

HİKMETÜ'L-AYN

Varlık Hikmeti

NECMÜDDİN EL-KÂTİBÎ EL-KAZVÎNÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 80

- Bilim ve Felsefe Serisi* : 34
- Kitabın Adı* : HİKMETÜ'L-AYN
Varlık Hikmeti
- Müellifi* : Ebu'l-Hasen Necmüddin Debîrân Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî
el-Kazvîni (ö. 675/1277)
- Özgün Dili* : Arapça
- Çeviri-Eleştirmeli Metin* : Yrd. Doç. Dr. Salih Aydın
Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (İslam Felsefesi), Öğretim Üyesi
- Editör* : Prof. Dr. Ali Durusoy
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (Mantık), Öğretim Üyesi
- Son Okuma* : Yazma Eser Uzm. Yrd. Abdullah Öztop
- Arşiv Kayıt* : Süleymaniye Yazma Eser Ktp., Ayasofya, No. 2522, 2430
- Kitap Tasarım* : AS-64 Basın-Yayın Tanıtım, Org. ve Paz. Ltd. Şti.
Divanyolu Cad. Erçevik İşhanı, No: 203, Sultanahmet-İstanbul
Tel: 0212 513 39 90 / www.as64.org • info@as64.org
- Baskı* : Bilnet Matbaacılık ve Ambalaj Sanayi A.Ş.
Dudullu OSB 1. Cadde No. 16 Ümraniye / İstanbul
Tel: 444 44 03 www.bilnet.net.tr / Sertifika No. 31345
- Baskı Yeri ve Yılı* : İstanbul 2016
- Baskı Miktarı* : 1. Baskı, 2000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog Record

Necmüddin el-Kâtibî el-Kazvîni
Varlık Hikmeti, *Hikmetü'l-Ayn*
1. Felsefe, 2. el-Kâtibî, 3. Hikmetü'l-Ayn, 4. Metafizik, 5. Varlık
ISBN: 978-975-17-3878-3

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

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

T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No: 5 34116 Fatih / İstanbul

Tel.: +90 (212) 511 36 37

Faks: +90 (212) 511 37 00

info@yek.gov.tr

www.yek.gov.tr

HİKMETÜ'L-AYN

VARLIK HİKMETİ

(ÇEVİRİ - ELEŞTİRMELİ METİN)

NECMÜDDİN EL-KÂTİBÎ EL-KAZVÎNÎ
(ö. 1277)

Çeviri ve Eleştirmeli Metin

Salih Aydın

Editör

Ali Durusoy



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

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

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

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

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

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

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

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

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

Recep Tayyip Erdoğan

Cumhurbaşkanı

SUNUŞ

Tarihte her büyük medeniyet, sosyal, kültürel ve bilimsel alanda kendi dünya görüşüne uygun, özgün terkipler ortaya koyarak hayatını sürdürmüştür. Yaşamın her alanında kendini belli eden ve medeniyetleri birbirinden farklı kılan bu sosyo-kültürel ve bilimsel faaliyetler, medeniyetler arası etkileşimleri canlandırarak insanlık tarihinin renkliliğini artırmıştır. Bu etkileşimler sonucu ortaya çıkan -gerek sözlü, gerek yazılı- eserler insanlığın hafızasını temsil etmektedir.

İnsanlık tarihinde benzeri görülmemiş bir şekilde sözlü ve yazılı kültüre damgasını vurmuş olan İslâm medeniyeti, adeta insanlığın hafızasını yazıya geçirme görevini üstlenmiştir. Okumayı, yazmayı ve öğrenip öğretmeyi her bireyin birincil gayesi olarak gören İslam medeniyeti, kültürel ve bilimsel etkileşime daima açık olmuştur. Bunun tabii bir neticesi olarak hem bilimsel alanda hem de sosyal ve kültürel alanda İslam medeniyeti pek çok özgün sentezler yakalamayı başarabilmiştir.

Bu sentezin doğal bir neticesi olarak ortaya çıkan pek çok devlet, özellikle Selçuklular ve Osmanlılar İslam medeniyetinin birikimini tevarüs etmiş, yeni fethedilen bölgelere İslam dünya görüşünü yine özgün terkiplerle götürmüşlerdir. Sadece bilimsel alanda değil, hayata ve insana dokunan her alanda bu katkı gözlemlenmektedir. Mimariden sanata, edebiyattan bilime, felsefeden tıbbı, pek çok çeşitli sahada İslam medeniyetinin ürünleri ortaya konmuştur.

Bu mirasın yazılı kayıtları hükmünde olan yazma eserlerimizin bilinçli şekilde korunması, çağın gerektirdiği şekilde insanların hizmetine sunulması ve gelecek nesillere sağlıklı şekilde aktarılmasını temin etmek, şüphesiz hayati önem arz etmektedir.

Kültür ve Turizm Bakanlığımıza bağlı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı; bilim, sanat ve edebiyat alanındaki nadide eserleri ilm usullere uygun olarak neşretmenin yanında, gerek katalog bilgilerinin güncellenmesi, gerek yazma eserlerin restore edilerek yeniden ilim dünyasına kazandırılması gibi kültürel açıdan oldukça mühim görevleri yerine getirmektedir. Bu kıymetli eserlerin gün yüzüne çıkartılması, ilim, hikmet ve irfanla yoğrulmuş olan kadim medeniyetimizi daha doğru şekilde anlamlandırma-mızı ve gelecek nesillerin kendilerinden daha emin bir şekilde tarihlerine sahip çıkmalarını sağlayacaktır.

Kültür ve medeniyetimizin bu çok renkli ve özgün tarihini, yazma eserleri neşretmenin yanında, kataloglama ve restorasyon faaliyetleriyle de gün yüzüne çıkartarak ilim dünyasına sunmak, hem kültürel bilincimizi artıracak, hem de gelecek nesillerin dünya görüşlerini en sağlam şekilde inşa etmelerine katkı sağlayacaktır.

Binali Yıldırım

Bařbakan

ÖNSÖZ

Kültür ve Turizm Bakanlığımıza bağlı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, kültür ve medeniyet mirasımızın nadide eserlerini; çeviri, çeviri yazı ve tıpkıbasım şeklinde neşretmenin yanında, mevcut yazma eserleri ayrıntılı olarak kataloglamak ve hasarlı eserleri restorasyona tabi tutmak suretiyle ilim dünyasının istifadesine sunmaktadır. Ülke olarak kültürel kimlik ve bilincimizi daha doğru ve sağlam temeller üzerine inşa etmek yolunda bu eserlerin gün yüzüne çıkartılması şüphesiz yapılması gereken öncelikli işlerdendir.

Asya'dan Amerika'ya, Avrupa'dan, Afrika'ya hatta Avusturalya'ya kadar dünya kütüphanelerine yayılmış olan bu nadide ecdat eserlerini daha iyi anlayıp kavramak, bizleri ve gelecek nesilleri hikmetin aydınlığına biraz daha yaklaştıracaktır.

Nabi Avcı

Kültür ve Turizm Bakanı

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	4
SUNUŞ	6
ÖNSÖZ	9
GİRİŞ	19
NECMÜDDİN EL-KÂTİBÎ EL-KAZVÎNÎ VE ENTELEKTÜEL KİŞİLİĞİ	19
I. Kâtibî Kazvînî'nin Hayatı	19
II. Kâtibî Kazvînî'nin Yaşadığı Kültürel ve Siyasi Ortam	24
III. Kâtibî Kazvînî'nin Eserleri	26
IV. Kâtibî Kazvînî'nin Düşünce Kaynakları	31
Şeyh Ebû Ali İbn Sînâ	31
İmâm Fahreddin Râzî	31
Hâce Nasîrüddîn Tûsî	32
Esîruddîn el-Ebherî	33
Efdaluddîn Hünecî	33
Şemsüddîn Muhammed b. Eşref Semerkandî	34
Şihabüddîn Sühreverdî el-Maktûl	34
Behmenyâr b. Merzubân	35
İbn Heysem el-Basrî	35
Ebu'l-Berekât el-Bağdadî	35
V. Kâtibî Kazvînî'nin Tesirleri	36
Allâme Mutahhar Hillî	36
Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Şîrâzî	37
Kemalpaşazâde	37

VI. Hikmetü'l-Ayn'ın İçeriği	38
VII. Tercümede Kullanılan Yöntem ve Nüshalar	42
BİBLİYOGRAFYA	45

HİKMETÜ'L-AYN

BİRİNCİ KISIM

METAFİZİK

BİRİNCİ MAKALE: GENEL ŞEYLER HAKKINDA	54
--	----

BİRİNCİ KONU: VARLIK VE YOKLUK HAKKINDA	54
--	----

Birinci Mesele: Varlığın ve Yokluğun Tasavvurunun Apaçıklığı	54
--	----

İkinci Mesele: Varlığın Müşterek Oluşu	54
--	----

Üçüncü Mesele: Varlığın Mümkün Mâhiyetlere Zâid Oluşu	56
---	----

Dördüncü Mesele: Varlık, Zorunlu Varlığın Hakikatinin Kendisidir	58
--	----

Beşinci Mesele: Zihinsel Varlığın Kanıtı	60
--	----

Altıncı Mesele: Varlığın İyilik, Yokluğun Kötülük Olması Hakkında	62
---	----

Yedinci Mesele: Ma'dûm Bir Şey Değildir	62
---	----

Sekizinci Mesele: Ma'dûmun İade Edilemezliği Konusu	64
---	----

Dokuzuncu Mesele: Ma'dûmda Çokluk ve Ayrışmanın Gerçekleşmesi	66
---	----

Onuncu Mesele: Mevcûdla Ma'dûm Arasında Vasıtanın Nefyi	68
---	----

İKİNCİ KONU: MAHİYET HAKKINDA	68
--------------------------------------	----

Birinci Mesele: Mâhiyetin Arazlarından Ayrıştırılması	68
---	----

İkinci Mesele: Mâhiyetin Fâilden Müstağnî Olması Hakkında	70
---	----

Üçüncü Mesele: İhtiyaç Ve İstiğnâ Bakımından Cüzlerin Mâhiyete ve Birbirlerine Nispeti	70
--	----

Dördüncü Mesele: Mâhiyetin Parçalarının Birbirinden Ayırılması	72
Beşinci Mesele: Girişimli ve Ayrık Cüzler	76
Altıncı Mesele: Cins ve Fasıl Hakkında	78
ÜÇÜNCÜ KONU: VARLIK VE ÇOKLUK	82
Birinci Mesele: Birlik Varlıktan Ferdileşmekten Başkadır	82
İkinci Mesele: Birlik/Vahdet Varlığa Dair Bir Arazdır	84
Üçüncü Mesele: Birlik Mahiyete Ziyadedir	84
Dördüncü Mesele: Bir'in Kısımları	84
Beşinci Mesele: Birleşmenin İptali	86
Altıncı Mesele: Sayı Hakkında	86
Yedinci Mesele: Çoğun Kısımları	88
DÖRDÜNCÜ KONU: VÜCUP, İMKÂN VE İMTİNÂ	90
Birinci Mesele: Varlığa Nispetle Mâhiyetlerin Taksimi	90
İkinci Mesele: Zorunluluğun Tahkîki Ve Onun Sübûtiyeti	92
Üçüncü Mesele: İmkân Sübûtî Midir?	96
Dördüncü Mesele: İmkânın Mâhiyetlere Ârız Olma Keyfiyeti	98
Beşinci Mesele: Mümkünlerin Feyezan/Çıkış Keyfiyetleri	98
BEŞİNCİ KONU: HUDÛS VE KIDEM	100
Birinci Mesele: Hudûs Ve Kıdemin Mahiyeti	100
İkinci Mesele: Müessire İhtiyaç Nedeni	102
Üçüncü Mesele: Hudûsun Varlığa Ziyade Oluşu	102
Dördüncü Mesele: Maddenin ve Müddetin Hâdisten Önceliği	102
İKİNCİ MAKALE: İLLETLER VE MA'LÛLLER	104
BİRİNCİ KONU: ŞEYİN İHTİYAÇ DUYDUKLARININ KISIMLARI	104

İKİNCİ KONU: İMAM RÂZÎ'NİN VÂCİBU'L-VÜCÛDUN İSPATI HAKKINDA SÖYLEDİKLERİNİN AKTARILMASI	104
ÜÇÜNCÜ KONU: SOMUT BİR NESNENİN AYRI İKİ NEDENİ OLAMAZ	110
DÖRDÜNCÜ KONU: ALETLER, KABUL EDİCİLER VE ŞARTLAR ÇOKLUK ARZ ETMEKSİZİN, BASİTTEN İKİ ŞEY ÇIKAMAZ	112
BEŞİNCİ KONU: BASİT, AYNI ANDA HEM FAİL HEM DE KABUL EDİCİ OLAMAZ	114
ALTINCI KONU: TABİÎ OLSUN KASRÎ OLSUN CİSİMSEL KUVVET SONSUZ HAREKET ETTİRMELERE GÜÇ YETİREMEZ	114
ÜÇÜNCÜ MAKALE: CEVHERLERİN VE ARAZLARIN HÜKMÜ	116
BİRİNCİ KONU: CEVHER VE ARAZIN MAHİYETİNİN TAHKİKİ	116
İKİNCİ KONU: HEYÛLÂ'NIN İSPATI	118
Birinci Mesele: Heyûlânın Sübûtu	118
İkinci Mesele: Madde ve Sûretin Birbirini Gerektirmesi/ Ayrılmazlığı	120
Üçüncü Mesele: Türsel Sûretin İspatı	122
Dördüncü Mesele: Kuvvet ve Tabîatın Yorumu	122
ÜÇÜNCÜ KONU: NEFS-İ NÂTIKA'NIN İSPATI	124
DÖRDÜNCÜ KONU: FELEKÎ NEFSİN İSPATI	128
BEŞİNCİ KONU: AKLIN İSPATI	128
ALTINCI KONU: CEVHERİN, ALTINDAKİLERİN CİNSİ OLMASI KESİN DEĞİLDİR	130
YEDİNCİ KONU: ARAZIN KISIMLARI	132
Birinci Mesele: Arazların Sayısı	132
İkinci Mesele: Yüksek Cinslerin Sayısı	134

Üçüncü Mesele: Niceliğin Konuları	134
Dördüncü Mesele: Nicelik Hakkında	142
Beşinci Mesele: Muzâf Konuları	160
DÖRDÜNCÜ MAKALE: ZÂTİ GEREĞİ ZORUNLU OLANIN İSPATI VE SIFATLARI	162
Birinci Mesele: Zorunlu Olanın Birliği	162
İkinci Mesele: Etkileme Keyfiyeti	164
Üçüncü Mesele: Mütetekellimlerin Kanıtları	166
BEŞİNCİ MAKALE: NÂTIK NEFSİN HÜKÜMLERİ	172
Birinci Mesele: Nefsin Hudûsu	172
İkinci Mesele: Nefsin Bekâsı Hakkında	174
Üçüncü Mesele: Tenasühün İptali	174
Birincisi: Vahiy ve Nübüvvetin İmkânı	176
İkincisi: Nefislerin Ayrıldıktan Sonraki Hâlleri	178
İKİNCİ KISIM	
FİZİK İLMİ	
BİRİNCİ MAKALE: CİSMİN HÜKÜMLERİ VE ONUNLA İLİŞKİLİ ŞEYLER	182
Birinci Mesele: Cevher-İ Ferdin Nefyi Hakkında	182
İkinci Mesele: Mekân	186
Üçüncü Mesele: Yön/Cihet	190
Dördüncü Mesele: Âlemin Sınırları	192
İKİNCİ MAKALE: HAREKET KONUSU	192
Birinci Mesele: Hareketin Mâhiyetinin Araştırılması	192
İkinci Mesele: Hareketin Somutlaşması	194

Üçüncü Mesele: Her Hareketlinin Kendinden Başka Bir Hareket Ettiricisi Vardır	196
Dördüncü Mesele: Hareketin Başı Ve Sonu	196
Beşinci Mesele: Hareketin Vaki Olduğu Kategoriler	198
Altıncı Mesele: Hareketin Birliği	200
Yedinci Mesele: Hızlılık ve Yavaşlık	200
Sekizinci Mesele: Hareketlerin Zıtlığı	202
Dokuzuncu Mesele: Doğrusal Ve Dairesel Hareketler	202
Onuncu Mesele: Zâtî ve Arazî Hareket	204
On Birinci Mesele: Sükûn Hakkında	204
On İkinci Mesele: Zaman	206
On Üçüncü Mesele: Meyl	208
ÜÇÜNCÜ MAKALE: FELEKLERİN HÜKÜMLERİ HAKKINDA	212
Birinci Mesele: Cihetleri Sınırlayanın Basit Olup Doğrusal Hareketi Kabul Etmemesi	212
İkinci Mesele: Nitelikleri	212
Üçüncü Mesele: Feleklerin ve Güneş Feleğinin Hükümleri	214
Dördüncü Mesele: Ay Feleğinin Hükümleri	218
Beşinci Mesele: Diğer Beş Gezegen Feleğinin Hükümleri	222
DÖRDÜNCÜ MAKALE: YERİN HÜKÜMLERİ HAKKINDA	226
BİRİNCİ KONU: UNSURLAR HAKKINDA	226
Birinci Mesele: Yer Hakkında	226
İkinci Mesele: Suyun Hükümleri	230
Üçüncü Mesele: Ateşin Hükümleri Hakkında	230
Dördüncü Mesele: Havanın Hükümleri Hakkında	230
Beşinci Mesele: Unsurların Hükümleri Hakkında	230

İKİNCİ KONU: ÂSÂR-I ULVİYYE VE'S-SÜFLİYYE	234
ÜÇÜNCÜ KONU: MESKENLER VE ONLARA İLİŞKİN ŞEYLER	238
DÖRDÜNCÜ KONU: MİZÂC HAKKINDA	240
BEŞİNCİ KONU: DAĞLAR VE MADENLERİN OLUŞUM SEBEBİ	242
BEŞİNCİ MAKALE: BİTKİSEL VE HAYVANSAL NEFİS	244
BİRİNCİ KONU: BİTKİSEL NEFİS	244
İKİNCİ KONU: HAYVANİ NEFS	250
NOTLAR	261
DİZİN	285

GİRİŞ

Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvînî ve Entelektüel Kişiliği

I. Kâtibî Kazvînî'nin Hayatı

Ebu'l-Hasen Necmüddîn Ebu'l-Meâlî Ali b. Ömer el-Kâtibî¹ Debîrân² el-Kazvînî'nin hayatına yönelik yeterli araştırmalar bulunmamaktadır. Ansiklopedik tarzda ele alınan birçok eserde Kâtibî'nin sadece adı, adından anlaşılan doğum yeri,³ doğum ve ölüm tarihleri, eserleri, ünlü birtakım hoca ve talebelerine işaretle yetinilmektedir. Oysa kaleme almış olduğu *Risâletü's-Şemsiyye* adlı mantık kitabı, Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sinden sonra mantıkta temel metin olmuş, felsefeye dair kaleme aldığı *Hikmetül-Ayn* kitabı, Kâtibî Çelebi'nin ve Muhammed İkbâl'in yüksek düzeyde övgüsüne mazhar olmuştur.⁴ Bununla birlikte özellikle Râzî sonrası birçok filozof ve düşünür gibi Kâtibî ve onun birçok eseri de gizli kalmıştır.

- 1 Kâtibî'nin adının "Kâtibî" şekilde kısa kullanımı ile 1436'da vefat etmiş olan Horasanlı Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah Kâtibî adlı bir şair ile karıştırılması söz konusudur. (Bkz. Carl Brockelmann, "Kâtibî", (*MEBLÂ*) VI, 439.) Sadece Kazvînî şeklinde kullanılması durumunda ise meşhur *Acâibü'l-mahlûkât*'ın sahibi Zekeriya Kazvînî ile karışma söz konusudur. Bu nedenle biz bazen Kâtibî Kazvînî bazen Debîrân-ı Kâtibî bazen de yalnızca Kâtibî şeklinde kullanacağız. Kâtibî Kazvînî'nin biyografisi için, Bağdatlı İsmail Paşa'nın *Hediyetül-Ârifîn*'i, Ömer Rıza Kehhâl'e'nin *Mu'cemül-Müellifîn*'i, Nicholas Rescher'in *The Development of Arabic Logic* adlı eseri, Nihat Keklik'in *İslâm Mantık Tarihi ve Farâbî Mantığı* adlı eseri ve ayrıca *Îzâhu'l-Makâsıd* girişine yapılan özel hal tercümesi ve Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi* müracaat edilen kaynaklardan bazılarıdır.
- 2 Debir, Sasaniler ile Fars ve Hint kültür muhitindeki bazı İslâm devletlerinde "kâtip" ve "münşi" anlamına gelen bir terimdir. Kâtip bu kavramın Arapçası olup aynı anlama gelmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Sadi S. Kucur, "Debîr", (*TDVİA*), IX, 63. Fakat biz Kâtibî'nin böyle bir görevi deruhte edip etmediği ile ilgili bir kayda rastlamadık.
- 3 Zira Kâtibî Kazvînî'nin bizzat Kazvin'de doğduğunu açıkça ifade eden bir kaynağa rastlamadık. Mahmut Karakaş onun Debiran'da doğduğunu söylemekteyse de bunun mesleğe nispet ihtimali de söz konusudur. Bkz. Mahmut Karakaş, *Müspet İlimde Müslüman Âlimler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 398.
- 4 Bkz. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Vekâletü'l-Meârif Matbaası, 1941, I, 450; Muhammed İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 67.

Hem lakabının Arapça biçimi ile Kâtibî, hem de Farsça biçimi ile Debîrân olarak tanınmış olan Kazvîni'nin⁵ doğum tarihi tam tespit edilememekle birlikte, 600/1204 olarak zikrolunmaktadır.⁶ Kâtibî Kazvîni'nin ölüm tarihinde de ihtilaf edilmiştir⁷ fakat buna rağmen 693/1294'te ölmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü hocalarından, Şemsüddîn Muhammed Semerkandî'nin ölüm tarihi 690/1291, Esîruddîn Ebherî'nin ölüm tarihi 662/1265 [?], Nasîruddîn Tûsî'nin ise 672/1274'tür. Meşhur talebelerinden Hillî'nin ölüm tarihi 726/1326, Kutbuddîn Mes'ûd Şîrâzî'nin ise 710/1311'dir. Bir kişinin talebelerinden büyük, hocalarından ise küçük olması asıldır.

Kâtibî Kazvîni, eserlerini Arapça vermiş İranlı mantıkçı bir filozoftur. Nasîruddîn Tûsî'den felsefe, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref Semerkandî'den mantık okumuştur. Yaklaşık yirmi varaktan ibaret olan bir risâlesini hocasının adına ithafen *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*⁸ olarak adlandırmıştır. Ebherî de Kazvîni'nin hocaları arasındadır.⁹ Uzun süre Kazvin'de ve Cüveyn'de hocalık yapmış olan Kâtibî zamanının ünlü filo-

-
- 5 Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* II, (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 45.
 - 6 Bağdatlı İsmail Paşa, "Kazvîni", *Hedîyyetu'l-Ârifin*, s. 713. Ömer Rıza Kehhâle, "Ali el-Kazvîni", *Mu'cemu'l Müellifin*, s. 159.
 - 7 İsmail Paşa ve Kâtib Çelebi'ye göre 1276 (C. Brockelmann, "Kâtibî", (*MEBLÂ*), 6, s. 438; İsmail Paşa, *age*, s. 713; Kâtib Çelebi, "Hikmetu'l-Ayn", *Keşfü'z-Zunûn*, s. 450. Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, s. 159), Brockelmann'a göre 1294 (Brockelmann, *GAL*, (*Tarihü'l Edebi'l-Arabî*), V, 113), Nihat Keklik gibi bazı çağdaş yazarlara göre ise 1255'de (Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Farâbî Mantiği*, s. 63) vefat etmiştir. Hansârî ise mantıkçı filozof Kazvîni'nin hicri 600 yılının Recep ayında doğup 675 yılının Ramazan ayında öldüğünü ifade ediyor. Bkz. Hansârî, *Ravzâtu'l-cennât*, II, 283.
 - 8 Brockelmann, Kâtibî'nin, *Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye*'yi adına ithaf ettiği kişinin İlhanlılardan Hülâgû, Abaka ve Ahmed'in veziri Şemsüddîn Muhammed b. Bahâüddîn Muhammed el-Cüveynî (ö. 681/1283) olduğunu ve onun talebi üzerine telif ettiğini söylüyor. *İslâm Mantık Tarihi*'nin yazarı Nihat Kekliğe göre ise bu kitabını hocası olan Şemsüddîn'e ithaf ettiği şeklindedir. Mantıkta kendi yolundan gittiği hocası olan Şemsüddîn ise Şemsüddîn Muhammed b. Eşref Semerkandî olup farklı şahıstır. Dolayısı ile vezir olan Şemsüddîn Cüveynî'nin talebi üzerine yazılmış olup hocası olan Şemsüddîn Semerkandî'nin adına ithaf edilmiş ve belki de iki değerli büyüğünün adları düşünülerek kitaba *Şemsiyye* ismi verilmiştir.
 - 9 Şamil Öçal, *Kemal Paşazadenin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı yayınları, s. 59.

zof, astronom ve matematikçileri arasında yer almaktadır. Felsefede Allâme Hillî ile Kutbüddîn Şîrâzî'nin hocasıdır.¹⁰

Kâtibî'nin kendisine asıl şöretini veren ve bir mantık hulasasından ibaret olan *er-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye* adlı eseri, Hülâgû, Abaka ve Ahmed'in başvezirliğini yapan, *sâhib-i divân*, Şemsüddîn Muhammed b. Bahâüddîn Muhammed el-Cüveynî'nin (ö. 681/1283)¹¹ özel talebi üzerine kaleme almış olması -ki bu husus farklı bir rivâyete göre böyledir- zamanının bilim siyasetine olan katkısını ve İlhanlılarla olan olumlu ilişkisini gösterebilir. Devrinin bilimsel çalışmalarına yüksek düzeyde katkı sağlayan Kâtibî'nin, VII./XIII. yy.'nin ikinci yarısında Merâğa Rasathanesi ile bağlantılı olarak *el-Macestî*'yi neşre hazırladığı, kendisinin rasat aletlerinde ve onların kullanılmasında çok mütebahhir olduğu, “eksen üzerinde dönme” sorununu ele aldığı kaynaklarda zikredilmektedir.¹² *Hikmetü'l-Ayn* adlı çalışması *Heliosantrik* (güneş-merkezli) teori konusunda bir tartışmayı içermektedir. Ne yazık ki, sonunda dünyanın dairevî hareketi fikrini reddetmiş ve bu yüzden Kepler ve Galileo'dan önce davranamamıştır.¹³ Oysa es-Sicî, Bîrûnî, Zerkalî, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi Müslüman bilim adamları, Galileo ve Kepler'den önce davranacaklardır. Bu soruyu ele alanlardan bir diğeri de Nasîruddîn Tûsî'nin ve Kâtibî'nin öğrencilerinden Kutbüddîn

10 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 45.

11 Brockelmann, “Kâtibî”, *MEBİA*, s. 438.

12 Ahmed Nefis, “Coğrafya”, *İDT*, IV, 56. Ayrıca bunu Hansârî de ifade etmektedir.

13 Kâtibî Kazvînî Nasîruddîn Tûsî ve Mutahhar Hillî, dünyanın dönmeyeceği kanaatini taşımaktaydılar. Fakat işin ilginç tarafı yerin doğuya doğru döndüğünü zannedenler olduğunu, bunun yanlış olduğunu ve onların delillerinin bunu icap ettirmeyeceğini ifade etmektedirler. Burada ise bazı matematikçilerden isim zikretmeden bahsedilmektedir. (Mutahhar Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd min Hikmeti Aynî'l-Kavâid*, thk. Seyyid Muhammed Meşkut-Ali Naki Münzevi, Tahran, Çaphane-i Dânişgâh, 1959, s. 347.) Bu bile yerin döndüğü düşüncesinin, en azından bu tartışmanın İslâm dünyasında çok erken dönemlerde başladığını ifade etmeye yetecektir. Söz konusu bazı matematikçilerin ismi zikredilmese dahi biz İslâm bilim tarihinde es-Sicî ve Beyrûnî'nin yerin döndüğünü ifade ettiklerini biliyoruz. Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Baskı IV, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, s. 74-75; Ayrıca bkz. Karakaş, *Müşbet İlimde Müslüman Alimler*, s. 249.

Şîrâzî¹⁴ idi. *Nihâyetü'l-İdrâk* adlı yarı coğrafya çalışması bu sorunların tartışmasını kapsar. Bu yüzden Müslüman matematikçi coğrafyacılar dünya hakkındaki Yunan ve Ptolemaios görüşleri sık sık şüphe ile karşılaşmışlardır. George Sarton doğru olarak, Arap yazılarındaki bu şüphenin kısır olmadığını ve 1543'te Kopernik reformları için bir zemin hazırladığını vurgulamıştır.¹⁵

Debîrân-ı Kâtibî, hem mantık, felsefe ve kelâmı, hem de tıp, astronomi ve coğrafya gibi bilimlerde, çok ileri bir seviye kat etmiş, birçok ilim dalında eserler kaleme almış değerli bir filozof-kelâmcıdır. Üzerinde çalışmış olduğumuz “Öz felsefe veya felsefe özeti” gibi anlamlara gelebilen *Hikmetü'l-Ayn* adlı eseri ise metafizik ve fiziğin ana konuları çerçevesinde kaleme alınmış başarılı bir özetir. Bu kitap yüksek felsefe eğitimi veren kurumlarda okutulmakta, öğrenciler bu sayede klasik ilahiyatın ve tabiatın temel konuları ile yüksek seviyeden tanışmış olmaktadır. Zaten kaleme alınışı böyle bir ihtiyaçtan doğmuştur. Kâtibî'nin kendisinin de ifade ettiğine göre *Aynü'l-Kavâid fi'l-Mantık ve'l-Hikme* adlı bir mantık kitabını kaleme alıp talebelerine okutunca talebeleri kendisinden mantığın dışındaki diğer iki ilme dair de bir kitap yazmasını istemişler, kendisi de bu yoğun taleplere karşı koyamayıp metafizik ve fiziği içeren ikinci bir *Ayn* kitabını *Hikmetü'l-Ayn* adı ile telif etmiştir. Bunun böyle olduğunu kendisi şöyle ifade etmektedir:

“Kardeşlerim bilmelisiniz ki arkadaşlarımdan bir grup, daha önceden telif etmiş olduğumuz mantık ilmine dair *Ayn* isimli risâle üzerine araştırmalarını bitirince, diğer iki ilme ait -ilahiyatı ve tabiatı kast ediyorum- bir risâle ilave etmemi benden rica ettiler. Oysa zihnim, belki bütün zihinler bütünü ile meşgul, tereddütlü, zamanla ortaya çıkan çalkantılar sebebi ile ne boştu, ne de bir kitap yazmaya veya bir söz dizmeye eğilimliydin. Fakat onlara olan yüklü şefkatimden ötürü isteklerine uydum, önerilerine katıldım ve anılan iki ilme dair genel kuralları ve bu ilimde tasnif olunan

14 Kutbuddin Şîrâzî (1236-1311) Merağâ'da Tûsî'den astronomi matematik ve fizik tahsil etmiş, Sadreddin Konevî'den Tasavvuf eğitimi görmüştür. Meşhur eserleri arasında, *Nihâyetü'l-İdrak*, *Kitabu't-Tefsîrâ fi'l-Hey'e*, *Durretu't-Tâc* bulunmaktadır. Bkz. Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 261.

15 Nefis Ahmed, “Coğrafya”, *İDT.*, çev. Alp Eker, Ed. M.M. Şerif, İstanbul, İnsan yayınları, 1991, IV, 56-57.

kitapların bahsetmediği hakikatlere uyarı ve işaretleri içeren bir risâleyi, “*sûretleri ve hayatı bahşeden*” den yardım dileyerek, “*adalet ve hayırları akıtana tevekkül ederek*,” birincisi ilahiyata, ikincisi tabiata dair iki kısımda tertip etmek üzere yazmaya başladım.”

Bu durumda bu kitabın, yüksek felsefe eğitimi çerçevesinde, ders kitabı olarak okutulmak üzere kaleme alınmış bir eser olduğu ortaya çıkmaktadır. Uluslararası bir kurum olan İsmailiye kütüphanesinden de tevarüs eden dört yüz bini aşkın kitabı, yerli yabancı birçok filozofun çalıştığı ve yetiştirildiği Merâğa rasathanesini ve kendisinin oradaki görev ve çalışmalarını göz önüne alarak, Debîrân-ı Kâtibî'nin eğitim ve bilime yaptığı katkı ve gayretleri ortaya koyabiliriz.

Kâtibî Kazvî'nin *Hikmetü'l-Ayn* adlı eseri de *Şemsiyye*'si gibi şöhrete ulaşmış bir kitaptır. Muhammed İkbâl'e göre Eş'arîlerin Aristoteles'in *Prima Materia*'sını (ilk maddesini) reddetmeleri; uzay, zaman ve nedensellik ile ilgili görüşleri, İslâm düşünürlerini yüzyıllar boyunca ikiye ayıran dizginlenemez bir tartışma havası yaratmıştır. Necmüddîn el-Kâtibî'nin *Hikmetü'l-Ayn* adlı eseri, bu fikrî çatışmayı daha da yoğunlaştırmış, Eş'arîler başta olmak üzere, birçok düşünürün sert eleştirilerine yol açmıştır. Fakat ne yazık ki sonraki yüzyıllarda felsefe eğitiminde görülen gerileme ve buna bağlı olarak, metni anlama ve onu içinden geçerek aşmanın bir göstergesi olan şerh ve haşiyeciliğin de azalması, ister istemez *Hikmetü'l-Ayn*'i çok yüksek seviyeden felsefe eğitimi gören sınırlı çevreye sıkıştırmıştır. Bunun böyle olduğunu bize Kâtibî Çelebi, felsefe eğitimi adına yakınlıkla söylemektedir:

“Bazı araştırmacılar Üstad İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Necât*, *İşârât* ve *Uyûnu'l-Hikme* gibi bazı eserlerini aldılar ve onlara bir giriş veya önsöz ilave ettiler. Ebherî'nin *Hidâye*'si ve Kazvî'nin *Aynu'l-Kavâid*'i gibi zamanımız insanının meşguliyetleri *Hidâyetu'l-Hikme*'den küçük bir kısmın okunması ile sınırlıdır. Eğer bu kimselerden birisi, bu sınırların dışına çıkar da *Hikmetu'l-Ayn*'i incelerse felsefe öğrenimi adına istenen neticeye ulaşmış olacaktır. Ne yazık ki böyle kimselerin sayısı çok azdır.”¹⁶

16 Kâtibî Çelebi, *Mizânu'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehakk*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972, s. 118,119; Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Medreselerinde Akli İlim-

Debîrân-ı Kâtibî, Râzî ekolünün önemli bir temsilcisi olmuştur. Şüphesiz bu ekolün en önemli özelliği felsefe ile kelâmı mezcetmiş olması ve felsefi bahislere kelâmın konuları arasında yer vermesidir. *Hikmetü'l-Ayn* bunun iyi bir örneğidir. Fakat bu kitapta hedeflenen asıl gaye, bugün olduğu gibi o gün de felsefe dendiğinde akla ilk gelen Meşşâî felsefenin eleştirilerini de içeren iyi bir özet sunmaktır. Bu yönü ile *Makâsıdu'l-Felâsife* ile ortaktır. Şu kadar var ki, *Makâsıd*'a tenkitler *Tehâfütü'l-Felasife*'de gelecektir ve kelâma yönelik tenkit söz konusu değildir. Oysa *Hikmetü'l-Ayn*'da asıl gaye Meşşâî felsefeyi özetlemektir. Ayrıca kelâmla mukayesesi yapıлып eleştirisi de gerçekleştirilmiştir.

II. Kâtibî Kazvînî'nin Yaşadığı Kültürel ve Siyasi Ortam

Necmüddîn Kâtibî Kazvînî, İlhanlılar zamanında yaşamış mantıkçı, matematikçi, bilim adamı bir filozoftur. İlhanlılar 654/1256 ve 753/1353 yılları arasında İran'da hüküm süren bir Moğol devletidir. Kurucusu Cengiz Han'ın torunu Hülâgû'dur. Bu devlette ana dil olan Moğolcanın yanında Türkçe ve Farsça da geçerli olmuştur.¹⁷ Tüsî, Kazvînî, Hillî ve Kutbüddîn Şîrâzî gibi filozof ve bilim adamlarının daha çok Arapça yazdıklarına bakılırsa, bu dilin de yaygın bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Gerek Cengiz Han'ın gerekse Hülâgû Han'ın bir dini olmadığı için, insanları dinine göre ayırt edip birini diğerine üstün tutmadıkları söylenmektedir. Cengiz yasasında bütün milletleri eşit sayıp, onlar arasında fark gözetmemek temeldir. Moğollar Müslümanlara saygı gösterdikleri gibi Putperestlere yani Budistlere de saygı göstermişlerdir. Cengiz'in çocuklarının ve torunlarının bazıları İslâm'ı, bazıları Hristiyanlığı, bazıları Putperestliği seçmiş, bazıları da hiçbir dine girmeyerek atalarının yolunda gitmişlerdir.¹⁸

lerin İhmali Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi*, İstanbul 2001, s. 152,153.

17 Abdulkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *TDVİA*, XXII, 102-104

18 Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, I, 87.

Kâtibî, her ne kadar Moğol hükümetine karşı Abbasî hilafetini desteklese de,¹⁹ Hülâgû, Abaka ve Ahmet Teküder'in veziri olan Şemsüddîn Muhammed Cüveynî ile arasının iyi olduğunu kaynaklar zikretmektedir. Alaaddin Atâ Melik el-Cüveynî, *Târîh-i Cihân Güşâ* adlı eserinde Cengiz Han ve haleflerinden bahsettiği için Hülâgû Han tarafından himaye ve saygı görmüş, bir bilim adamı ve tarihçi olan Emir Argun Aka'nın yazışmalarını yapmıştır. Hülâgû'nun İran'a geçişinden sonra onun en gözde kâtiplerinden olmuş, 24 yıl Bağdat'ın ve Arap Irak'ının yöneticiliğini yapmış ve İsmaililerin ortadan kaldırılışının her safhasında Hülâgû ile beraber olmuştur. İşte Şemsüddîn Cüveynî, Alaaddin Atâ Melik el-Cüveynî'nin kardeşidir.²⁰ Şemsüddîn Cüveynî ise, Hülâgû devrinin sonlarından başlayarak onun iki oğlu Abaka ve Sultan Ahmet Teküder'in bütün saltanatları boyunca 22 yıl (1263-1284) *başvezirlik*²¹ yapmasının yanı sıra, ilim ve sanat erbabını korumada gösterdiği duyarlık ve gelirlerin büyük bir bölümünü bu yolda harcaması ile de ün salmıştır. Nitekim bu meziyetlerinden ötürü Sadi-i Şîrâzî, Hümâm-ı Tebrîzî gibi şairler onu öven şiirler yazdıkları gibi, Kâtibî'nin yanı sıra Nasîruddîn Tûsî,²² Fahrüddîn Irâkî ve Seyfüddîn el-Urmevî de yazdıkları kitapları ona ithaf etmişlerdir.²³

İlhanlıların yedinci hükümdarı Gazan Han zamanına kadar Cengiz Han yasası geçerli olmuş, bu tarihten itibaren Müslüman tebaanın şer'î işlerine kadılar; hukukî, siyasi, örfî ve askerî işlerine ise Moğol şehzade ve emirleri arasından seçilen "*yarguciler*" bakmışlardır. İlhanlı hükümdarlarından Hülâgû, Abaka ve Argun Budist idiler. Argun, Ahmet Teküder'den hemen sonra gelmektedir. Ahmet Teküder'in kısa süren hâkimiyetinde

19 Hillî, *İzâh*, s. 9.

20 Cüveynî, *Târîh-i Cihân Güşâ*, I, 2 ve 19; Abdulkadir Yuvalı, "Hülâgû", *TDVİA*, IXX, 475.

21 Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, I, 43.

22 Tûsî, *Evsâfu'l-eshref* adlı eserini Şemsüddîn Muhammed Cüveynî adına yazmıştır. Büyük musiki ustası Seyfüddîn Abdulmü'min Yusuf b. Fahir Urmevî de onun adına eser kaleme almıştır. Nizamüddîn İsfehanî, Kemalüddîn Bahrânî, İbn Saykal el-Cezerî de bu aileye kitap ithaf eden ilim adamlarındandır. Bkz. Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, I, 46.

23 Tahsin Yazıcı, "Şemsuddin Cüveynî", *TDVİA*, IIX, 146.

İslâmiyet halk arasında yayılmaya başlamışsa da ancak Gazan Han zamanında resmen kabul edilmiştir.²⁴ Demek ki Kâtibî, -1294'te vefat etmiş olduğu kabul edilince- Hülâgû, Abaka, Ahmet, Argun, Geyhatu, Baydu ve hatta İslâm'ı resmi din haline getiren Gazan Han zamanına kadar yaşamıştır. İlk üçü ile arasının iyi olduğunu biliyoruz. Diğerleri ile de ilişkileri muhtemelen iyi olacaktır. Devlette Şiîsi Sünnîsi ile hem Müslüman, hem de Budistler ve Hristiyanlar bulunmaktadır. Renkli dinî mozaik ve farklı etnik gruplar söz konusudur. Bunun içindir ki Merâğa rasathanesi ve kütüphanesi, uluslararası araştırmalar yapan ve yabancı talebe ve hocaları barındıran bir araştırma enstitüsü ve bir hikmet evi konumunu kazanmıştır. İşte Kâtibî Kazvîni böyle mozaik bir yapıda devletin üst kademe bürokratları ile bir bilim adamı ve filozof olarak iyi ilişkiler kurmuştur. Kendi hayatından sonraki İlhanlı hükümdarları Olcaytu, Ebu Said Bahadır, Arpa ve Musa'nın en azından adlarına bakılacak olursa kendilerinde İslâm ve Moğol kimliği iyice mezcolduğu söylenebilir.

III. Kâtibî Kazvîni'nin Eserleri

Kaynaklarda, Kâtibî'ye on beşin üzerinde eser nispet edilmektedir. Bunların birçoğu yazma halde kütüphanelerdedir. *Şemsiyye* ve *Hikmetü'l-Ayn*'in bazı şerhleri basılmıştır. Kaynaklarda tespit etmiş olduğumuz eserleri şunlardır:

1- *Câmi'u'd-Dekâ'ik fî Keşfi'l-Hakâik*: “Nimetlerini peş peşe devam ettiren Allah'a hamdolsun” ifadesiyle başlayan bu eser, Kâtibî'nin mantık, fizik ve metafiziğe dair başlıca eseri olmakla birlikte pek tanınmamıştır. Yazma nüshası Paris'te (de Slane, nr. 2370 ve Fihrist, 7, 647) bulunmaktadır. Aynı sahada birbirine bağlı iki eserinden ikincisi daha büyük rağbet görmüştür. Bu kitap mantığın bütün konularını, usulünü ve furû'unu ihtiva etmekte olup üzerine *Keşf* adlı bir şerh yazılmıştır.²⁵

24 Yuvalı, “İlhanlılar”, *TDVİA*, XXII,103.

25 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, Vekâletu'l-Meârif Matbaası, 1941, I, 540

2- *Aynü'l-Kavâid fi'l-Mantık ve'l-Hikme*: Bu eser *Bahru'l-Fevâid* adı ile bizzat müellif tarafından şerh edilmiştir.²⁶ Kâtibî bu mantık *Ayn*'ını (mantık özetini) yazdıktan sonra, talebelerinin diğer iki ilim yani metafizik ve fizikte bir özet kitap telif etmesini istemeleri üzerine *Hikmetü'l-Ayn*'ı yazacaktır. Kitap bir mukaddime, üç makale ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Kendisinin yaptığı şerh iç içe bir şerh olup metinler ayırt edilmemiştir.²⁷

3- *Muğâlatât ve Muhâverât fi'l-Mantık beyne Necmeddîn el-Kazvînî ve Ba'zı Ulemâ'i Asrih*: Bu eser Kâtibî'nin zamanındaki bazı âlimlerle mantık üzerindeki münakaşalarının bir belgesi olup, bir nüsha halinde Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu'nda 4855 numarada bulunmaktadır.²⁸

4- *Hikmetü'l-Ayn*: Bütünyle ve aynıyla hikmet dolu bir kitap anlamına da gelebilen bu eserin pek çok yazma nüshası vardır. 14. asırda Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mubârekşâh el-Buhârî tarafından şerh edilmiştir. Bu şerh iki cilt halinde, Kazan'da 1319 ve 1324'te, Muhammed el-Cürcânî (ö. 816/1413), Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), Habîb Allah Mirzâcân (ö. 994/1586) ve el-Muhakik el-Bâğandî'nin hâşiyeleri ile birlikte basılmıştır. Aynı şekilde bu şerh, 1974'te, Firdevsi Üniversitesinde, Cafer Zâhidî'nin mukaddime ve tashihi ile Meşhed'de de basılmıştır. Mutahhar Hillî'nin şerhi ise 1959'da Tahran'da Ali Naki Münzevî ve Muhammed Meşkut tarafından basılmıştır. Muhammed el-Cürcânî (ö. 816/1413), Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), Habîb Allah Mirzâcân (ö. 994/1586) ve el-Muhakik el-Bâğandî (ö. 995/1587), Hatibzâde Rûmî, Mir Rusevî, Molla Haydar Herevî, Muhammed Haşim Hüseyinî, Karabağî (ö. 940/1535), Kemalüddîn Mes'ûd Şîrvânî (ö. 905/1500), Muhammed Hudarî, Molla Mu'în, Muhammed Ahsen Bişvarî, Şemsi Ceylânî, Mirzâcân, Mutahhar Hillî, Ğıyâsuddîn Mansur Şîrâzî, Muhammed b. Musâ et-Talâşî vs. Bütün bu kişiler şerh, hâşiye ve takrîrler şeklinde *Hikmetü'l-Ayn* üzerine çalışmışlardır. Bütün bunlar bu kitabın

26 Bu eserin, yazma nüshaları Leiden, Cat., nr. 1525 ve Escorial, Derenbourg, nr. 668'de bulunmaktadır. Bkz. Brockelmann, "Kâtibî", *MEBĀA.*, s. 438.

27 Kâtîp Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, III-IV, 1182

28 Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Farâbî Mantiği*, I, 63.

ilim ve felsefe dünyasına katkısını göstermektedir. Kâtibî'nin kendisinin de *Hikmetü'l-Ayn*'a bir haşiye yazdığını ve bunun Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Emanet Hazinesi bölümü 13 numarada kayıtlı olduğunu biliyoruz.

5- *er-Risâletü's-Şemsiyye fî'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*: Kâtibî'nin asıl şöhreti, bir mantık hülâsası olan, XIX. yüzyıl başlarına kadar medreselerde en çok okutulan ve Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılan bu eserin- den gelmektedir. Bu eseri, İlhanlılardan Hülâgû, Abaka ve Ahmed'in veziri Şemsüddîn Muhammed b. Bahâüddîn Muhammed el-Cüveynî'nin (ö. 681/1283) talebi üzerine telif etmiştir. Bu eser Kalküta'da (1816 ve 1827), İstanbul'da (1263), Leknev'de (1891) ve bir de *Keşşâfu Istılahâtı'l-Fünûn*'a zeyl olarak A. Sprenger tarafından *Dictionary of the Technical Terms* adı ile neşredilmiştir. Bu esere birçok şerhler ve haşiyeler yazılmıştır. *İsâgûcî* ve bu eser yüz yıllarca medreselerde, özellikle kırklı medreselerde okutulmuştur.²⁹

6- *Mubâhasât fî İsbâti Vâcibi'l-Vücûd (Munakaşât-ı Kâtibî)*: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu 3191 numarada bulunan bu eser Kâtibî ile Nasîruddîn Tûsî arasında zorunlu varlığın ispatı hususundaki tartışmaları içeren bir kitaptır. Bu eser, sonraki dönemlerde “Şühbât-ı Kâtibî” olarak anılacak görüşleri ihtiva etmektedir.

7- *el-Mufasssal*: Bu eser Fahreddin Râzî'nin *Muhassal*'ı üzerine yazılmış bir şerhtir. *Muhassal*'ın *Hikmetü'l-Ayn* üzerinde de etkisinin çok olduğu bilinmektedir. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi 833 numarada bulunmaktadır.

8- *el-Munassas*: Bu eser de yine Râzî'nin *el-Mulahhas*'ı üzerine yazılmış bir şerhtir.³⁰ Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi 888 numarada bulunmaktadır.

29 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 27. Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 269. Medreselerde okutularak klasikleşen üç eser vardır: Ebherî'nin *İsâgûcî*'si, Kâtibî Kazvî'nin *Risâletü's-Şemsiyye fî'l-Kavâidi'l-Mantıkıyyesi* ve Abdurrahman el-Ahterî'nin *es-Süllemü'l-Münevrak* adlı manzum eseridir. Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967, s. 9.

30 Brockelmann, “Kâtibî”, *MEBİA.*, (özet), s. 438; *Târihu'l-Edeb*, 5, s. 113 ve devamı.

9- *Risâle fî Bahsi'l-İ'tidâl*: Bu eseri de tıbbâ dair olup Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Pertev Paşa Koleksiyonu 617 numarada bulunmaktadır.

10- *Mubâhasât-ı Tibbî Meyana Kâtibî ve Hâce Tûsî*:³¹ Tibbî konularla ilgili bir eser olduğu ve Kâtibî'nin bütün diğer yönleri yanında tabiplik yönünün de olduğunu gösteren bir eserdir.

11- *Risâle fî İsbâtı Vâcibi'l-Vücûd li Zâtih*: Kelâma ait olan bu eseri Kâtibî'nin en önemli eserlerindendir. Zira bu konu ile alakalı olarak hocası ile yaptığı münakaşa ve cevap niteliğinde yazışmalar meşhur olmuştur. Bu risâlesi, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 4862 numarada bulunmaktadır. Carullah Efendi Koleksiyonu 2117 numarada ise *Risâle fî Burhânı İsbâtı Vâcib* şeklinde kaydedilmiştir.

12- *Risâle fî Reddi Cevâb-ı Hâce Nasîrüddîn Tûsî fî İsbât-ı Vâcib*: Bu risâle Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Pertev Paşa koleksiyonunda bulunmaktadır. Bu risâlesi ile Kâtibî, Hocası Tûsî'nin kendi ispat-ı vacip risâlesine yazdığı cevaplara karşı cevaplar vermiştir. *Risâle fî Cevabi'l-İ'tirâd li Nasîrüddîn Tûsî* adı ile Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Carullah Efendi Koleksiyonu 2117 numarada kaydedilmiştir.

13- *İ'tirâfnâme*:³² Rivayete göre Kâtibî, isbât-ı vâcibe dair bir risâle kaleme alır. Bu risâlesi Hoca Tûsî'nin eline ulaşınca buna bir cevap verir. Kâtibî de Hoca Tûsî'nin cevaplarına açıklayıcı mahiyette bir karşı cevap yazar. Tûsî de onun önemli itirazlarına yeniden cevap verir. Bu cevaplar Kâtibî'nin eline geçince hocasının makâm-ı tesirinde bir *İ'tirâfnâme* yazar ve rivayete göre kendi hata ve karıştırmalarına işaret edip Tûsî'den özür diler. O da Kâtibî'nin itiraflarına bir cevap yazar. İşte bahsi geçen *İ'tirâfnâme*'nin mahiyeti budur. Bu risâlenin Tahran Üniversitesi Kütüphanesi 863 numarada bulunduğu bilinmektedir. Kâtibî ve hocası arasındaki bütün tartışmaları içeren bir risâle de Razavî Kütüphanesi 298 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Muhammed Âli Yasin Reşîdu's-Safar nüshasına bağlı kalarak, bu risâleleri 1957 yılında Bağdat'ta bastırmıştır. Kemalî Füsâî de Kâtibî'nin bu husustaki şüphelerini gideren, *Risâle der Halli Şübühâtı Kâtibî Kazvînî*

31 Hillî, *İzâh*, s. 8.

32 Hillî, *İzâh*, s. 7-8.

adı ile bir risâle kaleme almıştır.³³ Ziriklî *A'lâm*'ında *İ'tirafnâme*'den *el-İ'tirafu bi'l-Hakk* olarak bahsetmektedir.³⁴

14- *Bahru'l-Fevâid fî Şerhi Ayni'l-Kavâid*: Bu kitap *Aynu'l-Kavâid*'in şerhidir. Şerhle metin birbirine mezcedilmiş durumdadır. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde, Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi'nde ve birçok kütüphanede el yazması olarak bulunmaktadır. Mantiğın bütün konularını içermektedir.

15- *Şerhu Keşfi'l-Esrâr*: Bu eser Râzî'nin talebesi, mezhebde Şâfiî olan Mısırlı Efdalüddîn Hûnecî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ının şerhidir.

16- *Havâşî Mulahhas li'r-Râzî*: Bu eser Râzî'nin *Mulahhas*'ına yapılmış bir notlandırma olup muhtemelen *Mufâssal* ile aynı kitaptır. Bunu Taşköprüzade zikretmektedir. Yine o Kâtibî'nin *Tenzîlu'l-Efkâr* adlı bir eserinden de bahsetmektedir.³⁵

17- *el-Es'ile alâ Kitabi'l-Me'âlim*: Bu eser Râzî'nin *Me'âlimu Usûli'd-Dîn* adlı eserine yöneltilmiş birtakım soruları içermektedir. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Biz Kâtibî'nin "*Risâletun Teştemilu alâ Es'iletin Evredeha alâ Kitâbi'l-Me'âlim*" adı ile Esad Efendi Koleksiyonu 1932 numarada bir risâlesinin daha kaydına rastlıyoruz.

18- *Bahsu lâ Yasduru ani'l-Vâhidi'l-Hakiki illâ Vâhid*: Bu risâle, el yazması olarak Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

19- *Fevâid fî'l-Mantık*: Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Kütüphanesi 1612 numarada böyle bir risâlenin kaydına rastlamış bulunmaktayız.

20- *Risâle fî İn'ikâsi's-Sâlibeti'l-Küllîyye*: Mantiğa ait bir eser olup Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 4862 numarada kayıtlıdır.

21- *Risâle fî Hakki'l-Mantık*: Bu eseri de Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi 1289 numarada bulunmaktadır.

22- *Erba'üne Hadîsen*: Bu, hadise dair bir eser olup Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Şehid Ali Paşa koleksiyonu 1378 numarada bulunmaktadır.

33 Hillî, *İzâh*, s. 99.

34 Hayreddin Ziriklî, *A'lâm*, IV, 316.

35 Taşköprüzade, *Mevzâ'âtü'l-Ulûm*, I, s. 274.

IV. Kâtibî Kazvî'nin Düşünce Kaynakları

Kâtibî'nin felsefî ve kelâmî altyapısını oluşturan kaynaklarla, yararlandığı kişiler ve eserleri ve bu kişi ve eserlerin kaynaklık ettiği görüşleri kastediyoruz. Biz burada Kâtibî'nin eserinde olumlu ya da olumsuz anlamda zikredilen veyahut sadece görüşü verilerek ismi zikredilmeyen, ancak Mu bârekşâhın, Hillî ve diğerlerinin şerhlerinde ve diğer kaynaklarda geçen isim ve eserleri zikredeceğiz.

Kâtibî'nin entelektüel altyapısını oluşturan kaynaklardan önemli birkaçı şunlardır:

Şeyh Ebû Ali İbn Sînâ

Hiç şüphesiz Kâtibî'nin kendisinden en çok faydalandığı filozof olarak İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) zikretmek gerekecektir. On üç yerde kendisine “eş-Şeyh” lafzıyla atıfta bulunulmuştur. Kaynak olarak isim zikrolunmayan bu eserde İbn Sînâ'ya bu denli atıfta bulunulmuş olması, Kâtibî'nin İbn Sînâ ekolünden olduğu ve onun tesiri altında kaldığından ziyade, belki İbn Sînâ sonrası müelliflerde yerleşik bir gelenek olduğu üzere, İbn Sînâ bağlamında konuların gündeme getirilmiş olması ile daha yakından alakalı olmalıdır. Fakat Kâtibî'nin en azından yöntem açısından İbn Sînâ'ya yakın olduğu söylenebilir. Zira İbn Sînâ, Fahreddin Râzî kanalı ile İslâm düşüncesinin önemli bir kolu olan kelâma tesir etmiştir. Teftâzânî ve çağdaşı Seyyid Şerîf Cürçânî ve Kâtibî, Râzî'nin yolunu takip ederek kelâm ilmini İbn Sînâ yolunda genişletmiş, geliştirmiş ve felsefileştirmişlerdir.³⁶ Gerek fizikte, gerekse metafizikte birçok konuda İbn Sînâ'nın görüşleri, tarifleri ve değinileri bağlamında konular gündeme getirilmiştir.

İmâm Fahreddin Râzî

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Henry Corbin'in dediği gibi, uzlaştırma gayreti içerisinde olan bir filozof ve kelâmcıdır. Onun giriştiği bu uzlaştırma, belki öğretileri uzlaştırmadan çok, farklı zihinlere ortak bir zemin

36 Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 42

bulma çabasıdır. O, akıl ile imandan çok, filozof ile mümin arasında bir uzlaştırmadır. Onda mükemmel bir “karşılaştırmalı felsefe” programı vardır.³⁷ Râzî bunu yaparken eleştiriye bir yöntem olarak kullanmış hatta bu hususta “imâmu’l-müşekkikîn” lakabıyla anılmıştır. Râzî tipik bir kelâmcı ve kelâm diyalektiğinin mükemmel bir skolastiğidir. *Muhassal*, İbn Tey-miyye, İbn Haldûn, Debîrân-ı Kâtibî ve Kemalpaşazâde gibi birçok felsefeci ve kelâmcı tarafından dikkatle incelenmiştir.³⁸

Debîrân-ı Kâtibî, Fahreddin Râzî’nin tesiri altında kalmıştır. O her ne kadar Nasîruddîn Tûsî’nin talebesi olsa da Râzî ekolünden addedilmektedir. Felsefenin “birden ancak bir çıkar”, “sûret ve heyûlâ karşıtlığı”, “etkilemede nefis bedene muhtaçtır”, “ilk sudur eden cevherdir” gibi prensiplerini reddetmiştir.³⁹

Hikmetü’l-Ayn’da, en az on yerde kendisi “İmâm” olarak zikredilip görüşlerine lehte ve aleyhte yer verilmiş ve İbn Sînâ’ya verdiği cevaplara değinilmiştir. Râzî’nin *Muhassal*’ına *Mufasssal* isimli bir şerh, *Mulahhas*’ına da *Munassas* isimli bir şerh yazmıştır. Bütün bunlar ve *Hikmetü’l-Ayn*’da kendisine bu kadar atıfta bulunulmuş olması Kâtibî’nin düşünce ve birikimine ne denli katkıda bulunduğunu gösterecektir. Kâtibî’nin meselelere eleştirel yaklaşması, hatta klasik isbât-ı vâcib ile ilgili kanıtlamaları eleştiriye tabi tutması, her ne kadar onu “imâmu’l-müşekkikîn” yapmasa da “şübühât-ı Kâtibî”⁴⁰ lakabının kendisine verilmesine neden olmuştur.

Hâce Nasîruddîn Tûsî

Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî’nin hocaları arasındadır. Kendisi ve birtakım arkadaşları ile beraber Kâtibî, Hülâgû Han tarafından yaptırılan Merâğa Rasathanesi inşasına katılmıştır.⁴¹ Bunlar üzerinde Kâtibî’nin etkisi kaçınılmaz olduğu gibi, kendisi de düşüncelerinde bunlardan etkilenmiştir. Bu

37 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 50-51

38 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 51.

39 Muhammed Meşkut- Ali Naki Münzevi, “Mukaddime”, *İzâhu’l-Makâsîd*, s. 10, 155.

40 Hillî, *İzâh*, (giriş), s. 8-9.

41 Bayrakdar, *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 100.

etkileşimde bir hoca olarak Tûsî'nin payı elbette daha büyük olacaktır. Fakat Kâtibî *Hikmetü'l-Ayn*'da Tûsî'yi zikretmemiştir. Bu da, doğrusu Hillî'yi kızdırmışa benzemektedir. Aksi takdirde her fırsatta Râzî ve Kâtibî'yi, Tûsî'den destek alarak aşağılarcasına ithamlara maruz bırakmaması beklenirdi. Bütün bunlara rağmen ispat-ı vâcib hususundaki karşılıklı mektuplaşmaları çok meşhur olmuştur. “*Şübühât-ı Kâtibî*” formuyla meşhur olduğu üzere Kâtibî, teselsülün iptali ile Vâcibu'l Vücûd'un ispat edileceğinden şüphelidir. Bu da aralarındaki karşılıklı etkileşimin bir delilidir.

Esîruddîn el-Ebherî

Kâtibî, nefs-i nâtıkanın bekâsını işlerken Ebherî'den (ö. 663/1265 [?]) sitayişle bahsetmekte ve kendisinin de katıldığı görüşüne uzun uzadıya yer vermektedir. Ebherî'nin Kâtibî'ye hocalık yaptığı kaynaklarda zikredilmiştir. İkisinin de mantık hülasaları (*Îsâgûcî* ve *Şemsiyye*) Osmanlı medreselerinde okutulduğu gibi bugün de hâlâ okutulmaktadır. Özellikle kırk akçe yevmiyeli medreselerde okutulduklarını Uzunçarşılı söylemektedir. Dolayısı ile en azından *Şemsiyye*'nin oluşumunda Ebherî'nin ve kendi adına ithaf olunan Şemsüddîn Muhammed'in etkisi söz konusu edilebilir. Zaten Kâtibî'nin mantıkta Şemsüddîn Muhammed Semerkandî'nin yolundan gittiği kaynaklarda zikredilen bir husustur.⁴²

Efdaluddîn Hûnecî

Aslen İranlı olan,⁴³ Kadı Efdaluddîn Muhammed b. Namurd b. Abdulmelik Hûnecî eş-Şafiî el-Mısırî'nin⁴⁴ (ö. 646/1248) Kâtibî'yi etkilediği söylenebilir. Zira *el-Mûcez fi'l-Mantık*, *Şerhu'l-Küllîyyât*, *Muhtasar-ı Metâlibu'l-Âliye* ve *Keşfu'l-Esrâr an Ğavamıdıl-Efkâr*⁴⁵ adlı eserlerinden sonuncu-

42 Hillî, *Îzâh*, (giriş), s. 6

43 Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, V,92.

44 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I. Baskı, Dersaadet, 1310, II, 316-317; ayrıca Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisi'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlahiyyât ve't-Tabiyyât*, Tahk. Muhammed Mutasıbillah Bağdadi, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1999, I, 35; Taşköprizade, *Miftâhu's-Sa'ade*, I, 274.

45 *el-Mucez fi'l-Mantık* muhtasar bir kitap olup onu bazı ihvanı için özetlemiştir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, III-IV, 1901.

suna bir şerh yazdığını biliyoruz. Şâfiî olup Kahire’de kâdî’l-kudatlık yapmış ve oradaki Salâhiye Medresesinde dersler vermiştir. Aynı zamanda biz onun ve Sadruddîn Ahlâtî’nin Anadolu’da bulunup, Fahreddin Râzî’nin talebesi⁴⁶ olduğunu da biliyoruz. Bütün bu yönleri Râzî ile uyuşmaktadır. *Keşfu’l-Esrâr*, mantık ve metafiziği içeren bir kitaptır. Şafi oluşu, mantıkçı oluşu ve Râzîci oluşu, Kâtibî için de söz konusudur. Bir de onun kitabına şerh yazmış olması etkileneceği olduğuna kanıt olabilir. Uzunçarşılı, Nasîrüddîn Tûsî’yi de Râzî kolundan sayar. Sadreddin Konevî, Şemseddin Molla Fenarî ve Kadî Sirâcuddîn Urmevî de bunlar arasındadır.⁴⁷ Hûnecî, Mugattam mezarlığına defnedilmiştir.⁴⁸

Şemsüddîn Muhammed b. Eşref Semerkandî

Şemsüddîn Muhammed’in (ö. 702/1303) Kâtibî’nin hocalarından olduğunu ve ondan mantık okuduğunu, bu hususta ondan etkilendiğini kaynaklardan okuyoruz.⁴⁹ Hatta yirmi varaktan ibaret olan bir kitabını adına ithaf etmiştir. *Risâle fi Âdâbi’l-Bahs* ve hendeseye dair *Eşkâlu’t-Têşîs*⁵⁰ et-Tezkire fi’l-Hey’e, es-Sahîfetu’l-Îlâhiyye, *Aynu’n-Nazar fi İlmi’l-Cedel*, *Beyân-ı Mezhebi Ehli’s-Sünne* adlı kitaplarının olduğunu Şemseddin Sami *Kâmus*’unda zikretmektedir.⁵¹

Şihabüddîn Sühreverdî el-Maktûl

Kâtibî *Hikmetü’l-Ayn*’da, illetlerin sonluluğunu ispat sadedinde delilleri sıralarken, “*tatbik kanıtı*”nın bir versiyonunu, “Sâhibu’l-işrâk zikretmiştir”

46 Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisi’l-Meşrûkiyye*, I, 35

47 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 76

48 Taşköprüzade, *Miftâhu’s-Sa’âde*, I, 274

49 Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi II*, 45; Katip Çelebi, Semerkandî’nin ölüm tarihini 1204 olarak vermektedir. Bkz. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 31.

50 Osmanlı medreselerinde hendeseye dair bu *Eşkâlu’t-Têşîs* okutulurmuş. Bu eser “miftâhu’l-hendese” demek olan Oklidiş’in *Kitabu’l-Usûl* adlı eserinin mukaddimesi ile üçgenlerin bazı özelliklerini gösteren kısımlardan oluşmuştur. (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 31)

51 Şemseddin Samî, *Kamusu’l-A’lâm*, IV, 2627; Brockelmann, *Târihu’l-Edebi’l-Arabî*, V, 129.

diyerek Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) atıfta bulunmuştur. Hillî de teselsülün iptali hususunda *Telvîhât* sahibinin bir başka delil getirdiğini ifade ederek konuya açıklama getirmektedir.⁵² Bu da Kâtibî'nin Sühreverdî'yi ve İşrak felsefesini okuyup incelemiş olduğunu ifade edecektir.

Behmenyâr b. Merzubân

Kâtibî, İbn Sînâ felsefesinin bir yorumu olan, *et-Tahsîl* adlı kitapta zikrolunan “*vücut altındakilere teşkîk yolu üzere söylenen bir mânadır*” görüşüne atıfta bulunarak⁵³ bunu sihirli bir cümle gibi takdim ediyor ve vücut lafzının teşkîkinin birçok sorunu çözüp şüpheleri gidereceğini ifade ediyor. Böylece *Hikmetü'l-Ayn*'in kaynakları arasında Ebu'l-Hasen Behmenyâr'ın (ö. 458/1066) *et-Tahsîl*'inin bulunduğunu da söylemek mümkün olmaktadır.

İbn Heysem el-Basrî

Kâtibî, İbn Heysem'in (ö. 432/1040 [?]) Ay hakkındaki görüşlerini zikrederek bunların yanlışlarını ortaya koymaktadır.⁵⁴ Kâtibî “*bazı mühendisler*” diyerek, Müeyyidüddîn Arazî ed-Dimaşkî'ye ve Kutbüddîn Şîrâzî'ye,⁵⁵ yerin döndüğünü iddia eden “*bazı matematikçiler*”den bahsederken de büyük ihtimalle Siczî'ye ve Bîrûnî'ye atıflarda bulunmuştur.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî

Kâtibî meylin ispatında hukemânın delillerini serdederken Ebu'l-Berekât'tan (ö. 1166) istifade etmektedir.⁵⁶ Nasr'a göre Râzî'nin fizikte hocası hiç tartışmasız Ebu'l-Berekât idi.⁵⁷ Kâtibî'nin Râzîci olması ve Bağdadî'nin görüşlerine yer vermiş olması onun Bağdadî'den de etkilendiğine kanıt olabilir.

52 Hillî, *İzâh*, s. 104-105

53 Hillî, *İzâh*, s. 14.

54 Hillî, *İzâh*, s. 331

55 Hillî, *İzâh*, s. 337

56 Hillî, *İzâh*, s. 307

57 Nasr, “Fahreddin Râzî”, *İDT*, II, 268.

Ayrıca kelâmcı olarak Eş'arî'nin, Nazzâm'ın ve diğer birçok kelâmcının görüşlerine atıflar bulmak mümkündür. İsbât-ı vâcib hususunda mütekelimlerin kanıtlarını zikrettiği müstakil bir başlık da var.

Buraya kadar zikretmiş olduklarımızın İslâmî kaynaklar olduğunu ifade ederek bir tasnife gitmek gerekir. Kâtibî "*hukemâ*", "*evâil*" ve "*kudemâ*" gibi literal formlarla İslâmî olmayan kaynaklarına işarette bulunmuş olmalıdır. Başta Eflâtun ve Aristoteles olmak üzere birçok Yunan filozofuna atıf ve işaretler söz konusudur. "*Hint filozofları*" sözü de yine bu bağlamda değerlendirilecektir.

V. Kâtibî Kazvînî'nin Tesirleri

Kâtibî Kazvînî, uzun bir süre Kazvin'de⁵⁸ ve Cüveyn'de hocalık yapmıştır. Milletlerarası bir kurum haline gelmiş olan Merâğa Rasathanesi'nde devrin on beşi aşkın ünlü hocası görev aldığı gibi, orada yabancı talebelerin de yetiştirildiğini görüyoruz. Hristiyan Süryanî Bar Hebraeus (Müslümanlarca Ebu'l-Ferec olarak biliniyordu) Çinli Fao Munji bunlardandı.⁵⁹

Kıscası Kâtibî Kazvînî, devrindeki birçok talebenin yetişmesine katkı sağlamıştır. Felsefî yönü yanında bilimci kişiliği, devletle ilişkilerinin iyi olması, onun bu etkisini daha güçlü ve sürekli kılmış olmalıdır. Tesir etmiş olduğu birkaç kişinin isimlerini verelim:

Allâme Mutahhar Hillî

Kâtibî'nin felsefede yetiştirdiği en büyük talebelerden birisi, bir Şîî olan Cemâlüddîn Ebû Mansûr Hasan Mutahhar Hillî'dir, (ö. 726/1325) denebilir. Hillî, hocası Kâtibî'nin elimizdeki *Hikmetü'l-Ayn* adlı eserine *Îzâhu'l-Makâsıd min Hikmeti Ayni'l-Kavâid* adlı çok önemli bir şerh yazmıştır. Bu, Hillî'nin bilimsel birikiminin arka planını oluşturmada Kâtibî'nin katkısını ortaya koymaktadır. Yalnız Hillî, Tûsî ve İbn-i Sînâ taraftarı gözükle Kâtibî'nin Râzîci oluşundan rahatsız oluyor gibidir. Hillî, Tûsî'den destek

58 Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi II*, 45.

59 Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 101

olarak, her planda Râzî ve taraftarlarını “kafaları çalışmamakla”, “muhakik olmamakla” itham etmektedir.⁶⁰

Dolayısıyla biz Hillî'nin etkisine açık olduğu kişinin Tûsî olduğunu ve fakat Kâtibî'nin kendisi üzerindeki etkisinin de kaçınılmaz olduğunu düşünüyörüz.

Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd Şîrâzî

Kutbüddîn Şîrâzî (ö. 710/1311) dönemin filozof ve astronomları arasında en önemli simadır.⁶¹ Heliosantrik teoriyi içeren tartışmaların yer aldığı *Nihâyetü'l-İdrâk* kitabını yazan Kutbüddîn Şîrâzî, Tûsî ve Kâtibî'nin talebesi idi.⁶² *et-Tuhfetü's-Şâhiye* adlı eserin sahibi olup, Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*'da “bunu inkar eden bazı mühendisleri gördüm” derken Kutbüddîn Şîrâzî'ye ve *Hey'et* sahibi Müeyyedüddîn el-Urzî ed-Dımaşkî'ye işaret etmektedir.⁶³ Kâtibî'nin Kutbüddîn Şîrâzî'ye en azından astronomide katkı sağladığı kesindir. Fakat buna rağmen o, Kâtibî'nin yerin hareketi hususundaki görüşüne de katılmamaktadır. Felsefede en ünlü talebesi olduğu da ifade edilmiş olunca, bu tesirin boyutları daha da genişleyecektir.

Kemalpaşazâde

Asıl adı Ahmet Şemseddin b. Süleyman olan Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Kâtibî gibi Râzî ekolünün önemli temsilcilerindendir. Burada Molla Fenarî'yi de (ö. 834/1431) zikretmek gerekir.⁶⁴ Kemalpaşazâde'nin, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-Ayn*'ına ve *Şerhu'l-Mulahhas*'ına müracaat ettiğini öğreniyoruz.⁶⁵ Kemalpaşazâde, Kâtibî'nin zihnî varlık konusunda filozoflara yönelttiği eleştiriyi *Şerhu'l-Mulahhas*'tan nakletmiştir.⁶⁶ Bütün bunlar

60 Hillî, *Îzâh*, s. 50 ve daha birçok yerde.

61 Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi II*, 126.

62 Nefis Ahmet, “Coğrafya”, *İDT.*, IV, 56.

63 Hillî, *Îzâh*, (dipnot), s. 337.

64 Öçal, *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 24

65 Öçal *age.*, s. 59-60

66 Öçal, *age.*, s. 93-94

Kemalpaşazâde'nin kaynakları arasında Kâtibî'nin bulunduğunu ifade etmeye yetecektir.

Görebildiğimiz kadarı ile Kâtibî birçok Osmanlı ulemâsına etki etmiştir. Fakat onun bu etkisi Sünnî ve Şîî bütün İslâm dünyasına şâmindir. Kâtibî'den etkilendiğini düşündüğümüz birkaç isim zikrederek bu konuya bir son verelim:

Şemsiyye'ye, *Tahrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkiyye* adlı bir şerh yazan Kutbüd-dîn Râzî et-Tahtânî, (ö. 766/1365), yine *Şemsiyye*'ye takrîrler yazan Devvânî (ö. 908/1502) ve Molla Sadrâ, (ö. 1050/1641) *Hikmetü'l-Ayn*'a şerh yazan Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mubârekşâh el-Buhârî, hâşiye ve takrîrler yazan Cürcânî (ö. 816/1413), Hatîpzâde Rûmî, Mirzâcân Bagandî (ö. 994/1587), *Tehâfüt* sahibi Muhyiddîn Muhammed Karabâğî (ö. 942/1535), *Keşşâfu Istılahâtî'l-Fünûn* adlı eserinin birçok felsefî maddesinde Kâtibî'nin adına, *Hikmetü'l-Ayn*'a ve şerhlerine rastladığımız Muhammed Tahânevî (ö. 1158/1746) de zikredilebilir.

VI. Hikmetü'l-Ayn'ın İçeriği

Hikmetü'l-Ayn, kısa bir dîbâce ve temel iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım İlâhiyat, ikinci kısım ise Tabiattır. Bu taksim genel Meşşâî geleneğe uymayan bir taksimdir, zira klasik İslâm filozofları eserlerini genellikle mantık-fizik-metafizik şeklinde telif etmişlerdir. Kâtibî, Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'sinde yaptığı gibi metafiziği fizikten önce getirmiştir. Gazzâlî metafiziği öne alışının gayesini şöyle açıklıyordu: “*Şunu iyi bil ki onların (yani Yunan ve İskenderiye çizgisini takip edenlerin) âdeti tabiat kısmını önce zikretmektir. Fakat biz bunu (ilâhiyatı) önce getiriyoruz, çünkü daha önemlidir ve o ilimlerin ereği ve amacı olduğu için, oradaki ihtilaflar daha çoktur. Bunun sonraya bırakılmasının sebebi, kapalı olması ve fizik konularını bilmeden kendisine vâkıf olmanın zor olmasıdır. Fakat biz söz aralarında maksadın anlaşılmasına yönelik olarak tabiat konularına da değineceğiz.*” Kâtibî de klasik felsefe ve kelâm konularını skolastik tarzda ele aldığı bu ders kitabında aynı yolu takip etmiştir. Aslında geleneksel telif şeklinin de birtakım gerekçeleri olmalıdır ve bu gerekçeler daha da haklı

olabilir; fakat asıl önemli olan Gazzâlî gibi Kâtibî'nin de burada bu yolu seçmiş olmasıdır. Bu tercih Kâtibî için masum bir tercih olabileceği gibi geleneksel telif şeklinin özüne yönelik bir tepki de olabilir. İbn Sînâ'nın *Uyûnü'l-Hikme*'sinin hemen yanı başında *Hikmetü'l-Ayn* zikredilecek olsa böyle bir tepki olmuş olabileceği yönünde yine bir şüphe uyanabilir. Bir de Kâtibî'nin Râzîci ve Gazzâlîci bir tavrı olduğu düşünülürse bu daha da güçlenecektir.

Hikmetü'l-Ayn'ın temel iki kısımdan meydana geldiğini söyledik. Bu iki kısımda, her ne kadar kelâm konularına yer verilip kelâmcılara eleştiriler ve cevaplar sunulsa da bu eserin, Meşşâî felsefenin özet bir sunumu olduğunu söyleyebiliriz. Genellikle İbn Sînâ bağlamında konular gündeme getirilmiş ve yerine göre Yunan filozoflarına, Eflatun'a, Aristoteles'e atıflar yapılmıştır. Her ne kadar *Şeyhu'l-işrâk*'a ismen atıfta bulunulsa da tasavvufun ve işrâk felsefesinin dili ve sistemi kullanılmamıştır. Dil ve sistematik açıdan bu kitapta yer işgal eden ikinci unsur, hiç şüphesiz kelâmî görüşler ve onlara yapılan itirazlardır. Kendisi kelâmî konulara felsefi boyutlar kazandırmıştır, denebilir.

Bu açıdan Kâtibî'nin Râzî ekolünde olduğu söylenebilir. Kâtibî sadece bu kitabı bağlamında filozof mudur, yoksa kelâmcı mıdır, kestirmek zordur. Zira bu eser ister felsefeye ister kelâma ait olsun bütün meseleleri ilgili görüşler ve kanıtlar eşliğinde ortaya koymakta, öğrencinin gündemine taşımaktadır. Bu anlamda bu kitap üstlendiği görevi, gereği gibi yerine getirmiş sayılmalıdır. Zira daha önce de ifade edildiği gibi bugün hâlâ İran ve Pakistan civarlarında, klasik medreselerde ve yüzyıllarca özellikle kırklı medreselerde okutulduğunu biliyoruz.

Kâtibî'nin görüşlerinden özellikle, “teselsülün iptali” ile “isbât-ı vacib” arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki görüşü ve somut bir nesne üzerine müstakil iki nedenin toplanamayacağı hakkındaki görüşünün nispeten özgünlük taşıdığı söylenebilir. Zira birinci konu hakkında Hocası Tûsî ile defalarca yazışmış ve sonunda İbn Kemmûne'nin durumuna düşmekten korktuğu için meseleyi daha fazla uzatmayarak bir *İ'tirafnâme* kaleme almıştır. Ona göre, illet-ma'lûl zincirinden oluşan, “bütünün dışında

olan, mümkün olan varlıkların bütününün de dışındadır” sözü yanlıştır. Eğer bu bütünün, mümkün olan varlıkların bütününü kapsamaması söz konusu olsa, ancak o zaman lazım gelir ki bu imkânsızdır. Zira varlıkta, her biri sonsuz mümkün varlıklara şamil olan, sonsuz bütünlerin bulunması caizdir. “Bunu kabul etsek de onun dışında olanın “zorunlu varlık” olmasından, teselsülün batıl oluşu gerekmez.” diyor Kâtibî. Oysa klasik düşüncede hep teselsülün iptaline çalışılmaktadır. Kanıtlanmaya çalışılan zorunlu varlığın çelişği için, teselsül ve devr lazım gelir. Yani devr ve teselsül söz konusu ise istenilen “zorunlu varlık” yoktur. Şayet tersi söz konusu ise “zorunlu varlık” vardır. Kâtibî’ye göre doğru olan şöyle denilmesidir: Eğer lazım gelen devr ise devr kesinlikle batıldır. Yok, eğer teselsül ise teselsül batıl olsa da olmasa da istenilen zorunlu varlık durumu lazım gelir. Bu durumda açığa çıkıyor ki, istenilen şeyin kanıtlanmasında yol, teselsülün iptaline dayanan bir yol değil, daha önce vücûb-imkân-imtina konusunda zikredilen yoldur.⁶⁷ Kâtibî’ye göre bir anlamda ve bir şekilde kıdemin söz konusu edildiği yerde teselsülün de söz konusu olması kaçınılmazdır. Fakat buna rağmen, yani teselsül batıl olmasa da, zorunlu varlık sabittir. Kâtibî’nin bu düşüncesi Mubârekşâh tarafından eleştirildiği gibi,⁶⁸ Hillî tarafından, derinlikten ve tahkikten uzak cedeliyat olduğu ifade edilmiştir.⁶⁹

İkinci görüşü ise zikredeceğimiz formda ilk defa ortaya koyan Kâtibî’dir. Zira Dinanî, “iki illetin tek ma’lûle tevârüdü saçmadır” önermesini bu formda ilk ifade edenin Kâtibî olduğunu, bu kaidenin Fahreddin Râzî’nin kitaplarında bulunmadığını söylüyor.⁷⁰ Eğer bu bilgi doğru ise bu bir özgün yön olarak alınabilir. Çünkü somut bir nesnenin zorunlulaşması mutlaka müstakil ve tam olan bir nedenle gerçekleşecektir. Biri ile zorunlulaşması diğerine gereksizliğini doğuracaktır ki bu takdirde onun tam illet olması mümkün olamaz. Fakat Kâtibî’ye göre türsel form bunun dışındadır. Yani türü ifade eden mutlak sıcaklığa müstakil birkaç neden

67 Bkz. Hillî, *Îzâh*, s. 101.

68 Mîrek Buhârî, *eş-Şerh*, I, 185.

69 Bkz. Hillî, *Îzâh*, s. 103.

70 Molla Muhsin İbrahim Dinanî, *Kavâidi Külli Felsefi der Felsefe İslâmî*, I, 182-183

toplanabilirken, örneğin önümüzdeki somut ateşin sıcaklığı ancak bir nedene dayandırılabilir.

Kâtibî bu kitabında, güneş-merkezli bir teori ortaya koymuş ve yerin hareket etmediğini söylemiştir. Fakat yerin döndüğünü iddia eden mühendis arkadaşlarından ve talebelerinden bahsettiğine göre, yerin dönmeye yönelik teorilerin yatağının Avrupa olmadığını söyleyebiliriz. Batlamyus'un astronomi sistemi Hristiyanlık akidesine uygun olarak dünyanın sabit olduğunu öğretiyordu. es-Siczi, çağdaşı ve arkadaşı Bîrûnî, daha sonra Zerkalî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve nihayet Batıluların modern astronominin kurucusu olarak baktıkları el-Bitrûcî ile artık dünyanın hareket halinde olduğu açıkça savunulmuş ve ispatlanmıştır. Hatta Bîrûnî yerin sadece döndüğünü değil, aynı zamanda yer çekiminin varlığına da işaret etmektedir. Demek ki Kâtibî, hocası Tûsî ve talebesi Kutbüddîn Şîrâzî gibi çağdaşlarının, yoğun bir şekilde tartıştıkları ve şüpheli bir konu haline getirdikleri bu meselede, yerin dönmediği yönünde kanaat belirtmiştir.

