MOLLA SADRÂ

el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi'l-Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA AŞKIN HİKMET

4

literakitap.com

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA

AŞKIN HİKMET

el-Hikmetü'l-Müteʿâliye fi'l-Esfâri'l-ʿAkliyyeti'l-Erbaʿa

4. Cilt

Litera - 300
İslam Felsefesi Klasikleri - 65
Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet - 4. Cilt
Orijinal İsim: el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi'l-Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a
Yazar: Molla Sadreddin Şîrâzî
Çeviri: Doç Dr. Muhammet Fatih Kılıç - Ankara Sosyal Bilimler Ün.
Dr. Mehmet Tayfun Küçük - Ankara Sosyal Bilimler Ün.
Proje ve Çeviri Editörü: Şamil Öçal - Editör Yardımcısı: Mustafa Borsbuğa
Arapça Metin Gözden Geçirme: Dr. Luay Hatem Yaqoob

Copyright© 2023 Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araş. Org. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Bu eserin Türkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araş. Org. San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayıncının izni olmaksızın tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz.

Kapak & İç Düzen: Litera Yayıncılık

Baskı: Matsis Matbaa Hizmetleri A.Ş.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51 Sefaköy / İstanbul
Sertifika No: 75309

ISBN 978-625-6368-16-3

1. Basım, Mayıs 2024

KADEM YAPIM MEDYA İLETİŞİM VE PİYASA ARAŞ. ORG. SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.
Şehzade Cami Sok. No:3 Fatih/İstanbul
Tel: 0(212) 522 86 90
www.literakitap.com - litera@literakitap.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet

1. Felsefe 2. Metafizik 3. Molla Sadrâ 4. İşrâkîlik 5. Kategoriler

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA
AŞKIN HİKMET

el-Hikmetü'l-Müteʿâliye fi'l-Esfâri'l-ʿAkliyyeti'l-Erbaʿa

4. Cilt

Molla Sadreddin Şîrâzî

Çeviri
Muhammet Fatih Kılıç - Mehmet Tayfun Küçük

Proje ve Çeviri Editörü: **Şamil Öçal**
Editör Yardımcısı: **Mustafa Borsbuğa**

İstanbul - 2024
www.literakitap.com

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ SEFER: Fizik Hakkında .. . 16

ON BİRİNCİ MERHALE: Kategoriler ve Durumları Hakkında .. . 16

Giriş 16

Bir Sorun ve Çözüm .. . 20

BİRİNCİ FEN: Nicelik Kategorisi, Varlığının İspatı, Kısımlarının Varlığı ve Araz Olmasının İspatı Hakkında .. 30

Birinci Fasıl: Mutlak Nicelik Mâhiyetinin Bilgisini Mümkün Kılan Özelliklerin Sayımı Hakkında . 30

İkinci Fasıl: Miktar ve Cisimlik Arasındaki Fark Hakkında .. . 34

Meşrikî Bir Hikmet: Geometrik/Matematiksel Miktarların Tabii Cismin Arazı Olduğu Hakkında Allah'ın Lütuf Denizinden Üzerimize Feyzettikleri .. . 38

Üçüncü Fasıl: Niceliğin Bitişik ve Ayrık Olarak Bölünmesi, Bitişiğin Türlerine Bölünmesi, Ayrığın Sayıdan Başkası Olmaması ve "Söz"ün Ayrık Nicelik, Ağırlık ve Hafifliğin ise Bitişik Nicelik Olmasına İlişkin İddianın Geçersizliği Hakkında. . 42

Dördüncü Fasıl: Niceliğin Başka Bir Taksimi: Konumu Olan Nicelik ve Konumu Olmayan Nicelik 48

Beşinci Fasıl: Bizzat Nicelik Olmayıp Arazî Olarak Nicelikleşen Şeyler Hakkında.. . 52

Altıncı Fasıl: Niceliğin Zıddı Olmaması Hakkında. . 54

Birtakım Şüpheler ve Bunların Giderilmesi. . 54

Yedinci Fasıl: Niceliğin Şiddetlenmeyi ve Zayıflamayı Kabul Etmemesi Hakkında.. .. . 56

Sekizinci Fasıl: Boyutların Sonluluğu Hakkında.. .. . 60

Bir Şüphe ve Savuşturma. .. . 62

Sorunlar ve Çözümler . 66

Geçmiş ve Gelecekteki Hâdis Varlıklarda Sonsuzluğun Anlamının Araştırılması Hakkında Bir Yol Gösterme 78

Dokuzuncu Fasıl: Sonsuzluğun Geri Kalan Hükümleri . 82

Onuncu Fasıl: Miktarların Maddeden Soyutlanmasının İmkânı ve Üç Mesele Arasındaki Diğer Hükümler Hakkında.. .. . 86

Bir Sorun ve Arşî Çözümü.. . 88

On Birinci Fasıl: Ölçülerle İlgili Diğer Araştırma Konuları .. . 94

On İkinci Fasıl: Mekân ve Onun İnniyeti Hakkında [Mekânı İnkâr Edenlerin Delilleri ve Bunların Cevabı] .. . 98

On Üçüncü Fasıl: Mekânın Mâhiyetinin Araştırılması Hakkında .. 106

On Dördüncü Fasıl: [Mekânın] Boşluk Olduğunu Savunanlara Yönelik Ret Hakkında . 118

On Beşinci Fasıl: Boşluğun Geçersizliğini Kanıtlayan İşaretlerin Dile Getirilmesi Hakkında. . 128

On Altıncı Fasıl: Boşluğun Sabit Olması Durumunda, Boşluğun Kendisinden Cisimleri Çeken ve İten Bir Gücün Olamayacağı Hakkında.. .. . 136

İKİNCİ FEN: Nitelik Kategorisi Hakkında 142

BİRİNCİ KISIM: Duyumsanabilen Nitelik Hakkında . 154

Birinci Bab: Bu Kısmın Tümel Hükümleri Hakkındadır. Burada da Fasıllar Vardır. 154

Birinci Fasıl: [Niteliğin] Özelliği, İki Kısma Ayrılması ve İsimlendirme Sebebi.. 154

İkinci Fasıl: Cisimlerin Niteliklerinin Şekilleriyle Aynı Olduğu ve Cisimlerin Niteliklerinin Karışımlarıyla Aynı Olduğu Görüşlerinin Reddi Hakkında. . 158

İkinci Bab: Dokunma Duyusuna Konu Olan Nitelikler Hakkındadır. .. . 162

Birinci Fasıl: Sıcaklık ve Soğukluğun Tanımı Hakkında 162

İkinci Fasıl: İçgüdüsel Sıcaklığın Mâhiyeti ve İnniyeti Hakkında 168

Üçüncü Fasıl: Nemlilik ve Kuruluğun Mâhiyeti ve İnniyeti Hakkında .. . 176

Dördüncü Fasıl: Seyreklik, Yoğunluk, Yapışkanlık, Kırılganlık, Islaklık ve Kuruluk Hakkında .. . 184

Beşinci Fasıl: Ağır ve Hafif Hakkında .. . 186

Altıncı Fasıl: Dokunma Duyusuyla İlgili Niteliklerden Olduğu Zannedilen Fakat Bu Niteliklerden Olmayan Şeyler Hakkında 204

Üçüncü Bab: Gözle Görülen Nitelikler Hakkındadır.. 206

Birinci Fasıl: Renklerin İspatı Hakkında.. .. . 206

Tamamlayıcı [Son Sözler] .. . 214

İkinci Fasıl: Duyumsanan Nur Hakkında. .. . 214

Üçüncü Fasıl: Nurun Hakikati ve Kısımları Hakkında.. 222

Dördüncü Fasıl: Işık (*Dav'*), Nur, Işın (*Şua*), Parıltı (*Berik*), Gölge ve Karanlık ile Renklerin Ancak Işığın Meydana Gelmesi Hâlinde Bilfiil Ortaya Çıkabileceği Hakkında.. . 230

Dördüncü Bab: İşitilen Nitelikler Hakkındadır. .. . 236

Birinci Fasıl: Sesin Ortaya Çıkış Nedeni Hakkında .. . 236

İkinci Fasıl: Dış Dünyadaki Sesin Varlığının İspatı Hakkında.. 236

Üçüncü Fasıl: Sesin Pesliği ile Tizliği ve Yankı, Çınlama ve Harfin Anlamı Hakkında.. . 240

Dördüncü Fasıl: Harflerin Sessiz ve Sesliye, Anlık ve Zamansala Bölünmesi 242

Beşinci Bab: Tadılan ve Koklanan Nitelikler ve Onların Araz Olmalarının İspatlanması Hakkındadır. . 246

Birinci Fasıl: Tatlar Hakkında . 246

İkinci Fasıl: Koklama Duyusuna Konu Olan Kokular . 250

İKİNCİ KISIM: Nitelik Hakkındaki Dört Bölümden Kuvvet ve Kuvvetsizlik Hakkında.. . 252

Birinci Fasıl: Bu Kısmın Türleri Hakkında.. 252

İkinci Fasıl: Dile Getirdiğimiz Hususların Ayrıntılı Olarak Açıklanması.. . 256

Üçüncü Fasıl: Yumuşak ve Sertliğin Niteliğin Hangi Cinsi Olduğunun Araştırılması Hakkında. .. . 262

ÜÇÜNCÜ KISIM: Nefislerin Zatlarında Bulunan Nitelikler Hakkında 266

Birinci Fasıl: Kudret Hakkında.. 270

İkinci Fasıl: İrade Hakkında 272

Üçüncü Fasıl: Ahlâkın Tanımı ve Bölümleri 276

Dördüncü Fasıl: Elem ve Hazzın Hakikati Hakkında .. 282

Beşinci Fasıl: Herkesteki Ağrılı Elem Verici Şeyin Bütünlüğün Dağılması Olduğuna İlişkin İddianın Geçersizliği Hakkında 298

Altıncı Fasıl: Her Türlü Kötü Mizacın Elem Verici Olması Hakkında.. .. 314

Yedinci Fasıl: Hazların Ayrıntılı Açıklaması ve Bir Kısmının Bir Kısmından Üstün Olması Hakkında 320

Sekizinci Fasıl: İbn Sînâ'nın Duyu Organlarının Elde Ettiği Haz Konusunda Söylediklerinin Ortaya Çıkardığı Sonuçlar ve Bu Konudaki Sorunun Çözümlenmesi Hakkında 326

Dokuzuncu Fasıl: Nefsânî Niteliklerden Olan Sağlık ve Hastalık Hakkında 350

Onuncu Fasıl: Sağlık ve Hastalık Arasındaki Vasıta/*Durum* Hakkında .. 358

On Birinci Fasıl: Mutluluk, Üzüntü ve Bunların Dışındaki [Nitelikler] Hakkında . 362

On İkinci Fasıl: Mutluluk ve Üzüntünün Sebepleri Hakkında 366

On Üçüncü Fasıl: Kalbin Zayıflığı ve Kuvveti, Zayıflıkla Tedirginlik ve Kuvvetle Canlılık Arasındaki Fark Hakkında .. 376

On Dördüncü Fasıl: Nefs Bu Nefsânî Niteliklerle Keyfiyetlendiğinden Dolayı Bu Bedensel İlineklerin İlişmesinin Sebebi Hakkında 380

On Beşinci Fasıl: Bu Nefsânî Niteliklerden Herhangi Bir Şey ile Bu Niteliklerin Eserlerini Taşıyan Ruhun Taşıyıcısı Olan Kan Arasındaki İlişki Hakkında. .. 382

DÖRDÜNCÜ KISIM: Niceliklere Özgü Nitelikler Hakkında 390

Birinci Makale: Doğrusallık ve Dairesellik Hakkında 396

Birinci Fasıl: Doğrusallık ve Daireselliğin Hakikati Hakkında.. 396

İkinci Fasıl: Dairenin Tanımı ve Varlığının Kanıtı Üzerine. .. . 398

Üçüncü Fasıl: Türsel Olarak Farklı olan Doğrular ve Eğriler, Niteliğin Hangi Şekilde Nicelik İçin Fasıl Olduğu Hakkında . . 404

Dördüncü Fasıl: Doğrusal Olan ve Dairesel Olanın Birbirine Zıt Olmaması Hakkında .. . 408

Beşinci Fasıl: Dairesel ve Doğrusal Arasında Eşitlik ve Üstünlük Açısından Oranlamanın Reddedilmesi Hakkında Söylenenler 410

İkinci Makale: Şekil Hakkındadır . 414

Birinci Fasıl: Şeklin Tarifi. 414

İkinci Fasıl: Bahsi Geçen Heyet, Nitelik Kategorisinden mi Yoksa Konum Kategorisinden midir?. 418

Üçüncü Fasıl: Dördüncü Tartışma: Açının Durumu ve Hangi Kategoriden Olduğu Hakkında 422

Dördüncü Fasıl: Açının Nicelik mi Yoksa Nitelik mi Olduğuna Dair İki Gruptan Herbirinin Delillendirmesi Hakkında .. . 426

Beşinci Fasıl: Şekillerde Daha Kuvvetlinin, Daha Zayıfın ve Zıtlığın Olumsuzlanması .. . 432

Üçüncü Makale: Dış Görünüşün (*Hilkat*) ve Sayıların Niteliklerinin Hali Hakkındadır ve Fasıllardan [3] Oluşmaktadır . 436

Birinci Fasıl: Dış Görünüşün Hali Hakkındadır.. .. . 436

İkinci Fasıl: Arazlarda Cinslerden ve Fasıllardan veya Aklî Madde ve Aklî Sûretten Birleşme Mümkün Müdür?.. .. . 438

Üçüncü Fasıl: Sayıların Özellik ve Nitelikleri Hakkında 442

ÜÇÜNCÜ FEN: Diğer Araz Kategorileri Hakkındadır ve Makalelerden (2) Oluşmaktadır . . 446

Birinci Makale: Muzaf Hakkındadır ve Fasıllardan [10] Oluşmaktadır 446

Birinci Fasıl: Muzaf Hakkında Sözün Başlangıcı. 446

İkinci Fasıl: Hakiki Muzafın Tahkiki 450

Üçüncü Fasıl: İzafetin İki Tarafının Özellikleri. 454

Dördüncü Fasıl: On Yüksek Cinsten Biri Olan Muzaf Kategorisinin Kendisinin Manasının Tahsili . 466

Beşinci Fasıl: İzafet Hariçte Mevcûd mudur Değil midir? 470

Altıncı Fasıl: Muzafın Hariçteki Varlık Tarzı . . 474

Yedinci Fasıl: İzafet halinde olan İki Şeyden (*Mütezâyif*) Her Birinin Tahassülü Diğerinin Tahassülü Gibidir: Cinsse Cins, Türse Tür, Sınıfsa Sınıf, Şahıssa Şahıstır. 484

Sekizinci Fasıl: Muzafın Bazı Açılardan Taksimi 486

Dokuzuncu Fasıl: Muzaf Zıtlığı, Daha Şiddetliyi ve Daha Zayıfı Kabul Eder mi?. .. . 488

Onuncu Fasıl: Tümel, Tikel, Zâtî ve Arazî 492

İkinci Makale: Geri Kalan Kategoriler Hakkındadır. Burada [8] Fasıl Vardır . 500

Birinci Fasıl: Yer [Kategorisinin] Hakikati . 500

İkinci Fasıl: Yer [Kategorisinin] Taksimi .. . 504

Üçüncü Fasıl: Yer [Kategorisinin] Durumlarına İlave Şeyler.. .. . 506

Dördüncü Fasıl: Zamanda Olma (*Metâ*) Kategorisinin Hakikati ve Türleri .. . 508

Beşinci Fasıl: Konum [Kategorisi] Hakkındadır 510

Altıncı Fasıl: Cidde [Milk] Kategorisi Hakkında. .. .. .516

Yedinci Fasıl: Etkileme ve Etkilenme Kategorileri .. .. .. .518

Sekizinci Fasıl: İkisinin Mevcûd Olduğu Üzerine Getirilen İtirazların Giderilmesi. .520

DÖRDÜNCÜ FEN: Cevherlerin ve İlk Kısımlarının Araştırılması. .. .. .526

Mukaddime: Cevherin ve Arazın Mâhiyetinin ve İkisinin Tümel Durumlarının Beyanı Hakkındadır. . .528

Birinci Fasıl: Cevher ve Arazın Mâhiyetlerinin Tahkiki .. .528

İkinci Fasıl: Arazın Tarifi.. .. .. .540

Üçüncü Fasıl: Cevherin Betimi: Konuda Olmayan Mevcut. .. .556

Dördüncü Fasıl: Cevherin, Altındaki Fertlere Yüklenmesi Cinsin Yüklenmesi midir Değil midir? .562

Bir Tartışma ve Keşif.. .. .568

Zanlar ve İzahlar .. .. .576

Birinci Vecih .576

İkinci Vecih.. .580

Üçüncü Vecih.. .584

Dördüncü Vecih. .. .590

Beşinci Fasıl: Bazı Cevherlerin İlk ve Diğer Cevherlere Göre [Cevherlikte] Evlâ Olması .594

Tartışmalar ve Cevaplar .598

Birinci Tartışmanın Cevabı .600

İkinci Tartışmanın Cevabı.. .602

Üçüncü Tartışmanın Cevabı .. .604

Dördüncü Tartışmanın Cevabı. ... 608

Beşinci Tartışmanın Cevabı 608

Altıncı Fasıl: Cevherin Özelliklerinin Zikredilmesi. 610

Bir Tartışma ve Tahkik.. . 614

Bir Tembih .. . 618

Yedinci Fasıl: Tek Bir Mevcûdun Hem Cevher Hem Araz Olmasının İmkânsızlığı.. . 628

Bir Problem ve Çözüm.. ... 634

Dizin: ... 641

el- ESFÂRÜ'L-ERBA'A

الأسفار الأربعة

İKİNCİ SEFER: FİZİK HAKKINDA

ON BİRİNCİ MERHALE

Kategoriler ve Durumları Hakkında

Giriş

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

[1] Fizikteki konu sıralamasında, cevherler ve onların alt başlıklarıyla ilgili konuların, arazlar ve onların alt başlıklarıyla ilgili konulardan önce gelmesini gerekli görmekle birlikte cevherlerle ilgili konuyu iki gerekçeyle sonraya bıraktık. Bu gerekçelerden birincisi, cevherlerin çoğu durumlarının, ancak arazların hükümleri hakkında karar verilmiş esaslarla kanıtlanabilmesidir. İkincisi ise cevherlerin bilgisinin, ilâhiyatta ve şeylerin zâtları ile ayanını araştıran ayrık varlıklarla ilgili ilimde yer alması son derece uygun olduğu hâlde küllîler, genel kavramlar ve bunların öncelikli kısımlarını araştıran felsefede yer alması uygun değildir. Bu iki gerekçeye binaen arazların hükümlerini cevherlerle ilgili konulardan önce ele aldık. Bu konuda bir mukaddime ve çeşitli fenler vardır.

[2] Mukaddimeye gelince, bu, kategorilerin sayısı hakkındadır. Kategoriler filozoflara göre on tanedir. Birincisi cevherdir, geri kalan dokuz tanesi ise arazîdir. Bunlar ise nicelik, nitelik, izafet, yer, konum, zamanda olma, sahip olma, etkileme ve etkilenmedir. Mukaddime kısmında dört araştırma konusu vardır. Birincisi, kategorilerden her birinin

السفر الثاني: في علم الطبيعي

المرحلة: الحادية عشر

في المقولات وأحوالها

[المقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] إنَّ الترتيب الطبيعي وإن استدعى تقديم مباحث الجواهر وأقسامها على مباحث الأعراض وأقسامها، لكن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهين؛ أحدهما: أنَّ أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض. وثانيهما: أن معرفتها شديدة المناسبة لأن يقع في العلم الإلهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء وأعيانها دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليَّات والمفهومات العامة وأقسامها الأولية فلهذين الوجهين قدمنا أحكام الأعراض على مباحث الجواهر وفيها مقدمة وفنون.

[٢] أما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة: الجوهر والتسعة الباقية العرضية وهي الكم والكيف والإضافة والأين والوضع ومتى والملك وأن يفعل وأن ينفعل. وفيها مباحث أربعة؛ أحدها: إثبات أن كلّا منها

kendi altındakinin cinsi olmasının ispatıdır. Bu ise ancak beş şeyle ortaya çıkar. Birincisi, bu on kategoriden her birinin altına yerleştirilen kısımların bir anlamda ortak olmasıdır. Bu ise cins hakkında gerekli olan şeyin en azıdır. İkincisi, ortaklık yönüne tekabül eden sübûtî bir nitelik olmasıdır. Çünkü olumsuzlama, cevher ve nitelikte olduğu gibi kendisiyle küllî anlamlara işaret edilen alâmetlerin olmaması hâlinde mevcûdlar için cins olamaz. Üçüncüsü, dış dünyada var olan bir niteliğin altındaki bir şeye, varlıkta dereceli anlamdaşlık (*teşkîk*) yoluyla değil de tam örtüşme (*tevâtu'*) yoluyla söylenmesidir. Çünkü bize göre teşkîk, yalnızca varlıklarda olur, mâhiyetlerde değil. Varlık ise mâhiyetlere dâhil değildir. Dördüncüsü, kategorilerin altında bulunan hâricî arazlara değil de türlere dâhil olmasıdır. Beşincisi, aralarındaki ortak parçanın mâhiyetin aynısı olmasıdır.

[3] [Mukaddime kısmındaki] ikinci [araştırma konusu şudur]: Bu on kategoriden ikisi bir 'cins'in altına dâhil olarak mevcûd değildir. Önceki filozofların sözlerinde buna kanıt yoktur. İbn Sînâ, bazı insanların etkileme ve etkilenmenin aynı özelliğe sahip olduğunu sandıklarını anlatır. Bu ise geçersizdir. Çünkü örnek olarak ısıtma ısınma olsaydı, o zaman her ısıtıcı ısınmış olur ve böylece hareket de ısınmış olurdu. Bu ise geçersizdir. Isınma ve kararma, ısının ve karalığın talep edilmesidir. Bir şeyin 'talep edilmesi'nin o şey olması imkânsızdır. Çünkü bir şeyin, kendisi için bir talep olması imkânsızdır. Bir kısım insanlar, kategorileri dört olarak belirler: Cevher, nicelik, nitelik ve geri kalan yedi kategori için izafeti bir cins isim olarak kullanırlar. *Kitâbü'l-Besâir*'in yazarı [İbn Sehlân es-Sâvicî] da onlarla aynı fikirdedir. *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârehât*'ın yazarı [Sühreverdî] ise burada zikredilen dört kategoriye hareketi de ekleyip kategorileri beş olarak belirlemiştir. Onun, kategorileri beşle sınırlamasında bir dayanağı vardır. Önce bunu aktaracak, ardından eksik yönünü açıklayacağız.

[4] Sühreverdî, bu konuda şöyle demiştir: "Bilinen on kategoriyi beşle sınırladığımda bir de gördüm ki *Kitâbü'l-Besâir*'in yazarı bir yerde bunu dörtle sınırlandırmıştır." Bunlar ise daha önce zikredilen dört kategoridir. O, sözlerine şöyle devam eder: "Onun zikrettiği sınırlandırmayı değerlendirdiğinde onu doğru bulmazsın. Çünkü hareket, bir araz

جنس لما تحته وهو لا يظهر إلّا بخمسة أمور؛ الأول: اشتراك الأقسام التي جعلت تحت كلّ من هذه العشرة في معنى وما هو أقل ما يجب في الجنس. والثاني: أن يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفًا ثبوتيًّا لأنَّ السلوب لا تكون أجناسًا للموجودات اللهم إلا أن يكون عنوانات يشار بها إلى معاني كليَّة كما في الجوهر والكيف. الثالث: أن يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك، إذ التشكيك عندنا لا يكون إلّا في الوجودات لا في الماهيَّات والوجود غير داخل في الماهيَّات. الرابع: أن يكون داخلا فيما تحتها من الأنواع لا أعراضًا خارجًا. الخامس: أن يكون تمام الماهيَّة الجزء المشترك بينهما.

[٣] وثانيها: أنَّ هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الأقدمين برهان على هذا، بل الشيخ حكى أنَّ من الناس من زعم أنَّ الفعل والانفعال هما نفس الكيفيَّة وهذا فاسد لأنَّ التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كلّ مسخن متسخنًا ولكانت الحركة متسخنا وهو باطل. وأما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشيء يستحيل أن يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبًا لنفسه ومن الناس من جعل المقولات أربعًا الجوهر والكم والكيف وجعل النسبة جنسًا للسبعة الباقية ووافقهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الأربعة والحركة وله حجة على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل فيها.

[٤] [قال فيها] ولما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في أربع وهي الأربعة المذكورة، قال: وإذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحًا فإنَّ الحركة لم تدخل

olduğu için cevher kategorisinin altına girmez. Hareket bizzat niceliğin kendisi olmadığı için nicelik kategorisinin altına da girmez. Bir şeyin ölçülebilir olması, ölçünün bizzat aynısı olmasını gerektirmez. Hareket nitelik de değildir. Çünkü nitelik bölünme gerektirmeyen yerleşik bir biçimdir. Harekete, "belirli bir mahalle nispet" [izafet] arız olsa da o, kendi zatında nispet de değildir."

Bir Sorun ve Çözüm

[5] [Ben şöyle] diyorum: Sühreverdî'nin bu sözleri, söz konusu sınırlandırma hakkında açıkça geçerli olduğu gibi arazı dokuzla sınırlandırma konusunda da geçerlidir. Çünkü onlar hareketi bir başka kategori olarak belirlemişlerdir. Bu ise bu iki görüşü savunan herkes için çözülmesi gereken bir sorundur. Bu sorunun çözümü şöyledir: Hareket, varlığı dereceli olan ve belirtilen oluştan başka bir mahiyeti olmayan bir şeyin varlık türünden ibarettir. Varlık ise cevherî ve arazî mâhiyetlerin dışındadır. Kendisine cinsliğin iliştiği tabiatın, türlerin mâhiyetinin dışında olması mümkün değildir. Hareket ise, kategori olması bir yana, bir cins bile değildir. Hareketle ilgili araştırma konularında hareket biriminin bazen cins, tür ve şahısla ilgili olabileceği zikredilmektedir; ancak bu, harekete ilişen şey bakımından söz konusu olur.

[6] [Sühreverdî] ardından şöyle dedi: "O halde, kategorileri beşle sınırlamak isteyen kimsenin şöyle demesi uygun olur: Varlığın gerisindeki mâhiyet ya cevherdir ya da cevherden başka bir şeydir ki bu ikincisi heyettir [arazdır]. Heyetin ya dış dünyadaki sürekli varlığı (*sebat*) tasavvur edilir ya da tasavvur edilmez. Eğer onun dış dünyadaki sürekli varlığı tasavvur edilmezse bu heyet harekettir. Eğer heyetin dış dünyadaki sürekli varlığı tasavvur edilirse ya kendisinden başkasına kıyas olmaksızın akledilemez -ki bu izafettir- ya da bu başkası olmaksızın akledilir. Başkası olmaksızın akledilen ise ya eşit olmayı, eşit olmamayı ve parçalanmayı zorunlu kılar ya da kılmaz. Eğer zorunlu kılarsa bu niceliktir. Zorunlu kılmazsa da niteliktir. Nitelik bölümlemenin sonunda kendisine yer bulmuştur. Niteliğin, kendisini bölümlemenin bütün taraflarından ayırt eden hususiyetleri vardır. Nitelik, heyet olması bakımından cevherden ayırt edilir. Yerleşik olması bakımından hareketten ayırt edilir.

تحت الجوهر لأنها عرض ولا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم، وإن كان لها تقدير ولا يلزم من كون الشيء متقدرًا كونه كما بذاته وليست بكيف، فإنَّ الكيفيَّة هيئة قارة لا تقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها وإن عرض لها النسبة إلى المحل.

عقدة وحل

[٥] أقول: هذا الكلام كما يرد ظاهرًا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث إنهم يجعلوا الحركة مقولة أخرى، فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين. فيجب دفعها. والحل أنَّ الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا ماهيَّة له إلا الكون المذكور، والوجود خارج عن الماهيَّات الجوهريَّة والعرضية. والطبيعة التي يلحقها الجنسيَّة لا يجوز أن يكون خارجًا عن ماهيَّة الأنواع، فالحركة ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة أنَّ وحدتها قد تكون جنسيَّة ونوعيَّة وشخصيَّة، فذلك باعتبار ما تعلقت به.

[٦] ثم قال: «فإذن الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات في الخمسة أن يقول الماهيَّة التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرًا أو غير جوهر وهو الهيئة فهي إما أن يتصوّر ثباتها أو لا يتصوّر، فإن لم يتصوّر ثباتها فهي الحركة. وإن تصوّر ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة، وإما أن يعقل دون ذلك. فإما أن يوجب المساواة واللامساواة والتجزي أو لا؟ فإن أوجب فهو الكم وإلا فهو الكيف. فالكيف قد وقع في آخر التقسيم وله مميزات عن كلّ واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر، ومن حيث إنَّها قارة امتاز عن الحركة،

Nitelik, tasavvur edilmesinde kendisinin ve konusunun dışında bir başka şeyin tasavvuruna ihtiyaç duymaması bakımından izafetten ayırt edilir. Parçalanma itibarına gereksinim duymaması bakımından nicelikten ayırt edilir. Böylece niteliğin tarifi, onu diğer dört kategoriden ayırt eden bütün hususları kapsayacak şekilde yapılmıştır. Kategorileri beşle sınırlandırmanın açıklaması işte budur."

[7] Sühreverdî, ardından, zamanda bulunma ve yer kategorileriyle bu ikisinin dışında yer alan ve ancak izafetle (*nispet*) akledilen diğer kategorileri ele almıştır. Sühreverdî tek tek meseleler hakkındaki açıklamasını, bu konunun sonuna değin sürdürür.

[8] **Bir Diğer Araştırma Konusu:** Bilmelisin ki izafet (*nispet*), nispet edilen ve kendisine nispet edilenden sarfınazar edilerek, akledilmesi mümkün olan 'mahiyet olması bakımından mâhiyet'in bağımsızlığıyla ilgili bir şey değildir. İzafetin (*nispet*), nispet edilen şeylerden akılda soyutlanması da mümkün değildir. Ne dış dünyada ne de akılda bir şeyden soyutlanması mümkün olan hiçbir şeyin de başka şeylerden soyutlanmış olmak bakımından nazarıitibara alınması mümkün değildir. Soyutlanmış olan şeyin bir tabiat olarak ve kendisiyle ilgili cüzlere bir yüklem olarak alınması, ancak bu şeyle birlikte olabilir. O halde izafetin bir cins ya da kendi altındakilere yüklem olan bir tür olması, ancak izafetle birlikte izafetin cinsi ya da türünden bir şeyle alınması durumunda olur. Böylece izafetin cins, tür ya da şahıs olması yalnızca, bu durumlardan birinin izafet (*nispet*) sahibi olmasıyla uygun ve doğru olur.

[9] Bu durum karara bağlanınca şöyle deriz: Yer örneğindeki gibi mekânsal izafetin kendisiyle birlikte izafetlerden (*niseb*) mekânın alındığı her şey için cins olması mümkündür. Zamanda olma (*metâ*) kategorisi de böyledir. Çünkü bu kategori bir şeyin zamana yönelik izafetidir. Bu kategorinin, zamanla birlikte alınmasına itibarla, zaman türü olarak alınan her izafet için cins olarak meydana gelmesi doğru olur. Böylece belirli türlerle birlikte alınan bu izafetler, zaman için tür, bu kategoriyle birlikte alınan zamansal şahıslar, zamanda olma kategorisinin altında bulunan şahıslar olur. Çünkü zamanla ilgili bu şahıslar, mutlak anlamda zamanda olma kategorisine dâhildir.

ومن حيث إنَّها لا تحتاج في تصوّره إلى تصوّر أمر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الإضافة، ومن حيث إنَّها لا تحوج إلى اعتبار تجز امتاز عن الكم». واشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة، فهذا هو بيان الحصر في الخمسة.

[٧] ثمَّ أخذ في بيان أنَّ متى والأين وغيرهما لا يعقل إلا مع النسبة وساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام.

[٨] **بحث آخر معه**: اعلم أنَّ النسبة ليست أمرًا مستقل الماهيَّة يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب إليه ولا أيضًا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين. وكلّ ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا أيضًا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه، فلا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسًا أو نوعًا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذًا معها جنس ما هي نسبة له أو نوعه، فكون النسبة جنسًا أو نوعًا أو شخصًا لا يستصح ولا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة أحد هذه الأمور.

[٩] فإذا تقرر هذا فنقول: النسبة المكانيَّة - وهي الأين مثلا - يجوز كونها جنسًا لكلّ ما يؤخذ معها المكان من النسب، وكذا مقولة متى وهي نسبة الشيء إلى الزمان، يصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسًا لكلّ نسبة يؤخذ معها نوعًا من الزمان، فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعًا لمتى وما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصًا مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان.

[10] O halde yedi izafetin mâhiyetine itibarla hâsıl olan bu yedi anlam için kuşatıcı, ortak, birebir örtüşen (*mütevâtı'*) ve nispetlerin kıvâmına dâhil olan bir anlam var olduğunda, izafetin bu yedi izafet için bir cins olduğuna ilişkin iddia da mümkün olacaktır. Tıpkı bu anlamın zaman, mekân, konum sahibi olan parçaların kendisi, etkileme ve etkilenmenin içinde bulunduğu niteliğin kendisi, bu şekilde izafet bağıntısına itibarla cevher, gömlek ve sarık gibi sahip olma yönleri için varsayılan bir cins olması durumunda [söz konusu iddianın mümkün] olması gibi.

[11] Onlar arasında muzâfı, izafetle ilgili geri kalan altı kategoriye bir cins yapanlar vardır. Şeyh [İbn Sînâ] ise bir şeyin muzâf olmasını gerekli kılsa bile o şeyin nispet edilen olmasına ilişkin iddiayı geçersiz kılmıştır. Fakat ikincisi, birinciye arız olmuştur ve bu izafete dâhil değildir. Çünkü söz gelimi bir şeyin evin içinde olması, o şeyin bir yer sahibi olmasına ilişkin izafetidir. Bu bağıntı bir izafet değildir, aksine yerdir.

[12] Ardından bu tekrarı dikkate aldığında, yerle nitelenen şeye, yer sahibi olması bakımından mâhiyetin akledileni hâline gelmesi ilişir. Bu ise onun içerilen, yerin ise içeren olması bakımından yerde bulunan şeye kıyasla [söz konusu olur]. Bu yalnızca onun yer sahibi olması bakımından değil, fakat aynı zamanda onun içerilmiş, yerin ise onu içermiş olması bakımındandır. Böylece ona izafet ilişir. Tıpkı bir şeyin beyaz olmasıyla beyazlık sahibi olmasının birbirinden farklı iki husus olması gibi. Aynı şekilde bir şeyin bir mekânda olmasıyla başkasına kıyasla söylenmiş bir mâhiyet olması birbirinden farklı iki hususdur. Birincisi, izafetin içeren ve içerilen taraflarını kuşatması bakımından ikincinin konusudur. İşte bu, onların, nispetin tek bir taraf için olup izafetin iki taraf için olmasına ilişkin sözlerinin açıklamasıdır.

[13] [Mukaddime kısmındaki] üçüncü [araştırma konusu], bu on kategorinin dışında hiçbir kategori bulunmamasıdır. İbn Sînâ buna yönelik zayıf bir kanıt ileri sürmüş ve bu kanıtın zayıflığını itiraf etmiştir. Bundan dolayı biz de bunu bir kenara bırakıyoruz.

[١٠] فإذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها ماهيَّات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطىء داخل في قوامها لأمكن القول بأنَّ النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسًا فرضًا للزمان والمكان ولنفس الأجزاء التي لذوات الأوضاع ونفس الكيفيَّة التي في أن ينفعل وأن يفعل وكذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة وكذا لأطراف الملك كالقميص والعمامة.

[١١] ومنهم من جعل المضاف جنسًا للستة الباقية النسبيَّة، والشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشيء منسوبًا وإن استلزم كونه مضافًا، لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستة. فإن كون الشيء في الدار مثلا هي نسبته التي هو بها أين، وهذه النسبة ليست إضافة بل أينًا.

[١٢] ثمّ إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين أن يصير معقول الماهيَّة بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو محوي، وذلك حاو لا من حيث هو أين فقط بل من حيث هو محوي وذلك حاوية فيعرض له الإضافة. وكما أنَّ كون الشيء بياضًا شيء وكونه لذي البياض شيء آخر، كذلك كون الشيء في مكان شيء وكونه ماهيَّة مقولة بالقياس إلى غيره شيء آخر. والأول موضوع للثاني من حيث أن يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي والمحوي، وهذا معنى قولهم إنَّ النسبة تكون لطرف واحد والإضافة للطرفين.

[١٣] وثالثها: أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة، والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برداءتها ولذلك طويناها.

[14] [İtiraz olarak] denilirse ki: On kategorinin dışında, *birlik, nokta, an, varlık, şey'lik, hareket, genel itibarlar* gibi şeyler vardır. Basit ayrımlar ve beyaz, sıcak ve bunun gibi türemiş kavramlar ile körlük ve cehalet gibi yokluklar da aynı şekilde [kategori olarak bulunmaktadır]. Buna karşı şöyle deriz: Yoklukları ele alırsak, bunlar yok olduğu için on kategorinin dışına çıkarılması gerekir. Çünkü kategorik sözlerimiz varlıksal şeyler hakkındadır. Yokluklar hakkındaki sözümüz zâtî olsa da onlar, bilgi ve görme yetisi gibi sahip olma bakımından arazî olarak sahip olma kategorisinin altına girer. Türemiş ve bileşikler hakkındaki hüküm de böyledir. Çünkü birlik, tıpkı varlığın itibara alındığı gibi mümkünün bu on kategoriye bölünmesinde itibara alınır.

[15] Varlığın kendisinin bu on kategorinin dışında olmasına gelirsek, bildiğin gibi mâhiyetler ve varlık hakkındaki söz, on kategorinin dışındadır. 'Bir'lik ise bize göre yine bildiğin gibi varlığın ta kendisidir. Noktaya gelince o da yokluksal (*ademî*) hareket ise daha önce de işaret ettiğimiz gibi bir varlık tarzıdır. Basit ayrımlara gelince, onlar hakikat itibariyle türsel mâhiyetlere has olan varlıklardan ibarettir. Şeylik ve mümkün olmak ise kuşatıcı şeylerdendir ve onlar hakkında yalnızca belirli özellikler vasıtasıyla [kategorik söz] meydana gelir.

[16] İmam [Fahreddin] er-Râzî şöyle demiştir: "Biri çıkıp da şöyle diyebilir: 'Bir'lik ve nokta, nitelik kategorisine dâhildir. Çünkü bu ikisi, tasavvur edilmesi kendisini taşıyan [cevher] dışındaki bir şeyin tasavvuruna dayanmayan bir arazdır. Bu nedenle arazın taşıyıcısının parçalarında ne bir bölünme ne de bir izafet gerekir. Şeyh [İbn Sînâ'nın] bu yönün geçersizliğine ilişkin bir itirazı olmamıştır." Ben derim ki, bu iddianın nasıl savuşturulduğu daha önce öğrenilmişti.

[17] Bilmelisin ki Şeyh [İbn Sînâ], [birlik ve noktayı] nicelik kategorisinin altına dâhil eden bir gruptan bahsetmiş ve sonra da bu görüşü, niceliğin eşitlik ve farklılığı kabul etmemesi ve niceliğin birlik ile noktaya yüklem yapılamaması gerekçesiyle geçersiz kılmıştır.

[18] [Yine İbn Sînâ] ['bir'lik ve noktanın nicelik kategorisine dâhil edilmesini] geçersiz kılan başka bir gruptan söz eder. Onların bu konudaki gerekçesi ise şudur: 'Bir'lik ayrık niceliğin ilkesiyken

[١٤] فإن قيل: هنا أمور خارجة عن العشرة كالوحدة والنقطة والآن الوجود والشيئيَّة والحركة والاعتبارات العامة، وكذلك الفصول البسيطة ومفهوم المشتقات كالأبيض والحار وأمثالهما، وكذلك الأعدام كالعمى والجهل. قلنا: أمَّا الأعدام بما هي عدم فيجب خروجها لأنَّ كلامنا من الأمور الوجوديَّة وهي من جهة ملكاتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات، وكذلك حكم المشتقات والمركبات لأنّ الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن إلى هذه العشرة كما أن الوجود معتبر.

[١٥] وأمَّا خروج نفس الوجود فلأنَّ الكلام في الماهيَّات والوجود خارج عنها كما علمت، وأمَّا الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت، وأما النقطة فهي عدميَّة، وأمَّا الحركة فهي نحو من الوجود كما أشرنا إليه، وأمَّا الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيَّات النوعيَّة، وأمَّا الشيئيَّة والممكنيَّة من الأمور الشاملة فلا تحصل لها إلا بالخصوصيَّات.

[١٦] قال الإمام الرازي: لقائل أن يقول إنَّ الوحدة والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لأنَّهما عرض لا يتوقف تصوّره على تصوّر شيء خارج عن حامله ولا يقتضي قسمه ولا نسبه في أجزاء حامله، والشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه. أقول: قد علم وجه اندفاعه.

[١٧] واعلم أنَّ الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما في الكم ثم أبطل ذلك بأن الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وذلك لا يحمل عليهما

[١٨] وحكي عن قوم أنَّهم أبطلوا ذلك بأنَّ الوحدة مبدأ للكم المنفصل

nokta da bitişik niceliğin ilkesidir. İlke, ilkeye sahip olanın dışındadır; aksi takdirde kendi kendisinin ilkesi olur. İbn Sînâ ise onların bu geçersiz kılma teşebbüslerini şu gerekçeyle boşa çıkarmıştır. 'Bir'lik, ancak ayrık olan niceliğin bir kısmı için ilke olabilir. Noktanın ilke olması kesinlik kazandığında o da ancak bitişik niceliğin ilkesi olabilir. 'Bir'lik ve noktadan her birinin bazı türlerin ilkesi olması, niceliğin kendi kendisinin ilkesi olmasını gerektirmez.

[19] İbn Sînâ bu konuda birlik ve noktayı çeşitli itibarlarla pek çok kategorinin altına dâhil eden başka kimselerden de söz etmiştir. Buna göre nokta bir taraf olması bakımından izafet kategorisine; bir tür heyet olması bakımından ise nitelik kategorisine dâhil olur. Bu görüş de geçersizdir. Çünkü tek bir mâhiyetin hem bir cinsle hem de bu cins olmayan şeyle tekavvüm etmesi imkân dışıdır.

[20] Şeyh [İbn Sînâ], bütün bunların on kategorinin dışında olduğunu kabul etmektedir. Bu ise üst cinslerin onluğu iddiasıyla çelişmez. Çünkü bu iddiaya göre, bir cins ve fasıldan tahassül eden bir mâhiyete sahip her şey, bu kategorilerin birinin altındadır. Üst cinslerin kendileri gibi basitler, son fasıllar, basit türler ve şahsî hüviyetlerin ise bu on kategorinin dışında olması belirli bir çerçevede kabul edilebilir. Tıpkı şehir ahalisinin on kavim olduğunu iddia etmek gibi. Medeni olmayan bedevi kavimler bulduğumuzda, bu, şehirli kavimlerin on olduğu iddiasına halel getirmez.

[21] [Mukaddime kısmındaki] dördüncü [araştırma konusu], bu kategorilerin kendi türlerine bölünmesinin niteliği hakkındadır. Bu noktada kategorilerin kendi içinde kısımlara ayrılmasının fasıllar yoluyla mı yoksa arazlar yoluyla mı olduğunun mutlaka tahkik edilmesi gerekir. Bazen arazlar yoluyla bölümleme, fasıllar yoluyla bölümlemeye mutabık olabilir. Tıpkı, hayvanı bilgi edinmeye elverişli ve elverişsiz şeklinde ayırdığımızda bu ayırımın, yine hayvanı, düşünen ve düşünmeyen şeklinde bölümlememize mutabakat sağlaması gibi. Arazlar yoluyla bölümleme bazen de fasıllar yoluyla yapılan bölümlemeye mutabık olmaz. Tıpkı hayvanın erkek ve dişi şeklinde ayrılması gibi.

والنقطة مبدأ للكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدإ وإلا لكان مبدأ نفسه، ثمَّ أبطل هذا الإبطال بأنَّ الوحدة ليست مبدأ إلا لقسم من الكم وهو المنفصل والنقطة إن ثبت مبدئيتها فهي ليست أيضًا مبدأ إلا للكم المتصل، فلا يلزم من كون كلّ منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه.

[١٩] وحكي عن آخرين أنَّهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة، فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من الكيف وذلك باطل لأنَّ الماهيَّة الواحدة يستحيل أن يتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس.

[٢٠] والشيخ قد سلَّم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض دعوى عشرية الأجناس العالية، فإنَّ الدعوى أنَّ كلّ ما كانت له ماهيَّة متحصلة من جنس وفصل فهو تحت إحدى هذه المقولات. فالبسائط كنفس الأجناس العالية والفصول الأخيرة والأنواع البسيطة والهويات الشخصيَّة خروجها غير قادح في الحصر كما أنَّ من ادعى أنّ أهل المدينة عشرة أقوام فإذا وجدنا أقوامًا بدأة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين.

[٢١] ورابعها: عن كيفيَّة انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بدَّ من تحقيق أن تقسيمها إلى أقسامها هل هي بالفصول أو بالعوارض، وتقسيمها إلى العوارض أيضًا قد يكون مطابقًا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم وغير قابل العلم فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر والأنثى.

BİRİNCİ FEN

Nicelik Kategorisi, Varlığının İspatı, Kısımlarının Varlığı ve Araz Olmasının İspatı Hakkında

Nicelik konusunda birçok [16] fasıl vardır.

Birinci Fasıl

Mutlak Nicelik Mâhiyetinin Bilgisini Mümkün Kılan Özelliklerin Sayımı Hakkında

[22] Bu [özellikler] üç tanedir. Birincisi ölçek, eşitlik ve farklılıktır. Bunlar izafi şeylerdir. Fakat bunların eşyaya, nicelik olmaları ya da nicelik sahibi olmaları yönünden ilişmesi, genel ya da özel cisimsel tabiat nedeniyle değildir.

[23] İkincisi bölünmeyi kabul etmektir ve iki kısmı kapsar. Bunlardan birincisi bir şeyin kendisinde kendisi gibi iki şeyin, bu iki şeyin her birinde de öncesinde olduğu gibi iki şeyin vehmedilmesinin mümkün olması ve bunun sonsuza değin durmadan devam etmesidir. Bu anlam, zâtı gereği miktarı içine alır ve onun bu içerimi kendisindeki cisim hakkında bir değişimi ve mekânsal hareketi gerekli kılmaz. İkincisi parçalanma ve ayrışmadır. Bu, cismin iki hüviyet türünden tek bir hüviyeti olmasından sonra onun için iki hüviyet meydana gelmesinden ibarettir. Bu anlamda mutlaka hareket ve edilgi olmak zorundadır. Bu anlam, maddenin arazlarındandır ve heyûlâya ilişkin araştırma konularında öğreneceğin gibi bunun miktara ilişmesi imkân dışıdır. Ne var ki maddenin bu bölünmeyi kabul etmek için hazırlanması, ancak miktar nedeniyle olur. Bir şeyin, bir anlamı kabul etmesi için maddenin hazırlayıcısı olması ise bu şeyin söz konusu anlam için hazırlanmış olmasını gerektirmez. Aksi takdirde her hazırlayıcı olan, hazırladığı şey için hazırlanmış olurdu. Aynı şekilde bölünmenin meydana geldiği esnada bu miktarın kalması da gerekli değildir. Örnek olarak hareket cismi bir mekânda durması için hazırlar ancak hareket durağanlıkla birlikte kalmaz.

[24] Üçüncüsü bir şeyin bir olarak sayılmış olması mümkün olan bir halde olmasıdır. Çünkü ileride geleceği gibi bitişik cismin bir olduğu ve

الفن الأول

في مقولة الكم وإثبات وجودها ووجود أقسامها وإثبات عرضيتها

وفيه فصول

الفصل الأول

في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهيَّة الكم المطلق

[٢٢] وهي ثلاث، الأولى: التقدير والمساواة والمفاوتة وهي أمور إضافية لكن عروضها للأشياء من جهة أنها كم أو ذو كميَّة لا بسبب الطبيعة الجسميَّة العامة أو الخاصة.

[٢٣] الثانية: قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين؛ أحدهما: كون الشيء بحيث يمكن أن يتوهم فيه شيئًان مثله ويتوهم لكلّ من الشيئين أيضًا شيئًان مثل الأول وهكذا لا يقف إلى غير النهاية، وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغييرًا فيه وحركة له مكانية. والثاني: حدوث الافتراق والانفكاك وهو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد أن كانت له هويَّة واحدة من نوعهما ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى من عوارض المادة، ويستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى. ولكن تهيؤ المادة لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئًا للمادة لقبول معنى أن يكون ذلك الشيء مستعدًا لذلك المعنى وإلّا لكان كلّ معد مستعدًا لما يعد ولا يلزم أيضًا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما أنَّ الحركة تعد الجسم لأن يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون.

[٢٤] الثالثة: كونه بحال يمكن أن يصير معدودًا بواحد وذلك لأنه قد ثبت كما سيجيء أنَّ الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير

ayrıştırma bölümlemesini sonsuza değin kabul ettiği ortaya konmuştur. Ne var ki toplamın kuvveden fiile çıkması mümkün değildir. Her cisim hakkında, onun sonlu olarak bölünmüş olması gerektiğinin söylenmesi uygun olduğu gibi sonsuza değin bölünmesinin gerektiğini söylemek de uygundur. Her iki anlam da miktar aracılığıyla maddeye ilişen arazlar arasındadır.

[25] Bu durum karara bağlandığında şöyle deriz: Her cisim ikiye bölünmeyi sonsuza değin kabul eder. Miktar bakımından ikiye bölünme, sayı bakımından ikiye katlanmadır. Sonuç olarak miktar bakımından her bölümleme, sayıyı arttırır. Sayı ise artma yönüyle sonsuzken eksilme yönüyle, ancak bir sayısına kadar gelebildiği için sonludur. Miktar ise eksilme tarafından sonsuzken artma tarafıyla sonludur. Miktarın zâtı gereği parçalanmayı kabul etmesi ortaya çıktığında onun zâtı gereği sayılmayı da kabul etmesi gerekir. O halde niceliğin sayı gibi bilfiil ayrı olması ya da miktar gibi bilkuvve ayrı, bilfiil bitişik olması arasında mutlak anlamda bir fark yoktur. Nicelik kendisinde birin bulunmasını ve kendisinin bu birle sayılabilir olmasını kâbildir.

[26] O halde bu açıklamayla ortaya çıkmıştır ki niceliğin üç temel özelliği vardır ve bunlardan başkası bu özelliklerde ortak olamaz. Onlardan biri, birinci özelliği tarif bakımından kısaltmış ve şöyle demiştir: "Eşitliği ve eşitliğin yokluğunu kabul eden bir arazdır." Bu tarif zayıftır. Çünkü eşitliğin tarifi ancak nicelikte bir birleşme olduğunda mümkün olur. Böylece kısır döngü söz konusu olur.

[27] Filozoflardan bir kısmı bunlara ikinci bir özellik, bölünmeyi kabul etme özelliği ilave etmiştir. Bu bir hatadır. Çünkü bu, daha özelle yapılan bir tariftir. Nitekim bölünmeyi kabul etme, ayrık değil bitişik niceliğin arazlarındandır. Bu da yalnızca isimsel ortaklık yoluyla olur. Birincisi İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin yaptığı şeydir. Onlar bunu, kendisinde 'sayan' [pay] olarak bir şeyin bulunmasının zâtı gereği mümkün olduğu şey olarak tarif etmişlerdir. Bu, bitişik ile ayrışık nicelikte farklılık göstermeyen ve içinde kısır döngü bulunmayan doğru bir tariftir. Çünkü burada bir kullanılmıştır ve bu da varlık için uyumludur; tarife ihtiyaç duymaz. Sayı da aynı şekilde tarife muhtaç değildir.

متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوَّة إلى الفعل، وكل جسم صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته متناهية وصح أن يقال يجب أن يكون انقساماته غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار.

[٢٥] فإذا تقرر هذا فنقول: كلّ جسم قابل للتنصيف إلى غير النهاية، والتنصيف في المقدار تضعيف في العدد وبالجملة كلّ تبعيض في المقدار تكثير في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو منته في جانب النقصان إلى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو منته في طرف الزيادة ولما ظهر أنَّ المقدار لذاته قابل للتجزية وجب أن يكون لذاته قابلا للتعديد فإذن الكم مطلقًا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد أو منفصلا بالقوَّة متصلا بالفعل كالمقدار فإنَّه قابل لأن يوجد فيه واحد يصير هو معدودًا بذلك الواحد.

[٢٦] فظهر بهذا التحقيق أنَّ للكميَّة خواص ثلاث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الأولى في التعريف فقال: عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لأنَّ المساواة لا يمكن تعريفها إلا بكونها اتحادًا في الكم فيكون دوريًّا.

[٢٧] وبعضهم من ضم إليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة، وهو خطأ؛ لأنَّه تعريف بالأخص حيث إنَّ قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمي، فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاه بأنَّه الذي بذاته يمكن أن يوجد فيه شيء واحد عادًّا، فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لأنَّ الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العدد غني عنه.

İkinci Fasıl

Miktar ve Cisimlik Arasındaki Fark Hakkında

[28] Bu konuda altı vecih bulunmaktadır. Bunlardan dördü, parçalanmayan parça [cevher-i ferd] anlayışının reddi üzerine bina edilmiştir. Birinci yön: Tek bir cisme art arda çeşitli miktarlar gelir. Özel cisimlik ise kendi hali üzere kalır. Örnek olarak çeşitli şekillerden oluşan muma dikey, yatay ve derinlikle ilgili boyutlar peşi sıra geldiği halde mum aynı zamanda kendi cisimliğini muhafaza eder. Bu da, bu miktarların cisimliğe ilave olduğuna delalet eder. Eğer denilirse ki, küre şeklindeki bir cisim, küp şeklini alırsa onun miktarı değişmez. Çünkü o, hacim olarak daha önceki hâline eşittir. Buna karşı şöyle deriz: İleride bileceksin ki eşit, bazen bilfiil, bazen de bilkuvve olur. Bu çeşitli şekillerin oluşturduğu örneklerin hakikat bakımından değil ancak bilkuvve olarak eşitliği söz konusu olabilir. Bilkuvve olan ise henüz mevcûd değildir.

[29] İkinci yön: Cisimler, cisimlikte ortak, miktarlarda ise birbirinden farklıdır. Bu yöntem, miktarların tek bir cisim üzerinde ardışık olmalarına ihtiyaç duymaz. *Hikmetü'l-işrâk*'ın müellifi [Sühreverdî] cisimlerin cisimlikte ortak, miktarlarda farklı olmasına itiraz ettiği gibi aynı şekilde cisimlerin ölçülebilir olmasında ortak olmasına da itiraz etmiştir. Eğer onların cisimlikteki ortaklıkları ve özel miktarlardaki farklılıkları, miktarların onların cisimlikleri üzerine gelen arazlar olmasını zorunlu kılıyorsa onların, ölçülebilir olma esasındaki ortaklıklarından sonra özel miktarlar bakımından da farklı olması gerekir. Özel miktarların, cisimlerin ölçülebilir olmasına ilişen arazlar olması gerekir. Böylece mutlak miktar araz olurken özel miktar da bir diğer araz olur. Bu ise imkân dışıdır. Aksi takdirde, en düşük seviyede bir tefekkürle de ortaya çıkabileceği gibi, imkânsız bir sonsuz zincir gerekir. Tıpkı asıl miktarın mevcûd olduğu hâlde özel miktardan farklı olmasının gerekli olmaması -ki bu, sadece belirlilik ve belirsizliğe göre zihinde olabilir-; dahası geçersiz olması gibi, aynı şekilde, miktarın cisimlikten farklı olarak var olmaması durumunda, cisimlerin cisimlikte ortak olup özel miktarları bakımından birbirinden ayırt edilir olması mümkündür. Buna karşı şöyle derim: Bu itiraz hayli güçlüdür ve bunun nasıl çözüleceğini yakında öğreneceksin.

الفصل الثاني

في الفرق بين المقدار والجسميَّة وذلك من ستة أوجه

[٢٨] أربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالأول أنَّ الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسميَّة المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة يتوارد عليها الأبعاد الطولية والعرضية والعمقية مع إثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسميَّة فإن قيل الجسم الكروي إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا في المساحة، فنقول: إنك ستعلم أنَّ المساوي قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوَّة وإنَّ أمثال هذه الأشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوَّة والذي بالقوَّة ليس بموجود بعد.

[٢٩] والوجه الثاني أنَّ الأجسام مشتركة في الجسميَّة ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعترض صاحب حكمة الإشراق بأنه كما أنَّ الأجسام مشتركة في الجسميَّة ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فإن كان اشتراكها في الجسميَّة واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير أعراضًا زائدة على جسميتها لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المتقدريه يوجب أن يكون المقادير المخصوصة أعراضًا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضًا والمخصوص عرضًا آخر وذلك محال وإلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل، فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودًا مغايرًا للمقدار المخصوص إلا في الذهن بحسب التعيين والإبهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركة في الجسميَّة ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وإن لم يكن المقدار موجودًا مغايرًا للجسمية، أقول: هذا البحث قوي جدًا وستعلم وجه انحلاله.

[30] Üçüncü yön: Cisimlerin bir kısmının bir kısmı için ölçen ve sayan [pay] olup da diğer kısmının ölçülen ve sayılan [payda] olması mümkündür. Ölçüp sayan [pay] kısım, çoğunlukla ölçülen ve sayılan [paydadan] farklıdır. Ölçülebilir ve sayılabilir olmak, cisimliğin kendisi değildir. Nitekim cisimlikte bir cismin bir cisimden farklı olması imkân dışıdır. Daha önce zikredilen cevap buna da yöneltilir.

[31] Dördüncü yön: Bir cisim ısınır ve kendisine bir şey ilave edilmeksizin, geçirdiği dönüşümden dolayı kendisinde bir boşluk meydana gelmeksizin hacmi artar, aynı şekilde soğur ve kendisinden bir şey kopmaksızın ve daha önce var olan bir boşluk ortadan kalkmaksızın hacmi küçülür. Bu cisim bu iki durumda miktarları farklı olsa da her iki durumda mâhiyetini muhafaza eder. Bu kanıt, seyrelme ve yoğunlaşmanın onun reddi üzerine bina edilmesinden dolayı cevher-i ferd anlayışının reddi üzerine bina edilmiştir.

[32] Beşinci yön: Yüzeyin varlığı, maddeye tabi olan şeyler arasındadır, ileride buna dair bir burhan ikame edeceğiz. Maddeye tabi olan cisimliğin kendisi değildir. Çünkü cisimlik maddenin mukavvimidir ve illiyet bakımından maddeden önce gelir. O halde yüzey, cisimlikten farklıdır. Yüzeyin arazî olduğu sabit olduğuna göre, çizginin (*hatt*) de, buna daha layık olması veçhile, arazlardan olduğu sabit olmuştur.

[33] Altıncı yön: Çizgi ve yüzey, cismin anlamına dâhil değildir. Çünkü biri sonsuz bir cisim aklına getirse ya da varsaysa, böyle bir şey imkân dışı olduğundan cisim olmayan bir cismi değil, bir cismi aklına getirmiş ya da varsaymış olur. Çizgi ve yüzeyin, cisimlikten başkası nedeniyle cisimden ayrı olmasalar bile cismin bizzat kendisinden ayrı olduğu doğrulanınca bu ikisinin cisimden farklı olduğu da ortaya çıkar. Özellikle de çizginin cisimden, hatta tıpkı durağan kürede olduğu gibi iki varlıktaki basitten ayrılmasının doğruluğu ortaya çıkar. Kendilerinde mıntıkaların ve eksenlerin belirlendiği sürekli hareket hâlindeki kürelere gelince, bunlardaki cisimlik, daire ve çizgilerin belirlenmesinden önce gelen hareketlerine takaddüm eder. Bu nedenle, cisimliğin onlarla tekavvüm etmesi imkân dışıdır. Aksi takdirde bir şeyin kendi kendisinden önce gelmesi gerekir ki bu da imkân dışıdır.

[٣٠] الوجه الثالث: أنَّ الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرًا للبعض عادًّا له، وبعضها مقتدرًا معدودًا بالآخر. فالمقدار العاد في أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدريَّة والمعدوديَّة بنفس الجسميَّة التي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسمًا والإيراد المذكور متوجه عليه أيضًا.

[٣١] الوجه الرابع: أنَّ الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه من غير انضمام شيء إليه ولا لوقوع خلاء فيه لاستحالته، ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهويَّة في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة أيضًا مبنيَّة على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف على نفيه.

[٣٢] الوجه الخامس: أنَّ وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسميَّة لأنها مقومة إياها متقدمة عليها بالعلية، فإذن السطح مغاير للجسمية وإذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه أولى.

[٣٣] والسادس: الخط والسطح غير داخلين في معنى الجسم لأنَّ من عقل أو فرض جسمًا غير متناه فقد عقل وفرض جسمًا لا جسمًا لا جسمًا لكونه محالا فلمّا صح انفكاكهما عن الجسم لذاته وإن لم ينفكا عنه بسبب غير الجسميَّة فثبت مغايرتهما إياه. وسيَّما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل وعن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة، وأمَّا الكرات المتحركة دائمًا التي تعينت فيها مناطق ومحاور، فإنَّ الجسميَّة فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر والخطوط فيستحيل أن يتقوم الجسميَّة بها وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه، وهو محال.

[34] Biri çıkıp da şöyle söyleyebilir: Dile getirdiğiniz husus, heyûlâ ve sûretle nakzedilmiştir. Çünkü heyûlâ ve sûret, cismin kaim oluşuna dâhildir. Bazen cismi bilen, heyûlâ ve sûreti bilmez. Cisimle ilgili bilgi olduğu halde o ikisini bilmeme, heyûlâ ve sûretin cismin mukavvimi olmasına engel teşkil etmez. Burada da durum böyledir. Bunun cevabı şöyledir: Cismi münferit cevherlerden mürekkep bir cevher olarak bilen kimse, cismin hakikatini bilmemiş sayılır. Cismi maddesiz bir cevher olarak bilen kimse, bu, eksik bir bilgi bile olsa cismin hakikatini bilmiş sayılır. Cismi sûretsiz bir madde olarak bilen kimse cismi gerçek anlamda bilmez. Miktarları cismin mukavvimi olarak belirleyen kimse onları madde değil de sûret kâbilinden kılmıştır. Aynı şekilde sûretin bilinir olması hâlinde heyûlânın bilinmemesi mümkün olduğunda heyûlâ ve sûretin değişmesi mutlaka zorunlu olur. Böylece cisimliği bildiğimiz hâlde yüzeyin varlığından şüphe edersek yüzeyin varlığı sûretin varlığından başka olur.

Meşrikî Bir Hikmet

Geometrik/*Matematiksel* Miktarların Tabii Cismin Arazı Olduğu Hakkında Allah'ın Lütuf Denizinden Üzerimize Feyzettikleri

[35] Öncelikle şunları söyleyerek söze başlarız: Bir başka şeyle birlikte cinsle ilgili bir anlamın hakikatine dâhil olan her şey [için şu durum söz konusudur:] Mutlaka o ikisinden birinin ilkeleri, mukavvimleri ve tamamlayıcılarının, aynıyla diğerinin de ilkeleri, mukavvimleri ve tamamlayıcıları olması gerekir. Bu şekilde o ikisinden birinin parçaları, diğerinin parçalarına dâhil olur. Böylece cisimlik miktarın kendisi olursa o ikisinden birinin muhassılı diğerinin de muhassılı olur. Cisimlikte, ayrımla (*fasl*) ilgili mukavvimlere muhtaç olan bir cins olması anlamında bir şüphe yoktur. İlksel ayrımların eklenmesiyle birlikte bazen cisimlik için ilave türler meydana gelir. Bunlar da şartlar olmaksızın bizzat kendi olmaları bakımından alındığında, bu ayrımlardan sonra başka ayrımlara (*fasl*) ihtiyaç duyan eksik anlamlar olur. Bu süreç, kendilerinden sonra tahsil tasavvur edilemeyen muhassıl türlerde sonra erinceye dek böylece devam eder.

[٣٤] ولقائل أن يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة فإنهما داخلتان في قوام الجسم، وقد لا يعلمها من علم الجسم والذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك هاهنا، والجواب: أنَّ من علم الجسم جوهرًا مركبًا من الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم، ومن علمه جوهرًا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وإن كان علمًا ناقصًا، ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وأيضًا لما صح أن يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسميَّة وشككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرًا لوجود الصورة.

حكمة مشرقيّة

إنَّ الذي أفاض علينا من بحر فضله في عرضيَّة المقادير التعليميَّة للجسم الطبيعي

[٣٥] هو أن نمهد أولا أنَّ كلّ ما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بدَّ أن يكون مبادي أحدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للآخر أيضًا. وكذا أقسام أحدهما يدخل في أقسام الآخر، فإذن لو كانت الجسميَّة عين المقدار لكان محصل أحدهما محصل الآخر ولا شبهة في أنَّ الجسميَّة بالمعنى الذي هو جنس يفتقر إلى مقومات فصلية ومع انضمام الفصول الأولية قد يحصل لها أنواع إضافية هي أيضًا إذا أخذت من حيث هي هي بلا شروط يكون معاني غير تامة مفتقرة إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول. وهكذا إلى أن ينتهي إلى أنواع محصلة لا يتصوّر تحصيل بعدها.

[36] Madde olması anlamında cisimlik, unsurla ilgili yetkinlik sûretine ihtiyaç duyar. Bu sûret ona ilave edildiğinde büyüyüp gelişmek gibi başka bir sûrete, sonra duyular gibi bir diğerine, sonra da konuşmak gibi bir sûrete ihtiyaç duyar. Bu ilkelerin ve mukavvimlerin hepsi, mevcûd olmak bakımından mevcûdun tahsili ya da cevher olması bakımından cevherde veya edilgen cevher olması bakımından edilgen cevherde yahut mizaca sahip olması bakımından mizaçla ilgili nitelikle nitelenen edilgen cevherde ya da büyütücü olması bakımından büyütende veya hayvanlık yönünden hayvanda kendisine ihtiyaç duyulan hal ve yetkinliklerdendir.

[37] Cinsle ilgili mutlak miktar, fasılla ilgili bir anlama ihtiyaç duyduğunda nicelik ve ölçüyle ilgili bir yönden ona ihtiyaç duyması gerekir. Onun öncelikle geometrik/*matematiksel* bir cisim,[1] yüzey ya da çizgi olarak tahassül etmesi gerekir. Bütün bunlar, bölünmüş olmak bakımından bölünen için ilksel arazlardandır. Öyle ki onun bölünmesi bir yönde oldu da böylece bir çizgi mi tahassül etti? Yoksa iki yönde oldu da bir yüzey mi tahassül etti? Yahut da birçok yönde oldu da cisim mi tahassül etti? Böylece bunlardan her biri bir başka şekilde tahassül ettiğinde onun bu tahassülünün, uzunluk-kısalık, sayan-sayılan, ortaklık-farklılık konuşmak-dilsizlik ve benzeri gibi ister bitişik isterse de ayrı olsun ölçüler olması bakımından ölçüleri içine alan anlamlar ve yetkinlikler kâbilinden olması gerekir. Gerektirilen (*lâzım*) geçersiz olduğuna göre gerektiren (melzûm) da geçersizdir. Bu şekilde ikinci ve üçüncü vechin bütününe ilişkin sorunların savunmasının nasıl yapılacağı bilinmiş olur.

1 Geometrik/*Matematiksel* cisim uzunluk, genişlik ve derinlik olarak bölünmeyi kabul eder. Bu, doğal cismin sonudur. "Geometrik/*Matematiksel* cisim" olarak adlandırılmasının sebebi, onun, bitişik ve ayrık niceliğin durumlarını araştıran matematik ilminde araştırma konusu yapılmasıdır (Çevirmen).

[٣٧] وأمَّا المقدار المطلق الجنسي فإذا احتاج إلى معنى فصلي يجب أن يحتاج إليه من جهة كميَّة ومقداريَّة فلا جرم يتحصل أولا بكونه جسمًا تعليميًّا وسطحًا وخطًّا، فإنَّها من العوارض الأوليَّة للمنقسم من حيث هو منقسم إنَّه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطا أو في جهتين فيتحصل سطحًا أو في جهات فيتحصل جسمًا، وكذلك كل منها إذا تحصل تحصلا آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعاني والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت أو منفصلة كالطول والقصر كالعادية والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والأصمية وغير ذلك، فاللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعًا.

[٣٦] والجسميَّة بالمعنى الذي هو مادة يفتقر إلى صورة كمالية كالعنصريَّة وبعد انضمامها إلى أخرى كالمنمية وأخرى كالحساسة وأخرى كالناطقة ثم هذه المبادي والمقومات التي في القبيلتين كلها من الأحوال والكمالات التي كان الافتقار إليها في تحصيل الموجود بما هو موجود أو في الجوهر بما هو جوهر أو في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفيَّة المزاجيَّة بما هو ذو مزاج أو في النامي من حيث نموه أو في الحيوان من جهة حيوانيَّة.

Üçüncü Fasıl

Niceliğin Bitişik ve Ayrışık Olarak Bölünmesi, Bitişiğin Türlerine Bölünmesi, Ayrışığın Sayıdan Başkası Olmaması ve "Söz"ün Ayrışık Nicelik, Ağırlık ve Hafifliğin ise Bitişik Nicelik Olmasına İlişkin İddianın Geçersizliği Hakkında

[38] Şöyle deriz: Bitişik lafzı, ölçünün kendindeki durumu ve diğer bir ölçüye izafetle olan durumu olmak üzere iki anlamda kullanılır. [1] İlki, niceliğin faslıdır ve bunun iki tarifi vardır: Bunlardan [1.i] birincisi; niceliğin, "kendisinde ortak sınırlarda buluşan parçaların varsayılabilen şey" olmasıdır. Ortak sınır, bir parçanın başlangıcı ve diğer parçanın sonu olan şeydir. [1.ii] Bu tanımlardan ikincisi ise onun sonsuz bölünmeleri bilkuvve kabul edici (*kâbil*) oluşudur. Ayrık ise her iki anlamda da buna karşılık gelendir.

[39] [Bitişik lafzının kullanıldığı] [2] ikinci anlam ise izafi bir nitelik taşır ve bunun da iki vechi vardır: Bu vecihlerden [2.i] birincisi, köşenin iki çizgisi ve alacalı [benekli] cismin iki kısmı gibi her ikisinin de sonu bir olan iki ölçü oluşudur. [2.ii] İkinci vecih ise hareket bakımından birinin sonu, diğerinin sonunu gerekli kılan iki ölçü oluşudur. Ayrışığın da bu iki anlamın hepsinde bir karşılığı bulunmaktadır.

[40] Bu durum karara bağlanınca şöyle deriz: Mutlak nicelik, gerçek anlamda bitişiğe ve ona karşılık gelen ayrışığa bölünür. Bitişik ya zâtı sabit ve parçaları yerleşik olur ya da böyle olmaz. Böyle olursa, bitişik, tek boyutlu çizgiye ya da birbirini ortak noktada kesen iki boyutlu yüzeye -ki buna basit de denir- yahut da birbirini birçok noktada kesen üç boyutlu geometrik [matematiksel] cisme bölünebilen ölçüdür. Geometrik/[matematiksel] cisim, üç yöne bölünmeyi kabul ettiği için ölçülerin en yetkinidir. Buna yüzeylerin arasını doldurduğu için "yoğun" ve "yoğunluk"; yukarıdan inen bir yoğunluk olduğu için "derinlik" ve aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir yoğunluk olduğu için "tavan" da denir.

الفصل الثالث

في تقسم الكم إلى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل إلى أنواعه وإنَّ المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بأنَّ القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل

[٣٨] فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالإضافة إلى مقدار آخر، فالأول: فصل الكم وله تعريفان؛ أحدهما: كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة، والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية لآخر وثانيهما: كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوَّة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين.

[٣٩] والثاني: وهو المعنى الإضافي وهو أيضًا على وجهين؛ أحدهما: كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وكقسمي الجسم الأبلق، وثانيهما: كون مقدارين نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة والمنفصل أيضًا يقابله فيهما جميعًا.

[٤٠] إذا تقرر هذا فنقول: الكم المطلق ينقسم إلى متصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله، والمتصل إمَّا أن يكون ثابتة الذات قارة الأجزاء أو لا يكون الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد وهو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح، ويقال له البسيط أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو أتم المقادير لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث. ويقال له الثخين والثخن لأنَّه حشو ما بين السطوح، والعمق لأنَّه ثخن نازل من فوق، والسمك لأنَّه ثخن صاعد من أسفل.

[41] Bu üç ölçü, bu bölümlemede çıkandan başka türlü de resmedilebilir ve şöyle denebilir: Çizgi, noktanın basit bir şekilde hareketinden ortaya çıkan resimdir. Yüzey, çizginin başlangıç noktasının ters yönlü uzayan hareketidir. Cisim ise yüzeyin yükselme ve alçalma hareketinden ortaya çıkan resimdir. Yakında bunun, içinde kesinlik bulunmayan salt bir temsil olduğunu bileceksin.

[42] Zatı yerleşik olmayan bitişiğe (*muttasıl*) gelince, bu, zamana tekabül eder. Zamanın mâhiyetinin ve hükmünün tahkiki, zamanın bu konularla daha güçlü bir ilişkisi olması dolayısıyla hareketle ilgili araştırma konularına bırakılmıştır.

[43] O halde ortaya çıkmıştır ki bitişik niceliğin kısımları dörttür: Çizgi, yüzey, cisim ve zaman. Onlar arasında mekânın beşinci kısım olduğunu zannedenler vardır. Ancak bu geçersizdir. Aksine mekân, onun yüzey olduğunu savunanlara göre içerene nispetle yüzeyle ilgili bir bölümdür. Mekânla ilgili bu iddianın araştırılması ileride gelecektir.

[44] Ayrışık nicelik ise sayıdır. Onun nicelikle ilgili olması, kendisinde olan veya olmayan bir sayısıyla zâtı gereği sayılmış olmasından kaynaklanır. Onun ayrışık olması ise parçaları arasında ortak bir sınırın bulunmaması nedeniyledir. Eğer beşi, üç ve iki şeklinde ayırırsan bu ikisi arasında ortak bir sınır bulamazsın. Ancak ayrışık, nicelikten bir parça olsa, geri kalan dört olarak kalır. Dışarıdan olsa toplam altı olur. Ayrışık niceliğin sayı olarak bulunması imkân dışıdır. Çünkü ayrışığın yapısı birbirinden farklı şeylerden oluşur. Niceliğin yapısı ise birlere tekabül eden fertlerden oluşur. Bu fertlerin hepsi birdir. Bir ise ya bir olması bakımından ya da insan ve üçgen gibi belirli bir şey olması bakımından alınır. Bu belirli şey de birdir. Birlik, bir özelliğe sahip olması bakımından değil de bir olması bakımından birin kendisidir. Çünkü varlık konusunda öğrendiğin gibi bir şeyin bir olmasında söz konusu özelliğin bir etkisi yoktur. Kuşku yok ki ayrışık niceliğin kendisinden oluştuğu birliklerin ve ayrışık niceliğin kendi sayısı, birlikleri taşıyanlar olmaksızın bu birliklerin toplam sayısı olur. Bu birlikler, tıpkı onların hepsi arazî olarak bir olduğu gibi sayıların da arazî olarak taşıyıcısı olur.

[٤١] وقد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم، فيقال: الخط ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط، والسطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف مأخذ امتداده، والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا وانحطاطًا وستعلم أنه مجرَّد تمثيل لا تحقيق فيه.

[٤٢] أمَّا المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته وأحكامه موكول إلى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها.

[٤٣] فظهر أنَّ أقسام الكم المتصل أربعة: الخط، والسطح، والجسم، والزمان. ومنهم من ظن أنَّ المكان قسم خامس وهو باطل، بل هو قسم من السطح مع إضافة إلى المحوي عند القائلين بكونه سطحًا وسيأتي تحقيق القول بالمكان.

[٤٤] وأمَّا الكم المنفصل فهو العدد أما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه، وأمَّا أنَّه ينفصل، فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترك فإنك إذا قسمت الخمسة إلى ثلاثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما وإلا فإن كان منها بقي الباقي أربعة وإن كان من الخارج كانت الجملة ستة، ومن المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات وهي آحاد وكل منها واحد فالواحد إمَّا أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شيء معين كإنسان أو مثلث، وذلك الشيء واحد والوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصيَّة إذ لا مدخل للخصوصيَّة في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في أن الوحدات هي التي يتالف منها لذاتها كميَّة منفصلة، وكم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض كما أنّ كلا منها واحد بالعرض.

[45] Bu tahkik ile birlikte "söz"ün ayrışık nicelik olduğunu zanneden ve ayrışık niceliği, yerleşik olup sayıya tekâbül eden ve yerleşik olmayıp söze tekabül eden iki tür için bir cins kılan kimsenin tuttuğu yolun bozuk olduğu ortaya çıkmıştır. Buna şu şekilde delil getirilmiştir:

Söz hecelerden oluşur ve bunlarla ölçülebilir. [B.Ö.]
Bu heceler sözün parçalarıdır. [K.Ö.]
Parçası olan her şey, bu parçasıyla ölçülür ve nicelik olur. [Sonuç]

[46] Bu akıl yürütmenin büyük önermesindeki hata şudur: Bir parçayla ölçülebilen her şeyin bizzat nicelik olması gerekmez. Bilakis, onun bir başka hakikatinin olması mümkündür. Ona ya ölçü ya da sayı arız olur ve bu sayede onun sayılabildiği bir parçası olur. Ancak hece, onun parçalı olmasıyla alakalı değildir. Çünkü hece bir, söz ise çoktur. Tıpkı hecenin birlik sahibi olmasından dolayı birlik özelliğine sahip olması gibi sözün de çokluk sahibi olmasından dolayı niceliksel bir özelliği vardır. Ancak bu, zâtı bakımından sahip olduğu bir özellik değildir. Söze arız olana değil de sözün duyumsanan bir nitelik olması bakımından zâtına bakıldığında o, niceliksel ya da nicelik olamayacağı gibi hece de birlik ve bir olamaz. Aksi takdirde bütün şeyler zâtı gereği nicelik ve zâtı gereği bir olur.

[47] Ağırlık ve hafifliğe gelince, bu ikisini nicelik sayma konusunda onları yanıltan iki husus vardır: Birincisi, bu ikisinin eşitliği ve eşitliğin olmamasını kabul etmeleri ve ikincisi bu ikisinin parçalara ayrılmayı kabul etmesidir. Bu gerekçelerin her ikisi de geçersizdir. Birinci hususa gelince, nicelikteki eşitlik, bir şey hakkında, bir başka şeyin sınırına mutabık bir sınır varsaymaktan ibarettir. Bu sınır bütünüyle diğerinin bütünlüğüne mutabık olur. Son iki sınır mutabık olunca onların eşit olduğu söylenir. Eğer bu sınırlar birbirine mutabık olmazsa birinin fazla, diğerinin ise eksik olduğu söylenir. Bu ise her ikisi hakkında da ispatlanması imkân dışı olan şeyler arasındadır. Çünkü ağırlık, hareket ettirici bir güçtür. Bu güç ya cevher kategorisinde olan tabiattır ya da nitelik kategorisinde olan hareketin yakın nedeni meyildir. Bir şeyin bizzat iki kategorinin altına girmesi imkân dışıdır. Bu ikisinden birinin mutlaka arazî olması gerekir. İkinci hususa gelince,

[٤٥] وبهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظنَّ أنَّ القول كم منفصل وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بأنَّ القول مركب من المقاطع ويتقدر بها وهي أجزاء له، وكل ذي جزء مقدر بجزئه وهو كم.

[٤٦] والخطأ في الكبرى فإنَّه ليس كلما يتقدّر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز أن يكون له حقيقة أخرى، وقد عرض له إمَّا مقدار أو عدد، وصار له بسببه جزء يعده والمقطع الحرفي ليس جزئيته إلا لأنَّه واحد. والقول كثير فله خاصيَّة الكميَّة لكونه ذا كثرة لا لذاته كما أنَّ للمقطع خاصة الوحدة لكونه ذا وحدة فإذا لم يلتفت إلى العارض والتفت إلى ذاته من حيث هي كيفيَّة محسوسة لم يكن القول كميَّة ولا كما ولا المقطع وحده ولا واحدًا وإلا لكانت الأشياء كما بالذات وواحدًا بالذات.

[٤٧] وأمَّا الثقل والخفة فالذي غرهم في تكممهما أمران؛ أحدهما: قبولهما للمساواة وعدمها، والثاني: قبولهما للتجزية. وكلاهما باطل. أمَّا الأول: فلأنَّ المساواة في الكم هو أن يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء آخر وينطبق كليته على كلية الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو وإن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد و للآخر أنه ناقص، وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لأنَّ الثقل قوَّة محركة إما طبيعيَّة وهي من باب الجوهر أو الميل الذي هو العلة القريبة للحركة وهو من باب الكيف، ومحال أن يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد أن يكون أحدهما بالعرض. وأما الثاني:

tıpkı "Bunun ağırlığı şunun ağırlığının yarısıdır." denildiği gibi parçalara ayrılmayı kabul etme, ağırlığın hareketinin, zamanda; başka bir şey için olan mesafenin yarısında olması ya da diğeri için zamanın yarısındaki mesafede olması sebebiyledir. Dolayısıyla bu anlamın arız olması, ağırlığın, mesafe ve zamanla ilgili hareketteki tesiri sebebiyledir.

Dördüncü Fasıl

Niceliğin Başka Bir Taksimi: Konumu Olan Nicelik ve Konumu Olmayan Nicelik

[48] Konum üç anlamda kullanılır. Bunlardan biri, şeyin kendisine duyumsal olarak, bilfiil olarak ya da bilkuvve olarak işaret edilmiş olmasıdır. İşaret etmek, *Şifâ*'da da geçtiği gibi, şeyin bu âlemdeki yönler arasından özelleştiği yönün belirlenmesidir. Bu anlamda noktanın bir konumu vardır ancak 'bir'liğin (*vahdet*) bir konumu yoktur. Konumun kullanıldığı ikinci anlam, bu anlamdan daha hususidir ve niceliğin, bir yönde kendisine işaret edilmesi mümkün olması bakımından var oluşudur. Üçüncüsü ise dokuz kategoriden biri olan kategorinin içerdiği anlamdır. Bu, cismin, kendi yönleri içinde bazı parçalarının bazı parçalarına nispeti yönünden durumudur. Bu anlamıyla konum, ancak maddi cevherlere gerçek anlamla söylenir.

[49] İkinci anlam, niceliğin faslıdır. Bu, sanki kategorinin bir parçası olan üçüncü anlamdan aktarılmıştır. Cevher kategorisinde olan cismin konumu, cismin bazı parçalarının diğerlerine göre durumu sebebiyle olduğunda, nicelik kategorisinde olan cisimde dikkate alınması hâlinde bunun, sanki cisme bitişik olduğu sanılmıştır. Cisim nicelik, yüzey ve çizgi kategorisinde değilse cismin zâtı gereği yönleri ve mekânı olması gerekir. Fakat geometrik/*matematiksel* cismin bilkuvve parçaları vardır. Bu parçaların da temas etmesi ve yer kaplaması söz konusudur. Bu parçaların her birine, mevcûd olarak varsayılmaları hâlinde, onun diğer parçaya nispetle nerede olduğuna ilişkin bir işaret vardır. Yüzey ve çizgi de böyledir. Bu ikinci anlam, söz konusu üçüncü anlama uygun gibidir. Bu nedenle onun adıyla isimlendirilmiştir.

فلأن قبول التجزية كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك هو بسبب أنَّ حركته في الزمان في نصف المسافة التي للآخر أو في المسافة في نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالمسافة والزمان.

الفصل الرابع

في تقسيم آخر للكم وهو التقسيم إلى ذي وضع وغير ذي وضع

[٤٨] الوضع يطلق على معان ثلاثة؛ أحدها: كون الشيء مشارا إليه بالحس بالفعل أو بالقوَّة، والإشارة تعيين الجهة التي يخص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء، وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع. وثانيها: معنى أخص من هذا المعنى وهو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه في جهة. وثالثها: معنى يشتمل عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في جهاته، وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة الاَ على الجواهر المادية.

[٤٩] والمعنى الثاني فصل الكم وكأنه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكأنه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم، وأن لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط يجب له بذاته الجهات والمكان لكن الجسم التعليمي له أجزاء بالقوَّة لها اتصال وترصيف وإلى كل منها إذا فرض موجودًا إشارة أنه أين هو من صاحبه، وكذا السطح والخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى فسمي باسمه.

[50] Bunu öğrendiğine göre şöyle deriz: Nicelik ya konum sahibi olur ya da olmaz. Konum sahibi olan nicelik üçtür: Çizgi, yüzey ve cisim. Geri kalan konum sahibi değildir. Zamana gelince, onun parçaları arasında bitişme olmadığı aşikârdır. Sayının ise parçaları sabit olmakla birlikte bu parçaların bitişmesinin söz konusu olmadığı açıktır.

[51] Bazıları, hareketli cismin bir konumunun olmadığını vehmetmişlerdir. Şeyh [İbn Sina] ise bu vehmi şu şekilde geçersiz kılmıştır: Eğer bir kategori olan konum kastediliyorsa belki de, öyle olmadığı halde 'doğru' vehmedilmiştir. Çünkü bir şeyin konumunun olmamasıyla o şeyin yerleşik bir konumunun olmaması arasında bir fark vardır. Tıpkı bir yerde olmamakla yerleşik bir yerde olmamak arasındaki fark gibi. Aynı şekilde araştırıldığı takdirde görülür ki hareket, cismi, yerleşik bir yer sahibi olmasından çıkartsa bile, cismin yer sahibi olmasından onu çıkartamaz. Hareketin durumu bu şekilde konuma kıyas edilir. Fakat nicelik kategorisi içinde değerlendirilen konum, bu konumdan başkadır. Çünkü nicelik kategorisindeki konum, hareket etse bile hareketli cisimde değişime ve dönüşüme konu olmaz. Nitekim hareket, nicelik kategorisindeki bu konumun şartlarından herhangi bir şeyi yok etmez. Bu konumun bazı parçalarının diğerlerine yakınlık ve uzaklık bakımından izafetleri, hareket, bu parçaların âlemin yönleriyle ilgili izafetini korumasa bile varlığını korur.

[52] Burada uzunluğun beş anlamını, genişliğin dört anlamını ve derinliğin aynı şekilde dört olan anlamını dile getirmek [filozof] topluluğunun âdetidir. Ancak bu meselelerin ele alınmasını, hassas bir gerekçeyle doğal cisimle ilgili araştırma konularına erteledik. Bu gerekçe şudur: Eğer uzunluk, genişlik ve derinlikle birinci anlam, yani boyutların kendisi kastediliyorsa, bu, çizgi türünden olan ve çizgiye döndürülebilen bizzat niceliktir. Eğer diğer anlamlar kastediliyorsa, bu, anlam içerikleri doğal şeylerden çıkmayan izafetlerle birlikte alınmış niceliklerdir. Bu meselelerin ele alınması, öncelikle doğal cismin araştırma konuları içindedir.

[٥٠] وإذا علمت ذلك فنقول: الكم إمَّا أن يكون ذا وضع أو لا يكون، والكم ذو الوضع ثلاثة: الخط، والسطح، والجسم. والباقي غير ذي وضع، أمَّا الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين أجزائه، وأمَّا العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنَّها ثابتة.

[٥١] وتوهم بعضهم أنَّ الجسم المتحرك لا وضع له. والشيخ أبطل هذا الوهم بأنَّه إن عنى الوضع الذي من المقولة فربما أوهم صدقًا وليس كذلك، فإنَّه فرق بين أن لا يكون للشيء وضع وبين أن لا يكون له وضع قار كما أنه فرق بين أن لا يكون في أين وبين أن لا يكون في أين قار، وكما أنَّ الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون الجسم ذا أين وإن أخرجته عن أن يكون ذا أين قار، فكذلك حال الحركة بالقياس إلى الوضع. لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع. وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك وإن تحرك. فإن الحركة لا يعدم شيئًا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم. فإن نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد محفوظة وإن كانت الحركة لا تحفظ نسبة الأجزاء إلى جهات العالم.

[٥٢] ومن عادة القوم أن يذكروا هاهنا معاني الطول وهي خمسة، ومعاني العرض وهي أربعة، ومعاني العمق وهي أيضًا أربعة لكن أخرنا ذكرها إلى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة وهي أنه إن أريد بالطول والعرض والعمق المعنى الأول أعني نفس الامتدادات، فهي كم بالذات من نوع الخط وراجعة إليه، وإن أريد سائر المعاني فهي كميات مأخوذة مع إضافات لا تخرج مفهوماتها عن أمور طبيعيَّة فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي أولى.

Beşinci Fasıl

Bizzat Nicelik Olmayıp Arazî Olarak Nicelikleşen Şeyler Hakkında

[53] Bunlar dört vecih üzeredir. Birincisi, tıpkı saydığımız şeyler gibi nicelikte mevcûd olan bir şey olmasıdır. İkincisi, niceliğin onda mevcûd olmasıdır. Bu ya bitişik (*muttasıl*) ya da ayrışıktır (*munfasıl*). Ayrışık, hem ayrık varlıklarda hem de maddi varlıklarda bulunur. Bitişik ise maddi varlıklarda bulunur, bu açıktır, ancak, varlıkta bu maddi âlemden başka ölçülür bir âlem olduğunu savunanlara göre ayrık varlıklarda da bulunur. Zâtı gereği bitişik, hem bitişik hem de arazî olarak ayrışıktır olur. Örnek olarak zaman zâtı gereği bitişik, mesafe yönünden arazî, saatlere ve günlere ayrılması dikkate alındığında da arazî olarak ayrıktır. Çünkü bir şeyin bir kategori altında olması ve sonra bu kategoriden ona bir şeyin arız olmasında imkânsızlık yoktur. Arazî olarak yerleşik olmayan bitişiğe gelince bu, hareket gibidir. Bu nedenle uzunluk, kısalık, eşitlik, eşitsizlik gibi zaman yönünden ölçü nitelikleriyle nitelenir. Bazen de bu niteliklerle mesafe yönünden de nitelenebilir. Üçüncüsü, kendisi için niceliğin meydana gelen mahâlde yer edinmesi sebebiyle niceliği olan şeydir. Tıpkı nicelikteki bir mahâlde meydana gelmesi sebebiyle siyah için uzun, geniş ve derin denmesi gibi. Dördüncüsü, kendilerine bizzat nicelik denilen eşyadaki etkin güçler olmasıdır. Bu güçlerin sonlu ya da sonsuz olduğu söylenir. Bu ise gücün kendisinin böyle olmasından dolayı değildir. Aksine bu güçten fiilin, güçlülük [etkinlik], çeşitlilik ve süre gibi çeşitli şekillerde görünmesine itibarladır. Güç (*şiddet*) ve süre arasında iki yönden fark vardır. Bunlardan birincisi güçteki artışın süredeki kısalmayı zorunlu kılmasıdır. İkincisi ise ondaki güçlerin güce göre farklılaşması ve muhtemelen süreye göre farklılaşmamasıdır.

[54] Niceliğin ve ilk kısımlarının tarifini bitirdiğimize göre şimdi onun hükümlerini ve bölümlerini açıklayalım.

الفصل الخامس

فيما ليس بكم الذات وإنَّما هو بالعرض

[٥٣] وهو على وجوه أربعة؛ فأولها: أن يكون أمرًا موجودًا في الكم مثل الأمور التي عددناها، وثانيها: أن يكون الكم موجودًا فيه، وذلك إمَّا متصل أو منفصل. فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات وأمَّا المتصل فيوجد في الماديات، وهو ظاهر، وفي المفارقات عند من ذهب إلى أنَّ في الوجود عالمًا مقداريًّا غير هذا العالم المادي وقد يكون المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة المسافة ومنفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات والأيام إذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة، وأما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة ولذلك يوصف بأوصاف المقادير من الطول، والقصر، والمساواة، واللامساواة من جهة الزمان. وقد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافة أيضًا. وثالثها: ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم، كما يقال للسواد إنه طويل، وعريض، وعميق بسبب حصوله في محل في الكم. ورابعها: أن يكون قوى مؤثرة في أشياء يقال عليها الكم بالذات. فيقال لتلك القوى إنها متناهية أو غير متناهية، لا لأنَّ نفس القوَّة كذلك، بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة أو عدة أو مدة، والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين؛ أحدهما: أن الزيادة في الشدة يوجب النقصان في المدة. والثاني: أنَّ الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة.

[٥٤] إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم وأقسامه الأولية فلنشرع في ذكر أحكامه وأقسامه.

Altıncı Fasıl

Niceliğin Zıddı Olmaması Hakkında

[55] Ayrığa gelince, onun [zıddının bulunmaması] üç vecihledir. Birincisi, her sayı kendisinden daha çok olana kıvam verirken, kendisinden daha az olandan kıvam bulur (*tekavvüm*). İki zıttan biri diğerini takvim etmediği gibi diğerinden de tekavvüm etmez. İkincisi, iki sayı arasında son derece farklılık yoktur. Çünkü her ikisi de artmayı kabul etmeyen bir sınırda durmaz. Örnek olarak iki, bine kıyasla büyük oranda farklı olsa da onun zıddı yoktur. Çünkü zıtlık, iki yönden olur. Fakat binin zıddı yoktur. Çünkü ondan son derece uzak değildir. Üçüncüsü, yakın konunun birleşmesi ve ardı sıra gelmesi iki şeyin birbirine zıt olmasının şartıdır. Sayı ise böyle değildir. Çünkü örnek olarak üç, birliklerin toplamından ibarettir ve üçün sûreti, üç tane birliğin bir araya gelmesiyle oluşur. İkiliğin bu sûretin yakın konusuna aynıyla ilişmesi imkân dışıdır. Bu, ancak üçün sûretini bozmak amacıyla olabilir. Yoksa ikiliğin konusu, üçün konusu değildir.

[56] Bitişiğe gelince, [cisimler, yüzeyler ve çizgilerden oluşan] üç ölçünün bir kısmı diğer kısmına zıt değildir. Bununla ilgili olarak da üç kanıt vardır. Birincisi, bu ölçülerin hepsi ya diğerinin kâbili ya da diğeri tarafından kabul edilmiştir. Kabul edilmiş olanın mutlaka kabul edenle tekavvüm etmesi gerekir. O halde nasıl olur da kabul edenin zıddı olabilir? İkincisi, diğerinden son derece uzak olan ölçüler yoktur. Üçüncüsü, bu ölçülerin yakın konusu 'bir'leşik (*müttehid*) değildir.

Birtakım Şüpheler ve Bunların Giderilmesi

[57] Soru: Niceliksel 'çift'liğin tekliğin zıddı olması [ile ilgili ne dersiniz?] Cevap: Bu, nicelik bakımından değildir. Çünkü niceliksel çiftlik, zâtı gereği eşitlik ve bölünmeyi kabul etmez. Bu, ancak nitelik bakımından olur. Çünkü teklik, çiftliğin yokluğu olduğu için varlıksal değildir. Teklik ve çiftlik arasındaki karşıtlık yoklukla ve zıtlık olmaksızın sahip olmakla olur. Çünkü bu ikisi arasındaki konu bir değildir.

الفصل السادس

في أنَّ الكم لا ضد له

[٥٥] أمَّا المنفصل فلوجوه ثلاثة؛ أحدها: أن كل عدد يقوم الأكثر منه ويتقوم بالأقل منه، والضدان لا يقوم أحدهما الآخر ولا يتقوم به. وثانيها: أنه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف إلى حد لا يقبل الزيادة. والاثنان وإن كان في غاية الخلاف بالقياس إلى الألف مثلا، لا يكون ضده لأن التضاد من الجانبين لكن الألف ليس ضدا له لأنه ليس في غاية البعد منه. وثالثها: أنَّ اتحاد الموضوع القريب والتعاقب عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك، فإنَّ الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة ويستحيل عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه، إلا بأن يفسد وإلا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلاثة.

[٥٦] وأمَّا المتصل فليس المقادير الثلاثة الأجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادًا للآخر لثلاثة براهين أيضًا؛ الأول: أن كلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له، والمقبول لا بد وأن يتقوم بالقابل. فكيف يكون ضده؟ والثاني: أنَّه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر. والثالث: أنَّ موضوعها القريب ليس متحدا.

شكوك وإزالات

[٥٧] س: الزوجيَّة كميَّة مضادة للفرديَّة ج: إنها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة والقسمة لذاتها بل هي من باب الكيف ولأنَّ الفرديَّة ليست وجوديَّة لأنها عدم الزوجيَّة فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون التضاد ولأنَّ موضوعهما ليس واحدًا.

[58] Soru: Doğruluk ve eğrilik birbirine zıt niceliklerdir. Cevap: Bunlar nitelik babındandır ve aynı şekilde Bunların her ikisi de, birinin diğerine dönüşmesi, ancak mahâllin değiştirilmesiyle mümkün olan iki fasıldır. Doğru çizgi, ancak bu çizgideki yüzeyin yok olmasıyla eğri hâle gelir. Onların, aynı zamanda zıtlığın şartı olan bir mahâlde üst üste gelmeleri mümkün değildir.

[59] Soru: Her ikisi de nicelik olmakla birlikte bitişik ayrışığın zıddıdır. Cevap: Bu ikisi niceliğin iki türünün fasıllarıdır. Fasıl, kendi cinsinin altındakini varlık bakımından içerse de mâhiyet bakımından içermez. Böylece fasıl, ayrışık ve bitişikten biri yokluksal olacağı için zâtî değil de arazî olarak niceliğin kısımlarından olur. Nitekim ayrışık olma, bitişik olmanın yokluğudur. Ayrışık olmanın durumlarından biri de unsurlar gibi türüne göre ya da felek gibi cinsine göre bitişik olmaktır.

[60] Soru: Eşit, farklı olmanın, büyük küçüğün, çok ise azın zıddıdır. Bütün bunlar niceliklerdir. Cevap: Niceliklerde bulunan bu izafetler ne kendileri ne de mâhiyetleri bakımından niceliklerdir. Çünkü bu anlamlara ve benzerlerine zıtlığın ilişmesi, muzâf konusunda öğreneceğin gibi, imkân dışıdır.

[61] Soru: Yüksek mekân, alçak mekânın zıddıdır. Cevap: Bu ikisinin yakın konuları zât bakımından bir değildir. Bunların bir konuda üst üste gelmeleri imkân dışıdır. Evet, yukarıda olanla aşağıda olan birbirine zıtlık teşkil eder. Yukarı ve aşağı mekân değildir. Aynı şekilde mekân olması bakımından mekân ne yukarıda ne de aşağıdadır. Çünkü bu ikisi iki izafettir. Yukarıda olan, kendi altında olana kıyasla yukarıdadır. Bunun tam tersi de böyledir. İzafi şeylere zıtlığın ilişmesi imkân dışıdır.

Yedinci Fasıl

Niceliğin Şiddetlenmeyi ve Zayıflamayı Kabul Etmemesi Hakkında

[62] Şöyle demişlerdir: Şiddetlenme ve zayıflama ile artma ve eksilme arasında iki yönden fark vardır: Birincisi, bir şey üzerine gelip de nicelik bakımından artan şeyde, bu şeyin misline ve daha fazlasına işaret etmek mümkündür. Bu, nitelik bakımından diğerinden daha şiddetli olanda mümkün değildir.

[٥٨] س: الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان. ج: هما من باب الكيف وأيضًا هما فصلان لا يمكن تبدل أحدهما بالآخر إلا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا إلا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد.

[٥٩] س: المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان. ج: هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهيَّة وإن اندرج تحته بالوجود فلا يكون من أقسام الكم بالذات بل بالعرض على أنَّ أحدهما عدمي إذ الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه كالفلك.

[٦٠] س: المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات. ج: هذه إضافات في كميات لا أنها في أنفسها وماهيَّاتها كميات على أنَّ أمثال هذه المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب المضاف.

[٦١] س: المكان الأعلى ضد المكان الأسفل. ج: موضوعهما القريب ليس واحدًا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد. نعم، الحصول في الفوق والحصول في السفل متضادان وهما غير المكان وأيضًا المكان بما هو مكان ليس بفوق و لا تحت لأنهما إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته وكذلك العكس والأمور الإضافية امتنع عروض التضاد لها.

الفصل السابع

في أنَّ الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف

[٦٢] قالوا الفرق بينهما وبين الازدياد والنقص بوجهين؛ أحدهما: أنَّ الزائد على شيء في الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل وزيادة والأشد من آخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك.

[63] [Birinci yöne karşı] şöyle derim: Biri, buna şöyle cevap verebilir: Bu fark, haddizatında, o ikisinin konusunun birbirinden farklı olmasına göredir. Çünkü kendi tabii sınırları içinde nicelikte bulunan bir şeye ve nicelikten başka olan bir şeye varlık ya da konum bakımından işaret edilmesi mümkündür. Nitelik ise böyle değildir. Bir şeyin kendi türü ya da cinsinden olan bir başkasına üstünlüğünün, kendi kategorisindeki bir şey hakkında olması gerekir. Bir şeyin, nitelik bakımından üstün olandan farklı olarak kendisine işaret edilebilir bir özellikle nicelik bakımından üstün olması mümkündür. Bu, şiddetlenme tabiatının bunu gerektirmesi nedeniyle değildir.

[64] [Onlara göre şiddetlenme ve zayıflama ile artma ve eksilme arasındaki farkın] ikinci yönü şudur: Daha fazla ve daha eksik ile olan farklılık, sınırlanmış değildir. Daha şiddetli ve daha zayıfla olan farklılık ise iki zıddın iki tarafı arasında sınırlandırılmıştır. Bu ikisi son derece birbirinden farklıdır.

[65] [İkinci yöne karşı] şöyle derim: Bu da artma ve şiddetlenme dışındaki anlama göre bir farktır. Aksine bu, niceliğin ve niteliğin mâhiyetine yönelik bir şeydir. Her ne kadar artma, nicelik ve niteliğin mâhiyetinde hep birlikte tek bir anlam olsa da bu ikisinden biri, artma bakımından son bulmazken diğeri artma bakımından son bulur. Ancak, iki yetkinlikten birinin artma ve ikincisinin şiddetlenme şeklinde isimlendirilmesiyle terim anlamın ortaya çıkması bunun dışındadır. Böylece bu, salt isimlendirme [meselesi] olur.

[66] Şeyh [İbn Sînâ] *Şifâ*'da nicelikte zıtlık olmadığını açıkladıktan sonra şöyle der: "Böylece niceliğin doğasında zayıflama ve şiddetlenme, azalma ve artma yoktur. Bununla niceliğin nicelik bakımından daha fazla veya daha az olamayacağını kastetmiyorum. Fakat bununla niceliğin, nicelik olmak bakımından onunla ortak olan bir başkasından daha şiddetli ve daha zayıf olamayacağını kastediyorum. Çizgisellik bakımından daha şiddetli bir çizgi yoktur. Bir başka deyişle, izafi anlam, yani izafi uzunluk bakımından diğerinden daha fazla olsa bile tek bir boyuta sahip olması bakımından diğerinden daha şiddetli bir çizgi [yoktur]."

[٦٣] أقول ولأحد أن يجيب عنه بأنَّ هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه، فإنَّ الكم في حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شيء وشيء آخر متباين له في الوجود أو الوضع والكيف ليس كذلك ثم إنَّ فضيلة شيء على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشيء من بابه فلا جرم كان الأفضل في الكم بأمر متميز في الإشارة بخلاف الأفضل في الكيف لا لأنَّ طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك.

[٦٤] الثاني أنَّ التفاوت بالأزيد والأنقص غير منحصر والتفاوت بالأشد والأضعف منحصر بين طرفي الضدين فإنَّ بينهما غاية الخلاف.

[٦٥] أقول وهذا أيضًا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هذا أمر راجع إلى ماهيَّة الكم وماهيَّة الكيف حيث لا ينتهي أحدهما في الزيادة وينتهي الآخر فيها مع أنَّ الزيادة معنى واحد فيهما جميعًا اللهم إلا أن يصطلح بأن يسمى أحد الاستكمالين بالزيادة، وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرَّد تسمية.

[٦٦] قال الشيخ في الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد في الكم وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست أعني بهذا أنَّ كميَّة لا تكون أزيد من كميَّة أو أنقص ولكن أعني أنَّ كميَّة لا تكون أشد وأزيد في أنها كميَّة من أخرى مشاركة لها ولا خط أشد خطية أي أشد في أنها ذو بعد واحد من آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد من آخر أعني الطول الإضافي.

[67] Şöyle derim: Onlara göre niteliğin durumu da böyledir. Siyahlık, siyahlık olması itibariyle bir diğerinden daha şiddetli olmaz. Fakat bu siyahlığın varlığı diğerinin varlığından daha şiddetli ve daha yetkin olabilir. Tıpkı uzun çizginin varlığının kısa çizgiden daha yetkin olması gibi. Bu durumlardaki farklılık ise bize göre bu varlıkların mâhiyetlerine değil de halinin farklı olmasına döner. Bildiğin gibi zâtı gereği varlık, daha şiddetli, daha zayıf, daha yetkin ve daha eksik olabilir.

[68] Bilmelisin ki bu iki durum, yani zıtlığın ve şiddetlenme-zayıflamanın olumsuzlanması niceliğin özelliklerinden değildir. Çünkü cevherin zıddı olmadığı gibi niteliğin bazı kısımlarının da zıddı bulunmamaktadır. Nicelikle eşit olan özellikler, öncelikle, daha önce zikredilen üç şeydir. Buna ilave olarak dördüncü bir özellik daha vardır. Bu özellik, sonluluğu ve sonlu olmamayı kabul etmesidir ki, şimdi, bunun hakkında konuşacağız.

Sekizinci Fasıl

Boyutların Sonluluğu Hakkında

[69] Bu konuda pek çok kanıt bulunmaktadır. Bunlardan üç tanesini dile getireceğiz. Bu kanıtlardan güvenilir olan ilki şöyledir: Eğer sonsuz boyutlar varsayılsa dairesel hareketin varlığı imkânsız olur. Çünkü sonsuz bir çizgi ve merkezinden bu çizgiye paralel bir başka çizginin çıktığı bir küre varsaydığımızda, kürenin, merkezinden çıkan çizgi sonsuz çizgiyle üst üste gelinceye dek hareket etmesi hâlinde sonsuz çizgide mutlaka bir nokta olması ve ilk kesişmenin de bu noktada gerçekleşmesi gerekir. Fakat bu imkân dışıdır. Çünkü bu çizgiyi oluşturan her noktanın üzerinde başka bir nokta vardır. Kürenin merkezinden çıkan çizginin sonsuz çizgideki söz konusu noktaların her biriyle kesişmesi mümkündür. Sürekli olarak üstteki noktayla olan kesişim alttaki noktayla olan kesişimden öncedir. Çünkü bu noktalarla birlikte olan kesişim, bu çiziye paralel olmayan belirli bir eğimle ve iki çizgi ya da paralel çizgiyle bu çizginin eğiminin konumu arasında belirli bir açının meydana gelmesiyle gerçekleşir. Zira bu ikisi, sürekli olarak karşılıklı ve birbirine eşit gibidir. Bir açı sayesinde noktayla birlikte olan kesişim ancak bu noktanın üzerindeki bir noktadan daha az bir açı sayesinde kendisinden önce

[٦٧] أقول وهكذا حال الكيف عندهم فإنَّ سوادًا لا يكون أشد في أنه سواد من آخر لكن وجود هذا أشد وأكمل من وجود ذاك، كما أنَّ وجود الخط الطويل أكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الأمور يرجع إلى اختلاف حال الوجودات دون الماهيَّات عندنا والوجود بذاته أشد وأضعف وأتم وأنقص كما علمت.

[٦٨] واعلم أنَّ هذين الوضعين أعني نفي التضاد ونفي الاشتداد والتنقص ليسا من خواص الكم فإنَّ الجوهر لا ضد له وكذا بعض أقسام الكيف لا ضد له وإنما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة أولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه.

الفصل الثامن

في إثبات تناهي الأبعاد

[٦٩] وعليه براهين كثيرة نذكر منها ثلاثة؛ الأول: وهو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة، لأنا إذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتًا للخط الغير المتناهي بعد أن كان موازيًا له فلا بدَّ في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها أول المسامتة ولكن ذلك محال لأنه لا نقطة في ذلك الخط إلا وفوقها نقطة أخرى، وأمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتًا لكلّ واحدة من تلك النقطة والمسامتة مع النقطة الفوقانية أبدًا قبل المسامتة مع التحتانية لأنَّ المسامتة مع كلّ منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط وبحصول زاوية خاصة بين الخطين أو بين الخط الموازي وموضع ميله لأنَّهما كالمبادلتين المتساويتين دائمًا فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية إلا ويحصل قبلها

bir başka kesişimin olmasıyla meydana gelir. Böylece noktalar sonsuz olduğunda, ortada, kesişim noktalarının ilki olan bir noktanın olması imkân dışıdır. Ne var ki sonuç imkânsızdır. Çünkü bu hareket hâdistir ve hareketin hudûsunun, onun kendisinde meydana geldiği bir ilk anı olmasa bile taraf anlamında bir başlangıcı vardır. Bu bitişik noktanın ne taraf anlamında ne de bir başka anlamda bir başlangıcı yoktur.

Bir Şüphe ve Savuşturma

[70] Müteahhirlerin önde gelen isimlerinden bu kanıtı kabul etmeyenler vardır. Tıpkı diğer açılar gibi kesişim açısının ortaya çıkışı, zamansal hudûs bakımından bir ilki olmayan şeylerdendir. Kesişim noktasının ilk nokta olması zorunlu değildir. Tıpkı ilk açının hizasındaki açının ilk açı olmaması gibi. Çünkü her açı, andaki hareketle meydana gelmiştir. Bundan daha dar olan diğer bir açı da onun meydana geldiği andan önceki bir anda meydana gelmiştir. İki kenarın üst üste gelip de ardından ikisinden birinin diğerinden sapması halinde hiçbir açı mutlak öncelikle nitelenemez. Böylece kesişim noktasının ilki olarak nitelenen sonsuz çizgide hiçbir nokta yoktur.

[71] [Buna karşı] şöyle derim: Açının, kendisinde meydana gelmesinin hareketle olacağı bir 'an'ın başı yoktur. Fakat tıpkı meydana gelişi tedrîcî olan diğer şeyler gibi bu açının varlığının da kendisinden itibaren artarak başladığı bir ilk sınırı vardır. Tedrîcî olarak kesişim açısının hudûsu ölçüsüne göre kesişim noktasının akışından çizginin hudûsu gerekli olur. Sonsuz çizgi ile noktaya bir yönden paralel (*müsâmit*) çizgi arasında olan kesişim noktası, akıcı noktaya aittir. Dahası kesişim noktasının akışından meydana gelen de çizgiye aittir. Belki de ilk olarak farz edilen bu çizginin birleşik paralel noktaların kendisinden başladığı bir taraf manasında bir başlangıcı vardır. Her ne kadar paralel bitişik noktaların ya da sözü edilen çizginin diğer bir anlamda bir başlangıcı, yani açının ve onun hizasındaki noktaların kendisinden meydana geldiği ilk anlarda bir başlangıcı olmasa da birbirini kesen bitişik noktalardan başlayan bir taraf anlamındadır.

[72] İkinci kanıt: Eğer boyutlar sonsuz olsa üçgenin iki kenarı gibi tek bir başlangıçtan iki uzunluğun çıkması mümkün olur ve boyut,

مسامتة أخرى بزاوية أقل مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقطة غير متناهية استحال أن يكون هناك نقطة هي أول نقط المسامتة لكن التالي محال لأنَّ هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وإن لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه وليس لتلك النقطة المتصلة أول لا بمعنى الطرف ولا بمعنى آخر.

شك واندفاع

[٧٠] ومن أكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان بأنَّ حدوث زاوية المسامتة كسائر الزوايا من الأمور التي لا أول لزمان حدوثها فلا يجب أن يكون لنقط المسامتة نقطة أولى كما لا يكون للزوايا التي بإزائها زاوية أولى إذ كلّ زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية أخرى أقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاوية توصف بالأولية المطلقة عند ميلان أحد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي هي توصف بأنَّها أولى نقط المسامتة.

[٧١] أقول: إنَّ الزاوية ليس لها أول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد أول يبتدئ وجودها منه متعاظما إلى مبلغ كسائر الأمور التدريجية الحصول، فعلى وزان حدوث زاوية المسامتة تدريجًا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي والخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية وإن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعني أول الآنات الذي حدثت فيه الزاوية وما بإزائها من النقط.

[٧٢] البرهان الثاني لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدإ واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بتزايد إلى غير النهاية فيكون

sonsuza dek artmaya devam eder. Böylece iki çizgi arasındaki açılmanın ölçüsü sonsuz iki uzunluğun ölçüsünün oranına göre olur. O halde sonsuz iki kuşatan arasında kuşatılmış olur. Bu ise bir çelişkidir. Bu, "süllemî kanıt" olarak isimlendirilmiştir. Biz bu kanıtı, bu kanıt hakkında ortaya konulan hususları ve bu kanıtın nasıl savunulacağını *Şerhu'l-Hidâye*'de açıklamıştık.

[73] Üçüncü kanıt: İster iki yönden ister tek bir yönden sonsuz bir A-B boyutu varsayalım, her iki durumda da bu boyutta bir sınır varsayılabilir. Bu, C olsun. Diğer bir sınır da D olsun. Böylece B yönünde sonsuz C-B çizgisi, B yönündeki sonsuz D-B çizgisinden C-D ölçüsüyle daha fazla olur. D noktasının C noktasına uygulandığını varsaydığımızda, o zaman kaçınılmaz olarak şu iki durumdan biri meydana gelir: [i.] Her ikisi birlikte sonsuza dek uzanır. Bu durumda fazla eksik gibi olur ki bu, imkân dışıdır. [ii.] D-B çizgisi ondan eksiltilir ve böylece o, B yönünde kesilerek sonlu olur. C-B de D-B'den sonlu C-D ölçüsüyle fazla olur. Böylece toplam, yani C-B, B yönünde sonlu olur. Amaçlanan da budur. İmam Fahreddin er-Râzî, bu kanıtta çözümü hayli güç bir şüphe olduğunu ifade eder. Bu şüphe, eksik olanın sonunun fazla olanın sonuna uygulanmasıdır. Bu ancak şu üç vecihten biriyle mümkün olur:

[74] Birincisi: Eksik olan, bir bütün olarak fazla olanın sonuna doğru hareket eder ve öyle ki eksik olanın sonu fazla olanın sonuyla uyumlu hale gelir. Ya da fazla olan bir bütün olarak nakıs olanın sonuna doğru hareket eder ve bu eksik ile fazlanın sonları uyumlu hale gelir. İkincisi, eksik olan artar veya fazla olan azalır ve böylece her ikisi bir tarafta eşit olur. Üçüncüsü, fazla ve eksik olanın kendi halleri üzere kalmasıdır. Fakat bu durumda fazla olanın sonu eksik olanın sonuna konulur. O zaman da fazla olanda bir fazlalık ortaya çıkar. Bu fazlalık eksik olana uyuşmayı/*denk düşmeyi* engeller. Bundan dolayı da fazlalık nakıs olanda uzak düşmüş olur. Sonra bu fazlalık, bir taraftan diğerine ve başka taraftan ortaya çıkıncaya kadar devam edegelir.

مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه أيضًا مع كونه محصورًا بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المُسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح الهداية.

[٧٣] البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إمَّا من الطرفين أو من طرف واحد، وعلى التقديرين يفرض فيه حد وليكن ج و حد آخر وهو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د فإذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو إمَّا أن يمتدا معًا إلى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص وهو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهيًا في طرف ب منقطعًا و ج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع أعني ج ب متناهيا في جهة ب وهو المطلوب. قال الإمام الرازي: وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو أنَّ تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزائد إنَّما يمكن على أحد وجوه ثلاثة.

[٧٤] أحدها: أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان. وثانيها: أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف. وثالثها: أن يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص، وحينئذ يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافية عنه ثم لا يزال يزيد تلك الفضلة من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر.

[75] Ardından şöyle der: Birinci yöne göre örtüştürme iddiası "müsâdere 'ale'l-matlûb"dur.[2] Çünkü hareket, mekânın kendisinden tecrit edilemediği şeylerde imkânsızdır. İkinci yöne göre bundan imkân dışılık çıkmaz. Çünkü artma ve eksilmeden sonra o ikisinden her biri diğerine eşit olmuştur. Üçüncü yöne göre ise karşıt görüş sahibi şöyle diyebilir. Bu fazlalık, iki çizginin sonsuzluğuyla birlikte sürekli olarak kalır ve ortadan kaybolacağı bir noktada son bulmaz. O halde bu ikisi sonsuza kadar uzanır ve eksik olanın fazla olana eşit kılınması gerekmez. Çünkü bu fazlalık sürekli olarak mevcûddur.

[76] Buna karşı şöyle derim: Tatbik kanıtının üç yönden her biriyle ileri sürülmesi mümkündür ve bu, istenen sonucu verir. Birinci yöne gelince; bütünün hareketi, yani fazla olan imkânsız olarak kabul edilip parçanın hareketi, yani eksik olan mümkün kabul edildiğinde onda bir mekânın boşalıp diğer bir mekânın gelmesi tasavvur edilir. İkinci yöne gelince; tatbik kanıtı, eksik olanın artması ve fazla olanın eksilmesinden sonra meydana geldiği halde amaçlanan sonucu veriyorsa bu artma ya da bu eksilme C-D çizgisi ölçüsündedir. Fazla olan çizgi, kendisinden sonlu bir miktarın eksilmesinden sonra sonlu olana eşit olduğunda kesinlikle sonlu olur. Üçüncü yöne gelince; bu fazlalık, C-D ölçüsü onu gerekli kıldığı için sonlu bir miktardır. Tatbik kanıtı, sonlu ile birlikte bu fazlalık dışındakiler hakkında meydana geldiğinde bu fazlalığı ve onun dışındakileri kapsayan boyutun sonluluğu bilinir. Burada, sözü uzatmaktan ve gereksiz ayrıntıya girmekten endişe ettiğimiz için dile getirmediğimiz pek çok kanıt bulunmaktadır. Çünkü bunlar olmadan da maksat hâsıl olmaktadır.

Sorunlar ve Çözümler

[77] Bunları soru ve cevaplar şeklinde belirtelim.

[78] Soru: İnsanın fıtratı, tek bir cismin aynı zamanda iki farklı mekânda olmasını imkân dışı gördüğü gibi bu boyutların bir kesişim noktasında sona ermesini de imkânsız görür. Bunun imkânsızlığına ilişkin hüküm, apriori öncüllerde şüpheyi gerekli kılar.

2 "Öncül konumundaki önermelerde küçük terimle orta terim aynı anlama geldiğinden kıyas yeni bir bilgi sağlamaz. Mantıkta buna "müsâdere ale'l-matlûb" denir: "İnsan beşerdir, her beşer gülen hayvandır, o halde insan gülen hayvandır." Burada insanla beşer aynı mânayı taşıdığından kıyastan beklenen elde edilmemiş, sadece mugalata yapılmıştır." Bk. *DİA*, "Mugalata" (Editör).

[٧٥] ثمَّ قال: فادعاء التطبيق على الوجه الأول مصادرة على المطلوب لأنَّ الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه، وبالوجه الثاني لا يلزم منه محال إذ كل منهما بعد النمو والذبول صار مساويًا للآخر وبالوجه الثالث للخصم أن يقول يبقى تلك الفضلة أبدًا مع لا تناهي الخطين ولا ينتهي إلى حيث تزول فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية ولا يلزم جعل الناقص مساويًا للزائد لأنَّ تلك الفضلة موجودة أبدًا.

[٧٦] أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفيد للمطلوب، أمَّا على الوجه الأول فحركة الكل أي الزائد وإن سلم أنه غير ممكن لكن حركة الجزء أي الناقص ممكن فإنه يتصوّر فيه أن يخلى مكانًا ويشغل غيره، وأما على الوجه الثاني فلأن التطبيق وإن حصل بعد ازدياد الناقص وانتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأنَّ تلك الزيادة أو ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويًا للمتناهي كان متناهيًا لا محالة، وأما على الثالث فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج د فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها، وهاهنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الإطناب والإسهاب لأنَّ المطلوب حاصل بما دونها.

إشكالات وانحلالات

[٧٧] فلنذكرها على صورة السؤال والجواب.

[٧٨] س: الإنسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الأوليات.

[79] Cevap: Belki de bu, vehim için apaçıktır. Bunun kesinliğini, birin ikinin yarısı olması örneğinde olduğu üzere apriori öncüllerin kesinliği gibi kabul etmeyiz. Hatta vehmin, sonsuz boyutun varlığını kesin gördüğünü de kabul etmeyiz. Burada en fazla şunu söyleyebiliriz: Vehmin, bir boyuttan sonra başka bir boyutun olmadığı bir boyutu tasavvur etmesi zordur.

[80] Soru: Eğer bir insan dünyanın bir tarafında dursa, onun, elini dünyanın dışına uzatması mümkün olur mu yoksa olmaz mı? Birinci ihtimal söz konusu olduğunda bu, bütün boyutların dışında olan boyutun varlığını gerekli kıldığı için bir çelişki doğurur. İkincisi de aynı şekilde cismin varlığı bunu imkânsız kıldığı için bir çelişki doğurur.

[81] Cevap: Bu durum o insan için mümkün değildir. Fakat bu imkânsızlık, ölçüyle ilgili bir engelden değil, şartın, hatta şartların olmamasından kaynaklanır. Çünkü oradaki cismin doğasında mekânsal bir hareket yoktur. Bilakis bu cismin oradaki durumu, misal âleminde olan şeylerin durumlarına benzer.

[82] Soru: Eğer âlem sonlu olsa ve biz onun şimdiki durumundan bir zirâ' daha fazlasını varsaysak onun alanı şimdi kapladığı alanından daha geniş olacak. Eğer iki zirâ' daha fazlasını varsaysak bu, bir zirâ' varsaydığımızdaki genişliğinden de daha geniş olacaktır. Böylece âlemin dışında varlıksal sahalar vardır. Bunlar, ölçülerdir ya da ölçüleri olan varlıklardır.

[83] Cevap: Bu, varlıkta karşılığı olmayan salt vehmî bir şeydir ve bu nedenle dikkate alınmaz.

[84] Soru: Cisimlik, kendi şahsında türüne münhasır olmayı gerekli kılmayan bütünlüklü tek bir hakikattir. Nitekim buna duyu ve aklî kanıt hep birlikte delâlet eder. Her tümelin tikelleri, bilkuvve olması itibariyle akılda sonsuzdur. Onların bir kısmı imkân bakımından diğerlerinden daha önce değildir. Çünkü imkân, mâhiyetin lâzımlarından olunca mâhiyetin bütün fertleri arasında ortak olur. Bu durumda varlıkta sonsuz cisimlerin imkânı söz konusu olur. Bu cisimler vardır. Çünkü zorunlu olan, feyzin genel olmasıdır. Varlığı hak etmek dış dünyada sabittir. O halde var kılma zorunludur.

[٧٩] ج: لعل ذلك من بديهة الوهم ولا نسلم أنَّ الجزم به كالجزم في الأوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم أنَّ الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي غاية الأمر أنه يصعب عليه تصوّر بعد لا يكون بعده بعد آخر.

[٨٠] س: أن إنسانًا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج العالم أو لا يمكن؟ فعلى الأول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الأبعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك.

[٨١] ج: لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط- فإنَّ الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حالة هناك يشبه بأحوال ما في عالم المثال.

[٨٢] س: إن العالم لو كان متناهيًا فلو قدرنا أزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه أوسع من هذا الحيز ولو قدرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلك الأوسع وهكذا فخارج العالم أحياز وجوديَّة هي مقادير أو ذوات مقادير.

[٨٣] ج: هذا مجرَّد أمر وهمي لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به.

[٨٤] س: الجسميَّة حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دلّ عليه الحس والبرهان جميعًا وجزئيات كلّ كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوَّة وليس بعضها أولى بالإمكان عن بعض لأنَّ الإمكان إذا كان من لوازم الماهيَّة كان مشتركًا بين أفرادها جميعًا فإذن في الوجود إمكان أجسام غير متناهية فهي موجودة لأنَّ الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الإيجاد.

[85] Cevap: Engeller bazen, bir şeyin mâhiyetinin lâzımlarından olan hususlarda engelin sınırlandırılması olmadığı için mâhiyetin dışında olur. Cisimliğin çokluk hakkında kullanılmasında bir engel olmasa bile felek için olan formel varlık söz konusu olduğunda feleğin türü için kullanılması engellenir. Bu, ancak tek bir şahısta olur.

[86] Soru: Bu, feleğin herhangi bir parçasında, bu parçanın tabiatı bütünün tabiatı olduğu için bir kapalılık oluşturur. Böylece çokluk ve bütünlük feleğin parçalarına kıyasla tabiat için meydana gelen bir şey olur. Bu parçaların ortak olduğu şeylerin sayılarında sonluluğun olması imkân dâhilindedir.

[87] Cevap: Feleğin parçası, felek değildir. Öyleyse feleğin felek olması bakımından ölçüye gelen bir parçası yoktur. Çünkü felek, maddesi ölçü bakımından hiçbir parçası olmayan nefsî bir sûret tarafından öncelenmiş bir canlıdır. Feleğin tabiatı ve nefsi ise varlık bakımından tek bir şey iken itibarî olarak birbirinden farklıdır. Feleğin cisimliğinin ölçüye gelen parçaları, madde olması anlamındadır; yoksa cins olması anlamında değildir.

[88] Soru: Zamanın ne bir başlangıcı ne de bir sonu vardır. Dolayısıyla oluşun da ne bir başlangıcı ne de bir sonu olur. Bu yüzden varlıkta sonsuz bir maddenin olması zorunludur.

[89] Cevap: Oluşun sonsuzluğu maddenin de sonsuzluğunu gerekli kılmaz. Çünkü tek bir cisim çeşitli durumlara göre çeşitli şekillere bürünebilir.

[90] Soru: Miktar, sonsuzluğu kabul etmesi bakımından sayı gibidir. Büyüklük de sonsuzluğu kabul etmesi bakımından küçüklük gibidir.

[91] Cevap: Bu, ortak paydası olmayan mücerred [geçersiz] bir kıyastır. Bu kıyas, zan bir yana vehim dahi ifade etmezken kesin bilgiyi nasıl ifade etsin?

[92] Soru: Bölünmeler her ne kadar tümüyle fiil alanına çıkmasa da, cisim nasıl ki küçüklükte 'kendisinden daha küçüğü olmayan şey'e kadar sonsuza dek gidiyorsa, aynı şekilde kendisinden daha büyüğü olmayan bir büyüklüğe kadar sonsuza dek gidebilir. Zaten sonsuz büyüklüğün varlığı imkânsızdır.

[٨٥] ج: الموانع قد تكون في خارج الماهيَّة لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهيَّة الشيء فإن الجسميَّة وإن لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك يمنع أن يكون نوعه إلا في شخص واحد.

[٨٦] س: هذا يشكل في جزء من أجزاء الفلك حيث طبيعته الكل فكانت الكثرة والكليَّة أمرًا حاصلا للطبيعة بالقياس إلى أجزائه فيحتمل عدم التناهي في أعداد ما يشارك تلك الأجزاء.

[٨٧] ج: إنَّ جزء الفلك ليس بفلك إذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا لأنه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانيَّة لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقدارية لجسميَّة الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس.

[٨٨] س: الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية.

[٨٩] ج: لا تناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لأنَّ الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفة في أحوال مختلفة.

[٩٠] س: المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي والعظم كالصغر في قبوله اللاتناهي.

[٩١] ج: هذا مجرَّد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين.

[٩٢] س: كما أنَّ الجسم لا ينتهي في الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه وإن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهي إلى العظم إلى ما لا أعظم منه وامتنع وجود عظم غير متناه.

[93] Cevap: İbn Sînâ şöyle demiştir: "Bu, bir açıdan doğrudur, bir başka açıdan da doğru değildir. Doğru olmasına gelince, bir zirâyı [64 cm] iki yarıma bölebilirsin [64/2=32 cm]. Ardından bu yarımlardan birini ikiye bölersin [32/2=16 cm]. Elde ettiğin yarımı diğer ilk yarıma ilave edersin [16+32=48 cm]. Sonra da dörtte birin yarısını bu toplama ilave edersin [8+48= 54 cm]. Böylece bu eksik olandan eksiltmeye ve fazla olanda da arttırmaya sonsuza kadar kesintisiz devam edersin. Bununla birlikte ona ilave edilmiş cisimle yapılan arttırmalar, zirânın yarısı sınırından tamamına kadar erişemez. Doğru olmamasına gelince, cismin büyüklük ve artmayla ilgili her sınıra ulaşması imkân dışıdır. Bu, küçüklük gibi değildir. Çünkü küçüklükte, büyüklükte olduğu gibi onu oluşturan şeylerin (*mukavvimin*) dışındaki bir şeye ihtiyaç yoktur. Artma ise ya ilave edilen madde ya da hacmi arttıran seyrelme sebebiyledir. Her iki koşulda da sonsuz cismânî maddeler ya da sonsuz yer kaplayan alanlar gerekli olur. Bunların her ikisi de imkân dışıdır."[3]

[94] Soru: Kat'î hareket filozoflara göre mevcûddur. Feleğin hareketi ise onlara göre sonsuzdur. Varlığı açık-seçik olan hareketin parçalarından her birinin varlığı bir cisim ve mesafeyle birlikte var olur. Bu nedenle varlıkta sonsuz cisimler vardır.

[95] Cevap: Bu, filozoflara göre imkân dışı değildir. İmkân dışı olan, sonsuz cisimlerin varlığının, sonsuz zamanlarda değil de tek bir zamanda olmasıdır.

[96] Soru: Kanıt olarak dile getirdikleriniz büyük tufandan itibaren geçen zamana kadar bedenlerden ayrık olan nefisler[in varlığıyla] çürütülmüştür. Çünkü bu cisimler sonsuz olmakla birlikte tufandan itibaren geçen zamana kadar ayrık nefislerden daha azdır.

[97] Cevap: Filozoflar şöyle demiştir: Her çokluğun tabiat ya da konumda bir araya gelip bir tertip oluşturması söz konusudur. Bu nedenle sonsuzluğun çokluğa dâhil olması imkân dışıdır. Çokluk hareket ve zamanlar gibi bir araya gelmediğinde yahut da bir araya geldiği halde, ne sebep ve sonuçlar gibi tabiatta ne de ölçüler gibi konumda bir tertip oluşturmadığında çokluktaki artma ve eksilme ihtimali sonluluğu

3 Krş. İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ': es-Simâ'u 't-Tabî'î*, 218 (Çevirmen).

[٩٣] ج: ذكر الشيخ أنَّ هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه، أمَّا الصحة فلك أن تقسم ذراعًا إلى نصفين ثمّ تنصف النصف وتضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلك المجموع وهكذا فلا تزال تنقص من هذا الناقص وتزيد في ذلك الزائد إلى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله وأمَّا عدم الصحة فإنَّ وصول الجسم إلى كلّ حدّ في العظم والنمو مستحيل. وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة هاهنا إلى شيء خارج عن المقوم كما هناك فإنَّ التزايد إمَّا بسبب مادة تضم أو بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسميَّة غير متناه أو حيز غير متناه وكلاهما محال.

١٠ [٩٤] س: الحركة القطعية موجودة عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم، وكلّ جزء من أجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ومسافة ففي الوجود أجسام بلا نهاية.

[٩٥] ج: هذا غير مستحيل عندهم إنَّما المحال وجود أجسام غير متناهية في زمان واحد لا في أزمنة غير متناهية.

١٥ [٩٦] س: ما ذكرتموه من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنَّها أقل من المفارقة من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونها غير متناهية.

[٩٧] ج: قال الحكماء: كلّ كثرة لها اجتماع وترتيب في الطبع أو في الوضع، فدخول اللانهاية فيها ممتنع وأمَّا إذا لم يجتمع كالحركات ٢٠ والأزمنة أو اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد

zorunlu kılmaz. Sonlulukla ilgili iki ihtimal [artma ve eksilme] hakkında mutabakat imkânını şart koşmadıklarından, bu konunun anlaşılması pek çok düşünüre zor gelmiştir. Böylece bu konu, kendisi nedeniyle pek çok sapmalara düştükleri büyük bir şüphe haline gelmiştir. Onlar arasında bedenin yok olmasından sonra nefsin ölümsüzlüğünü inkâr edenler vardır. Çünkü [onlar açısından] eğer nefis ölümsüz olsa nefislerin sayısı, sonsuz bedenlerin sayısı gibi olur. Zira ölümsüz olmak bakımından bunlardan birinin diğerine karşı bir önceliği yoktur. [Bu görüş aynı zamanda] ruh göçünün geçersizliği için [savunulmaktadır.] Bu düşünürler arasında, nefislerin sayısının sonlu olmasını sağlamak için onların tekrar tekrar bedenlerine dönmesi anlamına gelen ruh göçünün gerçek olduğunu savunanlar vardır. Bu düşünürler arasında, -her ne kadar Allah'ın yaratmasında, cömertliğinde bir işlevsizlik doğursa da- herhangi bir şekilde şahıslarda veya tikellerde sonsuz bir sayı olduğuna ilişkin iddianın günahından sakınarak hareket ve edilgilerin sonlu olmasının zorunluluğunu savunanlar bulunmaktadır. Bütün bunlar onların, artan ve eksilen olması muhtemel her şeyin sonlu olduğuna ilişkin inançlarından kaynaklanmaktadır.

[98] Bu şüpheyi açığa çıkaracak şey ise artma ve eksilmesi muhtemel olan her şeyin sonlu olduğuna ilişkin bilgidir. Bu önerme ya [kanıta ihtiyaç duymayan] bedîhî öncüllerden ya da [kanıta ihtiyaç duyan] nazarî öncüllerden gelir. Bedîhî öncüllerden gelmesi geçersizdir. Aksi takdirde âkiller arasında bu bilgi hakkında farklı görüşler ortaya çıkmazdı, ne var ki onlar bu konuda farklı düşünmüşlerdir.

[99] Onlar arasında cismin parçalarının fiilen sonsuz olduğunu zannedenler vardır. Onların bir kısmına göre, âlem sonu olmayan küre biçimindeki parçalardan oluşur. Yine onlar arasında karışımın (*halît*) sonsuz olduğunu iddia edenler vardır. Müslümanlar ise Allah'ın bilgisinin ve takdirinin sonsuz olduğu konusunda hemfikirdir. Onlardan bir kısmı Yüce Allah'ın takdir ettiği oluş türlerinin sonsuz olduğunu savunmaktadır. Bundan dolayı da onlara göre parçalanamayan parçanın sonsuz yer kaplayan alanlarda meydana gelmesi de mümkündür. Onlardan bir kısmı yoklukta sonsuz zatlar ispat etmiştir.

أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي إمكان المطابقة فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهية إذ لا أولويَّة للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب إلى حقية التناسخ ليكون أعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع إلى أبدانها ومنهم من ذهب إلى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وإن أوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرًا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الأشخاص أو في الأبعاض بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأنَّ كلّ ما يحتمل الزائد والناقص فهو متناه.

[٩٨] والذي يكشف عن هذه الشبهة أنَّ العلم بأنَّ كلَّ ما يحتمل الزيادة والنقصان يكون متناهيًا إمَّا من البديهيات أو من النظريات والأول باطل وإلا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا.

[٩٩] فمنهم من زعم أنَّ أجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ركب العالم من أجزاء كريه الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون اتفقوا على أنَّ معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في أحياز غير متناهية على البدل ومنهم من أثبت في العدم ذواتًا غير متناهية.

[100] Aynı şekilde sonsuz binler sonsuz birlerden bin kere daha çok olmakla beraber bedîhî olarak bilinir ki sayıların basamakları sonsuzdur. Gelecekteki hareketler, özellikle de cennet ehlinin hareketleri sonsuzdur. Bununla birlikte bütün bunlar artma ve eksilmeye kâbildir.

[101] Bu inançları filozofların inançlarıyla birlikte ele aldığımızda, sonsuzun artma ve eksilmeyi kabul etmesi mümkün olan şeylerden olduğu konusunda âkiller arasında gerçekleştirilmiş bir görüş birliği oluşur. Bunun imkân dışı olduğuna ilişkin bilginin bedîhî olması nasıl söz konusu olabilir? O halde bu önermeyle ilgili kesinlik ancak kesin kanıtla mümkün olabilir. Bu kanıt ise ancak örtüştürme (*tatbik*) mümkün olan şeyler hakkında karara bağlanabilir.

[102] Bunun açıklaması şöyledir: Sonluluğu zorunlu kılan, eksik olan şeyin bir sınırda sonunu zorunlu kılar ve artık bu sınırda eksik olandan hiçbir şey geriye kalmaz. Eksik olanın sona ermesinin ardından ise fazla olandan bir şey geriye kalır. Bu, eksik olan toplamın bir parçasının, fazla olan toplamın iki parçasının karşısında meydana gelmesinin güçlüğü söz konusu olduğunda zorunlu olur. Aksi takdirde eksik olanın, kendisinden sonra fazla olan için hiçbir şeyin bulunmadığı bir sınırda son bulması zorunlu olmaz. Bu, örtüştürmenin ihtimal dâhilinde olduğu şeyler hakkındadır. İki toplamdan birinden iki parçanın diğer toplamdan bir parçaya örtüştürülmesinin imkân dışı olduğu şeyler ise iki cismin tek bir yer kaplayan alanda bulunmasının imkânsızlığı ile illet ve malulün birlikte tek bir konumda ya illet ya da malul konumunda olması gibidir. Kuşku yok ki bu toplamdan birinden bir parçanın, diğerinden bir parçayla kesişmesiyle yer kaplaması hâlinde, onun bu yer kaplamasının diğerinin bir başka parçasıyla kesişmesiyle olması imkân dışıdır. Bu ise eksik olan toplamın kesileceği bir sınırda sonlanmasını zorunlu kılar. Bunun ardından fazla olan toplamdan geriye bir şey kalır. Bu ise fazla olan toplamın miktarı ya da sayısıdır. Belirlemek (*tayin*) dışında aralarında ne tabiat ne de konum bakımından hiçbir örtüşmenin bulunmadığı şeylere gelince; vehim kendi hayal etme gücüyle iki toplamdan birini diğer toplamın karşısında varsaydığında sonsuz sayı olur. Fakat aklın canlandırılmasına güç yetirdiği halde vehmin güç yetiremeyeceği iki toplamdan bir şey kalması mümkündür. Nitekim aklımız ve biz bu dünyada sonsuz fiillere

[١٠٠] وكذلك يعلم بالبديهة أنَّ مراتب العدد غير متناهية مع أنَّ الألوف الغير المتناهية أكثر من الآحاد الغير المتناهية بألف مرة والحركات المستقبلة سيَّما حركات أهل الجنة غير متناهية مع أنَّ كلا من هذه الأمور قابل للزيادة والنقصان.

[١٠١] وإذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار إجماعًا منعقدًا بين العقلاء على أنَّ الغير المتناهي مما يجوز أن يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيًّا فإذن هذه القضيَّة لا يمكن الجزم بها إلا بالبرهان وذلك البرهان لا يتقرر إلا فيما يحتمل التطبيق.

[١٠٢] وبيانه: أنَّ الموجب للتناهي هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء ويبقى من الزائد بعده. وهذا إنَّما يجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزءين من الزائدة وإلا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يكون بعده للزائد شيء بإزائه منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزءين من إحدى الجملتين على جزء واحد من الأخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة إحداهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحداهما بمماسة جزء من الأخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسة جزء آخر من الأخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة إلى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة أو عدده وأما الأمور التي لا انطباق بينها لا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط، فكلما يجعل الوهم من إحدى الجملتين بقوته الخيالية بإزاء الآخر من الأخرى يكون عددا متناهيًا لكن يمكن أن يبقى من الجملتين ما لا يقوي الوهم بل العقل على استحضاره لأن عقولنا ونحن في هذه الدار

ve edilgilere güç yetiremeyiz. Geri kalan hususlarda ancak bu şartla çelişki ortaya çıkabilir. Bu konudaki diğer şart ise yakında bileceğin hazır bulunmadır (*huzûr*).

Geçmiş ve Gelecekteki Hâdis Varlıklarda Sonsuzluğun Anlamının Araştırılması Hakkında Bir Yol Gösterme

[103] [Önce] geçmişteki hâdisleri ele alalım. Geçmişteki müşahhas varlıklar hakkında onların sonsuz olduğunu söylediğimizde bunun anlamı iki türlü olabilir: Birincisi, bu varlıklarından her birinin sonsuz olmasıdır ki bunun geçersizliği aşikârdır. İkincisi geçmiş hâdis varlıklar toplamının, bir araya toplandıkları durumda sonsuz bir sayısının olmasıdır. Bu ise ya varlığa göre ya da vehme göredir. Bütün bunlar da ya [önermede olumsuzlama harfinin kendisine dâhil olduğu] udûl ya da olumsuzlama (*selb*) anlamındadır. Bunlar dört kısma ayrılır.

[104] Birinci kısım: Bu, geçmişteki müşahhas varlıkların toplamının sonsuz bir sayıya sahip bir şey olduğuna ilişkin sözümüz gibidir ve geçersizdir. Çünkü önermenin konusu var olmayan ve var olması imkân dışı olan bir şeydir. Nitekim bu varlıklardaki bütün şeylerin toplamı diğeriyle birlikte dış dünyada [aynı anda] sübut bulmaz ve bu toplamın varlığı imkân dışıdır. Nasıl mümkün olabilir ki! Toplam olması bakımından toplam, geçmişte, şimdi veya gelecekte yahut da bütün zamanlarda var olsaydı bütün bu dört kısım zorunlu olarak geçersiz olurdu.

[105] İkinci kısım da böyledir. Bu kısım, geçmişteki müşahhas varlıkların toplamının zihinde sonsuz sayısı olan bir şey olmasıdır. Bu da geçersizdir. Çünkü zihin bilfiil sonsuz bir sayı canlandırmaya güç yetiremez. Böylece bu önermenin konusunun varlığının, zihinde ve dış dünyada imkân dışı olduğu ispat edilmiş olur. Dolayısıyla bu önermenin konusu hakkında varlıksal ve doğrulayıcı hükümlerle bir yargıda bulunmak imkân dışıdır. Ancak şöyle söylenebilir: Geçmişteki müşahhas varlıkların toplamı hakkında şu vehmedilir: Hangi sayıyı alırsak ondan başkasının meydana geldiğini görürüz. Bu sayıyı saymaya kalktığımızda başkası tarafından öncelenmeyen bir sayıda son bulmaz.

لا تقدر على أفعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البواقي إلا بهذا الشرط وأمّا الشرط الآخر وهو الحضور فستعلم.

هداية في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية والمستقبلة

[١٠٣] أمّا الماضية فإذا قلنا للأشخاص الماضية إنّها غير متناهية فمعناه إمّا أنّ كلّ واحد من الأشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان وإما أنّ الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم وكلّ منها إما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعة أقسام.

[١٠٤] أمّا الأول: وهو كقولنا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه فباطل؛ لأنّ موضوع القضيّة أمر غير موجود وممتنع الوجود لأنّ جملة أشياء كلّ منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف والجملة بما هي جملة لو كانت موجودة فأما في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال أو في كلّ الأزمنة وكلّ هذه الأقسام الأربعة باطلة ضرورة.

[١٠٥] وكذا القسم الثاني: وهو أنّ جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه في الذهن باطل لأنّ الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل، فثبت أنّ موضوع هذه القضيّة ممتنع الوجود في الأذهان وفي الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثبوتية والعدولية إلا بأن يقال إنّ المتوهم من جملة الأشخاص الماضية بحيث أي عدد أخذته يجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي في الحساب إلى واحد غير مسبوق بغيره.

[106] Üçüncü kısım: Bu kısım, olumsuz bir yargı, konunun varlığını gerektirmediğinde doğru olur. Böylece müşahhas varlıkların bir sınırda son bulmadığına ilişkin yargı doğru olur. Bu yargının doğruluğu için müşahhas varlıkları toplu olarak tasavvur etmek yeterlidir.

[107] Dördüncü kısım da böyledir. Bu kısım, vehme dayalı olarak olumsuz yargıda bulunup şöyle söylemektir: Aklın geçmişteki müşahhas varlıklar hakkında vehmettiği hiçbir şey, kendisine ilave edilebilmesi mümkün olmayan şeylerden değildir.

[108] Gelecekteki hâdis varlıklara bakacak olursak ya varlıklarına ya da sonlu ve sonsuz olmalarına bakmak gerekir. Varlıklarına bakmak gerekirse kuşku yok ki bu hâdis varlıklar henüz bilfiil olarak mevcûd değildir, ancak bilkuvve olarak mevcûd olabilirler. Bu ise varlığı bir zaman diliminde mümkün olan her bir şey anlamındadır; yoksa varlığı bir zaman içinde mümkün olan toplam anlamında değildir. Gelecekteki hâdislerin sonluluğu ve sonsuzluğu meselesine gelecek olursak bilmelisin ki şöyle söylemek doğru olmaz: "Oluş aşamasındaki şeyler bilfiil olarak kesinlikle sonludur." Ancak şöyle söylemek doğrudur: "Bu şeyler bilkuvve olarak kesinlikle sonludur." Şöyle demek de doğrudur: "Ne bilfiil ne de bilkuvve olarak bu şeyler kesinlikle sonsuzdur." Bunların hepsi de başka anlamdadır. "Bu şeyler bilfiil olarak kesinlikle sonludur." sözüne gelince, bu şeyler, belirli bir sınıra ulaştığı için belirli bir vakitte bu sınırda son bulur. "Bu şeyler bilkuvve olarak kesinlikle sonludur." sözüne gelince, bu, henüz bilkuvve olan diğer sonlara kıyasla kurulan bir yargıdır. "Ne bilfiil ne de bilkuvve olarak bu şeyler sonsuzdur." sözüne gelince bu önerme de kendisinden sonra başka hiçbir şeyin bulunmadığı nihai sona kıyasla kurulan bir yargıdır. Sonuç olarak, gelecekteki hâdisler, şimdi hazır bulunan sona kıyasla bilfiil sonludur; zihinde canlandırılan şeye kıyasla bilkuvve olarak sonludur; kendisinden sonra başka hiçbir şeyin olmadığı sona kıyasla sonsuzdur, ancak bu, ne bilkuvve ne de bilfiil olarak söz konusudur.

[١٠٦] وأمَّا القسم الثالث: فهو صحيح إذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع، فصح الحكم بأنَّ ليست الأشخاص متناهية إلى حد ويكفي لصحة هذا الحكم أن يتصوّر الأشخاص بوجه إجمالي.

[١٠٧] وكذا القسم الرابع: وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بأن يقال كلّ ما يتوهمه العقل من الأشخاص الماضية فليست ممَّا لا يمكن الزيادة عليه.

[١٠٨] وأمَّا النظر في الحوادث المستقبلة فإما في وجودها وإما في تناهيها ولا تناهيها. وأمَّا النظر في وجودها: فلا شك أنها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوَّة بمعنى أنَّ كلّ واحد ممكن الوجود في وقت لا أن الجميع يمكن وجودها في وقت. وأمَّا النظر في تناهيها وعدم تناهيها: فاعلم أنه يصح أن يقال الأشياء التي في طريق التكون أنَّها أبدًا متناهية بالفعل ويصح أن يقال إنها أبدًا متناهية بالقوَّة ويصح أن يقال إنها أبدًا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوَّة كل بمعنى آخر، أمَّا أنَّها متناهية بالفعل أبدًا فلأنها أبدًا واصلة إلى حدّ معين فهي متناهية إليه في ذلك الوقت وأمَّا أنَّها متناهية بالقوَّة أبدًا فذلك بالقياس إلى النهايات الأخرى التي هي بالقوَّة وأمَّا أنَّها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوَّة فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يكون بعدها شيء آخر والحاصل أنَّها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس إلى ما يستحضر متناهية بالقوَّة وبالقياس إلى النهاية التي لا يكون بعدها شيء آخر غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوَّة.

Dokuzuncu Fasıl

Sonsuzluğun Geri Kalan Hükümleri

[109] Burada beş araştırma konusu vardır.

[110] Birinci araştırma konusu: Sonsuzlukla bazen bu anlamın bizzat kendisi kastedilir bazen de sonsuzlukla nitelenen bir başka şey kastedilir. Tıpkı sayıyla zaman zaman bizzat sayının kendisinin kastedilmesi, zaman zaman da sayıya sahip olan şeyin kastedilmesi gibi.

[111] Önceki birtakım [filozoflar] sonsuzluğun doğasını âlemin ilkesi olarak varsaymışlardır. Bu varsayım geçersizdir. İlk olarak sonsuzluğun yokluksal bir anlamı vardır ve yokluktan bir şey meydana gelmez. İkinci olarak sonsuzluk ya bölünebilir ya da bölünemez. Eğer bölünebilirse onun parçası tamamına eşit olmalıdır. Çünkü ortada bu anlamın ötesinde bir başka doğa yoktur. Böylece onun parçalarından her birinin de sonsuz olması gerekir. Bu ise imkân dışıdır. Eğer sonsuzluk bölünmeye kâbil değilse o, buradaki amaca tekabül eden doğrulama anlamında değil, yanlışlama anlamında sonsuz olur.

[112] İkinci araştırma konusu: Sonsuzlukla nitelenen şeyde mutlaka bir sûret değil de bir madde olmalıdır. Çünkü sonsuzlukla nitelenen şey yokluksal bir doğadır. Nitekim onun gücü boşa çıkıp tükenmez, aksine ondaki güç sürekli olarak korunur. O, maddeyle ilişkilidir, onun bilfiil olan sûretle ilişkisi yoktur. Fakat o, fiilî yöndür. Bundan ise şöyle bir sonuç çıkar: Sonu olmayan şey, bütün ve toplam olamaz. Çünkü bütün tamlıkla ilgili bir sûretin kendisidir ya da tamlıkla ilgili bir sûret sahibidir. Sonsuzluk yokluksal bir doğadır. Akıl buradan hareketle âlemin, varlığı hâdis olan yokluksal bir doğa olduğunu, kendinde tamlıkla ilgili bir sûretinin olmadığını; bu âlemin, ancak sûreti tam olan bir başka âlemle [tamlık sûreti kazanabileceğini] ve onun bilfiillik bakımından hiçbir gücü olmadığını sezinler.

[113] Üçüncü araştırma konusu: Sonu olmayan cismin hareket etmesi imkân dışıdır. [Bu durumda iki ihtimal vardır]. Birincisi onun bütün yönlerinin sonsuz olmasıdır. Bu apaçıktır. Çünkü onun hareketinin

الفصل التاسع

في بقية أحكام اللانهاية

[١٠٩] وهي خمسة أبحاث؛

[١١٠] البحث الأول: أنَّ اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد يعنى بها شيء آخر موصوف باللانهاية كما أنَّ العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى ذو العدد.

[١١١] ثمَّ إنَّ بعض الأوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدأ العالم وهو باطل، أمَّا أولا فلأنها معنى عدمي لا تحصل له، وأمَّا ثانيا فلأن اللانهاية لا يخلو إمَّا أن يكون منقسمًا أو لا يكون فإن كان منقسمًا وجب أن يكون جزؤه مساويًا لكله لأنه ليس هناك طبيعة أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كلّ واحد من أجزائه غير متناهية أيضًا وهو محال وإن لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد.

[١١٢] البحث الثاني في أنَّ الموصوف باللانهاية لا بد أن يكون مادة لا صورة لأنَّ الموصوف به طبيعة عدميَّة وذلك لأنه لا ينتهي إلى بطلان القوَّة عنه بل القوَّة محفوظة فيه دائمًا وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعليَّة فخرج من هذا أنَّ ما لا نهاية له لا يكون كلا وجملة لأنَّ الكلّ صورة تماميَّة أو ذو صورة تماميَّة واللانهاية طبيعة عدميَّة ومن هاهنا يتحدس اللبيب أنَّ هذا العالم طبيعة عدميَّة حادثة الوجود لا تماميَّة له في نفسه إلا بعالم آخر وهو صورته التماميَّة وفعليَّته التي لا قوَّة لها.

[١١٣] البحث الثالث: أنَّ الجسم الذي لا نهاية له يستحيل أن يتحرك لأنَّه إمَّا أن يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته

bir mekânı yoktur ve böylece de hiçbir mekân ondan hâlî olmaz. İkinci ihtimal ise bu cismin bazı yönlerinin sonlu olmasıdır. Bu durum ise ya onun tabiatının bir gereğidir ya da bir zorlayıcının zorlamasıyladır (*kasr*). Tabiatının bir gereği olması imkân dışıdır. Çünkü tek bir tabiatın fiili her yönden eşittir. Zorlamayla olması halinde ise ya zorlayıcı cismi keserek ona belirli bir sınır verir ya da tıpkı sonlu olan şeyi yoğunlaştırmak sûretiyle küçültmesi ya da seyreltmek ve ısıtmak sûretiyle büyültmesi gibi kesmeksizin sınırlandırır. Her iki durumda da bu cismin durumu ya doğasının bir gereği olarak sonsuzdur ya da zorlayıcının etkisiyle sonludur ki bunun geçersiz olduğu ileride gelecektir. Bunun doğru olduğunu kabul edecek olursak sınırlı cismin boş olan yanı dışındaki bir yanından hareket ettiğini varsaydığımızda ya bu yanın karşısındaki taraf boşalır ya da boşalmaz. Eğer boşalmazsa cisim o yana intikal edemez, bilakis cismin bu yanı hacim olarak artar. Eğer boşalırsa sonsuz olan yön sonlu olur.

[114] Bu hareket tabii değildir. Çünkü doğadan maksat, zorunlu olarak belirli bir sınırla sınırlanmaktır. Sınırlanmış olan şeye sınırı olmayan intikal edemez. Hareket doğal olmadığında zorlamalı da olamaz. Çünkü zorlama, doğal olanın aksinedir. Mademki doğal olan yoktur, o zaman zorlamalı da yoktur.

[115] Dördüncü araştırma konusu: Meşrikî hikmete göre sonsuz olan cismin hareketli ya da hareketsiz olmasından daha fazla bir varlığı yoktur. Çünkü cismin ölçüsü, şekli, konumu ve buna benzer durumlarının yakın sebebi, bu cisimde cari olan cismin kendi tabiatıdır. Bu tabiat ise cisimsel bir güçtür. Her cisimsel gücün ise etkisi ve etkilenmesi sonludur. Cismin ölçüsü sonsuz olsaydı, cisimsel bir güçten sonsuz bir fiilin sudûr etmesi gerekirdi. Bu ise imkân dışıdır.

[116] Beşinci araştırma konusu: Cismin sonsuz olduğu varsayıldığında onun etkide bulunması ya da etkiyi kabul etmesi bir zamanda gerçekleşmez. Çünkü cisim zamansal bir fiilde bulunduğunda onun o fiilin etkileneni (*münfail*) ya sonlu olur ya da sonsuz olur. Fiilinin sonlu olduğunu kabul edersek, onun parçasının durumu, "fâilin parçasından etkilenmiş olması"dır. Sonsuz bir parça, sonluda ya da sonlunun bir parçasında fiilde bulunduğu zaman, bu zamanın sonsuz parçanın fiilde

مكان ولم يخل عنه مكان أو يكون متناهيًا في بعضها فذلك إمَّا بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر، فالأول محال إذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب والثاني لا يخلو إمَّا أنَّ إفادة القاسر ذلك الحد بأنَّ قطعه أو جعله محدودًا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرًا بالتكثيف وكبيرًا بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فشأن ذلك الجسم إمَّا أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيًا بالقاسر وسيأتي بطلانه في البحث الرابع ثمَّ على تقدير صحته إذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهة الفارغة عنه فلا يخلو إما أن يخلى من الجهة المقابلة أو لا يخلى فعلى الثاني لم ينتقل إليه بل ازداد حجمًا من هذا الجانب وإن أخلي فالجهة الغير المتناهية.

[١١٤] ثمَّ هذه الحركة ليست طبيعيَّة لأنَّ مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة والمحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له وإذا لم يكن الحركة طبيعيَّة لم تكن قسرية إذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر.

[١١٥] البحث الرابع من الحكمة المشرقيَّة أنَّ الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن أن يكون متحركًا أو ساكنًا وذلك لأنَّ العلة القريبة لأحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه وسائر أحواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوَّة جسمانيَّة وكل قوَّة جسمانيَّة فهي متناهية التأثير والتأثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوَّة الجسمانيَّة وهو محال.

[١١٦] البحث الخامس أنَّ الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعًا لا في زمان وذلك لأنه لو فعل فعلا زمانيا فمنفعله إمَّا أن يكون متناهيا أو غير متناه، فعلى الأول فمن شأن جزئه أن ينفعل من جزء من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه

bulunduğu zamanla olan izafeti, sonsuz gücün sonlu güce olan izafeti gibidir. Çünkü cisimler her büyüdüklerinde onların gücü de büyür ve fiillerinin zamanı kısalır. Bundan ise fiilin sonsuz olması ve bir zamanda bulunmaması sonucu zorunlu olarak doğar. Oysaki onun zamanda olduğu varsayılmıştı. Fiili kabul etme sonsuz olsa bile cismin bir parçasının fiili kabul etmesinin cismin tamamının fiili kabul etmesine nispeti, iki zamanın birbirine nispeti gibidir. Dolayısıyla cismin her bir parçasının fiili kabul etmesinin bir zamanda gerçekleşmemesi gerekir ve küçük parçanın fiili kabul etmesi, zamanda olmayan büyük parçanın fiili kabul etmesinden daha hızlı olur. Böylece buradaki çelişki daha açık ve daha imkânsız hale gelir. Bunu fiil yönünden bildiğinde, bunun mukabili olan fiili kabul etme yönünden de bilmiş olursun.

Onuncu Fasıl

Miktarların Maddeden Soyutlanmasının İmkânı ve Üç Mesele Arasındaki Diğer Hükümler Hakkında

[117] Birinci mesele hakkında onlar şöyle demişlerdir: Daha önce de geçtiği gibi, cismin üzerine gelen ölçülerin maddi olduğu konusunda herhangi bir kuşku yoktur. Eğer soyut bir ölçü varsayarsak bu ölçünün soyutlanması ya mâhiyetinin ya mâhiyetlerinin lâzımlarının, ya da ona arız olan şeyin bir gereğidir. Birinci ve ikinci ihtimal bu ölçülerin zâtı bakımından mahâlle muhtaç olmadığı sonucunu doğurur, oysaki bu ölçüler konuma muhtaçtır. Bu ise bir çelişkidir.

[118] [Buna karşı] şöyle derim: Bu, cisimsel ölçü, ölçüsellikte fertten ferde değişmeyen ve aşamalı (*müşekkek*) olmayan türsel bir tabiat ise gerekli olur. Filozoflar niteliğin daha şiddetli ve daha zayıf derecelerini, cinste ortak olup birbirinden farklı türler olarak belirlemişlerdir. Fazla-az ve büyük-küçükle ilgili farklılıkların, salt yetkinlik ve noksanlık olmaları bakımından aynen şiddetli-zayıfla ilgili farklılıklar gibi olduğu daha evvel geçmişti. Miktar, türsel bir doğa değil de cinsle ilgili bir doğa olduğunda, onun fertlerinin ortak mâhiyetin gereği bakımından uyuşması gerekli olmaz. Çünkü onun ortak mâhiyeti ancak fasıllar sayesinde tahassül eder. Gerektirme (*iktizâ*) ise tahsilin bir dalıdır.

كانت نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوَّة غير المتناهي إلى قوَّة المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى وزمان فعلها أقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل غير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان وإن كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه أظهر وأمحل فإذا عرفت ذلك من جهة الفعل فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال.

الفصل العاشر

في أنَّ المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي أحكام أخرى بين الثلاثة

[١١٧] أمَّا الأول فقالوا لا شبهة في أنَّ المقادير المتواردة على الجسم مادية كما مر فلو فرضنا مقدارًا مجرَّدا لكان تجرّده إمّا لماهيته أو للوازم ماهيته أو لأمر عارض فعلى الأول والثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها وهي مفتقره هذا خلف.

[١١٨] أقول وهذا إنَّما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعيَّة غير مشككة ولا متفاوتة الأفراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الأشد والأضعف من الكيف أنواعًا متخالفة مشتركة في الجنس وقد مرَّ أنَّ الاختلاف بالأزيد والأنقص والأعظم والأصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالأشد والأضعف في أنهما بمجرَّد الكمال والنقص، فإذا لم يكن المقدار طبيعة نوعيَّة بل جنسيَّة لا يلزم اتفاق أفرادها في مقتضى الماهيَّة المشتركة لأنَّها لا تحصل لها إلا بالفصول والاقتضاء فرع التحصيل.

[119] Son şık ise soyutlanmanın arız olan bir şeyle olmasıdır. Filozoflar bu konuda şöyle demiştir: Arız olan ya ölçüde hulûl eden bir şeydir ya ölçü onda hulûl eder, ya da her ikisi de bir başka mahâlde hulûl eder. Eğer ölçü onda hulûl etmişse o zaman o, ya konuya muhtaç olur ya da bu konuya ihtiyaç duymaz. Her iki duruma göre de ölçü konudan bağımsız olamaz. Ölçü onun mahâlli ise şayet bu ölçü konuya zâtı gereği ihtiyaç duyuyorsa, ölçüye, onu konudan bağımsız kılan şeyin arız olması imkân dışıdır. Eğer ölçü zâtı gereği [konudan] bağımsızsa, ölçüye, onu konuya muhtaç kılan şeyin arız olması imkân dışıdır. Çünkü zâtı gereği olan şey, başkasıyla ortadan kalkmaz. İkisi tek bir mahâlde hulûl etmişse bunun yanlışlığı apaçıktır. Böylece maksat açık [hâsıl] olmuş olur.

[120] Buna karşı şöyle derim: Bu, aynı şekilde ölçünün vücûd bulmuş bir tür olmasına bağlıdır. Ona arız olan şey de varlıkta arız olmuştur. Aksi halde birinin çıkıp da ikinci seçeneği seçmesi ve şöyle demesi mümkün olur: Miktarda hulûl eden şeyin hulûlü, hâricî bir hulûl değil, zihnin tasavvur etmesine göre olan bir hulûldür. Zihinsel tasavvur durumundaki ölçüyle ilgili mâhiyet, başkasına ihtiyacı olup olmama gibi bir hususu gerekli kılmayan eksik bir mâhiyettir. Ancak mâhiyetin [dış dünyada] varlıkla birleşmesi ve tıpkı diğer türsel sûretler gibi onda hulûl etmesi [bundan farklıdır]. Cisim olması bakımından cisim, kendi zâtında bir canlı olmayı ya da bir canlı olmamayı gerektirmez. Her iki gerektirme de doğal cisimlik için tahassül etmiş bir başka sûretle bu cisim hakkında söz konusu olur. Geometrik/*Matematiksel* cisimselliğin durumu da böyledir. Çünkü cisim olması bakımından cisimde bu sûretlerin bulunuşu (*hulûl*) bir 'bir'leşme [tekleşme] hulûlüdür.

Bir Sorun ve Arşî Çözümü

[121] Şöyle söyleyebilirsin: O halde dış dünyada boşluğu kabul etmen gerekir, çünkü boşluk soyut ölçüdür. Bilmelisin ki boşluk, varlığının kabul edildiği durumda ölçünün soyutlanması değildir. Bilakis âlemin birçok yönünde gerçekleşen konum sahibi bir ölçüdür. Zâtı bakımından ölçünün ise bu anlamda bir konumu yoktur. Daha önce de kategori anlamındaki konumla ölçülerde bulunan konum arasındaki farka değinmiştik.

[١١٩] وأمَّا الشق الأخير وهو أنَّ التجرد لأمر عارض، فقالوا: لا يخلو إمَّا أن يكون أمرًا حالا في المقدار أو المقدار حال فيه أو هما حالان في محل آخر فإن كان المقدار حالا فيه فهو إما مفتقر إلى الموضوع أو مستغنى عنه وعلى أي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع وإن كان المقدار محلا له فذلك المقدار إن كان مفتقرًا إلى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع وإن كان غنيًّا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه إليه لأنَّ ما بالذات لا يزول بالغير وإن كانا حالين في محل فالفساد [فالمطلوب] أظهر.

[١٢٠] أقول: هذا أيضًا موقوف على أن يكون المقدار نوعًا محصلا ويكون العارض له عارضًا في الوجود وإلا فلأحد أن يختار الشق الثاني، ويقول: إنَّ حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيًّا بل بحسب التحليل في الذهن وأنَّ الماهيَّة المقدارية في ظرف التحليل ماهيَّة ناقصة لا يقتضي شيئًا من الغناء والحاجة إلا بما يتحد معه في الوجود ويحله عند التحليل كسائر الصور النوعيَّة فإن الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته أن يكون حيوانًا ولا أن يكون غير حيوان بل كل من الاقتضاءين حصل له بصورة أخرى محصلة للجسميَّة الطبيعيَّة فهكذا حال التعليمية وذلك لأنَّ حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم.

عقدة وحل عرشي

[١٢١] ولك أن تقول: فإذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لأنه مقدار مجرَّد، فاعلم أنَّ الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرَّد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى وقد مرَّ الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة والذي يوجد في المقادير.

[122] Bilmelisin ki insan her tasavvurda bulunduğunda onun hayalinde ya da aklında bir anlam meydana gelir. Bu anlamın bir engel olmadığı takdirde dış dünyada da bulunması pekâlâ mümkündür. Bu engel ise ancak zıtlıkları kabul eden yönler altında bulunan maddi âlemde gerçekleşebilir. Tıpkı dış dünyadaki ayrık aklî sûretlerin varlığına kesin kanıt getireceğimiz gibi dış dünyadaki ayrık ve ölçülebilir sûretlerin varlığına da kesin kanıt ileri süreceğiz. Öyleyse hiçbir maddeye ve maddenin hiçbir hâline itibar etmeksizin üç boyutu tahayyül ettiğimizde bu hayal edilen şey geometrik/*matematiksel* bir cisim olur. Hayal dünyasındaki şeyler ancak sonlu olarak bulunur. Sonlu cismi hayal ettiğimizde onun kesilmesini ve son bulmasını da hayal etmiş oluruz. Bu ise, yokluksal olduğu için sonluluğa itibarla değil de iki yönde bölünmüş olmasına itibarla, yüzeydir. Yokluksal olan, herhangi bir kategorinin altında bulunmaz. Bu; yüzey, renkler, parlaklık ve sertlik gibi maddi hallerden soyutlanmasına itibarla geometrik/*matematiksel* cisimdir. Geometrik/*matematiksel* çizgi de böyledir. Ancak ne yüzey ne de çizgi geometrik/*matematiksel* cisme muhtaçtır. Daha önceki açıklamalardan bir şeye, kendisiyle birlikte bir başkasının bulunması şartı olmaksızın bakmakla, ona, kendisiyle birlikte bir başkasının bulunmaması şartıyla bakmak arasındaki farkı öğrenmiştin. Her iki itibarla da üç boyutlu ölçüyü tahayyül etmen mümkündür. Yüzey ve çizgiyi ise ikinci itibarla değil ancak birinci itibarla tahayyül etmek mümkündür. Nokta da bu şekildedir.

[123] Bunu bildiğinde şöyle deriz: Bu üç şey [nokta, çizgi ve yüzey] doğal cismin arazlarındadır. Cismin araz olmasının açıklanması ise iki yönden olur. Birincisi şudur: Cevher kendi türünün doğasına göre [aynı] kaldığı halde cisim artar ve eksilir. İkincisi ise şöyledir: Basit cismi ikiye böldüğümüzde cismin yarısı, mâhiyet bakımından cismin tamamına eşitken miktar bakımından tamamından farklıdır. Miktar her ikisinin de mukavvimi olsaydı o zaman buradaki farklılık doğa bakımından bir farklılık olurdu. Geri kalan üç şeyin araz olması ise onların varoluşlarında sadece bir uzantı (*fer*) konumundadır. İnsanlar arasında onların varlıksal olduğunu reddedenler vardır. Çünkü onlar, bir şeyin sonu olmasından ibarettir ve bir şeyin sonu ise onun tükenip yok olmasıdır.

[١٢٢] ثمَّ اعلم أنَّ كلما يتصوّره الإنسان وله معنى محصل في خياله أو في عقله فيمكن وجوده في الخارج إلا لمانع والمانع إنما هي متحققه في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقليَّة فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثة من غير أن يلتفت إلى شيء من المادة وأحوالها كان ذلك المتخيل جسمًا تعليميًّا ولا يوجد في الخيال إلا متناهيا وإذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح باعتبار كونه منقسمًا في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميًّا والعدمي لا يقع تحت مقوله وذلك السطح باعتبار تجرّده عن الأحوال المادية من الألوان والصقالة والخشونة وغيرها هو الجسم التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشيء لا بشرط أن يكون معه غيره وبين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثه يمكنك أن تتخيله بالاعتبارين جميعًا فأما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثاني وكذا النقطة.

[١٢٣] إذا عرفت هذا فنقول: هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي أما بيان عرضية الجسم فمن وجهين؛ أحدهما: أنه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه، وثانيهما: أنَّ الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساويًا لكله في الماهيَّة ومخالفًا له في المقدار ولو كان المقدار مقومًا لهما كان الاختلاف فيه اختلافًا في الطبيعة وأما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من أنكر كونها وجوديَّة، لكونها عبارة عن نهاية شيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه.

[124] [Bu konunun] tahkiki [şudur]: Her çizgi ve yüzey için üç itibar bulunur. Yüzeydeki [birinci] itibar onun son olduğuna ilişkindir. [İkinci] itibar, yüzeyin dikey kesişim noktalarında iki boyutun varsayılmasını kabul etmesidir. [Üçüncü] itibar ise yüzeyin ölçülebilir, el sürülebilir, şekillendirilebilir, diğer bir yüzeyden büyük veya küçük yahut ona eşit olabilir olmasıdır. Ancak [yine de] yüzey bir sondur. Yüzey üçüncü itibarla miktar değildir ve herhangi bir kategori altında da değildir. Fakat yüzey üç boyutu kâbil olan bir şey için son olduğundan yüzeyin bu bakımdan iki boyutun varsayılmasını kâbil olması gerekir. Yüzey bu itibarla muzâf kategorisinin altındadır. Yüzey muzâf olduğunda ancak miktar olabilir. Gerçek muzâf ile meşhur muzâf arasındaki farkı yakında öğreneceksin. Yüzeyin iki boyutlu olmasına gelince, o, bu itibarla da miktar ve miktara benzer değildir. Yüzeyin miktarla ilişkili olması ancak ondan farklı bir başka yüzeyin olmasına itibarladır. Farklı yüzeyin ise bu yüzeyden varlıksal ya da yokluksal olsun bir başka anlamda farklı olması mümkün değildir. Bu farklılık hepsi de araz olan çeşitli yönlerden mümkündür. Yüzeyin son olmasına gelince, daha evvel onun salt yokluk olmayıp son olan bir şey olduğu geçmişti. Yüzey son olması bakımından sonlu doğal cisme arız olur. Çünkü yüzey bu doğal cisimde ondan bir parça olmadan bulunur ve yüzey bu cisim olmadan yapı kazanamaz. Yüzeyin geometrik/*matematiksel* miktara arız olmasına gelince bu, inceden inceye düşünme yeridir.

[125] Geri kalan iki anlam hakkında şöyle deriz: Yüzeyin miktar olması bakımından araz olduğu ispatlanmıştır. Ayrıca yüzeyde iki boyutun varsayılması bakımından yüzeyin kendi var olmasına nispetinin, ölçülüğün cisimsel sûrete nispeti gibi olmadığı bilinir. Nitekim yüzeyin bu anlama nispeti faslın cinse nispetidir. Arız olanın, kendisine arız olunana hiçbir nispeti yoktur. Böylece toplam araz olur. Ancak bu, o ikisinden birinin araz olup da diğerinin araz olmaması [şeklinde] değildir. Son olması, tek boyutlu olması ve miktar olması bakımından çizginin durumu da bu çerçevede değerlendirilir. Noktaya gelince, onun hakkında bu itibarlardan yalnızca çizginin sonu olmasına ilişkin itibar söz konusudur. Çizgi ve yüzeyin varlığı ispatlanınca o ikisinin arazlığı da ispatlanmış olur. Çünkü o ikisinin tamamı ortadan kaybolur ve doğal cisim aynı kaldığı halde bu cismin üzerine gelir.

[١٢٤] والتحقيق أنَّ لكل من الخط والسطح اعتبارات ثلاثة فالسطح فيه اعتبار أنَّه نهاية واعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمي واعتبار أنه يقدر ويمسح ويشكل ويكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارًا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للأبعاد الثلاثة لزمه من هذه الحيثية أن يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف وإن كان مضافًا لا يكون إلا مقدارًا، وستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري، وأما أنه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارًا ولا كما بل مقداريته إنَّما هي باعتبار ما يخالف به سطحًا آخر ولا يمكن أن يخالفه بالمعنى الآخر الوجودي ولا العدمي ولكن من الوجوه كلها عرض أما كونه نهاية فلما مر أنه ليس عدمًا بحتًا بل شيئًا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية أمر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لأنه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه وأمَّا كونه عارضًا للمقدار التعليمي فمحل تأمل.

[١٢٥] وأمَّا المعنيان الآخران، فنقول: لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم أنَّ نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية إلى الصورة الجسميَّة بل نسبته إلى ذلك المعنى نسبة الفصل إلى الجنس لا نسبة عارض إلى معروض فكان المجموع عرضًا لا أنَّ أحدهما عرض والآخر ليس بعرض وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدًا واحدًا وفي كونه مقدارًا، وأمَّا النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهاية للخط وإذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لأنَّ كلا منهما يزول ويطرأ على الجسم الطبيعي وهو بحاله.

[126] Çizgi ve yüzeyin varlıklarına şöyle kanıt getirmen mümkündür: Cisimleri dokunulabilir buluruz. Dokunmak cisimlerin zatlarının tamamında ya da bir kısmında olursa bu, birbirine geçmeyi (*tedâhül*) gerekli kılar. O halde dokunmak cisimlerin kenarlarıyla olur. Dokunmanın kendisi sayesinde olduğu şeyin var olması zorunludur. Yüzeye dokunmak aşikârdır. Çizgiye dokunmak ise içbükey şekiller (*müsennemât*) gibi şeylerde olduğu gibidir. Arazla bitişme sana zor geliyorsa bilmelisin ki bitişen şeyle onunla bitişen mutlaka cisimdir. Fakat bu, onun kenar ve yönüne itibarladır. Yüzey ve çizgi ise cisimle bir kenar (*taraf*) olmaları itibarla yokluktur. Bu çerçevede karşılaşan iki cismin karşılaşmasının bizzat ve 'cevher' olarak gerçekleştiğini söylemek doğru olur. Çünkü bu ikisi arasında hiçbir aralık yoktur ve bu karşılaşma, daha önce de geçtiği gibi, çizgide ya da yüzeyde meydana gelmiştir.

[127] Bilmelisin ki önceki [filozoflardan] naklen şöyle denir: "Noktanın hareketiyle çizgi resmedilir. Çizginin hareketiyle ise yüzey resmedilir. Yüzeyinkiyle de cisim resmedilir." Bu ifade eğer filozoflardan aktarılmışsa, öncekilerin âdeti olduğu üzere, ya onların sembolik ve mecazi anlatımlarındandır ya da hayal kategorisinde söz konusu olur. Şöyle ki hayalde noktayı hareket ettirip bu hareketle bir çizgi oluşturulur. Bu çizginin başka yöndeki hareketiyle ise bir yüzey meydana getirilir. Yüzeyin üçüncü yöndeki hareketiyle de bir cisim yapılır. Bütün bunlar hayal kategorisindedir. Varlıkta ise şöyle olur: Cisim, kenarını öncelemiş olan yüzeyden önce gelir. Bu kenar da sonlunun, kendi sonunu öncelemesi gibi tarafını [noktayı] önceler.

On Birinci Fasıl

Ölçülerle İlgili Diğer Araştırma Konuları

[128] Birinci Araştırma Konusu: Bu âlemde bulunan belirli ölçüler, maddeye tabi olan şeyler arasındadır. Çünkü cisimsel sûret zâtı gereği bu ölçüyü gerektirmez. Aksi takdirde bütün cisimler bu ölçüde ortak olurdu. Daha önce de geçtiği gibi, tek bir cisimde bile ölçüler farklılaşır. Bu, maddi ortaklık olmaksızın fâil sebebiyle [gerçekleşen bir farklılık] değildir. Çünkü fâil, ortada bir ölçünün olmamasının ardından cisimsel sûret için bir ölçü verdiğinde bu ölçüyü ya [cismi] bir tarafa uzatarak ya da bir

[١٢٦] ولك أن تستدل على وجودهما بأنا نجد الأجسام متماسة والتماس أن كان بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها وما به التماس يجب أن يكون موجودا، والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في المسنمات فإنَّ أشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم أن الملاقي والملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجهه أنَّ السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عدميان فعلى هذا صح القول بأنَّ تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر إذ لا فاصل بينهما وأنه قد وقع بالخط أو السطح لما مرَّ.

[١٢٧] واعلم أنَّ الذي يقال أو ينقل من القدماء أنَّ النقطة ترسم بحركتها الخط والخط ترسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا إن كان منقولا من الحكماء فهو إمَّا من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الأوائل أو يكون من باب التخيل بأن تفعل النقطة في الخيال بحركتها خطا يفعل بحركته في جهة أخرى سطحًا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسمًا كلّ ذلك في الخيال، وأمَّا في الوجود فالجسم يتقدَّم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته.

الفصل الحادي عشر

في مباحث أخرى متعلقة بالمقادير

[١٢٨] الأول: أنَّ المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لأنه لا يقتضيه الصورة الجسميَّة لذاتها وإلا لاشتركت الأجسام كلها فيه، ولما مرّ أنَّ الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس أيضًا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لأنَّ الفاعل إذا أعطى مقدارًا لصورة جسميَّة بعد ما لم يكن فذلك إمَّا بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينتقص من جانب وذلك

taraftan kısaltarak verir. Bu ancak maddeye tabi olan şeyler arasında yer alan etki ve edilgi şeklinde gerçekleşir. Fakat bu [etki ve edilgi] mutlak değil, bunun yerine, maddeye arız olan durumlar nedeniyledir. [Böylece] maddenin diğer ölçülere değil de belirli bir ölçüye istidadı özelleşir. İstidat da imkânlı olan şeyler kategorisinde yer alır ve bu nedenle sûretle ilgili özelleşmiş bir doğadan ayrılmaz. Bu doğa ise tek başına ya da bir zorlayıcının zorlamasıyla fiilde bulunur. Her iki fiilde bulunma tarzı da kâbil olan maddeyle birlikte türsel sûrete racidir.

[129] Bilmelisin ki belirli bir ölçünün, hayal dünyasında ya da bir başka âlemde maddeden ve onun ilişenlerinden soyutlanması mümkün olsa bile belirli bir sûretin maddeden soyutlanması, ancak, bu sûretin varlığının, bu varlıktan daha güçlü ve daha yetkin bir başka varlığa dönüşmesiyle mümkün olabilir. Şöyle ki bu ikinci varlıktan ilk varlığın lâzımlarından pek çok şey olumsuzlanır.

[130] İkinci [Araştırma Konusu]: Doğruluk ve eğrilik, çizginin iki farklı faslıdır. Tek bir çizginin hem doğruluk hem de eğriliğin kaynağı olması mümkün değildir. Yüzeyin düzlük ve yuvarlaklığı da onun iki faslıdır. Çizgiler ve yüzeylerdeki birbirinden farklı eğri ve yuvarlaklık derecelerinin hepsi nitelik kategorisinin çeşitli fasıllarını oluşturmaktadır. Niceliklere mahsus nitelikler bölümünde [bununla ilgili açıklamalar] gelecektir.

[131] Üçüncü [Araştırma Konusu]: Nokta, çizginin sonu olduğu için ve iki parçası olması durumunda diğer parçası son olacağı için bölünmez olduğu gibi aynı şekilde daha önce dile getirilen açıklamalara göre genişlik bakımından çizgi ve derinlik bakımından yüzey de parçalanamaz. Noktalar bir araya geldiğinde bu toplanmadan çizginin meydana gelmeyeceği bilinir. Çünkü ortadaki nokta, iki taraftaki noktanın birbirine geçmesine engel oluyorsa [ortadaki noktada] bölünme meydana gelir. Eğer engel olmuyorsa bütün taraflar birbirine geçer. Hâlbuki ölçü, yalnızca birbirinin içine geçmeyen, konumları farklı parçalar şeklinde meydana gelir. Bu açıklamaya göre yüzeyin de çizgilerin bir araya getirilmesinden meydana gelmediği, aynı şekilde cismin de yüzeylerin toplanmasından oluşmadığı ortaya çıkmaktadır.

لا يكون إلا بأن ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقًا بل بسبب أحوال يعرض المادة ويخصص استعدادها لمقدار دون مقدار والاستعداد أيضًا من باب الإمكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها أو بقسر قاسر وكلاهما يرجع إلى صورة نوعيَّة مع مادة قابلة.

[١٢٩] واعلم أنَّ المقدار المعين وإن أمكن تجريدها عن المادة ولواحقها إما في الخيال أو في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة إلا بأن يصير وجودها وجودًا آخر أقوى وأتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود.

[١٣٠] الثاني: أنَّ الاستقامة والانحناء فصلان منوعان للخط لا يمكن أن يكون خط واحد مورد الاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيأتي في باب الكيفيَّات المختصة بالكميات.

[١٣١] الثالث: أنه كما أنَّ النقطة غير منقسمة لأنها نهاية الخط ولو كان لها جزءان كان الآخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم أنَّ النقط إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأنَّ الواسطة إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاة] فانقسمت وإن لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح.

[132] Dördüncü [Araştırma Konusu]: Daha önce dile getirilen açıklamalara göre bu üç şeyden ikisi arasında sayısal ya da bitişimsel ölçüyle ilgili oranların var olması imkân dışıdır.

[133] Beşinci [Araştırma Konusu]: Öklid, noktayı, "Herhangi bir parçası olmayan şey." olarak betimlemiştir. Bunun üzerine şöyle denmiştir: Öklid'in amacı, noktayı ölçülerden ayrıştırmaktır; yoksa söz konusu betim, 'bir'lik ve şanı yüce olan Allah hakkında da doğru olmuş olurdu. Noktayı diğer şeylerden ayrıştıran bir betimi amaçlayanın mutlaka bir başka kayda [başvurması] gerekir. Bu yüzden noktanın bölünemeyen ya da parçası olmayan konum sahibi bir şey olduğunu söylemişlerdir. Yüce Allah'ın ise ne bir konumu vardır ne de O'na işaret edilebilir. Birlik de böyledir. Noktayı çizginin sonu olarak tasavvur edenler de vardır. Buna karşı şöyle derim: Bu, ne koninin baş tarafındaki noktayla ne de kürenin merkeziyle zıtlık teşkil eder. Çünkü birincisi, müteahhir düşünürlerinin sandığı gibi koninin cismi ya da yüzeyi için değil, yalnızca koninin payı için bir sondur. İkincisi ise vehimde bile olsa birbirini kesen kutupların yarıçapları için bir sondur.

[134] Bilmelisin ki sayının durumlarıyla ilgili pek çok konuyu birlik ve çokluk hakkındaki araştırma konularında dile getirmiştik. Bundan dolayı bize nicelikle ilgili araştırma konularından açı ve mekân meselelerini açıklamak kaldı. Açının durumlarını ise niceliklere mahsus nitelikler bahislerine erteledik. Mekân meselesini ise şimdi ele alacağız.

On İkinci Fasıl

Mekân ve Onun İnniyeti Hakkında [Mekânı İnkâr Edenlerin Delilleri ve Bunların Cevabı]

[135] Bir şey bazen, diğer bir kısmı yönünden değil de sadece başka nitelik ve özellikleri yönüyle bilinir olabilir. Böylece söz konusu şey, bu yönden olumsuzlama, olumlama, çeşitlendirme ve bölümleme olarak amaçlanmış olur. Mekân kavramıyla amaçlanan ise şudur: Kendisi hakkında, [i] cismi kendisinden ya da kendisine doğru hareket ettirmenin, cismi kendisinde hareketsiz durdurmanın, [ii] cisim için "burada" ya da "şurada" denilmesiyle kendisine işaret etmenin, [iii] kendisinin yarım ve

[١٣٢] الرابع: أنه يستحيل أن يوجد نسبة عددية أو مقدارية صمتية بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكورة.

[١٣٣] الخامس: رسم أقليدس النقطة بما لا جزء له فقيل غرضه تمييزها عن المقادير وإلا فالرسم صادق على الوحدة والباري (جلّ مجده) فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بدَّ من قيد آخر، فقالوا: النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له والباري تعالى ليس له وضع ولا إليه إشارة وكذا الوحدة، ومنهم من رسمها بأنها نهاية للخط. أقول: ولا ينتقض بنقطة رأس المخروط ولا بمركز الكرة لأنَّ الأولى ليست نهاية إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين والثانية نهاية لإنصاف الأقطار المتقاطعة ولو في الوهم.

[١٣٤] واعلم أنَّ كثيرًا من أحوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحدة والكثرة فبقي علينا من مباحث الكم أمر الزاوية وأمر المكان، وأما أحوال الزاوية فنؤخرها إلى الكيفيَّات المختصة بالكميات وأمَّا أمر المكان فنذكرها الآن.

الفصل الثاني عشر

في المكان وإنيته

[حجج المنكرين للمكان والجواب عنها]

[١٣٥] الشيء قد يكون معلومًا من جهة بعض أماراته وخواصه دون بعض فيصير مطلوبًا من تلك الجهة نفيًا وإثباتًا وتنويعًا وتقسيمًا، والمفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه وأن يسكن فيه وأن يكون مشارًا إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناك وأن يكون مقدرًا له نصف

dörtte bir gibi bir ölçüsü olmasının geçerli olduğu ve [iv] bir tanesinde iki cismin meydana gelmesinin imkân dışı olduğu şeydir.