Burada, felsefe meseleleri, herhangi felsefî bir konunun, kendisine atıfta bulunmaksızın ortaya konulması zor olan, Şeyhu'r-Reîs Ebû Ali İbn Sînâ'dan hareketle gündeme getirilmiş, aynı şekilde kelâm konuları ve felsefenin eleştirisi de, kendisine atıfta bulunmaksızın yapılması güçleşen Fahreddin Râzî'den hareketle ortaya koyulmuştur. İbn Sînâ'nın Fahreddin Râzî kanalı ile İslâm düşüncesinin en önemli kolu olan kelâma çok ciddi bir etki bırakması söz konusudur. Teftâzânî ve çağdaşı Cürcânî onun yolunu takip ederek kelâm ilmini İbn Sînâ yolunda genişletmiş ve geliştirmiş, kısacası felsefileştirmişlerdir. Kelâma kelâmın gerektirdiği tenkitleri de yapmışlardır. Kâtibî bu yolda bir adım daha atmış gibidir. Yerine göre İbn Sînâ'nın yerine göre Râzî'nin yanında olabilmıştır. Kendisi de gerek felsefeye ve gerekse kelâma eleştiriler yapmış ve katkıda bulunmuştur.

Hikmetü'l-Ayn'da konular ilâhiyatı daha çok ilgilendiriyorsa metafizikte, tabiatı ilgilendiriyorsa fizikte ele alınmıştır. Örneğin nefis nerede işleniyorsa, insanî nefsin de orada işlenmesi gerekirken, insanî nefis daha çok metafizik bir konu olduğu için ilâhiyatta işlenmiştir. Böylece tekrardan da kaçınılmıştır. Yalnızca isbât-ı vâcib konusunda hem felsefeye hem de

kelâma göre ele alındığı için gereksiz tekrar gibi algılanan yerler söz konusu olmuştur. Bu da kendisinin o meseleye duyduğu ilginin fazlalığından olsa gerektir.

Yine bu kitapta kişilerden ziyade görüşlerine yer verilmiştir. Çünkü ifade olunan görüşler her ne kadar bir ağızdan çıksa da kolektif aklın ve mâşerî bilincin bir ürünüdür. Kişilerin gücü oranında sadece nisbî katkı sağlarlar. Ayrıca felsefede kişiler değil fikirler önemlidir. Konular işlenirken sistematik önemsenmiş, fakat örneğin, arazlar bahsi işlenirken önce ikiye, sonra dörde ayırdıktan sonra, o dörtten bir tanesi olan nefsanî keyfiyetler işlenirken uzun uzadıya *ilim* konusuna girilerek genel plan unutturulmuştur.

Bütün bunlara rağmen bu kitabın ileri düzeyde başarılı olduğu söylenebilir. Debîrân-ı Kâtibî'nin bu eserinin felsefe taliplilerine çok faydasının olacağı kesindir.

VII. Tercümede Kullanılan Yöntem ve Nüshalar

Bir tercümede asıl olan, asla sadık kalmakla birlikte anlaşılır bir metin ortaya koymaktır. Bu vesileyle tercümede takip ettiğimiz yöntemde, okuyunun anlaması ve sıkılmamasını esas aldığımız için sade bir dil kullanmaya, yabancı terimlerle sıkılmamaya, sık sık aralara parantezler girmemeye, ilave gerekli ve kısa ise metinde, uzun ise dipnotta zikretmeye özen gösterdik. Türkçe ifadeye açıklık kazandırmak ve tercüme kokusunu mümkün mertebe gidermek için tercümede Arapça metne kelimesi kelimesine sadık kalınmamış, tercüme, manaya tamamen sadık kalmak şartı ile bir dereceye kadar serbest olarak yapılmıştır. Bu eser Türkçeye çevrilirken bir taraftan asla uygunluk gözetilmiş, diğer yönden de Türkçe ifadenin bozulmamasına gayret gösterilmiştir. Fakat felsefî ve bilimsel kavramların çokluğu göz önüne alınacak olursa tercüme işinin zorluğu takdir edilecektir.

Metinde olmayıp uygun görülen birtakım girdiler yapıldı ise de parantez içine alınmak suretiyle asıl metinle karışmasına engel olunmaya çalışılmıştır. Özellikle metinde olmayan ve alt başlık yapılması uygun ve gerekli olan hususlarda buna başvurulmuştur.

Bu nedenle, metnin ihtiva ettiği konuların tertibini bozmadan, klasik metafizik ve fizik kaynaklarındaki başlıklar göz önüne alınarak başlıklar eklenmiş, anlaşılmayı ve ulaşılmayı kolaylaştırabilmek için sınıflandırmaya gidilmiştir. Özellikle Mubârekşâh Buhârî'nin *eş-Şerh*'inde ve Mutahhar Hillî'nin *Îzâhu'l-Makâsıd*'ında verdikleri alt başlıklardan yararlanılmıştır. Kitapta müellif zaten birtakım ana başlıklar vermiştir. Burada sadece alt başlıklar diyebileceğimiz ikincil başlıklar parantez içine alınarak verilmiştir.

Gerek metin gerekse tercümedeki bütün notlar tarafımızdan ilave edilmiştir. Metinde ve tercümede açıklayıcı olarak gördüğümüz veya müellifin işaret edip geçtiği yerlerde, daha doğrusu uygun bulduğumuz yerlerde notlar düşerek zenginlik kazandırmaya çalıştık. Bu anlamda arapça metnin içinde iki türlü not rakamı kullanılmıştır. Arapça olan rakamların karşılığı sayfa altında verilmiş, latince olan rakamların karşılığı ise eserin sonunda yer alan notlar kısmında verilmiştir.

Metinde geçen “imâm”, “şeyh”, “bazı mühendisler” gibi isim zikredilmeyen şifreli atıflar, ya kelimenin peşi sıra parantez içine ismi yazarak, ya da dipnot düşerek açıklanmaya çalışılmıştır.

Hikmetü'l-Ayn'ın İstanbul kütüphanelerinde ve diğer kütüphanelerde birçok yazması bulunmaktadır. Biz bunlardan sadece birkaçını, müellif nüshasına yakınlık, tamamlık, okunabilirlik gibi bir takım kriterlerle çalışmamıza esas aldık. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu 2522 ve 2430 numarada kayıtlı iki yazmayı inceledik ve tavsifini yaptık. Aynı kütüphanede İsmihan Sultan Koleksiyonu 292 numarada kayıtlı, son tarafı farklı ve eksik bir nüshayı da inceledik. Pertev Paşa Koleksiyonu 623 numaradaki bir yazmayı ve yine Damad İbrâhim Paşa Koleksiyonu 814 numaradaki kayıtlı bir nüshayı incelemiş bulunuyoruz. Aynı zamanda doğru yazımın tespitinde Mübârekşâh Buhârî'nin ve Mutahhar Hillî'nin eserlerinden de istifade edilmiştir. Zira bu eserler *Hikmetü'l-Ayn*'ın tam metnini içermektedir. Hatta şüpheli okunuşa sahip kelimelere ilave açıklama bulunabildiği için bu metinler büyük önemi haizdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât (Klasik Mantık)*, Sadeleştiren Hasan T. Feyizli, Ankara, Fecir Yayınları, 1998.

ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1983.

ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâu'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannifin*, İstanbul, 1955.

BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Baskı IV, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

BROCKELMANN, Carl, "Kâtibi", *MEBİA.*, VI, 438-440.

BROCKELMANN, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, İstanbul, 1995.

Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

COOPER, John, "Nasr Tûsîden İsfahan Okuluna", (*History of İslamic Philosophy*), I. Baskı, London, 1996.

CORBİN, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, I. Cilt, çev. Hüseyin Hatemi, İbn Rüşd Sonrası, II, Cilt, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994-2000.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-III, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1997.

----- *et-Ta'rifât*, Beyrut, ty.

ÇELEBÎ, Kâtib, *Keşfu'z-Zunûn an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.

DÎNANÎ, Molla Muhsin İbrahîmî, *Kavâidi Küllî Felsefi der Felsefe İslamî*, I-III, Tahran, 1365.

DUHUDA, Ali Ekber, *Lugatnâme*, Tahran, 1336.

EFLATUN, *Timaios*, çev. Erol Günay-Lütfi Ay, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Marifetname*, thk. ve takdim. Ahmet Da-

vudoğlu, Sadeleştirenler Durali Yılmaz-Hüsnü Kılıç, 4. baskı, İstanbul, Merve Yayınları, (I-III),1993.

FÂRÂBÎ, *Ebu'n-Nasr Farâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, Arapça metni ve tercümeleri hazırlayanlar Necati Lügal- Aydın Sayılı, II. baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1985.

GAZZALÎ, *Makasıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır, Dârü'l-Meârif, 1961.

GAZZALÎ, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Macit Fahri, 4. baskı, Beyrut, Dârü'l Maşrığ, 1990.

GÖKER, Lütfi, *Uluğ Bey Rasathanesi ve Medresesi*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

HANSÂRÎ, Mirza Muhammed Bakır el-Musevî el-Isbahanî, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvali'l-Ulemâi ve's-Sadât*, thk. Esedullah İsmailiyyan, Kum.

HILLÎ, Mutahhar, *Îzâhu'l- Makasıd min Hikmeti Ayni'l-Kavaid Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, tahk. Seyyid Muhammed Meşkut- Alinakî Münzevî, Tahran, 1959.

ÎCÎ, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, *Kitabu'l-Mevâkıf*, (Cürcânî şerhi ile birlikte), thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, Dârü'l-Cil, 1997

İKBÂL, Muhammed, *İran'da Metafizik İlimlerin Tekamülü, İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Haz. N.Ahmet Özalp, 2. Baskı, İstanbul, Kitabevi, 1997.

KARAKAŞ, Mahmut, *Müsbet İlimde Müslüman Âlimler (Sekizinci Asırdan Onsekizinci Asra Kadar)*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut, 1957-1961.

Kemal Paşazâde, *Tehafüt Haşiyesi*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.

KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad, *Merâğa Rasathanesi*, Belleten, sayı 21-22, c. VI, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1942.

MEDKÛR, İbrahim, *fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye Menhecun ve Tatbîkuhu*,

(I-II), gözden geçirilmiş 2. baskı, Kahire, Mektebetu'd-Dirasati'l-Felsefiyye, ty.

ŞÎRÂZÎ, Sadruddîn Muhammed (Molla Sadrâ), *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbâa*, Beyrut, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.

BUHÂRÎ, Şemseddîn Muhammed b. Mubârekşâh Mîrek, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn fi'l-Hikmeti'l-Felsefiyye*, Ayasofya 2530, İstanbul.

Shams al-Din Muhammad b. Mubarak-shâh al-Bukhârî, *Hikmat al-Ayn al-Şarh*, ed. Ja'far Zâhadî, Mashad, Ferdowsi Universty Press, 1974.

ÖÇAL, Şamil, *Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Osmanlı Eserleri Serisi, 2000.

ÖNER, Necati, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

RÂZÎ, Fahreddin, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Mütaahirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Said, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984.

RÂZÎ, Fahreddin, *Şerhu Uyûni'l-Hikme* (I-III), thk. Ahmet Hicâzî Ahmed es-Sekâ, Tahran, Müessesetü's-Sadık, 1415.

RÂZÎ, Fahreddin, *el-Mebâhisi'l-Meşrûkiyye fi İlmi'l-İlahîyyat ve't-Tabiîyyât*, thk. M. Mutasımbillah Bağdadî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1999.

SÜHREVERDÎ, Şihabuddin, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

ŞEHREZÛRÎ, Muhammed Şemsuddin, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, giriş ve thk. Hüseyin Zıyâi Terbeti, Tahran, 1372.

ŞEHRÎSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Abdulkarim, *el-Milel ve'n-Nihal*, tsh. ve inc. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, ty.

TAHÂNEVÎ, Allame Muhammed, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, notlandıran Ahmet Hasan Basic, (I-IV), Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1998.

TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Mısbâhu's-Siyâde fi Mevzuâtî'l-Ulûm*, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

TEBRÎZÎ, Mirza Muhammed Ali Müderris, *Reyhane'tu'l-Edeb fi Terâcimi'l-Musannifin bi'l-Künyeti ve'l-Lakap*, nşr. 1376.

TOPALOĞLU, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İspat-ı Vacib)* 7. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İlmi Eserler, 1995.

TÛSÎ, Hâce Nasreddîn, *Telhisu'l-Muhassal, (Muhassalu Efkarî'l-mütekaddimîn ve'l-Mütaahirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn'e zeyl)*, thk. Taha Abdurrauf Said, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1984.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.

VEHBE, Murad, *el-Mu'cemu'l-Felsefî, Mu'cemu'l-Mustalihati'l-Felsefiyye*, Kahire, Dâru Guba, 1998.

ZİRİKLÎ, Hayreddin, *A'lâm (Kamûsu't-Terâcim li-Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi mine'l-Arabî ve'l-Mustarabîn ve'l-Müşteşrigin)*, Beyrut, Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1989.

HİKMETÜ'L-AYN

NECMÜDDİN EL-KÂTİBÎ EL-KAZVÎNÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun

حكمة العين

نجم الدين الكاتبي القزويني

رحمة الله عليه

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla... Yalnız ondan yardım dileriz.

[1] Ey varlığı zorunlu olan, iyilik ve cömertliği taşıran/feyz eden Allah'ım, sen (bütün noksan sıfatlardan) münezzehsin. Bize rahmetinin nurlarını taşıy ve bizleri kemâl-i marifetine ulaştır. Peygamberin Muhammed'e ve onun ailesine en iyi rahmetini ve en büyük selamını tahsis et ve bizim için hayır olan şeyleri bize hazırla.

[2] Kardeşlerim bilmelisiniz ki arkadaşlarımdan bir grup -Allah sizleri de onları da işlerin hakikatlerini bilmeye muvaffak kılsın- daha önceden telif etmiş olduğumuz mantık ilmine dair *Ayn* isimli risâle üzerine araştırmalarını bitirince, diğer iki ilme, yani metafizik ve fiziğe dair bir risâle ilave etmemi benden rica ettiler. Oysa zamanımızda ortaya çıkan çalkantılar sebebi ile zihnim, dahası bütün zihinler meşguldü, tereddütlüydü; rahat değildi ve bir kitap yazmaya, bir söz tertip etmeye eğilimli değildi. Ne var ki onlara karşı büyük şefkatimden ötürü, isteklerine uydum, önerilerinin gereğini yerine getirdim ve zikredilen iki ilme dair küllî kaideler ile bu ilimde tasnif olunan kitapların değinmediği hakikatlere işaret ve tembihleri içeren bir risâleyi, "*sûretleri ve hayatı bahşeden*"den yardım dileyerek, adalet ve hayırları taşırana tevekkül ederek -ki o başarı veren ve yardım edenlerin en hayırlısıdır- birincisi ilahiyâta, ikincisi tabîyyâta dair iki kısımda tertip etmek üzere yazmaya başladım.

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين^١

[١] سبحانهك اللهم يا واجب الوجود، ويا مُفيض الخير والوجود، أفضّ علينا أنوار رحمتك، ويسّر لنا الوصول إلى كمال معرفتك، وخصّص نبيّك محمّد وآله بأفضل^٢ صلواتك وأعظم تحيّاتك، وهيّ لنا من الأمور ما هو لنا خير.^٣

[٢] فاعلموا إخواني أنّ جماعة من رفقائي - وفّقكم الله وإياهم للاطلاع على حقائق الأمور - لمّا فرغوا من بحث^٤ الرسالة المسماة العين في علم المنطق التي ألفناها في سابق الزمان التمسوا منّي أن أضيف إليها رسالة في العلمين الآخرين - أعني الإلهي والطبيعي - وكان خاطري بل الخواطر كلّها مشغولة متردّدة غير فارغة ولا مائلة إلى تأليف كتاب وترتيب خطاب بسبب اضطرابات ظهرت في الزمان. إلا أنّي لكثرة شفقتي عليهم أسعفتهم بملتمسهم وأظفرتهم بموجب مقترحهم، وشرعت في تحرير رسالة مشتملة على القواعد الكلّية للعلمين المذكورين، مع إشارة^٥ إلى دقائق وتنبيهات على حقائق خلت عنها الكتب المصنّفة في هذا الفنّ، مرتّبة على قسمين: الأوّل في الإلهي، والثاني في الطبيعي، مستعيناً بواهب الصور والحياة^٦، متوكّلاً على مُفيض العدل والخيرات، إنّّه خير موفق ومعين.

١ (ص) يتدئ المتن بهذه العبارة: «قال الإمام العلامة أفضل المتأخّرين لسان المتكلّمين نجم الدنيا والدين رضي الله عنه.» سنشير إلى هذه النسخة برمز «ص»
٢ ص: وصلّ على أنبيائك ورسلك بأفضل...
٣ د- وخصّص نبيّك محمّداً وآله بأفضل صلواتك وأعظم تحيّاتك وهيّ لنا من الأمور ما هو لنا خير.

٤ ي: «مباحث.» سنشير إلى هذه النسخة برمز «أيا».

٥ ص - «إلى دقائق على حقائق خلت عنها الكتب المصنّفة.»

٦ ص: خيرات.

BİRİNCİ KISIM

METAFİZİK

Burada (beş) makale bulunmaktadır.

BİRİNCİ MAKALE

GENEL ŞEYLER HAKKINDA

Burada da konular bulunmaktadır.

BİRİNCİ KONU: VARLIK VE YOKLUK HAKKINDA

[BİRİNCİ MESELE: VARLIĞIN VE YOKLUĞUN TASAVVURUNUN APAÇIKLIĞI]

10 [3] Varlığının tasavvuru apaçıktır¹ ve varlık² onun bir parçasıdır. Apa-
çıklıkla tasavvur olunanın bir parçasının tasavvuru apaçık olduğuna göre,
varlık da apaçıktır.³

[İKİNCİ MESELE: VARLIĞIN MÜŞTEREK OLUŞU]

15 [4] O, [anlam olarak] müşterek/ortak bir kavramdır.⁴ Öyle olmasa⁵ [1]
özel varlıklara (*husûsiyyat*) olan inancın ortadan kalkmasıyla varlık inancının
da ortadan kalkması gerekirdi. [2] Bu durumda zorunlu olarak ma'dûmun
mukâbili (varlık değil) “özel varlık” olacağı için “şey”in mevcut ve ma'dûma
hasredilmesi bâtil olurdu. Ve [3] o takdirde⁶ onun vâcip ve mümkün olarak
taksim edilmesi doğru olmayacaktı ki bütün bunların sonuçları bâtildir.

20 [5] Birincisine gelince; bizler mümkün bir varlığın, varlığı mümkün
olan bir sebebinin olduğuna inandığımızda, sebebin varlığını cezmetmiş/ke-
sinlemiş oluruz. Bu sebebin varlığının zorunlu olduğuna inandığımızda da

القسم الأول العلم الإلهي

وفيه مقالات

المقالة الأولى في الأمور العامة

وفيه مباحث

٥

البحث الأول في الوجود والعدم

[المسألة الأولى في أنّ تصوّر الوجود والعدم بديهي]

[٣] تصوّر وجودي بديهي^١، والوجود جزء منه، وتصور جزء المتصور بالبديهية بديهي، فالوجود بديهي.

[المسألة الثانية في أنّ الوجود مشترك]

١٠

[٤] وهو^٢ مشترك^٣. وإلا^١ لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات، ولبطل انحصار الشيء في الموجود والمعدوم^٢ ضرورة أنّ الواقع في مقابلة المعدوم وجود خاص حينئذ^٢، ولما صحّ انقسامه إلى الواجب والممكن. والتوالي باطلة. [٥] أمّا الأول^٢ فلأنّا إذا اعتقدنا أنّ الممكن الموجود له سبب ممكن الوجود جزئنا بوجود^٢ السبب. وإذا اعتقدنا^١ أنّ ذلك السبب واجب الوجود

١٥

١ أي لو لم يكن مشتركاً بالاشتراك المعنوي على ما ذهب إليه الحكماء والمحققون من المتكلمين بل باللفظي على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري. شمس الدين محمد بن مباركشاه بخاري، شرح حكمة العين، تصحيح جعفر زاهدي، اسفندماه ١٣٥٣، ج ١، ص ٣١. وسيشار إلى هذا الشرح بـ«بخاري».

٢ ص: في الوجود والعدم.

٣ أي على تقدير أن لا يكون الوجود مشتركاً معنوياً، إذن وهو مشترك معنوي. بخاري، ج ١، ص ٣١.

٤ س: أمّا الأولى.

٥ س+ ذلك.

٦ د، س: ثمّ اعتقدنا.

onun varlığının mümkün olması inancı ortadan kalkar, fakat varlığına olan inancımız devam eder. Diğer ikisine gelince onlar zaten açıktır.⁷

[6] Her mümkün mâhiyetin, varlığının kendi üzerine zâid olması ve onun bazı fertlerinin kendi başına kâim olabileceği -ki bu da zorunlu varlık demektir- ihtimalinden ötürü birinci şartlı (önerme) memnûdur.⁸ Bu durumda bir şeyin özelliğine olan inancın ortadan kalkmasıyla ona olan inancın ortadan kalkması gerekmez.

[7] İkinci (şartlı önerme) de böyledir. Çünkü her mâhiyetin yokluğunun mukâbili kendine özgü varlığıdır.

[8] Birinci arbitişenin/tâlînin yanlışlığına dair söyledikleri zayıftır. Çünkü ortaklığın lafzî olması câizdir. Bunun için özele olan inanç ortadan kalksa da varlığa olan inanç devam eder. Bundan da “üçüncü şartlının arbitişenin/tâlîsinin geçersiz olduğu” görüşünün zayıf olduğu bilinmiş olur.

[9] Uygun olan şöyle denilmesidir: “*varlık, bir şeyin a'yânda oluşundan ibarettir*”.⁹ Hiç şüphesiz bütünü ile mevcutlar bu manada ortaktır.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: VARLIĞIN MÜMKÜN MÂHİYETLERE ZÂİD OLUŞU]

[10] O, mümkün¹⁰ mâhiyetin ne kendisidir, ne de ona dâhildir. Aksi takdirde her mümkün mâhiyetin akledilmesi onun varlığının akledilmesi ile aynı olacak veya varlığın akledilmesini de gerektirecektir. Oysa bu arbitişen bâtıldır. Çünkü biz bazen bir üçgeni, varlığından şüphe etmekle beraber aklederiz. Yine böyle olmasaydı, varlığın mâhiyete eklenmesi mâhiyet için doğrulan bir şeyin (varlık hakkında) doğrulanmasına engel olmazdı ki burada da arbitişen bâtıldır, çünkü siyahlık üzerine yokluğu ve varlığı kabul etmesi doğrulanırken, varlıkla beraber olan siyahlık üzerine bu doğrulanamaz. Aynı şekilde, şayet varlık ona dâhil olsaydı o (yani varlık), ortak zâtîlerin en geneli olurdu ve cins olmuş olurdu. Bu durumda cins olan varlığa dâhil olan türlerin birbirinden ayrışması kendisi de türlerden, başka mevcut ayırımlarla ayrışmış olan mevcut ayırımlarla olacaktır ki bu sonsuza dek gidecektir.

زال اعتقاد كونه ممكن الوجود، ولا يزال اعتقاد وجوده. وأمّا الآخران فظاهران^١.

[٦] والشرطية الأولى ممنوعة، لاحتمال أن يكون وجود كلّ ماهية ممكنة زائداً عليها^٢، ولجواز^٣ قيام بعض أفرادها^٤ بنفسه وهو الوجود الواجبي، فلا يجب زوال اعتقاده بزوال اعتقاد الخصوصية.

[٧] وكذا الثانية^٥، لأنّ المقابل لعدم كلّ ماهية هو وجودها الخاصّ بها.

[٨] وأمّا ما ذكره لبطان التالي الأول^٦ فضعيف لجواز أن يكون الاشتراك لفظياً، ولهذا لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية. وعلم منه^٧ ضعف بطلان تالي الشرطية الثالثة^٨.

[٩] والأولى أن يقال؛ الوجود^٩ عبارة عن كون الشيء في الأعيان، ولا شكّ في أنّ الموجودات بأسرها مشتركة في هذا المعنى^{١٠}.

[المسألة الثالثة في أنّ الوجود زائد على الماهيات الممكنة]

[١٠] وهو ليس نفس الماهية الممكنة^{١١} ولا داخلاً فيها، وإلا لكان تعقّل كلّ ماهية ممكنة هو عين تعقّل وجوده أو مستلزماً^{١٢} لتعقله. والتالي باطل، لأنّا قد نعقل المثلث مع الشكّ في وجوده، ولما كان ضمّه إليها مانعاً من صدق ما هو صادق عليها والتالي باطل، لأنّ السواد يصدق عليه أنّه قابل للوجود والعدم، والسواد مع الوجود لا يصدق عليه ذلك. ولأنّه لو كان داخلاً فيها لكان أعمّ الذاتيات المشتركة فكان^{١٣} جنساً، فامتياز الأنواع الداخلة فيه بعضها عن البعض بفصول موجودة مميّزة عن الأنواع بفصول آخرموجودة، وهكذا إلى غير النهاية.

١ أي لصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم، وصحة انقسام الموجود إلى الواجب والممكن، بخاري، ج ١، ص ٣٣، ٣٢.

٢ د، س+حيثئذ.

٣ د، س: يجوز.

٤ د: أفرادها.

٥ ص، ي، د، ب- الأول.

٦ د- في.

٧ ي، ب- الممكنة. (أمّا عند الأشعري والحسن البصري على خلافه، وعندهما وجود الشيء هو عين حقيقته. بخاري، ج ١، ص ٣٣.)

٨ د: مشتركة.

٩ د: فيكون.

Aynı şekilde vâcibi mümkünden ayıran kurucu/mukavvim bir ayırım söz konusu olacaktır. Bu durumda vâcip bileşik olmuş olur ki bu da imkânsızdır.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: VARLIK, ZORUNLU VARLIĞIN HAKİKATİNİN KENDİSİDİR]

5 [11] Varlık, zorunlu varlığın hakikatinin ta kendisidir. Aksi takdirde (varlık) ya ona dâhil olacak veya hariç olacaktır. Birincisi bileşimi gerektirecek, ikincisi ise mâhiyete muhtaç olacağı için, mümkün olmayı gerektirecektir. Her mümkünün bir nedeni olmalıdır. Eğer onun nedeni bu mâhiyetse, illetin varlık bakımından mâlûlden önce gelmesi zorunlu olduğu için, varlık bakımından mâhiyetin ondan önce olması lazım gelir ve bu 10 durumda mâhiyet iki kez var olmuş olur. Eğer ondan başkası ise zorunlu varlığın varlığında ayrı bir sebebe muhtaç olması lazım gelir ki böyle olan zâtından dolayı vâcip olamaz.

[12] Tıpkı kabul edici (*kâbil*) olandaki gibi¹¹ varlığı ve yokluğu dikkate 15 alınmaksızın mâhiyet olmak yönünden mâhiyetin illet olması mümkün olacağı için, mâhiyetin varlık bakımından ondan önce olması gerektiği imkânsız görülürse biz deriz ki: Zikrettiğimiz mukaddimenin bilinmesi zorunludur. Çünkü kabul edici olanın hilâfına, varlığı verenin kendi varlığı olması gerekir. Çünkü o (*kâbil*) varlığı alıcıdır. Varlığı alanın önceden var 20 olması ise imkânsızdır.

[13] Şöyle denilemez: Varlık olmak bakımından varlık, (mâhiyetlerden) *soyutlanmamayı* gerektirir.¹² Aksi takdirde o ya *soyutlanmayı* gerektirecek ya da bu ikisinden herhangi bir şeyi gerektirmeyecektir. Birincisi mümkünlerin varlığının soyut olmasını, ikincisi zorunlu varlığın (*vâcibu'l-vücûd*) 25 soyutlukta ayrı bir sebebe muhtaç oluşunu gerektirir. Çünkü O'nun varlığı akledilebilirdir (*ma'kûl*), hakikati ise akledilebilir değildir. [Demek ki varlığı hakikatinden başkadır]. Çünkü varlığı hakikatinin aynı olsaydı vâcip olamazdı. Zira zorunluluk izâfî bir şeydir ve anlaşılması ancak iki şey arasında mümkündür.

ولكان امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم^١ فيكون الواجب مركباً، وإنه محال.

[المسألة الرابعة في أنّ الوجود نفس حقيقة الواجب الوجود]

[١١] وهو^٢ نفس حقيقة الواجب الوجود^{١٠}، وإلا لكان داخلاً فيها أو خارجاً عنها. والأول يستدعي التركيب، والثاني كونه ممكناً لافتقاره إلى الماهية. وكلّ ممكن لا بدّ له من علّة، فعلته إن كانت تلك الماهية لزم تقدّمها عليه بالوجود لوجوب تقدّم العلّة على المعلول بالوجود، فيكون الماهية موجودة مرتّين، وإن كانت غيرها لزم افتقار واجب الوجود في وجوده إلى سبب منفصل، وما كان كذلك لا يكون واجباً لذاته.

[١٢] ولئن منع وجوب تقدّمها عليه بالوجود لجواز أن يكون الماهية من حيث هي علّة له^٢ من غير اعتبار وجودها أو عدمها كما في القابل، فنقول العلم بما ذكرنا من المقدّمة^{١١} ضروري لأنّ المفيد للوجود لا بدّ أن يكون له وجود بخلاف القابل^٣، فإنّه يستفيد الوجود^٤، والمستفيد للوجود يمتنع أن يكون موجوداً^٥.

[١٣] لا يقال؛ الوجود من حيث هو وجود^٦ يقتضي اللاتجرّد^٧، وإلا لكان مقتضياً للتجرّد أو غير مقتضٍ لشيء منهما. والأوّل يقتضي أن يكون وجود الممكنات مجرّداً. والثاني افتقار واجب الوجود في تجرّده إلى سبب منفصل، ولأنّ وجوده معقول وحقيقته غير معقولة^٨، ولأنّ وجوده لو كان عين حقيقته لما كان واجباً، لأنّ الوجوب أمر إضافي لا يمكن تعقّله إلا بين أمرين.

١ د: مقدّم.

٢ ص- له.

٣ له أي الوجود. بخاري، ج ١، ص ٤٤.

٤ د: مستفيد للوجود.

٥ لامتناع تحصيل الحاصل. بخاري، ج ١، ص ٤٤.

٦ س: هو.

٧ س+ «عن الماهية». اللاتجرّد أي العروض. بخاري، ج ١، ص ٤٤.

٨ د، س+ فوجوده غير حقيقته.

[14] Biz birinciye, “tecerrüd” ademîdir (yokluksaldır), dolayısıyla sebebe ihtiyaç duymaz şeklinde; ikinciye, O’nun varlığının akledilebilir olduğunu kabul etmemek sûretiyle -ki varlığı mâkûl olan vücûd olmak bakımından vücûdun kendisidir-; üçüncüye ise zorunluluğun ona ârız olduğunu kabul etmemek dahası zorunluluğun onun mâhiyetinin aynı olduğunu kabul etmek sûretiyle cevap veririz.

[15] Vücûd lafzının Vâcibu’l-Vücûd’un hakikatine ve diğer mümkün varlıklara teşkîk¹³ (dereceli anlamdaşlık) yoluyla söylendiğini bilmelisin. Böylece birçok şüphen çözülecektir.

[BEŞİNCİ MESELE: ZİHİNSEL VARLIĞIN KANITI]

[16] İyi bil ki biz hariçte varlığı olmayan şeyleri tasavvur eder, onun hakkında sübûtî hükümler veririz. Varlığa ait bir nitelikle hükümlenen şeyin kendisinin de mevcut olması zorunludur. Çünkü “*bir şey için bir sıfatın sâbit oluşu, o şeyin sâbit oluşunun bir fer’idir.*” Bu şey a’yânda (dış dünyada) olmadığına göre zihinlerdedir. Böylece zihinsel varlık görüşü kesinleşir. Çünkü küllî hakikatlerin ancak zihinlerde varlıkları söz konusudur. Zira dış dünyada mevcut olan her şey sadece somut varlıktır.

[17] “Külli olan sıcaklık ve soğukluk zihinde hâsıl olduğu takdirde iki zıddın bir araya toplanmış olmasının lazım geleceği ve zihnin aynı anda hem sıcak hem de soğuk olacağı” söylenemez. Çünkü biz küllî şeyler arasında zıtlığın gerçekleşeceğini, zihinsel sûretin sıcaklık ve soğukluğu gerektireceğini ve onları zihnin kabul edeceğini, kabul ve teslim etmiyoruz.

[18] Bir kişi “biz dışta varlığı olmayan şeyleri tasavvur etmeyi doğru kabul etmeyiz aksine mevcut bir formda tasavvur ettiğimiz her şey kendisiyle veya bize gaip varlıklardan herhangi bir şeyde kâimdir” diyebilir. İşte bu filozofların ekolüdür.¹⁴ Çünkü onlar eşyanın faal akılda resm olunduğuna, zihinde var olanın hariçte var olacağına,

[١٤] لأنّا نجيب عن الأوّل بأنّ التجرد عديمي فلا يفتقر إلى سبب، وعن الثاني بأنّا^١ لا نسلم أنّ وجوده معقول، بل المعقول الوجود من حيث هو وجوداً، وعن الثالث بأنّا^٢ لا نسلم عروض الوجوب له، بل الوجوب عين ماهيته.

[١٥] ويجب أن تعلم أنّ إطلاق لفظ^٣ الوجود على حقيقة واجب الوجود وعلى سائر الموجودات الممكنة بالتشكيك^{١٢}. فإنّ بذلك ينحلّ لك كثير من الشبه.

[المسألة الخامسة في إثبات الوجود الذهني]

[١٦] واعلم أنّا نتصوّر أموراً لا وجود لها في الخارج، ونحكم لها بالأحكام الثبوتية، والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب أن يكون موجوداً لأنّ ثبوت الصفة للشيء فرع^٤ ثبوت ذلك الشيء، وإذ ليست في الأعيان فهي في الأذهان، فثبت القول بالوجود الذهني. ولأنّ^٥ الحقائق الكلّية لا وجود لها إلا في الأذهان، إذ كلّ موجود في الأعيان فهو مشخّص^{١٣}.

[١٧] لا يقال: لو حصلت الحرارة والبرودة الكلّيتان في الذهن، لزم اجتماع الضدّين، ولكان الذهن حارّاً وبارداً معاً. لأنّا نقول: لا نسلم تحقّق التضادّ في^٦ الأمور الكلّية^{١٤}، ولا نسلم اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة، وقبول الذهن لهما.

[١٨] ولقائل أن يقول: لا نسلم أنّا نتصوّر أموراً لا وجود لها في الخارج، بل كلّما نتصوّرهُ فله صورة موجودة قائمة بنفسها أو في شيء من الموجودات الغائبة عنّا. وهذا^{١٥} هو الذي ذهب إليه الحكماء، فإنّهم اتفقوا على أنّ جميع الأمور مرتسمة في العقل الفعّال، والموجود في الذهن موجود في الخارج،

١ - بأنّا.

٢ - الوجود.

٣ - بأنّا.

٤ - ينبغي.

٥ - س - لفظ.

٦ - د، عليها.

٧ - د، س+على.

٨ - د: وإن.

٩ - د: بين.

١٠ - د، س+ كيف.

çünkü zihnin kendisinin de hâricî varlıklardan olduğuna ittifâk etmişlerdir. Fakat şu kadarı var ki mâhiyetler bazen kendi başlarına, nefis dışında bir mahalde kâim olurlar, bazen de nefiste var olurlar. Her ne kadar onlardan her biri aynî varlık olsa da birincisi aynî varlık, ikincisi ise zihnî varlık olarak isimlendirilmiştir.

[ALTINCI MESELE: VARLIĞIN İYİLİK, YOKLUĞUN KÖTÜLÜK OLMASI HAKKINDA]

[19] Mevcut iyidir, ma'dûm/yok olan kötüdür. Bu herhangi bir kanıtlarla sağlaması yapılmamış meşhur bir öncüdür. Bilakis bu hususta bir örnekle kanaat oluşturmışlar ve demişlerdir ki; öldürme, öldürenin ona kadir olması açısından da, aletin kesici olması açısından da, öldürülenin kesilmeyi kabul eden organı açısından da şer değildir. Bilakis o şahıstan hayatı giderdiği için şerdir. İşte sadece bu yokluğa ait bir kayıttır. Diğerleri varlığa aittirler ve iyidirler/hayırdırlar.

[YEDİNCİ MESELE: MA'DÛM BİR ŞEY DEĞİLDİR]

[20] Ma'dûm¹⁵ bir “şey” değildir. Yani mâhiyetler varlık sıfatından uzak olarak dışarıda karar kılmış değildirler. Aksi takdirde onun dışarıda bir oluşu söz konusu olacaktır. Hariçte olmayanın hariçte oluşu olmuş olacaktır ki bu saçmadır.

[21] İmâm [Fahredden Râzî]¹⁶ buna şu şekilde delil getirmiştir: Ma'dûm ya menfiye (varlığı olumsuzlanana) denk veya ondan daha özel veya daha genel olacaktır. Üçüncüsü bâtıldır. Zira o takdirde onun mahza olumsuz olmaması gerekir. Değilse “genel/âm” ile “özel/hâs” arasında bir fark kalmaz, bu durumda o sâbit olmuş olup menfi/olumsuz hakkında doğru olur. Bu durumda her menfi sâbit olmuş olur ki bu imkânsızdır. Böylece bu ilk iki durumdan birisi ta'ayyün etmiş olur ve hangisi olursa olsun şu düzende bir kıyâs ortaya çıkar: Her ma'dûm menfidir. Hiçbir menfi sâbit değildir. Bu durumda hiçbir ma'dûm sâbit değildir ki bu istenen neticedir.

لأنّ الذهن من الموجودات الخارجية، إلا أنّ الماهيات تارةً توجد قائمة بنفسها أو حالةً في غير النفس^١ وتارةً توجد في النفس. والأوّل يسمّى بالوجود العيني، والثاني بالوجود الذهني، وإن كان كلّ منهما وجودًا عينيًا.

[المسألة السادسة في خيرية الوجود وشريّة العدم]

٥ [١٩] والموجود خير والمعدوم شرّ. هذه مقدّمة مشهورة، وما صحّحوها بحجّة، بل قنعوا فيها بمثال^٢ وقالوا: القتل ليس شرًّا^٣ من حيث إنّ القاتل كان قادرًا عليه، ولا من حيث إنّ الآلة كانت قطاعة، ولا من حيث إنّ عضو المقتول كان قابلاً للقطع، بل من حيث إنّّه أزال^٤ الحياة عن ذلك الشخص. وهو قيد عدمي، وباقي القيود الوجودية خيرات.

[المسألة السابعة في أنّ المعدوم ليس بشيء]

١٠ [٢٠] والمعدوم^{١٥} ليس بشيء أي لا يكون الماهيات^{١٦} متقرّرة في الخارج عارية عن صفة الوجود، وإلا لكان لها كون في الخارج. فما لا كون له في الخارج له كون في الخارج، وإنّه محال.

١٥ [٢١] واحتجّ الإمام عليه، بأنّ المعدوم إمّا مساوٍ للمنفّي أو أخصّ منه أو أعمّ منه^٥، والثالث باطل، لأنّه حيثنّ يجب أن لا يكون نفيًا محضًا، وإلا لم يبق بين العامّ والخاصّ فرق. فهو إذن ثابت، وهو صادق على المنفّي، فكلّ منفّي ثابت، وإنّه محال. فتعيّن أحد الأمرين الأوّلين، وأيّما ما كان ينتظم قياس هكذا: كلّ معدوم منفّي، ولا شيء من المنفّي بثابت، فلا شيء من المعدوم بثابت، وهو المطلوب.

١ د، س - أو حالةً في غير النفس.

٢ س: بالمثال.

٣ س: شيء.

٤ س: إزالة.

٥ د - منه.

[22] Burada tartışmaya açık bir şey söz konusudur. Çünkü eğer ma'dûm-dan mümkün ma'dûm kastediliyor ise mahsûreyi doğru olarak kabul etmeyiz. Aksine aralarında ayrıklık söz konusudur. Yok, eğer bununla mutlak ma'dûm/yokluk kastediliyorsa, niçin daha umûmî olmasın ve mahza olumsuzluk câiz olmasın? Eğer mahza nefy/olumsuzluk olursa bu durumda da genel ile özel arasında fark kalmaz. Biz bunu doğru kabul etmediğimizi söyledik. Dahası özel olan ondan, genel olmaksızın dışta varlığının imkânsız olmasıyla ayrılır. Çünkü genel olanın varlığı mümkün ma'dûmda husule gelmesi câizdir. Biz bunu teslim ederiz fakat o takdirde doğru olan "bazı ma'dûmlar sâbittir" sözümüzün (kıyâsın) ilk şeklinde büyük önerme olması uygun olamaz.¹⁷

[23] "Ma'dûm ma'lûmdur, her ma'lûm sâbittir, öyleyse ma'dûm da sâbittir," şeklinde delil getiriyorlar ki büyük önermenin bozuk olduğu apaçıktır.¹⁸

[SEKİZİNCİ MESELE: MA'DÛMUN İADE EDİLEMEZLİĞİ KONUSU]

[24] Ma'dûm "*bütün arazları ile birlikte*" bir başka vakitte iade olunamaz. Aksi takdirde, onun kendisinde mevcut olduğu vakit, arazlarından olduğu için, o vakitle özelleşerek iade olunacaktır. Bu da bir vaktin başka bir vakitte, bir zamanın başka bir zamanda iadesini gerekli kılacaktır ki bu imkânsızdır.

[25] İmâm [Fahreddin Râzî] bu görüşü kabul edenleri, birkaç yönden hikâye etmiştir:

[26] Birincisi: Şayet ma'dûmun iadesi mümkün olsa, onun yeniden dönüş imkânı ile nitelenmesi de sahih olur ki bu imkânsızdır. Çünkü imkân vücûdî (varlıksal) bir sıfattır. Yokluğun bununla nitelenmesi imkânsızdır.

[27] İkincisi: Eğer yeniden dönüşü mümkün olsa, başlangıçta kendisinde mevcut olduğu vaktin iadesi de mümkün olur. Bu durumda o vakitle beraber iade edilmesi mümkün olup iade edilme zamanı açısından başlangıç zamanı olacaktır.

[28] Üçüncüsü: Eğer yeniden dönüşü mümkün olsa benzeri ile iadesi de mümkün olur ki, iki şeyin ayrıışmamasını gerektireceği için bu imkânsız olacaktır.

[٢٢] وفيه نظر؛ لأنّا لا نسلم الحصر إن غني بالمعدوم المعدوم الممكن، بل بينهما مباينة، وإن غني به المعدوم المطلق فلم لا يجوز أن يكون أعمّ و يكون نفياً محضاً؟ قوله: لو كان نفياً محضاً لم يبق فرق بين العامّ والخاصّ، قلنا: لا نسلم، بل يمتاز الخاصّ عنه بأن يمتنع وجوده في الخارج دون العامّ لجواز حصوله في المعدوم الممكن الوجود، سلّمناه، لكنّ الصادق حينئذٍ قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح أن يكون كبرى في الشكل الأوّل.

[٢٣] احتجّوا بأنّ المعدوم معلوم، وكلّ معلوم ثابت، فالمعدوم ثابت، والكبرى ظاهرة الفساد.

[المسألة الثامنة في أنّ المعدوم لا يعاد]

[٢٤] والمعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه في وقت آخر، وإلا لأعيد مع اختصاصه بالوقت الذي كان موجوداً فيه لكونه من عوارضه، فيلزم إعادة الوقت في وقت آخر، فللزمان زمان آخر، وإنّه محال.

[٢٥] وحكى الإمام عن القائلين بهذا القول وجوهاً:

[٢٦] أحدها: إنّه لو صحّ إعادته لصحّ اتصافه بإمكان العود وهو محال، لأنّ الإمكان صفة وجودية فاستحال اتصاف عدم به.

[٢٧] الثاني: لو أمكن عوده لأمكن عود الوقت الذي وُجد فيه ابتداءً، فيمكن أن يعاد مع ذلك الوقت فيكون مبتدأً من حيث إنّه مُعاد.

[٢٨] الثالث: لو أمكن عوده لأمكن عوده مع مثله، وإنّه محال لاستلزامه عدم الامتياز بين الاثنين.

[29] Bu hususta düşünmek gerekir. Zira biz imkânın vücûdî bir sıfat olduğunu ve şayet onun iadesi mümkün olsa, ilk defa kendisinde mevcut olduğu vaktin iadesinin de mümkün olacağını kabul ve teslim etmiyoruz. Bu ancak her ma'dûmun iadesi mümkün olursa lazım gelecektir. Şayet o

5 ikisinden birisinin iadesi mümkün ise, o ikisinin beraberce iadesinin de mümkün olacağını kabul etmeyiz. Onu kabul etsek bile, niçin iade vakti (meâd) olması haysiyetiyle başlangıç olmuş olsun? Bu ancak, o vakit iade vakti değilse lazım gelir.

[30] Üçüncüye gelince mezkûr şartlının doğruluğunu kabul etmeyiz.

10 Bu, ancak onun bir benzerinin varlığı mümkün ise doğru olacaktır ki bu imkânsızdır.

[31] Şununla iadenin imkânı üzerine delil getirdiler: Eğer bu imkânsız ise imkânsız oluşu şayet onun o olmasından (özdeşliğinden) ötürü ise asla vücûd bulmaması gerekirdi. Eğer başkasından ötürü ise onun zâtı itibari ile

15 iadesi mümkün olur. Bunun cevabı, varsayılan, ikinci varlığının mümteni oluşudur. Bu mümteni oluşun özdeşlik bakımından olması, asla vücûd bulmayacağı anlamına gelmez. Bilakis bundan lazım gelecek olan mutlak varlıkla değil ikinci varlıkla vücûd bulmamasıdır. İmam (Fahreddin Râzî) herhalde inkârcılar zarûret iddiasına delil getirmektedirler, demektedir.¹⁹

[DOKUZUNCU MESELE: MA'DÛMDA ÇOKLUK VE AYRIŞMANIN GERÇEKLEŞMESİ]

[32] Ma'dûmda (yok olanda)²⁰ çokluk ve ayrışma bulunur. Çünkü illetin ve şartın yokluğu illetlinin ve şartlının da yokluğunu gerektirir, tersi söz konusu değildir. Bu ikisinden başkasının yokluğu bunu zorunlu kılmaz.

25 Bir mahalde zıddın yokluğu, orada diğer bir zıddın hasıl olmasını sağlar ve başkasının yokluğu bunu gerektirmez.

[33] Şeyh [İbn Sînâ] mutlak yokluğun bilinemeyeceğini ve kendisinden haber verilemeyeceğini, fakat melekeler izâfe edilen [yoklukların böyle olmadığını] ifade eder.²¹ Bu tartışmaya açıktır, zira bu söz bile mutlak yokluktan

30 haber vermektir. Çünkü bir şey bilinmedikçe başkasına izâfesi de bilinemez. Öyleyse izâfe olunan yokluk ancak mutlak yokluk bilindikten sonra bilinebilir.

[٢٩] وفيها نظر، لأننا لا نسلّم أنّ الإمكان صفة وجودية، وأنّه لو أمكن عوده لأمكن عود الوقت الذي وُجد فيه ابتداءً، وإنّما يلزم ذلك لو أمكن إعادة كلّ معدوم، ولا نسلّم أنّه لو أمكن عود كلّ منهما وحده لأمكن عودهما معًا. سلّمناه لكن لماذا يلزم أن يكون مبتدأً من حيث إنّهُ مُعاد، وإنّما يلزم ذلك أن لو لم يكن ذلك الوقت مُعادًا. هـ

[٣٠] وأمّا الثالث، فلا نسلّم صدق الشرطية المذكورة، وإنّما يصدق أن لو أمكن وجود مثله، وهو ممتنع.^١

[٣١] احتجّوا على إمكان العود بأنّه لو امتنع فذلك الامتناع إن كان لما هو هو، وجب أن لا يوجد أصلًا، وإن كان لغيره كان هو بحسب ذاته ممكن العود. وجوابه أنّ المفروض امتناع وجوده الثاني، ولا يلزم من كون هذا الامتناع لما هو هو أن لا يوجد أصلًا، بل اللازم منه أن لا يوجد بالوجود الثاني، لا بالوجود المطلق. قال الإمام: وربّما احتجّ المنكرون^{١٧} إلى دعوى الضرورة^{١٨}.

[المسألة التاسعة في وقوع الامتياز في العدمات]

[٣٢] والمعدوم فيه تعدّد وامتياز، لأنّ عدم العلّة والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط، ولا ينعكس^٢، وعدم غيرهما لا يوجب ذلك، وعدم الضدّ عن المحلّ يصحّ حصول الضدّ الآخر فيه^٣، وعدم غيره لا يصحّ ذلك.

[٣٣] قال الشيخ، العدم المطلق لا يُعلّم ولا يُخبر عنه، بل المضاف إلى الملكات^{١٩}. وفيه نظر، لأنّ هذا القول إخبار عن العدم المطلق، ولأنّ الشيء ما لم يُعلم لم يُعلم إضافته إلى غيره، فالعدم المضاف لا يمكن أن يُعلم إلا بعد العلم بالعدم المطلق،

١ د+ أن.

٢ د، س: ممنوع.

٣ د، س- ولا ينعكس.

٤ د- فيه.

Bu hususta doğru olan, mutlak olmayış anlamındaki mutlak yokluktan, hariçte olmayış demek olan dış yokluktan, zihinde olmayış demek olan zihinde yokluktan her birinin, zihinde bir formunun var olduğudur. Zihinde olmayış kavramına, zihinde bir tür olmak ilişir. Yoksa o zihinde oluşun kendisi değildir. Çünkü iki çelişikten birinin, diğerinin aynı olması imkânsızdır.

[ONUNCU MESELE: MEVCÛDLA MA'DÛM ARASINDA VASITANIN NEFYİ]

[34] Bir şeyin mevcut olması ile ma'dûm olması arasında herhangi bir vasıta yoktur. Bazıları ikisi arasında vâsıta ispat edip onu “hâl” diye isimlendirmişlerdir. Bunun yanlış olduğu açıktır, zira zikrettiğimiz öncülün bilgisi zorunludur.²²

İKİNCİ KONU: MAHİYET HAKKINDA

[BİRİNCİ MESELE: MÂHİYETİN ARAZLARINDAN AYRIŞTIRILMASI]

[35] Her şeyin kendisinin onunla kendisi olduğu ve ister bitişik ister ayrık olsun diğer bütün şeylerden (*sıfât*) başkalaştığı bir hakikati vardır. Bir olma veya bir olmamadan her biri veya herhangi biri, *at olmaklık* açısından, *atlık* mefhûmuna dahil olmadığı gibi, onun mefhûmunun kendisi de değildir. Bilakis *birlik* ona eklenen bir sıfattır ve *atlık* onunla birlikte bir tane olur. *Bir olmamak* kendisine ilave edildiği zaman da onunla beraber bir olmamış olur. Öyleyse *atlık*, atlık olmak açısından ancak ve ancak atlıktır.

[36] Mâhiyet “herhangi bir şey şart olmaksızın” hariçte mevcuttur. Çünkü o dışta mevcut olan kendi somut fertlerinden bir parçadır. “Bir şey olmamak şartı ile” ise kendisinin dışta varlığı söz konusu değildir. Çünkü hariçte mevcut olmaya, somut mevcut hâline gelme (*ta'ayyün*) ilişeceği için, soyut olamaz.²³

بل الصحيح أنّ لكلّ واحد من العدم المطلق الذي هو اللاكون المطلق والعدم الخارجي الذي هو اللاكون في الخارج والعدم الذهني الذي هو اللاكون في الذهن صورة^١ في الذهن. فيعرض لمفهوم اللاكون في الذهن أنّ له كوناً في الذهن، لا أنّه نفس الكون في الذهن لامتناع أن يكون أحد النقيضين عين الآخر.

٥ [المسألة العاشرة في نفي الوساطة بين الوجود والعدم]

[٣٤] ولا واسطة بين كون الشيء موجوداً وبين كونه معدوماً. وبعضهم أثبت بينهما واسطة وسمّاها بالحال²⁰، وفساده ظاهر، لأنّ العلم بما ذكرنا من المقدّمة²¹ ضروري.

البحث الثاني في الماهية

١٠ [المسألة الأولى في تمييز الماهية عن عوارضها]

[٣٥] إنّ لكلّ شيء حقيقةً هو بها هو، وهي مغايرة لجميع ما عداها، لازمة كانت أو مفارقة، فالفرسية من حيث هي فرسية لا واحدة ولا لاواحدة على أن تكونا أو إحداهما داخلية في مفهومها أو نفس مفهومها^٢، بل الواحدية صفة مضمومة إليها، فتكون الفرسية معها واحدة، وكذا اللاواحدية إذا انضمت إليها كانت معها لا واحدة، فالفرسية من حيث هي فرسية ليست إلا الفرسية.

[٣٦] والماهية «لا بشرط شيء²²» موجودة في الخارج، لأنّها جزء من مشخصاتها الموجودة في الخارج، و«بشرط لا شيء²³» لا وجود لها في الخارج، لأنّ الموجود في الخارج يلحقه^٣ التعيّن فلا يكون مجرداً²⁴.

١ س: ضرورة.

٢ د، س- أو نفس مفهومها.

٣ د: «يلحقها» وقد كتب مرّتين.

[İKİNCİ MESELE: MÂHİYETİN FÂİLDEN MÜSTAĞNÎ OLMASI HAKKINDA]

[37] Fâilin mâhiyette etkisi yoktur. Çünkü insanlık eğer bir fâilin yapıp kılması (*ca'lu câilin*) ile olsa, onun varlığına yönelik şüpheden, insanın
5 insan olmaklığından şüphe etmek lazım gelir. Bilakis onun etkisi sadece onun varlığındadır.

[38] Bazıları, basit²⁴ (yalın) olanın yapılmamış olduğu görüşündedirler. Bunu şöyle delillendirmektedirler: Eğer böyle olsa mümkün olacaktır. Çünkü sebebe ihtiyaç gerektiren imkândır. Şayet o (imkân), onun ile he-
10 nüz varlığından önce kâim olursa, varlığın mâhiyete nispet niteliği ondan önce olacaktır. Eğer varlıktan sonra kâim olursa, bir şeyin imkânı varlığından sonra olmuş olur. Bunun cevabı; [ya önce ya da sonradır gibi bir] hasretmenin varlığını dışlamaktır. Çünkü onun (imkân) yokluğa ait bir sıfat olması câizdir. Bu durumda kâim olacağı bir mahalle ihtiyaç duymaz.

[39] Onun “mec'ûl/yapılmış” olduğunu zannedenler; “bileşik, basitlerden bileşiktir, basit gerçekleştiğinde mürekkebin gerçekleşme zorunluluğundan ötürü, eğer basit mec'ûl olmasaydı bileşik de mec'ûl olamazdı. Bu da mec'ûliyyetin bütünü ile nefyedilmesini gerektirir” şeklinde delil getirmişlerdir. Burada tartışmaya açık bir durum söz konusudur. Çünkü, varlığının
20 mâhiyeti için meydana gelişi veya basitin bazısının bazısına eklenmesi yapma olabilir, böylece mürekkebin mec'ûl (yapılmış) olması câiz olmuş olur.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: İHTİYAÇ VE İSTİĞNÂ BAKIMINDAN CÜZLERİN MÂHİYETE VE BİRBİRLERİNE NİSPETİ]

[40] Birtakım şeylerden meydana gelen bir hakikatin, dış dünyada ve zihinde gerçekleşmesi, o şeylerin gerçekleşmesinden sonra, ortadan kalkması da bunlardan birinin ortadan kalkmasından sonradır.

[المسألة الثانية في استغناء الماهية عن الفاعل]

[٣٧] والفاعل لا تأثير له في الماهية، لأنَّ الإنسانية لو كانت بجعل جاعل للزم من الشك في وجوده الشك في كون الإنسانية إنسانية، بل تأثيره في وجودها فقط. [٣٨] وذهب بعضهم إلى أنَّ البسيط^{٢٥} غير مجعول محتجاً بأنَّه لو كان كذلك ٥
 لكان ممكناً، لأنَّ المحجوج إلى السبب هو الإمكان، وهو إن قام به قبل الوجود كان^١ كيفية نسبة الوجود إلى الماهية متقدّمة عليها، وإن قام به^٢ بعد الوجود كان إمكان الشيء متأخراً عن وجوده. وجوابه منع الحصر لجواز أن تكون الصفة عدمية فلا تفتقر إلى محلّ تقوم به.

[٣٩] واحتجّ من زعم أنّه مجعول بأنَّ المركّب مركّب من البسائط، فلو لم يكن البسيط مجعولاً لم يكن المركّب مجعولاً، ضرورة وجوب تحقّق^٣ المركّب ١٠
 عند تحقّق البسيط، وذلك يوجب نفي المجعولية بالكلية. وفيه نظر لجواز أن يكون المركّب مجعولاً حينئذٍ بأن يكون حصول وجوده لماهيته^٤ مجعولاً أو انضمام^٥ البسائط بعضها إلى بعض مجعولاً.

[المسألة الثالثة في نسبة الأجزاء إلى الماهية وبعضها إلى البعض بالحاجة

والاستغناء]

[٤٠] والحقيقة التي تلتئم من أمور فإنّ تحقّقها بعد تحقّق تلك الأمور وارتفاعها بعد ارتفاع واحد منها عيناً وذهناً^٦.

١ د: لكان.

٢ د- به.

٣ د: وجود تحقّق.

٤ د: وجود الماهية.

٥ د: وانضمام.

٦ في باقي النسخ: أو ذهناً.

[41] Cüz/parça önce olduğu için yeni bir sebebe ihtiyaçsızlığı gerektirir. Bu ihtiyaçsızlık aynı varlıkta göz önüne alınırsa kendisine, “sebebe ihtiyaç duymayan”, şayet zihnî varlıkta göz önüne alınırsa kendisine “sübûtu apa-
 5 çık” denilir. Sebebe ihtiyaç duymama, parçadan daha geneldir. Çünkü ikincisi [olan parça] öncelik sıfatıyla meydana geliştir, birincisi [olan yeni bir sebebe ihtiyaç duymama] ise mutlak olarak meydana geliştir. “Mutlak husûl”, önce meydana gelişten daha geneldir. Zira mâhiyetin mâlûlû kendisiyle beraber meydana gelmekte olup, ondan önce değildir. Bundan, vasfın yeni bir sebebe muhtaç olmaması ve [mevsûfa] sâbit oluşunun açık
 10 olmasının, onun bir parça olmasını gerekli kılmadığı bilinmiş olur.

[42] Bileşik mâhiyetin parçalarından bazıları ötekilerine mutlak sûrette ihtiyaç duyar, aksi takdirde terkip imkânsız olur. Zira insan ve onun yanına konulan bir taştan birleşik bir hakikat meydana gelmez. Bu on sayısının birlerden, macunun ilaçlardan, ordunun fertlerden bileşik olması ile çeliş-
 15 mez. Çünkü her birinde, onun formel parçasını oluşturan “toplam yapı” diğerine muhtaçtır. Her birisinin yekdiğerine muhtaç olması mümkün değildir, aksi takdirde bir şey kendisine muhtaç olmuş olur.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: MÂHIYETİN PARÇALARININ BİRBİRİNDEN AYRIŞMASI]

[43] Mâhiyetin cüzleri/parçaları, bazen insanın iki cüzü olan nefis ve beden gibi, dıştaki varlığının birbirinden ayrışması durumunda olur. Bazen de ancak zihinde ayrışacak şekilde olur. Siyah böyledir. Zira dış dünyada onun cinsinin varlığı faslının/ayrımının varlığından ayrılmaz. Aksi takdirde o ikisinden herhangi bir şey teker teker hissedilir değil-
 25 se bu durumda bir araya toplandığında hissedilir bir yapı ortaya çıkmıyorsa, zorunlu olarak siyah hissedilen bir şey olmamış olur. Eğer ortaya çıkıyorsa, bu yapı/hey’et ikisinin bir araya gelmesinin bir mâlûlûdür/sonucudur, o ikisinin dışında ve o ikisine ilişkin bir şey olmuş olur. Bu durumda terkip siyahta değil onun yapıcısında ve kabul edicisinde olacaktır.

[٤١] والجزء لتقدّمه يقتضي الاستغناء عن سبب جديد، وهذا الاستغناء إن اعتُبر في الوجود العيني يقال له الغني عن السبب، وإن اعتُبر في الوجود الذهني يقال له البين الثبوت، والاستغناء عن السبب أعم من الجزء، لأن الثاني هو الحصول على نعت التقدّم والأول مطلق الحصول، ومطلق الحصول أعم من الحصول المتقدّم ٥ فإن معلول الماهية حاصل معها وغير متقدّم عليها. وعلم منه أنه لا يلزم من كون الوصف غنيًا عن السبب الجديد وكونه بين الثبوت، كونه جزءًا.

[٤٢] والماهية المركبة لا بد أن يكون لبعض أجزائها افتقار إلى الباقي وإلا لامتنع التركيب، فإن الحجر الموضوع بجانب الإنسان لا يحصل منهما حقيقة متّحدة، ولا يتتقض ذلك بكون العشرة مركبة^١ من الأحاد، والمعجون من الأدوية، ١٠ والعسكر من الأشخاص، لأن الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري في كلّ واحد منها مفتقرة إلى الباقي^٢، ولا يمكن أن يحتاج كلّ منها إلى الآخر وإلا لاحتاج إلى نفسه.

[المسألة الرابعة في كيفية امتياز بعض أجزاء الماهية عن البعض]

[٤٣] أجزاء الماهية قد تكون بحيث يتميّز وجود بعضها عن البعض في الخارج ١٥ كالنفس والبدن اللذين هما جزأ الإنسان، وقد تكون بحيث لا يتميّز ذلك إلا في الذهن كالسواد فإن وجود جنسه لا يتميّز عن وجود فصله في الخارج وإلا فإن لم يكن شيء منهما محسوسًا بانفراده فعند الاجتماع إن لم تحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسًا ضرورة^٣، وإن حدثت فتلك الهيئة معلولة لاجتماعهما، فتكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في السواد، بل في قابله وفاعله،

١ د، س - مركبة.

٢ س: تفتقر إلى الثاني.

٣ د، س - ضرورة.

Çünkü biz siyahla bu hissedilir hey’etten başkasını kastetmiyoruz. Eğer onlardan sadece birisi hissedilir ise siyahı hissetmek, mutlak renkliliği hissetmek (*cins*) veya gözün daralmasını (*fasıl*) hissetmek demek olur. Eğer onlardan her biri hissedilirse siyahı hissetme, iki hissediliri hissetmek olur.

5 Böylece siyah cinsinin varlığının faslından ancak zihinde ayırt edilebileceği sâbit olmuştur. Bu da hariçteki ayrışmanın, ikisinin mâhiyeti arasında olmasını gerektirir. Aksi takdirde zihin kendisinde terkip olmayanda terkip yargısı verir ki bu da hatadır. Öyleyse o ikisi mâhiyeti bakımından, zihinde ve dış dünyada ayırdırlar, varlık açısından ise ayrışma sadece zihindedir.

10 [44] Bu hususta tartışma vardır. Çünkü biz o ikisinden herhangi bir şey kendi başına hissedilir değilse, terkinin onda değil siyahı kabul edici ve yapıcıda olacağını, kabul etmiyoruz. Bir araya gelip toplanma anında hissedilir bir yapı meydana gelir. Bu ise ancak şayet bu durum ikisinden meydana gelen toplam değilse lazım gelecektir ki bu da imkânsızdır.

15 [45] Mâhiyetin cüzü beraberinde somut bir ziyade olmaması şartı ile ele alınırsa cüz olmuş olur, cins olur ise madde; fasıl olur ise sûret olarak değerlendirilir. Kendisinde herhangi bir ziyadenin olup olmamasına bakılmaksızın salt kendisi açısından ele alınırsa “yüklem” olur.²⁵

[46] Şöyle denilemez: “Eğer cüzün bütüne hamledilmesi câiz olsa, “insan canlıdır” dediğimizde kasedilen, “o ikisinin aynı kavramda birleşmeleri” ise yanlış olacaktır, yok eğer kastedilen, “insan canlılıkla nitelenmiştir” ise yine yanlış olur, çünkü cüz/parça öncedir. Hiçbir sıfat önce olamaz. Şayet demek istedikleri üçüncü bir şey ise onu da açıklasınlar.”²⁶ Zira biz şöyle diyoruz: Kastedilen, o ikisinin varlıkta birleşmiş olmalarıdır. Çünkü mutlak canlı/hayvan, ancak bir kayıtlı kayıtlandıktan sonra varlığa girebilir. Çünkü o konuşan, kişneyen veya bu ikisinden başka herhangi bir fasıl olmadıkça varlığa gelemes. Öyleyse, varlık ancak mürekkep bir canlıya ârız olur. “Konuşan canlı” her ne kadar mâhiyet itibarıyla bileşik olsa da, varlığı, canlının varlığının aynıdır.

25

لأننا لا نعني بالسواد إلا تلك الهيئة المحسوسة، وإن كان أحدهما فقط محسوساً كان الإحساس بالسواد إحساساً باللونية المطلقة أو بقابضية البصر²⁶، وإن كان كلّ منهما محسوساً كان إحساساً بالسواد إحساساً بمحسوسين. فثبت أنّ جنس السواد لا يتميز وجوده عن^١ فصله إلا في الذهن فقط²⁷. وذلك يستدعي الامتياز في الخارج بين ماهيتهما وإلا لكان حكم الذهن بالتركيب فيما لا تركيب فيه خطأ. ٥
فإذن هما متميزان في الذهن والخارج^٢ بحسب الماهية، أمّا بحسب الوجود فالامتياز ليس إلا في الذهن فقط.

[٤٤] وفيه نظر، لأننا لا نسلّم أنّ التركيب يكون في قابل السواد وفاعله لا فيه إن لم يكن شيء منهما محسوساً بانفراده، وعند الاجتماع يحصل هيئة محسوسة، ١٠
وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن تلك الهيئة هو المجموع الحاصل منهما وهو ممنوع. [٤٥] وجزء الماهية إن أخذ بشرط أن لا يكون معه زيادة مشخّصة كان جزءاً، ومادة إن كان جنساً، وصورة إن كان فصلاً، وإن أخذ من حيث هو هو^٣ من غير التفات إلى أن يكون معه زيادة أو لا يكون^٤، كان محمولاً²⁸.

[٤٦] لا يقال «لو جاز حمل الجزء على الكلّ فإذا قلنا الإنسان حيوان فإن كان المراد أنّهما متّحدان في المفهوم كان كاذباً، وإن كان المراد أنّ الإنسان موصوف ١٥
بالحيوانية كان كاذباً أيضاً، لأنّ الجزء متقدّم ولا شيء من الصفة بمتقدّم، وإن كان المراد أمراً ثالثاً فيّئونه» لأننا نقول: المراد أنّهما متّحدان في الوجود. لأنّ الحيوان المطلق لا يدخل في الوجود إلا بعد تقييده بقيد. فإنّه ما لم يصّر ناطقاً أو صاهلاً^٥ أو غيرهما من الفصول لا يمكن دخوله في الوجود، فإذا الوجود لا يعرض إلا للحيوان المركّب، والحيوان الناطق وإن كان مركّباً بحسب الماهية لكنّ وجوده ٢٠
بعينه هو^٦ وجود الحيوان.

١ س+ وجود.

٢ ب، ي: متميزان في الوجودين.

٣ د- هو هو. س- من حيث هو هو.

٤ د: «شيء»، مكان زيادة أو لا يكون.

٥ د: صهلاً.

٦ د- هو.

[47] İmam (Fahreddin Râzî) şöyle diyerek buna itiraz etmiştir. “Cüz olmak bakımından cüzün, bileşiğin varlığından başka bir varlığı vardır, zira o öncedir. Eğer bileşik ile beraber onun için başka bir varlık meydana gelseydi, onun iki varlığı olacaktır ki bu imkânsızdır,” Bu karışık ve prob-

5 lemlı bir sorudur ve ona cevap vermek de zordur.²⁷

[BEŞİNCİ MESELE: GİRİŞİMLİ VE AYRIK CÜZLER]

[48] Eğer mâhiyetin cüzlerinden/parçalarından bazıısı bazıısından daha genel ise girişimli diye isimlendirilir aksi takdirde ayrık olarak isimlendirilir. Eğer girişimli olanın bazıısı diğerinden mutlak olarak daha genel

10 ise, genel olan özel olan ile kuruluyor ve onunla niteleniyorsa “hayevân-ı nâtık” gibidir. Çünkü o, hem onun cinsi olduğu ve hem de onunla nitelendiği için nâtık ile kurulmaktadır. Şayet onunla nitelenmiyorsa, on kategori üzerine söylenen “mevcut” gibidir. Eğer özel genel ile kuruluyorsa o, ancak kendisinde bulunan özelliklerini kuran son tür gibidir.

15 Eğer o ikisinden her biri, bir yönden diğerinden genel ise o da “hayevân” ve “beyaz” gibidir.

[49] Ayrık olana gelince şöyledir: Bir şey, ya hediye olduğu gibi *fâil* illeti ile bileşir, zira o, fâile bitişik (onun tarafından meydana getirilen) bir faydanın ismidir. Veya çukurluk olan basık buruna isim yapıldığı zaman

20 ‘aftes: basık burun’da olduğu gibi *suri/formel* illeti ile bileşir. Veya burunda olan çukurluğa isim yapıldığı zaman *kabul edici/maddi* illet ile bileşir. Veya da kendisi ile süslenilen bir halkaya isim olan yüzükte olduğu gibi *gaî* illet ile bileşir. Veyahut bir şey, rızık veren ve yaratan gibi sonuçlarıyla veya da ne illet, ne de mâlûl olmayan bir şey ile bileşir. O da ya gerçektir, ya göre-

25 celidir veya da bu ikisinin karışımıdır.

[٤٧] اعترض^١ الإمام عليه بأنَّ الجزء من حيث أنَّه^٢ جزء له وجود مغاير لوجود المركَّب لتقدّمه عليه، فلو حصل له مع المركَّب وجود آخر كان له وجودان^٣، وإنّه محال، وإنّه سؤال مشكل والجواب عنه صعب^٤.

[المسألة الخامسة في الأجزاء المتداخلة والمتباعدة]

٥ [٤٨] وأجزاء الماهية إن كان بعضها أعمّ من البعض يسمّى متداخلة، وإلا فمتباعدة. والمتداخلة إن كان بعضها أعمّ من الآخر مطلقاً، فإن كان العامّ متقوّماً بالخاصّ وموصوفاً به فهو كالحَيوان الناطق، فإنّه متقوّم بالناطق لكونه جنساً له ومتصّفاً به، وإن لم يكن^٥ موصوفاً به فهو كالموجود المقول على المقولات العشر، وإن كان الخاصّ متقوّماً بالعامّ فهو كالنوع الأخير^٦ المقوم لخواصّه التي لا توجد إلا فيه، وإن كان كلّ منهما أعمّ من الآخر من وجه فهو كالحَيوان والأبيض^٧.

١٠ [٤٩] وأمّا المتباعدة فهي كتركّب الشيء إمّا بعلّته الفاعلية كالعطاء فإنّه اسم لفائدة مقرونة بالفاعل، أو بالصورية كالأفطس إذا جعلناه اسماً للأنف الذي فيه تقعير، أو بالقابلية إذا جعلناه اسماً للتقعير الذي في الأنف، أو بالغائية كالخاتم فإنّه اسم لحلقة يُترزّن بها، وإمّا بمعلولاته كالرازق والخالق، أو بما لا يكون علّة ولا معلولاً، فهي إمّا أن يكون حقيقية أو إضافية أو ممتزجة.

١٥

١ د: واعترض.

٢ س: هو.

٣ س: «جداً». ميرك بخاري: أقول الجواب عنه ليس بصعب لأنّ الجزء الخارجي للشيء له وجود متقدّم عليه في الخارج وليس وجوده في الخارج هو وجود جزئه فيه عندهم... بخاري، ج ١، ص ٨٩.

٤ د- يكن.

٥ س: بل صفة له.

٦ د: الآخر.

٧ في «س» وفي «بخاري»: كالحَيوان الأبيض. بخاري، ج ١، ص ٩١. وفي باقي النسخ: كالحَيوان والأبيض.

[50] Birincisi, ya birlerden mürekkep sayı gibi hepsi birbirine benzer olur veya farklı olur. Ya cismin, heyûlâ ve sûretten mürekkep olması gibi akledilebilirdir veya halkanın renk ve şekilden oluşması gibi hissedilebilir. İkincisi, “daha yakın” ve “daha uzak” gibidir. Üçüncüsü ise mâhiyetin gerçekleşmesi için bir çeşit görecelikle ele alınan (padişahın) makam(ı) gibidir.

[51] Mâhiyet, şayet meydana gelmiş bir tür ise, o bir hakikattir, onun parçasının da mevcut olması gerekir. Çünkü mevcûdun parçası da mevcuttur. Eğer aklî bir itibarla meydana gelmişse o da itibârîdir. Canlı ve beyaz böyledir. Cahil ve körde olduğu gibi bileşimi mevcuttan ve ma’dûmdan olması mümkün olduğu için onun bir parçasının mevcut olması zorunlu değildir.²⁸

[ALTINCI MESELE: CİNS VE FASIL HAKKINDA]

[52] Bazı yönlerden uyuşan iki mâhiyet diğer yönlerden ayrıştığı vakit, kendisi ile uyuşulan, kendisi ile ayrışılardan başka olacaktır. Birincisi cins, ikincisi fasıldır.

[53] Şeyh (Ebû Ali İbn Sînâ), “fasıl cinsin varlığının nedenidir” demiştir. Aksi takdirde cins onun nedeni ise cins ne vakit varlık bulursa fasılın da varlık bulması gerekir. Eğer (cins) illet değilse her biri diğerinden müstağnî olacağı için terkip imkânsız olacaktır.

[54] Bunun cevabı: İlet ile “kendine ihtiyaç duyulan”, kastedildiği takdirde birinci şart menedilir, onunla “tam illet” irade olunursa ikinci şart men edilir. Çünkü o ikisinden herhangi bir şeyin, diğerinin tam illeti olmaması câizdir. Bir şekilde biri diğerine muhtaç olmak sûretiyle terkip söz konusu edilebilir.

[٥٠] والأول^١ إمّا أن يكون كلّها^٢ متشابهة كالعدد المركّب من الأحاد، أو مختلفة، إمّا معقولة كتركّب الجسم من الهيولى والصورة، أو محسوسة كتركّب الحلقة من اللون والشكل، والثاني كالأقرب والأبعد، والثالث كالسرير الذي يُعتبر في تحقّق ماهيته نوع من النسبة.

هـ [٥١] والماهية إن كان نوعاً محضاً^{٣٠} فهي الحقيقة^{٣١}، وجزؤها يجب أن يكون موجوداً لأنّ جزء الموجود موجود^{٣٢}، وإن حصلت باعتبار عقلي فهي الاعتبارية كالحيوان والأبيض^٣، ولا يجب أن يكون جزؤها موجوداً لجواز تركيبها من الموجود والمعدوم كالجاهل والأعمى.

[المسألة السادسة في الجنس والفصل]

١٠ [٥٢] والماهيتان المتّفقتان في بعض الوجوه^٤ إذا اختلفتا في الباقي كان ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف، والأوّل هو الجنس والثاني هو الفصل.

[٥٣] قال الشيخ إنّ الفصل علّة لوجود الجنس، وإلا فالجنس إن كان علّة له فأينما وُجد الجنس وُجد الفصل، وإن لم يكن علّة له^٥ استغنى كلّ منهما عن الآخر فيمتنع التركيب.

١٥ [٥٤] وجوابه^٦ منع الشرطية الأولى إن أراد بالعلّة المحتاج إليه، والثانية إن أراد بها^٧ العلّة التامة لجواز أن لا يكون شيء منهما علّة تامة للآخر، ويحتاج أحدهما إلى الآخر فيصحّ التركيب.

١ س: والأولى.

٢ س+ أجزاء.

٣ س: «لأنّ الموجود جزؤه موجود» مكان «لأنّ جزء الموجود الموجود».

٤ س: كالحيوان الأبيض.

٥ س: الأجزاء.

٦ ب- له.

٧ د- وجوابه.

٨ س: بالعلّة.

[55] İmam (Fahruddin Râzî), Şeyh (Ebû Ali b. Sînâ)'nın görüşünün yanlışlığını ortaya çıkarmak için şöyle demiştir: Beyaz, beyaz canlının bir ayırımı/faslı olup, varlığının illeti değildir Bitkisel kuvveler bitkisel cismin bir ayırımıdır. Bununla beraber kendisi onlar yok olduktan sonra da kala-

5 bilmektedir. Bunun cevabı: Şeyh (Ebu Ali) in sözü gerçek mâhiyet hakkındadır. Oysa sizin zikrettiğiniz şey itibaridir. Bitkisel bir cismin, kuvvelerinin yok olmasından sonra da devam etmesi imkânsızdır.²⁹

[56] Bazı zâtî niteliklerde (*zâtîyyât*) ortak olan iki şey, gerekli niteliklerde (*levâzım*) ihtilaf ettiklerinde bu terkibe delâlet eder. Zira özel bir gerekenin ortak bir şeye dayandırılması imkânsızdır.

10

[57] Farklı olan şeylerin olumsuz durumlarda ortaklığı ve ortak olan şeylerin de onlarda farklı olmasına gelince,³⁰ bu onların terkiğini gerektirmez. Birincisinin nedeni, iki basitten her birinin, kendileri dışında olanları kendilerinden olumsuzlamada ortak olmasıdır. İkincisi ise basit, kendisinin bir

15 parçası olduğu mürekkebe tabiatında ortak ve ona bazı olumsuz şeylerde muhâlif olmakla beraber orada herhangi bir terkip söz konusu değildir.

[58] Ortaya çıkıp *ta'ayyün* etmenin ademî/yokluğa dair olması câiz değildir. Zira “yok”un dış dünyada herhangi bir hüviyeti yoktur ki onunla başkası ta'ayyün edebilsin. Aynı şekilde o, ortaya çıkan mevcut bir şeyin

20 parçasıdır, bu durumda o da mevcuttur.

[59] Bu ikisi de tartışmaya açıktır. Birincisi, o bir talep edileni (matlûb) kanıt yerine koymaktır. İkincisi, eğer muayyenle, ta'ayyüne maruz kalmış şey kastedilirse, onun muayyenin bir parçası olduğunu, yok eğer bununla o ikisinin bileşimi olan kastediliyorsa bunun var olduğunu kabul etmeyiz.

[60] O (ta'ayyün) eğer sadece mâhiyetle ise veya sadece fâille ise veya kendi şahsında nevine münhasır bir kabul edici ile ise onun nevi de şahsıyla sınırlı kalır. Yok, eğer farklı kabul edicilerle veya tek kabul ediciye ârız farklı yeteneklerle ise onun farklı ta'ayyünleri olacaktır.

25

[61] Denilmiştir ki; eğer tabiat zâtından dolayı bir mahalle muhtaç ise varlığı ebedi olarak bir mahalde olacaktır. Değilse zâtından dolayı mahalle muhtaç olmamış olur. Zâtından dolayı bir şeye ihtiyaç duymayana ârız olan bir şeyden dolayı ihtiyaç ârız olamaz. Burada tartışmaya açık bir durum söz konusudur. Zira zâtından dolayı mahalle ihtiyaç duymamasından, zâtından dolayı ondan müstağnî olması gerekmez.³¹

30

[٥٥] قال الإمام في إبطال قول الشيخ أنّ الأبيض فصل للحيوان الأبيض، وليس علّة لوجوده، والقوى النباتية فصل للجسم النباتي مع أنّ الجسم يبقى بعد زوالها. وجوابه: إنّ كلام الشيخ في الماهية الحقيقية وما ذكرتموه اعتباري، وبقاء الجسم النباتي بعد زوال القوى عنه ممنوع.

[٥٦] والمشتركان في بعض الذاتيات إذا اختلفا^١ في اللوازم دلّ ذلك على التركيب، لامتناع استناد اللازم الخاصّ إلى الأمر^٢ المشترك^{٣٢}.

[٥٧] وأمّا اشتراك المختلفات في السلوب واختلاف المشتركات فيها فلا يوجب التركيب لها^٣. أمّا الأوّل فلا أنّ كلّ بسيطين يشتركان في سلب ما عدهما عنهما، وأمّا الثاني فلمشاركة البسيط المركّب الذي أحد أجزائه هو في طبيعته ومخالفته^٤ إيّاه في بعض السلوب مع أنّه لا تركيب فيه.

[٥٨] ولا يجوز أن يكون التعيّن عدميّاً، إذ العدم لا هوية له في الأعيان فلا يتعيّن به غيره، ولأنّه جزء من المعيّن الموجود فيكون موجوداً.

[٥٩] وفيهما نظر. أمّا الأوّل فلا أنّه مصادرة على المطلوب، وأمّا الثاني فلا نسلم أنّه جزء من المعيّن إن أريد بالمعيّن معروض التعيّن، وإن أريد به المركّب منهما فلا نسلم أنّه موجود.

[٦٠] وهو^{٣٣} إن كان بالماهية فقط أو بالفاعل فقط أو بقابل^٥ انحصار نوعه في شخصه، انحصار نوعها في الشخص. وإن كان بقوابل مختلفة أو استعدادات مختلفة تعرض^٦ لقابل واحد كان لها تعيّنات مختلفة.

[٦١] قيل إنّ الطبيعة إن كانت محتاجة لذاتها إلى المحلّ كان وجودها في المحلّ أبداً، وإلا كانت غنيّة عنه لذاتها، والغنيّة عن الشيء لذاته لا يعرض له الحاجة لعارض. وفيه نظر، لأنّه لا يلزم من عدم حاجتها إلى المحلّ لذاتها استغناؤها عنه لذاتها.

١ س، ص: والمشتركتان... إذا اختلفتا.

٢ س- الأمر.

٣ د، س- لها.

٤ س، د، ب، أيا: «واختلفه». ص: «ومخالفته». مكان «في طبيعته ومخالفته».

٥ د، ب، ي: إن كان بالماهية أو بالفاعل أو بقابل.

٦ د، س، ص، ي- تعرض.

[62] “Eğer ta‘ayyün sâbit bir şey olsa, onun tümel/küllî bir mâhiyeti olur ve bu durumda başka bir ta‘ayyüne ihtiyaç duyar ki bu da teselsülü gerekli kılar. Mâhiyete eklenmesi başka bir ta‘ayyünle diğerinden ayırt edilmesine bağlı olur ve türde ortak olan ferdin ta‘ayyünü eğer bir mâhiyetle veya bir fâille ise türü fertle sınırlı kalır. Yok, eğer bir kabul ediciyle ise, bu durumda kabul edicinin ta‘ayyünü başka bir kabul ediciyle ise teselsül lazım gelir. Kabul edilen ile ise devr/döngü lazım gelir” denemez.