[136] Bunlar, arada lafzî bir ihtilaf olmaması için birbiriyle çekişen tarafların üzerinde anlaşabilecekleri, mekânın dört özelliğidir. [Ancak] onlar mekân hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Onlar arasında mekânın varlığını inkâr edenler vardır. Onların [birinci] kanıtı ise şudur: Eğer mekân mevcûd olsa, ya cevher ya da araz olurdu. Bunların her ikisi de imkân dışıdır. Mekânın bir cevher olmasına gelince, eğer mekân cevher olsa konumu kabul etmek için [maddeden] mücerret olamaz ve böylece cisim olur. Bu ise imkân dışıdır. Çünkü bu durum teselsülü gerektirir. Şöyle ki her cismin bir mekânı vardır. Eğer mekân bir cisim olsa bu cismin de bir mekânı olur ve bu durum sonsuza değin teselsül eder. Nitekim bu durum cisimlerin birbirine geçmesini gerektirir. Mekânın bir araz olmasına gelince, bu durumda mekân ya mekânda bulunan şeyle kaim olur ya da mekânda bulunan şeyden başkasıyla kaim olur. İlk seçenekte mekân, mekânda bulunan şeyin yer değiştirmesiyle yer değiştirir. Bu nedenle yer değiştirme mekâna doğru ya da mekândan değil, mekânla söz konusu olur. Aynı şekilde cisim mekânda olmaz, bilakis mekân cisimde olur. Ya da mekân, mekânda bulunmayan bir şeyle kaim olur. Bu durumda o, mekânda bulunan şeyin hallerinden olmaz. Bilakis mekânda bulunan şey, başka şey olur. Çünkü mekânda bulunan, mekânın kendisiyle kaim olduğu şeydir. Bu nedenle onun içerilen değil de içeren olması gerekir.

[137] Onların [mekânın mevcûd olmadığına ilişkin] ikinci kanıtı şöyledir: Eğer hareketin mutlaka mekândan [başlaması] gerekiyorsa o zaman ya mekân harekete muhtaçtır ya da hareket mekâna muhtaçtır. Birinci seçenek imkân dışıdır. Çünkü mekân, hareket olmaksızın da gerçekleşebilir. İkinci seçenek de imkân dışıdır. Çünkü bir şeyin illeti, dört illetten biridir. Mekân ise hareketin fâil nedeni değildir. Çünkü hareketin fâili tabiat, irade ya da zorlama (*kasr*) olabilir, madde olamaz. Çünkü hareketin maddi nedeni de hareket ettirilir. Mekân hareketin sûrî nedeni de değildir. Bu apaçıktır. Gâye nedeni de olmaz. Çünkü bir şeyin yetkinlik veren nedeni, o şeyin varlığını dış dünyada gayeye ulaşma esnasında zorunlu kılar. Mekân ise şeyin varlığını gayeye ulaşmadan evvel zorunlu kılar. Çünkü yetkinlik ya özel ya da ortak olur. Özel yetkinlik bir şeyin

وربع وأن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه.

[١٣٦] فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيًّا فاختلفوا فيه، فمنهم من أنكر وجوده محتجًّا بأنه لو كان موجودًا لكان إمّا جوهرًا أو عرضًا؛ وكلاهما محال. أمّا الأول: فلأنه لو كان جوهرًا لم يكن مجرَّدا لقبوله الوضع فيكون جسمًا وهو محال لاستلزامه التسلسل لأنّ كلّ جسم فله مكان فإذا كان المكان جسمًا كان له مكان ويتسلسل لا إلى نهاية ولأنه يلزم تداخل الأجسام، وأما كونه عرضًا فلأنه إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه وأيضًا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم أو يقوم بغير المتمكن فلم يكن من أحوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئًا آخر لأنَّ المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوي لا المحوي.

[١٣٧] حجة ثانية لهم: لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو إمَّا أن يكون المكان محتاجًا إلى الحركة وهو محال لتحققه مع عدم الحركة أو الحركة محتاجة إليه وهو أيضًا محال لأنَّ العلة للشيء إحدى العلل الأربع وهو ليس بفاعل للحركة لأنَّ فاعلها طبيعة أو إرادة أو قسر ولا عنصر لأنَّ العلة العنصريَّة لها هي المتحرك ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لأنَّ العلة التماميَّة للشيء إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغاية والمكان، ويجب وجوده قبل الوصول إلى الغاية ولأنَّ الكمال إما خاص وإما مشترك والخاص

sûretidir. Mekân ise hareket ettirilen şeyin sûreti değildir. Ortak yetkinlik bu şeyle birlikte bir başkası hakkında söz konusu olur. Mekân ise size göre özeldir.

[138] Onların [mekânın mevcûd olmadığına ilişkin] üçüncü kanıtı şöyledir: Eğer her cisim bir mekânda olsaydı, o zaman büyüyen cisimler bir mekânda olur ve bu cisimlerin mekânı onlarla birlikte hareket ederdi. Böylece bu cisimlerin mekânı sonsuz bir mekân olurdu. Art bileşenin (*tâlî*) geçersizliği ön bileşenin (*mukaddem*) de geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.

[139] Onların [mekânın mevcûd olmadığına ilişkin] dördüncü kanıtı şöyledir: Hareket intikalden ve yakınlık-uzaklığın yer değiştirmesinden ibarettir. Eğer bu yer değiştirme, bir mekânı zorunlu kılıyorsa nokta için de bir mekânı zorunlu kılıyor demektir. Çünkü nokta hakkında da yer değiştirme bazen söz konusu olabilir. [Dolayısıyla] art bileşen (*tâlî*) imkân dışıdır.

[140] Birinci kanıta cevap: Mekân ya maddi bir cisim değil, ölçülebilir bir cevherdir ki bu imkân dışı [kabul edilen] cisimlerin birbirine geçmesini teselsülü gerektirmez. Ya da mekânın, içerilenin dışına teması olan içeren cismin iç yüzeyinden ibaret olmasından dolayı, mekânda bulunmayan bir şeyle kaim olan bir arazdır. Türeme (*iştikâk*) sözüne gelince, bu önerme aklî değildir ve bu nedenle onun dış dünyadaki gerçekliği zorunlu olmaz. Belki de tıpkı pek çok arazda olduğu gibi mevcûd değildir. 'Mekânda bulunan'ın (*mütemekkin*) türemiş olduğunu kabul etmeyiz. Aksine 'mekânda bulunan' (*mütemekkin*), mekân mekânda bulunan cismin sıfatı olan 'mekân tutmak'tan (*temekkün*) türemiştir. Mekânda bulunanın mekândan türediği kabul edilse bile, tıpkı bilgiden türeyen bilinenin bilende olması gibi, ismin bir başka şeyde bulunan arazdan türemesine çokça rastlanmaktadır.

[141] İkinci kanıta [cevap]: Hareket mekâna muhtaçtır. Hareketin mekâna muhtaç olmasını, söz konusu hususlardan biriyle sınırlı tutmayı kabul etmeyiz. Çünkü dört illetten biri olmadığı hâlde iki sayısı bire muhtaçtır. Buradaki asıl maksat, bu dört illetin dışındaki bir şart olsa bile tabiat bakımından önce gelen şeydir.

صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك والمشترك ما يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص.

[١٣٨] حجة ثالثة لهم: لو كان كلّ جسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان، ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم.

[١٣٩] حجة رابعة لهم: الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد، فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطة مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال والتالي محال.

[١٤٠] والجواب، أمّا عن الأولى: فبأنَّ المكان إمّا جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل، وإمّا عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي. وأمّا حديث الاشتقاق فقضيَّة غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الأعراض ثمّ لا نسلم أنَّ المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرًا ما يشتق الاسم من العرض الكائن في شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم وهو في العالم.

[١٤١] وعن الثانية: أنَّ الحركة محتاجة إلى المكان ولا نسلم كون المحتاج إليه منحصرًا في أحد الأمور المذكورة فإنَّ الاثنين محتاج إلى الواحد وهو غير العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع وإن كان شرطًا غير هذه الأربع.

[142] Üçüncü kanıta [cevap]: Büyüyen şey, artmasıyla daha önceki mekânını değiştirerek yeni bir mekâna geçer. Bu nedenle onların iddia ettiği şey gerekmez.

[143] Zâtî olanla arazî olan arasındaki farkla ilgili dördüncü kanıta [cevap]: Mekânın varlığını savunanlar arasında, [onun] önsel bir bilgi olduğunu öne süren bir grup vardır. Bu [görüş], kabule daha şayandır. Bir başka grup ise onun varlığını çeşitli kanıtlar ileri sürerek savunmaktadır. Bu kanıtlardan biri şöyledir: Yer değiştirme, mekândaki değişimden ibarettir. Çünkü bu değişim bazen cevherin sürekli varlığıyla beraber niceliği, niteliği, konumu ve diğer arazlarıyla birlikte var olurken bazen de bu yer değiştirme meydana gelmez ve bu hususların her birinde bir değişim meydana gelir. Böylece bu yer değiştirmenin mekândaki değişim, yani mekâna nispet bakımından bir değişim olduğu bilinir. Bu şekilde mekânın varlığı ispatlanmış olur. Bu kanıtlardan bir diğeri şöyledir: Biz buradaki bir cismi görüyoruz sonra da cisim ortadan kaybolup yerine, o olması bakımından bir başka cisim geliyor. Önsel bilgi, peşi sıra birbirini takip eden iki şeyin ortak bir vasatının olduğuna hükmeder. Bu ise mekândan başkası değildir. Çünkü mekân önce birinci cisim için sonra da ikincisi için söz konusu olmuştur. Onların kanıtlarından bir başkası ise şöyledir: Yukarı ve aşağının varlığı zorunlu olarak bilinir. Bu ise mekânın varlığını gerekli kılar. Bu kanıtların hepsinde inceden inceye düşünülecek konular vardır.

[144] Bilmelisin ki bazı âlimler mekân konusunda mezheplerin benimsediği bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bu ise birtakım emareleriyle bilinen bu konunun, cismin ve cismin hallerinin dışında olmamasıdır. Mekân, ya cismin parçasıdır ya da değildir. Eğer cismin parçasıysa cismin ya heyûlâsı ya da sûretidir. Eğer bir parça değilse o zaman cisme eşittir. Bu durumda mekân ya cismin kapladığı alana eşit olan bir boyuttan ibarettir ya da, ister cismi kuşatsın ister cisim tarafından kuşatılsın, cisme karşılık gelen bir yüzeyden ibarettir. Yahut mekân, dış yüzeye temas eden, kuşatan cisme ait iç yüzeyden ibarettir. Bu konuda beş yol (*mezhep*) vardır ve bu yollardan her birinin de yolcusu vardır.

[145] Mekânın heyûlâ olduğunu düşünene göre, mekâna, mekânda bulunanlar peşi sıra gelir. Maddeye de sûretler gelir. Böylece mekân

[١٤٢] وعن الثالثة: أنَّ النامي يستبدل بنموه مكانًا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.

[١٤٣] وعن الرابعة: بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهة وهو أولى وقوم يستدلون عليه بوجوه منها؛ أنَّ الانتقال عبارة عن التغير في الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الأعراض وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير في كل من تلك الأمور فعلم أنَّ هذا الانتقال هو تغير في الأين أعني في النسبة إلى المكان فثبت وجوده. ومنها؛ أنَّ نشاهد سمًا حاضرًا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو فالبديهة تحكم بأنَّ للمتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك إلا المكان لأنه هو الذي كان للأول ثم صار للآخر. ومنها؛ أنَّ وجود الفوق والسفل معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان وفي الكلّ محل تأمل.

[١٤٤] واعلم أنه ذكر بعض العلماء وجها تضبط به المذاهب في أمر المكان؛ وهو أنَّ هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم وأحواله فهو إمّا جزء الجسم أو لا فإن كان جزأه فهو إما هيولاه أو صورته وإن لم يكن جزء ولا شك أنه يساويه فهو إمّا عبارة عن بعد يساوي أقطاره وإما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه، سواء كان حاويًا له أو محويًّا له وإمّا عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب وإلى كلّ منها ذاهب.

[١٤٥] واحتج الذاهب بأنه الهيولى بأنَّ المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هي، والزاعم بأنه صورة بأنَّ المكان

madde olur. Mekânın sûret olduğunu zannedene göre ise mekân sınırlı bir [alanı] kuşatandır. Sûret de sınırlı bir [alanı] kuşatandır. Bu iki kıyas, kıyasın ikinci şeklinin, büyük ve küçük önermenin olumlu olduğu [sonuç vermeyen] modudur. Bu nedenle bu kıyaslar sonuç vermez. Eğer birinci kıyas düzeltilirse şöyle olur: Mekâna mekânda bulunanlar peşi sıra gelir. Mekâna mekânda bulunanlar her peşi sıra geldiğinde o, madde olur. İkinci kıyas ise şöyle olur: Mekân sınırlı bir [alanı] kuşatandır [K.Ö.]. Her sınırlı [alanı] kuşatan ise sûrettir [B.Ö.]. Bu kıyasta büyük önerme yanlış olur. Yine bu iki görüşün geçersizliğine delâlet eden birtakım hususlar vardır: Bunlardan biri 'mekân hareketle terk edildiği halde heyûlâ ve sûretin terk edilememesi'dir. Bu hususların ikincisi mekânın hareketle aranmasına rağmen heyûlâ ve sûretin hareketle aranmamasıdır. Üçüncüsü ise şudur: Bileşik heyûlâyâ nispet edilir ve "ahşap kapı" denir. Ancak bileşik mekâna nispet edilemez.

On Üçüncü Fasıl

Mekânın Mâhiyetinin Araştırılması Hakkında

[146] Önceki bölümde mekânın inniyeti bilinmiş oldu. Şimdi ise mekânın mâhiyetinin araştırılması hakkında şöyle deriz: Cismin bütünüyle mekânın mülkiyetinde olduğu konusunda hiçbir kuşku yoktur. O hâlde mekânın bölünmemiş olması ve bir yönde, hatta iki yönde bölünmüş olması mümkün değildir. Böylece mekân bir yüzey olur ya da yönlerde bulunur. Bu nedenle boyut olur. Mekân yüzey olduğunda mekânda bulunanda bir durum olması mümkün değildir. Aksi takdirde mekânda bulunanın intikaliyle mekân da yer değiştirirdi. Fakat mekânın mekânda bulunanı her taraftan kuşatarak ona temas etmesi mutlaka gerekir. Mekân bir boyut olduğunda, mekânın, mekânda bulunanların kendisine peşi sıra geleceği bir araz olması mümkün değildir. Mekânın maddi olması da söz konusu değildir. Aksi takdirde mekân maddi cevherlerle iç içe geçmiş olurdu. O halde mekân; ya Aristoteles ve onun İbn Sînâ, Sühreverdî ve bu ikisinin dışındaki takipçilerinin savunduğu şekilde, daha önce dile getirildiği gibi yüzeydir ya da bütünüyle cismin ölçülerine uygun soyut boyuttur. Bu ise Eflâtun'un, Stoacıların ve birtakım kadim filozofların savunduğu görüştür. Muhakkik Tûsî de bu konuda onları

محدود حاصر والصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان. وإن صحح الأول بأنَّ المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة. والثاني بأنَّ المكان محدود حاصر وكلّ محدود حاصر فهو صورة تصير الكبرى كاذبة والذي دلّ أيضًا على فساد هذين المذهبين أمور؛ أحدها: أنَّ المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تتركان. وثانيها: أنَّ المكان يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة. وثالثها: أنَّ المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب إلى المكان.

الفصل الثالث عشر

في تحقيق ماهيَّة المكان

[١٤٦] قد علم في الفصل السابق إنية المكان [وجود المسلكين في ذلك] فنقول في تحقيق ماهيَّته إنَّ الجسم لا شبهة في أنه مال للمكان بكليته فلم يجز أن يكون غير منقسم ولا منقسمًا في جهة بل إمّا في جهتين فيكون سطحًا أو في الجهات فيكون بعدًا، وإذا كان سطحًا لا يجوز أن يكون حالًا في المتمكن وإلا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ولا بد أن يكون مماسًّا للمتمكن حاويًا له من جميع الجوانب، وإذا كان بعدًا لم يجز أن يكون عرضًا لتوارد المتمكنات عليه ولا ماديًّا وإلا يلزم تداخل الجواهر المادية، فالمكان إما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الأول وأتباعه كالشيخين وغيرهما وأما البعد المجرَّد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب أفلاطن والرواقيين والأقدمين وتابعهم المحقق الطوسي فكأنه جوهر متوسط

takip etmektedir. Buna göre mekân sanki iki âlem arasında aracı olan bir cevher olmaktadır. Onların görüşlerini destekleyen hususlar arasında şu husus da vardır: İçinde yaşadığımız âlemi, içerenin içerilerini kuşatması gibi değil de doğanın cismi ve ruhun bedeni kuşatması gibi kuşatan miktar âleminin varlığına kanıt getireceğiz ki mekân da bu kâbilden olsun. Bu yaklaşım da aynı şekilde ileride bileceğin gibi emarelerle teyit edilmektedir.

[147] Mekânın boyut olduğunu düşünenler arasında onunla ilgili bilginin zorunlu olduğunu sananlar vardır. Çünkü insanların hepsi suyun kabın kenarlarının içinde bulunduğu ve suyun yarısının mekânının, kabın bütün mekânının yarısı olduğu hükmünü verir. Aynı şekilde, hangi açıdan bölünürse bölünsün, suyun her bir parçasının kabın bir parçası olduğu yargısında bulunur.

[148] Mekânın boyut olduğunu düşünenler arasında, biri boyutu ispat etmek diğeri de yüzeyi [mekân hakkında] geçersiz kılmak olmak üzere bu konuda iki ayrı yol tutanlar vardır. Boyutun ispatı iki şekilde gerçekleşir. Birincisi şöyledir: Şeylerin birbirine karışması benzerlikten kaynaklanmışsa benzerlik, bu şeylerden her unsuru, yalnızca tek bir şey kalana kadar bir bir kaldırmak sûretiyle ortadan kaybolur. Böylece ayırt etme meydana gelir. Boyut da bu kâbildendir. Nitekim suyun kaptan çıkıp oraya havanın girmediğini varsaydığımızda kabın kenarları arasındaki sabit boyutun mevcûd olması gerekli olur. Amaçlanan da budur. İkincisi ise şöyledir: Cismin mekânda oluşu sadece onun yüzeyiyle değil, aynı zamanda hacmiyle olur. Böylece mekân, üç boyuta sahip olmak bakımından cisme benzer.

[149] Yüzeyin mekân olmasını geçersiz kılmakla ilgili tutulan yolun ise çeşitli yönleri vardır. Birincisi şöyledir: Bir şeyin tek bir zamanda hem durağan hem de hareketli olması gerekir. Nitekim havada duran kuş ve suda duran balığın üzerine hava ve su aktığında onlar hareket eder. Böylece onlar için varsayılan mekân değişmiş olur. İkincisi şöyledir: Mekânın, hareketli bir şeyin kendisinden başka bir yere ve başka bir yerden kendisine doğru yer değiştirebileceği sabit bir şey olması gerekir. Kuşatanın nihai sınırları, takip etme şeklinde olsa bile bazen bir konumdan [başka] bir konuma hareket eder.

بين العالمين وممّا يؤيد مذهبهم إنا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كإحاطة الحاوي بالمحوي بل كإحاطة الطبيعة للجسم والروح للبدن وليكن المكان من هذا القبيل وهو مؤيد أيضًا بالأمارات كما ستعلم.

[١٤٧] وأصحاب البعد منهم من زعم أنَّ العلم به ضروري لأنَّ الناس كلهم يحكمون أنَّ الماء فيما بين أطراف الإناء وأنَّ مكان نصف الماء نصف مكان كله وكذا لكل جزء جزء منه بأي وجه قسم.

[١٤٨] ومنهم من اِحتج عليه ولهم في ذلك مسلكان؛ أحدهما: ما يثبت البعد، وثانيهما: ما يبطل السطح، مايبطل المسلك الأول. أما المسلك الأول فمن وجهين؛ الأول: أنَّ اختلاط الأمور إذا كان منشأ للاشتباه فإنما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى إلا واحد فيحصل التميز والبعد من هذا القبيل، فإنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودًا وهو المطلوب. والثاني: أنَّ كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة.

[١٤٩] وأمَّا المسلك الثاني فلوجوه؛ الأول: أنه يلزم كون الشيء ساكنًا ومتحركًا في زمان واحد فإنَّ الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عندما يجري الهواء والماء عليهما متحركان فإنَّ الذي فرض مكانًا لهما قد تبدل عليهما. والثاني: أنَّ المكان يجب أن يكون أمرًا ثابتًا ينتقل منه وإليه المتحرك ونهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع

Dolayısıyla yüzey mekân olamaz. Üçüncüsü şöyledir: Mekân boşlukla ve dolulukla nitelenir. Bu ise boyutun sıfatıdır; yüzeyin sıfatı değildir. Dördüncüsü şöyledir: Eğer mekân yüzey olsaydı, cismin parçaları için bir mekân olmazdı. Bu, imkân dışıdır. Çünkü cismin bir parçası da cisimdir. Beşincisi şöyledir: Ateş tamamen yukarı mekânı ister. Yer ise bütün olarak aşağı mekânı ister. Burada istenilen şeyin son olması imkân dışıdır. Çünkü son, yokluksaldır. Böyle olduğu için cismin bütünüyle ve bizzat sonla karşılaşması imkân dışı olur. Burada amaçlanan, belirli bir düzen üzere [mekânın] boyut olmasıdır. Altıncısı şöyledir: Bu, en uzak cirmin bir mekânı olmamasını gerekli kılar. Bu aynı zamanda bulundukları yer bakımından mekânsal olmayan pek çok cisimle tezat teşkil eder. Örneğin davul gibi bir cisim düşünelim. Bunun, iki cismin yüzeyine iki tane dairesel, birbirine eşit ve uyumlu yüzeyi olduğunu varsayalım. Benzer biçimde bu davul biçimindeki cismin iki tarafının ya da birbirine uyumlu olan iki boşluğunun, bu iki cismin dış bükeyine denk geldiğini düşünelim. Böylece burada tam bir dönüş neticesinde bir yuvarlak çukur ve boşluk meydana gelir. Bu durumda da onların yorumuna göre bu iki cisim için bir mekân olamaz. Yedincisi şöyledir: Bu, mekânda bulunanın eksikliğiyle birlikte mekânın kendi hâli üzere kalmasını gerekli kılar. Ne var ki mekânın artması bu eksiklikle birlikte olurken mekânda bulunanın kendi hâli üzere kalması da mekânın artmasıyla birlikte olur. Birincisi dolu bir kırbada görülür. Onun içindeki bir şey eksildiğinde kırbada su ya da hava görülür. İkincisi delikli bir cisimde görülür. Üçüncüsü genişlediğinde toplanmış mumda ve eşit parçalara ayrıldığında cisimde görülür. Fakat bu durum mekân ve mekânda bulunan arasındaki eşitliği gerektirir. Bu ise bir çelişkidir.

[150] [Mekânın] yüzey olduğunu savunanların bütün bu açıklamalara ilişkin cevapları bu gruptakilerin kitaplarında zikredilmektedir. Ancak bu cevaplar zayıf olduğu için onları burada ele almadık. Onlar nezdinde bu konudaki yaygın kanaat şöyledir: Mekân, hepsi de cisimsel âleme tekabül eden on üç küllî küreden inen her şeydir. Tıpkı cumhurun üzerinde [ittifak ettiği] gibi, mekân, cisimsel âlemin üstündekinin iç yüzeyiyken bu âlemin altındaki aşağı mekânların dış yüzeyidir. Dolayısıyla su ve hava arasında bilfiil bir ayrım olsa da mekân, bu ikisinin içi olur. O halde yerde bulunan tek bir şey için bitişik tek bir mekân olmadığı gibi içerilen şey için doğal mekânından başka bir şey yoktur.

ولو بالتبع فلا يكون السطح مكانًا. والثالث: أنَّ المكان متصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لا نعت السطح. والرابع: لو كان المكان سطحًا لم يكن لأجزاء الجسم مكان وهو محال لأنَّ جزء الجسم جسم. والخامس: أنَّ النار بكليته تطلب مكان الفوق والأرض بكليته تطلب مكان السفل ومحال أن يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميًّا ولكونه يستحيل أن تحصل ملاقاة الجسم بكليته أي بذاتها لها فإنَّ المطلوب هو البعد على الترتيب. السادس: أنه يلزم أن لا يكون للجرم الأقصى مكان وينتقض أيضًا بكثير من الأجسام التي لا مكان لمكانها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما وفي تمام دوره نقر وتقعير مستدير ولا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم. السابع: أنَّه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالأول يظهر في الزق المملوء ماء أو هواء إذا نقص منه شيء ممّا فيه والثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المجتمعة إذا انبسطت والجسم إذا قسّمت أقسامًا متوازية لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة هذا خلف.

[١٥٠] وللقائلين بالسطح أجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم أنَّ مكان كلّ سافل من الكرات الكليَّة الثلاثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء والهواء مع الانفصال الواقع بينهما، فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي.

[151] Buna, hem kendisinde bir kusurun mevcûd olduğu ve hem de mekânın yüzey olduğunu savunanların dayanağı olmaktan uzak olmayan bir şeyle cevap vermek mümkündür. Öyle ki mekân bir boyut olsa aralarında birbirinden ayırt edilmelerini sağlayan bir fark olmaksızın mâhiyeti birbirine benzer iki boyutun bir araya gelmesi gerekir. Birbirine benzeyen iki şey tek bir maddede bir araya gelse, o ikisinden birinin arız olup da diğerinin arız olmaması, her ikisinin arız olmasından ya da ikisinden birinin diğeri için arız olmasından evlâ değildir. Bütün bunlar, tercih edici olmaksızın bir tercihi zorunlu kılmaktadır.

[152] Cevap: Birbirine benzeyen iki şeyin türsel bir mâhiyette yekvücûd olması reddedilir. Belki de onlar buna, her ne kadar ortada tek bir mâhiyet ve tek bir işaret olsa da kabın iki tarafı arasında boyut olarak iki şahsın olduğunu mümkün görerek delil getirmişlerdir. Bu, kendisine işaret edilen bir insan şahsiyetinin iki şahsiyet olduğunu mümkün görmek anlamına gelir. Ne var ki onun iki şahıs olması, pek çok şahıs, hatta sonsuz sayıda şahıs olmasından evlâ değildir.

[153] Cevap: Dile getirilen bu reddiyeden sonra şöyle denir: Bir şeyin birliği, onun eserlerinin, lâzımlarının ve sebeplerinin birliğiyle söz konusu olur. Bütün bunlar bir olduğunda o şey de bir olur. Bunlar birden çok olduğunda ise o şey de birden çok olur. Boyutun ve lâzımlarının eserleri cismin eserlerinden ve lâzımlarından başkadır. Çünkü söz konusu boyuttaki cisim, bu boyut nasılsa öyle kaldığı halde, bu boyuttan çıkıp bu boyuta girebilir. Böylece bu ikisinin iki [ayrı] şey olduğu bilinir.

[154] Kabın tarafları arasındaki boyut ile herhangi bir cisim arasındaki farkın imkânsız olduğunu ve bu kaptan suyun çıkması hâlinde bu kaba bir başka cismin giremediğinin varsayılmasının imkân dışı olduğunu söylersen buna şöyle cevap veririz: Ayırt etme, boyutun kendi zâtında belirlenmiş bir şey olmasından dolayı meydana gelir. Mutlak anlamda cismin ise ancak sahip olduğu özelliklerden biriyle bir belirlenimi olabilir. Boyut bu belirlenimlerin hepsinden ayırt edildiğinde doğal cisimden de mutlak anlamda ayırt edilir.

[155] [Soyut boyutu reddedenlerin] bir başka delili ise şöyledir. Onlar bu konuda şöyle der: Ayrık boyutlar ya sonludur ya da sonsuzdur.

[١٥١] ويمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور وعمدة ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أنَّ المكان لو كان بعدًا يلزم اجتماع بعدين متماثلي الماهيَّة من غير امتياز ومتى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بأن يكون أحدهما عارضًا والآخر غير عارض أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو أحدهما عارضًا للآخر فالكلّ يوجب ترجيحًا بلا مرجح.

[١٥٢] والجواب منع اتحادهما بالماهيَّة النوعيَّة وربما احتجوا بأنَّ تجويز أنَّ بين طرفي الإناء شخصان من البعد مع أنَّ الماهيَّة واحدة والإشارة واحدة تجويز كون الشخص الإنساني المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصًا كثيرة بل غير متناهية.

[١٥٣] والجواب بعد المنع المذكور أنَّ وحدة الشيء بوحدة آثاره ولوازمه وأسبابه فإذا كانت واحدة كان واحدًا وإذا تعدّدت كان متعدّدًا وآثار البعد ولوازمه غير آثار الجسم ولوازمه فإنَّ الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه ويدخل فيه وهو هو بحاله فعلم أنهما اثنان.

[١٥٤] فإن قلت الامتياز بين البعد الذي بين أطراف الإناء وجسم ما متعذر فإنَّ فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بأنَّ ذلك البعد أمر متعين في ذاته ومطلق الجسم لا تعين له إلا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كلّ منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقًا.

[١٥٥] حجة أخرى للنافين للبعد المجرَّد، قالوا: هذه الأبعاد المفارقة إمَّا متناهية أو غير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها

Sonsuz olması, daha önce geçen kesin kanıtlarla [açıklandığı gibi] geçersizdir. O halde bu boyutların sonlu olduğu ortaya çıkmıştır. Her sonlu olanın da bir sınırı ya da sınırları vardır. Böylece o, bir şekle bürünür. Bu şekil ise ya zâtı gereği ya da başkasının etkisiyle kazandığı bir şekildir. Eğer zâtı gereği kazandığı bir şekilse onun parçasının şekli, bütününün şekline eşit olur. Çünkü onun bütünü ve parçası türsel doğada ortaktır. İki ortağın belirli bir mâhiyette bu mâhiyetin lâzımları bakımından mutabakat sağlamasının zorunluluğu sabit olmuştur. Eğer durum böyleyse bu şekil bütün için meydana gelmemiş olurdu. O halde şekli zâtı gereği kazanmışsa bu, şeklin kendisi için meydana gelmiş olmadığı bir şekli gerekli kılar. Bu ise bir çelişkidir. Eğer onun şekle bürünmesi madde dışındaki bir fâil sebebiyle olursa miktarın ayrılmayı, birleşmeyi ve uzamayı kabul etmesi bakımından bağımsız olması gerekir. Bu ise imkân dışıdır. O halde geriye onun şekle bürünmesinin madde sebebiyle olması seçeneği kalır. O zaman da miktar maddi ve bu yüzden bir cisim olur. Bu durumda boyut bir cisim olur. Bu ise bir çelişkidir.

[156] Soyut boyutu reddedenlerin bir başka delili ise şöyledir. Birbiriyle iç içe girmesi engellenen cisimleri müşahede ediyoruz. Bu engellemenin kaynağı, bir yerdeki oluşu zâtı gereği gerekli kılan şeydir. Bir yönde ve bir yerde meydana gelmeyi gerekli kılan şey ise heyûlâ, sûret ya da arazlar değil sadece miktardır. Heyûlâ olamaz, çünkü o, yeri geldiğinde açıklayacağımız gibi haddizatında konum ve yerden mücerrettir. Sûret de olamaz, çünkü tek bir cisim, her ne kadar cisimsel sûreti olduğu gibi kalsa da bazen dağılarak büyük bir yerde bulunur, bazen de yoğunlaşarak küçük bir yerde bulunur. Böylece sûretin haddizatında yerde bulunan bir şey olmadığı bilinir. Aksi takdirde sûretler, birleştikleri halde yerde bulunma bakımından farklılık göstermez. Diğer sûret ve arazlar da olamaz. Çünkü onlar zâtı gereği bir yerde bulunamazlar. Zâtı gereği bir yerde bulunan ancak miktardır. Böylece iç içe girmeyi engelleyenin miktar olduğu bilinir. Eğer mekân bir boyut olsaydı imkân dışı olan iç içe girme gerekirdi.

[157] Buna karşı şöyle derim: Ya şöyledir ya böyledir şeklindeki taksim (*terdid*) kuşatıcı değildir. Arazlar dışındaki bütün bu hususları reddetmek, engelin miktarla birlikte heyûlâyla ya da sûretle yahut da maddeyle iç içe giren bir şey olması ihtimalinden dolayı söz konusu olur.

متناهية وكلّ متناه فله حد أو حدود فيكون مشكلًا وذلك الشكل إمَّا لذاته أو بفعل غيره فإن كان لذاته كان شكل جزئه مساويًا لشكل كله لاشتراك كله وجزئه في الطبيعة النوعيَّة وقد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في الماهيَّة في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلًا لكله فإذن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلًا له هذا خلف، وإن كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل والوصل والتمدّد وذلك محال فبقي أن يكون بسبب المادة فإذا المقدار مادي فيكون جسمًا فإذا البعد جسم هذا خلف.

[١٥٦] حجة أخرى لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعة من التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضي كونًا في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى أو الصورة والأعراض، أمَّا الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجرَّدة عن الوضع والحيز كما سنبين في موضعه، وأمَّا الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتحلل فيشغل حيزًا كبيرًا ويتكاثف فيشغل حيزًا صغيرًا مع بقاء صورته الجسميَّة بحالها فعلم أنَّها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز وإلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها وأما سائر الصور والأعراض فلا يشغل الأحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أنَّ المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدًا يلزم التداخل المستحيل.

[١٥٧] أقول الترديد غير حاصر والمنع في كلّ منها إلا الأعراض وارد لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو

Bunu teyit eden şey de şudur: Biz, içinde gökler ve iki yeryüzü ve de bunlar içindeki bütünü barındıran âlem gibi büyük bir miktar tahayyül ederiz. Ayrıca birinci miktarın birkaç katı olan ya da bu miktarın bir benzerinin içinde bulunduğu bir başka miktar tahayyül ederiz. Böylece içinde zıtlıkların ve bozulmanın olmadığı, aksine bu miktârî âlemlerin nasılsa öylece kaldığı alanlar tahayyül ederiz. Seyr ü sülûk ehli, yollarının başında, aralarında birbirini sıkıştırıp daraltmanın bulunmadığı pek çok miktârî âlem müşahede eder. İtikadımız açısından bakıldığında hidayet kaynağımız [Hz. Muhammed] -Allah O'nu ve âlini rahmetiyle kuşatsın-, kabri ve minberi arasında cennetlerden bir bahçe görmüştür. Ayrıca duvarda [hurma bahçesinde] genişliği gökler ve yeryüzü kadar olan bir cennet görmüştür. Bir keresinde Cebrail'i [as.] tıpkı insan gibi [kalbi atanlar olarak] görmüştür. Miraç gecesi ise ümmetini görmüş ve ufkun, ümmetin önde gelen en hayırlıları tarafından doldurulduğunu müşahede etmiştir.

[158] Aynı şekilde rüyanın, görsel hayalin deri uzvundaki etkisiyle olduğunu savunan kimseleri, miktardaki iç içe girme bağlamaktadır. Ancak hayalin miktarı soyut olduğunda uzvun miktarı maddi olsa bile bu ikisinin iç içe girmesi mümkündür. Bütün bunlardan hareketle bir kısım cisimlerin bir yere girmesine engel olan şeyin salt miktar olmadığı, bilakis madde şartıyla olduğu bilinir. Bundaki sır şudur: Bir şeyin maddi olması, güç ve istidatla ilişkili olduğu anlamına gelir. İstidat olması bakımından istidat, bilfiilliğe eşlik etmez. Ancak çokluğu kabul etmesi bakımından bitişik nicelik ayrı hâle geldiğinde, ayrı olanda bitişme kuvvesi olduğu halde, onun bitişik hüviyeti yok olur. Ayrı olanlar bitiştiğinde onların bitişik hüviyetleri geçersiz olur. Bir mekâna hulûl etmesi bakımından cismin durumu da böyledir. Cismin bir mekâna hulûl etmesi ise ancak onun ilk mekânla birlikte ortadan kaybolmasıyla meydana gelir. Nitekim bir cisim iki mekâna aynı anda hulûl etmez. İki cisim de tek bir mekâna hulûl etmez. Bu, mekânın o iki cismi barındırmamasından dolayı değil, bilakis o iki cisimden birinin diğeriyle bir araya gelmeyi reddetmesinden dolayıdır. Tıpkı her cismin parçalarından ikisinin tek bir yerde toplanmayı reddetmesi gibi. Böylece bunun yalnızca maddenin bir özelliği olduğu bilinir.

هو مع المادة، والذي يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارًا عظيمًا مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات والأرضين ونتخيل مقدارًا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلًا فيه وهكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمانع فيها ولا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من أهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قائدنا وهادينا (صلى الله عليه وسلم) أنه رأى ما بين قبره ومنبره روضة من الجنان ورأى في عرض الحائط جنة عرضها السماوات والأرض ورأى مرة جبرئيل كأنَّه طبق الخافقين ورأى أمته ليلة المعراج، وقد اِنسدّ الأفق بوجوه أخيارها.

[١٥٨] وأيضًا القائلون بأنَّ الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي، يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجرَّدا وإن كان مقدار العضو ماديًّا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أنَّ المانع من دخول الأجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرَّد المقدار بل بشرط المادة والسرّ فيه أنَّ معنى كون الشيء ماديًّا أنه مصحوب بالقوَّة والاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعليَّة إلا أنَّ الكم المتصل في قبول التعدد فإذا صار منفصلًا انعدمت هويّته الاتصالية وفي المنفصل قوَّة الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية فكذلك في شأن الجسم أن يحل مكانًا ولا يحصل ذلك إلا بزواله مع المكان الأول، وكما لا يحل جسم مكانين معًا لا يحل جسمان مكانًا واحدًا لا لإباء المكان عنهما بل لإباء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإباء أجزاء كلّ جسم أن يجتمع اثنان منها في حيّز واحد فعلم أنَّ ذلك من خاصيه المادة لا غير.

[159] Her doğal cismin durumunu dikkatlice inceleyen kimse onun kendi tabiatında doğal mekâna yönelik bir talebin olduğunu ve bu talebin korunduğunu görür. Bu ise cismin, yüzey sahibi olarak değil de cisim olarak varlığının korunmasında etkisi olan şeyler arasındadır. Cismin cisim olarak doğasında hulûl yoluyla cisim hakkında var olmayan ve cisimle birlikte tam katılma yoluyla mevcûd olmayan bir şeyi talep etmesi söz konusu değildir. İçeren için söz konusu olan yüzeyin kendisi, içerilen için meydana gelmeyi imkânsız kılar. Cismin cisim olması bakımından cisim için meydana gelmesi mümkün olan bir bağlantı noktası da yoktur. Cisim bazen, hareketteki nitelik talebi aynı şekilde meydana gelmese de nitelik bakımından mekân ve hareketi talep ettiğinde mevcûd olmayabilir. Ancak hareketteki hareketli varlığın hareketi sürekli olur ve bu hareketli varlık için bu amaçlanan niteliğe bitişen bitişik bir nitelik söz konusu olur. Nicelik, konum ve bu ikisinin dışındaki hareket de böyledir. Dolayısıyla mekân bir boyut olduğunda ve bir kategori olarak mekân, cismin mekâna nispeti olduğunda hareketin mekândaki durumu, daha önce zikrettiğimiz şekilde olur ve böylece harekette tedrîcî ve bitişik olan kategorik mekândan bir fert var olur. Bu kategorik mekân aynı zamanda bitişik olan ve hareketin başlangıcından hareketle amaçlandığı şekilde hareketin sonu arasında uzanan mekânla mutabık olur. Öte yandan mekân yüzey olduğunda ve kategorik mekân cismin mekâna nispetinden ibaret olduğunda ne yüzeye ne de ona yönelik nispete tedrîcî ve bitişik bir fert tasavvur edilir. Çünkü her anda olan hiçbir yüzey yoktur. Bu ise yüzeyin art arda gelmesini ve de zaman ve mekânın bölünmeler olmaksızın bir araya gelmesini gerekli kılar. Bu da aynı şekilde seni mekânın boyuttan oluştuğu [fikrine] ulaştırır.

On Dördüncü Fasıl

[Mekânın] Boşluk Olduğunu Savunanlara Yönelik Ret Hakkında

[160] [Mekânın boşluk olduğunu savunanlar] iki gruba ayrılır. Bunların çoğu boşluğu varlıksal olmayan, yani varlıkla ilgisi olmayan bir şey sanmışlardır. İmam Râzî bu konuda şöyle demiştir: "Biz onların görüşlerini, '[mekânın] varlıksal bir şey olduğu varsayılmıyor' şeklinde ifade

[١٥٩] ثمّ من أمعن النظر في حال كلّ جسم طبيعي يجد أنَّ في جبلته طلب المكان الطبيعي والمحافظة عليه وذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئًا لا يوجد له بالحلول ولا بالمداخلة التامّة معه ونفس السطح الذي للحاوي يمتنع الحصول للمحوي ولا المماسة له ممكن الحصول له بما هو جسم وقد لا يكون موجودًا عند طلب الجسم المكان والحركة في الكيف وإن كان فيها طلب كيفيَّة لا تكون بعينها حاصلة، إلا أنَّ المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفيَّة متصلة إلى أن يتصل إلى تلك الكيفيَّة المطلوبة وكذا الحركة في الكم والوضع وغيرهما فالمكان إن كان بعدًا والأين نسبة الجسم إليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة فرد من الأين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة، وأمَّا إذا كان المكان سطحًا والأين عبارة عن نسبة الجسم إليه فلا يتصوّر فرد تدريجي اتصالي للسطح ولا للنسبة إليه ذا لا سطح في كلِّ آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات، ولا في زمان الحركة فرد زماني من السطح وهذا أيضًا يرشدك إلى كون المكان بعدًا.

الفصل الرابع عشر

في الرد على القائلين بالخلاء

[١٦٠] **وهم طائفتان** والأكثرون منهم زعموا أنَّ الخلاء أمر غير وجودي أي ليس أمرًا وجوديًّا، قال الإمام الرازي: نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه أمرًا وجوديًّا. نقول: إنا نجوّز وجود جسمين

ediyoruz." Biz ise şöyle deriz: Karşılaşmayan iki cismin varlığını mümkün görürüz. Bu ikisi arasında onlarla karşılaşan bir şey de olmaz. Onlar [bu konuda] şöyle demiştir: Boşluğun varlıksal olduğunu ve bu iki cisim arasında boyutların olduğunu varsayan kimseye gelince, bu varsayım yanlıştır. Bu, âlemin dışının boşluk ya da doluluk olduğunu vehmeden kimsenin durumuna benzer. Bütün bunlar geçersizdir. Onlar arasında boşluğun varlıksal bir şey olduğunu kabul eden kimseler vardır. Onların ilk iddialarının geçersizliğine delâlet eden şey şudur: İki cisim ele alalım. Bu iki cisimle karşılaşmaması bakımından bir cisim varsaydığımızda bu ikisi arasında bir zirâ' kadar bazen de bir zirâ'dan daha fazla [bir mesafe] olur. Eşitlik ve farklılığı kâbil olan salt varsayılmış nicelik değil, yalnızca var olan niceliktir. Böylece boşluk, her halükârda miktarla ilgili bir cevher olur. Bu ise boşluğun âlemin dışında varsayılmış boyutlar olduğu [iddiasının] hilafınadır. Kuşkusuz bunlar, varlığı imkân dışı olan yalan yanlış şeylerdir.

[161] İkinci grubun tuttuğu yolun geçersizliğine delâlet eden iki husus şunlardır: Birincisi: Boşluk, daha önce de geçtiği gibi, ölçülmesi ve hesaplanması mümkün olan şeylerdendir. Bu ise niceliğin özellikleri arasında yer alır. Boşluk ya niceliktir ya da niceliğe konu olmuştur. Nicelik ise ya ayrışıktır ya da bitişiktir. Boşluğun ayrışık bir nicelik olması geçersizdir. Çünkü boşluğun tek tek birimlerden meydana gelmesi parça parça değildir. Boşluğa, sınırsızca bölünmeyi kabul eden cismin mutabakat sağlaması imkân dışıdır. Çünkü ayrışık nicelik, sayıdır ve sayı da konum sahibi değildir. Cismin mekânı ise konum sahibidir. O halde boşluk nicelik olduğunda bu, bitişik niceliktir. Boşluk bitişik nicelik olursa ya zâtı gereği konum sahibi olur ya da bir arazla konum sahibi olur. Eğer zâtı gereği konum sahibi olursa o zaman cisim olur. Ancak burada varsayılan bunun hilafınadır. Eğer bir arazla konum sahibi olursa konum sahibi bir cevhere bitişik olur ve böylece de boşluk olmaz. Bu ise bir çelişkidir.

[162] Bu varsayım şöyle denilmesinden evlâdır: Boşluk zâtı gereği bitişik bir nicelik olduğunda, kuşku yok ki o, zâtı gereği konum sahibi olan bir nicelik olur. Çünkü boşluk miktardır ve her böyle olduğunda boşluğun maddeden başka bir şeyde var olması imkân dışı olur; böylece de cisim olur. Bu ise bir çelişkidir. Nitekim daha önce de geçtiği üzere bir

لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما، قالوا: أمّا الذي توهم كون الخلاء وجوديًا وأن بين ذينك الجسمين أبعادًا فذلك وهم كاذب كما أنَّ من توهم أنَّ خارج العالم خلاء أو ملأ وهم باطل، ومنهم من سلّم أنَّ الخلاء أمر وجودي والذي يدل على بطلان القول الأول أنَّ الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما أكثر من ذراع والقابل للمساواة والمفاوتة لا يكون إلا كما موجودًا لا موهومًا محضًا فيكون جوهريًا مقداريًا لا محالة وهذا بخلاف الأبعاد المتوهمة خارج العام فإنَّها أمور كاذبة ممتنعة الوجود.

[١٦١] وأمّا الذي دلّ على بطلان مذهب الفريق الثاني أمران؛ الأول: الخلاء ممّا يمكن مسحه وتقديره كما مر وهو من خواص الكم هو إما كم أو متكمم والكم إما منفصل أو متصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لأنَّ حصوله من وحدات غير متجزية وكان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل للانقسام لا إلى حد ولأنَّ الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع ومكان الجسم ذو وضع، فالخلاء إذا كان كما فهو متصل وإن كان كما متصلا فهو إما ذو وضع بالذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأول فهو جسم و المفروض خلافه وإن كان الثاني فيكون مقارنًا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هذا خلف.

[١٦٢] وهذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصلا بالذات فلا شك أنه كم ذو وضع بالذات فإنَّ الخلاء مقدار ومتى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في المادة فيكون جسمًا هذا خلف. وذلك لأنَّه قد مرَّ أنَّ مجرَّد

şeyin sadece miktar olması onun konum sahibi olmasını gerekli kılmaz. Boşluğun arazla konum sahibi olması durumunda ise bildiğin üzere araz yoluyla bitişik olur. Bu durumda ise boşluk, cisimlerden ve miktarlardan mücerret olarak varsayılması bakımından söz konusu olmaz ve boyutları kâbil olur. Ancak burada varsayılan, bunun hilafınadır. Bu ise bir çelişkidir.

[163] Bu, şöyle denilmesinden evlâdır. O zaman şu durumlardan biri geçerli olur. Boşluk ya miktardaki bir hal olur ya miktar boşlukta bir hal olur, ya da boşluk ve miktar bir başka şeyde hal olur. Birinci durumu ele alalım. Buna göre boşluk maddede hal olur. Çünkü miktar maddede bir haldir. Bir şeydeki hal de bu şeydeki haldir. Böylece boşluk, doluluk olur. İkinci durum da böyledir. Çünkü miktarın mahâlli maddedir. Üçüncü duruma göre boşluk cisimdir. Çünkü cismin, boyutları kabul eden olmasından başka bir anlamı yoktur. Böylece kesin olarak ortaya çıkmıştır ki boşluğu varsayan onun bir cisim olduğunu varsaymış olur. Boşluğun cisim olduğunu iddia etmek de geçersizdir.

[164] Bir başka kanıt: Cisim boşlukta meydana gelse hareketli ya da hareketsiz olması imkân dışı olurdu. Bunun sonucu da (*tâlî*) imkân dışıdır. Öncül (*mukaddem*) de böyledir. Buradaki gerekliliğin açıklanması şöyledir: Boşluk ya benzer parçalara sahip olur ya da farklı parçalara sahip olur; başkası olamaz. Benzer parçaları olması imkân dışıdır. Çünkü bir parçanın, kendisiyle diğer bir parçadan farklılaştığı şey ya o parçanın bir lâzımıdır ya da böyle değildir. Eğer lâzımıysa bu gereklilik ya parçanın mâhiyeti ya da parçaya ek olan bir şey nedeniyle olur. Parçanın mâhiyeti nedeniyle olması geçersizdir. Çünkü boşluk, ayrık boyutlardan ibarettir. Bu anlamda boşluğun parçaları arasında bir farklılık yoktur. Nasıl olur da bitişik birin parçaları mâhiyet bakımından benzer olabilir? Bu gerekliliğin parçaya ek bir şey nedeniyle olması da geçersizdir. Çünkü mâhiyetin gerektirenleri, farklılık yönü arız olsa bile, kendi fertleri arasında ortaktır. Varsayılan onun ortadan kaybolmasıdır. Fakat onun, boşluk için varsayılan parçalar arasında eşitlik meydana gelinceye dek ortadan kaybolması mümkündür. Durum böyle olunca cisim hakkında doğası gereği amaçlanan bir konumun olması imkân dışı olur. Diğerinden de tabiatı gereği kaçınılır. Durum böyle olunca cismin doğal bir mekânı olmaz. O zaman da cismin ne doğal bir hareketsizliği ne de doğal bir hareketi olabilir.

كون الشيء مقدارًا غير مستلزم لكونه ذا وضع وأما إذا كان كما بالعرض فيكون متصلًا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث إذا فرض مجرَّدا عن الأجسام والمقادير يكون قابلًا للأبعاد والمفروض خلافه هذا خلف.

[١٦٣] وهذا أولى ممّا يقال فحينئذ لا يخلو إمَّا أن يكون الخلاء حالا في المقدار أو المقدار حالًا فيه أو هما حالان في ثالث فعلى الأول يكون حالًا في المادة لأنَّ المقدار حال فيها والحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملأ وكذا على الثاني لأنَّ محل المقدار مادة وعلى الثالث كان الخلأ جسمًا إذ لا معنى للجسم إلا الذي فيه قابلية الأبعاد فثبت أنَّ الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل.

[١٦٤] حجة أخرى أنَّ الجسم لو حصل في الخلاء لاستحال أن يكون متحركًا أو ساكنًا والتالي محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أنَّ الخلأ لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها والثاني محال لأنَّ ما به يخالف جزؤ جزأ إما أن يكون لازمًا لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزوم إما لنفس ماهيَّة الجزء أو لأمر زائد عليه. الأول باطل لأنَّ الخلاء عبارة عن الأبعاد المفارقة فلا اختلاف بين أجزائه في هذا المفهوم كيف وأجزاء المتصل الواحد متشابه في الماهيَّة والثاني أيضًا باطل لأنَّ لوازم الماهيَّة مشتركة بين أفرادها وإن كان وجه التخالف عارضًا فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الأجزاء المفروضة للخلاء وإذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوبًا بالطبع للجسم والآخر مهروبًا عنه بالطبع وإذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون

Bu şekilde cismin zorlamalı hareketinin ve hareketsizliğinin olmadığı sabit olmuştur. Çünkü zorlama, doğaya dayanır. Doğanın irâdî bir hareketi olamayacağı gibi irâdî bir hareketsizliği de olamaz. Çünkü birbirine benzeyen iki şeyden birinin diğeri hakkında geçerli olmayan bir hüküm le özelleşmesi imkân dışıdır.

[165] [Bu kanıt] hakkında şöyle derim: Bu kanıt, hareketi amaçlayıp çağıran salt bir boyut olmaktan daha fazlasını ifade etmez. Hareketli şeyin özel bir düzenlemeyle mekân olarak amaçlanması da mümkündür. Aynı şekilde tek bir şey için birbirine benzer mekânlar olduğunda, bu şeyin bu mekânlardan birinde sükûn bulmasının imkânsız olması gerekmez. Bu gibi konular, şayet cisme uygun düşerse tıpkı su ve hava örneğindeki küllî maddenin parçalarının durumu gibi cismin mekândaki sükûnu tabiatı gereği meydana gelmiş olur. Bu olmazsa tek bir maddenin parçalarından olan bir şeyin kapladığı yerde tabiatı gereği ne sükûn bulması ne de hareket etmesi söz konusu olabilir.

[166] Kendisine güvenilen bir diğer kanıt şöyledir: Cisim bir mesafede hareket ettiğinde ve onun mesafesi pürüzsüz olduğunda bu mesafedeki hareket de daha hızlı olur. Aksi durumda ise hareket daha yavaş olur. Çünkü pürüzsüzlük, hareketin etkisini artırırken pürüzlü olma, harekete geçit vermeyen direnci [sürtünme kuvvetini] arttırır. Bir boşlukta bir hareket varsaydığımızda bu hareketin mutlaka bir zamanda olması gerekir. Çünkü hareket, bir kısmı diğer kısmından zamansal olarak önce kat edilen parçalara bölünmüş mesafeyi kat etmektir. Bu cisim için dolulukta olan söz konusu mesafedeki bir başka hareket varsayalım. Bu cismin zamanı, belirli bir orana göre engeli olmayan cismin zamanından daha uzundur. Birincinin zamanı ikincinin zamanının on katı olsun. Sonra da bu cisim için iki zamana nispetle önceki doluluktan daha pürüzsüz bir dolulukta olan üçüncü bir hareket varsayalım. Eğer bu doluluğun pürüzsüzlüğü birinci doluluğun pürüzsüzlüğünün on katı olursa daha önce karar kıldığımız üzere ikinci doluluktaki hareketin zamanı ikinci hareketin zamanının on katı olur. Pürüzsüzlüğün artması, pürüzsüzlük oranına göre zamanın azalmasını gerekli kılar. Böylece birinci hareketin zamanının on katı olan ikinci hareketin zamanı birinci hareketin zamanına eşit olur. Bu ise engelle birlikte olan hareketin tıpkı engelle birlikte

له سكون طبيعي ولا حركة طبيعيَّة وبهذا ثبت أن لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لأنَّ القسر فرع الطبع ولا أن يكون له حركة إرادية أو سكون إرادي لاستحالة أن يخص أحد المثلين بحكم دون الآخر

[١٦٥] أقول وهذه الحجة لا تفيد أزيد من أن لا يكون مجرَّد البعد مطلوبًا داعيًا للحركة فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكانًا مع ترتيب خاص وأيضًا لا يلزم إذا كان لشيء واحد أمكنة متشابهة أن يمتنع سكونه في واحد منها فإنَّ أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلي كالماء والهواء ولو لا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه.

[١٦٦] حجة أخرى، وهي المعول عليها أنَّ الجسم إذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركة فيها أسرع وبالعكس أبطأ لأنَّ الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فإذا فرضنا حركة في خلاء فهي لابد أن يكون في زمان لأنها قطع مسافة منقسمة إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة أخرى لذلك الجسم في ملإ على تلك المسافة وزمانه أطول من زمان عديم المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الأولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملإ أرق من ذلك الملإ بنسبة الزمانين فإذا كانت رقته عشرة أضعاف رقة الملإ الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا أن زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساويًا لزمان الحركة الأولى فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه فإنَّ

olmayan hareket gibi olmasını gerekli kılar. İkinci mesafenin pürüzsüzlüğünü, iki zamanın oranından daha büyük bir orana göre varsayarsan onun hareketinin zamanı boşluksal hareketin zamanından daha az olur. Bu, engelle birlikte olan hareketin engelsiz olan hareketten daha hızlı olmasını gerekli kıldığı için en itibarsız [kanıttır].

[167] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Hareketin, zâtı gereği belirli bir zamanı hak eden bir şey olmaktan çıkarılıp hareketin hak ettiğini, hareketin mesafesinde bulunan engele göre zamana vermek imkân dışılığı gerekli kılar. Böyle yapmak geçersizdir. Çünkü hareketin mâhiyeti, kat etmektir. Mesafenin bir parçasını kat etmenin tamamını kat etmekten önce gelmesinde bir imkânsızlık yoktur. Aynı şekilde parçanın parçasının kat etmesinin parçanın kat etmesinden önce gelmesi [imkânsız değildir]. Dolayısıyla zâtı gereği hareket, bir zamanı ister ve bu nedenle kendisine direnen ya da engel olan bulunmasa bile feleğin hareketi bir zamanda meydana gelir. Evet, mesafenin varlığı, zamanın aslını değil zamanın uzunluğunu gerekli kılar. Bu durum ispatlanınca üç zaman da hareketin aslına karşılık gelen zamanın aslında hep birlikte bulunur. Bu, boşlukta bulunan hareket için de meydana gelir. Direnmeye karşılık gelen ise kuşku yok ki direncin azlığından dolayı kısalırken onun çokluğundan uzanır. Tek saat ise hareketin aslına karşılık gelende bulunur. Geri kalan saatler ise tıpkı dokuz gibi dirence karşılık gelir. O halde bu direncin onda biri kadar başka bir direnç olduğu zaman, bu hareket kendi zâtı için bir saate ihtiyaç duyar. Yine hareket kendisinde bulunan dirençten dolayı dokuz saatin onda birine -yani bir saatin onda dokuzunu kastediyorum- ihtiyaç duyar. Bu durumda toplam "bir saat" ve "bir saatin onda dokuzu" olmuş olur. Dolayısıyla engel sahibi zaman ile engel sahibi olmayan zaman arasında eşitlik gerekli olmaz. Bu, *Kitâbü'l-Mu'teber* yazarının [Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî] ileri sürdüğü bir şüphe olup İmam Râzî de bunu uygun bulmuştur. Bunun nasıl savunulacağını meyl bahsinde öğreneceksin.

[168] Bir başka kanıt da hareket araştırmasında şöyle gelecektir: Taş, zorlamalı bir şekilde yukarıya doğru atıldığında hareket eder. Çünkü hareket ettirici taşa onu yukarı doğru hareket ettiren bir güç vermiştir. Bu güç, havanın karşı durmasından dolayı ortadan kalkar. Eğer

فرضت رقة المسافة الثالثة على نسبة أكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركة الخلائيه وهذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا معه.

[١٦٧] واعترض بأنَّ المحال إنَّما لزم من إخراج الحركة من أن يستحق لذاتها زمانًا معينًا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة وذلك باطل لأنَّ الحركة ماهيتها قطع ولا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعي زمانًا ولذلك حركة الفلك في زمان وإن لم يكن لها مقاوم ولا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا أصله فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثة متفقة في أصل الزمان الذي بإزاء أصل الحركة وهو حاصل للحركة التي في الخلاء، وأما الذي بإزاء المقاومة فلا شك أنه يقصر لقلة المقاومة ويطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة أصل الحركة وباقي الساعات بإزاء المقاومة كالتسعة مثلا فإذن إذا كانت مقاومة أخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لأجل ذاتها وعشر تسعة ساعات أعني تسعة أعشار ساعة لأجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة أعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان ذي المعاوق وعديمه وهذا الشك ممّا أورده صاحب المعتبر واستحسنه الإمام الرازي وستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل.

[١٦٨] حجة أخرى، سيأتي في مباحث الحركة أنَّ الحجر إذا رمي قسرًا إلى فوق فهو إنمّا يتحرك لأنَّ المحرك أفاده قوَّة تحركه إلى فوق وتلك القوَّة إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل

[taşın hareket ettiği] mesafede hava değil de salt boşluk olsaydı, ortada bir karşı durma olmaz ve taşı hareket ettiren güç de zayıflamazdı. Atılan şeyin geri dönmesi ancak feleğin yüzeyine varmasından sonra olur. Eğer böyle olmuyorsa o zaman bu mesafenin boş olmadığı da bilinmiş olur. Bu kanıt zayıftır. Çünkü bu kanıt, âlemdeki doluluğun zorunluluğu bir yana varlığını bile kanıtlayamaz. Bu, taşın atıldığı birtakım mesafelerde havanın varlığını kanıtlamaktan başka bir şeyi kanıtlamaz. Öte yandan mesafenin boşluğunda pek çok boşluk olabilir. Onların gökyüzüne doğru olan hareketi sona erdikten sonra da salt boşluk olabilir.

On Beşinci Fasıl

Boşluğun Geçersizliğini Kanıtlayan İşaretlerin Dile Getirilmesi Hakkında

[169] Bu kanıtların ilki şöyledir: Ağzına kadar su dolu dar bir kabın altında dar bir delik olduğunda ve kabın ağzı açıldığında su da bu delikten boşalır. Kabın ağzı kapatıldığında ise su boşalmaz. Böylece suyun doğal yoğunluğuna rağmen boşalmadığı bilinir. Bu ise boşluğun imkân dışı olmasının zorunluluğu nedeniyledir. Kabın altındaki deliğin genişlemesi halinde civanın ve suyun boşalması arasındaki farklılığa ve civanın, sudan farklı olarak kabın yarısında hava varsa delikten dışarı çıkmamasına gelince, bu konuda şu ileri sürülebilir: Civanın yoğunluğunun fazlalığı belki de havanın daha fazla karşı koymasını zorunlu kılmış olabilir. Öte yandan [su, civa kadar yoğun olmadığı için] havayla birbirini daha çok sıkıştırır ve hava suyun kabın deliğinin her yerine girmesini sağlar [böylece su kaptan boşalır]. Böyle bir sıkıştırma olmadığında ise civa kabın içinde kalır ve kaptan boşalmaz. Çünkü doğa kendisine kolay geleni yapar. Diğer yandan, havanın hacminin büyüklüğünden dolayı suyun tabiatı üzere kabın içinde durmasının kolay olması da imkân dışı görülemez.

[170] İkinci kanıt şöyledir: Borunun bir tarafı suya batırılıp borunun diğer tarafından soğurulursa su, doğal yoğunluğuyla birlikte havanın çıkması halinde yukarı tırmanır. Suyun havanın ardı sıra geldiği bu [deneyden] boşluğun imkân dışı olması sonucu çıkar. Hacamat aletinin soğurması esnasında etin kalkması da bu kâbildendir. Yüzeylerin

خلاء صرف فلا مصادمة ولا تضعف فلا رجوع للمرمي إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم أنَّ المسافة غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالته على وجود الملإ في العالم فضلًا عن وجوبه ولا يدل على أزيد من وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون في خللها خلاء كثير وبعد ما ينتهي حركتها إلى السماء أيضًا خلاء صرف.

الفصل الخامس عشر

في ذكر أمارات استبصاريّة تدلّ على بطلان الخلاء

[١٦٩] الأول: أنَّ الإناء الضيق الرأس المملوء من الماء إذا كان في أسفله ثقبة ضيقة ينزل الماء منها إذا فتح رأسه ولم ينزل إذا سد فعلم أنَّ عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي لضرورة امتناع الخلاء، وأما النقض بنزول الزيبق وبنزول الماء عند اتساع الثقبة وبعدم نزوله أيضًا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمندفع بأنَّ فرط ثقل الزيبق ربما أوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانًا وراءه اضطره ذلك إلى مزاحمة الزيبق كما في مزاحمته للماء ودخوله من نواحي الثقب وإن تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لأنَّ الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل ولا يمتنع أيضًا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء.

[١٧٠] الثاني: أنَّ الأنبوبة إن أغمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء إلا لامتناع الخلاء من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة

birbirine ayrılmaz bir şekilde bağlanması, ileride geçersiz kılacağımız üzere boşluğun çekim gücüne sahip olmasından kaynaklanmaz. Bu durumu teyit eden şey şudur: İnsan şişenin ya da hacamat aletinin soğurmasında aşırıya gittiği zaman, eğer şişe ya da hacamat aleti inceyse kırılır. Hacamat aletini örse koyup onu soğurduğumuz zaman hacamat aletinin havaya kalkmasıyla örs de havaya kalkar.

[171] Üçüncü kanıt ise şöyledir: Borunun baş tarafını şişeye soktuğumuzda ve şişenin ağza yakın dar kısmıyla boru arasındaki boşluğu kapattığımızda boruyu çekersek şişe içeriye doğru kırılır. Boruyu içeri itersek dışarı doğru kırılır. Boşluğu soğurduğumuzda ise hava ateşe döner ve de çatlar.

[172] Dördüncü kanıt ise şöyledir: Eğer boşluk mümkün olsa, su, ağzı dar olan kaplardan boşalır ve kabın içindeki havanın yukarı tırmanmasına ihtiyaç duyulmaz. Böylece biz, kabarcıkları ve horuldama göremeyiz.

[173] Boşluğun varlığını savunanların ise zayıf delilleri vardır. "Mesela; her mekânsal harekette kısır döngünün gerekliliği yahut da göklerin kendi konumlarından yer değiştirmeleri için sıçrama hareketinin zorunluluğu gibi. Yine seyrelme ve yoğunlaşmanın boşluğun varlığının alameti olması, ayrıca büyüyen bir şeye bir cismin nüfuz edip bu şeyde dolu olmayan boşlukların olduğunu göstermesi, bunun yanı sıra her cismin yüzeyinin bir başka cismin yüzeyiyle temas etmesi zorunlu olduğunda bu durumun, -imkânsız olmasına rağmen- sonsuz cisimlerin gerçekleşmiş olmasını gerekli kılması gibi. Bu gerekmiyorsa bir cismin bir diğer cisme komşu olmadan var olması mümkündür. O halde boşluk da mümkündür." Bütün bunlar en düşük seviyede bir akıl yürütmeyle savuşturulabilir. Onların tutundukları en sağlam kanıt şudur: Duyumsal olarak pürüzsüz bir yüzeyi bu yüzeyden daha yukarıda olan bunun gibi pürüzsüz bir yüzeyin hizasına bir kerede kaldırdığımızda aslında şu iki durumdan biri gerçekleşir: [i] Birinci ihtimale göre daha yukarıdaki yüzeyin bazı parçalarının, bazılarından önce kalkması bu cisimde çözünmeyi gerekli kılar. Bu ise özellikle de taş ve demir söz konusu olduğunda duyunun yalanladığı şeyler arasındadır. [ii] İkinci ihtimale göre ise bu yüzeyin parçaları birlikte kalkar. Bu ise her iki yüzeyin ortasının zamanın bir vaktinden ve cisimden bağımsız olduğu sonucunu doğurur. Çünkü bu cisim, dışarıdan

وتلازم السطوح ليس بسبب أنَّ الخلاء للخلاء قوَّة جاذبة كما سنبطله وممّا يؤيد ذلك أنَّه إذا أفرط الإنسان في مصِّ القارورة أو المحجمة وكانت رقيقة انكسرت وإذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فإنَّه يرتفع السندان بارتفاعها.

[١٧١] الثالث: أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة وسددنا الخلل الذي بين عنق القارورة والأنبوبة فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل، وإن أدخلناها تنكسر إلى الخارج وإن مصصنا المجوفة تنقلب هواؤه نارًا وربما ينشق.

[١٧٢] الرابع: لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقة الرأس ولا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء. فكنا لا نرى النفاخات والبقابق.

[١٧٣] ولأصحاب الخلاء متمسّكات ضعيفة كلزوم الدور في كلّ حركة مكانية أو إيجاب حركة بقة لانتقال السماوات من مواضعها وبأنَّ التخلخل والتكاثف علامة تحقّق الخلاء وبأنَّ النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه أجواف خالية وبأنَّ كل جسم لو وجب أن يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق أجسام بلا نهاية وهو محال، وإن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر فجاز الخلاء والكلّ مندفع بأدنى تأمل وأقوى متشبثاتهم، أنا إذا رفعنا سطحًا أملس واقعًا أعلى سطح أملس مثله رفعًا متساويًا دفعة عند الحسّ فلا يخلو في الحقيقة إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو ممّا يكذبه الحس سيما في الحجر والحديد مثلًا أو يرتفع أجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لأنَّ ذلك الجسم ينتقل

ortaya doğru intikal eder. Onun bu intikali, içinde bulunduğu delikten hareketle değildir. Çünkü pek çok cisimde delik yoktur. Eğer böyle olsaydı, her iki delik arasında kaçınılmaz olarak bitişik bir yüzey olurdu. O halde cisimlerin ortaya doğru hareketinin kenarlardan olduğu bilinir. Böylece cisim zorunlu olarak kenardan geçmeye öncelikle ihtiyaç duyar. Çünkü cismin tek seferde bir madde olmaksızın ya da dönüşme olmaksızın ortada olması imkân dışıdır. Nitekim her dönüşme bir zaman içindedir. Yahut da cismin kenarda olduğunda ortada bulunması söz konusu olur. Çünkü tek bir cismin iki mekânda meydana gelmesi imkân dışıdır. Onun ortadan geçmeden evvel kenardan geçmesi söz konusu olduğunda orta, bu cisimden önce boş olur. Amaçlanan da budur.

[174] Bunun cevabı şöyledir: Bu pürüzsüz yüzeyin benzerini kaldırmanın imkânı, ve kaldırılan yüzeyler reddedilir. Bu durum duyuma gizli kalsa da yüzey pürüzden ve buruşukluktan hâlî değildir.

[175] Onlar belki de birtakım işaretlere tutunmuşlardır: Bunlardan birincisi şöyledir: Cam şişe güçlü bir şekilde soğurulduğunda ve parmakla delik ilave edildiğinde ardından delik suya batırılıp parmak kaldırıldığında şişeye çokça su girer. Eğer şişe soğurulduktan sonra havayla dolu olsaydı tıpkı daha önce şişeye suyun giremeyeceği gibi soğurulduktan sonra da su giremezdi.

[176] İkincisi şöyledir: Kırbanın bir tarafını diğerine arada hiç hava kalmayacak şekilde yapıştırır ve kırbanın kenarlarını sağlam bir şekilde bağlarsak sonra da kırbanın iki tarafından birini diğer taraftan kaldırırsak bu iki tarafı arasında dolu olmayan bir boşluk meydana gelir. Amaçlanan da budur.

[177] Üçüncüsü ise şöyledir: Tecrübelerimiz bize ağzı büzülmüş bir kırbaya sıvının girmesinin mümkün olduğunu ve kırbanın havayla şişirildiği için havayla dolu olduğunu göstermektedir. O halde eğer kırbanın içinde boşluk olmasaydı suyun kırbaya girmesi mümkün olmazdı.

[178] Dördüncüsü şöyledir: Külle dolu olup külle birlikte suyla dolu olan kaplar görürüz. Eğer ortada bir boşluk olmasaydı bu, imkân dışı olurdu.

من الخارج إلى الوسط وليس انتقاله من الثقب التي فيها إذ رب جسم لا ثقبة فيه ولو كانت لكان بين كلّ ثقبتين سطح متصل لا محالة فعلم أنَّ انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج أن يمرّ بالطرف أولا لامتناع أن يكون في الوسط دفعة بلا مادة أو بلا استحالة لأنَّ كلّ استحالة في زمان أو أن يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليًا قبل ذلك وهو المطلوب.

[١٧٤] وجوابه: منع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس وما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونة وتضاريس وإن خفي ذلك على الحس.

[١٧٥] ربما تمسكوا بعلامات أولها أنَّ القارورة إذا مصت مصًّا شديدًا وضم الثقب بالإصبع ثمّ كبت الثقبة في الماء وأزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملؤة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله.

[١٧٦] وثانيها: لو ألصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء وشددنا الجوانب شدًا وثيقًا ثمَّ رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جوف خال وهو المطلوب.

[١٧٧] وثالثها: أنَّ التجربة دلت على إمكان دخول مسيلة في زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.

[١٧٨] ورابعها: أنا نرى إناء مملوء من رماد يسعه معه ملء ماء فلو لا أن هناك خلاء لاستحال ذلك.

[179] Beşincisi şöyledir: Büyük şarap kabı, içkiyle doldurulur ve sonra da içki kırbadakiyle aynı miktarda yapılır. Ardından her ikisi birlikte bu büyük şarap kabına konulur ve her ikisi de bu kaba sığar. Eğer içkide kırbanın genişliği kadar sıkıştırılan bir boşluk olmasaydı, bu, imkân dışı olurdu.

[180] Onların dile getirdiği şeylerin cevabı şöyledir: Birinci olarak şayet boşluk onların zikrettiği şeyin illeti olsaydı, suyun yukarı çıkması zorunlu olmazdı. Çünkü şişenin dışındaki hava, boş bir mekân bulmuştur. Şişenin bir kısmının boş olması da onlara göre imkân dâhilindedir. Dolayısıyla bu kanıt boşluğun [olduğunu göstermektense] onun geçersizliğini göstermek için daha uygundur.

[181] Bunun tahkiki şöyledir: Nitelikler ve hareketlerin doğal ve zorlamalı olması gibi aynı şekilde miktarlar da bazen doğal bazen de zorlamalı olabilir. Tek bir maddenin küçük bir ölçüyü kâbil olmasının ardından büyük bir ölçüyü kabul etmesi imkân dâhilindedir. Soğurma hareketi ise seyrelmeyi zorunlu kılan ısınmayı gerektirir. Bu ise maddenin doğal durumdaki ölçüsüne geri dönmesi için onu güçlü bir şekilde hazırlamaktır. Suyun soğukluğu bu maddeyle karşılaştığında doğal ölçüsüne dönerek yoğunlaşır. Böylece su da boşluğun gereği olarak onu takip eder.

[182] Onların ikinci olarak zikrettiği şeyin cevabı ise şöyledir: Hava kırbanın gözeneklerinden içeri girer. Bu, doluluğun zorunluluğunu kanıtlaması bakımından denenmiştir. Dolayısıyla bu kanıt onların lehine değil aleyhinedir.

[183] Üçüncünün cevabı da şöyledir: Kırbanın içindekinin büzülmesinin ya da kuşattığı alanın yayılmasının yahut da kırbanın bir kenarının kaldırılmasının imkânı, tamamen kırbaya giren sıvının miktarına bağlıdır.

[184] Dördüncünün cevabı şöyledir: Onların zikrettiği şey külliyen yalandır.

[185] Beşincinin cevabı ise şöyledir: Testideki kırbanın ölçüsünde duyumsal olarak bir farklılığın ortaya çıkmaması mümkündür. Yahut da içkinin sıkıştırılmış olması ve böylece ondan buhar ya da hava çıkması yahut da yoğunlaşıp daha küçük bir hâle gelmesi söz konusu olabilir.

[١٧٩] وخامسها: أنَّ الدن يملأ شرابًا ثم يجعل الشراب بعينه في زق ثم يجعلان معًا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أنَّ في الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك.

[١٨٠] والجواب عما ذكروه، أولًا: أنَّه لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لأنَّ الهواء الخارج قد وجد مكانًا فارغًا وفراغ بعض القارورة أمر ممكن عندهم فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولى.

[١٨١] والتحقيق أنَّ الكيفيَّات والحركات كما تكون طبيعيَّة وقسريَّة كذلك المقادير قد تكون طبيعيَّة وقد تكون قسريَّة والمادة الواحدة يجوز أن تقبل مقدارا عظيما بعد ما قبلت مقدارًا صغيرًا وحركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت شديدة التهيؤ للعود إلى مقدارها الطبيعي فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودًا إلى مقداره الطبيعي فتبعه الماء لضرورة الخلاء.

[١٨٢] وعما ذكروه، ثانيًا: أنَّ الهواء يدخل في مسام الزق وقد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملإ فيكون عليهم لا لهم.

[١٨٣] وعن الثالث: بإمكان انقباض ما في الزق أو انبساط محيطة أو ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه.

[١٨٤] وعن الرابع: بأنَّه كذب محض.

[١٨٥] وعن الخامس: بأنَّه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب للحس أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر.

On Altıncı Fasıl

Boşluğun Sabit Olması Durumunda, Boşluğun Kendisinden Cisimleri Çeken ve İten Bir Gücün Olamayacağı Hakkında

[186] Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî, boşluğun cisimleri çekim gücü olduğunu sanmıştır. Bundan dolayı da "suyu aşıranlar" olarak isimlendirilen kaplarda su tutulurken "suyu zerk edenler" olarak isimlendirilen kaplarda su çekilir. Onlar arasında, boşluğun cisimleri itme gücü olduğunu ispatlamaya çalışanlar da bulunmaktadır. Birinci görüşün geçersizliğine şöyle kanıt getirilebilir: Boşluğun parçaları birbirine bezerdir. Eğer boşlukta bir çekim gücü olsaydı boşluk yönlerin bir kısmıyla özelleşmezdi. İkinci görüşün geçersizliğine ise şöyle kanıt getirilebilir: Hareket ettirici olan boşluk ya cismin içine sabitlenmiştir ya da cismin dışında onu kuşatarak sabitlenmiştir.

[187] Birincisi hakkında: Boşluk ya cismin parçalarını ya da tamamını hareket ettiren olur. Parçalarını hareket ettiren olması imkân dışıdır. Çünkü cismin parçalarından her birinde boşluk yoktur. Böylece bu parçaların hareketi, boşluk nedeniyle değil bir başka hareket ettiren sebebiyle gerçekleşir. Hareket ettirenlerin hepsi bütün parçaları hareket ettirdiği zaman cisim de kaçınılmaz olarak bir başka sebeple değil de parçaları hareket ettiren şey sebebiyle hareket eder.

[188] İkincisi de aynı şekilde imkân dışıdır. Çünkü parçalardan meydana gelen şeyin hareket ettirilmesi ancak onun parçalarının hareket ettirilmesiyle mümkündür. Tıpkı bileşiğin illetinin mutlaka bileşiğin bütün parçalarının illeti olması gerektiği gibi. İkinciye gelince, büyük bir cismi kuşatan boşluğun o cismi yukarıya kaldırmadığı bilinir. Öyleyse boşluktan kaynaklanan bir tepkime olmaz, ancak cismin herhangi bir parçasının arasına boşluk girdiğinde tepkime söz konusu olur. Böylece kendi doğasının gereği cismin bazı parçaları olarak birbirinden uzaklaşır ve aynı cinsten olan parçaların birbirinden kaçışması ortaya çıkar. Bu ise geçersizdir. Çünkü aynı cinse sahip olma, birbirine eklenmenin illetidir. Doğanın birleşmiş olmasıyla birlikte parçaların farklı yönlere gitmesi gerekir. Aynı şekilde eğer ortada kendisinden kaçılan bir şey yoksa o zaman ondan kaçmak da imkân dışıdır. Eğer kendisinden kaçılan bir şey varsa

الفصل السادس عشر

في أنَّ الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوَّة جاذبة ولا دافعة للأجسام

[١٨٦] زعم محمد بن زكريا الرازي أنَّ له قوَّة جاذبة للأجسام ولهذا يحتبس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الأواني التي تسمى زرقات الماء ومنهم من أثبت له قوَّة دافعة لها إلى فوق. ويدل على بطلان الأول: أنَّ الخلاء متشابه الأجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات. وعلى بطلان الثاني: إنَّ الخلاء المحرك إما المبثوث في داخل الجسم أو في خارجه المحيط به.

[١٨٧] فعلى الأول: إما أن يكون محركًا لأجزائه أو لكله، والأول محال لأنَّ كل واحد من أجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركًا لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر.

[١٨٨] والثاني: أيضًا محال لأنَّ تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا يمكن إلا بتحريك أجزائه كما أنَّ علة المركب لا بد أن تكون علة لأجزائه، وأما على الثاني فمعلوم أنَّ الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق فإذن لا ينفعل من الخلاء إلا جسم يتخلخل الخلاء بين جزء من أجزائه فرجع إلى أنَّ بعض الأجسام مقتضى طبعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض فيلزم هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن بعض وهو باطل لأنَّ التجانس علة الضم ويلزم هربها إلى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة. وأيضًا إن لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال وإن كان فيلزم

o zaman da mâhiyet birliğinden dolayı bu parçalardan hepsinin kendi kendisinden kaçmış olması gerekir. Bu konuda bir diğer yön de şöyledir: İtmeyi gerekli kılan boşluk ve cismin yukarı doğru hareketi mutlaka cismin de boşlukla birlikte hareketli olmasını gerektirecektir. Böylece boşluk da kendisi için doğal mekâna ihtiyaç duyar. Böylece kendisine doğru hareket edilen amaç olacaktır. Eğer cismin boşlukla birlikte hareketli olmasını gerektirmeyip sürekli olarak cismin hareketinde boşluktan sonra bir boşluk gelirse o zaman cismin boşlukla karşılaşması ancak bir anda meydana gelebilir. Tek bir anda bir şey bir başka şeyi hareket ettiremez. Bu andan sonra ise cisim boşlukla karşılaşmaz. Ancak onlar şöyle derler: Boşluk cisme onu bir yöne doğru hareket ettiren hareket ettirme gücünü verir. Bu ise boşluk benzerliğiyle çelişir.

Bir Ek

[189] Kelâmcılar şöyle sanmıştır: Cismin mekânı, cismin kendisinde yerleştiği şeydir. Böylece mekân, cismi aşağı düşmekten engeller. Ardından daha derin düşündüklerinde aşağıda olan cismin tamamıyla kendi üstündeki cisim için bir mekân olmayıp aşağıdaki yüzeyin mekân olduğunu öğrendiler. Bununla birlikte onlar havayı delip geçen ok için her ne kadar okun altında olmasa da onu yere düşmekten engelleyen bir mekân kıldılar. Eğer mekân aşağıda olsa ondan bir yüzey olurdu. İnsanlar arasında nasıl olursa olsun yüzeyi mekân kılanlar vardır. Onlar şöyle derler: Testinin yüzeyi suyun mekânı olduğu gibi suyun yüzeyi de testinin mekânıdır.

[190] Onlar bu konuda şöyle bir kanıt ileri sürmüşlerdir. En yüce felek hareket ettiği için mekân sahibidir ve onun, sınırları belirli bir sonu yoktur. Onun mekânı ise altındaki yüzeydir. Bu, zayıf bir kanıttır. Çünkü feleğin hareketi mekânsal değil konumsaldır. Bu ise onların bu görüşlerinin, dahası, mutlak yüzeyi savunanların da görüşlerinin yanlışlığına işaret eder.

[191] Cumhur, daha önce de` işaret edildiği gibi, tek bir cismin yalnızca tek bir mekânı olduğu konusunda görüş birliğine varmıştır. İnsanlar arasında, cismin mekânının, bu cismi belirli bir yönden kuşatan bir cisim olduğu görüşünü benimseyenler vardır. Buna, 'mekânın

كون كل منها مهروبًا عن نفسه لاتحاد الماهيَّة وجه آخر الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم إلى فوق لابد وأن يكون ملازمًا له منتقلًا معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبًا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازمًا بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئًا وبعد الآن لا يكون ملاقيًا له إلا أن يقولوا إنَّ الخلاء يعطي للجسم قوَّة محركة يحركه إلى جهة وهذا ينافي تشابه الخلاء.

تذنيب

[١٨٩] زعم المتكلمون أنَّ مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثمّ لما تأملوا عرفوا أنَّ الجسم الأسفل ليس بكليته مكانًا للجسم الذي فوقه بل سطح الأسفل هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانًا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل لكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح مكانًا كيف كان ويقولون كما أنَّ سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة.

[١٩٠] واحتجوا بأنَّ الفلك الأعلى ذو مكان لأنَّه متحرك وليس له نهاية حاوية من محيط فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة، لأنَّ حركة الفلك ليست مكانيَّة بل وضعيَّة وممّا دلَّ على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقًا.

[١٩١] إنَّ الجمهور اتفقوا على أنَّ الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد كما مرت الإشارة إليه، ومن الناس من ذهب إلى أنَّ مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الإحاطة. ويرد عليه أنه يلزم أن يكون المكان من

izafetler kategorisinde olması ve sınırlanmış olan için bir mekân olmaması' eleştiri olarak zikredilir. Böylece en kabul edilebilir ve en doğru anlayışın mekânın boyut olduğu görüşü olduğu bilinmiş olur. Bu boyut zâtı gereği konumsal olmayan bir uzamdır. Ayrıca bu uzamın, cisimsel boyutları kuşatması ve bu boyutlara intibak sağlaması, konum sahibi için başka bir konumla bir kuşatma ve intibak değildir. Bunun hakkında konumsal boyutların sonluluğuna ilişkin kanıtlar vardır. Ancak bunlar onun sonluluğunun açıklanması hakkında gerçekleşmez. Çünkü o, zâtı gereği konum sahibi değildir. Her maddi boyutun üstünde bir başka maddi boyut bulunur. Bu ise maddi konumsal boyutların en sonuncusunda sona erer. Bu son boyutun üstünde ise maddeye muhtaç olmayan ve edilgen bir kuvvesi bulunmayan boyut vardır. Çünkü onun hakkında etkin ve sûretle ilgili hükümler galip gelir. Bu boyut herhangi bir konumsal biçimle şekillenmiş değildir. Aynı şekilde duyumsal olarak kendisine işaret edilmesi kâbil değildir. Aksine bu boyut, hayâlî işareti kabul eder. Sanki bu boyutla kastedilen, şer'î terminolojideki sidretü'l-müntehâdır. O, konumsal boyutların en sonuncusudur. Yine bu boyutla sanki ilâhî rahmetin kendisine istiva ettiği arş kastedilir. O, konumsal olmayan bir kuşatmayla maddeye bürünmüş bütün duyumsal şeyleri kuşatandır. Böylece onun iki yönü olur ve o, iki âlem arasında bir vasıta olur. Dolayısıyla o, yüce olan yönüyle sûretler ve temsillerle Hak'tan etkilenirken aşağıya bakan yönüyle bizdeki hayal gibi türsel cisimsel sûretler ve bunların maddi boyutlarıyla ittisal eder. Hayal, sürekli genişleyen ölçülebilir (*miktari*) bir cevherdir. O da Hak'tan kendisine feyzeden misâlî sûretler yoluyla O'ndan etkilenir. Hayal aynı zamanda başlangıç itibariyle varlığının zayıflığından dolayı bedenle ve bedenin maddi ölçüleriyle bütünleşir. Hayal yetkinleştiğinde ise bedenden ayrılır. Bu ise bir cismin bir başka cisimden ayrılması gibi değil, yazarın yazma eyleminden ayrılması yahut da konuşmacının konuşma eyleminden ayrılması gibidir. Bu meselenin asıl araştırılacağı yer, meâd ilmine daldığımız zaman karşımıza çıkacaktır. Niceliğe ilişkin geri kalan araştırma konuları, zaman bahsinde gelecektir. Masumiyet ve istikamet yalnızca Allah'tandır.

قبيل الإضافات وأن لا يكون للمحدد مكان، فعلم أن أسلم المذاهب وأتمّها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست إحاطته للأبعاد الجسمانيّة ولا انطباقه عليها إحاطة وانطباقًا لذي وضع بذي وضع آخر، وعليه براهين تناهي الأبعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعد آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو آخر الأبعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج إلى مادة ولا قوّة انفعاليّة لغلبة أحكام الفعليّة والصورية عليه وهو غير متشكل بشكل من الأشكال الوضعية ولا أيضًا يقابل الإشارة الحسيّة بل يقبل الإشارة الخياليّة ويشبه أن يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الأبعاد الوضعيّة وبالعرش الذي يستوي عليه الرحمة الإلهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسيّة إحاطة غير وضعيّة فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن أحد الجانبين وهو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل ومن الجانب الأسفل يتصل بالصور الجسميّة النوعيّة وأبعادها الماديّة كالخيال الذي فينا، فإنه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية وهو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي لأجل ضعف وجوده ابتداء فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد، وسيأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان ومن الله العصمة والسداد.

İKİNCİ FEN

Nitelik Kategorisi Hakkında

Bu, giriş ve dört kısımdan oluşur.

[192] Giriş: Bu bölüm niteliğin betimlenmesi ve dört türe ayrılması hakkındadır. Niteliğin betimlenmesine gelince; bilmelisin ki yüksek cinslerin eksik betimler dışında [tam olarak] tarifi yapılamaz. Çünkü onlar için bir cins tasavvur edilemez. Bu aşikârdır. Onlar için bir fasıl da tasavvur edilemez. Çünkü [bir şeyin] iki eşit şeyden oluşması söz konusu olduğunda bu şeylerden her birinin salt aklî bir ihtimal olarak bir faslı olur. Bu faslın gerçekleşip gerçekleşmediği bilinemez. Hatta bu faslın mevcûd olmamasına delil getirilir. Nitelik kategorisinin kendisinde kapsayıcı olarak bulunması gereken bir özellik ön plana çıkmaz. Ancak onun arazla ilgili şeylerden oluştuğu, nicelikten farklı olduğu ve oransal arazlardan müteşekkil olduğu söylenebilir. Fakat onunla ilgili yapılan bu tarif, bir şey hakkında, bilgi ve bilgisizlik bakımından kendisine eşit olan şeylerle yapılan bir tariftir. Çünkü yüksek cinslerin bir kısmı diğer kısmından daha açık değildir. Eğer bu, imkân dâhilinde olsaydı, diğer kategorilerdeki bunun benzerleri de mümkün, hatta daha evlâ olurdu. Çünkü oransal şeyler ancak kendilerine arız olan şeylerle, yani niteliklerle tarif edilebilir. Onlar nicelik ve oransal arazların hepsini dile getirmekten vazgeçip niceliğin daha açık olan özelliğini zikretmeye yönelmişler ve şöyle demişlerdir: "Herkesçe bilindiği gibi nitelik, yerleşik bir arazdır." Bu arazın tasavvur edilmesi, bu arazın dışında olan şeyin ve bu arazı taşıyanın dışında olan şeyin tasavvur edilmesini zorunlu kılmaz. Bu, söz konusu arazı taşıyanın parçalarında bir bölünme ve oranın olmasını gerektirmez. Onun yerleşik olması, onu etki ve edilgi kategorilerinden ayırt eder. Onun tasavvur edilmesinin ondan başkasını tasavvur etmeyi zorunlu kılmaması ise onu izafet, yer, zamanda olma ve sahip olma kategorilerinden ayırt eder. Onun bölünmeyi gerekli kılmaması ise onu nicelik kategorisinden ayırt eder. Onun, kendisini taşıyan şeyin parçalarında bir nispet gerektirmemesi ise onu konum kategorisinden ayırt eder. Burada çeşitli araştırma konuları vardır.

الفن الثاني

في مقولة الكيف

وهو مشتمل على مقدمة وأربعة أقسام

[١٩٢] المقدمة في رسم الكيف وتقسيمه إلى أنواعه الأربعة؛ أمّا الرسم فاعلم أنَّ لا سبيل إلى تعريف الأجناس العالية إلا الرسوم الناقصة إذ لا يتصوّر لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لأنَّ التركب من الأمرين المتساويين يكون كلّ منهما فصلًا مجرَّد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل إنَّما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة إلا المركب من العرضية والمغايرة للكم والأعراض النسبيَّة لكن هذا التعريف لها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لأنَّ الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك أولى لأنَّ الأمور النسبيَّة لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي الكيفيَّات فعدلوا عن ذكر كلّ من الكم والأعراض النسبيَّة إلى ذكر خاصته التي هي أجلى فقالوا كما هو المشهور أنَّه هيئة قارة لا يوجب تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها، فكونه قارة يميزها عن أن يفعل وعن أن ينفعل وكونه لا يوجب تصوّرها تصوّر غيرها عن المضاف والأين والمتى والملك وكونها غير مقتضيه لقسمة يميزها عن الكم وغير مقتضيه لنسبة في أجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع أبحاث.

[193] Bunlardan birincisi şudur: Etkileme kategorisinden anlaşılan, bir şeyin bir şeydeki tesir ediciliğidir. Bu şeyin değişen ya da sabit olmasına gelince; eğer sabit olursa şeyin tesir ediciliği de sabit olur. Çünkü bu, müessir olan şeyin mâhiyetinin gereklerindendir. Sabit olanın lâzımı da sabittir. Yerleşik araz şeklindeki sözümüz onu dışarıda bırakma anlamı doğurmaz. Bu şey değişen olursa onun tesir edici olması, kendi zâtına ek bir hüküm olmaz, bilakis değişen şeyin tesir edici olması, tıpkı zatlara tabi olan diğer izafetlerde olduğu gibi aklî bir durum olarak sabit olan şeyin tesir edici olması gibi olur. Dolayısıyla bunlardan bir kaydı çıkarmaya ihtiyaç yoktur. Etkilenme kategorisinden anlaşılan şey hakkında da aynı hüküm geçerlidir.

[194] İkincisi şöyledir: "Bu [arazın/*heyetin*] tasavvur edilmesi, bu arazın dışında olan şeyin ve bu arazı taşıyanın dışında olan şeyin tasavvur edilmesi sonucunu doğurmaz." sözümüz, bu iki kategoriden uzaklaşmayı ifade eder. Dolayısıyla bu ikisinden kaçınmak için yerleşik olanın dile getirilmesine ihtiyaç yoktur. Eğer, "Biz bununla zamanda olma kategorisinden uzaklaşıyoruz." denirse şöyle deriz: Zaman, bölünememe kaydıyla diğer niceliklerle birlikte [bu kategorinin] dışındadır. Çünkü o, taşıyıcısının bölünmesini gerektirir ki bu da harekettir.

[195] Üçüncüsü şöyledir: Ses, başka bir kategori altına giremeyeceği için nitelik kategorisinde yer alır. Ses, tahsîl ehlinin görüşünde olduğu gibi, hareketin altında da değerlendirilemez. Fakat ses, yerleşik olmayan bir biçimdir. Çünkü sesin parçaları, bir anda bir araya toplanmış değildir. Bu, kendi başına apaçıktır. Nitekim ses, hareketin sebeplisidir (*malül*). Yerleşik olmayanın sebeplisi de yerleşik değildir.

[196] Dördüncüsü şöyledir: Tarif, birlik ve nokta hakkında doğru olur. "Bu iki şeyden her birinin tasavvuru, bir başka şeyi tasavvur etmeyi gerektirir." denemez. Çünkü birlik, bölünememenin gerekli kıldığı bir anlamdır. Nokta ise çizginin sonudur. Nitekim biz şöyle deriz: Eğer değişim nitelikte olursa bunu akletmek bir başka şeyi akletmeyi gerekli kılmaz. Belki de niteliğin kısımlarının çoğu bundan çıkar. Çünkü eğer bunu şart koşmazsak düzlüğü ve eğriliği tasavvur etmemiz ancak ölçüde olur. Hatta onun akledilmesi, bulunduğu yer dışındaki bir şeyin akledilmesini gerekli kılmaz. Bu iki konuda da tartışma vardır.

[١٩٥] وثالثها: أنَّ الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو رأي أهل التحصيل لكنَّه هيئة غير قارة لأنَّ أجزاءه غير مجتمعة في آن وهو بين بنفسه ولأنَّه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار.

[١٩٦] ورابعها: أنَّ التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كلّ منهما يوجب تصوّره تصوّر شيء آخر لأنَّ الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لأنا نقول إن كان التغير عن الكيف بأنَّه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فلعل أكثر أقسام الكيف يخرج عنه إذ لا يمكن تصوّرنا الاستقامة والانحناء إلا في المقدار وإن لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما.

[١٩٣] أحدها: أنَّ المفهوم من أن يفعل مؤثرية الشيء في الشيء وذلك الشيء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتًا كانت مؤثريته أيضًا ثابتة لأنها من لوازم ماهيَّة المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها، وإن كان متغيرًا لم يكن المؤثرية حكمًا زائدًا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت أمرًا عقليًا كسائر الإضافات التابعة للذوات فلا حاجة إلى الإخراج عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من أن ينفعل.

[١٩٤] وثانيها: أنَّ قولنا لا يفيد تصوّرها تصوّر شيء خارج عنها وعن حاملها يفيد الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات لأنَّه يقتضي قسمة حاملة وهو الحركة.

[197] Beşincisi şöyledir: İdrak, bilgi, güç, arzu, öfke ve diğer nefsânî yaratılışların tasavvur edilmesi ancak bunların ilişki içinde olduğu 'idrak edilen', 'bilinen' 'arzu edilen' ve 'kendisine öfke duyulan' şeyin tasavvuruyla mümkündür.

[198] Şöyle söylenebilir: "Bütün bunların tasavvur edilmesi, başkasını tasavvur etmeyi gerektirmez, fakat bunların tasavvur edilmesi ilişki içinde oldukları şeylerin tasavvur edilmesinden önce gelir. Bu ise nispet ve izafetlerden farklıdır. Nitekim nispet edilen ile kendisine nispet edilenin ilk başta tasavvur edilmesi gerekir. Böylece nispetle ilgili olan bu şeyler tasavvur edilebilir." Buna karşı deriz ki, buradaki fark doğrudur. Ancak tarif ibaresi, bunu yalnızca, birinci mansup, ikinci merfu okunursa ifade edebilir. O zaman da bu okuma, tanımın tamamı için uyumlu olmaz.

[199] Altıncısı şöyledir: Farz et ki biz, tasavvuru kendisinden başkasını zorunlu kılmayan tarif ibaresini, tasavvuru başkasının tasavvurunun sonucu olmayan şeye yüklem yaptık. Bununla birlikte kare ve üçgen yapmakla ilgili, yanı sıra köklü ve küplü sayılar gibi sayıların özelliklerine ilişkin problem ortadan kalkmaz. Nitekim bütün bunlar niteliğin türleri arasında sayılır.

[200] Yedincisi şöyledir: Heyet [araz] şeyler arasındaki ortak bir lafızdır. Bu yüzden varlığın heyeti, bağımsızlığın ve yerleşmenin heyeti denir. Ayrıca cevherî ve arazî heyet de denir. Yine oturma ve yatma heyeti denir. Bunun yanında etkileme ve etkilenme heyeti denir. Dolayısıyla heyetin, efradını cami bir anlamı yoktur. Tarif yaparken de bu türden lafızlardan kaçınmak gerekir.

[201] Burada dile getirilen şeylerin çoğuna cevap vermek mümkündür. Ancak şöyle demek akla daha yatkındır: Nitelik, tasavvuru kendisinden başka bir şeyin tasavvuruna dayanmayan bir arazdır. Bulunduğu yerde bölünmeyi ve bölünmemeyi öncelikli olarak gerektirmez. Bu tanımda "araz" ile yaratıcı Allah ve cevher dışarıda tutulurken "tasavvuru başkasının tasavvuruna dayanmayan şey" ile nispî arazlar dışarıda tutulmuştur. Bu nispî arazların tasavvuru, nitelikle ilgili şeylerden farklı olarak, diğer şeylerin tasavvuruna dayanır. Bunların tasavvur edilmesi başkasının tasavvur edilmesini gerektirir. Ancak bunların ve bunlardan başkasının

[١٩٧] وخامسها: أنَّ الإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الأخلاق النفسانيَّة لا يمكن تصوّرها إلا بتصوّر متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهي والمغضوب عليه.

[١٩٨] فإن قيل كل منها لا يقتضي تصوّره تصوّر الغير ولكن تصوّرها سابق على تصوّر متعلقاتها بخلاف النسب والإضافات فلا بدَّ أن يتصوّر المنسوب والمنسوب إليه أولًا حتى يتصوّر تلك الأمور النسبيَّة. قلنا إنَّ الفرق صحيح إلا أنَّ عبارة التعريف لا تفيده إلا أن يقرأ الأول منصوبًا والثاني مرفوعًا وحينئذ لا يلائم هذه القراءة لتمام الرسم.

[١٩٩] وسادسها: هب أنا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصوّره غيره على ما لا يكون تصوّره معلولًا لتصوّر غيره فمع ذلك لا يطرد في الأشكال كالتربيع والتثليث وخواص الأعداد كالجذرية والمكعبية مع أنها معدودة من أنواع الكيف.

[٢٠٠] وسابعها: أنَّ الهيئة لفظ مشترك بين أمور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال هيئة الجوهريَّة والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التأثير والتأثر وليس لها معنى جامع والاجتناب عن مثل هذه الألفاظ في التعريفات لازم.

[٢٠١] ويمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات لكن الأقرب أن يقال هو عرض لا يتوقف تصوّره على تصوّر غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أوليًا، فبالعرض خرج الباري تعالى والجوهر وبالذي لا يتوقف تصوّره على تصوّر غيره خرجت الأعراض النسبيَّة فإنَّ تصوّراتها متوقفة على تصوّر أمور أخر بخلاف الكيفيَّات فإنه لزم من تصوّراتها تصوّر

tasavvur edilmesi bir sonuçtur. Ses de bu kategoriye girer. Çünkü sesin tasavvur edilmesi, başkasının tasavvuruna dayalı değildir. "Bölünme ve bölünmemeyi gerektirmez." şeklindeki sözümüz, nicelikten çıkar. Ayrıca birlik ve noktadan da çıkar. "Öncelikle gerektirme" sözümüzle ise bölünmeye konu olmayan bilinenlerle gerçekleşen bilgiden uzaklaşmaya çalıştık. Çünkü o, zâtı bakımından bölünmeyi engeller. Ancak bu, öncelikli bir gerektirme değildir; bilinenin birliği vasıtasıyla gerçekleşir.

[202] Niteliğin türlerine bölünmesine gelince; tümevarım yöntemiyle nitelik dört bölümle sınırlandırılır. Duyumsal ve nefsî nitelikler ile niceliğe ve istidada özgü nitelikler. Bu sınırlandırmada tümevarım yöntemine güvenilir. Olumsuzlama ve olumlama arasındaki tereddüdün sûreti açığa çıkmıştır. Böylece her bir bölümün sahip olduğu özelliklerle bu bölümleri açıklamadaki farklılığa göre çeşitli yollar ortaya çıkar. Bunun sonucu olarak da eğer nitelik birinci kısım olursa birinci, ikinci kısım olursa ikinci, üçüncü kısım olursa üçüncü, dördüncü kısım olursa da dördüncü [açıklama yolu söz konusu olur.] Bunun kabul edilemeyeceği açıktır. İstikra yöntemiyle bilinen şeyin elde edilme yolu, ancak içinde gizlilik bulunan birtakım özellikler hakkında doğru olabilir. Buna örnek olarak İmâm Râzî'nin nefsânî nitelikleri yetkinlik olarak tabir etmesi ve Şeyh'in [İbn Sînâ] bu yetkinlikleri cisimlerle ilgisi olmayan şeylerle tabir etmesi [zikredilebilir]. Ayrıca İbn Sînâ; cismin, tabiat bakımından cisim olma özelliğini kazandığı istidat, cismin kendi fiilinin benzerlik yoluyla olduğu duyumsanabilir şeyler, yani yakında olanı sıcak hâle getirmek için sıcaklık gibi başkasının benzer kılınması ya da benzeriyle aynı hâle getirilen siyahlıktan da bahseder. Bu, ağırlık gibi değildir. Çünkü onun başkasındaki fiili hareket ettirmektir, yoksa ağırlık değildir.

[203] Râzî şöyle demiştir: Bu, ağırlık ve hafifliğin duyumsanabilir şeylerden çıkarılmasına ilişkin bir açıklamadır. Bununla birlikte İbn Sînâ, bu açıklamayı *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın bir başka yerinde, duyumsanabilir nitelikleri açıklamaya giriştiği sırada yapmıştır. Çünkü bunlar, söz konusu başlık içinde yer alır. Şifâ'nın bir başka yerinde ise İbn Sînâ, nemin başkasını nemli yapması ve kurunun bir başka şeyi kuru hâle getirmesiyle ilgili bir kanıt ortaya koymamıştır.

غيرها إلا أنَّ تصوّراتها معلولة وتصوّرات غيرها ويدخل فيه الصوت إذ لا يتوقف تصوّره على تصوّر غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء أوليًا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء أوليًا بل بواسطة وحدة المعلوم.

[٢٠٢] وأمَّا تقسيمه إلى أنواعه فينحصر بالاستقراء في أقسام أربعة الكيفيَّات المحسوسة والنفسانيَّة والمختصة بالكميات والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد تبين بصورة التردد بين النفي والإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كلِّ قسم بما له من الخواص طرق متعددة. وحاصلها أنَّ الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول وإن كان الثاني فالثاني أو الثالث فالثالث وإلا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أنَّ بعض الخواص ممّا فيه خفاء كتعبير الإمام الرازي عن الكيفيَّات النفسانيَّة بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أي جعل الغير شبيها كالحرارة لجعل المجاور حارًا أو السواد يلقى شبحه أي مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله في الغير التحريك لا الثقل.

[٢٠٣] قال الرازي وهذا تصريح منه بإخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيَّات المحسوسة أنها من هذا الباب وذكر في موضع آخر منه أنه لم يثبت بالبرهان أنَّ الرطب يجعل غيره رطبًا واليابس يجعل غيره يابسًا.

[204] Bu konuda şöyle derim: Bu iki mesele hakkındaki cevabını ve niteliğin nicelik bakımından cisimle ilişkili olan şeyler hakkındaki niceliklerle özelleşmesinin açıklanmasını da ileride öğreneceksin.

[205] Râzî şöyle demiştir: Bu, sayıya mahsus niteliği, yani soyut varlıklarla ilişkili olması yönünden niteliği ortadan kaldırır. Râzî bu gerekçeyle onların, sayıların durumu hakkındaki araştırmanın hâricî olarak değil de zihnî olarak maddeye muhtaç olmayan şey, yani matematik olduğuna ilişkin görüşlerine itiraz etmiştir. Çünkü matematik bir bütün olarak sayıların durumları hakkındaki bir araştırmadır ve dış dünyada da maddeye muhtaç olmayan bir şeydir.

[206] Bu konuda şöyle derim: Her iki konuya da âlemin hudûsuna ilişkin araştırmamızdan ortaya çıkacak hususlarla cevap verilmiştir. Şöyle ki sayı, aklî ayrıklara ne zâtî olarak ne de arazî olarak ilinek olur. Sayı, bedenlerin aracı olan nefislere ilinek olur. Belki de şu şekilde cevap verilebilir: Matematikte araştırma konusu olan sayı, bazen dış dünyada maddeye muhtaç olması bakımından araştırma konusu yapılabilir. Böylece yüzölçümü, toplama, çıkarma, çarpma ve bölme gibi hususlar tahsil edilir. Bu konuya tekrar dönmek gerekir.

[207] Belki de buradaki maksadın her ne kadar kendisiyle özelleşmese de toplamda 'cisme ilişen şey' olduğu söylenir. Sayının nitelikleri de böyledir. Bu şöyle savuşturulabilir: O zaman bu, cisimlerle ilgisi olmayan nefsânî niteliklerin olması anlamında olur. Çünkü nefsânî varlıkların cisimlerle asla bir ilişkisi olamaz. Ancak durum böyle değildir. Çünkü buradaki anlam, nefsânî olanların cisimlerle ilişkisinin olması, onların, özellikle de nefislere muhtaç olmaması bakımından söz konusudur.

[208] Onların, niteliği dört bölümle sınırlandırmalarına ilişkin dile getirdikleri açıklamalar ise dört yolla yapılmıştır:

[209] Birincisi: Bu, Râzî'nin sözünü ettiği açıklamadır. Buna göre nitelik, ya dairesel olmak, kare olmak, çift olmak ve tek olmak gibi nicelikle özelleşir ya da özelleşmez. Bu ise ya duyumsal olur ya da olmaz. Duyumsal olan eğer utanmadan dolayı yüzün kızarıklığı gibi hızlıca geçip ortadan kayboluyorsa etkilenimdir; duyumsal olmasa bile eğer kalıcı ise

[٢٠٤] أقول وستعلم الجواب عن هذين الإشكالين وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكميَّة.

[٢٠٥] قال الرازي هذا تضييع الكيفيَّة المختصة بالعدد يعني من جهة أنها تتعلق بالمجرَّدات وبهذا اعترض على قولهم إنَّ البحث عن أحوال العدد ما يستغني عن المادة ذهنًا لا خارجًا هي الرياضيات بأنَّ من جملتها البحث عن أحوال العدد وهو ما يستغني عن المادة في الخارج أيضًا.

[٢٠٦] أقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم أنَّ العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات ولا بالعرض وهو عارض للنفوس واسطة الأبدان وربما يدفع بأنَّ العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث اِفتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الأغراض كالمساحة والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر.

[٢٠٧] وربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وإن لم يختص به وكيفيات العدد كذلك ويدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيَّات النفسانيَّة ما لا يتعلق بالأجسام أنَّها لا يتعلق بها أصلًا وليس كذلك، بل المعنى أنَّها لا يتعلق بها خاصة بحيث يستغني عن النفوس.

[٢٠٨] أمَّا الذي ذكروه في بيان الحصر في الأنواع الأربعة؛ فطرق أربعة:

[٢٠٩] الأول: ما ذكره الرازي، وهو أنَّ الكيفيَّة إمَّا مختصَّة بالكميَّة كالاستدارة والتربيع والزوجيَّة والفرديَّة أو لا؟ وهو إمَّا أن تكون محسوسة أو لا؟ والمحسوس هو المُسمَّى بانفعالات إن كانت سريعة الزوال كحمرة

etkilenimseller olarak isimlendirilir. İstidat, ya yetkinlik türünden olur ya da olmaz. Birincisi edilgi ve güç olmayan türden bir istidat olursa bilkuvve olarak isimlendirilir. Eğer edilgi gibi güçlü bir istidat olursa 'doğal zihin' olarak isimlendirilir. İkincisi eğer halim selim birinin öfkelenmesi gibi hızlıca geçip gidiyorsa hal olarak; eğer halim selim kişinin yumuşak huyluluğu gibi yavaşça geçip gidiyorsa meleke olarak isimlendirilir. Bu, Râzî'nin dile getirdiği bölümlemedir. Cisimsel niteliğin varlığının nicelikle ve duyumsal olanla özelleşmemesi mümkün olduğu gibi bu niteliğin mâhiyetinin istidadın kendisi olmaması da imkân dâhilindedir. Niteliğin yetkinlik olması, mutlaka onun nefsânî bir nitelik olmasını gerekli kılar. Çünkü bu, tümevarım dışında bir kanıt ihtiva etmeyen bir iddiadan ibarettir.

[210] İkincisi: Nitelikten ya benzetme yoluyla fiiller sâdır olur ya da olmaz. Birincisi, kendisinden başkasını sıcak hâle getiren sıcaklık gibidir. Siyahlık da gözde kendisine benzer bir silüet bırakır. Ancak ağırlık böyle değildir. Çünkü ağırlığın cisimdeki fiili, hareket ettirmektir. Hareket ise ağırlık değildir. İkincisi ise nicelik olması bakımından niceliğe bağlıdır ya da değildir. Niceliğe bağlı olmayan tabiat olması bakımından cisimler için bulunur ya da nefsânî olması bakımından nefislerde bulunur.

[211] Üçüncüsü: Nitelik ya nefsin varlığına bağlı olur ya da olmaz. Nefsin varlığına bağlı olmayan nitelik ya niceliğe bağlı olur ya da bağlı olmaz. Niceliğe bağlı olmayan ya hüviyeti 'istidat' olandır ya da hüviyeti 'fiil' olandır. Hüviyeti istidat olan ise hal ve iyeliktir. Hüviyeti fiil olan ise nicelikle özelleşmiştir. Üçüncüsü güç ve güç olmamadır. Dördüncüsü ise etkilenimseller (*infiâliyyât*) ve etkilenimlerdir (*infiâlât*).

[212] Dördüncüsü: Nitelik ya benzetme yoluyla fiilde bulunur ki, bunlar, etkilenimseller ve etkilenimlerdir ya da böyle fiilde bulunmaz. O zaman da cisimlerle ilişkili olmaz ya da olur. Eğer ilişkili olmazsa hal ve iyelik olur. İlişkili olursa o zaman da cisimlerin niceliği bakımından onlarla ilişkili olur ki bu, niceliklere hastır. Yahut da cisimlerin tabiatı bakımından onlarla ilişkili olur ki bu da güç ve güç olmamadır. Bu ise İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da dile getirdiği şeylerdir ve hepsi de benzer zayıflıklar içerir.

الخجل وبالانفعاليَّة إن كانت راسخة وإن لم تكن محسوسة، فإمَّا استعداد نحو الكمال أو لا؟ فالأول: هو المسمَّى بالقوَّة إن كان استعدادًا نحو اللاانفعال ولا قوَّة وذهنًا طبيعيًّا إن كان استعدادًا شديدًا نحو الانفعال، والثاني: هو المسمَّى بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة إن كانت بطيء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذي ذكره، ومن الجائز وجود كيفيَّة جسمانيَّة غير مختصَّة بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأنَّ ما يكون كمالًا لا بد وأن تكون كيفيَّة نفسانيَّة لأنَّه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء.

[٢١٠] الثاني: أنَّ الكيفيَّة إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا؟ والأول: مثل الحار يجعل غيره حارًا والسواد يلقى شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل، فإنَّ فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل. والثاني: إمَّا أن يكون متعلقًا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون، والذي لا يكون فإما أن يوجد للأجسام من حيث هي طبيعيَّة أو في النفوس من حيث هي نفسانيَّة.

[٢١١] الثالث: الكيفيَّة إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا يكون كذلك، والذي لا يكون فإما أن يتعلق بالكميَّة أو لا يتعلق والذي لا يتعلق فإما أن يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل، فالأول هو الحال والملكة والثاني هو المختصة بالكميَّة والثالث القوَّة واللاقوَّة والرابع الانفعاليات والانفعالات.

[٢١٢] الرابع أنَّ الكيفيَّة إما أن تفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات أو لا يكون كذلك وحينئذ إمَّا أن لا يتعلق بالأجسام وهي الحال والملكة أو يتعلق، وذلك المتعلق إمَّا من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها وهي القوَّة واللاقوَّة وهذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكلّ ضعيفة متقاربة.

BİRİNCİ KISIM

Duyumsanabilen Nitelik Hakkında

Burada beş bab vardır.

Birinci Bab: Bu Kısmın Tümel Hükümleri Hakkındadır.

Burada da fasıllar vardır.

Birinci Fasıl

[Niteliğin] Özelliği, İki Kısma Ayrılması ve İsimlendirme Sebebi

[213] Niteliğin bütün fertlerini içine alan ve niteliğe denk olan hâssasına gelince; bu, onun, maddelerinde anlamda ortaklaştığı şeyler yapmasıdır. Nitekim sıcak, başkasını sıcak hâle getirir ya da soğuk başkasını soğuk hâle getirir. Renklerin görüntüsü de gözde yerleşir. Bu özelliğin ağırlık ve hafifliğin çıkması için genel olmadığı ifade edilir. Çünkü İbn Sînâ, *Şifâ*'nın *Fizik* kitabının ustukuslar bölümünde nemlilik ve kuruluğu edilgi niteliğiyle isimlendirmediğini dile getirmiştir. Çünkü nemliliğin başkasını nemli hâle getireceği ya da kuruluğun başkasını kuru hâle getireceğine ilişkin bir kanıt ileri sürmemiştir. Bundan dolayı bu iki duyumsanabilir nitelik, kendilerinin eğilimini ifade etmez.

[214] Buna karşı şöyle derim: [Burada nemlilik ve kuruluğun] duyumsal olarak kendilerine benzer fiilde bulundukları cevabı verilebilir. Ağırlık ve hafiflik de böyledir. Bu özelliğin bütün duyumsanabilir olan şeylere teşmil edileceği bilinir. İbn Sînâ'nın, nitelikleri bölümlerken dile getirdiği şey siyahlığın silüetini gözde bırakmasıdır. Bu da onun ağırlık gibi olmayan benzeridir. Çünkü ağırlığın cismindeki fiili hareket ettirmektir. Bu ise anlamı, gözdeki siyahlık fiilinin, ağırlığın cismindeki fiili gibi olmayan bir ağırlık değildir. Buradaki maksat, idrakin maddesindeki fiil ile cismin maddesindeki fiil arasında bulunan farkı ortaya koymaktır. Çünkü idrakin maddesindeki fiil, ikinciden farklı olarak bir şeyin örneğini oluşturur. İbn Sînâ'nın sözünü ettiği hususlarda, tıpkı Râzî'nin sandığı gibi ağırlık ve hafifliğin duyumsanabilir olan şeylerden olmadığına ilişkin bir açıklama yer almaz. Onun nemlilik ve kuruluk hakkındaki görüşü de böyledir. Çünkü İbn Sînâ, nemlilik ve kuruluğun kendilerinin

القسم الأول

في الكيفيَّات المحسوسة

وفيه خمسة أبواب

الباب الأول: في أحكام كلية لهذا القسم وفيه فصول

الفصل الأول

في خاصيته وفي تقسيمه بقسميه وسبب التسمية

[٢١٣] أمَّا الخاصة المساوية التي تعم أفراده فهي أنَّها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى، فإنَّ الحار يجعل غيره حارًا والبارد يجعل غيره باردًا والألوان يقرر أشباحها في البصر، قيل هذه الخاصيَّة غير عامة لخروج الثقل والخفة ولأنه ذكر الشيخ في فصل الأسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان أنه لِمَ سمِّيت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين أنه لم يثبت بالبرهان أنَّ الرطب يجعل غيره رطبًا واليابس يجعل غيره يابسًا فعلى هذا هاتان المحسوستان لا تفيدان ميل نفسيهما.

[٢١٤] أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلان في الحس مثلهما، وكذا الثقل والخفة فعلم شمول هذه الخاصيَّة لجميع المحسوسات والذي ذكره الشيخ في أثناء تقسيم الكيفيَّات أنَّ السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فإنَّ فعله في جسمه التحريك وليس ذلك بثقل معناه أنَّ فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه وغرضه الفرق بين الفعل في مادة الإدراك وبينه في مادة الجسم حيث إنَّ الأول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بأنَّ الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازي وكذا قوله في الرطوبة واليبوسة إنه لم يثبت بالبرهان

dışındakileri nemli ve kuru hâle getirdiğine ilişkin bir kanıt ileri sürmemiştir. Bunun anlamı ise nemlilik ve kuruluğun maddelerde kendilerine benzer fiilde bulunmalarının olumsuzlanması ve duyumsal güçlerde nitelik kategorisinin bulunmamasıdır. İbn Sînâ pek çok yerde her duyumsanabilir şeyin duyuda eşit sûreti olan şeylerden olduğunu açıklamıştır. Bu bakımdan renkler gibi görünen şeyler ile ağırlık ve hafiflik gibi dokunulan şeyler arasında bir fark bulunmamaktadır. Giriş kısmıyla ilgili olarak açıklamayı vadettiğimiz hususlar bunlardır.

[215] Kuşatıcı olmayan özellik ise çoğunlukla açıklamaya ihtiyaç duymaz.

[216] [Niteliğin] bölümlenmesine gelince; duyumsanabilir olan nitelik, altının sarılığı ve balın tatlılığı gibi kalıcı bir nitelik ise buna etkilenimseller (*infiâliyyât*) adı verilir. Bu ise duyu organlarının bu niteliklerden öncelikli olarak etkilenmesi nedeniyledir ve bu organların özel ya da genel olarak maddeleriyle birlikte unsurların etkilenmesinden meydana gelen yapıya engel olmasından dolayıdır. Burada zikredilen özel, balın tatlılığı gibi bileşiklerin niteliklerinde olduğu şekildedir. Genel ise ateşin sıcaklığı gibi basit varlıkların niteliklerinde olduğu gibidir. Sıcaklık olması bakımından sıcaklık, bazen terkiple birlikte meydana gelen yapıya ve maddelerin etkilenmesine engel olabilir. Bu ise onların "şahısları ya da türleriyle..." şeklindeki sözlerinin anlamıdır. Ancak sıcaklığın pek çok türü vardır. Ateş kaynaklı sıcaklık, şayet maddenin etkilenmesiyle meydana gelmemiş olsa bile mutlak anlamda sıcaklığın işi maddede etkilenme meydana getirmektir. Bal kaynaklı olan tatlılık da böyledir. Tatlılık, baldan etkilenme yoluyla balda olmasa bile baldan üretilmiş şeylerde etkilenme yoluyla meydana gelmiştir. Böylece tatlılık balın tatlılığından dolayı etkilenmiş olur. Eğer özellik kalıcı değilse etkilenim olarak isimlendirilir. Bu ise onun hızlıca ortadan kaybolması nedeniyledir. Özellik, sözü edilen iki gerekçe dolayısıyla birinci kısma dâhil olsa bile zamanının kısalığı ve hızlıca ortadan kaybolup gitmesi nedeniyle kendi cinsinin ismi kendisine verilemez ve sadece edilgi olarak sınırlandırılır.

جعلهما الغير رطبًا ويابسًا معناه نفي كونهما فاعليين مثل نفسهما في المواد لا في القوى الحسيَّة، كيف وقد صرَّح في كثير من المواضع أنَّ كلّ محسوس ممّا له صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالألوان وبين الملموسات كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم.

[٢١٥] وأمَّا الخاصة الغير الشاملة فكثير لا يحتاج إلى البيان.

[٢١٦] وأمَّا التقسيم فالكيفيَّة المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سمّيت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها أولا ولكونها بخصوصها أو عمومها مانعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها، فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فإنَّ الحرارة بما هي حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب وانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها وإلا فالحرارة أنواع كثيره فالحرارة النارية وإن لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة أن يحدث بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وإن لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال في أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالًا صارت لأجل ذلك حلوة وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن تنفعل فهي وإن كانت داخلة في القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرَّد الانفعال.

İkinci Fasıl

Cisimlerin Niteliklerinin Şekilleriyle Aynı Olduğu ve Cisimlerin Niteliklerinin Karışımlarıyla Aynı Olduğu Görüşlerinin Reddi Hakkında

[217] Bazıları şöyle sanmıştır: Duyumsanabilir niteliklerin hakikati yoktur. Aksine bunlar salt duyu organlarına arız olan tepkilerdir. "Mutlaka duyunun kendisine arız olan şeylerin bir kısmına tepki verip diğer kısmına vermemesi ve bir sebebe binaen bazı niteliklere tepki verip diğerlerine vermemesi gerekir. Ancak görme duyusu, renkli bir cisme tepki verdiği kadar şeffaf bir cisme vermez." dendiğinde buna şöyle cevap vermişlerdir: Cisimler, her ne kadar farazî olarak bölünebilse de bilfiil olarak bölünemeyen parçalardan oluşmaktadır. Bu parçalar birbirinden farklı biçimlerdedir. Ayrıca bunlar birbirinden farklı terkip ve konumlara sahiptir. Bu farklılık duyu organlarında meydana gelen tepkilerin de farklı olmasını zorunlu kılar. Görme duyusunun fark ettiği beyaz, bir araya getirdiği ise siyah olarak isimlendirilir. Tat alma duyusuna konu olan şey de böyledir. O, ilgili organ tarafından kesilerek çok sayıda parçalara ayrılır. Böylece onun parçaları o kadar küçülür ki tat dile nüfuz eder ve dil de bu parçalanmadan dolayı o tadı alır. Güzel kokular ve sıcaklık soğukluk gibi dokunma duyusuna konu olan şeylerde de söz böyledir.

[218] Sonuç olarak şekillerin farklılığı duyuların da farklı olmasını zorunlu kılar. Duyu organları da biçimlerden etkilenir, yoksa diğer niteliklerden etkilenmez. Bu, savunulması kolay olan bir görüştür. Duyu organlarında bulunan şey, duyumsanan cisimlerin ve bunların benzerlerinin sûretidir. Biçimin benzeri tadın, rengin ve bunlardan başka şeylerin benzerinin dışındadır. Oluş ve bozuluşla ilgili araştırma konularında bu görüşün geçersizliği[ne ilişkin açıklamalar] gelecektir.

[219] Rengi biçimden ayırt etmeyi sağlayan şey, biçimin, dokunma duyusuyla duyumsanırken rengin bu duyuyla duyumsanmamasıdır. Bunlardan biri diğerinden başkadır. Eğer "Gerçekte duyumsanan, duyuda meydana gelen sûrettir. Bu yüzden biçimin, görme organına mahsus bir etki, dokunma organı içinse bir başka etki meydana getirmesi mümkündür." denirse buna karşı şöyle deriz: Duyularda meydana gelen etkiler,

الفصل الثاني

في الرد على القول بأنَّ كيفيات الأجسام نفس أشكالها وبأنها نفس الأمزجة

[٢١٧] زعم بعضهم أنَّ لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرّد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض وببعض الكيفيَّات دون بعض من سبب وإلا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون، أجابوا بأن الأجسام مركبة من أجزاء غير متجزِّية بالفعل وإن تجزَّت بالفرض وهي على أشكال متخالفة وعلى تراكيب وأوضاع متخالفة وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمَّى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا في المطعوم الذي يقطع العضو تحريفًا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارًا شديدة النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك القطع هو الحلو وكذلك القول في الروائح والملموسات كالحرارة والبرودة.

[٢١٨] وبالجملة فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات والحواس إنَّما ينفعل من الأشكال لا من كيفيَّة أخرى وهذا المذهب سهل الدفع فإنَّ ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما وسيجيء أيضًا في مباحث الكون والفساد بطلان هذا المذهب.

[٢١٩] ثمَّ الذي يميز اللون عن الشكل أنَّ الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر أثرًا ولآلة اللمس أثرًا آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس إن كانت

eğer biçimlerse ve biçim de dokunma duyusuna konu oluyorsa o zaman etki gözde dokunma şeklinde meydana gelir ki bu bir çelişkidir. Eğer duyularda meydana gelen etkiler biçimler değilse biçimlerin ardındaki niteliklerin varlığı hakkındaki söz ispatlanmış olur. Çünkü bir şeyin ve onun benzerinin sûretinin mutlaka o şeye mutabık olması gerekir. Bu niteliklerin ispatlanması hakkında ileri sürülen deliller arasında, içinde zıtlık barındırmayan biçimlerden farklı olarak renk, tat ve kokularda zıtlık olması bulunmaktadır.

[220] Bu konuda ileri sürülen bir diğer delil de şöyledir: Onlar şöyle demişlerdir: Biçimi duyumsama, rengi duyumsamaya dayalıdır. Eğer renk şekil olsaydı o zaman şey, kendi kendisine dayanmış olurdu. Onlar yine şöyle demişlerdir: Bir insan bazen bir cismi, cisme karşı aldığı konuma göre iki farklı renkte görebilir. Örneğin insan güvercinin gerdanını bulunduğu yere göre bir keresinde kızıl bir keresinde de altın sarısı görebilir.

[221] Aynı şekilde şeker, safralı bir ağızda acı olurken bunun dışındaki ağızda tatlıdır. Bütün bu şeylerin bir hakikati yoktur. Ancak duyu organlarının tepkisi söz konusudur. Duyumsamalardaki farklılık ise ancak farklı konumlara göre etkilenme ve tepkidir.

[222] Bunlara şöyle cevap verilebilir. Güvercinin gerdanlığına gelince, ondan görünen tek bir şey değildir. Aksine onda çeşitli yönlere sahip tüyün tarafları vardır. Ayakta durup da güvercine bakan birine göre bütün bu yönlerin, diğer yönün rengini kapatan bir rengi vardır. Orada buluşmak şartıyla konumun da gerdanlığın görünüşünde bir etkisi bulunmaktadır. Çünkü görünen şey konumdur. Cinsler, duyuların duyumsanan şeylerden elde ettiği soyut bir tepki değildir. Etkilenen şeylerin tepkileri söz konusu olduğunda duyumsamaların farklılık arz etmesi doğru değildir.

[223] Bilmelisin ki bir grup, nitelikleri karışımların aynısı sanmıştır. Çünkü karışım, herhangi bir ölçeğe göre olduğunda, renk ve tadı belirli olur. Eğer bir başka ölçeğe ve bir başka duruma göre olursa o zaman renk ve tadı da farklı olur. Bu ikisi yerine geçen diğer niteliklerle karışım birbirinden farklı olamaz. Tam aksine onların hepsi, dokunma duyusunda ve görme duyusunda farklı etkiler meydana getiren özel

أشكالًا والشكل ملموس فالأثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف وإن لم يكن أشكالًا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الأشكال لأنَّ صور الشيء ومثاله لا بد وأن يكون مطابقًا له وممّا يحتج به على إثبات هذه الكيفيَّات أنَّ الألوان والطعوم والروائح فيها تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها.

[٢٢٠] حجة أخرى، قالوا إنَّ الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه، قالوا إنَّ الإنسان الواحد قد يرى جسمًا واحدًا، على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرَّة شقراء ومرَّة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.

[٢٢١] وأيضًا، السكر في فم الصفراوي مرّ وفي فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الأشياء إلا انفعال الحواس ولا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الأوضاع المختلفة.

[٢٢٢] والجواب أمَّا طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئًا واحدًا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات ولكلّ جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها لأنَّ المرئي هو الوضع وليس الأجناس مجرَّد انفعال الحواس عن محسوساتها وليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعلات.

[٢٢٣] واعلم أنَّ جماعة زعموا أنَّ الكيفيَّات نفس الأمزجة وأنَّ المزاج إذا كان على حد ما كان لونًا وطعمًا معينين وإذا كان على حد آخر وبحال آخر كان لونًا وطعمًا آخر وليس سائر الكيفيَّات التي تجري مجراهما شيئًا والمزاج شيئًا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئًا وفي

bir karışımdır. Bunun geçersizliğine ise şu delalet etmektedir: Kendi ölçekleri belirli sınırlara göre meydana gelen bütün karışımlar dokunma duyusunun konusu olur. Hiçbir renk ise dokunma duyusunun konusu değildir. O halde hiçbir karışım renk değildir. Aynı şekilde bu niteliklerde zıtlık içinde olan sınırlar vardır. Karışımlarda ortada olur, sınırda değil. O halde bu şeyler karışımdan başkadır.

İkinci Bab: Dokunma Duyusuna Konu Olan Nitelikler Hakkındadır

[224] Bunlar sıcaklık soğukluk, ıslaklık kuruluk, incelik yoğunluk, yapışkanlık gevreklik, susuzluk nemlilik, ağırlık ve hafifliktir. Pürüzlülük pürüzsüzlük, sertlik ve yumuşaklık da bu kategori içine girmektedir. Bütün bunların hepsini, içinde birçok alt başlığın olduğu bu bölümde ele alalım.

Birinci Fasıl

Sıcaklık ve Soğukluğun Tanımı Hakkında

[225] İbn Sînâ *Şifâ*'da şöyle demiştir: Sıcaklık, toplanmış şeyleri birbirinden ayıran ve birbirine benzeyen şeyleri bir araya getiren bir niteliktir. Soğukluk ise birbirine benzeyen ve benzemeyen şeyleri bir araya getiren niteliktir. İbn Sînâ *Kitâbü'l-Hudûd*'da sıcaklık hakkında şunları zikretmiştir: Sıcaklık, hafiflik meydana getirdiği için kendisinde bulunan şeyi yukarıya doğru hareket ettiren fiilî bir niteliktir. Böylece birbirine benzer şeylerin toplanması ve birbirinden farklı olan şeylerin de ayırt edilmesi açığa çıkar. Bu toplama ve ayırt etmenin meydana gelmesi öncelikli olarak ortaya çıkmış değildir. Tam aksine bu, ilk özelliğe, yani yukarıya doğru hareket ettirme ve hafifletme özelliğine tabidir. *Kitâbü'l-Hudûd*'da dile getirilen bu tanım *Şifâ*'da dile getirilenden daha uygundur. Sıcaklık ilk fiilini gerçekleştirdiği zaman yoğun olan şeyin nitelik bakımından seyrelmesi, yani yapısının incelmesi meydana gelir. Bunun mukabili yoğunluk, yani yapının kalınlığıdır. Onun, ince olan şeyi parçalarından yoğunluk itibariyle yükseltmesi konum kategorisindedir. Yani yabancı cismi aradan çıkarıp tabiatı bir olan parçaları bir araya getirir. Bunun mukabili ise seyrelmedir. Bu ise içine yabancı bir cirim

الباصرة شيئًا آخر والذي يدل على بطلانه أن جميع الأمزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة ولا شيء من الألوان ملموسًا فليس شيء من المزاج لونًا. وأيضًا، فهذه الكيفيَّات يوجد فيها غايات في التضاد والأمزجة متوسطة ليست بغاية فهي أمور غير الأمزجة

الباب الثاني: في الكيفيَّات الملموسة

[٢٢٤] وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبله والثقل والخفة وقد أدخل في هذا الباب الخشونة والملامسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب وفيه فصول:

الفصل الأول

في حدّ الحرارة والبرودة

[٢٢٥] قال الشيخ في الشفاء: الحرارة كيفيَّة تفرق بين المجتمعات وتجمع بين المتشاكلات، والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات. وذكر في رسالة الحدود في الحرارة أنها: كيفيَّة فعلية محركة لما فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيعرض أن يجمع المتشابهات ويفرق المختلفات أي صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورًا أوليًّا بل ذلك تابع للخاصيَّة الأولى وهي التحريك إلى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود أولى من المذكور في الشفاء، فإذا فعلت الحرارة فعلها الأولى يحدث بتخليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف أي رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيده اللطيف من الأجزاء تكاثفًا من باب الوضع أي اجتماعًا للأجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عمّا بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث

karıştığı için parçalarının dağınık olması anlamındadır. Sıcaklıktaki etkinlik anlamı ise yalnızca, hareket ve bunun dışındaki şeylerden daha genel olan şeyin eserini değil de başka bir şeyi etkinliğin sebebi kılmaktır. Böylece İbn Sînâ'nın hareket ettirici etkinlik sözü, Râzî'nin sandığı üzere canlı cisim sözümüz yerine geçmiş olur.

[226] Ezcümle, sıcaklığın ilk özelliği hafiflik ve yükselme eğilimi meydana getirmesidir. Sonra da bunun üzerine, toplanma, ayrışma ve buharlaşma gibi kâbillerin farklılığına göre farklı eserler sıralanır.

[227] Bunun tahkiki şöyledir: Eğer sıcaklıktan etkilenen şey basitse öncelikle nitelik bakımından dönüşür. Sonra da bu cevhere dönüşmekle sonuçlanır. Böylece su havaya dönüşür, hava da ateşe dönüşür. Belki de birbirine benzeyen şeyler, hava parçalarının ateş parçalarından ayrıt edilmesiyle farklılaşır. Ardından küçük su parçaları bu benzer şeylere karışır. Eğer sıcaklıktan etkilenen şey bileşikse ve bileşiğin içindeki basitler güçlü bir şekilde birleşmemişse gayet açıktır ki daha ince olan daha önce yükselecektir ve farklı parçaların ayrışması gerekli olacaktır. Ardından da o, tabiatı gereği kendisine benzeyene eklenecektir. Bu ise basitlerin birleşmesi güçlü olduğunda birbirine benzer olanların bir araya gelmesinin anlamıdır. Eğer ince ve yoğun olan uygunluk bakımından birbirine yakın olursa güçlü sıcaklıktan döngüsel hareket meydana gelir. Çünkü her ne vakit ince olan yükselmeye meylederse yoğun olan onu düşüşe doğru çeker. Ancak eğer [bu ikisinin rekabetinden] galip gelen ince olan olursa tıpkı amonyak gibi bir bütün olarak yükselir. Eğer bu çekişmeden galip gelen yoğun olan olursa, gerçekten galip gelmediğinde kurşunda olduğu gibi akıcılık ya da demirde olduğu gibi yumuşama meydana gelir. Eğer gerçekten galip gelirse bu sefer de talk maddesinde olduğu gibi salt sıcaklık meydana gelir ve bu madde yumuşaması için başka uğraşların yardımına ihtiyaç duyar. Engele dayalı olarak yükselme ve ayrışmanın meydana gelmemesi, yükselme, farklı şeyler için ayrışma ve benzer şeyler için bir araya gelme özelliğinin olmasını ortadan kaldırmaz.

[228] Burada dile getirdiklerimiz üzerine şöyle denerek savunma yapılabilir. Sıcaklığın birbirine benzer şeyleri bir araya getirmesi sözüne gelince, durum böyle değildir. Çünkü sıcaklık suyu yükselterek ayrıştırır. Odunun yanıp kül olması ve farklılaşması da böyledir. Sıcaklığın birbirinden farklı

يخالطها جرم غريب ومعنى الفعليَّة في الحرارة جعل الغير سببها لا مجرَّد أثر ما أعم من الحركة وغيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الإمام.

[٢٢٦] وبالجملة فالخاصيَّة الأوليَّة للحرارة هي إحداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارًا مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك.

[٢٢٧] وتحقيقه أنَّ ما يتأثر عن الحرارة إن كان بسيطًا استحال أولًا في الكيف ثم يفضي به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارًا وربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائيَّة من الناريَّة ويتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائيَّة، وإن كان مركبًا فإن لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في أنَّ الألطف أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة ويتبعه انضمام كلّ إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات، وأن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف والكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد جذبه الكثيف إلى الانحدار وإلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكليَّة كالنوشادر، وإن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد، وإن كان غالبًا جدا كما في الطلق حدثت مجرَّد سخونة واحتيج في تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر وعدم حصول التصعد والتفرق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات.

[٢٢٨] فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد وكذلك ترمد الحطب وتفرقه وأما أنها

şeyleri ayrıştırmasına gelince, durum böyle değildir. Çünkü sıcaklık, talk, kireç, demir, altın ve semender olarak adlandırılan hayvanda bulunan maddi parçaları ayrıştırmak için güç vermez. Bilakis sıcaklık, tıpkı yumurtanın beyazını ve sarısını birbirinden ayrılamayacak şekilde arttırdığı gibi bazen birbirine benzer şeyleri bazen de birbirinden farklı şeyleri bir araya getirir.

[229] Şöyle deriz: Suyun ayrıştırmasına gelince, durum bu şekilde değildir. Bilakis suyun bir parçası havaya dönüştüğünde onunla su arasında bir ayrışma meydana gelir. Çünkü her ikisinin de tabiatı birbirinden farklıdır. Sonra da buna su parçalarının karışması gerekli olur. Böylece havayla birlikte buhar yükselir. Sıcaklığın odundaki etkinliğine gelince, onun yeryüzündeki (*arzî*) parçaları, suyla kenetlenmiştir. O ikisinin arasını bir genişlik ayırdığında ise kuru duman parçaları etkilenir. Talk, kireç ve demire gelince, ateşin bunları akışkan hâle getirme gücü vardır. Bu ise iksir grubuna dâhil olanların üstlendiği kuvvet yardımıyla özellikle de ateşin alevini arttırma bakımından kibrit ve arsenikten yardım alındığında gerçekleşir. Altına gelince, ateş altını ayrıştıramaz. Çünkü altının basitleri arasındaki birbirini gerektirme son derece güçlüdür. Her ne zaman bu basitlerden bir şey yükselmeye yönelirse aşağıya yönelen onu hapseder. Böylece bundan dairesel bir hareket meydana gelir. Eğer onun ateşten ayrışması için engel olmasa ve engelin fiili bulunmasa o zaman ateşin etkinliğinin sona ermesine ilişkin bir kanıt olmaz. Yumurtanın döllenmesi ise [suyun] orada toplanması değil kıvamının değişmesidir. Sonra sıcaklık onu yakın kısımdan damıtarak ayırır.

[230] Bilmelisin ki bu açıklamanın ve bunların benzerlerinin, yani duyumsanan şeylerin bir tanımı yoktur. Çünkü o, kurucu ögelerden oluşmuş değildir. Bunun eksik tanımı da (*resm*) yapılamaz. Çünkü tanım, kendisinden gerektirenin (*melzûm*) mâhiyetine doğru intikal ettiği apaçık bir lâzımla olur. Burada da durum böyle değildir. Çünkü ateşi görmeyenin zihni, 'hareketi anlamak'tan [ileriye geçerek] yukarıya doğru intikal etmez. Nitekim birbirine benzeyen şeyleri bir araya getirmek ve birbirinden farklı olan şeyleri ayırt etmek zihne şu şekilde gelir: Bunda etkin olan şey sıcaklıktır. Bu nitelikler için söz konusu betimlerdeki

تفرق المختلفات فليس كذلك لأنَّها لا تقوى على تفريق الأجزاء العنصريّة التي في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمَّى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات [المتخالفات] أيضًا كما يزيد بياض البيض وصفرتها تلازمًا.

[٢٢٩] لأنا نقول أمَّا تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه وبين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارًا، وأمَّا فعلها في الحطب فلأن أجزاءها الأرضية متماسكة بالمائية فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسة الرمادية، وأمَّا الطلق والنورة والحديد فالنار قوية على تسييلها بإعانة الحيل التي يتولاها أصحاب الإكسير وخصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ، وأمَّا الذهب فالنار إنَّما لا تفرقه لأنَّ التلازم بين بسائطه شديد جدًا فكلما مال شيء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية ولو لا المانع لفرقته النار وعدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية، و أما عقد البيض فليس جمعًا له بل هو إحالة في قوامه ثمَّ إنَّ النار يفرقه عن قريب بالتقطير.

[٢٣٠] ثمَّ اعلم أنَّ هذا التعريف وكذا نظائرها أعني التي للمحسوسات ليس بحد فإنَّه غير مركب من المقومات ولا أيضًا برسم لأنَّه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهيَّة الملزوم وهاهنا ليس كذلك فإنَّ من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات إلى فهم أنَّ المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيَّات ذكر خواصها وآثارها

fayda, onların özelliklerinin ve eserlerinin zikredilmesidir. Böylece bunlar, duyunun onu 'mümkün' olarak ifade etmesinden sonra akılda kendileri dışındaki şeylerden ayırt edilebilir. Bu ise bu lâzımların dile getirilmesiyle meydana gelir.

[231] Bilmelisin ki önceki filozoflar arasında soğukluğun varlığını reddedenler ve onu sıcaklığın yokluğu olarak değerlendirenler olmuştur. Akışkanlık ve incelme gibi donukluk ve yoğunluğun da onlara mukabil olan varlıksal iki fiil olduğundan bahsedilmektedir. Varlıksal bir fiilin ise yokluğa ve ortak cisimliğe isnat edilmesi imkânsızdır. O halde iki niteliğin varlığı da birbirine mukabil olan bu dört fiile kaynak olabilmesi için iki varlıksal olmalıdır.

[232] Önceki [filozofların] sözünü şöyle yorumlamak mümkündür. Sıcaklığın varlığı, soğukluğun varlığından daha güçlüdür. O halde soğukluğun varlığı [sıcaklığın] varlığının gücünden dolayı yok olur. Bu nedenle sıcaklık etkinliği, soğukluk etkinliğinden varlıksal olmaya daha çok benzemektedir. Nitekim hareketsizlik ve donukluk harekete göre yokluğa daha çok benzemektedir. Çünkü sıcaklık, bazen nefisler âleminden bedenlere feyzeden tabiat gibi semâvî bir cevher olabilir. Böylece söz konusu sıcaklık, yeryüzüne ait olan bu sıcaklıkların etkinliğinden farklı bilinmedik fiillerde bulunabilir.

İkinci Fasıl

İçgüdüsel Sıcaklığın Mâhiyeti ve İnniyeti Hakkında

[233] Bazen sıcaklık [lafzının] ateşin sıcaklığı, gezegenlerin kütlelerinden taşan sıcaklık, nefisler âleminden feyezan eden içgüdüsel sıcaklık, hareketle oluşan sıcaklık için kullanılmasının ismin ortaklığına göre olduğu sanılmaktadır. Ancak durum böyle değildir. Çünkü bu kullanım, tek bir mefhûm için söz konusudur. Bu da -sıcaklık hakikati itibariyle farklı olsa bile- incelmeyi ve yükselmeyi zorunlu kılan duyuya konu niteliktir. Hakkında mefhûmun farklılaşması şüphesine yol açan ise sıcaklığın ateş, semâvî ateşler, bedenlerde bulunan etkin tabiat, canlıların bedenlerinde sıcaklık ortaya çıkaran ilaç ve gıdalar için kullanılmasıdır. Her gezegen ve ilaçta, ateşte var olan duyumsanmış nitelikle isimlendirmiş bir sıfat var mıdır?

بحيث يميزها عن غيرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو المُمكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم.

[٢٣١] واعلم أنَّ من القدماء من أنكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بأن الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما ولا يمكن إسناد الفعل الوجودي إلى العدم ولا إلى الجسميّة المشتركة فلا بدَّ من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعة المتقابلة.

[٢٣٢] ويمكن أن يؤول كلام القدماء بأنَّ وجود الحرارة أقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود ولذلك فعل الحرارة أشبه بالوجودي من فعل البرودة لأن السكون والجمود أشبه بالعدم من الحركة، ولأنَّ الحرارة قد تكون جوهرًا سماويًا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالا غريبة مخالفة لفعل هذه الحرارات العرضية.

الفصل الثاني

في ماهيَّة الحرارة الغريزيَّة وإنيتها

[٢٣٣] ربما يتوهَّم أنَّ إطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفائضة من الأجرام الكوكبيَّة وعلى الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك لأنَّه لمفهوم واحد وهو الكيفيَّة المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وإن كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة والذي يشك فيه اختلاف المفهوم إنَّما هو في إطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماويَّة، وعلى الطبيعة الفاعلة في الأبدان وعلى الأدوية والأغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهل في كلّ من الكواكب والدواء صفة مُسمّاة بالكيفيَّة المحسوسة التي

Yoksa [burada bir anlam] genişlemesi olup sıcak lafzının, kendisi sıcak olmasa da sıcaklığın kendisinden geldiği şey hakkında kullanılması ve bu şeyin sıcaklık olarak isimlendirilmesi mi söz konusudur? Bu konuda bir belirsizlik vardır.

[234] Gerçek şu ki, eğer sıcaklığın kendisinden geldiği şey hakkında, bu şeyin, sıcaklığı zâtı gereği meydana getirmesi sabit olmuşsa o zaman bu şey sıcaktır. Çünkü güçler fiilleriyle bilinir ve eser müessirin cinsindendir. Eğer bu şey sıcaklığı arazî olarak, yani derideki gözenekleri kapatmak, sıcaklığı bir araya getirmek ya da sıcaklığın seyrelmesini engellemek sûretiyle meydana getirmişse o zaman sıcak olamaz.

[235] Düşünürler, hayvan ve bitkilerdeki canlılığı meydana getiren içgüdüsel sıcaklığın tür olarak dış dünyadaki sıcaklıktan farklı olup olmadığı hakkında anlaşmazlığa düşmüşlerdir.

[236] İbn Sînâ *el-Kânûn [fi't-Tıbb]*'da şöyle demiştir: Dış dünyadaki sıcaklık, dengeyi ortadan kaldırmaya çalıştığında buna en şiddetli şekilde karşı çıkan içgüdüsel sıcaklık olur. Öyle ki sıcak zehirleri ancak içgüdüsel sıcaklık bertaraf edebilir. Çünkü bu içgüdüsel sıcaklık, tabiat için bir araçtır ve ruhun hareket ettirmesiyle gerçekleşen sıcağın zararını uzaklaştırdığı gibi zıtlıkla birlikte gerçekleşen soğuğun zararını da def eder. Soğuklukta ise bu özellik yoktur. Çünkü soğukluk, yalnızca zıtlıkla gerçekleşen sıcaklıkla çatışır ve onu engeller ancak gerçekleşen soğukla çatışmaz. İçgüdüsel sıcaklık, içgüdüsel nemlilikleri, alışılmışın dışındaki sıcaklıklar tarafından işgal edilmekten korur. O halde bütün güçler içgüdüsel sıcaklığa aittir ve soğukluk da içgüdüsel sıcaklığa aykırıdır. Bundan dolayı içgüdüsel sıcaklık dendiği halde içgüdüsel soğukluk denmez. İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ: el-Hayevân*'da Aristoteles'in şöyle dediğini aktarır: Kendisi sayesinde bedenin nefisle bağlantı kurmaya kâbil olduğu manevi sıcaklık, [dört unsurdaki] ateşin maddi sıcaklığı cinsinden değil, semâvî varlıklardan taşan sıcaklık cinsindendir. Çünkü mutedil karışım, semanın cevherine uygun olacak bir şekildedir. Nitekim bu karışım bu cevherden kaynaklanmıştır. Semâvî sıcaklık ile [dört unsurdan biri olan] sıcaklık arasında fark vardır. Bununla ilgili olarak, güneşin sıcaklığı gözde kamaşmaya neden olduğu hâlde ateşin sıcaklığının olmaması dikkate alınır. Hayat, semâvî sıcaklığa tabidir, ateşin sıcaklığına tabi değildir.

تكون في النار أم ذلك توسع وإطلاق الحار على ما منه الحرارة وإن لم يقم فيه المُسمَّى بالحرارة فيه تردُّد.

[٢٣٤] والحقّ أنَّه لو ثبت فيما منه الحرارة أنَّه يفعلها بالذات فهو حار فإنَّ القوى تعرف بأفاعيلها والأثر من جنس المؤثر وإن فعلها بالعرض بأن يسد المسام أو يجمع الحرارة أو يمنعها عن التخليل فليس بحار.

[٢٣٥] واختلفوا في أنَّ الحرارة الغريزيَّة التي بها قوام الحياة في الحيوان والنبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجيَّة أم لا

[٢٣٦] قال الشيخ في القانون الحار الخارجي إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإنَّ الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومة له، حتى إنَّ السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزيَّة فإنَّها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة وليس هذه الخاصيَّة للبرودة فإنَّها إنَّما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزيَّة هي التي تحمي الرطوبات الغريزيَّة عن أن يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزيَّة للقوى كلها والبرودة منافية لها، ولذلك يقال حرارة غريزيَّة ولا يقال برودة غريزيَّة، وحكى في حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنَّه قال الحرارة المعنويَّة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماويَّة فإنَّ المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنَّه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار الأسطقسي واعتبر ذلك بتأثير حرّ الشمس في عين الأعشى دون حرّ النار فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع الناريَّة وبسببها صار الروح جسمًا

Semâvî sıcaklık nedeniyle ruh, ilâhî bir cisim hâline gelir. Onun meni ve organlara izafeti, aklın nefsânî güçlere olan izafeti [gibidir]. Akıl soyut varlıkların en üstünü, ruh da cisimlerin en yetkinidir.

[237] İmâm Fahreddin er-Râzî bu sıcaklığın ateşle ilgili olduğunu sanmıştır. Çünkü ateş, diğer unsurlarla karıştığında ateşin sıcaklığı bileşik varlık için pişirme, denge (*itidâl*) ve yapı kazandırma işlevi görür. Zira ateş, yapıyı ve kıvamı ortadan kaldırmaya neden olan çokluk ile dengeyi gerektiren pişirmeye güç yetiremeyen yetersizlik arasındaki unsurların etkileşime girmesi durumunda güç kaybına uğrayarak [bileşiğin oluşumuna] aracılık eder. Dolayısıyla bu, içgüdüsel sıcaklık olarak isimlendirilir. Bu içgüdüsel sıcaklık, alışılmışın dışındaki sıcaklığı uzaklaştırır. Çünkü bu alışılmışın dışındaki sıcaklık, ayrıştırmaya çalışır. Bu sıcaklık, Râzî'ye göre alışılmışın dışındaki ateş için zorluk teşkil eden olgunlaştırma ve pişirme işine yarar. Bu iki sıcaklık arasındaki farklılık, mâhiyet bakımından değil giriş ve çıkış bakımındandır. Öyle ki alışılmışın dışındaki uzak sıcaklığı bir parça olarak varsaysak ve içgüdüsel ateşi ise hâricî olarak düşünsek alışılmışın dışındaki uzak sıcaklık, içgüdüsel olanın fiilini yapar.

[238] Buna karşı şöyle derim: Râzî'nin dile getirdiği hususlar, bir şeyin kırılıp zafiyete uğraması durumunda, yetkin ve güçlüyken sıcaklıkla ilgili hiçbir şeyi güçlendirmeyen fiillerde bulunmasını gerekli kılar.

[239] Aynı şekilde bir şeyin, bozulma meydana getiren ve zarar veren şeyden etkilenmemesi ile bu şeyin ortaya çıkan zararını bertaraf etmesi arasında bir fark bulunmaktadır. Dolayısıyla içgüdüsel sıcaklık, bedende meydana gelip onu belirli bir süre hasta hâle getiren alışılmışın dışındaki sıcaklığı ortadan kaldırır. Kuşku yok ki bedendeki maddi sıcaklık, tıpkı insan bedeninin ateşle yanması veya yer altı sıcak maden sularıyla yahut da yüksek ateşle ısınması gibi alışılmışın dışındaki bir başka sıcaklığın meydana gelişini arttırır. Söz konusu sıcaklığı güçlendiren bütün bu şeylere direnç gösteren, bunları bedenden bertaraf edip onu iyileştiren, ayrışmış ve bozulmuş görüntüsünden sonra onu sağlık ve selamete eriştiren şey nedir? Bütün bu fiiller, egemen anlayışta olduğu gibi bunların var olduğu ve diğer maddi sûretler gibi yerinden sökülmediği varsayıldığında, parçalanmış ve bozguna uğramış ateşlikten çıkmamış mıdır?

إلهيا نسبته من المني والأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانيَّة فالعقل أفضل المجرَّدات والروح أفضل الأجسام.

[٢٣٧] وزعم الإمام الرازي أنها هي النارية فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية إلى إبطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزيَّة وإنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة أفادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزيَّة الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهيَّة بل في الدخول والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزأ والغريزيَّة خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزيَّة.

[٢٣٨] أقول: يلزم على ما ذكره أن يكون الشيء عند انكساره وضعفه تفعل أفعالًا، لا تقوى على شيء منها عند كماله وشدَّته.

[٢٣٩] وأيضًا، الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضر وبين أن يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن وأمرضتها زمانًا ولا شك أنَّ الحرارة الأسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة أخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهويَّة الحروريَّة أو بالحميات فالتي تقاوم هذه الأشياء المقويَّة لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده إلى الصحة والسلامة بعد إشراقه على الافتراق والفساد ما هي؟ أ هذه الأفاعيل تصدر عن النارية التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها وعدم انخلاعها كسائر الصور

Yoksa bütün bu fiiller hiçlikten mi sâdır olmuştur? Ya da hareketsizlik ve oturmaktan başka bir fiili bulunmayan soğukluktan yahut da ancak güçler ve nitelikler aracılığıyla akledebilen nefisten mi çıkmıştır? Büyüme, beslenme ve üremeyi; bunlara ilişkin düzenleme, benzetme ve değişikliklerle birlikte bütün bunları, görevi yakma ve ayrıştırma olan sıcaklığa bağlayan kimsenin iddiası hakikatten ne kadar da uzaktır!

[240] Aynı şekilde maddi sıcak, tıpkı diğer maddi şeyler gibi, tabiatları gereği, bütünlüğü korumaya yönelik zorlamalı bir mecburiyetle ayrılmaya yatkındır. Onları bütünlüğü sağlamaya mecbur kılan ve ayrışmaktan koruyan şey, nefis ya da tabiatın onu kullanıma dâhil etmesiyle içgüdüsel sıcaklıktır. Nitekim yerinde de ispatlandığı üzere bütün bu doğal fiiller, ancak bu dört nitelikten bir şeyle; özellikle de sıcaklıkla tamama erer. Bu konuya hakkaniyetle bakan, sıcaklığın doğaya izafetinin, meylin hareket ettiren güçlere izafeti gibi olduğunu bilir. Tıpkı ateşin tabiatı cevherin sıcaklığı olduğu gibi, varlık verenin de cevheri varlıksal olur. Böylece içgüdüsel sıcaklığın ilkesi, ister nefis ister doğa olsun bir tabiat olur. Bütünsel ya da maddi olarak şeyin sıcaklığının, ilave bir sıcaklık değil zâtı gereği olması gerekir. Bu şey, zâtı gereği sıcaklık ve sıcaktır. Ancak bu sıcaklık içinde bulunduğumuz bu [maddi] sıcaklıklardan farklı bir türde olup daha üstün ve yücedir. Onun hakikat bakımından zâtı, başka bir ateş olup içinde bulunduğumuz bu [maddi] ateşlerden daha yücedir. O ateş buradaki ateşi kuşatır. Ancak bu, tıpkı semanın esir küresini kuşatmasında olduğu gibi yalnızca konumsal bir kuşatma değil, bu duyularla algılanamayacak olan zorlayıcı bir kuşatmadır. O halde tabiat ve nefis, bize göre içgüdüsel iki sıcaklık türüdür. Bu sıcaklığın pek çok tabakası vardır: Bu âlemde nefse boyun eğen ruh, çoğu kimsenin sandığı üzere unsurlardan oluşmayan ateşsel bir cevherdir. Ancak ruh, semâvî varlıklar cinsindendir ve ne ölümü ne de soğukluğu kâbildir. Çünkü ruh, zâtı gereği canlıdır. Evet, bazen ruh yok olur ve var olmaz. Ancak bu, onun öldüğünü göstermez. Bozulma ve ölüm arasında bir fark vardır. Tıpkı varlık ve oluşturma arasında fark olduğu gibi. Bu araştırma konuları, taklitçiler bir tarafa bağımsız düşünen pek çok kimsenin zihninden hayli uzaktır.

الأسطقسية كما هو المذهب المنصور؟ أم هي صادرة عن لا شيء أو عن البرودة التي لا فعل لها إلا القعود والسكون أو عن النفس والنفس لا يعقل إلا بواسطة القوى والكيفيَّات، فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمية والتغذية والتوليد بما في كلّ منها من الترتيبات والتشبيهات والتعديلات إلى الحرارة التي شأنها الإحراق والتفريق.

[٢٤٠] وأيضًا، الحار الأسطقسي كباقي الأسطقسات بطبائعها متداعية إلى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام ويحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي باستخدام النفس أو الطبيعة إياه إذ قد ثبت في موضعه أنَّ هذه الأفاعيل الطبيعيَّة لا يتمّ إلا بشيء من هذه الكيفيَّات الأربع سيَّما الحرارة ومن نظر حقّ النظر يعلم أنَّ نسبة الحرارة إلى الطبيعة كنسبة الميل إلى القوى المحركة فكما أنَّ طبيعة النار حارة الجوهر، كما أنَّ مفيد الوجود وجودي الجوهر فكذلك مبدأ الحرارة الغريزيَّة نفسًا كان أو طبعًا طبيعة فلكيَّة أو عنصريَّة يجب أن يكون حار الذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة وحارة إلا أنَّ تلك الحرارة نوع آخر أعلى وأشرف من هذه الحرارات وذاته بالحقيقة نار أخرى أجل من هذه النيرانات وهي محيطة بهذه لا إحاطة وضعيَّة فقط كإحاطة السماء بكرة الأثير بل إحاطة قهريَّة عليه غير محسوسة بهذه الحواس فالطبيعة والنفس عندنا حارتان غريزيتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الأجرام السماويَّة غير قابلة للموت والبرد لكونها حيَّة بالذات. نعم، قد تعدم ولا يوجد لا أنَّها تموت وفرق بين الفساد والعدم كما أنَّه فرق بين الوجود والتكوين وهذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر فضلًا عن المقلدين.

Üçüncü Fasıl

Nemlilik ve Kuruluğun Mâhiyeti ve İnniyeti Hakkında

[241] Birtakım erken dönem düşünürlerinin sözlerinde şu ifadeler geçer: Cismin nemliliği, bu cisme temas eden şeye yapışması bakımından söz konusu olur. Bu ifade Üstad'da [İbn Sînâ] şöyle geçer: Eğer yapışma, nemlilik için söz konusu olsaydı o zaman yapışma bakımından cisimlerin en güçlüsü nemlilik olurdu. Ancak durum böyle değildir. Aksi takdirde bal sudan daha nemli olurdu. Nemlilikte belirli bir şekil almayı ve bu şekli terk etmeyi kolayca kabul etmesi dikkate alınır. Bu ise cismin, kendisi sayesinde, alışılmışın dışında bir şekli kolayca alıp bu şekli kolayca terk etmenin söz konusu olduğu niteliğe tekabül eder. Kuruluk ise alışılmışın dışında şekil alıp bu şekli terk etmenin zor olduğu şeydir.

[242] İmâm [Fahreddin] er-Râzî şöyle demiştir: Nemlilikte nazarıitibara alınan kolayca yapışmadır. Bu ise kolayca ayrılmayı gerekli kılar. Bu, kendisi sayesinde, cismi başkasına kolayca yapışması ve ondan kolayca ayrılması için hazırlayan bir niteliktir. Eğer balın sudan daha çok yapışkan olduğu sözüyle, kolayca yapışmayı kastediyorsan biz onun sudan daha yapışkan olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü kuşku yok ki bir şey daha nemli olduğu sürece sudan daha kolay yapışır. Eğer bu sözle yapışmanın güçlü olmasını ya da sürekli olarak çokça yapışmayı kastediyorsan biz nemliliği yapışma olmaksızın açıklayamayız. Böylece bu durum, yapışma bakımından daha devamlı olanın daha nemli olmasını gerekli kılar.

[243] Yine nemlilik yapışmanın bizzat kendisi değildir ki daha devamlı olan daha nemli olsun. Aksine yapışma, izafet kategorisindeki bir arazdır. Nemlilik ise nitelik kategorisinde yer alır. Dahası nemlilik, cismin kendisi sayesinde birleşmeye ve yapışmaya hazırlandığı bir şeydir ve bu nemliliğe, zorunlu olarak ayrılma zorluğu değil, ayrılma kolaylığı gerekmektedir.

[244] Şöyle derim: Üstad'ın itirazı, kendi sözünün ilk bakışta işaret ettiği gibi rutubetin kolay yapışıp ayrılmayla açıklanması hakkında değildir. Bundan dolayı bu açıklama onun birtakım kitaplarında bulunmaktadır. Fakat bu açıklamanın yapısı dikkate alındığında, onların

الفصل الثالث

في ماهيّة الرطوبة واليبوسة وإنّيّتهما

[٢٤١] ورد في كلام بعض المتقدمين أنَّ رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه، ورده الشيخ بأنَّ الالتصاق لو كان للرطوبة لكان أشد الأجسام التصاقًا أشدها رطوبة فما ليس كذلك وإلا لكان العسل أرطب من الماء، فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكّل وتركه فهي الكيفيَّة التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهل الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب وتركه.

[٢٤٢] وقال الإمام الرازي: بأنَّ المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفيَّة بها يستعدّ الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نُسلّم أنَّ العسل أشدّ التصاقًا من الماء إن عنيت به سهولة الالتصاق إذ لا شك أنَّ الشيء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقًا من الماء وإن عنيت لشدة الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقًا أرطب.

[٢٤٣] وأيضًا، ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال.

[٢٤٤] أقول: اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدلّ عليه ظاهر كلامه ولهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على أنَّه لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب

sözlerinde, yapışma yönündeki kolaylığı ve ayrılmayı dile getirmekle ortaya çıkan bir çelişki yoktur. Aslında reddedilen yer, Üstad'ın dile getirdiği yapışmanın kolaylığının ayrılmanın kolaylığını gerektirmesidir.

[245] Yapışmanın kolaylığı dikkate alındığında, tıpkı böyle olduğu için nemli olarak yanan kemik örneğinde olduğu gibi, bunun, kupkuru olanın çokça olmasını gerekli kıldığı dile getirilmektedir. Buna şöyle cevap verilmiştir: Bunun, hava parçacıklarının çokça karışmasından dolayı olması mümkündür. Bu ise aşırıcı derecede incelmenin önünde bir engel bulunmuyorsa havanının nemliliğinin yapışmayı kolaylaştırdığını savunanların görüşünü tamamlamakta; bunu savunmayanlarınkini eksik bırakmaktadır. Kolayca şekiller alma tanımına birkaç yönden itiraz edilmiştir: Bu itirazlar arasında ateşin en ince, en latif unsur olup çeşitli şekiller almayı en kolay kabul eden unsur olması bulunmaktadır. Böylece ateşin en nemli unsur olması gerekir. Bunun geçersizliği ise ortadadır. Buna şöyle cevap veririm: Pür ateşte alışılmışın dışındaki şekilleri kolayca almayı kabul etmeyiz. Bu ise havayla karışan ateşte görülebilen bir şeydir.

[246] Şöyle bir itiraz dile getirilebilir: Ocak bir ya da iki ay yakılırsa buradaki hava, -ateş, kendi durumu bakımından kolayca çeşitli şekiller alıyor olmakla birlikte- hepten ya da büyük oranda ateşe döner. Buna karşı şöyle deriz: Eğer bu aydınlatma bin sene de yansa hava ateşin durumuna müdahale eder.

[247] [Söz konusu tanıma ilişkin itirazlardan] biri de şudur: Bu tanımın gerektirdiği üzere hava rutubettir. Fakat onlar, rutubetin kurulukla karışmasının onu dağılmaktan kurtardığı konusunda hemfikirdirler. Havanın ise alevle karışması böyle değildir. Dolayısıyla ortada rutubet olmaz. Bu ise bir çelişkidir.

[248] Bunun cevabı şöyledir: Bu, ancak nemli (*belle*) olmak anlamındaki rutubet hakkında söz konusu olabilir. Rutubetin nemlilik anlamında kullanılması yaygındır.

[249] Söz konusu tanıma ilişkin itirazlardan biri de şudur: Bütün bunlar cismin kuru oluşu hakkında dikkate alınan şeyin çeşitli şekilleri kabul etmedeki zorluk olmasını zorunlu kılmaktadır. Böylece kuruluk ve sertlik arasında hiçbir fark kalmaz ve ateşin kuru olması için sert olması gerekli olur.

الالتصاق ولا بذكر الانفصال أصلًا على أنَّ ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الاتصال محلّ منع.

[٢٤٥] وقد أورد على اعتبار سهولة الالتصاق أنَّه يوجب أن يكون اليابس المدفوق جدًّا كالعظام المحترقة رطبًا لكونه كذلك ويجاب بأنّه يجوز أن يكون ذلك لفرط مخالطة الأجزاء الهوائيَّة وهذا إنَّما يتمّ على رأي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة لو لا مانع فرط اللطافة لا على رأي من لا يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الأشكال بوجوه منها؛ أنَّ النار أرق العناصر وألطفها وأسهلها قبولًا للأشكال فيلزم أن يكون أرطبها وبطلانه ظاهر وأجيب بأنا لا نُسلّم سهولة قبول الأشكال الغريبة في النار الصرفة وإنَّما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء.

[٢٤٦] فإن قيل: إذا أوقد التنور شهرًا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارًا صرفة أو غالبة مع أنَّ سهولة قبول الأشكال بحالها، قلنا: لو أوقد ألف سنة فمداخلة الهواء بحالها.

[٢٤٧] ومنها، أنَّه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبًا لكنهم اتفقوا على أنَّ خلط الرطب باليابس يفيده استمساكًا عن التشتت وخلط الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطبًا هذا خلف.

[٢٤٨] والجواب، أنَّ ذلك إنَّما هو في الرطب بمعنى البلة فإنَّ إطلاق الرطوبة على البلة شائع.

[٢٤٩] ومنها، أنَّها توجب أن يكون المعتبر في كون الجسم يابسًا صعوبة قبول الأشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة والصلابة ويلزم كون النار صلبه لكونها يابسة.

[250] Bunun cevabı şöyledir: Yumuşak, bir şeyin başka bir şeyin içine dâhil olmasını gerekli kılan bir niteliktir. Böylece bu nitelik sayesinde bir şeyin akışkan olmayan yapı kazanması söz konusu olur. Katılık ise bunun tersidir. Yumuşaklık ve katılık nemlilik ve kuruluğu bu itibarla değiştirir. Ancak bu, onun nemliliği ve kuruluğu kabul etmesini değil de başka bir şeyi içine almayı kabul etme kaynağı olmasını andırır. Doğrusu, nemliliğin evvelemirde, kolayca yapışıp yapışmamayı gerektiren bir nitelik olarak tanımlanmasıdır.

[251] Kuruluğa gelince bunun tahkiki bağlamında bazen şöyle denir: Cisimler arasında, ister parçalarının birbiriyle bağlantısı zayıf olduğu için olsun isterse de sert olmakla birlikte küçük parçalardan oluştuğu için olsun, parçaları ayrışan ve kolaylıkla dağılan şeyler vardır. Bunlardan ilki kuru, ikincisi ise kırılgandır. Bu nedenle kuruluk, cismin hızlıca ayrışıp güçlükle bir araya gelmiş olmasını gerekli kılan bir niteliktir. O hâlde ortaya çıkmıştır ki kurulukla kırılganlık arasındaki fark, tıpkı kurulukla sertlik arasındaki fark gibidir.

[252] Bu ikisinin varlığına (*inniyet*) gelince, bilmelisin ki nemliliğin evvelemirde, kolayca yapışıp yapışmamayı gerektiren bir nitelik olarak açıklanmasına işaret etmiştik. Durum böyle olduğuna göre nemlilik kaçınılmaz olarak varlıksal bir sıfat ve duyumsanan şeyler arasında olur. Kuruluk da böyledir.

[253] "Bundan dolayı onun çeşitli şekilleri kabul etmesi kolaylaşır." dediğimizde bu mecazi bir söz olur. Eğer bununla sözün mecazi anlamı değil de zâhirî anlamı kastediliyorsa kolaylık ve zorluk izafet kategorisinde yer alır. Nemlilik ve kuruluk ise bu kategoride değildir.

[254] Bu konu hakkındaki tahkik şudur: Nemliliğin, kendi doğasında alışılmışın dışındaki şekilleri kabul etmesine ve reddetmesine bir engel bulunmamaktadır. Kuru olan ise her ne kadar imkân dâhilinde olsa da kendi doğasında bunları almasını engelleyen bir mâni bulunmaktadır. Buna göre bu ikisi arasında yokluk ve sahiplik üzerinden gerçekleşen bir tekabül ilişkisi olduğu izlenimi doğmaktadır. Böylece nemlilik varlıksal olmadığı gibi zâtı bakımından duyumsanabilir de olmaz. Bilakis nemliliği duyumsamak, şekil almaya mâni olan engeli duyumsamamaktan

[٢٥٠] والجواب، أنَّ اللين كيفيَّة تقتضي قبول الغمر في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار إلا أنَّه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمر ولا قبوله إلى الرطوبة واليبوسة والحقّ أنَّ تعريف الرطوبة بكيفيَّة تقتضي سهولة اللصوق وتركه أولى.

[٢٥١] وأمَّا اليبوسة فربما يقال في تحقيقه إنَّ من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه ويتعرّك بسهولة، إمَّا لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض، وإمَّا لتركبه من أجزاء صغار مع صلابة كلّ منهما فالأول هو اليابس والثاني هو الهش فاليبوسة كيفيَّة تقتضي كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع. ظهر الفرق بينها وبين الهشاشة كما بينها وبين الصلابة.

[٢٥٢] وأمَّا بيان إنّيَّتهما فاعلم أنا قد أشرنا إلى أنَّ تفسير الرطوبة بالكيفيَّة التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق وتركه أولى فإذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجوديَّة وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة لما مرّ.

[٢٥٣] وأمَّا إذا قلنا هي التي لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازي إن أريد به ظاهره فإنَّ السهل والصعب من باب المضاف والرطوبة واليبوسة ليستا منه.

[٢٥٤] بل التحقيق فيه أنَّ الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الأشكال الغريبة وعن رفضها واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة وجوديَّة ولا أيضًا محسوسة بالذات بل كان الإحساس بها عبارة عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ما ادعيناه

ibarettir. İddia ettiğimiz bu hususu, nemlilik ve kuruluğun kâbil olmak ya da kâbil illet olmakla açıklanması arasında bir farkın bulunmaması ve kâbil olmanın da yokluksal ya da varlıksal olması arasında bir farkın bulunmaması desteklemektedir. Bu durum söz konusu niteliğin, bu ister yokluksal anlamda kâbil olmasının varsayılması -ki bu açıktır- isterse de varlıksal anlamda kâbil olmasının varsayılması şeklinde olsun, cismin üzerine artık bir sıfat olmasını gerektirmez. Çünkü bu kâbil olma niteliği, diğer kâbil olma nitelikleriyle cisim için bizzat meydana gelmiştir. Nitekim cisimden beklenen onun çeşitli şekiller almasıdır. Bundan dolayı bu kabul etme durumu aynı şekilde kuru için de söz konusu olur. Onun varlıksal anlamda kâbil olmak için illet olarak varsayılmasına gelince, cismin çeşitli şekilleri alabilmesi zâtı bakımından dış dünyada sabit bir hüküm olduğunda artık bir illet olmasının iddia edilmesi imkân dışı olur. Onun yokluksal anlamda kâbil olmak için illet olarak varsayılmasına gelince, açık bir şekilde ona duyulan ihtiyaç ortadan kaybolur. O hâlde ortaya çıkmıştır ki bu açıklama çerçevesinde düşünüldüğünde nemlilik varlıksal değildir. Öyle görünüyor ki nemlilik duyumsanabilir de değildir. Bundan dolayı nemlilik var olduğunda havanın ılık olarak algılanmasının meydana gelmediği havada ne sıcaklık ne soğukluk, ne de hareket algılanabilir. Eğer onun nemliliği varlıksal olsaydı onun duyumsanması da sürekli olurdu. Böylece uzayda bir boşluğun olması konusunda da şüpheye yer kalmamaktadır.

[255] Bilmelisin ki Üstad [İbn Sînâ], ustukuslar bahsinde nemliliğin duyumsanabilir bir şey olmadığı [düşüncesine] meyletmektedir. *Kitâbü'n-Nefs*'te ise nemliliğin duyumsanabilir olduğunu dile getirmektedir. Bazı âlimler ise bu konuda şöyle demektedir: "Muhtemelen İbn Sînâ'nın duyumsanabilir olmamakla kastettiği şey, çeşitli şekilleri almanın kolay olması anlamıdır. Duyumsanabilir olmakla kastettiği ise birbirine tutunmanın kolay olması, yani ıslaklık anlamıdır. Bu ise güzel [bir yorumdur]. Allah en doğrusunu bilir.

أنَّهما سواء فسرت بالقابليَّة أوبعلّة القابليَّة وسواء كانت القابليَّة صفة عدميَّة أو وجوديَّة فهي لا يلزم أن تكون صفة زائدة على الجسم، أمّا على تقدير كونها قابليَّة والقابليَّة عدميَّة فظاهر، وأمَّا على تقدير كونها قابليَّة والقابليَّة وجوديَّة فلأنَّ هذه القابليَّة حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات لأنَّ شأن الجسم قبول التشكلات ولذلك كان هذا القبول حاصلًا لليابس أيضًا، وأمَّا على تقدير كونها علّة للقابليَّة والقابليَّة وجوديَّة فلأنَّه لما كانت قابليَّة الجسم للأشكال حكمًا ثابتًا لذاته استحال أن يستدعي علّة زائدة، وأمَّا على تقدير كونها علّة للقابليَّة وهي عدميَّة فعدم الحاجة إليه أظهر فثبت أنَّ الرطوبة بهذا التفسير ليست وجوديَّة فالأشبه أنَّها غير محسوسة ولهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلًا لا حرّ فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجوديَّة كان الإحساس به دائمًا فلم يكن شكّ في كون هذا الفضاء خلاء.

[٢٥٥] واعلم، أنَّ الشيخ مال في فصل الأسطقسات إلى أنَّ الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس أنَّها محسوسة قال بعض العلماء لعلّه أراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الأشكال ولا بالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة وهذا حسن والله أعلم بالصواب.

Dördüncü Fasıl

Seyreklik, Yoğunluk, Yapışkanlık, Kırılganlık, Islaklık ve Kuruluk Hakkında

[256] Letafet bazen su ve havada olduğu gibi [bir şeyin] yapısal inceliği için kullanılır. Bazen de [bir şeyin] son derece küçük parçalarına bölünmeyi kolaylıkla kabul etmesi için kullanılır. Bu anlamda kalınlığın da bunlara karşıt olan iki anlamı vardır. [İbn Sînâ], *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Fizik* kitabında şöyle demiştir: Öyle görünüyor ki letafetin seyrekliğe (*tahalhül*) olan benzerliği anlamsal bir genişlemeyle ilk anlamdadır. Bu ise hacimsel büyüklükle birlikte incelmeyi ifade eder. İncelmenin de bunu gerektirmesi ancak seyrelme tazammun yoluyla büyüklüğe delâlet etmesiyle söz konusu olabilir. Bu da gereklilik şeklinde olur ve [buna] seyrelme denir. Bununla kastedilen ise cismin bir kısım parçalarının, daha latif olanların meydana getirdiği bir boşluk olana kadar diğer kısımlarından uzaklaşmasıdır. Burada bu anlamla ilgilenilmeyecektir.

[257] Sonra [İbn Sînâ] şöyle devam etmiştir: Birinci anlamıyla latif ve seyrek, etki ve edilgide ancak arazî olarak işe yarayabilir. İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın, *Kategoriler* kitabında ise şöyle demiştir: Tıpkı şişmiş yün gibi seyrekliğin şişkinlik olduğu söylenir. Ayrıca cisim parça parça olmayı ve edilgi sebebiyle şekillenmeyi daha çok kabul edebileceği bir yapıya dönüştüğünde [seyrekliğin] orada bulunduğu ifade edilir. Yine maddenin daha büyük bir hacmi kabul etmesi için [seyreklik] ifadesi kullanılır. Bu kullanımlardan ilki konumdan, ikincisi nitelikten, üçüncüsü de nicelikteki ya da izafi nicelikteki izafetten hareketledir. Yoğunluk için de bütün bunların mukabili olan üç anlam söz konusudur.

[258] [İbn Sînâ'nın bu açıklamasına] şu şekilde itiraz edilmiştir: Daha önce ifade edilen birinci anlamda latif ve seyrek (*mütehalhal*), burada açıklanan parça parça olup şekil almayı kolayca kabul etme anlamındaki inceliğin bizatihi kendisine tekabül eder. Daha önce bunların etki ve edilgide ancak arazî olarak işe yarayabildiğine hükmedilmişti. Öte yandan nemliliğin kendisiyle açıklandığı [anlam dikkate alındığında], nemliliğin etki ve edilgide işe yarayan nitelikler arasından çıkması gerekir. Bununla birlikte bunun ispat edilmesi, fizikle ilgili

الفصل الرابع

في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف

[٢٥٦] اللطافة قد تطلق على رقَّة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدًا وللغلظة معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه أن يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الأول مع زيادة معنى فإنَّه يفيد الرقة مع كبر في الحجم والرقة أيضًا تستلزمه إلا أنَّ التخلخل يدلّ على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام، ويقال التخلخل ويراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو ألطف منها وهذا المعنى غير مشتغل به هاهنا.

[٢٥٧] ثمَّ قال: لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل والانفعال إلا بالعرض، وقال في قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من انفعال يقع فيه ويقال لقبول المادة حجمًا أكبر فالأول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الإضافة في الكم أو كم ذو إضافة وللتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها.

[٢٥٨] واعترض عليه بأنَّ اللطيف والمتخلخل بالمعنى الأول هناك هو بعينه الرقة المفسر هاهنا بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بأنَّه غير نافع في الفعل والانفعال إلا بالعرض مع أنَّه الذي فسَّر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيَّات النافعة فيهما مع أنَّ إثبات ذلك مطلوب

bu bölümde istenir. Öncelikli olarak şöyle denebilir: Çeşitli şekilleri kabul etme kolaylığı, incelik ve letafet [sebebiyledir]. Başkasına ilişme ve ondan ayrılma kolaylığı ise etki ve edilgide iş gören nemlilik [sebebiyledir]. Yoğunluk ise şekilleri kabul etmenin zorluğundan ibarettir.

[259] Yapışkanlığa gelince, manası basit olmayan karışımsal (*mizacî*) niteliktir. Çünkü yapışkanlık, istenilen herhangi bir şekilde biçim alması kolay olan şeydir. Fakat onun ayrışması zordur. Bilakis o, bitişik olarak kalır. Böylece o, birbirine güçlü bir şekilde bağlılığı olan nemlilik ve kuruluktan oluşur. Kırılganlık ise bunun aksidir. Kırılgan, şekil alması zor olup bir hayli kuru olduğundan ayrışması kolay olan şeydir. [Nitekim] nemliliğin az olması karışımsal zayıflığı beraberinde getirir.

[260] Islaklığa (*belle*) gelince bilmelisin ki burada nemli (*ratb*), ıslak (*mübtell*) ve çözülmüş olmak (*müntefe'*) söz konusudur. Nemlilik, bunun türsel sûretidir ve birleşip ayrışmayı kabul etme anlamında nemliliği gerektirir. Islaklık ise kendisine nemliliğin bitişmesiyle arız olduğu şeydir. Nemlilik şeyin içine nüfuz ederse o zaman çözülmüş olur. Kuru ise ıslaklığın zıddıdır.

Beşinci Fasıl

Ağır ve Hafif Hakkında

[261] Bu konuda çeşitli araştırma konuları vardır. Birincisi şudur: İbn Sînâ *Kitâbü'l-Hudûd*'da şöyle demiştir: Yönelim ve meyl, cismin hareket etmesini engelleyen şeye karşı koymasını sağlayan bir niteliktir. Bu ise söz konusu niteliğin zâtı bakımından karşı koymanın ilkesi olduğuna delâlet eder. Bu da tıpkı atmosferde bulunan ağır bir cisim ve suyun altında bulunan içi havayla doldurulmuş bir kırbada olduğu gibi hareketten başka bir şeydir. Bu cisim ve kırbanın inici ve çıkıcı [bir harekette bulunduğu] duyumsanır. Bu ise doğaya ilişkin değildir. Çünkü doğa, bazen nefisle ilgili olabilir. Cisim doğal olarak kapladığı yerde var olduğunda, doğa yok olduğu için [bu hareket doğadan kaynaklanmaz]. Nitekim doğa nasılsa öyle kaldığı hâlde karşı koyma güçlenip zayıflayabilir.

[262] İkinci [araştırma konusu şöyledir]: Meylin karşı koyma olmayan bir şey olduğunu savunanlar şöyle diyebilir: İki eşit çekim kuvvetinin

له في ذلك الفصل من الطبيعي والأولى أن يقال سهولة قبول الأشكال هي الرقة واللطافة، فأمَّا سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشكال.

[٢٥٩] وأمَّا اللزوجة فكيفيَّة مزاجيَّه غير بسيطة المعنى لأنَّ اللزج ما يسهل تشكيله بأي شكل أريد ولكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلًا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج.

[٢٦٠] وأمَّا البلة فاعلم أنَّ هاهنا رطبًا ومبتلًا ومنتقعًا، فالرطب هو الذي صورته النوعيَّة تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فإنَّ نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة.

الفصل الخامس

في الثقيل والخفيف

[٢٦١] وفيه مباحث؛ أولها: أنَّ الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفيَّة بها يكون الجسم مدافعًا لما يمنعه عن الحركة فدل على أنَّه مبدأ المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنَّه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لأنَّها قد تكون نفسانيَّة ولعدمها عند كون الجسم في حيّزه الطبيعي ولأنَّ المدافعة تشتد وتضعف والطبيعة بحالها.

[٢٦٢] وثانيها: أنَّ لمن أثبت الميل أمرًا غير المدافعة أن يقول الحلقة التي يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقفت في الوسط لا شكّ أنَّ كلا

merkezde duruncaya dek çektiği bir çemberde kuşku yok ki her iki gücün de etkisi vardır. Bu etki ise diğerinin hareket etmesini engelleyen bir fiildir. Bu, karşı koyma fiili değildir. Çünkü karşı koyma fiili henüz meydana gelmemiştir. Bu, doğanın bizzat kendisi değildir. Çünkü doğanın fiili yüksek ve alçakta olana yöneliktir. Bu iki çekim gücünün fiili tam olarak gerçekleşirse halka bu iki taraftan başka taraflara yönelir. O halde bu karşı koyma fiilinin doğa dışı ve nefsânî güç dışı bir ilke olduğu ispatlanmış olmaktadır.

[263] Üçüncü [araştırma konusu ise şöyledir]: Hafiflik ve ağırlığı İbn Sînâ *Kitâbü'l-Hudûd*'da şöyle tanımlamaktadır: Ağırlık, cismin kendisi sayesinde orta noktaya doğru doğal olarak hareket ettiği tabii bir güçtür. Hafiflik ise cismin kendisi sayesinde orta noktadan doğal olarak hareket ettiği tabii bir güçtür. Orta noktadan maksat merkez değildir. Bunun yerine orta nokta, ağır olan şeyin merkeziyle mutabık olan bir konumdur. Yahut da cismin ağırlık merkezinin söz konusu konumda, var olduğunda dünyanın merkeziyle [uyumlu olduğu bir konumdur.] Ağırlık merkezi, ağırlık bakımından noktanın kenarlarında olan şeye denk gelen bir noktadan ibarettir. Bu ise her bir kenarın ağırlığının kendisine karşılık gelen ağırlığa eşit olduğu anlamına gelir.

[264] Ben ise şöyle derim: İbn Sînâ'nın "doğal olarak" ifadesi bazılarının sandığı gibi tekrar edilmiş değildir. Bu ifade, merkezleri dışarıda olan kürelerin merkezlerini korumak bakımından merkezin bir sıfatı da değildir. Çünkü ağır olan ona doğru hareket etmez. Bunun yerine doğal olarak merkez olan şeye doğru hareket eder. Bu, Râzî'nin iddiasına göre yönleri meydana getiren ilk cismin merkezidir. Aslına bakılırsa bu, zorlamalı hareketten korumak bakımından hareketin bir sıfatıdır. Derinlikli araştırma da göstermektedir ki bunun fâili, zorlamalı harekete konu olan şeyde bulunan tabiattır. Böylece ağır olandan zorlamalı olarak merkeze doğru hareket eden hafif çıkar. Hafif olandan ise yukarıya doğru atılan ağır çıkar. İbn Sînâ'nın "tabii güç" ifadesi ise doğal olmayan meyle delâlet etmektedir. Bu ister bizzat karşı koyan güç ister karşı koymanın kendisiyle gerçekleştiği bir güç olsun durum değişmez.

[265] Dördüncü [araştırma konusu ise şöyledir]: Meylin kısımları doğal, zorlamalı ve nefsânîdir. Doğal olan yalnızca herhangi bir yöne

منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الآخر إياها غير المدافعة لعدم حصولها وليس ذلك نفس الطبيعة لأنَّ فعلها إلى جانبي العلو والسفل وفعلهما لو تمّ فإلى جانبين غيرهما فثبت أنَّ لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة وغير القوّة النفسانيّة.

[٢٦٣] وثالثها: أنَّ الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود، بقوله: الثقل قوَّة طبيعيَّة يتحرّك بها الجسم إلى الوسط بالطبع والخفة قوَّة طبيعيّة يتحرّك بها الجسم عن الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على جوانبها ثقلًا بمعنى أنَّ ثقل كلّ جانب يساوي ثقل مقابله.