[63] Zira biz diyoruz ki: Birincisine gelince biz gerekli bir teselsülün imkânsız olduğunu doğru kabul etmeyiz, zira o “mâlûl/sonuç yönünden olduğundan onun mümteni oluşuna kesin kanıt yoktur.³² İkincisine gelince, şartlı önermenin doğruluğunu kabul etmeyiz. Çünkü mâhiyetin, (başka bir ta‘ayyünle değil) bizzat kendisi ile başkasından ayırt edilmesi câizdir. Üçüncüsüne gelince, hasretmeyi kabul etmeyiz. Çünkü bunun, kabul ediciye ârız olan bir istidat şartıyla, bir fâilden dolayı bunu gerektirecek bir sebebin ortaya çıkmasıyla ta‘ayyün etmesi câizdir ve her hâdisten önce sonsuza dek bir hâdis olur. Bunu da kabul ederiz. Fakat biz, kısır döngünün lazım gelmesini kabul etmiyoruz. Çünkü kabul edici ve kabul edenden her birinin mâhiyetinin, diğer bir ta‘ayyüne neden olması câizdir.

[64] Tümelin/küllînin tümel olanla kayıtlanması ferdiliği icap ettirmez. Zeyd’e; “o bilgili ve takvâlı bir insandır veya o şu günde, şu vakitte, şöyle konuşandır” dediğimiz zaman bunlardan her birinde bir ortaklık bulunur.

ÜÇÜNCÜ KONU: VARLIK VE ÇOKLUK

[BİRİNCİ MESELE: BİRLİK VARLIKTAN

FERDİLEŞMEKTEN BAŞKADIR]

[65] Birlik, varlıktan başkadır.³³ Çünkü çok olan, çok olmak bakımından mevcuttur. Çok olan hiçbir şey çok olmak bakımından, bir değildir. Vahdet, ferdi var olmadan da (*taşahhus*) farklıdır. Çünkü basit parçalandığı zaman, birliği ortadan kalkar, fakat hüviyeti devam eder. Değilse ayırma, yok kılma olur. Burada tartışmaya açık bir konu vardır.

[٦٢] لا يقال «لو كان التعيين ثبوتياً لكان له ماهية كلية فيحتاج إلى تعيين آخر،

ولزم التسلسل، ولكان انضياؤه إلى الماهية موقوفاً على امتيازها عن غيرها بتعيين

آخر، ولكان تعيين الشخص الذي له مشاركة في نوعه إن كان بالماهية أو بالفاعل

انحصر نوعها في الشخص وإن كان بالقابل فتعيين القابل إن كان بقابل آخر لزم

التسلسل، وإن كان بالمقبول لزم الدور».

[٦٣] لأننا نقول: أما الأول فلا نسلم امتناع التسلسل اللازم، فإنه من جانب

المعلول ولا برهان على امتناعه، وأما الثاني فلا نسلم صدق الشرطية، لجواز

امتياز الماهية عن غيرها بنفسها، وأما الثالث فلا نسلم الحصر، لجواز أن يتعين

بسبب الفاعل بشرط استعداد يعرض للقابل بسبب حادث يقتضي ذلك ويكون

قبل كل حادث حادث لا إلى نهاية. سلمناه، لكن لا نسلم لزوم الدور فإنه يجوز

أن تكون ماهية كل واحد من القابل والمقبول علة لتعيين الآخر.

[٦٤] وتقييد الكلّي بالكلّي لا يوجب الشخصية، فإذا قلنا لزيد إنه الإنسان العالم

الورع أو إنه الذي تكلم بكذا في يوم كذا في وقت كذا، ففي كل منهما شركة.

البحث الثالث في الوحدة والكثرة

[المسألة الأولى في أن الوحدة مغايرة للوجود وللتشخص]

[٦٥] الوحدة مغايرة للوجود³⁴، لأن الكثير من حيث إنه كثير موجود، ولا شيء

من الكثير من حيث إنه كثير بواحد، وللتشخص أيضاً لأن البسيط إذا جزئ زالت

وحدته وما زالت هويته وإلا لكان التفريق إعداداً، وفيه نظر.

[İKİNCİ MESELE: BİRLİK/VAHDET VARLIĞA DAİR BİR ARAZDIR]

[66] Birlik varlığa dairdir, aksi takdirde çokluğun olumsuzlanmasından ibaret olurdu. Eğer, çokluk yokluğa dair olursa birlik varlığa dair olup tersi mukadder olacaktı. Eğer varlığa dair olur ise yokluğa ait şeylerle kurulmuş olması lazım gelir.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: BİRLİK MAHİYETE ZİYADEDİR]

[67] Birlik mâhiyete ilavedir. Aksi takdirde ya kendi başına veya onun içinde bir şey olacaktır ki -vücûdda geçtiği üzere- ikisi de bâtıldır. Çünkü birlik/vahdet çokluğun mukâbilidir, siyah ise ona mukâbil olmaz.

[68] “Şayet varlığa dair olsaydı başka bir birliği, onun da başka bir birliği olurdu ki teselsül gerekirdi; ayrıca o ziyade olsa, bu durumda bileşik mâhiyetin birliği, eğer onun bütün cüzleri ile kâimse, birçok mahalle beraber kâim olması gerekirdi. Eğer onun her bir parçası onun bir şeyi ile kâim oluyorsa bölünmesi gerekirdi. Yok, eğer tek bir parça ile kâimse mâhiyetin bir parçası başkası ile kâim olmuş olurdu” denilemez

[69] Çünkü biz şöyle diyoruz: Birincide teselsülün imkânsızlığı men edilir. İkincide ise, hasrı kabul etmiyoruz. Çünkü onun mâhiyet olmak bakımından mâhiyetle kâim olması câizdir. O bir arazdır, değilse arazla kâim olması -cevherin arazla kâim olması mümteni olduğu için- imkânsızdır.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: BİR'İN KISIMLARI]

[70] Çokluğun, herhangi bir yönden birliği söz konusu olduğu zaman, çokluk yönü birlik yönünden başka olacaktır. Birlik yönü ya kurucudur veya ârızîdir veya da ne kurucu ne de ârızîdir. Şayet kurucu ise, “o nedir?”in cevabında farklı hakikatlere söyleniyorsa “cinste bir”dir;

[المسألة الثانية في أنّ الوحدة وجودية من الأعراض الزائدة على الماهيات]

[٦٦] وهي وجودية وإلا لكانت عبارة عن سلب الكثرة، والكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة وجودية، والمقدّر خلافه. وإن كانت وجودية لزم تقوّمها بالأمور العدمية.

٥ [المسألة الثالثة في أنّ الوحدة زائدة على الماهية]

[٦٧] وزائدة على الماهية وإلا لكانت إمّا نفسها أو داخلية فيها، وهما باطلان لما مرّ في الوجود. ولأنّ الوحدة تقابل الكثرة والسواد لا يقابلها.

[٦٨] لا يقال «لو كانت وجودية لكان لها وحدة أخرى ولوحدتها وحدة أخرى ولزم التسلسل» ولأنّها لو كانت زائدة فوحدة الماهية المركّبة إن قامت بكلّ جزء منها^١ لزم قيامها^٢ بالمحال الكثيرة، وإن قام بكلّ جزء منها شيء منها لزم انقسامها^٣، وإن قامت بجزء واحد كانت صفة الماهية قائمة بغيرها.

[٦٩] لأنّا نقول؛ أمّا الأوّل فامتناع التسلسل اللازم ممنوع^٤، وأمّا الثاني فلا نسلم الحصر لجواز قيامها بالماهية من حيث هي هي. وهي عرض وإلا لامتنع قيامها بالعرض، لامتناع قيام الجوهر بالعرض.

١٥ [المسألة الرابعة في أقسام الواحد]

[٧٠] والكثير إذا كان له وحدة من وجه فجهة كثرته غير جهة وحدته^٥. فجهة الوحدة إمّا مقوّمة أو عارضة أو لا مقوّمة ولا عارضة^٦. فإن كانت مقوّمة، فإن كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس

١ س+ شيء.

٢ س: انقسامها.

٣ س- وإن قام بكلّ جزء منها شيء منها لزم انقسامها.

٤ د: «فلا نسلم امتناع التسلسل». ي: لا نسلم لأنّ امتناع التسلسل ممنوع. «مكان» فامتناع

التسلسل ممنوع.

٥ د، أيا: فجهة وحدته غير جهة كثرته.

٦ ص، س، د- لا مقوّمة ولا عارضة.

aynı hakikatlere söyleniyor ise “türde bir”dir. Eğer o, “hangi şeydir?”in cevabında söyleniyorsa “fasılda bir”dir. Eğer ârız olan bir şey ise yazıcı ve gülen gibi “konuda bir”dir veya da pamuk ve kar gibi “yüklemde” (bir) dir. Eğer ne kurucu ne de araz değilse o; “nefsin bedene nispeti, hükümdarın 5 şehre nispetidir” denmesi gibidir.³⁴ Çünkü iki nispette de birleşme yönü³⁵ ne kurucudur ne de ârızîdir. Bilakis birlik yönü -ki bu yönetmedir- nefse ve hükümdara aittir.³⁶

[71] Fert olarak bire gelince, bölünmeyi kabul etmez ve bir şeyin zâtının bütününe ortak olan şeylere bölünmeyecek şekilde olmasının ötesinde 10 bir anlamı yoksa o (hakiki) birliktir/vahdettir. Bunun ötesinde bir kavrama sahipse, eğer konum sahibi ise nokta, değilse (akıl gibi) ayrıktır/mufâriktır. Eğer bölünmeyi kabul ediyor ve parçaları birbirine benzer ise bölünmeyi kabul etmesi ister miktar gibi zâtından dolayı olsun, isterse basit cisim gibi başkasından dolayı olsun, bitişik birdir. Değilse toplanma şeklinde birdir. 15 İkisinden her birinde mümkün olan bütün şeyler meydana gelmiş ise o tam birdir. Bu da ya bir dirhem gibi vaz yoluyla (vaz’î) olur veya bir ev gibi sinâî/yapma yoluyla olur veya da bir insan gibi tabîî olur. Eğer mümkün olan her şey kendisi için meydana gelmemiş ise, işte o “çok”tur.

[BEŞİNCİ MESELE: BİRLEŞMENİN İPTALİ]

[72] İki şey birleşemez. Çünkü o ikisi birleşmeden sonra mevcut olarak kaldırsa onlar ikidir. Eğer ikisi veya biri yok oldu ise yine birleşme/ittihat yoktur. Çünkü yok olan (ma’dûm) ne yok olanla ne de var olanla birleşemez.

[ALTINCI MESELE: SAYI HAKKINDA]

[73] Sayılara gelince açıktır ki, onların mâhiyeti, sayı oluşlarının kendisi değildir. Çünkü onlar bazen cemadattan bir şey, bazen bitki veya başka bir şey olabilirler. Onların sayı oluşları (sayılanlara) ziyade bir şeydir. Sayı varlığa ait şeylerden olan birlerden bir araya geldiği için, birliğin olmamasından ibaret olamaz. Çünkü birlik arazdır, sayı da onunla kurulmaktadır.³⁷ Bu durumda araz olmuş olur. 30

إن كان على مختلفات الحقائق، وبالنوع إن كان على متفقاتها، وإن كانت مقولة في جواب أي شيء هو فهو الواحد بالفصل، وإن كانت عارضة فهو الواحد بالموضوع كالكتاب والضاحك، أو بالمحمول كالقطن والثلج، وإن لم تكن مقومة ولا عارضة فهو كما يقال نسبة النفس إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة، فإن جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين بل للنفس^١ والملك.
 ٥ [٧١] أمّا الواحد بالشخص فإن لم يكن قابلاً للقسمة وليس له مفهوم وراء كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور يشاركه في تمام ذاته فهو الوحدة، وإن كان له مفهوم وراء ذلك^٢ فهو النقطة إن كان له وضع وإلا فهو المفارق. وإن قبل القسمة فإن كان أجزاؤه متشابهة فهو الواحد بالاتصال سواء كان قبوله القسمة^٣ لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم البسيط، وإلا فهو الواحد بالاجتماع، وكلّ منهما إن حصل له جميع ما يمكن فهو الواحد بالتأم. وهو أمّا وضعي كالدرهم الواحد أو صناعي كالبيت الواحد أو طبعي كالإنسان الواحد، وإن لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الكثير.

[المسألة الخامسة في إبطال الاتحاد]

[٧٢] والاثنتان لا يتحدان، لأنّهما بعد الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنتان، وإن غدما أو أحدهما فلا اتحاد، لأنّ المعدوم لا يتحد لا بالمعدوم ولا بالموجود.
 ١٥

[المسألة السادسة في العدد]

[٧٣] أمّا إن أعددنا فظاهر^{٣٥}، وليست ماهيتها نفس كونها أعددًا لأنّها قد يكون جمادًا وقد يكون نباتًا أو غيرهما. وكونها أعددًا زائد عليها وليس العدد^٤ عبارة عن عدم الوحدة لتركّبه من الوحدات التي هي أمور وجودية^٦. ولأنّ الوحدة عرض، والعدد متقوم بها فيكون عرضًا.
 ٢٠

١ د: بالنفس.

٢ ص: «إن كان معروض عدم الانقسام مفهومًا وإن كان غيره.» مكان «فهو الوحدة... وراء ذلك».

٣ س: للانقسام.

٤ س+ أو حيوانًا.

٥ س- العدد.

٦ س+ وعرض.

[74] Sayının mertebelerinden her bir merteye için iki bakış açısı vardır. Geneldir, onun çokluk olması demektir. Özeldir, o da bu çokluğun özelliğidir. Bu, (özel çokluk) ayrılmaz özelliklerinde farklı olduğu için, onun türsel formudur. Fasıllarda ayrılığı gerekli kılan konuşma ve sağırılık böyledir.

5 [75] Her sayı türü, kendisindeki sayılarla değil, kendinde olan birlerle kurulur. Zira “on” iki beşle kurulmuş değildir. Çünkü o ikisi ile kurulması, üç ve yediyle veya dört ve altıyla kurulmasından daha evla değildir.³⁸ İki sayıdır. Çünkü biz sayı ile bire ziyade olan şeyi kastediyoruz.

[YEDİNCİ MESELE: ÇOĞUN KISIMLARI]

10 [76] O iki şey, eğer türde ortak ise benzer iki şeydir, değilse farklı iki şeydir. Başkalık bu ikisini de içine alır. Karşılıklı/müttekâbil iki şey,³⁹ aynı şeyde, tek yönden ve aynı vakitte toplanamayan iki şeydir. Eğer ikisi de varlığa dair ise, biri diğerine kıyâsla akledilebiliyorsa izâfî/göreceli şeylerdir, değilse zıttırlar ve bunların arasında son derece karşıtlık olması şarttır. Eğer
15 onlardan sadece birisi varlığa dair ise; varlığa dair şeyleri kabul edici bir konuya nispetle aralarındaki tekâbül/karşılıklılık dikkate alınır ise; ferdi, türü, uzak-yakın cinsi açısından hakiki yokluk ve melekedir. Meydana gelmesi mümkün olan vakti açısından ise meşhur iki yokluk ve melekedir. Onlarda bu durumlar dikkate alınmaz ise bu takdirde onlar “selb/olumsuzlama ve
20 ıcaptır/olumlamadır,” ve sadece birisi yanlış olabilir. Diğer müttekâbil şeylerde ise ikisi de yanlış olabilir. (Bu durum) göreceli iki şey, yokluk ve meleke için, mahalden hali kalışla söz konusudur; zıt olan iki şey için ise mahal olmaması anında da, olması anında da “ılık” gibi orta/vasatlıkla nitelenme ve aynı şekilde “şeffaf” gibi ondan hâli kalma ile söz konusudur.

25 [77] İki zıttan birisi bazen konu için gereklidir/lazımdır, bazen gerekli değildir. Bu takdirde mahallin o ikisinden de hâli olması ya imkânsızdır -üçüncü hâli kabul etmeyene göre hastalık ve sağlık böyledir- veya da imkân dâhilindedir. Bu takdirde ya orta (bir durum) meydana çıkmaz. Felek için “ne ağırdır, ne de hafiftir”, dememiz böyle bir şeydir veya da meydana
30 çıkar. Bu da ya ılık gibi muhassal/belirli ismiyle tabir olunacaktır veya da “adil olmayan ve zalim olmayan” sözümüzde olduğu gibi iki tarafın da olumsuzlanmasıyla ifade edilecektir.

[٧٤] ولكل مرتبة من مراتب العدد اعتباران، عام وهو كونه كثرة، وخاص وهي خصوصية تلك الكثرة وهي صورتها النوعية لاختلافها بالخواص اللازمة كالصمم والمنطقية الموجبة لاختلافها بالفصول.

[٧٥] وقيام كل نوع من العدد بالوحدات التي هي^١ فيه لا بالأعداد التي فيه.

٥ فإن العشرة ليست متقومة بالخمستين إذ ليس تقومها بهما أولى من تقومها بالثلاثة والسبعة أو بالأربعة والستة. والاثنان عدد لأننا نعني بالعدد ما زاد على الواحد.

[المسألة السابعة في أقسام الكثير]

[٧٦] وهما المثلان إن اشتركا في النوع، وإلا فهما المختلفان، وتعمّهما الغيرية^{٣٦}. والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة

١٠ في زمان واحد. وإن كانا وجوديين فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان وإلا فالضدّان ويُشترط أن يكون بينهما غاية الخلاف. وإن كان أحدهما وجوديًا فقط، فإن اعتبر التقابل بينهما بالنسبة إلى موضوع قابل للأمر الوجودي إمّا بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد فهما العدم والملكة الحقيقيان، أو بحسب الوقت الذي يمكن حصوله فيه فهما العدم والملكة المشهوران وإن لم يُعتبر فيهما ذلك فهما السلب والإيجاب. ويكون

١٥ أحدهما كاذبًا فقط، وسائر المتقابلات يجوز أن يكذبا. أمّا المضافان^٢ والعدم والملكة فبخلوّ المحلّ عنهما. وأمّا الضدّان فعند عدم المحلّ وعند وجوده أيضًا لا تصافه بالوسط كالفاتر، أو لخلوّه عنه أيضًا كالشفّاف.

[٧٧] وقد يكون أحد الضدّين لازمًا للموضوع وقد لا يكون، وحينئذٍ إمّا أن

٢٠ يمتنع خلوّ المحلّ عنهما كالصحّة والمرض عند من لا يقول بالحالة الثالثة أو يمكن، وحينئذٍ إمّا أن لا يحصل هناك وسط كقولنا للفلك لا ثقل ولا خفيف أو يحصل، ولا يخلو إمّا أن يعبر عنه باسم محصّل كالفاتر أو بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر.

١ س - هي.

٢ س: متضائفان.

[78] “Karşılıklı/mukâbil olmak açısından mukâbil ve zıt olmak açısından siyah muzâftandır, Zira siz birinciye muzâftan daha genel, ikinciye de ona ortak (*kasîm*) yaptınız Çünkü biz şöyle diyoruz: İki zıt ve yokluk ile meleke, mukâbilin altına girip, göreceli şeylerden sayılmazlar. Siyah, siyah 5 olmak yönüyle beyazın zıttıdır fakat onun muzâfı değildir. Bu demektir ki tezâyüf (muzâf olma), tekâbül ve tezattan başkadır. Evet, tezâyüf bir ârizdan dolayı ikisine de ilişebilir. O da mukâbili, mukâbil olmak açısından siyahı da zıt olmak açısından ele almaktır. Öyleyse tekâbül ve tezat bu ikisine zâtı itibarı ile, tezâyüf ise bir ârizdan dolayı ilişir. Bir şeyin başkasından 10 daha genel veya zâtı itibarı ile onun mukâbili olması ve bir âriz nedeniyle daha özel olmasında bir imkânsızlık yoktur.

[79] Bir, çoğa, bu kısımlardan hiçbiriyile mukâbil değildir. Aksine ölçüt olmak bakımından bir, ölçülen olmak bakımından çoğa mukâbidir. Tezâyüf, onların mâhiyetlerine ilişkin bir izâfet nedeniyle ikisine âriz olur.

[80] Yokluklar arasında karşılıklılık olmaz. mutlak yokluğun mutlak yokluğa ve onun bir parçası olması yönüyle de muzâf olana mukâbil olması imkânsızdır. Muzâfın muzâfa mukâbil olması ise ikisinden başka olan her şey üzerine doğru olmaları nedeniyle.

[81] Zıtlardan bazıları siyah ve beyazda olduğu gibi peş peşe gelebilirler. Ortadan (uzaklaşan) ve ortaya doğru olan hareketlerde olduğu gibi, 20 bazıları için ise bu durum geçerli değildir. Zira ikisinin arasına mutlaka bir sükûnun girmesi gerekir.

DÖRDÜNCÜ KONU: VÜCUP, İMKÂN ve İMTİNÂ

[BİRİNCİ MESELE: VARLIĞA NİSPETLE MÂHİYETLERİN TAKSİMİ]

[82] Herhangi bir kavramın, eğer yokluğu zâtından dolayı imkânsız ise zâtından dolayı zorunlu, eğer varlığı zâtından dolayı imkânsızsa zâtından dolayı imkânsız ve eğer zâtından dolayı onun için ikisinden her biri de mümkün ise o da zâtından dolayı mümkündür. Birinci ve üçüncüden her birisinin dış dünyada varlığı bulunur. 30

[٧٨] لا يقال: المقابل من حيث إنّه مقابل والسواد من حيث إنّه ضدّ من المضاف وأنتم جعلتم الأوّل أعمّ من المضاف والثاني قسيماً له. لأنّا نقول: الضدّان والعدم والملك داخلان تحت التقابل غير داخلين تحت التضاييف. والسواد من حيث إنّه سواد مضادّ للبياض وغير مضاييف له^١، فالتضاييف غير التقابل وغير التضادّ. نعم التضاييف عرض لهما لعارض، وهو أخذ المقابل من حيث إنّه مقابل وأخذ السواد من حيث إنّه ضدّ. فالتقابل والتضادّ عرض لهما بحسب الذات والتضاييف بحسب العارض. ولا امتناع في كون الشيء أعمّ من غيره أو مقابلاً^٢ له بحسب الذات وأخصّ بحسب العارض.

[٧٩] والواحد يقابل الكثير لا بشيء من هذه الأقسام، بل لأنّ الواحد من حيث إنّه مكيال يقابل الكثير من حيث إنّه مكيل. فالتضاييف عرض لهما لإضافة عرضت لماهيتهما.

[٨٠] ولا تقابل بين الأعدام لامتناع كون العدم المطلق مقابلاً للعدم المطلق وللمضاف لكونه جزءاً منه، وكون المضاف مقابلاً للمضاف لصدقهما على كلّ ما هو مغاير لهما.

[٨١] والأضداد منها ما يصحّ عليه^٣ التعاقب كالسواد والبياض، ومنها ما لا يصحّ كالحركة عن الوسط وإليه، فإنّه لا بدّ وأن يتوسّطهما سكون.

البحث الرابع في الوجوب والإمكان والامتناع³⁷

[المسألة الأولى في تقسيم الماهيات]

[٨٢] كلّ مفهوم إن امتنع عدمه لذاته فهو الواجب لذاته وإن امتنع وجوده لذاته فهو الممتنع لذاته وإن أمكن كلّ منهما له لذاته فهو الممكن لذاته. ولكلّ واحد من الأوّل والثالث وجود في الخارج،

١ س: إليه.

٢ ب: ومقابلاً.

٣ ص، ي، د: عليها.

Üçüncüye gelince; mevcutların bir kısmı mürekkep olduğu ve her mürekkep parçalarına ihtiyaçtan dolayı mümkün olduğu için dış dünyada varlığı bulunur. Birincisi ise, mevcut olan mümkünlerin toplamı mümkün olduğu ve bu yüzden mevcut tam bir illeti bulunduğu için; yine
 5 açıkça bu illetin kendisi olması câiz olmadığı ve parçalarından her birine bağlı kalması söz konusu olacağı bu yüzden de onların hiçbirinin tam illet olamayacağı için bu durumda tam illet onun dışında mevcut olacaktır. Bütün mevcut mümkünlerin dışında mevcut olan şey de zâtından dolayı zorunludur.

10 [İKİNCİ MESELE: ZORUNLULUĞUN TAHKİKİ VE ONUN SÜBÛTİYETİ]

[83] Bu sâbit olunca, şunu iyi bil ki zorunluluk, ‘bir şeyin zâtından dolayı varlığı hak etmesidir’. Bu sıfat zâtından dolayı zorunlu olana aittir, onun “varlığı için başkasına ihtiyacı yoktur” ve bu sıfat önceki (niteleme)
 15 nin bir sonucudur.

[84] İmtina, bir şeyin zâtından dolayı yokluğu hak etmesidir. Bu sıfat mümteniye aittir. Bu durumda o yok olması için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Mümtenin yokluğu gerektirecek bir zâtının olmadığını bilmesin. Bilakis onun zâtını tasavvur etmek, onun hariçte varlığının olmamasını gerektirir.
 20

[85] İmkân, bir şeyin zâtından dolayı yokluğu ve varlığı hak etmemeyi hak etmesidir. Bu sıfat özü gereği mümkün olana aittir. Yokluk ve varlığında zorunlu olarak başkasına muhtaçtır.

[86] Zorunluluk, varlığın sebâtını gerektirir. Böylece o, varlığa dair olur
 25 ki o zorunlu varlığın mâhiyetinin ta kendisidir. Eğer böyle olmasa ya onun içinde ya da dışında olacaktır. Birincisi bileşimi/terkibi gerektirir. İkincisi ise, zorunluluk varlıktan önce olacağı için, vücûdiyet sıfatının, mâhiyetin varlığına önceliği söz konusu olacaktır.

وأما الثالث فلأنّ من الموجودات ما هو مركّب وكلّ مركّب ممكن لافتقاره إلى أجزائه. وأما الأوّل فلأنّ مجموع^١ الممكنات الموجودة ممكنة فله علّة تامّة موجودة وهي لا يجوز أن تكون نفسها وهو ظاهر ولا داخله فيها لتوقّفها على كلّ واحد من أجزائها فلا شيء منها يكون علّة تامّة لها فهي موجودة خارجة^٢ عنها، والموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته.

[المسألة الثانية في تحقيق الوجوب وكونه ثبوتياً]

[٨٣] إذا ثبت ذلك فاعلم أنّ الوجوب هو استحاقية الشيء الوجود^٣ لذاته، والواجب لذاته له هذه الصفة فلا يحتاج في وجوده إلى غيره، وهذه الصفة معلولة^٤ للأولى.

[٨٤] والامتناع هو استحاقية الشيء العدم^٥ لذاته، والممتنع له هذه الصفة فلا يحتاج في عدمه إلى غيره. واعلم أنّ الممتنع ليس له ذات يقتضي العدم، بل تصوّر ذاته يقتضي أن لا يكون له وجود في الخارج^٦.

[٨٥] والإمكان هو استحاقية الشيء لذاته لا استحاقية الوجود والعدم من ذاته، والممكن لذاته له هذه الصفة، فيحتاج في وجوده وعدمه إلى غيره بالضرورة.

[٨٦] والوجوب مقتضى لثبات الوجود فيكون وجودياً^{٣٨} وهو نفس ماهية واجب الوجود وإلا لكان داخلاً فيها أو خارجاً عنها والأوّل يقتضي التركيب والثاني تقدّم الصفة الوجودية على وجود الماهية لتقدّم الوجوب على الوجود.

١ ص: جملة.

٢ د: فهي موجود خارج.

٣ د: الوجود الشيء.

٤ س: معلومة.

٥ د: عدم الشيء.

٦ د- واعلم أنّ الممتنع ليس له ذات يقتضي العدم، بل تصوّر ذاته يقتضي أن لا يكون له وجود في الخارج. س- والممتنع له هذه الصفة فلا يحتاج في عدمه إلى غير، واعلم أنّ الممتنع ليس له ذات يقتضي العدم، بل تصوّر ذاته يقتضي أن لا يكون له وجود في الخارج.

[87] “Zorunluluk sübûtî olsa zâtın üzerine ziyade olması gerekir, zira o (zorunluluk), onunla (mâhiyet) varlık arasında bir nispet olduğu için bütün mevcutlar varoluşta eşit mâhiyette farklıdır. Öyleyse varlığı mâhiyetinden başkadır. Bu durumda onun mâhiyeti kendisi açısından varlığı hak etmemiş-
 5 se yokluğu mümkün olacaktır. Vâcip de aynı şekildedir. Mâhiyeti eğer varlığı hak etmişse, onun onu hak edişi, ziyade bir şeye teselsül gerekir. Ziyade bir şey değilse, zorunluluk da sâbit ve ziyade olmaz. Oysa olması gereken bunun tersidir. Çünkü varlığı hak edişi ondan öncedir. Eğer o sâbit olsa, mevsûf sâbit olmadan önce sıfatının sâbit olması lazım gelir ve yine o eğer sübûtî
 10 olsa, varlıkla o (mâhiyet) nun arasında bir nispet olduğu için zâttan hariç olacaktır. Onun varlığı, nispet olunan iki şeye ait nispetten farklıdır. Nispet olunan iki şeyden farklı olacağı için mümkün olacaktır. Zira nispet, kendilerine nispet edileceği iki şeye muhtaçtır. Bu da ancak ve ancak illeti/nedeni zorunlu olduğu için zorunlu olur. Bu durumda da mâhiyetin zorunluluğu
 15 bu zorunluluktan önce olacaktır ki bu saçmadır” denilemez.

[88] Birinciye, -açıkladığımız üzere- “vücûb, mâhiyetin kendisidir”, şeklinde cevap veriyoruz. Bu durumda onun diğer varlıklara muhâlefeti/farklılığı yok olan bir şeyle olmuş olur. Bunu da kabul edelim fakat biz, onun mâhiyeti eğer mümkün ise zorunlunun mümkün olmuş olacağını da
 20 kabul etmeyiz. Çünkü sıfatın mümkün olması mevsûfun da mümkün olmasını zorunlu kılmaz. Onu da kabul edelim fakat onun (mâhiyet) varlığı hak etmesinin ilave bir şey olacağı değerlendirmesine lazım gelen teselsülün muhâl olacağını kabul etmeyiz.

[89] İkinciye, zikredilen şartlıyı⁴⁰ dışlayarak cevap veririz. Çünkü o takdirde lazım gelen, sıfatın mevsûfa sübûtunun mevsûfun sübûtundan önce olması değil, sıfatın sübûtunun mevsûfun sübûtundan önce olmasıdır.

[90] Üçüncüye de aynı şekilde şartlıyı kabul etmeyerek cevap veririz. Açıklamak için zikrettikleri zorunluluğun bir nispet oluşu imkânsızdır. Onu teslim ettiğimiz takdirde, iki nispet olunandan her birine ait olan nispetin başka olmasının zorunluluğunun o ikisinden hariç olmasını gerektireceğini kabul et-
 30 miyoruz. Çünkü nispetler toplamının nispetlerden her birine bir nispeti vardır ve bu nispet, o ikisinin her birinden başkadır ve nispetler toplamına dahildir.

[٨٧] لا يقال «لو كان الوجوب ثبوتياً لكان زائداً على الذات^١ لكونه نسبة بينها وبين الوجود فساوى سائر الموجودات في الوجود وخالفها في الماهية^٢، فوجوده غير ماهيته. فماهيته إن لم تستحق ذلك الوجود لما هي هي، كانت ممكنة العدم. فالواجب أيضاً كذلك. وإن استحققت^٣ فاستحقاقها له إن كان زائداً لزم التسلسل، وإن لم يكن زائداً لم يكن الوجوب ثبوتياً زائداً، والمقدّر خلافه ٥ ولأن استحقاق الوجود سابق عليه. فلو كان ثبوتياً لزم ثبوت الصفة للموصوف قبل ثبوته. ولأنه لو كان ثبوتياً لكان خارجاً عن الذات لكونه نسبة بينها وبين الوجود، ووجوب مغايرة^٤ النسبة للمتسبين فيكون ممكناً. لأن النسبة مفتقرة بين المتسبين^٥ فلا يجب إلا لوجوب علته فللماهية وجوب قبل هذا الوجوب وإنه محال.» ١٠

[٨٨] لأننا نجيب عن الأول بأن الوجوب نفس الماهية لما بينا فيكون مخالفتها لسائر الموجودات بأمر عدمي. سلّمناه، لكن لا نسلم أن ماهيته لو كانت ممكنة لكان الواجب ممكناً؛ فإن إمكان الصفة لا يوجب إمكان الموصوف. سلّمناه، لكن لا نسلم أن التسلسل اللازم على تقدير أن استحقاقها للوجود يكون زائداً محال. ١٥ [٨٩] وعن الثاني بمنع الشرطية المذكورة، فإن اللازم حينئذ ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف لا ثبوتها للموصوف قبل ثبوته.

[٩٠] وعن الثالث بمنع الشرطية أيضاً، وما ذكرناه لبيانها وهو أن الوجوب نسبة فهو ممنوع. وبتقدير تسليمه فلا نسلم استلزام وجوب مغايرة النسبة لكل واحد من المتسبين خروجها عن كل منهما فإن لمجموع النسب نسبة إلى كل واحد من النسب وتلك النسبة مغايرة لكل واحد منهما وداخله في مجموع النسب. ٢٠

١ س-على الذات.

٢ س: بالماهية.

٣ د: استحق.

٤ س: تغاير.

٥ د، س- لأن النسبة مفتقرة بين المتسبين.

٦ د، س+ يكون.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: İMKÂN SÜBÛTÎ MİDİR?]

[91] İmkâna gelince, İmam (Fahredden Râzî) onun ademî/yokluğa dair olduğuna şu delilleri getirdi: Eğer subûtî olsa sübûtta başkalarına eşit olup mâhiyetle ayrılacaktır. Öyleyse varlığı mâhiyetinden ayrıdır. Bu durumda varlıkla nitelenmesi eğer zorunlu ise zâtından dolayı zorunlu olmuş olur. Varlığı ile imkânın varlığı şart olacağı için mümkünün de aynı şekilde olması lazım gelir. Eğer mümkün ise ona ait başka bir imkân olacak ve teselsül lazım gelecek veya da zâtından dolayı zorunlu olanın imkânında son bulacaktır. Çünkü imkân, mümkünün varlığından önce olduğu hâlde eğer sâbit (ve daimi) bir şeyse; bu takdirde şayet kendisine sübûtü söz konusu edilecekse sıfatın mevsûfa takaddümü gerekecek, başkasına sübûtü söz konusu edilecekse o zaman da sıfat mevsûfundan başkasıyla kâim olmuş olacaktır. Zira (imkân) mâhiyetle varlık arasında bir nispettir. Eğer sâbit ise varlıktan sonraya kalması gerekir. Bu zayıftır, zira biz, anılan *teselsülün/zincirlemenin imkânsızlığını*,⁴¹ bir şeyin sıfatının başkasıyla, mevsûfun varlık bulma zamanından önce bir zamanda kâim olmasının imkânsızlığını ve başkasına nispet edilme kendisine ilişkin şeyin (imkân), zâtî olarak başkasından (yani vücûddan) önceliğinin imkânsızlığını da reddediyoruz.

[92] Şeyh (İbn Sînâ) onun sübûtî olduğuna şöyle delil getirdi. Eğer sübûtî olmasa, bir şeyin kendisinde mümkün olması söz konusu olamaz. Zira “onun imkânının olmaması” (*nefyü’l-imbân*) sözümüzle “onun imkânının olumsuz olması” (*el-imbânul menfi*) sözümüz arasında fark yoktur.⁴² Diğerisi ise onun, yokluğa dair olan imkânsızlığa zıt bir şey olduğundan varlığa dair olacağıyla delil getirmiştir.

[93] Zikredilen iki söz arasında farkın olmadığına karşı çıkmak Şeyhin (İbn Sînâ’nın) zikrettiğine cevap olur. Çünkü birincisi imkânı kökünden nefyetmek, ikincisi ise yokluğa dair bir sıfatı ispat etmektir. Tam tersine aralarında zıtlık vardır. Başkasının zikrettiğine de şöyle denebilir: Tam tersine o zorunlu varlığa münafi olduğu için yokluğa dair olacaktır. İmam (Fahredden Râzî) böyle zikrediyor. Oysa bu bir çözüm değil karşı koymadır.⁴³

[المسألة الثالثة في أنَّ الإمكان هل هو ثبوتي؟]

[٩١] وأما الإمكان فاحتج الإمام على كونه عدميًا بأنه لو كان ثبوتيًا لساوى غيره في الثبوت ومايزه بالماهية، فوجوده غير ماهيته. فاتصافها بالوجود^١ إن كان واجبًا كان واجبًا لذاته، ولزم منه كون الممكن كذلك لاشتراط وجود الإمكان بوجوده، وإن كان ممكنًا كان له إمكان آخر ولزم التسلسل أو الانتهاء إلى إمكان واجب لذاته. ولأنَّ الإمكان لو كان ثبوتيًا وهو متقدّم على وجود الممكن، لزم تقدّم الصفة على الموصوف إن ثبت له، وقيامها بغيره إن ثبت لغيره. ولأنّ نسبة بين الماهية والوجود. فلو كان ثبوتيًا لزم تأخّره عن الوجود وهو ضعيف لأنّنا نمنع امتناع التسلسل المذكور، وامتناع قيام ما هو صفة للشيء بغيره في زمان هو قبل زمان وجود الموصوف، وامتناع تقدّم ما عرض له الانتساب إلى غيره بحسب الذات عليه.

[٩٢] واحتج الشيخ^٢ على كونه ثبوتيًا بأنه لو لم يكن ثبوتيًا لم يكن الشيء في نفسه ممكنًا، لأنّه لا فرق بين قولنا [لا إمكان له] وبين قولنا [إمكانه لا] وغيره بأنّه منافي للامتناع العدمي فيكون وجوديًا.

[٩٣] والجواب عمّا ذكره الشيخ، منع عدم الفرق بين القولين المذكورين. فإنّ الأوّل نفي الإمكان بالكلّية، والثاني إثبات لصفة عدمية بل بينهما منافاة، وأما ما ذكره غيره أن يقال، بل هو لكونه منافيًا للوجوب الوجودي يكون عدميًا. هكذا ذكره الإمام، وهو معارضة لا حلّ^{٣٩}.

١ س: بالوجوب.

٢ د+ رضي الله عنه.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: İMKÂNIN MÂHİYETLERE ÂRIZ OLMA KEYFİYETİ]

[94] Her nasıl olursa olsun, (yani imkân ister ademî isterse vücûdî olsun) varlığını ve yokluğunu göz ardı ederek ele aldığımızda ancak mümkün ilişir. Zira eğer o varlıkla ele alınırsa vâcip, yoklukla ele alınırsa mümteni olur.

[95] O (mümkün) bazen zâtından dolayı varlığı mümkün olur, bazen de başkasından dolayı varlığı mümkün olur. Birincisi daha geneldir. Çünkü mufârakâtın (maddeden ayırık soyut şeyler) varlıklarının imkânı, zâtlarından dolayıdır. Başkalarından dolayı meydana gelmeleri imkânsızdır.

[BEŞİNCİ MESELE: MÜMKÜNLERİN FEYEZAN/ÇIKIŞ KEYFİYETLERİ]

[96] Mâhiyete gerekli olan imkân, eğer onun varlığının, zâtından dolayı zorunlu varlıktan feyazan edip çıkışına yeterli* veya da ondan ve kendisinden ayrılması imkânsız olandan feyezan edip çıkmasına yeterli ise** onun devamlılığı ile var olmaya devam eder, değilse o şartları bekler. Bu durumda onun iki imkânı olmuş olur. Birincisi mâhiyete gerekli olan (ondan ayrılmayan) imkân (*imkân-ı zâtî*), ikincisi ise engeller kalkıp şartlar meydana geldiği vakit meydana gelen tam istidat (*imkân-ı isti'dâdî*) dır.⁴⁴

[97] Hiç şüphesiz bu şartlar, sonsuza dek gitmeyen başka hâdislerle öncelenen birtakım hâdislerdir ki böylelikle her önce olan, mevcut nedeni, daha öncesinde kendisinden uzak bulunan mâlûle yaklaşıtııcı olur. Bu da ancak daimi bir hareket ile mümkündür.

[98] Bu hâdisler için mutlaka bir mahal lazım gelir ki istidat, herhangi bir vakit değil bir vakitle, herhangi bir hâdis değil (belirli) bir hâdisle özelleşebilsin; işte bu mahal maddedir. Her hâdisin kendini önceleyen bir maddesi ve hareketi vardır.

[99] Mümkünün varlığını zorunlu kılacak tam illet/neden varsa varlığı zorunlu olur, değilse onunla beraber mümkün olmaya devam edecektir. Bu durumda varlığı başka herhangi bir vakitte değil belirli bir vakitte câiz olur.

* *Akl-ı evvel* böyledir. Bkz. Mubârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, c. I, s. 154.

** *Akl-ı sâni* de böyledir. Age, s.154.

[المسألة الرابعة في كيفية عروض الإمكان للماهيات]

[٩٤] وكيف كان إنّما يعرض للممكن إذا أخذناه مع قطع النظر عن وجوده

وعدمه، لأنّه إن أخذ مع الوجود كان واجبًا، وإن أخذ مع العدم كان ممتنعًا.

[٩٥] وهو قد يكون ممكن الوجود في ذاته وقد يكون ممكن الوجود لغيره،

هـ والأوّل أعمّ لأنّ المفارقات يمكن وجودها لذواتها ويمتنع حصولها لغيرها.

[المسألة الخامسة في كيفية فيضان الممكنات]

[٩٦] والإمكان اللازم للماهية إن كان كافيًا في فيضان وجودها عن واجب

الوجود لذاته أو عنه وعمّا^١ يمتنع انفكاكه عنه، دامت موجودة بدوامه وإلا توقّف

على شرائط فيكون له إمكانان، أحدهما الإمكان اللازم للماهية والثاني الاستعداد

التام الذي يحصل لها عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع^٢.

[٩٧] وهذه الشرائط تكون لا محالة حادثة مسبقة بحوادث آخر لا إلى نهاية

ليكون كلّ سابق مقرّبًا للعلّة الموجودة إلى المعلول بعد بعدها عنه، وذلك إنّما

يكون بحركة دائمة.

[٩٨] ولا بدّ لتلك الحوادث من محلّ ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت

هـ وبحادث دون حادث، وذلك المحلّ هو المادّة، فكلّ حادث فله مادّة وحركة

سابتان عليه.

[٩٩] والممكن يجب وجوده عند وجود العلّة التامة لوجوده^٣،

وإلا لبقى ممكنًا معها، فيجوز وجوده في وقت دون وقت آخر،

١ س: «عن كلّ ما» مكان «عمّا».

٢ د- لوجوده.

Varlığının iki vakitten birine özel kılınması eğer bir tercih ettirici (mürecih) olmaksızın ise mümkün müreccihsiz gerçeklik bulmuş olur. Şayet bir tercih sebebi var ise bu durumda “illet-i tâmmе”, tam illet değil onun bir parçası olmuş olur ki bu çelişkidir.⁴⁵

- 5 [100] Tam sebeple beraberken, onunla beraber değil de kendisi olarak olması imkânsız olduğu için, onun (mümkün) zorunlu olmadıkça var olamayacağı belli olmuş olur. Onun iki tarafından birinin zâtından dolayı daha evla olması, ta‘ayyün sınırına ulaşmamış olması durumunda câiz olmaz. Çünkü diğer tarafın vuku bulması imkânsız ise evla olan taraf ta‘ayyünde son bulmuş olacaktır. Eğer mümkün ise bu evleviyyetin meydana gelmesi o tarafın sebebinin olmamasına bağlı olur. Bu durumda mümkünün zâtı meydana çıkmasında yeterli olmaz.

- 15 [101] Her mümkün iki zorunluluk altındadır: Birincisi varlığından öncedir ki bu tam nedeninden akıp çıkmasının zorunlu oluşudur. İkincisi ise ondan sonradır ve yüklem şartıyla şartlanmış zarûrettir. Varlıklardan hiçbirisi bu zorunluluktan hâlî kalamaz.

[102] İmkânın mümkününde sâbit oluşu zorunludur, zira aksi takdirde ondan kalkması mümkün olur. Bu durumda mümkünün vâcip ve mümteniye dönüşmesi câiz olmuş olur.

20 BEŞİNCİ KONU: HUDÛS VE KİDEM

[BİRİNCİ MESELE: HUDÛS VE KİDEMİN MAHİYETİ]

- [103] Hudûstan bazen, bir şeyin geçmiş zamanda yokken varlık bulması murad olunur.⁴⁶ Bu yoruma göre zaman hâdis değildir. Bazen de onunla, bir şeyin varlığında ihtiyaç devam etsin veya etmesin, başkasına gereksinim duyması murat olunur. Kıdemin de bu iki hudûs kavramına karşı iki anlamı vardır.

- 30 [104] Mümkünün, “zâtından dolayı varlık ve yokluğu hak etme şeklinde değil de” zâtından hak eder oluşu, zâtî hudûstur ve o ikisinden birini hak edişinden öncedir. Çünkü zâtıyla olan şey başkasıyla olandan daha öncedir.

فاختصاص وجوده بأحد الوقتين إن كان لا لمرجح وقع الممكن لا لمرجح. وإن كان لمرجح لم تكن العلة التامة علة تامة بل جزأها ، هذا خلف⁴¹.

[١٠٠] وعلم منه أنه ما لم يجب لم يوجد، لامتناع أن يكون مع السبب التام كهولا معه، ولا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى به لذاته ولم ينته إلى حد التعيين. ه لأن الطرف الآخر إن امتنع وقوعه^١ كان الطرف الأولى به منتهياً إلى حد التعيين. وإن أمكن توقّف حصول تلك الأولوية على عدم سبب ذلك الطرف فلا يكون ذات الممكن كافية في حصولها.

[١٠١] وكلّ ممكن فهو محضوف بضرورتين، إحداها سابقة على وجوده وهي وجوب فيضانه عن علته التامة. والثانية متأخرة عنه وهي الضرورة المشروطة بشرط المحمول، ولا يخلو شيء من الموجودات عن هذه الضرورة. ١٠

[١٠٢] وثبوت الإمكان للممكن واجب، وإلا لجاز زواله عنه فيجوز أن ينقلب الممكن واجباً أو ممتنعاً.

البحث الخامس في الحدوث والقدم

[المسألة الأولى في تحقيق ماهية الحدوث والقدم]

[١٠٣] قد يراد بالحدوث وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى. وبهذا التفسير لا يكون الزمان حادثاً. وقد يراد به احتياج الشيء في وجوده إلى غيره، دامت الحاجة أو لم تدم. وللقدم معنيان مقابلان لمفهومي الحدوث. ١٥

[١٠٤] وكون الممكن بحيث يستحقّ من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم لذاته، هو الحدوث الذاتي، وهو متقدّم على استحقاقيته لأحدهما من غيره. لأنّ ما بالذات أقدم ممّا بالغير. ٢٠

[İKİNCİ MESELE: MÜESSİRE İHTİYAÇ NEDENİ]

[105] Hudûs, bir şeyin varlık bulmasından sonra olduğu için, ne müessire ihtiyaç nedeni, ne ondan bir parça, ne de onun bir şartı olamaz. Çünkü o, bir şeyin varlığından sonra, (o şey), müessirin eserindeki tesirinden sonra, (o tesir de), ona olan ihtiyaçtan sonra, (o ihtiyaç ise) onun nedeninden sonradır.⁴⁷

[ÜÇÜNCÜ MESELE: HUDÛSUN VARLIĞA ZİYADE OLUŞU]

[106] O (hudûs) hâdisin varlığına ilave bir keyfiyettir aksi takdirde bekâsı hâlinde de hâdis olurdu. Yine hudûs, hâdisin geçmiş yokluğuna da ilave bir keyfiyettir. Aksi takdirde şey hudûsundan önce hâdis olurdu ve teselsüle düşülmemesi için onun hudûsu kendisi olurdu.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: MADDENİN VE MÜDDETİN HÂDİSTEN ÖNCELİĞİ]

[107] Madde ve müddet, zamanda hâdis olandan öncedir. Maddenin önceliğini açıkladık. Müddetin önce olması ise açıklayacağımız üzere, zamanın varlığını gerektiren hareketin zorunlu olarak ondan önce olmasındandır. Şeyh (İbni Sînâ) maddenin ondan önceliğine (şöyle) delil getirmektedir: Hâdis olan, hudûsundan önce mümkündür ve bu imkân kâdire (onu icad eden güç sahibine) indirgenemez. Çünkü onun (kudretin ilişkisi) bu imkânla illetlendirilmesi câizdir (ki illet mâlûlden başka olacaktır). Daha önce geçtiği üzere o sübûtîdir, mahalli gerektirir ve kadim olur. Aksi takdirde onun başka bir mahalli olacaktır. Sen buradaki problemi biliyorsun.

[المسألة الثانية في علّة الحاجة إلى المؤثر]

[١٠٥] والحدوث لا يكون علّة الحاجة إلى المؤثر ولا جزءاً فيها^١ ولا شرطاً لها لتأخّره عن وجود الشيء، المتأخّر عن تأثير المؤثر في الأثر، المتأخّر عن حاجته إليه، المتأخّرة عن علّتها.

[المسألة الثالثة في أنّ الحدوث زائد على الوجود]

[١٠٦] وهو كيفية زائدة على وجود الحادث وإلا لكان الشيء حال بقائه حادثاً، وعلى العدم السابق وإلا لكان الشيء^٢ قبل حدوثه حادثاً، وحدثه نفسه لثلاً يتسلسل.

[المسألة الرابعة في تقدّم المادّة والمدة على الحدوث]

[١٠٧] والحادث الزماني يتقدّم عليه المادّة والمدة. أمّا تقدّم المادّة فقد بيّناه. وأمّا تقدّم المدة فلما بيّناه من وجوب تقدّم الحركة عليه المستلزمة لوجود^٣ الزمان. وقد احتجّ الشيخ^٤ على تقدّم المادّة عليه بأنّ المحدث قبل حدوثه ممكن، وهذا الإمكان ليس هو^٥ العائد إلى القادر لجواز تعليله بهذا الإمكان، وهو ثبوتي لما مرّ، فيستدعي محلاً ويكون قديماً وإلا لكان له محلّ آخر وقد عرفت ما فيه.

١ د: منها، س: لها.

٢ س - الشيء.

٣ س: لوجوب وجود.

٤ د+ رحمه الله.

٥ س+ إمكان.

İKİNCİ MAKALE: İLLETLER VE MA'LÜLLER

Burada birkaç konu bulunmaktadır:

BİRİNCİ KONU: ŞEYİN İHTİYAÇ DUYDUKLARININ KISIMLARI

5 [108] Şeyin, varlığında ihtiyaç duyduğu her şeye illet denilir. İlet ya tamdır ki o, bir şeyin varlığının bağlı olduğu şeyin bütünüdür veya tam değildir, o da bir şeyin varlığının bağlı olduğu şeyin bazısıdır.

[109] O, sonuca dahil ise, bilkuvve bir şeyin varlığı kendisi ile oluyorsa, maddî, değilse surîdir. Bu meydana geldiği zaman bir şey -sadece bununla
10 değil, aynı zamanda diğerleri ile de- bilfiil olarak mevcut olur. Hariç ise, eğer bir şeyin varlığı kendisi ile oluyorsa fâil, bir şey kendisinden ötürü oluyorsa gaî illettir. O, fâil illetin illetliğinin nedenidir ve varlığı bir şeyin hariçteki varlığından sonra, akılda ise öncedir.

[110] Böyle olmazsa şayet, şarttır. Engelin olmaması şarta dahildir ve
15 tam illetin bir parçasıdır.⁴⁸ Mürekkebe nispetle maddî illet “*unsuriyye*,” formuna nispetle ise “*kâbiliyyet*” olarak adlandırılır.

[111] Mâlûl/nedenli ortadan kalktığı zaman tam neden de ortadan kal-
kar, bu (illetin kalkması) onunla (nesnenin kalkması ile) değildir. Tam ter-
sine nedenli her ne zaman kalksa mutlaka ondan önce tam illet kalkmıştır.
20 Aksi takdirde mâlûl/nedenli tam nedenden geriye kalmış olur.

İKİNCİ KONU: İMAM RÂZÎ’NİN VÂCİBU’L-VÜCÛDUN İSPATI HAKKINDA SÖYLEDİKLERİNİN AKTARILMASI

[112] Mevcûdun varlığı hakkında hiçbir şüphe yoktur. Eğer o zâtın-
dan dolayı zorunlu ise istenilen olmuştur. Eğer mümkün ise mutlaka
25 bir nedeni olmalıdır. Onun nedeni eğer zâtından dolayı zorunlu ise yine istenilen meydana gelmiştir. Yok, eğer o da mümkün ise başka bir nedene muhtaç olur. Bunun hakkında söylenecek olan da, onun hakkında söylenen gibi olur. Bu durumda ya kısır döngü olur, ya da zincirlenir. Oysa bu ikisi de muhâldir.

المقالة الثانية

في العلة والمعلول

وفيه مباحث

البحث الأول في أقسام ما يحتاج إليه الشيء

- ٥ [١٠٨] كل ما يحتاج الشيء في وجوده إليه يسمى علة. وهي إما تامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء، وإما غير تامة وهي بعض ما يتوقف عليه وجوده.
- [١٠٩] وهي إن كانت داخلية في المعلول فهي المادية إن كان بها وجود الشيء بالقوة وإلا فالصورية وهي إذا حصلت كان الشيء موجودًا بالفعل لا بها فقط بل بها وبغيرها. وإن كانت خارجة فهي الفاعلية إن كان منها وجود الشيء، والغاية إن كان لأجلها الشيء. وهي علة لعلة علة الفاعلية، ومتأخرة الوجود عن وجود الشيء في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل.
- [١١٠] والشرط إن لم يكن كذلك، وعدم المانع داخل في الشرط وجزء من العلة التامة. والمادية بالنسبة إلى المركب تسمى عنصرية وبالنسبة إلى الصورة قابلية.
- [١١١] والمعلول إذا ارتفع ارتفعت العلة التامة، لا به، بل لأن المعلول لا يرتفع إلا وقد كانت العلة التامة مرتفعة قبله وإلا لتخلف المعلول عن العلة التامة.
- ١٥

البحث الثاني في نقل ما قاله الإمام في إثبات واجب الوجود لذاته

- [١١٢] لا شك في وجود موجود، فهو إن كان واجبًا لذاته فقد حصل المرام، وإن كان ممكنًا فلا بد له من علة، وعلته إن كان واجبة لذاتها فقد حصل المطلوب أيضًا، وإن كان ممكنة افتقرت إلى علة أخرى، والكلام فيها كالكلام في هذه فيدور أو يتسلسل وكلاهما محالان.
- ٢٠

[113] Kısır döngüye (*devr*) gelince: Şayet bir şeyin varlığı, kendi varlığına bağlı olana bağlı olsa, onun kendisine bağlı olması gerekir. Çünkü bir şeye bağlı olana bağlı olan, bu şeye bağlıdır.

[114] Teselsüle gelince: Bütün, sonsuz birlerden mürekkep olduğundan mümkündür. Parçalarına muhtaç olduğundan da onun bir illeti vardır. Bu illetin, kendisi olması muhâldir çünkü bir şeyin kendinden önce olması imkânsızdır. Ondan bir parça da olamaz. Çünkü bütünde etkin olan onun her bir parçasında da etkindir. Bu durumda onun kendinde müessir olması gerekir. Tam tersi bu harici bir şeydir. Mümkün varlıkların bütününün dışında olan, zâtından dolayı zorunludur.

[115] Burada tartışmaya açık bir durum söz konusudur. “Bütünde etkin olanın bütünün her bir parçasında da etkin olmasını” kabul etmiyoruz. Çünkü bir bütünün, müessire muhtaç olup bazı parçaların ona gereksinim duymaması veya başka bir müessirle meydana gelmesi câizdir. Çünkü bu zorunlu olsa, (örneğin) kanepe gibi, zaman olarak bazı parçaları bazılarından önce olan nesnelerin (mâlûl) tam illeti, eğer önce olan parça ile beraber mevcut ise nesnenin tam olan illetinden geride kalması lazım gelir. Eğer sonra olan bir parça ile ise bu durumda o nesnenin tam olan illetinden önce olması lazım gelir. Bunu da kabul edelim fakat niçin “bu bütünün dışında olan, mümkün olan varlıkların bütününün de dışındadır,” dediniz? Bu, eğer bu bütün, mümkün olan varlıkların bütününü kapsasa ancak o zaman lazım gelir ki bu imkânsızdır. Zira varlıkta, her biri sonsuz mümkün varlıklara şamil olan sonsuz bütünlerin bulunması câizdir. Kabul edelim fakat onun dışında olanın zorunlu varlık olmasından, teselsülün bâtıl oluşu gerekmez. Siz bu bilgiye sahipsiniz.

[116] Oysa talep edilen/sonucun çelişği için teselsül ve devr lazım geldikten sonra doğru olacak olan şöyle denilmesidir: Eğer lazım gelen devr ise geçtiği üzere o bâtıldır. Eğer teselsül ise bâtıl olabilir veya olamaz ki hangisi olursa olsun talep edilen lazım gelir. Bu durumda açığa çıkıyor ki, talep edilen şeyin kanıtlanmasında yol, daha önce (vucup-imkân-imtina bahsinde) zikrettiğimizdir.

[١١٣] أمّا الدور، فلاّته لو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف على وجوده لزم توقّفه على نفسه، لأنّ المتوقّف على المتوقّف على الشيء متوقّف على ذلك الشيء.

[١١٤] وأمّا التسلسل، فلاّ أنّ الجملة المركّبة من الأحاد غير المتناهية ممكنة لافتقارها إلى أجزائها فلها علّة وهي استحال أن تكون نفسها لامتناع تقدّم الشيء على نفسه، ولا جزء منها لأنّ المؤثر في الجملة مؤثر في كلّ واحد من أجزائها فيلزم كونه مؤثراً في نفسه، بل أمر خارج عنها، والخارج عن جملة الموجودات الممكنة واجب لذاته.

[١١٥] وفيه نظر، لأنّا لا نسلم أنّ المؤثر في الجملة مؤثر في كلّ جزء منها فإنّه يجوز أن يكون الجملة مفتقرة إلى المؤثر، ويكون بعض أجزائه غنياً عنه أو حاصلًا بمؤثر آخر. ولأنّه لو وجب ذلك فالمعلول الذي تقدّم بعض أجزائه على البعض بالزمان كالسرير فعلّته التامة إن كانت موجودة مع الجزء المتقدّم لزم تخلّف المعلول عن علّته التامة، وإن كانت مع الجزء المتأخّر لزم تقدّم المعلول على علّته التامة. سلّمنا ذلك، لكن لم قلتم بأنّ الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة الموجودات الممكنة؟ وإنّما يلزم ذلك^١ أن لو اشتملت هذه الجملة على جميع الموجودات الممكنة، وهو ممنوع. فإنّه يجوز أن يكون في الوجود جمل غير متناهية كلّ واحد منها يشتمل على موجودات ممكنة غير متناهية. سلّمناه لكن لا يلزم من أن يكون الخارج عنها واجب الوجود إبطال التسلسل وأنتم في بيان ذلك.

[١١٦] والصواب أن يقال بعد لزوم الدور والتسلسل لنقيض المطلوب؛ إنّ اللازم إن كان هو الدور فهو باطل لما مرّ، وإن كان هو التسلسل فإنّما أن يكون باطلاً أو لم يكن، وأيّاً ما كان يلزم المطلوب. وعند ذلك ظهر أنّ الطريق في إثبات هذا المطلوب ما ذكرناه قبل.

١ س+ ذلك.

٢ د- ذلك.

[117] “Zikrettiğiniz şeyin engelden uzak olduğunu kabul etmiyoruz, çünkü biz bir şeyin tam illetinin onun kendisi olmasının muhâl olduğunu kabul etmiyoruz” denilemez. Zira biz diyoruz ki, bu öncülün bilgisi zorunludur. Bir şeyin tam illetinin, varlıkta o şeyden önce olması icap eder. Bir şeyin varlıkça kendisinden önce olması imkânsızdır. “Özüyle zorunlu olan ile mümkün varlıkların bütününden oluşan *“toplam”* mümkündür. Tam illeti de kendisidir. Bu durumda zikrettiğiniz öncül çelişkilidir” dene-
mez. Çünkü biz başından beri şöyle diyoruz: Bu *“toplam”* ya mevcuttur ya da değildir. Hangisi olursa olsun zâtından dolayı varlığı zorunlu olan bir mevcûdun sâbit olmasını gerekli kılar. Mevcut olduğu zaman açıktır, zira toplamın varlığının, parçasının varlığını gerektirme zorunluluğu söz ko-
nusudur. Mevcut olmadığı zamanda ise, o takdirde anılan çelişkiden uzak olan mezkur delilimizden ötürüdür.

[118] Şöyle denilemez: “İlletler sonsuza kadar teselsül etse iki bütün meydana çıkar. Birincisi sonsuza dek uzanan belirli mâlûl, ikincisi kendisinden bir mertebe önce olup sonsuza giden. Şayet ikinci birinciye, (hayâl-
de), onun birinci parçası birincinin birinci parçasına, ikincisi ikinciye, üçüncüsü üçüncüye şeklinde karşısındaki ile çakışırsa, eksik olan fazla olan gibi olur. Eğer çakışmazsa kesilir ve ikincisi sonlu olur. Birinci ondan bir
tek mertebe fazla olduğu için o da aynı şekilde sonlu olmuş olur.⁴⁹ Veya şöyle deriz: Çakıştırma (*tatbîk*) varsaydığımızda, ikinci (eksik olan) birinci-
ciyi (fazla olanı) ya kaplar ve ya da kaplamaz. Veya şöyle deriz: İkinci, ya birinciye çakıştırmayı kabul etmesi söz konusudur veya da onun üzerine bu doğru değildir. Şayet nedenler zincirlense, nesne ile herhangi bir nedeni
arasında sonlu nedenler varsa bütün de sonlu olur. Yok, eğer onunla ne-
denlerinden herhangi birinin arasında sonsuz nedenler varsa, sonsuz olan iki sınırla sınırlanmış olur ki bu zorunlu olarak saçmadır. (*Hikmetu'l-*) *İşrâk* sahibinin (Şihabuddîn Sühreverdî) zikretmiş olduğu şekil de budur.

[١١٧] لا يقال لا نسلّم سلامة ما ذكرتموه عن المنع. فإنّا لا نسلّم أنّ العلّة التامة للشيء استحالة أن يكون نفسه. لأنّا نقول: العلم بهذه المقدّمة ضروري، فإنّ العلّة التامة للشيء يجب تقديمها عليه بالوجود والشيء استحالة أن يتقدّم على نفسه بالوجود. لا يقال^١ المجموع المركّب من الواجب لذاته وجملة الموجودات الممكنة ممكن، وعلته التامة نفسه، فانتقض ما ذكرتموه من المقدّمة. لأنّا نقول من الرأس، هذا المجموع إمّا أن يكون موجودًا أو لم يكن، وأيًا ما كان يلزم ثبوت موجود واجب الوجود^٢ لذاته، أمّا إذا كان موجودًا فظاهر، ضرورة استلزام وجود المجموع، وجود جزئه، وأمّا إذا لم يكن موجودًا فلما ذكرناه^٣ من الدليل السالم عمّا ذكرتم من النقيض^٤ حينئذٍ.

[١١٨] لا يقال لو تسلسلت العلل^٥ إلى غير النهاية لحصلت الجملتان، إحداهما من المعلول المعيّن إلى غير النهاية، والثانية من الذي قبله بمرتبة^٦ إلى غير النهاية. فالثانية إن انطبقت على الأولى عند مقابلة الجزء الأوّل منها بالجزء الأوّل من الأولى^٧، والثاني بالثاني، والثالث بالثالث وهلمّ جرا، كان الناقص كالزائد، وإن لم تنطبق انقطعت فتناهت الثانية^٨ والأولى زادت عليها بمرتبة واحدة فتناهت أيضًا. أو نقول؛ الثانية إمّا أن تستغرق الأولى على تقدير التطبيق أو لا تستغرقها. أو نقول؛ الثانية إمّا أن يصدق عليها أنّها قابلة للتطبيق على الأوّل^٩ أو لا يصدق عليها ذلك. ولأنّه لو تسلسلت العلل فإن كان بين هذا المعلول وبين كلّ واحد من علله علل متناهية كان الكلّ متناهيًا، وإن كان^{١٠} بينه وبين كلّ واحد من علله علل غير متناهية فما لا يتناهى محصور بين حاصرين وإنّه محال بالضرورة. وهذا الوجه^{١١} ذكره صاحب الإشراف.

١ د- لأنّا نقول.

٢ س- الوجود.

٣ س- ذكرناه.

٤ س- نقص.

٥ س+ معلولات.

٦ س+ واحدة.

٧ د: «من الأولى بالتوهم» مكان «منها بالجزء الأوّل من الأولى».

٨ د، س- الثانية.

٩ س: على الأولى.

١٠ س: لكان.

١١ س+: هو الذي

[119] Biz ikisinin de zayıf olduğunu söylüyoruz. Birinciye gelince, ikinci birinciye vehim ile (*bi't-tevehhüm*) tatbik edilemezse de kesileceğini kabul etmiyoruz. Çünkü onun ona tatbik olunamaması, parçalarını parçalarına karşılaştırma hayâlinden aciz oluşumuzdan dolayı olması câizdir. İkinci ibareye gelince, çakıştırmayı (*tatbîk*) farz ettiğimizde noksanın fazla gibi olacağını kabul etmeyiz. Çünkü tatbîk muhâl olduğu için, ona başka bir muhâlin gerekmesi/mülazemet etmesi de mümkündür. Yine tatbiki farz ettiğimizde kesilmesinden, kendi özünde (*nefsül' emr*) kesilmiş olacağını da kabul etmiyoruz.

[120] Üçüncü ibareye gelince, üzerine tatbiki kabul edici olduğu doğrulanmazsa kesilip son bulacağını kabul etmeyiz. Buna bir kanıt gerekir.

[121] İkinciye gelince deriz ki: Niçin kendisi ile illetlerinden her biri arasında sonlu nedenler olduğu zaman bütün de sonlu olur, dediniz? Bu ancak eğer bütün kendisi ile nedenlerden herhangi bir neden arasında gerçeklik bulmuşsa lazım gelir ki bu imkânsızdır ve bu da sorunun başına dönmektir.

ÜÇÜNCÜ KONU: SOMUT BİR NESNENİN AYRI İKİ NEDENİ OLAMAZ

[122] Somut bir nesnenin/nedenlinin ayrı iki sebebi olamaz. Aksi takdirde ikisi ile de zorunlu olur. Çünkü bir nesnenin varlığının zorunluluğu tam illetinin varlığıyla. Fakat ikisinden herhangi biri ile zorunlu olması, diğerine ihtiyaçsızlığı gerektirir. Dolayısıyla herhangi birisi ile zorunlu olması onların her birisinden ihtiyaçsızlığı gerektirir. Çünkü eğer onlardan birisinin onu varlığına etkisi olmasa ikisinden birisi tam illet olmamış olur. Eğer bu ikisinden her birinin bir etkisi olursa bu takdirde her birisi tam illetin bir parçası olur. Oysa onların müstakil iki illet olması varsayılmıştır ki bu çelişkidir.

[123] Türsel mâlûle (somut olmayan nesneye) gelince, cüz'ilerinden bazısının bir illetle bazılarının da başkası ile olması anlamında, üzerine müstakil iki illetin toplanması câizdir. Zira ateşin "sıcaklığı" ondan ayrılmaz. O (ateş), ya onun illetidir veya da onun varlığında onun bir etkisi söz konusudur.

- [١١٩] وكلاهما^١ ضعيفان، أمّا الأوّل، فلا نسلم أنّ الثانية إن لم تنطبق على الأوّل بالتوهم انقطعت فإنّه يجوز أن يكون عدم انطباقها عليها لعجزنا عن^٢ توهم مقابلة أجزائها بأجزائها. وأمّا العبارة الثانية فلا نسلم استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق، فإنّ التطبيق محال فيجوز أن يلزمه محال، ولا نسلم أنّه يلزم من انقطاعها على تقدير التطبيق لو لم يستغرقها انقطاعها في نفس الأمر.
- [١٢٠] وأمّا العبارة الثالثة فلا نسلم انقطاعها إن لم يصدق عليها أنّها قابلة للتطبيق لا بدّ له من برهان.
- [١٢١] وأمّا الثاني فنقول؛ لم قلتّم بأنّه إذا كان بينه وبين كلّ واحد من علله علل متناهية، كان الكلّ متناهيًا، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان الكلّ واقعًا بينه وبين علة من علله، وهو ممنوع بل هو أوّل المسألة.

البحث الثالث في أنّ المعلول المشخّص^٣ لا يجتمع عليه علّتان؛ مستقلّتان

- [١٢٢] وإلا لكان واجبًا بكلّ واحدة منهما، لوجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامة، لكنّ وجوبه بإحدهما يوجب الاستغناء عن الأخرى، فيلزم استغناؤه عن كلّ واحدة منهما عند وجوبه بكلّ واحدة منهما، ولأنّه لو لم يكن لكلّ واحدة منهما مدخل في وجوده لم يكن إحدهما علة تامة، وإن كان لكلّ واحدة منهما مدخل كان كلّ واحدة منهما جزء العلة التامة وقد فرض أنّهما علّتان مستقلّتان، هذا خلف.
- [١٢٣] وأمّا المعلول النوعي، فيجوز أن يجتمع عليه علّتان مستقلّتان على معنى أنّ بعض جزئياته يقع بعلة و بعضها بأخرى، لأنّ حرارة النار لازمة لها فهي إمّا علة لها أو لها مدخل في وجودها،

١ د: لأنّهما.

٢ د - عن.

٣ ي: الشخصيّ.

٤ د: علة.

٥ د، ي، س: إن.

Böyle olmaması durumunda eğer sıcaklığın varlığında onun bir etkisi yoksa onun, ondan ayrılması mümkün olmalıdır. Eğer varlığında bir etkisi varsa ondan önce olması gerekir. Kendisine nispetle güneş ışınlarının sıcaklığı da, kendisinden ayrılmayana nispetle öteki sıcaklık parçaları hakkındaki söz de, böyledir. Bir kişi onlardan bir şeyin diğerinde etkisi olmaması durumunda, ayrılmanın imkânına karşı çıkabilir.

[124] “Türsel tabiatın (sıcaklık gibi) zâtından dolayı belirli bir illete muhtaç olduğu, değilse yine zâtından dolayı ondan müstağnî/ihtiyaçsız olacağı için kendisine ihtiyaç ârız olamaz.” denilemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Zâtından dolayı ona ihtiyaç duymamasından, zâtından dolayı ona ihtiyaçsızlığı gerekmez. Bunu kabul etsek bile, tabiata kendi zâtından dolayı bir ihtiyaç iliseceğini kabul etmeyiz. Aksine kendisine ihtiyaç ârız olan, fertlerinden bir ferttir. Tabiat, belirli illetlerin her birinden müstağnî, herhangi bir illete ise muhtaçtır. Fakat illetlerden herhangi biri, onun herhangi bir cüz’î/tikel varlığını gerektirince tikel onu kapsadığı için ona da tabiat lazım gelir.

DÖRDÜNCÜ KONU: ALETLER, KABUL EDİCİLER VE ŞARTLAR ÇOKLUK ARZ ETMEKSİZİN, BASİTTEN İKİ ŞEY ÇIKAMAZ

[125] Zira ondan iki şey sudur etse, birine mastar (çıkış yeri) olması diğerine mastar olmasından başka olur. O ikisi veya birisi eğer ona (basite) dahil ise mürekkep olmuş olur. Eğer ikisi de hariç ise ikisine de mastar (çıkış yeri) olmuş olur. Zincirlenir veya da ikisinin veya birinin kendisine dahil olduğu bir şeyde son bulur.⁵⁰

[126] Eğer ikisi de hariç ise, birisi onun ikisine de mastar olmasına karşı çıkabilir.* Ancak bu kaynaklık (*masdariyyet*) nedene muhtaç olur ise bu gerekir ki böyle değildir. Bilakis o hariçte gerçekleşmesi olmayan akli değerlendirmeler olduğu için nedene muhtaç değildir.

* Kâtibî’nin kendisi de karşı çıkmaktadır.

وإلا فإن^١ لم يكن للحرارة مدخل في وجودها^٢ أمكن انفكاكها عنها، وإن كان لها مدخل في وجودها^٣ تقدّمت عليها، وكذا القول^٤ في حرارة شعاع الشمس بالنسبة إليه وسائر جزئيات الحرارة بالنسبة إلى ما هي لازمة له. ولقائل أن يمنع^٥ إمكان الانفكاك لو لم يكن لشيء منهما مدخل في الآخر.

٥ [١٢٤] لا يقال الطبيعة النوعية محتاجة إلى هذه العلة المعيّنة لذاتها وإلا لكانت غنية عنها لذاتها فلا تعرض لها الحاجة إليها. لأننا نقول: لا يلزم من عدم احتياجها إليها لذاتها غناؤها عنها لذاتها. سلّمناه لكن لا نسلّم أنّ الطبيعة عرضت لها الحاجة إليها لذاتها بل الذي عرضت له الحاجة إليها فرد من أفرادها والطبيعة غنية عن كلّ واحدة من العلل المعيّنة ومحتاجة إلى علة ما، لكن كلّ واحد من العلل لما اقتضت وجود جزئي منها يلزمها الطبيعة لاشتغال الجزئي عليها. ١٠

البحث الرابع في أنّ البسيط من غير تعدّد الآلات والقوابل والشرائط لا يصدر عنه^٦ أمران

[١٢٥] إذ^٧ لو صدر عنه أمران فكونه مصدرًا لأحدهما غير كونه مصدرًا للآخر، فهما أو أحدهما إن كان داخلياً فيه كان مركّباً، وإن كانا خارجين كان مصدرًا لهما وتسلسل أو^٨ ينتهي إلى ما يكونان أو أحدهما داخلياً فيه^٩. ١٥

[١٢٦] ولقائل أن يمنع كونه مصدرًا لهما أن لو كانا خارجين، وإنّما يلزم ذلك أن لو كانت المصدريّة محتاجة إلى العلة، وليست كذلك بل هي من الاعتبارات العقلية التي لا تحقّق لها في الخارج فلا يحتاج إلى العلة^{٤٢}.

١ س: «فأما أن يكون» مكان «وإلا فإن».

٢ س+ أو لا يكون فإن لم يكن لها مدخل في وجودها

٣ د+ وإلا فإما أن يكون للحرارة مدخل في وجودها أو لا يكون.

٤ د، س: نقول.

٥ د: ولقائل أن يقول بمنع.

٦ د: عنها.

٧ س: لأنّه

٨ ي: و.

٩ د- فيه.

BEŞİNCİ KONU: BASİT, AYNI ANDA HEM FAİL HEM DE KABUL EDİCİ OLAMAZ

[127] Çünkü fâil olması açısı, kâbil olması açısından başkadır. Zorunlu olarak birinci açıdan ifade edici (fayda verici) ikinci açıdan ise istifade edici (fayda alıcıdır). Bu iki itibar veya birisi, eğer dahil ise terkip gerekir, hariç ise ikisine de master/kaynak olmuş olur. Önceden geçtiği üzere ya teselsül veya da ikisinden birisi dahil olanda son bulması lazım gelir. Yine önceden geçtiği gibi bu, zayıf olduğu bilinen bir şeydir.⁵¹

ALTINCI KONU: TABİÎ OLSUN KASRÎ OLSUN CİSİMSEL KUVVET SONSUZ HAREKET ETTİRMELERE GÜÇ YETİREMEZ

[128] Tabiata gelince; herhangi bir cismin kuvveti, kendi bir kısmının kuvvetinden daha fazla ve daha kuvvetlidir. Herhangi bir cismin miktarda fazlalığı da hareket ettirmeyi engellemede etkili değildir. Çünkü daha küçük cismin tahriki kabul etmesi yalnızca onun cisimliğindendir ki bu da onunla daha büyüğün arasında ortaktır. Eğer kuvvetin bütünü, cismini bir başlangıçtan sonsuza kadar hareket ettirse; onun bir yarısı da cismini bir başlangıçtan sonsuza kadar hareket ettirse ve bütünün hareketleri; -nede de değişik olması hâlinde mâlûlde/nedenlide eşitlik imkânsız olduğu için- onun hareketlerinden daha fazladır, bu da sonsuza kendisiyle sonsuz olduğu yönden ziyadeyi gerektirir ki bu imkânsızdır. Onun bu başlangıçtan sonlu hareket ettirdiği belirlenmiş olur. Aynı şekilde diğer yarımın hareketleri de sonludur. Böylece bütünün hareketleri de sonludur. Çünkü sonlunun sonluya eklenmesi sonsuzluğu icap ettirmez.

[129] Kasrî⁵² olana gelince; eğer o bir cismi, bir başlangıçtan sonsuza dek hareket ettirse ve bu cismin hareketinin yarısı, ilk hareketleri gibi ise, tabîî engelle beraber hareket, onunla beraber değil onun gibi olacaktır. Eğer onu daha fazla hareket ettirse, sonsuz taraftan sonsuz üzerine ziyade gerçekleşmiş olur ki bu imkânsızdır.⁵³

البحث الخامس في أنَّ البسيط لا يكون^١ فاعلاً وقابلاً لشيء واحد معاً

[١٢٧] لأن اعتبار كونه فاعلاً غير اعتبار كونه قابلاً ضرورة أنَّه بالاعتبار الأول مفيد وبالاعتبار^٢ الثاني مستفيد فهذان الاعتباران أو أحدهما إن كان داخلاً لزم التركيب وإن كانا خارجين كان مصدراً لهما، فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يكون أحدهما داخلاً لما مرّ، وضعفه معلوم لما مرّ. ٥

البحث السادس في أنَّ القوّة الجسمانية لا يقوى على

تحريكات غير متناهية

[١٢٨] أمّا الطبيعة فلا تَقوّة كلّ جسم أقوى وأكثر من قوّة بعضه، وليست زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك، لأنّ قبول الجسم الأصغر للتحريك إنّما كان لجسميته وهي مشتركة بينه وبين الأكبر. فلو حرّك كلّ القوّة جسمها^٣ من مبدأ إلى غير النهاية فنصفها لو حرّك جسمه من ذلك المبدأ إلى غير النهاية وحركات الكلّ أزيد من حركاته لامتناع الاستواء في المعلول مع الاختلاف في العلّة. فيلزم الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناهٍ فهو محال. فتعيّن أنّه يحرك من ذلك المبدأ حركات متناهية، وحركات النصف الآخر أيضاً يكون متناهية، فحركات الكلّ متناهية^٤ لأنّ انضمام المتناهي إلى المتناهي لا يوجب اللاتناهي. ١٥

[١٢٩] وأمّا القسرية فلا تَقوّة لو حرّكت جسمًا من مبدأ إلى غير النهاية فنصف ذلك الجسم لو حركته مثل حركاتها الأولى، كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لا معه، وإن حرّكته أزيد، وقعت الزيادة على غير المتناهي من الطرف الغير المتناهي وإنّه محال. ٢٥

١ س: «قابلاً وفاعلاً معاً لشيء واحد» مكان «فاعلاً وقابلاً لشيء واحد معاً».

٢ س- باعتبار.

٣ س- جسمها.

٤ س: في.

٥ س- وحركات النصف الآخر يكون متناهية فحركات الكلّ متناهية.

[130] Birinci delil zayıftır. Çünkü her ne kadar iki yarımdan her birinin hareketleri ve toplamları sonlu olsa da, kuvvetin bütününün hareketlerinin sonsuz olması câizdir. İkinci de aynı şekildedir (zayıftır). Çünkü biz sonsuza ziyadenin gerçekleşeceğini kabul etmiyoruz. Bu ancak bütün hareketlerin bilfiil varlıkta toplanması durumunda lazım gelir ki bunun bozuk olduğu açıktır. Bu engel aynı şekilde birinciye (tabîî hareketlere) de gelebilir.

ÜÇÜNCÜ MAKALE: CEVHERLERİN VE ARAZLARIN HÜKMÜ

Burada birtakım araştırma konuları bulunmaktadır.

BİRİNCİ KONU: CEVHER VE ARAZIN MAHİYETİNİN TAHKİKİ

[131] Biri diğerine girip yerleşen ve kendilerinden tek bir gerçeklik meydana çıkan her iki şeyden birinin hiç şüphesiz diğerine muhtaç olması gerekir. Aksi takdirde aralarında terkip imkânsız olur. Eğer mahal, mutlak sûrette ona gereksinim duymuyorsa konu/mevzu, onun içine yerleşen ise araz olarak adlandırılır. Onun bir yönden ihtiyacı varsa heyûlâ, ona hulûl eden/yerleşen ise sûret olarak adlandırılır. Mevzu ve heyûlâ daha umûmî olanın altında daha husûsî olan iki şeyin ortaklığı ile ortaklırlar ki oda mahaldir. Araz ve sûret ise, daha umûmî olanın altında iki husûsî olanın ortaklığıyla ortaklırlar ki o da hâldir (yerleşendir). Bu durumda cevher, dış dünyada varlık bulduğu zaman, bir konuda olmayan mâhiyettir. Zâtından dolayı zorunlu olan bunun dışındadır. Çünkü onun varlığının ötesinde bir mâhiyeti söz konusu değildir. Cevherlere ait küllî sûretler⁵⁴ bu (tanıma) dahildir. Çünkü onlar her ne kadar (akledilmesi halinde) bir konuya (nefsi nâtikanın zihnine) hulûl etse de, şu kadar var ki cevherin resimsel tarifi onlar hakkında doğrudur. Mevzuda oluşu cevherliğini nefyetmez. Çünkü “bir konuda olmama”, “dış dünyada varlık bulma kaydıyla bir konuda olmamadan” daha geneldir. Bir şey için daha husûsî olanın sübûtu, onun için daha umûmî olanın sübûtunu gerektirmez.

[١٣٠] والحجة الأولى ضعيفة، لجواز أن يكون حركات كل القوة غير متناهية، وإن كان حركات كل واحد من النصفين ومجموعهما متناهية، وكذا الثانية، لأننا لا نسلّم وقوع الزيادة على غير المتناهي، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود بالفعل، وفساده ظاهر. وهذا المنع يرد على الأولى أيضًا^١.

المقالة الثالثة

في أحكام الجواهر والأعراض

وفيها مباحث

البحث الأول في تحقيق ماهية الجوهر والعرض

[١٣١] كل أمرين حلّ أحدهما في الآخر وحصلت منهما حقيقة متّحدة لا بدّ أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر وإلا لامتنع التركيب بينهما، فإن كان المحلّ غنيًا عنها^٢ مطلقًا يسمّى موضوعًا والحالّ فيه عرضًا، وإن كان له حاجة من وجه، يسمّى هيولى والحالّ فيه صورة، والموضوع والهيولى مشتركان اشتراك أخصّين تحت أعمّ وهو المحلّ. والعرض والصورة يشتركان اشتراك أخصّين تحت أعمّ وهو الحالّ. فالجوهر هو الماهية التي إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. فيخرج عنه الواجب لذاته إذ ليس له ماهية وراء الوجود، ويدخل فيه الصورة الكلية^٣ للجواهر، لأنّها وإن كانت في الحال حالة في الموضوع^٤؛ لكن يصدق عليها رسم الجوهر. وكونها في الموضوع^٥ لا ينافي جوهريتها، لأنّ الكون في الموضوع أعمّ من الكون^٦ في الموضوع على تقدير الوجود في الخارج. وثبوت الأعمّ للشيء لا يوجب ثبوت الأخصّ له.

١ س - أيضًا.

٢ س - عنها.

٣ د، س: العقلية.

٤ د: في المحلّ.

٥ د: في المحلّ.

٦ ي: لأنّ اللاكون في الموضوع أعمّ من اللاكون.

[132] Araz ise bir konudaki varlıktır. Bu durumda bir şey hem cevher hem de araz olabilir.⁵⁵ Küllî cevherlere ait aklî sûretler de zorunlu olarak böyledir. Evet, biz arazı (ilinek) dış dünyada (ayan) varlık bulduğunda bir konuda olan, şekliyle yorumlarsak, bu sûret araz değil, sadece cevher olur.

[133] Sonra cevher bir mahale yerleşmiş ise sûret, aksi ise heyûlâdır. Bu ikisinin bileşimi ise cisimdir. Eğer böyle değilse cisimlerle yönetme ve etkide bulunma (tedbir-tasarruf) şeklinde ilişki söz konusu ise nefis, değilse akıldır.⁵⁶

İKİNCİ KONU: HEYÛLÂ'NIN İSPATI

[BİRİNCİ MESELE: HEYÛLÂNIN SÛBÛTU]

[134] Sıvı (mâî)⁵⁷ cisim bitişiktir ve birdir. Aksi takdirde bölünmez parçalardan veya küçük cisimlerden bileşik olacaktır. Bunlardan her biri ancak varsayım olarak ve hayâlde veya da “iki arazın değişmesi” ile ayrılmayı kabul eder.

[135] Birincisi muhâldir, çünkü biz iki parça arasına bir parça koyduğumuzda, orta eğer iki tarafın karşılaşmasına engelse, ortanın birisi ile karşılaştığı diğeriyle karşılaştığından başkadır. Eğer buna engel değilse karşılaşmış iki taraf var demektir ve bu durumda ne orta ne de taraf, vardır.

[136] İkincisi de muhâldir, çünkü varsayımla, hayâlde veya başka herhangi bir şeyle bölme ikiliği ortaya çıkarır. Bu ikisinden her birinin tabiatı diğeri tabiatı gibi ve ona türde uygun düşen dış tabiat gibi olur. Onlardan ikisi arasında sahih olan, başka iki şey arasında da olabilir. Öyleyse iki bitişik şey arasında mümkün olan iki ayrık şey arasında, iki ayrık arasında mümkün olan da iki bitişik arasında mümkün olur.

[١٣٢] وأما العرض فهو الموجود في الموضوع. فعلى هذا جاز أن يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا ضرورة أنَّ الصور العقلية للجواهر الكلية كذلك. نعم لو فسرنا العرض بأنه الذي إذا وُجد في الأعيان كان في موضوع كانت تلك الصور جواهر فقط لا أعراضًا.

[١٣٣] ثمَّ الجوهر^١ إن كان حالاً في محلّ فهو الصورة، وإن كان بالعكس فهو الهولي، وإن كان مركّباً منهما فهو الجسم، وإن لم يكن كذلك، فإن كان متعلّقاً بالأجسام تعلّق التدبير والتصرّف، فهو النفس وإلا فهو العقل.

البحث الثاني في إثبات الهولي

[المسألة الأولى في أن الهولي هل هي ثابتة أم لا؟]

[١٣٤] الجسم المائي^٢ مثلاً^٣ متّصل واحد وإلا لكان مركّباً من أجزاء لا تتجزّى أو من أجسام صغار كلّ واحد منها لا تقبل الانفصال إلا بحسب الفروض والأوهام أو باختلاف عرضين.

[١٣٥] والأوّل محال، لأنّا إذا وضعنا جزءاً بين جزأين فالوسط إن كان مانعاً من تلاقي الطرفين فما يلاقي الوسط به أحدهما غير ما يلاقي الآخر. وإن لم يكن مانعاً منه فالطرفان متلاقيان، فليس هناك وسط ولا طرف.

[١٣٦] والثاني أيضاً محال لأنّ القسمة الفرضية أو الوهمية وغيرهما تحدث اثنيّة يكون طبيعة كلّ واحدة منهما مثل طبيعة الآخر ومثل طبيعة الخارج الموافق له في النوع، وما صحّ بين اثنين منهما يصحّ بين اثنين آخرين، فيصحّ إذن بين المتباينين ما يصحّ بين المتّصلين^٤، وبين المتّصلين^٥ ما يصحّ بين المتباينين.

١ د: ثمَّ إنّ الجواهر.

٢ د، ب، س، ي: الجسم المائي، ولكن في تحقيق الإيضاح للحلي في بعض النسخ «المادي» وفي بعض النسخ «المرئي».

٣ ي، س - مثلاً.

٤ د: مثليين.

٥ د: مثليين.

Ayrılmaz veya ayrılır bir dış engelin olması durumu ise bu hükmün istisnasıdır. Eğer bu engel doğası gereği ayrılmıyorsa bu tabiatın türü ferdinden ibaret kalır ve duyuşsal olarak ayrılmayı kabul eder. Bunu kabul edenin, bitişikliğinin kendisi olması imkânsızdır. Çünkü kabul eden kabul edilenle beraber kalır, oysa bitişme ayrılma ile geride kalmaz. O bitişmenin ötesinde bir şeydir.

[137] Öyleyse cisimde iki parça vardır. Birisi bitişmeyi ve ayrılmayı kabul eder. O heyûlâdır. İkincisi ise, ona yerleşen ve cisimlik sûreti olarak adlandırılan bitişme sûretidir.

[138] Bundan, her cismin böyle olması lazım gelir. Çünkü cisimsel uzamın tabiatının özü gereği heyûlâdan müstağnî/ihtiyaçsız olması muhâldir, aksi takdird oraya hulûl etmezdi. Aksine o zâtından dolayı ona muhtaçtır. Burada düşünmek gerekir, çünkü zâtından dolayı heyûlâdan müstağnî olmaması câiz olduğu gibi ona muhtaç olmaması da câizdir. Bilakis bunlar (ihtiyaç ve ihtiyaçsızlık) cisimliliğin dışında bir sebeple ona ilişir.

[İKİNCİ MESELE: MADDE VE SÛRETİN BİRBİRİNİ GEREKTİRMESİ/AYRILMAZLIĞI]

[139] Cisimlik sûreti heyûlâdan ayrılmaz. Aksi takdirde geleceği üzere sonlu olacak, bu durumda şekillenmiş olacaktır ki bu muhâldir. Çünkü şeklin ona ilişmesi eğer kendisinden cisimler şekillerle karıştırılır ve parçanın şekli bütünün şekli gibi olur. Eğer harici bir etkendense, heyûlâsız cisimsel miktar ayrılmayı ve birleşmeyi kabul edici olur. Eğer heyûlâ nedeniyle veya onun ortaklığı ile ise heyûlâdan soyutlanan sûret onunla beraber bulunur.

[140] Heyûlâ da aynı şekilde formdan ayrılmaz. Aksi takdirde eğer yer kaplıyorsa, her yer kaplayanın sağı solundan, üstü altından başka olma zarûretinden ötürü, üç yönde bölünmeyi kabul edecektir. Eğer böyle ise o sûretin kendisi veya onunla birleşik olmuş olur.

اللهم إلا لمانع خارجي لازم أو زائل. وإن كان هذا المانع لازماً طبيعياً كان نوع تلك الطبيعة منحصراً^١ في شخصه ويقبل الانفصال بالحس، فالقابل له امتنع أن يكون هو الاتصال^٢ لأنّ القابل يبقى مع المقبول والاتصال^٣ لا يبقى^٤ مع الانفصال فهو أمر وراء الاتصال.

- ٥ [١٣٧] فالجسم فيه جزآن، أحدهما قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى، والثاني الصورة الاتصالية الحالة فيها المسماة بالصورة الجسمية.
- [١٣٨] ويلزم من هذا أن يكون كل جسم كذلك، لأنّ طبيعة الامتداد الجسماني استحال أن يكون غنيّة لذاتها عن الهيولى وإلا لما حلت فيها فهي محتاجة إليها لذاتها. وفيه نظر؛ لجواز أن لا يكون غنيّة لذاتها عن الهيولى ولا محتاجة بل يعرض كلّ منهما لها بسبب خارج الجسمية^٥.
- ١٠

[المسألة الثانية في التلازم بين المادّة والصورة]

- [١٣٩] والصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى وإلا لكانت متناهية لما سيأتي. فيكون متشكّلة وهو محال لأنّ لحوق الشكل إيّاها إن كان لنفسها تشابهت^٦ الأجسام في الأشكال ولكان شكل الجزء مثل شكل الكلّ، فإن كان لفاعل خارجي كان المقدار الجسماني من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل، وإن كان بسبب الهيولى أو بمشاركة معها^٧ كان المجرد عن الهيولى مقارناً إيّاها.
- ١٥ [١٤٠] والهيولى^٨ أيضاً لا ينفك عن الصورة وإلا إن كانت متحيّزة كانت قابلة للقسم في الجهات الثلاث ضرورة أنّ كلّ متحيّز فإنّ يمينه غير يساره وأعلاه غير أسفله. ولو كان كذلك لكانت هي نفس الصورة أو مقارنة إيّاها،

١ س - منحصراً.

٢ د، س+ أو الجسم.

٣ د، س+ والجسم.

٤ د، س: لا يبقيان.

٥ د: خارجي.

٦ د: لتشابهت.

٧ د: لمشاركة منها. س: لمشاركة منها.

٨ د: فالهيولى.

Eğer yer kaplamıyorsa sûret onunla beraber olamaz, değilse ya sûret bir mekândayken veya mekânda olmaksızın onunla beraber olacaktır ki birincisi muhâldir. Çünkü bir mekânda olanın mekânda varlığı olmayanla beraber bulunması muhâldir. İkincisi de aynı şekilde, bir mekânda olmaksızın sûretin varlığı imkânsız olacağı için muhâldir. Burası tartışmalıdır zira kaplayacağı yere muhtaç olan sûret değil cisimdir.

[141] (Heyûlâ) sûretin nedeni değildir. Yoksa varlıkta ondan önce olması gerekir. Tersî de olmaz, değilse ondan önce varlık bulması gerekir. İkisinden her biri bütün yönlerden diğerinden müstağnî de değildir. Aksi takdirde aralarında terkip olamaz. Öyleyse her biri bir yönden diğerine muhtaçtır. Heyûlâ sûrete kalabilmede muhtaç, sûret de teşekkülünde ona muhtaçtır. Onlardan her biri diğeri ile somut varlık hâlini alır.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: TÜRSEL SÛRETİN İSPATI]

[142] O (heyûlâ), cisimsel sûretten ayrılmadığı gibi aynı şekilde diğer bir sûret olan türsel sûretten de ayrılmaz. Çünkü cisimler, şekilleri kolayca ve zorlukla kabul etmede veya onları kabul etmemede farklı farklı oldukları için lazımlarında/gerekenlerinde farklıdırlar. Bu lazımların ortak cisimliğe dayanması imkânsızdır, zira o başka bir sûretledir. “Cisimlerin heyûlâyâ istinad ederek onunla farklılaşmaları neden câiz olmasın”, denemez. Çünkü biz önceden geçtiği üzere ‘heyûlâ kabildir, fâil olamaz’ demiştik.

[143] Burası tartışmalıdır, çünkü harici bir fâile dayanmış olabilir. Sen, bir şeyin hem fâil hem de kabul edici oluşunun imkânsızlığı hakkında söylenenin bozukluğunu biliyorsun.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: KUVVET VE TABİATIN YORUMU]

[144] Kuvvet, “başkası olmak bakımından” başkasındaki değişimin ilkesidir. Bu tanıma, bir yönden “ilke” olan ile başka bir yönden “ilkeli” olan kuvvet girebilmesi için “başkası olmak bakımından” dedik. Mesela doktor kendini tedavi ettiğinde, tedavi eden olmak yönü, tedavi gören olmasından başkadır.

وإن لم يكن متحيّزة لما قارنتها الصورة وإلا لقارنتها إمّا حال كون الصورة في الحيّز أو حال كونها لا في الحيّز، والأوّل محال لامتناع مقارنة ما في الحيّز لما لا وجود له في الحيّز، والثاني أيضًا محال لامتناع وجود الصورة لا في الحيّز. وفيه نظر لأنّ المحتاج إلى الحيّز هو الجسم لا الصورة.

٥ [١٤١] وليست علة للصورة وإلا لتقدّمت عليها بالوجود. ولا بالعكس وإلا لو جدت قبلها. ولا يستغني كلّ منهما عن الآخر من كلّ وجه وإلا لامتنع التركيب بينهما. فإذا لكلّ منهما حاجة إلى الآخر من وجه، فالهولي تفتقر إلى الصورة في بقائها، والصورة تفتقر إليها في تشكّلها، ويتشخّص كلّ منهما بالأخرى.

[المسألة الثالثة في إثبات الصورة النوعية]

١٠ [١٤٢] وهي كما لا تنفك عن الصورة الجسمية، فلا تنفك أيضًا عن صورة أخرى نوعية، لأنّ الأجسام مختلفة في اللوازم لاختلافها في قبول الأشكال بسهولة وبعسر وبعدم قبولها إيّاها. وهذه اللوازم امتنع استنادها إلى الجسمية المشتركة فهي لصورة أخرى. لا يقال لم لا يجوز استنادها إلى الهولي حتى يكون الأجسام مختلفة بالهولي. لأنّا نقول: الهولي قابلة فلا تكون^١ فاعلة لما مرّ.

١٥ [١٤٣] وفيه نظر لجواز أن تكون مستندة إلى فاعل خارجي، وقد عرفت فساد ما قيل في امتناع كون الشيء قابلاً و فاعلاً معاً.

[المسألة الرابعة في تفسير القوة والطبيعة]

٢٠ [١٤٤] والقوّة هي مبدأ للتغيّر في آخر من حيث إنّّه آخر، وإنّما قلنا من حيث إنّّه آخر ليدخل في هذا الرسم القوّة التي هي مبدأ باعتبار وذو مبدأ باعتبار آخر^٢، فإنّ الطبيب مثلاً إذا عالج نفسه فإنّه باعتبار أنّه معالج مغاير إيّاه باعتبار كونه مستعجلاً^٣.

١ س - لا.

٢ د - تكون.

٣ د + هي مبدأ باعتبار واحد ومبدأ باعتبار آخر.

٤ د، معالجاً. س: مستعجلاً.

[145] Tabiat, (cisim gibi) bir şeyin kendindeki hareketlerin ve sükûnların bizzat yakın ilkesidir. “Yakın” sözümüzle, bizzat onda bulunan hareketlerin ve sükûnların dolaylı prensibi olandan, “bizzat” sözümüzle de arazî olan hareket ve sükûnlardan kaçınmak istedik.

5 ÜÇÜNCÜ KONU: NEFS-İ NÂTIKA’NIN İSPATI

[146] Onun birkaç yönden açıklaması vardır. Birincisi: Akledici güç, basitleri akleder. Zira zorunlu olarak onun aklettikleri ya basit veya mürekkep şeylerdir. Ne olursa olsun basitlerin akledilmesi gerekir ve bundan da onun soyut olması lazım gelir. Aksi takdirde önceden geçtiği üzere⁵⁸ bölünmeyi kabul etmiş olur. Bu durumda basit de aynı şekilde onu kabul etmesi gerekir. Çünkü iki parçadan birine giren diğer parçadakinden başkadır.

[147] İkincisi: Küllî/Tümel akledilirler maddeden soyutlanmışlardır. Aynı şekilde onları akleden kuvve de böyledir. Değilse onun kendisine özel konum ve miktarı olacaktır. Bu durumda oraya girenin özel arazları olacaktır ki küçüklük ve büyüklükte farklı fertlere uygun düşmeyecek, küllî de olmayacaktır.

[148] Üçüncüsü: Akleden güç mutlak varlığı idrak etmektedir. Bu durumda o soyut demektir, yoksa onun bölünmesiyle mutlak varlığın da bölünmesi gerekir. Mutlak varlığın parçaları eğer yokluklarsa bir şey çelişigi ile kurulmuş olur. Eğer varlıklarsa küllî cüz’î ile (tümel tikelle) takavvum edip kurulmuş olur.

[149] Dördüncüsü: Akleden güç siyahla beyazı beraberce algılayabilmektedir. Bu durumda soyut olmalıdır, aksi takdirde tek cisimde iki zıt toplanması gerekir.

[150] Beşincisi: Akleden güç eğer cisimsel olsa beden bir parçasını yer edinin doldurması gerekir ki bu muhâldir. Zira böyle olursa akleden güç onu ya devamlı akledecektir veya devamlı akletmeyecektir. Çünkü bu parçanın sûreti onu akletmesinde yeterli ise, birincisi (devamlı taakkul) gerekir.

[١٤٥] والطبيعة هي مبدأ قريب لحركات ما هي فيه وسكناته^١ بالذات. واحترزنا بقولنا «قريب» عن المبدأ^٢ الذي هو^٣ لحركات ما هي فيه وسكناته بالذات^٤ بواسطة وبقولنا «بالذات» عن الحركات والسكنات بالعرض.

البحث الثالث^٥ في إثبات النفس الناطقة^{٤٣}

وبيانه من وجوه:

[١٤٦] الأول أن القوة العاقلة تعقل البسائط ضرورة أن معقولاتها إمّا بسائط أو مركّبات. وكيف كان لا بدّ من تعقل البسائط ويلزم منه أن تكون مجردة وإلا لكانت قابلة للقسمة كما مرّ^٦ فيكون البسيط أيضًا قابلاً لها، لأنّ الحالّ في أحد جزأيهما يكون غير الحالّ في الجزء الآخر.

[١٤٧] الثاني أن المعقولات الكلّية مجردة عن المادّة، فالقوة العاقلة لها أيضًا كذلك وإلا لكان لها وضع ومقدار مخصوصان. فالحالّ فيها مقترن بعوارض مخصوصة فلا يكون مطابقاً للأفراد المختلفة بالصغر والكبر فلا يكون كلياً.

[١٤٨] الثالث أن القوة العاقلة مدركة للوجود المطلق فيكون مجردة، وإلا لزم انقسام الوجود المطلق بانقسامها. فأجزاء الوجود المطلق إن كانت عدّيات كان الشيء متقوّمًا بنقيضه وإن كانت وجودات كان الكلّي متقوّمًا بالجزئي.

[١٤٩] الرابع أن القوة العاقلة تدرك السواد والبياض معاً، فتكون مجردة وإلا لزم اجتماع الضدين في جسم واحد.

[١٥٠] الخامس أن القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكانت حالة في جزء من البدن، وهو محال وإلا لكانت دائمة التعقل له أو دائمة اللاتعقل، لأنّ صورة ذلك الجزء^٧ إن كانت كافية في تعقلها إيّاه لزم الأمر الأول،

١ س: أو.

٢ د+ البعيد.

٣ د- الذي هو.

٤ د- بالذات.

٥ س- البحث الثالث.

٦ س- أن.

٧ س- كما مرّ.

٨ د- الجزء.

Yoksa onu akletmesi başka bir sûretinn meydana çıkmasına bağlı olur. Bir maddede iki sûretin meydana çıkması imkânsız olduğu için bu sûretin meydana gelmesi de imkânsızdır. Bu durumda ikinci durum gerekir. Öyleyse akledici gücün maddeden soyutlanmış olduğu bilin-
 5 miş olur. Fakat onun bedene ihtiyacı vardır. Aksi takdirde onunla hiç bağlantı kurmazdı.

[151] Bu metodlar üzerinde düşünülmesi gereken birtakım hususlar vardır: Birincisi ile alakalı olarak,⁵⁹ bu ancak, buradaki yerleşmenin/hulû-
 10 lûn, sirâyet edip yayılma şeklinde bir yerleşme olması durumunda lazım gelir ki, bu imkânsızdır.⁶⁰

[152] İkinciye gelince; bir küllînin altındaki fertlere miktar ve arazlar açısından mutabık olmaması, onlarla asla mutâbakat etmeyeceği anlamına gelmez. Mâhiyetin, bütün fertlerden sökülüp çıkartılan küllî mefhûmu-
 15 nun (nefiste hâsıl olan) o küllînin mefhûmu olması anlamında bir mutâba-
 kat söz konusu olabilir.

[153] Üçüncüye gelince: Çünkü varlığın parçalarının varlıklar olma-
 20 masından yokluklar olması gerekmez ki sizin andığınız imkânsızlık lazım gelsin. Mefhûmları varlık ve yokluk mefhûmundan başka olan, bir araya gelmeleri ile varlık mefhûmunu oluşturan birtakım şeyler olabilir. Bunun böyle olmadığını niçin söylüyorsunuz?

[154] Dördüncüye gelince: (Siyahla beyazdan oluşan zihindeki mâkûl
 sûretten) tek aynı cisimde iki zıddın toplanması gerektiğini doğru kabul
 etmiyoruz. Bu ancak siyahın sûreti ve misalinin, beyazın sûreti ve misaline
 25 zıt olduğunda lazım gelir ki bu imkânsızdır. Aksine zıtlık siyahla beyazın
 misallerinde değil de kendilerindedir. Bunu kabul etsek bile tek cisimde
 toplanmalarının imkânsızlığını kabul etmeyiz. Çünkü iki zıt bir cisimde
 toplanabilir. Dahası, imkânsız olan bir cisimde değil bir yerde toplanma-
 30 rıdır. Birazı cismin bir bölümünde birazı başka bölümünde olmak üzere iki
 zıttın tek cisimde toplanmaları câizdir. Bu takdirde birinin yeri diğerinin
 yerinden başka olmuş olur.

وإلا لتوقّف تعقلها إيّاه على حصول صورة أخرى لكنّ حصول تلك الصورة ممتنع لامتناع حصول صورتين مختلفتين في مادة واحدة فيلزم الأمر الثاني، فعلم أنّ القوّة العاقلة مجرّدة عن المادّة لكن لها حاجة إلى البدن وإلا لما تعلّقت به.

٥ [١٥١] وهذه الوجوه فيها نظر^١. أمّا الأوّل: فإنّ ذلك إنّما يلزم أن لو كان الحلول حلول السريان وهو ممنوع.

[١٥٢] وأمّا الثاني: فلائنه لا يلزم من عدم مطابقة الكلّي لما تحته من الأفراد بحسب المقدار والعوارض، عدم مطابقته إيّاها أصلاً، فيجوز أن يطابقها بحسب الماهية على معنى أنّ المفهوم الكلّي المنتزع من كلّ فرد من أفرادها هو مفهوم ذلك الكلّي.

[١٥٣] وأمّا الثالث: فإنّنه لا يلزم من عدم كون أجزاء الوجود وجودات أن يكون عدمات، حتى يلزم ما ذكرتموه من المحال، فيجوز أن يكون أمور^٢ مفهومها غير مفهوم الوجود والعدم يحصل^٣ من اجتماعها الوجود، لم قلتّم بأنّنه ليس كذلك؟

١٥ [١٥٤] وأمّا الرابع: فلا نسلم لزوم اجتماع الضدّين في جسم واحد، وإنّما يلزم ذلك أن لو كانت صورة السواد ومثاله مضادّاً لصورة البياض ومثاله، وهو ممنوع. بل المضادة بين السواد والبياض بعينهما لا بين مثاليهما. سلّمناه، لكن لا نسلم استحالة اجتماعهما في جسم واحد فإنّنه يجوز أن يجتمع الضدّان في جسم واحد، بل المستحيل اجتماعهما في محلّ واحد لا في جسم واحد، فإنّنه يجوز أن يجتمع الضدّان في جسم واحد بأن يكون أحدهما حاصلًا في بعض أجزاء الجسم والآخر حاصلًا في البعض الآخر وحينئذٍ يكون محلّ أحدهما غير محلّ الآخر.

١ د: وفي هذه الوجوه نظر.

٢ س: أمورًا.

٣ د: يلزم.

[155] Beşinciye gelince: Bir organın sûreti akıl kuvvetinin onu algılamasına yeterli değilse, algılamanın başka bir sûrete bağlı olacağını kabul etmiyoruz ki, o maddede toplanmaları imkânsız olsun. Dahası bu durumda lazım gelen algılamanın başka bir şeye bağlı olmasıdır. Bu şeyin de, kendisindeki uzvun sûretiyle beraber bir araya gelmesi câiz olan bir şey olması mümkündür.

DÖRDÜNCÜ KONU: FELEKÎ NEFSİN İSPATI

[156] Gök cisimlerinin hareketleri iradelidir, aksi takdirde ya tabîi veya kasrî⁶¹ olur. Birinci tabîi olarak muhâldir aksi takdirde tabîi olarak istenen yine tabîi olarak kaçılan olacaktır. İkincisi de aynı şekilde muhâldir. Çünkü kasrî (zorlamalı hareket) olan tabîi olanın tersidir. Tabîi olanın olmadığı yerde kasrî de yoktur. Çünkü eğer kasrî olsa, zorlayıcıya uygun olur. Bu durumda onunla yönde, hızda ve yavaşlıkta ortak olması gerekir. Bundan ötürü onların soyut nefislerinin olması lazım gelir. Çünkü onun hareketleri eğer sırf hayâlden doğuyor olsa aylar, yıllar ve uzun zamanlar geçmesi ile tutarlı bir sistem üzere kalamaz. Öyleyse o akletme iledir. Onun küllî şeyleri algılayan kuvvetleri vardır. Önceden geçtiği üzere küllîyi algılayan, soyut bir şeydir.

[157] Burası tartışmalıdır. Çünkü hareketleri tabîi olabilir ve istediği hareketin bizzat kendisi olabilir veya kasrî olup zorlayıcılar farklı olabilir veya da sırf hayâlden doğup tutarlı bir sistem üzere kalabilir.

BEŞİNCİ KONU: AKLIN İSPATI

[158] Cisimlik sûreti, cismi var edenden, heyûlânın üzerine akar. Cisimlerden hiçbirisi böyle değildir. Çünkü cisimden feyezan eden etki ancak kendisine göre bir konumu⁶² olan şeyin üzerine feyezan eder. Heyûlânın sûretten önce bir konumu söz konusu değildir.

[١٥٥] وأما الخامس: فلا نسلم أنّ صورة ذلك العضو إن لم تكن كافية^١ في إدراك القوّة العاقلة إتياء توقّف الإدراك على صورة أخرى، حتى يمتنع اجتماعهما في تلك المادّة، بل اللازم حينئذٍ توقّف الإدراك على شيء آخر فيجوز أن يكون ذلك الشيء أمرًا يجوز اجتماعه مع صورة ذلك العضوفيه.

٥ البحث الرابع^٢ في إثبات النفس الفلكية⁴⁴

[١٥٦] حركات الأجرام الفلكية إرادية، وإلا لكانت طبيعية أو قسرية. والأوّل بالطبع^٣ محال وإلا لكان المطلوب بالطبع مهروبًا عنه^٤ بالطبع. والثاني أيضًا محال لأنّ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر، ولأنّها لو كانت بالقسر لكانت على موافقة الفاسر فيلزم اشتراكها في الجهة والسرعة والإبطاء ويلزم منه أن يكون لها نفوس مجرّدة لأنّ حركاتها إن صدرت عن تخيل صرف لما بقيت على نظام مضبوط مرور الشهور والسنين والدهور الطويلة. فهي إذن عن تعقل، فلها قوى^٥ مدركة لأمر كلى. والمدرك للكلّي مجرّد كما^٦ مرّ.

[١٥٧] وفيه نظر؛ لجواز أن يكون حركاتها طبيعية، ويكون مطلوبها نفس الحركة، أو قسرية وتكون القواسر مختلفة أو صادرة عن تخيل صرف وتبقى على نظام مضبوط.

١٥ البحث الخامس^٨ في إثبات العقل⁴⁵

[١٥٨] الموجد للجسم يفيض منه الصور الجسمية على الهيولى. ولا شيء من الأجسام كذلك لأنّ الأثر الفائض عن الجسم إنّما يفيض على ما^٩ له وضع بالنسبة إليه والهيولى لا وضع لها قبل الصورة،

١ س- كافية.

٢ س- البحث الرابع.

٣ د، س- بالطبع.

٤ د، س- عنه.

٥ س: لو.

٦ س: قوّة.

٧ د، س: لما.

٨ س- البحث الخامس.

٩ د، س: من.

Öyleyse cisme varlık veren cisim olamayacağı gibi, zâtından dolayı zorunlu da olamaz. Çünkü ondan, iki parçasından herhangi biri vasıtasız olarak sudur etse, basit, iki şeyin çıkış yeri olmuş olur. Biri diğeri vasıtasıyla çıksa heyûlânın sûretten -veya da tersi- önce olması gerekir. O ya nefistir veya akıldır. Birincisi muhâldir. Çünkü o bir şekilde cisme muhtaçtır, yoksa onunla bağlantı kurmaz. Bu durumda ikinci ta'ayyün eder ki istenen odur. Mümkünlerin, zâtı zorunlu bir varlıkta son buldukları sâbit olduğu için o ikisinden biri ondan çıkar. O, araz olamaz. Aksi takdirde kendinden sonrakinin nedeni olması sebebiyle cevherden önce olacaktır. Bu durumda kısır döngü gerekir. Bu demektir ki o cevherdir. Geçtiği üzere cisim veya onun parçalarından biri de olamaz, nefis de olamaz. O hâlde o akıldır.

[159] Bir kişi, “cisimden çıkan etkinin ancak kendine göre bir konumu olan kabul ediciye feyezan etmesi imkânsızdır” diyebilir. Bildiğin gibi aynı şekilde diğer öncüller de⁶³ imkânsızdır.

ALTINCI KONU: CEVHERİN, ALTINDAKİLERİN CİNSİ OLMASI KESİN DEĞİLDİR

[160] Kendilerine cevherin⁶⁴ resimsel tanımı doğru olan mâhiyetlerin, mâhiyetlerinin “tamamı” ile muhtelif olmaları câizdir. İmamı (Fahreddin Râzî) onun cins olmadığına delil getirmiştir. Eğer böyle olsa altındakilerin bazıları bazılarından cevhersel ayrımlarla (*bi fusûlin cevheriyye*) ayrı olur. Zira araz cevheri kuramaz. Bu durumda sonsuza kadar başka birtakım cevhersel ayrımları gerektirir. O fasılların değil türlerin cinsi olabileceği için bu tartışmaya açıktır.

[161] “Eğer cins olsa, zâtından dolayı zorunludan çıkan ilk akıl, biri dıştaki madde, diğeri sûret olarak cins ve fasıldan bileşik olurdu. Eğer ondan vasıtasız olarak veya ikisinden biri diğeri vasıtasıyla çıksa, bu durumda da dediğimiz lazım gelirdir” denilemez. Çünkü biz deriz ki; “soyut maddenin çıkması, sonra da üzerine sûretin feyezan etmesi neden câiz olmasın; nitekim bunun imkânsızlığına kesin kanıt getirilememiştir.”

- فالموجد للجسم لا يكون جسمًا ولا واجبًا لذاته لأنّه إن صدر منه كلّ واحد من جزأيه بلا واسطة كان البسيط مصدرًا لأمرين، وإن صدر أحدهما بواسطة الآخر لزم تقدّم الهيولى على الصورة، أو بالعكس، فهو إمّا نفس أو عقل. والأوّل محال، لأنّها محتاجة إلى الجسم بوجه ما وإلا لما تعلّقت به فتعيّن الثاني وهو المطلوب. ولأنّه قد ثبت انتهاء الممكنات إلى موجود واجب لذاته، فيصدر منه واحد منهما. وهو لا يجوز أن يكون عرضًا وإلا لكان متقدّمًا على الجوهر لكونه علّة لما بعده حينئذٍ فيلزم الدور^١ فهو جوهر. ولا يجوز أن يكون جسمًا أو أحد^٢ أجزائه^٣ أو نفسًا^٤ لما مرّ، فهو عقل^٥.
- [١٥٩] ولقائل أن يمنع أن الأثر الفائض عن الجسم إنّما يفيض على قابل له ١٠ وضع بالنسبة إليه. وبقية المقدمات أيضًا ممنوعة لما عرفت.

البحث السادس^٦ في أن كون الجوهر جنسًا لما تحته ليس بيقيني

- [١٦٠] لأنّ الماهيات التي يصدق عليها رسم الجوهر يجوز أن يكون مختلفة بتمام الماهية. واحتجّ الإمام على أنّه ليس جنسًا وإلا لكانت ما^٧ تحته ممتازًا بعضه عن البعض بفصول جوهرية، لامتناع أن يكون العرض مقوّمًا للجوهر، فيستدعي فصلًا آخر جوهريًا إلى غير النهاية. وفيه نظر؛ لجواز أن يكون جنسًا للأنواع دون الفصول.
- [١٦١] لا يقال لو كان جنسًا لكان العقل الصادر عن الواجب لذاته مركّبًا من الجنس والفصل وأحدهما في الخارج مادّة والآخر صورة. فإن صدر عنه بلا واسطة أو أحدهما بواسطة الآخر لزم ما قلناه. لأنّا نقول: لم لا يجوز أن يصدر عنه مادّة مجرّدة ثم يفيض عليها صورة، فإنّ البرهان ما قام على امتناعه. ٢٠

١ س- حينئذٍ فيلزم الدور.

٢ د، س: لا.

٣ س: جزئيه.

٤ د- نفسًا.

٥ د: العقل.

٦ س- البحث السادس.

٧ د: «الكان» مكان «الكانت ما».

YEDİNCİ KONU: ARAZİN KISIMLARI

[BİRİNCİ MESELE: ARAZLARIN SAYISI]

Meşhur olan onların dokuz tane olduğudur:

5 [162] Nicelik (kemiyet) Zâtından dolayı bölünmeyi ve parçalanmayı kabul edendir.

[163] Nitelik (keyfiyet) tasavvuru başkasının tasavvuruna bağlı olmayan, mahallinde bölünmeyi ve bölünmemeyi “öncelikli bir gerektirmeyle” gerektirmeyendir. Gerektirmenin “evveli/öncelikli” ile kayıtlanmasının nedeni, bölünmeyen mâlûmatların bilgisini içine alabilmesi içindir. Çünkü
10 o, mâlûmun birliği vasıtasıyla bölünmemeyi gerektirir.

[164] Mekân (eyn), bir şeyin bir yerde meydana gelmesidir. O Zeyd’in kendine ait yerinde olması gibi ya hakikidir veya da onun evde, sokakta, şehirde, yörede olması gibi gayri hakikidir.

[165] Zaman (meta), bir şeyin belirli bir zamanda meydana gelmesidir.
15 Güneşin falanca saatte tutulması gibidir.

[166] Konum (vaz’), bir şeyde parçalarının birbirine veya harici şeylere nispeti sebebiyle meydana gelen bir hey’ettir; ayakta olma ve oturma gibi.

[167] İzafet, başka bir nispete kıyâsla bir şeye ilişkin nispettir. Babalık gibi. Çünkü o oğulluğa kıyâsla babaya ilişmektedir.

20 [168] Mülkiyet, bir şeye, kuşattığı şey sebebi ile ilişkin bir hey’ettir/ durumdur. Sarıklı olmak ve gömlekli olmak gibi. Kuşatılan şeyin intikali ile intikal eder.

[169] Etki (fiil), bir şeye, başkasına etki etme hâlinde ârız olan hey’ettir. Isıttığı müddetçe ısıtıcı, kestiği müddetçe kesici böyledir.

25 [170] Edilgi (infi’âl), bir şeyin başkasından etkilenmesi hâlinde ilişkin bir hey’ettir. Isındığı müddetçe ısınan, kesildiği müddetçe kesilen gibidir.

البحث السابع^١ في أقسام العرض

[المسألة الأولى في عدد الأعراض]

المشهور أنَّها تسعة.

[١٦٢] الكم؛ وهو الذي يقبل القسمة والتجزّي لذاته.

٥ [١٦٣] والكيف؛ هو الذي لا يتوقّف تصوّره على تصوّر غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلّه اقتضاءً أولياً. وإنّما قيّدنا^٢ الاقتضاء بالأولي ليندرج فيه العلم بالمعلومات التي لا تنقسم، فإنّه يقتضي اللاقسمة بواسطة وحدة المعلوم. [١٦٤] والأين؛ وهو حصول الشيء في مكان. وهو إمّا حقيقي ككون زيد في مكانه الذي يخصّه، أو غير حقيقي ككونه في البيت، أو في السوق، أو في البلد، أو في الإقليم. ١٠

[١٦٥] ومتى؛ وهو حصول الشيء في زمان معيّن، ككون الكسوف في ساعة كذا.

[١٦٦] والوضع؛ وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود.

[١٦٧] والإضافة؛ وهي النسبة^٣ التي تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة؛ فإنّها تعرض للأب بالقياس إلى البنوة. ١٥

[١٦٨] والملك؛ وهي هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتمم والتقمص.

[١٦٩] وأن يفعل؛ وهي هيئة تعرض للشيء حال تأثيره في غيره، كالمسخن ما دام يسخن والقاطع مادام يقطع.

٢٠ [١٧٠] وأن يفعل؛ وهي هيئة تعرض للشيء حال تأثره عن غيره، كالمسخن مادام يتسخن والمنقطع مادام ينقطع.

١ س - البحث السابع.

٢ س: قيّد.

٣ د - نسبة.

[İKİNCİ MESELE: YÜKSEK CİNSLERİN SAYISI]

[171] Bu dokuz (kategori)nin yüksek cins olmaları kesin değildir. Çünkü niceliğin resimsel tarifi kendisi hakkında doğru olan mâhiyetlerin, tam mâhiyetten farklı olması câizdir.⁶⁵ Diğer kısımlar da böyledir.

5 [172] Arazların dört tanesinin yüksek cins oldukları söylenmiştir. Zira bir arazın zâtı gereği sebâtı imkânsız ise o harekettir. Değilse, eğer başkasına kıyâsla akledilebilir ise nispettir. Değilse, eğer zâtından dolayı bölünme ve parçalanmayı kabul ediyorsa nicelik, aksi takdirde niteliktir. Etki ve edilgi hareketin altına, diğerleri ise nispetin altına girmektedir.

10 [173] Onlardan nispeti, nicelik ve niteliğin dışındakilerine cins yapanlar da vardır. Bunların hiçbir şekilde delili bulunmamaktadır.

[174] Dokuz sıklıştırılmasına karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Zira (onlara göre) “nokta” ve “birlik” onların dışındadır. Burada tartışmaya açık bir durum söz konusudur. Çünkü biz o ikisinin dışarıda var olduklarını ve özsel
15 yüklem olarak onların farklı hakikatlere hamledilmesini kabul etmiyoruz.

[175] Araz altındakilerinin cinsi olamaz, çünkü arazlığında şüphe etmekle birlikte miktarı tasavvur edebiliyoruz.

[176] Yedi (nisbî) arazın hariçte varlığının olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır. Yoksa mutlaka bir yeri dolduracaktır. Onun bir yere girmesi bile nispettir. Bu durumda o da mahalle girmiş olur ve bu sürüp
20 gider. Bu nevi teselsülün imkânsız olması problemli/engelli olduğu için tartışmaya açıktır.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: NİCELİĞİN KONULARI]

Niceliğin birtakım özellikleri vardır:

25 [177] Birincisi, zâtından dolayı eşit olmayı ve eşit olmamayı kabul etmesidir. Zira bu cisimliğe ait değildir. Aksi takdirde küçük cisim, büyük cismin eşit olduğu şeye eşit olur. Çünkü ikisi de cisimlikte ortaktır.

[المسألة الثانية في عدد الأجناس العالية]

[١٧١] وكون هذه التسعة أجناسًا عالية غير يقيني، لأنّ الماهيات التي يصدق عليها رسم الكم جاز أن تكون مختلفة بتمام الماهية^١ وكذا غيره من الأقسام.

[١٧٢] وقيل الأجناس العالية من الأعراض أربعة، لأنّ العرض إن امتنع ثباته

لذاته فهو الحركة، وإلا فإن كان معقولًا بالقياس إلى غيره فهو النسبة، وإن لم يكن^٢ فهو الكم إن قبل القسمة والتجزّي لذاته، وإلا فهو الكيف، وأن يفعل وأن يفعل داخلان تحت الحركة، وسائرهما^٣ تحت النسبة.

[١٧٣] ومنهم من جعل النسبة جنسًا لما عدا الكم والكيف، ولا برهان على شيء من ذلك.

[١٧٤] ومنهم من قدح في انحصارها في التسعة بأنّ النقطة والوحدة خارجتان عنها. وفيه نظر؛ لأنّا لا نسلم وجودهما في الخارج، وحملهما على مختلفات الحقائق حملًا ذاتيًا.

[١٧٥] والعرض ليس جنسًا لما تحته لتصورنا المقدار مع الشكّ في عرضيته.

[١٧٦] ومنهم من قال إنّ الأعراض السبعة لا وجود لها في الخارج وإلا لكانت حالة في محلّ، وحلولها في المحلّ أيضًا نسبة فيكون حالة في محلّ، ويتسلسل. وفيه نظر؛ لأنّ امتناع مثل هذا التسلسل ممنوع.

[المسألة الثالثة في مباحث الكم]

وللكم خواصّ:

[١٧٧] الأولى: قبول المساواة واللامساواة لذاته، إذ ليس ذلك للجسمية، وإلا

لساوى الجسم الصغير ما ساواه الجسم^٤ الكبير لاشتراكهما في الجسمية.

١ - الماهية.

٢ - كذلك.

٣ - وسائرهما.

٤ - النسبية.

٥ - وفيه نظر.

٦ - الجسم.

[178] İkincisi, bölünmeyi kabul etmesidir. Kendisinde başka başka şeyler (şeyun gayr şeyin) var sayılması mümkün olacak durumda olması irade olunabilir. O, zâtı gereği miktara bitişir. Bazen de bununla ikiliği gerektiren bir ayrılma irade olunur ki bu takdirde o, ona zâtından dolayı bitişmez. Çünkü bitişilenin bitişenle baki kalması gerekir. Tek miktar, ayrılma anında kalamaz.

[179] Üçüncüsü, onda kendisini sayan “bir”in varsayılması mümkündür. Sayıda olduğu gibi ya bilfiil veya da nicelikte olduğu gibi bilkuve olur.

[180] Miktar cisimliğe ziyadedir. Çünkü tek cisme, cismiyyeti kalmakla beraber farklı miktarlar peş peşe varid olabilir.

[181] Nicelik, şayet parçaları arasında ortak bir sınır yoksa ayrık, varsa bitişiktir.⁶⁶ Ve o, eğer bir zâta yer etmemişse zaman, yer etmişse miktardır. Zâtı ancak bir yönden bölünmeyi kabul ediyorsa çizgi, iki yönden kabul ediyorsa yüzey, üç yönden kabul ediyorsa cisimdir. Sehen ve matematiksel cisim olarak adlandırılır.

[182] Uzunluk, bazen bununla uzamın kendisi kast olunur. Bazen ilk varsayılan uzam ve iki uzamdan en uzununu kast olunur.

[183] Genişlik, bununla bazen ilk varsayılanı kesen boyut, bazen de iki uzamdan en kısası kast olunmaktadır.

[184] Derinlik ile, bazen sehen/matematiksel cisim, bazen farz edilen iki şeyi kesen bir boyut bazen de inen sehen irade olunmaktadır. Bunlar kendileriyle uzam irade olunuyorsa bizzat niceliklerdir. Aksi takdirde herhangi bir izâfetle birlikte alınan niceliklerdir.⁶⁷

[185] Bilaraz nicelik⁶⁸ sayılanlar gibi kendisinde nicelik var olandır veya şekil gibi nicelikte var olur veya da beyaz gibi niceliğin mahallinde var olur.

[186] Zaman, mesafeyle örtüşen harekete uygun düştüğü için bizzat ve bilaraz nicelikdir. Hareket de, bizzat nicelik olan mesafe ve zamana uygun düştüğü için bilaraz bir nicelikdir.

[١٧٨] الثانية: قبول الانقسام، وقد يراد به كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء، وهو يلحق المقدار لذاته، وقد يراد به الانفكاك الموجب للاثنينية وهو لا يلحق لذاته، لأن الملحق يجب بقاءه عند اللاحق، والمقدار الواحد لا يبقى عند الانفصال.

٥ [١٧٩] الثالثة: ^١ يمكن أن يفرض فيه واحد عادّ له إمّا بالفعل كما في العدد، وإمّا بالقوة كما في المقدار.

[١٨٠] والمقدار زائد على الجسمية لأنّ الجسم الواحد يتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته.

[١٨١] والكم منفصل إن لم يكن بين أجزائه حدّ مشترك، ومتّصل إن كان، وهو الزمان إن لم يكن قارّ الذات، والمقدار إن كان قارّها، وهو الخطّ إن لم يقبل لذاته القسمة إلا في جهة واحدة، والسطح إن قبلها في جهتين، والجسم إن قبلها في الجهات الثلاث، ويسمّى الثخن والجسم ^٢ التعليمي.

[١٨٢] والطول قد يراد به نفس الامتداد وقد يراد به الامتداد المفروض أولاً، وأطول الامتدادين.

١٥ [١٨٣] والعرض قد يراد به البعد المقاطع للمفروض أولاً، وأقصر الامتدادين.

[١٨٤] والعمق قد يراد به الثخن والبعد المقاطع للمفروضين والثخن النازل. وهي كميات بالذات إن أريد بها الامتداد ^٣ وإلا فكميات مأخوذة مع إضافة ما.

[١٨٥] والكم بالعرض هو الذي يكون الكم موجوداً فيه كالمعدودات، أو يكون موجوداً في الكم كالشكل، أو يكون موجوداً في محلّ الكم كالبياض.

٢٠ [١٨٦] والزمان كم بالذات وبالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة ^٤ على المسافة؛ والحركة كم بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات.

١ د + ما.

٢ س: أو.

٣ س- الجسم.

٤ س- وقد يراد به.

٥ د: والطول.

٦ د: الامتدادات.

٧ د: المطابقة.

[187] Boyutlar sonludur.⁶⁹ Eğer böyle olmasa bir noktadan çıkan, aralarında önce bir arşın, sonra bunun iki katı, sonra üç katı uzaklık bulunacak şekilde ve bu minvalde sonsuza kadar birbirinden uzaklaşan iki doğru vehmetmek mümkün olurdu. Eğer bu mümkün olsa, aralarındaki sonsuz olan ilk boyutun benzerlerini içeren bir boyutun olması mümkün olurdu. Bu durumda sonsuz olanın iki sınır arasına alınması imkânı gündeme gelecektir.

[188] Eğer boyutlar sonsuz olsaydı sonsuz bir doğru ve beraberinde hareket eden bir kürenin merkezinden çıkmış, birinci doğruya paralel sonlu bir doğru var saymamız mümkün olacaktı. Bu mümkün olsaydı kürenin hareketi ile bu doğru paralellikten kesişmeye kayacaktı. Bu da sonsuz çizgide bir noktanın; ilk kesişme noktasının varlığının imkânını gerektirecekti. Fakat bu muhâldir, zira ilk kesişme noktası olduğu varsayılan her bir noktanın üstündeki noktayla kendisinden önce kesişim gerçekleşir. Çünkü kesişme ancak çizgileri doğru bir açıyla meydana gelebilir. Durumu böyle olan her açının sonsuzca bölünmesi mümkündür. Bu takdirde zorunlu olarak üste ait kesişme alta ait kesişmeden önce olacaktır.

[189] Bir kişi birinciye şöyle karşı çıkabilir: Bu takdirde, zikredilen şekilde, bir noktadan çıkan iki çizgi vehmetmenin imkânını doğru kabul etmiyoruz. Bu ancak bütün yönlerden bir sonsuzluk var olsaydı lazım gelirdi. Aralarında sonsuz boyutları içeren bir boyutun varlığının imkânına da doğru kabul etmeyiz. Bu ancak (sonsuz) boyutların sonuncusu olan bir boyut olması durumunda lazım gelir ki bu sorunun başına dönmektir.

[190] İkinciyle alakalı olarak da, bu takdirde, anılan nitelikte (sonlu-sonsuz) iki çizginin hayâl edilme imkânını doğru kabul etmiyoruz. Sonlu çizgi kürenin hareketi ile hareket ettiği zaman sonsuz çizgide ilk kesişme noktasının meydana gelme gerekliliğini doğru kabul etmiyoruz. Çünkü hareket yalnızca zamanda gerçekleşir, her zaman da bölümlüdür. Bütün hareketler de bölümlüdür. Yarısının gerçekleşmesi bütünü gerçekleşmesinden öncedir ve böylece sonsuza gider. Sonsuz çizgide ilk kesişme noktası olan bir ilk nokta bulunamaz.

[191] Onlardan bazıları (burhân-ı) tatbîk ile delil getirmişlerdir ki sen bu konuyu (önceden geçtiği üzere) biliyorsun.

[١٨٧] والأبعاد متناهية، وإلا لأمكن أن نتوهم خطين^١ يخرجان من نقطة واحدة ويتباعدان بحيث يكون البعد الأول ذراعاً والثاني ضعفه والثالث ثلاثة أمثاله، وهكذا إلى غير النهاية. ولو أمكن ذلك لأمكن أن يكون فيما بينهما بعد مشتمل على أمثال البعد الأول التي هي غير متناهية، فيمكن انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين.

٥ [١٨٨] ولأن الأبعاد لو كانت غير متناهية لأمكننا فرض خط غير متناهٍ مع كرة متحركة خرج من مركزها خط متناهٍ مواز للخط الأول، ولو أمكن ذلك لزال هذا الخط بحركة الكرة عن الموازاة إلى المسامطة وذلك يقتضي إمكان وجود نقطة في الخط الغير المتناهي وهو أول نقط المسامطة، لكن ذلك محال، لأن كل نقطة تفرض فيها أنها أول نقطة المسامطة فإن المسامطة مع النقطة التي فوقها قبل المسامطة معها، لأن المسامطة إنما تحصل بزواية مستقيمة الخطين، وكل زاوية شأنها ذلك يمكن تنصيفها إلى غير النهاية. وحيث يكون المسامطة مع الفوقانية قبل المسامطة مع التحتانية بالضرورة.^٢

[١٨٩] ولقائل أن يقول على الأول: لا نسلم إمكان توهم خطين خارجين من نقطة واحدة على الوجه المذكور على ذلك التقدير. وإنما يلزم ذلك أن لو كانت اللانهاية من جميع الجوانب. ولا نسلم إمكان وجود بعد فيما بينهما مشتمل على أبعاد غير متناهية، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت هناك بعد هو آخر الأبعاد، وهو أول المسألة.

١٥ [١٩٠] وعلى الثاني؛ لا نسلم إمكان توهم الخطين على الصفة المذكورة حينئذٍ ولا نسلم أن الخط المتناهي إذا تحرك بحركة الكرة لا بد أن يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هو أول نقطة المسامطة، فإن الحركة إنما تقع في زمان، وفي كل زمان منقسم، وكل حركة منقسمة، فوقع نصفها قبل وقوع كلّها، وهكذا إلى غير النهاية. فلا يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هو أول نقطة المسامطة.

[١٩١] ومنهم من احتجّ بالتطبيق وقد عرفت ما فيه.^{٤٦}

١ د: الخطان.

٢ س: أمثلة.

٣ س+ ومنهم من احتجّ بالتطبيق وقد عرفت ما فيه.

٤ س- في.

[192] “Eğer boyutlar sonlu olsa ve bir şahıs sonda dursa, elini uzatması imkânsızsa orada engel bir cisim vardır. Eğer mümkünse fazlalığı ve noksanlığı kabul eden (boşluk gibi) bir şey vardır ki o bir niceliktir. Cisim küllî bir mâhiyet olduğu için kendisinin tasavvuru, ortaklığın gerçekleşmesine engel değildir. Bu durumda sonsuz cisimlerin varlığı mümkündür.”
 5 denemez. Çünkü biz şöyle diyoruz: “El uzatmanın imkânsızlığının engel cismin varlığını gerektireceğini” kabul etmiyoruz. Doğrusu bu, orada eli uzatmanın şartı olan fezanın olmamasından ötürüdür. Ve biz şahsın sonda durmasıyla beraber son bulma muhâl olduğu zaman, sonluluğun da muhâl
 10 olacağını doğru kabul etmiyoruz. Zira toplamın imkânsızlığından, parçalarından bir parçanın da imkânsızlığı gerekmez.

[193] Cismin mâhiyetinin küllî olmasının, sonsuz cisimlerin tek bir anda varlığının imkânını gerektireceğini de doğru kabul etmiyoruz. Zira varlığının imkânının farklı zamanlarda olması câizdir. Bunu şuna binaen
 15 söylüyoruz: İddia olunan, sonsuz cisimlerin varlığının yokluğudur. Dolayısıyla onların sonsuzca var olma imkânları iddiamıza ters değildir.⁷⁰

[194] Miktar/ölçü, maddeden ayrı olarak var olamaz. Aksi takdirde bizâtihi ona ihtiyaçsız olurdu ve ona asla hulûl edemezdi. İki öncül de engellidir/memnudur. Ölçü ondan hayâlde ayrılabilir. Çünkü biz niceliği
 20 maddeden ayrı olarak hayâl edebiliriz. Biz “sehen”i, onun dışında hiçbir şeyi dikkate almaksızın hayâl ettiğimizde matematiksel cisim olarak adlandırılır. Bizim onu ancak sonlu olarak hayâl etmemiz mümkündür. Dolayısıyla burada ona yüzey lazım gelir. Bu yüzeyi kendine bitişen ışıık ve renk gibi keyfiyetlere ilgi duymaksızın hayâl ettiğimizde matematiksel
 25 yüzey olarak adlandırılır. Çizgi ve nokta da böyledir.

[195] Sonra seheni, “hiçbir şart olmaksızın da” “herhangi bir şey olmamak şartı”yla da⁷¹ ele almak mümkündür. Yüzeye ve çizgiye gelince, bunları ikinci itibarla ele almamız imkânsızdır. Çünkü yüzeyi ancak kendisinde yönler var sayarak, çizgiyi de ancak kendisinde iki yön var sayarak
 30 hayâl edebiliriz. Birinci (de varsayılan) cisim, ikincisi ise yüzeydir. İkisini de birinci itibarla almak mümkündür. Çünkü biz çizgiyi tasavvur ediyor, bütün çizgilere hamlediyoruz. Yüzey de aynıdır. Bu ancak ikisi de herhangi bir şey şart olmaksızın alındığında mümkün olur.

[١٩٢] لا يقال لو كانت الأبعاد متناهية ووقف شخص على النهاية، فإن امتنع مدّ يده فهناك جسم مانع، وإن أمكن كان هناك شيء قابل للزيادة والنقصان فهو مقدار، ولأنّ الجسم ماهية كلية، نفس تصوّرها لا يمنع من وقوع الشركة، فيمكن وجود أجسام غير متناهية. لأننا نقول: لا نسلم اقتضاء امتناع مدّ اليد وجود جسم مانع، بل ذلك لعدم الفضاء الذي هو شرط مدّ اليد. ولا نسلم أنّ التناهي مع وقوف الشخص على النهاية إذا كان محالاً كان التناهي محالاً، فإنّه لا يلزم من امتناع المجموع امتناع جزء^١ من أجزائه.

[١٩٣] ولا نسلم أنّ كون ماهية الجسم كلية يقتضي إمكان وجود أجسام غير متناهية دفعة، لأنّه^٢ يجوز أن يكون إمكان وجودها في أزمنة مختلفة، على أنّا نقول: المدعى عدم وجود أجسام غير متناهية، فإمكان وجودها بغير نهاية لا ينافي ما ادعينا.

[١٩٤] والمقدار لا يوجد مفارقاً عن المادّة وإلا لكان غيّاً بذاته عنها فلا يحلّ فيها البتة. والمقدّمتان ممنوعتان، ويفارقها في التخيّل، لإمكان تخيلنا المقدار مفارقاً عن الموادّ^٣، فإنّا إذا تخيلنا الثخن من غير الالتفات إلى ما عداه يسمّى جسمًا تعليميًا، ولا يمكننا تخيله إلا متناهيًا فيلزمه سطح. فإذا تخيلنا ذلك السطح من غير الالتفات إلى ما يقارنه من الكيفيات كاللون^٤ والضوء يسمّى سطحًا تعليميًا. وكذا الخطّ والنقطة.

[١٩٥] ثمّ الثخن يمكن أخذه «لا بشرط شيء» و «بشرط لا شيء». وأمّا السطح والخطّ فلا يمكن أخذهما بالاعتبار الثاني، فإنّ السطح لا يمكن تخيله إلا بحيث يفرض فيه جهات والخطّ إلا بحيث يفرض فيه جهتان. والأول جسم والثاني سطح. ويمكن أخذهما بالاعتبار الأوّل، لأننا ننصّور الخطّ ونحمّله على كلّ خطّ. وكذا السطح. وذلك إنّما يمكن إذا كانا مأخوذين «لا بشرط شيء».

١ د: شيء.

٢ د: فإنّه... (هاهنا كلمة ما تيسّرت قراءتها)

٣ د: عن المادّة.

٤ دن: فإذا.

٥ س: كالكوز.

[196] Nokta, çizgi ve yüzey konumda ayırt edilemezler.⁷² Çünkü eğer konumları ayırt edilse, noktanın bir yöne doğru olanı diğerinden başka, çizginin sağına doğru olan soluna doğru olandan başka, yüzeyin üst tarafında olan onun alt tarafında olandan başka olmuş olur. Bu durumda
5 nokta, nokta; çizgi, çizgi; yüzey de yüzey olmamış olur ki bu başka bir çelişkidir.

[DÖRDÜCÜ MESELE: NİCELİK HAKKINDA]

[197] Niceliğin türleri dörttür. Zira onlar, niceliğe özel değilse; eğer hissedilir ise (kalıcı) “etkilenimseller” (infiâliyyât) ve (geçici) “etkilenimler”
10 (infiâlât) dir. Eğer hissedilir değil de, yumuşaklık gibi etkilenme yönüne veya sertlik gibi etkilenmeme yönüne istidat ise kuvvet ve kuvvetsizliktir. Eğer bir istidat değil de bir olgunluksa o da hâl ve melekedir. Bu ikisini nefsanî nitelikler olarak yorumlamışlardır. Eğer dörtgenlik ve çiftlik gibi niceliğe özel iseler, buna da niceliğe özel nitelikler denir.⁷³

[BİRİNCİ TÜR: HİSSEDİLİR KEYFİYETLER]

[198] Birinci tür, hissedilir keyfiyetlerdir. Eğer utanmanın kızarıklığı, korkunun sarartısı gibi yerleşik değilse etkilenimler denir. Eğer balın tatlılığı, deniz suyunun tuzluluğu gibi yerleşik ise etkilenimseller denir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi duyuların kendisinden etkilenip etkilenmemesine
20 göre dir.

[199] Hissedilirler; ya dokunulurlar ya görülürler, ya iştilirler ya tadılırlar veya da kokululardır.

[Dokunulurlar-*Melmûsât*]

[200] Dokunulurlara gelince; sıcaklık ve soğukluk, nemlilik
25 ve kuruluk, letafet ve kesafet, yapışkanlık ve gevreklik, kuruluk ve yaşlık, ağırlık ve hafifliktir. Sıcaklık ve soğukluk tanıma ihtiyaç duymaz. Fakat ısıtma vasıtasıyla yükselme eğilimi sağladığı için, onun, benzerleri toplama, farklıları ayırma gibi bir işlevi vardır.

[١٩٦] والنقطة والخطّ والسطح لا^١ يتميّز في الوضع لكان ما من النقطة إلى جهة غير ما منها إلى أخرى، وما من الخطّ إلى يمينه غير ما منه إلى يساره، وما من السطح إلى أعلاه غير ما منه إلى أسفله. فلا يكون النقطة نقطة، ولا الخطّ خطًّا، ولا السطح سطحًا، هذا خلف.

٥ [المسألة الرابعة في الكيف]

[١٩٧] وأنواع الكيف أربعة، لأنّها إن لم تكن مختصّة^٢ بالكميات فإن كانت محسوسة فهي الانفعاليات والانفعالات، وإن لم تكن محسوسة، فإن كانت استعدادًا نحو الانفعال كاللين^٣ أو نحو اللانفعال كالصلابة فهي القوّة واللاقوّة. وإن لم تكن استعدادًا بل كملاً فهي الحال والملكة، وفسروهما بالكميات النفسانية. وإن كانت مختصّة بالكميات كالتربيع والزوجية فهي الكميات المختصّة بالكميات.

١٠ [النوع الأول: الكميات المحسوسة]

[١٩٨] وهي إن كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل فهي الانفعالات. وإن كانت راسخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر، فهي الانفعاليات. ويسمّى بهذا الاسم لانفعال الحواسّ عنها أو لا.

[١٩٩] والمحسوسات إمّا ملموسات أو مبصرات أو مسموعات أو مذوقات أو مشمومات.

[الملموسات]

[٢٠٠] أمّا الملموسات: فهي الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، واللطافة والكثافة، واللزوجة والهشاشة، والجفاف والبّلّة، والثقل والخفّة.

٢٠ أمّا الحرارة والبرودة فغيتان عن التعريف، لكن من شأن الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات لإفادتها الميل المصعد بواسطة التسخين.

١ س: لأنّها لو.

٢ س: مخيفة.

٣ ي- كاللين.

Çünkü basitlerinin kaynaşması kuvvetli olmayan bileşiğin terkibi letafet ve kesafette farklı cisimlerden olduğu ve bir şey letafeti ölçüsünde sıcaklığın hafifliğini kabul edeceği için, sıcaklık bir bileşikte etkin olduğunda, daha fazla kabul edici olan bu hususta daha yavaş olandan önce yükselişe geçer.

- 5 Böylece farklı tabiatlardaki cisimlerin ayrışması durumu ârız olur. Bundan sonra tabiatları gereği benzer olan şeylerin toplanması meydana çıkar.

[201] Basitlerinin kaynaşması kuvvetli olana gelince, eğer latif ve kesif onda dengeye yakınsa, sıcaklığın ondaki etkisi güçlenince, altında olduğu gibi dairesel hareket ortaya çıkar. Çünkü latif yükselmeye yönelince kesif 10 olan onu çekecek ve dairevî bir hareket ortaya çıkacaktır. Eğer baskın olan latif ise, o beraberinde kesifle yükselir. Böyle olmayıp kesif de ciddi anlamda baskın değilse, ateş onda, eritip akıtma değil yumuşatma etkisi yapar. Aksi takdirde yumuşatmaya dahi güç yetiremez.

[202] Hareket sıcaklığın sebeplerindendir. Soğukluğa gelince; bazıları 15 onu, sıcak olmak şanından olan bir şeyde sıcaklığın olmamasından ibaret kılmışlardır. Bu takdirde aralarındaki karşıtlık “yokluk ve meleke” karşıtlığı olmuş olur. Bu geçersizdir, çünkü o hissedilirdir. Yoklukta böyle bir şey olmaz.

[203] Rutubete gelince o, cismin, şekli kabul ve terkinin kolaylıkla ol- 20 masını sağlayan niteliktir. Rutubet, akışkanlıktan başkadır. Zira akışkanlık, (cüzlerinin) birbirini itmesi sebebiyle gerçekte ayrı, histe bitişik olan cisimlerde bulunan hareketlerden ibarettir. Öyle ki bu kendilerinde bulunsa, toprak ve kum akıcı olurlar. Kuruluk, cismin, şekli kabul ve terkinin zorlukla olmasını sağlayan niteliktir.

25 [204] Letafete gelince, kıvam inceliğine; -bununla yabancı şekilleri kabul edip terk etme kolaylığını kastediyorum- bölünmeyi kabul etmeye, karşılaştığından hızlı etkilenmeye ve şeffaflığa söylenmektedir. Kesafet ise, bu dördünün karşıtlarına söylenir.

[205] Yapışkan, oluşması kolay, ayrılması zor olana denir. Gevrek ter- 30 sidir. Tabiatı, rutubeti gerektirmeyen cisim, eğer kendisine nemli bir cisim yapışmamışsa kuru; yapışmış ve o da nemli cismin içine batmışsa suya doymuş, değilse ıslaktır.

فإنَّ المركَّب الذي لا تكون بسائطه شديدة الالتحام لما كان تركيبه من أجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلَّما كان ألطف كان أقبل للخبَّة من الحرارة فإنَّها إذا عملت في المركَّب بادر الأقبل إلى التصعيد قبل مبادرة الأبطأ^١ دون العاصي. فيعرض من ذلك تفريق تلك الأجسام المختلفة الطباع. ثم يحصل بعد ذلك اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبائعها^٢.

[٢٠١] وأمَّا الذي بسائطه شديدة الالتحام فإن كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال فإذا قوي تأثير الحرارة فيه حدثت فيه حركة دورية كما في الذهب. فإنَّ اللطيف إذا مال إلى التصعيد جذبته الكثيف فحدثت حركة دورية، وإن كان الغالب هو اللطيف تصعد واستصحب الكثيف. وإلا فإن لم يكن الكثيف غالباً جداً أثرت النار في تليينه لا في تسييله، وإلا فلم يقو على تليينه أيضاً.

[٢٠٢] ومن أسباب الحرارة الحركة. وأمَّا^٣ البرودة فمنهم من جعلها عبارة عن عدم الحرارة فيما من شأنه أن يكون حاراً. والتقابل بينهما حينئذ يكون تقابل العدم والملكة. وهو باطل لأنَّها محسوسة. ولا شيء من العدم كذلك.

[٢٠٣] وأمَّا الرطوبة فهي الكيفية التي بها يصير الجسم سهل التشكل وسهل الترك له. وهي غير السيالان، فإنَّه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضاً، حتى لو وُجد ذلك في التراب والرمل كان سيالاً. واليبوسة هي التي بها يصير الجسم عسر التشكل وعسر الترك له.

[٢٠٤] وأمَّا اللطافة فيقال على رقة القوام أعني سهولة قبول الأشكال الغريبة وتركها وعلى قبول الانقسام وعلى سرعة التأثر من الملاقي وعلى الشفافية. والكثافة على مقابلات هذه الأربعة.

[٢٠٥] واللزج هو الذي يسهل تشكُّله ويصعب تفريقه. والهش بالعكس. والجسم الذي طبيعته لا تقتضي الرطوبة فإن لم يلتصق به جسم رطب فهو الجاف، وإن التصق فإن كان غائضاً فيه فهو المنتقع وإلا فهو المبتل.

١ ي+ والإبطاء.

٢ د+ الثقيل.

٣ د- وأمَّا.

٤ س: «مما» مكان «فيما من».

[206] Zorla suyun altında duran şişirilmiş kırbada bir yükselme çabası buluyoruz. Zorla havada duran taşta düşme çabasını buluyoruz. Birincisi hafiflik, ikincisi ise ağırlıktır.

[Görülürler-*Mubsarât*]

5 [207] Görülürlere gelince, bunlardaki beyazlık bazen, havanın şeffaf ve küçük parçacıklı cisimlere karışması durumunda tahayyül edilebilir. Kar böyledir, biz onu beyaz olarak görürüz ve beyazlığının bundan başka bir sebebi yoktur. Beyazlık bazen de/ cisimle kâim olan hakiki bir nitelik olur. Haşlanmış yumurtanın beyazlığı böyledir. Bu, ateşin onda hava boşlukla-
10 rı meydana getirmiş olması sebebiyle değildir. Çünkü pişirildikten sonra ağırlaşır. Diğer renklere gelince, onlar da duyulur gerçek niteliklerdir.

[208] Işığa gelince; güneşe karşı olan hava aydınlanır, yeryüzüyle karşılaşır ve yeryüzünü aydınlatır. Zâtından dolayı aydınlık olandan ortaya çıkan ışık ilk ışık, başkası sebebiyle aydınlık olandan ortaya çıkan ikinci
15 ışıktır. Havanın ışıkla keyfiyet kazanmasının delili, sabah vaktinde güneş doğarken ufku aydınlık görmemizdir. Gölge ikinci bir ışıktır. Karanlık, aydınlık olabilen şeyin ışığının olmamasıdır.

[209] Bazıları, ışınların, şeffaf, ısıtandan ayrı, ısınana bitişik cisimler olduğunu zannetmişlerdir ki bu asılsızdır. Aksi takdirde hareketleri tabîi
20 olarak tek yöne olacak ve aydınlanma ancak o yönden gerçekleşecektir. Cisim oluşuna “onun hareketli” olduğu ve “her hareketlinin cisim olduğu” şeklinde delil getirmişlerdir. Suğrâ (küçük önerme) engellidir, çünkü ısıtan yüksekte olduğu için ışığın hareketli olduğu vehmedilmiştir.

[210] Karanlığın görmeyi engelleyen bir nitelik olduğunu zannedenler de bulunmaktadır. Bu zorunlu olarak asılsızdır. Çünkü karanlık
25 bir mağarada bir şahıs oturduğu ve mağaranın dışında bir topluluk yanı başlarında ateş yaktıkları zaman aksi söz konusu olmaksızın mağarada oturan onları görebilir. Eğer karanlık görmeye engel bir nitelik olsa idi bu durum değişmezdi.

[٢٠٦] والزرق المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً نجد فيه مدافعة صاعدة، والحجر المسكن في الجو قسراً نجد فيه مدافعة هابطة. والأولى هي الخفة والثانية هي الثقل.

[المبصرات]

[٢٠٧] وأما المبصرات: فالبياض منها قد يُتخيل عند مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة الأجزاء كالثلج فإننا نراه أبيض ولا سبب لبياضه إلا ذلك. وقد يكون كيفية حقيقية قائمة بالجسم كبياض البيض المسلوق، وليس ذلك بسبب أن النار أحدثت فيه أجزاء فيه هوائية لأنّه بعد الطبخ يصير أثقل. وأما غيره من الألوان فهي كيفيات حقيقية محسوسة.

[٢٠٨] وأما الضوء فإنّ الهواء المقابل للشمس يصير مستضيئاً وإنّه مقابل لوجه الأرض فيصير مضيئاً له، فالضوء الحاصل من المضيء لذاته هو الضوء الأوّل ومن المضيء لغيره هو الضوء الثاني. والذي يدلّ على أنّ الهواء يتكيّف بالضوء رؤيتنا الجوّ الذي في أفق المشرق وقت الصباح مضيئاً والظلّ هو الضوء الثاني. والظلمة هو عدم الضوء عمّا من شأنه أن يصير مستضيئاً^١.

[٢٠٩] ومنهم من زعم أنّ الأضواء أجسام شفافة منفصلة عن المضيء متّصلة بالمستضيء وهو باطل وإلا لكانت^٢ حركتها بالطبع إلى جهة واحدة فلا يحصل الاستضاءة إلا من تلك الجهة. واحتجّوا على كونه جسماً بأنّه متحرّك، وكلّ متحرّك جسم. والصغرى ممنوعة. فإنّ المضيء لما كان عالياً سبق إلى الوهم أنّ الضوء متحرّك.

[٢١٠] ومنهم من زعم أنّ الظلمة كيفية مانعة من الإبصار، وهو باطل بالضرورة^٣. لأنّه إذا جلس شخص في غار مظلم وخارج الغار جماعة، وأوقدوا^٤ عندهم نارا، فإنّ القاعد في الغار يراهم دون العكس. ولو كانت الظلمة كيفية مانعة من الإبصار لما اختلف الحال.

١ - د- أن.

٢ - س: مضيئاً.

٣ - د: لكان.

٤ - ي- كان.

٥ - ب، س: عالبا. ي: عالبا. د: عليا.

٦ - د- بالضرورة.

٧ - د: واقدوا.

[211] Şeyh (İbn Sînâ) renklerin karanlıkta mevcut olmadığını düşünmektedir. Zira biz onları karanlıkta göremeyiz. Görmeme ya yok oldukları içindir veya karanlık görmeye engel olduğu içindir. Geçtiği üzere ikinci asılsızdır. Bu durumda birinci belirmiştir. İmam (Fahreddin Râzî) “(iki şıkka) sıkıştırmayı men ediyoruz” diyerek ona cevap vermiştir. Çünkü görememe, şartının olmamasından olabilir. Zira görülenin şartı, özü gereği veya başkasından ötürü aydınlık olmasıdır.

[İşitilirler-Mesmû'ât]

[212] İşitilirlere gelince, bunlar ses ve harftir. Harf sese ilişip, kendisiyle, işitilen bir ses diğerinden keskinlik ve ağırlık bakımından ayırt edilen bir niteliktir. Çoğunlukla sesin sebebi havanın dalgalanmasıdır. Bundan murat, aynısıyla bir havanın intikal hareketi değildir. Doğrusu o suyun dalgalanmasına benzeyen bir hâldir. Zira o peş peşe çarpmalar ve dinginliklerle ortaya çıkar. Dalgalanmanın sebebi sertçe dokunmaktır. O vurma veya sert bir şekilde ayırmadır ki o da sökmedir. Bu ikisi, havayı dalgalandırır ve hava, vuranın içinde yer aldığı mesafenin iki tarafına doğru şiddetle yayılır. Bundan uzaklaşan havanın orada gerçekleşen dalgalanmaya ve şekillenmeye boyun eğmesi lazım gelir.

[213] Sesi duyma, havanın -rüzgâr estiğinde bir taraftan diğer tarafa meylettiği için- işitme kanalına ulaşmasına bağlıdır. Bir kişi bir hortum alsa ve iki ucundan birini kendi ağzına, diğerini bir insanın kulağına koyup yüksek sesle konuşsa, oradakiler değil, o insan sesi duyar. Aynı şekilde balayla oduna vurma, sesi işitmeden önce görülür. Bunların hepsi dediğimize delildir.

[214] Ses, kulak deliğine gelmeden önce mevcuttur. Yoksa yönünü algılayamazdık. Hava dalgalandığında dağ veya düz duvar gibi bir cisim ona karşı koyup engellese ve onu aynı şekilde kendi yanına çevirse bundan bir ses çıkacaktır ki bu yankıdır.

[٢١١] ذهب الشيخ^١ إلى أنّ الألوان غير موجودة في الظلمة لأنّنا لا نراها فيها. فعدم الرؤية إمّا لعدمها أو لكون الظلمة مانعة من الإبصار. والثاني باطل لما مرّ فتعيّن الأول. وأجاب الإمام عنه بأن قال إنّنا نمنع الحصر لجواز أن يكون عدم الرؤية لعدم شرطها، فإنّ من شرط المرئي أن يكون مضيئاً لذاته أو لغيره.

[المسموعات]

[٢١٢] وأمّا المسموعات: فهي الصوت والحرف. وهو كيفية تعرض للصوت يتميز بها عن صوت آخر في الحدة والثقل تمييزاً في المسموع. والسبب الأكثر^٢ للصوت تموّج الهواء. وليس المراد منه حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموّج الماء. فإنّه يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون، وسبب التموّج إمساس عنيف هو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع. وهما يمّوجان الهواء إلى أن ينفلت^٣ من المسافة التي يسلكها القارع إلى جنيها بعنف شديد. ويلزم من ذلك أن ينقاد الهواء المتباعد للتشكّل والتموّج الواقعين هناك. [٢١٣] ويتوقّف الإحساس بالصوت على وصول الهواء إلى الصماخ لميلانه من جانب إلى آخر عند هبوب الرياح. ومن اتخذ أنبوبة^٤ ووضع أحد طرفيها على فيه والآخر على صماخ إنسان وتكلّم فيه بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون الحاضرين، وكذا^٥ يرى ضرب الخشبة بالفأس قبل سماع الصوت، وكل ذلك يدلّ على ما قلنا.

[٢١٤] والصوت موجود في الخارج قبل وصوله إلى الصماخ وإلا لما أدركنا جهته. والهواء إذا تموّج وقاومه جسم كجبل أو جدار أملس^٦ ومنعه حتى انصرف إلى جانبه على عين ذلك الشكل، حدث من ذلك صوت، وهو الصدى.

١ د+ رضي الله عنه.

٢ ي: القريب. د: الأكثرى القريب.

٣ س: ينقلب.

٤ د+ طويلة.

٥ د: ولذلك.

٦ د: المس.

[Tadılırlar-Mezûkât]

[215] Tadılanlara gelince; yoğunluğunun şiddetinden dolayı tadı alınmayan cisim, bir şekilde parçalarına ayrılabilse ondan bakır gibi bir tat alınır ki bu tada “tefâhet” denilir. Aynı şekilde tatsızlığa da tefâhet denilir.

- 5 [216] Tadı taşıyan cisim ya latif ya kesif ya da dengededir. Üçünde de fâil ya sıcaklık ya soğukluk ya da aralarındaki denge kuvvetidir. Sıcak olan yoğun olanda işlev görürse acılık, seyrekte işlev görürse keskin bir tat, acılık, dengelisinde tuzluluk ortaya çıkar. Soğuk yoğununda işlev görürse kekrelilik burukluk, seyrekte ise ekşilik, dengelisinde ise kabz ortaya çıkar.
- 10 Mûtedil kesifte fiil işlerse tatlılık, latifte yağlılık, mûtedilde ise basit olmayan bir tefâhe ortaya çıkar.

[Kokulular-Meşmûmât]

- [217] Kokululara gelince; onların, “güzel koku, iğrenç koku” denilmesinde olduğu gibi uygun yönde veya ters yönde olması veya “tatlımsı veya ekşimsi” bir koku denilmesinde olduğu gibi tatlara yakın bir yönde olmaları dışında özel adları yoktur.

[İKİNCİ TÜR: İSTİDÂDÎ NİTELİKLER]

- [218] İkinci türü isti‘dadî niteliklerdir. Sağlık ve sertlik gibi etkilenme yönünde olursa kuvvet olarak, hastalık ve yumuşaklık gibi, etkilenme yönünde olursa, o zaman da kuvvetsizlik ve zayıflık olarak adlandırılır.

[ÜÇÜNCÜ TÜR: NEFSÂNÎ NİTELİKLER]

[219] Üçüncü türü nefsanî niteliklerdir. Eğer yerleşik değilse hâl olarak, yerleşikse meleke olarak adlandırılır. Aralarındaki fark fasıllarla değil, ayırık arazlardır.

[المذوقات]

[٢١٥] وأما المذوقات: فالجسم الذي لا يُحسّ بطعمه لشدة تكاثفه إذا احتيل في تحليل أجزائه أحسّ منه بطعم كالنحاس، ويسمّى ذلك الطعم تفاهة. والتفاهة قد يقال على عدم الطعم أيضًا.

٥ [٢١٦] والجسم الحامل للطعم^١ إما لطيف أو كثيف أو معتدل. والفاعل في الثلاثة إما الحرارة أو البرودة أو القوة المعتدلة بينهما. فالحارّ إذا فعل في الكثيف حدثت المرارة، وفي اللطيف الحرافة، وفي المعتدل الملوحة. والبارد إن فعل في الكثيف، حدثت العفوصة، وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض^٢. والمعتدل إن فعل في الكثيف حدثت الحلاوة، وفي اللطيف الدسومة، وفي المعتدل التفاهة غير البسيط. ١٠

[المشمومات]

[٢١٧] وأما المشمومات: فليس لها اسم مخصوص^٣ إلا من جهة الموافقة والمخالفة، كما يقال رائحة طيبة أو رائحة متنتة، أو من جهة ما يقارنها من الطعوم، كما يقال رائحة حلوة أو حامضة. ١٥

[النوع الثاني: الكيفيات الاستعدادية]

[٢١٨] ويسمّى قوّة إن كانت نحو اللانفعال كالمصحاحية والصلابة، وضعفًا ولا قوّة إن كانت نحو الانفعال كالممراضية واللين.

[النوع الثالث: الكيفيات النفسانية]

٢٠ [٢١٩] وتسمّى حائلًا إن كانت غير راسخة، وملكة إن كانت راسخة. والفرق بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول.

١ - الجسم الحامل.

٢ - القبض.

٣ - أسماء مخصوصة.

[Nefsânî Nitelik Olarak İlim]

[220] İlim, dış eklentilerden soyutlanmış olarak, şeyin mâhiyetinin akılda meydana gelmesidir. O, bir kişinin, akılda parçalara bölünmüş bazısı bazısından ayırt edilebilen bir mâhiyeti bilmesi gibi ya ayrıntılıdır veya da bir kişinin bir meseleyi bilip, sonra gafil kalıp, birisi kendisine sorduğunda basit bir hâl olarak onu aklına getirmesinde olduğu gibi özlü ve geneldir. Bu basit hâl, daha önce tafsilatıyla tasavvur olunan bu ayrıntılı şeylerin ilkesidir. İmam (Râzî), “bu parçalar eğer bilinmiyorsa, ‘bir şeyin mâhiyetinin bilgisinden önce parçalarının bilineceği’ görüşünüz asılsız olur. Eğer biliniyorsa detaylarıyla bazısı bazısından ayırt edilebilir” diyor. Bunun cevabı ikinci şartlıyı engellemektir. Zira bir şeyin bilgisinden, o şeyin kendi dışındakilerden ayrıştığı bilgisi lazım gelmez. Aksi takdirde ayrışmanın bilgisi, ayrışmanın da ayrışma bilgisini gerektirir ki bu sonsuza kadar devam eder.

[221] Taakkul, bazen bilkuvve olur. O akletme özelliğine sahip olan şeyde akletmenin yokluğudur, *heyulâni akıl* olarak adlandırılır. Bazen bilfiil olur. Bu da ya nefsin nazarî olanları kazanabilme yeteneğiyle beraber bedihiyyâta ait olur ki *bilmeleke akıl* olarak adlandırılır. Eğer nefsin kendisinde saklı bulunup, dilediğinde onları çağırıp getirmeye nefsin gücü yetecek şekilde ise nazariyyâta ait olur ve *bilfiil akıl* denir. Ya da nefiste kaybolmayacak ve nefis aklettiğini akleder bir vech üzere nazariyyâta ait olur ki bu da *müstefad akıl* olarak adlandırılır.

[222] Nefis kendi zâtını/özünü algıladığında, akledenin, akledilenin aynı olacağı söylenemez. Akletme zikrettiğinizden ibaret olamaz.⁷⁴ Çünkü biz şunu diyoruz: İki öncül de engellidir. Birinciye gelince, zira akledilen tümel bir sûrettir. Akleden ise ferdi, somut bir nefistir. Onlardan biri diğerinden farklıdır. İkinciye gelince, bir şeyin mâhiyetinin hazır olması, farklı bir şeyin mâhiyetinin hazır olmasından daha geneldir. Özel olanın yanlışlığından genel olanın yanlışlığı gerekmez.