[٢٦٤] أقول: قوله بالطبع ليس مكرَّرًا كما زعمه بعض ولا صفة للمركز احترازًا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لأنَّ الثقيل لا يتحرَّك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازًا عن الحركة القسريَّة على ما هو التحقيق من أنَّ فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور، ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرّك إلى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي إلى الفوق ثمّ إنَّ قوله قوَّة [طبيعة] يدل على أنَّ الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة أو ما به المدافعة.

[٢٦٥] ورابعها: أقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا

doğru olabilir. Gerçek anlamda yön ise iki tanedir. Buna bağlı olarak doğal meyl de iki tanedir. Doğal meylin ilki aşağı meyl olan ağır meyl, diğeri ise yükselen meyl olan hafif meyldir. Zorlamalı (*kasrî*) meyl, bu doğal meylin tersine bir meyldir. Nefsânî meyle gelince bu, bazen dairesel bazen de doğrusal olur. Ayrıca bu nefsânî meyl, iradelerin farklılık göstermesiyle farklılaşabilir.

[266] Beşinci [araştırma konusu şöyledir]: Doğal meyl, doğal olarak kapladıkları yerlerinde bulunduklarında cisimlerde olmaz. İmam Fahreddin er-Râzî şöyle demiştir: Bu, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'sının *es-Semâ' ve'l-Âlem* adlı eserinde, bırakın burhânî kanıtları, herhangi bir iknâî kanıt dahi göstermeksizin yazdığı şeyler arasında yer alır. Buna karşı şöyle derim: Bu, açık bir şekilde, meylin ve ilkesinin tasavvur edilmesinden sonra herhangi bir kanıta ihtiyaç duymayan bir düzeydedir. Bunun lâzımı da engelin yokluğundadır.

[267] Altıncı [araştırma konusu ise şöyledir]: Meyl ile bazen karşı koymanın bizzat kendisi kastedilir. Bazen de bununla karşı koymanın yakın sebebi murat edilir ki bu da onun meyle ihtiyaç duyduğu esnada tabiattan yönlendirilir. Bu da onun doğal konumundan ya da tabiatın kullanılmasıyla birlikte iradeli nefisten çıktığı zaman söz konusu olur. Tıpkı belirli bir cisimden farklı yönde iki hareketin varlığının imkân dışı olması gibi. Çünkü tek bir hareket, bir konuma yakınlık gerektirir. Bu ise onun yönünün tersinden uzaklaşmasını gerekli kılar. Bunun gibi iki hareket söz konusu olsaydı tek bir cismin iki hedeften her birine hem yönelmesi hem de yönelmemesi gerekli olurdu. Bu nedenle tek bir cisimde fiilen iki farklı meylin var olması imkân dışı şeylerdendir. Meyl ile kastedilen ister karşı koymanın bizzat kendisi olsun isterse karşı koymanın yakın sebebi olsun durum değişmez. Burada dile getirdiğimiz açıklamalarla İmam Fahreddin er-Râzî'nin, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın iki ayrı yerindeki sözleri hakkında ileri sürdüğü çelişkiye ilişkin de bir cevap getirilmiş oldu.

[268] Bu sözlerin ilki İbn Sînâ'nın her iki hareketin arasında bilfiil bir durağanlığın olduğunu açıkladığı fasıldır. Şöyle diyenin sözü dinlenmez: İki meyl, bir araya gelebilir. O zaman nasıl olur da bir şeyde bir yönden başkasına doğru bir yönelme olduğu halde bu şeyde, bu yöne doğru

يكون إلا إلى جهة من الجهات والجهة الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل الصاعد والقسري على خلاف الطبيعي، وأمَّا النفساني فقد يكون مستديرًا وقد يكون مُستقيمًا وقد يختلف باختلاف الإرادات.

[٢٦٦] وخامسها: أنَّ الميل الطبيعي لا يوجد في الأجسام عند ما يكون في أحيازها الطبيعيَّة، قال الإمام الرازي: هذا ممَّا نصّ عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء من غير حجة إقناعيَّة فضلًا عن البرهانيَّة. أقول: هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج إلى البرهان بعد تصوّر الميل ومبدئه ولازمه عند عدم المانع.

[٢٦٧] وسادسها: أنَّ الميل قد يراد به نفس المدافعة وقد يراد به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها إليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي أو النفس عند الإرادة باستخدام الطبيعة وكما أنَّ من المُمتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لأنَّ الحركة الواحدة تقتضي قربًا إلى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه وعدمه إلى كلّ من المقصدين فكذلك من المُمتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعة أو سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي أورده الإمام الرازي على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء.

[٢٦٨] أحدهما: ما قال في الفصل الذي تبيَّن فيه أنَّ بين كلّ حركتين سكونًا بالفعل ولا تصغ إلى قول من يقول إنَّ الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون في شيء بالفعل مدافعة إلى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها

bilfiil bir karşı koyma mümkün olabilir. Yukarıya doğru atılan taşta aşağıya doğru bir meyl asla tasavvur edilemez. Aksine bu şeyde kendi yapısından kaynaklı bir ilke vardır ve engel ortadan kalktığında söz konusu yöndeki meyl meydana gelir. Bu sözlerin ikincisi ise İbn Sînâ'nın zorlamalı hareket hakkında konuştuğu fasıldaki ifadeleridir: Zorlamalı hareketteki sebep, hareketli olan şeyin hareket ettirenden aldığı bir güçtür. Bu zorlama hareket bu şeyde kendisine dokunandan bitişen sürtünme onu iptal edinceye ve onunla parçalanıncaya dek belirli bir süreye kadar sabit kalır. Bu ise hareketli olan şeye temas edip kendisiyle yandığı şeyler arasından bitişir. Bu, zayıfladıkça ondaki doğal meyl de güçlenir. İbn Sînâ'nın "Ondaki doğal meyl güçlenir." ifadesi doğal meylin zorlamalı meyl ile var olduğu izlenimi verir. Fakat bu ifadeden maksat, karşı koymanın ilkesi ya da fiilî olana mukabil istidatla ilgili imkân anlamında bu karşı koymanın kuvvetidir. İki yöne çekildiği halde hareketsiz duran çembere gelince, biz, iki karşı koyan güçten uzak istidatların varlığına hükmederiz, yoksa bu iki karşı koyan gücün varlığına ve bunların yakın ilkelerinin varlığına hükmetmeyiz.

[269] Yedinci [araştırma konusu ise şöyledir]: Daha önce de hareketle ilgili araştırma konularında geçtiği üzere meyl, mekânsal yönlere yönelik olduğu gibi aynı şekilde niteliksel, niceliksel ve konumsal, hatta cevherî hedeflere de yöneliktir. Dahası meyl, hareketin yakın sebebi olduğunda hareketin kısımlarına ayrılır. Bunlar arasında, hareketli varlığın meylde meydana gelen özellikleri de yer alır. Böylece o, tıpkı düşüşe geçtiğinde taşın meyli gibi doğanın meydana getirdiği şeylere, bitkinin niceliksel artışa meyletmesi gibi nefsin meydana getirdiği şeylere, üzümün hamlıktan, yani acılıktan tatlılığa, yeşillikten sarılığa meyli ve canlıların irâdî olarak bir yöne doğru harekete geçtiğindeki meyli gibi niteliksel dönüşümlere ayrılır. Yine, yaydan ayrıldığında okun meyli gibi, cismin dışından gelip de zorlayıcı etki olarak meydana gelen şey de bu kâbildendir. Bize göre bütün bunlar, doğa sebebiyledir, ister müstakil ister nefs için mecbur bırakılmış, isterse hâricî bir şeyle zorlanmış olsun bu bakımdan farketmez. Fakat bu kısımlardan algılanan şey, ancak mekânsal meyl olabilir. Zorlamalı olan ise cisimleri, meyli kabul etmesi ve zâtî ya da arazî nedenlerle meyle direnmesi bakımından farklı kılar. Zâtî anlamda farklılık, özelliklerle ilgili meylin gücü ve zayıflığına göre gerçekleşir.

ولا تظنّ أنَّ الحجر المرمي إلى فوق فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إليه إذا زال العائق، والثاني: ما قال في الفصل الذي يتكلّم فيه في الحركة القسريَّة السبب في الحركة القسريَّة قوّة يستفيدها المتحرّك من المحرك يثبت فيه مدَّة إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه ممَّا يماسه وينحرق به، وكلَّما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي. فقوله قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ المدافعة أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادي المقابل للفعل وأمَّا الحلقة الساكنة مع أنَّها المجذوبة إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين لا وجودهما ولا وجود مبدئيهما القريبين.

[٢٦٩] وسابعها: أنَّ الميل كما يكون إلى الجهات المكانيَّة كذلك يكون إلى المقاصد الكيفيَّة والكميَّة والوضعيَّة بل الجوهريَّة كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك، فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وإلى ما يحدثه النفس كميل النبات إلى التزيد في الكم وإلى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من المرارة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الصفرة وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس والكلّ عندنا بسبب الطبيعة سواء كانت مستقلة أو مقهورة للنفس أو مقسورة بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكاني والقسري منه يختلف الأجسام في قبوله والتعصي عنه بأمور ذاتيَّة أو عرضيَّة فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوَّة الميل الطباعي وضعفها فالأقوى بحسب الطبع أكثر تعصّيًا وامتناعًا

Doğa bakımından daha kuvvetli olan ise zorlamalı meyli kabul etmeye daha çok direnir ve bundan daha fazla imtina eder. Daha zayıf olanın ise bundan imtina etmesi daha azdır. Arazî farklılık ise ya küçük kum tanesi gibi kendisine bozucu bir şeyin onu bozmaya yol bulamamasından ya zıtlık teşkil eden şeyi ortadan kaldırmaya imkânının olmamasındandır, veya kuş tüyü gibi kendisi sebebiyle engellerin kolaylıkla iliştiği seyrekliğinin olmasından yahut da bunun dışındaki şeylerden dolayıdır.

[270] Sekizinci [araştırma konusu ise şöyledir]: Yönleri birbirinden farklı iki hareketin birinin zâtî diğerinin ise arazî olarak, tek bir cisimde bir araya gelmesi mümkündür. Buna, gemideki bir şahsın kendi zâtî hareketi ve [geminin] onu hareket ettirmesiyle olan arazî hareketi örnek olarak verilebilir. Tıpkı bunun gibi tek bir cisimde iki farklı meylin bilfiil olarak var olması da imkân dâhilindedir. Bu meyillerden biri zâtî iken diğeri de arazî olur. Buna örnek olarak da yürüyen bir insanın taşıdığı taş [verilebilir]. İnsan bu taşın ağırlığını duyumsar ki bu da taşın zâtî meylidir. Bir de hava onun yanından geçer ki bu da taşın arazî meylidir. Bu arazî meyl insan için zâtî bir nitelik arz eder. Fakat tıpkı iki farklı hareketin bir araya gelmesinin mümkün olmaması gibi, biri doğal diğeri de zorlamalı olan iki farklı meylin bir araya gelmesi imkân dâhilinde değildir. Evet, meyl güçlenir ve zayıflar. Ancak doğal olan, niceliksel bir tabiata sahip cismin farklılığına göre [gerçekleşir.] Daha büyük olan, meyl olarak küçük olana göre daha güçlüdür. Ya da yoğunluk-seyreklik gibi nitelik bakımından [düşündüğümüzde] daha yoğun olan daha ince olana göre düşüşe geçmeye daha çok meyillidir. Yine bunun tersini düşündüğümüzde daha ince olan daha yoğun olana göre yükselişe geçmeye daha meyillidir. Tıpkı konum bakımından parçaların toplanıp dağılması gibi. Aynı şekilde bazen de mesafenin yapısının inceliği ve kalınlığı gibi hâricî sebeplerle de farklılaşabilir. Zorlamalı olan ise işaret ettiğimiz şekildedir.

[271] Bu mesele karara bağlanınca şunu bilmen gerekir: Bu, bilfiil olarak doğal zorlamalı meyli olan bir cismin üstüne gelirse iki sebep, yani zorlayıcı olan ve doğa karşılıklı olarak direnç gösterir. Eğer zorlayıcı olan üstün gelip doğa mecbur bırakılmış olursa zorlamalı meyl meydana gelir ve doğal olan ortadan kalkar. Sonra da onun azar azar ortadan kalkmasıyla ilgili olarak dışsal engeller alınır. Böylece zorlamalı meyl,

من قبول الميل القسري والأضعف أقل امتناعًا والاختلاف العرضي، إمّا لعدم تمكن الفاسد منه كالرملة الصغيرة أو لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه أو لتخلخله الذي لأجله يتطرَّق إليه الموانع بسهوله كالريشة أو لغير ذلك.

[٢٧٠] وثامنها: أنَّه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد؛ إحداهما: بالذات، والأخرى: بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة متحركة يحركه بالعرض. كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل، أحدهما بالذات والآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشي فإنَّه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للإنسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع والآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد ويضعف، أمَّا الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالأكبر أشدّ ميلًا من الأصغر أو في الكيف كالتكاثف والتخلخل فالأكثف أشدّ ميلًا للهبوط من الألطف وبالعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الأجزاء وانتفاشها، وقد يختلف أيضًا بأسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه، وأمَّا القسري فبحسب ما أشرنا إليه.

[٢٧١] إذا تقرر ذلك، فاعلم أنَّه إذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يتقاوم السببان أعني القاسر والطبيعة، فإنّ غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثمّ أخذ الموانع الخارجيَّة مع الطبيعة في إفنائه قليلًا قليلًا فيأخذ الميل القسري في

eksiltme bakımından, doğa gücü ise arttırma bakımından alınır, ta ki tabii kuvvet, zorlamalı meylden geriye kalana direnç gösterebilsin. Bu şekilde cisim, meylden yoksun şekilde kalır. Ardından da doğanın meyli doğada arta kalan zayıflık eserleriyle muallel olarak yenilenir. Zayıflığın ortadan kalkmasıyla ise güçlenir. Böylece durum, doğanın gücü ve zorlamalı meyl arasında birbirine zıt niteliklerden hâdis karışıma yakın bir şey olur. [Onun sözü] sona erdi.

[272] Üstad [İbn Sînâ] doğal ve zorlamalı olan iki meylin durumunu şu şekilde betimlemiştir: Atılan taşta iki durum gözlemlenir: Taşın yükselişi ve düşüşü. Bu ikisi arasındaki direncin niteliği suyun durumu [gibidir]. Suda sudan başka bir şeyin etkisiyle yayılan sıcaklığın meydana gelmesi [söz konusu olduğunda] bu sayede söz konusu sıcaklık dışsal sebeplerle peyderpey ortadan kaybolduncaya dek kendi doğasından yayılan soğukluk bertaraf olur. Böylece tekrardan onun tabiatından neşet eden soğukluğun yayılması geriye döner. Çünkü suda sıcaklık ve soğukluk bir araya gelemez ve mutlaka tek bir nitelikle nitelenir. Bu nitelik ise yüksek derecedeki arızî sıcaklık ile zâtî soğukluk ortasıdır. Bazen bir tarafa daha çok meyleder ve sıcaklık olarak isimlendirilir. Bazen diğer tarafa daha çok meyleder ve soğukluk olarak isimlendirilir. Bazen de bu ikisi arasında kalır ve ne sıcaklık ne de soğukluk olarak nitelenir. Bu ise arızî sıcaklığın ve doğanın, tabiata yardımcı olan bu su için kapsayıcı olan soğuk hava gibi dışsal unsurlarla birlikte iş görme şekline göredir. Böylece bir cisimde iki meyl bir araya gelemez ve cisim, ister güçlü ister zayıf, ister zorlamalı ister doğal olsun daima tek bir meyle sahip olur. Zorlamalı meylin ve doğanın direnç göstermesi durumunda ise sanki meyli bütünüyle yok olur. Ne var ki bir taş için doğal meyl ile zorlamalı meyl ve su için zâtî soğukluk ile zorlamalı sıcaklık arasında fark şudur: Cismin, meyli içermemesi mümkündür. Tıpkı onun doğal olarak kapladığı yerde var olmasında olduğu gibi. Yine zorlamalı yukarı hareketiyle doğal aşağı hareketi arasındaki hareketsizlik durumunda olduğu gibi. Benzer şekilde onun iki tarafını iki eşit kuvvetle çeken halkada olduğu gibi. Ne var ki suyun sıcaklık ve soğukluk düzeylerinden hâlî olması mümkün değildir. Çünkü bazı zıtlar vardır ki kâbil olan konunun bu zıtlardan hâlî olması mümkünken bazılarından hâlî olması ise mümkün değildir.

الانتقاص وقوَّة الطبيعة في الازدياد إلى أنَّ تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثمّ تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوّة الطبيعة والميل القسري قريبًا من الامتزاج الحادث من الكيفيَّات المتضادة، انتهى.

[٢٧٢] [٢٧١] وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وكيفيَّة التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه إلى أن تزول تلك الحرارة بأسباب خارجة شيئًا فشيئًا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فإنَّه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبدًا مكيَّفًا بكيفيَّة واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتيَّة تارة أميل إلى هذه فتُسمَّى حرارة وتارة أميل إلى تلك فتُسمَّى برودة وتارة متوسطًا بينهما فلا تُسمَّى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة مع ما يعاونها من الأمور الخارجيَّة كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون دائمًا ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسري أو طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كأنَّه ينعدم الميل بالكليَّة لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري للحجر وبين البرودة الذاتيَّة والحرارة القسري للماء أن خلو الجسم من الميل مُمكن كما في كونه عند حيّزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسريَّة والهابطة الطبيعيَّة وكما في الحلقة التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير مُمكن لأنَّ بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها وبعضها لا يجوز خلوه عنها.

[273] Dokuzuncu [araştırma konusu ise şöyledir]: İki meylin, biri tabii diğeri de gayritabii olan tek bir yönde birleşmesi mümkün müdür? Kendi doğal meyliyle ilgili herhangi bir engel olmaksızın tam yetkinliği üzere var olan ibdâî cisme gelince [bunlar] tıpkı konumsal hareketlerindeki felekler ve hareketleri bakımından küllî unsurlar gibidir. Âlemde bir boşluk varsayılsaydı bu unsurların kapladıkları yerden başka bir yerde olması imkân dışı olurdu. Çünkü üstün imkân ilkesi, bu küllî unsurların, tabii güçleri bakımından en uzak mümkün olduklarına delâlet eder. Bu unsurların meyilleri de en üst derecededir. Dolayısıyla bunların üzerine dışarıdan bir eklenti söz konusu olamaz. Bunların dışında olanlara gelince, yukarıdan aşağıya yuvarlanan taş örneğinde olduğu gibi cisim kendisine karşı koyan şeye karşıt olur. Nitekim hava meyli konusunda bu cisme mukavemet gösterir. Dışsal bir meyil olarak kendisiyle birlikte bu cismin hareketinin hızını gerektiren bir itkinin meydana gelmesi uzak görülemez.

[274] Onuncu [araştırma konusu ise şöyledir]: Mu'tezilî kelamcılar, meyli, itimat olarak isimlendirdiler. İtimadı da ağır olan bir cismin aşağı doğru, hafif olanın ise yukarı doğru yönelmesinde olduğu gibi, lâzım ve muhtelif -gayr-i tabii olmak üzere ikiye ayırdılar. Bazılarına göre bir cisimde bir itimat bulunmaktadır. Ancak farklı yönler dikkate alınarak farklı isimlendirmelerde bulunurlar. Şöyle ki aslında tek bir şey olan itimadın düşey olanı ağırlık, yukarı doğru olanı hafiflik olarak isimlendirilir. Diğer yönler dikkate alınarak özel bir isim verilmemiş olsa da.

[275] Diğer bir kısmı ise yönlerin karşıt ve çok sayıda olduğunu, dolayısıyla iki yöne nispetle iki itimadın bir tek cisimde olamayacağını düşünmüşlerdir. Örneğin bu görüşte olan Cübbâî, ister lâzım isterse muhtelif gayr-i tabii itimat olsun bunların sürekli olarak kalmayacağını savunmuştur. Ebû Hâşim ise şöyle demiştir: Bilakis lâzım [itimat] tatlarda ve renklerde [açıkça] görüldüğü üzere süreklidir. Yine Cübbâî şöyle demiştir: İtimat [meyl] ne hareket ne de hareketsizlik meydana getirir. Ancak hareket bunları meydana getirebilir. Örneğin bir kapı açılırsa ya da taş atılırsa el hareket ettirilmedikçe ne anahtar hareket eder ne de taş atılır. Anahtar ve taştaki hareket, hareketi meydana getirir. Ebu Hâşim'e göre hareketi ve hareketsizliği ortaya çıkaran itimattır.

[٢٧٣] وتاسعها: أنَّه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهة واحدة أحدهما طبيعي والآخر غريب، أمَّا الجسم الإبداعي الذي وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعي كالأفلاك في حركاتها الوضعيَّة وكالعناصر الكليَّة في حركاتها لو فرض في العالم خلاء وهي في غير أحيازها كان ذلك ممتنعًا لأنَّ قاعدة الإمكان الأشرف دلَّت على أنَّها في أقصى المُمكن من قواها الطبيعيَّة فميولها بالغة إلى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج، وأمَّا في غيرها حيث يكون الجسم معارضًا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فإنَّ الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته.

[٢٧٤] وعاشرها: أنَّ المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادًا ويقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفل والخفيف إلى فوق وغير الطبيعي مختلفًا ومنهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدًا لكنه يُسمَّى بأسماء مختلفة بحسب الاعتبار، فيُسمَّى اعتماد واحد بالنسبة إلى السفل ثقلًا وإلى العلو خفة وإن لم يكن له بالنسبة إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

[٢٧٥] وذهب بعض آخر إلى أنَّها متعدّدة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة إلى جهتين ومنهم كالجبائي على أنَّ الاعتماد لازمًا كان أو مختلفًا غير باق. وقال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الألوان والطعوم، وقال الجبائي: إنَّ الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونًا وإنَّما ولدهما الحركة فإنَّ من فتح بابًا أو رمى حجرًا فما لم يتحرَّك يده لم يتحرَّك المفتاح ولا الحجر ثمَّ الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة بعد حركة وتولد سكونه في المقصد وأبو هاشم على أنَّ المولد للحركة والسكون هو الاعتماد.

[276] Bununla ilgili bir başka delil daha getirilmiştir: [Taşı] atanın hareketi, atılan taşın hareketinden daha sonradır. Çünkü taşı kapladığı yerden fırlatmayan şey, [taşı] atan elin taşa intikalini imkânsız kılar. Bu ise iki cisim arasında birbirine kenetlenmenin imkânsızlığından kaynaklanır. Bu ise zayıf bir delildir. Çünkü 'sonralık' ile kastedilen zamansalsa birbirine kenetlenmenin imkânsızlığı bunu zorunlu kılmaz. Çünkü bunun fırlatılıp diğerinin tek bir zamanda intikalinin sağlanması mümkün görülür. Tıpkı kendi başına deveran eden halkanın parçalarında olduğu gibi. Dolayısıyla durum bu şekildedir. Aksi takdirde ayrılma gerekli olur. Eğer 'sonralık' ile kastedilen zâtın kendisiyse durum bunun tam tersi olur. Çünkü elin hareket etmemesi demek taşın da hareket etmemesi demektir. Bundan dolayı şöyle demek doğru olur: El hareket etmiştir ve taş hareket etmiştir. Bunun tam tersi ise doğru değildir. Tevlit görüşünü savunanlara en yakın olan, hareketi ve hareketsizliği ortaya çıkaran şeyin bazen bizzat hareket bazen de itimat olmasıdır. Çünkü o, hareketten çeşitli şeyleri ortaya çıkarır. Bunlardan başka bir kısım şeyler de hareketin ortaya çıkarması gibi herhangi bir şart olmaksızın zâtı gereği olurlar. Çünkü bu, onların yakın sebebidir. Bunlardan bazıları da bir şartla söz konusu olur. Tıpkı cismin onun hareketleri şartıyla muhtelif konumlarını ortaya çıkarması gibi. Benzer şekilde cismin kendisinden çıkması şartıyla doğal olarak kapladığı yere geri dönmesini ortaya çıkarması gibi. Aynı şekilde birleşmenin ayrışmasını ortaya çıkarması şartıyla acıyı meydana getirmesi ve sürtünmeyi ortaya çıkarması şartıyla sesleri meydana getirmesi gibi.

[277] Bu onların meyl konusunda tuttukları yolun bilgisidir. Filozofların ilkelerine gelince, bildiğin gibi meyl, daha evvel dile getirdiğimiz konumlarda sürekli olarak kalıcı değildir. Meyl, güçlenen ve zayıflayan bir şeydir. Güçlenme ve zayıflama, bir şeyin zâtı bakımından değişime uğramasını gerekli kılar. Dolayısıyla meylin her bir cisimde bizzat kalıcı olması zorunlu değildir. Öte yandan bir cisimde bizzat sürekli olarak kalıcı olan cismi kaim kılan 'cevherî' doğadır. Birtakım âlimlerin meylin sürekli olarak kalmasına ilişkin ileri sürdükleri delil, amaca ulaşma esnasında meylin birleştirme yapmasıdır. Çünkü meyl, hareket ettiren ve amaca karşı koyandır. Karşı koyan bizzat ona ulaştıranın kendisidir ve malulün

[٢٧٦] واستدل أيضًا، بأنَّ حركة الرامي مُتأخّرة عن حركة الحجر المرمي لأنَّه ما لم يندفع الحجر من حيّزه امتنع انتقال يد الرامي إليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو ضعيف لأنَّه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز أن يكون اندفاع هذا وانتقال ذلك في زمان واحد كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الأمر كذلك وإلا لزم الانفصال وإن أريد بالذات فالأمر بالعكس إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أنَّ المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد فإنَّه يولد أشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لأنَّه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده أوضاعًا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال والأصوات بشرط توليده المصاكة.

[٢٧٧] هذا تقرير مذهبهم في الميل، وأمَّا على قوانين الحكماء فقد علمت أنَّ الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وأنَّه ممَّا يشتد ويضعف والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كلّ جسم بشخصه وإنَّما الباقي في كلّ جسم شخصي هو الطبيعة الجوهريَّة المقوّمة له، وأمَّا الذي استدلّ به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول إلى المطلوب من أنَّه يفعل الإيصال لأنَّه المحرّك والمدافع إليه والمدافع هو بعينه الموصل إليه ويمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك

illetinden ayrılmasına engel olur. İşte bu, kavuşma anına meylin varlığını gerektiren doğru [bir delildir]. Bu kanıt meylin sürekli kalmasını gerekli kılmaz. Tıpkı hareketin sürekli kalmasını gerekli kılmadığı gibi. Aksine bunların sürekli kalmasını imkânsız hâle getirir. Çünkü meyl ve hareketi davet eden şey, ister tabii ister zorlamalı, isterse irâdî bir şekilde olsun cismin amaçlanan şeyden çıkmasıdır. Böylece meyl, amaca ulaşma zamanında sürekli olarak kalamaz. Dolayısıyla meylin amaca doğru hareket ettiren olması mümkün değildir. Çünkü bu, zaten elimizde olanın yeniden elde edilmesini (*tahsil-i hâsıl*) gerektirir.

[278] On birinci [araştırma konusu ise şöyledir]: Meyl, yerleşik bir heyettir/*arazdır*. Meylin bazı fertlerinde kademelilik (*tedrîc*) gerçekleşse de bu; yer, nicelik ve bu ikisinin dışındaki bir şey hakkında ancak kademeli olarak tasavvur edilebilen hareket gibi değildir. Çünkü meylin varlığının mutlak sûrette, hudûsa gelme hususunda bölünmüş olmayan amaçlanmış sınırlara erişimleri esnasında olması gerekir. Bölünmüş olmayan bir sınırdaki mevcut, belli bir andan önce ya da sonra devam etse bile bu anda mevcûd olur.

[279] On ikinci [araştırma konusu ise şöyledir]: Ağırlık ve hafiflik arasında birbirini etkileme söz konusu değildir. Çünkü ağırlık cismin merkez tarafına hafiflik ise cismin çevresine doğru hareketi gerekli kılar. Bunların her ikisi de kendi cisminin diğer cisimden uzaklaşmasını gerektirir. İki cismin birbirinden son derece uzak olmasını gerekli kılan bu iki niteliğin bir araya gelmesi bile imkân dışıyken birbirini etkilemesi asla düşünülemez.

[280] Biliyorsun ki yükselen ve alçalan iki hareket arasındaki hareketsizlik (*sükûn*), iki meyl arasındaki etkileşimden değil, doğa ve yükselen zorlamalı meyl arasında etkileşimden meydana gelir. Çünkü iki meyl bir araya gelemez. Aksine bunlar, söz konusu zamanda toplu olarak yok olurlar. Ancak iki tarafta yok olmazlar. [Şöyle ki] baş tarafı zorlamalı meylin zamanının sonu olan bir anda doğa bu meyli ortadan kaldırıncaya dek ona karşı direnç gösterir. Sonu doğal meylin zamanının başı olan bir anda ise doğa, zorlamalı meylin meşguliyetinin sonuçlarından kurtulduktan sonra meyli meydana getirir.

صحيح يقتضي وجود الميل إلى آن الوصول ولا يقتضي بقاءه كما **لا** يقتضي بقاء الحركة بل استحالتهما لأنَّ المُستدعي للميل والحركة **هو** خروج الجسم عمَّا هو المطلوب طبعًا كان أو قسرًا أو إرادة وهو غير **باق** في زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

[٢٧٨] وحادي عشرها: أنَّ الميل هيئة قارة وإن وقع في بعض أفرادها تدريج وليس كالحركة التي لا يتصوّر إلا تدريجًا لشيء كالأين والكم وغيرهما وذلك لأنَّ الميل لا بد من وجوده عند الوصولات إلى حدود مطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حدّ غير منقسم كان موجودًا في آن وإن استمر قبله أو بعده أيضًا.

[٢٧٩] وثاني عشرها: أن لا تفاعل بين الثقل والخفة إذ الثقل يوجب حركة الجسم إلى جانب المركز والخفة إلى جانب المحيط فكلّ منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين إلى غاية التباعد يستحيل أن يجتمعا حتى يتفاعلا.

[٢٨٠] وقد علمت أنَّ السكون الذي بين حركتي الصاعدة والهابطة إنَّما حصل من تفاعل بين الطبيعة والميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعًا في ذلك الزمان إلا في الطرفين ففي آن أوله كان آخر زمان الميل القسري وقد قاومته الطبيعة حتى أزالته وفي آن آخره كان أول زمان الميل الطبيعي وقد أحدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري.

Altıncı Fasıl

Dokunma Duyusuyla İlgili Niteliklerden Olduğu Zannedilen Fakat Bu Niteliklerden Olmayan Şeyler Hakkında

[281] Pürüzlülük, pürüzsüzlük, katılık ve yumuşaklık gibi şeyler hakkında, aralarında zâtî ve arazî bakımdan bir fark olmadığı için benzerlik söz konusudur. Pürüzlülük, parçaların farklılığına, pürüzsüzlük ise parçaların aynı seviyede olmasına tekabül eder. Her ikisi de konum kategorisinde yer alır. Şöyle ki duyumsanabilir olan aynı şekilde salt konum değil aksine katılık, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk ya da bunların dışındaki şeylerden başka bir şeydir. Dolayısıyla bu ikisi, söz konusu kategoride değildir.

[282] Yumuşşaklığa gelince, bunun, biri bunda hasıl olan 'içine alma [çekme]' -ki o, hareket kategorisindedir- diğeri de 'yüzeyindeki kamburlaşma' olmak üzere iki niteliği vardır. Bu da niceliklere özgü nitelikler kategorisinde yer alır. Fakat yumuşaklık, bu iki niteliğin bizzat kendisi de değildir. Çünkü o, bu iki niteliğin yokluğu hâlinde de mevcûddur. Nitekim yumuşaklık, gözle idrak edilemezken söz konusu iki nitelik gözle duyumsanabilir. Dolayısıyla yumuşaklık, bir şeyi içe çekmeye yönelik tam bir istidattan ibarettir. Katılık da böyledir. [Nitekim] onun hakkında da bir kısmı yokluksal olan -ki bu bir şeyi içe çekmenin yokluğudur- bir kısmı ise varlıksal olan şeyler vardır. Duyumsanabilir direnç ve şeklin sürekli aynı kalması bu kâbildendir. Katılık ise bunlardan hiçbiri değildir.

[283] Yokluğa gelince, bu apaçıktır. Şekli [daha önce] öğrenmiştin. Dirence gelince, eğer direnç katılık olsaydı o zaman kırbaya üflenmiş hava ve keza aniden esen rüzgâr da katı olurdu. [Ancak durum böyle değildir.] O halde katılık, etkilenmeme yönündeki doğal istidattır. İstidat ve istidat dışı olma duyuyla idrak edilen şeylerden değildir ki dokunmayla idrak edilebilsin. O halde katılık ve yumuşaklık istidada ilişkin nitelikler kategorisinde yer alır.

[284] Dokunma duyusuyla algılanan başlıca şeyler arasında karışım (*imtizâc*) yoluyla meydana gelen diğer niteliklerin, yani iki etkin ve iki edilgin niteliğin bir başka yerde, doğal cisimlere ilişkin araştırma konularının açıklamalarıyla uğraştığımız esnada ele alınması daha uygundur.

الفصل السادس

فيما يظنّ دخوله في الكيفيَّات اللمسيَّة وليس منها

[٢٨١] فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وإنَّما يقع الاشتباه في مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض. فالخشونة اختلاف الأجزاء والملاسة استواؤها وهما من باب الوضع على أنَّ المحسوس ليس مجرَّد الوضع أيضًا بل أمر آخر من صلابة أو لين أو حرارة أو برودة أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

[٢٨٢] أمَّا اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تقعير في سطحه منها وهو من باب الكيفيَّات المختصَّة بالكميَّات وليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنَّه موجود مع عدمهما ولأنَّ اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به، فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار وكذا الصلب فيه أمور بعضها عدمي وهو عدم الانغمار وبعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة ومنه بقاء الشكل وليست الصلابة شيئًا منها.

[٢٨٣] أمَّا العدم فظاهر أمَّا الشكل فقد علمت، أمَّا المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبًا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا ممَّا يدرك بالحس فضلًا عن اللمس، فالصلابة واللين من باب الكيفيَّات الاستعداديَّة.

[٢٨٤] وأمَّا سائر الكيفيَّات الحاصلة بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعني الأربع الفعليتين والانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعيَّة.

[285] Tatma duyusuna konu olan niteliklere gelince bu konunun burada peşi sıra gelmesi uygundur. Çünkü tat alma duyusu dokunmadan hemen sonra gelir. Fakat bu konudaki araştırmanın kısa olması dolayısıyla biz bu konuyu sonraya bıraktık. Bu yüzden, iyilik ve cömertliğin yaratıcısından yardım dileyip bilgi feyzini ve varlık yetkinliğini elde etmeye çalışarak gözle görülür nitelikler bahsinin peşinden bu konuyu ele aldık.

Üçüncü Bab: Gözle Görülen Nitelikler Hakkındadır.

Bu konuda pek çok fasıl vardır.

Birinci Fasıl

Renklerin İspatı Hakkında

[286] Bazı insanlar renklerin esasen herhangi bir hakikatinin olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. [Onlara göre] bütün renkler tıpkı gökkuşağında, hale ve bunun gibi yerlerde olduğu gibi hayal kategorisindedir. Beyazlık, havanın son derece küçük olan şeffaf cisimlerle karışmasıyla tahayyül edilir. Çünkü tıpkı karda olduğu gibi bu cisimlerin birbirlerine ışığı yansıtan çok sayıda yüzeyleri vardır. Dolayısıyla [beyazlık renginin oluşumuyla ilgili] ortada havanın karışımından, ışığın küçük donuk parçalara nüfuzundan ve bunların çokça yansıma yapmasından başka hiçbir sebep yoktur; tıpkı suyun köpüğünde, billur tozunda ve saf camda olduğu gibi. Siyahlığa gelince bu, cismin yoğunluğundan ve parçalarının [sıkı sıkıya] iç içe geçmiş olmasından dolayı ışığın derine [nüfuz] edememesiyle [tahayyül edilir].

[287] Sonuç olarak son tahlilde beyazlık ışıkla, siyahlık da karanlıkla ilgilidir. Geriye kalan renkler de şeffaflığın havayla birbirinden farklı oranlardaki karışımında tahayyül edilir. Belki de siyahlık suya dayandırılır. Çünkü su havayı barındırmaz. Böylece ışık yüzeylere tam olarak giremez. Bundan dolayı ıslak elbise siyaha çalar. Derin araştırmacılar ise niteliklerin hayal ürünü olmayıp olgusal olduğunu [düşünürler]. Nitelikler bazı yerlerde hayal ürünü olsa ve zikredilen gerekçelerle bahse konu şekilde görünse bile bu, söz konusu niteliklerin maddeler hakkındaki birtakım imkânsızlıklarla ilgili başka nedenlerle gerçekten var olmasını ve meydana gelmesini ortadan kaldırmaz.

[٢٨٥] وأمَّا الكيفيَّات المذوقة وإن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس، لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرًا فحاولنا إرداف الكيفيَّات المبصرة بهذا الموضع استمدادًا من فاعل الخير والجود واستجلابًا لإفاضة العلم وإكمال الوجود.

الباب الثالث: في الكيفيَّات المبصرة

وفيه فصول.

الفصل الأول

في إثبات الألوان

[٢٨٦] ذهب بعض الناس إلى أنَّ لا حقيقة للون أصلًا بل جميع الألوان من باب الخيالات كما في قوس قزح والهالة غيرهما فإنَّ البياض إنَّما يتخيَّل من مخالطة الهواء للأجسام الشفافة المتصغرة جدًا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فإنَّه لا سبب هناك إلا مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في أجزاء صغار جمديَّة وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي، وأمَّا السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج أجزائه.

[٢٨٧] والحاصل أنَّ البياض هو راجع إلى النور والسواد إلى الظلمة وباقي الألوان متخيّلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء وربما يسند السواد إلى الماء نظرًا إلى أنَّه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح ولأجل هذا يميل الثوب المبلول إلى السواد، والمحققون على أنَّها كيفيات متحقّقة لا متخيّلة وإن كانت متخيّلة في بعض المواضع أيضًا، وظهورها في الصورة المذكورة بتلك الأسباب لا ينافي تحققها وحدوثها بأسباب أخرى التي هي باستحالات المواد.

[288] Bilmelisin ki İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Fizik* kitabının dördüncü konusunun ikinci [kısmındaki] "Mizaca Tabi Olan Şeyler" başlığında, beyazlığın burada söz konusu edilen yoldan başka bir şekilde meydana gelip gelmediğinin bilinemeyeceğini dile getirmektedir. Fakat *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Psikoloji* bölümünün üçüncü makalesinde bunun varlığını kesin bir dille kabul etmekte ve şöyle demektedir: Kuşku yok ki havanın şeffaf bir şeyle karışması, rengin ortaya çıkmasının sebebidir. Fakat bizler beyazlığın bunun dışında başka yollarla meydana geldiğini savunuyoruz.

[289] Birincisi: Tıpkı haşlanmış yumurtada olduğu gibi. Ateş yumurtada seyreklik ve hava meydana getirmeyip aksine havayı ondan dışarı çıkarmakla birlikte yumurtanın beyazlığı artar. Bundan dolayı yumurta ağırlaşır.

[290] İkincisi: Tıpkı "bekâr sütü" olarak adlandırılan ilaçta olduğu gibi. Bu ilaç, içinde mürdasencin çözülene kadar pişirildiği sirkeden olur. Ardından sirke son derece şeffaf olarak kalacak şekilde saflaştırılır. Sonra mürdasenc, içinde alkalinin pişirildiği suda pişirilir ve saflığı son seviyeye kadar arttırılır. Ardından her iki su da birbirine karıştırılır. Ardından mürdasencden çözünmüş olan şeffaflık bu karışımda pelteleştirilir ve tıpkı kaymak gibi beyazlığın en üst seviyesinde olur. İyice ağartıldıktan sonra kurutulur. Bu, bir ağartma değildir. Çünkü o, şeffaf ve dağınıktır. İçine hava girmiştir. Aksi takdirde ağartıldıktan sonra kurumazdı. Tıpkı kireçte olduğu gibi ateşte pişirilerek ağartılır. Parçaların seyrelip havanın içine girmesi aşikâr olsa da ezme ve parçalama yöntemiyle ağartılmaz.

[291] Üçüncüsü: Beyazdan siyaha dönme şekillerinin farklılığı, bazen beyazdan, tozlanmanın ardından eski hâline dönme, sonra da siyaha dönme şeklinde olur. Bazen de [beyazdan] kırmızıya, ardından koyulaşmaya ve sonra da siyaha döner. Bazen de [beyazdan] yeşile, ardından çivit mavisine, sonra da siyaha döner. Bütün bunlar, renklerin terkibindeki farklılıklara işaret eder. Eğer böyle olmasaydı siyahlığın ve beyazlığın terkibinin yalnızca tek bir biçimde ele alınması söz konusu olurdu ve bu renklerin güçlü ve zayıf olması dışında hiçbir fark olmazdı.

[٢٨٨] واعلم أنَّ الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيَّات أنَّه لم يعلم أنَّه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم لا؟ ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال إنَّه لا شك في أنَّ اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون ولكنَّا ندعي أنَّ البياض قد يحدث من غير هذا الوجه بوجوه.

[٢٨٩] أحدها: كما في البيض المسلوق فإنَّه يصير أشد بياضًا مع أنَّ النار لم يحدث فيه تخلخلًا وهوائيَّة بل أخرجت الهوائيَّة عنه ولهذا صار أثقل.

[٢٩٠] وثانيها: كما في الدواء المُسمَّى بلبن العذراء فإنَّه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحلّ فيه ثمَّ يصفى حتى يبقى الخلّ في غاية الإشفاف ثمّ يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثمَّ يختلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الإبياض كاللبن الرائب ثمَّ يجف بعد الإبياض فليس إبياضه لأنَّه شفاف متفرّق قد دخل فيه الهواء وإلا لم يجف بعد الإبياض، وكما في الجص فإنَّه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويك مع أنَّ تفرق الأجزاء ومداخلة الهواء فيه أظهر.

[٢٩١] وثالثها: اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تارة من البياض إلى الغبرة ثمَّ العوديَّة ثمَّ السواد وتارة إلى الحمرة ثمَّ القتمة ثمَّ السواد وتارة إلى الخضرة ثمَّ النيليَّة ثمَّ السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد والبياض إلا الأخذ في طريق واحد ولم يكن اختلاف إلا بالشدَّة والضعف لهما.

[292] Dördüncüsü: Kırmızı, yeşil ve benzerlerinin yansıması renklerden kaynaklanır. Çünkü bu renklerin farklılaşması yalnızca şeffaf olanın başkasıyla karışması şeklinde olsaydı o zaman beyaz dışındaki kırmızı, yeşil ve diğer renklerden hiçbir şekilde yansıma olmaması gerekirdi. Çünkü tecrübeyle sabittir ki siyahtan hiçbir şekilde yansıma olmaz.

[293] Bütün bunlar İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'da ifade ettiklerinin özetidir. Bu iki yönünün renklerin farklılığının sebebine delil olması, siyahlık ve beyazlık arasındaki bu terkibin bu iki yönün delâletinden daha güçlü olmasını zorunlu kılmaz. Nitekim beyazlığın sebebi şeffaf parçaların havayla karışmış olmasını gerekli kılmaz. Öte yandan her iki yönde de düşünülecek hususlar vardır. Çünkü siyahlık ve beyazlığın terkip oluşturmasının çeşitli yönlerde gerçekleşmesi ve siyahlığın tek olduğunda değil de başka renklerle birlikte olduğunda yansımanın meydana gelmesi mümkündür.

[294] Burada garip olan şudur: *Kitâbü'l-Mevâkıf*'ın müellifi [Adududdin Îcî], İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'daki bazı ifadeleri hakkında kötü bir kavrayış sergilemiş ya da suizanda bulunmuştur. Nitekim o, bahse konusu biçimdeki beyazlığın sebebini açıklarken şöyle demiştir: "Havanın özel bir şekilde şeffaf olan bir şeyle karışması beyaz rengin ortaya çıkmasının ve beyaz rengin görülmesinin sebebidir. O, sözü edilen biçimde beyazlığın gerçek anlamda varlığını inkâr etmiştir." Böylece Îcî İbn Sînâ'yı safsata yapmakla itham etmiştir ki İbn Sînâ bundan berîdir.

[295] Onlar arasında, beyazlığı reddetmekle birlikte siyahlığın dış dünyada sabit olduğunu savunanlar vardır. Buna gerekçe olarak da beyazlığın yerinden çıkarılabildiğini ancak siyahlığın böyle olmadığını göstermişlerdir. Onların, siyahlık hakkında ileri sürdüğü, siyahlığın beyazlığa kâbil olmadığına ilişkin iddiaları şu şekilde savuşturulabilir: Eğer bunun imkânsızlık yoluyla olduğunu ifade ediyorlarsa bu doğru değildir. Çünkü gençlikten sonraki yaşlılık [yani gençken siyah olan saçın yaşlılıkta beyazlaması] onları yalanlar. Eğer bunun boyama yoluyla olmasını kastediyorlarsa iddialarının geçersizliğinin sebebi şudur: Siyah boya, içinde bulunduğu şey için tutucu güçtür. Böylece siyahlık [başka şeylerle] karışıp [onlara] nüfuz edebilir. Beyazlık ise nüfuz edici değildir. Simyacılardan nakledildiğine göre onlar bakırı kireçlenmiş kurşuna ve saflaştırılmış

[٢٩٢] ورابعها: انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والأخضر وغيرهما إلا البياض لأنَّ السواد لا ينعكس بحكم التجربة.

[٢٩٣] هذا تلخيص ما أفاده في الشفاء ودلالة هذين الوجهين على أنَّ سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد والبياض أقوى من دلالتهما على أنَّ سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أنَّ في كلّ منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركب السواد والبياض على أنحاء مختلفة وأن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد.

[٢٩٤] والعجب أنَّ صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة، أنَّ اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض ولرؤية لون البياض أنَّه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه إلى السفسطة حاشاه عن ذلك.

[٢٩٥] ومنهم من نفى البياض وأثبت السواد تمسكًا بأنَّ البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ، ودفع بأنَّ قولهم للأسود أنَّه غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق، إذ كذبهم الشيب بعد الشباب وإن عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه أنَّ الصبغ المسود لما فيه قوَّة قابضة فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة ونقل عن أصحاب الإكسير أنَّهم ينتقلون نحاسًا

arseniğe çevirebilirlermiş. Bu ise iddia sahiplerinin söylediklerini ortadan kaldırır. Onlar belki de iddialarında beyazlık maddesinin renkleri kabul edip siyahlığın etmemesine tutunmuşlardır. Bu, beyazlık maddesinin renklerden ârî olduğuna delâlet eder. Bu ise şu şekilde savuşturulabilir: Gerçek olanın ayrık, hayâlî olanın da ayrılmaz parça olması mümkündür. Çünkü birinci sebep ortadan kaybolurken ikincisi gereklidir.

[296] Bu konuda şöyle derim: [Renk] alan şeyin sürekli olarak bir renkle nitelendirilip diğeriyle nitelendirilmemesinde kuşku yoktur. Bu nedenle beyazlık maddesinin de beyazlığı süreklidir ve başka bir renkle nitelendirilmez. Siyahlık ve diğer renkler de hiçbir fark olmaksızın böyledir. Eğer siyahlığın kendi yerinden çıkarılmasının imkân dışı olması bir farklılık ise bu, ilk yöne racidir. Bir şeyin yerinden çıkarılması ve çıkarılmaması, yokluk ve varlığa delâleti en zayıf olan şeylerdendir. Nice varlıksal olan vardır ki yerinden çıkarılabilir ve nice yokluksal olan vardır ki çıkarılamaz. Tıpkı körlük ve görme yetisi gibi. Varlıksal olan yerinden çıkarılabilirken yokluksal olan çıkarılamaz.

[297] Beyazlığın mahâllinin bütün renkleri kabul etmesine bazen şöyle de delil getirilmiştir: Bir şeyi kabul eden her şeyin o şeyden ârî olması gerekir. O hâlde beyazlığın mahâllinin de bütün renklerden ârî olması gerekir.

[298] Buna şöyle cevap verilebilir: [Bu kıyastaki] küçük önerme yanlıştır. Çünkü o, kendi içindeki beyaz renk dışındaki renkleri kabul eder. Böylece onun, bu beyazdan başkasından ârî olması gerekmez. Eğer "kabul etmek"le kastedilen fiiliyeti içeren imkân ise büyük önermeyi de men ederiz [kabul etmeyiz] ki bu aşikârdır.

[299] Bazen de şöyle denir: Eğer o, bir şeye kâbilse ve bu, o şeyden ayrılmayı zorunlu kılıyorsa o zaman bu şeyle nitelendirilmesi imkân dışı olur. Bu iddianın gerektirdiği (*lâzım*) geçersiz olduğuna göre gerektireni de (*melzûm*) da geçersizdir. Bu ise şartlı önermenin hükmünü ortadan kaldırır. Böylece yalnızca hâlâ kâbil olan nitelemenin imkânsızlığı dışında hiçbir şey gerekli olmaz. Doğru olan da budur.

كثيرًا برصاص مكلس وزرنيخ مصعَّد وذلك يبطل ما قالوه وربما تمسَّكوا بأنَّ مادة البياض تقبل الألوان ومادة السواد لا تقبلها فدلَّ على أنَّ مادة البياض عارية عن اللون. ودفع بأنَّه يجوز أن يكون الحقيقي مُفارقًا والتخيلي لازمًا لزوال سبب الأول ولزم سبب الثاني.

[٢٩٦] أقول: لا شبهة في أنَّ القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر الألوان بلا فرق، فإن فرق بأنَّ انسلاخ السواد عن محله غير مُمكن كان رجوعًا إلى الوجه الأول وانسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من أضعف الدلائل على العدم والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالأعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي.

[٢٩٧] وربما احتج بأنَّ محلّ البياض يقبل جميع الألوان وكلّ ما يقبل الشيء يجب أن يكون عاريًا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها.

[٢٩٨] والجواب: أنَّ الصغرى كاذبة لأنَّه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذي فيه فلا يلزم إلا عراؤه عن غير ذلك البياض وإن أريد بالقبول المجامع للفعليَّة منعنا الكبرى وهو ظاهر.

[٢٩٩] وربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان مُمتنع الاتصاف به واللازم باطل فكذا الملزوم وهو منفسخ بأنَّ القضيَّة مشروطة فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلًا وذلك حق.

Tamamlayıcı [Son Sözler]

[300] Bilmelisin ki yapay pişirme ve doğal olgunlaşma yoluyla, özetle, maddedeki dönüşüm yoluyla oluşan renkler tabii bir renktir. İris tabakasının ve camın renkleri, cam ve kırılıp küçük parçalara bölünmüş buz misali şeffaf toz parçalarının renkleri gibi mekânsal bir hareketten sonra bile olsa bir yerdeki kalkması söz konusu olan her şey tabii olmayan bir renktir. Her iki kısım da mevcûddur. Fakat bunlardan biri, maddenin etkilenmesi yoluyla meydana gelen maddi renklerdir. Diğeri ise ışığın belirlediği ve ışığın, görünen şeyin farklılaşmasına göre gözdeki görüntüsünün farklılaşmasıyla oluşan renklerdir.

[301] Şimdi de siyahlık ve beyazlığın gerçek nitelikler olduğunu savunanları ele alalım. Onlardan bir kısmı, siyahlık ve beyazlığın renklerin esası olduğunu ve diğer renklerin de terkip yoluyla meydana geldiğini sanmıştır. Bu kimseler bu iddialarının açıklaması sadedinde pek çok zayıf gerekçe ileri sürmüştür. Siyahlık ve beyazlığın gerçek nitelikler olduğunu savunanlar arasında bir diğer grup ise gözleme dayalı olarak asıl renklerin siyah, beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil olduğu; geri kalanların ise terkip yoluyla oluştuğu düşüncesini benimsemiştir. Şurası açıktır ki gözlem, ancak özel terkibin özel renk meydana getirdiğini ortaya koyabilir. Bu renk ise ancak bu terkipten meydana gelir. Onun herhangi bir tekil hakikati olmaz.

İkinci Fasıl

Duyumsanan Nur Hakkında

[302] Bilmelisin ki nurla kastedilen kendi başına zahir olan ve başkasını zahir kılan ise [nur] varlığın (*vücûd*) müradifi ve ona müsavidir, hatta varlığın ta kendisidir. Böylece nur, tıpkı parçalarına bölünen varlık gibi basit bir hakikat olur. Kendisinin dışındaki şeylere egemen olan zâtı gereği zorunlunun nuru da [basit bir hakikat olarak] bu kategoridedir. Yine aklî, nefsî ve cismânî nurlar da bu kâbildendir. Yüce Zorunlu [Vâcib Teâlâ], gücü namütenahi olan nurların nurudur. O'nun dışındakilerin nurlarının gücü ise sonludur. Bu ise onların nurlarının üzerinde kendi nurlarından daha güçlü nurlar olduğu anlamına gelir. Bu nurların bir kısmı aklî nurlar gibi

تتمة

[٣٠٠] اعلم أنَّ كلَّ ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعي أو نضج طبيعي وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي، وكلّ ما يحدث دفعه في محلّ وإن كان بعد حركة مكانيَّة فهو لون غير طبيعي كالألوان والقزحيَّة والزجاجيَّة وألوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور بأجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادي حاصل بانفعال المادة والآخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر.

[٣٠١] ثمَّ إنَّ القائلين بكون السواد والبياض كيفيَّتين حقيقيَّتين منهم من زعم أنَّهما أصل الألوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه وجوهًا ضعيفة. ومنهم من ذهب إلى أنَّ أصول الألوان وهي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة، ولا يخفى أنَّ المشاهدة إنَّما تفيد أنَّ التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأمَّا أنَّ ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب ولا يكون له حقيقة مفردة فلا.

الفصل الثاني

في النور المحسوس

[٣٠٢] واعلم أنَّ النور إن أريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود مُنقسمًا بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه ومنه أنوار عقليَّة ونفسيَّة وجسميَّة والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة وما سواه أنوار متناهية الشدَّة بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها، وإن كان بعضها كالأنوار العقليَّة لا

de olsa onların eserleri bir sınırda durmaz. Bütün [her şey], hatta yoğun cisimler bile O'nun nurunun parıltısıdır. Çünkü bu cisimler de varlık bakımından bir nur içerir. Fakat bunlar, tıpkı *Hikmetü'l-işrâk Şerhi*'nde açıkladığımız gibi yokluk ve imkânların karanlığıyla maluldür. Eğer nurla kastedilen, cisimlerin görme yetisi için açığa çıkarılmasını sağlayan şey anlamı ise bunun hakikati hakkında çokça tartışma vardır. Bu tartışmanın taraflarından bir kısmı nurun duyumsanabilir niteliklerden bir araz olduğunu sanmıştır. Bir diğer kısmı ise nurun cismânî bir cevher olduğunu sanmıştır. Ne var ki nuru bir araz olarak değerlendirenlerin bilmesi gerekir ki nur maddenin etkilenimi ve dönüşümü yoluyla meydana gelen arazlardan değildir. Aksine nur kendisini kabul eden bir mahâlde Feyyâz olan [İlk] İlke'den ister aydınlatıcıyla isterse de bizzat olsun tek seferde meydana gelir. Aynı şekilde nurun bir cisim olduğunu sanan kimsenin, uzak fâilin tesirinden etkilenen istidatla ilgili gücü kapsayan maddi cisimlerden olmadığını kabul etmesi gerekir. Bu, nurun cisimliğinin edilgi kâbilinden, nemlilik, kuruluk, ağırlık, hafiflik, yumuşaklık, katılık ve benzeri niteliklerin dışında olması kabulüne dayanır. Nur aynı zamanda bütün bu edilgileri gerektiren fiilî niteliklerin de dışındadır. Tıpkı yukarı doğru hareketi, ayrışmayı, birleşmeyi ve bunun benzerlerini zorunlu kılan sıcaklık gibi; yine ağırlık, yoğunluk, donukluk ve bunun benzerlerini zorunlu kılan soğukluk gibi. O halde nurun mutlak sûrette herhangi bir değişim ve dönüşüme uğramadan tek seferde oluşan cisimlerden olması gerekmektedir. Ne var ki nurun bir cisim olduğunu zannedenler arasında şu anlayış yaygınlaşmıştır: Nur ışık verenden etkilenen ve ışık alanla ilişkilendirilen küçük cisimlerdir. Bu, imkân dışıdır. Çünkü ışık saçan nurların çoğu, ışıklandırması sürekli olan yıldızlar gibi cirimlerdir. Bunların parçaları onlardan sürekli olarak etkilenmiş değildir. Aksi takdirde bunların eriyip azalması gerekir ya da bunlara ait konumların, miktarlarının tamamından veya bir kısmından ayrı kalması veyahut bunların kendi kütlelerinden çözümlenene bedel olarak sürekli şekilde meydana gelmesinin olması gerekir. Böylece onların cisimleri beslenme ve oluş-bozuluşun imkân dışı olduğu cisimler olur. Çünkü beslenme ve oluş-bozuluş felekler hakkında imkân dışıdır. Şimdi de felsefe kitaplarında, görme yetisine konu olan nurların cisimler olduğunu savunanların tuttuğu yolun geçersizliğine ilişkin dile getirilen kanıtları ele alalım. Bu konuda çeşitli kanıtlar vardır:

يقف آثارها عند حدّ والكلّ من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفة فإنّها أيضًا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام والإمكانات كما بيَّناه في شرحنا لحكمة الإشراق وإن أريد به هذا الذي يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم أنّه عرض من الكيفيَّات المحسوسة. ومنهم من زعم أنَّه جوهر جسماني لكن ينبغي على من يرى أنَّه عرض أن يعلم أنَّه ليس من الأعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من المبدإ الفياض في محل قابل إياه إما بمقابلة نير، وإمَّا بذاته وكذا ينبغي على من يزعم أنَّه جسم أن يذعن أنَّه ليس من الأجسام المادية المشتملة على قوَّة استعداديَّة تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميَّته يكون خاليًا عن الكيفيَّات الانفعاليَّة كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وأمثالها وكذا عن الكيفيَّات الفعليَّة المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة إلى فوق وللتفريق والجمع وما شابهها وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وأمثالها بل لا بد وأن يكون من الأجسام الكائنة دفعة بلا استحالة وانتقال لكن الزاعمين أنَّه جسم اشتهر بينهم أنَّ النور أجسام صغار تنفعل عن المضيء ويتصل بالمستضيء وذلك مُمتنع لأنَّ أكثر النيرات المضيئة أجرام كوكبيَّة دائمة الإنارة لا ينفصل أجزاؤها عنها دائمًا وإلا يلزمها الذبول والانتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها أو كونها دائمة التحليل مع إيراد البدل عمَّا يتحلّل عن جرمها فيكون أجسامها أجسامًا مستحيلة غذائيَّة كائنة فاسدة وذلك محال من الفلكيَّات، وأمَّا الذي ذكر في كتب الفن لإبطال مذهب القائلين بكون الأنوار المبصرة أجسامًا فوجوه.

[303] Birinci [kanıt]: Eğer ışık, hareketli bir cisimse bu, doğal hareket olurdu. Doğal hareket ise diğer yönlere değil de tek bir yöne doğru olur. Fakat ışık, cismin sahip olduğu her yönden onun üzerine düşer.

[304] İkinci [kanıt]: Eğer ışık bir oyuktan içeri girse ve biz de tek seferde bu oyuğun ağzını kapatsak ışığın parçaları oyuk içinde ya kalır ya da kalmaz. Eğer kalırsa bu parçaların mekânda varlıkları devam eder mi yoksa dışarı mı çıkar? Şöyle denebilir: Eğer bu parçalar oyuğun ağzı kapanmadan önce oyuktan çıkmışsa bu, imkân dışıdır. Çünkü kapak ışık parçalarının kesilmesinin sebebidir. Bu nedenle kapağın ışığın kesilmesinden varlık bakımından ya da zamansal olarak mutlak sûrette önce olması gerekir. Işık parçaları mekânda kalırsa mekânın ağzı kapanmadan önce olduğu gibi aydınlık olması gerekir. Ancak durum böyle değildir. Eğer ışık kalmamışsa o zaman iki cismin arasına başka bir cismin girmesi, bu iki cisimden birinin yok olmasını zorunlu kılar ki bunun da bozukluğu bilinmektedir.

[305] Üçüncü [kanıt]: Bunların ışıklar olması ya bizzat cisimler olması ya da cisimlerden başka olması şeklindedir. Birinci seçenek geçersizdir. Çünkü ışıklıktan anlaşılan, cisimlikten anlaşılandan farklıdır. Bundan dolayı cisim karanlık olarak akledilirken ışık böyle akledilemez. Işıkların bu niteliği taşıyan cisimler olduğu ve ışıtan değil de ışınan olduğu iddia edilirse bu da geçersiz olur. Çünkü bu cisimler ya duyumsanabilirdir ya da değildir. Eğer duyumsanabilir değilse kendi ardındakini örten bir şey olur. Böylece bu cisimler toplanıp çoğaldıkça örtmeleri de çoğalır. Fakat durum bunun tam tersidir. Çünkü ışık çoğaldıkça şeyleri açığa çıkarma gücü de o kadar artar.

[306] Dördüncü [kanıt]: Güneş ufuktan doğunca yeryüzünün tamamını tek seferde aydınlatır. Bu ışık parçaları uzaktan, dördüncü felekten bu kısacık zaman diliminde yeryüzüne intikal eder. Özellikle de bozulma ve yırtılma felekler hakkında imkân dışıdır.

[307] Bu konuda şöyle derim: Bu deliller, daha önce *Hikmetü'l-işrâk*'a yazdığımız şerhte açıkladığımız üzere son derece zayıftır.

[٣٠٣] الأول: أنَّه لو كان النور جسمًا مُتحرّكًا لكانت حركة طبيعيّة، والحركة الطبيعيَّة إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كلّ جهة كانت له.

[٣٠٤] والثاني: أنَّ النور إذا دخل من الكوة ثمَّ سددناها دفعة فتلك الأجزاء النورانيَّة، إمَّا أن يبقى أو لا يبقى، فإن بقيت فهل بقيت في البيت أو يخرج. فإن قيل إنَّها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو محال لأنَّ السدّ كان سبب انقطاعها فلا بدَّ أن يكون سابقًا عليه بالذات أو بالزمان وإن بقيت في البيت فيلزم أن يكون البيت مُستنيرًا كما كان قبل السد وليس كذلك وإن لم يبق فيلزم أن يكون تخلّل جسم بين جسمين يوجب انعدام أحدهما وهو معلوم الفساد.

[٣٠٥] والثالث: أنَّ كونها أنوارًا إمَّا أن يكون عين كونها أجسامًا وإمَّا أن يكون مغايرًا لها والأول باطل لأنَّ المفهوم من النوريَّة مغاير للمفهوم من الجسميَّة ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم، وإمَّا أن قيل إنَّها أجسام حاملة لتلك الكيفيَّة تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء فهذا أيضًا باطل لأنَّ تلك الأجسام إمَّا محسوسة أو غير محسوسة فإن لم تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها ويجب أنَّها كلما ازدادت اجتماعًا ازدادت سترًا لكن الأمر بالعكس فإنَّ الضوء كلما ازداد قوَّة ازداد إظهارًا.

[٣٠٦] والرابع: أنَّ الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة لا سيَّما والخرق على الأفلاك مُمتنع.

[٣٠٧] أقول: وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيَّنَّاه فيما كتبنا على حكمة الإشراق.

[308] Birinci kanıtın zayıflığı: Işığın cisim olması onun aynı zamanda hareketli olmasını ve hareketle meydana gelmiş olmasını gerektirmez. Aksine ışık hareket olmaksızın tek seferde var olan şeylerdendir.

[309] İkinci kanıtın zayıflığı: Bir kimse çıkıp da şöyle diyebilir: Burada oluşturulan şeyin yapısı maddesizdir. Işık, ancak kendisini akışı engelleyen bir perdenin olmaması koşuluyla oluşturan fâil sayesinde olur. Eğer bir engel üstüne gelirse akış meydana gelmez ve böylece ondan geriye kalan maddesiz ışık da yok olur. Çünkü onun varlığı madde ortaklığıyla gerçekleşmez. Onun yokluğu da böyledir. [Odanın] kapısının kapatılıp akışın engellenmesiyle ışın da tek seferde odaya girememiş olur. Bu bakımdan ışığın araz ya da cevher olması arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisindeki sır da aynıdır. Çünkü nur, mutlaktır ve onun meydana gelişi etkilenimsellere [konu olan] cevherler ve arazlarda olduğu gibi maddenin etkilenmesiyle ve heyûlânın ortaklığıyla değildir. Bundan dolayı onunla fâili arasında bir perde varsayılsa bile ondan tek seferde hiçbir şey yok olmaz. Bu ancak bir zaman sonra ve dönüşümün sonucu olarak söz konusu olabilir.

[310] Üçüncü olarak zikrettikleri kanıtın cevabı şöyledir: Mefhûmdaki başkalık, varlıktaki birlik ve aynılık ile çelişmez; tıpkı varlığın zâtında olduğu gibi. Nitekim varlık mefhûmu, cisim mefhûmundan başkadır. Fakat cismin varlığı, onun cisimliği esnasındadır. Onların dile getirdiği şey, bir şeyin mefhûmuyla hakikati arasındaki benzerliğe dayalı mugalatadan ibarettir. Aksi takdirde delil varlık bakımından nakzedilemez. Çünkü bu delil şu ifadeye dayalı olarak varlık hakkında ileri sürülmüştür: Mevcûd olmakla ilgili mefhûm, cisim olmakla ilgili mefhûmdan başkadır. Bundan dolayı, yok olan bir cisim akledilirken yok olan varlık akledilemez.

[311] Her iki iddia hakkındaki ortak çözüm şöyledir: Işık ve varlığın mefhûmu, cismin mefhûmundan başkadır. Fakat farklı mefhûmlar, dış dünyada varlıkları bakımından birden çok olmaksızın tek bir zât olabilir. Onların dördüncü olarak dile getirdikleri kanıt da [zayıftır]. Çünkü bu kanıt da salt cevher ve cisim olmak üzerine değil, ayrılık ve kesinti üzerine bina edilmiştir.

[٣٠٨] ما الوجه الأول: فلأنَّ كون النور جسمًا لا يستلزم كونه متحركًا ولا كون حدوثه بالحركة بل ممَّا يوجد دفعة بلا حركة.

[٣٠٩] وأمَّا الوجه الثاني: فلقائل أن يقول إنَّ قيام المجعول بلا مادة إنَّما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضة فإذا طرأ المانع لم يقع الإفاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لأنَّ وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا فرق في ذلك بين كونه عرضًا أو جوهرًا والسر فيهما جميعًا أنَّ النور مطلقًا ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والأعراض الانفعاليَّات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين مبدئه الفاعلي إلا بعد زمان وعقيب استحالة.

[٣١٠] وأمَّا الذي ذكروه ثالثًا فجوابه أنَّ المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينيَّة في الوجود كنفس الوجود فإنَّ مفهومه غير مفهوم الجسم ولكن وجود الجسم حين جسميَّته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته وإلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجوديَّة غير المفهوم من الجسميَّة ولذلك يعقل جسم معدوم ولا يعقل وجود معدوم.

[٣١١] والحل فيهما جميعًا أنَّ مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الأعيان ذاتًا واحدة من غير تعدّد في وجودها، وأمَّا المذكور رابعًا فلأنَّ مبناه أيضًا على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرَّد الجوهريَّة والجسميَّة.

Üçüncü Fasıl

Nurun Hakikati ve Kısımları Hakkında

[312] Nurun tıpkı diğer duyumsanan şeyler gibi tanıma ihtiyacı yoktur. Yine de onu tanımlamak gerekirse nur, şeffaf olması bakımından şeffaf olan şeyin ilk yetkinliği olan bir niteliktir. Yahut da nur, kendisini görmenin bir başka şeyi görmeye dayalı olmadığı bir niteliktir. Bu tarifler nurun [apaçık varlığından] daha gizli kalmaktadır. Bunlarla amaçlanan nurun bazı özelliklerine dikkat çekmek ve onun bir nitelik olduğunu itiraf edenlerin aralarında ihtilaf ettiğini göstermektir.

[313] Bunlar arasında, ışığın yalnızca rengin görünmesinden ibaret olduğunu savunanlar vardır. Onlar bu konuda şöyle demiştir: Mutlak zuhur ışıktır. Mutlak gizlilik ise karanlıktır. Bu ikisinin arasında da gölge vardır. Gölgenin dereceleri ise karanlık ve ışığa olan yakınlık ve uzaklığa göre değişkenlik arz eder. [Gölgeye] gizlilik derecelerinden bir mertebe olarak duyu eklendiğinde öncekinden daha çok görünürlük gözlenir ve ortada parıltı ve ışın olduğu sanılır. Oysaki durum böyle değildir. Aksine bu durum duyunun zayıflığı nedeniyledir. Bunun kanıtı ise şudur: Karanlık gecede olup da gündüz olmayan bazı ışıltılar, karanlık ortamda duyunun zayıflığıyla ilgilidir.

[314] Bu ışıltıların artık bir nitelik olduğu sanılmıştır. Bundan dolayı görme yetisi kandilin ışığıyla güçlendirildiğinde bu ışıltılar görülemez. Kandilin ışıltısının ayın ışıltısına nispeti ile ayın ışıltısının güneşin ışığına nispeti de böyledir. Çünkü kandilin ışıltısı ay ortaya çıktığında ortadan kaybolur. Ayın ışıltısı da güneş ortaya çıktığında kaybolur. Bunun sebebi, dile getirdiğimiz gibi duyunun zayıflığıdır. Işığın yalnızca rengin görünmesinden ibaret olduğunu savunanlar o kadar ileri gitmişlerdir ki güneş ışığının güneşin renginin tam olarak görünmesinden başka bir şey olmadığını söylemişlerdir. Bu, gözü kamaştırır ve o zaman da güneşin rengi gizlenmiş olur. Bu ise görme duyusunun, geceleyin parıldayan şeylerin ışıltısını duyumsadığımız ve fakat renklerini duyumsayamadığımız gibi kendinde sahip olduğu gizlilikten kaynaklanmaz. Çünkü görme duyusu geceleri zayıflar ve bu renklerin görüntüsü göz tarafından algılanamaz.

الفصل الثالث

في حقيقة النور وأقسامه

[٣١٢] النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه بأنَّه كيفيّة هي كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنَّه كيفيَّة لا يتوقَّف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر، تعريف بما هو أخفى وكأنَّ المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بأنَّه كيفيَّة اختلفوا.

[٣١٣] فمنهم من ذهب إلى أنَّه عبارة عن ظهور اللون فقط، وقالوا: إنَّ الظهور المُطلق هو الضوء والخفاء المُطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورًا من الأول وظن أنْ هناك بريقًا وشعاعًا وليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه أنَّ ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة.

[٣١٤] فزعم أنَّها كيفيَّة زائدة ولذلك إذا قوي البصر بنور السراج لم يراها وكذا نسبة لمعان السراج إلى لمعان القمر ونسبة لمعانه إلى نور الشمس من حيث إنَّ لمعان السراج يزول عند ظهور القمر وهو يزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحسّ ومن هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها وذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك

Dolayısıyla bu renkler hiçbir şekilde duyumsanamaz. Ardından gündüz olup da güneşin ışığı güçlendiğinde o zaman da bu renklerin görünmesi mümkün hâle gelir. Böylece bu renkler kesin olarak idrak edilir. Bu, onların [bu konudaki] görüşlerinin açıklamasıdır.

[315] Bense [bu konuda] şöyle derim: Burada öncelikle ışığın renk üzerine ilave bir nitelik mi yoksa zuhurun bizzat kendisi mi olduğu konusundaki ihtilaf noktasını açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bize göre, ışığın, zuhurun bizzat kendisi olduğunu savunanlar, kaçınılmaz olarak ya görünmeyi ya da salt bu izafeti kastetmektedirler. Bunlardan ikincisi geçersizdir. Aksi takdirde ışığın, izafet kategorisinin altında aklî olarak gerçekleşen bir şey olması söz konusu olurdu. Böylece asla duyumsanabilir olmazdı. Ne var ki görme duyusu ışıktan etkilenir ve son derece güçlü bir ışık, görme yetisini ortadan kaldırabilecek düzeyde dahi ona zarar verebilir. Zihnî varlıklar ise [bir şey üzerinde] bu derece etkide bulunamazlar. O hâlde ortaya çıkmıştır ki ışık, görünmeyi zorunlu kılan şeyden ibarettir. Böylece o, varlıksal bir şey olur. Fakat burada ışığın rengin bizzat kendisi mi yoksa ondan başka bir şey mi olduğu konusundaki mesele varlığını korumaktadır. Biz bu mesele hakkında, İşrâkîlerin yazdıkları hakkındaki kayıtlarımızda konuşmuştuk ve bu yazılarda dile getirilen kanıtlara karşı duruşumuzu [ortaya koymuştuk]. Söz konusu yazılarda şu görüşte karar kılınmıştır: Duyumsanabilir olması bakımından duyuya konu olan ışık, bu âlemden başka bir yerde nefiste hazır bulunan görme yetisine konu cevherin varlığı gibi olmaktan ibarettir. Bunun dış dünyadaki karşılığına gelince ışığın varlığı rengin varlığına herhangi bir şey ilave etmez. Işıkla rengin başka şeyler olduğu konusunda kanıtlar vardır.

[316] [Bu konuda ileri sürülen] birinci [kanıt şöyledir]: Rengin görünmesi bir şeyin yenilenmesine işaret eder. Bu ise ya renktir ya da göreceli-görecesiz bir niteliktir. Birinci ihtimal geçersizdir. Çünkü ışık ya rengin yenilenmesinden ya da yenilenmiş renkten ibaret kılınır. Birinci seçenek ışığın ancak rengin yenilenmesi anında aydınlatma niteliğine sahip olmasını gerekli kılar. İkincisi ise ışığın oluşu bizzat rengin kendisini gerektirmektedir. Böylece onların "Işık rengin görünmesidir." şeklindeki ifadelerinin bir anlamı kalmaz. Eğer onlar ışığı, rengin zâtına artık dış dünyadaki bir nitelik olarak kabul edip onu görünme olarak

الألوان فلا جرم لا يحس بها. ثمَّ إذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبًا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم.

[٣١٥] أقول: لا بدَّ أولًا من تحقيق محلّ الخلاف في أنَّ النور كيفيّة زائدة على اللون أو نفس الظهور. فنقول من قال بأنَّه نفس الظهور فهو لا يخلو إمَّا أن يريد به الظهور أو مجرَّد هذه النسبة والثاني باطل وإلا لكان الضوء أمرًا عقليًّا واقعًا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسًا أصلًا لكن الحس البصري ممَّا ينفعل عن الضوء ويتضرَّر بالشديد منه حتى يبطل والأمور الذهنيَّة لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أنَّ الضوء عبارة عمَّا يوجب الظهور فيكون أمرًا وجوديًا لكن بقي الكلام في أنَّه عين اللون أو غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الإشراقيين عند مقاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الرأي على أنَّ النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم، وأمَّا الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون والذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة.

[٣١٦] الأول: أنَّ ظهور اللون إشارة إلى تجدّد أمر فهو إمَّا اللون أو صفة نسبيَّة أو غير نسبيَّة والأول باطل لأنَّ النور إمَّا أن يجعل عبارة عن تجدّد اللون أو اللون المتجدّد، والأول يقتضي أن لا يكون مستنيرًا إلا في آن تجدّده والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وإن جعلوا الضوء كيفيَّة ثبوتيَّة زائدة على

adlandırırsa bu, lafzî bir ayrılık olur. Eğer onlar bu görünmeyi göreceli hâlin yenilenmesi zannederse bu geçersizdir. Çünkü ışık, göreceli olmayan bir şeydir. Dolayısıyla ışığı göreceli bir şey olarak açıklamak mümkün değildir.

[317] İkinci [kanıt ise şöyledir]: Beyazlık bazen ışık veren ve aydınlatıcı olabilir. Siyahlık da böyledir. Bu iki renkten her birinin ışığı kendileriyle aynı olsaydı bir ışığın diğerine zıt olması gerekirdi. Bu ise imkân dışıdır. Çünkü ışığın zıddı karanlıktır.

[318] Üçüncü [kanıt ise şöyledir]: Renk, tıpkı ışık verme özelliği olmayan siyahlık gibi ışık olmaksızın var olur. Siyahlık dışındaki renkler de böyledir. Işık da aynı şekilde tıpkı üzerlerine ışık düşen su ve billur gibi renk olmaksızın var olur. Bu nedenle ışık ve renk birbirinden farklıdır. Çünkü bu ikisinden her biri diğeri olmadan var olabilir.

[319] Dördüncü [kanıt ise şöyledir]: Örneğin ışıtan, kırmızı bir cisimden karşısındaki bir cisme yansımış olsa bu durumda bazen ışık bu cisimden başka bir cisme yansır ve bazen de bu cisimden hem ışık hem de renk yansır, ancak bu, ışık ve renk kuvvetlenip ve taştan yansıyan kırmızı olduğu zaman olur. Eğer ışık salt rengin görünmesi olsaydı başka bir cisme tek renkli bir ışıltı vermesi imkân dışı olurdu.

[320] Eğer bu örnekte söz konusu parıltının renginin ortaya çıkmasından ibaret olduğu söylenirse buna karşı şöyle deriz: Kendisine yansımanın olduğu cismin rengi güçlendiğinde yansıyan cismin ışığı, yansımanın olduğu cismin ışığını örter ve [hatta] onu ortadan kaldırıp ona kendi rengini verir.

[321] Birinci kanıt şu bakımdan geçersiz sayılmıştır: Rengin görünmesi onun varlığından ibarettir ve mâhiyeti itibariyle idrak gücüne nispet edilebilen ve atfedilebilen gerçek bir sıfattır. Bundan dolayı renk hakkında yenilenme söz konusu olur. İddia sahibinin "Işığın rengin bizzat kendisi olmasını zorunlu kılar." şeklindeki ifadesine [karşı] şöyle derim: Evet, ancak ışıkla renk itibari olarak birbirinden farklıdır. Tıpkı mâhiyet ve varlığın ontolojik bakımından her şeyde bir olup itibari olarak farklı olması gibi. Çünkü ışığın anlamı, bazı cisimlere arız olan özel bir varlığa döndürülür. Karanlık ise bu varlığın küllî olarak yokluğundan

ذات اللون وسموّه بالظهور فذلك نزاع لفظي وإن زعموا أنَّ ذلك الظهور تجدَّد حال نسبيَّة فهذا باطل لأنَّ الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبيَّة.

[٣١٧] والثاني: أنَّ البياض قد يكون مضيئًا مشرقًا وكذا السواد فلو كان ضوء كلّ منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضدًّا لبعضه وهو محال لأنَّ ضدّ الضوء الظلمة.

[٣١٨] الثالث: أنَّ اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذي لا يكون مضيئًا وكذا سائر الألوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور إذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كلّ منهما بدون الآخر.

[٣١٩] الرابع: أنَّ الجسم الأحمر مثلًا المضيء إذا انعكس منه إلى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معًا إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرَّد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعانًا ساذجًا.

[٣٢٠] فإن قيل هذا البريق عبارة عن إظهار اللون في ذلك القابل، فنقول: فلما ذا إذا اشتدّ لون الجسم المنعكس منه ضوؤه أخفى ضوء المنعكس إليه وأبطله وأعطاه لون نفسه.

[٣٢١] أقول: أمَّا الوجه الأول، فهو مقدوح بأنَّ ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوَّة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدّد. وقوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أنَّ الماهيَّة والوجود في كلّ شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فإنَّ الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكليَّة والظل عبارة

ibarettir. Gölge ise bu varlığın toplamdaki yokluğundan ibarettir. Renk ise farklı cihetlerden "bu ışıklı varlığı taşıyan ile onun yokluğunu taşıyan arasında gerçekleşen bir karışım"dan ibarettir. Renklerin, ışıkların terkip derecelerine ilave olmadığının geçersizliğine ilişkin ortaya konan delillerin zayıflığına daha önce de işaret edilmişti. Buna binaen onların "Işık, rengin görünmesidir." şeklindeki ifadelerinin anlam itibariyle doğru olduğu ortaya çıkmıştır. Biri çıkıp da "Işık renk değildir. Çünkü ışık olması bakımından ışık, farklılık arz etmez." derse bu da doğru olur. Nitekim ışık hakkında, yoklukla ya da karanlık ve çeşitli renklerle imtizaç ve karışım nazariitibara alınmaz.

[322] İkinci [kanıta] gelince, yazdığımız üzere bu da reddedilebilir. Şöyle ki eğer renkler, güç ve zayıflık bakımından çeşitli ışıkların dereceleri olmak dışında ışıktan başka bir şey değilse ve güç ile zayıflık bakımından ortaya çıkan farklılıkla birlikte, çok sayıda ışık ile bu ışıkların imkânı, etkinliği, gücü, zayıflığı, aslı ve fer'i arasında ve yine çok sayıda karanlık, yani ışığa sahip olmaktan yoksunluk ile söz konusu karanlığın imkânı, etkinliği, gücü, zayıflığı, aslı ve fer'leri arasında gerçekleşen birçok bileşim ve karışımlara göre başka yönlerden farklılaşma olabiliyorsa o zaman bütün bu renkler, çoğunlukla maddi bir nitelik arz eder ya da maddeyle bağlantılıdır. Böylece madde; varlıklar, yokluklar ve imkânlar arasındaki bölümlemelerin ve bileşimin kaynağı olur. Işığın karanlık bileşim biçimlerinden, gördüğümüz bu renklerin meydana gelmesi şaşılacak bir şey değildir. Böylece zikredilen şekilde bu kısımlar kendi yerlerinde ortaya çıkar. Sonra da bunlara aydınlatıcı özelliğe sahip bir başka ışık düşer. Işığın rengin aynısı olduğunu iddia eden bir kimse her ışığın her rengin aynısı olduğunu söylemez. Tıpkı varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu söyleyen bir kimsenin her varlığın her mâhiyet olduğunu söylememesi gibi. Çünkü varlığın varlık üstüne gelmemesi ve varlığın varlığa zıtlık teşkil etmemesi bunu gerektirir. O hâlde renkler hakkındaki yargılar farklılık arz eder ve bunlardan bir kısmı birbirine zıtlık teşkil eden şeylerdir. Fakat bu zıtlık, ışıklar olması bakımından değil renkler olması bakımındandır. Tıpkı mevcûdlar hakkında yargıların farklılık arz ederek bu mevcûdların bir kısmının birbirine zıtlık teşkil etmesi ve öte yandan bu zıtlığın -her ne kadar varlık ve mâhiyet bir olsa da- mevcûd

عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة وقد مرت الإشارة إلى ضعف الأدلة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح أيضًا لو قال أحد إنَّه غير اللون لأنَّ النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة.

[٣٢٢] وأمَّا الوجه الثاني، فهو أيضًا مندفع بما مهدنا وبأنَّ الألوان وإن لم يكن غير النور إلا أنَّ مراتب الأنوار مختلفة شدّة وضعفًا ومع الاختلاف بالشدّة والضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات وتمزيجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكانها وفعليتها وقوتها وضعفها وأصلها وعارضها وأعداد من الظلمة أعني عدم ملكة النور وإمكانها وفعليتها وقوتها وضعفها وأصلها وفرعها فإنَّ هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والأعدام والإمكانات، فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الألوان التي نراها فيقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثمَّ يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بأنَّ الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أنَّ من قال بأنَّ الوجود عين الماهيَّة لم يقل بأنَّ كلّ وجود عين كل ماهيَّة ليلزمه أن لا يطرأ وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أنَّ الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها أشياء متضادة لكن بما هي ماهيَّات لا بما هي موجودات مع أنّ

olmaları bakımından değil de mâhiyet olmaları bakımından söz konusu olması gibi. Işık ve renk de tıpkı mâhiyet ve varlık gibi birdir. Bu ise zeki bir kalple sözlerimizi takip eden kimseler için gizli değildir.

[323] Üçüncü [kanıta] gelince, bunun reddedilme yöntemi daha önceki açıklamalarımıza dayalı olarak kolaydır. Dördüncü kanıt da çok basit bir düşünce ameliyesiyle reddedilebilir. Rengin görünmesi yok olduğunda bu bazen bir şeye düşen ışıltının zayıflığından kaynaklanır, bazen de ışıltının çok güçlü olmasından ileri gelir. Buna mukabil renkli olup ışık veren şeyin yansımasından doğan, bazen yalnızca bu şeyin ışığının meydana gelmesidir ki bu, ışık ve renk cümbüşleridir ya da karşıdan ışık alanın istidadının eksikliğidir. Söz konusu yansımadan doğan bazen de yansımalar konusundaki sözün uzunluğuna göre bu ikisinin gücü ve kendisine yansımanın olduğu şeyin istidat gücü nedeniyle her ikisi de olabilir. Işık veren bir cisimden diğer bir cisme yansıyan şey bu ışık veren cismin rengi değil ışığıdır. Bu bazen de ışık veren cismin cilalı olmasından kaynaklanır. Çünkü cilalı olan cisim ışıklı ve renkli olabilir. Fakat bu cisimden karşısındakine yansıyan şey, ancak başka bir ışık kaynağından meydana gelen şey olabilir. Bu kaynak ise ikisi arasındaki konumsal ve özel izafete göre aracılık eder. Burada söz konusu olan bu cisimde yerleşik olan ışık ve renk değildir. Işık veren bu kaynaktan karşıdakine yansıyan sadece ışıktır. Yoksa bu, kendisine ışığın yansıdığı cisimden kaynaklanmaz. Aksi takdirde kendisine yansımanın olduğu cismin de cilalı bir cisim olması söz konusu olurdu. Böylece onunla ilgili her ikisi hakkındaki ya da ikisinden biri hakkındaki anlatı gerçeklemiş olur.

Dördüncü Fasıl

Işık (*Dav'*), Nur, Işın (Şua), Parıltı (*Berik*), Gölge ve Karanlık ile Renklerin Ancak Işığın Meydana Gelmesi Hâlinde Bilfiil Ortaya Çıkabileceği Hakkında

[324] Işık verenin ışığı, tıpkı güneşin ışığında olduğu gibi, karşısındakinden kendisine akması şeklinde değil de kendi zâtından geliyorsa bu, "ziya" olarak isimlendirilir. Eğer ayın ışığında olduğu gibi ışık [başkasından] ışık verene arız olmuşsa buna da "nur" denir. Bu isimlendirmeler, Yüce Allah'ın kelâmından alınmadır: "*Güneşi aydınlatıcı (ziya), ayı ise aydınlık (nur)*

الوجود والماهيَّة واحد وكذلك النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكي.

[٣٢٣] وأمَّا الوجه الثالث، فسبيل دفعه سهل بما بيناه وكذا الوجه الرابع بأدنى إعمال رويَّة فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوؤه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوَّة استعداد المنعكس إليه على أنَّ الكلام في مباحث العكوس طويل وكون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوؤه دون لونه ربما كان لأجل صقالته، فإنَّ الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له إليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضًا جسمًا صقيلًا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضًا.

الفصل الرابع

في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل والظلمة وفي أنَّ الألوان إنَّما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

[٣٢٤] ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يُسمَّى ضياء وإلا فعرض كالقمر ويُسمَّى نورًا آخذا من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَ الْقَمَرَ نُوراً﴾، أي ذات ضياء وذا

yapan O'dur."[4] Yani güneş ziyaya sahipken ay da nura sahiptir. Işıldayan cismin rengini kendisi sayesinde kapatan nurdur. Nur da hem zâtî hem arazî olabilir. Zâtî olduğunda ışın (*şua*) olarak isimlendirilirken arazî olan ayna örneğinde olduğu gibi parıltı (*berik*) olarak adlandırılır. Bazen de ayın ve yeryüzünün nuru gibi karşısındaki zâtı bakımından ışık veren kaynaktan meydana gelen arazî, ilk ışık olarak adlandırılır. Eğer güneşin doğmasından önceki yeryüzünün ışığı ve güneşin karşısındaki havadan ışık alan evin içinin ışığı gibi başkasına ışı verenden ışık alıyorsa buna da ikinci ve üçüncü ışık denir. Aynı şekilde, zâtı gereği ışık kaynağı ile ışık alan arasındaki vasıtaların gösterdiği değişkenliğe göre birinci gölge, ikinci gölge olarak adlandırmalar yapılır. Bu şekilde gölge, ışık tamamen tükenene dek ışıktan birer kademe önce gelir. Sonunda ışık yok olur ve buna da karanlık adı verilir. Karanlık yokluksaldır (*ademî*). Çünkü gözümüzü yumduğumuzdaki durumumuz, gözümüzü karanlıkta açıp hiçbir şey göremediğimizdeki durumumuz gibidir. Bu nedenle karanlık cismin hiçbir niteliğinin olmaması gerekir. Çünkü bir cismi, başka hiç bir sıfat eklemeden ve başka hiç bir imkânî kuvve nispet etmeksizin nurdan arındırabilseydik onun "karanlık" olmaktan başka bir durumu olmazdı. Böyle olduğu sürece de karanlık, varlıksal bir şey olamaz aksine karanlık salt olumsuzlama olmuş olur.

[325] Bilmelisin ki, İbn Sînâ ve takipçilerine göre renkler karanlığa büründükleri durumda bilfiil olarak mevcûd değildir. Bunun kanıtı ise renkleri karanlıkta göremememizdir. Renkleri göremememiz ise ya onların yokluğundan ya da gözün onları görmesine mâni olan bir engelden kaynaklanır. İkinci ihtimal geçersizdir. Çünkü karanlık yokluksaldır. Hava ise zâtı itibariyle görmeye engel teşkil etmez. Örneğin biz karanlık bir mağarada olduğunda ve mağaranın içi bu şekilde tamamen havayla dolu olduğunda, görmeye konu olan şey aydınlanırsa onu görebiliriz. Gördüğün şeyle senin aranda duran hava ise senin görmeni engellemez. Bazen de bu engel olmanın kuşatılamayacağı söylenir. Çünkü ortada bir başka şıkkın olma ihtimali vardır. Bu ise görme şartının yokluğudur.

[326] [Bu iddia] şu şekilde savuşturulabilir: Renk kendi başına görme duyusuna konu olan niteliklerdense ve ortada sağlam duyunun varlığı söz konusuysa rengin idrak edilmesi gerekir. Aksi takdirde renk, kendi başına görülen şeylerden olamaz.

4 Yunus, 10/5.

نور واللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم وهو أيضًا ذاتي وعرضي والأول يُسمَّى شعاعًا والثاني كما للمرآة يُسمَّى بريقًا وربما يُسمَّى العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر ونور وجه الأرض الضوء الأول، وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس وكضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويُسمَّى ظلًا أولًا وثانيًا وهكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة إلى أن ينتهي الضوء بالكليَّة وينعدم فيُسمَّى ظلمة وهو عدمي لأنا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئًا فوجب أن لا يكون كيفيَّة من الجسم المظلم ولأنا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى ولا إضافة قوَّة إمكانيَّة لم يكن حاله إلا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن أمرًا وجوديًّا بل سلبيًّا محضًا.

[٣٢٥] واعلم أنَّ الألوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ وأتباعه والدليل عليه أنا لا نراها في الظلمة فهو إمَّا لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار والثاني باطل فإنَّ الظلمة عدميَّة والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما إذا كنت في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فإذا صار المرئي مستنيرًا رأيته ولا يمنعك الهواء الواقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم شرط الرؤية.

[٣٢٦] ويدفع بأنَّ اللون إذا كان في نفسه من الكيفيَّات المُبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب أن يكون مدركًا وإلا لم يكن في نفسه مرئيًّا.

[327] Biri çıkıp da şöyle diyebilir: Kuşku yok ki rengin kendinde bir mâhiyeti vardır ve bu nedenle onun görmeye konu olması doğru olur. Belki de burada ışığın varlığına dayanılmaktadır. İşte bu konu hakkındaki hüküm budur.

[328] Sonuç olarak cisim için [burada] üç mertebe vardır. [1] Belirli bir rengi olmasının istidadı, [2] o rengin varlığı ve [3] görülmesi mümkün olacak şekilde olması. Işığın varlığına dayanan, neden rengin varlığının aslı değil de bu üçüncü hüküm olsun ki!

[329] Bu konuda şöyle derim: Birincisi; bu meseleyi, rengin ışığın aynısı olması ya da ondan başkası olması meselesine göre detaylandırmaktır. Eğer renk ışığın mertebelerinden ise karanlık olması hâlinde mevcûd olamaz. Eğer renk ışıktan başka bir şeyse bu karanlık durumda da mevcûd olması imkân dâhilindedir. Biz ise karanlığı görme şartlarını yitirdiğimiz için göremeyiz.

Bir Ek

[330] Bazen karanlığın geceleyin parlayan şeylerde olduğu gibi birtakım cisimlerin görülme şartlarından olduğu sanılabilmektedir. İbn Sînâ ise bunu reddetmekte ve şöyle demektedir: Karanlığın görmeye konu olan ışıltıların varlığının bir şartı olması imkân dışıdır. Çünkü ışık veren şey, tıpkı ateş örneğinde olduğu gibi ister karanlıkta isterse ışıkta olsun görülebilir. Nitekim biz ateşi ışıklı bir ortamda da karanlıkta da görebiliriz. Güneşe gelince, onu karanlıkta görmemiz mümkün değildir. Çünkü güneş doğduğunda karanlık kalmaz. Yıldızlar ve parıldayan şeyler, gündüz değil de karanlıkta görülür. Çünkü güneşin ışığı onların ışığını bastırır. Duyu güçlü bir ışıktan etkilenirken zayıf olandan etkilenmez. Geceleyin ise ortada yıldızların ışığını bastıracak bir ışık olmadığı için bu ışıklar görünür. Sonuç olarak söz konusu cisimlerin görünmez şeylere dönüşmesi onların karanlığa dayanmasından dolayı değil, dile getirdiğimiz şeyler nedeniyledir. O hâlde ortaya çıkmıştır ki karanlık bu kategorideki şartlardan biri değildir.