[٢٢٠] والعلم هو حصول ماهية الشيء في العقل مجرّدة عن اللواحق الخارجية. وهو إمّا تفصيلي كمن علم ماهية^١ مفصلة الأجزاء في العقل، متميّزة بعضها عن بعض، وإمّا إجمالي كمن علم مسألة ثمّ غفل عنها ثمّ سئل عنها، فإنّه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفصيل تلك الأشياء التي كانت متصوّرة على التفصيل. قال الإمام هذه الأجزاء إن لم تكن معلومة بطل قولكم العلم بالأجزاء قبل العلم بالماهية، وإن كانت معلومة تميّز بعضها عن البعض على التفصيل. وجوابه منع الشرطية الثانية. فإنّه لا يلزم من العلم بالشيء العلم بامتيازهِ عن غيره، وإلا لزم من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز إلى غير النهاية.

[٢٢١] والتعقّل^٢ قد يكون بالقوّة وهو عدم التعقّل عمّا من شأنه أن يعقل، ويسمّى العقل الهولاني⁴⁷، وقد يكون بالفعل، إمّا للبديهيات مع استعداد النفس لاكتساب النظريات، ويسمّى العقل بالملكة، وإمّا للنظريات بحيث تكون مخزونة عندها وتقدر على استحضارها متى شاءت^٣، ويسمّى العقل بالفعل. وإمّا للنظريات على وجه لا تغيب عن النفس وتعقل أنّها تعقلها، ويسمّى العقل المستفاد.

[٢٢٢] لا يقال النفس إذا أدركت ذاتها كان العاقل عين المعقول⁴⁸، فلا يكون التعقّل عبارة عمّا ذكرتم، لأنّا نقول: المقدّمات ممنوعتان. أمّا الأولى؛ فلأنّ المعقول صورة كلّية والعاقل نفس شخصية وإحدهما غير الأخرى. وأمّا الثانية؛ فلأنّ حضور^٤ ماهية الشيء أعمّ من حضور^٥ ماهية الشيء المغاير، ولا يلزم من كذب الأخصّ كذب الأعمّ.

١ د+ مركّبة.

٢ د- ثم سئل عنها.

٣ ي: والتعقّل.

٤ د: متى شاء.

٥ د: حصول.

٦ د: حصول.

[223] İlim, bir şeyin tasavvurundan sonra onu icat etmemiz söz konusu ise etkin, tersi olursa edilgendir. Nefis yaratılışının başında (fıtrat ilkesinde) bütün akledilirlerden boştur, fakat şüphesiz onlara kabiliyetlidir. Aksi takdirde onları kabul edemez. Çünkü bizzat olanın yok olması imkânsızdır. Onun
5 meydana gelmesi engellerin kalkıp şartların oluşmasına bağlıdır. Bu da ancak cüz'ileri/tikelleri çok hissetmekle gerçekleşir. Aksi takdirde fıtratının ilkesinde ilimlerin hâsıl olması gerekir. Şartlar hâsıl olduğunda akledilirler bilfiil olarak meydana gelir. Eğer akledilirlerden ikisini tasavvur etmek, aralarındaki nispetin zihinde kesinleşmesinde yeterli değilse, bu, kendisiyle birinin
10 diğerine nisbeti meydana gelecek olan orta terimi çıkarmaya bağlı olur.

[224] Orta terimi çıkarım hususunda nefislerin mertebeleri farklıdır. Orta (terimlere) isabet edip zorluk çekmeden onları tertip eden, bilen kutsî kuvvettir. Bunun karşısında asla hiçbir şeyi algılayamayan budala kişiler bulunur. İkisinin arasında farklı derecelerle orta halliler bulunur.

[225] İnsanlar fikrin nazarî ilimlerle birleşip birleşmeyeceğinde ihtilaf etmişlerdir. Eğer düşünceyle tahayyül hareketleri⁷⁵ irade olunursa bu takdirde o ilimle birleşmez. Çünkü onlar, ilimden önce geçen hazırlayıcılardır. Eğer bununla, başka bir ilmin meydana gelmesini gerektiren, akılda terettüp eden ilimler irade olunursa bu durumda onunla birleşmesi zorunludur. Çünkü onlar onun meydana gelmesini gerektiricidir. Gerektiricinin,
20 sonucu meydana geldiğinde meydana gelmesi zorunludur.

[226] Mâhiyetin bilgisi, onun yakın lazımını bilmeyi gerektirmez. Aksi takdirde lazımla bilgisi sonsuza dek lazımla lazımını bilmeyi gerektirir. Evet, yakın lazımla bilgisi tasavvuru ile birlikte mâhiyetin tasavvuru, mâhiyete nispetinin kesinliğini gerektirir. Birinci tartışmaya açıktır. Çünkü yakın lazımı olmayan şeyde veya lazımı melzûmâtının bir kısmı olan şeyde son bulabilir.

[227] Sebebi olan şeyin ilmi ancak sebebin varlığının bilgisinden sonra meydana gelebilir. Çünkü o mümkündür, varlığı ancak sebebine nazaran tercihe şayan olabilir. Sebebi ile bilinen şey tümel olarak bilinmiş olur. Çünkü biz A'nın B'yi icabettiğini bildiğimizde, B'yi ve onun
30 A'dan çıkmış olduğunu bilmiş oluruz ki ikisi de tümeldirler. Tümelin tümelle kayıtlanması da tümeldir. Tümel şeylere bitişen A'nın, tümel şeylere bitişik B'yi icap ettirdiğini bilmemiz de aynı şekildedir.

[٢٢٣] والعلم فعلي إن كان إيجادنا الشيء بعد تصوّره، وانفعالي إن كان بالعكس. والنفس في مبدأ الفطرة خالية عن جميع المعقولات لكونها قابلة لها وإلا لما صارت قابلة لامتناع زوال ما بالذات، ويتوقّف حصولها على حصول الشرائط وارتفاع الموانع. وهو إنّما يتحقّق بكثرة الإحساس بالجزئيات وإلا لحصلت العلوم في مبدأ الفطرة. وإذا حصلت حصلت المعقولات بالفعل. فإن لم يكف تصوّرائين منها في جزم الذهن بالنسبة بينهما توقّف على استخراج الوسط الذي يحصل به نسبة أحدهما إلى الآخر.

[٢٢٤] ويختلف مراتب النفوس في استخراجها، فالتّي لها إصابة الأوساط وترتيبها من غير تكلف فهي القوّة القدسية. ويقابلها نفس البليد الذي لا يدرك شيئاً البتة، وفيما بينهما المتوسطات على اختلاف درجاتها.

[٢٢٥] وللناس خلاف^١ في أنّ الفكر هل يجمع العلوم النظرية أم لا. فإن أريد بالفكر الحركات التخيلية فهو لا يجمع العلم لكونها معدّات سابقة عليه. وإن أريد به العلوم المترتبة في العقل الموجبة لحصول علم آخر فهي واجبة الاجتماع معه، لأنّها موجبة لحصوله. والموجب يجب حصوله عند حصول المعلول.

[٢٢٦] والعلم بالماهية^٢ لا يوجب العلم بلازمها القريب. وإلا لزم من العلم بلازمها العلم بلازم اللازم إلى غير النهاية. نعم تصوّر الماهية مع تصوّر لازمها القريب يوجب الجزم بنسبته إلى الماهية. وفي الأوّل نظر لجواز أن ينتهي إلى ما لا يكون اللازم قريباً أو إلى ما يكون لازمه بعض ملزوماته.

[٢٢٧] والعلم بما له سبب لا يحصل إلا بعد العلم بوجود السبب^٣، لأنّه ممكن فلا يكون وجوده راجحاً إلا بالنظر إلى سببه. وما يُعلم بسببه يُعلم كلياً لأنّ إذا علمنا أنّ الألف موجب للباء فقد علمنا الباء وصدوره عنه، وكلاهما كليّان. وتقييد الكلّي بالكلّي كليّ. وكذلك إذا علمنا أنّ الألف المقترن بأمور كلىّة يوجب الباء المقترن بأمور كلىّة،

١ د: واختلف.

٢ د: بالعلّة.

٣ د- السبب.

Bundan, dıştaki tikelden akılda meydana gelen formun tümel olduğu bilinir. Zira o, her ne kadar dışta ona uygun düşen sadece tek bir şey bile olsa tümel mâhiyetten ve tümel ilineklerden bileşiktir.

[228] Bilinen değiştiğinde bilginin de değişmesi gerekir. Çünkü o bilinen mutabıktır ve tek bilginin iki farklı şeye uygunluğu imkânsızdır. Küllî tabiatların değişmesi imkânsız olunca onların bilgisinin değişmesi de imkânsızdır. Cüz'iler/tikeller böyle değildir. Değişebildikleri için bilgilerinin değişmesi de câizdir.

[229] Zarûretin bir sonucu olup ondan ayrılmayan nazarî ilimler zarûrî olmazlar. Çünkü zarûrî olma (neticenin) luzumunun keyfiyetidir, lazımların keyfiyeti değildir.

[230] Her mücerredin bütün akledilebilirleri aklediyor olması gerekir. Çünkü akletmesi mümkündür. Her akletmesi mümkün olan şeyin başkasıyla beraber (başkasını) akletmesi de mümkündür. Akletmesi mümkün olan her şeye, akılda akledilebilirlerin sûretlerinin birleşmesi de mümkündür. Akılda akledilebilirlerin kendine katılması mümkün olan her şeyin, hariçte akledilebilirlerin sûretiyle birleşmesi de mümkündür. Öyleyse her mücerredin hariçte kendisine akledilebilirlerin sûretlerinin birleşmesi imkân dahilindedir. Mücerret için imkân dahilinde olan her şeyin onda meydana gelmesi zorunludur. Değilse onun (mücerret akletme) maddeye ilişik olması gerekir.

[231] Bu öncüller bütünüyle engellidir; zira zâtından dolayı zorunlu olan mücerrettir. Oysa akledilmesi imkânsızdır. Bundan, başkasıyla beraber akledilmesinin imkânsızlığı da bilinmiş olur. Mücerredin akılda başkasıyla beraber akledilebilme imkânından, yani akılda başkasıyla beraber hulûl etmesinin mümkün oluşu, akıldaki akledilirlerin sûretlerinin ona hulûl etmesini gerektirmez ki akledilebilirlerin sûretinin akılda onunla birleşmesi imkânı gerekli olsun. Akılda akledilebilirlerin sûretlerinin beraberliğinin imkânı, hariçte beraberliklerinin imkânını da gerektirmez. Zira birincisi, akılda olması hâlinde ona hulûl etmesinden ibarettir. İkincisi ise hariçte olması hâlinde ona hulûl etmesidir. Aynı şekilde son öncülü⁷⁶ açıklamak için zikrettikleri de imkânsızdır.

وعلم منه أنّ الصورة الحاصلة في العقل من الجزئي الخارجي تكون كَلِيّة لكونها مركّبة من ماهية كَلِيّة وعوارض كَلِيّة، وإن كان المطابق لها في الخارج أمراً واحداً فقط.

[٢٢٨] ويجب تغيّر العلم عند تغيّر المعلوم، لكونه مطابقاً للمعلوم، وامتناع مطابقة العلم الواحد لأمرين مختلفين. والطبائع الكَلِيّة لمّا امتنع تغيّرها امتنع تغيّر العلم بها^١ دون الجزئيات، فإنّه يجوز تغيّر العلم بها لجواز تغيّرها.

[٢٢٩] والعلوم النظرية اللازمة عن الضرورية لا تصير ضرورية. لأنّ الضرورية كيفية اللزوم لا كيفية اللازم.

[٢٣٠] وكلّ مجرد يجب أن يكون عاقلاً للمعقولات كلّها لأنّه يمكن أن يعقل، وكل ما يمكن أن يعقل يمكن أن يعقل مع غيره، وكلّ ما يمكن أن يعقل مع غيره يمكن^٢ أن يقارنه صور المعقولات في العقل^٣، وكلّ ما يمكن أن يقارنه صور المعقولات في العقل يمكن أن يقارنه صور المعقولات في الخارج، فكلّ مجرد يمكن أن يقارنه صور المعقولات في الخارج، وكلّ ما يمكن للمجرد فهو واجب الحصول له وإلا لكان له تعلّق بالمادّة.

[٢٣١] والمقدّمات بأسرها ممنوعة؛ فإنّ الواجب لذاته مجرد ويمتنع أن يعقل، وعلم منه امتناع تعقّله مع غيره. ولا يلزم من إمكان تعقّل المجرد مع غيره في العقل^٤ أي إمكان أن يكون حالاً مع غيره في العقل، إمكان أن يحلّ فيه صور المعقولات في العقل حتى يلزم إمكان أن يقارنه صور المعقولات في العقل. ولا يلزم من إمكان مقارنة صور المعقولات في العقل إمكان مقارنتها في الخارج. فإنّ الأوّل عبارة عن حلولها فيه حال كونها في العقل، والثانية عن حلولها فيه حال كونها في الخارج. وما ذكرناه لبيان المقدّمة الأخيرة أيضاً ممنوع.

١ - د- بها.

٢ - د- أن يعقل مع غيره يمكن.

٣ - د: في الخارج.

٤ - د- في العقل.

[232] Kudret⁷⁷ kuvvettir. O farklı fiillerin ilkesidir⁷⁸ ve iki zıddı nispeti eşittir.

[233] Hulk (ahlak), herhangi bir düşünceyle öncelenmeksizin nefisten bir fiilin kendisi ile çıktığı bir melekedir.

5 [234] Lezzet, uygun olanı uygunluğu yönüyle algılamaktır. Elem, aykırı olanı aykırı olduğu yönüyle algılamaktır.

[235] Sihat; fiillerin, bu fiiller için vaz olunandan selamete çıktığı bir hâlet veya bir melekedir. Maraz ise, fiillerin, vaz olunanda esenlik dışı çıktığı hâlet veya melekedir ve ikisinin arasına bir ara durum (vâsıta) da
10 yoktur. Sevinç, üzüntü, kin ve benzerlerinin ise herhangi bir tarife ihtiyaçları yoktur.

[DÖRDÜNCÜ TÜR: NİCELİKLERE ÖZGÜ NİTELİKLER]

[236] O, ya çift olmaklık ve tek olmaklık gibi ayrık olanda bulunur ya
15 da doğruluk, dairesellik gibi bitişikte bulunur. Doğru çizgi iki nokta arasını birleştiren en kısa çizgidir. İki taraftan birini sâbitleyip, birinci konumuna gelene kadar döndürdüğümüzde daire ortaya çıkar. Merkezden geçen ve çap (kudur) olarak isimlendirilen çizgiyi sâbitleyip ilk konumuna gelinceye kadar yarım daire çevirdiğimizde *küre* ortaya çıkar. Kenarları paralel bir
20 yüzeyi bir kenarı üzerine sâbitleyip ilk konumuna gelinceye dek döndürdüğümüzde *silindir* ortaya çıkar. Dik açılı üçgenden dik kenarı kuşatan iki kenardan birisini sâbitleyip ilk durumuna gelinceye kadar döndürdüğümüzde ise *koni* ortaya çıkar.

[237] Şekil, bir veya birçok sınırın kuşattığı şeydir. Açı, iki çizgiden birinin diğerine -(tek) doğru üzere olmaksızın- bitişmesiyle ortaya çıkan şeydir. Bu bir nicelik değildir. Çünkü o arttırıldığında bâtil olur ki niceliksel hiçbir şey böyle değildir. Eşitliği ve eşit olmamayı kabul ettiği için kemiyet
25 olacağı hayâl edilmemeli, zira bunun zâtî değil arazî olması ihtimali söz konusudur.

[٢٣٢] والقدرة قوّة هي مبدأ لأفعال مختلفة^١، ونسبتها إلى الضدين على السوية.
 [٢٣٣] والخلق ملكة يصدر بها من النفس فعل من غير تقديم رؤية.
 [٢٣٤] واللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم. والألم إدراك المنافي من حيث هو منافي.

٥ [٢٣٥] والصحة حالة أو ملكة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة. والمرض حالة أو ملكة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة. ولا واسطة بينهما. وأما الفرح والحزن والحقد وأمثالها فغنيّة عن التعريف.

[النوع الرابع: الكيفيات المختصة بالكميات]

[٢٣٦] وهي إمّا في المنفصل كالزوجية والفردية، أو في المتّصل كالاستقامة والاستدارة. ١٠ والخطّ المستقيم أقصر خطّ يصل بين النقطتين. فإذا أثبتنا أحد طرفيه وأدرناه حتى عاد إلى وضعها الأوّل حدثت الدائرة. وإذا أثبتنا الخطّ المارّ بمركزها المسمى بالقطر وأدرناه نصف الدائرة إلى أن عاد إلى وضعها الأوّل حدثت الكرة. وإذا أثبتنا سطحًا متوازي الأضلاع على أحد أضلاعه وأدرناه إلى أن عاد إلى وضعه الأوّل حدثت الأسطوانة. وإذا أثبتنا أحد الضلعين المحيطين بالقائمة من المثلث القائم الزاوية وأدرناه إلى أن عاد إلى وضعه الأوّل حدث ١٥ المخروط.

[٢٣٧] والشكل ما يحيط به حدّ أو حدود. والزاوية ما يحدث من اتّصال أحد الخطّين بالآخر، لا على الاستقامة. وليست هي بكم لأنّها قد تبطل عند الازدياد، ولا شيء من الكم كذلك. ولا يتوهّم كونها من الكم لقبولها المساواة ٢٠ واللامساواة، لاحتمال أن يكون ذلك بالعرض لا بالذات.

١ د: الأفعال المختلفة.

[BEŞİNCİ MESELE: MUZÂF KONULARI]

[238] Muzâf/görelî, ortak olarak, izâfetin kendisine -ki bu hakikidir- ve onunla ve ona maruz kalanın bileşimine söylenir ki bu da meşhur olandır. Muzâfın, varlıkta eşitlik ve tersine çevirmenin zorunluluğu olmak üzere iki özelliği vardır. Zira “Baba oğlun babasıdır” denildiği gibi “oğul babanın oğludur” da denilir.

[239] O eğer iki taraftan birinde, muhassal/belirli veya mutlak ise, aynı şekilde diğer tarafta da öyle olması gerekir. Mutlak yarım, mutlak katın (dîf) karşısında, muayyen de muayyenin karşısındadır.

[240] İzâfetin konusunun belirli olması kendisinin belirli olmasını gerektirmez. Zira başlık, başlı olana kıyâsla herhangi bir organa ilişkin bir izâfettir. Bu organı baş olacak şekilde belirlediğimizde başı bilmek, bu baş kendisinin olan şahsı bilmeyi gerektirmez.

[241] İzâfetin iki tarafı birbirine denk olanı da, farklı olanı da vardır. Bu da yarım ve katı gibi ya sınırlı veya fazla ve eksik gibi sınırsızdır.

[242] İki muzâf, izâfetle nitelenmelerinde sağ ve sol gibi hakiki bir sıfata muhtaç olmaz veya aşık ve maşuk gibi muhtaç olurlar veya bilen ve bilinen gibi, biri muhtaç olup diğeri muhtaç olmazlar.

[243] İzâfet bütün kategorilere; baba oğul gibi cevhere, büyük küçük, az çok gibi kemiyete, daha soğuk daha sıcak gibi keyfiyete, daha uzak ve daha yakın gibi muzâfa, yüksek ve aşağı gibi mekâna, eski ve yeni gibi zamana, çok diklik ve eğiklik gibi duruma, çıplak ve elbiseli gibi sahipliğe, keskin ve kesin gibi fiile ve daha fazla ısınmak ve daha fazla soğumak gibi de infî’âle ilişebilmektedir.

[244] Başkasından önce olan; babanın oğula önceliği gibi ya zamansal, birin ikiye önceliği gibi ya doğal, güneş ışığının kendisiyle aydınlanan ışığa önceliği gibi ya nedensel, mihraptan başlanıldığında imamın imama uyanlara önceliği gibi ya rütbeyle veya da âlimin cahile önceliği gibi şerefle olur.

[المسألة الخامسة في مباحث المضاف]

[٢٣٨] والمضاف يقال بالاشتراك على نفس الإضافة وهو الحقيقي، وعلى المركب منها ومن معروضها وهو مشهور. وله خاصيتان: التكافؤ في الوجود ووجوب الانعكاس فإنه كما يقال الأب أب الابن يقال الابن ابن الأب.

[٢٣٩] وهي إن كانت محصلة أو مطلقة في أحد الطرفين كانت في الطرف الآخر أيضًا كذلك، فالنصف المطلق بإزاء الضعف المطلق والمعين بإزاء المعين.

[٢٤٠] وتحصيل موضوعها لا يقتضي تحصيلها، فإن الرأسية إضافة عارضة لعضو ما^١ بالقياس إلى ذي الرأس، فإذا حصلنا ذلك العضو حتى صار هذا الرأس، لم يلزم من العلم به العلم بالشخص الذي له ذلك الرأس.

[٢٤١] ومن الإضافة ما هو متفق الطرفين، ومنها ما هو مختلف، إما محدودًا كالنصف والضعف، أو غير محدود كالزائد والناقص.

[٢٤٢] والمضافان إما لا يحتاجان^٢ في اتصافهما بالإضافتين إلى صفة حقيقية كاليمين واليسار، أو يحتاجان^٣ كالعاشق والمعشوق، أو يحتاج أحدهما دون الآخر كالعلم والمعلوم.

[٢٤٣] وهي تعرض للمقولات بأسرها: أما للجوهر فكالأب والابن، وللکم العظيم والصغير والقليل والكثير، وللكيف كالأحر والأبرد، وللضاف كالأقرب والأبعد، وللأين كالأعلى والأسفل، وللمتى كالأقدم والأحدث، وللوضع كالأشد انتصابًا وانحناء، وللملك كالأعزى والأكسى، ولل فعل كالأقطع والأجزم، وللانفعال كالأشد تسخُنًا وتبرُدًا.

[٢٤٤] والمتقدم على غيره إما بالزمان كالأب على الابن، أو بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، أو بالعلية كتقدم ضوء الشمس على ضوء ما استنار بها، أو بالرتبة كتقدم الإمام على المأموم إذا ابتدئ من المحراب، أو بالشرف كتقدم العالم على الجاهل.

١ - لعضوما.

٢ - لا يحتاجا.

٣ - يحتاجا.

[245] Art arda gelen, birincisi ile ikincisi arasında, ister evle ev gibi türde uygunluk, ister evle taş gibi farklılık olsun, aralarında kendi cinslerinden herhangi bir şey olmayan iki şeye denir. Aynı şekilde çift diye de adlandırılırlar. Birbirine teğet iki şey konum bakımından tarafları bir, zâtları farklı olan şeylerdir. Tam, gerekli her şeyin kendisinde hâsıl olduğu şeydir. Aynı şekilde o kâmindir de. Eğer başkası ondan tamam oluyorsa o tam'ın da üstündedir. Yeterli, olgunluklarını tahsile imkân sağlayacak şey kendisine verilendir. Göksel nefisler böyledir. Nâkıs/eksik ise bunun tersidir.

DÖRDÜNCÜ MAKALE:

ZÂTİ GEREĞİ ZORUNLU OLANIN İSPATI VE SIFATLARI

[BİRİNCİ MESELE: ZORUNLU OLANIN BİRLİĞİ]

[246] Zâtından dolayı zorunlu oluşuna gelince (teselsülün iptali konusunda) geçmişdir. (Sıfatlarıyla alakalı olarak) o birdir. Çünkü geçtiği üzere o eğer iki olsa, mâhiyetinin kendisi olan varlığın zorunlu oluşunda ortak olacaktır. Bu durumda mâhiyette de ortak olurlar. Oysa birinin diğerinden ayırt edilmesi kaçınılmazdır. Eğer mümeyyiz bir fasl ise, ikisinden her biri cins ve fasıldan mürekkep olmuş olur. Eğer (vücûdî) bir ta'ayyün ise onun bir nedeni olmalıdır. Eğer o (illet-i ta'ayyün) mâhiyetin bizzat kendisi ise onun ayrılmazı olur ki bu durumda zorunlu varlık bir demektir. Eğer başka bir şey ise zâtından dolayı zorunlu olan ta'ayyününde ayrı bir sebebe muhtaç olmuş olur ki bu da muhâldir.

[٢٤٥] والمتتاليان هما اللذان ليس بين أولهما وثانيهما شيء من جنسهما، سواء كانا متفقين^١ في النوع كبيت وبيت أو مختلفين^٢ كبيت وحجر ويسميان المتشافعين أيضاً. والمتماسان ما يختلف ذاتهما في الوضع ويتحد طرفاهما. والتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي وهو الكامل أيضاً، فإن تمّ غيره منه فهو فوق التام. والمكتفي ما أعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته، كالنفوس السماوية. والناقص ما يخالفه.

المقالة الرابعة

في إثبات الواجب الوجود^٣

[المسألة الأولى في إثبات واجب الوجود لذاته وصفاته]^٤

[٢٤٦] أمّا أنّه كان واجباً لذاته فقد مرّ^٥. وأمّا أنّه واحد فلاّنه لو كان اثنين لا شتركا^٦ في وجوب الوجود الذي هو نفس الماهية لما مرّ^٧، فكانا مشتركين في الماهية، ولا بدّ من امتياز أحدهما عن الآخر، فإن كان المميّز فصلاً كان كلّ واحد منهما مركّباً من الجنس والفصل. وإن كان تعيّنًا كان له علّة، فإن كانت هي الماهية كان لازماً لها، فإنّ الواجب^٨ لذاته واحد^٩، وإن كان^{١٠} غيرها كان الواجب لذاته محتاجاً في تعيّنه إلى سبب منفصل، وإنّه محال^{١١}.

١ د: كانت متّفقة.

٢ د: مختلفة.

٣ د+ لذاته.

٤ د- في إثبات واجب الوجود لذاته وصفاته.

٥ ب- لا شتركا.

٦ د- لما مرّ.

٧ ب: فالواجب.

٨ د: فالواجب لذاته واجب.

٩ د: وإن كانت.

١٠ ب، د- وإنّه محال.

[247] Zâtından dolayı zorunlu varlık önceden geçtiği üzere cevher (töz) değildir, O'nun başkasına gereksinim duyması muhâl olacağı için araz da değildir, aynı (ihtiyaçlılık) sebebiyle o madde ve sûret de değildir. Bir cisim de değildir, değilse mürekkep olur, nefis de değildir, aksi takdirde fiili cis-
me bağlı olur, akıl da olamaz, değilse mümkün olur.

[248] Onun zâtı kendine hazır olduğu için zâtını bilir ve eşyayı da zâtıyla bilir. Çünkü o eşyanın detaylarının ilkesi olan kendi zâtını bilmektedir. Böyle olunca onda detayların ilkesi olan basit bir şeyin varlığı söz konusu olmuş olur.

[249] Onun zâtında herhangi bir sıfat yerleşemez, aksi takdirde onların hem fâili hem de kâbili olmuş olur.

[250] Ve (o) bütün yönleri ile zorunludur. Yani onun zâtı, ister varlığa dair olsun, isterse yokluğa dair olsun, kendisine ait bütün sıfatların meydana gelmesinde yeterlidir. Yoksa hâllerinden bir hâli başkasına bağlı olmuş olup, muayyen zâtı da bu hâlete bağlı olmuş olur ki bu durumda başkasına bağımlılığı söz konusu olmuş olur ve zâtından dolayı mümkün olmuş olur. Burada senin ta'ayyün konusunda geçenlerden bildiğin bir tartışma söz konusudur.⁷⁹

[İKİNCİ MESELE: ETKİLEME KEYFİYETİ]

[251] O basittir. Ondan ancak bir çıkabilir ki o da bildiğin gibi akıldır. Akıllar çoktur, zira cisimlerin bazıları bazılarının nedeni olamaz. Aksi takdirde içeren (hâvî) içerilenin (mahvî) nedeni veya da aksi olur. Birincisi bâtıldır; aksi takdirde içerilenin varlığının zorunluluğu içerenin varlığının zorunluluğundan sonraya kalır. İçerenin varlığının zorunluluğuyla beraber, içerilenin yokluğunun imkânı söz konusu olur. İçerilenin yokluğunun imkânı ile beraber boşluğun imkânı söz konusu olur.⁸⁰ Öyleyse boşluk mümkündür.⁸¹ Aynı şekilde ikincisi de bâtıldır. Çünkü küçük büyüğe illet olamaz. Demek ki her cismin aklî bir prensibi vardır.

[٢٤٧] والواجب لذاته ليس بجوهر وقد مر^{٥٠}، ولا عرض لاستحالة افتقاره إلى غيره، وليس مادة ولا صورة^١ بعينه، ولا جسمًا وإلا لكان مركّبًا، ولا نفسًا وإلا لتوقّف فعله على الجسم، ولا عقلاً وإلا لكان ممكنًا .

[٢٤٨] وإنّهُ عالم بذاته لحضور ذاته له، ويعلم الأشياء بذاته لأنّه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الأشياء، فيكون عنده أمر بسيط هو مبدأ تفاصيلها. ٥

[٢٤٩] ولا يتقرّر^٢ في ذاته صفة وإلا لكان فاعلاً لها وقابلاً.

[٢٥٠] وواجب في جميع جهاته أي ذاته كافية في حصول جميع ما له^٣ من الصفات وجودية كانت أو عدمية، وإلا لتوقّف حالة من أحواله على غيره، وذاته المعيّنة متوقّفة على تلك الحالة فتكون متوقّفة على الغير فيكون ممكنًا لذاته^٤. وفيه نظر، تعرفه ممّا تقدّم في التعيّن^٥. ١٠

[المسألة الثانية في كيفية تأثيره]

[٢٥١] وهو بسيط لا يصدر عنه إلا الواحد الذي هو عقل لما عرفت. والعقول متكرّرة لأنّ الأجسام ليس بعضها علّة للبعض وإلا لكان الحاوي علّة للمحويّ أو بالعكس. والأوّل باطل وإلا لتأخّر وجوب وجود المحويّ عن وجوب وجود^٦ الحاوي، فمع وجوب وجود الحاوي إمكان عدم المحويّ^٧، ومع إمكان عدم المحويّ إمكان الخلاء فالخلاء ممكن. والثاني أيضًا باطل، لأنّ الصغير لا يكون علّة للكبير، فلكلّ جسم مبدأ عقلي.

١ ب، د+ لهذا.

٢ ب: ولا يتصوّر.

٣ ب- في حصول جميع ما له.

٤ ب- لذاته.

٥ د- وفيه نظر تعرفه ممّا تقدّم في التعيّن.

٦ ب- وجود.

٧ د- ومع إمكان عدم المحويّ.

[252] Feleklerin hareketleri iradelidir.⁸² Eğer o cüz’î/tikel bir şeyi irade etmesinden⁸³ ötürü olsa, o şey meydana çıktığında kesilmesi zorunlu olacağı için o, küllî/tümel bir emrin iradesindendir. O hareketin istediğinin, başkasıyla meydana gelmesi imkânsız olduğu için mücerret (kendi başına kâim) bir zât olması muhâldir. Bilakis o mücerret bir şeye benzetmek içindir. Bütün feleklerdeki kendisine benzenen tek zât değildir, yoksa hareketlerde ve yönde benzeşmesi gerekir. Tam tersine birçok “zevât” söz konusudur. Öyleyse varlıkta birden çok akıl vardır.

[253] İlk İlke’den sadır olan (çıkan) akla, zâtından dolayı imkân, başkasından dolayı varlık lazım gelir ve onun kendisi ile kâim olan cevheresel bir mâhiyeti vardır. Ondan, bu açılardan birisi ile feleğin heyûlâsı, o (heyûlâ) nun vasıtasıyla da feleğe ait sûret sudur eder. Diğer açıdan ondan akıl ve üçüncü itibarla da feleğe ait nefis çıkar.⁸⁴ Bu şekilde ikinci akıldan akıl, feleğin heyûlâsı ve nefis çıkar ta ki Akl-ı Fa’âlda son bulur. Ondan unsurlar âlemi ve onun sûretleri ve kuvvetleri çıkar. Heyûlâyâ cüz’î hareketler vasıtasıyla (göğün hareketleri) değişik istidatlar ilişir ve bunlar vasıtasıyla kâinatın (madenler, bitkiler, hayvanlar gibi bileşik) türleri meydana çıkar.

[254] Burası tartışmaya açıktır, zira “halâ”nın (boşluğun) imkânının “hâvî”nin varlığının zorunluluğu ile bir araya gelmesi, “halâ”nın onunla beraber mümkün olmasını gerektirmez. Çünkü bir şeyin imkânının, başka bir şeyle beraber olması câizdir, oysa onunla beraber var olması muhâldir. Görmez misin, her hâdisin varlığının imkânı ezelde meydana geldiği hâlde, onun orada varlığı muhâldir. Sana diğer öncüllerin zayıflığı gizli değildir.⁸⁵

[ÜÇÜNCÜ MESELE: MÜTEKELLİMLERİN KANITLARI]

[255] Âlemin ilkesinin ispatı ve onun sıfatları hakkında millîlerin (kelamcılar) takip ettikleri yolu hatırlayalım. Diyorlar ki, âlem hâdis (sonradan olma ve yaratılmadır), dolayısıyla onun bir muhdisi (yaratıcı) vardır. Çünkü o mümkündür ve her mümkünün bir müessiri vardır. Ondaki tesirin varlık hâlinde olması, eldekini elde etmek (tahsil-i hâsıl) imkânsız olduğu için, olamaz. Yokluk hâletinde de olamaz. Çünkü vücûdla ademin toplanması imkânsızdır. Öyleyse o (tesir) hudûs hâletindedir.

[٢٥٢] ولأنّ حركات الأفلاك إرادية^١، فهي إن كانت لإرادة أمر جزئي وجب^٢ انقطاعها عند حصوله فهي لإرادة أمر كلي، فمطلوبها استحال أن يكون ذاتاً مجردة لامتناع حصولها غيرها بل للشبه بأمر مجرد. والمشبّه به في جميع الأفلاك ليس ذاتاً واحدة، وإلا لتشابهت في الحركات وفي الجهة، بل ذواتاً متعدّدة، ففي الوجود عقول متعدّدة. ٥

[٢٥٣] والعقل الصادر من المبدأ الأوّل يلزمه الإمكان لذاته والوجود من غيره، وله ماهية جوهرية قائمة بنفسها^٣. فيصدر منه بأحد هذه الاعتبارات^٤ هيولى الفلك، وبواسطتها الصورة الفلكية، ويصدر عنه بالاعتبار الأخرى عقل وبالاختبار الثالث النفس الفلكية، ويصدر عن العقل^٥ الثاني على هذا الوجه عقل وهيولى فلكية ونفس إلى أن ينتهي إلى العقل الفعّال، فيصدر منه هيولى العالم العنصري وصورها وقواها. ويعرض للهيولى بواسطة الحركات الجزئية استعدادات مختلفة، ويصدر بواسطتها أنواع الكائنات. ١٠

[٢٥٤] وفيه نظر لأنّه لا يلزم من مجامعة إمكان الخلاء مع وجوب وجود الحاوي أن يكون الخلاء ممكناً معه. فإنّ إمكان الشيء جاز أن يكون مجامعاً لشيء آخر مع أنّ وجوده معه يكون محالاً، ألا ترى أنّ إمكان وجود كلّ حادث حاصل في الأزل مع أنّ وجوده فيه محال. ولا يخفى ضعف بقيّة المقدمات. ١٥

[المسألة الثالثة في ذكر براهين المتكلّمين]

[٢٥٥] ولنذكر الطرق التي سلكها المليّون في إثبات مبدأ العالم وصفاته. قالوا العالم حادث فله محدث^٥ لأنّه ممكن وكلّ ممكن فله مؤثّر، والتأثير فيه لا يجوز أن يكون حالة الوجود لامتناع تحصيل الحاصل، ولا حالة العدم لامتناع الجمع بين الوجود والعدم، فهو حالة الحدوث. ٢٠

١ ب + لما مرّ.

٢ ب: لوجب.

٣ ب، د- قائمة بنفسها.

٤ د: الفعل.

٥ د- فله محدث.

[256] Zira cisimler ezeli olsalar, ya hareketli ya da sakin olacaklardır. Birincisi bâtıldır. Çünkü hareket başkasıyla geçilmeyi/öncelenmeyi gerektirir, oysa ezeliyyet bunu nefyeder. İkinci de aynıdır. Çünkü onlar eğer sakin olsalar, üzerlerine hareketin gelmesi imkânsız olur. Çünkü sükûn, hâdis bir şarta bağlanamaz, aksi takdirde hâdis olur. Hâdis şarta bağlı olmayınca, varlığının kendisine bağlı olduğu şeyin tamamının ezelde meydana gelmiş olması gerekir. Onun ortadan kalkması imkânsız olacağı için hareket de imkânsız olur. Bunun tâlisi bâtıldır. Çünkü cisimler, filozoflar nezdinde felekî ve unsurî olanlarla sınırlıdır. Oysa hareket bunların her birinde olabilmektedir.

[257] Ve (müessirin ispatına dair bir başka kanıt olarak) geçtiği üzere âlem sonludur. Öyleyse onun kendine özel belirli “miktar” ve “şekli” vardır. Oysa bu ikisi ne cismiyet, ne cismiyetin iki parçası ne de cismiyetten ayrılmayan bir şey sebebiyledir. Zira eğer böyle olsa bu (belirli) şekil ve miktar her cisme ait olmuş olur. Doğrusu bu, dıştan bir sebeptir. (Özel bir miktar ve bir şekli olmada âlem özünden farklı bir nedene muhtaçtır.)

[258] (Bir başka delil olarak da) spermden insanın oluşmasındaki etken tabiat değildir. Çünkü sperm eğer basit ise yani parçaları birbirine benzer ise insanın küre şeklinde tekevvün etmesi zorunludur. Çünkü basitin küre şeklinde olması zorunludur. Zira eğer kenarlı veya eğri olduğunda, bazı tarafları başkasından farklı bir heyetle özelleşecektir ki bu tercih ettirici olmaksızın bir tercihtir. Yok, eğer parçaları birbirine benzer değilse, parçaları birbirine benzer bir basit olacaktır. Bu durumda insanın, birbirleri içine geçmiş, içerilmiş küreler şeklinde olması icap ederdi. Tam tersine dış bir sebepten olmalıdır ki istenen budur.

[259] Sonra (mütekellimler) demişlerdir ki; eğer iki ilah mevcut olsa ve onlardan birisi Zeyd’in hareketini, diğeri durmasını istese, bu durumda eğer ikisinin muradı da meydana gelirse, iki zıddın toplanması lazım gelir. Aksi takdirde birisi aciz olmuş olur ki bu durumda ilah olamaz.⁸⁶

[260] Sonra şöyle dediler; Sâni/Yaratıcı ihtiyarı ile fâildir. Yani o, dilerse yapar dilerse terk eder bir hâldedir. “Mûcib bizzat” (fillerini zâtî bir zorunlulukla gerektiren) değildir ki ondan herhangi bir fiilin çıkması zorunlu olsun.

- [٢٥٦] ولأنّ الأجسام لو كانت أزلية لكانت إمّا متحرّكة أو ساكنة، والأوّل باطل لأنّ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، والأزلية تنافيها، وكذا الثاني لأنّها لو كانت ساكنة لامتنت الحركة عليها، لأنّ السكون لا يتوقّف على شرط حادث وإلا لكان حادثاً. وإذا لم يتوقّف على شرط حادث كان جملة ما يتوقّف عليه وجوده حاصلًا في الأزّل فيمتنع زواله فيمتنع الحركة. والتالي^١ باطل لأنّ الأجسام منحصرة عند الفلاسفة في الفلكيات والعنصریات، والحركة جائزة على كلّ واحدة منها.
- [٢٥٧] ولأنّ العالم متناهٍ لما مرّ فيختصّ بمقدار وشكل معيّنين وهما ليسا للجسمية ولا لأحد جزأيهما، ولا لأمر لازم لها وإلا لكان لكلّ جسم ذلك المقدار والشكل، بل بسبب من خارج.
- [٢٥٨] ولأنّ المؤثّر في تكوّن النطفة إنسانًا ليس هو الطبيعة، لأنّ النطفة إن كانت بسيطة^٢ أي متشابهة الأجزاء وجب أن يتكوّن الإنسان على شكل الكرة. لأنّ البسيط يجب أن يكون شكله كريًا، إذ لو كان متضلعًا أو منحنيًا لاختصّ بعض جوانبه بهيئة دون أخرى وذلك ترجيح من غير^٣ مرجّح. وإن لم تكن متشابهة الأجزاء كانت بسائطها متشابهة الأجزاء فكان يجب أن يتكوّن الإنسان على شكل أربع^٤ كرات مضموم بعضها إلى بعض بل بسبب من خارج وهو المطلوب.
- [٢٥٩] ثم قالوا: لو وجد إلهان وأراد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، فإن حصل مرادهما لزم الجمع بين المتضادين^٥ وإلا لكان أحدهما عاجزًا فلا يكون إلهًا.
- [٢٦٠] ثم قالوا^٦: الصانع فاعل بالاختيار، أي هو بحالة إن شاء فعل وإن شاء ترك، لا موجب بالذات، حتى يجب صدور الفعل عنه.
- لأنّه لو كان موجبًا بالذات لكان العالم أزليًا^٧ لوجوده فيكون أزليًا،

١ د: والثاني.

٢ د- بسيط.

٣ د: بلا.

٤ د- أربع.

٥ د: منافيين.

٦ د+ إن.

٧ د: لازمًا.

Çünkü o eğer zâtı ile icap ettirici olsa, âlem onun varlığından ayrılmaz, neticede ezelî olur. Zira eğer “mûcib bizzat” olsa, devamlı olmasından ma’lûl nesnelerin de devamlı oluşu, ma’lûlünün devamlı oluşundan da ma’lûlünün ma’lûlünün devamlı oluşu ayrılmaz. Böylece O’ndan sudur eden bütün eserlerin devamlı oluşu lazım gelir.⁸⁷

[261] Daha sonra şöyle dediler; ihtiyarı ile fâil olan, bir şeyi icat etmeye kast etmiş olur ve bir şeye onu tasavvur etmeksizin varlık verme kastı muhâldir. Öyleyse o eşyayı bilicidir.

[262] Ve sonra şöyle dediler; eğer (mücerret) akıllar ve nefisler olsa, yüce olan yaratıcı ile yer kaplamamada ve yer kaplayana yerleşmeme hususunda ortak olacaklardır. Bu durumda bu vasfın (vâcip, akıllar ve nefisler gibi) farklı illetlerle illetlendirilmesi gerekir ki bu muhâldir.

[263] Hepsi zayıftır. Zira biz vücûd hâlindeki bir etkinin var olanı var etme (tahsil-i hasıl) olacağını doğru kabul etmiyoruz. Bu ancak yeni baştan bir vücûd verme söz konusu olduğunda böyle olur. Durum böyle değildir. Bilakis bu meydana gelmiş varlığın yokluğunun tercih edilmesidir. Ayrıca etki, eğer vücûd hâletinde olmasa yokluk hâletinde olacaktır, zira aralarında bir vasıta yoktur. (Varlık ve yokluğun toplanması) sonucu bâtıldır. Dolayısıyla (bu sonucu doğurduğu düşünülen) öncül de bâtıldır. Hudûs hâletinin bu ikisinden de başka olduğu zannına düşülmesin, zira bu hâlet-
teyken de mâhiyet ya vardır veya yoktur ki bu bilgi zarûrî bir bilgidir.

[264] Hareketin başkasıyla geçilmiş olması kabul edilebilir. Fakat öncesi olmayan art arda hareketlerle hareketli olması durumu, cismin ezeliliğine ters değildir.

[265] Sükûnun hâdis bir şarta bağlı olmamasından, onun yok olmasının imkânsızlığı gerekmez. Zira herhangi bir hâdisin yokluğu ile şartlı olması câizdir. Bu hâdis bulununca (sükûn) şartı ortadan kalkar ve (şartı yok olduğu için o da) zail olur.

[266] Cisme özgü şekil ve miktarın cüzlerinden birine gerekmesini neden göstermek, her cismin o miktar ve şekil üzere olmasını gerektirmez. Çünkü cismin heyûlâlarının farklı olması ihtimali vardır ve her cismin miktarının ve şeklinin nedeni o kendi heyûlâsı olabilir.

ولأنّه لو كان موجّباً بالذات للزم من دوامه دوام معلوله، ومن دوام معلوله^١ دوام معلول معلوله، فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه.

[٢٦١] ثم قالوا: والفاعل بالاختيار يكون قاصداً إلى إيجاد الشيء، والقصد إلى إيجاد الشيء بدون تصوّره محال، فهو عالم بالأشياء.

[٢٦٢] ثم قالوا: لو وجدت العقول والنفوس لكانت مشاركة للباري تعالى في كونها غير متحيّزة^٢، ولا حالة في المتحيّز، فيلزم تعليل هذا الوصف بعلة مختلفة وإنه محال.

[٢٦٣] والكلّ ضعيف، لأنّا لا نسلم أنّ التأثير حالة الوجود تحصيل الحاصل، وإنّما يكون كذلك أن لو كان أعطاه وجوداً مستأنفاً، وليس كذلك بل يرجّح^٣ الوجود الحاصل على عدمه. ولأنّ التأثير إن لم يكن حالة الوجود كان حالة العدم، إذ لا واسطة بينهما، واللازم باطل، ولا يُتوهّم أنّ حالة الحدوث مغايرة لهما، لأنّ الماهية في تلك الحالة إمّا أن تكون موجودة أو معدومة، والعلم به ضروري.

[٢٦٤] وكون الحركة مسبوقة بالغير مسلّم لكن^٤ لا ينافي^٥ أزلية الجسم مع كونه متحرّكاً بحركات متعاقبة لا أوّل لها.

[٢٦٥] ولا يلزم من عدم توقّف السكون على شرط حادث، امتناع زواله لجواز أن يكون مشروطاً بعدم حادث ما، فإذا وُجد ذلك الحادث فقد زال شرطه فيزول.

[٢٦٦] ولا يلزم من تعليل لزوم المقدار والشكل المخصوصين للجسم بأحد جزأيه أن يكون كلّ جسم على ذلك المقدار والشكل لاحتمال أن تكون هيوليات الأجسام مختلفة، وتكون العلة لمقدار كلّ جسم وشكله هي هيلواه.

١ د: ومن دوامه.

٢ ب: في كونه غير متحيّز.

٣ ب: يرجع. د: يرجح.

٤ ب، د- مسلم لكن.

٥ ب، د: لا ينافي.

[267] Spermin parçalarının bir birine benzeşmesinden, insanın, bazısı bazısının içine geçmiş küre şekillerinden tekevvün etmesi gerekmez, zira tabiatlarının bazısının bazısı ile imtizaç etmesinin kürevi şekle engel olma ihtimali söz konusudur.

5 [268] Sonra bunların hepsine önem vermeyip geçilse bile, bu sebebin, mümkünlerin kendisinde son bulması için özü gereği zorunlu olması gerekmez.⁸⁸ Sadece devr ve teselsülün iptaline dönülmesi müstesnadır ki bu durumda da uzun uzadıya zikrettikleri boşa gitmiş olur.

10 [269] Onların “eğer fâil mûcib ise âlem ezeli olur” sözüne (karşı biz) dedik ki, evet, fakat niçin bunun sonucuna bâtıldır, dediniz?⁸⁹ Çünkü mûcib olmasından bütün nedenlilerinin devamlı oluşu gerekmez. Zira devam ve sebâtı kabul etmeyen hareket de onun bütünü içerisinde.

15 [270] Âlim oluşu açıklamak için zikrettikleri, O'nun muhtar olmasına bina olunmuştur. Nefis ve akılların nefyini açıklamak için zikrettikleri ise zayıftır. Çünkü biz bu niteliğin, ademi olduğu için bir nedene muhtaç olduğunu ve bu niteliğin farklı iki nedenle nedenlendirilmesinin imkânsızlığını da kabul etmiyoruz. Bu hususta söylenenlerin zayıf olduğu geçmiştir.

BEŞİNCİ MAKALE: NÂTIK NEFSİN HÜKÜMLERİ

20 [BİRİNCİ MESELE: NEFSİN HUDÛSU]

[271] Eğer nâtik nefisler kadim olsalar, bedenden önce mevcut olmaları gerekir. Eğer bir tane ise; Zeyd'in nefsi Amr'ın nefsinin aynısı olmuş olur. Bu durumda birinin bildiği her şey, eğer (bedenlere) iliştikten sonra da hâlâ tek olmaya devam ediyorsa, diğerinin bildiği olur, 25 yoksa parçalanmayı kabul edici olur ki, bu durumda mücerret olamaz.

- [٢٦٧] ولا يلزم من تشابه^١ بسائط النطفة^٢ تكوّن الإنسان على شكل كرات مضموم بعضها إلى بعض لاحتمال أن يمنع امتزاج الطبائع بعضها ببعض عن الشكل الكري.
- [٢٦٨] ثم بعد التجاوز عن هذا كلّ، لا يلزم أن يكون ذلك السبب واجباً لذاته لينتهي إليه الممكنات، اللهم إلا^٣ عند العود إلى إبطال الدور والتسلسل، فيكون ما ذكروا من التطويلات ضائعاً. ٥
- [٢٦٩] قولهم^٤ «لو كان الفاعل^٥ موجباً لكان العالم أزلياً» قلنا: نعم، ولكن لم قلت^٦ بأنّ اللازم باطل، ولأنّّه لا يلزم من كونه موجباً دوام جميع معلولاته، فإنّ من جملتها الحركة وهي غير قابلة للدوام والثبات.
- [٢٧٠] وأمّا ما ذكروه لبيان كونه عالمًا فهو مبنيّ على كونه مختارًا. وأمّا ما ذكروه لبيان نفي النفوس والعقول ضعيف، لأنّا لا نسلم افتقار ذلك الوصف إلى العلة لكونه عدميًا. ولا نسلم امتناع تعليل الوصف الواحد بعلمتين مختلفتين. وقد مرّ ضعف ما قيل فيه. ١٠

المقالة الخامسة

في أحكام النفس الناطقة

- [المسألة الأولى في حدوث النفس]^{٥٢} ١٥
- [٢٧١] لو كانت النفوس^٧ قديمة لكانت موجودة قبل البدن^٨. فإن كانت واحدة كانت نفس زيد بعينها هي نفس عمرو^٩، فكّل ما يعلمه أحدهما يعلمه الآخر، إن بقيت واحدة بعد التعلّق، وإلا كانت قابلة للتجزّي فلا تكون مجردة.

١ ب، د: من عدم تشابه..

٢ د: أجزاء النطفة.

٣ د- إلا.

٤ د: قوله.

٥ د- الفاعل.

٦ د: ولو قلت.

٧ د، ي+ النفوس.

٨ ب، د- لكانت موجودة قبل البدن.

٩ د+ بعينها.

Yok, eğer çok ise; aralarındaki imtiyâz (ayrışma) mâhiyetle ve ona gerekli şeylerle (levâzım) değildir, aksi takdirde mâhiyette ortak oldukları için onun lazımı olurlar. Arazlarla da değildir çünkü onların ona bitişmesi eğer mâhiyet veya fâil sebebiyle ise lazım olur, eğer beden sebebiyle ise bedenden önce bedenle bitişik olması söz konusu olur ki bu muhâldir.⁹⁰

[272] Bir kişi, nefislerin mâhiyet ve lazımlarında ortak olmasını ve bu bedenle ilişkisinden önce bir bedenle ilişkisinin imkânsızlığını men edebilir. Çünkü ashâb-ı tenâsühün ekolünde olduğu gibi bu bedenle ilişkisinden önce başka bir bedenle, ondan önce de başka bir bedenle sonsuza kadar ilişkili olması söz konusu edilebilir.

[273] “Eğer bu bedenden önce mevcut olsaydı ta‘ayyününde ona muhtaç olmazdı. Buna göre onunla bir ilişkisi yoktur, çünkü onun ondan müstağnî olması ve onunla ilişkiye girmesi, onun hâdis olması şartıyla câiz olacaktır” denilemez.

[İKİNCİ MESELE: NEFSİN BEKÂSİ HAKKINDA]

[274] Beden harap olduktan sonra da o, baki kalır, aksi takdirde, onun bozulması sûretinin bozulmasıyla olur. Çünkü sûret bozulmaksızın cevherin bozulması akledilebilir değildir. Bu takdirde orada, biri diğerinden başka olan, “bilfiil ifsad eden bir şey” ve “o fesadı kabul eden bir şey” olacaktır ki bu takdirde mürekkep olmuş olur ve onun bir bozulma gücü bir de sebât gücü olmuş olur. Tek şeyin, bileşikliğini gerektiren böyle iki kuvveti olamaz zira bu çelişkidir.

[275] Bir kişi, dışta ortadan kalkmak sûretiyle bozulmasının câiz olması ve tek bir şeyin hariçte ortadan kalkma anlamında sebât ve fesat kuvvetinin olmaması nedeniyle sûret bozulmaksızın cevherin fesadının akledilebilir olmayışını reddedebilir.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: TENASÜHÜN İPTALİ]

[276] Tenasühün iptali hususunda bedenin ortaya çıkmasıyla beraber nefsin de ortaya çıkacağını söylediler. Şu anlamda ki her bir bedenin hudûsu durumunda, mutlaka bir nefsin de hudûs etmesi gerekir. Çünkü nefis geçtiği üzere hâdistir ve bu durumda nefsin nedeninden hudûs etmesi, maddenin istidadına bağlı olur.

وإن كانت كثيرة فالامتياز بينهما ليس بالماهية ولوازمها، وإلا لكان لازماً لها لا اشتراكهما في الماهية، ولا بالعوارض لأنّ لحوقها إيّاها إن كان بسبب الماهية أو الفاعل كان لازماً، وإن كان بسبب البدن كانت متعلّقة بالبدن قبل البدن، وهو محال^٢.

[٢٧٢] ولقائل أن يمنع اشتراك النفوس في الماهية واللوازم وامتناع تعلّقها

ببدن قبل تعلّقها بهذا البدن، فإنّه يجوز أن يكون متعلّقة قبل هذا البدن ببदन آخر وقبله بآخر لا إلى نهاية، كما ذهب إليه أصحاب التناسخ.

[٢٧٣] لا يقال لو كانت موجودة قبل هذا البدن لكانت مستغنية في تعيّن

عنه^٣، فلا تعلّق به لجواز استغنائها عنه وتعلّقها به بشرط حدوثه^{٥٣}.

[المسألة الثانية في بقاء النفس]^{٥٤}

[٢٧٤] وهي باقية بعد خراب البدن وإلا لكان فسادها بفساد صورتها، لأنّ فساد

الجوهر بدون فساد الصورة غير معقول. وحينئذٍ يكون فيها شيء يفسد بالفعل وشيء يقبل الفساد، وأحدهما غير الآخر، فتكون مركّبة، وكان لها قوّة الفساد وقوّة الثبات، والشيء الواحد لا يكون له هاتان القوتان فيلزم تركّبها، هذا خلف.

[٢٧٥] ولقائل أن يمنع أنّ فساد الجوهر بدون فساد الصورة غير معقول لجواز

فساده بارتفاعه عن الخارج، وأنّ الشيء الواحد لا يكون له قوتا الصورة والفساد؛ بمعنى الارتفاع عن الخارج.

[المسألة الثالثة في التناسخ]

[٢٧٦] قالوا في إبطال التناسخ إنّ النفس حادثة مع حدوث

البدن^٥، على معنى أنّ عند حدوث كلّ بدن لا بدّ أن تحدث نفس، لأنّ

النفس حادثة لما مرّ فيتوقّف حدوثها عن علّتها على استعداد المادّة،

١ ب: لا اشتراكها.

٢ ب، د- وهو محال.

٣ ب: في نفسها عنه.

٤ ب: لا يكون فيه قوّة الفساد وقوّة الثبات.

٥ د+ فالعلة التامة لحدوثها يتوقّف على حدوث البدن.

Nefsin maddesi ise bedendir. Öyleyse onun hudûsuna ait tam illet/neden, nefsi kabule elverişli olan bedenin hudûsuna bağlıdır. Bu, nefsin bedenin yok olmasıyla yok olup gerçekleşmesi ile gerçekleşmesi manasına gelir. Yoksa onun bedenden önce varlığı veya bedenin hudûsuna rağmen yoklu-
 5 ğu câiz olur. Bu ikisi de muhâldir. O takdirde, onun hudûsu esnasında fâil illetten bir nefis feyezân eder. Eğer tenasüh yoluyla onunla başka bir nefis ilişkilense, bir bedene onu tedbir edip yöneten iki nefis ait olmuş olur ki bu bâtıldır. Çünkü herkes bedeninin çekip çevireninin tek olduğunu gö-
 10 rür. O tenasühün bozukluğu üzerine bina olunan “nefsin hudûsu” üzerine kurulmuştur.

Bu makaleyi iki inceleme ile sona erdirelim:

BİRİNCİSİ: VAHİY VE NÜBÜVVETİN İMKÂNI

[277] İnsanın hayâl kuvveti ve ortak duyu kuvveti olunca, akıllarla ve göksel nefislerle bağlanıp onlardaki gayba ait şeyleri küllî/tümel bir tarzda
 15 algılayan bir nefsin var olması ve mütehayyilenin bu şeyleri ona uygun, cüz’î/tikel bir sûretle yansılaması uzak görülemez. Sonra oradan ortak hisse iner ve duyulan görülen bir hâl alır. Çünkü ortak his arı-durudur ve nefis bu şeylerin özünü, uykuda olduğu üzere dış duyu ilişkilerinden ayırabilir ki bu da vahiydir. Fakat şu kadar var ki bu sebepten dolayı rüyaların ba-
 20 zıları gerçek, bazıları yalandır. Şöyle ki (1) ya nefis cüz’î bir sûreti hissettiğinde, bu sûret uykuda esnasında ortak histe resmolunur veya nefis bir sûret oluşturur ve buna ülfet kazanır ve bu sûret uykuda temessül eder. Ya da (2) beynin mîzâcı değişir, buna bağlı olarak da muhayyilenin etkilenimi değişir. Fakat vahye gelince ancak sadık olabilir.

[278] Peygamberliğin imkânıyla alakalı olarak ise mücerret nefisteki bir tasavvur bazen hâdiselerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Aksi takdirde nefsin soyutluğu ile bedeni çekip çevirmesi mümkün olamaz. Bu takdirde unsurî heyûlâ nefsanî tasavvura itaat edici olur. Öyleyse, oluş ve bozuluş âlemine nisbeti, nefsin bedene nisbeti gibi olan güçlü bir nefsin
 30 varlığı câiz olup, onun tasavvurları adetleri yırtmaya neden olabilir ve ondan acayip şeyler sudur eder ki bunlar mucizelerdir.

ومادة النفس البدن، فالعلة التامة لحدوثها متوقّفة على حدوث البدن الصالح لقبول النفس، على معنى أنّها تنعدم بعدمه وتحقّق بتحقيقه، وإلا لجاز وجودها قبل البدن أو عدمها مع حدوثه وهما محالان^١ وحينئذٍ تفيض من العلة الفاعلة نفس عند حدوثه، فلو تعلّقت به نفس أخرى على سبيل التناسخ، كان للبدن الواحد نفسان مدبران وهو باطل، لأنّ كلّ أحد يجد مدبر بدنه واحداً، وهو مبنيّ على حدوث النفس المبنيّ على فساد التناسخ. ٥
ولنختم هذه المقالة ببحثين.

[البحث] الأول في إمكان الوحي والنبوة

[٢٧٧] لمّا كان للإنسان القوّة المتخيّلة وقوّة الحسّ المشترك فلا يبعد وجود ١٠
نفس قويّة تتّصل بالعقول والنفوس الفلكية وتدرك ما عندهما من المغيّيات على وجه كلّّي فتحاكيها المتخيّلة بصورة جزئية مناسبة لها. ثمّ تنزل منها إلى الحسّ المشترك فتصير مشاهدة محسوسة لصفاء الحسّ المشترك ولقوّة النفس على استخلاصها عن تعلّقات الحواسّ الظاهرة كما يقع في حالة النوم وهو الوحي ١٥
إلا أنّ المنامات منها صادقة لهذا السبب ومنها كاذبة، إمّا لأنّ النفس^٢ إذا أحسّت بصورة جزئية فعند النوم ترسم في الحسّ المشترك، أو لأنّها ألّفت صورة وألّفتها، فعند النوم يتمثّل فيه، أو لأنّ مزاج الدماغ يتغيّر^٣ فيتغيّر أنفعال^٤ المخيلة. وأما الوحي فلا يكون إلا صادقا.

[٢٧٨] وأما إمكان النبوة فلا أنّ مجرد تصوّر النفساني قد يكون سبباً لحدوث الحوادث، وإلا لما أمكن للنفس تدبير البدن بمجرّده. وحينئذٍ يكون الهوى ٢٠
العنصرية مطيعة للتصوّر النفساني^٥. فيجوز وجود نفس قويّة نسبتها إلى عالم الكون والفساد نسبة النفس إلى البدن، حتى يكون تصوّراتها سبباً لخرق العادات، فيصدر منها الأمور العجيبة^٦ التي هي المعجزات.

١ ب، د- وهما محالان.

٢ د: «لأنّها إذا» مكان «أما لأنّ النفس إذا».

٣ ب: مزاج الدماغ يصير متغيّراً.

٤ د: انفعال.

٥ ب+ في الجملة.

٦ ب: الغريبة.

İKİNCİSİ: NEFİSLERİN AYRILDIKTAN SONRAKİ HÂLLERİ

[279] Onlardan bazıları, onun yok olup bedenle birlikte aynıyla iade olunacağı ve ona işeyeceğini söylemişlerdir. Bazıları, onun varlığının belirli bir bedene bağlı olduğunu, böyle olmasaydı onunla beraber varlık bulmayacağını, dolayısıyla o yok olunca onun da yok olması gerekeceğini söylemişlerdir. Onlardan bazıları, onun kadim olduğunu ve kendi başına varlığını devam ettirmesinin imkânsız olduğunu, bu durumda beden yok olduğunda başka bir bedenle ilişkiye gireceğini ve bu bedenden önce de başka bir bedenle ilişkili olduğunu söylemişlerdir. Onlardan bazıları ise şöyle demişlerdir. O, yaratılmıştır ve bedenden sonra da kendi başına kâim olarak varlığını devam ettirecektir. Saadet de ona aittir, sebebi ise uygun olanı uygun olmak yönüyle algılamaktır; şekavet de ona ait olup, münafi olanı münafi olmak açısından algılamaktır. Ona uygun düşen, mevcûdâtı, İlk Gerçek'ten algılanması mümkün olan şeyi; O'nun özünün zorunlu olduğunu, noksanlıklardan uzak olduğunu, hayrın feyezânının kaynağı olduğunu tahsil edecek şekilde algılamaktır. Sonra varlıkta gerçekleşen tertip üzere ondan sudur edeni algılar. Sonra bunların neticesinde yetkinlik imkânına ve bilinenden bilinmeyi kazanma imkânına dair kendisinde his husule gelir ve ona özlem duyar. Bu sayede kendisinde, cismani güçlerin gereklerinde kaybolmayı ve aklî âlemden gafil olmayı gerektiren düşük bedeni yerleşik hâllerden, bu hâllerin afetlerinden, gerçeğe ters asılsız itakatlardan, bedene ait düşük ve kötü huylardan uzaklık meydana gelir. Fakat şu kadar var ki, bedenle taalluk hâlinde onda mutluluk ve mutsuzluk meydana gelmez çünkü o bedeninin tedbirine dalmıştır. Ayrıldığı zaman engel ortadan kalkar ve saadet ve şekavet tamam olur. Saadet ve şekavetin farklılığına göre akılların mertebeleri de değişir. Bütün bunlar, nefsin sonradan olmalılığına ve tenasühün bozukluğuna bina edilmiştir ki sen bu meseleyi biliyorsun.

[280] Üstad Esîrû'l Hak ve'd-Dîn -Allah yattığı yeri serin etsin- demişti, biz de diyoruz ki, nefis, olgunlukları bedene bağlı olduğu için, onunla alaka kurmaktadır. Onun vasıtasıyla kemâle erip dü-

[البحث] الثاني في أحوال النفوس بعد المفارقة

[٢٧٩] منهم من قال إنها تنعدم وتعاد مع البدن بعينها وتتعلق به. ومنهم من قال يتوقف وجودها على البدن المعين وإلا لما وجدت معه ويلزم من انعدامه^١ انعدامها. ومنهم من قال بقدمها وامتناع قيامها بنفسها؛ فإذا انعدم البدن تتعلق ببدن آخر، وقبل هذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر. ومنهم من قال بحدوثها وبقائها بعد البدن قائمة بنفسها، ويكون لها سعادة، وسببها إدراك الملائم من حيث هو ملائم؛ وشقاوة، وسببها إدراك المنافي من حيث هو منافي. والملائم لها إدراك الموجودات بأن يحصل لها ما يمكن إدراكه من الحق الأول وإنه واجب لذاته، بريء عن النقائص، منبع لفيض الخير، ثم يدرك ما يصدر عنه على الترتيب الواقع في الوجود، ثم يحصل لها بعد ذلك التنزه عن الهيئات البدنية الردية التي يوجب استغراقها في مقتضيات القوى الجسمانية والغفلة عن العالم العقلي وآفاتنا بأن يحصل لها الشعور بإمكان الكمالات واكتساب المجهول من المعلوم فتشاق إلى، والاعتقادات الباطلة المنافية للحق والأخلاق المذمومة الردية البدنية. إلا أن حالة التعلق بالبدن لا يحصل لها السعادة والشقاوة لاستغراقها في تدبير البدن، فإذا فارقت زال العائق وتمت السعادة والشقاوة، وتختلف مراتب العقول بحسب اختلاف السعادة والشقاوة. وكل ذلك مبني على حدوث النفس، وفساد التناسخ وقد عرفت ما فيه.

[٢٨٠] قال الأستاذ أثير الحق والدين^٢ برّد الله مضجعه^٣ ونحن نقول: إن النفس إنما تعلقت ببدن لتوقف كمالاتها عليه. فإذا استكملت بواسطته وتجرّدت عن الهيئات البدنية الردية لم يبق لها شوق إلى البدن

١ - انعدامه.

٢ + رضي الله عنه.

٣ - برّد الله مضجعه.

şük bedeni hey'etlerden soyutlandığında, bedene bir iştiyakı kalmaz. Bu durumda beden harap olduktan sonra başka bir bedenle ilişkiye girmeyecektir. Bilakis yetkinlik onu kutsi âleme çeker ve ceberut nizamında yerini alır. Şayet yetkinleşir ve fakat zikredilen hey'etlerden soyutlanamaz-
 5 sa, aynı şekilde yine bir bedene ihtiyaç kalmaz. Başka bir bedenle ilişkiye girmez fakat geride kalan bedene ait yerleşik hâller sebebi ile yok oluncaya kadar azap görerek kalır. Fakat onlar ondan ayrılmaz değildir. Zira onlar, bedensel durumların bitişmesi sonucu ona ârız olmuştur ve sonunda ortadan kalkarlar ve onun için yetkin bir saadet hasıl olur.

10 [281] Eğer yetkinleşmemişse bedenine muhtaç kalır, bu durumda ona ait düşük birtakım hey'etler (yapılar) yoksa; bedenden sonra kendi kendine varlığını devam ettirmesi muhtemeldir ve azaptan kurtuluş meydana çıkabilir. Yetkinlik ihtiyacının onu insanî olan başka bir bedene çekmesi de muhtemeldir. Yok, eğer onda alçak birtakım yapılar varsa, bu hey'etlerle
 15 devamlı azapta kalması da muhtemeldir, bu hey'etlerin onu hayvanî bir bedenle ilişkiye girmeye çekmesi de muhtemeldir. Bu şeylerde kesin bir şey (söylemek) imkânsızdır. Bunun tahkîkini Allah bilir. O fazlı ile bunu hak eder.

[282] Bu ilahiyat ilminde zikredeceklerimizin sonu olsun. Onu tabiat
 20 hakkındaki ikinci kısım takip etmektedir. Hamd tamamıyla Allah'a aittir. Salât ve selam yaratıkların en hayırlısı elçisi Muhammed'e ve kerim ailesine aittir. Ona çokça selât-u selamlar eylesin.

فلا تتعلّق ببدن آخر بعد خراب البدن بل يجذبها الكمال إلى عالم القدس وتنخرط في سلك الجبروت، وإن استكملت ولكن لم تتجرّد عن الهيئات المذكورة لم يبق لها أيضًا حاجة إلى البدن فلا تتعلّق ببدن آخر لكن تبقى بسبب الهيئات البدنية الباقية معذّبة إلى أن تزول، لكنها ليست لازمة لها، فإنّها عرضت بسبب^١ مباشرة الأمور البدنية فتزول آخر الأمور ويحصل لها السعادة الكاملة. ٥

[٢٨١] وإن لم تستكمل بقيت محتاجة إلى البدن، فإن لم يكن لها هيئات ردية احتمال أن تبقى قائمة بنفسها بعد البدن ويحصل لها الخلاص عن العذاب، ويحتمل أن يجذبها الحاجة إلى الكمال إلى التعلّق ببدن آخر إنساني، وإن كانت فيها هيئة ردية، يحتمل أن تبقى معذّبة بتلك الهيئات دائمًا ويحتمل أن يجذبها تلك الهيئات إلى التعلّق ببدن آخر حيواني، ولا يمكن الجزم بشيء من هذه الأمور والله أعلم بالسرائر. ١٠

[٢٨٢] وهو بالفصل حقيق، وليكن هذا آخر ما نوردته في العلم الإلهي ويليّه

القسم الثاني في الطبيعي والحمد لله على التمام^٢

١ - بسبب.

٢ + وهو بالفصل حقيق، وليكن هذا آخر ما نوردته في العلم الإلهي ويليّه القسم الثاني في الطبيعي والحمد لله على التمام.

İKİNCİ KISIM

FİZİK İLMİ

Burada birtakım makaleler bulunmaktadır.

BİRİNCİ MAKALE: CİSMİN HÜKÜMLERİ ve ONUNLA İLİŞKİLİ ŞEYLER

5

[BİRİNCİ MESELE: CEVHER-İ FERDİN NEFYİ HAKKINDA]

[283] Şayet bölünmeyen bir parça (parçalanmayan parçacık-atom)⁹¹ var
olsaydı, eğer ona diğer parça dokunmuyorsa veya dokunuyor ve iç içe geçmiş-
se, varlıkta ölçülmeden söz edilemez. Eğer böyle değilse kendisinin diğerine
10 değdiği tarafı değmediği tarafından farklıdır ki bu durumda bölünmüş olur.

[284] Çünkü bölünmeyen parça var olsaydı, değirmen taşının büyük
halkası bir parça kat ettiği zaman, küçük onun benzeri veya daha büyüğü-
nü kat edemez. Değilse küçüğünün kat ettiği mesafe büyüğün kat ettiğine
15 denk veya daha az olacaktır ki bölünmüş olur. Durum üç ağızlı pergel (in
dairesel çizgilerin)de de aynıdır.

[285] Cisim eğer bölünmez parçaların bileşimi olsa, onun hareketi es-
nasında, onun da bir parçadan diğer bir parçaya hareket etmesi gerekirdi.
Birinci parçayla veya ikinci parçayla karşılaşmış olduğu hâlde hareketle ni-
20 telemek muhâl olur. Bilakis ortak bir bölümde olması hâlinde (nitelenebi-
lir) ki bu durumda da parça bölünmüş olur.

[286] Güneş, bölünmez bir parça yükseldiğinde, ona karşı yere dikilmiş
çubuğun gölgesinden bir parça veya daha çok eksildi ise, gölgenin uzun-
luğu, günün ortasında güneşin yüksekliği kadar veya daha fazla olacaktır.
25 Eğer daha az eksildi ise parça bölünmüş olur. Bu parçalar eğer küresel de-
ğilse iki tarafından biri diğerinden farklı olur. Eğer küresel ise, birbirine
eklendiğinde her biri parçadan daha az olan, boş aralıklar ortaya çıkar.

القسم الثاني

في العلم الطبيعي

وفيه مقالات

المقالة الأولى في أحكام الجسم وما يتعلّق به

٥ [المسألة الأولى في نفي الجزء الذي لا يتجزّى]⁵⁶

[٢٨٣] لو وجد جزء لا يتجزّى فإن لم يماسّه جزء آخر أو ماسّه وتداخلا، لم يكن في الوجود ذو مقدار، وإلا فالجانب الذي به يماسّ الآخر غير الذي لا يماسّه به فينقسم.

[٢٨٤] ولأنّه لو وُجد جزء لا يتجزّى فالطرف العظيم من الرّحى إذا قُطع جزءاً فالصغير لا يقطع مثله أو أكبر^١، وإلا لكان المسافة التي يقطعها الصغير مثل الذي يقطعها الكبير أو^٢ أقلّ فينقسم. وكذلك الكلام في الفرجار ذي الشعب الثلاث.

[٢٨٥] ولأنّ الجسم لو تركّب من أجزاء لا يتجزّى فعند حركته يلزم حركته من جزء إلى جزء آخر، ومحال أن يوصف بالحركة حال ما يكون ملاقيًا للجزء الأوّل أو للجزء الثاني بل حال ما يكون على الفصل المشترك فينقسم الجزء.

١٥ [٢٨٦] ولأنّ الشمس إذا ارتفعت جزء لا يتجزّى فإن انتقص من ظلّ الخشبة المقابلة المغروسة في الأرض^٣ جزء أو أكثر كان طول الظلّ مثل ارتفاع الشمس في نصف النهار أو أكثر، وإن انتقص أقلّ انقسم الجزء ولأنّ تلك الأجزاء إن لم تكن كرية كان أحد جانبيه غير الجانب الآخر، وإن كانت كرية فعند انضمام بعضها إلى بعض يحدث فرج خالية كلّ واحد منها أقلّ من الجزء.

١ د: أكثر.

٢ د: بل.

٣ د+ القليل لها.

[287] “Nokta mevcuttur, zira o, mevcut cismin bir tarafı olan yüzeyin bir tarafı olan çizginin bir tarafıdır. Mevcûdun tarafı da mevcuttur. Öyleyse onun mahallî bölünmez. Aksi takdirde onun da bölünmesi gerekir. Zira iki cüzden birine hulûl eden diğerinden başkadır.⁹² Zira onun iki parçasından birindeki yerleşen/hâll olan, diğerindeki yerleşen/hâll olandan başkadır.⁹³ Çünkü hâlihazırdaki hareket bölünemez. Aksi takdirde parçaları toplanamaz. Çünkü hareketin parçalarının durumu böyledir. Bu durumda hâl, hâl olamaz. Hareketin üzerinde gerçekleştiği mesafe de bölünemez. Değilse onun yarısına kadar olan hareket, bütününe kadarki hareketin yarısı olur”⁹⁴ denilemez.

[288] Zira biz deriz ki; mevcûdun tarafının da mevcut olacağını doğru kabul etmiyoruz. Çünkü etraf mevhûm birtakım şeylerdir, onların bir hüviyeti ve dış dünyada bir ayrılığı yoktur. Şayet bunu teslim etsek bile mahallinin bölünmesi ile bölüneceğini kabul etmeyiz. Eğer hulûl sirâyet etme şeklinde bir hulûl ise⁹⁵ ancak bölünebilir ki bu da engellidir.

[289] Hâlihazırdaki hareketin bölünmesine gelince, eğer bununla hayâlî bir bölünme murad olunuyorsa, parçalarının toplanmayacağını kabul etmiyoruz. Eğer bununla bilfiil bölünme irade olunuyorsa, onun yokluğundan parçanın varlığı lazım gelmez, çünkü farazî veya hayâlî bir bölünmeyle bölünüyor olması câizdir. Bundan, cismin “sonsuz bölünmez parçacıklar”dan oluşmasının imkânsızlığı bilinmiş olur.⁹⁶

[290] Çünkü eğer o sonsuz parçalardan meydana gelirse, onun sonlu zamandaki bir hareketle kat etmesi, sonsuz parçaların kat etmesi olacaktır ve onun telifi sonsuz boyutları olan varlığı vermiş olacaktır. Böylece cismin içinde bilfiil parçaların olmadığı bilinmiş oldu. Aksine onun kendisi, duylara yansıdığı gibi bir ve bitişiktir.

[291] Bölünmeyi gerektiren sebepler ya ayırmadır, ya vehimdir, ya da iki arazın farklılığıdır. (Cisim) bölünmede, bölünmeyen bir sınırdan son bulmaz, tam tersi bölünmeyi sonsuzca kabul eder. Evet, hayâlî değil de infikâkî bölünme (küçüklük ve sertlik gibi) bir engelden dolayı belki durabilir.

[٢٨٧] لا يقال النقطة موجودة لأنها طرف الخط الذي هو طرف السطح

الذي هو طرف الجسم الموجود، وطرف الموجود موجود، فمحلّها غير منقسم،
وإلا لزم انقسامها لأنّ الحالّ في أحد جزأيه غير الحالّ في الآخر^١ ولأنّ الحركة
الحاضرة غير منقسمة وإلا لكانت أجزاؤها غير مجتمعة لأنّ شأن أجزاء الحركة^٢
ذلك فلا يكون الحاضر حاضراً. والمسافة التي يقع عليها تلك الحركة غير
منقسمة وإلا لكانت الحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كلّها^٣.

[٢٨٨] لأنّا نقول: لا نسلمّ طرف الموجود موجود فإنّ الأطراف أمور موهومة،
لا هوية ولا تميّز لها في الأعيان، ولئن سلّمنا ذلك^٤، لكن لا نسلمّ انقسامها
بانقسام محلّها، وإنّما ينقسم أن لو كانت الحلول حلول السريان وهو ممنوع.

[٢٨٩] وأمّا انقسام الحركة الحاضرة إن أريد به الانقسام الوهمي فلا نسلمّ أنّ
أجزاءها لا تجتمع، وإن أريد به الانقسام بالفعل فلا يلزم من عدمه وجود الجزء^٥
لجواز كونه^٦ منقسمة بالقسمة الوهمية أو الفرضية. وعلم منه امتناع تركّب الجسم
من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية.

[٢٩٠] ولأنّه لو تألّف من أجزاء غير متناهية لكان قطعه بالحركة في زمان متناه^٧
قطعاً لأجزاء غير متناهية، ولكان تأليفها مفيد لوجود أبعاد غير متناهية، فعلم أنّ
الجسم ليس فيه أجزاء بالفعل بل هو متّصل واحد في نفسه كما هو عند الحسّ.
[٢٩١] والأسباب الموجبة للقسمة إمّا الفكّ أو الوهم أو اختلاف عرضين، ولا
ينتهي في القسمة إلى حدّ لا ينقسم، بل هو قابل للقسمة إلى غير النهاية. نعم
القسمة الانفكاكية ربّما تقف لمانع دون الوهمية.

١ د: «لأنّ الحالّ في الآخر ينقسم بانقسام المحلّ» مكان «لأنّ الحالّ في أحد جزأيه غير الحالّ في الآخر».

٢ د+ إلى نصفها غير الحركة إلى كلّها.

٣ د- ذلك فلا يكون الحاضر حاضراً والمسافة التي تقع عليها تلك الحركة غير منقسمة، وإلا لكانت الحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كلّها.

٤ د- ولا تميّز لها.

٥ د- ذلك.

٦ د+ الذي لا يتجزّى.

٧ د: كونها.

٨ د: غير متناه.

[292] Heyûlânın zâtında bir ölçüsü yoktur. Yoksa ancak kendisine uygun düşeni kabul eder, fakat miktar onu bölünmeyi kabul etmek için hazırlar. Ve o bizâtihi bitişik olduğu için, onun bölünmesi ona ait başka bir heyûlânın varlığını gerektirmez.

5 [İKİNCİ MESELE: MEKÂN]

[293] Her cismin tabîî bir mekânı ve tabîî bir hayyizi vardır. Çünkü eğer o ayrıık arazlardan soyutlandığı farz edilse zorunlu olarak ona, “şekil” ve “işgal edeceği bir mekân” gerekir. Tabîî olanla da bundan başkasını kastetmiyoruz.

[294] Basit olanın tabîî şekil küredir. Çünkü küreden başkasının hey’etleri değişikdir. Onun taraflarından birinin, buna değil de bir başka hey’ete özelleştirme “müreccih”siz bir tercih olacaktır.

[295] Tek cismin tabîî iki mekânı olamaz. Çünkü o, ikisinden birisinde hâsıl olsa, diğeri tabîî olarak terkedilmiş olur. O ikisinden herhangi bir şeyde hâsıl olmasa, bir durumda o ikisine yönelmesi muhâldir. Bilakis sadece ikisinden birine yönelecektir. Bu durumda aynı şekilde diğeri tabîî olarak terkedilmiş olacaktır.

[296] Mürekkebin/bileşiğin tabîî mekânı kendisinde baskın olan basitin mekânıdır veya birbirine paralel olanların⁹⁷ aynı seviyede olması durumunda ise bileşimin kendisinde ittifâk ettiği şeydir.

[297] Mekân, kendisinde cismin yerleştiğidir, yerleşilenin kendisi oradan intikal etmeye engel değildir. Kendisine işaret olunabildiği için yok olması söz konusu değildir. Öyleyse o mevcuttur ve boşluk değildir, çünkü o muhâl olur. Aksi takdirde ya sırf yokluk veya da soyut nicelik olacaktır. Birincisi, artma ve eksilmeyi kabul ettiği için muhâl olduğu gibi daha önce geçtiği üzere ikincisi de böyledir.⁹⁸

[298] Zira soyut bir boyut var olsa sonlu olacaktır ve varlıkta herhangi bir şeklinin olması ondan ayrılmaz. Bunun, miktarın kendisinden ötürü olması câiz değildir. Aksi takdirde her miktarın böyle bir şekli olması gerekir. Dış bir etkenden ötürü de olamaz. Aksi takdirde o soyut ölçü/nicelik ayrılmayı ve bitişmeyi kabul etmiş olur. Kendisinden soyutlandığını varsaydığımız maddeden ötürü de olamaz.

[٢٩٢] والهيولى لا مقدار لها في ذاتها وإلا لما قبلت إلا ما يطابقها، لكن المقدار يعدّها لقبول الانقسام، وانقسامها لا يقتضي أن يكون لها هيولى أخرى لكونها متّصلة بذاتها.

[المسألة الثانية في المكان]

٥ [٢٩٣] ولكلّ جسم مكان طبيعي وحيّز طبيعي لأنّه لو فُرض مجردًا عن العوارض المفارقة يلزمه شكل وحيّز بالضرورة، ولا نغني بالطبيعي إلا ذلك. [٢٩٤] والشكل الطبيعي للبسيط الكرة، لأنّ غير الكرة مختلف الهيئات، فتخصيص أحد جزأيه بهيئة دون أخرى ترجيح بلا مرجح.

[٢٩٥] وليس لجسم واحد حيّزان طبيعيين، لأنّه إن حصل في أحدهما كان الآخر متروكًا بالطبع. وإن لم يحصل في شيء منهما امتنع أن يتوجّه في حال واحد إليهما بل إلى أحدهما فقط فيكون الآخر أيضًا متروكًا بالطبع.

[٢٩٦] والحيّز الطبيعي للمركّب حيّز البسيط الغالب فيه، أو ما يتفق تركيبه فيه عند استواء المحاذيات.

[٢٩٧] والمكان ما يتمكّن فيه الجسم ولا يكون نفس المتمكّن فيه مانعًا من الانتقال منه. ولا يجوز أن يكون معدومًا لكونه مشارًا إليه فهو إذن موجود، وليس خلاء لأنّه محال، وإلا لكان عدمًا محضًا أو مقدارًا مجردًا، والأوّل محال لكونه قابلاً للزيادة والنقصان، وكذا الثاني لما مرّ.

[٢٩٨] ولأنّ البعد المجرد لو كان موجودًا لكان متناهيًا فيلزمه شكل في الوجود ولا يجوز أن يكون ذلك لنفس المقدار وإلا لكان لكلّ مقدار ذلك الشكل، ولا لسبب من خارج وإلا لكان المقدار المجرد قابلاً للفصل والوصل ولا لمادة فرضناه مجردًا عنها.

[299] Çünkü o eğer mücerret olsa, tek maddede iki boyutun toplanması mümkün olmadığı için, onda cismin meydana çıkması imkânsız olur. Zira tek bir tabiatın fertlerinin değişmesi ancak maddelerin değişmesiyledir.

[300] (Boşluk olmasa âlemin hepsi dolu olur ve cismin hareketi im-
 5 kânsızlaşır) “zira cisim hareket ettiğinde dolu bir mekâna intikal etmesi imkânsızdır Eğer böyle olsa oradaki cisim, eğer kendi yerine intikal edecekse kısır döngü lazım gelir veya başka bir yere intikal edecekse bu cismin hareketinden bütün cisimlerin hareketi gerekir. Doğrusu şu ki o boş bir yere intikal eder. Zira biz düz bir cisme, üçüncü bir cisim araya girmeyecek
 10 şekilde temas eden parmağımızı birden kaldırdığımızda arada boşluk meydana gelir. Çünkü cisim oraya etraftan intikal edecektir. Onun bir tarafta olması durumunda orta boş olur” denilemez.

[301] Çünkü biz birinciye şöyle cevap verimiz: Eğer bu cisim hareket ederse, bundan bütün cisimlerin başka bir mekâna doğru hareket etmesi
 15 lazım gelmez. Bilakis önündeki yoğunlaşır, arkada kalan şey seyrelir. Çünkü madde değişik nicelikleri kabul edebilir. İkincisine ise cevabımız şudur: Eğer “defa” ile şu anı kast ettiyseniz onda hareketin gerçekleşmesini kabul edemeyiz. Eğer şimdiki zamanı kastetti iseniz, onda cisim etraftan ortaya doğru hareket eder ve boşluk gerçekleşmez.

[302] Dibinde ince delikler bulunan, başı dar, su dolu bir kabın eğer başı açılırsa suyun inmesi, kapatılırsa inmemesi; iki tarafından biri suya
 20 koyulmuş bir boru emildiğinde suyun yükselmesi; hacamat kabının içinde etin yükselmesi; borunun başını içine soktuğumuz ve boyun kısmındaki açıklığı içeri doğru bir şeyle iyice (hava almayacak şekilde) sağlamlaştırdığımız boyun kısmı dar bir şişeyi, hava girmeyecek şekilde boruyu yukarıya
 25 -ve eğer onu oraya girdirmişsek,- dışarı doğru çektiğimizde kırılması, boşluğun imkânsızlığına delâlet eden alametlerdendir.

[303] Boşluk bâtıl olmuş olunca bu durumda mekân, kuşatılan cismin dış yüzeyine dokunan kuşatan cismin iç yüzeyidir. “Eğer
 30 mekân zikredilen yüzey ise kuşatan cisim de aynı şekilde bir başka yüzeyde mekân tutmuş olur ve bu sonsuza kadar gider. Aynı şekilde havada duran kuşun ve suda duran taşın da birden fazla mekânın kendilerine varid olması sebebiyle hareketli olmaları gerekirdi.” denilemez.

[٢٩٩] ولأنّه لو كان مجرّداً لامتنع أن يحصل فيه الجسم لامتناع اجتماع البعدين في مادة واحدة^١، لأنّ اختلاف أفراد الطبيعة الواحدة باختلاف الموادّ. [٣٠٠] لا يقال إذا تحرّك جسم امتنع أن ينتقل إلى مكان مملوء، وإلا لكان الجسم الذي فيه إن انتقل إلى مكانه لزم الدور، أو إلى مكان آخر فيلزم من حركة ذلك الجسم حركة جميع الأجسام، بل إلى مكان خال. ولأنّا إذا رفعنا باطن^٢ أصبعنا المماسّ لجسم أملس بحيث لا يتخلّلهما ثالث دفعة، فإنّه تقع الخلاء. لأنّ الجسم إنّما ينتقل إليه من الأطراف، فحال كونه على الطرف يكون الوسط خالياً.

[٣٠١] لأنّا نقول أمّا الأوّل، فلا يلزم من حركة ذلك الجسم ان تحرّك جميع الأجسام إلى مكان آخر. بل يتكاثف ما قدّامه^٣ ويتخلخل ما خلفه لأنّ المادة قابلة للمقادير المختلفة. وأمّا الثاني فإن أردتم بالدفعة الآن، فلا نسلّم وقوع الحركة فيه، وإن أردتم بها الزمان الحاضر ففيه يتحرّك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا يقع الخلاء.

[٣٠٢] ومن العلامات الدالّة على امتناع الخلاء، الإناء الضيق الرأس الذي في أسفله ثقب ضيقة وقد ملئ ماء، فإن فُتح رأسه نزل الماء، وإن سُدّ لم ينزل والأنبوبة إذا وُضع أحد طرفيها في الماء، ومصّ صعد الماء وارتفاع اللحم في المحجمة وانكسار القارورة التي أدخلنا رأس أنبوبة داخلها وأحكامنا الخلل الذي في عنقها بشيء إلى داخل، إن جذبنا الأنبوبة إلى فوق بحيث لا يدخلها الهواء، وإلى خارج إن أدخلناها فيها.

[٣٠٣] ولما أبطل الخلاء فالمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحويّ. لا يقال لو كان المكان هو السطح المذكور لكان الحاوي أيضاً متمكّناً في سطح آخر لا إلى نهاية، ولكان الطير الواقف في الهواء، والحجر الواقف في الماء متحرّكين لتوارد الأمكنة عليهما.

١ + لاستلزامه عدم الامتياز بين ذلك البعدين.

٢ - باطن.

٣ د: ما وراءه.

Zira biz “cisimler mekânı olmayan cisimde son bulur ki bu bütün cisimleri kuşatır. Hatta bunun sadece konumu vardır”, şeklinde birinciye; “bir yüzeyden diğerine yönelmemiş oldukları için, o takdirde o ikisinin de hareketli oluşlarını men ederek” de ikinciye cevap veririz.

- 5 [304] Mekân bazen tek bir yüzey olur bazen de mekân, nehirdeki suda olduğu gibi birçok yüzeyden oluşur. Bu yüzeylerden bazıları hareketli bazıları sakin olur. Üzerinden su akan yere koyulmuş taş böyledir. Bazen kuşatan hareketli kuşatılan sakin, bazen ise ikisi de hareketli olabilir.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: YÖN/CİHET]

- 10 [305] Yön, hareketlinin maksadı ve işaretin taalluk ettiği şeydir.⁹⁹ Öyleyse o mevcuttur. Böyle olmasaydı, hareketliler onda meydana gelmek üzere ona yönelmezdi.¹⁰⁰ Yön, işaretin başlama noktasında bölümlü değildir. Değilse, hareket eden (hareket ettiği yönün) iki parçasından en yakın olanına ulaşp hareket ettiğinde, eğer bir yöne hareket söz konusu ise yön
15 onun gerisinde kalmış olur, eğer bir yönden bu tarafa ise o takdirde de bu parça olmuş olur. Ne “ondan”, ne de “ona doğru” olandan başka, “cihette hareket” câiz olduğu için sınırlama reddedilir.

- [306] Boşluğun imkânsızlığı ve birbirine benzer yarlardan bazıları tabîi olarak istenilip bazıları tabîi olarak terk edilir olması nedeniyle, onun
20 varlığı ne boşluktadır ne de (birbirine) benzeşen doluluktadır. Bilakis onun varlığı taraflarda ve sonlardadır. Sınırlanması cisimlerle değildir. Çünkü eğer bazısı bazısını kuşatmamışsa, onun birisi diğerinin yanında meydana gelmiş olur. O ya bu ciheti istemektedir ya da ondan uzaklaşmaya yönelmiştir. Her ne olursa olsun, yönler bunlarla değil, kendileri sınırlıdır.
25 Eğer kuşatıyorsa, kuşatan sınırlamada yeterli olacaktır, kuşatılanın onda bir etkisi olamaz. Küresel olmayan tek bir cisimle de değildir. Aksi takdirde onunla ancak tek bir cihet sınırlıdır ki o da ona yakın olandır. Bilakis tek küresel bir cisimledir ve böylece muhiti ile yakınlığın son kertesinde, merkezi ile de uzaklığın son kertesinde sınırlanmış olur.

لأننا نجيب عن الأول بأنّ الأجسام تنتهي إلى جسم لا مكان له، وهو الحاوي لجميع الأجسام، بل له وضع فقط، وعن الثاني بمنع كونهما متحرّكين حيثئذٍ لكونهما غير متوجّهين من سطح إلى آخر.

[٣٠٤] والمكان قد يكون سطحًا واحدًا وقد يكون عدّة سطوح يتركّب منها مكان كما للماء^١ في النهر، وقد يكون بعض هذه السطوح متحرّكًا وبعضها ساكنًا، كما للحجر الموضوع على الأرض الجاري عليها الماء. وقد يكون الحاوي متحرّكًا والمحوي ساكنًا، وقد يكونان متحرّكين.

[المسألة الثالثة في الجهة]

[٣٠٥] والجهة مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة فتكون موجودة، وإلا لما قصدها المتحرّكات بالحصول فيها. وغير منقسمة في مأخذ الإشارة، وإلا فإذا وصل المتحرّك إلى أقرب جزئها منها تحرّك، كانت الجهة ما وراءه إن كانت حركة إلى الجهة، وذلك الجزء إن كان من الجهة. والحصر ممنوع لجواز أن يكون في الجهة لا منها وإليها.

[٣٠٦] ووجودها ليس في خلاء ولا ملاء متشابه لاستحالة الخلاء، وكون بعض جوانب المتشابه مطلوبًا بالطبع وبعضها متروكًا^٢ بل في أطراف ونهايات. وتحدّدها ليس بأجسام، لأنّه إن لم يحط بعضها لبعض كان أحدهما حاصلاً في جانب الآخر. فهو إمّا طالب لتلك الجهة أو متوجّه عنها. وكيف كان تكون الجهات محدودة في نفسها لا بها، وإن أحاط كان المحيط كافياً في التحديد^٣، ولا دخل للمحاط به فيه، ولا بجسم واحد غير كري وإلا لم يتحدّد به إلا جهة واحدة وهي القرية منه، بل بجسم واحد كري ليتحدّد بمحيطة غاية القرب، وبمركزه غاية البعد.

١ د: كالماء.

٢ د+ بالطبع.

٣ د: التحدّد.

[307] Eğer küresel muhît yeterli olur ki bu engellidir, denilemez. Çünkü biz ta baştan “sınırlayanın küresel olması gereklidir değilse bununla ancak yakın cihet belirlenebilir” diyoruz ve sonra zikrolunan delili tamamlıyoruz.

5 [DÖRDÜNCÜ MESELE: ÂLEMİN SINIRLARI]

[308] Âlemin dışında başka küre yoktur, aksi takdirde boşluk lazım gelir. Zira sınırlayıcı olana ister bitişik olup temas hâlinde olsun, isterse olmasın, temas hâlinde olması durumunda aralarında bir açıklığı kabul edecek, temassız olması durumunda da aralarında fazlalık ve eksiklik olacaktır.

10 [309] Temas hâlinde olma takdirinde boşluk başka bir cisimle dolu olabileceğinden, dokunur olmama durumunda da durum aynı olduğu için, bir kişi boşluğun gerekliliğine karşı çıkabilir.

İKİNCİ MAKALE: HAREKET KONUSU

[BİRİNCİ MESELE: HAREKETİN MÂHİYETİNİN

15 ARAŞTIRILMASI]

[310] Mevcûdun bütün yönleriyle bilkuvve olması muhâldir. Aksi takdirde bilkuvve olması bilkuvve olmaması demek olur, dahası ya bütün yönlerden, ya da bazı yönlerden bilfiil olmuş olur. Bilkuvve olan her şeyin bilfiil meydana gelişi ya ansızın veya derece derece olur. Birincisi“-kevn” ikincisi ise “hareket”tir. Bu durumda hareket; tedrici olarak kuvveden fiile çıkıştır. Onun cisimde meydana gelmesi mümkündür ve meydana gelmesi, cisim için bir kemâldir. Fakat şu kadar var ki o, başkasına ulaştırma hakikatinden başka bir şey olmayışı ile diğer kemâllerden farklıdır. Böylece onun iki özelliği olmuş olur: Birincisi: Burada meydana gelmesi imkân dahilinde olan bir durum olmalı ki ulaştırma bu şeye olsun.

[٣٠٧] لا يقال إنّما يكون المحيط كافيًا أن لو كان كريًا وهو ممنوع، لأنّنا نقول من الرأس، المحدّد يجب كونه كريًا وإلا لم يتعيّن به إلا جهة القرب. ثم نتمّم الدليل المذكور.

[المسألة الرابعة في حدود العالم]

٥ [٣٠٨] وليس خارج العالم كرة أخرى، وإلا لزم الخلاء سواء كانت مماسةً لمحدّد أو لم تكن لقبول الفرجة فيما بينهما على تقدير المماسّة وما بينهما^١ على^٢ تقدير اللامماسّة للزيادة والنقصان. [٣٠٩] ولقائل أن يمنع لزوم الخلاء على تقدير المماسّة^٣ لجواز أن يكون تلك الفرجة^٤ مملوءة بجسم آخر، وكذلك على تقدير اللامماسّة^٥.

المقالة الثانية في مباحث الحركة⁵⁷

١٠

[المسألة الأولى في تحقيق ماهية الحركة]

[٣١٠] الموجود يستحيل أن يكون بالقوّة من كلّ وجه وإلا لكان كونه بالقوّة لا بالقوّة، بل يكون بالفعل إمّا من كلّ الوجوه أو من بعضها. وكلّ ما بالقوّة فحصوله بالفعل إمّا دفعة^٦ أو على التدريج. والأوّل الكون والثاني الحركة. فالحركة هي الخروج من القوّة إلى الفعل على التدريج، وهي ممكنة الحصول للجسم، فحصولها كمال له ١٥ إلا أنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّها لا حقيقة لها إلا التآدي إلى الغير، فيكون لها الخاصّيتان: أحدهما أنّه لا بدّ هناك من أمر ممكن الحصول ليكون التآدي تآديًا إليه،

١ - على تقدير المماسّة وما بينهما.

٢ - وعلى.

٣ - واللامماسّة.

٤ - وما بينهما.

٥ - وكذلك على تقدير اللامماسّة.

٦ - «أيضًا بالقوّة» مكان «لا بالقوّة».

٧ - د واحدة.

İkincisi: Bu teveccüh böyle olduğu müddetçe mutlaka bilkuvve bir şey ondan geride kalacaktır. Çünkü hareketli maksuda ulaşmadığı sürece hareketli olabilir. Öyleyse hareket, kendisinde bilkuvve bir şeyin baki olmasına ve gerçekleştirilecek olanın kendisinin bilfil meydana gelmemesine bağlıdır. Demek ki cisim başka bir mekanda hâsıl olması mümkün olduğu hâlde bir mekanda hâsıl olduğunda onun için iki imkân var demektir: Mekanda hâsıl olma imkânı ve ona yönelme imkânı. Bu ikisi de kemâldir. Yönelme ulaşmadan öncedir. Aksi takdirde ulaşma tedrici bir şekilde olmaz, bilakis ansızın olur. Öyleyse yönelme/teveccüh bilkuvve olan şeyin bilkuvve olmak cihetiyle ilk olgunluğudur.

[311] “Eğer hareket mevcut ise bölümlü olmaması saçmadır, aksi takdirde kat edeceği mesafe bölümsüz olur ki, atom lazım gelir. Bölümlü olması da (saçmadır), yoksa iki cüzünden biri diğerinden önce olacaktır ki hâlihazırdaki hareket, hâlihazırda olmamış olacaktır,” denemez. Çünkü biz bunun cevabının birinci makalede geçtiğini ifade ediyoruz.¹⁰¹

[312] Baştan sona bitişik hareketin dış dünyada husulü söz konusu değildir, bilakis sadece zihinlerde husule gelir. Çünkü hareketlinin bir ulaştığı mekâna bir de terk ettiği mekâna nispeti vardır. Bu iki nispet hayâlde resmolunduğu zaman, mesafenin evvelinden sonuna kadar uzanan bir duruma ilişkin bir şuur meydana gelir. Dıştaki mevcut, cismin başlangıçla son arasında oluşudur. Bu ancak, cisim mesafe sınırlarında bir şeyde karar kılmadığında tahakkuk eder. Zira eğer herhangi bir sınırdaki karar kılsa orası onun hareketinin sonu olur ki başla son arasında değil sonda olmuş olur.

[İKİNCİ MESELE: HAREKETİN SOMUTLAŞMASI]

[313] Hareket; konu, zaman ve ondaki şeyin aynı şey oluşuyla teşahhus eder. Öyleyse sayıca tek bir hareket, tek bir zamanda bir konuya ait şahsi başlangıçla şahsi son arasındaki bir arada oluşur.

والثانية أن ذلك التوجّه ما دام كذلك فإنه يبقى منه شيء بالقوّة لأنّ المتحرّك إنّما يكون متحرّكاً إذا لم يصل إلى المقصود. فالحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة وبأن لا يكون المتأدّي إليه حاصلًا بالفعل. فالجسم إذا كان حاصلًا في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر، له إمكانان؛ إمكان الحصول في ذلك المكان وإمكان التوجّه إليه، وهما كمالان، والتوجّه مقدّم على الوصول وإلا لم يكن الوصول على التدرّج بل دفعة. فإذا التوجّه كمال أوّل للشيء الذي بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة.

[٣١١] لا يقال لو كانت الحركة موجودة لاستحال أن لا يكون منقسمة وإلا لكانت المسافة التي تقطعها غير منقسمة فيلزم الجزء، وأن يكون منقسمة وإلا لكان أحد جزأها سابقاً على الآخر، فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة. لأننا نقول قد مرّ جوابه في المقالة الأولى.

[٣١٢] والحركة المتّصلة، من المبدأ إلى المنتهى لا حصول لها في الأعيان بل في الأذهان فقط، لأنّ المتحرّك له نسبة إلى المكان الذي أدركه، وأخرى إلى المكان الذي تركه. فإذا ارتسمت هاتان النسبتان في الخيال حصل الشعور بأمر ممتدّ من أوّل المسافة إلى آخرها، والموجود في الخارج هو كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى. وذلك إنّما يتحقّق إذا لم يكن للجسم استقرار في شيء من حدود المسافة، إذ لو استقرّ في حدٍّ ما لكان ذلك منتهى حركته فيكون حاصلًا في المنتهى لا في الوسط بين المبدأ والمنتهى.

[المسألة الثانية في تشخيص الحركة]

[٣١٣] والحركة تشخّص بوحدة الموضوع والزمن وما فيه. فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين مبدأ بالشخص ومنتهى بالشخص^١ لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد.

١ د- ومنتهى بالشخص.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: HER HAREKETLİNİN KENDİNDEN BAŞKA BİR HAREKET ETTİRİCİSİ VARDIR]

[314] Her hareketlinin kendi cisimselliğine ziyade bir hareket ettiricisi vardır. Çünkü o, zâtından dolayı hareket etse durması imkânsız olur ve cismiyette bütün cisimler ortak olduğu için her cisim hareketli olmuş olacaktı. Çünkü o, bu durumda, şayet kendisinin bir isteği varsa o meydana geldiğinde sükûneti zorunlu olur. Değilse ya bütün cihetlere veya bazısına (doğru) hareketli olacaktır. Birincide, tek hâlde değişik yönlere yönelmek icap eder. İkincisi ise, tercih ettirici sebep olmaksızın tercihtir.

[315] Tabiat tek başına hareket ettirmede yeterli değildir. Çünkü o sâbittir ve onun gerektirdikleri de sâbit olur. Bilakis ona başka bir şeyin eklenmesi gerekir. Bu şeyin uygun bir hâl olması imkânsızdır, çünkü cisim uygun hâl üzere hareket etmez. Aksi takdirde tabîi olarak istenen tabîi olarak terk edilen olur. Bilakis mülayim olmayan bir hâlettir ve var olması şartıyla, tabiatın tabîi olan hâle dönmesini gerektirir. İradî harekete göre nefis hakkındaki söz de böyledir. Bu şey küllî bir tasavvur değildir. Çünkü cüz'ilere/tikellere nispeti tektir ve bununla diğeri olmaksızın biri gerçekleşmez. Bilakis başka bir şey, cüz'î bir fiil meydana gelebilmesi için tümel/küllî tasavvura eklenir.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: HAREKETİN BAŞI VE SONU]

[316] Hareketin başı ve sonu bazen birbirine bizzat zıttır. Ya siyahtan beyaza hareket gibi aralarında son derece karşıtlık vardır, ya da sarılıktan koyu bir renge hareket gibi tam bir karşıtlık olmaz. Bazen de bilaraz birbirine zıttırlar. Bu ya merkez ve çevre gibi, iki “ayrılmaz arazdan” ötürüdür. Zira onların her birisi bir nokta olduğu için, bizzat birbirlerine zıt değildirler. Bilakis iki arazdan ötürüdür, biri merkeze aittir, o da, onun felekten son derece uzak oluşudur, diğeri ise muhite aittir ki o da ona son derece yakın oluşudur. Veya da bir taraftan diğeri tarafa hareket gibi “ayrılır olmayan” (araz) dır. Çünkü onlardan birisi başlangıç diğeri sonudur. Bunların böyle oluşu tabîi değil ittîfâklardır. Tıpkı dairesel harekette olduğu gibi. Zira onda farz edilen her nokta için hareket ondan ve yine ona olur. O da baş ve son olmuş olur, fakat bir anda değil iki andadır. Bu nokta sayıca bir, itibarca ikidir. Bu da onun başlangıç ve son olmasına yeterli olmaktadır.

[المسألة الثالثة في أنّ لكلّ متحرّك محرّكاً غيره]

[٣١٤] ولكلّ متحرّك محرّك زائد على جسميته لأنّه لو تحرّك لذاته لامتنع سكونه ولكان كلّ جسم متحرّكاً لاشتراك الأجسام في الجسمية ولأنّه حينئذٍ إن كان له مطلوب وجب سكونه عند حصوله وإلا لكان متحرّكاً إلى كلّ الجهات أو إلى بعضها. والأوّل يوجب التوجّه في حالة واحدة إلى جهات مختلفة، والثاني ٥ الترجيح بلا مرجّح.

[٣١٥] والطبيعة وحدها لا تكفي في التحريك، لأنّها ثابتة فمقتضاها ثابت، بل لا بدّ من انضمام أمر إليها وذلك الأمر استحال أن يكون حالة ملائمة، لأنّ الجسم على الحالة الملائمة لا يتحرّك، وإلا لكان المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، بل حالة غير ملائمة توجب الطبيعة بشرط وجودها العود إلى الحالة ١٠ الطبيعية. وكذا الكلام في النفس بالنسبة إلى الحركة الإرادية. وذلك الأمر ليس هو تصوّر الكلّي لأنّ نسبته إلى الجزئيات واحدة فلا يقع به واحد دون آخر، بل أمر آخر ينضمّ إلى التصرّ الكلي ليحصل الفعل الجزئي.

[المسألة الرابعة في أحكام ما منه وما إليه]

[٣١٦] ومبدأ الحركة ومتنهاها قد يتضادّان بالذات، إمّا مع غاية الخلاف ١٥ بينهما كالحركة من السواد إلى البياض، أو لا مع الغاية كالحركة من الصفرة إلى النيلية. وقد يتضادّان بالعرض إمّا لأجل عرضين لازمين كالمركز والمحيط، فإنّهما لا يتضادّان لذاتهما لكون كلّ واحد منهما نقطة بل لعرضين عرض أحدهما للمركز وهو كونه غاية البعد من الفلك والآخر للمحيط وهو كونه غاية القرب منه. أو غير لازمين كالحركة من جانب إلى آخر؛ فإنّ أحدهما مبدأ والآخر ٢٠ منتهى. وكونهما كذلك ليس بالطبع بل بالاتّفاق، وكما في الحركة المستديرة فإن كلّ نقطة يفرض فيها فإنّ الحركة منها حركة إليها، فهو مبدأ ومنتهى، لكن في آئين لا في آن واحد، فتلك النقطة واحدة بالعدد، واثنان بالاعتبار وذلك كافٍ في كونهما مبدأ ومنتهى.

[317] Hareketin başı ve sonu için kendilerine ait bir zât ve bir de araz vardır. O iki (araz) baş ve sondur. Bu iki araz eğer harekete kıyâsla değerlendirilirse tezâyüf kıyâsı olur. Çünkü başlangıç başlangıcı olanın başıdır ve aksi de (böyledir.) Eğer her biri diğerine kıyâsla değerlendirilirse tazâyüf değil tezât kıyâsı olur. Zira her başlangıcı akleden sonu akleder değildir.

[BEŞİNCİ MESELE: HAREKETİN VAKİ OLDUĞU KATEGORİLER]

[318] Hareket; nicelikte, nitelikte, mekânda ve durumda gerçekleşir. Nicelikteki, seyrelme, yoğunlaşma, gelişme ve gerileme şeklindedir.

[319] Tehalhül/genleşme, dışarıdan kendisine herhangi bir şey ilave olmaksızın cismin miktarının artmasıdır. Tekâsüf/yoğunlaşma ise onun aksidir. Suyun katılıktan erime hâline geçmesi gibidir. Aksi ise ince cam şişe emilip ağzı üstüne suya çevrildiğinde suyun hemen ona girmesi gibidir. Bu, orada boşluğun meydana gelmiş olmasından ötürü olamaz çünkü o muhâldir. Bilakis olan şudur ki şişede bulunan cismin emmekle hacmi artmış, sonra tekrar (eski durumuna) çevrilmiş, suyun yükselmesi ile tabîi olarak yoğunlaşmıştır. Bu hareketin cisme ilişmesi ancak onun heyûlâ ve sûretten meydana gelmiş olmasındandır. Madde (heyûlâ) büyük miktara istidatlı olduğu zaman küçükten sıyrılır, büyüğü giyer, aksi de böyledir.

[320] *Nümuw/büyüme*, cismin; doğal bir nispette, ziyadenin asıl olana girip parçalarını bütün bölgelere iteleyebileceği bir şekilde kendisine başka bir cismin bitişmesi sebebiyle ziyadeleşmesidir. İnsanın büyüme dönemi böyledir. *Zübûl* bunun aksidir ve ihtiyarlarda olur.

[321] Keyfiyetteki (harekete) gelince, suyun soğukluktan sıcaklığa yavaş yavaş geçmesi veya aksi gibidir. Cismin derece derece beyazlıktan siyahlığa geçmesi de böyledir. Bu hareket *istihâle* (dönüşüm) olarak adlandırılır. Mekânda hareket ise *nakil* olarak adlandırılan, bir yerden başka bir yere hareket gibidir. Konumdaki ise kürenin yerinde hareket etmesi gibidir. Zira bununla cüzlerinin nispeti, kendi haricindeki şeylere göre derece derece değişir.

[٣١٧] ولمبدأ الحركة ومنتهى ذات^١ وعرض^٢ لهما^٣ أنهما مبدأ ومنتهى. وهذان العارضان إن اعتبرنا بالقياس إلى الحركة كان قياس التضايف، لأنّ المبدأ مبدأ لذي المبدأ، وبالعكس، وإن اعتبر كلّ واحد منهما بالقياس إلى الآخر كان قياس التضايف لا التضايف، إذ ليس كلّ من عقل مبدأ عقل منتهى.

٥ [المسألة الخامسة في الأجناس التي تقع فيها الحركة]

[٣١٨] والحركة تقع في الكم والكيف والأين والوضع^٤. أما في الكم بالتخلخل^٥ والتكاثف والنمو^٦ والذبول.

[٣١٩] أمّا التخلخل فهو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن يزود عليه شيء من خارج. والتكاثف عكسه كانتقال الماء من الجمود إلى الذوبان وعكسه كما يمضّ القارورة فتكبّ على الماء فيدخلها. وليس ذلك لحصول الخلاء فيها لاستحالته، بل لأنّ الجسم الكائن فيها ازداد حجمه بالتمصّ ثم يردّ ويتكاثف بطبعه عند صعود الماء. وهذه الحركة إنّما عرضت للجسم لتركّبه من الهيولى والصورة، فإذا استعدّت الهيولى للمقدار الكبير خلعت الصغير ولبست الكبير، وبالعكس.

[٣٢٠] وأمّا النمو فهو أن يزداد الجسم بسبب اتّصال جسم آخر به على وجه تكون الزيادة مداخلية في الأصل مدافعة أجزائه إلى جميع الأقطار بنسبة طبيعية، كما يكون في سنّ الحداثة^٥. والذبول عكسه كما للمشايخ.

[٣٢١] وأمّا في الكيف فكانتقال الماء من البرودة إلى الحرارة على التدرّج، وبالعكس، وكانتقال الجسم من البياض إلى السواد على التدرّج. ويسمّى هذه الحركة^٦ استحالة. وأمّا في الأين فكانتقال الحركة من مكان إلى آخر المسماة بالنقلة. وأمّا في الوضع فكانتقال الحركة في مكانها، فإنّ بها يختلف نسبة كلّ واحد من أجزائها إلى الأمور الخارجة عنها على التدرّج.

١ د: ذاتان.

٢ د- وعرض.

٣ د: والوضع والأين.

٤ د: فكالتخلخل.

٥ د: الحداثة.

٦ د- الحركة.

[322] Cevher(de hareket)e gelince, onda hareket gerçekleşmez. Çünkü bir cismin türünden cevherî sûret kalktığı vakit, o tür yok olur gider, bu bir intikal olamaz. Evet, madde bir formu çıkartır diğerini giyer, bu oluş ve bozuluştur.¹⁰²

- 5 [323] Diğer kategorilerde hareketin gerçekleşip gerçekleşmemesi ise bu kategorilerin iliştiği şeylere tabidir.

[ALTINCI MESELE: HAREKETİN BİRLİĞİ]

- [324] Hareket ya şahısta birdir. O da ancak, iki mahalde tek arazın kâim olması imkânsız olduğu için, konu birliğiyle, ma'dûmun aynıyla ia-
10 desı imkânsız olduğu için, zaman birliğiyle ve (hareketin) kendisinde olduğu şeyin (kategori) birliğiyle gerçekleşir. Çünkü hareketlinin bir mesafe kat etmesi, bununla beraber, bu hareketlerin başlangıcı ve sonu tek olacak şekilde değişip gelişmesi mümkündür.

- [325] Hareket ettiricinin birliğine gelince, o muteber değildir. Zira bir
15 muharrik bir cismi hareket ettirse ve hareket ettirmesi kesilmeden önce başka bir muharrik bulunsa hareket bir olur. Başlangıcın birliği de yeterli değildir. Çünkü iki cisim bazen beyazdan biri siyaha diğeri ise koyu bir renge hareket edebilir. Sonun birliği de böyledir. Çünkü ona ulaşma bazen bir cismin toz renginden siyaha geçmesi gibi bir defada olur, bazen de ye-
20 şilden koyu bir renge daha sonra da siyaha geçmesi gibi derece derece olabilir. İkisinin (mebde' ve müntehânın) birliği de aynıdır. Çünkü birinden diğerine geçiş değişik yollarla olabilir. Evet, ikisinin birliği üç şeyin birliği için lazımdır.

- [326] Veya da türde birdir. Bu ancak, hareket kendisinde olan, kendisin-
25 den olan ve kendisine olan şeyin birliği esnasında gerçekleşir. Veya da cinste birdir. O da ancak hareketin kendisinde olduğu şeyin birliği ile tahakkuk eder.

[YEDİNCİ MESELE: HIZLILIK VE YAVAŞLIK]

- [327] Aynı şekilde hareket ya hızlıdır, daha uzun mesafeyi eşit veya daha kısa zamanda veya da eşit mesafeyi daha kısa zamanda kat eder. Veya
30 da yavaştır ki onun tanımını da hızlının tanımında zikredilenin içerisinde.

[٣٢٢] وأما الجوهر فلا يقع فيه حركة لأنه إذ زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع، فلا يكون ذلك انتقالًا. نعم المادة خلعت صورة ولبست أخرى. وذلك كون وفساد.

[٣٢٣] وأما بقية المقولات فتابعة لمعروضاتها في وقوع الحركة وعدمه.

٥ [المسألة السادسة في وحدة الحركة]

[٣٢٤] والحركة إما واحدة بالشخص وهي إنما تتحقق عند وحدة موضوعها لاستحالة قيام العرض بمحلين، ووحدة زمانها لاستحالة إعادة المعدوم بعينها، ووحدة ما فيه، لأنه يمكن أن يقطع متحرك مسافة ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون ابتداء هذه الحركات وانتهاءها واحدًا.

[٣٢٥] وأما وحدة المحرك فغير معتبرة لأن محركًا لو حرك جسمًا وقبل انقطاع تحريكه يوجد محرك آخر كانت الحركة واحدة. ووحدة المبدأ غير كافية لأن الجسمين قد يتحركان من البياض أحدهما إلى السواد والأخرى إلى النيلية. وكذا وحدة المنتهى لأن الوصول إليه قد يكون دفعة كانتقال الجسم من الغبرة إلى السواد، وقد يكون على التدريج كانتقاله من الخضرة إلى النيلية ثم إلى السوداء وكذا وحدتهما لأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر قد يكون بطرق مختلفة. نعم وحدتهما لازمة لوحدة الأمور الثلاثة.

[٣٢٦] وإما واحدة بالنوع، وهي إنما تتحقق عند وحدة ما فيه الحركة وما منه وما إليه. وإما واحدة بالجنس، وهي إنما تتحقق باتحاد ما فيه الحركة.

[المسألة السابعة في السرعة والبطء]

[٣٢٧] وأيضًا الحركة إما سريعة تقطع مسافة أطول في الزمان المساوي أو الأقصر، أو مسافة مساوية في زمان أقل. وإما بطيئة، وتعرفها من المذكور في تعريف السرعة.

١ د+ صورة.

٢ د+ الواحد.

٣ د+ وهي التي.

[328] Yavaşlık sükûnların seyreltmesi sebebiyle değildir. Aksi takdirde bir günde beş fersah alan atın hareketlerini seyrelten sükûnların, kendi hareketlerine nispeti, aynı günde güneşin hareketlerinin fazlasının atın hareketlerine nispeti gibi olmuş olur. Fakat bu hareketlerin fazlası onun hareketlerinden daha çoktur. Öyleyse atın sükûnların harekâtından daha fazladır. Bununla beraber bizler onun sükûnlardan hiçbir şey hissetmeyiz.

[SEKİZİNCİ MESELE: HAREKETLERİN ZITLIĞI]

[329] Aynı şekilde hareketler bazen zıt olurlar. Bunlar, karar ve ağarma gibi tek cins altına girenlerdir. Zıt oluşları iki zıt hareket ettiriciden dolayı değildir. Zira her ne kadar hareket ettiricileri zıt olsa da, taşın zoraki hareketi ve ateşin doğal hareketi birbirine zıt değildir. Zamanların zıtlığından da değildir, çünkü onlar birbirine zıt değildir. Tezadı takdir edilse bile o (zaman) nlar hareketlere ârızdır. Ârızın tezadı ârız olunanın tezadını gerektirmez. (Tezadı, hareketin) kendisinde olduğu şeyin tezadından da değildir. Zira yolları bir olmakla birlikte yükselen ve düşen birbirine zıttır. Taraflarda meydana geldiği için de değildir. Böyle olsa mevcut hareketler arasında tezat meydana gelmez. Aksine tezat “kendisinden başka tarafa” ve “kendisi tarafına” olan şeylerin zıtlığından ötürüdür. İki nokta olduğu için değil, biri başlangıç diğeri son olup, yönelme etrafa doğru olduğu içindir.

[DOKUZUNCU MESELE: DOĞRUSAL VE DAİRESEL HAREKETLER]

[330] Aynı şekilde hareket ya düzdür ya daireseldir veya da tekerleğin hareketi gibi ikisinin bileşiğidir. Şeyh (Ebû Ali İbn Sînâ) diyor ki: Yükselen ve inen her iki hareket arasında bir sükûn vardır. Çünkü bu sınıra ulaştırıcı eğim, nedenli var olduğunda (tam) nedenin varlığı zorunlu olacağı için, ulaşma hâlinde mevcuttur. Ulaşma anlıktır, değilse cisim onun iki parçasından birine ulaştığında ulaşmamış olur ki bu ulaşma, ulaşma olmamış olur. Bu eğim de o anda mevcuttur. Ulaşmama da aynı şekilde anlıktır. Onu gerektirecek olan eğim de aynı şekilde o anda mevcuttur. Bir şeye (yaklaşma) meyliyle ondan (uzaklaşma) meylinin tek anda toplanması imkânsız olduğu için bir anda toplanamazlar. Bilakis bu, iki anda olur. İkisinin arasında kendisinde cismin sükûn bulduğu bir zaman vardır; yoksa anların birbiri ardı sıra gelmesi gerekir.

[٣٢٨] والبطء ليس لتخلخل السكنات وإلا لكانت نسبة السكنات المتخلخلة بين حركات الفرس التي هي خمسة فراسخ في يوم واحد، إلى حركاته، كنسبة فضل حركات الشمس في ذلك اليوم إلى حركات الفرس. لكن فضل تلك الحركات أزيد من حركاته فسكنات الفرس أزيد من حركاته. مع أننا لا نحس بشيء من سكناته. ٥

[المسألة الثامنة في تضاد الحركات]

[٣٢٩] وأيضاً الحركات قد تكون متضادة وهي الداخلة تحت جنس واحد كالسود والبييض، وتضادها ليس لتضاد المحركين لأن حركة الحجر قسراً وحركة النار طبعاً غير متضادين، مع تضاد المحركين. ولا لتضاد الأزمنة لكونها غير متضادة، وبتقدير تضادها فهي عارضة للحركات، وتضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض. ولا لتضاد ما فيه، لأن الصاعدة تضاد الهابطة مع وحدة الطريق. ولا للحصول في الأطراف وإلا لما كان بين الحركات الموجودة تضاد، بل لتضاد ما منه وما إليه، لا لكونهما نقطتين بل لأن أحدهما مبدأ والآخر منتهى والتوجه إلى الأطراف. ١٠

[المسألة التاسعة في الحركة المستقيمة والمستديرة]

[٣٣٠] وأيضاً الحركة إما مستقيمة وإما مستديرة وإما مركبة منهما كحركة العجلة. قال الشيخ^١: بين كل حركتين صاعدة وهابطة سكون، لأن الميل الموصل إلى ذلك الحد موجود حالة الوصول لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول، والوصول آني وإلا لكان عند وصول الجسم إلى أحد جزأيه غير واصل، فلا يكون الوصول وصولاً، فذلك الميل موجود في ذلك الآن. واللاوصول أيضاً آني، فالميل الموجب أيضاً موجود في ذلك الآن ولا يجتمعان في آن واحد لا متناع أن يجتمع الميل إلى الشيء مع الميل عنه في آن واحد، بل في آنين فيبينهما زمان يسكن فيه الجسم، وإلا لزم تتالي الآنات. ٢٠

[331] Burada tartışmalı bir durum söz konusudur, zira bilfiil değil bil-kuvve bölünür olması câizdir, dolayısıyla bölünür olmamış olur. Bu durumda onun, cismin kendisine ulaşacağı bir parçası olmaz. Ve art arda gelişin bir atomu istilzam etmesi, ancak an hariçte mevcut olursa söz konusudur ki o da imkânsızdır.

[332] İmam (Fahreddin Razî), zorlamalı kuvvetin evvel emirde tabiata egemen olduğu, yırtılan havayla sürtünme ile zayıflamaya devam ettiği, en sonunda denge sınırına ulaştığı ve burada bir sükûnun olması gerektiği, sonra zorlamanın zayıflayıp tabiatın egemen olduğu ve taşın düştüğü şeklinde buna bir delil getirmiştir. “Eğer ikisi arasında sükûn zorunlu olsa, inen taşın yükselen hardal ile karşılaşması varsayıldığında hardalın durması gerekirken, taşın durması lazım gelir” denemez. Çünkü biz şöyle deriz: Hardal, durma zorunluluğundan önce, taşın inişiyle hareketli olan havaya çarpmak sûretiyle döner, böylece karşılaşma muhâl olur. Karşılaşmayı var saymamız durumunda ise her ne kadar imkânsız olsa da taşın durması lazım gelir. Çünkü *“muhâlin muhâli gerektirmesi câizdir.”*

[ONUNCU MESELE: ZÂTÎ VE ARAZÎ HAREKET]

[333] Aynı şekilde hareket bazen zâtî olur; başkasına ilişkisi aracılığı olmaksızın cisme ilişir. Bu durumda eğer o başkasındaki bir kuvvetten dolayı ise kasrîdir, değilse, eğer onun bir şuuru varsa iradîdir, yoksa tabiîdir.

[334] Bazen de arazî olur. O da gemide oturanın hareketi gibi, başkasına ilişkisi aracılığı ile cisme ilişendir.

[ON BİRİNCİ MESELE: SÜKÛN HAKKINDA]

[335] Sükûn hareket edebilenin hareketinin yokluğudur. Onun karşıtı, bir yerden ve bir yere doğru harekettir. Sükûn bazen, cismin tek bir mekânda, bir zamandan daha çok meydana gelişine ve bulunuşuna söylenmektedir. Sükûn, mekân kategorilerindendir.

[٣٣١] وفيه نظر لجواز أن يكون منقسمًا بالقوة لا بالفعل فلا يكون منقسمًا^١ فلا يكون له جزء يصل إليه الجسم. ولأنّ التالي إنّما يستلزم الجزء^٢ أن لو كان الآن موجودًا في الخارج وهو ممنوع.

[٣٣٢] واحتج الإمام عليه بأنّ القوة القسرية غالبية في أول الأمر على الطبيعة وهي لا تزال تضعف بمصاكات الهواء المخروق وينتهي بالآخرة إلى حدّ المعادلة وهناك يجب السكون ثم تضعف^٣ القسرية وتستولي الطبيعة وينزل الحجر. لا يقال لو وجب السكون بينهما يلزم وقوف الحجر النازل على تقدير ملاقة الخردلة الصاعدة في الحالة التي يجب وقوف الخردلة، لأنّا نقول: الخردلة ترجع بمصادمة الهواء المتحرّك بنزول الحجر قبل وجوب وقوفها، فيكون الملاقة محالًا. وبتقدير فرضها في تلك الحالة^٤ يلزم وقوف الحجر وإن كان محالًا، لأنّ المحال جاز أن يلزمه المحال.

[المسألة العاشرة في الحركة الذاتية والعرضية]

[٣٣٣] وأيضا الحركة قد يكون بالذات وهي التي تعرض للجسم بغير واسطة عروضها لغيره، فإن كانت لقوة في غيره فهي القسرية وإلا فهي^٥ الإرادية إن كان لها شعورًا، والطبيعية إن لم يكن.

[٣٣٤] وقد يكون بالعرض وهي التي تعرض له بواسطة عروضها لغيره كحركة الجالس في السفينة.

[المسألة الحادية عشر في السكون]

[٣٣٥] والسكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك. ويقابله الحركة عن المكان وإليه. وقد يطلق السكون على حصول الجسم في المكان أكثر من زمان واحد، وهو من مقولة الأين.

١ - فلا يكون منقسمًا.

٢ - «يلزم» مكان «إنّما يستلزم الجزء».

٣ - القوة.

٤ - قبل وجوب وقوفها.

٥ - في تلك الحالة.

٦ - فهي.

[ON İKİNCİ MESELE: ZAMAN]

[336] Zaman mevcuttur. Çünkü biz zarûrî olarak burada, hâl ve geç-
miş diye bir vaktin olduğunu biliyoruz. Artıp eksilmeyi kabul ettiği için
ademî (yokluğa dair) olamaz. Zira yarıya kadar olan bir hareketin zamanı,
5 zorunlu olarak sonuna kadar olanın zamanından daha azdır. Çünkü iki ci-
sim bir mesafede bir miktar hızla hareket edip, fakat biri diğerinden sonra
başlayıp, beraber bıraksalar, kesinlikle ikincinin zamanı birinciden daha az
olacaktır ki yok olanda böyle bir şey olamaz.

[337] “Şayet zaman mevcut olsaydı, bu durumda kalıcı bir şey ise Tu-
10 fan zamanında mevcut olan, şimdiki zamanda da mevcut olurdu. Eğer tü-
kenen ise parçalarından bazısı, kendisi ile birleşmeyecek bir öncelikle önce
olurdu ki bir şeyle birleşmeyecek olan öncelik zamansaldır; bu durumda
zamanın başka bir zamanı olmuş olurdu” denilemez. Zira biz bunu ka-
bul etmediğimizi ifade ediyoruz. Bu ancak, eğer ‘önce’ bir zaman olmazsa
15 lazım gelir. Zaman olması söz konusu ise böyle değildir. Bundan ise her
zamandan önce sonsuza dek bir zamanın olması lazım gelir.

[338] “Zaman zâtından dolayı zorunludur. Çünkü yokluğu varsayılsa,
yokluğunu farz etmek onunla birleşmeyecek bir sonralıkla varlığından son-
ra olacaktır, bu durumda zamansal olmuş olur. Zira zamanın yokluğundan
20 sonra başka bir zaman vardır” denemez. Çünkü biz, yokluğunu farz et-
menin muhâli gerektireceği, reddedilir diyoruz. Bilakis onu gerektirecek
olan, varlığından sonra yokluğunu farz etmektir. Durumu böyle olanın da
zâtından dolayı zorunlu olması icap etmez, bilakis kesilmesi imkânsızdır.
Üstad¹⁰³ bunu böyle zikretmiştir.

[339] Burası tartışmalıdır çünkü küçük ve büyük önerme¹⁰⁴ kabul edil-
diği zaman, zorunlu olarak yokluğunu farz etmenin muhâli gerektirmesi
lüzum eder. Evla olan şöyle denmesidir: Biz varlığından sonra yokluğunu
farz etmenin zamansal bir sonralık oluşunu kabul etmiyoruz. Çünkü önce
ve sonra, zaman veya onun yokluğu olsa, öncelik ve sonralığın iki zaman
30 olması gerekmez. Evet, o ikisinden başka olsa bu gerekir.

[المسألة الثانية عشر في الزمان]

[٣٣٦] والزمان موجود، لأننا نعلم بالضرورة أنَّ هاهنا وقتًا هو حاضر وماضٍ. وليس هو عديمًا لقبول الزيادة والنقصان، ضرورة أنَّ زمان الحركة إلى نصفها أقلّ من زمانها إلى آخرها، ولأنَّه إذا تحرَّك جسمان في مسافة على مقدار من السرعة لكان ابتداء أحدهما بعد الآخر وتركاً معاً، فإنَّ زمان الثانية أقلّ من زمان الأولى ٥ ولا شيء من العدم كذلك.

[٣٣٧] لا يقال لو كان الزمان موجوداً فإن كان مستقرّاً كان^١ الموجود في زمان الطوفان موجوداً في الحال، وإن كان متقضّياً كان بعض أجزائه قبل البعض قبلية لا تجمعه، والقبلية التي لا تجماع الشيء زمانية، فللزمان زمان آخر. لأننا نقول: لا نسلم، وإنَّما يلزم ذلك أن لو لم يكن القبل زماناً، أمّا إذا كان زماناً فلا^٢، فاللزام منه^٣ أن يكون قبل كلّ زمان زمان لا إلى نهاية.

[٣٣٨] لا يقال: الزمان واجب لذاته، لأنَّه لو فرض عدمه لكان فرض^٤ عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمعه، فيكون زمانية، فبعد عدم الزمان زمان آخر. لأننا نقول: استلزام فرض عدمه المحال ممنوع، بل المستلزم إتياء فرض عدمه بعد وجوده، وما هذا شأنه لا يجب أن يكون واجباً لذاته، بل مستحيل الانقطاع. هكذا ذكره الاستاذ⁵⁸.

[٣٣٩] وفيه نظر؛ لأنَّه لمّا سلّم الصغرى والكبرى لزم بالضرورة استلزام فرض عدمه المحال. والأولى أن يقال: لا نسلم أنَّ فرض عدمه بعد وجوده بعدية زمانية، فإنَّ البعد والقبل لو كان هو الزمان أو عدمه لا يلزم أن يكون البعدية والقبلية زمانين. نعم لو كان غيرهما لزم ذلك. ٢٠

١ د: لكان.

٢ د- فلا.

٣ د- منه.

٤ د- فرض.

[340] O hareketin miktarıdır. Çünkü artma ve eksilmeyi kabul ettiği için niceliktir. Ayrı da değildir. Yoksa bölünmeyen birimlerden bileşmiş olması gerekir. O (zaman) mesafeye denk olan harekete denktir. Öyleyse mesafe bölünmez parçalardan bileşiktir. Tam tersi miktardır. Zâtı karar kılınmış da değildir. Değilse dün mevcut olanın şu anda da mevcut olması gerekir. Karar kılınmış bir hey'etin miktarı da değildir. Çünkü karar kılınmış olanın miktarı da karar kılınmış olur. O karar kılınmış olmayan bir hey'etin miktarıdır. Karar kılınmış olmayan hey'et ise harekettir.

[341] Onun başlangıcı yoktur. Aksi takdirde yokluğu, onunla bir araya gelemeyen bir öncelikle varlığından önce olur ki bu zamansallıktır. Öyleyse her zamandan önce bir zaman vardır. Aynı sebepten dolayı onun sonu da yoktur. Burada sözü edilen engel vardır.¹⁰⁵

[342] Onun varlığı, tükenme ve yenilenme yolu üzere devamlıdır.¹⁰⁶ Mutlaka (onu) muhâfaza edecek bir hareket gerekmektedir ki o da unsurlara ait olamaz çünkü o kesik kesiktir. Bilakis (o) felekîdir. O hareketlerin en hızlısıdır. Çünkü bütün hareketler onunla takdir olunur. En hızlının dışında hiçbir şey böyle değildir. Öyleyse o, bütün gök cisimlerinin kendisi ile hareket ettiği gündelik hareketlerdir.

[343] *An'a* gelince o geçmişin sonu, geleceğin başıdır. Dışarıda varlığı yoktur. Değilse harekette bölünmeyen parça olacaktır. Bazen an, hâli hazır zamana söylenmektedir. O bu yorumla bölünmeye kabiliyetlidir.

[ON ÜÇÜNCÜ MESELE: MEYL]

[344] Hava dolu, zorla su altında tutulan kırbada yükselen bir itme ve zorla havada tutulan ağır bir şeyde harekete ters düşme direnci bulmaktayız ki bu meyildir. O yuvarlanan taşta olduğu gibi doğal, atılan taşta olduğu gibi kasrî, insanın başkasına itimat edip dayanmasında¹⁰⁷ olduğu gibi nefsanîdir.

[345] Tabîî hayyizindeyken cisimde meyl yoktur. Aksi takdirde meyl ya ondan ya da ona olacaktır. Tabîî olarak istenenin tabîî olarak terkedilmiş olması imkânsız olduğu için birincisi, aynı şekilde var olanı var etmek imkânsız olduğu için de ikincisi bâtıldır.

[٣٤٠] وهو مقدار الحركة لآته لقبول الزيادة والنقصان^١ كم، وليس منفصلاً وإلا لتركّب من الوحدات غير المنقسمة. وهو مطابق للحركة المطابقة للمسافة، فالمسافة مركّبة من أجزاء لا يتجزّى، بل مقداراً^٢. وليس قارّ الذات وإلا لكان الموجود في الأمس موجوداً في الحال. وليس مقداراً لهيئة قارّة، لأنّ مقدار القارّ قارّ فهو مقدار لهيئة غير قارّة وهيئة غير القارّة هي الحركة.

[٣٤١] ولا بداية لها^٣ وإلا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجمعه وهي الزمانية. فقبل كلّ زمان زمان، ولا نهاية لها لهذا بعينه، وفيه المنع المذكور. [٣٤٢] فهو دائم الوجود على سبيل الانقضاء والتجدّد. ولا بدّ من حركة حافظة، وهي ليست عنصرية لأنّها منقطعة، بل فلكية. وهي أسرع الحركات، لأنّ بها تقدّر جميع الحركات. ولا شيء من غير الأسرع كذلك. فهي إذن الحركة اليومية التي بها تتحرك جميع الأجرام السماوية.

[٣٤٣] وأمّا الآن فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل. ولا وجود له في الخارج، وإلا لكان له في الحركة جزء لا يتجزّى. وقد يقال الآن على الزمان الحاضر. وهو بهذا التفسير قابل للانقسام.

[المسألة الثالثة عشر في الميل]

[٣٤٤] ونجد في الزقّ المنفوخ المُسكّن تحت الماء قسراً مدافعة صاعدة. وفي الثقليل المُسكّن في الجوّ قسراً مدافعة هابطة مغايرة للحركة، وهي الميل. وهي طبيعي كما في الحجر المنحدر، وقسري كما في الحجر المرمي إلى فوق، ونفساني كما يعتمد الإنسان على غيره.

[٣٤٥] ولا ميل في الجسم وهو في حيّزه الطبيعي، وإلا لكان منه أو إليه، والأوّل باطل لاستحالة أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع، وكذا الثاني، لامتناع تحصيل الحاصل.

١ د+ لآته.

٢ د: مقدار.

٣ د: له.

[346] Tabîî meyl zorlamalı ile bir araya toplanamaz, zira bir şeye doğru iten ile ondan uzaklaştıranın beraber olması muhâldir, oysa (tabîî ve kasrî meylin) başlangıçlarının toplanması câizdir. Değilse, büyüklük ve küçüklükte farklı, aynı kuvvette, aynı mesafede, tek elle atılan iki taşın hareketlerinin sürat ve yavaşlıkları farklı olmazdı. Çünkü o takdirde büyükte küçüktekinden daha fazla direnme gücü olmazdı, oysa bunun sonucu bâtıldır. Tek yönde toplanmaları da aynı şekilde (câizdir), çünkü biz taşı aşağı doğru şiddetli bir şekilde ittiğimizde, onun hareketi, kendi başına ve kendi doğallığıyla olan hareketinden daha hızlıdır.

[347] Ne bilfiil ne de bilkuvve kendisinde meyl olmayan şeyin zorla hareket etmesi muhâldir. Değilse onun mesafedeki hareketi belirli bir zamanda vuku bulur. Şimdi aynı mesafede ve aynı kuvvetle meyilli olan başka bir cismin hareketini varsayalım. Bu durumda onun hareketinin zamanı, meyli olmayanın hareketinin zamanından daha uzundur, çünkü engelli hareketin engelsiz hareket gibi olması imkânsızdır. Öyleyse aralarında özel bir nispet söz konusudur. Meylinin birinci meyle nispeti, meyli olmayanın zamanının meyilli olan birincinin zamanına nispeti gibi olan başka bir cisim farz edelim. Meylinin birinci meyilden eksikliği oranında hareketinin zamanı, birinci olan meyillinin hareketinin zamanından eksik olacaktır. Bu durumda meyilli olan ikincinin ve meyilsiz olanın hareketlerinin zamanı eşit olmuş olurlar.

[348] Burası tartışmalıdır, zira bu ancak hareketin, hareketli şeydeki meyilden dolayı zamanı hak etmiş olması durumunda lazım gelir. Oysa bu imkânsızdır. Çünkü o belirli bir zamanı bütün hâllerde muhâfaza edip hak eder. Artıp eksilen ise meyl sebebi ile hak ettiği şeydir. Bu doğru, fakat muhâl, bu zikrettiklerinizin toplamından lazım gelmiştir. Onun imkânsızlığından kendinde meyl bulunmayan cismin hareketinin imkânsızlığı lazım gelmez.

[٣٤٦] ولا يجتمع الميل الطبيعي مع القسري لاستحالة المدافعة إلى الشيء مع المدافعة عنه. ويجوز اجتماع مبدأيهما وإلا لما كان^١ حركة الحجرين المختلفي الصغر والكبر المرميين من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة، مختلفتين في السرعة والبطء، لأنّه حينئذٍ لا يكون في الكبير ميل مقاوم أزيد ممّا في الصغير، واللازم باطل. واجتماعهما أيضًا إلى جهة واحدة، لأنّا إذا دفعنا الحجر إلى أسفل بقوة شديدة كانت حركته أسرع ممّا إذا تحرّك وحده بطبعه.

[٣٤٧] وما لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل^٢ استحال أن يتحرّك قسرًا^٣، وإلا لوقعت حركته في المسافة في زمان. فنفرض جسمًا آخر ذا ميل يتحرّك في تلك المسافة بعين تلك القوة. فزمان حركته أطول من زمان حركة عديم الميل، لامتناع أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه، فبينهما نسبة مخصوصة. فنفرض جسمًا آخر؛ نسبة ميله إلى الميل الأوّل كنسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل الأوّل، فبقدر انتقاص ميله عن الميل الأوّل يتقصّ زمان حركته عن زمان حركة ذي الميل الأوّل. فزمان حركتي ذي الميل الثاني وعديم الميل متساويان^{٥٩}.

[٣٤٨] وفيه نظر، لأنّ ذلك إنّما يلزم أن لو كان استحقاق الحركة الزمان بسبب ما في المتحرّك من الميل، وذلك ممنوع فإنّها تستحقّ قدرًا من الزمان وهو محفوظ في الأحوال كلّها، والذي يزيد وينقص هو الذي يستحقّه بسبب الميل. سلّمنا، لكنّ المحال إنّما لزم ممّا ذكرتم من المجموع، ولا يلزم من استحالته استحالة حركة الجسم الذي لا ميل فيه.

١ د: كانت.

٢ د- لا بالقوة ولا بالفعل.

٣ د- قسرًا.

٤ د+ يتحرّك في تلك المسافة.

٥ د: لأنّها.

ÜÇÜNCÜ MAKALE: FELEKLERİN HÜKÜMLERİ HAKKINDA

[BİRİNCİ MESELE: CİHETLERİ SINIRLAYANIN BASİT OLUP DOĞRUSAL HAREKETİ KABUL ETMEMESİ]

[349] Sınırlayıcı¹⁰⁸ doğru hareketi kabul etmez ve farklı tabiatları olan şeylerden birleşmiş de değildir. Aksi takdirde bir yönden diğerine taşınması veya da basitlerinin tabîi hayyizlerine/yerlerine dönmesi mümkün olacaktır. Her ne olursa olsun, yönler ondan önce sınırlanmıştır.

10 O basittir ve şekli küreseldir. Çünkü basitin doğal şekli küredir.

[İKİNCİ MESELE: NİTELİKLERİ]

[350] Yırtılmayı ve onarılmayı kabul etmez. O takdirde zikretmiş olduğumuz şeye maruz kalır.¹⁰⁹ Oluş ve bozuluşu da kabul etmez. Değilse bu durumda oluşan sûret, şayet bu yerden başkasını isterse orada bir doğru
15 meyl olmuş olur. Yok, eğer bu yeri isterse bu durumda bozulucu olan başkasını istemiş olur ki cihetler ondan önce sınırlıdır.

[351] Dairesel hareketi kabul eder, zira onun bir konumu yoktur. Aksi takdirde o takdirde onların ayrılmazları farklı olduğu için onun parçaları tabiatında farklı olacaktır. Dönerek hareket etmektedir. Aksi takdirde herhangi bir konumla özelleşmesi, özelleştirici olmaksızın bir tahsis olacaktır.
20 Ne yaştır, ne de kuru. Yoksa şekilleri kolaylıkla veya zorlukla kabul edecektir ki, o yırtılmayı ve onarılmayı kabul eder. Ne sıcak ne de soğuktur. Değilse ya hafif ya da ağır olacaktır. Onda da yükselen veya inen bir eğilim vardır. Bu durumda o doğru hareketi kabul edici olacaktır.

المقالة الثالثة في أحكام الأفلاك

البحث الأول في أحكام الفلك المحدد للجهات

[المسألة الأولى في أنَّ المحدد للجهات بسيط لا يقبل الحركة المستقيمة]

[٣٤٩] المحدد ليس قابلاً للحركة المستقيمة ولا مركباً من مختلفات الطبائع،

وإلا لأمكن انتقاله من جهة إلى أخرى أو عود بسائطه إلى أحيازها الطبيعية،

وكيف كان فالجهات متحدة قبله فهو بسيط وشكله كروي، لأنَّ الشكل الطبيعي

للبيسط الكرة.

[المسألة الثانية فيما يمكن اتصافه به وما لا يمكن]

[٣٥٠] ولا يقبل الخرق^{٦٠} ولا الالتئام^١ فيعرض ما ذكرناه^٢. ولا الكون

والفساد^{٦١}، وإلا فالصورة الكائنة إن طلبت غير ذلك الحيّز ففيها ميل مستقيم، وإن

طلبت ذلك الحيّز فالفسادة تطلب غيره فالجهات متحدة قبله^٣.

[٣٥١] وقابل للحركة المستديرة إذ ليس^٤ له وضع، وإلا لكانت أجزاؤه

مختلفة في الطبيعة^٥ لاختلافها في اللوازم حينئذٍ. ومتحرك بالاستدارة، وإلا لكان

تخصيصه بوضع دون آخر تخصيصاً بلا مخصص. وليس برطب ولا يابس، وإلا

لقبل الأشكال بسهولة أو بعسر، فهو قابل للخرق والالتئام. ولا حارّ ولا بارد، وإلا

لكان خفيفاً أو ثقيلاً، ففيه ميل صاعد أو هابط، فيكون قابلاً للحركة المستقيمة.

١ د+ وإلا لكانت أجزاؤه قابلة للتفرّق والالتئام.

٢ د+ من أنَّ الجهات متحددة قبله.

٣ د: قبل.

٤ د+ يجب.

٥ د: بالطبع.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: FELEKLERİN VE GÜNEŞ FELEĞİNİN HÜKÜMLERİ]

[352] Zâtı sebebiyle hareket eden semavî cisimlerden her birisinin, cismanî bir kuvveti vardır ki, o hareket ettirmenin yakın prensibidir. Çünkü geçtiği üzere, feleğin hareketi iradelidir ve kendisinden iradeli olarak cüz'î hareket çıkan her şeyde büyük ve küçük (mesafe) resmolunur. Oysa soyutlar böyle değildir. Onlardan her birisine ait dairesel hareket prensibi vardır. Onlardan hiçbirinde, tabiatın zıt iki meyli iktiza etmesi imkânsız olacağı için, doğru hareket prensibi yoktur. (İki zıt hareket imkânsız olduğu için de) mürekkep olamaz.

[353] Şekli küreseldir. Oluş ve bozuluşu kabul etmez, yırtılmaz, onarılmaz. Ne yaş ne kuru, ne sıcak ne de soğuktur. Bütün bunlar yukarıda geçenler sebebiyledir. Bu, bu delillerin bazılarının muhaddidin dışındaki-lerde geçerli olmaması sebebiyle tartışmaya açıktır.

[354] Hareket edip, gökteki bütün her şeyi bir devre olarak gece ve gündüz doğudan batıya doğru hareket ettiren cisime “felek-i a'zam” adı verilir. Hareketi ilk hareket, mıntıkası mua'ddel-i nehâr/ ekvator,¹¹⁰ iki kutbu da âlemin iki kutbudur.

[355] Biz güneşi; muaddeli nehar uca bağlı olmakla birlikte, bütün gezegenlerin kendisinde, bir defa başucundan (*semtu re's-ekliptik*) geçen, bir defa kuzeyden geçen, diğer bir defa da güneyden geçen doğumların olduğu birtakım pozisyonlarda bulmaktayız. Böylece onların da muaddel-i nehârdan bir sapmaya sahip oldukları bilinmiş olur. O, sâbit yıldızlardan (Sevâbit) ayrılıp doğuya meylettiğinde, hareketinin batısal (mağribî) olduğu bilinmiş olur. Güneşin kendisine paralel olarak büyük feleğin yüzeyinde hareket ettiği daireye Burçlar Feleği adı verilir ve Tabî (ekvatoru) iki noktada keser: Birincisi kendisinden (güneş) uzaklaştığında kuzeyde meydana gelen ilkbahar ekinoksu (*i'tidâl-i rabiî*), diğeri ise kendisini geçip gittiğinde güneyde meydana gelen sonbahar ekinoksu (*i'tidâl-i harîfî*) dur. Kuzeydeki, o ikisi arasındaki yarım, “*inkilâb-ı sayfî*” (yengeç dönencesi), güneydeki de “*inkilâb-ı şetevî*” (oğlak dönencesi) dir.

[المسألة الثالثة في أحكام الأفلاك]

[أحكام هيئة أفلاك الشمس]

- [٣٥٢] وكلّ ما يتحرّك بالذات من الأجرام السماوية فله قوّة جسمانية هي مبدأ قريب للتحريك، لأنّ حركة الفلك إرادية لما مرّ. وكلّ ما يصدر عنه الحركة الجزئية بالإرادة يرتسم فيه الصغير والكبير⁶²، ولا شيء من المجردات كذلك، فلكلّ واحد منها مبدأ حركة مستديرة، فلا يكون في شيء منها مبدأ حركة مستقيمة لا متناع اقتضاء الطبيعة ميلين متضادين، فلا يكون مركّبا.
- [٣٥٣] وشكله كروي، ولا يقبل الكون والفساد، ولا الخرق ولا الالتئام، وليس برطب ولا يابس ولا حارّ ولا بارد، وكل ذلك لما مرّ. وفيه نظر، لأنّ بعض تلك الأدلّة لا يتمشى في غير المحدّد. ١٠
- [٣٥٤] والجسم الذي يتحرّك ويحرّك جميع ما في السماء من المشرق إلى المغرب في اليوم بليّته دورة واحدة يسمّى الفلك الأعظم⁶³، وحركته الحركة الأولى، ومنطقته⁶⁴ معدّل النهار⁶⁵، وقطباه قطبي العالم.
- [٣٥٥] ونجد الشمس في المواضع التي لجميع الكواكب فيها طلوع تارة^١ بسمت الرأس وتارة^٢ في الشمال وأخرى في الجنوب مع لزوم معدّل النهار السمّت. فعُلم أنّ لها ميلاً عن معدّل النهار^٢. وإذا فارقت الثوابت ومالت^٣ إلى المشرق عُلم أنّ حركتها مغربية، والدائرة التي تتحرّك الشمس في موازاتها على سطح الفلك الأعظم يسمّى فلك البروج، ويقطع معدّل النهار على نقطتين إحداهما، وهي التي إذا فارقتها حصلت في الشمال، يسمّى الاعتدال الربيعي، والأخرى وهي التي إذا جاوزتها حصلت في الجنوب، الاعتدال الخريفي، ومتنصف ما بينهما في الشمال الانقلاب الصيفي⁶⁶، وفي الجنوب الانقلاب الشتوي⁶⁷. ١٥ ٢٠

١ د+ مازة.

٢ د- فعُلم أنّ لها ميلاً عن معدّل النهار.

٣ د- و.

[356] İki nokta arasındaki şey üç eşit kısma ayrılrsa ve biri iki ılım (*i'tidâleyn-ekinoks*) noktalarından, diğeri iki dönenceden (*in-kilâbeyn-tropika*), geri kalan dördü de, yengeç dönencesi ile iki eki-
 5 noks arasında ve onların karşıtlarında bulunan dört noktadan geçecek
 şekilde altı büyük daire hayâl edilse, bunların hepsi burç feleğinin iki
 kutbunda kesişirler. En büyük felek, on iki kısma ayrılır ve onların her
 bir kısmına “burç” adı verilir.

[357] Feleğin dışı ile içini ayıran daireye “ufuk” adı verilir. Bizim mu-
 addil-i neharı vehmetmemizle yeryüzünde meydana gelen ve âlemi kendi-
 10 sine paralel olarak kesen daireye ekvator (*Hattu'l-istivâ*) denir. Ekvatorun
 ufukları, Müstakim Feleğin ufuklarıdır ve muaddil-i nehar ile ona paralel
 olan daireleri ikiye keser. Bu durumda Güneşin yerin üstünde bekleme
 zamanı, altında bekleme zamanına eşit olmuş olur. Gece ve gündüz de-
 vamlı olarak eşittirler. Âlemin iki kutbu ile muaddil-i nehar arasında ka-
 15 lan pozisyonların ufuklarının kutupları, muaddil-i nehar muhiti üzerinde
 olamaz. Muaddil-i nehar kutuplarının biri ufuktan yüksekte, diğeri ondan
 alçaktadır ve muaddil-i nehara paralel olan daireleri iki farklı biçimde ke-
 ser. Kutbun kendisinde yüksek olduğu tarafta yeryüzünde gözüken yay,
 altında gizli olandan daha büyüktür. Diğer tarafta ise tersidir.

[358] Güneş, kutbun kendisinde yüksek olduğu tarafa düşen burçta
 olduğu zaman, gündüz geceden daha uzun olur. Diğer tarafa düşen burçta
 olduğu zaman ise tersinedir. Güneş, muaddil-i nehar ile Burç Feleğinin
 arasında bulunan pozisyonlarında, her devrede iki defa “başucu”nda son
 bulur. Çünkü başucunun muaddil-i nehardan uzaklığı, güneşin, muad-
 25 dil-i nehardan uzaklığının sonu olan büyük eğimden daha azdır. Öyley-
 se başuçlarından geçen yörünge (*medâr*) Burç Feleğini iki noktada keser.

[٣٥٦] فإذا قُسم ما بين كلّ نقطتين ثلاثة أقسام متساوية، وتوهم ست دوائر عظام، مارة إحداها بنقطتي الاعتدالين والأخرى بالانقلابين والأربع الباقية بالنقط الأربعة التي فيما بين الانقلاب الصيفي والاعتدالين ومقابلاتها، تقاطع كلّها على قطبي فلك البروج. وينقسم الفلك الأعظم باثني عشر قسمًا، كل قسم منها يسمّى برجًا. ٥

[٣٥٧] والدائرة الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه يسمّى الأفق. والدائرة التي تحدث على وجه الأرض من توهمنا معدّل النهار قاطعة للعالم موازية إياها يقال له خطّ الاستواء وآفاقه آفاق الفلك المستقيم ويقطع معدّل النهار والدوائر الموازية لها بنصفين، فيكون زمان مكث الشمس فوق الأرض مساويًا لزمان مكثها تحتها. والليل والنهار أبدًا متساويين، وآفاق المواضع التي فيما بين معدّل النهار وقطبي العالم لا تكون أقطابها على محيط معدّل النهار وأحد قطبي معدّل النهار مرتفع عن الأفق والآخر منحط عنه ويقطع الدوائر الموازية لمعدّل النهار بمختلفين، فالقوس الظاهر فوق الأرض في الجانب المرتفع فيه القطب أعظم من الخفية تحتها، وفي الجانب الآخر بالعكس. ١٥

[٣٥٨] وإذا كانت الشمس في البروج الواقعة في الجانب المرتفع فيه القطب، فإنّ النهار أطول من الليل^١، وبالعكس إذا كانت في البروج الواقعة في الجانب الآخر^٢، وتنتهي الشمس في المواضع التي فيما بين معدّل النهار وتلك البروج إلى سمت الرأس في كلّ دورة دفعتين، لأنّ بعد سمت الرأس^٣ عن معدّل النهار أقلّ من الميل الأعظم الذي هو غاية بعد الشمس عن معدّل النهار، فالمدار المارّ بسمت رؤوسهم تقطع فلك البروج على نقطتين، ٢٠

١ د: زائدًا.

٢ د: «عنها» مكان «تحتها».

٣ د: «في البروج الشمالي كان النهار أطول من الليل» مكان «في البروج الواقعة في الجنوب المرتفع فيه القطب فإنّ النهار أطول من الليل».

٤ د: «إذا كانت في البروج الجنوبي» مكان «إذا كانت في البروج الواقعة في الجانب الآخر».

٥ د: الرؤوس.

Yengeç dönencesi noktasıyla kesişen pozisyonların başuçlarında, ancak bir defa son bulur. Burayı geçtikten sonra başuçlarında son bulmaz. Devamlı açık olarak dönen yengeç dönencesi yörünge pozisyonlarında, güneşin batması söz konusu değildir. Oralar, yengeç dönencesindedir. Bilakis tam bir devre yeryüzünde kalır. Kendisinde Burç Feleğinin kutbu başucuna uyan pozisyonlarda, burç dairesi ufuğa intibak eder. Kutup batı tarafına meylettğinde, bir defa yarım doğu Burç Feleğinden ufuk üzerine yükselir; bir defa da ona karşılık olan yarım alçalır. Kendisine muaddil-i neharın ufuğa intibak ettiği konumlarda ise âlemin kutbu başucuna intibak eder, âlemin ekseni (*mihveru'l-âlem*) ufuğa dik olur. Küre onun etrafında değirmen (taşı) gibi döner. Feleğin yarısı devamlı olarak açık diğer yarısı ise kapalı kalır ve senenin bütünü gün ve gece olur.

[359] Eğer güneşin hareketi, merkezi, âlemin merkezi olan Feleğin muhitinde olsa, bölgelerin değişmesine göre ışınlarının etkileri değişmezdi. Çünkü o takdirde, bütün bölgelerden ve ekliptikten/tepeucundan uzaklığı, tek bir uzaklık olurdu. Oysa artbitişen gözlemle yanlıştır. Öyleyse o, merkezin dışında olan, yeri kapsayan Feleğin muhitinde veya da yere şamil olmayan küçük bir Feleğin muhiti üzerindedir ve merkeze uygun bir felekte yerleşmiştir. Bir tarafta yere yaklaşır, diğerinde uzaklaşır.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: AY FELEĞİNİN HÜKÜMLERİ]

[360] Aya gelince, bir defa Burç Feleğinin bütün parçalarına oranla hızlı olup, diğerinde yavaş olması; hareketinin yeri kapsamayan küçük bir felek üzerinde olduğuna delâlet eder. Öyle ki iki taraftan biri üzerinde olduğu vakit hızlı diğeri üzerinde ise yavaş gözükür. Bu felek, merkeze muvafık (ortak-merkezli) feleğe yerleşmiş değildir. Değilse "*güneşin terbi*"inde¹¹¹ gidişi hızlı olduğu vakit, hızı artmazdı. Zira o takdirde bu pozisyonadaki "*tedvir*" yere daha yakın olamaz.

ولا ينتهي إلى سمت رؤوس المواضع المسامطة لنقطة الانقلاب الصيفي إلا دفعة، وفيما جاوز ذلك لا ينتهي إلى سمت رؤوسهم. وفي المواضع التي مدار الانقلاب الصيفي الدائرة الأبدية الظهور ليس للشمس فيها غروب وهي في الانقلاب الصيفي، بل تبقى في الدورة الكاملة فوق الأرض، وفي المواضع التي ينطبق فيها قطب فلك البروج على سمت الرأس ينطبق دائرة البروج على الأفق. ٥ فإذا مال القطب نحو المغرب ارتفع النصف الشرقي من فلك البروج دفعة عن الأفق وانخفض النصف المقابل له دفعة. وفي المواضع التي ينطبق فيها معدّل النهار على الأفق ينطبق قطب العالم على سمت الرأس ويصير محور العالم قائماً على الأفق ويدور الكرة حوله دورة رَحَوِيَّة ويبقى النصف من الفلك ظاهراً أبداً والنصف خفياً. وتكون السنة كلها يوماً وليلة. ١٠

[٣٥٩] ولو كانت حركة الشمس عند محيط فلك مركزه مركز العالم لما اختلف آثار شعاعها بحسب اختلاف النواحي لأنّ بعدها عن جميع النواحي وعن سمت الرأس يكون بعداً واحداً حينئذٍ، والتالي كاذب بالمشاهدة، فهي إذن على محيط فلك خارج المركز، شامل للأرض أو على محيط فلك صغير غير شامل للأرض، مركوز في فلك موافق المركز، فيقرب في إحدى الناحيتين من الأرض ويبعد في الأخرى. ١٥

[المسألة الرابعة في أحكام هيئة أفلاك القمر]

[٣٦٠] وأما القمر فلمّا كان يسرع بالنسبة إلى جميع أجزاء فلك البروج تارةً ويبطئ أخرى، دلّ على أنّ حركته على فلك صغير غير شامل للأرض، حتى إذا كان على أحد جانبيه يرى أسرع وعلى الأخرى أبطأ، وهذا الفلك ليس مركوزاً في فلك موافق المركز وإلا لما ازدادت سرعته إذا كان سريع السير في تربيع الشمس. إذ التدوير في هذا الموضع حينئذٍ لا يكون أقرب إلى الأرض، ٢٠

Bilakis o merkez dışı bir felek üzerinde, *terbi'de* ise "*hadîd*"¹¹² (en düşük perije noktası) noktasındadır. Öyleyse merkez-dışı "*uç/doruk*" (apoje) onun karşısındadır. Terbîlerden her birinde hadidde, toplanmalar ve karşılaşmalarda uça olması, ucun, "*tevâlinin hilâfına*"¹¹³ hareketli olduğuna delildir.

- 5 Doruğun, tevâlinin tersine hareket ettiği sâbit olunca, onun hareketine ters bir şekilde doruğu hareket ettiren başka bir feleğe sahip olduğuna delil olacaktır ki, "*Tedvir Feleği*" *terbi'ye* ulaştığı zaman, diğer taraftan karşısında uca/doruğa yetişmiş olsun. Ve böylece o ikisinin *karşılaşması* esnasında güneşin ortasında toplansınlar. Tedvir Feleği, diğer *terbi'ye* ulaştığında ise doruk onun karşısına ulaşır ve aynı şekilde bir araya gelmiş olurlar. Öyleyse, merkez ve doruk her devrede iki defa toplanmakta, iki defa da karşılaşmaktadır. Güneş ise devamlı olarak aralarındadır. Doruğu hareket ettiren feleğe Eğimli Felek (*Felek-i Mâyil*) denmektedir. Onun mıntıkası Burç Feleğinin yüzeyinde değildir. Çünkü ay, Burç Feleğinden bazen kuzeye, bazen de
- 10 güneye meyletmektedir. Eğer böyle olmasa o takdirde güneşle karşılaşp dünya ikisinin arasında kalacağı için her karşılaşmada ay tutulması olacaktır. Tersine onu iki nokta üzerinde kesmektedir: İkisinden biri kendisini geçip gittiğinde kuzeyde olmuş olduğu *ra's* (tepe), diğeri ise *zeneb* (kuyruk) olarak adlandırılır. İki batıya doğru hareket etmektedirler. Çünkü biri
- 15 diğerinden sonra olarak tepe noktasında iki tam güneş tutulması meydana geldiği zaman, ikincinin konumu birinciden geride olmuş olur. Bu iki noktayı hareket ettiren feleğe "*Felek-i Cevzeher*" adı verilir.

- [361] Ayın cirmi, mat ve bulanık (kemid) olup ışığını güneşten almaktadır. Eğer böyle olmasaydı, ondaki nûrun, onun ona yakınlığına ve uzaklığına göre görünimleri (hey'ât) değişmezdi. Güneşin karşısında olduğunda aydınlık yüzü onunla aydınlanmış ve ona karşı, diğeri ise bize karşı olur ve onun nurunu göremeyiz. Bir günlük yürüyüşü kadar ondan uzaklaştığında, onda "*hilâl*"i görürüz ve her gün tam karşılaşma meydana gelinceye kadar ışığı artar ve bu durumda onu, nurunu "*dolunay*" olarak görürüz.
- 30 Karşı karşıya olmaktan yüz çevirdiğinde ise nuru bu nispetten azalır, ta ki toplanma anında silinir, kaybolur. Baş ve kuyruk noktalarından birinde veya onlara yakın olduğu vakit yer onunla güneşin arasına girer.

بل هو على فلك خارج المركز، وفي التربيع على حضيضه، فأوج خارج^١ المركز في مقابلته، ولما كان في كل واحد من التربيعين في الحضيض وفي الاجتماعات والاستقبالات في الأوج، دلّ على أنّ الأوج متحرّك على خلاف التوالي^٢. ولما ثبت أنّ الأوج متحرّك إلى خلاف التوالي دلّ على أنّ له^٣ فلكاً آخر يحرك الأوج إلى خلاف حركته حتى إذا وصل فلك التدوير إلى التربيع يصل الأوج من الجانب الآخر إلى مقابلته فيجتمعان عند مقابلتهما لوسط الشمس. وإذا وصل فلك التدوير إلى التربيع الآخر يصل الأوج إلى مقابلته فيجتمعان أيضاً، فالمركز والأوج يجتمعان في كلّ دورة دفعتين ويتقابلان دفعتين. والشمس أبداً متوسطة بينهما، والفلك المحرك للأوج يقال له الفلك المائل، ومنطقته ليست في سطح فلك البروج، لميلان القمر عن فلك البروج تارةً إلى الشمال وأخرى إلى الجنوب، وإلا لانخسف في كلّ استقبال لكونه مقابلاً للشمس حيثنّذ وكون الأرض متوسطة بينهما، بل قاطعة إياه على نقطتين يسمّى إحدهما بالرأس وهي التي إذا جاوزها حصل في الشمال والأخرى بالذنب وهما يتحرّكان إلى المغرب لأنّه إذا حصل كسوفان كليّان في نقطة الرأس أحدهما بعد الآخر، وجد موضع الثاني متأخراً عن الأوّل، والفلك المحرك لهاتين النقطتين يقال له فلك الجوزهر.

١٥ [٣٦١] والقمر جرمه كمد نوره مستفاد من الشمس وإلا لما اختلف هيئات النور فيه بحسب قربه وبعده منها، فإذا سامت الشمس كان وجهه المضيء مضيئاً بها، مقابلاً لها والآخر إلينا فلا نرى نوره. وإذا بعد عنها بقدر مسيره اليومي، نرى منه هلالاً، ويزداد نوره كلّ يوم إلى أن يحصل في المقابلة فنراه تامّ النور. وإذا انصرف عن المقابلة انتقص نوره عن تلك النسبة إلى أن ينمحق عند الاجتماع وهو الماحق^٤. وإذا كان^٥ في إحدى نقطتي الرأس أو الذنب أو قريباً منهما توسّطت الأرض بينه وبين الشمس.

١ د: الخارج.

٢ د- وفي الاجتماعات وفي الاستقبالات في الأوج دلّ على أنّ الأوج متحرّك على خلاف التوالي.

٣ د- له.

٤ د- وهو الماحق.

٥ د+ القمر.