[٣٢٧] ولقائل أن يقول لا شكّ أنَّ اللون له ماهيَّة في نفسه وله إنَّه يصح أن يكون مرئيًّا فلعلّ الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم.

[٣٢٨] وبالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد أن يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه بحيث يصح أن يرى فلم لا يجوز أن يكون المتوقّف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا أصل وجود اللون.

[٩٢٣] [٣٢٨] أقول: والأولى أن يجعل هذه المسألة متفرّعة على مسألة كون اللون عين الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم يكن موجودًا حالة الظلمة وإن كان غيره أمكن أن يكون موجودًا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الإبصار.

تذنيب

[٣٣٠] ربما يظن أنَّ الظلمة من شرائط رؤية بعض الأجسام كالأشياء التي تلمع بالليل ونفى الشيخ ذلك وقال لا يمكن أن يكون الظلمة شرطًا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأنَّ المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء أو في الظلمة، وأمَّا الشمس فإنَّما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنَّها متى طلعت لم تبق الظلمة وأمَّا الكواكب واللوامع فإنَّما ترى في الظلمة دون النهار لأنَّ ضوء الشمس غالب على ضوئها وإذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف وأمَّا في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى. وبالجملة فصيرورتها غير مرئيَّة ليس لتوقّف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر أنَّ الظلمة ليست من شرائط هذا الباب.

Dördüncü Bab: İşitilen Nitelikler Hakkındadır.

Bu konuda birçok fasıl vardır.

Birinci Fasıl

Sesin Ortaya Çıkış Nedeni Hakkında

[331] Sesin yakın nedeni havanın dalgalanmasıdır. Bu dalga nedeniyle sertçe bir temas ya da güçlü bir ayrılma olur. Tıpkı davula vurmak ve pamuklu kumaşı sökmek gibi. Her iki şeyden de dalgalanma meydana gelir. Bu dalgalanma havanın davula vurandan başlayıp yer değiştirmesi yönünde [seyreder.] Yahut da dalgalanma kumaşı sökenden başlayıp son derece sert bir biçimde her iki tarafa yayılır. Havanın içinde uzun aralıklar oluşturan şeyin birbirine yaklaşan şeyde bulunan şekil ve dalga tarafından yönlendirilmesi gerekir. Böylece hareketsizlikten önceki hareketsizlikle birlikte [ses dalgalarının] peş peşe çarpışması meydana gelir. Bu süreç dalgalanmanın işitme kanalındaki havada son bulmasına değin devam eder. Ses, bazı insanların sandığı gibi dalgalanmanın kendisi olmadığı gibi diğerinin zannettiği gibi sökme ve vurmanın kendisi de değildir. Dalgalanma dokunma duyusuyla idrak edilebilir. Çünkü ondan çıkan güçlü dalga belki de işitme kanalına vurup onu bozmaktadır. Sökme ve vurma da renk vasıtasıyla gözle idrak edilebilen şeylerdendir. Ne var ki hiçbir ses, dokunma ya da görme duyusuyla idrak edilemez. Ne dalgalanma ne sökme, ne de vurma sesle olur. Aynı şekilde bazen bir şeyden onun dalgalanma, sökme ya da vurma olduğu bilinirken onun bir ses olduğu bilinemez. Bazen de sesin kendisi olmayan bu üç şey bilinmediği hâlde de ses bilinebilir.

İkinci Fasıl

Dış Dünyadaki Sesin Varlığının İspatı Hakkında

[332] Biri çıkıp da şöyle diyebilir. Sesin dış dünyada bir varlığı yoktur. Ses sadece, dalgalanan havanın temas etmesinden kaynaklı olarak duyuda meydana gelir. Buna da şöyle delil getirmişlerdir: Sesi duyumsadığımız gibi bununla birlikte sesin geldiği yönü de idrak ederiz. Bilinmektedir ki yönün eseri işitme kanalındaki dalgalanmada bulunmaz.

الباب الرابع: في الكيفيّات المسموعة

وفيه فصول.

الفصل الأول

في علّة حدوث الصوت

[٣٣١] علته القريبة تموج الهواء وسبب التموّج إمساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع النقارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الأمرين تموّج من جهة انقلاب الهواء من القارع أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموج الواقعين في المتقارب وهكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهي ذلك إلى الهواء الذي عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض الناس ولا نفس القلع والقرع كما زعمه آخرون فإن التموج محسوس باللمس لأنَّ الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده والقلع والقرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج بصوت ولا القلع والقرع وأيضًا الشيء قد يعلم منه أنَّه تموج أو قلع أو قرع ويجهل كونه صوتًا وقد يعلم الصوت عند ما يكون الأمور الثلاثة مجهولة فهي غير الصوت.

الفصل الثاني

في إثبات وجود الصوت في الخارج

[٣٣٢] لأحد أن يقول إنَّ الصوت لا وجود له في الخارج بل إنَّما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج واستدلوا على ذلك بأنا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضًا ومعلوم أنَّ أثر الجهة لا يبقى

Dolayısıyla bu seslerin yönlerinin idrak edilememesi gerekir. Tıpkı elin karşılaştığı şeye dokunsa da onu ancak sağda mı solda mı bulunduğu arasındaki farkı idrak etmeksizin dokunması bakımından hissedebilmesi gibi. Çünkü yön ancak onun bittiği noktaya vardığımız zaman idrak edilebilir. Bu durumda yönler arasındaki fark da ayrıştırılamamış olur. İşitme duyusuyla yönler arasındaki fark ve aynı zamanda seslerin yakın ve uzak olmasıyla ilgili fark anlaşıldığında, ses olması bakımından dış dünyadaki sesleri idrak ettiğimizi de biliriz. Böylece ses işitme kanalı dışında da var olur.

[333] Bu konuda şöyle bir itiraz yapılmıştır: Bizler yönü idrak ederiz, çünkü işitme kanalına çarpan hava ancak bu yönden gelir. Yakın ve uzak arasındaki fark da ancak bu şekilde ayrıştırılır. Çünkü yakın vuruştan meydana gelen etki güçlüyken uzaktan gelen ise zayıftır.

[334] Birinci iddia şu şekilde reddedilebilir: Ses çıkaran şey bazen işiten kimsenin sağında olabilir ve işiten de bu sesi, sağ kulağı tıkalı olduğu için sol kulağıyla duyabilir. İşiten kimsede aynı zamanda sesin geldiği yöne ilişkin bir bilinç de oluşur. İkinci kanıt da geçersizdir. Aksi takdirde uzaktan gelen güçlü ses ile yakından gelen zayıf ses arasındaki farkı idrak edemezdik. Fakat biz belirli bir uzaklıktan birbirine eşit olup güçlü ve zayıf olmaları bakımından farklı iki ses işittiğimizde, bu iki sesin yakınlık ve uzaklık bakımından farklı olduğunun zannedilmesi zorunludur.

[335] [Buna karşı] şöyle derim: Fakat şu zorluk devam etmektedir: İdrak eden nezdinde idrak ettiği esnada idrak edilen ve duyumsanan şeyin mutlak sûrette mevcûd olması gerekir. Duyumsayan cevher nezdinde mevcûd olan şeyin ise mutlak sûrette duyumsayana bitişik olması gerekir. Sesin biçimi ve dalgalanmanın şekli, işitme duyusu nezdinde mevcûd olsalar da yakınlık ve uzaklık sıfatları bu duyuda mevcûd değildir.

[336] Bu konudaki tahkik şöyle denilmesidir: Nefsin bedenle ilişkisi nefsin bedenle bitişik olan hava gibi şeylerle de ilişkili olmasını zorunlu kılar. Öyle ki her ne kadar arazî olsa da sanki bu ikisi nefsin iliştiği tek bir şeydir. Bedende nefs için imkân dâhilinde olan bir şey her meydana geldiğinde bedenin bunu idrak etmesi heyetler, aralarındaki boyutlar, sahip oldukları yönler ve benzerleri şeklinde duyu organlarından biri sayesinde gerçekleşir. Nefs de bedeni nasılsa o şekilde idrak eder.

في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرك جهاتها كما أنَّ اليد تلمس ما تلقاه ولا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنَّها لا تدرك إلا حين انتهى إليها ولا التمييز بين الجهات ولما كان بالسمع يقع التميز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد من الأصوات علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجيَّة حيث هي فيكون موجودًا خارج الصماخ.

[٣٣٣] واعترض بأنا إنَّما ندرك الجهة لأنَّ الهواء القارع للصماخ إنَّما توجه من تلك الجهة وإنَّما تميَّز بين القريب والبعيد لأنَّ الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعن البعيد أضعف.

[٣٣٤] ودفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالإذن الأيسر لانسداد في الإذن الأيمن وله شعور بالجهة والثاني بأنه باطل وإلا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي والقريب الضعيف ولكنا إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوَّة والضعف وجب أن يظن اختلافهما بالقرب والبعد.

[٣٣٥] أقول: لكن الإشكال باق بأنَّ المدرك والمحسوس لا بد وأن يكون أمرًا موجودًا عند المدرك حالة إدراكه والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وإن يكون ملاصقًا له وهيئة الصوت وشكل التموّج وإن كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها.

[٣٣٦] والتحقيق أن يقال إنَّ تعلّق النفس بالبدن يوجب تعلّقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنَّهما شيء واحد تعلّقت به النفس تعلقًا ولو بالعرض فكلما حدث فيه شيء ممَّا يمكن للنفس إدراكه بشيء من الحواس من الهيئات ومقادير الأبعاد بينها والجهة التي لها وغيرها فأدركت النفس له كما هو عليه.

Üçüncü Fasıl

Sesin Pesliği ile Tizliği ve Yankı, Çınlama ve Harfin Anlamı Hakkında

[337] Tizliğin sebebi kendisine vurulan cismin sertliğidir. Bazı cisimlerde ise bu, sesin yumuşaklığına neden olur. Bu durum bazı cisimlerde de sesin kısalığı ve tonundan fazlaca sapmasına neden olur. Bazılarında ise havanın girdiği deliğin darlığı ve üflenen kısma yakınlığı buna neden olur. Böylece bütün bu sebeplerden sesin bir şekli meydana gelir ve bu da söz konusu suretini, yani [udun] zir teliyle ilgili olan [tizliğin] işitme duyusunda oluşmasına neden olur. Pesliğin sebebi ise burada zikredilen tizlik nedenlerinin zıddıdır ve bu da [udun] bam teliyle ilgili [peslik]tir. Hem tizlik hem de peslik arttırılıp eksiltilebilir. Sebeplerdeki [nitelikler] arttırıldığında bunların ilişkili olduğu [tizlik ve peslik gibi] sonuçlar da artar. Azaltıldığında ise sonuçlar da azalır.

[338] Yankının meydana gelmesi ise hava dalgalandığında olur. Bu dalgalanmayı ise dalgalanan havanın içine nüfuz edemediği dağ ve duvar gibi sert bir cisim oluşturur. Böylece [ses dalgalarını taşıyan hava sert cisimden içeri giremediği için] boşluğun olduğu tarafa yönelir ve sesin biçimi ilk çıktığında nasılsa onun gibi olur. Tıpkı bir duvara doğru atılan bir topun duvara çarpıp geri dönmesi gerektiği gibi. Böylece söz konusu sesten meydana gelen şey yankıdır. Bu ameliye, iki tarafa da sesin gidip dönmesinin zorunlu kıldığı üzere, her iki tarafa doğru tekrarlandığında ise ortaya çıkan ses çınlama olarak isimlendirilir. Tıpkı bir tarafına vurulan iki bakır kap arasında [çıkan çınlama sesi] gibi. Harfe gelince, ki bu harfe, işitilendeki ayrışma olarak tizlik ile peslik bakımından benzerini oluşturan sesten ayrışmasını sağlayan bir nitelik ilişebilir. Sese arız olan bu nitelik İbn Sînâ'nın ifadelerinde harf olarak isimlendirilir. Diğer âlimlerin ifadelerinde ise bu niteliğe maruz kalan şeye harf denir. Başka bazı âlimlerin ifadelerinde ise hem sese arız olan hem de bu niteliğe maruz kalan şeyin toplamı harf olarak isimlendirilir.

[339] Bense şöyle derim: Bunların hepsi de doğrudur. Doğruluğu şu yöndendir: Bu biçimin (*heyet*) sesin aslına nispeti, ayrımın (*fasl*) cinse nispeti gibi. Yoksa arazın mevzuya nispeti gibi değildir. O halde bunların

الفصل الثالث

في سبب ثقل الصوت وحدته ومعنى الصداء والطنين والحرف

[٣٣٧] سبب الحدّة صلابة المقروع وملاسته في بعض الأجسام وقصره وشدّة انحرافه في بعضها وضيق منفذ الهواء وقربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئة يتأدى إلى السمع على هذه الصورة وهي الزيرية وسبب الثقل أضداد هذه الأسباب وهي البمية وكلتاهما محتملة للزيادة والنقصان فإن زادت الأسباب زادت المُسبّبات على نسبتها وبالعكس.

[٣٣٨] وأمّا الصداء فحصوله لأنَّ الهواء إذا تموّج وقاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموّج بل يرد وينصرف إلى جانب الخلاف ويكون شكله شكل الأول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها إلى الحائط أن يرجع القهقرى، فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء وإذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يُسمَّى طنينًا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع، وأمّا الحرف فقد يعرض للصوت كيفيَّة بها يتميّز عن صوت آخر يماثله في الحدّة والثقل تميّزًا في المسموع فتلك الكيفيَّة العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ ومعروضها في عبارة جمع من العلماء ومجموع العارض والمفروض في عبارة بعضهم.

[٣٣٩] أقول: والكلّ صحيح وجهه أنَّ نسبة تلك الهيئة إلى أصل الصوت كنسبة الفصل إلى الجنس لا كنسبة العرض إلى الموضوع فهما

her ikisi de tek bir varlık ile mevcûddurlar. Söz konusu bu ilişme (*urûz*) yalnızca aklî tahlil içinde olur, yoksa dış gerçeklikte mümkün olmaz. Tizlik ve peslik olarak, yani udun zir teli ve bam teliyle ilgili birbirine benzerlik kaydı, her ikisinden de sakınma amacına matuftur. Çünkü bu ikisinden her biri, bir sesin diğerinden işitilen şey bakımından ayırt edilmesini sağlar. Fakat bu iki ses de hem tizlik hem de peslik bakımından zorunlu olarak birbirinden farklıdır. "İşitilen şeyin ayırt edilmesi" şeklindeki kayıt ise uzunluk ve kısalık, hoşluk ve bunun dışındaki şeylerden kaçınma amacına matuftur. Bununla ilgili olan ayırt etme, işitilen şeydeki ayırt etme olamaz. Çünkü bu, işitilen bir şey değildir. Fakat bunun niteliklerden olması hususunda tartışma vardır. Birincisi sesin genizden gelmesi ve ses kısıklığı gibi şeylerden kendisiyle ayırt etmenin olduğu şeydir.

[340] Geriye şu sözümüzün ne anlama geldiği kalmıştır: İşitilmiş olma bakımından kendisiyle ayırt etmenin olduğu üzere işitilen şeydeki ayrıt etmenin işitilen şeylerdeki tizlik ve peslik bakımından olmasıdır, yoksa sesin genizden gelmesi ve ses kısıklığıyla değildir.

[341] Bazı âlimler ise şöyle demiştir: Burada doğru olan, işitilen şeydeki ayırt etmenin anlamının, "ayırt etmenin kendisiyle olduğu şeyin işitilmesi" değildir, aksine, işitilenin kendisinde, onun farklılaşmasıyla farklılaşan birleşmesiyle de birleşen "kendisiyle ayırt etmenin meydana geldiği" şeydir. Sesin genizden gelmesinin ve sesin kısıklığının ve diğer şeylerin hilafına 'harf'in durumunda olduğu gibi. Bu ise 'işitilen şey'de birlik olmasına rağmen bazen farklılaşabilir. Bunun tersi de doğrudur. Bu ve benzeri duyumsananlar için yapılan tarifin, bir şeyi ondan daha kapalı bir şekilde tarif olduğu açıktır. Ancak buradaki maksat, akılda açık olan mâhiyeti daha çok açıklığa kavuşturmak ve onun özelliklerine dikkat çekmektir.

Dördüncü Fasıl

Harflerin Sessiz ve Sesliye, Anlık ve Zamansala Bölünmesi

[342] Onlara göre üç hareke harfler içinde sayılır ve bunlara kısa sesliler denir. Elif, "vav" ve "ya" harfleri, kendileriyle aynı cinsten olan harekelerden, yani 'elif'in fethadan, 'vav'ın dammeden, 'ya'nın da kesreden

موجودان بوجود واحد وإنّما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بأن يمكن وقيد المُماثلة بالحدّة والثقل أي الزيرية والبمية احتراز عنهما فإنَّ كلًا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميّزًا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدّة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازًا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فإنَّ التميّز بها لا يكون تميّزًا في المسموع لأنَّها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيَّات نظر فالأولى به أن يكون احترازًا عن مثل الغنة والبحوحة.

[٣٤٠] بقي الكلام في دلالة قولنا تميّزًا في المسموع على أن يكون ما به التميّز مسموعًا وفي أنَّ الحدَّة والثقل من المسموعات دون الغنَّة والبحوحة.

[٣٤١] قال بعض العلماء: والحق أنَّ معنى التميّز في المسموع ليس أن يكون ما به التميّز مسموعًا بل أن يحصل به التميّز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه ويتَّحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنَّة والبحوحة وغيرها فإنَّها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في أنَّ هذا التعريف وأمثاله التي للمحسوسات تعريف بالأخفى بل المقصود مزيد توضيح للماهيَّة الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها.

الفصل الرابع

في تقسيم الحروف إلى صامت ومصوّت وإلى آني وزماني

[٣٤٢] الحركات الثلاث تعدّ عندهم في الحروف ويُسمَّى المصوّتة المقصورة والألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولّدة من حركات تجانسها أعني الألف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة يُسمَّى المصوّتة

doğup sakin olduğunda uzun sesliler olarak isimlendirilir. Bu sesliler Arapçada 'med ve lîn' harfleri olarak isimlendirilmiştir. Çünkü bunlar harekelerin medleridir. Bunun dışındaki sesliler ise sessiz olarak isimlendirilir ve bunlara, 'vav'dan önce damme, 'ya'dan önce de kesre olmaması hâlinde harekeli ya da sakin olan 'vav' ve 'ya' da dâhildir.

[343] Elif ise sadece sesli olur. Elif'in hemze olarak kullanılması isim ortaklığından kaynaklanır. Burada hareke ve sükûnla kastedilen şey, cisimlerin özelliklerinden olan şey değildir. Hareke ise sessiz harfte meydana gelen nitelikten ibarettir. Bu nitelik ise imaleden tutun da medlerden birinin çıkarılmasına; "elif"in fetha, "vav"ın damme ve "ya"nın kesre [olarak okunmasına kadar geniş bir çerçeveyi betimler.] Seslilerle başlanmasının imkân dışı olmasında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, seslinin sakin olmasındadır. Çünkü sessiz sakinle başlamak da imkân dışıdır. Yahut da onun kendisi nedeniyledir. Bunun sebebi, onun kendisiyle aynı cinsten olan harekenin karşılanmasından doğan bir meddir. Ancak kendisinden önceki sessiz harekeli olduğunda tasavvur edilebilir. Doğru olan da budur. Çünkü her sağlam duyu, bu, Arap dilinde zorunlu kılınmış olsa da kendinde sakinle başlamanın mümkün olduğunu görür.

[344] Harf bir başka açıdan anlık ve zamansal olarak da bölünmüştür. Çünkü harfin "fâ" örneğinde olduğu gibi uzatılması mümkündür. Harf uzatıldığında zamansal olur. Uzatılmadığında ise anlık olur. Tıpkı "ta" harfi gibi. Zamanın başlangıcında nefsin göndermesi vardır. Tıpkı *tala'a* (طلع) sözcüğünde olduğu gibi. Yahut da zamanın sonunda vardır. Tıpkı *galat* (غلط)sözcüğünde olduğu gibi. Kelimenin ortasında olanın ise iki ihtimali vardır. Sesin anlık arız olması [bu ihtimallerden biridir]. Bu, onun sesin bir tarafı olduğu anlamına gelir. Tıpkı çizgi için nokta örneğinde olduğu gibi. Anlık olanlar arasında "ha", "hı" ve diğerleri gibi zamansal olana benzeyenler vardır ki bunun uzatılması mümkün değildir. Fakat telaffuz esnasında onlardan biriyle birbirine benzer fertleri toplanır ve duyu, onların birbirine zamansal itibarı bakımından bir şey hissetmez ve tek bir harf olduğunu zanneder.

[345] Bilmelisin ki kısa sesliyle birlikte sessiz harf *makta-i maksûr*; uzun sesle birlikte ise *makta-i memdûd* olarak isimlendirilir. Birincisi, fethayla ya da zammeyle yahut kesreyle olan [uzatılmayan] "lem" gibidir.

الممدودة وهي المُسمَّاة في العربيَّة بحروف المدّ واللين لأنَّها كانت مدَّات للحركات وما سوى المصوتة يُسمَّى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة.

[٣٤٣] وليست الألف إلا مصوتًا وإطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي وليس المراد بالحركة والسكون هاهنا ما هي من خواص الأجسام بل الحركة عبارة عن كيفيَّة حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجة إلى مخرج إحدى المدات فإلى الألف فتحة وإلى الواو ضمة وإلى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت. إنَّما الخلاف في أنَّ ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضًا أو لذاته لكونه عبارة عن مدّة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصوّر إلا حيث قبلها صامت متحرّك وهذا هو الحقّ لأنَّ كلّ سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن وإن كان مرفوضًا في لغة العرب.

[٣٤٤] وينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آني وزماني لأنَّه إن أمكن تمديده كالفاء فزماني وإن لم يكن كالطاء فآني. وإنَّما يوجد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع أو في آخر زمانه كما في غلط وما وقع في وسط الكلمة يحتمل الأمرين وعروض الآني الصوت يكون بمعنى أنه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء ونحوهما ممَّا لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها إفراد مُتماثلة ولا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفًا واحدًا.

[٣٤٥] واعلم أنَّ الحرف الصامت مع المُصوّت المقصور يُسمَّى مقطعًا مقصورًا ومع الصوت الممدود يُسمَّى مقطعًا ممدودًا. الأول: مثل

İkincisi, uzatılmış hâliyle "lâ", "lû" ve "lî" gibidir. Bazen kendisinden sonraki sessiz sakinle birlikte *makta-i memdûd*, *makta-maksûr* ile ifade edilir. Bunun örneği, "hel", "kul" ve "bi'" gibidir. Bu da vezinde *makta-i memdûda* olan benzerliğinden dolayıdır.

[346] Bilmelisin ki Arap dilinde ve başka bazı dillerde yirmi dokuz harfle ilgili olarak söz konusu olan ihtilaf, türsel bir farklılıktır. Bunlardan her biri fertlerinin, sınıflandırılmış veya müşahhas olmuş arazlarının farklılaşmasıyla farklılık gösteren türlerdir. Buradaki sınıflandırma onların sakin, harekeli, dammeli, fethalı, idğamlı ya da kendisinde idğam yapılmasındaki ihtilafı gibidir. Müşahhas kılma ise bu bâ harfini Zeyd'in şimdi ya da bir diğer vakitte telaffuz ediyor olması yahut da Amr'ın bu harfi özel bir vakitte ve özel bir durumda telaffuz etmesi gibidir. Bu meselelerin doğa bilimlerinde ele alınması daha uygundur.

Beşinci Bab: Tadılan ve Koklanan Nitelikler ve Onların Araz Olmalarının İspatlanması Hakkındadır.

Bu konuda çeşitli fasıllar vardır.

Birinci Fasıl

Tatlar Hakkında

[347] Cisimlerin ya tadı yoktur ya da tadı vardır. Birincisi yavan tatsızdır. Bu ya tadın gerçekten olmaması ya da yalnızca duyumsal olarak tadın olmamasıdır. Bakır, demir ve kendisine hiçbir şeyin giremediği şeyler arasında yer alan benzerlerine dil daldırıldığında dil onu duyumsar. Fakat bu cisimler çözüldüğünde ve inceltildiğinde ondan bazı küçük parçalar ayrılır ve bu küçük parçalardan tat ortaya çıkar. Tadı olanlara gelince, kendi fertlerinde tadın meydana geldiği elementler dokuz kısma ayrılır. Bunlar keskin acılık (*hirâfe*), tuzluluk, acılık (*mirâre*), yağlılık, tatlılık, yavanlık, kekremsilik, mayhoşluk ve ekşiliktir. Tatlı olan ya tat alan cismin inceliği ya yoğunluğu ya da ikisi arasında olmasından dolayıdır. Her üç durumda da etkin olan ya sıcaklık ya soğukluk, ya da bu ikisi arasındaki ılık bir güçtür. Eğer sıcak olan yoğun olanda etkin olursa acılık (*mirâre*) meydana gelir. Eğer sıcak, ince bir cisimde etkin olursa keskin acılık (*hirâfe*) meydana gelir. Eğer yoğun ve ince arasında bir cisimde

ل بالفتح أو الضم أو الكسر. والثاني: مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع المَمدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطوع المَمدود في الوزن.

[٣٤٦] واعلم أنَّ الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة والعشرين في لغة العرب وما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي أنواع متخالفة يختلف أفراد كلّ منها بعوارض مُصنفة أو مشخصة، أمَّا التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنًا أو متحركًا مضمومًا أو مفتوحًا أو مدغمًا أو مدغمًا فيه وغير ذلك، وأمَّا التشخيص فككون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن أو في وقت آخر ويتلفظ به عمرو في وقت مخصوص ووضع مخصوص وإيراد هذه المسائل أليق بالعلوم الطبيعيَّة.

الباب الخامس: في الكيفيَّة المذوّقة والمشمومات وفي إثبات عرضيتهما

وفيه فصول؛

الفصل الأول

في الطعوم الأجسام

[٣٤٧] إمَّا أن تكون عديمة الطعم أو ذوات طعوم والأول هو التفه المسيخ وهو إمَّا عادم الطعم حقيقة وإمَّا عادمه حسًّا فقط، فإنَّ النحاس والحديد وأمثالهما ممَّا لا يتحلّل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه ولكن إذا احتيل في تحليليه وتلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار يظهر له طعم قوي، وأمَّا الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في أفراده تسعة أقسام الحرافة والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لأنَّ ذا الطعم إمَّا لطيف الجسم القابل أو كثيفة أو معتدلة والفاعل في الثلاثة إمَّا حرارة أو برودة أو قوَّة معتدلة بينهما فالحار إن فعل

etkin olursa tuzluluk meydana gelir. Soğuk olan ise yoğun bir cisimde etkin olursa kekremsilik, ince bir cisimde etkin olursa ekşilik, bu ikisinin arasında bir cisimde etkin olursa da mayhoşluk meydana gelir. Ilık olan ise ince olanda etkin olursa yağlılık, yoğun olanda etkin olursa tatlılık, bu ikisinin arasında bir cisimde etkin olursa da yavanlık meydana gelir. Keskin acılık tatların en sıcağıdır, sonra acılık ve tuzluluk gelir. Çünkü keskin acılık, parçalarına ayırmak bakımından acılıktan ve sonra da tuzluluktan daha güçlüdür. Sanki bu acı, soğuk bir nemlilikle kesilmiş bir acılıktır. Nitekim tuzun ortaya çıkmasının sebebi, tadı az olan akışkan bir nemliliğin karışımıdır ya da tuzu ılık bir şeyle karışmış olan mizacı kuru yanmış yeryüzü parçalarında tuzun yoksunluğudur. Bunlar çoğaldığında güç ve etki sahibi olurlar.

[348] Sıcaklıkta acılığa değil de tuzluluğa delâlet edenlerden biri de şudur: Sıvı sodyum boratlar ve acı tuz sofra tuzundan daha sıcaktır. Kekremsi olan daha soğuktur. Sonra mayhoş ve ekşi gelir. Bundan dolayı meyveler tatlı olur. Meyvelerde öncelikle güçlü bir şekilde soğutan kekremsilik vardır. Güneşin ısıtmasıyla biraz ılıklaştığında ekşiliğe yönelirler. Tıpkı ham üzüm gibi. Bu süreçte kekremsi değil de biraz mayhoş olur. Sonra tatlığa yönelir. Kekremsi ve mayhoş tat olarak birbirine yakındır. Fakat mayhoş olan dili açık bir şekilde ele geçirir. Kekremsilik de onun içindedir.

[349] Bazen de iki tat tek bir şeyde birleşebilir. Tıpkı acılık ile mayhoşluğun bir araya geldiği kötü tat gibi ki bu, iğrenç olarak isimlendirilir. Yine tatlılık ve keskin acılığın pişirilen balda bir araya gelmesi gibi. Benzer şekilde keskin acılıkla normal acılığın ve mayhoşluğun patlıcanda bir araya gelmesi gibi. Aynı şekilde acılığın ve yavanlığın hindibada bir araya gelmesi gibi. Sanki bütün bu tatlar şu sebeple meydana gelmiştir: Bir tadı ortaya çıkaranla birlikte bazıları da dokunma yoluyla ortaya çıkarır. Böylece tat niteliği ve dokunmanın etkisinde tek bir terkip oluşur ve bu da duyumsal olarak ayırt edilemez. Böylece ortada belirginleşen tek bir şeyin tadı olur.

[350] Her iki taraf arasında ortada bulunan tatlar arasında ayrıştırma ve ısıtmanın eşlik ettiği şeyler vardır. Bu toplam, acı olarak isimlendirilir. Diğerine ise ısıtma değil de ayrıştırma eşlik etmiştir ve buna

في الكثيف حدثت المرارة وإن فعل في اللطيف حدثت الحرافة وإن فعل في المعتدل حدثت الملوحة، والبارد إن فعل في الكثيف فالعفوصة وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه فالحرافه أسخن الطعوم ثمَّ المرارة ثمَّ الملوحة لأنَّ الحريف أقوى على التحليل من المرّ ثمَّ المالح كأنَّه مرّ مكسور برطوبة باردة لأنَّ سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائيَّة قليلة الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرّة الطعم مخالطة باعتدال فإنَّها إن كثرت أمرت.

[٣٤٨] وممَّا يدل على أنَّ المالح دون المرّ في السخونة أنَّ البورق والملح المرّ أسخن من الملح المأكول والعفص أبرد ثمَّ القابض ثمَّ الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة أولًا فيها عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدلت قليلًا بإسخان الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثمَّ ينتقل إلى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه أيضًا.

[٣٤٩] وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض ويُسمَّى البشاعة وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه في الهندباء ويشبه أن يكون هذه الطعوم إنَّما يكون بسبب أنَّها مع ما تحدث ذوقًا تحدث بعضها لمسًا أيضًا فيتركب من الكيفيَّة الطعميَّة ومن التأثير اللمسي واحد لا يتميَّز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميّز.

[٣٥٠] فمن الطعوم المتوسطة بين الأطراف ما يصحبه تفريق وإسخان ويسمّى الجملة حرافة وآخر يصحبه تفريق من غير إسخان وهو الحموضة وآخر يصحبه تكثيف وتجفيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما

da ekşilik denmiştir. Bir diğerine ise yoğunlaştırma ve suyunu çıkarma eşlik etmiştir ve bu da kekremsi olarak isimlendirilmiştir. Bu çerçevede tatların hükümleriyle ilgili felsefeye uygun olanları [dile getirmiş] olduk. Bununla ilgili daha ileri düzeyde bilgi vermek tıp ilmi içinde daha uygundur.

İkinci Fasıl

Koklama Duyusuna Konu Olan Kokular

[351] Kokuların türleri bize göre ancak üç yönden isimlendirilir. Birinci yön, kokuların malzemesine göre isimlendirilmesidir. Tıpkı misk kokusu, amber kokusu ve gübre kokusu gibi. İkinci yön, uygunluk ve uygunsuzluk yönünden yapılan isimlendirmedir. Tıpkı güzel koku ve kötü koku demek gibi. Her iki ifadede de fasılla ilgili bir anlam meydana gelmiş değildir. Üçüncü yön, koku isimlerinin tadın çeşidine göre türetilmesidir. Böylece, onun kokusu tatlıdır ve onun kokusu ekşidir denir. Belirli tatlarla arasında yakınlık olduğu alışılagelmiş olan kokular bu tarz isimlendirmeye göre yapılır ve tanınır. Bu, filozofların *Kitâbü'ş-Şifâ* ve diğer kitaplarda dile getirdiklerini takip ederek duyumsanan niteliklerin durumları konusunda ifade edilebilecek son sözdür.

[352] Bu niteliklerin algılanmasına ilişkin tartışma bu sanatın ikinci kısmında nefsânî niteliklere ilişkin bahiste gelecektir. Duyumsanan nitelikler konusundaki tartışmamız bu namattan daha yüksekte yer alır. Duyumsanan niteliklerin ele alınmasına, başka varlığının araştırılmasına, onun zıtların ve değişimlerin bulunduğu âlemin dışındaki başka bir âlemde maddesiz bir sûret olarak varlığının olduğunun ispatına, meâd ilmiyle meşgul olduğumuz sırada döneceğiz. Meâd, insânî nefislerin bu bedenlerden ayrıldığındaki vatanıdır.

يليق بالحكمة من أحكام الطعوم وأما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم الطب.

الفصل الثاني

في الروائح المشمومة

[٣٥١] ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثة؛ أحدها: جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة السرجين. وثانيها: من جهة الموافقة والمخالفة كما يقال طيبة ومنتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيهما. وثالثها: أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة، كان الروايح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها ويعرف فهذا آخر الكلام في أحوال الكيفيَّات المحسوسة تبعًا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره.

[٣٥٢] وأمَّا الكلام في كيفيَّة الإحساس بها فسيأتي في القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيَّات النفسانيَّة ولنا في هذه الكيفيَّات المحسوسة كلام أرفع من هذا النمط سنعود إلى ذكره وتحقيق وجود آخر لها ولغيرها وإثبات أنَّ لها كينونة صوريَّة بلا مادة في عالم آخر غير عالم الأضداد والاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد وموطن النفوس الإنسانيَّة عند المفارقة عن هذه الأجساد.

İKİNCİ KISIM

Nitelik Hakkındaki Dört Bölümden Kuvvet ve Kuvvetsizlik Hakkında

Bu konuda çeşitli fasıllar vardır.

Birinci Fasıl

Bu Kısmın Türleri Hakkında

[353] Nitelikle ilgili bu kısmın türleri üçtür. Birincisi hastalık ve yumuşaklık gibi edilgin olmaya ilişkin güçlü bir yetenektir. Bu, kuvvetsizlik diye isimlendirilir. İkincisi sapasağlam olma ve sertlik gibi edilgin olmamaya ilişkin güçlü bir yetenektir. Üçüncüsü ise güreşçilik gibi etkin olmaya ilişkin güçlü bir yetenektir. Bu son iki kısım kuvvet olarak isimlendirilir.

[354] Bu üçünün ortak olduğu ve anlamın mutlak olarak niteliğin cinsi ve söz konusu üç bölümün cinsi olması için bu üçüyle ilgili özsel ortak yönlerin tamamının olduğu anlam hakkında iki husus dile getirilmiştir. Bunların ilki şöyledir: Bu, dışarıdan bir şeye yönelik olan yetkin cisimsel yetenektir. İkincisi ise şöyledir: Bu, hâdis olan bir şeyin hudûsunun kendisi sayesinde tam olarak meydana geldiği cisimsel ilkedir. Yani onun hudûsu bu ilke tarafından tercih edilmiştir. Çünkü yetenek, muzaf kategorisindedir. Nitekim o, ancak kabul edilen ve bunu kabul etmeye hazır olan iki şey arasında akledilebilir. Bu, nasıl olur da nitelik kategorisinden bir tür olabilir? Bu her üç kısım için de ulaşılması mümkün olan bir resimdir. Çünkü etkin ve edilgin, hâdisin meydana gelmesinin ancak bunlarla tamamlanacağı konusunda ortaktır.

[355] Etkilenme üzerindeki kuvvete gelince, bu kuvvet sayesinde söz konusu etkilenmenin meydana gelmesi ağır basar. Aynı şekilde direncin kuvveti sayesinde direncin meydana gelmesi ağır basar. Aynı şey, etki üzerindeki kuvvetin etkiyi [meydana getirmesi için de geçerlidir.] Bahse konu üç kısım, bunlar sayesinde ağır basan hâdislerin meydana gelmesi için cisimsel ilkeler olmaları bakımından ortaktır.

القسم الثاني
من الأقسام الأربعة التي للكيف القوّة واللاقوّة

وفيه فصول.

الفصل الأول
في أنواعه

[٣٥٣] أنواع هذا القسم من الكيفيَّة ثلاثة الأول استعداد شديد على أن ينفعل كالممراضيَّة والليِّن ويُسمَّى باللاقوَّة. والثاني استعداد شديد على أن لا ينفعل كالمُصحاحية والصلابة. والثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعيَّة وهذان القسمان يسميان بالقوَّة.

[٣٥٤] أمَّا المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلاثة ويكون تمام الأمر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعًا لمطلق الكيف وجنسًا لهذه الثلاثة فقد ذكر أمران؛ أحدهما: أنَّه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج. و ثانيهما: أنَّه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أنَّ حدوثه مترجح به والثاني أولى من الأول لأنَّ الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مُستعد ومستعد له فكيف يكون نوعًا من الكيف وهذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة لأنَّ الفاعل والمنفعل يشتركان في أنَّ حدوث الحادث إنَّما يتم بها.

[٣٥٥] ثمَّ إنَّ القوَّة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال وكذا القوَّة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوَّة على الفعل كذلك والأقسام الثلاثة المشتركة في كونها مبادي جسمانيَّة لحدوث حوادث مترجحة بها.

[356] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Kategoriler* bölümünde şöyle demiştir: "Niteliğin genel türleri olan niteliklerin cinsleri arasındaki diğer cinse gelince, bunun, bütün yönlerin dışında olan yetkin bir cisimsel yetenek olarak tasavvur edilmesi zorunludur. Bu, ne ilk maddede olan bir kuvvet ne de buna yakın[5] bir kuvvettir. Çünkü her insan bilkuvve olarak hasta da olabilir sağlıklı da olabilir. Fakat istidat çelişiğin iki tarafından biri yönünde çoğalarak doğal yakınlık kuralı gereği bu kuvvet hâline gelerek buna nihai şeklini verir. Dolayısıyla bir şeyin kuvvesinde hastalığı kabul etme veya nasıl olursa olsun yalnızca ötekine baskın gelmesi söz konusu değildir. Tam tersine bazen bir şeyin kuvvesinde hastalığı kabul etmenin, sağlığı kabul etmeye ağır basması söz konusu olabilir. Yahut da birinin engellenmemesi diğerine ağır basar. Yine sağlıklı olma-hastalıklı olma, güreşçilik-güreşebilir olma özelliği ağır basar. Onda ağır basan sertliğe [başka bir şeyin] yerleştirilememesi ve ağır basan yumuşaklığa [başka bir şeyin] yerleştirilebilmesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. [İbn Sînâ'nın ifadeleri burada] sona ermiştir."[6]

[357] Bilmelisin ki edilgi ve direnç üzerindeki kuvvetin bu türün altına dâhil olduğu konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Etki üzerindeki kuvvete gelince, acaba bu da söz konusu türe dâhil midir? Genel kabul gören anlayışa göre dâhildir. Ne var ki İbn Sînâ etki üzerindeki kuvveti bu kategoriden çıkarmıştır ki ileride kanıtları sana gösterileceği gibi doğru olan da budur. Üçüncü kısım dışındaki diğer iki kısmın toplu anlamının bir özeti istendiğinde ise şöyle denebilir: Bu, kendisi sayesinde, kâbili için kabul etmenin ve kabul etmemenin iki tarafından birinin ağır bastığı bir niteliktir.

[358] Etki üzerindeki kuvvetin tıpkı İbn Sînâ'nın benimsediği gibi bu türün altında olmasının doğru bulunmamasının açıklamasına gelince, öncelikle bir küllî asıl tanımlamaya ihtiyacımız vardır. Bu ise

5 Her iki nüshada da bu kelime الجـواز olarak geçmektedir. Ancak bu pasajın alıntılandığı İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 175,22'de aynı sözcük الجـوار olarak geçmektedir. Şifa külliyatının Kahire baskısında da sözcük bu şekilde geçmektedir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-Mantık, el-Mekûlât*, nşr. İbrahim Medkûr vd. (Kahire, Taha Hüseyin Paşa, 1966), 183,14. Bu kelimenin bağlamı dikkate alındığında İbn Sînâ'nın orijinal metindeki versiyonun akışa daha uygun bir anlam ifade ettiği görülmektedir. Bu nedenle biz de bu sözcüğü *Kategoriler*'deki versiyonuna uygun olarak "yakın" anlamında çevirdik (Çevirmen).

6 Molla Sadrâ'nın son derece küçük farklarla İbn Sînâ'dan aktardığı pasajın İbn Sînâ'daki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Kategoriler*, 176,11-177,19 (Çevirmen).

[٣٥٦] قال الشيخ في قاطيقورياس: وأمّا الجنس الآخر من أجناس الكيفيّات التي هي أنواع الكيفيّة العامة فيجب أن يتصوّر على أنه استعداد جسماني كامل نحو أمر خارج بجهة من الجهات لا القوّة التي هي في المادة الأولى ولا قوّة الجوار فإنَّ كلَّ إنسان بالقوّة صحيح ومريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوّة بحكم الجوار الطبيعي وافرة من جهة أحد طرفي النقيض فلا يكون في قوّة الشيء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجَّح قبول المرض على قبول الصحة أو يرجح لا قبول الصرع على قبول الصرع والمصحاحية والممراضيّة والهيئة الصارعية والهيئة الانصراعية والصلابة المترجَّح فيها أن لا ينغمر والليّن المترجّح فيها أن ينغمر من هذا الباب، انتهى.

[٣٥٧] ثمَّ اعلم أنَّه لا خلاف في أنَّ القوّة على الانفعال والقوّة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع، وأمّا أنَّ القوّة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور أنَّها منه والشيخ أخرجها منه وهو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنَّه كيفيَّة بها يترجّح أحد جانبي القبول واللاقبول لقابلها.

[٣٥٨] وأمّا بيان أنَّ القوّة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولا إلى أن يعرف أصلا كليًّا وهو

etkinin yönlerinin daima zâtın gerekli niteliklerinden olmasıdır. Çünkü her zâtın bir hakikati vardır. Kendi haline bırakıldığında ve herhangi bir engel olmadığında bunun bir etkiyi gerektirmesi söz konusu olup, bu eser üzerinde etkide bulunur. Kendi fiilinde kendisine ilave bir kuvvete ihtiyaç duymaz. Bunun hakkında ilave olarak bir başka kuvvet varsayıldığında kendisine kıyasla bu başka kuvvetin zâtı buna fâil olamaz, ancak bunu kâbil olabilir. Zât ve kuvvet bir toplam olarak birlikte dikkate alındığında tek bir şey olur. Eğer onun etkide bulunması söz konusu ise onun etkisi, kendi yeteneği bu etkinin meydana gelmesi konusunda herhangi bir bozulmaya uğramaksızın gerekli bir nitelik olur.

[359] Eğer bu yetenek kendi etkinliği için varsayılmışsa bunu öncelikli olarak onun etkin olmasını sağlayan şeyin meydana gelmesi için edilginlik kuvveti gerekli kılar. Bu varsayımsal yetenek, gerçek anlamda onun etkinliği için değil edilginliği için söz konusu olur. Dolayısıyla yetenek, etkinlik için değil öncelikli olarak bizzat edilginlik için söz konusu olur. [Yeteneğin] etkinlik için olması ise ilinekseldir.

[360] O halde kesin kanıt yoluyla yaptığımız açıklamalardan ortaya çıkmıştır ki bir şeyin etkin olmasında özsel olarak ne kuvvet ne de yetenek vardır. Bilakis kuvvet ve yetenek, edilginlik için vardır. Ayrıca bir şeyin, başka bir şeyin bilfiil yokluğundan sonra onun kâbili olmaya dönüşmesi için söz konusu olabilir.

İkinci Fasıl

Dile Getirdiğimiz Hususların Ayrıntılı Olarak Açıklanması

[361] İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ, Kategoriler*'de şöyle demiştir: Kuşkucunun bu güreşmenin, güreşememe veya güreşme bakımından mı bu kategoriye dâhil olup olmadığı konusunda kuşkulanma hakkı vardır. Eğer güreşememe bakımından dâhilse kuşkudaki sıkıntı hafif olur ve bu cins, etkilenmedeki ve etkilenmemedeki edilginlik kuvvetinin taraflarından birinin temin edilmesi olur. Ancak ona başka kısımlardakini hareket ettirmesi bakımından yeteneğinin ortadan kaybolması arız olur. Çünkü başka cinslerde bulunması uygun olmaz ya da zor olur. Eğer güreşme bakımından dâhilse ilk kuşkudan emin olunur. Sanki sen bunları anlamış gibisin. Biz, güreşçilik kuvveti ile, cevher olan ve güçlülük ile zayıflığı

أنَّ جهات الفعل دائمًا يكون من لوازم الذات لأنَّ كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء أثر إذا خلي وطبعه ولم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوَّة زائدة عليها، وإذا فرض إضافة قوَّة أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها، وإذا اعتبرت الذات والقوَّة معًا كان المجموع شيئًا آخر إن كان له فعل كان فعله لازمًا من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل.

[٣٥٩] ولو فرض ذلك الاستعداد للفاعليَّة له كان يلزمه أولا قوَّة انفعاليَّة لحصول ما يتمّ به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعليَّة استعداد بل للمنفعليَّة أولا وبالذات وللفاعليَّة بالعرض.

[٣٦٠] فثبت ممَّا بينا بالبرهان أنَّ لا قوَّة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل إنَّما القوَّة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلا لشيء بعد أن لم يكن.

الفصل الثان

في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي

[٣٦١] قال الشيخ في قاطيقورياس: لمشكك أن يتشكَّك في أنَّه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث إن لا ينصرع أو من حيث يصرع فإن كانت من حيث لا ينصرع يكون المئونة في دفع الشك خفيفة ويكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفي ما عليه القوَّة الانفعاليَّة في أن ينفعل وأن لا ينفعل لكنه يعرض أن يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام إذ لا يصلح أن يوجد في الأجناس الأخرى أو يصعب وإن كان من حيث يصرع فإنَّ الشبهة الأولى تتأكد وكأنك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوَّة المصراعيَّة

kabul etmeyen hareket ettirici ilk zihinsel kuvveti kastetmiyoruz. Aksine bu, organların yararı yönünden söz konusu kuvvetin yetkinliğidir. Onun söz konusu kuvvete nispeti, zekâ ve anlama gücünün nefs-i nâtıkaya olan nispeti gibidir.

[362] Şimdi şöyle deriz: Güreşçiliğin üç durumla ilgili olduğu bilinmelidir: [i] Bedendeki bir durum, [ii] hareket ettirici kuvvedeki bir durum ve [iii] idrak edici kuvvedeki bir durum. İdrak edici kuvve ile ilgili olan, güreşmenin hayal edildiği[7] bir tür sanatsal marifettir. Tıpkı dans sanatı ve ud çalma yeteneği gibi. Kısacası bu, mimarlık ve yazma sanatında olduğu gibi hareketle ilgili fiillerin niteliğine göre olan herhangi bir bilgi türüdür. Hareket ettirici kuvve ile ilgili olan ise güreşmedeki maksadı idrak etme hususunda kası kontrol etmenin kendisiyle kolaylaştığı bir melekedir. Bu ikisi ya hal ya da melekedir. Zayıf olduklarında hal olurlar, sağlamlaştıklarında ve güç yetirebildiklerinde ise meleke olurlar. Fakat bunlar salt bedensel durumlardan değildir. Üçüncüsüne gelince, bu kalıcıdır ve bedensel bir güçtür. Bu da organların doğal yaratılıştan gelen yerlerinin değiştirilmesinin ve birbirinin yerine geçmesinin zor olmasıdır. İşte bu da üçüncü kategoridedir.

[363] Böylece söz konusu kuşku ortadan kalkmıştır ve şu husus kesinleşmiştir: Bu cins, imkân anlamına gelen kuvvetin iki tarafından birinin istidadının yetkinleşmesidir. Öyle ki bulunduğu zaman bir şeyin varlığı için yetenek güçlü olur ve hastalanabilir olmak gibi bilfiil etkilenim olur. Yahut da sağlıklı olmak gibi, onda bulunmama yeteneği güçlü olur. Özetle bu kuvvet ya uygun doğal hâlin değişmesi yönünde gelişerek yetkinleşir ya da değişmemesi yönünde yetkinleşir ki bu da doğal kuvvettir. [İbn Sînâ'nın ifadeleri burada] sona ermiştir.[8]

---

7 Her iki nüshada da buradaki ifade بحيل المصارعة olarak geçmektedir. Ancak bu pasajın alıntılandığı İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Kategoriler*, 176,22-23'te تخيل المصارعة olarak geçmektedir. Şifa külliyatının Kahire baskısında da sözcük bu şekilde geçmektedir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': el-Mantık, el-Ma'kûlât*, 184,15. Metindeki versiyonu dikkate aldığımızda ortaya çıkan anlam "güreşmenin gücüyle" şeklindedir. Bu ise metnin akışına uygun bir anlam değildir. Bu nedenle biz de bu sözcüğü metnin akışına uygun olarak *Kategoriler*'deki versiyonuna göre "güreşmenin hayal edildiği" anlamında çevirdik (Çevirmen).

8 Molla Sadrâ'nın son derece küçük farklarla İbn Sînâ'dan aktardığı pasajın İbn Sînâ'daki versiyonu için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ, Kategoriler*, 176,11-177,19 (Çevirmen).

القوَّة الأولى المحركة النفسانيَّة التي هي جوهر لا يقبل الأشد والأضعف بل هذه ككمال لتلك من جهة مواتاة الأعضاء نسبتها إليه نسبة شدَّة الذكاء والفهم إلى النفس الناطقة.

[٣٦٢] فنقول الآن المصارعة يجب أن يعلم أنَّها مُتعلّقة بأمور ثلاثة أمر في البدن وأمر في القوَّة المحركة وأمر في القوَّة الدراكة، أمَّا ما يتعلق في القوَّة الدراكة فهي معرفة ما صناعية تخيل المصارعة كمعرفه صناعة الرقص والضرب بالعود. وبالجملة فهو من أصناف المعرفة بكيفيَّة أفعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة، وأمَّا ما يتعلّق بالقوَّة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض في المصارعة فهاتان إمَّا حالتان إن ضعفتا وإمَّا ملكتان إن قويتا وتمكنتا وليسا من الأمور البدنيَّة الصرفة. وأمَّا الثالث وهو الباقي فهو أمر بدني يقوى وهو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب.

[٣٦٣] فقد زالت الشبهة وتقرَّر أنَّ هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفي ما عليه القوَّة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالممراضيَّة أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحيَّة. وبالجملة فإنَّ هذه القوَّة إمَّا أن يستكمل آخذه نحو التغير عن الحالة الطبيعيَّة الملائمة وهو اللاقوَّة وإمَّا أن لا يتغيَّر عنها وهي القوَّة الطبيعيَّة، انتهى.

[364] Bazen de şöyle denir: Bu fiiller üzerindeki kudretin kudret olması bakımından bir itibarı, şiddetli bir kudret olması bakımından ise [bir başka] itibarı vardır. Yahut da bu kudretin kolaylıkla etkin olması bakımından [bir diğer itibarı] vardır. Bu ise onun kudret olması bakımındandır. Bu da durum ve iyelik kategorisi içinde yer alır. Bu kudretin şiddetli olması veya kolaylıkla etkin olması bakımından bu tür içinde yer alır.

[365] *Şifâ*'da da olduğu gibi buna şöyle cevap verilmiştir: Kendisinde güreş yapma kuvveti olan şeyde güreş kuvveti zayıf da olsa meydana gelmiştir. Kendisinde daha güçlü bir güreş kuvveti olan şeyde de güreş kuvveti [bir başkasına itibarla] zayıf da olsa meydana gelmiştir. Bunların her ikisinde de söz konusu iki durum meydana gelmiştir ancak bunların birinde bu güç daha şiddetliyken diğerinde daha zayıftır. Bu farklılık ise ya [i] mâhiyettedir ya da [ii] arazlardadır. [i] Eğer mâhiyette ise kuvvetin şiddetinin kuvvetin kendisinin dışında olmaması gerekir. Çünkü bir şey, dışarıdan kendisine ilave edilen başka bir şeyin değişmesiyle değişkenlik göstermez. Buradaki kuvvetin şiddeti başka bir mevcûd değil de güç veren kuvvet tek bir mevcûd olduğunda, bu, birliğin mâhiyetinin zayıf olan kuvvetten farklılaşması nedeniyledir. Eğer bu hakikat iki cinsten birine dâhil olursa onun bir başka cinse dâhil olması imkân dışı olur. [ii] Eğer aralarındaki bu farklılık arazlarda olursa bu geçersizdir. Onun geçersiz olmasıyla da maksat hâsıl olur.

[366] Bunun geçersizliğinin kanıtı şu şekildedir: Çünkü bu, kendisine şiddetin arız olduğu geriye kalan tek bir kuvvettir. Yoksa kendisine ilave edilen bir diğer kuvvetten dolayı değildir. Kuvvet olmayan nitelik, kuvvete bitişir ve böylece etkisi, etkinliği bu nitelik sayesinde şiddetli hâle gelir. Bu ise imkân dışıdır.

[367] Bunun geçersizliğiyle maksadın [nasıl] hâsıl olacağının açıklaması ise şöyledir: Çünkü güç veren kuvvet, zayıf kuvvet türünden olduğunda ve zayıf kuvvet de niteliğin bu kısmına dâhil olmadığında güç veren kuvvet de [bu kısma] dâhil olmaz. Tıpkı bir şeyin benzerinin bir cins altında olmadığı zaman, o şeyin de bu cinsin altında da olmaması gibi. Bununla kanıtlanan şeyler arasında, aynı zamanda, sıcaklığın yakma

[٣٦٤] وربما قيل إنّ القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنّها قدرة واعتبار من حيث إنَّها قدرة شديدة ومن حيث إنَّها فاعلة بسهولة فهي من حيث إنَّها قدرة فهي من الحال أو الملكة ومن حيث إنَّها شديدة أو فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع.

[٣٦٥] فأجيب كما في الشفاء بأنَّ الذي فيه قوَّة أن ينصرع أشد ففيه قوَّة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة والذي فيه قوَّة الصرع أشد ففيه قوَّة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كلّ منهما قوَّة الأمرين حاصلة ولكنها في أحدهما أقوى وفي الآخر أضعف فهذا الاختلاف إمَّا أن يكون في الماهيَّة أو في العوارض فإن كان في الماهيَّة وجب أن لا يكون شدة القوَّة خارجة عن ذات القوَّة فإنَّ الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج وإذا لم يكن الشدَّة موجودًا آخر بل القوَّة القويَّة موجود واحد وهو بماهيَّته الوحدانيَّة مخالفة للقوَّة الضعيفة فإذا كانت تلك الحقيقة داخلة في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر وإن كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل ومع بطلانه يفيد المقصود.

[٣٦٦] وأمَّا وجه بطلانه فلأنَّه يلزم أن يكون قوَّة واحدة باقية يعرض له الشدَّة لا لقوَّة أخرى انضافت إليها بل كيفيَّة غير القوَّة تقارن القوَّة فيصير بها أشد تأثيرًا وفعالة وهذا محال.

[٣٦٧] وأمَّا بيان أنَّه مع بطلانه يفيد المقصود فلأنَّ القوَّة القويَّة إذا كانت من نوع القوَّة الضعيفة والقوَّة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفيَّة فالقوَّة القويَّة غير داخلة فإنَّ مثل الشيء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء أيضًا تحت ذلك الجنس. وممَّا يحتج به أيضًا على

üzerinde güçlü bir etkisi olduğuna ilişkin onların görüşlerinin geçersizliği de bulunmaktadır. Eğer o, etkilenimseller ve etkinimler olarak isimlendirilen cinse dâhil olmakla birlikte bu kategoriye dâhil olsaydı o zaman onun iki cinsle kaim olması gerekirdi. Bu ise imkân dışıdır. O halde bu sayede ortaya çıkmıştır ki şiddetli kuvvet bu kategoriye dâhil değildir.

Üçüncü Fasıl

Yumuşak ve Sertliğin Niteliğin Hangi Cinsi Olduğunun Araştırılması Hakkında

[368] Daha önce dokunmakla ilgili nitelikler kısmında bu ikisinden birinin, yani sertliğin etkilenim olmayan türde doğal bir istidat olduğu; diğerinin, yani yumuşaklığın ise etkilenim türünde doğal bir istidat olduğu geçmişti. Bunlardan birinin diğerini yok etmesi, bunun aksinden evlâ değildir. O halde bu ikisi arasındaki karşılaşma yokluk ve yetenek karşılaşması değildir. O halde bu ikisi varlıksal niteliklerdir.

[369] Fakat biri [çıkıp da] şöyle diyebilir: Bu doğal istidadı üç şey gerekli kılar: Birincisi, yokluksal iken diğer ikisi varlıksaldır. Yokluksal olana gelince bu, [ona başka bir şeyin] yerleştirilememesidir. Varlıksal olanlara gelince bunlardan biri, duyumsanan direnç iken ikincisi, şeklinin nasılsa öyle kalmasıdır. Bu istidadın yokluksal olması mümkün değildir. Çünkü bu istidat, varlıksal olan iki şeyin illetidir. Varlıksal olanın illeti de varlıksal olur. Dolayısıyla bu istidat da varlıksaldır.

[370] Aynı şekilde yerleşme, daha önce de geçtiği gibi, cismin yüzeyinde olan ve bu yüzeyde belirli şeklin oluşumuna bitişen bir hareketten ibarettir. Yüzeyin, hareketi kabul etmeye yönelik bir istidadı vardır. Çünkü bu, doğal bir cisimdir. Bu cismin istidadı, söz konusu şekli kabul etmeye yöneliktir. Çünkü buna güç yetirendir. Onun nicelik sahibi doğal cisim olması bu yeteneğin illeti olduğunda ortada bu yeteneği ifade eden bir başka niteliğin olması imkân dışı olur. Çünkü bir şeyin zâtı hakkında sabit olan şey, bir başka illetle olmaz. Etkilenimin istidadının artık bir nitelik olmadığı ispatlandığına göre varlıksal bir illet hakkında etkilenim olmayan türdeki istidadın olması zorunlu olur. Çünkü bunun sebebinin istidadın illeti olan maddenin kendisi olması imkân dışıdır. Aynı şekilde

بطلان مذهبهم أنَّ الحرارة لها قوَّة شديدة على الإحراق فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المُسمَّى بالانفعاليات والانفعالات لزم تقومهما بجنسين وهو محال فثبت بهذا أنَّ القوَّة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس.

الفصل الثالث

في تحقيق أنَّ اللين والصلابة من أي جنس من أجناس الكيف

[٣٦٨] قد مرَّت الإشارة في قسم الكيفيَّات اللمسيَّة إلى أنَّ أحدهما أعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال والآخر أعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدمًا للآخر أولى من العكس فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما إذن كيفيتان وجوديَّتان.

[٣٦٩] ولكن لأحد أن يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلاثة أشياء أحدهما عدمي والآخران وجوديان أمَّا العدمي فهو اللاانغمار وأمَّا الوجوديان فأحدهما المقاومة المحسوسة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه وذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدميًّا لأنَّه علة الأمرين الوجوديين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد أمر وجودي.

[٣٧٠] وأيضًا، فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة لأنَّه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لأنَّه متكمم وإذا كان كونه جسمًا طبيعيًّا ذا كميَّة هو العلة لهذه القابليَّة امتنع أن يكون هناك كيفيَّة أخرى تفيد هذه القابليَّة لأنَّ ما ثبت لذات الشيء لا يكون بعلة أخرى وإذا ثبت إنَّ استعداد الانفعال ليس بكيفيَّة زائدة وجب أن يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعلّه وجوديَّة أو يستحيل أن يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد

bir niteliğin maddeden yok olması da söz konusu olamaz. Çünkü etkilenim olmayanın istidadı varlıksal bir illet değildir ki bu illetin ortadan kalkması etkilenim olmayanın istidadının illeti olsun. O halde etkilenim olmayanın istidadı, varlıksal bir şeydir. Bütün bu anlamlardan [sonra] yumuşaklık ve sertlik arasındaki karşılaşmanın yokluk ve yetenek karşılaşması olduğu konusunda bir kanaat egemen olmuştur.

[371] [Buna karşı] şöyle derim: Bu problemin çözümü şöyledir: Muhassal cinsler altında gerçekleşmiş şeylerin tarifi bazen yokluksal ya da nispî şeylerle olabilir. Yahut da bu tarif, bir başka cinsin altında olan bir şeyle yapılabilir. Konumuza dönersek, kendisine bir şeyin yerleşememesi bakımından katılığın tarifi yokluksal bir sıfatla varlıksal bir şey için söz konusu olur. Kendisine bir şeyin yerleşebilmesi bakımından yumuşaklığın tarifi, bir başka kategori türüyle yapılır. Bu da edilgi kategorisidir. Sertliğin ve yumuşaklığın bu nitelik türü altında, yani kuvvet ve kuvvetsizlik altında iki varlıksal olması, bir başka kategori içinde bunlardan birinin yokluksal diğerinin ise varlıksal bir şeyle tarif edilmesine engel teşkil etmez.

[372] "Yumuşak cismin kendisine bir şeyin yerleşmesini kabul etmeye kâbil olmasının illeti bu cismin [buna] güç yetirebilen bir cisim olmasıdır." şeklindeki iddia kabul edilemez. Çünkü biz, ölçülebilir olmakla birlikte salt doğal cismin, mutlak hareket ve mutlak şekli kabul etmeye yeterli olsa bile hareketin söz konusu şekil üzerindeki bu türünü, yani kendisine bir şeyin yerleşmesini kabul etmeye yeterli olduğunu kabul etmeyiz. O halde ilk madde ve kendisine bir şeyin yerleşmesi için nicelikle birlikte cisimlik yeterli değildir. Bu nedenle ortada mutlaka varlıksal bir durumun olması gerekir. Söz konusu problemin ortadan kaldırılması konusunda aklıma gelenler bunlardır.

[373] Ne var ki burada geriye kalan başka bir şey vardır. Bu istidat ve istidatsızlığın tıpkı imkân, imkânsızlık, zorunluluk ve bunların benzerleri gibi aklî şeyler olmasıdır. Bu aklî şeyler de ya yokluksal olur ya da izafi olur. Yokluksal olanlar herhangi bir kategori altında değildir. İzafi olanlar ise izafet kategorisinin altındadır.

ولا أيضًا زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للانفعال علة وجوديَّة حتى يكون زوالها علة الاستعداد للانفعال فاللااستعداد للانفعال أمر وجودي فمن هذه المعاني يغلب على الظن أنَّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

[٣٧١] أقول يمكن حلّ هذا الإشكال بأنَّ تعريف الأشياء الواقعة تحت الأجناس المُحصّلة قد يكون بأمور عدميَّة أو نسبيَّة أو بشيء يكون تحت جنس آخر وما نحن فيه أي كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لأمر وجودي بصفة عدميَّة وكون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة أخرى وهي بمقولة أن ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفيَّة أعني القوَّة واللاقوَّة لا ينافي تعريف أحدهما بعدمي والآخر بوجودي من مقولة أخرى.

[٣٧٢] وأمَّا قول القائل أنَّ علة قابليَّة الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسمًا متكمّمًا فممنوع إذ لا نسلم أنَّ مجرَّد الجسميَّة الطبيعيَّة مع المقداريَّة يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل وهي الانغمار وإن كفيا لقبول مُطلق الحركة ومُطلق الشكل فإذا لم يكف الجسميَّة مع المادة الأولى والكميَّة للانغمار فلا بدَّ هاهنا من حالة وجوديَّة أخرى هذا ما سنح لي في دفع الإشكال.

[٣٧٣] لكن بقي شيء آخر وهو أنَّ الاستعداد واللااستعداد أمور عقليَّة كالإمكان والامتناع والوجوب ونظيرها فهي إمَّا عدميَّة أو إضافيَّة والإعدام ليست تحت مقولة والإضافات تحت مقولة الإضافة.

[374] O halde geriye, yokluğu ya da izafeti gerektiren şeyler hakkındaki açıklama kalmıştır. Fakat biz, zorunlu olarak biliriz ki sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk gibi birtakım duyumsal niteliklerle birlikte cisimlik meydana geldiğinde, istidatla ilgili bir isimlendirmeye tabi olan başka bir varlıksal nitelik ortada olmasa da bu gibi istidatlar da meydana gelir. Bundan ancak şöyle diyerek kurtulabiliriz: Kabul ya da kabul etmeme yönündeki imkân olması bakımından madde, kendisinde imkân dışı bir durum yahut aklî imkân durumu meydana gelen bir nitelik veya bir niteliğin şiddeti nedeniyle etkiye yakındır. Çünkü bu, söz konusu imkânın hilafına olsa da yakınlık ve uzaklığı kâbil olmadığı gibi burada iki taraftan birinin üstünlüğü de söz konusu değildir. [O halde bu] niteliğin kendisi değildir ve geriye kalan diğer kategorilere de dâhil değildir.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Nefislerin Zatlarında Bulunan Nitelikler Hakkında

[375] Bunlar genel olarak [ikiye] ayrılır. Eğer kökleşmiş değillerse hal, kökleşmişlerse meleke olarak adlandırılırlar.

[376] Bu ikisi arasındaki farkın, fasıllar yoluyla değil de arazlar yoluyla olan bir fark olduğu söylenmiştir. Çünkü bunların zât itibariyle farklılaşması zorunlu değildir. Nitekim nefisle ilgili bir şey, yerleşik olmasından önce oluşma sürecinin henüz başındayken hâl olarak isimlendirilir. Bizzat yerleşik olduğunda ise meleke olarak isimlendirilir. Böylece bir şahıs, bir hâl olup ardından melekeye dönüşebilir. Tıpkı bir şahsın önce çocuk, ardından da adam olması gibi.

[377] Şöyle derim: Bu iddianın bozukluğunu öğrenmek isteyen kimsenin bilgi bahsindeki hâl ve melekenin durumuna bakması gerekir. Çünkü hâl, hasıl olan bir surettir, [suret ise] konusu nefs olan arazlardandır.

[378] Bilgi melekeye dönüştüğünde ise nefsin mutlaka aklî bir cevherle birleşmesi gerekmektedir. Nefs bu sayede, söz konusu sûret ve benzerleri gibi faal bir cevhere dönüşür. Fâil, nasıl olur da mefulle birlikte hüviyeti birleştiren olur? Bu yerleşik olma, nasıl olur da önce yerleşik olmayıp bir hâl olan şeyin yetkinliğiyle ilgili olur? Onlara göre daha güçlü

[٣٧٤] فبقي الكلام في أمور هي مقتضية لعدم أو إضافة لكن نعلم بالضرورة أنّه إذا حصلت الجسميّة مع بعض الكيفيّات الجسميّة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات، وإن لم يكن كيفيّة وجوديّة أخرى يُسمّى الاستعداديّة وليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إنّ كون المادة بحيث يكون الإمكان الذي فيه نحو القبول أو اللاقبول قريبًا من الفعل بسبب كيفيّة أو شدّة كيفيّة حصلت فيها حالة غير الإمكان والجواز العقلي لأنّ ذلك غير قابل للقرب والبعد ولا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان وغير نفس الكيفيّة ولا داخلة في باقي المقولات.

القسم الثالث

في الكيفيّات التي توجد في ذوات الأنفس

[٣٧٥] وهي على الجملة منقسمة إلى الحال إن لم تكن راسخة وإن كانت راسخة سُمّيت بالملكة.

[٣٧٦] قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب تغايرهما بالذات فإنّ الأمر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مُستحكمًا يُسمّى حالا فإذا صار هو بعينه مُستحكمًا سُمي ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثمّ تصير ملكة كما أنّ الشخص الواحد قد كان صبيًّا ثمّ يصير رجلا.

[٣٧٧] أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال والملكة في باب العلم فإن الحال هو الصورة الحاصلة وهي من الأعراض التي موضوعها النفس.

[٣٧٨] وأمّا إذا صار العلم ملكة فلا بدّ أن تتّحد النفس بجوهر عقلي وبه يصير جوهرًا فعالا لمثل تلك الصور وأمثالها والفاعل كيف يكون متّحد الهويّة مع المفعول كيف وهذا الاستحكام كماليّة لما كان أولا حالا

ve daha zayıf olan tür olarak birbirinden farklıdır. Böylece bu ikisi şahıs olarak farklılaşmaları bakımından önce olur.

[379] Bilmelisin ki meleke kavramına herhangi bir kuvvet ya da güç dâhil oluyorsa feleklerin nefisleri ve ona ait olan güç ve irade gibi diğer sıfatları hakkında sabit olan bilgiyle ilgili bu sûretin meydana gelmesi, söz konusu hâl ve melekeden çıkar. Tıpkı son dönem filozoflarının ve bu bilgilerin akıllarda ilave sûretler olduğunu [savunan] bu filozoflardan önceki bir grubun düşüncesinde olduğu gibi, akılların bilgileri de söz konusu hâl ve melekeden çıkar. Çünkü melekenin ortadan kaybolması hızlı bir şekilde gerçekleşmediği gibi yavaş da olmaz. O ne yakın ne de uzak bir kuvvedir. Bunun yerine meydana gelen sûretler için söz konusu olan soyut bir fiildir. O aynı zamanda ne yetenekle ilgili ne de duyumsanabilir diğer niteliklere dâhildir. O, niceliklere de dâhil değildir. Söz konusu filozofların ilkeleri dikkate alındığında onun hakkındaki durum, niteliğin, dörtle sınırlandırılan türlere bölünmesi konusunda karmaşık hâle gelmektedir.

[380] Eğer bölümlemenin genelleştirilmesi isteniyorsa nefsânî olan, duyumsanamayan yetkinlikle yer değiştirir. [Böylece] melekenin tanımına kuvvet ya da güç dâhil edilmez. Bunun yerine cinsi duyumsanamayan sabit sûret olarak alınır. Yahut da onun hakkında, feleklerin nefisleri ve bilgiyle ilgili sabit sûretleri için küllî iradeyi ona dâhil etmek amacıyla bir başka bölümleme dikkate alınır ve şöyle denir: "Bu ya bir hal ya da bir melekedir. Yahut da bu ikisinden başka bir şeydir." Böylece ortadan kaybolmadan sürekli olarak var olmayı gerekli kılan yetenek dışı bir yetkinlik meydana gelir ve hâl ile melekenin yanında üçüncü bir kısım olur.

[381] Bilmelisin ki bu türün, yani hâl ve meleke türünün altına sınırlandırılamayacak kadar çok tür girer. Fakat felsefe kitaplarında söz konusu türler arasından pek azı dile getirilmiştir. Ne var ki *Menâzilü's-Sâirîn* ve *Makâmâtü'l-Ârifîn* [gibi] tasavvuf kitaplarında dokuz yüz civarında olacak kadar çok tür sayılmıştır. Bilgi dışında dile getirilmesi âdet hâline gelen türlerin tamamını burada ele alalım. Bilginin şerefli bir konu olması ve meselelerinin gizemli olması nedeniyle onun hükümleri ve durumlarına ilişkin araştırmayı müstakil bir başlık olarak ayrı tuttuk. Güçler ve ahlâk gibi nefisle ilgili diğer niteliklere gelince, bunları çeşitli fasıllarda ele alabiliriz.

غير مستحكم وعندهم أنَّ الأشد والأضعف مُختلفان نوعًا فهما بأن يختلفا شخصًا كان أولى.

[٣٧٩] واعلم أنَّه إذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوَّة ما أو قدرة ما فحصول الصورة العلميَّة الثابتة لنفوس الأفلاك وغيرها من الصفات كالقدرة والإرادة التي لها وكذا علوم العقول كما اشتهر عند متأخري الحكماء وقوم ممن قبلهم أنَّها صور زائدة فيها يخرج عن الحال والملكة لأنَّها ليست سريعة الزوال ولا بطيئة الزوال وليست قوَّة قريبة ولا بعيدة بل فعل مجرَّد لصور حاصلة وليست أيضًا داخلة في سائر الكيفيَّات الاستعداديَّة ولا المحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل الأمر فيها على قانونهم في تقسيم الكيف إلى أنواع محصورة في الأربعة.

[٣٨٠] فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانيَّة بكمال غير محسوس ولا يؤخذ في حدّ الملكة القوَّة والقدرة بل هيئة ثابتة لا يحسن جنسها أو يؤخذ لها قسم آخر، فيقال إمَّا حال أو ملكة أو أمر آخر غيرهما لتدخل فيها الإرادة الكليَّة لنفوس الأفلاك وصورها الثابتة العلميَّة فيكون كمالا غير استعدادي يوجب ثابت لا يزول ويكون قسيم الحال والملكة.

[٣٨١] واعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعني الحال والملكة أنواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل وأمَّا في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين ومقامات العارفين مبلغ كثير كسبعماءة ونحوها فلنذكر من الأنواع التي جرت العادة بذكرها هاهنا كلا في مقالة إلا العلم فإنه لشرفه وغموض مسائله أفردنا للبحث عن أحكامه وأحواله بابا على حدة وأمَّا سائر الكيفيَّات كالقوي والأخلاق فها نذكرها في فصول.

Birinci Fasıl

Kudret Hakkında

[382] Kudretle ilgili soruşturma, kuvvetin anlamını araştırırken şu şekilde bahse konu olmuştu: Kudret, hareketli canlının nefsiyle ilgili bir durumdur. Bu canlı dilediğinde, kudret sayesinde kendisinden bir fiilin çıkması mümkün olurken dilemediğinde kendisinden fiil çıkmaz. Kudretin zıddı ise güç yetirememektir. Bu ikisinden her biri belirli bazı eylemlere kıyasla farklılık arz edebilir. Çünkü mutlak anlamda 'kadir'in anlamı, kendisinden her dilediği şeyin sadır olmasının doğruluğu anlamına gelmez. Aksi takdirde 'kâdir'in ismi yüce olan el-Bârî'nin dışındaki canlılar ve bunların dışındakiler için kullanılması doğru olmazdı. Nice 'güç yetiren' (*kadir*) vardır ki kendilerinden son derece az şeyin çıkması mümkün olur ve hatta güç yetirenden hiçbir şeyin meydana gelmemesi de mümkündür. Canlıdaki bu kudret, fiilin varlığına ve yokluğuna, çıkmasına ya da çıkmamasına nispeti eşit düzeyde olan imkânla ilgili bir sıfattır. Ancak buna dileme, yani irade eklendiğinde onun nispeti salt imkândan iki taraftan birine çıkar ve böylece onun bu iki taraftan biriyle ilişkilendirilmesi söz konusu olur. Bu ise irade, icma sınırına ulaşmışsa zorunlu olur ya da ortada bir tereddüt kalmışsa tercihli olur.

[383] Nihai iyilik ve düzen anlamında bilgiyle aynı olan dilemenin bizzat kendisine tekabül eden kudret ise imkân sınırlarının dışındadır ve zikri yüce olan Allah Teâlâ'da olduğu gibi zorunluluk sınırına ulaşmıştır. Onun kudreti, başka bir mümkünle kıyas edildiğinde nefsânî niteliklerden olmaz. Öyle ki mümkünün varlığı, bu nefsânî niteliklerin varlığında zorunlu olmadığı gibi söz konusu niteliklerin yokluğunda da yokluğu zorunlu olmaz. Çünkü bu ikisi arasında sebep-sebepli ilişkisi yoktur. Yüce Allah'ın kudretinin bütün mevcûdlara nispeti bahse konu nispet değildir. Yani bu, salt imkândır. Çünkü bütün mevcûdlar, Allah'ın kudretiyle varlık kazanmış ve zorunlu olmuştur. Allah'ın kudreti, fiilin tamlığıdır. Çünkü O'nun kudreti, bilgi ve iradenin ta kendisidir.

[384] Canlının (*hayvan*) kudreti ise eksiktir. Canlının kudreti, bir şeyi yapıp yapmama konusundaki idrak ve iradesiyle aynı olsaydı, bu kudret, fiili zorunlu kılmak bakımından tam olurdu. O zaman da kuvvet

الفصل الأول

في القدرة

[٣٨٢] قد مرَّ تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوَّة من أنَّها حالة نفسانيَّة للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه إذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكلّ منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقًا أن يصح منه صدور كلّ ما يشاء وإلا لم يصح إطلاق القادر على غير الباري جلّ اسمه من الحيوانات وغيرها، فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة إمكانية متساو نسبتها إلى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه لكن إذا ضمنت المشية أي الإرادة إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إمَّا واجبًا إن بلغت الإرادة إلى حد الإجماع أو راجحًا إن بقي التردُّد.

[٣٨٣] وأمَّا القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الأتم فهي خارجة عن حدود الإمكان بالغة إلى حدّ الوجوب كما في الباري جلّ ذكره فقدرته ليست من الكيفيَّات النفسانيَّة التي إذا قيست إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببيَّة والمسببيَّة بينها وليست نسبة قدرة الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبة أي الإمكان فقط لأنَّها كلها بقدرة الله وجدت ووجبت فقدرته تامة الفعل لأنَّها عين العلم والإرادة.

[٣٨٤] وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين إدراكه وإرادته لفعل أو ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوَّة وكان الفعل معها واجبًا لا مُمكنًا فقط فقد علمت أنَّ نسبة القدرة

olmayan bir fiil söz konusu olurdu. Fiil de bu kudretle birlikte yalnızca mümkün olmaz, zorunlu olurdu. Bildiğin gibi canlıdaki kudretin, kendisine bilgi ve iradenin eşlik ettiği kudrete olan nispeti, eksiğin tam olana nispetidir. Eksikte olan her bir şey de tamda bulunur. Ancak eksiklik ve durgunluğa indirgenen şeyler, yokluk ve imkânla ilgili şeylerdir.

[385] Bundan dolayı, kudretin, "Dilerse fiilde bulunur, dilemezse bulunmaz." anlamında ismi yüce olan Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında kullanılması uygundur. Eğer dileme kudretin aynısı ise en yetkin ve en sağlam bilgi de böyledir. Bu ise tek bir varlık olarak bilgi, irade ve kudret anlamındadır. Bütün bunlar, vahdânî ve samedî olan bir varlıkla mevcûddur. Eğer kudrette, kudretin iradenin aynısı olmamasına ve onu gerektirmemesine ilişkin bir şart olsaydı, o zaman içinde kudretin olduğu ve fakat varlık ve yokluk hakkında değil de kudrete konu olan şeye ilişkin dilemenin olmadığı bir zamanın var olması lâzım gelirdi. Yahut da dilemenin, kudrete konu olan bu şeyin varlığına ilişkin dilemeden başka olduğu bir vaktin mutlaka olması gerekirdi. Bu durumlarda kudret için olan genel anlam söz konusu olmaz. Bunun yerine kudreti tanımlamak için ortaya konulan anlamın tamamen ya da kısmen dışında olan bir başka anlam söz konusu olmaktadır. Hem tam hem de eksik kudreti bir bütün olarak içine alan yaygın tanım şöyledir: Kudret hakkında, onun iradenin yokluğuyla ya da yokluğun iradesiyle birlikte olması şart koşulduğunda kudretin eksik olması lâzım gelir. Eğer kudretin etkinlik ve ilke olmak bakımından sahip olduğu yönler tastamam olursa onun iradeyle bitişmesi zorunlu olur ve [böylece] bu kudretle birlikte herhangi bir gecikme olmaksızın eserin sudûr etmesi zorunlu olur. İşte bu, tam kudrettir.

İkinci Fasıl

İrade Hakkında

[386] İrade hareketli canlıdaki nefsânî nitelikler arasında yer alır. Öyle görünüyor ki iradenin anlamı başka bir şeyle karışmadan akılda apaçık olur. Ancak onun hakikatteki tasavvurunun ifade ettiği şey bakımından hakkında açıklamada bulunmak zordur. İrade, arzunun nefrete, nefretin de arzuya dönüşebilmesidir. Bundan dolayı insan, kendisine fayda veren [fakat] tadı hoş olmayan bir ilacı içmesi örneğinde olduğu gibi arzulamadığı bir şeyi isteyebilir. İnsan bazen de kendisine zararı

مع عدم الإرادة أو إرادة العدم لزم كونها ناقصة. فإنَّ القدرة إذا كملت جهات مؤثريَّته ومبدئيَّته وجب أن يقترن بالإرادة ووجب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة.

الفصل الثاني

في الإرادة

[٣٨٦] وهي في الحيوان من الكيفيَّات النفسانيَّة ويشبه أن يكون معناها واضحًا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنَّه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصوّرها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما أنَّ مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريهة ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره وفسرها المتكلمون

التي هي في الحيوان إلى القدرة التي معها العلم والإرادة نسبة النقص إلى الكمال وكلّ ما يوجد في الناقص يوجد في التام إلا ما يرجع إلى القصور والفتور من الأمور العدميَّة والإمكانيَّة.

[٣٨٥] فلهذا يصح إطلاق القدرة على ذات الباري جلّ اسمه بمعنى أنَّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن كانت المشية عين قدرته وكذا العلم الأتم الأحكم بمعنى أنَّ وجودًا واحدًا علم وإرادة وقدرة وكلها موجودة بوجود وحداني صمدي، ولو كان الشرط في القدرة أن لا يكون عين الإرادة ولا مستلزمة إياها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدرة ولم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود ولا لعدم أو لا بدَّ أن يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور ولم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجًا بتمامه أو بعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فإنَّ التعريف المشهور شامل للقدرة التامة والناقصة جميعًا وإذا شرط فيها كونها

dokunan lezzetli bir yemeği yemek örneğinde olduğu gibi istemediği bir şeyi arzu eder. Kelâmcılar, iradeyi, kendisine güç yetirilen şeyin iki tarafından birini özelleştiren bir sıfat olarak açıklamışlardır. Onun, canlıda (*hayvan*) bulunan ve istenilen şeyin elde edilmesine yönelen kesin bir arzu olduğu iddia edilmiştir. Yine onun, kesin arzudan başka bir şey olduğu da söylenmiştir. Çünkü irade icmadır ve kesin kararlılıktır. Dile getirdiğimiz gibi, insan bazen istemediği şeyi arzu edebilir, bazen de arzulamadığı şeyi isteyebilir.

[387] Bu ikisi arasındaki fark şudur: İrade seçimli (*ihtiyârî*) bir yönelimdir. Arzu (*şevk*) ise doğal bir yönelimdir. Bundan dolayı sorumluluk sahibi olan insanın iradesiyle günahlardan dolayı cezalandırılacağı, ancak arzuları nedeniyle cezalandırılamayacağı söylenmiştir. Böyle düşünenler, canlı hakkında söz konusu olan seçimli (*ihtiyârî*) fiiller için beş ilke belirlemiştir: Tasavvur, fayda sağlama ya da zarardan kaçınma inancı, arzu (*şevk*), irade olarak isimlendirilen icma ve hareket ettiren kuvvet.

[388] Öncekiler, bu ilkelerden icmayı kaldırıp yerine kesin arzunun kendisini koymuşlardır. Niyet ve iradenin seçimli fiiller olarak belirlenmesi konusuna yeniden bakmak gerekir. Eğer durum böyle olsaydı, başka bir niyete ihtiyaç duyulur ve bu da sonsuz zinciri gerektirirdi. Bazı fiillerin seçimli bazılarının ise böyle olmadığına ilişkin iddia, vicdanın desteklemediği zorlama bir hükümdür. Bunun yerine apaçık olan husus şudur: Arzu üstünlük sağladığında icma da zorunlu olarak meydana gelir. Seçimli fiillerin ilkeleri, hareketli canlıdan zorunluluk yoluyla sâdır olan mecburi şeylerde son bulur. Nitekim lezzet ya da fayda sağlama inancı, herhangi bir seçim olmaksızın meydana gelir. Arzu da bunun ardı sıra gelir. Hareket ettiren kuvvet de bu arzuya zorunlu olarak tabi olur. Bütün bunlar zorunlu olarak böyle bir sıralamayı takip eder. Hareketli canlıdaki seçim, onun bilgisinden ibarettir. Buna tabi olan arzu da fiilin sebebidir. Hareketli canlının kudreti ise fiilin söz konusu sebebinden ibarettir. Tıpkı organlar için söz konusu olan hareket ettirici kuvveti gibi.

[389] Allah'ın iradesine gelince, filozoflara göre bu irade, en yetkin ve en mükemmel şekilde olan âlemin düzenine ilişkin bilgisinden ibarettir. Çünkü bu bilgi, en yetkin düzenin varlığı konusunda yeterli olması ve âlemin varlığını yokluğuna tercih etmesi bakımından iradedir. Bizdeki bilgi de kesinlik kazandığında dıştaki bir varlığın sebebi hâline gelir.

بأنَّها صفة مُخصَّصة لأحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد وقيل إنَّها مغايرة للشوق المتأكد فإنَّ الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا.

[٣٨٧] والفرق بينهما بأنَّ الإرادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي. قيل ولهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الأفعال الاختياريَّة التي للحيوان خمسة؛ التصوّر واعتقاد النفع أو دفع التضرر والشوق والإجماع المُسمَّى بالإرادة والقوَّة المُحرّكة.

[٣٨٨] والأولون إنَّما أسقطوا الإجماع وجعلوه نفس الشوق المتأكد وفي جعل القصد والإرادة من الأفعال الاختياريَّة نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر ويلزم التسلسل والقول بأنَّ البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر أنَّه إذا غلب الشوق تحقَّق الإجماع بالضرورة ومبادي الأفعال الاختياريَّة ينتهي إلى الأمور الاضطراريَّة التي تصدر من الحيوان بالإيجاب. فإنَّ اعتقاد اللذَّة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوَّة المحركة اضطرارًا فهذه أمور مُترتّبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سببًا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوَّة المُحرّكة التي للأعضاء.

[٣٨٩] وأمَّا إرادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتمّ الأكمل، فإنَّ هذا العلم من حيث إنَّه كاف في وجود النظام الأتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة والعلم فينا أيضًا إذا تأكد يصير سببًا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق

Tıpkı çok yüksek ve yüzeyi daracık bir duvarın üzerinde yürüyen biri düşme zannına kapıldığında bu zannın onun düşmesine sebep olması gibi. Bazı nefislerin himmet yoluyla etkide bulunmaları ve tesiri tecrübe ve doğru haber kanallarından gelen haberlerle bilinen göz[ün etkide bulunması] de bu kâbildendir. Dolayısıyla ezelî bilginin kâinatın varlığının sebebi olması uzak görülemez.

Üçüncü Fasıl

Ahlâkın Tanımı ve Bölümleri

[390] Ahlak, kendisi sayesinde nefisten "düşünme" öncelenmeksizin kolay bir şekilde fiillerin çıktığı bir melekedir. Ahlak, fiiller üzerindeki kudretten ibaret değildir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi kudretin iki zıdda olan nispeti birdir. Kudret, fiilin bizzat kendisinden de ibaret değildir. Çünkü fiil, nefsin, kendisinden düşünmeksizin amelin çıktığı bir hâl üzere olmasından ibarettir. Tıpkı bir şey yazan ve tek tek harflerin yazımını düşünmeyen ya da ud çaldığı hâlde tek tek her bir nota vuruşunu düşünmeyen kimse gibi. Bu kimse yaptığını düşündüğünde işinde bocalayabilir. Çünkü onun bu fiilinin ilkesi, düşünmenin ardından değil melekenin yetkinleşmesi sonrasında gerçekleşir. Bir şeyin düşünmeye nispeti, doğanın fikre nispeti gibidir. Her ne kadar doğa, feleklerle ilgili tabiatlarda olduğu gibi pek çok tabiatta bilgiden farklı olmasa da -çünkü feleklerin tabiatları bilginin ve düşünmeksizin hissiyatın ta kendisidir- düşünmekten farklıdır.

[391] Ahlâk, öyle görünüyor ki bu tabiat ile söz konusu fikirsel iradenin arasında bir yerde durmaktadır. Ahlak, sanki çaba ve kazanımın ardından peşi sıra meydana gelen bir şeydir. Feleklerin ve ilkelerin ahlakı yoktur. Bunun yerine onların fiillerinin hepsi doğadır ya da akıldır. Ahlak, fiil için ilke olmayı gerektiren bir şey de değildir. Bunun yerine ahlak, fiilin istenilmesi durumunda herhangi bir zorluk ve düşünme olmaksızın çıkmasını gerekli kılar. Bilenin bilgi melekesi de bilinenleri hazır kılmak değildir. Bunun yerine bu meleke, bilenin bildiği şeyleri düşünmeksizin hazır etmeye güç yetirebilmesidir.

العرض إذا غلبه توهَّم السقوط يصير سببًا لسقوطه ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمَّة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وأخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سببًا لوجود الكائنات.

الفصل الثالث

في حدّ الخلق وأقسامه

[٣٩٠] الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدم رويَّة وليس الخلق عبارة عن القدرة على الأفعال لأنَّ القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة كما سبق وليس أيضًا عبارة عن نفس الفعل لأنَّه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير رويَّة كمن يكتب شيئًا ولا يروي في كتبة حرف حرف أو يضرب بالعود ولا يروي في كلّ نقرة نقرة بل ربما يتبلّد في فعله إذا روى لأنَّ مبدأ فعله هذا بعد أحكام الملكة ليس رويَّة بل شيء نسبته إلى الرويَّة كنسبة الطبيعة إلى الفكر والطبيعة شيء مخالف للرويَّة وإن لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبائع كالطبائع الفلكيَّة إذ طبيعتها عين العلم والشعور بلا رويَّة.

[٣٩١] والخلق كأنَّه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الإرادة الفكريَّة وكأنَّه أمر حاصل عقيب تعمل واكتساب فليس للأفلاك والمبادي خلق بل مبادي أفاعيلها كلها طبيعة أو عقل وليس الخلق أيضًا يلزمه المبدئيَّة للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة ورويَّة وكذلك ملكة العلم للعالم ليس أن يحضر المعلومات بل أن يكون مُقتدرًا على إحضار معلوماته من غير رويَّة.

[392] Bilmelisin ki her hal ve meleke, mutlaka varlıksal bir nitelik olmalıdır. Her varlıksal nitelik ise varlıksal bir nitelik olması bakımından yetkinliktir. Bu, örfte, sözlükte ya da şeriatta ister fazilet olarak isimlendirilsin ister rezillik olarak isimlendirilsin fark etmez. Fakat bu niteliklerin bir kısmı, üstün nefislere mahsus başka yetkinliklerin ortadan kalkmasını gerektirenler arasında yer alırken diğer kısmı böyle değildir. Aksine bu nitelikler sayesinde söz konusu nefisler üstünlük ve letafet bakımından artar. Bunlar insana has akleden kuvvetin faziletleridir. Bu niteliklerin zıddı ise nefislerin rezillikleridir. İnsânî nefislerin rezilliklerinden olan açgözlülük, namussuzluk, tedbirsizlik, sahtekârlık gibi nitelikler ancak düşük seviyedeki birtakım nefisler için fazilet olabilir. Tıpkı hayvanların yetkinliği için olan aşırı şehvet, insanın akleden nefsi söz konusu olduğunda insan için rezilliktir.

[393] Bilmelisin ki varlığı sabit olan küllîleri ve akledilirleri idrak etmek anlamındaki hikmet insan olması bakımından insan için bir yetkinliktir. Bu yetkinlik arttıkça insan daha erdemli olur.

[394] Bunlar dışındaki melekelere gelince bu melekelerin de ifrat ve tefrit olmak üzere iki ucu ve bu ikisinin arasında orta yolu vardır. Fazilet, iki uçta olmak değil orta yolda olmaktır. İfratın [fazilet olmaması] bu melekelerin ifrat düzeyinde meydana gelmesinin başkalarına zarar vermesinden dolayıdır. Yani faziletlerin aslı olan bilgi melekesi. Bu melekelerin tefritinin [fazilet olmamasına] gelince bu melekelerin tamamen olmaması ya da aşırı düzeydeki eksikliği, bunların süreklilik arz eden iyiliğin, yani aklî yetkinliğin elde edilmesi bakımından kendisine dayandığı şeylerin yoksunluğunu gerekli kılar.

[395] Bilmelisin ki nefsânî faziletlerin ve güzel amelin ilkesi olan insan ahlakının başta gelen üç kısmı vardır: Cesaret, iffet ve hikmet. Bu üçünün toplamı ise adalettir. Bu hikmet ise aşırısı daha iyi olan ilk anlamdaki hikmetten başkadır. Bu üç erdemden her birinin, rezillik olarak ortaya çıkan ifrat ve tefrit uçları vardır.