[362] Yerin kütlesi, güneşin kütlesinden daha azdır, yoksa ayın her karşılaşmada tutulması gerekir. Bu durumda yuvarlak olduğu için gölgesinin huni biçiminde düşmesi gerekir. Eğer ayın eni olmasa, gölgenin hunisine düşer ve ayın hepsi tutulur. Eğer genişliği, gölgenin yarıçapının yarısının tamamı kadar ise -zira ay huniye teğettir- ayın asla hiçbir şeyi tutulmayacaktır. Eğer bundan az ise ayın bir bölümü tutulacaktır. Güneşle toplanma durumunda, eğer onun eni yoksa onun dış bölümü kadar güneş tutulacaktır. Yok, eğer güneşin yarıçapının iki yarısının toplamından daha az ise, ay güneşin bir bölümünü tutacak, eğer fazla ise güneş tutulmayacaktır.

[363] (Ebû Ali Muhammed b. Hasen) İbni Heysem (el Basrî) yanlış bir iddia ileri sürmüştür: Ay bir küredir, yarısı aydınlık yarısı karanlık ve kendi üzerinde hareket etmektedir. Aydınlık taraf bize meylettiğinde onu hilâl olarak görürüz. Hareket etmeye devam eder. Öyle ki aydınlık yarımın hepsi bizim karşımızda olur. Devamlı olarak bu şekildedir.

Bu zayıf (görüş)tür, zira karşılaşmalarda asla ay tutulması olmazdı.

[BEŞİNCİ MESELE: DİĞER BEŞ GEZEĞEN FELEĞİNİN HÜKÜMLERİ]

[364] Diğer beş gezegenden her biri için, Burç Feleğinin bütün parçalarında kendilerine, dönüş, yavaşlama ve hızlanmanın ilişkisi söz konusudur. Sâbit yıldızlardan herhangi bir gezegenle doğrusal hâlde karşılaşp sonra ondan ayrıldığı vakit doğuya yönelir. Bu da onun, doğudan batıya doğru hareket eden Kapsayıcı Feleğin (*Felek-i şâmil*) kendisini taşıdığı, yeri içine almayan küçük bir felekte olduğuna delildir. *Zühre* (Venüs) ve *Utaritten* (Merkür) herhangi birisinin doğuya doğru güneşten uzaklaştığı vakit, yavaş yavaş hızı artıp herhangi bir sınırdan son bulduğunu görürüz. Sonra azalmaya başlar ta ki döner ve dönüşün ortasında güneşle karşılaşır. Batıya doğru ondan uzaklaşır ve uzaklığı herhangi bir sınıra kadar artar. Sonra doğruluncaya kadar azalmaya geçer sonra istikametinin ortasına kadar onunla bulunur ve doğuya doğru ondan uzaklaşır. Bu da ikisinin tedvir merkezinin güneşin karşısında olduğunu gösterir. Diğer geride kalan üçü bundan farklıdır. Çünkü onların dönüşü güneşin karşısındadır.

[٣٦٢] وجرم الأرض أقل من جرم الشمس وإلا لانخسف القمر في كل^١ استقبال، فيقع ظلها على شكل مخروطي لكونها مستديرة. فإن لم يكن للقمر عرض وقع في مخروط الظل وينخسف كله، وإن كان عرضه بمقدار مجموع نصف قطري الظل والقمر فإنه يماس المخروط ولا ينخسف شيء منه البتة وإن كان أقل من ذلك انخسف بعضه. وعند الاجتماع بالشمس إن لم يكن له عرض كسف الشمس بمقدار صفحته، وإلا فإن كان أقل من مجموع نصف قطري الشمس والقمر كسف بعضها، وإن كان أكثر لم يكسفها.

[٣٦٣] وزعم ابن الهيثم^{٦٨}: أن القمر كرة نصفها مضىء ونصفها مظلم، ويتحرك على نفسها^٢، فإذا مال^٣ النصف المضىء إلينا نراه هلالاً، ويتحرك بحيث يصير النصف المضىء كله إلينا عند المقابلة، وعلى هذا دائماً.

وهو ضعيف وإلا لما انخسف في شيء من الاستقبالات أصلاً.

[المسألة الخامسة في أحكام هيئة الكواكب الباقية]

[٣٦٤] ونجد كل واحد من الكواكب الخمسة الباقية يعرض لها الرجوع والبطء والسرعة في جميع أجزاء فلك البروج. وإذا قارن كوكباً من الثوابت حالة الاستقامة، ثم فارقه فإنه يميل إلى المشرق فدلّ على أنه في فلك صغير غير شامل للأرض يحمله فلك شامل متحرك من المغرب إلى المشرق. ونجد كل واحد من الزهرة وعطارد إذا بعد عن الشمس نحو المشرق تتزايد سيره يسيراً يسيراً إلى أن ينتهي إلى حدّ ما، ثم تأخذ في الانقاص إلى أن يرجع ويقارن الشمس في وسط الرجوع، ويبعد عنها نحو المغرب ويتزايد بعده إلى حدّ ما، ثم يأخذ في الانقاص إلى أن يستقيم، ثم يقارنها إلى وسط الاستقامة ويبعد عنها نحو المشرق. فدلّ على أنّ مركز التدوير لهذين يسامت مركز الشمس، بخلاف الثلاثة الباقية فإنّ رجوعها في مقابلة الشمس.

١ - د - كل.

٢ - د: نصفها.

٣ - د - مال.

٤ - د - من المغرب.

[365] Sonra, güneşten azami uzaklığını, sabah ve akşam burç feleğinin parçalarında farklı miktarlarda bulur. Böylece onun Tedvir Feleği bazen yere yaklaştığı bazen de uzaklaştığı ve merkezinin, merkez-dışı Muhit Feleğinin üzerinde olduğu anlaşılmış olur. “*Cevza*” (ikizler burcu) ve “*cedy*”deki (oğlak burcu) Utarid’in güneşten uzaklığının, diğerlerinde olandan daha büyük olduğu görülmüştür. Böylece bu iki konumdaki tedvir merkezinin yere daha yakın olduğu bilinmiş olur. Doruğun batıya doğru hareketli olması gerekir. Çünkü tedvir merkezi “*hamel*”in (koç burcu) evvelinden cedyin evveline doğru yürüdüğü zaman, hadid (noktasın)da meydana gelir, doruk ise, cevza’nın sonunda olur. Bu durumda, hamel’in evvelinden cedyin evveline kadar merkezin tevali’ye uzaklığı, hamel’in evvelinin doruğa olan uzaklığından daha çoktur. Tedvir merkezi cevza’nın sonuna kadar yürüdüğü vakit, hadidde meydana gelir. Bu durumda doruk cedyin başındadır. Böylece merkezin, hamelin evvelinden tevaliye kadar olan uzaklığı, hamelin evveli ile ucun arasından tevaliye kadar olandan daha azdır. Eğer doruğun hareketi tevaliye doğru olsa idi, merkezin hareketinden bazen hızlı bazen de yavaş olurdu ki bu saçmadır. Böyle olunca, merkez hamelin evvelinden cevzanın sonuna kadar yürüdüğü vakit uç, tevalinin tersine, hamelin evvelinden cedye intikal eder. Tedvir merkezi cedyin evveline intikal ettiği zaman, uç, tevalinin tersine cevzanın sonuna intikal eder. Bu durumda o ikisinin toplanmaları hamel ve “*mizân*”da, (terazi burcu) karşılaşmaları ise cedyin evvelinde, cevzanın sonundadır. Tevâlînin hilâfına onu hareket ettiren feleğe “*Müdîr*” denmektedir. Sonra hameldeki, sabah ve akşam uzaklığı mizanda olandan daha büyüktür. Böylece de Müdîr’in merkezinin âlemin merkezinin dışında olduğu bilinmiş oluyor.

[366] Ay Utarit’i (Merkür), Utarit Zühre’yi (Venüs), Zühre Merih’i (Mars), Merih Müşteri’yi (Jupiter), Müşteri Zuhâl’i (Satürn), Zuhâl de sâbit yıldızları tutmuş olunca, tutan feleğin, tutulan feleğin altında olduğu bilinmiş olur. Merih değil de Zührenin, Güneşle bazı toplanmalarında yüzünde bir ben ve leke (*şâme*) varmış gibi bulunmasından, Güneş Feleğinin, Zühre Feleğinin üzerinde, Merih Feleğinin altında olduğu bilinmiş olur.

[٣٦٥] ثم وجد غاية بعدها عن الشمس صباحًا ومساءً مختلفة القدر في أجزاء فلك البروج. فَعُلِمَ أَنَّ فلك التدوير لها^١ يقرب من الأرض تارةً ويبعد أخرى، وَأَنَّ مركزه على محيط فلك خارج المركز. وقد وُجد بعد عطارده عن الشمس في الجوزاء والجدي أعظم ممَّا كان في غيرهما. فَعُلِمَ أَنَّ مركز التدوير في هذين الموضعين أقرب إلى الأرض. ويلزم أن يكون الأوج متحرِّكًا إلى المغرب لآفته متى سار مركز التدوير من أوَّل الحمل إلى أوَّل الجدي، حصل في الحضيض مكان^٢ الأوج في آخر الجوزاء، فيكون بعد المركز^٣ من أوَّل الحمل إلى أوَّل الجدي إلى التوالي أكثر من بعد أوَّل الحمل إلى الأوج، ومتى سار مركز التدوير إلى آخر الجوزاء حصل في الحضيض، فيكون الأوج في أوَّل الجدي، فبعد المركز من أوَّل الحمل إلى التوالي أقلَّ ممَّا بين أوَّل الحمل والأوج إلى التوالي، فلو كانت حركة الأوج إلى التوالي لكانت أسرع من حركة المركز تارةً وأبطأ أخرى، وإنَّه محال. وإذا كان كذلك فمتى سار المركز من أوَّل الحمل إلى آخر الجوزاء، انتقل الأوج من أوَّل الحمل إلى الجدي على خلاف التوالي، وإذا انتقل مركز التدوير إلى أوَّل الجدي، انتقل الأوج إلى آخر الجوزاء على خلاف التوالي. فحصل اجتماعهما في الحمل والميزان ومقابلتهما في أوَّل الجدي وآخر الجوزاء. والفلك المحرَّك له إلى خلاف التوالي، يقال له المدير.

ثمَّ وُجد البعد الصباحي والمساوي في الحمل أعظم ممَّا كان في الميزان، فَعُلِمَ أَنَّ مركز المدير خارج عن مركز العالم.

[٣٦٦] ولما كان القمر يكسف عطارد، وعطارد الزهرة، والزهرة المريخ، والمريخ المشتري، والمشتري زحل، وزحل الثوابت، عُلِمَ أَنَّ فلك الكاسف تحت فلك المنكسف. ولما وُجدت الزهرة في بعض اجتماعاتها بالشمس كأنَّها شامة على وجهها دون المريخ عُلِمَ أَنَّ فلك الشمس فوق فلك الزهرة وتحت فلك المريخ^٤.

١ - د- لها.

٢ - د: فكان.

٣ - د- شمس.

٤ - د- إلى أوَّل الجدي.

٥ - د: في.

٦ - د- تحت فلك المريخ.

[367] Şeyh (Ebû Ali İbn Sînâ) bu görüştedir. Mühendislerden¹¹⁴ bazı-
 larının ise bunu yadsıyıp, Zühre Feleğinin, Güneş Feleğinin üstünde ol-
 duğuna inandığını gördüm. İlkbahar ekinoksunda olduğu vakit güneşin,
 bazı Sâbit Yıldızlar Feleğinden özel bir uzaklıkta oluşu hasıl olup, sonra
 5 da, uzun yıllar sonra bundan daha çok olan bir uzaklıkta görülmesi Sâbit
 Yıldızlar Feleğinin doğuya doğru hareket ettiğinin bir delilidir. Aynı
 şekilde bazen de dorukların pozisyonlarının, sâbitlerin hareketi kadar
 doğuya meyllettiği görülmüştür. Böylece onun Sâbit Yıldızlar Feleğinin
 hareketiyle hareket ettiği bilinmiş olur. Ya her gezegenin, Sâbit Yıldız-
 10 lar Feleğinin hareketine denk bir hareketle doruğuna hareket ettiren bir
 feleğinin olması sebebiyledir veya da üst yüzeyi büyük feleğin içbüke-
 yine (*muka'ar*), aşağısı Cevzeher Feleğinin dışbükeyine (*muhaddeb*) te-
 ğet, gezegenlerin felekleri ise onun cisminde (sehn-koyuluk) olan tek bir
 küreden olduğu içindir. Onların hepsi, Sâbit Yıldızlar Feleği ile beraber
 15 doğuya hareket etmektedir. Onlar da Büyük Feleğin hareketiyle batıya
 hareket etmektedir.

DÖRDÜNCÜ MAKALE: YERİN HÜKÜMLERİ HAKKINDA

Burada beş konu bulunmaktadır.

20 BİRİNCİ KONU: UNSURLAR HAKKINDA

[BİRİNCİ MESELE: YER HAKKINDA]

[368] Yer, doğu batı boylamında düz değildir. Böyle olsaydı bütün yer-
 lerde güneşin doğuşu ve oradan batışı birden olması gerekirdi ki bunun
 artbitişeni bătıldır. Çünkü biz ay tutulmasının kendisini dikkate alacak
 25 olursak, onu doğu ve batı beldelerinde aynı vakitte bulamayız. Yer, *konkav/*
içbükey da değildir. Yoksa batılılar üzerine doğuşu, doğululara doğuşundan
 önce olurdu. Tam *aksine konvex/dışbükey*.

[٣٦٧] هكذا قاله الشيخ^١. ورأيت بعض المهندسين^{٦٩} ينكر ذلك، ويعتقد أنّ فلك الزهرة فوق فلك الشمس. ولمّا وُجد للشمس بعد مخصوص عن بعض الثوابت حين كانت في الاعتدال الربيعي، ثمّ بعد الدهور الطويلة وُجدت على بعد أكثر من ذلك، فدلّ على أنّ الثوابت تتحرك إلى المشرق. وقد وجد أيضاً ٥ مواضع الأوجات مائلة إلى المشرق بمقدار حركة الثوابت علّم أنّها تتحرّك بحركة فلك الثوابت إمّا لأنّ لكلّ كوكب فلكاً يحرك أوجه بحركة مساوية لحركة الثوابت، أو لأنّ كرة واحدة يماسّ سطحها الأعلى مقعر الفلك الأعظم وأدناها محدّب فلك الجوزهر وأفلاك الكواكب في ثخنها^٢، ويتحرّك جميعها مع الثوابت إلى المشرق وهي تتحرّك بحركة الفلك الأعظم إلى المغرب.

المقالة الرابعة في أحكام الأرض^٣

١٠

وفيها خمسة مباحث

البحث الأول في العناصر

[المسألة الأولى في الأرض]

[٣٦٨] الأرض ليست مستقيمة في طول المشرق والمغرب^{٧٠}، وإلا كان طلوع الشمس على جميع المساكن وغروبها عندها دفعة، والتالي باطل^٤ لأنّنا لمّا اعتبرنا خسوفاً بعينه لم نجدّه في البلاد الشرقية والغربية في وقت واحد من الليل. ولا مقعرة ١٥ وإلا لكان طلوعها على أهل المغرب قبل طلوعها على أهل المشرق، بل محدّبة.

١ د+ رضي الله عنه.

٢ د: في تحتها.

٣ د- في أحكام الأرض.

٤ د: كاذب.

[369] Kuzey ve güney (de yuvarlak oluşun)a gelince, zira eğer düz olsaydı, kuzeye yürüyen için kuzey kutbunun yüksekliğinin artması güneyin ise alçalması söz konusu olmazdı. Eğer böyle olsaydı kuzeyde kendisinden gizli olan gezegenler açığa çıkmaz, güneyde kendisine açık olan gezegenler de gizlenmezlerdi. Eğer çukur olsaydı, kuzeyde derine batma, kuzey kutbunun ve ona yakın gezegenlerin gizlenmesini, güneyde derinleşme ise güney kutbunun ve ona yakın gezegenlerin gizlenmesini gerektirirdi. Tam tersine o tümsektir. (Güney ve Kuzey) arasında ise, o yöne yürüyen için zikrettiklerimizden her birisinin gerçekleşmesi (söz konusu olduğu) içindir. Dışında ise dağlar ve basık arâziler sebebi ile (vücûda gelen) engebeler, küçük nadaslı tarladaki tümsekler mesabesinde dirler. Bu engebeler yerin dışının küresel oluşunu bozmazlar.

[370] Onun konumu, gezegenleri bütün bölgelerde tek miktarda bulduğumuz için, Felek-i A'zam'ın ortasındadır. Felek katında onun sayılı bir miktarı yoktur. Çünkü biz altı burcu açık, altısını da devamlı olarak gizli bulmaktayız.

[371] Onlardan bazıları onun doğuya doğru hareket ettiği iddiasındadır.¹¹⁵ Doğuda gezegenlerin açığa çıkıp batıda gizlenmesi Felek-i A'zam'ın hareketinden değil, bundan dolayıdır. Çünkü o (felek) durağandır. Bu asılsızdır. Çünkü eğer böyle olsa, hareketi onun hareketi yönünde olan bir kuş onu yakalayamazdı. Çünkü yer bir gece ve gündüzde ilk konumuna döndüğü için, hareketi onun hareketinden daha hızlıdır. İlla da bundan dolayı olması imkânsızdır.¹¹⁶ Çünkü yere bitişik havanın onu hareketinde, esirin feleğe tabi olması gibi takip etmesi câizdir. Bilakis o doğrusal bir eğime sahip olduğu için, dairesel hareket etmesi imkânsızdır.

[372] O duyumla soğuktur, kurudur, çünkü kuruluk cismin kendisi ile şekilleri kabul edip terk etmesi zorlaşan bir niteliktir. Yer de böyledir.

[٣٦٩] وأما في الشمال والجنوب فلائها لو كانت مسطحة لما ازداد للسالك إلى الشمال ارتفاع القطب الشمالي ولا انحطاط الجنوبي. ولو كان كذلك لما ظهرت له كواكب كانت خفية عنه في الشمال ولا خفيت عنه كواكب كانت ظاهرة في الجنوب. ولو كانت مقعرة لكان التوغّل في الشمال يوجب خفاء القطب الشمالي والكواكب القريبة منه، والتوغّل في الجنوب يوجب خفاء القطب الجنوبي^١ والكواكب القريبة منه، بل محدّبة. وأما فيما بينهما فلحصول كلّ واحد ممّا ذكرنا للسائر في تلك الجهة^٢. وفي ظاهرها تضاريس بسبب الجبال والوهاد بمنزلة خشونات يكون في ظاهر بعض الأكر الصغار. فذلك التضاريس لا يبطل كرية الظاهر من الأرض^٣.

[٣٧٠] ووضعها وسط في فلك^٤ الأعظم لوجداننا الكواكب في جميع النواحي على قدر واحد، وليس لها عند الفلك قدر يعتدّ به، لأننا نجد ستّة بروج ظاهرة وستّة خفية أبداً.

[٣٧١] ومنهم من زعم أنّها تتحرّك إلى المشرق. وظهور^٥ الكواكب في المشرق وخفاؤها في المغرب لذلك لا لحركة الفلك الأعظم، فهو ساكن، وهو باطل لأنّه لو كان كذلك لما كان الطائر الذي حركته إلى جهة حركتها^٦ يلحقها^٧ لكون حركة الأرض أسرع من حركته لعودها إلى الموضع الأوّل في اليوم بليته، لأنّ الملازمة ممنوعة لجواز أنّ الهواء المتّصل بالأرض يشايعها في حركتها كما يشايع الأثير الحركة، بل لكونها ذات ميل مستقيم فيمتنع أن يتحرّك على الاستدارة.

[٣٧٢] وهي باردة بالחסّ يابسة، لأنّ اليبوسة وهي^٨ الكيفية التي يصير الجسم قابلاً للأشكال وتركها بعسر والأرض كذلك.

١ - والتوغّل في الجنوب يوجب خفاء القطب الجنوبي.

٢ - فذلك التضاريس لا يبطل كرية الظاهر من الأرض.

٣ - د: في وسط.

٤ - د: فظهور.

٥ - د: فإنّه.

٦ - الذي حركته إلى جهة حركتها.

٧ - د: إلى البلاد الشرقية.

٨ - د: هي.

[İKİNCİ MESELE: SUYUN HÜKÜMLERİ]

[373] Suyu gelince, onun da şekli küreseldir. Böyle olmasa, deniz yolcusuna, dağa yaklaştığında, üstü alt tarafından daha önce zahir olmazdı. Çünkü biz zorla suyu yukarı attığımızda doğal olarak dönüp, inerken küresel olarak görürüz. Zorlayıcı ortadan kalktığı için, bu zorla olmuş olamaz. Öyleyse o tabiidir.

[374] O duyuşal olarak soğuktur ve rutubetlidir. Çünkü rutûbet cismin kendisi ile şekilleri kabul edip bırakması kolay olan bir niteliktir. Su da böyledir. Katılığı gerektiren soğukluğu gerektirdiği için doğallığı katılıktır. Fakat güneş ekliptike yaklaştığında Yer Feleği ve onun yanındaki hava ısınır ve erime ona bundan ötürü ilişir, ekliptikten uzaklaştığında ise tabiatına döner.

[ÜÇÜNCÜ MESELE: ATEŞİN HÜKÜMLERİ HAKKINDA]

[375] Ateşe gelince, feleğin yakınına yükselen dumanların tutuşması onun varlığına delâlet eder. O etrafındakileri doğasına dönüştürdüğü için basittir. Bu durumda onun şekli küreseldir. Duyu ile sıcaktır ve maddedeki nemliliği yok ettiği için kurudur. Şekilleri kolayca kabul edip terk ettiği için, onun nemli olduğu hayâl edilmesin, zira bu basit olanda değil bizim yanıımızdaki ateştedir.

[DÖRDÜNCÜ MESELE: HAVANIN HÜKÜMLERİ HAKKINDA]

[376] Hava ise, yüzeyi dışbükey ve o onun içbükeyine değil ateş (atmosferinin) içbükeyine dokunmakta olduğu için tam olarak dairesel dönmektedir. Çünkü yerin yüzünde dağlar ve ovalar bulunmaktadır. Ortadan hareketi gerektirdiği için sıcak ve nemliliğin tanımıyla nitelendiği için de nemlidir.

[BEŞİNCİ MESELE: UNSURLARIN HÜKÜMLERİ HAKKINDA]

[377] Ateş, (Ay) Feleğinin hareketi ile hareket etmektedir. Değilse kayan yıldızlar ve kuyruklu yıldızlar batı tarafına hareket etmezlerdi.¹¹⁷

[المسألة الثانية في أحكام الماء]

[٣٧٣] وأما الماء فشكله كري، وإلا لما ظهر لراكب البحر إذا قرب من جبل أعلاه قبل أسفله. ولأننا إذا رمينا الماء إلى فوق قسراً وعاد إلى طبعه ونزل، نراه كرياً وليس ذلك قسراً^١، لزوال القاسر، فهو إذن طبيعي.

[٣٧٤] وهو بارد بالحس ورطب، لأن الرطوبة كيفية بها يصير الجسم قابلاً للأشكال وتركها بسهولة، والماء كذلك. ومقتضى طبيعته الجمود لاقتضائها البرد المقتضي للجمود، لكن الشمس إذا قربت من سمت الرأس سخنت فلك الأرض والهواء المجاور لها، فيعرض لها الميعان لذلك، وإذا بعدت عن السمت عاد إلى طبعه.

[المسألة الثالثة في أحكام النار]

[٣٧٥] وأما النار فالذي يدل على وجودها احتراق الأدخنة الصاعدة إلى قرب الفلك. وهي بسيط لإحالة ما يجاورها إلى طبعها، فشكلها كري. وحارة بالحس ويابسة لإفنائها الرطوبة عن المادة. ولا يتوهم كونها رطبة لقبولها للأشكال وتركها بسهولة، لأن ذلك في النار التي عندنا لا في البسيطة.

[المسألة الرابعة في أحكام الهواء]

[٣٧٦] وأما الهواء فسطحه المحدب صحيح الاستدارة لكونها مماساً لمقعر النار دون مقعره، لما في ظاهر الأرض من الجبال والوهاد. وهو حار لاقتضائها الحركة عن الوسط، ورطب لا تصافه برسم الرطوبة.

[المسألة الخامسة في باقي أحكام العناصر]

[٣٧٧] والنار تتحرك بحركة الفلك وإلا لما تحرك الشهب^{٧٢} وذوات الأذنان

٢٠ نحو المغرب.

Basit elementler dörtle sınırlıdır. Çünkü basit eğer ortadan uzaklaşan bir harekete sahipse, çevrenin kendisini istiyorsa mutlak hafif, değilse göreceli hafiftir. Eğer ortaya hareket ediyorsa, eğer merkezin kendisini istiyorsa mutlak ağır, değilse göreceli ağırdır.

5 [378] Dört nitelik -sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluşu kastediyorum- artma ve azalmayı kabul ettiği ve (türe ait) sûretlerin böyle olması imkânsız olduğu için, tabîi sûretlerin üzerine eklenmişlerdir.

[379] O, yükselen buharlarda olduğu gibi, sıcaklık kendisinde etki ettiği su havaya, bardağın dışında toplanan damlalarda olduğu gibi, hava 10 suya döndüğü için, oluş ve bozuluşu kabul etmektedir. Zira bu süzülme ile olamaz. Aksi takdirde sadece suyla karşılaşan yerde ortaya çıkması gerekirdi ve donmuş katı bir yere ağız kapalı olarak konan bardağın içinde damlalar doğmaması gerekirdi. Bize göre ortaya çıkan ateşte olduğu gibi, ateş havaya, demirci körüğünde olduğu gibi hava ateşe, iksircilerin yaptığında 15 olduğu gibi taş suya, birçok yerde olduğu gibi de su taş dönebilmektedir. (Bütün bu kevn ve fesat) arasında heyûlâ ortaktır.

[380] “Eğer böyle olsa bütünü ile cisimsel sûretler tek bir heyûlâya dolmuş olurdu” denemez. Çünkü biz bunun saçma olacağını kabul etmiyoruz, diyoruz. Zira tek bir heyûlâya, kendisine hulûl eden nicelik aracılığıyla ve feleğe yakın olup ondan uzak oluşu ile farklı birtakım istidatların meydana gelmesi câizdir. Böylece kendisine farklı niteliklerin lazım geldiği, farklı formları kabul edebilir.

[381] İşte bu dördü, bileşiklerin basit elementleridir. Çünkü biz bileşiği bir kar’ (boş kap) veya imbiğe koyduğumuzda, ondan hava, su ve yere ait 25 şeyler meydana gelecektir. Bu da onların bir araya gelmelerinin ancak pişirici bir sıcakla olduğunu gösterir.

[382] Onların (unsurların) dokuz tabakası bulunmaktadır. (1) Merkeze yakın arziyye ve tîniyye -ki bu kara ve denizdir-, (2) güneş ışınlarıyla ısınan yere yakın buhariyye, güneş ışınlarının etkisinin kendisinden kesildiği havaya çıkan soğuk buhariyye, -ki ona zemherîriyye tabakası da denmektedir- 30 (3) dumanlarla karışık havaiyye ve (4) sırf nariyyedir.

والبسائط العنصرية تنحصر في أربعة، لأنّ البسيط إذا تحرّك عن الوسط فهو الخفيف المطلق إن طلب نفس المحيط، وإلا فهو الخفيف المضاف. وإن تحرّك إلى الوسط فهو الثقيل المطلق، إن طلب نفس المركز، وإلا فهو الثقيل المضاف.

[٣٧٨] والكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة زائدة على

صور^١ الطبيعة لقبولها الاشتداد^٢ والتنقّص وامتناع أن يكون الصور كذلك^{٧٣}.

[٣٧٩] وهي^٣ قابلة للكون والفساد لانقلاب الماء هواء عند تأثير الحرارة فيه،

كما في الأبخرة الصاعدة والهواء ماء كما في القطرات المجتمعة على ظاهر الكوز،

إذ ليس ذلك بالرشح وإلا لما حدثت إلا في الموضع الملاقي للماء ولما تولّدت

قطرات في داخل الكوز المسدود^٤ رأسه الموضوع في الجمد. والنار ينقلب هواء كما

في النيران المتولّدة عندنا والهواء نارًا كما في كثير الحدّادين، والحجر ماء كما يفعله

أصحاب الأكسير والماء حجرًا كما في كثير من المواضع فالهوى مشترك بينها.

[٣٨٠] لا يقال لو كان كذلك لكانت الصور الجسمية بأسرها حالة في هوى

واحدة. لأنّا نقول: لا نسلم استحالة، فإنّه يجوز أن يحصل للهوى الواحدة

بواسطة المقدار الحال فيها وقربه من الفلك وبعده عنه استعدادات مختلفة،

فتقبل صورًا مختلفة يلزمها كيفيات مختلفة.

[٣٨١] وهذه الأربعة أسطقسات المركّبات^{٧٤}، لأنّا إذا وضعنا المركّب في

القرع والإنبيق حصل منه هوائية ومائية وأرضية. وظاهر أنّ اجتماعها لا يكون إلا

بحرارة طابخة.

[٣٨٢] ولها تسع^٥ طبقات: الأرضية القريبة من المركز، والطينية هي البرّ

والبحر، والبخارية القريبة من الأرض المسخّنة بشعاع الشمس، والبخارية الباردة

الصاعدة إلى الجوّ المنقطع عنها تأثير شعاع الشمس، ويقال لها الطبقة الزمهريرية

والهوائية الممازجة للأدخنة والنارية الصرفة^{٧٥}.

١ د: تصوّر.

٢ د: الاستداد.

٣ د- وهي.

٤ د: المشدود.

٥ د: ولها سبع.

İKİNCİ KONU: ÂSÂR-I ULVİYYE VE'S-SÜFLİYYE (METEOROLOJİ)

[383] Güneş sulardan ve nemli yerlerden, üzerlerine doğduğu vakit, su türünden parçalarla karışan hava parçaları ayırıştırır./Bu ikisinin bileşkesine buhar adı verilir ve bu havaya yükselir ve eğer güneş ışınları sebebiyle su parçaları ondan çözünürse/ hepsi havaya dönüşür. Yok eğer (soğuk) zemheririyeye katmanına ulaşır ve orada güçlü bir soğuk bulunmazsa yoğunlaşır toplanır, küçük küçük parçalar ve damlalar hâline gelir. Toplu buhar, bulut; damlalar ise yağmurdur. Eğer soğuk güçlü ise ve parçalara onlar toplanmadan ulaşırsa kar olarak iner. Eğer toplandıktan sonra ulaşırsa, katılaşır, iner ve hareketin şiddetinden yuvarlaklaşır ki bu da doludur. Eğer soğuk onlara ulaşamazsa, eğer çok ise, sis olur, yok eğer azsa, gecenin soğundan yoğunlaşmış ise katılaşmazsa çiy (şebnem) olarak iner, katılaşırsa kırağı olur, yok eğer yoğunlaşmazsa havada kalır.

[384] Eğer kuru topraklara doğarsa, toprak parçalarının karıştığı ateşli parçalar çözünür ki o karışım da duman olarak adlandırılır. Buharla karışır ve beraberce soğuk katmana yükselirler ve buhar bulut kesilir, duman onun içinde hapsolür. Doğası üzerine kalırsa yükselmek, ağırlaşırsa inmek ister. Her nasıl olursa olsun, bulut sert bir şekilde parçalanırsa, ondan *gök gürültüsü* ortaya çıkar. Bazen havada hareket ve sürtünmeden alevlenme olur ve bundan eğer ince ise şimşek katı ise *yıldırım* ortaya çıkar.

[385] Duman, ateş küresine ulaşıp yerden ilişkisi kesildiğinde, eğer ince (latif) ise ve eğer alevlenip de kendisinde alevlenme kalırsa, fırlatılmış bir gezegen (şihab, ateş topu) gibi görünür. Alevlenmez fakat yanarsa ve yanması devam ederse sanki bir perçem veya kuyruk veya boynuzlu bir hayvan gibi görünür. Eğer katı ise ve ateş küresine ulaşırsa kırmızı ve siyah (*humr ve sūd*) işaretler ortaya çıkar. Gezegenin altında durup ateşle birlikte feleğin deveranı ile döner. Eğer yere bitişikliği kesilmez, yanar ve yakıcılığı yere inerse gökten yere inen ateş gibi gözükür ki o da "*Harik*" (büyük ateş yangını)dır.

البحث الثاني في الآثار العلوية والسفلية^١

[٣٨٣] الشمس تحلل من المياه والأراضي الرطبة إذا أشرقت عليها أجزاء هوائية يمازجها أجزاء صغار مائية يسمى المركب منهما بخارًا ويتصاعد إلى الجو فإن تحللت منه أجزاء مائية بشعاع الشمس انقلب كله هواء، وإلا فإن بلغ إلى الطبقة الزمهريرية ولم يكن هناك برد قوي تكاثف واجتمع وتقاطر. فالبخار ٥ المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر. وإن كان البرد قويًا فإن وصل إلى أجزائه قبل اجتماعها نزل ثلجًا، وإن وصل بعد اجتماعها انجمد ونزل^٢ صار لشدة الحركة مستديرًا وهو البرد. وإن لم يبلغ إليها البرد صار ضبابًا إن كان كثيرًا، وإن كان قليلًا فإن تكاثف ببرد الليل نزل طلاً إن لم ينجمد، وصقيعًا إن انجمد، وإن لم يتكاثف بقي في الجو. ١٠

[٣٨٤] وإن أشرقت على الأرض اليابسة تحللت منها أجزاء نارية يخالطها أجزاء أرضية يسمى المركب منها دخانًا، ويختلط بالبخار ويتصاعدان معًا إلى الطبقة الباردة فينعدد البخار سحبًا ويحتبس الدخان فيه وطلب الصعود إن بقي على طبيعته والنزول إن ثقل. وكيف كان يمزق السحاب تمزيقًا عنيفًا فيحدث منه الرعد. وقد تشتعل في الجو لشدة الحركة والمحاكة به فيحدث منه البرق إن كان لطيفًا، والصاعقة إن كان غليظًا. ١٥

[٣٨٥] فإذا وصل الدخان إلى كرة النار وانقطع اتّصّاله من الأرض، فإن كان لطيفًا فإن اشتعل وبقي فيه الاشتعال يرى كأنّ كوكبًا يقذف به. وإن لم يشتعل لكنّه احترق وبقي في الاحتراق يرى كأنه ذؤابة أو ذنب أو حيوان له قرون. وإن كان غليظًا ووصل إلى كرة النار حدثت منه علامات حمر وسود، وقد يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك. فإن لم ينقطع اتّصّاله من الأرض يحترق وينزل إحراقه إلى الأرض فيرى كأنه نار ينزل من السماء إلى الأرض وهو الحريق. ٢٠

١ د: في الآثار السفلية والعلوية.

٢ د- ونزل.

Soğuk katmana yükselen dumanın sıcaklığı kırıldığında inmek ister, bu durumda hava onunla titrer, dalgalanır. Böylece rüzgâr ortaya çıkar. Eğer kırılma olmazsa ateş küresine yükselir, bu durumda feleğin dairesel hareketi onu çevirir, böylece hava dalgalanır ve yine rüzgâr ortaya çıkar. Bundan
 5 ötürü rüzgârların prensipleri üstle ilgilidir. Bazen de rüzgâr, havanın genişmesi ve bir taraftan diğer tarafa fırlamasından ortaya çıkar. Hortumlar ancak yönleri farklı iki rüzgârın karşılaşmasından ve karşılaşıp dönmesinden ortaya çıkar.

[386] Ara sıra havada, nemli, püskürülmüş ve parlak parçacıklar ortaya çıkar. Bunların konumu, arkasını gözlerden perdelemeyen, seyrek ve ince bir sisle kuşatılan dairenin konumu gibidir. Bu durumda gözün ışığı oradan aya akseder. Çünkü ışıklar parlak bir şeye düştüğünde, yönü ısıtının yönüne ters olmadığında, bu parlak şeye nispetle konumu, kendisini ısıtının konumu gibi olan cisme yansır. Buna tecrübe delildir.
 15 Bu durumda ayın şekli değil ışığı görülür. Çünkü aynalar küçük olduğu vakit şekli değil ışığı iletirler. Bu dairenin parçalarından her biri onun ışığını iletirler, böylece parlak ve küçük bir daire görülür. Buna *hâle* (ışık dairesi) denir.

[387] Ufka yakın olduğu vakit güneşe ters yönde, şeffaf, saf ve konumu yuvarlak bir şekilde olan parçalar meydana geldiğinde arkasında dağ gibi, kara bulutlar gibi yoğun bir cisim bulunuyorsa bu püskürmüş parçalara baktığımızda, güneş bakış yönümüzün tersinde olur. Parlak oldukları için göz ışınları güneşe akseder. Küçük olduğu için güneşin şeklini değil ışığını gördüğünde, parçaların renklerinin bulutun rengi ile birleşmesine göre farklı renkler şeklinde *Gökkuşağı* olarak görürsün.
 25

[388] Yeraltında ortaya çıkan buharlar eğer çok ise suya dönüşür, yer oradan yarılr ve eğer arkası geliyorsa gözeler ortaya çıkar. Yerin altında maddesi çok, dumansal bir buhar olduğu zaman yerin yüzü yoğun ve çıkabileceği gözenekleri yoksa yer sarsılır. Bazen yer onun gücü ile yarılr ve gözeler çıkar, bazen de hareketin şiddetinden oradan ateş çıkabilir.
 30

وإذا انكسر حرّ الدخان الصاعد إلى الطبقة الباردة طلب النزول فيتموّج به الهواء فيحدث الريح، وإن لم يتكسر صعد إلى كرة النار فيردّه الحركة الدورية للفلك فيتموّج به الهواء فيحدث الريح أيضًا. ولهذا يكون مبادئ الرياح فوقانية. وقد يحدث الريح من تخلخل الهواء واندفاعه من جانب إلى آخر. والزوابع إنّما يحدث من التقاء ريحين مختلفي الجهة يلتقيان فيستديران.

[٣٨٦] وربما يحدث في الجو^١ أجزاء رطبة^٢ الرشية صقيلة، وضعها كوضع دائرة أحاطت بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الأبصار، فينعكس منها ضوء البصر إلى القمر، لأنّ الأضواء إذا وقعت على الصقيل انعكست إلى الجسم الذي وضعه من تلك^٣ الصقيل كوضع المضيء منه إذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء. ويدلّ عليه التجربة، فيرى ضوء القمر دون شكله، لأنّ المرآة إذا كانت صغيرة إنّما يؤدّي الضوء دون الشكل فيؤدّي كلّ واحد من أجزاء تلك الدائرة ضوءه فيرى دائرة صغيرة مضيئة، ويقال لها الهالة.

[٣٨٧] وإذا حصلت في خلاف جهة الشمس حين كانت قريبة من الأفق أجزاء شفافة صافية وضعها على هيئة الاستدارة، وكان وراءها جسم كثيف كجبل أو سحب مظلم ونظرنا إلى تلك الأجزاء الرشية صارت الشمس في خلاف جهة النظر، انعكس شعاع البصر منها إلى الشمس^٤ لكونها صقيلة، فإذا ترى ضوء الشمس دون الشكل لكونها صغيرة، فترى قوس قزح وترى مختلفة الألوان بحسب تركيب لون تلك الأجزاء مع لون السحاب.

[٣٨٨] والأبخرة التي تحدث تحت الأرض إن كانت كثيرة انقلبت مياها انشَقَّ الأرض منها وحدثت العيون إن كان لها مدد. وإذا تولّد تحت الأرض بخار دخاني كثير المادّة وكان وجه الأرض متكاثًا لا مسامّ له حتى يخرج منه، تزلزلت الأرض وربما تنشَقَّ منه الأرض بقوّته^٥ فيحدث منه العيون وربما يخرج منه^٦ نازًا لشدة الحركة.

١ د: في الهواء.

٢ د- رطبة.

٣ د: من ذلك.

٤ د- إلى الشمس.

٥ د: لقوّته.

٦ د- منه.

Kükürtlü bir tabiata sahip yerlerden, geceleri, bu tabiat üzere buharlar çıkar, gece soğuğu sebebi ile de nemli olan havasına karışır ve bu durumda hava hızlı tutuşan yağların tabiatı gibi olur ve gezegenlerin nurundan tutuşur ve sen onu aydınlatıcı olarak görebilirsin.

5 ÜÇÜNCÜ KONU: MESKENLER VE ONLARA İLİŞKİN ŞEYLER

[389] Feleklerin konumları ve gezegenlerin bağlantıları sebebiyle yerin bazı kısımlarında dağlar, yükseklikler ve bazılarında basık arâziler ve enginler meydana gelince, su doğal olarak derin yerlere doğru akmış ve *yükseklik* inkişâf etmiştir.

[390] Ekvatorun hizasındaki yerler, denizler ve dağların civarında olmak gibi konumsal sebeplerden uzak oldukları vakit, dengesi en fazla olan yerler olurlar. Çünkü güneş iki ekinoksta tepelerine dikilince, Burç Feleği ile ekvator daireleri arasında eğimler fazla olduğu için, oradan hızlı bir şekilde meyleder ve orada ısınma ortaya çıkmaz. Yerin üstündeki bekleyiş zamanı, yerin altındakine eşittir, böylece gündüzün sıcaklığı gecenin soğuğu ile dengelenir. Güneş her dönüşte iki defa dikilmiş olunca, orada her bir yaz, sonbahar, kış ve ilkbahardan iki sınıf olmuş olur.

[391] “Güneşin, ekvator çizgisinden uzaklığı en son meylin iki katı olan beldedeki ısıtması, meylin en sonunda olduğu zaman ekvator çizgisindeki ısıtması gibidir. Fakat varsayılan beldedeki ısıtma bu hâlde çok şiddetli olacaktır. Ekvator çizgisinde de böyledir. Ekvator çizgisindeki ısıtması bu hâlin dışında daha da şiddetli olur. Öyleyse bütün sene boyunca ekvator çizgisindeki ısıtma gerçekten çok şiddetli olur.” denemez.¹¹⁸

[392] Çünkü biz, “varsayılan beldedeki ısıtmasının, bu hâlde ekvator çizgisindeki beldeyi ısıtması gibi olacağını kabul etmiyoruz” diyoruz. Çünkü orada iki kutuptan birisi ufuktan yüksektir. Güneşin yörüngesinde açığa çıkan yay, ekvator çizgisinde açığa çıkan Güneş yayından daha büyüktür.

والمواضع التي فيها طبيعة كبريتية ترتفع منها في الليالي أبخرة على تلك الطبيعة ويخالط هواءها الذي صار رطباً بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الأدهان السريعة الاشتعال، فيشتعل من أنوار الكواكب فترى مضيئاً.

البحث الثالث المساكن وما يتعلّق بها

٥ [٣٨٩] إذا حصل في بعض جوانب الأرض^١ جبال وتلال بسبب الأوضاع الفلكية والاتّصالات الكوكبية وفي بعضها وهاد وأغوار سال الماء بالطبع إلى المواضع العميقة وانكشفت المرتفعة.

[٣٩٠] والمساكن الموازية لمعدّل النهار إذا غربت عن الأسباب الوضعية^٢ كمجاورة البحار والجبال فهي أشدّ المواضع اعتدالاً، لأنّ الشمس إذا سامتتها في الاعتدالين مالت عنها بسرعة لتزايد الميول بين دائرتي فلك البروج ومعدّل النهار هناك، فلا يحدث السخونة. وزمان مكثها فوق^٣ الأرض مساوٍ لزمان مكثها تحتها، فتعتدل حرارة النار ببرودة الليل. ولمّا كانت الشمس تسامتتها في كلّ دورة دفعيتين، كان هناك صنفان، ولكلّ صيف خريف وشتاء وربيع.

[٣٩١] لا يقال^٦ تسخين الشمس في البلدة التي بعدها عن خطّ الاستواء ضعف غاية الميل كتسخينها في خطّ الاستواء إذا كانت في غاية الميل، لكن تسخينها في البلدة المفروضة في تلك الحالة شديد جداً، فكذا في خطّ الاستواء وتسخينها في خطّ الاستواء في غير هذه الحالة أشدّ، فتسخينها في خطّ الاستواء في جميع السنة شديد جداً.

[٣٩٢] لأنّا نقول: لا نسلم أنّ تسخينها في البلدة المفروضة كتسخينها في بلدة^٥ خطّ الاستواء في هذه الحالة، فإنّ أحد القطبين فيها^٦ مرتفع عن الأفق، فالقوس الظاهر من مدار الشمس^٧ أعظم من^٨ الظاهرة من مدارها في خطّ الاستواء.

١ - الأرض.

٢ - الأرضية.

٣ - فوقها.

٤ - الأرض مساوٍ لزمان مكثها تحتها.

٥ - بلدة.

٦ - «فإنّ القطب الشمالي فيها» مكان «فإنّ أحد القطبين».

٧ - من مدارها فيها.

٨ - د+ القوس.

Çünkü feleğin oradaki deveranı doğrusal değildir. Kutbun kendisinde yüksek tarafa düştüğü burçta olduğu zaman yerin yüzündeki bekleyişi, ekvator çizgisinin üzerindeki bekleyiştten daha çoktur. Öyleyse ekvator çizgisinde bu hâldeki ısıtması daha azdır.

- 5 [393] Yengeç dönencesinin karşısında olan yerler, orada meylin artışı az olduğu için son derece sıcak olur. Güneş, başucunda vaki olmuş gibidir. Aynı şekilde yaz günleri uzundur. Böyle olunca da sıcaklık artar.

DÖRDÜNCÜ KONU: MİZÂC HAKKINDA

- [394] Unsurlar karıştıkları vakit, (türe ait) sûretleri bozulmaz. Çünkü
10 kar' (boş kap) ve inbikte (damıtma cihazı) bileşik, kendilerine doğru çözülür. Onlardan hiçbirisi, niteliğinin sırfılığı üzere kalmaz. Çünkü biz bileşikte, basitlerde bulunan niteliklerden herhangi bir şey bulamıyoruz. Tam tersine aralarında etkileme ve etkilenme cereyan etmektedir. Bu ancak parçaların küçültülmesi ile meydana gelebilir. Onlardan her birinin
15 niteliğini kırıp yok eden diğerinin keyfiyeti değildir. Çünkü kırılanın kırana avdet etmesi imkânsızdır. Bilakis bu onun sûretidir. Bu durumda onlardan her biri formuyla etkin, maddesi ile edilgindir. Bu takdirde bileşiğin parçalarında zıtların ortası, birbirine benzeşen bir nitelik meydana gelir ki o *mizâcdır*.

- 20 [395] Nitelikler dört olunca, karışımlar da onların bileşimidir. Karışım eğer ortayı yakalarsa o gerçek mûtedildir. Onun dışarıda varlığı yoktur. Çünkü nitelikleri eşit olan basitlerin bileşimi, kendi yerlerinden herhangi bir yere meyletmez. Zira bu tercih ettirici olmadan bir seçim olacaktır. Onlardan her birisi kendi tabîi hayyizine (doğal yerine) meyleder. Değilse
25 herhangi bir zorlama olmaksızın, doğası gereği istenilen, doğası gereği kendinden kaçılan olur. Orada onu engelleyecek herhangi bir engel de yoktur.

[396] Yok, eğer böyle değilse, o gerçek itidalin dışındadır. Eğer onda kendisine gereken orta bir şekilde unsurlar bütün nicelik ve nitelikleri ile toplanırlarsa o mûtedildir, değilse dengeden uzaktır.

لأن دور الفلك فيها ليس مستقيماً، فمكثها فوق الأرض إذا كان^١ في البروج^٢ الواقعة في جانب المرتفع فيه القطب أكثر من مكثها فوقها في خط الاستواء، فتسخينها في خط الاستواء في هذه الحالة أقل.

[٣٩٣] والمواضع التي يسامت المنقلب الصيفي يكون في غاية السخونة لقلّة

٥ تزايد الميل هناك، فتكون الشمس كالواقعة على سمت الرأس، ونهارهم الصيفيّة طويلة أيضاً، فتزداد السخونة.

البحث الرابع في المزاج

[٣٩٤] العناصر إذا امتزجت لا تفسد صورها لانحلال المركّب في القرع

والإنبيق إليها ولا يبقى كلّ واحد منها على صرافة كيافته، لأنّا لا نجد في المركّب

١٠ شيئاً من الكيفيات كما في البسائط، بل يجري بينهما فعل وانفعال ولا يحصل

ذلك إلا عند تصعّر الأجزاء وليس الكاسر لكيفية كلّ واحد منها كيفية الآخر،

لامتناع أن يعود المتكسّر كاسراً بل صورته فيكون كلّ واحد منها فاعلاً بصورته،

منفعلاً بمادّته. وحينئذٍ يحصل كيفية متشابهة في أجزاء المركّب متوسطة بين

الأضداد وهي المزاج^{٧٧}.

١٥ [٣٩٥] ولما كانت الكيفيات أربعا كانت المزاجات مركّبة منها، والمزاج

إن كان على حاقّ الوسط فهو المعتدل الحقيقي، ولا وجود له في الخارج

لأنّ المركّب من البسائط المتساوية في الكيفيات لا يميل إلى حيّز من

أحيازها لكون ذلك ترجيحاً بلا مرجّح، فيميل كلّ واحد منها إلى حيّزه

الطبيعي، وإلا لكان المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع من غير قاسر، ولا عائق

٢٠ يعوقه هناك عنه.

[٣٩٦] وإن لم يكن فهو الخارج عن الاعتدال الحقيقي. فإن توفّر عليه من

العناصر بكمياتها وكيفياتها القسط الذي ينبغي له، فهو المعتدل، وإلا فهو الخارج

عن الاعتدال.

١ د: إذا كانت.

٢ د: «الشمالي» مكان «الواقعة في جانب المرتفع فيه القطب».

[397] Bu -yani ikinci- anlamda mûtedil sekiz kısma ayrılır: Çünkü türsel denge, ya dışa göredir. Bu da başka türlere kıyâsla insanın karışımı gibi, başkasına kıyâsla bütün oluşum türlerinde meydana gelendir. Veya da içe göredir. İnsanın fertlerinin en dengelisi için meydana gelen mizaç gibi, bir türün en dengeli fertleri için meydana gelen mizaçtır. Bu karşılaştırma ile sınıfsal denge dışa, içe, ferde ve unsûra göre olmuş olur. Bu dengelerden her birisi için bir araz vardır. Arazı içinde ifrat ve tefrit tarafı vardır, onlardan uzaklaşıp çıktığında, bu mizaç bâtil olur. Bütün itidallerin dışında olanlar aynı şekilde sekiz kısımdır. Çünkü o, ya sadece sıcak ve soğuktan ibaret olan etkin nitelikte veya sadece yaşlık ve kuruluk olan edilgin nitelikte veya da o ikisi ile beraber dengeden çıkar ki o da sıcak yaş, sıcak kuru, soğuk yaş, soğuk kurudan ibarettir.

[398] Bize göre burası tartışmalıdır, çünkü itidalden ayrılan, hakiki mûtedile kıyâsla değerlendirilmiş olmayıp, kendisinde nicelik ve nitelikleriyle lazım gelen orta unsurlar toplanmış olan mûtedile göre değerlendirilmiş olduğu için, beraberce fâil iki nitelikte veya beraber iki edilgin nitelikte veya da dört nitelikten herhangi biri ile dengeden çıkması câizdir. Evet, hakikiye göre değerlendirme olsa kısımlar zikredilen sekizi geçmez. Bunu bilmelisin.

BEŞİNCİ KONU: DAĞLAR VE MADENLERİN OLUŞUM SEBEBİ

[399] Şiddetli sıcak yapışkan çamura tesadüf ettiğinde, ya bir anda ya da seneler geçmesi sûretiyle, sertlik ve gevşeklikte farklı parçaları olan taş hâline getirir. Kuvvetli akan suları veya çok hızlı esen rüzgârı bulunduğu vakit gevşeklikler aşınıp çukur hâline gelir ve sert olanlar geride kalır. Seller ve rüzgârlar da aynı etkiyi yapar ve sonunda büyük derinlikte çukurlar meydana gelir. Sert olanlar ise yüksek taşlar olarak kalırlar ki bunlar da dağdır.

[٣٩٧] والمعتدل بهذا المعنى أي الثاني على ثمانية أقسام لأنّ الاعتدال النوعي إمّا بالقياس إلى الخارج وهو الذي يحصل لكلّ نوع من الكائنات بالقياس إلى غيره كمزاج الإنسان بالقياس إلى الأنواع الأخرى. إمّا بالقياس إلى الداخل وهو الذي يحصل لأعدل أشخاص ذلك النوع كالمزاج الذي يحصل لأعدل أشخاص الإنسان. وعلى هذا القياس الاعتدال الصنفي بالقياس إلى الخارج والداخل والشخصي والعنصري. ولكلّ واحد من هذه الاعتدالات عرض. ولعرضه طرف إفراط وتفریط إذا خرج عنهما بطل ذلك المزاج. والخارج عن كلّ اعتدال ثمانية أقسام أيضًا. لأنّه إمّا أن يخرج عن الاعتدال بالكيفية الفاعلية فقط فهو الحارّ والبارد، أو بالكيفية المنفعلة فقط فهو الرطب واليابس، أو بهما وهو الحارّ الرطب الحارّ اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس. ١٠

[٣٩٨] ولنا فيه نظر، لأنّ الخارج عن الاعتدال لمّا لم يكن معتبرًا بالقياس إلى المعتدل الحقيقي، بل إلى المعتدل الذي توفّر عليه من العناصر بكمياتها وكيفياتها القسط الذي ينبغي له، جاز أن يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين الفاعلتين معًا^١، أو بالكيفيتين المنفعتين معًا، أو بكلّ^٢ واحدة من الكيفيات الأربع. نعم لو كان الاعتبار بالقياس إلى الحقيقي كانت الأقسام لا تزايد على الثمانية المذكورة. فاعلم ذلك. ١٥

البحث الخامس في سبب تكوّن الجبال والمعادن

[٣٩٩] الحارّ الشديد إذا صادف طينًا لزجًا، إمّا دفعة أو على مرور السنين عقده حجرًا مختلف الأجزاء في الصلابة والرخاوة. وإذا وجدت مياه قويّة الجري أو رياح عظيم الهبوب انحفرت الرخوة وبقيت الصلبة، وهكذا تفعل السيول والرياح إلى أن يغور غورًا عظيمًا، وتبقى الصلبة حجرًا شاهقًا وهو الجبل. ٢٠

١ - د: معًا.

٢ - د: ولكلّ.

[400] Madenlere gelince, onların sebebi, yeraltında hapsolmuş, farklı nicelik ve nitelikte çeşit çeşit alaşımlar üzere bulunan duman ve buharların karışımlarıdır. Madenler altın, gümüş, kurşun, bakır, demir, kurşun ve çinko gibi yedi cisimde olduğu gibi ya dövmeğe müsaittir. Ya da dövmeğe müsait değildir ki bu ya civa gibi son derece yumuşak olduğundan veya da yakut gibi son derece sert olduğundandır. Sert olanlar tuzlu cisimler gibi bazen rutubetlerden çözülebilirler; sülfirik asit ve nişadır böyledir. Bazen de çözülmezler; arsenik ve sülfirik böyledir.

[401] O yedi cisim, civa ve sülfattan doğmuştur. Eğer ikisi de saf olup, civa da kükürtle iyice pişirilmiş ve bununla beraber kibrit saf ve beyaz kalmış ise *gümüş* doğar. Eğer kırmızı ise ve kendisinde yanmayan ince döküm gücü varsa *altın* doğar. Pişme tamamlanmadan, ona buruşturucu bir soğuk ulaşırsa, eğer civa safi olup kükürt düşük ise çinko doğar. Eğer kükürtte yakıcı bir güç varsa bakır doğar. Eğer kibritin civayla alaşımı iyi değilse *kurşun* doğar. İkisi de düşük iseler, bu durumda eğer civa genişliğinde ve kibrit de düşük ve yakıcı ise demir doğar. İkisi de düşük olmakla birlikte bileşimleri zayıf ise *kurşun* doğar.

BEŞİNCİ MAKALE: BİTKİSEL ve HAYVANSAL NEFİS

Burada iki konu bulunmaktadır.

BİRİNCİ KONU: BİTKİSEL NEFİS

[402] O beslenme, büyüme, olgunlaşma ve doğup ortaya çıkma açısından aletli tabî bir cismin ilk kemâlidir. Kemâl, türün kendisi ile yetkinleştiği şeydir. “İlk” ile ilim ve diğer erdemler gibi ikincil yetkinliklerden, “tabî” ile karyolanın teşekkülü gibi sınaî yetkinliklerden, “aletli” ile unsuri basit yetkinliklerden kaçındık.

[٤٠٠] وأما المعادن فسيبها اختلاط الأبخرة والأدخنة المحتبسة في الأرض المختلفة في الكم والكيف وعلى ضروب من الاختلاطات. وهي إما متطرفة كالأجسام^١ السبعة التي هي الذهب والفضة والرصاص والنحاس والحديد والأسرب والخارصين. وإما غير متطرفة إما لغاية لينها كالزئبق أو لغاية صلابتها كالياقوت. وهي قد تنحلّ بالرطوبات كالأجسام الملوحة^٢ مثل الزاج والنوشادر، وقد لا تنحلّ كالزرنخ والكبريت.

[٤٠١] وتولّد الأجسام^٣ السبعة من الزئبق والكبريت. فإن كانا صافيين وانطبخ الزئبق بالكبريت انطباخاً تاماً وكان الكبريت مع ذلك صافياً أبيض تولّدت الفضة. وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تولّد الذهب. وإن وصل إليه قبل استكمال النضج برد عاقد تولّد الخارصين إن كان الزئبق صافياً والكبريت رديئاً، وإن كان في الكبريت قوة محرقة تولّد النحاس. وإن كان الكبريت غير جيّد المخالطة مع الزئبق تولّد الرصاص. وإن كانا رديين، فإن كان الزئبق متخلخلاً أرضياً والكبريت محرقاً رديئاً تولّد الحديد. وإن كانا مع رداءتهما ضعيفي التركيب تولّد الأسرب⁷⁸.

المقالة الخامسة في النفس النباتية والحيوانية⁷⁹

١٥

وفيها بحثان

البحث الأول في النفس النباتية⁸⁰

[٤٠٢] وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغذو وينمو ويتكامل ويتولّد. والكمال هو الذي يكمل به النوع. واحترزنا بالأول عن الكمالات الثانية كالعلم و سائر الفضائل، وبالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكلات التي للسريّر، وبالألي عن كمالات البسائط العنصرية⁸¹.

١ : كالأجساد.

٢ : المائية.

٣ : الأجساد.

٤ - البحث.

[Bitkisel Kuvvetlerin Şahsa ve Türe Yönelik Fiilleri]

[403] Bitkisel kuvvetlerin fiili, ya ferde yönelik ya da türe yöneliktir. Birincisi beslenme kuvvetidir. O, çözülen şeye karşılık olarak yerine geçebilmesi için, gıdayı beslenene benzer bir hâle dönüştürendir. (İkincisi) büyüme kuvvetidir. O da büyümesinin son sınırına ulaşabilmesi için cismin bölgelerini doğal denge üzere en, boy ve derinlik olarak artırandır. Sentetik/endüstriyel artmaların dışarıda kalması için, ‘cismın bölgelerini artırandır’ dedik. Çünkü sanatkâr, bir miktar malzeme aldığında, şayet boyunda veya genişliğinde artırma gerçekleştirirse derinliğinde eksilme olur ki bunun tersi de söz konusudur. ‘Doğal orantılarla’ sözümüzle, kabarma/tümör gibi doğal gidişi aşan artışlardan sakınılmıştır. ‘Gelişiminin sonuna ulaşabilmesi için’ sözümüzle de şişmanlıktan kaçındık.

[404] İkincisi, müvellidedir (üremedir). O tam bir sindirimden sonra, başka bir bireye prensip ve kaynak olması için gıdanın bir parçasını ayıran kuvvettir. Musavvire, rahimdeki dönüşümünden sonra, türde meydana çıkan sûretleri, arazları ve kuvvetleri sağlayandır.

[Gıdalanma Fiilinin Tamamlayıcıları]

[405] Beslenme (kuvveti)nin etkinliği ancak çeken, tutan, sindiren ve atan (güçler)le tamam olur. Çeken câzibe kuvveti, mide, rahim ve diğer azalardadır. Midedekinin sebebi şudur ki, gıdanın ağızdan oraya hareketi istemli değildir, zira gıdada isteme yoktur. Olağanlıkla da değildir. Çünkü insan, başı yerde ayakları havada olacak şekilde çevrilse, tam bir şekilde gıda ihtiyacını giderebilir. Dolayısıyla bu zorakidir. Bu yukardan itme de değildir. Çünkü yemek borusu ve mide gıda gereksindiği vakit, çiğneme esnasında canlının iradesi dışında uygun yiyeceği hızlı bir şekilde ağızdan çeker. Çünkü yemek orada meydana geldiği vakit -sonrasında boğaz bulunur- kusma gerçekleştirilirse tatlı en son çıkar. Bu da, mide onu çukuruna çektiğindendir.

[فعل القوى النباتية للشخص وللنوع]

- [٤٠٣] والقوى النباتية فعلها لأجل الشخص أو لأجل النوع. والأولى هي الغذائية وهي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليتخلف بدل ما يتحلل. والنامية هي التي تزيد في أقطار الجسم طولاً وعرضاً وعمقاً على التناسب الطبيعي لتبلغ إلى غاية النشوء. وإنما قلنا تزيد في أقطار الجسم ليخرج عنه الزيادات الصناعية، فإنّ الصانع إذا أخذ قدرًا من المادة، فإن زاد في طوله أو عرضه نقص من عمقه وبالعكس. وقلنا على التناسب الطبيعي احتزننا عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم. وقلنا إلى أن يبلغ إلى غاية النشوء احتزننا عن السمن.
- [٤٠٤] والثانية المولدة وهي التي تفصل جزءًا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ لشخص آخر. والمصورة وهي التي تفيد بعد استحالتها في الرحم الصور والقوى والأعراض الحاصلة للنوع.

[ومتّمات فعل الغذائية]

- [٤٠٥] وفعل الغذائية لا تتمّ إلا بالجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة. أمّا الجاذبة فهي في المعدة وفي الرحم وفي سائر الأعضاء. أمّا في المعدة فلايّ حركة الغذاء من الفم إليها ليست إرادية، إذ الغذاء لا إرادة له. ولا طبيعية، لأنّ الإنسان لو قلب حتى حصل رأسه على الأرض ورجلاه على الهواء أمكنه أن يزداد ازديادًا تامًا، فهي قسرية وليس ذلك دفعًا من الأعلى لأنّ المرى والمعدة وقت الحاجة إلى الغذاء يجذبان الطعام الموافق بسرعة من الفم عند المضغ من غير إرادة الحيوان، والمعدة يجذب الطعام الموافق بسرعة. فإنّه إذا حصل فيها طعام وبعده حلق واستعمل القيء يخرج الحلو في آخره. وذلك لجذب المعدة إيّاه إلى قعرها.

[406] Rahimdekine gelince, zira o hayız kanının kesilmesine yakın bir zamanda olup, fazlalık atıklardan hâli ise insan cima esnasında dış idrar yolunun içeriye çekildiğini fark eder. Diğer azalara gelince, eğer onlarda bu kuvve bulunmamış olsa, her organ kendine özel gıdayı ayıramazdı.

- 5 [407] Tutan *mâsike* kuvvetinin midedeki fiili, midenin gıdayı tam bir şekilde içermesinin bir gereğidir, öyle ki bütün yanlardan ona temas eder, onunla onun arasında hiçbir açıklık bulunmaz. Bu mide dolu olduğu için değildir. Çünkü gıda az olup tutma kuvvetli olur ve mideye uygun düşerse, sindirim mükemmel olur. Böyle olmadığı vakit karında guruldama
10 meydana gelir, sindirim yavaşlar. Bunun midede varlığı gıdayı her taraftan sardığını kanıtlar. Öyle ki o vakit karnını açsak hiçbir şey akamaz. Rahminde, spermi kendisine çektikten sonra, şiddetli bir şekilde kendine doğru kapanıcı olmasıdır. Öyle ki oraya mil ucunun girmesi bile mümkün değildir. Çünkü eğer orada tutucu kuvvet olmasa, ağırlığı bunu gerektireceği
15 için sperm inerdi. Bütün diğer organlarda da aynı sebep söz konusudur.

- [408] Sindiren hâzime kuvvetine gelince o, gıdayı beslenenden bilfiil bir parça olmaya elverişli olacak şekilde değiştiren kuvvettir. Sindirimin mertebeleri dörttür. İlki ağızdadır. Çünkü onun yüzeyi mide yüzeyine
20 bitişiktir. Zira çiğnenen buğday, apse ve çıbanların olgunlaştırılmasında, pişirilmiş olanın yapmadığını yapar. Birinci hazım mideye geldiği vakit tamamlanır. O da gıdanın katı haşıl suyuna benzer bir şekilde olmasıdır ve karaciğere dökülür. İkincisi karaciğerdedir. O da kendisinde dört ahlât meydana gelecek şekilde olmasıdır. Üçüncüsü damarlardadır. Bilfiil
25 gıdalanandan bir parça olmaya elverişli bir hâle gelmesidir. Dördüncüsü organlardadır. Çünkü ahlât organlara dağıldığı vakit başka bir sindirim gerçekleşir.

- [409] Sindirim (kuvveti)nin iki aktivitesi söz konusudur; çekme kuvvetinin çektiğini, tutma kuvvetinin tuttuğunu beslenme kuvvetinin iyice, bilfiil beslenenden bir parça yapmasına hazır bir kıvama değiştirme ve ka-
30 tıyı seyreltme, inceyi kalınlaştırmak yoluyla fazlalıkları itici (*dâfia*) gücün fiilini kabule hazırlamaktır.

[٤٠٦] وأما في الرحم فلائها إذا كانت قريبة العهد بانقطاع الطمث وخالية عن الفضول يجد الإنسان وقت الجماع أن إحليله ينجذب إلى داخل. وأما في سائر الأعضاء فلائته لولا وجودها فيه لما اختص كل عضو بغذاء يخصه.

[٤٠٧] وأما الماسكة ففعلها في المعدة اقتضاء أن تحتوي المعدة الغذاء احتواء تاماً بحيث تماسه من جميع الجوانب،^١ ولا يكون بينها وبينه فرجة، وليس ذلك لامتلاء المعدة فإن الغذاء إذا كان قليلاً والماسكة قويّة ولاقته المعدة جاد الهضم، ومتى لم يكن كذلك حصل في البطن قراقر وبطء استمراء. ويدل على وجودها في المعدة احتوائها على الغذاء في^٢ كل جانب بحيث لا يمكن أن يسيل منه شيء إذا شرحنا بطنه في الوقت. وفي الرحم كونها منضمة انضماماً شديداً بعد انجذاب المني إليها، بحيث لا يمكن أن يدخل فيها طرف الميل، ولأئته لو لم يكن فيها ماسكة لنزل المني لاقتضاء ثقله ذلك. وفي سائر الأعضاء لهذا السبب بعينه.

[٤٠٨] وأما الهاضمة فهي القوة التي تغيّر الغذاء إلى حيث يصلح لأن يصير جزءاً من المغتذي بالفعل. ومراتب الهضم أربع: الأولى في الفم، فإن سطحه متصل بسطح المعدة. فإن الحنطة الممضوغة تفعل في إنضاج الدماويل ما لا تفعله المطبوخة، وتمامه عندما يرد على المعدة. وهو أن يصير الغذاء شبيهاً بماء الكشك الثخين وينحدر إلى الكبد. والثانية في الكبد، وهو أن يصير بحيث يحصل منه الأخلاط الأربعة. والثالثة في العروق، وهي أن تصير بحيث تصلح لأن تصير جزءاً من المغتذي بالفعل. والرابعة في الأعضاء، فإن الأخلاط إذا توزعت على الأعضاء انهضمت انهضاماً آخر.

[٤٠٩] وللهاضمة فعالان إحالة ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام يتهيأ لأن يجعله الغازية جزءاً من المغتذي بالفعل التام، وتهيئة الفضل لقبول فعل الدافعة بتلطيف الغليظ وتغليظ الرقيق.

١ د+ بحيث.

٢ د: من.

[410] İtici *dâfîa* güce gelince eğer o var olmasa bağırsakların soğuk aldıkları vakit, içindekileri aşağı itebilmek için sanki yerlerinden sökülüyormuş gibi olduğunu görmezdik. İç organlar da böyledir.

[Üreme Gücü]

5 [411] Üreme/müvellide gücüne gelince yeri spermdir. O, organlarda gıdanın olgunlaşması anındaki en son sindirim fazlasıdır veya organlardan bir parça olmaya tam bir istidat sahibi olmasıdır. Çünkü spermin boşalmasıyla ortaya çıkan zayıflık, kan ve benzerlerinin boşaltılmasından meydana gelen daha kuvvetlidir. Çünkü o, organların cevherinde bir zafiyeti gerektirmektedir, kan ise böyle değildir.

[412] Organların his ve istemli hareketi kabul etmek için kendisi ile yetenekli olduğu kuvvete, hayvani kuvvet adı verilir. Bununla beraber onda şuur yoktur. Buna, felçli organdaki ayrılmaya meyilli birbirine zıt unsurların bir arada kalması ile delil getirdiler. Bir arada kalış, karışımaya destek olacak bir zorlayıcıyla olur ki bu, ondan sonraya kaldığı için mi-zaç ve onun tabileri değildir. His ve hareket kuvveti de değildir. Çünkü bunlar felçli organda yoktur. Beslenme kuvveti de değildir. Aksi takdirde bitkinin his ve hareketi kabul etmeye istidatlı olması gerekirdi. Öyleyse bu başka bir kuvvettir. “Gıda sağlayıcı kuvvet olsa bitki bunu kabul etmeye hazır olurdu” (sözünüzü) kabul etmiyoruz diyerek buna cevap veriyoruz. Zira bitkinin beslenmesinin, insanın beslenmesinden tür olarak farklı olması pekâlâ câizdir.

İKİNCİ KONU: HAYVANİ NEFS

[ALGILAYICI VE HAREKET ETTİRİCİ

HAYVANİ GÜÇLER]

25 [413] O cüz’leri algılayıp, istemli hareket etmek yönünden, aletli tabîi cismin ilk yetkinliğidir. Hayvanî kuvvetler ya algılayıcı ya da hareket edicidir. Müdrike/algılama gücü ya dışıdır veya içtedir. Dışta olanlar beş duyudur ki bunlar dokunma, tatma, koklama, işitme ve görmedir.

[٤١٠] وأما الدافعة فلائّه لولا وجودها لما وجدنا الأمعاء عند التبرّد كأنها تنتزع من مواضعها لدفع ما فيها إلى أسفل، وكذلك الأحشاء.

[القوة المولدة]

- [٤١١] وأما المولدة فمحلّها هو المني. وهو فضل الهضم الأخير عند
 ٥ نضج الغذاء في الأعضاء^١ أو صيرورته مستعداً استعداداً تاماً لأن يصير جزءاً من الأعضاء، لأنّ الضعف الحاصل من استفراغ المني أقوى من الحاصل من استفراغ أمثاله من الدم لإيجابه الضعف في جوهر الأعضاء الأصلية دون الدم.
 [٤١٢] والقوة التي بها تستعدّ الأعضاء لقبول الحسّ والحركة الإرادية تسمّى القوة الحيوانية مع أنّها عديمة الشعور. واحتجّوا عليها^{٨٢} بأنّ بقاء ما في العضو
 ١٠ المفلوج من العناصر المتضادة المتمايلة إلى الانفكاك على الاجتماع بقاسر يعين على الامتزاج وليس^٢ هو المزاج وتوابعه لتأخّره عنه، وليس قوّة الحسّ والحركة لانفائها عن العضو المفلوج، ولا قوّة التغذية وإلا لكان النبات مستعداً لقبول الحسّ والحركة، فهو قوّة أخرى.
 وجوابه أن نقول: لا نسلم أنّه لو كان قوّة التغذية لكان النبات مستعداً لذلك،
 ١٥ فإنّه يجوز أن يكون غاذية النبات مخالفة بالنوع لغاذية الإنسان.^٣

البحث الثاني في النفس الحيوانية^{٨٣}

[تنقسم القوى الحيوانية إلى مدركة ومتحرّكة]

- [٤١٣] وهي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرّك بالإرادة. والقوى الحيوانية إمّا مدركة أو متحرّكة، والمدركة إمّا ظاهرة أو باطنة،
 ٢٠ والظاهرة هي الحواسّ الخمس، وهي اللمس والذوق والشمّ والسمع والبصر.

١ د: في العروق.

٢ د: ليس.

٣ د+ المقالة الخامسة في النفس النباتية والحيوانية، وفيه بحثان الأول.

٤ د- إمّا مدركة أو متحرّكة، والمدركة.

[414] Dokunma bedenın bütün derilerinde yayılmış bir kuvvettir. Sıcaklık, soğukluk, nemlilik, kuruluk ve diğer dokunulurlar, ayrıca bağlantıların kopması ve yeniden dönüşü bununla algılanmaktadır.

[415] *Tatma*, dilin yüzeyine döşenmiş olan sinirlerde yayılmış bir kuvvettir. Onun algılaması, dokunma, nemlilik ve ağızdaki bir salyamsı bölge şartına bağlıdır. Bu nemlilik dile ulaşanla karışır ve niteliğine dair his meydana gelir.

[416] *Koku alma*, memenin iki ucuna benzer, beynin ön iki ilavesinde yerleşmiş bir kuvvettir. Karşılaştığı kokuları algılar. Kokuyu algılama -bir gurubun zannettiği gibi- cisimden bir şeyin çözülüp, havaya karışıp duyuya ulaşmasıyla değildir. Aksi takdirde az bir miskten yayılan bir kokunun -ki bu yayılmadan da birçok yere birinciye benzer bir koku yayılır- meydana gelmesi imkânsız olurdu. Tam tersine, hava bu niteliğe adapte olur ve onu duyuya iletir.

[417] İşitme, kulak çukuruna serilmiş ve sinirlere yerleşmiş bir kuvvettir. (Ses) darbe(sini) oluşturanla darbeye maruz kalan arasında sıkışmış havanın kendisine iletildiğini algılar. Havada var olup kulağa ulaşan ses işitilir. Bu açıktır. Dışarıda var olan da böyledir. Değilse yönünü algılayamazdık.

[418] *Görmeye* gelince, Işıncılar görmenin, gözden ışınsal bir cismin çıkıp, görülene ulaşmasıyla olduğunu iddia ettiler. Bu asılsızdır. Değilse rüzgâr estiğinde ışınlar karışıp, farklı yönlere gideceği için, karşımızda olmayan bazı şeyleri görmemiz icap ederdi, gezegenlerin görülmesi esnasında felekler yerlerinden sapar, bir şişenin içindeki görüldüğünde cisimler birbirine girerdi. Oysa bu artbitişenlerin/tâlilerin tamamı geçersizdir. Ayrıca onun hareketi ya tabîi/doğal, ya zorlamalı, ya da iradeli olacaktır. Birinci bâtıldır, değilse tek cihete olması gerekirdi. İkinci de aynıdır; çünkü zorlama doğal olanın tersinedir. Dolayısıyla ne doğal ne de zorlamalıdır. Üçüncü de aynıdır. Değilse çıkanın canlı ve hareketli olması icap ederdi ve algılama bize değil ona ait olurdu.

[٤١٤] أمّا اللمس فقوة منبّئة في جميع جلد البدن، يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من الملموسات وتفرّق الاتصال وعوده⁸⁴.

[٤١٥] وأمّا الذوق فهو قوة منبّئة في العصب المفروش على جرم اللسان. وإدراكها مشروط باللمس والرطوبة العذبة التي في الفم لتخالط ما يرد على اللسان ويحصل الإحساس بكيفيته.

[٤١٦] وأمّا الشمّ فقوة مودّعة في زائدتي مقدّم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي، يدرك ما يلاقيها من الروائح. وليس إدراك الرائحة بأن يتحلّل من الجسم ذي الرائحة شيء ويخالط الهواء ويصل إلى الحاسة كما زعم قوم^١، وإلا لاستحال أن يتحلّل من المسك اليسير ما يحصل منه رائحة منتشرة انتشاراً يمكن أن ينتشر منه بمواضع كثيرة رائحة مثل الأولى، بل لأنّ الهواء يتكيّف بتلك الكيفية ويؤدّيها إلى الحسّ.

[٤١٧] وأمّا السمع فقوة مودّعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك ما يؤدّي إليه الهواء المنضغط بين قارع ومقروع. والصوت القائم بالهواء الواصل إلى الصماخ مسموع^٢، فهو ظاهر. وكذا القائم بالخارج وإلا لما أدركنا جهته.

[٤١٨] وأمّا البصر فزعم أصحاب الشعاع أنّ الإبصار بخروج جسم شعاعي من البصر وملاقاته المبصر. وهو باطل وإلا لوجب أن نرى بعض ما ليس في مقابلتنا عند هبوب الرياح لتشوش الشعاع وانتقاله إلى الجهات المختلفة، ولانحرفت الأفلاك عند رؤية الكواكب، ولتداخلت الأجسام عند رؤية ما في باطن الزجاج، والتوالي باطلة. ولأنّ حركته حينئذٍ، إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية. والأوّل باطل وإلا لكانت إلى جهة واحدة، وكذا الثاني، لأنّ القسر على خلاف الطبع، ولا طبع ولا قسر، وكذا الثالث وإلا لكان الخارج حيواناً متحرّكاً فكان الإدراك حاصلاً له لا لنا⁸⁵.

١ د- كما زعم قوم.

٢ د: موجود.

[419] Şeyh (Ebû Ali b. Sînâ) nın ekolünde görme ancak, görülenin sûretinin gözdeki nemli deride iz bırakıp baskılanmasından ve onu bey-
nin önünde bulunan müşterek hisse ulaştırmasından sonra meydana ge-
lir. Çünkü yakın olan büyük, uzak olan küçük görünmektedir. Bu ancak
5 yakın olanın, nemli deri üzerinde daha büyük bir parçada, uzak olanın
da daha küçük bir parçada resmolunmuş olmasıyla olabilir. Aksi takdirde
yakını ve uzağı görme durumunda miktarı değişmezdi. Bunun keyfiyeti,
görülen, varsayılan bir uzaklıkta olduğu zaman, gözden çıkıp görülenin
iki tarafına kavuşan iki çizgi, görme esnasında tek açı ile kuşatmakta olup,
10 görülenin sûreti orada resmolunmaktadır. Sonra bu konumdan uzaklaştığı
vakit gözden çıkıp görülenin iki tarafında kavuşan iki çizgi, daha küçük
bir açıyla kuşatır. Bu durumda görülen burada resmolunur ve daha küçük
olarak görülür.

[İç duyu kuvvetleri]

15 [420] İç kuvvetlere gelince, ya algılayıcıdır ya da hareket ettiricidir.
Müdrîke ya sadece algılayıcıdır. Ya da algılayıcı ve serbestçe davranı-
cıdır.

[421] Sadece algılayan ya sûretleri algılar ki, o, *müşterek histir (ortak duyu)*, veya onları muhâfaza edicidir ki o da *hayâldir*. O, duyulurların sû-
20 retlerini duyudan kaybolduktan sonra imgeleyendir. Ya da Zeyd'in sadaka-
ti Amr'ın düşmanlığı gibi tikel manaları algılar ki o *vehim* kuvvetidir veya
onları hıfzedicidir, o da tikel manaları ezberleyen şeydir.

[422] Algılayıp tasarruf eden ise hayâlde depolanmış algılarda, insan
sûretini iki başlı olarak terkip etmek veya başsız insan sûreti meydana gele-
cek şekilde başını bedeninden ayırmak gibi ayırma ve birleştirme şeklinde
25 tasarrufta bulunandır. Bu kuvveti eğer nefs-i nâtika kullanırsa *mütefekki-
re/düşünme* kuvveti, vehim gücü kullanırsa *mütehayyile/hayâl etme* kuvveti
olarak adlandırılır.

[٤١٩] وذهب الشيخ^١ إلى أنّ الإبصار إنّما يحصل بعد انطباع صورة المبصر في الرطوبة الجلدية التي في العين وتأديها إلى الحس المشترك التي هي في مقدّم الدماغ، لأنّ الأقرب يرى أعظم والأبعد أصغر، وما ذلك إلا لأنّ الأقرب يرتسم في جزء أعظم من الجلدية، والأبعد في أصغر، وإلا لما اختلف مقداره في الرؤية عند القرب والبعد. وكيفية ذلك أنّ المرئيّ إذا كان على بعد مفروض فإنّ الخطّين الخارجين من البصر الملتقيين على طرفي المرئيّ يحيطان بزاوية عند البصر وترتسم صورة المرئيّ فيها. ثم إذا بعد عن ذلك الموضع كان الخطّان الخارجان من البصر الملتقيان على طرفي المرئيّ يحيطان بزاوية أصغر، فيرتسم صورة المرئيّ فيها، فيرى أصغر.

[القوة الباطنة]

[٤٢٠] وأمّا القوى الباطنة فإمّا مدركة أو محرّكة. والمدركة إمّا مدركة فقط، وإمّا مدركة ومتصرّفة.

[٤٢١] والمدركة فقط إمّا مدركة للصور وهي الحس المشترك، أو حافظة لها وهي الخيال. وهي التي تتخيّل صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس. وإمّا مدركة للمعاني الجزئية كصدّاقة زيد وعداوة عمرو، وهي القوة الوهمية، أو الحافظة لها وهي التي تحفظ المعاني الجزئية.

[٤٢٢] والمدركة المتصرّفة هي التي تتصرّف في المدركات المخزونة في الخيال بالتفصيل والتركيب، بأن يركّب صورة إنسان ذي رأسين، أو يفصل رأسه عن بدنه حتى يحصل لها صورة إنسان عديم الرأس. وهذه القوة تسمّى متفكّرة^٢ إن استعملها النفس الناطقة، ومتخيّلة إن استعملها القوة الوهمية.

١ د: رضي الله عنه.

٢ د: مفكّرة.

[Ortak Hissin Varlığı]

[423] *Müşterek hissin* varlığına birtakım şeyler delâlet etmektedir. Birincisi biz bu tatlıya, onun beyaz olduğu yargısında bulunabiliyoruz ki, iki şeye hükmedende ikisinin de hazır olması gerekir. Bu yargı, nefis-i nâtikanın olamaz, çünkü onun algı verileri küllîdir. Öyleyse o, başka bir kuvvete aittir. “Bir şeye, bir şeyle hüküm, ikisinin de tasavvurunu gerektirse -bir insan için ‘o insandır’ şeklinde hüküm veriyor olmamız zorunluluğundan dolayı- bizim küllî ve cüz’îyi beraberce algılayan bir kuvvetimiz olmuş olur” denemez. Zira buradaki artbitişen/tâlî bâtıldır. Çünkü biz yanlışı olduğunu kabul etmiyoruz, diyoruz. Çünkü nefis küllîyi algıladığı gibi, cüz’îyi de küllî bir tarzda algılayabilir. Mesela insan mâhiyetini küllî arazlarla nitelenmiş olarak algılar ve bunların toplamından somut insana uygun bir sûret ortaya çıkar. Bir kişi “bu cevap sıhhatli olsa, delilin aslı geçersiz olur” diyebilir.