[396] Cesaret, her iki ucu da rezillik olan [deli cesareti gibi] tedbirsizlik ve korkaklık arasında orta yollu fiillerin kendisinden sâdır olduğu ahlaki erdemdir. İffet her iki ucu da rezillik olan namussuzluk ve yerinde

[٣٩٢] واعلم أنَّ كلّ حال وملكة فهو صفة وجوديَّة لا محالة وكلّ صفة وجوديَّة فهي من حيث إنَّها صفة وجوديَّة كمال سواء سُمّيت فضيلة في العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيلة لكن بعض تلك الصفات ممَّا يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفًا وبهاء فهذه هي الفضائل للقوَّة العاقلة التي للإنسان وأضدادها هي الرذائل لها وما من رذيلة للنفوس الإنسانيَّة كالشره والفجور والتهوّر والجربزة إلا وهي فضيلة لبعض النفوس السافلة فإنَّ إفراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للإنسان لمكان نفسه الناطقة.

[٣٩٣] واعلم أن الحكمة بمعنى إدراك الكليَّات والعقليات الثابتة الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل.

[٣٩٤] وأمَّا غيرها من الملكات فلها طرفًا إفراط وتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة في المتوسط لا في الطرفين. أمَّا الإفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعني ملكة العلم الذي هو أصل الفضائل، وأمَّا تفريطها فلأن عدمها بالكليَّة أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي وهو الكمال العقلي.

[٣٩٥] واعلم أنَّ رءوس الفضائل النفسانيَّة والأخلاق الإنسانيَّة التي هي مبادي الأعمال الحسنة ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التي إفراطها أفضل ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان.

[٣٩٦] أمَّا الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور والجبن، وهذان الطرفان رذيلان. وأمَّا العفة فهي الخلق الذي

çakılıp kalma arasında orta yollu fiillerin kendisinden sâdır olduğu ahlaki erdemdir. Hikmet ise her iki ucu da rezillik olan bilgiçlik taslamak (*cerbeze*) ve ahmaklık arasında orta yollu fiillerin kendisinden sâdır olduğu ahlaki erdemdir.

[397] Bazı insanlar şüpheye düşüp burada dile getirilen amelî hikmetin bizzat nazarî hikmetin bir kısmı olduğunu sanmıştır. Nitekim bu konuda şöyle denmiştir: "Hikmet ya nazarîdir ya da amelîdir." Bu zan daha önce de işaret ettiğimiz gibi geçersizdir. Çünkü bu amelî hikmet, cerbeze ve ahmaklık arasındaki orta yollu fiillerin kendisinden sâdır olduğu nefsânî ahlaktır.

[398] Ancak [filozoflar] "Hikmetin nazarî olan kısmı ve amelî olan kısmı vardır." dediklerinde bununla ahlakı kastetmezler. Çünkü bu, felsefenin bir parçası değil, iki [tür] felsefeden biridir. Onlar bu sözleriyle insanın ahlaki melekelere ilişkin bilgisini; bunların kaç olduğunu, ne olduklarını, bunlardan hangisinin fazilet, hangisinin düşüklük olduğunu, bu melekelerin nefsin bir kazanımı olarak nasıl elde edileceğini ya da nasıl ortadan kaldırılıp nefisten uzaklaştırılacağını ve ev ile şehir yönetiminin bilgisini kastederler. Sonuçta bütün bunlar, varlığa dâhil edip etmeme konusunda bir açıdan etkimizin olduğu şeylerin bilgisidir. Bu, doğuştan gelen bir bilgi değildir. Bunun yerine bir fiil ortaya koymasak ve ahlaki bir tavır sergilemesek de elde ettiğimizde bir bilgi olması bakımından bizim için hâsıl olan bir şeydir. Dolayısıyla amelî hikmetin diğer fiilleri, bilgi olması bakımından bizim için mevcûddur.

[399] Sonuç olarak amelî hikmetle bazen ahlakın kendisi kastedilir, bazen ahlaka ilişkin bilgi kastedilir. Bazen de ahlaktan kaynaklanan fiiller kastedilir. Bu nedenle ilmî/*nazarî* hikmetin alt bölümü (*kasîm*) kılınan amelî hikmet, mutlak anlamda ahlaka ve ahlaktan kaynaklanan şeylere ilişkin bilgidir. Bunda aşırıya gitmek daha önce de geçtiği gibi erdemdir. Üç erdemden biri olarak belirlenen amelî hikmet ise diğer ahlaki meziyetlerle farklılık teşkil eden özel ahlakın kendisidir. Onun hem ifratı hem de tefriti rezilliktir.

[400] Bu iki kategori arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Bunu bildiğinde, orta yollu üç ahlaki ilkenin toplamı ve bunların toplanmasının

يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلان. وأمَّا الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلان.

[٣٩٧] واشتبه على بعض الناس وظن أنَّ الحكمة العمليَّة المذكورة هاهنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظريَّة حيث يقال إنَّ الحكمة إمَّا نظريَّة وإمَّا عمليَّة وذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإنَّ هذه الحكمة العمليَّة خلق نفساني يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال الجربزة والغباوة.

[٣٩٨] وأمَّا إذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لأنَّ ذلك ليس جزأ من الفلسفة بل التي هي إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية أنَّها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة كيفيَّة تحصيلها واكتسابها للنفس أو إزالتها وإخراجها عن النفس ومعرفة السياسات المنزليَّة والمدنيَّة، وبالجملة معرفة الأمور التي لنا مدخليَّة في إدخالها في الوجود وإخراجها عن الوجود بوجه وهذه المعرفة ليست غريزيَّة بل متى حصلنا كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وإن لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا يكون أفعال الحكمة العمليَّة الأخرى موجودة لنا من حيث هي معرفة.

[٣٩٩] وبالجملة إنَّ الحكمة العمليَّة قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العمليَّة التي جعلت قسيمة للحكمة العلميَّة النظريَّة هي العلم بالخلق مطلقا وما يصدر منه وإفراطه أيضًا فضيلة كما مر والحكمة العمليَّة التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الأخلاق وإفراطه كتفريطه رذيلة.

[٤٠٠] فظهر الفرق بين البابين وإذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابلة الجور في أي جانب كان

oluşturduğu heyet adalettir. Bu toplamın karşıtı ise ifrat-tefritlerin hangi yönünden olursa olsun zulümdür. Bu [adaletten] ise cehennemin ya da cehennem azabını gerektiren şeylerin üzerindeki dümdüz yol olarak olarak söz edilir.

Dördüncü Fasıl

Elem ve Hazzın Hakikati Hakkında

[401] Elem ve hazzın tarifi hakkında filozofların sözlerinde var olan, uyumlunun idraki ve uyumsuzun idrakidir. Muhammed bin Zekeriyya er-Râzî gibi birtakım tabipler, hazzın, doğal olmayan bir halden çıkmaktan ibaret olduğunu; elemin ise doğal bir halden çıkmaktan ibaret olduğunu sanmıştır. Buna göre haz ve elemlerle ilgili hiçbir şeyin sürekli varlığı yoktur. Deney de bu kanaati güçlendirmektedir. Nitekim dünyada hazzın meydana gelmesine neden olan şeylerin kısımları arasında sayılan her şeyin ilk ortaya çıktığı esnada üst düzey hazza neden olduğuna ve yerleşik hâle geldikten sonra da hazzın ortadan kaybolduğuna tanıklık ederiz. Nice servet veya şöhret sahibi ya da arzulanan latif [bir özelliği] olan insan vardır ki, bu kimselerin, sahip oldukları şeylerden aldıkları haz, elde edilmesi bu şeylerden çok daha düşük seviyede olan bir şeyi elde eden fakir birinin hazzı gibi olamaz. Ancak fakirin ihtiyaç duyduğu şey, zenginin sahip olduğu şeyle mukayese edildiğinde hesaba bile katılmaz. Elemlerin mukayesesi de hazların mukayesesi gibidir. Nitekim elemlerin çoğu, hatta hepsi sürekli aynı olduğunda ve ona yeni bir şey katılmadığında artık sahibi için elem teşkil etmez. Tıpkı sürekli olarak yaralanmalara maruz kalanları, sürekli bela ve hastalıklara uğrayanları bu durumlarla nitelendirildiklerinde çoğu zaman mutlu görürüz. O zaman bu sorunun mutlaka çözülmesi gerekir.

[402] Bunun üzerine] şöyle deriz: Bu zan, ilineksel (*bilaraz*) olanı özsel (*bizzat*) olan yerine koymak türünde bir durumdan kaynaklanır. Çünkü haz ancak duyumsal idrakle meydana gelir. Bu duyumsal haz da ancak duyumsal idrakler yoluyla tamamlanmış olur. Duyumsal idrak, özellikle de dokunma duyusu, organın [dışarıdan gelen] zıt bir şeyden etkilenmesiyle mümkün olur. Dışarıdan gelen nitelik sürekli olarak kalıcı olursa o zaman etkilenme meydana gelmez. Dolayısıyla

من الأطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم.

الفصل الرابع

في حقيقة الألم واللذَّة

[٤٠١] الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذَّة والألم هو إدراك الملائم وإدراك المنافي. وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازي أنَّ اللذَّة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعيَّة والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعيَّة فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائمي والتجربة أيضًا يقوي هذا الظن، فإنا نشاهد أنَّ جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذَّة في هذا العالم إنَّما غاية اللذَّة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذَّة فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهي لطيف لا يكون لذته كلذَّة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته وكذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدَّد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصائب والأمراض أفراح في كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بدَّ لحل هذا الإشكال.

[٤٠٢] فنقول إمَّا سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وذلك لأنّ اللذَّة لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسيَّة لا تتمّ إلا بإدراكات حسيَّة والإدراك الحسي سيَّما اللمسي منه لا يكون إلا بانفعال الآلة عن ورود الضد وإذا استقرت الكيفيَّة الواردة لم يحصل انفعال

ona ilişkin farkındalık da olmaz. Bu nedenle dokunma duyusundan ya da diğer duyulardan kaynaklı bir haz da meydana gelmez. Ancak doğal olmayan bir durum değişiminde haz meydana gelebilir. Bu yüzden hazzın bizzat bu etkilenim olduğu zannedilir.

[403] Bu zannın geçersizliğinin açıklamasına gelince [bu, şu şekilde yapılabilir]: İnsan daha önce bilmediği ve kendisine yönelik bir özlem duymadığı güzel sûretlere bakmaktan haz duyabilir. Öyle ki bu sûretlere bakmanın özlemin verdiği ıstırap ve ayrılık acısına neden olduğu da söylenir. Aynı şekilde bazen ilmî bir meseleyi öğrenme amacı olmadan ve tahsil etmek için düşünsel bir yorgunluk olmadan da bu mesele idrak edilebilir. Tıpkı çözmek için uğraştığın sorun teşkil eden şüphelerin çözümlenmesinin hemen ardından [yaşadığın durumda] olduğu gibi. Hatta bundan haz duymanın, düşünsel rahatsızlığın verdiği eziyetin ortadan kalkmasından kaynaklandığı söylenir. Aynı şekilde bir kimseye hiç ummadığı ve olmasını beklemediği büyük bir para ya da son derece önemli bir makam verildiğinde bütün bunlar haz verici olmasına rağmen bu şeylerin meydana gelmesinin istek ve arzu acısına neden olduğu söylenir. Böylece bu yaklaşım geçersiz hâle gelir.

[404] İbn Sînâ *el-Edviyyetü'l-Kalbiyye* risalesinde şöyle der: "Mutluluk bir tür hazdır. Her haz ise bilkuvve olarak idrak edilen özel bir yetkinliğin meydana gelmesini idrak etmektir. Tıpkı tat alma duyusunun tatlılığı, koku alma duyusunun ise güzel bir kokuyu duyumsaması gibi. Yine öfke kuvvesinin intikam, zan ya da vehim kuvvesinin ise amaçlanan faydalı şeyi ummayı fark etmesi gibi. Her yetkinlik doğal bir şeydir. Bunun aksi de doğrudur. [İnsânî] kuvveler için doğal bir şeye ilişkin her his, bu kuvvelere haz verir. Bazı kuvvelerin yalnızca doğal olmayan durumdan ayrı kaldığında haz almasına rastlanabilir. Tıpkı sebatın doğal bir durumda haz verici olmaması gibi. Bu hata ise arazî olanın zâtî olan yerine alınması nedeniyle gerçekleşir. *Sofistik Deliller* kitabında da geçtiği gibi bunun bir mugalata olduğu bilinir. Konuyu buradaki meselemiz açısından açıklarsak bu, ancak dönüşüm durumunda idrak edilebilen şeylerdendir. Tıpkı dokunma duyusuna konu olan şeyler gibi. Dokunan organ, niteliğin nitelik bakımından karşısında olduğu ve ondan etkilendiği sürece nitelik dokunma duyusuyla duyumsanır. Eğer sürekli olarak

فلم يحصل شعور فلا تحصل لذَّة لمسيَّة وغيرها إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلأجل ذلك ظن أنَّ اللذَّة نفسها هي ذلك الانفعال.

[٤٠٣] وأمَّا بيان بطلان هذا الظن فلأنَّ الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنة التي لم يكن عالمًا بوجودها مشتاقًا إليها سابقًا حتى يقال بأنَّ النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق وألم الفراق وكذلك ربما يدرك مسألة علميَّة من غير طلب وشوق إليها ولا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال بأنَّ الاستلذاذ لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكري وكذلك إذا أعطي له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعًا له ولا طالبًا لحصوله حتى يقال بأنَّ حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب والشوق مع أنَّ كل هذه الأمور لذيذة فبطل هذا المذهب.

[٤٠٤] قال الشيخ في رسالة في الأدوية القلبيَّة الفرح لذَّة ما وكلّ لذَّة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوَّة المدركة مثل الإحساس بالحلو للحاسة الذوقيَّة وبالعرف الطيب للحاسة الشميَّة والشعور بالانتقام للقوَّة الغضبيَّة والشعور بالمتوقع النافع وهو الأمل للقوَّة الضانة أو المتوهّمة وكلّ كمال فهو أمر طبيعي وينعكس، وكلّ شعور بأمر طبيعي للقوَّة فهو التذاذها له وربما يتَّفق في بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعيَّة كان الثبات على الحالة الطبيعيَّة لا يكون لذيذًا وإنَّما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. وقد عرف في كتاب سوفسطيقا أنَّ هذا أحد المغالطات، أمَّا بيان هذا في مسألتنا هذه فهو أنَّ من المُدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحالة وهو مثل الملموسات فإنَّ الكيفيَّة إنَّما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادًا لها في الكيفيَّة وينفعل عنها فإذا انفعل واستقر

etkilenirse o zaman bu nitelik dokunan organın doğal bir parçası hâline gelir ve bu nedenle artık onu duyumsamaz. Çünkü her duyu, bir tür değişimdir. Şey ise kendisinden başkasına dönüşmez. Bundan dolayı ateşi yüksek olan biri, yakıcı humma ateşinden bile daha şiddetli ateşten incinmez. Yakıcı humması olan bunun dışındaki şeylerden eziyet görür. Çünkü yüksek ateş bu kişinin organlarına iyice yerleşmiştir ve artık bu organların doğal bir parçası olmuştur. Yakıcı humma ateşi de bu ateşin üstüne gelmiştir. Tabipler yüksek ateş anlamında kullanılan sözcük yerine "standart kötü [bedensel] mizaç" ismini kullanırlar. Yakıcı ateş yerine kullanılan sözcük yerine "farklı kötü mizaç" ismini tahsis ederler. Duyumsal yetkinliklerin yerleşik hâle gelmesi nedeniyle hazzın olmamasındaki sebebin idrakin yokluğu olduğu ortaya çıkmaktadır. Doğal duruma çıkışın başlangıcındaki hazzın sebebi ise idrakin doğal olmayan durumdan çıkışla birlikte meydana gelmesidir. Hazzın olması bu durumdan çıkışla birlikte arız olduğundan arız olan durumun hazzın sebebi olduğu sanılmıştır. Oysaki durum böyle değildir. Aksine hazzın sebebi yetkinliğin meydana gelmesidir. İşte hazzın sebebi budur."[9]

[405] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıb*'da ise şöyle der: "Acı, karşıtı duyumsamaktır." *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Metafizik* bölümünün sekizinci makalesinin son faslında ise "Kuşkusuz haz, ancak uyumlu olması bakımından uyumlunun idrakinden ibarettir."[10] der. Dokuzuncu makalenin ahiretle ilgili faslında ise şöyle der: "Bu kuvvetler, kendilerine uygun ve uyumlu olanı fark etmek bakımından ortak olurlar. Bu ise iyilik ve özel bir hazdır."[11]

[406] Münazaracıların iftiharı [Fahreddin er-Râzî] ise şöyle der: "Haz ve elem tanıma ihtiyaç duymayacak kadar [açık olan] iki hakikattir. Çünkü kazanımsal tasdikatın kanıta ihtiyaç duymayan bir yargıda son bulması gerekir. Kazanımsal tasavvurat da böyledir. Onların da tanıma ihtiyaç duymayan tasavvuratta son bulması icap eder. Tıpkı insanın kendi elem ve hazzına ilişkin bilgisindeki duyumsal yargıların doğruluğunu [göstermek için] kanıta ihtiyaç duyulmaması gibi. Bu tür duyumsal

9 Bu pasaj için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, thk. Muhammed el-Bagdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1990), I, 513. (Çevirmen).

10 Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik* II, 144,26-27. (Çevirmen).

11 Bu ifadeler olduğu gibi ilgili fasılda geçmez. Molla Sadrâ aynı fasılda mutemelen şu pasaja işaret eder: İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik* II, 170,15-20. (Çevirmen).

صارت الكيفيَّة مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحالة ما والشيء لا يستحيل عن نفسه ولهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي أشد من حرارة الحمى المحرقة ويتأذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك، وذلك لأنَّ حرارة الدق متمكّنة من الأعضاء كالمزاج لها ومزاج الأعضاء يخالفها وحرارة الحمى المحرقة طارية عليها والأطباء يخصون ما يجري مجرى الدق باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف، وقد تبيَّن أنَّ السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسيَّة هو عدم الإدراك وسبب اللذَّة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعيَّة هو حصول الإدراك ولما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعيَّة عرض أن كان اللذَّة مع الخروج عنها فظن أنَّ ذلك سببها وليس الأمر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذَّة، انتهى.

[٤٠٥] وذكر في القانون أنَّ الوجع الإحساس بالمنافي، وقال في الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء أنَّ اللذَّة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. وقال في فصل المعاد من المقالة التاسعة إنَّ القوى تشترك في أنَّ شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذَّة الخاصة بها وموافق كلّ واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل.

[٤٠٦] قال فخر المناظرين اللذَّة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف. إذ كما أنَّ التصديقات المكتسبة يجب أن تنتهي إلى تصديق غني عن البرهان وكذلك التصوّرات المكتسبة يجب انتهاؤها إلى تصوّرات غنية عن التعريف وكما أنَّ القضايا الحسيَّة لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه ولذته فتصوّر هذه الأمور المتقدّمة على التصديق بها أولى بأن يكون غنيًّا

şeylerin tasdikinden önce gelen tasavvurları, tanıma ihtiyaç duymamaya daha uygundur. Burada yapılması gerekli olan bir araştırma vardır. Bu ise haz olarak isimlendirdiğimiz nefsimizden gelen belirli bir duruma ilişkin bilgidir. Bu bilgi uyumlu olan şeyin idraki midir yoksa bu idrakten başka bir şey midir? Her ne kadar ancak bu idrakle var olabilse de bu idrakten başka bir şey olduğunu varsayarsak o zaman bu şey söz konusu idrakin malulü mü yoksa başka bir şeyin malulü mü olur? Bütün bu hususların araştırılması gerekir. Bu meselelerden hiçbiri kanıta dayalı olarak bende şimdiye değin açıklığa kavuşmuş değildir. Fakat bana daha yakın olan, elemin karşıtın idrak edilmesinin bizatihi kendisi olmadığıdır. Çünkü deneysel tıp göstermiştir ki yaş kötü mizaç, duyumsansa da elem verici değildir. Eğer durum doğal olmayan bir şekilde olsaydı o zaman bu, elemin bizzat kendisi olurdu. Çünkü bu durumun elemin yokluğuyla birlikte var olması imkân dışıdır. Aynı şekilde ortaya çıkmıştır ki karşıtın idrak edilmesi elemin gerekmesi bakımından tek başına yeterli değildir."[12]

[407] Bense şöyle derim: Râzî'nin ilk iddiası haz, elem ve bilginin tanıma ihtiyacı olmadığıdır. Tıpkı bizim herhangi bir kanıta dayalı olmadan haz ve elemimizin olduğunu bilmemiz gibi. Elem ve hazzın tanıma muhtaç olmamaya, kanıta ihtiyaç duymayan duyumsal yargılardan daha uygun olması, ikinci olarak, kendisinin elem ve hazzın her birinin karşıta ya da uyumlu olana ilişkin bilgiden ayırt edilip edilmeyeceğini yahut da elem ve hazzın bu bilgiyle bir olup olmadığını bilmediğini itiraf etmesiyle çelişir. Sonra da Râzî üçüncü olarak elemin, karşıtı idrak etmenin bizatihi kendisi olmadığına ve aynı zamanda karşıtı gerektirmediğine ilişkin bir delil getirmiştir. Bu ise Râzî gibi birinin liyakat ve marifeti açısından şaşırtıcıdır.

[408] Hazzın, yetkinliğin varlığı sayesinde idrakin ta kendisi olmasına, elemin de yetkinliğin zıddı olan şey sayesinde idrakin aynısı olmasına ilişkin kanıta gelirsek; idrakin, varlığın ve yetkinliğin incelenmesinden sonra burada en yüksek açıklık ve aydınlanma vardır. Varlığa gelirsek, buradaki durum Râzî'nin, kendi dönemindekilerin ve sonraki dönemde onu takip edenlerin, varlığın şeylik, mümkünlük gibi [gerçeklikten] kopuk zihinsel bir şey olduğuna ilişkin varsayımları gibi değildir. Aksine

12 Bu pasaj için bk. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 513. (Çevirmen).

عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه وهو أنَّ معرفة الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذَّة أ هي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك وبتقدير كونه مغايرًا لذلك الإدراك أ هو معلول له أو لشيء آخر وإن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك. فهذه أمور لا بدَّ من البحث عنها وإلى الآن لم يتضح عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان ولكن الأقرب أنَّ الألم ليس هو نفس إدراك المنافي لأنَّ التجارب الطبيَّة شهدت بأنَّ سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنَّه محسوس ولو كان الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم وبه ثبت أيضًا أنَّ إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم، انتهى.

[٤٠٧] أقول دعواه، أولا: بأنَّ اللذَّة والألم والعلم أمور غنية عن التعريف كما أنَّ علمنا بأنَّ لنا لذَّة أو ألما غني عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضيَّة الحسيَّة بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه. ثانيا: بالجهل بامتياز كلّ منهما عن العلم بالمنافي والملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم ثمَّ استدلاله. ثالثا: على أنَّ الألم ليس نفس الإدراك بالمنافي ولا مستلزمًا له أيضًا فهذا عجيب من مثله في الفضل والبراعة.

[٤٠٨] وأمَّا البرهان على أنَّ اللذَّة هي عين الإدراك بوجود الكمال وكذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح والإنارة بعد تحقيق الإدراك والوجود والكمال، أمَّا الوجود فليس الأمر فيه كما توهَّمه هو ومن في طبقته وأتباعه من المتأخرين من أنَّه أمر عقلي انتزاعي كالشيئيَّة والممكنيَّة وأمثالهما بل هو أمر عيني حقيقي

varlık yokluğun kendisiyle dışarıda bırakıldığı dış dünyada gerçekliği ve hakikati olan bir şeydir. Varlık şeyin hüviyetinin bizatihi kendisidir. Varlık sayesinde mâhiyeti olan her şey şahsiyet kazanır. Varlık, mâhiyeti olan şeylerde farklılık arz edebilir. Çünkü örnek olarak insanın varlığı atın varlığından başkadır. Gökyüzünün varlığı da yeryüzünün varlığından başkadır. Bu anlamda varlık, mâhiyetlerin türlerinde çeşitlilik gösterdiği gibi güçlenen, zayıflayan, tamamlanan ve eksilen şeyler arasında yer alır. Her bir şeyin varlığı o şey için bir iyiliktir. Bu varlığın yetkinliği, kendisi için iyiliğin yetkinliğidir. Bu varlığın ortadan kaybolması ise şer ve kötülüktür. Bu şeyin yetkinliğinin ortadan kalkması da söz konusu kötülükten ayrı bir kötülüktür. Varlığı ya da varlığının yetkinliği ister idrak edilsin ister edilmesin fark etmez. Yahut da onun yokluğu ya da yetkinliğin yokluğu ister idrak edilsin ister cansız varlıklarda ve bunun dışındaki şeylerde olduğu gibi idrak edilmesin fark etmez. Varlık ya da yetkinlikle bu varlığı ya da yetkinliği idrak etmek birbirinden farklı iki şeydir.

[409] Mutlak anlamda bilgi ve idrak de bu araştırmanın [Râzî'nin] varsaydığı gibi sûretin varlığına ihtiyaç duyulmaksızın salt bilen ile bilinen arasındaki izafetten ibaret değildir. Aksi takdirde bilginin tasavvur ve tasdik olarak bölümlenmesi mümkün olamayacağı gibi ne yokluğu esnasında yokla ilişkilendirilebilir ne de bir şeyin kendisine ilişkin bilgi meydana gelebilirdi. Çünkü şeyle yok arasında ve şeyle kendisi arasında hiçbir izafet yoktur. Bilakis bilgiden maksat, soyut zâtın bir tür soyutlaması ve de soyutlanması bakımından bir tür soyutlama olarak maddeden mücerret olan mevcûd sûretin bizzat kendisidir. Buradaki soyutlama seviyeleri de birbirinden farklıdır. Duyuma konu olan şeylerin soyutlanması maddeden hareketle yapılır. Hayale konu olan şeylerin soyutlanması hem maddeden hem de konumdan hareketle yapılır. Akla konu olan şeylerin soyutlanması ise hem maddeden hem konumdan, hem de ölçüden hareketle yapılır.

[410] Bu sûret bilinen şeye benzer. Bazen sûret, bilgi bu sûrete ilave bir sûretle olduğunda insanın kendisine ilişkin bilgisinde olduğu gibi bilene benzer. Bazen de sûret kendi zâtıyla kaim olan soyutlanmış sûretin varlığında olduğu gibi bilinenin aynısı olur. Bu tür sûret hem bilgidir hem bilinendir, hem de bilendir. Çünkü bu sûretin her üç mefhûmu da kendisi hakkında doğrudur. Bu sûret bazen de insanın duyu organlarıyla

يطرد به العدم فهو نفس هويَّة الشيء وبه يتشخَّص كلّ ذي ماهيَّة والوجود مُختلف في الأشياء ذوات الماهيَّات لأنَّ وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس ووجود السماء غير وجود الأرض والوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في أنواع الماهيَّات كذلك مما يشتدّ ويضعف ويكمل وينقص ووجود كلّ شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شرّ له ووبال وزوال كماله أيضًا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فإنَّ الوجود أو الكمال شيء وإدراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر.

[٤٠٩] وأمَّا العلم والإدراك مُطلقًا فليس كما زعمه هذا التحرير عبارة عن إضافة محضة بين العالم ومعلومه من غير حاجة إلى وجود صورة وإلا فلم يكن مُنقسمًا إلى التصوّر والتصديق ولا أيضًا مُتعلقًا بالمعدوم حين عدمه ولا أيضًا حصل علم الشيء بنفسه إذ لا إضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجرَّدة عن المادة ضربًا من التجرّد للذات المجرَّدة أيضًا ضربًا من التجرّد من حيث تجرّده، ومراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن أصل المادة وللمتخيّلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار أيضًا.

[٤١٠] وهذه الصورة مُماثلة للمعلوم وهي قد تكون مُماثلة للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود الصورة المجرَّدة القائمة بذاتها، فإنَّ تلك الصورة علم ومعلوم وعالم أيضًا لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها وقد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم

uyumlu olarak duyumsadıklarına ilişkin bilgisinde olduğu gibi bilenin bazı kuvvelerine benzer. Tıpkı parlak renkler, hoş sesler, harika kokular, lezzetli yemekler ve yumuşacık giysiler gibi. Sûret bazen de bilene ya da bilenin bazı kuvvelerine zıtlık teşkil eder. Bilene zıtlık teşkil etmesi insanın cahillik, aptallık ve ahlâksızlık sûretine ilişkin hisleri gibidir. Bilenin bazı kuvvelerine zıtlık teşkil etmesi ise insanın koyu ve karanlık renkleri, nahoş sesleri, kötü kokuları, acı tatları, sert ve kaba giysileri duyumsaması gibidir.

[411] Bu anlamlar yerli yerine oturduğunda varlığın kendinde iyilik ve güzellik olduğu; yokluğun da fıtratın hakkında verdiği hüküm üzere kendinde kötülük olduğu bilinir. Bir şey için varlık meydana geldiğinde bu, o şey için iyilik ve güzelliktir. Bilgi, bir şeyin varlığının bir [başka] şeyin türü olmasından ibarettir. Böylece bu o şey için yetkinlik olur. Aksi takdirde kendisi için başka bir yetkinliğe zarar verir ve zıtlık teşkil eder. Sıcaklığın varlığının soğuklukla birlikte bir araya gelmesi ve onun var olması mümkün olsaydı bu, sıcaklık için bir yetkinlik olurdu. Fakat sıcaklık soğuklukla var olduğunda kendisi için söz konusu olan özsel varlığının ortadan kaybolması zorunlu olur. Böylece sıcaklığın yetkinliği zâtı itibariyle yok olarak soğukluğa dönmüş olur. Varlığı, bir şeyin zâtının yokluğunu gerektiren hiçbir nitelik, bu şey için yetkinlik olamaz. Aksine bu nitelik o şey için kötülük ve afettir. Fakat bu kötülük onun varlık olması bakımından değil, aksine onun varlığını ortadan kaldıran şey olması bakımındandır. Dolayısıyla bizatihi kötülük yokluktur.

[412] Bilenin varlığına zıtlık teşkil etmediğine ilişkin her bir bilgi onun için iyiliktir. Bu iyilik kuşkusuz hazdır. Daha önce de geçtiği gibi ister idrak edilsin ister edilmesin varlık iyiliktir. Fakat ne zaman ki bu iyilik idrakin bizatihi kendisi olur o zaman iyilik salt hayır olan idrak olur. Salt iyilik olan her bir idrak, haz ve güzelliktir. Çünkü herkes bilir ki bir şeyin hakkında varlığından hareketle tasavvur edildiği gibi yetkinliği ve kuvveti olduğunda ve herhangi bir sıkıntı olmaksızın bu güçlü yetkinliği idrak edildiğinde bu idrak haz verici olur. Bu şey hakkında söz konusu yetkinliğin olmadığı fark edildiğinde ise bunun bir hazzı da olmaz. O halde haz, yetkinliğe ilişkin farkındalığın ta kendisidir.

الإنسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالألوان الملمعة والأصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهيَّة والملابس الناعمة، وقد يكون الصورة مضادة للعالم أو لبعض قواه؛ فالأول: كشعور الإنسان بصورة جهله وحمقه ورذائله. وأمَّا الثاني: فكإحساسه بالألوان الكدرة المظلمة والأصوات الكريهة والروائح المنتنة والمذوقات المرّة العفصة والملابس الخشنة.

[٤١١] فإذا تقرّرت هذه المعاني فعلم أنَّ الوجود في نفسه خير وبهاء كما أنَّ العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة وإذا حصل الوجود لشيء كان خيرًا وبهاء لذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون أيضًا كمالا له إلا أن يكون مضرًّا ومضادًّا لكمال آخر له فإنَّ وجود الحرارة لو أمكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها لكان كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدًا إليها بالعدم لذاتها وكلّ صفة يكون وجودها لشيء مستلزمًا لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شرّ وآفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشرّ بالذات هو العدم.

[٤١٢] فكلّ علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لا محالة لذَّة لما مرَّ أنَّ الوجود خير سواء أدرك أو لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك كان إدراكًا هو محض الخير كان لذَّة وبهجة إذ كلّ أحد يعلم أنَّه إذا كان لشيء كمال وقوَّة كما يتصوّر في حقه من الوجود وكان مُدركًا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذًا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذَّة فاللذَّة إذن عين الشعور بالكمال.

[413] "Bu şey hakkında yetkinliğin olmadığı fark edildiğinde ise bunun bir hazzı da olmaz." sözümüzle amaçladığımız şey, bu yargının kısır döngüyle ispatı değildir. Bilakis birtakım öncüller ileri sürdükten sonra, varlığın iyilik olduğunu iddia etmekteyiz. İyiliğin meydana gelmesini idrak etmek ise idrak eden için bir başka iyiliktir. Bu tarzda olan her bir idrak, idrak eden ya da idrak edenin bazı kuvvetleri ve parçaları için bizatihi iyilik ve güzelliktir. Bu ise idrak eden için yahut da onun bazı kuvvetleri için hazzın ve parlaklığın ta kendisidir. Bundan dolayı bir şey hakkında o şeyin ortadan kalkmasına yahut da onun yetkinliğinden veya kuvvetlerinin yetkinliğinden bir şeyin kaybolmasına yol açan varlıksal bir durum meydana gelirse bu durum o şeyin idrakiyle ilgili bir sûret olur. Bu durumun idrak edilmesi, zıtlık teşkil edip [o şeyi] ortadan kaldıran şeyin varlığının ta kendisidir. Bir şeye zıtlık teşkil edip onu ortadan kaldıran her bir varlık meydana geldiğinde bu şeye zarar verir. Bir şeye zarar veren şeyi idrak etmek de idrak eden için kaçınılmaz olarak elemdir. Bu zarar veren şey idrak olmuyorsa o zaman bizzat elem de olmaz. Buna şöyle örnek verilebilir. Bir cisim parçalarına ayrıştırıldığında ve onun bitişik olan bütünlüğü ortadan kalktığında bu durum o cisim için zarar teşkil etse de elem değildir.

[414] Dokunan duyu organındaki bütünleşmede bir ayrışma olduğunda ve duyuda onun sûreti meydana geldiğinde ise ayrışmanın sûreti bütünlüğü teşkil eden yetkinliğin sûretine karşıt olur. İdrake konu olan bu sûret de ayrışmanın bizatihi kendisi olur. Bu ise bizatihi kötülük ve elemdir.

[415] Bilmelisin ki ayrışmanın sûreti, bir açıdan, ayrışmanın kendisinden başka, bir diğer açıdan ise onunla aynıdır. Çünkü eğer ayrışmanın bizatihi kendisi olsaydı elem olmazdı. Nitekim heyûlâ ve yokluk için elem yoktur. Eğer anlam bakımından ona eşit olan bir sûret olmasaydı o, yetkinliğe tekabül eden bütünleşmeye karşıt olmazdı. Aynı şekilde o, ilim değil de malum olurdu. İdrak edicinin dışında bulunan bilinen için ne elem ne de haz olur. Çünkü bir şeyin dışında bulunan şeyin bir yetkinliği olmadığı gibi zıtlık da onun için bir yetkinlik değildir.

[416] Özetleyecek olursak haz idrak edene has bir yetkinliktir. Bu ise [onun] bu yetkinliği idrak etmesi nedeniyle olur. Elem de idrak edene

[٤١٣] وقولنا ومتى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذَّة ليس غرضنا إثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات أنَّ الوجود خير وإدراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك وكلّ إدراك يكون ذلك الإدراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك أو لبعض قواه وأجزائه فهو عين اللذَّة والبهجة له لذاته أو لأجل بعض قواه ولذلك إذا حصل للشيء أمر وجودي يؤدي إلى زواله أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه وكان ذلك الأمر صورة إدراكيَّة له فإدراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد وكلّ وجود مزيل مضاد لشيء إذا حصل كان ضارًا له والإدراك الضار بالشيء ألم له لا محالة ولو لم يكن ذلك الضار إدراكًا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرًا وخيرًا له وليس بألم.

[٤١٤] وأمَّا إذا وقع تفرّق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال وكانت تلك الصورة الإدراكيَّة عين التفرق كانت بعينها شرًا وألما.

[٤١٥] واعلم أنَّ صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق لم يكن ألما إذ لا ألم للهيولى ولا للعدم ولو لم يكن صورة مساوية له في المعنى لم يكن منافيًا للاتصال الذي هو الكمال ولا أيضًا علما بل معلومًا والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له ولا لذَّة لأنَّ ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد كمال له.

[٤١٦] وبالجملة فاللذَّة كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال والألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد، فثبت

has bir yetkinliğin zıddıdır. Bu da [onun] bu zıddı idrak etmesi nedeniyledir. O halde kesin kanıtla ortaya çıkmıştır ki haz uyumlu olan şeyi idrak etmenin bizatihi kendisidir. Elem de uyumsuz şeyi idrak etmenin kendisidir.

[417] Râzî'nin "Elem uyumsuz olanı idrak etmekten başkadır. Bu ise yaş kötü mizacın uyumsuz olsa da elem verici olmamasından dolayıdır." şeklindeki kanıtlamasına gelince bunun cevabı şöyledir: Öncelikle onun elem verici olmadığını teslim ederiz. Çünkü onun idrak edilmesinin, kendisinin karşıtı olan şey için meydana geldiğini kabul etmeyiz. Nitekim elem, yalnızca belirli bir idrak edici için uyumsuz olanın idrak edilmesidir. İnsanda ise birçok kuvve vardır. Bazen bu kuvvelerin bir kısmına karşıt olan, diğer kısmına karşıt olmadan bu kısmı idrak edebilir. Bazen de bu kuvvelerin bir kısmını, diğer kısmını idrak etmeksizin bu kısma karşıt olarak idrak edebilir. Bu şekilde onda elem meydana gelmez. Çünkü kötü soğuk mizaç, dokunma duyusunun ortadan kalkmasını zorunlu kılan şeyler arasındadır. Duyu olmadığında, hayal etme ya da akletme gibi kendisine karşıt olmayan başka bir duyuyu idrak etse bile, bu duyunun elemi olmayacaktır. Kötü mizacı hayal etmek ya da onu akletmek, hayal ve akıl için elem verici değildir. Bunun yerine elem verici olan bu mizacı taşıyan kimsenin idrak etmesidir. Yani dokunma kuvvesi felçlilerde ve benzerlerinde olduğu gibi donuklaşmamış ve uyuşmamış bir şekilde var olan kimseyi kastediyorum. Felçli kimse ağrısı olsa da bundan elem duymaz. Çünkü bu rahatsızlığından ötürü dokunma duyusu yoktur.

[418] [Dile getirdiğimiz hususlardan dolayı] bir başka sorun ortaya çıkmıştır. Hasta tatlıdan haz alabilir; tatlı ise ona elem veren şeylerden olmasa da onu hasta eden şeyler arasındadır. Yine hasta ilaçlardan nefret edebilir. Ancak bu ilaçlar ona elem veren şeyler arasında olsa da kendisine fayda sağlar. O halde ortaya çıkmıştır ki haz uyumlu olanın idraki değildir. Elem de uyumsuz olmayanın idraki değildir.

[419] Buna şöyle karşılık verilebilir: Tatlılık tat alma kuvvesiyle uyumludur ve bilfiil olarak bu duyu için bilfiil bir âfet değildir. Aksine bu duyu için kuvve ve yetkinliktir. Tadı çok kötü olan ilaçlar ise tat alma kuvvesiyle uyumlu olmadığı gibi bu kuvveye fayda da sağlamaz.

بالبرهان أنَّ اللذَّة نفس الإدراك بالملائم والألم نفس الإدراك بالمنافي.

[٤١٧] وأمَّا استدلاله على أنَّ الألم غير الإدراك بالمنافي بأنَّ سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه مناف. فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نُسلّم أنَّ إدراكه حاصل لما هو مناف له، فإنَّ الألم إدراك المنافي لذلك المُدرك لا لغيره ففي الإنسان قوى متعدّدة ربما كان منافي بعضها مدركًا للآخر من غير أن يكون منافيًا له ومدرك بعضها منافيًا للآخر من غير أن يكون مدركًا له فلم يحصل فيه ألم ولأنَّ سوء المزاج البارد ممَّا يوجب زوال الحس اللمسي وإذا لم يكن حس لم يكن ألم له وإن كان مدركًا لحس آخر ممَّا لم يكن منافيًا له كالتخيّل أو التعقّل فإنَّ تخيّل سوء المزاج وتعقّله ليس مولما للخيال والعقل بل إنَّما المؤلم هو الإدراك الذي لحامل ذلك المزاج اعنى القوَّة اللمسيَّة التي له إن كانت موجودة غير متبلدة ولا متخدّرة كما في نحو الفالج وغيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة.

[٤١٨] وبما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر وهو أنَّ المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي ممَّا لا يلائمه بل يمرضه ويتنفر عن الأدوية وهي ممَّا يلائمه وينفعه فدلّ على أنَّ اللذَّة غير إدراك الملائم والألم غير إدراك المنافي.

[٤١٩] ووجه الدفع أنَّ الحلو ملائم لقوته الذوقيَّة وليس آفة لها بالفعل بل قوَّة وكمالا لها وكذا الأدوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوَّة الذوقيَّة

Bu, tatlılıkla uyumlu olanın yokluğu, kötü tatla uyumlu olanın ise varlığıdır. Çünkü biri, bedenin imtizacı için karşıtlık teşkil eden bayağı karışımın artışını zorunlu kılarken diğeri [ilaç] ise bayağı karışımın ortadan kaybolmasını zorunlu kılar. Böylece [karışım] eski hâlinde döner ve bu da [beden için] faydalıdır. Bu ise bu ikisini [tatlı olanı ve tadı kötü olanı] idrak etmekten dolayı değildir. Tatlı olanı idrak etmenin meydana gelip başka bir şeyin arız olmadığı varsayılırsa bu, salt iyilik ve hazdır. Tadı kötü ve acı olanın idrak edilip buna başka bir şeyin arız olmadığı varsayılırsa bu da salt kötülük ve elemdir. Burada arız olan şey, ilacın eziyet verici bir karışım olarak ortaya çıkması ya da ilacın bedeni besleyip güçlendiren iyi bir karışıma dönüşmesidir. Her iki durumda hem zarar hem de fayda meydana gelir. Ancak bu, salt anlamda başlangıçtaki [tatlıyı ve acıyı] idrak etmekten dolayı değildir.

Beşinci Fasıl

Herkesteki Ağrılı Elem Verici Şeyin Bütünlüğün Dağılması Olduğuna İlişkin İddianın Geçersizliği Hakkında

[420] Tabiplerin öncüsü Galen şöyle demiştir: "Duyumsal eleme tekabül eden acının özsel sebebi bütünlüğün dağılmasıdır. Sıcaklık acı verir çünkü o, bütünlüğün dağılmasıdır. Bütünlüğün dağılmasını gerekli kıldığı için soğukluk da acı vericidir. Çünkü toplanma ve yoğunlaşma tarafları birbirine zıttır. Gözlerdeki siyahlık aşırı toplanma nedeniyle elem verir. Beyaz da aşırı derecede dağılma nedeniyle elem verir. Tadı acı ve ekşi olan da çokça dağılma nedeniyle elem verir. Kekremsi olan, [dilde] çokça tutunduğu için elem verir ve onu bütünlüğün dağılması takip eder. Güçlü sesler de kulak kanalına bitiştiğinde şiddetli hava hareketiyle ayrışmaya neden olur ve elem verir."[13] Özetle söylemek gerekirse tabipler bütünlüğün dağılmasının ağrının zâtî sebebi olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır.

[421] Bense şöyle derim: Kuşku yok ki haz ve elem sözcükleri halk arasında, başka varlık türlerini düşünemedikleri için, yalnızca duyumsal (*hissî*) alanla ilişkili olarak kullanılır. Şüphe yok ki her bir duyunun konusu letafet bakımından birbirinden farklı düzeylerde olan latif bir

13 Bu ifadeler Râzî'de de geçmektedir (*el-Mebâhis*, I, 515) (Çevirmen).

وإنَّما عدم ملائمة الحلو ووجود ملائمة البشع لأنَّ ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا وهذا نفعًا لا لأجل إدراكيهما ولو فرض الإدراك للحلو حاصلا ولم يعرض أمر آخر كان خيرًا محضًا ولذَّة. ولو أدرك البشاعة والمرارة ولم يعرض أمر آخر كان شرًا محضًا وألما والأمر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطًا موذيًا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوي البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرَّد الإدراكين الأوليين.

الفصل الخامس

في إبطال القول بأنَّ المؤلم الموجع في الجميع هو تفرّق الاتصال

[٤٢٠] قال إمام الأطباء جالينوس: إنَّ السبب الذاتي للوجع وهو الألم الحسي هو تفرق الاتصال فإنَّ الحار إنَّما يوجع لأنَّه تفرق الاتصال والبارد إنَّما يوجع أيضًا إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع والتكثيف والأسود في المبصرات يؤلم لشدَّة جمعه والأبيض لشدَّة تفريقه والمر والحامض يؤلم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرّق الاتصال وكذا الأصوات القويَّة يؤلم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائيَّة عند ملاصقته للصماخ. وبالجملة فالأطباء اتفقوا على أنَّ تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع.

[٤٢١] أقول لا شك أنَّ لفظه اللذَّة والألم عند العامة لا يطلقان إلا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في أنَّ موضوع كلّ حس جسم لطيف متفاوت في اللطافة له صورة اتصاليَّة وله

cisimdir. Bu cismin bütünsel bir sûreti ve aynı zamanda mizacıyla ilgili mutedil bir niteliği vardır. O halde elemin sebebi, ya ayrışmanın meydana gelmesiyle onun bütünlüğünün ortadan kalkması ya da zıt bir mizacın meydana gelmesiyle mizacının ortadan kaybolmasıdır.

[422] Bundan dolayı onlar arasında görüş ayrılığı otaya çıkmıştır. Galen ve tabiplerin çoğu [elemin] zâtî sebebinin bütünlüğün dağılması olduğu ve farklılık arz eden kötü mizacın ise [eleme] arazî olarak sebep teşkil ettiği görüşüne sahiptir. Aralarında İmam [Fahreddin] Râzî'nin de olduğu sonraki dönem tabiplerinden bir grup ise bunun tam aksini savunur. Büyük Üstat [İbn Sînâ] ise bu ikisinden her birini, yani arazî olduğu gibi zâtî olarak da sebep teşkil etmesini doğru bulmaktadır. Bunların hepsi hakkında da kanıtlamalar ve delil getirmeler vardır. Ancak can sıkıcı uzatmalarda bulunmaktan endişe ettiğimiz için bunları dile getirmekten kaçındık. Bunlar hakkındaki ayrıntılı bilgi büyük âlim Şîrâzî'nin *el-Kânûn fi't-Tıbb*'a yazdığı şerhte bulunmaktadır.

[423] Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*'de tabiplerin görüşlerinin geçersizliğine ilişkin birtakım deliller ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi şöyledir: "Bütünlüğün dağılması, ayrışmayla eş anlamlıdır ve bu da yokluksaldır. Dolayısıyla bunun ağrı için bir neden teşkil etmesi doğru olmaz. Çünkü ağrı varlıksaldır. [Yani yokluksal olan ayrışma, varlıksal olan ağrının nedeni olamaz.] İkincisi şöyledir: Eğer ayrışma ağrının sebebi olsaydı insanın ağrısının da sürekli olması gerekirdi. Çünkü beslenme ve çözülme aracılığıyla insanın bütünlüğü daima dağılır. Zira beslenme ve büyüme, gıdanın organlar içine nüfuz etmesi ve işlemesiyle gerçekleşir. Bu ise bir şeyin organlardan ayrışmasıyla olur. Şöyle denemez: "Bütünlüğün dağılması, [dağılan parçalar] son derece küçük olduğundan elem vermez. Çünkü bu dağılmanın elemi duyumsanamaz. Bu dağılma sürekli olduğundan alışkanlık oluşur." Biz bu [iddiaya karşı] şöyle deriz: Her dağılma küçük olsa bile toplamı çok büyük olur. Çünkü beslenme ve büyüme sadece parçalardan bir parçaya özgü bir şey değildir. Durum böyle olduğuna göre bedenin parçalarının dağılması elem verici olmuyorsa her bir dağılmanın, mesela bir organın kesilmesinin de elem verici olmaması gerekir. Çünkü benzerler hakkındaki hüküm birdir. Durum bu şekilde olmadığına göre dağılmanın zâtî olarak elem verici

أيضًا كيفيَّة مزاجيَّة اعتداليَّة فسبب الألم إمَّا زوال اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ضد المزاج.

[٤٢٢] فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس وأكثر الأطباء على أنَّ السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتأخرين منهم الإمام الرازي على العكس والشيخ على أنَّ كلا منهما يصلح سببًا بالذات كما يكون بالعرض وعلى كلّ منها احتجاجات واستدلالات أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل المُمل وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون.

[٤٢٣] واستدل في المباحث المشرقيَّة على بطلان مذهب الأطباء بوجوه؛ الأول: أنَّ تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لأنَّه وجودي. الثاني: أنَّه لو كان سببًا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع لأنَّه دائمًا في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لأنَّ الاغتذاء والنمو إنَّما يكونان بنفوذ الغذاء في الأعضاء والتحلل إنَّما يكون بانفصال شيء من الأعضاء، لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيَّما وقد صار مألوفا بدوامه، لأنا نقول كلّ تفرق وإن كان صغيرًا لكن جملتها كثيرة جدًا لأنَّ التغذي والنمو شيء غير مُختصّ بجزء دون جزء وإذا كان كذلك فلو كان تفرق أجزاء البدن غير مؤلم لكان كلّ تفرق كقطع العضو كذلك لأنَّ حكم الأمثال واحد ولما لم

olmadığını; bunun yerine, dağılmaya kötü mizaç eşlik ediyorsa elem verici olduğunu biliriz. Üçüncüsü şöyledir: Dağılma [elemin] zâtî sebebi olsaydı, dağılmanın eseri olan [elem], zaman bakımından dağılmadan sonraya kalmazdı. Buradaki lâzım geçersizdir. Çünkü bir organın kesilmesi son derece keskin bir aletle ve son derece hızlı bir şekilde gerçekleştiğinde ancak belirli bir zaman sonra elem duyumsanır. Belki de bu süre zarfında kötü mizaç meydana gelir. Dördüncüsü ise şöyledir: Bütünlüğün dağılması eğer elem verici olsaydı, büyük bir ameliyatın akrep sokmasından daha şiddetli ağrıya sebep olması gerekirdi. Çünkü ameliyattaki dağılma [akrep sokmasında olduğundan] çok daha fazladır.[14]

[424] Birinci delilin cevabı şöyledir: Ayrışma ve benzerleri birtakım sebepler ve şartlara dayalı olarak istidatlarının beraberinde getirdiği şeyleri kâbil olan maddede meydana gelmiş durumlar arasında olduğu için bunlar, salt yokluk olarak görülemeyeceği gibi varlıktan hiçbir pay almamış da sayılamazlar. Aksine bu durumların varlıktan aldığı bir pay vardır. Çünkü onların mâhiyeti, varlık [derecesi] düşük diğer mâhiyetler gibi dış dünyada meydana gelmiştir. Onların varlıkları ise onların konularının olmasından ibarettir. Çünkü bunlar hakkında kullanılan isimler konularından sıyrılabilir. Ayrıca bunlarla ilgili kullanılan olumsuzlayıcı kavramlar, kendi zatları bakımından değil, birtakım eksiklik ve noksanlıklar nedeniyle söz konusu mevzularla bitişik olmaları ve bunlara eşlik etmeleri bakımındandır. Bunlar ise özsel değil ilineksel olan şeyler arasındadır. Bunlar zâtı gereği kötülükler arasında yer alır. Bunlara ilişkin bilgimiz de böyledir. Çünkü her bir bilgi, bu bilgi sayesinde bilinenle ayrılmaz bir bütündür. Bundan dolayı elemin zâtı gereği kötülüklerden sayılması doğrudur.

[425] Buradan hareketle, sonraki dönemden bazı kimselerin filozoflara yönelik olarak ileri sürdüğü şüphe savuşturulabilir. Çünkü bu kimseler kötülüklerin yalnızca yokluk olduğuna hükmetmişlerdir. Oysa biz zorunlu olarak biliyoruz ki uyumsuz olanı idrak etmek anlamına gelen elem, zâtı gereği kötülüktür; [ancak onu] idrak etmek varlıksal bir durumdur. Çünkü bir şeyi idrak etmek, zâtı bakımından bu şeyin varlığına tekabül eder. Bu şey zihinsel olursa zihinsel, dış dünyaya dayalı ise dış

14 Bu pasaj için bk. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 515-520 (Çevirmen).

يكن كذلك علمنا أنَّ التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج. الثالث: أنَّ التفرق لو كان سببًا بالذات لما وقع الأثر متأخرًا عنه بحسب الزمان واللازم باطل لأنَّ قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة وبأسرع زمان لا يحس بالألم إلا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج. الرابع: أنَّ تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة أشد إيلامًا من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة أكثر.

[٤٢٤] والجواب أمَّا عن الأول فبأن الانفصال ونظائره من الأمور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعداداتها بأسباب وشرائط ليست أعدامًا صرفة لا حظ لها من الوجود بل لها قسط من الوجود ولماهيَّاتها تحصل في الخارج كسائر الماهيَّات الضعيفة الوجود ووجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها ومفهوماتها السلبيَّة من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص وقصورات واستصحابها إياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بأنفسها من الشرور بالذات وكذا العلم بها لأنَّ كلّ علم مُتَّحد مع المعلوم به ولأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات.

[٤٢٥] ومن هاهنا تندفع الشبهة التي أوردها بعض المتأخرين على الحكماء حيث حكموا بأنَّ الشرور بالذات هي الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضرورة أنَّ الألم وهو إدراك المنافي شرّ بالذات والإدراك أمر وجودي وذلك لأنَّ الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء إن ذهنًا فذهنًا وإن

dünyaya dayalı olur. Tıpkı insanın varlığının, dış dünyadaki insan anlamının aynısı olması gibi. Yokluğa tekabül eden dağılma, körlük, sağırlık ve bilgisizlik gibi yokların dış dünyadaki varlıklarının idraki de aynı şekilde gerçekleşir. Bununla onların idrak kuvvetindeki bulunuşlarını kastediyorum. Söz konusu bulunuş ve idrak, zâtı gereği sayısal bireylerdir. Bundan dolayı elem, her ne kadar varlığın bireyleri arasında olsa da zâtı gereği kötülük olur.

[426] Sonuç olarak melekelerin yokluğu anlamına gelen bütün bu yokluksal şeylerdeki varlığın hakikati, dış dünyadaki yokluk anlamının ta kendisidir. Tıpkı dış dünyada mâhiyetleriyle birlikte bulunan diğer varlıklar gibi. Benzer şekilde varlık ve mâhiyette olduğu gibi zât bakımından 'bir'lik arz eden (*müttehid*) ve kavram bakımından iki ayrı şey olmaları hususunda duygular için hazır bulunmanın kendisi olan elemlerin kötülüğü ve iyiliğine dair hüküm de böyledir. Bunu anla ve bunun kıymetini bil. Çünkü buna benzer açıklamalar bu kitaptan başkasında bulunmaz.

[427] Belki buraya kadar yapılan açıklamalardan, Râzî'nin, ayrışma ve dağılmanın, biri, bütünlüğün ortadan kaybolması anlamındaki yokluksal anlamı, diğeri ise birlik ve bütünlüğün çokluğunun meydana gelmesi anlamındaki varlıksal anlamı olmak üzere iki anlamının olduğuna ilişkin iddiası da kendisine cevap bulmuştur. Çünkü [ayrışma ve dağılma] elem vericidir ama yokluk değildir. [Râzî'ye] şöyle de cevap verilebilir: Dağılmadan maksat, bazı parçaların bazı parçalarla yer değiştirmesidir. Bu ise bütünlüğün yokluğu anlamına gelen ayrışmayla eş anlamlı değildir. Bu, kabul edildiğinde organın şeklinin kendisiyle uyumlu yetkinliğini kaybetmesi kaçınılmaz olarak gerekli olur. Dağılma bu bakımdan idrak edilir. Böylece zâtı gereği acı verici olur. Bu ise 'kötü mizaç aracılığıyla acı verici' olması anlamında değildir. Eğer herhangi bir şey aracılığıyla olsaydı organa ait olan şeklin kendi yetkinliğinden çıkmış olması gerekirdi. [Bu,] kabul edildiğinde buradaki sebebe dayalı amaç, hazırlayandır. Yani organı ağrıyı kabul etmeye hazırlayan fâildir. Yoksa ağrıyı var kılan müessir değildir. Dağılmanın, tıpkı kötü mizaç gibi, bir zamanda meydana gelip elemi gerektirmesi bakımından yokluksal olmasında bir imkânsızlık yoktur. Bu [Râzî'ye verilebilecek] diyalektiğe dayalı (*cedelî*) bir cevaptır. Bu konuda tahkike dayalı cevap ise bundan önce zikrettiklerimizdir.

خارجًا فخارجًا فكما أنَّ وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج وكذلك وجودات الأعدام في الخارج كالتفرق والعمى والصمم والجهل هي نفس تلك الأعدام فكذا إدراكات تلك الأعدام اعنى حضورها للقوَّة المدركة فهذا الحضور والإدراك من أفراد العدم بالذات ولهذا يكون الألم شرا بالذات وإن كان من أفراد الوجود.

[٤٢٦] والحاصل أنَّ حقيقة الوجود في هذه الأمور العدميَّة التي هي أعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع ماهيَّاتها في الخارج وكذا حكم شريَّة الآلام التي هي بعينها حضورها للمشاعر وخيريتها في كونهما مُتَّحدتين بالذات متغايرتين بحسب المفهوم كالماهيَّة والوجود فافهم ذلك واغتنم به فإنَّه كسائر نظائره لا يوجد في غير هذا الكتاب.

[٤٢٧] وربما يجاب عمَّا ذكره بأنَّ الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال، ووجودي هو حدوث كثرة الاتصالات والمتصلات وهذا هو المؤلم دون ذلك العدم. أو نقول المراد من التفرق حركة بعض الأجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزمه لا محالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أي الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج وهذا أجوبة جدلية. والتحقيق ما ذكرناه أولا

[428] Râzî'nin ikinci ve üçüncü delilinin cevabı ise şöyledir: Biz bütünlüğün dağılmasının elem verici olmasıyla, acı, bütünlüğün dağılmasından geri kalmadığı için dağılmanın bizzat elem verici olmasını ya da elemin illetinin tamamı olmasını kastetmiyoruz. Bunun yerine dağılmadan kaynaklanan duyumsal sûreti kastediyoruz. Bu duyumsal sûret, nefsin kendisine yöneldiği ve kendisinin hissettiği hassas bir organda olduğunda böyle olur. Ancak bu sûretin sürekli ve alışılagelmiş olmaması gerekir. Daha önce de geçtiği gibi var olması bakımından varlık, kendisine alışılmış ve doğallaşmıştır. Dağılma, organın [doğal] niteliğine ya da bütünlüğüne aykırı olması bakımından idrak edilmiş olması şartıyla elem verici olur. Bu, kötü mizaca dayalı olmaması anlamında zâtı gereği elem vericidir. Dağılmanın organın şeklinin ya da kendisine uygun olan yetkinlik maddesinin kaybolmasını gerektirmesi yönünden elem verici değildir. O zaman da beslenmede ve [gıdanın] vücuda nüfuz etmesinde gerçekleşen dağılmanın, duyu için idrak edilmiş bir sûretinin olmaması mümkündür. Yahut dağılma, duyunun, sûreti zararsız ve elem vermeyen bir şekilde alışılagelmiş olarak idrak ettiği kadarıyla mümkün olur. Yahut da dağılma, uyumsuz ve parça parça olması bakımından değil de sağlık ve kuvvetin sürekliliğini sağlayıp bedeni fazlalıklardan arındırarak beden için faydalı olması yönünden idrak edilir.

[429] Râzî'nin, [dağılmanın zâtî olarak elem verici olmayıp ona kötü mizaç eşlik ettiğinde elem verici olduğunu, aksi takdirde] sahip olduğu hükümler bakımından farklı olan hususların eşitlenmesi gerekeceğine ilişkin dile getirdiği açıklamaların savulması apaçıktır. Nasıl olur da beslenmede gıdasal besinin vücuda dağılması, beden için pek çok fayda sağlayan en küçük parçalarda bile sürekli olması ve tabii olması söz konusuyken organın kesilmesi böyle olamaz? Bize göre burada kanıta dayalı açıklama şöyledir: Beslenme ve büyüme, beslenen ve büyüyenin kısımları arasındaki besin parçalarının iç içe geçmiş olmasını gerektirmez. Tıpkı ileride psikoloji bahsinde nefsî kuvvetlerin ispatlanmasına ilişkin araştırma konularında geleceği gibi.

[430] Aynı şekilde şöyle derim: İnsanoğlu, yaradılışının başlangıcından yaşının eriştiği bu zamana kadar 'ancak soyutlanabilir tarzda olan' bir varlığa sahip olabilir. Böylece elemi sürekli olur. Fakat içinde dağılmayla

[٤٢٨] وأمَّا عن الثاني والثالث: فبأنا لا نعني بكون تفرق الاتصال مؤلمًا أنَّ نفسه مؤلم أو هو تمام علة الألم بحيث لا يتخلّف عنه الوجع بل نعني أنَّ الصورة الحسيَّة من التفرق إن كانت في عضو حساس مع التفات النفس إليه والشعور به من غير أن تصير تلك الصورة مستمرَّة مألوفة لما مرَّ من أنَّ الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع، وكون التفرق أليمًا بشرط أن يدرك من جهة كونه منافيًا لكيفيَّة العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقُّف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو أو مادته كماله اللائق به وحينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء والتحلل صورة مدركيَّة للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوفًا لا يضر ولا يؤلم أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيًا وتفرقًا بل من جهة كونه نافعًا للبدن بتبقية الصحة والقوَّة وتنقية البدن عن الفضول.

[٤٢٩] وما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر الاندفاع كيف والتفرق الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة يترتَّب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على أنَّ التحقيق عندنا أنَّ التغذية والتنمية ليستا مستلزمتين لمداخلة أجزاء الغذاء بين أجزاء المغتذي والنامي كما سيجيء في مباحث إثبات القوى النفسانيَّة في علم النفس.

[٤٣٠] وأقول أيضًا، إنَّ الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذي بلغ إليه عمره إلا هذا الوجود التحليلي فيمكن أن يكون دائم الألم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه

ilgili bu tarzın olmadığı başka bir varlık tarzı idrak edilmediğinde insanın hiçbir eleminin olmadığı sanılır. Bundan dolayı insanın, yokluk ve dağılmaların kendisini etkilemediği ve bu âlemde kalmakla görevli kılınan diğer neslin varlığını idrak ettiği varsayıldığında, kendisi acı içinde ve elem çekerek ölür.

[431] Özetleyecek olursak, varlık tarzı değişimsel varlık olup daha önce tabiatlar için ispat ettiğimiz cevherî harekette olduğu gibi çözülme yoluyla meydana gelen bu dağılmanın her bir anda vücuda gelmesi, önceki anda olan mevcudiyetini ortadan kaldırır. Bununla birlikte dağılmanın elemi bu varlık tarzında duyuma konu olmaz. Daha önce de açıkladığımız üzere idrak edici kuvvetin varlığı bu tarz varlıktır, şeyin varlığı ise bu tarz varlık için elem verici olmaz. Tıpkı birinin kötü mizacının başkasının sağlam mizacına benzer olması gibi. Bu durumda öteki için elem verici olan beriki için haz verici olabilir.

[432] Organın kesilmesinin verdiği elemin ancak belirli bir süre sonra hissedilmesine ilişkin Râzî'nin ileri sürdüğü iddiaya gelince ,bu iddia, kesme sûretinin olmayışını gerektirmez .Çünkü organın kesilmesine bilinç ve farkındalık eşlik ediyorsa kuşkusuz organın kesilmesi elem verir. Ancak bilinç ve farkındalık kesilmeye eşlik etmiyorsa bu durum Râzî'nin iddia ettiği hususa delâlet etmez .İlmî bir meseleye dalan kimse gibi, düşüncesini son derece önemli bir işe sarf eden ya da satranç oynamak gibi adi bir işe harcayan veya güçlü bir acıyla imtihan olmak, savaşta yere düşmek yahut da dünyevî meşgalelerle ilgilenmek gibi fikrini orta düzeydeki sorunlarla meşgul eden birini hiç görmedin mi? Böyle kimseler açlığın, susuzluğun ve daha pek çok eziyet verici şeyin elemini idrak etmez. Aynı durum kendisinden haz duyulan şeyler için de geçerlidir.

[433] Dördüncü delilin cevabı şöyledir: [Büyük bir ameliyatın akrebin sokmasından çok daha büyük eleme sebep olması gerektiğine ilişkin varsayımsal] durum, akrebin sokması sadece bütünlüğün bozulmasına ilişkin bir eleme sebebiyet verseydi gerekli olurdu. Ancak bu durum gerekli değildir. Çünkü zehrin niteliği sayesinde kötü mizaçla ilgili ortaya çıkan durumun büyük bir ameliyatın etkisinden çok daha büyük olması mümkündür. Râzî'nin burada dile getirdiği örnek, Galen ve takipçilerinden yayıldığı gibi, bu etkiyi kötü mizaçla ilgili değil de yalnızca bütünlüğün bozulması olarak değerlendiren kimseler için bir çelişki oluşturur.

هذا النحو من التفرق ظن أن لا ألم له ولذلك لو فرض إنسان قد أدرك ما لأهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الأعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمات وجعًا وتألمًا.

[٤٣١] وبالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهريَّة التي أثبتناها للطبائع التي نحو وجودها وجود تبدلي حدوثه في كلّ آن يوجب زوال الحادث في الآن السابق ومع ذلك لا يقع الإحساس بألم التفرقة في هذا الوجود لما بيَّنا من أنَّ القوَّة الدراكة وجودها هذا الوجود ووجود الشيء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لأحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلمًا لهذا ملذا لذاك.

[٤٣٢] وأمَّا الذي ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مؤلمة فإن القطع إن كان مع شعور به والتفات إليه كان مؤلمًا البتة وإن كان مع عدم الشعور والالتفات فلا يدل على ما ادعاه أ لا ترى أن من صرف فكره إلى أمر أهم شريف كالخائض في مسألة علمية أو إلى أمر خسيس أيضًا كاللعب بالشطرنج أو متوسط كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع في معركة أو الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك ألم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا حكم المستلذات.

[٤٣٣] وأمَّا الجواب عن الرابع: فبأنَّ ذلك إنَّما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضًا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطة الكيفيَّة السميَّة من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيرًا من الجراحة العظيمة. وما ذكره إنَّما يرد نقضًا على من لم يجعل التأثير إلا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس وأتباعه.

[434] Bu delil, [Galen ve takipçileri tarafından] şu şekilde cevaplandırılabilir: Zehirdeki şiddetli ağrının sebebi, belki de duyumsal kuvvetin varlığının da eşlik ettiği organdaki çoklu kesilmelerden dolayı olabilir. Oysaki organın kesilmesinde sadece tek bir dağılma söz konusudur. Bununla birlikte organın ayrılan parçasının dokunma duyusu kalmamıştır. Sadece geri kalan parçasında bu duyu vardır. Belki de kesilmenin sonucunun ulaştığı ya da bu kesilmeden önce organın kalan yeri, söz konusu zehirden kaynaklı oluşan dağılmanın etkisinin dolaştığı organdan daha az bir güce sahiptir.

[435] Bilmelisin ki bütün bu görüşlerin doğru olduğu bir yön bulunmaktadır. Tabiplerin dile getirdiklerine gelirsek bu görüşün tashihi şu şekilde yapılabilir: Elem verici olan, bütünlüğün dağılması değil, dağılmanın meydana gelen sûretidir. Çünkü bütün bu mevcûdların varlığı cisimseldir. Varlık daha önce de geçtiği gibi birliğin ta kendisidir. Dolayısıyla bu mevcûdların varlığı bütünlüğün [sağladığı] birliğe dayanmaktadır. Dağılma ise varlığın zıddıdır. Varlığın zıddı ise elemin özsel sebebidir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi dağılmayı idrak etmek elemdir.

[436] Galen ve takipçilerinin muhaliflerinin görüşüne göre ise elem verici olan kötü mizaçtır. Çünkü mizaca ilişkin niteliğin bütünlüğün [sağladığı] birliğe nispeti, sûretin maddeye nispeti gibidir. Bir şeyi o şey yapan ise onun maddesi değil sûretidir. Bundan dolayı hayvan, mizacının oluşturduğu sûretle hayvandır; onun kendi bedeninin maddesiyle hayvan olması ancak ilineksel olarak söz konusu olur. Hatta hayvana ait mizaca ilişkin niteliğin sûretinin maddesiz olması mümkün olsaydı o zaman bir hayvan olabilirdi. Her hayvanın belirli bir hayvan olması bakımından zıddı, sûretin kendi mizacından başka bir mizaç olması ve maddenin kendisinde oluşturduğu bütünlükten başka bir bütünlük oluşturması açısından söz konusudur. Aslolan sûret tarafıdır. Dolayısıyla bu [bedensel] mizaca zıtlık teşkil edip bizzat elem verici olan farklı kötü mizaç bütünlüğü bozmaz.

[437] İbn Sînâ ve kendisine tabi olanların yolu en uygun ve en doğru olanıdır. Çünkü madde ve sûret arasındaki terkip birlikli bir yapı arz eder. Madde ve sûretten her birinin sağlamlığı diğerinin sağlamlığı; bozukluğu ise diğerinin de bozukluğudur. [Artık biliyorsun ki]

[٤٣٤] على أنه يمكن الجواب من قبلهم بأنَّ سبب الإيلام الشديد في السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوَّة الحسيَّة وأمَّا قطع العضو ففيه تفريق واحد ومع ذلك لم يبق القوَّة اللمسيَّة التي للعضو المفصول بل للباقي كان المحل الباقي الذي وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدرًا من العضو الذي سرى فيه أثر التفرق الحاصل من ذلك السم.

[٤٣٥] واعلم أنَّ لكلّ من هذه المذاهب وجه صحيح، أمَّا الذي ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بأنَّ المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لأنَّ هذه الموجودات جسمانيَّة الوجود والوجود كما مرَّ عين الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي للألم لأنَّ إدراكه كما مرّ هو الألم.

[٤٣٦] وأمَّا مذهب مخالفيهم وهو أنَّ المؤلم هو سوء المزاج فلأنَّ نسبة الكيفيَّة المزاجيَّة إلى الوحدة الاتصاليَّة كنسبة الصورة إلى المادة والشيء شيء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده إلا بالعرض حتى لو أمكن صورة الكيفيَّة المزاجيَّة الحيوانيَّة بلا مادة لكان حيوانًا فضد كلّ حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه ومن حيث المادة اتصال آخر يخالف اتصاله وجانب الصورة هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.

[٤٣٧] وأمَّا مذهب الشيخ ومن تبعه وهو الأصح الأحقّ فلأنَّ التركيب بين المادة والصورة اتحادي فصلاح كلّ منهما صلاح الآخر وفساده فساده.

Galen'in görüşüne göre [elemin] yakın sebebi bütünlüğün dağılmasıdır. Kötü mizacın elem verici olması ise onun da bütünlüğün dağılmasının ardı sıra gelmesinden kaynaklanır. İbn Sînâ [elemin] bu sebebin ya bütünlüğün dağılması ya da farklı kötü mizaç olduğunu düşünür. O ayrıca, bu sebebin ya sıcak ve soğuğa tekabül eden zâtı gereği ya da yaş ve kuruya tekabül eden bilaraz olduğu görüşüne sahiptir. Tabiplerin ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin dışında elem verici şeyin sadece kötü mizaç olduğu görüşüne sahip olanlar da vardır.

[438] İbn Sînâ kendi görüşünün doğruluğunu üç şekilde ispatlamıştır. Birincisi şöyledir: Acı bazen organların dağılmasının aksine organda bulunan parçaların birbirine benzer olmasıdır. Çünkü bölümleme, her ne kadar organda acı olsa da hiçbirinde dağılma olmayan [organın parçalarının oluşturduğu] birimlerde son bulur. Acı konusunda hakiki anlamda değil, sadece duyumsal anlamda benzerliği kabul ederek bu kanıta şöyle cevap verilmiştir: Dağılmaların çokluğu ve bu dağılmalar arasındaki yüzeylerin küçüklüğü nedeniyle [acılar] duyumsal olarak birbirine benzer gelir. Bu nedenle bütün bu acıların birbirine benzediği sanılır. Ancak bu ihtimalin varlığına ilişkin kesin kanıta dayalı bir kıyas yoktur. İbn Sînâ'nın ikinci kanıtı ise şöyledir: Soğukluk büzüp topladığı için acı vericidir. Bütünlüğün dağılması ise soğumanın bulunduğu konumdan başkadır. Buna ise şöyle cevap verilmiştir: Büzüldüğü zaman soğumanın konumunun kenarları uzayıp gider. Konumun soğuk olan parçaları basınç altında sıkıştığı zaman ise konumun kenarlarının bütünlüğü dağılır. Her iki durum da dağılmayı zorunlu kılar. Bundan dolayı basıncın elemi de elem kategorisinde sayılır. Çünkü soğumanın konumunun parçalarının bir kısmının diğer kısmından daha soğuk olması mümkündür. O zaman da daha soğuk olan soğuk olandan ayrışır. İbn Sînâ'nın üçüncü kanıtı ise şöyledir: Acı, kaçınılmaz olarak aynıyla etkin olan karşıtın karşıt olması bakımından duyumsanmasıdır. Kötü mizaç ise karşıtın duyumsanmasıdır. Bu yargı karşıtı da kuşatmaktadır. Şu durumda karşıtı duyumsamak acıdır. Buna da şöyle cevap verilmiştir: Acı, yaş kötü mizaçla ortadan kalkmıştır. Çünkü acı idrak edilir. Şu durumda ortada karşıtın elem meydana getirmediği halde idrak edilmesi söz konusu olur.

أنّ مذهب جالينوس أنّ سبب القريب له هو تفرّق الاتصال. وأمّا سوء المزاج، هو إنّما يكون مؤلمًا لكونه مستتبعًا لتفرّق الاتّصال. وذهب الشيخ إلى أنّ ذلك السبب إمّا التفرق وإمّا سوء المزاج المختلف؛ إمّا بالذات فهو الحار والبارد، وإمّا بالعرض فهو الرطب واليابس. وغير هذين المذهبين من رأى أنّ المؤلم هو سوء المزاج فقط.

[٤٣٨] واحتجّ الشيخ على صحّة مذهبه بأمور ثلاثة؛ أحدها: الوجع قد يكون متشابه الأجزاء في العضو بخلاف تفرّق الأعضاء، لانتهاء القسمة إلى آحاد ليس في كلّ منها تفرّق، مع أنّ فيه وجعًا. وأجيب بعد تسليم التشابه في الوجع حقيقةً، بل حسًّا فقط. فلكثرة التفرّقات وصغر ما بينها من السطوح يشتبه على الحسّ، فيظنّ الجميع متشابهاً. فلم يكن القياس برهانيًّا لوجود هذا الاحتمال. وثانيا: أنّ البرد موجع حيث يقبض ويجمع، وتفرّق الاتّصال في غير موضع التبرّد. وأجيب بأنّ موضع التبرّد إذا انقبض، يتمدّد أطرافه؛ وإذا انضغط أجزاؤه المتبردة، يتفرّق اتّصالها، وكلا الأمرين يوجب التفرّق، ولذلك يعدّ ألم الضغطة من جملة الآلام، ولأنّ أجزاء موضع التبرّد يمكن أن يكون بعضها أشدّ بردا من الآخر، فحينئذ ينفصل الأبرد عن البارد. وثالثها: أنّ الوجع لا محالة إحساس بمناف مؤثّر بعينه من حيث هو منافٍ، وسوء المزاج محسوس مناف، وذلك الحكم شامل له، فالإحساس به وجع. وأجيب بأنّه منقوض بسوء المزاج الرطب، فإنّه يدرك؛ فهناك حصل إدراك المنافي مع أنّه لم يوجد الألم.

[439] [Sonuç olarak] şöyle derim: Bu cevabın nasıl savuşturulacağını bildin. Nitekim burada doğru olan İbn Sînâ'nın savunduğu görüştür. Başlangıçtaki iki yönden ortaya çıkan sonuç İbn Sînâ açısından bütünlüğün dağılmasının da elem verici olmasına tezat teşkil etmez. Aksine bu iki yönün açıklanmasındaki maksat kötü mizacın elem vermesiyle dağılmanın elem vermesi arasındaki farkı bu ikisini birbirinden ayırmak sûretiyle [ortaya koymaktır]. Yoksa dağılmanın aslında elem verici olduğunu reddetmek değildir.][15]

Altıncı Fasıl

Her Türlü Kötü Mizacın Elem Verici Olması Hakkında

[440] İbn Sînâ, elem verici kötü mizaç hakkında; bu mizacın [i] yaş ve kuru olmasını değil sıcak ya da soğuk olmasını, [ii] uyum içinde değil çeşitlilik arz etmesini şart koşmuştur.

[441] Birinci şarta gelince, yaşlık ve kuruluk etkin değil edilgin nitelikler arasında yer alır. İbn Sînâ buna ilişkin şöyle bir delil getirmiştir: Bununla, elem verici olan, zâtı gereği etkin olduğu hâlde yaşlık ve kuruluğun etkin olmadığı kastediliyorsa, kuruluğun, bütünlüğün dağılmasının ya da yaşlık ve kuruluğun birçok hastalığın sebebi olarak kabul edilmesi sorunlu hâle gelir. Dolayısıyla yaşlık ve kuruluk, bütünlüğün dağılmasına ilişkin herhangi bir aracı olmaksızın bu anlamıyla acının sebepleri olur. Böylece acıdaki ve sıcak ya da soğuk kötü mizaçtaki sebep sınırlandırılamaz. Doğası gereği müessir anlamındaki zâtı gereği sebebe gelince; sıcağın, soğuğun ve bütünlüğün dağılmasının bu tarz bir sebep olduğuna ilişkin hiçbir kanıt yoktur. Eğer [yaşlık ve kuruluğun edilgin nitelikler arasında olduğuna ilişkin şartla] acının herhangi bir duyumsama olduğu, duyumsamanın edilgin olduğu, edilgin olanın da ancak bir etkinden meydana gelebileceği, [dolayısıyla] yaşlık ve kuruluğun nitelikler arasında sayılamayacağı kastediliyorsa, bu, İbn Sînâ'nın kitaplarının [çeşitli] yerlerinde yaptığı açıklamayı, dahası insanların yaşlık ve kuruluğu duyuma konu olan nitelikler arasında, hatta dokunma duyusunun

15 Parantez içindeki uzun pasaj, eserin Beyrut baskısında yoktur. Bu pasaj Tahran baskısından aktarılmıştır. Bk. *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi'l-Esfâri'l-Erba'a* IV, thk. Maksûd Muhammedî (Tahran: Bünyâd-i Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1383), 225,10-226,15 (Çevirmen).

[٤٣٩] أقول: قد علمت وجه دفع هذا الجواب، وأنّ الحقّ ما ذهب إليه الشيخ، والذي يظهر من الوجهين الأولين لا ينافي كون تفرّق الإتّصال أيضًا مؤلمًا عنده، بل الغرض فيهما الفرق بين إيلام سوء المزاج وإيلام التفرّق ببيان الانفكاك بينهما، لا نفي كون التفرّق مؤلمًا أصلاً.

الفصل السادس

في أنَّ المؤلم أي نوع من سوء المزاج

[٤٤٠] اشترط الشيخ في سوء المزاج المؤلم أن يكون حارًا أو باردًا لا رطبًا ويابسًا وأن يكون مختلفًا لا مُتّفقًا.

[٤٤١] أمّا الأول فلأن الرطوبة واليبوسة من الكيفيّات الانفعاليّة دون الفعليّة وأورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين والمؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببًا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار أو البارد، وأمّا السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وإن أريد أنَّ الوجع إحساس ما والإحساس انفعال والانفعال لا يكون إلا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيّات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل إطلاق القوم على أنّهما من الكيفيّات المحسوسة بل

ilk nitelikleri arasında kullanmasını zaafa uğratır. Yaşlık ve kuruluk mutedil anlamlarından çıktığında uyumsuz [karşıt] olur. Bu durumda her ikisinin kendi olmaları bakımından idrak edilmesi aynı şekilde elem olarak ortaya çıkar.

[442] İbn Sînâ şöyle demiştir: "Kuru kötü mizaç bazen arazî olarak elem verici olabilir. Çünkü bazen kötü mizacı, büzülmenin şiddetinden dolayı zâtı gereği elem verici olan bütünlüğün dağılması takip eder." Buna şu şekilde itiraz edilmiştir: Zâtı gereği elem verici, daha geniş bir yere ihtiyaç duyan yaşlığın çok olmasının bir sonucu olarak genişlemesi yoluyla yaşın ardından da gelebilir. Buna şöyle cevap verilmiştir: Bu, ancak yaşlığın maddeyle birlikte bulunması durumunda söz konusu olur. Böylece [elemi] zorunlu kılan yaşlığın kendisi değil madde olur.

[443] İkinci şarta gelice; uyumlu kötü mizaç elem verici değildir. Bundan dolayı elem verici olmayıp asıl mizaca benzediği için "uyumlu" ve "düzgün" olarak isimlendirilir. Çünkü bu mizaç, organın cevherinde yerleşik olmaktan ibarettir ve karşı koymayı ortadan kaldırır. [Böylece] asıl mizacın hükmü [bu mizaç hakkında] geçerli olur. Bu mizaçta duyumsayan güç için hiçbir edilgenlik söz konusu olmadığı gibi hiçbir duyumsama da yoktur. Bu nedenle elem de yoktur. Aynı şekilde karşıtlık [uyumsuzluk] da iki şey hakkında gerçekleşir. Alışılmamış olan mizaç ortaya çıktığında, organın niteliğinin karşıt bir niteliği idrak etmesinin gerçekleşmesi için asıl mizacın mutlaka sürekli olarak kalması gerekir. Böylece elem vücûd bulmuş olur.

[444] Aynı şekilde unun sıcaklığı tozdan daha çoktur. Çünkü katı cismin sıcaklığı ancak güçlü bir sıcaklıktan meydana gelir. Nitekim katı cisimlerde kullanılan soğutucular da tozda kullanılandan daha güçlüdür. Böylece sıcaklık, organların katı kısımları da dâhil olmak üzere aşırı erimeye sebep olur. İşte bundan dolayıdır ki unlu olan, tozlu olanda olduğu kadar iltihaplanmaz. Bu ise uyumlu kötü mizacın duyumsanmamasıyla ilgilidir. Aynı şekilde kışın yıkanan birinin vücudunda ılık sudan dolayı tiksinti oluşur ve bundan rahatsız olur. Sonra da ondan hoşlanır ve onu iyi bulur. Ardından sıcak su kullandığında [önce] rahatsız olur sonra da ondan hoşlanır. Sıcak suyu kullandıktan sonra daha önce kullandığı ılık suyu kullandığında ise üşür ve rahatsız olur. Bu ise dile getirdiklerimizden dolayı böyle olur.

أوائل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألما.

[٤٤٢] ثمَّ ذكر الشيخ أنَّ سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلمًا بالعرض لأنَّه قد يتبعه لشدّة القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات واعترض بأنَّ الرطب أيضًا قد يستتبعه بواسطة التحديد [التمديد] اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع. وأجيب بأنَّ ذلك إنَّما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

[٤٤٣] وأمَّا الثاني فلأنَّ سوء المزاج المتفق غير مؤلم ولذلك سُمّي بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام وذلك لأنَّه عبارة عن الذي استقرّ في جوهر العضو وأبطل المقاومة وصار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا إحساس فلا ألم وأيضًا المنافات إنَّما يتحقّق بين شيئين فلا بدَّ من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب لتحقق إدراك كيفيَّة متنافية لكيفيَّة العضو فيتحقق الألم.

[٤٤٤] وأيضًا الدق أشدّ حرارة من الغب لأنَّ الجسم الصلب لا يتسخن إلا عن حرارة قويَّة ولأنَّها تستعمل فيه مبردات أقوى ممَّا يستعمل في الغب ولأنَّها تؤدي إلى ذوبان مفرط من الأعضاء حتى الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب، وما ذلك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وأيضًا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر ويتأذى به ثمّ إنَّه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثمَّ إذا استعمل ماء حارًّا تأذى به ثمَّ بعده يستلذه ثمَّ إذا استعمل الماء الأول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا.

[445] Bunun açıklığa kavuşturulması: Uyumsuzluk [karşıtlık], ancak iki durumdan birinin meydana gelmesiyle gerçekleşen bir vasıftır. Böylece bu iki durumdan biri diğerine karşıt olur. Bir organ hakkında bir nitelik söz konusu olduğunda, niteliği bu organın niteliğine zıtlık teşkil eden bir şey bu organın başına gelir. Bu durumda şu iki ihtimalden biri kaçınılmaz olarak gerçekleşir: Bu organın başına gelen şey bu organdaki söz konusu niteliği ya ortadan kaldırır ya da kaldırmaz. Eğer bu niteliği ortadan kaldırırsa ortada iki nitelik değil yalnızca tek bir nitelik bulunur. Böylece karşıt [nitelik] meydana gelmiş olmaz. Bundan dolayı elem de meydana gelmez. Eğer organa gelen şey, organın niteliğini ortadan kaldıracak kadar güçlü değilse o zaman organın niteliği ile organın başına gelen nitelik arasında karşıtlık meydana gelmiş olur. Böylece bu karşıtlığa ilişkin bilinç de ortaya çıkar. Bu durumda elemin gerçekleşmesinin önünde bir engel olmaz. Bu ise uyumlu kötü mizacın elem verici olmamasının, öte yandan farklılık arz eden kötü mizacın ise elem verici olmasının sebebini teşkil eder. İşte [bu konuda] söylenen bundan ibarettir.

[446] Bense bu argümanda hem bir şüphenin de hem de bir tahkikin olduğunu söylerim. Buradaki şüphe, mizaçla ilgili şahsî nitelikle şahsîleşen organın yapısı [hakkında]dır. Bu niteliğe şahsî olmak bakımından karşıtlık teşkil edip tür bakımından eşit olan bir başka şahıs geldiğinde önceki niteliğin ortadan kalkması zorunlu olur. Aksi takdirde iki benzerin bir araya toplanması gerekli olur. Ancak ortada tek bir yerde iki karşıt söz konusudur. Önceki nitelik ortadan kalktığında ikinci nitelik hangi güçle idrak edilebilir? Buradaki tahkik ise şudur: Önceki nitelik ortadan kalkarsa şahsın duyumsanan sûreti nefiste hazır bulunur ve nefis bu sûrete aşina olur. Alışılmış olanın ortadan kalkmasını zorunlu kılan ikinci sûretin gelmesi ise nefiste rahatsızlığa sebep olur. Organın uyumu, her bir vakitte mizacın yerine geçen başka bir nitelikle gerçekleşir. Tümünü koruyan ise organ değil nefistir.

[447] Bilmelisin ki farklı kötü mizaç bazen acı vermez; esasında idrak edilmez. Bu ise söz konusu mizaç tedrîcî olarak meydana geldiğinde olur. Bu mizaçtan öncelikle meydana gelen hayli az olur ve bu yüzden ne kendisinin ne de oluşturduğu karşıtlığın farkına varılır. Ardı sıra takip eden süreçte önceki durumda hissedilmeyen artış olur. Takip eden bütün

[٤٤٥] وتوضيح ذلك أنَّ المنافاة وصف لا يتحقّق إلا عند ثبوت أمرين ليكون أحدهما منافيًا للآخر فإذا كان لعضو كيفيَّة فورد عليه ما يضاد كيفيَّته فلا يخلو إمَّا أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفيَّة ذلك العضو أو لم يبطل فإن أبطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفيَّة واحدة فلم يكن المنافات حاصلة فلا يكون الألم حاصلا وأمَّا إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفيَّة العضو فحينئذ يكون المنافاة حاصلة بين كيفيَّة العضو وكيفيَّة الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافات حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب في أنَّ سوء المزاج المتفق لا يؤلم وسوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

[٤٤٦] أقول فيه شك وتحقيق؛ أمَّا الشك فهو أنَّ قوام العضو الشخصي بالكيفيَّة الشخصيَّة المزاجيَّة فإذا ورد شخص آخر مناف لها في التشخّص مساو لها في النوع وجب أن يبطل الأولى وإلا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين في محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأي قوَّة أدركت الثانية. وأمَّا التحقيق فهو أنَّ الأولى وإن بطلت فصورته المحسوسة حاضرة عند النفس وكانت مألوفة للنفس فيتأدى بورود الثانية الموجب لزوال المألوفة وقوام العضو في كلّ وقت بكيفيَّة أخرى من عوض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو.

[٤٤٧] واعلم أنَّ سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلا وذلك إذا كان حدوثه بالتدريج فإنَّ الحادث منه أولا يكون قليلا جدًا فلا يشعر به وبمنافاته وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير

süreçlerde de böyle olur. Bu ise bir şeyin tek seferde meydana gelmesinden farklıdır. Nitekim tek seferde meydana gelen şey çok olduğundan idrak edilmiş olur. Sonra da farklı olarak kaldığı sürece sürekli olarak idrak edilir.

Yedinci Fasıl

Hazların Ayrıntılı Açıklaması ve Bir Kısmının Bir Kısmından Üstün Olması Hakkında

[448] Her haz ve elem, idrak eden kuvvetin [türüne] göre aklî, vehmî, hayâlî ve duyumsal olarak [dörde] ayrılır. Araştırma ve inceleme bakımından bu dört kısımla sınırlıdır. Duyumsal olana gelince, bu apaçıktır. Dokunma duyusunun dokunma duyusuna konu olan şehevî nitelikle ve tat alma duyusunun tatlı nedeniyle değişime uğraması gibi. Hayâlî olana gelince, bu da tıpkı zafer ve intikam gibi meydana geldiğinde haz alınan ve gerçekleşmesi umulan şeylerin hayal edilmesi gibidir. Vehmî olana gelince, bu da şu [beyitte] denildiği gibi fayda sağlayan kanılar ve arzu edilen dilekler gibidir:

"Dileklerim gerçekleşseydi ecel gelmez

Dileklerim sayesinde hoşça zaman geçirirdik."

[449] Aklî olana gelince, akleden cevher de bir yetkinliktir. Bu cevher, güç yettiği ölçüde elde edilmesi gereken şeylerin akledilmesiyle, ardından bu cevherin belirli bir sıra düzeni içinde dış dünyada gerçekleşen şeylere, yani bütün bir varlık düzenine ilişkin bilgisinin sûretlerini akletmesiyle [gerçeğe] mutabık, zan ve vehmin şaibelerinden uzak bir şekilde kendisini gösterir. Böylece bu cevher müstefâd akla dönüşür. Nefis aynıyla bütün bu mevcûdlara tekabül eden akılla birleştiğinde o zaman akleden cevher, aklî hazlar kategorisinde yalnızca haz sahibine değil, hem haz alana hem hazza, hem de haz duyulana dönüşür. Özetleyecek olursak kuşku yok ki bu yetkinlik akleden cevher için iyiliktir. Aklî cevher bu durumda söz konusu yetkinliği idrak eder. Böylece aklî cevher bu idrakten haz alır.

[450] Bu [açıklama], aklî haz hakkındadır. Aklî eleme gelince, bu, doğasında söz konusu yetkinlik olan şeyin zıddının meydana gelmesi ve

مشعور بها وكذا في كلّ زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنَّه لكثرته يكون مُدركًا ثمَّ يستمر إدراكه ما دام مختلفًا.

الفصل السابع

في تفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض

[٤٤٨] كلّ من اللذَّة والألم ينقسم بحسب القوَّة المدركة إلى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر في هذه الأربعة عند البحث والتحقيق، أمَّا الحسي فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفيَّة الملموسة الشهيَّة والذائق بالحلاوة، وأمَّا الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام، وأمَّا الوهمي فكالظنون النافعة والأماني المرغوبة كما قيل:

أماني إن تحصل تكن غاية المنى ... وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

[٤٤٩] وأمَّا العقلي فلأنَّ للجوهر العاقل أيضًا كمالا وأن يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثمّ ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة أعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقًا خاليًا عن شوائب الظنون والأوهام بحيث يصير عقلا مستفادًا وعند من تصير النفس بعينها مُتَّحدة بالعقل الذي هو كلّ هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا ولذَّة وملتذًا في باب اللذَّة العقليَّة لاذا لذَّة فقط. وبالجملة لا شكّ أنَّ هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فإذن هو ملتذ بذلك.

[٤٥٠] فهذه هي اللذَّة العقليَّة وأمَّا الألم العقلي فهو أن يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده وأمَّا

bu yetkinliğin zıddı olması bakımından zıddının sûretinin idrak edilmesidir. Doğasında bu yetkinliğin meydana gelmediği şeye gelince, onda söz konusu elem bulunmaz. Bu aklî hazla, başta duyumsal olmak üzere diğer güçlerin elde ettiği hazları mukayese ettiğimizde aklî olan hazlar hem nicelik hem de nitelik olarak daha güçlü olurlar. Nicelik olarak daha güçlüdürler; çünkü akledilirlerin ayrıntılarının sayısı daha çoktur, hatta neredeyse sonsuzdur. Ayrıca onların varlığı süreklidir ve hiçbir inkıtaya uğramazlar. Nitelik olarak da daha güçlüdürler; çünkü akıl, akledilir mevcûdun künhüne vâsıl olur. Duyu ise ancak görünürde olanı ve şeylerin dış kabuğunu algılar. Böylece aklî yetkinlikler daha çok, daha sürekli ve daha mükemmel olurlar. Bu yetkinliklerin idraki de böyledir. Akla ve duyuya tabi olan hazlar da akıl ve duyuya kıyasla [açıklanır]. Aynı şekilde kemâllerin ortadan kalkması nedeniyle dikkat edildiğinde sadece buna göre elemlerin durumu bilinir.