[424] İkincisi biz, inen damlayı doğrusal bir çizgi olarak görürüz. Bu zorunlu olarak dışarıda mevcut değildir. Görme gücünde de değildir. Çünkü göz ancak karşısındakini görebilir. Bu başka bir kuvvettir ki *hiss-i müşterek* adı verilir.

[425] Üçüncüsü uyuyan birtakım cüz’î sûretler görmektedir. Bunlar dışarıda var değildir. Değilse sağlıklı olan her duyu sahibinin de onları seyretmesi gerekir. Uykuyla bozulacağı için dış duylarda da değildir. Bilakis başka bir kuvvettir ve onları hayâl yoluyla değil bilakis müşahede yoluyla görmektedir.

[Hayâl Gücü]

[426] *Hayâl*, şeyleri tahyyül edip kaybolduktan sonra algılayabilen bir kuvvettir. *Müşterek* histen başkadır. Çünkü *hiss-i müşterek*te baskılanan sûretler seyredilirler, hayâlde baskılanan böyle değildir. *Mütehayyile* kuvveti ise ikisinden de başkadır. Çünkü bunun fiili birleştirip ayırtırmadır. Diğer iki kuvvetin fiili ise böyle değildir. *Vehim* kuvvetine gelince, duysal olmayan cüz’î manaları algılayan şeydir. O sûretleri algılayıp hıfzedip onlarda yönetimde bulunandan başkadır. *Hafıza* ise, cüz’î manaları algılayıp ezberleyendir. Diğer geride kalanlar böyle değildir. Bu onlardan başkadır.

[وجود الحس المشترك]

[٤٢٣] ويدلّ على الحس المشترك وجوه. أحدها: إنّنا نحكم على هذه الحلول بأنّه هذا الأبيض، والحاكم على الشئيين لا بدّ وأن يحضرهما. وليس هذا الحكم للنفس الناطقة، لأنّ مدركاتها كلّية، فهو لقوّة أخرى. لا يقال لو كان الحكم على الشيء لشيء يستدعي تصوّرهما لكان لنا قوّة تدرك الكلّي والجزئي معًا، ضرورة ٥ أنّنا نحكم على هذا الإنسان بأنّه إنسان، والتالي كاذب، لأنّنا نقول: لا نسلم كذبه، فإنّ النفس كما تدرك الكلّي قد تدرك الجزئي على وجه كلّّي، بأن يدرك مثلاً ماهية الإنسان موصوفة بعوارض كلّية يحصل من مجموعها صورة مطابقة للإنسان الشخصي. ولقائل أن يقول: لو صحّ هذا الجواب لبطل أصل الدليل.

[٤٢٤] وثانيها: إنّنا نرى القطرة النازلة خطأ مستقيمًا، وليس ذلك في الخارج بالضرورة، ولا في القوّة الباصرة، لأنّ البصر لا يدرك إلا ما يقابله، فهو في قوّة أخرى تسمّى الحس المشترك.

[٤٢٥] وثالثها: إنّ النائم يشاهد صورًا جزئية وليست موجودة في الخارج وإلا لشاهدها كلّ من كان سليم الحسّ، ولا في الحسّ الظاهر لتعطله بالنوم، بل في قوّة أخرى يشاهدها لا على سبيل التخيل بل على سبيل المشاهدة. ١٥

[قوّة الخيال]

[٤٢٦] وأمّا الخيال فهو قوّة تخيل الأشياء وتذكرها بعد الغيوبة، وهي مغايرة للحسّ المشترك، لأنّ الصور المنطبعة في الحسّ المشترك مشاهدة دون المنطبعة في الخيال. وأمّا القوّة المتخيّلة فمغايرة لهما، لأنّ فعلها التركيب والتفصيل، ولا كذلك فعل هاتين القوتين. وأمّا القوّة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة، وهي مغايرة لما يدرك الصور ويحفظها ويتصرّف فيها. والحافضة هي التي تدرك المعاني الجزئية وتحفظها، ولا كذلك البواقي وهي مغايرة لها. ٢٠

[427] Müşterek hissin yeri, beynin ön ilk karnındadır. Hayâl, onun arkasındadır. Vehim ve mütehayyilenin yeri orta boşluktur. Hafıza ise arka karındadır. Bu kuvvetlerin bu yerlere özel olduğu ancak, bu yerlerden birisine bir afet dokunduğu vakit oraya nispet ettiğimiz kuvvetin fiilinin bozulmuş olmasından bilinmektedir.

[Muharrik Kuvvet Bâis ve Fâil Olarak Ayrılır]

[428] *Muharrik* (kuvvete) gelince itici/dürtüleyici ve yapıcıdır. İtici, iç-tepidir. Eğer yararlı ve zarûrî olanı kesbetmeye sevk ediyorsa şehvanî (kuvvet), galebe çalmaya ve çirkin olana karşı koymaya sevk ediyorsa *gaza* kuvveti olarak adlandırılır. *Fâile* ise, sınırların esneyip büzülmesi vasıtasıyla organların hareket ettirilmesi, kendisinden çıkan şeydir. O hareket ettirmenin yakın prensibidir.

[İnsânî Nefs Hakkında]

[429] İnsani nefse gelince, fikri seçim ve insani re'yn çıkarımı ile oluşan fiilleri yapma yönünden, aletli tabîi cismin ilk yetkinliğidir. Küllî şeyleri algılama, bazısını bazısına nispet ederek yargıda bulunma itibarıyla “nazarî kuvvet”; çiftçilik ve boyacılık gibi insana özel sanatları çıkarımlama ve bedeni hareket ettirme itibarıyla da “amelî kuvvet” olarak adlandırılır. Bazen ondan, sevk kuvvetinde, gülme, ağlama, sıkılma, utanma gibi infiâlî hey'et de çıkabilir. Önceden geçtiği üzere bu (nefis) maddeden soyutlanmıştır.

[430] Bu, risâlede zikretmek istediklerimin sonu olsun. Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun! Peygamberlerine özellikle de Muhammed'e, ailesine ve arkadaşlarına karar gününe kadar devam eden çokça selamlar olsun!

[٤٢٧] ومحلّ الحسّ المشترك مقدّم البطن الأوّل من الدماغ، والخيال مؤخّره. ومحلّ^١ الوهم والمتخيّلة البطن الأوسط، والحافظة البطن المؤخّر، وإنّما علم اختصاص^٢ هذه القوى بهذه المواضع لأنّ الآفة لو تطرّقت إلى أحد هذه المواضع اختلّ فعل القوّة التي جعلت حالة فيه^٣.

٥ [القوّة المحرّكة ينقسم إلى باعثة وفاعلة]

[٤٢٨] وأمّا المحرّكة فباعثة أو فاعلة. والباعثة هي الشوقية وتسمّى الشهوانية إن كانت حاملة على جلب النافع والضروري، وغضبية إن كانت حاملة على دفع المكروه والغلبة. والفاعلة هي التي يصدر عنها تحريك الأعضاء بواسطة تمديد الأعصاب وإرخائها وهي المبدأ القريب للتحريك.

١٠ [النفس الإنسانية]

[٤٢٩] وأمّا النفس الإنسانية فهي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي الإنساني. وتسمّى قوّة نظرية باعتبار إدراكها للأمور الكلّية وحكمها بنسبة بعضها إلى البعض، وقوّة عملية باعتبار تحريكها البدن واستنباطها الصناعات المخصوصة بالإنسان كالفلاحة والصباغة. وقد يحدث منها في القوّة الشوقية هيئة انفعالية كالضحك والبكاء والخجل والحياء وهي قوّة مجرّدة عن المادّة لما مرّ.

[٤٣٠] وليكن هذا آخر ما أردنا إيرادَه في هذه الرسالة. والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أنبيائه خصوصاً على محمّد وآله وأصحابه وسلّم تسليمًا كثيرًا كثيرًا دائماً إلى يوم القرار^٤.

١ - د- ومحلّ.

٢ - د: وإنّما اختصّت.

٣ - د: التي نسبتها إليه.

٤ - د - والصلاة والسلام على أنبيائه خصوصاً على محمّد وآله وأصحابه وسلّم تسليمًا كثيرًا كثيرًا دائماً إلى يوم القرار.

NOTLAR

1. Veya “varlıksal olanın tasavvuru apaçıktır” veya da “varlığını kavrayışım apaçıktır”, şeklinde olabilir. Tikelden tümele varan bir metodu benimseyen Aristoteles felsefesi için de uygunu ise ikincisidir. Eğer var olanın bilinmesi araçsız değilse ve bedihi olmasa onun algılanma ve anlaşılma olgusu düşünceye bağlı ve dayalı olması gerekir ki bunun böyle olmadığını biliyoruz. (Mübârekşâh Buhârî, *eş-Şerh (Şerhu Hikmeti'l-ayn)*, tsh. Ca'fer Zâhidî, c. I, s. 30) Varlık ve yokluk düşüncesi apaçıktır. Çünkü bu tasdik bu iki tasavvura bağlıdır. Apaçık olana bağlı olanında apaçık olması gerekir. Zira varlık bilgisi var olanın bilgisinden bir parçadır. (Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, s.76) Molla Sadrâ ise şöyle diyor: Varlık nefiste ilk resmolunan manadır, tarife ihtiyaç duymaz. Tarif, ya zâtî olarak ya da arazi olarak yapılır. Bu ikisi de varlık için geçerli olamaz çünkü had ile özsel tarif ancak cins ve fasıl ile olabilir. Oysa o eşyanın en geneli olduğu için cinsi ve faslı yoktur. İlineksel tarif ise bir şeyi daha çok tanınan ile tanımlamaktır. Oysa vücûddan daha çok tanınan hiçbir şey yoktur. Kim bu apaçık kavramı tanımlamaya kalkarsa büyük hata işler. (Şirâzî, *Esfâr*, c. I, s. 25), Muhammed İkbâl bu paragrafı şöyle çeviriyor: “Benim varlığımın kavramı aracısız ve sezgiye dayanan bir şeydir. “Ben varım” düşüncesi bir “kavram”dır, benim vücûdum da bu kavramın bir unsuru olduğuna göre vücûdumun sezgi yolu ile gerçek bir şey olduğu bilinebilir. (İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, s. 68-69.) Burada açıkça görüldüğü üzere bir şeyin düşünce ve kavramından o şeyin gerçekliğine geçilmektedir. “Ben düşünüyorum” önermesindeki düşünme (tasavvur) ve kavram açık seçik olduğuna göre “ben” de kesinlikle varım. Zira ben yok olsam düşünce öncelikle yok olurdu. Varlığımıza yönelik düşüncem kesinse varlığım öncelikle söz konusudur. Bu düşünce ontolojik delilin temeli olmuş Batıda yankı bulmuş önemli bir düşüncedir.

2. Mübarekşâh'ın ve Hillî'nin açıklaması, varlıktan kasıt “mutlak varlık” olduğu şeklindedir. İkbâl'in tercümesine göre mutlak varlık değil, varlığım bu tasavvurun bir unsurudur, şeklindedir. (İkbâl, *İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, s. 69.) Oysa birinci görüş daha açık ve uygundur. Zira varlığımıza yönelik kavrayışımızda iki unsur söz konusudur. Birincisi, öncelikle mutlak anlamda bir varlık tasavvur olunmakta, ikincisi ise bana ait özel varlık tasavvur olunmaktadır.

3. Özel bir varlığın tasavvuru, mutlak anlamda varlık tasavvurunu niçin gerektirsin? Sonra mutlak varlığın ondan bir parça olması da imkânsızdır. Bu ancak müşterek olduğunun bilinmesi ile tamam olur ki bu da tartışmalıdır. (Hillî, s. 5. Mübarekşâh Buhârî ise realistlerin bütün muhakemelerinin tartışılabilir bir iddia olan, “benim varlığımın kavramı araçsız bir şeydir” faraziyesine dayanmaktadır. Oysa bunu kabul edersek, soyut varlık bu kavramı meydana getiren unsurlardan biri sayılmaz. Eğer realistler belli bir nesnenin idrakinin araçsız olduğunu iddia ediyorsa, biz bunun doğruluğunu kabul ederiz; fakat bundan realistlerin ispat etmek istedikleri, temeldeki özün araçsız bilinebilen nesnel bir gerçeklik olduğu sonucunu çıkarmaz. (İkbâl, age., s. 69.)

4. Yani bedahetle tasavvur olunan vücûd, aynı manaya gelmek üzere vücûdun mevcûdâtla manevî ortaklıkla ortak olmasıdır. (Buhârî, c. I, s. 31.)

5. Yani filozofların ve muhakik kelâmcıların dediği gibi manevî bir ortaklıkla ortak olmaz da, Ebu'l-Hasen el-Eşârî'nin dediği gibi lafzî bir ortaklık olursa. (Buhârî, c. I, s. 31.)

6. Yani vücûdun manevî müşterek olmaması durumunda böyledir ki bu da manevî müşterek olduğunu gösterir. (Buhârî, c. I, s.)

7. Yani bir şey mevcut ve ma'dûm olarak ayrıldığı ve mevcut da mümkün ve vâcib olarak ayrılabilirdi için. (Buhârî, c. I, 32.)

8. Eğer özel varlıklara olan inanç kalkarsa genel anlamda varlığa yönelik olan inanç da kalkacağı şartı. (Hillî, s. 7.)

9. Zira zihni varlık, bir şeyin zihinlerde var olmasıdır. Mutlak varlık, oluşun mutlaklığıdır. (Buhârî, c. 37). Burada zikredilen çözüm şudur: Bütün varlıklarda değil, ayanda bütün varlıklar müşterektir, şeklindedir.

10. el-Eşarî ve el-Basrî bunun aksi kanaattedir. Onlara göre bir şeyin varlığı hakikatinin aynıdır. (Buhârî, c. I, s. 38.)

11. "Kâbil, var olmadığı halde kabul edici olduğuna göre, mâhiyet de var olmadığı halde illet olabilir", şeklindeki bir akıl yürütmeyi çürütüyor. Bkz. Hillî, s. 12.

12. Fahrüddin Râzî gibi, Vâcibu'l-vücûdun vücûdu, vücûd olmak cihetiyle mâhiyetinden soyut olamaz, yani hem varlığı hem de mâhiyeti söz konusudur fakat varlığı mâhiyetinden tecrit edilemez, denemez. Zira vücûdda genel olan bütün varlıkları bu arada mümkün varlıkları da kapsayacaktır. Daha fazla bilgi için bkz. Hillî, s. 13.

13. *Teşvik* (equivocate), lügat açısından şüphe ve tereddütle hamletmektir. Felsefi olarak ise bir açıdan ittifâk başka bir açıdan ise ihtilaf demektir. Nispette teşvik, öncelik sonralıkta teşvik gibi türleri vardır. *Tevâtü* ve *istirakin* ortasında yer alan teşvik bir lafzın fertleri arasında ortak olan genel bir şeye eşit düzeyde olmaksızın farklı düzeylerde vaz' olunmasıdır. (Hillî, s.14, Muhammet Ali Tahanevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Fünûn*, Daru'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrut, II, s. 530).

14. Her tasavvur olunanın hariçte bir sübûtiyeti vardır ve o ya kendi zatı ile kâim mevcut bir forma sahiptir ki Eflatun'un ideleri böyledir. Ya da onun başkası ile kâim bir formu vardır ki bütün filozoflar bu görüştedir. Bütün varlıklar Akl-ı Faâlde mürtesimdir. Fakat bu görüş muhakkak değildir, çünkü biz tanrıya ortak gibi imkânsız şeyleri de tasavvur edebiliriz. (Hillî, s.18)

15. Burada varlığı mümkün olan ma'dûm, kastedilmektedir. Zira ihtilaf konusu olan mümkün ma'dûmdur. (Buhârî, c. I, s. 58.)

16. Ma'dûm ya sübûti mümtenidir ki onun 'mahza nefy' olduğunda bir tartışma yoktur. Ya da sübûti mümkündür, bu da bize göre mahza nefydir. İhtilaf konusu bir kısım mütezilenin siyahın varlığının siyah oluşa ilave bir şey olduğunu ve sonra da bu mâhiyetin varlık sıfatından uzak kalabileceğinin câiz olduğunu zannetmeleridir. (Râzî, *el-Muhassal*, Daru'l Kitab el Arabî, s. 78).

17. Çünkü şekli evvelde mukaddime-i kübra'nın küllî olması icap eder. Sonuç vermesinin ikinci şartı ise küçük önermenin de olumlu olmasıdır. Birinci şekilde orta terim büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olarak bulunur. (Gazalî, *Mekâsîd*, s. 70)

18. Kübradaki sâbitle dışta sâbit oluş kast olunuyorsa bâtıl olduğu apaçıktır. Zira biz hariçte sübûti olmayan birçok şeyi biliyoruz. Bileşikler, izâfetler, mümteniler böyledir. (Hillî, s. 22) Mümteni şeyler de bilinmektedir fakat onların hariçte sâbit olmadığı kesindir. (Buhârî, c. I, s. 59.)

19. "Avd"ın mümteni olma hükmünün zarûrî olduğunu iddia etmektedirler. Hillî, , s. 26.

20. Buradaki ma'dûm ile kast olunan, potansiyel varlıklara (melekeler) izâfe edilen yani var olabilen yoklardır. Hillî, s. 27.

21. Kendisinden haber verilip bilinen yokluk, melekeler izâfe edilen yokluktur. (Buhârî, c. I, s. 67.)

22. Zorunluluğuna sığınılan kural bir mâhiyetin ya var ya da yok olabileceği ve üçüncü şıkkın olmaması kuralıdır. Hillî, s. 29.

23. Mesela “hayvan” kendisi açısından ele alınır “nutk” şartı veya onun yokluğu şartı konmazsa insandan bir parçadır ve o tabii canlılıktır. Nutk ve diğerlerinden soyutlanma şartı ile ele alınacak olursa hariçte mevcut olamaz. Eğer nutk şartı ile alınırsa insanın kendisidir. (Hillî, s. 32) Hayavan, soyutlanma şartıyla varlığı zihinseldir, ona birtakım harici ilineklerin ilişkisi şartıyla ise hariçte vardır ve bu iki itibar da hakikate ve mâhiyete ziyadedir. (Râzî, *el-Mebâhis*, I, s. 141.)

24. Basitle varlıktan ayrı olarak soyut mâhiyeti kastetmektedirler. Bkz. Hillî, 34.

25. Mübârekşâh'ın şerhinde asıl aldığı nüshaya göre yüklem kelimesinden sonra “mahmul cins ve fasıl olur” şeklinde iki kelime ziyade bulunmaktadır. Buhârî, c. I, s. 87.

26. “İnsan hayvandır” yargısı ancak özne ile yüklem arasında temel bir ayrım olduğu takdirde mümkündür, çünkü bunların özdeşliği bu yargıyı hükümsüz kılar. Tam bir ayrım ise yüklemi (isnadı) yanlış duruma sokar. Bu yüzden varlığın değişik biçimlerini belirlemek için her şeyden önce bir dış sebep gereklidir. (İkbâl, age., s.68)

27. Mîrek Buhârî cevabın zor olmadığını söylüyor, zira bir şeyin harici parçasının varlığı hariçte değil, ondan önce dışta bir varlıktır. O da onun içindeki parçasının varlığıdır. (Buhârî, c. I, s. 89.) Hillî'ye göre ise bu, musannifin zihni ile harici şeylerin arasını ayıramamasından ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı kendisi için zor bir problem olmuştur. Oysa cins ve fasıl zihnin ayırdığı zihinsel iki parçadır. Bunların dışta ayrı birer varlıkları, bunların bileşiminin de ayrı bir varlığı yoktur. Hariçte mürekkebin varlığından başka, bir şey için iki varlığın toplanması söz konusu değildir. Akıl bir cinsin varlığını söylediğinde mürekkebin içinde bir varlığa işaret etmiştir. Daha sonra akıl onu öncelik sonralıkla dizmiştir. Yoksa orada kendi başına kâim öncelikli bir varlık yoktur. Hillî, s. 42.

28. Cahilin bir cüzü yokluğa aittir, o da ilmin yokluğudur. Körde gözün veya görmenin yokluğu da böyledir. Hillî, s. 44.

29. “Zira bu durumda geride bitkisel cisim değil sadece cisim kalmaktadır.” Buhârî, c. I, s. 97.

30. Dört ve beşin sayının mâhiyetinde ortak teklik ve çiftlikte farklı oluşu böyledir. Hillî, s. 47.

31. Burada Hillî'nin Kazvinî ve Râzî'yi küçümseyen bir şerhine tanık oluyoruz. Bu söz son derece düşüktür. Zira “istiğnanın” manası ihtiyacın olmamasıdır. İhtiyaç olumsuzlaşırsa zorunlu olarak “istiğna” sâbit olacaktır. En büyük şeyhimiz millet hak ve dinin yardımcısı Muhammed b. Hasen et-Tûsî (Allah ruhunu takdis etsin) diyor ki: Fahreddin ve onun tabileri hiçbir şeyi tahkik edememişlerdir. Bu itiraz onların akli sorunları tahkik edemediklerinden ortaya çıkmaktadır. Hillî, s. 50.

32. Bu görüş zayıftır. Zira tatbik kanıtı illet tarafından sonsuz zincirlemenin imkânsızlığını ortaya koyduğu gibi aynı şekilde mâlûl tarafından da imkânsızlığını ortaya koymuştur. Hillî, s.52.

33. Musannif birlik varlıkla aynıdır diyenlerin görüşüne katılmıyor ve iptal ediyor. Buhârî, c. I, s. 107. Kudemadan bir gurup bütün mevcûdâtın bir olduğunu (*ittihâd*) benimsediklerinden, vahdet eşittir vücûd demişlerdir. Hillî, s. 54.

34. “Vâhid bilaraz”, olarak adlandırılır. Hillî, s. 59.

35. Birleşme yönü (*cihetü'l-ittihad*) tedbirdir. Hillî, s. 59.

36. Bütün bunlar birçok şeye birliğin ârız olması idi. Şimdi tek şahsa ilişen birlikten bahsedilecektir. Hillî, s. 59.

37. “Arazla kurulanın kendisinin de araz olması daha evladır” ki bu durumda araz arazla kâim olmuş olmaktadır. Buhârî, c. I, s. 120.

38. Aristoteles şöyle diyordu: On sayısının iki beş olduğu zannedilmesin. Bilakis o, on kere birdir. Bu da sayıların kendilerindeki sayılarla değil birlerle kurulduğunu ifade eder. Hillî, s. 63.

39. Tekâbul, iki şeyin bir birine karşı alakasıdır. Mantıkta iki çeşit tekâbül vardır. 1-Önrmelerin karşıtlığı, 2-Tanımların karşıtlığı. Müttekâbil iki şey, tek şeyde toplanamaz. Dört kısma ayrılır: 1-Selb ve icap karşıtlığı, şuursuzluk ve şuur gibi. 2-Mütedâif iki şeyin karşıtlığı, babalığın ve oğulluğun karşıtlığı gibi. 3-Zıdların karşıtlığı, siyah ve beyaz gibi. 4-Yokluk ve meleke cehalet ve ilim ve görme ve körlük karşıtlığı gibi. İcî, *Mevâkıf*, III, s. 20.

40. Eğer vücûb, sübûtî olsa, sıfatın mevsûftan önce vâcip olması gerekeceği.

41. Zira bu teselsül illet yönünde değil mâlûl tarafındandır ki bu saçma değildir. Buhârî, c. I, s. 148,149.

42. İbn Sinâ'ya şöyle cevap veriliyor: Birincisi imkânın, ister varlıksal isterse yoklusal olsun, bütünüyle olumsuzlanması, ikincisi ise olumsuzluk imkânını ispat etmektir ki aradaki fark açıktır. Buhârî, c. I, s.149.

43. Hillî'nin çözümü, “imtinanın karşıtı vücup ve imkânın ikisini de kapsayan imtinanın yokluğudur. Yokluğun karşıtının varlığa ve yokluğa ayrılması câizdir” şeklindedir. Hillî, s.81.

44. Hillî'ye göre bu görüş hak mezhep üzere değildir. Çünkü zorunlu varlık muhtardır. Kendi devamıyla eserlerinin devamı zorunlu olamaz. Hillî, s.83.

45. Bize göre bu söz bütünüyle boştur. Çünkü müessir beraberinde eserinin devamını ancak zor altında olması durumunda gerektirir. Muhtar ise bu gerekmez. Hillî, s.85.

46. Buna *hudûs-ı zamânî* denir: zamanın zamanı olmayacağından zaman hâdis olmamış olur. İkincisine de *hudûs-ı zâtî* denir: varlığında başkasına muhtaç demektir. Hillî, s.88.

47. Bazıları hudûsun, eserin müessire ihtiyaç nedeni olduğunu, bazıları onun bu nedenin bir parçası olduğunu, zira nedenin imkân ve hudûstan müteşekkil olduğunu, bazıları ise, nedenin hudûs şartı ile imkân olduğunu söylemişlerdir. Muhakkıklara göre ise o imkândır. Çünkü hudûs, bir hâdisin meydana gelme keyfiyeti ve onun bir sıfatıdır. Sıfat mevsûfundan sonra olacağı için onun ondan sonra olması gerekir. Hâdisin varlığı, müessirin eserindeki etkisinden sonradır. Bu etki ise ona olan ihtiyaçtan sonradır. Zira ihtiyaç olmasa etki olmaz. İhtiyaç da onun nedeninden sonradır. Öyleyse hudûs neden olamaz. Aksi takdirde bir şeyin mertebeye kendisinden sonra gelmesi gerekir. Hillî, s. 89,90.

48. Yani tam illet, maddî, sûrî, fâil, gâî, şart ve engelin olmamasını içerir. Bunların hepsi onun bir parçasıdır. Hillî, s. 96.

49. Zikredilen delile *burbân-ı tatbîk* denir. Bu delille illet ve mâlûllerin sonsuz zincirlenmesinin önüne geçilmeye çalışılır. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.102.

50. Kâtibî aklı ispat ederken bu konunun başka yönüne de değiniyor. Cisme varlık veren cisim olamayacağı gibi, özü gereği zorunlu da olamaz. Çünkü ondan, iki parçasından herhangi biri vasıtasız olarak sudur etse, basit iki şeyin çıkış yeri olmuş olur. Biri diğeri vasıtasıyla çıksa heyûlânın sûretten –veya da tersi- önce olması gerekir. O ya nefistir veya akıldır. Birincisi saçmadır. Çünkü o bir şekilde cisme muhtaçtır, yoksa onunla ilişki kurmaz. İkinci belirlenmiştir ki istenen odur. Her yönden basit olan akledilir bir şeyden ancak bir şey çıkabilir. Öyleyse cismi icat edenin basit olması imkânsızdır.

51. Geçen ifade: Çünkü bu iki itibarın da varlıksal olarak alınması ile ortaya çıkan bir sorundur. Oysa varlıksal değil sadece akli birtakım değerlendirmelerdir.

52. İradeli veya tabii olmaksızın zorla hareket etme.

53. Şayet daha kısa hareket ettirse, engelsiz hareket engelli hareketten daha kısa olmuş olur ki bu da saçmadır. Buhârî, c. I, s. 203.

54. Tümel sûretler her ne kadar nefis-i nâtıkanın taakkul gücünde şekillenseler de ayanda herhangi bir konuda varlık bulamazlar. Hillî, s. 125.

55. Cevher tanımına uyduğu için cevher, akledici olan konuda bulunduğu için de araz kabul edilebilir. Buhârî, c. I, s. 211.

56. Dolayısıyla cevherin kısımları madde, sûret, cisim, nefis ve akıl olmak sûretiyle beştir. Buhârî, c. I, s. 212.

57. “Maddî” ve “mer’î” şeklinde yazan nüshalar da bulunmaktadır.

58. Atomun (cüz) nefyedilmesi kastediliyor. Bkz. Buhârî, c. I, s. 236.

59. Bölünene girenin bölünmesi gerektiğini kabul etmiyoruz.

60. Eğer hulûl, sereyân şeklinde bir hulûl değilse mahallin bölünmesinden hallin bölünmesi niçin gereksin ki?

61. Cismin hareketi ya dış bir sebeptendir, kasrî hareket denir, ya da cismin kendisindeki bir sebeptendir. Bu sebep tek yönde teshir (şuursuzca akıp gitme) yolu üzere hareket ettiriyorsa tabii hareket denir. Bu kuvvetin sadır olana yönelik bir şuuru varsa iradeli hareket denir. Felekî ve hayvanî nefislerin hareketi böyledir. (Râzî, *Şerhu Uyû-ni'l-Hikme*, Tahran, s.30)

62. Ateş bulunduğu konumuna göre etki icra eder, örneğin o ancak etrafındaki şeyleri yakabilir. Heyûlâ konumsuzdur. Hillî, s. 153.

63. Kâtibî'nin men ettiği öncüllerin “zorunlu varlıktan ancak bir şey çıkabileceği, heyûlâ-sûret karşıtlığı nefsin etkin olabilmede bedene muhtaç olduğunu öğreniyoruz. Burada Kâtibî kendisi mi men etmekte yoksa herhangi bir kimsenin mi böyle bir engellemede bulunabileceğini söylemektedir, belli değildir. Hillî, s. 155.

64. Öncekiler, cevherin altındaki cisim, madde, sûret, nefis ve aklın cinsi olup olmadığını tartışmışlardır. Çünkü o, “bu nedir?” sorusunun cevabında hakikatleri farklı birçok şeye söylenen bir tümel olduğu için cins olmaktadır. Hillî, s. 154.

65. Çünkü “cins” ile “araz-ı âm”, “fasl” ile “hâsse-i lâzime” birbirine çok yakın şeylerdir ve karıştırılırlar. (Bkz. Hillî, s. 163.) Bu durumda farklı mâhiyetler arasında cinslik olmadığı gibi yüksek cins olması hiçbir şekilde düşünülemez. Buhârî, c. I, s. 264.

66. Bitişik olanın kısımları dört tanedir: Zaman, çizgi, yüzey, cisim.

67. Üç boyut, çizgi, yüzey ve cisim herhangi bir şeye göre olmaktan soyutlanırsa nicelik, göreceli olursa göreceli nicelik denir. Uzunluk, genişlik, derinlik gibidir. Hillî, s. 169.

68. Kemiyet bizzat olur. Özü gereği eşit olup olmamayı kabul edendir. Bir de ilineksel olur. Eşit olup olmamayı başkasına göre kabul eder. Hillî, s. 171.

69. Bu ve geçen birçok mesele aslında fizik ilminin konusudur. Musannif uygun düştüğü için metafizikte zikretmiştir. Bu konuda birçok ilim adamı ittifak etmekle beraber Hint filozofları aynı görüşte değildirler. Hillî, s. 171,172.

70. Varlığın imkânı varlığı gerektirmez. Biz varlığın yokluğunu iddia ediyoruz. Bu da varlığın imkânına ters değildir. Hillî, s. 171.

71. “lâ bişartı şey- bişartı lâ şey.”

72. Bunların tek başına durumları yoktur. Mahalleri olan cisim itibar edilmeksizin kendilerine işaret edilemez. Hillî, s. 181.

73. Böylece niteliği bir cins kabul edenlere göre keyfiyetin türleri: Mahsus keyfiyet, istidadi keyfiyet, nefsanî keyfiyet, kemiyete ait keyfiyet olmuş olur. Hillî, s. 181.

74. Taakkul, akledilenin özünün akledende meydana gelmesidir. Hillî, s. 198.

75. İlkelerle istenilenler arasındaki hayâl hareketleri.

76. Müceredin, kendine ait olan her şeyin kendisinde olması gerektiği ve aksi takdirde müceredin maddi olacağı.

77. Kudret de ilim gibi nefsanî niteliklerden olduğu için burada zikredilmektedir.

78. Hillî’ye göre bu tanım tam değildir. Çünkü bu tanımın içerisine bitkisel güç girmekte, göksel güç ise çıkmaktadır. Şöyle denebilirdi: kudret, bilinç ve algılamaya dayalı fiillerin kendisinden çıktığı bir güçtür. Hillî, s. 208.

79. Bu haletin, kendisine ârız olduğu şeyin bir parçası olmasının engellenmesi, eğer ârız olduğu şey onunla beraber alınır ve bütünün bir parçası kılınırsa, o bütünün başkasına dayanmasına cevaz verebiliriz. Bundan bütünün bir parçası olan zorunlu varlığın, başkasına muhtaç olmasını gerektirmez. Hillî, s. 221.

80. Yani boşluğun imkânının varlığı (söz konusu olmuş olur.) Hâvinin varlığının zorunluluğu ile birlikte boşluğun varlığının imkânı söz konusu edilmiş olur.

81. Bu takdirde hâvî, mahvînin illeti değildir. Buhârî, c. I, s. 349.

82. Çünkü dairesel hareketler tabii veya kasri olmayacağı için iradeli olmasının gerekliliği ortadadır.

83. İrade bir kasta yöneliktir. Eğer maksat tikelse hissi irade, tümelse akli irade denir.

84. Akl-ı evvel ilk olarak cevheri bir mâhiyettir. Ondandırılmayan bir imkân bulunmaktadır. Onun fâil sebebi ile varlığı ve bundan edindiği bir zorunluluğu bulunur. Özünü ve fâilini akleder. Bunlar altı açı olup ilk nedenli bunlarla çoğalır. Aynı şekilde akl-ı evvelde en şerefli hallerine nazaran (vücub ve mebdî evveli akletmesi) ondan en şerefli mâlûlu çıkar. (Akıl) varlığına ve kendi varlığını akletmesine nazaran Felekin nefsi çıkar. Özüne ve onun imkânına nazaran ise madde ve sûreti kapsayan Felekin cismi çıkar. Bu silsile onuncu akılda kesilip unsurlar silsilesine geçiş yapar... (Hillî, s. 224.) Hukema ikinci aklın, kendisini zorunlu varlıktan elde ettiği varlığı itibarıyla birinci akıldan çıkar, demektedirler. Bunu şöyle açıklamaktadırlar: Varlık imkândan daha şerefli. Eşrefin eşrefe illet olması gerekir. Bu nedenle vücûdu akla, imkânı da felek-i aksâya illet kıldık. Buhârî, c. I, s. 354.

85. Bu, Kâtibî'nin akılların çokluğunun ispatına yönelik delile karşı getirdiği bir eleştiridir.

86. Tanrının birliğine dair getirilen ve genellikle irade sıfatına dayalı olarak kurulan bir delildir. Çoğunlukla kelâmcıların kullandığı bu delile temânu' (engelleşme) delili denir. Bkz. Atay, *Tebşiratü'l-Edille* (giriş) s. 43 vd.

87. Hukema ile Mütেকellimin arasındaki Tanrının fiillerinin mâhiyeti hakkında-ki, "mûcibun bizzat" mı, "muhtarun bizzat" mı, tartışması...(Hillî, s. 230) Aslında konunun farklı açılardan ele alınması icap etmektedir. Zira, onun için tereddüt ya da iki hüküm karşısında muhayyer kalmak söz konusu olmayacağı için, onun özünde bilinen ve istenenden başkası yoktur. Bu anlamda vaki olan şeyin varlığı zorunludur, bunun dışındaki şeylerin var olması ise imkânsızdır. Yani Allah asla fiilde bulunmayı terk etmez. Çünkü fiil onun özüdür. Bu onun için bir mükemmelliktir. Fakat o kendisi kendisinden razıdır ve bunu kendisi isteyip kendisi yapmaktadır. Bunda herhangi bir çelişki yoktur. Zira burada tabîî bir zorunluluk veya bir dış etkenin baskı yapıp mecbur kılması ve aciz bırakması söz konusu değildir. (Molla Abdurrahman el-Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, (Mısır 1328), s. 274-275; Öçal, age., s.199.

88. Bu kanıtlar, vâcib bir müessir değil, mutlak bir müessire dalalet eder. Bkz. Hillî, s. 233.

89. "Bundan ayrılmayan" dediği hareketin devamlı olmasıdır, oysa hareket devam ve sebâtı kabul etmez, demek ki bütün nesneler değil bazı nesneler devamlıdır. Bkz. Hillî, s. 234.

90. Aristoteles ve Eflatun kıdeminde ihtilaf ettikleri nefsin bekâsında ittifâk etmişlerdir. Nefis bedenın fesadı ile yok olmaz. Çünkü o bir şeye girmeyen basit bir şeydir. (Hillî, s. 238)

91. Cisim hakkında ihtilaf edilmiştir. Birinci görüşe göre cisim sonlu parçalardan mürekkeptir. Burada da iki ekol söz konusudur. Asla bölünmeyi kabul etmeyen bölünmez parçalardan oluşmuştur. Bu mezhep mütেকelliminin ve evâilden bir gurubun görüşüdür. İkinci ekol ise *fekki* bölünmeyi kabul etmeyip *hayâlî* ve *farazî* bölünmeyi kabul eder. Demokrit ve ona tabi olanların görüşü bu meyardadır. İkincisi cisim sonsuzca parçalanmaz parçalardan mürekkeptir. Evâilden bir gurubun ve Nazzâm'ın görüşü bu şekildedir. Üçüncüsü cisim asla bileşik değildir. Bilakis o basittir ve o sonlu bölünmeleri kabul eder. Merdud ve Şehristânî'nin görüşü budur. Dördüncüsü ise o basittir fakat o sonsuzca bölünmeyi kabul eder. Bu da öncekilerden muhakkıkların görüşüdür. Hillî, s.250.

92. Noktanın mahalli bölünmeyince, yer kaplayan fakat bölünmeyen bir varlığı gerektirir ki, bu da bölünmeyen parçadır. Buhârî, c. II, s. 391.

93. Nokta bölünmez çünkü o bir taraftır, uçtur. Bölünmeyince ya cevherdir (mahal, mevzu) ya da araz (hâll)dir. Eğer cevher ise istenendir. Eğer araz ise onun mahalli eğer bölünmüyorsa yine istenendir. Eğer bölünüyorsa onun da bölünmesi gerekir. Çünkü iki parçadan birinin halli diğerinin halli olamaz. Değilse bir araz iki mahalli doldurmuş olur. Demek ki başkası olmalıdır. Hillî, s. 253.

94 Harekette mesafe de bölünmez parçalardan oluşur. Çünkü geçmiş ve gelecek hareketler yoktur. Eğer haldeki de yoksa hareket gerçekleşmez, varsa bölünmeyi kabul eder veya etmez. Bölünmeyi kabul etmesi, hareketin parçalarının varlıkta bir araya getirilmesi imkânsızdır. Halihazırda hareket bölünmüş olsa hareketin parçaları toplanmış olur. Bu da bâtıldır, öyleyse hareket de mesafe de bölünmez. Hillî, s. 253.

95. Babanın yarısı hakkında babalığın yarısı denemez çünkü buradaki hulûl sereyan şeklinde bir hulûl değildir. Hillî, s. 254.

96. Hillî bütün bu cevapları düşük buluyor ve Kâtibî'yi akli ilimlerde derinliklilikle -birçok yerde olduğu gibi- itham ediyor. Hillî, s. 255.

97. Mubârekşâh'ta hem şerhte hem de metinde "mucâzibât" şeklinde yazılmıştır. Bu durumda mana, "birbirine paralel olanlar" değil, "birbirini çekenler", şeklinde olacaktır. Buhârî, c. II, s. 400.

98. Nicelik özü ile kâim değildir, mutlaka bir maddeyi ister. Hillî, s. 260.

99. Cihet, hissi işaretlerin sonu olmak ve mekânsal hareketlerin maksadı olmak ve katında meydana gelmek açısından etrafa söylenen bir kavramdır. Hayyiz ve mekân da hareketlerin maksadı ve sonu olmakla birlikte hareketler onların katında değil onlarda meydana gelmektedir. (Tahânevî, age., iv, s.278)

100. Mübârekşâh şerhindeki nüshada ki, Hillî'nin *Îzabu'l-Mekâsıd*'ında bu bir nüsha olarak değerlendirilmektedir, "ve ona işaret ilişmezdi" şeklinde ilave bulunmaktadır. Hillî s. 265, dñn. 4; Ayrıca Buhârî, c. II, s. 410.

101. Halihazırdaki hareket bilfiil değil bilkuvve bölümlüdür. (Hillî, s.274), Hillî, bu cevabın kökten bozuk olduğunu ve evâilin cevabının doğru olduğunu düşünüyor. Hareket asla hazır değildir. O kendi tanımında mevcuttur, bölümlüdür, parçaları bir defada mevcut olamaz. Hillî, s. 274.

102. Kendisinden üç dört asır sonra gelecek olan Molla Sadra bütün felsefesini cevherde hareket üzerine oturtacaktır. O, "cevherde hareket olmazsa ilineklere asla olamaz diyecektir. Bu konuyla alakalı olarak Süreş, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. Ayrıca bkz. *el-Hikmetü'l-Mütealiye* ve *el-Mezahiru'l-İlâhiyye* vs. ilgili bölümlere bakılabilir.

103. İmam Esîruddin el-Ebherî kastedilmiştir. Hillî, s. 297, Dipnot 3.

104. Eğer zaman yok sayılsa yokluğunu var saymak zamansal sonralıkla varlığından sonradır. Zamansal sonralığın varlığından sonra yokluğu farz edilse, zaman yok sayıldığında mevcut olmuş olur. Öyleyse varlığını yok saymak muhâli gerektirdiği için vâcibtir. Hillî, s. 298.

105. Musannif zamanın kıdemine yönelttiği itirazı buraya çevirmiştir. Hillî, s.300.

106. Çünkü açıklandığı üzere onun sebâtı ve kararı yoktu. Hillî, s.301.

107. Bu örnek iyi bir örnek değildir. Zira başkasında meydana gelen kasrıdır. Buhârî, c. II, s. 468; Hillî, s.304.

108. el-Muhaddid li'l-cihât, Feleki Azamdır. Ona, izâfetsiz de söylenmektedir. O, kendi merkezleri âlemin merkezi olan birbirine denk iki yüzeyin kuşattığı küresel bir cisimdir. İki yüzeyinden birisi tümsek diğeri ise çukurdur. Bkz. Tahanevî, *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn*, III, s.450.

109. Doğru hareket ve dolayısıyla cihet söz konusu olur. Buhârî, c. II, s. 478.

110. Mu'ddel-i nehâr, Felek-i Azam mıntıkasına söylenir. Felek-i Müstakim olarak da adlandırılır. Türkçe'ye ekvator saati olarak da çevrilen bu deyim, gök ekvatorunun kutbuna tekâbü'l eder. Bkz. Tahânevî, *Keşşâf*, III, s. 299; Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, II, s. 160; III, s. 31. Türkçeye "eşlek" olarak önerilmiş olup, iki kutup arasında bunlara uzaklığı eşit olacak şekilde var sayılan en büyük daireye ekvator daire (mu'addeli'n-nehâr) ve ekinoksu (gündüz gece eşitliği) sağlayan daire demektir.

Daha fazla bilgi için *Keşşâfu Istılahatı'l Fünûn*'un ve *Marifetnâme*'nin ilgili bölümlerine bakılabilir.

111. Astrolojide Terbî, nazar kısımlarından bir kısımdır. Nazar ise iki şeyin felekteki özel konumudur. Güneşle gezegenlerden herhangi birisinin arasındaki uzaklık Felek'in dörtte biri yani doksan derece ise "nazaru't-terbî" olarak adlandırılır. Tahânevî, *Keşşâf*, IV, s. .200.

112. Hadîd, zirve ve ucun zıddı olup perije noktası olarak adlandırılmaktadır. Türkçe transkripsiyondan Arapça demir ile karıştırılmamalıdır zira burada karışıklığa meydan verecek olan harf, dâl harfi değil dâd harfidir.

113. Hey'et ulemasına göre tevali, burçların "haml" den "hût" a doğru dizilmesidir. O da batıdan doğuya doğrudur. Bunun aksi bir tertip "hılâfı tevâlî" olarak adlandırılır. Tahânevî, *Keşşâf*, IV, s. 392.

114. Mirek Buhârî, bazı mühendislerden kastın Hey'et sahibi Müeyyududdin Urzî ed-Dımaşkı ile *et-Tuhfetu's-Şâhiyye* ve *Nihâyetu'l-İdrâk* sahibi ve aynı zamanda kendi talebesi Kutbüddîn Şîrâzî olduğunu söylüyor. Hillî, s. 337.

115. Kâtibî yerin hareket etmediğini açıkça ifade etmektedir. Tashih: Hillî ise Kâtibî'ye katılmamakta ve bunun yanlış bir kanaat olduğunu belirtmektedir. Hillî muhakkik olmayan bir gurubun yerin doğudan batıya doğru dairesel olarak döndüğünü zannettiklerini söylerken isim zikretmemektedir. Felek durağandır ve yerin hareketi ile doğudaki gezegenler açığa çıkar, batıda gizlenirler. Yine Hillî matematikçilerden bir gurubun buna iki şekilde cevap verdiklerini ifade ediyor: Birincisi, eğer yer hareket etse bu onun hareketine doğru uçanın hareketinin onun hareketinden daha yavaş olması gerekir. Çünkü bir gün bir gecede aynı yerine geldiği için yerin hareketi ondan daha hızlıdır. Fakat ters yönde ise daha hızlı olacaktır. İkincisi ise göğe atılan şeyin ilk yerine değil bilakis batı yönüne düşmesi gerekir. Hillî, sitayişle, bu görüşe karşı çıkan değerli hocası Nasîruddîn Tûsî'nin cevabını zikreder: Bu-Tûsî'ye göre- hiç de lazım değildir. Çünkü hava yere bitişiktir ve hareketinde, esirin feleğe uyduğu gibi o da ona uyar. Bunun için kuyruklu yıldızlar onun hareketi ile hareket ederler. Sonra şöyle bir delil getiriyor: Yer düz eğimli olduğu için dairesel bir eğimin olması imkânsızdır ve dolayısı ile onun dairesel hareket etmesi imkânsızdır. Hillî, s. 342-343.

116. Bu mülâzemetin imkânsızlığını ortaya koyan Nasîruddîn Tûsî'dir. Hillî, s. 343.

117. Oysa "şihâb"ın hareketi başka yönlerde de olabilmektedir. Hillî, s. 347.

118. Bu itirazı Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'ya yapıyor ve musannif de buna katılıyor. Hillî, s. 359.

التعليقات

1 لأنه لو لم يكن بديهيًا لتوقّف على الفكر، ميرك بخاري (محمد بن مباركشاه)، شرح حكمة العين في الحكمة الفلسفية، ص ٣٠. (بالاختصار «بخاري»). تصوّر الوجود والعدم بديهي، لأنّ ذلك التصديق يتوقّف على هذين التصرّين، وما يتوقّف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك. ولأنّ العلم بالوجود جزء من العلم بالموجود. فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، محضل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص ٧٦. (بالاختصار «المحضّل»).

2 أي الوجود الذي هو متصوّر بالبديهية. بخاري، ج ١، ص ٣٠.

3 أي وهو مشترك بالاشتراك المعنوي بمعنى أنّ إطلاق الوجود على الموجودات بمعنى واحد. بخاري، نفس المرجع. فالذي عليه الأوائل أنّ الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنة والواجب، لكنه متفاوت فيها بالشدة والضعف والأقدمية والأولوية وقد استدلّ بثلاثة أوجه ذكره المصنّف: الوجود لا يزول بزوال الموجود الممكن، الشيء ينقسم بالموجود والمعدوم، والموجود ينقسم بالممكن والواجب، ولولا الشركة لما صحّ القسمة، علامة مطهر حلي، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد (شرح حكمة العين)، تحقيق وتصحيح محمد مشكوت وعلى نقوي، ص ٦. (بالاختصار «حلي»).

4 أي وكذا الشرطية الثانية ممنوعة، بخاري، ج ١، ص ٣٤.

5 أي ممّا ذكرنا من ضعف بطلان تالي الشرطية الأولى. بخاري، ج ١، ص ٣٦.

6 وهو قوله لما صحّ انقسامه إلى الواجب والممكن بأن يقال يجوز أن يكون صحّة تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن لكونه مشتركًا بالاشتراك اللفظي. قولك لو لم يكن مشتركًا لما صحّ انقسامه إلى الواجب والممكن، عدم الانقسام بحسب المعنى فالشرطية مسلمّ لكن نفي التالي ممنوع. بخاري، ج ١، ص ٣٦.

7 أي الوجود الخارجي، بخاري، ج ١، ص ٣٧.

8 إذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان والوجود المطلق هو مطلق الكون. وفي الحواشي القطبية هذا التعريف تنافي كونه بديهيًا وفيه نظر. بخاري، ج ١، ص ٢٧.

9 أي الوجود لكن لا المطلق المقول بالتشكيك لعدم صحّته بل الوجود الخاص الذي هو معروضة في الذهن. بخاري، ج ١، ص ٤٣.

10 خلافًا للمعتزلة وجمهور الأشاعرة. بخاري، ج ١، ص ٤٣.

11 وهي تقدّم العلّة المفيدة بالموجود بالوجود. بخاري، ج ١، ص ٤٤.

12 اللفظ المشكك هو اللفظ الدالّ على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى في بعض تلك الجزئيات أولى من حصوله في البعض. رازي، شرح عيون الحكمة، تحقيق الدكتور الشيخ أحمد حجازي أحمد السقاء، تهران خيابان ناصر خسرو، ص ٥٣. (بالاختصار «شرح عيون الحكمة»).

- 13 ولا شيء من المشخص بكلي فلا شيء من الموجود في الأعيان بكلي فلا شيء من الكلي بموجود في الأعيان. بخاري، ج ١، ص ٥٢.
- 14 لعدم تعاقبها على موضوع واحد. بخاري، ج ١، ص ٥٢.
- 15 أي المعدوم الممكن الوجود. بخاري، ج ١، ص ٥٨.
- 16 الممكنة بخاري، ج ١، ص ٥٨.
- 17 المنكرون لإعادة المعدوم بعينه. بخاري، ج ١، ص ٦٥.
- 18 القول بإعادة المعدوم لا يصح إلا مع القول بأن المعدوم شيء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود مرة أخرى. علامة نصير الدين طوسي، تلخيص المحصل ذيل كتاب المحصل للرازي، دار الكتاب العربي، ص ٣٣٨.
- 19 بل العدم الذي يعلم ويخبر عنه هو العدم المضاف إلى الملكات. بخاري، ج ١، ص ٦٦.
- 20 وحدّ الحال أنه صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم، إن البديهة حاکمة بأنّ كلّ ما يشير العقل إليه إما أن يكون له تحقّق بوجه من الوجوه أو لا يكون، فالأوّل هو الموجود والثاني هو المعدوم. المحصل، ص ٨٦. القسمة لكلّ ما يشير إليه العقل إلى ما له تحقّق وإلى ما ليس له تحقّق هو القسمة الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يشتون بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم يقولون إنّ الوجود أخصّ من الثبوت. طوسي، تلخيص، ص ٨٦.
- 21 أي عدم الواسطة بينهما. بخاري، ج ١، ص ٦٩.
- 22 أي الماهية من حيث هي أعني الكلي الطبيعي. بخاري، ج ١، ص ٧١.
- 23 أي بشرط أن لا يكون معه شيء من التعينات والتخصّصات الخارجية. بخاري، ج ١، ص ٧١، ٧٢.
- 24 لما بين أنّ الماهية مغايرة لكلّ ما عداها من الاعتبارات سواء كانت لازمة للماهية أو للوجود أو مفارقة، بين كون الماهية موجودة مع تلك العوارض وغير موجودة مع البعض الآخر. فالماهية إن أخذت من حيث هي لا بشرط شيء من العوارض ولا بشرط التجرد عنه كانت موجودة في الخارج، لأنّها جزء من الأشخاص الموجودة في الخارج، وجزء الموجود موجود. حلي، ص ٣١. بل وجودها إنّما يكون في الذهن فقط والتعينات الذهنية لا ينافي التجرد الخارجي. بخاري، ج ١، ص ٦٢.
- 25 وعنا بالبسيط الماهية المأخوذة عارية عن الوجود. حلي، ص ٣٤.
- 26 اللونية المطلقة يعني الجنس، قابضية البصر يعني الفصل. حلي، ص ٣٩.
- 27 على معنى أنّ السواد إذا حصل في الذهن فصل العقل إلى موجودين أحدهما الجنس والثاني الفصل. بخاري، ج ١، ص ٨٤.

28 وتحقيق ذلك أنّ الحيوان مثلاً إن أخذ بشرط أن لا يكون معه غيره داخلاً في حقيقته بل يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه ومنضمّاً إليه ولا يكون معناه الأوّل مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه وإذا اقترن بالناطق صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق، كان الحيوان مادة وجزءاً وكذا الناطق إن أخذ مجزّداً عما يقارنه كان صورة وجزءاً وإن أخذ الحيوان لا بشرط أن يكون معه زيادة غيره بل مع تجويز أن يقارنه الناطق وعدمه كان جنساً ومحمولاً على النوع. حلي، ص ٤٠.

29 لمّا ذكر أنّ وجود الجنس هو بعينه وجود الفصل نقل اعتراض الرازي عليه. واستصعب المصنّف هذا الاعتراض، وهذا ينشأ من عدم التمييز بين الأمور الذهنية والخارجية بالنسبة إلى حلي فإنّ الجنس والفصل جزآن ذهنيان يفصلهما الدهن وليس في الخارج للجنس وجود بانفراده وللنوع وجود آخر بانفراده وللمركّب وجود ثالث بل ليس في الخارج إلا المركّب فلا يجتمع للشيء وجودان. حلي، ص ٤١.

30 أي موجوداً في الخارج. بخاري، ج ١، ص ٩٤.

31 أقول فيه نظر لأنّ ما يمكن أن يوجد في الخارج بلا انضمام فصل إليه لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج لجواز أن لا يوجد أصلاً بخلاف النوع المحصّل على ما قال. بخاري، ج ١، ص ٩٥.

32 الماهيتان إذا اشتركتا في بعض الذاتيات واختلفتا في اللوازم كانتا مركبتين كالأربعة والخمسة المشتركتين في ماهية العدد وهما مختلفتان بالزوجية والفردية. حلي، ص ٤٧.

33 أي التعيّن. بخاري، ج ١، ص ١٠٠.

34 الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية. وقد ذهب قوم من القدماء إلى أنّ الوحدة هي الوجود لأنّهم لمّا اعتقدوا أنّ كلّ موجود واحد حكموا باتّحادهما باعتبار التلازم وهو خطأ. حلي، ص ٥٤.

35 العقل يجزم بوجود أعداد في الخارج، فإنّ العشرة وأمثالها لا شكّ في وجودها. ونريد أن نبين زيادتها على المعدودات. حلي، ص ٦١.

36 المثلان هما اللذان يسدّ كلّ واحد مسدّ صاحبه كالسوادين، والمتخالفان ما لا يسدّ أحدهما مسدّ الآخر كالسواد والبياض والسواد والحركة، ويعمّ المثلين والمتخالفين المتغايران. حلي، ص ٦٤.

37 تقسيم الماهيات بالنسبة إلى الوجود وإثبات واجب الوجود تعالى. حلي، ص ٧١.

38 الوجوب مؤكّد الوجود فيستحيل أن يكون عدماً محضاً لأنّ الشيء لا يتأكّد بنقيضه فيكون ثبوتياً. حلي، ص ٧٣.

39 وأما الحلّ فهو أن يقال: المقابل للامتناع عدم الامتناع وهو شامل للأمرين الوجوب والإمكان، ومقابل العدمي يجوز أن يكون منقسمًا إلى وجودي وعدمي. حلي، ص ٨١.

40 الإمكان يقال بالاشتراك على الذاتي وعلى الاستعدادي، الذاتي هو اللازم لماهية الممكن من حيث هو هو وهو الذي يقال في مقابلة الوجوب والامتناع وهو اعتبار عقلي وأمر ذهني لا تحقّق له في الخارج. الإمكان الاستعدادي وهو الذي يعتبر فيه قبول المحلّ. الإمكان الذاتي إن كان كافيًا في فيضان الأثر عن مؤثره أعني واجب الوجود كالعقل الأول أو توقّف الفيضان على شيء لا ينفك الواجب عنه كما في العقل الثاني لزم دوام الأثر بدوام المؤثر، وإن لم يكن الإمكان الذاتي كافيًا افتقر إلى شرائط من حصول قابل أو زوال مانع أو غير ذلك فيكون لهذا الممكن إمكانان أحدهما اللازم للماهية والثاني الاستعداد التام وهذا البحث عند حلي لا يتمسّى على مذهب الحقّ لأنّ واجب الوجود تعالى مختار فلا يجب دوام آثاره بدوامه. حلي، ص ٨٣.

41 وهذا الكلام على إطلاقه باطل عندنا فإنّ المؤثر إنّما يجب دوام أثره معه لو كان موجبًا، أمّا إذا كان مختارًا فلا. حلي، ص ٨٥.

42 وهذا الاستدلال مبنيّ على كون الصدور أمرًا ثبوتيًا في الأعيان وهو باطل وإلا لزم التسلسل، وإنّما هو اعتبار عقلي لا تحقّق له في الخارج، فلا يقال إنّ داخل في الماهية أو خارج عنها، وعلى تقدير خروجه عنها لا يفتقر إلى العلة لعدم وجوده خارجًا. حلي، ص ١١٤.

43 لما فرغ من البحث عن المادّة والصورة اللتين هما جزأ الجسم شرع في النفس الناطقة التي هي أحد أنواع الجواهر. حلي، ص ١٤١.

44 مذهب الأكثر من الأوائل أنّ السموات متحرّكة بالإرادة، وثبوت الإرادة يستلزم ثبوت النفس ويشبّون بعد ذلك تجزّدها. حلي، ص ١٥٠.

45 الأوائل ذهبوا إلى إثبات جواهر مجرّدة غير متعلّقة (متعلّقة؟) بالأجسام لا بالحلول ولا بالتدبير فسّمّوها عقولًا. حلي، ص ١٥٣.

46 ذكر الأوائل في بيان تناهي الأبعاد برهانًا آخر وهو برهان التطبيق. حلي، ص ١٧٦.

47 النفس في مبدأ فطرتها خالية من جميع العلوم وقابلة لها، والحكمان قطعيان يكتسب العلوم ويتدرّج في السلوك إلى تحصيلها من حالة نقص إلى حالة الكمال، ففي ابتداء فطرتها هي خالية عن العلوم الضرورية والكسبية وقابلة لها يستوى تعلّقها (الذي هو بالقوّة موجود بالفعل معدوم عمّا من شأنه حصوله له) عقلاً هيولانيًا تشبيهاً لها بالهيولى المستعدّة للصور. حلي، ص ١٩٨.

48 لما ذكر أنّ التعقّل حصول ماهية المعقول للعاقل استدعى ذلك مغايرة بين العاقل والمعقول، وحينئذٍ أورد عليه شكًا وهو أنّ العاقل لذاته إنّما يعقل ذاته بذاته لا بماهيته، ولا صورة مغايرة لذاته حاصلة لذاته بل بنفس ماهيته فلا يكون المعقول هو غير العاقل ولا مغايرًا له وإلا لزم اجتماع صورتين لشيء واحد. وإذا كان كذلك لم يكن التعقّل مفسّرًا بما ذكرتم. وأجاب عنه الرئيس بمنع المقدّمين معًا ذكرهما المصنّف. حلي، ص ١٩٨.

49 هذا هو الجزء الأعظم من هذا الفنّ وهو إثبات واجب الوجود وبيان صفاته وما ينبغي له من الكمال. أمّا ثبوته فقد تقدّم في إبطال التسلسل، وأمّا صفاته فمنها كونه واحداً وقد يطلق عليه الواحد بمعان، منها ما أثبتته هنا هو الواحد بالعدد. حلي، ص ٢١٩.

50 لأنّ الجوهر إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وهذا إنّما يكون في ماهية يزيد وجودها عليها وواجب الوجود وجوده نفس حقيقته فلا يكون جوهرًا بهذا المعنى وإن أطلق الجوهر على المستغني عن الموضوع مطلقاً دخل فيه الواجب تعالى لكن لا يطلق عليه الاسم. حلي، ص ٢٢٠.

51 إنّ العقل الأول ماهية جوهرية، وله إمكان لازم، وله وجود بالفعل، ووجوب به، وتعقل لذاته، وتعقل لفاعله، فهذه اعتبارات ستّة يتكرّر بها المعلول الأول. فالصادر عن المبدأ هو الوجود، وباقي الاعتبارات إمّا بالنظر إلى علّته كالوجوب وتعقل الأول، وإمّا بالنظر إلى ذاته كالإمكان وتعقل ذاته العقل الأول بالنظر إلى أشرف حالاته وهي الوجوب. والتعقل للمبدأ الأول يصدر عنه أشرف معلولاته وهو العقل، وبالنظر إلى وجوده وتعقله لذاته يصدر عنه نفس الفلك، وبالنظر إلى ماهيته وإمكانه يصدر عنه جسم الفلك المشتمل على المادّة والصورة باعتبار كثرة هذه المرتبة. ثم كذلك يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وفلك وهكذا إلى العقل العاشر وفلك القمر، وهناك ينقطع هذه السلسلة ويتّصل إلى سلسلة العناصر فيصدر عن الأحوال المشتمل عليها العقل الفعّال وهيولى العناصر وصورها وقواها يعني صورها النوعية البسيطة. ثم يصدر بواسطة الحركات الفلكية استعدادات مختلفة للهيولى، وتفيض بواسطة تلك الاستعدادات أنواع الكائنات المركّبة من المعادن والنبات والحيوان. حلي، ص ٢٢٤.

52 اختلف الأوائل هنا فذهب المعلّم الأول إلى أنّها حادثة، وذهب أفلاطون إلى قدمها واستدلّ المعلّم الأول بأنّها لو كانت قديمة لم تخلُ إمّا أن تكون واحدة أو متكرّرة والقسمان باطلان ... حلي، ص ٢٣٦.

53 فلو كانت النفس محتاجة في تعيّنّها إلى هذا البدن لما وجدت قبله، فلو وجدت قبله لاستغنت عنه في التعيّن، ولو استغنت عنه في تعيّنّها لم تتعلّق به. حلي، ص ٢٣٧.

54 اتفق الحكيمان أرسطوطليس وأفلاطون على أنّ النفس لا تعدم بفساد البدن. حلي، ص ٢٣٨.

55 ذهب الأبهري والقزويني الكاتب في هذا الموضوع إلى أنّ النفس البشرية لها أربع مراتب: الأولى النفوس الكاملة في قوّتها العلمية المجرّدة عن الرذائل والأخلاق الرديّة البدنية. وهؤلاء أصحاب السعادة، وأنفسهم في مبدأ خلقها إنّما تتعلّق بأبدانهم طلباً للاستكمال في المعارف، وحصل (وإذا حصل؟) هذا المطلوب لم يبق لها شوق إلى البدن. فإذا تجرّدت بالموت لا تتعلّق ببدن آخر بل جذبها كمالها إلى عالمها العلوي وصارت في أعلى عليّين أبد الأبدين.

الثانية: النفوس الكاملة في قوتها العلمية، المختلفة بالأخلاق الردية والملكات الذميمة. فهؤلاء بعد مفارقة أبدانهم لا حاجة لها إلى أبدان لأنّه حصل الكمال لهم فلا يتعلّق ببدن آخر بل تتعذّب بسبب الأخلاق الردية إلى أن يزول، فإنّ تلك الأخلاق غير قائمة لأنّها حصلت لها بسبب البدن فيزول بزواله فلا يدوم التعذّب بها ويحصل السعادة الكاملة.

الثالثة: النفوس الناقصة في القوّة العلمية الخالية من الأخلاق الردية. فإنّها تبقى محتاجة إلى البدن لتستكمل منه، وحينئذٍ يحتمل قيامها بنفسها بعد الموت ولا يحصل لها شيء من العقاب لعدم اتّصاف نفوسهم بالعقائد الباطلة والملكات الردية، ويحتمل أن تتعلّق ببدن آخر إنساني بعد خراب بدنّها لأنّها محتاجة إلى الكمال وهو إنّما تتمّ بالعلوم الحقيقية وإنّما يحصل ذلك بواسطة الإدراك في الكمال الإنسي المتّصف بالملكات الجزئي المحسوس.

الرابعة: النفوس الناقصة في الكمال الإنسي المتّصف بالملكات الردية يحتمل أن تتعذّب دائماً بسبب تلك الهيئات الردية المتمكّنة من جوهر النفس، ويحتمل أن تجذبها الهيئات المرتسمة فيها إلى التعلّق ببدن آخر حيواني. ولا يمكن الجزم بشيء من هذه. حلي، ص ٢٤٦.

56 اختلف الناس هاهنا على خمسة مذاهب وتقريره أنّ الجسم إمّا بسيط أو مركّب والمركّب إمّا من أجسام مختلفة الطبائع أو متّفقاتها، وأمّا البسيط لا شكّ في أنّه قابل للقسمة أو غير قابل، والقسمة إمّا من أجزاء متناهية أو لا وعلى تقدير عدم القسمة إمّا يتناهى القسمة فيه أو لا، فالأقسام أربعة: الأول: مركّب من أجزاء متناهية. وفيه مذهبان: إنّ مركّب من أجزاء لا يتجزّى ولا يقبل القسمة بوجه البتة وهو مذهب المتكلّمين ومذهب جماعة من الأوائل. الثاني: مركّب من أجزاء لا يقبل القسمة الفكيّة، ويقبل القسمة الوهمية والفرضية وهو مذهب ديمقراطيس وأتباعه. الثاني: إنّ مركّب من أجزاء لا يتجزّى غير متناهية وهو مذهب جماعة من الأوائل والنظام. الثالث: إنّ غير مركّب أصلاً بل هو في نفسه بسيط في نفس الأمر لكنه يقبل الانقسامات المتناهية، وهو مذهب مردود وينسب إلى الشهرستاني. الرابع: إنّ بسيط لكنه يقبل الانقسامات لا نهاية لها وهو مذهب المحقّقين من الأوائل. حلي، ص ٢٤٩.

57 الحركة هي كمال أول لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة هذا هو الذي ذكره الحكيم أرسطاطاليس، وتقريره أنّ الحركة أمر ممكن الحصول للجسم، والشئ إذا كان ممكناً ثم صار موجوداً فذلك الوجود كمال له. فالحركة إذن من الكمالات لكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّها لا حقيقة لها إلا التآذي إلى الغير، الرازي، الشرح، ص ٣٧. وتعريف أفلاطون للحركة وهي عبارة عن الخروج عن المساواة، ومعناه كون الجسم بحيث لا يفرض له أن من الآنات إلا وحاله في ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده، وتعريف فيثاغورس وهو أنّ الحركة عبارة عن الغيرية، الرازي، الشرح، ص ٣٩.

58 هذا إشكال أورده الشيخ أبو علي بن سينا عن بعض القدماء وذكر أنّه ذهب إلى أنّ الزمان واجب الوجود لذاته بهذا الدليل وتقريره: إنّ الزمان واجب الوجود لذاته، لأنّه لو فرض معدوماً لاستلزم المحال، وكلّما كان فرض عدمه مستلزماً للمحال كان واجباً لذاته. حلي، ص ٢٩٨.

- 59 هذا هو الدليل المشهور بين الحكماء في إثبات الميل. حلي، ص ٣٠٦.
- 60 لأنه لما أثبتوا كون المحدد لا يقبل الحركة المستقيمة استنتجوا منه هذه، لأنه لو جاز التفرق على أجزائه والعود إليه، والتفرق إنما يكون بحركة مستقيمة فيكون قابلاً للحركة المستقيمة وقد بينوا امتناعه. حلي، ص ٣١١.
- 61 الكون والفساد يطلقان على خلع الجسم صورة نوعية ولبس أخرى، ويطلقان على الوجود والعدم للجسم. حلي، ص ٣١٢.
- 62 ...ارتسام إلا لمسافة الصغيرة والكبيرة فيها. حلي، ص ٣١٥.
- 63 الفلك الحاوي لجميع الأفلاك يسمى الفلك الأعظم والفلك الأطلس لخلوه عن كوكب، وفلك معدّل النهار لاشتماله على دائرته ويتحرك من المشرق إلى المغرب ويسمى هذه الحركة الحركة إلى خلاف التوالي. حلي، ص ٣١٦.
- 64 منطقته هو أعظم الدوائر المفروضة بين القطبين. حلي، ص ٣١٦.
- 65 وتحقيق ذلك: أنّ الكرة إذا تحركت فإنه يحصل لها بواسطة الحركة قطبان، وهما نقطتان لا يتحركان ويحصل بينهما خطّ مستقيم هو المحور، وهو القطر الذي يمرّ بالمركز وينتهي إلى نقطتين هما القطبان ومنطقة؟ وهي أعظم الدوائر المفروضة في الكرة، ويتوهم قاطعة للكرة وتمرّ بمركز الكرة ويقسمهما بقسمين متساويين وبعدها عن القطبين واحد، وهي قائمة على محور الكرة وقطباها قطبا الكرة. وإنّما سُميت هذه المنطقة معدّل النهار لأنها تقاطع منطقة فلك البروج على نقطتين وحركة الشمس على فلك البروج دائماً. فإذا وصلت إلى هاتين النقطتين اعتدل الليل والنهار، فلهذا سُميت هذه الدائرة معدّل النهار. حلي، ص ٣١٧.
- 66 انقلاب الصيفي وهي التي إذا وصلت الشمس إليها انتقل الزمان من الربيع إلى الصيف. حلي، ص ٣١٨.
- 67 انقلاب الشتوي وهي التي إذا وصلت الشمس إليها انتقل الزمان من الخريف إلى الشتاء. حلي، ص ٣١٨.
- 68 أبو علي محمد بن الحسن بن هيثم البصري. حلي، ص ٣٣١.
- 69 وهو الإمام العالم المحقق مؤيد الملة والدين العرضي صاحب الهيئة، وقطب الدين شيرازي في كتابه «التحفة الشاهية» بخارى وحلي، ص ٣٣٧.
- 70 ذكر علماء الهيئة أنّ الأرض مستديرة الشكل، وكذا ذكر الطبيعيون فهي من المسائل المشتركة بين العلمين. أما الطبيعيون فدليلهم ظاهرة لأنها بسيطة وشكل البسيط الكرة، وأما الرياضيون فقد استدّلوا على استدارتها كما قاله المصنّف في المتن. حلي، ص ٣٤١.
- 71 وفي الحاشية السفلية للإيضاح يوجد هذه العبارة زائدة في بعض النسخ: «وذلك التحدّب على شكل الكرة لأنّنا نجد التفاوت في أوقات الخسوفات وفي عروض البلدان على حسب تفاوت أجزاء الدائرة.» حلي، ص ٣٤٠.

72 وفيه نظر لأنّ حركة الشهب قد تكون إلى غير تلك الجهة، فلا يكون بسبب حركة النار. حلي، ص ٣٤٧.

73 الكيفيات الأربع هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وهي مغايرة للصور الطبيعية أعني الحرارة واليبوسة كيفيتان عارضتان للنار والصورة النارية جزء منها، فهما مغايران وكذلك في الحرارة والرطوبة مع الصورة الهوائية والبرودة والرطوبة مع الصورة المائية والبرودة واليبوسة مع الأرضية. لأنّ هذه الكيفيات تقبل الشدة والضعف والصورة النوعية جزء جوهري يمتنعان عليه. حلي، ص ٣٤٧.

74 أسطقسات قد عني بها التي يتركّب بها المركّبات، فإنّها بهذا الاعتبار يسمّى أسطقسات، وباعتبار انحلال المركّب إليها يسمّى عناصر، وباعتبار كونها جزء من العالم يسمّى أركائنا. حلي، ص ٣٤٩.

75 طبقات العناصر تسع إذ؟ ممازجة بعضها بعضاً: فلأرض ثلاث طبقات: الطبقة القريبة من المركز، الطبقة الطينية التي امتزجت بعناصر الماء، بعضها منكشف (الثاني) وبعضها غابر في الماء (الثالث) وللماء طبقة واحدة هي البحر. وللهواء أربع طبقات: الأولى بخارية الثانية الباردة الزمهريرية والثالثة طبقة الهواء الصرف، الرابعة الطبقة الممازجة للأذخنة المتصاعدة، وللنار طبقة واحدة هي النارية. حلي، ص ٣٥٠.

76 يعترض فخرالدين الرازي على الشيخ أبي علي بن سينا ويزعم أنّ خطأ الاستواء أشدّ المواضع سخونة... وهكذا يدوم. حلي، ص ٣٥٩.

77 المزاج كيفية متوسطة بين كيفيات متضادة متفاعلة بعضها في بعض. حلي، ص ٣٦٠.

78 أصحاب الكيمياء يصحّحون هذه الدعاوى بعقدتهم الزئبق بالكبريت على جهات محبوسة لهم، فغلبت على ظنّهم أنّ الأحوال الطبيعية مقارنة للأحوال الصناعية. حلي، ص ٣٦٥.

79 مباحث هذه المقالة من العلم الطبيعي لأنّ النفوس النباتية والحيوانية (دون النفوس الإنسانية الناطقة لأنّه مجردة عن المادّة) متعلّق بالموادّ. والمراد بالنفس النباتية القوّة المركوزة في الجسم النباتي المقتضية للآثار المختلفة من التغذية والتنمية الاستيلاد من غير شعور ولا إرادة. حلي، ص ٣٦٧.

80 هذا هو أوّل ما يتكوّن عن الأسطقسات، فإذا كان تركّبت الأسطقسات تركيباً أقرب إلى الاعتدال يحدث النبات ويشارك الحيوانات في قوى التغذية والتوليد وله نفس نباتية، وهي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به، واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص. أبو علي بن سينا، عيون الحكمة، (في شرح عيون الحكمة المذكورة) ص ٢١٤.

81 الكمالات البسيطة العنصرية مثلاً الطبيعة النارية تفعل الحرارة لا باعتبار آلة تتوسّط بينها وبين أثرها. حلي، ص ٣٦٧.

82 استدلل الشيخ ابن سينا على إثباتها بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لأنه مركب من العناصر المتضادة المتنازعة إلى الانفكاك فلا بد لبقائه على تركه من قاسر يقهر تلك العناصر على البقاء على التركيب ويعين على الامتزاج. حلي، ص ٣٧٣.

83 لما فرغ من البحث عن النفس النباتية التي هي أقرب إلى المعدنية من النفس الحيوانية التي هي أقرب من النفس الناطقة حلي، ص ٣٧٤ ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر فيكون مزاجه مستحقاً لأن يكمل بنفس دراية متحركة بالاختيار. ابن سينا، عيون الحكمة، ص ٢١٧. والمراد بالنفس الحيوانية القوة المركوزة في الجسم الحيواني المقتضية للأثار المختلفة من الإدراك بالجزئيات والتحرك بالإرادة وهو أيضاً متعلق بالمادة. صالح أيدين.

84 يدرك أيضاً تفرق الاتصال كما في الضرب وعود الاتصال كما في لذة الجماع. حلي، ص ٣٧٥.

85 يقول الحلي في الرد على أصحاب الشعاع إننا نعلم بالضرورة امتناع أن يخرج من العين على صغرها جسم تلاقي نصف الكرة. حلي، ص ٣٧٧.

Hikmetü'l-Ayn'ın Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya No. 2522'de kayıtlı bulunan yazma nüshasının başı ve sonundan görüntüler.

شملة على القواعد الكلية للعلمين المذكورين مع اشار
الى دقائق وتبليغات عما سبق خلصت منها الكتب
في هذا الفن من تبيين قسمين الاول في الآتي والآخر في
مستقينا بولسب الصور واخيرات ومتوكلا على مفيد العدل
واخيرات انه غير موافق ومعين القسم الاول في العلم الا
وفيه معالاة المآلة الاول في الامور العاقبة وفيها مباحث
في الوجه والعدم تقصير وجهي بدئي والوجه جزء منه وتصور
جزء المتصور بالبدية بدئي فالوجه بدئي وهو مشترك في
لذا اعتقاد الوجه بزوال اعتقاد الخصوصيات وتبطل
الشيء في الوجه والعدم فروع ان الواقع في مقابلة المعدوم
وجه فخر حصيد ولما فتح انفسه لا الواجب والممكن والكون
باطلة لها الاول فلانا اذا اعتقدنا ان الممكن الوجه له سبب
الوجه جزء من وجه السبب ثم لقا اعتقدنا ان ذلك
ولعب الوجه زوال اعتقاد كونه ممكن الوجه ولا يزول
وجهه ولنا الا ان فظا لهذا الشرطية الاول منوعة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال همام العلامة افضل المتأخرين لسان المتكلمين نجم الدنيا
والدين رضي الله عنه سبحان الله يا ولعب الجحيم ^{مفتي}
اجير واجود افض علينا انوار رحمتك ويتر لنا الوصول لا كالم
موفقك وصلى على انبيائك ورسلك يا فاضل صلواتك واعظم ^{مفتي}
وسمى لنا من الامور ما هو لنا فيه خير فاعلموا الغواة ان جماعة من
رفقاء وفقهاء هذه ايامهم لا اطلاع على حقايق الامور كما هو
من تحت الرسالة المسماة بالغير في علم المنطق الى الغاية
في سالف الزمان التمسوا ان اضعف لها رسالة في العلمين
الآخرين في الآلي والطبي وكان خاطري بل انخراط كلهما ^{مفتي}
مترجمة غير فارغة ولا يلبث الا ان يفي كتابي ترتيب خطيب
بسبب اضطرار ابائهم في الزمان الا ان كثرة شغف عليهم
اسعفتهم بلمتهم واظهرتهم بموجب مقترحاتهم وشرحت ^{مفتي}
رسالة

DİZİN

A

ademî 80, 96, 98, 206
akıl 86, 128, 130, 152, 164, 166, 262, 263, 265
aklî 78, 118, 164, 178, 265
araz 86, 116, 118, 130, 164, 196, 198, 242, 264, 265, 267
ârız 60, 74, 80, 82, 86, 90, 112, 132, 144, 180, 202, 264, 266
aynî varlık 62

B

Bağdat 5
birlik 68, 84, 86, 134, 264

C-Ç

cevher 116, 118, 164, 265, 267
cins 56, 74, 78, 130, 134, 162, 202, 261, 263, 265, 266
cisim 86, 118, 124, 130, 134, 136, 140, 144, 146, 148, 150, 164, 188, 192, 194, 196, 200, 202, 206, 210, 236, 244, 263, 265, 266, 267
cisimsel uzam 120
cüz'î 112, 124, 166, 176, 196, 214, 256

F

faal akıl 60
Fahreddin Râzî 62, 64, 66, 76, 96, 130, 148, 261, 269
fâil illet 104
filozof 60

G

gaî illet 76

H

hâdis 82, 98, 100, 102, 166, 168, 170, 174, 264
hakikat 72
hâl 68, 142, 150, 152, 176, 184, 196, 206

hareket 98, 114, 124, 128, 138, 144, 168, 172, 182, 184, 188, 190, 192, 194, 196, 198, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 212, 214, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 234, 250, 254, 258, 265, 267, 268, 269

hâricî varlık 60

hayâlî 184, 267

heyûlâ 78, 116, 120, 122, 166, 176, 198, 265

hikmet 7

hudûs 100, 102, 166, 174, 264

husûl 72

I-İ

İbn Sînâ 66

ilahiyât 52

ilim 244, 264, 266

illet 58, 76, 78, 92, 98, 102, 104, 110, 162, 164, 176, 262, 263, 264, 265, 266

illet-i tâmmе 100

imkân 64, 70, 88, 96, 98, 102, 106, 156, 162, 166, 192, 264, 266

imkânsız 58, 64, 66, 72, 78, 82, 90, 98, 100, 114, 116, 122, 126, 128, 134, 156, 166, 168, 178, 188, 196, 200, 202, 204, 208, 214, 232, 252, 262

ispat 68, 96, 261, 264, 265

istihâle 198

izâfî 58, 88

K

kemâl 52

kevn 192

konum 86, 124, 162

küllî 52, 60, 82, 116, 124, 126, 128, 140, 166, 176, 196, 256, 262

M

madde 74, 130, 164, 188, 200, 265, 266

maddî illet 104

ma'dûm 62, 64, 86, 262

mâhiyet 56, 58, 74, 78, 80, 84, 94, 140, 170, 174, 262

mâkûl 60, 126
 mâlûl 76, 82, 104, 106, 108, 263, 264
 mâlûm 64
 mantık 52
 mec'ûl 70
 mekân 186, 188, 190, 204, 268
 menfî 62, 96
 metafizik 52
 mufârakât 98
 muhâl 94, 108, 110, 140, 164, 182,
 186, 204, 210
 mukaddime 262
 mukavvim 58
 mutlak ma'dûm 64
 mümkün 54, 56, 58, 60, 64, 66, 70, 72,
 78, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100,
 104, 106, 108, 112, 118, 136, 138,
 140, 156, 164, 166, 176, 178, 188,
 194, 212, 248, 262
 mümteni 66, 82, 84, 98, 262
 müreccih 100, 186
 mütekâbil 88

N

nefis 62, 72, 118, 152, 164, 166, 174,
 176, 178, 196, 256, 258, 265
 nefsü'l emr 110
 nicelik 134, 136, 158, 186, 240, 242,
 244, 266
 nitelik 146, 232, 240

O-Ö

ortak his 176

S

sâbit 60, 62, 72, 74, 82, 92, 94, 96, 100,
 108, 130, 196, 214, 220, 224, 262,
 263
 Sâbit Yıldızlar Feleği 226
 sayı 78, 86, 88
 Selçuklu 4
 sûret 74, 116, 118, 120, 122, 130, 164,
 166, 174, 176, 200, 212, 256, 265

sübûtî 60, 94, 96, 262, 264
 Şihabuddîn Sühreverdî 108

T

ta'ayyün 62, 68, 80, 82, 100, 130, 162,
 164
 tabîyyât 52
 tasavvur 54, 60, 92, 134, 140, 152, 154,
 170, 176, 196, 261, 262
 tecerrüd 60
 temenni 5
 teselsül 82, 84, 94, 96, 106, 108, 114,
 264
 türsel form 88

V

Vâcibu'l-Vücûd 60
 vâcip 54, 58, 98, 100, 170, 262, 264
 varlık 54, 56, 58, 60, 62, 74, 76, 78, 94,
 96, 100, 102, 106, 116, 118, 122,
 126, 130, 162, 164, 166, 170, 178,
 261, 262, 263, 264, 265
 vücûd 58, 60, 66, 170, 261, 262, 264
 vücûdî 64, 66, 162

Y

yüklem 74, 100, 134, 262, 263

Z

zâtî 80, 96, 98, 100, 158, 168, 204,
 261, 264
 zâtî nitelikler 80
 zihin 74
 zihinsel varlık 60
 zihnî 62, 72
 zihnî varlık 62
 zorunlu 52, 54, 56, 58, 66, 72, 78, 90,
 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 106,
 108, 110, 116, 118, 124, 130, 138,
 146, 156, 162, 164, 166, 168, 172,
 178, 186, 196, 202, 204, 206, 256,
 263, 264, 265, 266