[451] Bilmelisin ki aklî haz yetkinleştiğinde, nefsânî nitelikler kategorisinin dışına çıkar. Çünkü bu durumda aklî haz nefsânî bir nitelik değil aklî bir cevher olur. Eğer duyumsal olan haz ve elemin de aynı şekilde nefsânî nitelikler arasında değil, duyumsal nitelikler arasında sayılması gerektiğine ilişkin bir iddia ortaya atılırsa buna şöyle cevap verilmiştir: Duyu yoluyla idrak edilen şey, tatlılık ve acılık gibi duyunun kendisinden haz aldığı ya da elem duyduğu niteliktir. Hazzın ya da elemin bizatihi kendisi ise idrak etmek ve elde etmektir. Bu nedenle somut duyu organlarının söz konusu niteliği idrak etmesi mümkün değildir.

[452] Bense şöyle derim: Bu, birtakım erdemli zatların dile getirdiği bir hususturur. Ancak yerinde bir cevap değildir. Çünkü haz ve elemden maksat izafete dayalı aklî bir anlam değildir. Eğer böyle olsaydı haz ve elem izafet kategorisi içinde olurdu. Aksine buradaki maksat nefsin haz duyduğu ya da elem çektiği şeydir. Bu nedenle elem ve haz idrak türlerindendir. İdrak ise kanıta dayalı olarak [bilindiği] gibi, izafet değil sûrettir.

[453] Bu konuda kanıta dayalı açıklama şöyle demektir: Duyumsanabilir nitelikler türünden sayılan şey, cisimlerin maddelerinde mevcûddur. Yoksa idrak etme organları olmaları bakımından bu organlarda mevcûd değildir. Ancak duyu organlarında mevcûd olan bu şey hakkında,

من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم، ثمَّ إذا قايسنا بين هذه اللذَّة العقليَّة والتي لسائر القوى سيَّما الحس فالعقليَّة أكثر كميَّة وأقوى كيفيَّة. أمَّا الأول فلأنَّ عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى ووجودها أدوم فلا ينقطع. وأمَّا الثاني فلأنَّ العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بالظواهر والقشور فيكون الكمالات العقليَّة أكثر وأدوم وأتمّ وإدراكاتها كذلك فاللذات التابعة لهما على قياسهما وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الكمالات.

[٤٥١] واعلم أنَّ اللذَّة العقليَّة إذا كملت فهي خارجة عن جنس الكيفيَّات النفسانيَّة لأنَّها حينئذ جوهر عقلي لا كيفيَّة نفسانيَّة. فإن قيل الحسي من اللذَّة والألم أيضًا ينبغي عدهما من الكيفيَّات المحسوسة دون الكيفيَّات النفسانيَّة. أجيب بأنَّ المدرك بآلة الحس هو الكيفيَّة التي يلتذ بها أو يتألم منها كالحلاوة والمرارة وأمَّا نفس اللذَّة والألم التي هي الإدراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة إلى إدراكها.

[٤٥٢] أقول هذا ممّا ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد لأنَّ المراد باللذَّة والألم ليس المعنى العقلي النسبي وإلا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه النفس أو يتألم به وهما من جنس الإدراك والإدراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة.

[٤٥٣] فالتحقيق أن يقال إن ما يعد من جنس الكيفيَّات المحسوسة هي الموجودة في مواد الأجسام لا الموجودة في آلات الإدراك من حيث هي آلات الإدراك وهذه الموجودة في الحواس إنَّما يطلق عليها اسم الحرارة

sıcaklık, soğukluk, tatlılık ve acılık isimleri kullanılır. Bu ise bilinenin mâhiyetinin bilgi hakkında kullanılması kâbilindendir. Tıpkı cevhere ilişkin bilgi hakkında, onun cevher olduğunun söylenmesi gibi. Bunun anlamı, her ne kadar nefsânî nitelikler arasında olsa da cevherin cevherî bir mâhiyetten hareketle akledilmesidir. O halde -tıpkı akıl ve akledilen bölümünde açıklayacağımız gibi- cevhere ilişkin bilgi; zihnî bir cevher, nefsânî hâricî bir arazdır. Duyumsanan şeyin duyu hakkında, yani nefiste bulunan sûret için kullanılması da böyledir. Bütün bu sûretler bize göre nefsânî niteliklerdir. Bu niteliklerden hiçbiri bir kimsenin duyu organlarından biriyle idrak ettiği bir şey değildir. Bu niteliklerin idraki duyuyla değil ancak nefisle mümkün olabilir. Çünkü duyuda, duyunun bir aracısı yoktur. Ancak duyunun dışındaki duyumsanan şeyde bir aracı vardır.

[454] Eğer "Görsel hazlar hakkında ne diyorsun? Çünkü görme duyusuyla duyumsanan, dıştaki bir şeydir. Nitekim görme, belirli bir organda, görülen sûretin bulunmasıyla olsaydı o zaman büyüğün küçükte bulunması abes olurdu ve bundan başka uygunsuzluklar ortaya çıkardı." diye bir iddiada bulunursan buna karşı şöyle derim: Bizim görme olayına ilişkin görüşümüz başka bir husustur ve yaygın görüşlerden farklıdır. Buna göre görme, bu âlemden başka bir yerde görülen sûretin nefis için temessülüdür. Bu sûret, duyularla isimlendirilmiş söz konusu nitelikler türünden de değildir. Aksine bu sûretin renk ve biçimi nefsânî nitelikler türündendir. Bu sûret, görme organıyla değil kendi başına kaimdir. Bu kaim olma ise bir mekânda bulunan şeyin o mekânla değil de edilgenin etkin olanla var olması şeklindedir. Bu hakikatin derinliği idrak edilsin. Çünkü bu [bilgi], ahiret ilminde çok yüce ve faydalıdır. Bu konunun asıl yeri burası değildir.

[455] Burada bilinmesi gereken Galen'den aktarılan şu ifadelerdir: Haz ve elem duyuların hepsinde meydana gelir. Duyu ne kadar yoğun olursa duyunun kendisine gelen şeye karşı olan direnci o kadar çoğalır. Böylece elem ve haz daha da güçlenir. Duyuların en ince olanı görme duyusudur. Çünkü görme duyusu, dört unsurun en incesi olan ateşe benzeyen nurla tamamlanır. Görme duyusunda haz ve rahatsızlığın çok az olması gerekir. İşitme duyusu ise görme duyusundan daha incedir. Çünkü işitme duyusunun aracı, [kulağa] çalınan havadır. Bu duyudaki

والبرودة والحلاوة والمرارة من باب إطلاق ماهيَّة المعلوم على العلم كما يقال في العلم بالجوهر إنَّه جوهر معناه أنَّه معقول من ماهيَّة جوهريَّة مع أنَّه من الكيفيَّات النفسانيَّة فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني كما سنبين في باب العقل والمعقول فكذلك إطلاق المحسوس على الحس أي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانيَّة عندنا وليس شيء منها محسوسًا لأحد بإحدى الحواس ولا يمكن إدراكها إلا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج عنه.

[٤٥٤] فإن قلت فما قولك في اللذَّة البصرية فإنَّ المحسوس بالبصر هو الأمر الخارجي، إذ لو كان الإبصار بانطباع صورة المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المفاسد. قلت مذهبنا في الإبصار أمر آخر غير المذاهب المشهورة فإنه بتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة أيضًا ليست من جنس هذه الكيفيَّات المُسمَّاة بالحسيّات بل لونها وشكلها من جنس الكيفيَّات النفسانيَّة وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قيام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فإنَّه شريف جدًا نافع في علم المعاد وموعد بيانه غير هذا الموضع.

[٤٥٥] وممَّا ينبغي أن يعلم هاهنا أنه نقل عن جالينوس أنَّه قال إنَّ اللذَّة والألم يحدثان في الحواس كلها وكلما كان الحس أكثف كانت مقاومته مع الوارد أكثر فكان الألم واللذَّة أقوى وألطف الحواس البصر لأنَّه يتمّ بالنور الذي يشبه النار التي هي ألطف العناصر فلا جرم لا يكون اللذَّة والأذى في البصر إلا قليلا والسمع أقل لطافة من البصر لأنَّ آلته الهواء المقروع فلا

haz ve rahatsızlık mutlaka görmede olduğundan daha fazla olmalıdır. Ardından işitmeden daha ince olan koklama duyusu gelir. Çünkü bu duyunun duyumsadığı şey havadan daha yoğun olan buhardır. Bu duyudaki haz ve rahatsızlık da mutlaka görme ve işitme duyusunda olduğundan daha fazla olmalıdır. Tat alma duyusu ise koku alma duyusundan daha yoğundur. Çünkü tat alma duyusunun aracı, suyun seviyesindeki yaş tatlılıktır. Bundan dolayı da tat alma duyusundaki haz ve rahatsızlık daha fazla olmalıdır. Dokunma duyusu ise bütün duyu organlarındaki en yoğun olan duyudur. Çünkü bu duyu yeryüzüne mukayese edilerek [anlaşılır.] Bundan dolayı dokunma duyusunun kendisine gelen şeye direnç göstermesi, daha kuvvetli ve daha yavaştır. Dolayısıyla haz ve acının bunda daha kuvvetli [etkili] olması gerekir.

[456] Bense şöyle derim: Galen psikoloji filozofu olmadığı gibi zeki, yumuşak kalpli biri de değildi. Onun dile getirdikleri hayalin verdiği hazzın bütün duyumsal hazlardan daha zayıf olmasını gerektirir. Çünkü hayâlî hazlarda hiçbir direnç söz konusu olmaz. Aklî hazlarda da durum aynıdır. Sanki o, bütün bunları idrak edememiştir. Ayrıca direnç ve onun yokluğu, haz ve elem konusunda aslında hiçbir etkisi olmayan şeyler arasındadır. Eğer bir etkisi olsaydı bu, onların sürekliliği içinde olurdu. Çünkü her bir kuvvetin hazzı, kendisiyle uyumlu olan sûretin idrak edilmesiyle söz konusu olur. Her kuvvetin elemi ise bu sûretin zıddı olan sûretin idrak edilmesiyle olur. Evet, her kuvvetin varlığın sınırlarından bir sınırı vardır. Bu güçlerin bir kısmı daha güçlü, bir kısmı daha zayıf, bir kısmı daha ince ve bir kısmı da daha yoğun olabilir. Varlıkların en güçlü olanı haz bakımından da en güçlü olandır.

[457] Daha yoğun olanın daha güçlü, daha ince olanın da daha zayıf olduğunu kabul etmiyoruz. Aynı şekilde ateşin dört unsur arasındaki en ince, toprağın ise en kalın element olduğunu da kabul etmiyoruz. Aksine kesin kanıta dayalı olarak bakıldığında her bir şeyde bunun tam tersinin kabule daha şayan ve daha doğru olduğu görülür. Nitekim cin ve şeytanların varlığı hayvan ve insanların varlığından daha güçlüdür. Cin ve şeytanların öyle çetin eylemleri ve güçlü işleri vardır ki insanlık, bunların onda birine bile güç yetiremez. Onların bu özelliklerine ilişkin hususi bilgiler tek kaynaklı [*haber-i vahid*] olsa da bunlar genel olarak

جرم صارت اللذَّة والأذى في هذه الحاسة أكثر منها في البصر ثمّ الشم أقل لطافة من السمع لأنَّ محسوسه البخار وهو أغلظ من الهواء فلا جرم اللذَّة والأذى في الشم أكثر منها في البصر والسمع والذوق أغلظ من الشمّ لأنَّ آلته الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا جرم اللذَّة والأذى في الذوق أكثر واللمس أغلظ من جميع الحواس لأنَّه في قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى وأبطأ فلا جرم صارت اللذَّة والأذى فيه أقوى.

[٤٥٦] أقول إنَّ جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه أن يكون لذَّة الخيال أضعف من اللذات الحسيَّة كلها إذ لا يتصوّر هناك مقاومة وكذا اللذَّة العقليَّة وكأنَّه لم يدركها، ثمَّ المقاومة وعدمها ممَّا لا مدخل لها في أصل اللذَّة والألم بل لو كان ففي دوامها إذ لذَّة كلّ قوَّة بإدراك صورة ملائمة لها وألمها بصورة ضدها. نعم، لكل قوَّة حدّ من حدود الوجود بعضها أقوى وبعضها أضعف وبعضها ألطف وبعضها أكثف وأقوى الوجودات أقواها لذَّة.

[٤٥٧] ولا نُسلّم أنَّ ما هو أكثف فهو أقوى وما هو ألطف فهو أضعف ولا نُسلّم أيضًا أنَّ النار أضعف العناصر والأرض أقوى بل العكس في الجميع أولى وأحقِ عند التحقيق، فإنَّ وجود الجن والشياطين أقوى من وجود الحيوان والإنسان ولهما أفاعيل شاقة وأعمال قويَّة لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالا وإن كانت

doğruluğu mütevatir olan haberler gibidir. Aynı şekilde felek ve onda bulunan maddenin en ince element olduğuna şüphe yoktur. Bununla birlikte o, kuşkusuz, elementlerin en güçlüsü ve yapıca en düzgün olanıdır. Onu daha güçlü bir şekilde idrak etmek daha çok haz verir. Dolayısıyla daha ince yapıda olanın daha güçlü idrak edildiği bilinmiş olur. Böylece de daha çok haz meydana gelir.

[458] Bu duyuların durumu konusunda [şunlar söylenebilir]: İdrak eden açısından onların idrakinde ortaya çıkan farklılıkların sebebi, dört unsura dayalı bu maddelerden meydana gelen hayvansal mizaçtır. Söz konusu durum, idrak edenin kendi mizacından kaynaklanmaktadır. İdrak edenin bedenine önce yeryüzü, ardından su, sonra buhar, peşi sıra hava, ardı sıra ateş hâkim olmuştur. Bütün bunlardan sonra da ruhlar, felekler ve mülkler [âlemi] onun bedeninde üstünlük sağlamıştır. Cins ilişkilerinin [hiyerarşik ilişkilerin] bir gereği olarak çoğu insanda baskın olan, önce dokunma duyusuna, sonra tat alma duyusuna, ardından işitme duyusuna, akabinde görme duyusuna konu olan şeyleri idrak etmek, ardından hayale ve zanna tabi olan şeyler, en sonunda ise akla ve kesin bilgiye dayalı şeyleri idrak etmektir. Onların kendi idrak güçlerine tabi olan hazları ve elemleri de buna kıyas edilerek anlaşılır.

Sekizinci Fasıl

İbn Sînâ'nın Duyu Organlarının Elde Ettiği Haz Konusunda Söylediklerinin Ortaya Çıkardığı Sonuçlar ve Bu Konudaki Sorunun Çözümlenmesi Hakkında

[459] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Fizik* bölümünde nefs kısmının ikinci makalesinin üçüncü faslında şöyle demektedir: "Duyumsadıkları hakkında gerçekleştirdikleri fiilin hiçbir hazzı ve elemi olmayan birtakım duyular vardır. Duyumsadıkları aracılığıyla haz alan ve elem duyan duyular da vardır. Hiçbir haz ve elemi olmayan duyulara gelince bu, tıpkı görme duyusu gibidir. Nitekim görme duyusu renklerle ne haz alır ne de bunlardan elem duyar. Bunun yerine nefs, bunlardan elem duyar ve haz alır. İşitme duyusunda da durum böyledir. Eğer işitme duyusu, aşırı yüksek bir sesten görme duyusu da [güçlü] ışık gibi aşırı renkten rahatsızlık duyuyorsa bu iki duyunun rahatsızlığı işitmek ve görmek bakımından

الخصوصيات آحاديًا وأيضًا الفلك وما فيه لا شبهة في أنَّها ألطف من العناصر وهي مع ذلك أقوى وأقوم منها من غير شبهة فإدراكها أقوى فيكون ألذ فعلم أنَّ الألطف أقوى إدراكًا فيكون أشد إلذاذًا.

[٤٥٨] وأمَّا حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت إدراكاتها لمدركاتها أنَّ المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصريَّة ونفسه منبعثة من مزاجه، ثمَّ الغالب على بدنه الأرض ثمَّ الماء ثمَّ البخار ثمَّ الهواء ثمَّ النار وبعدها ابتدئ الأرواح والأفلاك والأملاك فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبة الجنسيَّة إدراك الملموسات ثمَّ المطعومات ثمَّ المشمومات ثمَّ المسموعات والمبصرات ثمَّ المُتخيلات والمظنونات ثمَّ العقليّات واليقينيّات وهكذا قياس لذاتهم وآلامهم التابعة لمدركاتهم.

الفصل الثامن

في تعقيب ما قاله الشيخ في لذَّة الحواس وحل ما يشكل فيه

[٤٥٩] قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء :الحواس منها ما لا لذَّة لفعلها في محسوساتها ولا ألم، ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فأمَّا التي لا لذَّة لها ولا ألم فمثل البصر فإنَّه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك ويلتذ وكذا الحال في الأذن فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث

değil dokunma duyusu bakımındandır. Çünkü bu duyumda dokunma duyusundan kaynaklı bir elem meydana gelir. Aynı şekilde bu duyumda söz konusu durumun ortadan kalkmasıyla dokunma duyusundan kaynaklı bir haz meydana gelir. Koku ve tat alma duyularına gelince, bu iki duyu uyumsuz ya da uyumlu olan bir nitelikle hallendiklerinde elem duyar ve haz alır. Dokunma duyusu ise bazen dokunma duyusuna konu olan şeyin niteliğinden dolayı elem duyar bazen de bu nitelikten dolayı haz alır. Dokunma duyusu bazen de ilk duyumsanan şeyin niteliğinin aracılığıyla değil bunun yerine bütünlüğün dağılması ve korunmasıyla haz alır ve elem duyar."[16] Şeyh [İbn Sînâ'nın söyledikleri] burada son bulmuştur.

[460] *el-Kânûn*'un bazı şarihleri İbn Sînâ'ya itirazda bulunmuştur. Bunlardan biri de şu ifadelerin sahibi olan Mesîhî'dir[17]: "Bu [yaklaşım] son derece sorunludur. Birinci olarak, tikel anlamda duyumsanan şeyleri idrak edenin beş duyu olduğu düşünülüyor ve buna inanılıyordu. İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşü ya böyledir ya da değildir. Eğer onun görüşü de böyleyse bu, onun görme ve işitme duyusu hakkındaki sözünü hükümsüz kılar. Eğer onun görüşü böyle değilse bu, onun görme ve işitme duyusu dışındaki duyular hakkında söylediği sözü geçersiz bir söz hâline getirir. İkinci olarak, her bir duyunun özel bir duyumsananı olup bunu o duyudan başkasının idrak etmesinin imkân dışı olmasından dolayı [bu yaklaşım sorunludur]. Akıl *a priori* olarak bu [bilgiye] hâkimdir. O zaman biz şöyle deriz: İşitme ve görme duyusunda meydana gelen dokunma kuvvetinin, aşırı yüksek sesi ve rahatsızlık veren rengi idrak ettiğini söylemek nasıl tasavvur edilebilir? Üçüncü olarak bu yaklaşım, tanımı gereği haz ve eleme aykırı olduğundan [sorunludur]. Çünkü bildiğin üzere hazzın tanımı uyumlu olması bakımından uyumlu olanın idraki şeklinde yapılır. Gören kuvvetle uyumlu olan, dokunmaya konu olan anlamda değil duyumsal anlamda görülen şeylerin idrakidir. Dördüncü olarak bu duyumsanan şeylerin idrak edilmesi, duyular için ya haz ve elem olur ya da olmaz. Eğer İbn Sînâ, elem ve haz olduğunu söylerse görme duyusunun güzel renkleri idrak etmesi haz olurken bu

16 Bu pasaj için bk. İbn Sînâ, en-Nefs min *Kitâbi'ş-Şifâ'*, thk. Hasan Hasanzâde Âmulî (Kum: Müessese-i Bustân-ı Kitâb, 1395), 100,1-101,8 (Çevirmen).

17 Ebu Sehl Mesihî ö. 401/1010-11 (?) (Çevirmen).

يلمس فإنَّه يحدث فيه ألم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذَّة لمسية. وأمَّا الشم والذوق فإنَّهما يتألمان ويلتذان إذا تكيفا بكيفيَّة منافرة أو ملائمة، وأمَّا اللمس فإنَّه قد يتألم بالكيفيَّة الملموسة وقد يلتذ بها وقد تلتذ ويتألم بغير توسط كيفيَّة من المحسوس الأول بل بتفرَّق الاتصال والتيامه، انتهى ما قال الشيخ.

[٤٦٠] واعترض عليه بعض شارحي القانون وهو المسيحي بقوله هذا في غاية الإشكال. أمَّا أولا، فإنَّه كان يرى ويعتقد أنَّ المدرك للمحسوسات الجزئيَّة هي الحواس فمذهبه في هذا الموضع إمَّا أن يكون هو ذاك أو لا يكون فإن كان الأول فيكون ناقض كلامه في البصر والسمع وإن كان الثاني فيكون قوله في غير السمع والبصر قولا فاسدًا. وأمَّا ثانيًا، فلأنَّ كلّ واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وحينئذ نقول كيف يتصوّر أن يقال إنَّ القوَّة اللامسة الحاصلة في الأذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون الموذي. وأمَّا ثالثا، فلأنَّ ذلك مناقض لحدَّة اللذَّة والألم فإنَّه حدّ اللذَّة على ما عرفت بأنَّها إدراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوَّة الباصرة إدراك المبصرات الحسيَّة لا اللمسيَّة. وأمَّا رابعًا، فلأنَّ إدراك هذه المحسوسات إمَّا أن يكون لذَّة وألمًا للحواس أو لا يكون فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألوان

duyunun rahatsız edici renkleri görmesi de elem olur. Eğer bu şeylerin idrak edilmesi elem ve haz olmazsa ne dokunma duyusu ne de koku ve tat olma duyusu için haz ve elem söz konusu olur. Eğer haz ve elem bazı duyular için söz konusu olup diğerleri için olmazsa bu, tercih edici olmadan tercihin olması demektir. Bu ise imkân dışıdır. Çünkü bahse konu beş duyunun hepsi, tikel anlamda duyumsanan şeylerin idrak edilmesi bakımından nefs için araçlardır."

[461] Ardından Mesîhî ifadelerine şöyle devam eder: "Bana kalırsa bu meseledeki doğru yaklaşım şuna kail olmaktır: Gören kuvvet için uyumlu olan güzel renkler iken, işiten kuvvet için güzel seslerdir. Diğer duyular hakkında da aynı şey geçerlidir. Çünkü duyuların bütün bu şeyleri idrak etmesi bir hazdır. Nitekim idrak, idrak edilenin sûretinin idrak eden için hazır olmasıdır. Eğer durum böyleyse açık olan duyulardan her biri için haz söz konusu olur. Çünkü hazzın, uyumlu olması bakımından uyumlu olanın idrak edilmesi dışında hiçbir anlamı yoktur. Elem de aynı şekildedir."

[462] İmâm [Fahreddin] er-Râzî, *el-Mebahis*'te İbn Sînâ'nın sözlerini aktardıktan sonra şöyle der: Bu, İbn Sînâ'nın söylediği şeydir ve doğrudur. Eğer denilirse ki görme duyusu için uygun olan şüphesiz görmektir. O zaman, hazzın tanımı 'kendisiyle uyumlu olanın idrak edilmesi' olduğu hâlde nasıl olur da İbn Sînâ gözün bundan haz almadığını sanmış olabilir?" Buna karşı şöyle cevap veririz: Bize gelince, gözde idrak edici kuvvetin olduğu [düşüncesini] desteklemiyoruz. Bunun yerine görenin ve işitenin nefs olduğunu [savunuyoruz]. Bütün bu duyu organları ise bu idrak süreçlerinde nefsin âletleridir. Böylece bu sorun bizden giderilmiş olur. İbn Sînâ'nın görüşüne gelince, [buradaki] mazeret, renklerin gören kuvvet için uyumlu olmamasıdır. Çünkü gören kuvvetin renklerle nitelendirilmesi imkân dışıdır. Bunun yerine renklerin idrak edilmesi, gören kuvvet için uyumlu olan bir şeydir. İbn Sînâ, uyumlu olanın meydana gelmesini değil de idrak edilmesini haz olarak değerlendirmiştir. Gören [kuvvet] gördüğünde onun için renklerin idrakine tekabül eden uyumlu şey meydana gelir, yoksa bu uyumlu şeyin idraki onun için ortaya çıkmaz. Çünkü gören kuvvet, idrak edici olarak değerlendirilmez. Şeyleri idrak eden nefstir. Nefs aynı zamanda kendisinin bu şeyleri idrak ettiğini de idrak eder. Dolayısıyla hazzın nefs için meydana gelmesi gerekir.

الحسنة لذَّة وإدراكه للألوان الموذية ألمًا وإن قال بالثاني فلا يكون للمس لذَّة ولا ألم ولا للشم والذوق وإن كان لذَّة وألمًا للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحًا من غير مرجّح وهو محال لأنَّ هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في إدراك المحسوسات الجزئيَّة.

[٤٦١] ثمَّ قال المسيحي والحقّ عندي في هذه المسألة أن يقال الملائم للقوَّة الباصرة الألوان الحسنة والقوَّة السامعة الأصوات الطيبة وكذلك في باقي الحواس وإنَّ إدراكها لهذه الأمور لذَّة بناء على أنَّ الإدراك حضور صورة المدرك للمدرك وإذا كان كذلك فيكون كلّ من الحواس الظاهرة له اللذَّة إذ لا معنى للذَّة إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم و كذا الألم.

[٤٦٢] وقال الإمام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ: هذا ما قاله الشيخ وهو الحق. فإن قيل لا شك أنَّ الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أنَّ العين لا تلتذ بذلك مع أنه حدّ اللذَّة بأنَّها إدراك الملائم، فنقول إمَّا نحن فلا نساعد على أنَّ في العين قوَّة مُدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال. وأمَّا على مذهب الشيخ فالعذر أنَّ الألوان ليست ملائمة للقوَّة الباصرة فإنَّه يستحيل اتصاف القوَّة الباصرة بالألوان بل إدراك الألوان أمر يلائم للقوَّة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذَّة بل جعل إدراكه لذَّة والباصرة إذا أبصرت حصل لها الملائم الذي هو إدراك الألوان ولم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنَّها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الأشياء وتدرك أنَّها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذَّة.

[463] Ardından Râzî, "idrak edenin duyu organları değil de nefs olduğu" konusundaki tercihinden dolayı kendisine yönelik bir itiraz yükseltir. İbn Sînâ'nın sözüne ilişkin olarak dile getirdiği bu açıklamada, bu açıklamayla birlikte defetmeye gücünün yetmediği bir husus nedeniyle öncelikle İbn Sînâ'nın sözünün doğruluğunu ileri sürmüş ve çıkardığı sonucu şu şekilde dile getirmiştir: "Bu duyumsanan şeylerin ya bu duyularla uyumlu olduğu kabul edilir ya da şöyle denir: Duyularla uyumlu olan duyumsanan değil duyumsamadır. Duyumsananın duyularla uyumlu olduğu kabul edilirse duyuların idraki, uyumlu olanı idrak etmek şeklinde gerçekleşir. Bunun ardından İbn Sînâ'nın dile getirdiği "Görme duyusu renklerden haz almaz." sözü "Haz uyumlu olan şeyin idrakidir." sözüyle çelişiktir. Duyumsanan şeylerin duyularla uyumlu olduğu reddedilip haz için uyumlu olan şeyin duyumsanan değil de duyum olduğu zannedilirse bu durumda kaçınılmaz olarak ya uyumlu olan şeyin meydana gelmesinin haz olduğunu söylemek ya da uyumlu olan şeyin idrakinin haz olduğunu kabul etmek gerekecektir. Eğer uyumlu olan şeyin meydana gelmesinin haz olduğu söylenirse bu, görme duyusunun haz [aldığını] kabul etmeyi gerektirir. Eğer uyumlu olan şeyin idrakinin haz olduğu söylenirse bu, dokunma duyusunda hazzın gerçekleşmemiş olmasını gerektirir. Çünkü haz için uyumlu olan şey dokunma duyusuna konu olan şeyler değil, bu şeyleri duyumsamaktır. Bunların da bahse konu duyumsamayı idrak etmesi söz konusu değildir. İşte sorunlu olan kısım burasıdır."[18] [Râzî'nin] sözleri burada sona ermektedir.

[464] Büyük âlim Şîrâzî, *el-Kânûn*'a yazdığı *Şerhu'l-Külliyyât*'ta Mesîhî'nin sözlerini aktardıktan sonra şöyle der: "Bu konuya eğilmek gerekir. Mesîhî'nin öncelikle dile getirdikleri konusunda [şöyle deriz]: İbn Sînâ'nın görüşünün, "Duyumsanan şeyleri idrak eden duyulardır." şeklinde olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü hem İbn Sînâ hem de onun dışında hikmette derinleşenler açısından nefsten başka hiçbir idrak eden, hüküm veren, haz alan ya da elem duyan bir şey yoktur. Bu sözlerin duyular için kullanılması mecaz kâbilindendir. Bu anlamların duyulara atfedilmesi tıpkı İmam [Fahreddin] er-Râzî ve onun yolunu takip edenlerde olduğu gibi son dönem kelamcılarının hataları arasındadır.

18 Bu pasaj için bk. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 521-522 (Çevirmen).

[٤٦٣] ثمَّ اعترض على نفسه فيما اختاره من أنَّ المدرك هي النفس لا الحواس وفي هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنَّه ادعى أولا حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله أنَّ هذه المحسوسات إمَّا أن يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلّم كون المحسوس ملائمًا للحواس كان إدراكها إدراكًا للملائم. فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذَّة هي إدراك الملائم وأمَّا أن منع من ذلك وزعم أنَّ الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إمَّا أن نقول بأنَّ حصول الملائم هو اللذَّة أو إدراكه هو اللذَّة فإن قال بالأول لزمه تسليم لذَّة البصر وإن قال بالثاني لزمه أن لا يثبت اللذَّة في حاسة اللمس لأنَّه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها وليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال، انتهى كلامه.

[٤٦٤] وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليَّات للقانون بعد ما نقل كلام المسيحي وفيه نظر. أمَّا فيما ذكره أولا فبأنا لا نسلّم أنَّ مذهب الشيخ أنَّ المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز وإسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازي ومن اقتفى أثره إلا

Oysaki şeylerin idraki farklılık arz eder. Tıpkı küllîler gibi zâtlarıyla idrak edilen idrak edilirler ve tikellerde olduğu gibi araçlar vasıtasıyla idrak edilen idrak edilirler de vardır. Bu ise duyu organlarının özel duyumsananlar nedeniyle değişime uğramasından kaynaklanır. Böylece nefs, bunları idrak eder. Çünkü idrak, kendisiyle idrak edilmesi bakımından idrak edilenin sûretinin hazırda bulunmasıdır. Nitekim nefs küllîleri bizatihi idrak ederken tikelleri de çeşitli vasıtlar aracılığıyla idrak eder. [Bu nedenle] küllîlerin bulunuşu nefsin zâtında olurken duyumsanan tikellerin bulunuşu da duyu organlarında olur. Fakat duyumsama, duyumsayanın, dahası onun aracının özel duyumsananından etkilenmesi şeklinde olduğunda her duyumsayanın aracının özel duyumsananından etkilenmesi ve bu duyumsanan şey nedeniyle değişime uğraması zorunlu olur. Ancak bazı duyu organlarının etkilenmesi ve duyumsadığı şey nedeniyle değişime uğraması, tıpkı tat ve koku alma ile dokunma organları gibi, nefsin bu organları onların duyumsadıkları şeylerden etkilenmiş olması bakımından idrak etmesi cihetiyle söz konusu olur. Duyu organları arasında görme ve işitme duyularında olduğu gibi böyle olmayanlar da vardır. Bundan dolayı insan, tatlının hazzını ağzında, güzel kokunun hazzını burnunda, yumuşaklığın hazzını ise dokunma organında idrak eder. Her ne kadar işitme ve görme organları, işitilen ve görülen şeylere adapte olsa da ancak göz merceğindeki iki [görme] sinirinin bitiştiği yerdeki güzel resimlerin hazzı ile, yayılmış olan sinirlerdeki sesin lezzeti idrak edilmez. Bu ise şöyle denmesinden dolayı değildir: Bazı duyu organlarının [duyumsadıkları şeyden] etkilenip duyumsadıkları şey nedeniyle değişime uğramaları zamansal olurken bazı duyu organlarınınki ise 'an'a ilişkindir. Birinciye örnek dokunma, tat ve koku alma organlarıdır. İkinciye örnek ise işitme ve görme organlarıdır. Bunun aksi nadir olarak gerçekleşir. Tıpkı güçlü bir ışığa ya da şiddetli bir yeşile baktığımızda ve gözümüzü ona diktikten sonra başka yöne çevirdiğimizde gözümüz kapalıyken bile ışık ve yeşil rengin gözümüzde kalması gibi. İşitme organında da durum böyledir. İşitme organının duyumsanan şey nedeniyle değişime uğraması bazen belirli bir süre kalıcı olur. Tıpkı şöyle söylendiği gibi: "Ses hâlâ kulağımda." İbn Sînâ'nın amacı şudur: Öncelikli üç organ duyumsadığı şeyden, nefsin onu idrak edebileceği ve haz alıp elem duyabileceği kadar bir müddet içinde etkilenir. Geri kalan iki organ ise duyumsadığı şeyden etkilenmediği gibi nefsin onu idrak edebileceği ve haz alıp elem

أنَّ إدراكها يختلف فمن المُدركات ما يدركها بذاتها كالكليَّات. ومنها ما يدركها بواسطة الآلات وهي الجزئيَّات وذلك بأن تتكيّف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس وذلك لأنَّ الإدراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك ولأنَّها تدرك الكليَّات بذاتها والجزئيَّات بآلاتها يكون حضور الكليَّات في ذاتها وحضور الجزئيَّات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آلة كلّ حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس إلا أن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث إنَّ النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة. ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فإنَّ الإنسان يدرك لذَّة الحلو في الفم ولذَّة الرائحة الطيبة في الشم ولذَّة النعومة في آلة اللمس ولا يدرك لذَّة الصور الحسنة في الجليديَّة ولا في ملتقى العصبتين ولا لذَّة الصوت في العصبة المستفرشة وإن كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيَّات المسموعة والمبصرة لا لما قيل إنَّ انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال آلات البعض آني فالأول كاللامسة والذائقة والشامة وأمَّا الثاني فكالسامعة والباصرة اللهم إلا على طريق الندرة كما إذا نظرنا إلى ضوء قوي أو خضرة شديدة وحدقنا النظر فيه ثمَّ حولناه إلى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليديَّة، وكذا في آلة السمع قد يبقى تكيفها زمانًا يسيرًا كما يقال الصوت بعد في أذني. فمراد الشيخ أنَّ آلة الثلاث؛ الأول: تنفعل عن محسوسها زمانًا له قدر بحيث يدركها النفس وتلتذ أو تتألم وآلة الأخيرين لا تنفعل عن محسوسها ولا يتكيف بها زمانًا له قدر بحيث

duyabileceği kadar bir müddet onunla değişime uğramaz. Bu, onların bu konuda söyledikleri şeylerdir. Bunlar zayıf ve gülünç ifadelerdir. Çünkü duyular, idraklerinin anlık olduğu gerçeğine dâhil olurlar. Ancak bu idraklerin bir kısmının anlık bir kısmının ise zamansal olmasına gelince bu kabul edilebilir değildir. Bunu iddia edenlerin mutlaka bununla ilgili bir kanıt getirmeleri gerekir.

[465] Şeyh] İbn Sînâ, işitme ve görme organlarında duyumsadıkları vasıtasıyla değişimin meydana geldiği görüşünde değildir. Bu iki duyu da tıpkı geri kalan üç duyuda olduğu gibi duyumsadıklarıyla değişime uğrar. Ancak diğer üç duyunun aksine işitme ve görme duyusu, işitilen ve görülen şeyden işitmesi ve görmesi bakımından haz almaz. Nitekim tat alma duyusu tat alması bakımından, koku alma duyusu koku alması bakımından, dokunma duyusu da dokunması bakımından haz alır. Bundaki sebep daha önce de dile getirdiğimiz gibi nefsin üç [duyuyla ilgili] hazzı, bu duyu organlarının duyumsadıkları şeyler nedeniyle değişime uğraması bakımından idrak edip diğer iki [duyuyla ilgili] hazzı bu iki duyu organının duyumsadıkları şeyler nedeniyle değişime uğraması bakımından idrak etmemesidir. Buna dayalı olarak doğru cevap şöyle denmesidir: İbn Sînâ'nın görüşünün bu olduğunu ve dayanağının da dile getirdiğimiz hususlar olduğunu kabul etmiyoruz.

[466] Mesîhî'nin ikinci olarak dile getirdiğine gelince [bunu da kabul etmiyoruz]. Çünkü İbn Sînâ yüksek sesi ve aşırı rengi idrak edenin kulak ve gözün dokunma duyusu olduğunu söylemiyor. Bunun yerine bu iki şeyi idrak edenin işitme ve görme duyusu olduğunu söylüyor. Elem duyan kimsenin duyumsamasının aleti ise aşırı düzeyde yüksek sesin duyma duyusunda ve eziyet verici rengin de görme duyusunda meydana getirdiği bütünlüğün dağılması yoluyla olmasıdır. İşitme ve görme organlarına gelice onlar bundan elem duymaz. Bu ise söz konusu görüşü geçersiz kılmak üzere [daha önce] ifade edildiği gibi bu organların idraklerinin zamansal değil de anlık olmasından kaynaklanmaz. Bunun yerine bu organların işitmeleri ve görmeleri bakımından elem duymamalarından kaynaklanır.

يدركه النفس فتلتذ أو تتألم. هذا ما قالوه وهو كلام رخو سخيف لاشتراك الحواس في كون إدراكها آنيًا، وأمَّا أنَّ بعضها آني وبعضها زماني فغير مُسلّم فمن ادعاه فلا بدَّ من دليل.

[٤٦٥] ثمَّ إنَّ الشيخ لم يذهب إلى أنَّ آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقي بمحسوساتها إلا أنَّ السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي فإنَّ الذائقة تلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه ما ذكرنا من أنَّ النفس تدرك لذَّة الثلاث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذَّة الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما. وعلى هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أنَّ مذهبه ذلك وسنده ما ذكرناه.

[٤٦٦] وأمَّا فيما ذكره ثانيا: فلأنَّ الشيخ لا يقول إنَّ المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الأذن والعين بل المدرك لهما هو السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الأذن واللون الموذي في لامسة العين. وأمَّا آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما لا لأنَّ إدراكهما آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنَّهما لا يتألمان من حيث يسمع ويبصر.

[467] Mesîhî'nin üçüncü olarak dile getirdiğine gelince [bunu da kabul etmiyoruz]. Çünkü bu, gören kuvvetle uyumlu olanın, görülen şeylerin idrak edilmesi olduğuna ve İbn Sînâ'nın görülenleri idrak edenin gözdeki dokunma duyusu olduğu görüşüne sahip olduğuna dayanmaktadır. Her iki dayanak da yanlıştır. Çünkü uyumlu ve uygun olan, nefis dışındaki başka kuvvetler için değil ancak nefis için söz konusu olur. Nitekim İbn Sînâ, rahatsızlık veren renkten elem duyan şeyin, gözündeki görme duyusu değil, gözdeki dokunma duyusu olduğu ve idrak edenin ise dokunma duyusu değil de gözün görme duyusu olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu, doğru görüştür.

[468] Mesîhî'nin dördüncü olarak dile getirdiğine gelince [bunu da doğru bulmuyoruz]. Çünkü onun bir kısmında elem ve haz olup diğer kısmında olmuyorsa bunun tercih edici olmaksızın bir tercih olduğunu kabul etmiyoruz. Bu ise nefsin idrakinin duyuların hazzı olmasıdır. Bu haz ise duyu organlarının duyumsananlardan etkilenmesi bakımındandır.

[469] Mesîhî'nin tercih ettiği doğru görüş de geçersizdir. Çünkü uyumlu ve uygun olan, [diğer] kuvvetler için değil ancak nefs için söz konusu olur. Çünkü kuvvet, bu kuvvetin şu şeyleri idrak etmesi hazdır denebilmesi için bir şeyi idrak etmez. Bu konuda bende olan düşünceler bunlardır. Büyük âlim Şîrâzî'nin sözleri burada son bulmuştur.

[470] Burada çeşitli araştırma konuları vardır. Birincisi Şîrâzî'nin dile getirdiği "Nefsten başka haz alan ve elem duyan yoktur." ifadesiyle ilgilidir. Bu kullanım doğru değildir. Çünkü nefsin birbirinden farklı kaynakları olabilir. O bazen akılla bazen de duyularla birleşir. Nefs faal akılla birleştiğinde bu aklın fiilini gerçekleştirir. Duyularla birleştiğinde ise bunların fiilini yapar. Duyuların fiillerinin duyularla uyumlu olduğu bilinmektedir. Her bir duyumsayanın fiili bu duyumsayanla uyumludur. Uyumlu olanın idrak edilmesi ise hazdır. Dolayısıyla işitme ve görmenin hazzının işitilen ve görülenin idrak edilmesiyle meydana gelmesi zorunludur. Tıpkı herhangi bir fark olmaksızın duyumsadıklarının idrak edilmesiyle [gerçekleşen] diğer üç duyunun hazzı gibi.

[٤٦٧] وأمَّا فيما ذكره ثالثا: فلأنة مبني على أنَّ الملائم للقوَّة الباصرة إدراك المبصرات وعلى أنَّ الشيخ ذهب إلى أنَّ مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لأنَّ الملائم والموافق إنَّما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولأنَّه ذهب إلى أنَّ المتألم من اللون الموذي هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق.

[٤٦٨] وأمَّا فيما ذكره رابعا: فلأنا لا نسلم أنَّه إن كان ألما ولذَّة في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحًا من غير مُرجّح وهو إدراك النفس لذَّة الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها.

[٤٦٩] وأمَّا الحقّ الذي اختاره فباطل لأنَّ الملائم والموافق إنَّما يكونان للنفس لا للقوى، وأنَّ القوَّة لا تدرك شيئًا ليقال إنَّ إدراكها لهذه الأمور هي اللذَّة فهذا ما عندي في هذا المقام، انتهى كلام العلامة الشيرازي.

[٤٧٠] أقول وفيه أبحاث؛ أمَّا أولا: فلأن ما ذكره من أنَّ لا ملتذ ولا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشئات متفاوتة فقد يتحد بالعقل وقد يتحد بالحواس وإذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله وإذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس وفعل كلّ حاسة يناسب تلك الحاسة وإدراك المناسب لذَّة فيجب أن يكون لذَّة السمع والبصر بإدراك المسموع والمبصر كما أنَّ لذَّة الثلاث البواقي بإدراك محسوساتها من غير فرق.

[471] İkinciye gelince buradaki araştırma konusu nefsin başlangıçtaki iki duyumsananı idrak etmesinin organın etkilenmesi bakımından söz konusu olmayıp nefsin geri kalan üç duyumsananı idrak etmesinin organın etkilenmesi bakımından söz konusu olduğuna ilişkin Şîrâzî'nin dile getirdiği farkla ilgilidir. Bu, Şîrâzî'nin bazı duyular hakkında hazzın ispat edilip diğer bazı duyular hakkında da hazzın olmadığına ilişkin iki konu arasındaki fark bakımından idrakin hiçbir etkisinin olmadığı kabülüne dayanır. Nitekim İbn Sînâ'nın ifadesi, üç duyu hakkında hazzın varlığına, diğer iki duyu hakkında da hazzın olmadığına işaret eder. İdrakin oluştuğu yer, bazı duyularda etkilenimin konumundan başkayken diğer bazılarında ise aynıdır. Bunun kabul edilip doğruluğu varsayıldığında, birincisinin duyuların hazzının kaynağı olup nefsin hazzının olmaması ile ikincisinin nefsin hazzının kaynağı olup duyuların hazzının olmaması konusunda iki tür duyuya ait hangi etki söz konusu olabilir?

[472] Üçüncüsüne gelince buradaki araştırma konusu duyuların idrakinin ancak duyumsadıkları şeylerin sûretleriyle değişime uğramaları şeklinde olabileceğiyle ilgilidir. Şîrâzî, işitme ve görme organlarının duyumsadıkları şeylerle değişime uğradığını itiraf etmektedir. Uyumlu bir niteliğe sahip olan idrak edilenin sûretiyle değişime uğrama konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Bu durumda ortada bir idrak varsa kaçınılmaz olarak haz da vardır. Çünkü yetkinliğin ve bir şeye ait olan her bir yetkinliğin idraki, söz konusu yetkinlik sebebiyle bu şey için hazdır. Bu ise işitme ve görme organlarının, nitelikleri sayesinde değişime uğramalarına sebep olan duyumsadıkları şeyleri idrak etmelerinin kendileri için haz olmasını gerekli kılar. O halde geri kalan duyulardan farklı olarak işitme ve görme duyularının, işitmesi ve görmesi bakımından işitilen ve görülen şeyden haz almadıklarına yönelik hüküm verilmesinin sebebi nedir? Eğer buradaki sebebin, nefsin, organın değişime uğraması bakımından bu üç duyunun hazzını idrak edip organın değişime uğraması bakımından geri kalan iki duyunun hazzını idrak edememesi olduğu söylenirse buna karşı şöyle deriz: Bunu kabul etmeyiz. Bunun doğruluğu kabul edilse bile hazzın olması ve olmaması bakımından böyle bir fark zorunlu olmaz. Çünkü haz idrake tabi olduğu için "değişime uğraması bakımından" kayıtlarının ele aldığımız konuya bir etkisi söz konusu değildir. Dolayısıyla eğer idrak nefse ait olacaksa o zaman haz da nefsin olacak; duyuya ait olacaksa haz da duyuya ait olacaktır.

[٤٧١] وأمّا ثانيا: فلأنَّ الفرق الذي ذكره من أنَّ إدراك النفس للمحسوسين الأوليين لا يكون حيث ينفعل الآلة وإدراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث ينفعل الآلة على تقدير تسليمه لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في إثبات اللذَّة لبعض الحواس وعدمها للبعض الآخر فإنَّ كلام الشيخ ناص في وجود اللذَّة وعدمها للاثنين وكون محل الإدراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فأي مدخلية لهما في كون أحدهما منشأ لذَّة الحواس دون النفس والثاني منشأ لذَّة النفس دون الحواس.

[٤٧٢] وأمّا ثالثا: فلأنَّ إدراك الحواس ليس إلا تكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بأنَّ آلتي السمع والبصر قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في أنَّ التكيف بصورة المُدرك الملائم إذا كان إدراكًا كان لذَّة لا محالة لأنَّه إدراك الكمال وإدراك كلّ كمال لشيء كان لذَّة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذَّة لهما فما السبب فيما حكم بأنَّ السمع والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث يسمع ويبصر بخلاف البواقي. فإن قال السبب أنَّ النفس تدرك لذَّة هذه الثلاث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذَّة الآخرين حيث يتكيف الآلة. قلنا لا نُسلّم ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقًا في اللذَّة وعدمها فإن حيث وحيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذَّة تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذَّة لها وإن كان للحس كانت اللذَّة له.

[473] Dördüncüsüne gelince Şîrâzî'nin bunu reddetmesindeki, görme duyusunun kuvvesi için uygun olanın, görülen şeylerin idrak edilmesi olduğu şeklindeki gerekçe geçerli değildir. Çünkü her bir kuvvet için uyumlu olan, bu kuvvete uygun olanın idrak edilmesidir. Rengin ve ışığın şeffaf olan için yetkinlik olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. İnce buzul da şeffaftır. Bu nedenle renk ve ışığı idrak etmek de bununla uyumludur.

[474] Mesîhî'nin İbn Sînâ'ya yönelik üçüncü olarak dile getirdiği cevapta doğru olan şöyle denmesidir: Gözün hem dokunsal hem de görsel bir kuvveti vardır. Çünkü bu kuvvetin yapısında dokunulanlar kategorisinde olanlar bulunmaktadır. Ayrıca gözde renkler ve ışıklar kategorisinde olanlar da bulunmaktadır. Tıpkı aşırı renkli ve güçlü ışıklı nesnelerde olduğu gibi gözle idrak edilen şeylerde de iki yön bulunmaktadır: Görülen yön ve dokunulan yön. Görme, gören kuvvetle olurken dokunma gören kuvvet için söz konusu olur. Bu iki konunun, idrakin ve idrak edilenin birbirinden farklı olması bir çelişki doğurmaz.

[475] Beşincisine gelince bu, Şîrâzî'nin, Mesîhî'nin tercih ettiği doğru görüşü reddedip bunun doğru olmadığını son olarak dile getirdiği meseledir. Ancak doğruluk Mesîhî'nin hakkıdır. Asıl geçersiz olan bu doğru görüşü reddetmektir. İbn Sînâ'nın sözü de doğrudur. Fakat Mesîhî, bu görüşü tam olarak anlayamamış ve bu görüşe ilişkin sorunu çözümleyememiştir. Doğrusu bu üç kafası karışık adama; yani Mesîhî, Râzî ve Şîrâzî'ye ve bunlardan başka *el-Kânûn* şarihleri ile bunlar dışındaki diğer bilginlere hayret ettim. Çünkü bu kimseler İbn Sînâ'nın dile getirdikleri hakkında soruşturma ve araştırma yapmaya özen gösterse de bu kimselerden hiçbiri onun zikrettiklerini çözümlemeye ve tahkik etmeye güç yetirememiştir. Bize fazl ü kereminden ve hikmetinden ihsan eden Allah'a hamd ü senalar olsun.

[476] Bu konunun tahkiki sadedinde şöyle deriz: Hayvan olması bakımından hayvanın hüviyeti, evvelemirde dokunulan şeyler kategorisinden olmak üzere mizaca ilişkin niteliklerle biçimlenmiş cisimsel bir cevherden meydana gelir. Her bir hayvanın, dahası onun her bir organının bu dokunsal sınırlardan makul bir sınırı vardır. Bu sınırın muhafaza edilmesi ve bozulması, mizaçla ilgili bu niteliğin tür olarak ya da

[٤٧٣] وأمّا رابعا: فلأنَّ منعه لكون الملائم لقوَّة الباصرة إدراك المبصرات غير وارد فإنَّ الملائم لكلّ قوَّة إدراك ما يناسبها ولا شبهة في أنَّ اللون والضوء كمال للمشف واللطيفة الجليديَّة مشفة وإدراكها كمال ملائم لها.

[٤٧٤] فالصواب في جواب المسيحي عمّا أورده ثالثا على الشيخ أن يقال للعين قوَّة لمسية وقوَّة بصريَّة لأنَّ في جرمها ما يكون من باب الملموسات وفيه أيضًا ما يكون من باب الألوان والأضواء وما يدرك بالعين كذا اللون المفرط وكذا الضوء الشديد أيضًا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة فالإبصار بالباصرة واللمس باللامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين والإدراكين والمدركين.

[٤٧٥] وأمّا خامسا: فالذي ذكره أخيرًا في إبطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه والباطل إبطال ذلك الحق وكلام الشيخ أيضًا حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه وحل الإشكال الوارد عليه وإني لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلاثة أعني المسيحي والرازي والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وحكمته.

[٤٧٦] فنقول لتحقيق هذا المقام إن الحيوان بما هو حيوان حاصل الهويَّة من جوهر جسماني تكيف بكيفيَّة مزاجيَّة من باب أوائل الملموسات ولكلّ حيوان بل لكلّ عضو منه حد اعتدالي من حدود تلك اللمسيَّة وصلاحه وفساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفيَّة المزاجيَّة نوعًا أو شخصًا

şahsen korunmasına ve yok olmasına bağlıdır. Bu nitelik bakımından onun yetkinlik ve noksanlığı vardır. Onun ayrıca bu niteliği idrak eden ve dokunma kuvveti olarak isimlendirilen bir kuvveti bulunur. Bu kuvvet, istisnalar hariç bütün bir bedende ve parçalarında dolaşır. Göz, kulak, dil ve burun gibi duyu organları da aynı şekilde dokunma kuvvetinin dolaştığı vücudun parçalarına dâhildir. Tıpkı bu kuvvetin, dokunma niteliğinin içinde dolaştığı şeylere dâhil olması gibi.

[477] Kuşku yok ki haz, uyumlu olması bakımından uyumlu olanın idrak edilmesidir. Elem ise uyumlunun zıddı olması bakımından onun zıddını idrak etmektir. Daha önce de her bir şey için uyumlu olanın o şey için yetkinlik ve kuvvet olduğu geçmişti. Bir şeyin yetkinliğinin, o şeyin kendi türünden olması zorunludur. Bunun zıddı ise kendi yakın cinsinin türündendir. Uyumlu bir niteliğe sahip olan dokunulan şeylerin idraki de diğer organlarda da bulunan dokunma kuvveti için bir yetkinliktir. Böylece bu yetkinlik söz konusu organlar için doğrudan haz olurken nefs için bu organlar aracılığıyla haz teşkil eder. Bunun zıddını idrak etmek ise yine bu organlar için doğrudan elem olurken nefs için söz konusu organlar aracılığıyla elem olur. Hayvan olması bakımından hayvan için uyumlu ve uyumsuz olan, ancak uyumlu ve uyumsuzun dokunulan şeyler cinsinden olmasıyla söz konusu olur. Uyumlu ve uyumsuzun idrak edilmesi, kendisinden ve idrak edicisinden hareketli canlının yoksun olmadığı dokunmaya ilişkin hayvânî kuvvet için haz ve elem olur.

[478] Ardından dokunmayla ilgili bu nitelik ve bu niteliğin dokunsal idrakinden sonra hareketli canlının bedensel yapısında tat alma niteliği vardır. Bu nitelik ve idraki sayesinde hareketli canlının bedeni korunur ve gelişiminin zirvesinde kalır. Tıpkı onun bedeninin dokunmaya konu olan şeyler cinsinden olup yetkinliğinin bu şeylere bağlı olması gibi. Bedenin, gıdalandığı tat alma duyusuna konu olan şeylerin cinsinden olması da bu şekildedir. Tat alma kuvveti tat almaya ilişkin bir yetkinliktir. Buna paralel olarak da tat almayla ilgili bir hazdır. Söz konusu kuvvetin bu kategoride bir karşıtı vardır ve bundan dolayı elem meydana gelir. Bu iki niteliğin ardından kokuyu idrak eden yetkinlik derecesi gelir. Bedenin yoğun organları koku alma kuvvetine yapı gereği fazlaca ihtiyaç duymaz. Ancak bu kuvvet, tıpkı buhârî ruhlar gibi bedenin ince organlarının

ضدها يكون ألما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان إنَّما هما من جنس الملموسات وإدراكهما لذَّة ألم للقوَّة الحيوانيَّة اللمسيَّة التي لا يخلو منها ومن مدركها حيوان.

[٤٧٨] ثمَّ بعد هذه الكيفيَّة اللمسيَّة وقوَّة إدراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفيَّة الذوقيَّة التي بها وبقوَّة إدراكها ينحفظ بدنه ويبقى إلى غاية نشوه وكما أنَّ بدنه من جنس الملموسات وكماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يغتذي بها، فللقوَّة الذوقيَّة كمال ذوقي وبإزائه لذَّة ذوقيَّة ولها مناف من هذا الباب ولأجله ألم وبعد هاتين الكيفيتين درجة كماليَّة من مدركات الشامة لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام إلا أنَّها ممَّا يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخاريَّة

وبعدمه وله في هذه الكيفيَّة كمال ونفس وله قوَّة مدركة لهذه الكيفيَّة يُسمّى باللامسة وهي سارية في كلّ بدنه وأجزائه إلا ما شدّ والأعضاء الحسيَّة كالعين والأذن واللسان والخيشوم أيضًا داخلة فيما يسري فيه قوَّة اللمس كما هي داخلة فيما يسري تلك الكيفيَّة اللمسيَّة.

[٤٧٧] ولا شك أنَّ اللذَّة هي إدراك الملائم من حيث هو ملائم والألم إدراك ضده من حيث هو ضده وقد مرَّ أنَّ الملائم لكلّ شيء ما يكون كمالا وقوَّة له وكمال الشيء يجب أن يكون من نوعه وضده من نوع جنسه القريب فإدراك الملموسات الملائمة كمال للقوَّة اللمسيَّة التي في سائر الأعضاء فيكون لذَّة لها بالذات وللنفس بواسطتها وإدراك

kendisiyle beslendiği şeylerdendir. Kuşkusuz esinti ruhun yetkinliğidir. Böylece koku alma kuvvetinin, burundaki latif bir şeyle güzel kokulu esintileri idrak etmek bakımından hazzı, kötü kokuları idrak etmesi bakımından ise elemi olur. Bütün bu üç nitelik, hayvansal bedeni ve organlarını vasıflandıran şeyler arasındadır.

[479] Görme ve işitme idraklerine gelince, hareketli canlı/*hayvan* olması bakımından hareketli canlının kaim oluşu, bu idraklerden tahassül etmez. Hareketli canlının hiçbir oganı da ışık ve sesle tekavvüm etmez. Çünkü ışık niteliği, cisim olması bakımından cismin derinliklerinden uzak heyetler arasındadır. Hareketli canlıda da durum böyledir. Çünkü canlı yoğun ve karanlık bir cisimdir. Ona tabi olan ışık ve renk, onun yüzeyine ve cevherî hakikati ile mâhiyetinin dışındaki kenarlarına ilişir. Sesi olan bir cismin hakikatinden en çok uzakta olan arazlar olarak ses de bu şekildedir. Dolayısıyla canlı cisim ve onun hiçbir organı görülen ve işitilen bir niteliğe sahip değildir ki bu nitelikte olan cisim için bir yetkinliğin meydana gelmesi söz konusu olsun. Bu nedenle cismin idraki demek bu organa uygun olan yetkinliğin idraki demektir. Böylece haz meydana gelir. Onun zıddının idraki ise uyumlu olmayan şeyin idrakidir. Evet, ışıklı bir niteliğe sahip olan görmeye konu şeyler hazdır ve göz için olmasa da görme kuvveti için bir yetkinliktir. Güzel sesleri idrak etmek de bir hazdır ve bu, kulakla değil işitmeyle ilgili nefsânî kuvvetle uyumlu bir nitelik arz eder. Göz ve kulak için uyumlu ve uyumsuz olan, koku ve tat alma ile dokunma kuvvetleri için uyumlu ve uyumsuz olandan farklı olarak, söz konusu iki kuvvet için uyumlu ve uyumsuz olandan başkadır. Çünkü işitme ve görme bizatihi organlarla uyumlu ve uyumsuzdur.

[480] Özetle hareketli canlı olması bakımından hareketli canlı dokunulan, tadılan ve koklanan cinstendir; hareketli canlı olması bakımından hareketli canlı, ses ve renkler cinsinden değildir. Bundan dolayı ondan bir saat dokunulan olma özelliği kesilse o yok olur. Bir veya iki gün tadılan olma özelliği kesilse ölür. Kısa ya da uzun bir zaman için koklanan olma özelliği kesilse bundan zarar görür. Ancak karanlık bir mağarada kaldığında ve ışık, renk ve sesler ondan kesilse böyle olmaz. Çünkü bu, onun durumunda bir farklılık oluşturmaz. Ancak hareketli canlılardan insan bunun dışındadır. Bu ise nurlar âleminden ve yüce sayısal oranlar

فلأنَّ الروح كمال الروح فيكون للقوَّة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذَّة في إدراك الروائح الطيبة وألم في إدراك الشمائم المنتنة الكريهة وكل هذه الكيفيَّات الثلاث، ممّا يتصف به البدن الحيواني وأعضاؤه.

[٤٧٩] وأمَّا مدركات الباصرة والسامعة فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها ولا شيء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأنَّ كيفيَّة الضوء من الهيئات البعيدة عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنَّه جسم كثيف ظلماني وإنَّما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوحه وأطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر وماهيّته. وكذا الصوت الذي هو أبعد الأعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من أعضائه ذا كيفيَّة مبصرة أو مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذَّة وإدراك ضده إدراكا للمنافي نعم إدراك المبصرات النوريَّة لذَّة وكمال للقوَّة النفسانيَّة الباصرة لا للعين وإدراك الأصوات الحسنة لذَّة وملائم للقوَّة النفسانيَّة السمعيَّة لا للأذن فالملائم والمنافي لهذين العضوين غير الملائم والمنافي لهاتين القوتين بخلاف الملائم والمنافي للقوى الثلاثة الشميَّة والذوقيَّة واللمسيَّة فإنَّهما بينهما ملائم ومناف للأعضاء.

[٤٨٠] وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات والألوان ولهذا إذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمطعوم يومًا أو يومين يموت والمشموم زمانًا قصيرًا أو طويلا يتضرّر به ولا كذلك إذا بقي في غار مظلم قطع عنه الأنوار والألوان والأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا الحيوان الإنساني لمكان نفسه التي هي من عالم الأنوار وعالم النسب الشريفة

âleminden olan insan nefsinin [müstesna] yerinden dolayıdır. Dolayısıyla insan nurları temaşa etmekten ve ölçülü melodileri dinlemekten haz alırken karanlıktan, koyu ve alışılmadık renklerden elem duyar. Gözün şiddetli ışıktan ya da aşırı renklerden zarar görmesine gelince bu, göze değen taraftan olur. Çünkü gözle temas eden ortamın havası şiddetli sıcaktan ya da şiddetli soğuktan tamamen uzak olamaz. Her iki durumda da göz bundan zarar görebilir. Kulağın şiddetli sesten zarar görmesi de aynı şekildedir. Bu ise İbn Sînâ'nın da işaret ettiği gibi, kulağa vuran havanın çarpışmasından dolayı gerçekleşir. Dokunma gücünün, ışığı ve sesi idrak etmesi söz konusu olmadığı gibi, görme gücü de dokunulan havayı idrak edemez. Yahut da işitme gücü çarpan havaya temas edemez. Ezcümle cisimsel kuvvetlere tekabül eden duyular için uyumlu ve uyumsuz olan ve yine bileşik yoğun cisimlere karşılık gelen bu duyuların duyu organları ve mahâlleri için uyumlu ve uyumsuz olan; dokunma, tat alma ve koku alma idrakleridir.

[481] Gören ve işiten idrak edicilere gelince, bu ikisinin idrak edilmesinin konumları için uyumlu ve uyumsuz yoktur. Bu ikisi için gören ve işiten olmak bakımından göz ve kulakla ilgili durumlar söz konusu değildir. Bunun yerine bunların nefsle ilgili iki kuvvet olması bakımından durumlarından söz edilebilir. O hâlde ilk üç duyu için haz ve elemlerin olması kesin olarak sabit olurken görme ve işitme için haz ve elemin olduğu sabit olmaz. Bunun yerine bu iki duyu vasıtasıyla nefste haz ve elem gerçekleşir. Bu konuda bende olan bilgiler bunlardır. Allah lütuf ve nimetlendirmenin yegâne sahibidir.

Dokuzuncu Fasıl

Nefsânî Niteliklerden Olan Sağlık ve Hastalık Hakkında

[482] İbn Sînâ *el-Kânûn [fi't-Tıbb]* adlı eserinin başında, sağlığı, kendisinden konunun [bedenin] sağlam olan fiillerinin türediği bir yeti veya durum şeklinde tanımlar. Bu tanımdaki "veya" ifadesi [bu ifadeyi] sınırlandırmak için karşıtı tekrarlamak değildir. Bunun yerine söz konusu ifade, ister yerleşik olsun ister olmasın sağlığın cins olarak nefsânî bir nitelik olduğu konusunda uyarıda bulunmaya yöneliktir. Bu tanım bazılarının İbn Sînâ'nn Şifâ'da söyledikleri hakkında sandığı gibi yerleşik

العدديَّة فيلتذ عن رؤية الأنوار واستماع النغمات الموزونة ويتألم عن الظلمات والألوان الكدرة الموحشة وأمَّا تضرّر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط، فمن جهة لامسة العين إذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفيَّة حر شديد أو برد شديد في الصورتين يتضرّر بها العين وكذا كضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلأجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ لا أنَّ اللامسة أدركت الضوء والصوت ولا أنَّ الباصرة وأدركت الهواء الملموس أو السامعة لمست القارع من الهواء، فالملخص أنَّ الملائم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانيَّة ولآلاتها ومحالها التي هي أجسام مُركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة.

[٤٨١] وأمَّا مُدركات الباصرة والسامعة فليست ملائمة ولا منافية لمواضع إدراكاتهما، ولا لهما من حيث هما حالتان للعين والأذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات وآلام ولا تثبت لهاتين لذَّة ولا ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الفضل والإنعام.

الفصل التاسع

في الصحة والمرض وهما من الكيفيَّات النفسانيَّة

[٤٨٢] أمَّا الصحة فعرفها الشيخ في أول القانون بأنَّها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة أو للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على أنَّ جنس الصحة هو الكيفيَّة النفسانيَّة سواء كانت راسخة أو غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفاء إنَّها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها

olma ifadesiyle özelleşmiş değildir. [İbn Sînâ şöyle demiştir:] "Sağlık, hareketli canlının bedeninde olup bu bedenden kendisi sayesinde doğal fiillerin ve bunun dışında hastalıklı olmayan sağlam fiillerin çıkabildiği bir yetidir." [Bu tanım] sağlık niteliğine haiz olan şeyin herkesin kabul edebileceği bir tarzda ortaya çıkması amacı taşır. Dolayısıyla *Mebâhis*'in müellifinin söylediğine ilişkin ortada ne özsel ne de ilineksel olarak herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. [Râzî şöyle demektedir:] "Sağlığın durum veya yeti altında sınıflandırılmasında, onun kurucu unsurlarından herhangi biri hakkında şüphe duymaya mahâl yoktur. Ancak bu şüphe sağlığın ilinekleri hakkında olur. Çünkü durum ve yeti arasındaki farklılık, ancak yerleşik olmanın ilişmesiyle ve bunun yokluğuyladır." Bu açıklamada ne olduğunu bilmen gerekir. Bu tanım hem insanın hem de insandan başka diğer hayvanların sağlığını içine almaktadır. *Mebâhis*'in müellifinin dile getirdiği ise bitkilerin sağlığını da içermektedir. Eğer bununla bitkinin çekme, sindirme ve itme fiilleri kastediliyorsa bu uygun değildir. Çünkü durum ve yeti, ancak nefsânî niteliklerden olabilir. Yani daha önce bunu açıkladıkları gibi hayvânî nefislerin bizzat kendilerine mahsus olabilir. Buna binaen *Şifâ*'daki tanıma ilişkin bir tekrar yapmak gereklidir. Ancak yeti, kalıcı hal ve kalıcı olmayan hal ile mutlak niteliğin kastedilmesi durumu hariç. Yahut da nefisler ile canlılık ve bitkiselliğin kastedilmesi durumu hariç ki canlılık/*hayvanlık* ve bitkisellik farklı ıstılahlardır.

[483] *Kânûn*'un bir başka yerinde zikredildiği üzere sağlık, insan bedeninin yapı ve bileşimi bakımından kendisinden çıkan bütün fiillerin doğru ve sağlam olmasını sağlayan bir heyettir/*arazdır*. Burada tıp açısından araştırma konusu olan sağlık insan sağlığıdır. Fiillerin sağlık ve sağlamlığı ile kastedilen, bu fiillerin hastalıktan berî olmasıdır. Bu ise söz konusu fiillerin dilsel anlama uygun olarak doğal seyrinde olmasıyla mümkündür. Böylece beden sağlığının ve sağlıklı organın tarifi bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanması şeklinde olmaz. Bu nedenle bazıları, bedende duyumsanamasa da fiillerdeki sağlığı duyumsanan bir şey olarak ifade etmişler ve duyumsanamayan şeyin duyumsananla tanımlanmasını mümkün görmüşlerdir.

[484] İbn Sînâ'nın "kendisinden fiillerin çıktığı" ifadesine, ilkenin bu yeti ya da durum olduğuna işaret etmesi nedeniyle; "konunun/*öznenin*"

أفعاله الطبيعيَّة وغيرها سليمة غير مئوفة لخروج ما هو صحة بالاتفاق فليس هناك شكّ لا في ذاتي ولا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث إنَّه لا يلزم من الشكّ في اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة شكّ في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لأنَّ المخالفة بين الحال والملكة إنَّما هي بعارض الرسوخ وعدمه على أنك قد عرفت ما فيه وهذا التعريف شامل لصحة الإنسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحة النبات أيضًا وهو ما إذا كانت أفعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لأنَّ الحال والملكة إنَّما يكونان من الكيفيَّات النفسانيَّة أي المُختصَّة بذوات الأنفس الحيوانيَّة على ما صرحوا به وعلى هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار. اللهم أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مُطلق الكيفيَّة أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانيَّة والنباتيّة وكلاهما خلاف الاصطلاح.

[٤٨٣] وأمَّا ما ذكر في موضع آخر من القانون أنَّ الصحّة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة فمبني على أنَّ الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الإنسان والمراد بصحة الأفعال وسلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه، ولهذا ذكر بعضهم أنَّ الصحة في الأفعال أمر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.

[٤٨٤] واعترض بأنَّ قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأنَّ المبدأ تلك الملكة أو الحال، وقوله من الموضوع مشعر بأنَّ الموضوع أعني البدن

ifadesine ise konunun, yani beden ya da organın ilke olduğuna işaret etmesi nedeniyle itiraz edilmiştir. Buna iki şekilde cevap veririm: Birincisi, sağlık, etkin bir ilkedir. Konu ise etkiyi kabul eden [bedendir/*organdır*]. [Sağlık] anlamı, kendisinden, konuda oluşup onda sağlıklı ve sağlam bir şekilde meydana gelen fiillerin çıktığı bir niteliktir. İkincisinde, konu fâildir, sağlık ise fâil illetin aracı mesabesinde bir vasıtadır. [Sağlık] anlamı ise kendisinden dolayı ve kendisi aracılığıyla fiillerin konudan sâdır olduğu şeydir. Fakat beden fâil, nefsânî kuvvet ise yetersiz bir araç olarak sayılmıştır. Beden olması bakımından beden etkiyi kabul eder. Etkiyi kabul edense fâil olamaz.

[485] Gerçek şu ki cisimsel kuvvetlerden ancak konularının ortaklığı yoluyla fiilleri sâdır olabilir. Çünkü bu kuvvetlerin fiilleri, tıpkı zâtları gibi konu ve maddeyle tekavvüm etmiştir. Örnek olarak ısı veren ateştir. Ateşlik, ateşin kendisinin dışındaki bir şeyi ısıtmasının illetidir. Buradaki maksat, sağlığın, bedenin sağlam fiilin kaynağı olmasının illeti olmasıdır. Sağlığın bu anlamı, *el-Kânûn* metnindeki ikinci tanımdan açıkla anlaşılabilir. Bu tanım *Kitâbü'ş-Şifâ*'dakinden daha açıktır. Çünkü neden bildirme bakımından "lâm" harfi, "bâ" harfinden daha aşikârdır. Ki bu ise "-den/dan (*'an*)" edatındandır. Böylece bu konudaki itiraz son derece açık bir şekilde savuşturulmuştur.

[486] Hastalığa gelince, İbn Sînâ hastalığı sağlığın zıddı olan heyet olarak tanımlamıştır. Yani konunun sağlam olmayan fiillerin kendisinden çıktığı yeti ya da durum. *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın bir başka yerinde ise şöyle demektedir: "Hastalık olması bakımından hastalık gerçek anlamda yoktur. Onun mizaç ya da elem olması bakımından [yokluk olduğunu] kastetmiyorum." Bu ifade, sağlık ve hastalık arasında yokluk ve yeti karşıtlığı olduğuna işaret etmektedir. Bazı seçkin kimselerin işaret ettiği üzere bu iki ifadeyi uzlaştırma yolu şudur: İbn Sînâ'ya göre sağlık, fiillerin sağlamlığının ilkesi olan görünümdür. Hastalık anında bu görünüm ortadan kaybolur ve fiillerdeki hastalığın ilkesi olan bir görünüm ortaya çıkar. Hastalık birinci görünümün yokluğundan ve sağlığın ortadan kaybolmasından ibaret sayılırsa o zaman sağlık ve hastalık arasında yokluk ve yeti karşıtlığı olur. Eğer hastalığın ikinci görünümün kendisinden ibaret olduğu kabul edilirse o zaman bu ikisi arasında zıtlık ilişkisi olur.

أو العضو هو المبدأ. وأجيب بوجهين؛ أحدهما: أنَّ الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والمعنى كيفيَّة يصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة. وثانيهما: أنَّ الموضوع فاعل واسطة بمنزله آلة العلة الفاعليَّة والمعنى ما يصدر لأجلها وبواسطتها الأفعال من الموضوع ولكن جعل البدن فاعلا والقوَّة النفسانيَّة آلة غير مرضي فإنَّ البدن بما هو بدن قابل والقابل لا يكون فاعلا.

[٤٨٥] والتحقيق أنَّ القوى الجسمانيَّة لا يصدر عنها أفعالها إلا بشركة موضوعاتها لأنَّ أفعالها كذواتها متقوّمة بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والناريَّة علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد أنَّ الصحة علّة لكون البدن مصدر الفعل السليم، وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني وأوضح منه في عبارة الشفاء لأنَّ اللام في التعليل أوضح من الباء وهي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح.

[٤٨٦] وأمَّا المرض فقد عرَّفه الشيخ بأنّه هيئة مضادة للصحة أي ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء أنَّ المرض من حيث هو مرض بالحقيقة وهو عدم لست أعني من حيث هو مزاج أو ألمو هذا مشعر بأنَّ بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء. وهو أنَّ الحصَّة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الأفعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الأفعال فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وإن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكأنَّه يريد أنَّ لفظ

Öyle görünüyor ki İbn Sînâ, hastalık lafzını her iki durum hakkında da kullanmak veya söz konusu lafzı bu iki durumdan birinde gerçek, diğerinde ise mecaz anlamda kullanmak istiyor. Ancak sorun hâlâ ortada durmaktadır.

[487] Buradaki maksadın şöyle olduğu ifade edilmiştir: Doğru araştırma dikkate alındığında, sağlık ve hastalık arasında yokluk ve yeti karşıtlığı bulunmaktadır. Daha önce de geçtiği üzere bu, özel bir kullanımdır. Yaygınlık kazanması dikkate alındığında ise bu ikisi arasında karşıtlık ilişkisi bulunmaktadır. Bu ise genel bir kullanımdır. Çünkü yaygın olan anlayışa göre, iki zıt tek bir konuya nispet edilen iki şeydir ve tıpkı çiftlik ile teklik gibi bir araya gelmeleri mümkün değildir. Bu, doğru araştırma açısından [böyle] değildir. Çünkü [bu açıdan bakıldığında] sağlık ve hastalığın yakın bir cins altında birbirinden tamamen farklı olmaları gerekir. Karşıtlık ilişkisi bahsinde iki terim arasındaki farklılığın [ne demek olduğunu] öğrenmiştin. İbn Sînâ ise bunu şu ifadelerle açıklığa kavuşturmaktadır: "Yaygın zıtlık [anlayışına] göre iki zıddan biri bazen diğerinin yokluğu olur. Tıpkı hareket için sükûn ve sağlık için hastalık gibi." Ne var ki İbn Sînâ'nın "zıt görünüm" ifadesi, hastalığın da tıpkı sağlık gibi varlıksal bir şey olduğunu düşündürebilir. Bu ikisi arasında son derece büyük bir farklılığın olduğu gizli değildir. Bu nedenle doğru araştırmaya göre iki zıddın, nefsânî nitelik olan tek bir cinsin altına sokulması mümkündür.

[488] *el-Mebâhis*'in sahibi [Râzî] buna şöyle itiraz etmektedir: Onlar, basit hastalıkların üç türü olduğu konusunda aynı görüşe sahiptir. Kötü mizaç, kötü bileşim ve bütünlüğün dağılması. Bunlarda hiçbiri, durum ve yeti olarak isimlendirilen nefsânî nitelik kategorisi altına dâhil değildir. Kötü mizaca gelince, bununla ilgili iki ihtimal vardır: Bu, ya daha önce de dendiği gibi duyumsanan niteliklerden olup "Ateş, şöyle bir sıcaklıktır." ifadesindeki gibi mizacın normal çerçeveden çıkmasına neden olan alışılmışın dışındaki niteliğin kendisidir. Yahut da edilgi kategorisinden olup bedenin alışılmışın dışındaki nitelikle nitelendirilmesidir. Kötü bileşime gelince, bu, ölçüden, sayıdan konumdan, biçimden ya da kanalın tıkanmasından ibaret olduğu için fiilleri bozar. Bununla ilgili hiçbir şey durum ve yeti altına dâhil değildir. Bedenin bununla nitelendirilmesi de

المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وإلا فالإشكال باق.

[٤٨٧] وقيل المراد أنَّ بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مرّ وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لأنَّ المشهور أنَّ الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن أن يجتمعا كالزوجيَّة والفرديَّة لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين، وأنَّ الشيخ قد صرَّح بذلك حيث قال إنَّ أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدمًا للآخر كالسكون للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بأنَّ المرض أيضًا وجودي كالصحة ولا خفاء في أنَّ بينهما غاية الخلاف فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفيَّة النفسانيَّة.

[٤٨٨] واعترض صاحب المباحث بأنَّهم اتفقوا على أنَّ أجناس الأمراض المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفيَّة النفسانيَّة المُسمّاة بالحال والملكة. أمَّا سوء المزاج فلأنة إمَّا نفس الكيفيَّة الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيَّات المحسوسة. وإمَّا اتصاف البدن بها فهو من مقولة أن ينفعل. وأمَّا سوء التركيب فلأنَّة عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف

aynı şekildedir. Çünkü ölçü ve sayı nicelik kategorisindedir. Konum ise başlı başına bir kategoridir. Şekil, niceliğe has olan niteliklerdendir. Niteleme de edilgi/*etkilenme* kategorisindendir. Bütünlüğün dağılmasına gelince, bu, herhangi bir kategori altına girmeyip yokluksaldır. Hastalık durum ve yeti altına girmediğine göre sağlık da onun zıddı olduğundan herhangi bir kategori altına girmez.

[489] Bu, Râzî'nin yaptığı değerlendirmenin özetidir. Burada Râzî'nin *el-Mevâkıf*'ta, kötü mizacın, kötü bileşimin ve bütünlüğün dağılmasının ya duyumsanan şeylerden olması ya da konum veya konumun yokluğu olması şeklinde dile getirdiği şeyler yoktur. Çünkü dendiği üzere bu, uygunsuz bir özettir. Buradaki kusur, Râzî'nin geri kalan ihtimalleri dikkate almamasından kaynaklanır. Nitekim bu ihtimaller apaçık bir şekilde geçersizdir. Çünkü "Kötü bileşim ya fiilleri bozan ölçüdür ya sayıdır, ya konumdur ya da kanalın tıkanmasıdır." şeklindeki ifademiz muhtemel hususlara ilişkin bir açıklama değil gizli olmadığı üzere [ilgili] kısımların açıklanmasıdır.

[490] Dile getirilen itiraza cevap vermeye gelince, bu, son derece kolaydır. Onların, hastalığı şöyle şöyle bölümlemelerinde bir müsamaha bulunmaktadır. Bundan maksat şudur: Hastalığın kaynağı ya kötü mizaç ya kötü bileşim, ya da bütünlüğün dağılmasıdır. Burada kastedilen nefsânî niteliğin bu şeylerden birinin olması hâlinde meydana gelmesi ve bunlara göre bölümlenmesidir. Bu ise söylenen şeyin anlamıdır. Bunlar, türlerin isminin kendisi hakkında kullanıldığı çeşitliklerdir. Bu ise tıpkı sağlığın mizacın uygunluğu ya da normal mizaç için kullanılması gibidir. Bu nedenle şöyle denir: Sağlam mizaç, duyumsanan niteliklerden olan mizaçla birliktedir.

Onuncu Fasıl

Sağlık ve Hastalık Arasındaki Vasıta/*Durum* Hakkında

[491] Ardından, hastalık ve sağlık arasındaki durumun tesis edilmesi konusunda aralarında bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlık tıpkı bilgi, güç, hayat ve bunun dışında sayılamayacak kadar çok örnekte olduğu gibi ne sağlığın ne de hastalığın geçerli olmadığı bir durumun

البدن بها وذلك لأنَّ المقدار والعدد من الكميَّات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيَّات المُختصّة بالكميَّات والاتصاف من مقولة أن ينفعل. وأمَّا تفرق الاتصال فلأنَّه عدمي لا يدخل تحت مقولة وإذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدًا لها.

[٤٨٩] هذا حاصل تقريره لا ما ذكره في المواقف من أنَّ سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال إمَّا من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنَّه اختصار مخل كما قيل والعذر بأنَّه لم يعتد بباقي المحتملات لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأنَّ قولنا سوء التركيب إمَّا مقدار مُخلّ بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانًا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى.

[٤٩٠] وأمَّا الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة وهو أنَّ تقسيمهم المرض بكذا وكذا فيه مسامحة والمراد منه منشأ المرض إمَّا سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنَّه كيفيَّة نفسانيَّة تحصل عند أحد هذه الأمور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل إنَّها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أنَّ المزاج من الكيفيَّات المحسوسة.

الفصل العاشر

في الواسطة بين الصحة والمرض

[٤٩١] ثمَّ وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة والحيوة إلى غير ذلك ممَّا لا يحصى بل في ثبوت حالة وصفة لا

tesis edilmesi konusunda değildir. Bunun yerine anlaşmazlık, bedenin sağlıklı ya da hasta olmasının geçerli olmayıp bedenin sağlıklı ve hasta olmamasının geçerli olduğu bir durum ve özelliğin tesis edilmesi konusundadır. Galen, nekâhat dönemindekiler, yaşlılar ve çocuklar için bunu kanıtlamış ve onların bazı organlarının diğerlerinden farklı olarak sorunlu olduğunu [göstermiştir].

[492] İbn Sînâ buna şöyle cevap vermiştir: "Sağlık ve hastalık arasındaki aracıyı ne sağlığı ne de hastalığı olan bir hâl olarak gören kimse, bunu, aracı olan ve aracısı olmayan durumları gözetmesini gerektiren şartları unuttuğundan böyle sanmıştır. Bu şartlar, konunun bir zamanda aynıyla tek bir şey olmasını, parçanın da aynıyla tek bir şey olmasını, yön ve itibarın da aynıyla tek bir şey olmasını varsaymaktır. Bu varsayıldığında ve konunun iki şeyden bağımsız olması mümkün görüldüğünde ortada bir aracı var demektir. Eğer tek bir insan varsayılsa ve tek bir zaman diliminde onun bir organı ya da belirli organları dikkate alınsa ve bileşim dışında mizacı dengeli olması mümkün olsa ya da bileşim dışında mizacı dengeli olmasa bu durumda kendisiyle bu organ ile [diğer] organların sağlam olarak tamamlandığı veya sağlam olarak tamamlanmadığı bütün fiiller meydana gelir. İşte o zaman ortada bir aracı var demektir. Eğer mutlak anlamda mizacın uygunluğunun bileşimin sağlamlığı olması ya da mizacın uygunluğunun bileşimin sağlamlığı olmaması gerekliyse o zaman aracı ya bunlardan sadece biri olur ya da bunlardan hiçbiri olmaz. Bu durumda da sağlık ve hastalık arasında bir aracı olmaz." İbn Sînâ'nın sözleri burada sona ermiştir.

[493] İbn Sînâ hastalıkta organın bütün fiillerinin sağlıklı olmamasını dikkate almıştır. Bu ise hastalığın ya bütün fiillerin sağlıklı olmasının ilkesi olan sağlığın yokluğundan ya da fiillerden herhangi birinin hastalıklı olmasına neden olan bir heyetten ibaret olmasından kaynaklanır. Bu durumda vasıtanın (sağlık ile hastalık arasındaki ara halin) ortadan kalkacak olmasında bir gizlilik yoktur. Hastalıkta bütün fiillerin sağlıklı olmadığının dikkate alınmasına gelince, bu, hastalığın, organın bütün fiillerinin, yani doğal, hayvânî ve nefsânî fiillerinin hastalıklı olmasına [sebep] olan bir heyetten ibaret sayılmasından kaynaklanır. Bu durumda ara halin var olmasında bir gizlilik yoktur. Bu ise organın bazı fiillerinin

يصدق معها على البدن أنَّه صحيح أو مريض بل يصدق أنَّه ليس بصحيح ولا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والأطفال ومن ببعض أعضائه آفة دون البعض.

[٤٩٢] وردَّ عليه الشيخ أنَّ الذي رأى أنَّ بين الصحة والمرض وسطًا هو حال لا صحته ولا مرضه فإنَّما ظن ذلك لأنَّه نسي الشرائط التي ينبغي أن تراعى في حال ما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحد بعينه في زمان واحد بعينه وأن يكون الجزء واحدًا بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فإذا فرض كذلك وجاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة فإن فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينة في زمان واحد وجاز أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال التي يتمّ بذلك العضو والأعضاء سليمة وأن لا يكون كذلك فهناك واسطة وإن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب، إمَّا لأنَّه أحدهما دون الآخر أو لأنَّه ليس ولا واحد بينهما واسطة، انتهى كلامه.

[٤٩٣] وهو قد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة إمَّا لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال أو عن هيئة لها يكون شيء من الأفعال مئوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ. وأمَّا إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع أفعال العضو أعني الطبيعيَّة والحيوانيَّة والنفسانيَّة مئوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو

sağlam, diğerlerinin ise böyle olmaması sebebiyledir. Bütün organların sorunlu olduğu dikkate alınırsa o zaman ara halin varlığı apaçık olur. Bu durumda anlaşmazlığın, hastalığın açıklanması konusundaki anlaşmazlıktan kaynaklandığı ortaya çıkmış olur.

[494] Bundan dolayı *el-Mebâhis*'in müellifi [Râzî] şöyle demiştir: "Öyle görünüyor ki buradaki anlaşmazlık lafzîdir. Ara hali reddedenler, sağlıkla, tek bir organın ya da birçok organın tek bir vakitte ya da birçok zamanda kendisinden sağlam fiillerin sâdır olmasını kastetmektedirler. Hastalıkla ise böyle olmamasını kastederler. Ara halin varlığını kabul edenler ise sağlıkla, bütün organların kendisinden sağlam fiillerin çıkmış olmasını kastederken hastalıkla ise bütün organların kendisinden hastalıklı fiillerin çıkmış olmasını kastederler."

[495] İbn Sînâ'nın sözlerinde meselenin sağlığın açıklanmasına ilişkin anlaşmazlığa dayandığına işaret edilmektedir. Nitekim o, *el-Kânûn*'un başında şöyle demektedir: İkinci durum ancak onların sağlığı kendi istekleri doğrultusunda tanımlamaları ve ihtiyaç duymaları sebebiyle şart koşmaları hâlinde ispatlanabilir. Bu ise kendisinden birtakım fiillerin sağlam diğerlerinin ise hastalıklı olarak çıktığı kimsenin sağlığını ortaya koymak maksadıyla "bütün fiillerin sağlamlığı" [ifadesini], bazı organlarının sağlam diğerlerinin ise sakat olduğu kimsenin sağlığını ortaya koymak için "her bir organdan" [ifadesini], kışın iyi olup yazın hastalanan kimsenin sağlığını ortaya koymak için "her bir vaktinde" [ifadesini] ve yaşlıların, çocukların ve nekâhat dönemindeki kimselerin sağlığını ortaya koymak için "ortadan kaybolmasına yönelik hiçbir yakın istidat" [ifadesini] şart koşmak gibidir.

On Birinci Fasıl

Mutluluk, Üzüntü ve Bunların Dışındaki [Nitelikler] Hakkında

[496] Bazen nefse etkilenimsellere tabi olan nitelikler ilişebilir. Bu etkilenimseller faydalı ve zararlı şeyler olmak üzere nefsin birtakım kuvvetlerinde beliren şeylerle ilgili olarak söz konusu niteliklerde ortaya çıkar. Bunlar arasında mutluluk ve üzüntü de vardır. Mutluluk nefsânî

سليمًا دون البعض وإن اعتبرت آفة جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيًّا على الاختلاف في تفسير المرض.

[٤٩٤] ولأجل ذلك قال صاحب المباحثات ويشبه أن يكون النزاع لفظيًّا فمن نفي الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في وقت واحد أو أوقات كثيرة، بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمرض أن لا يكون كذلك ومن أثبتها أراد بالصحة كون كلّ الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة وبالمرض كون كلّ الأعضاء بحيث يكون أفعاله مئوفة.

[٤٩٥] وفي كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا يثبت الحالة الثانية إلا لأن يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا شروطًا ما بهم إليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليمة دون البعض ومن كلّ عضو ليخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض وفي كلّ وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفًا ومن غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والأطفال والناقهين.

الفصل الحادي عشر

في الفرح والغم وغيرهما

[٤٩٦] قد يعرض للنفس كيفيّات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الأمور النافعة والضارة، فمنها الفرح والغم فالفرح هو كيفيّة نفسانيّة يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن طلبًا للوصول إلى الملذ

bir niteliktir. Bu niteliği, haz verici olana ulaşmayı talep ederek beden dışına yönelen ruhun hareketi izler. Üzüntü de nefsânî bir niteliktir. Bu niteliği ise kendisi hakkında gerçekleşmiş ıstırap verici şeyden korkarak ruhun bedenin içine yönelik hareketi izler. Bunlar arasında şehvet de vardır. Bu da nefsânî bir niteliktir. Bu niteliği, uyumlu olanı cezbedip hazzı talep etmek üzere ruhun görünür olana yönelik hareketi takip eder. Bunlar arasında öfke de vardır. Bu da nefsânî bir niteliktir. Bu niteliği ise istenmeyeni geri itip intikam isteyerek ruhun dışarıya yönelik hareketi izler. Bunlar arasında ürkme de vardır. Bunu da ister gerçek ister hayal ürünü olsun ruhun rahatsızlık veren şeyden korkarak içe yönelik hareketi takip eder. Üzüntü de bunlar arasında yer alır. Bunu ise ruhun içe yönelik azar azar hareketi izler. Kaygı da bunlar arasında yer alır. Bunu da kendisinden iyilik ya da beklenilen bir kötülük geleceği düşünülen bir şeyin meydana gelmesiyle ruhun içe ve dışa yönelik hareketi takip eder. Kaygı umut ve korkunun bileşiminden oluşmaktadır. Bu duygulardan hangisi düşüncede üstün gelirse nefs ona doğru hareket eder. Nefs iyilik için açık olan yöne doğru hereket ederken beklenilen kötülük için ise içe doğru hareket eder. Bundan dolayı fikrî cihattan söz edilir. Utanma da bunlar arasında yer alır. Bunu ise ruhun hem içe hem de dışa yönelik hareketi takip eder. Çünkü utanma da ürkme ve sevinçten oluşmuş bileşik gibidir. Çünkü [utanma esnasında] ruh içe doğru daralır. Sonra insanın aklına kendisine zarar verecek çok bir şey olmadığı gelir. Ardından içi ferahlar.

[497] Bütün bunlar, onların her birinin özellik ve gereklilikleri olan şeylere işaret eder. Aksi takdirde bunların anlamlarının akılda açık seçik olması gerekirdi. Çoğunlukla [bu] göz ardı edilir ve aynı etkilenimsellerle açıklanmaya çalışılır. Tıpkı "Mutluluk kalbin genişlemesi, üzüntü ise daralmasıdır. Üzüntü kalbin kuşatılması ve oradaki damarların daralmasıdır. Mutluluk ise kalbin damarların genişlemesidir." dendiği gibi. Bu, geçersizdir. Çünkü bütün bunlar nefsânî nitelikler arasında yer alır. Bunlar arız olduğunda bunlardan her birini nefsten etkilenen cevherdeki bu etkilenimseller gerekli kılar. Nefs ise latif ve görünmezdir.

[498] Kin de bunlar arasında yer alır. Bu da ancak sürekli öfke olduğunda ve intikamın ne çok kolay ne de çok zor olduğu durumda var olan nefsânî bir niteliktir. Öfkenin ise sürekli olması gerekir. Çünkü öfkenin ortadan kaybolması hızlı olursa rahatsızlık veren şeyin sûreti

والغم وهو كيفيَّة نفسانيَّة يتبعها حركة الروح إلى داخل البدن خوفًا من موذ واقع عليها [عليه]. ومنها الشهوة وهو كيفيَّة نفسانيَّة يتبعها حركة الروح إلى الظاهر جذبًا للملائم طلبًا للتلذذ. ومنها الغضب وهو كيفيَّة نفسانيَّة يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعًا لمنافر طلبًا للانتقام. ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفًا من الموذي واقعًا كان أو مُتخيّلا. والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلا قليلا. ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج بحدوث أمر يتصوّر منه خير يقع أو شر ينتظر وهو مركب من خوف ورجاء فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهة الظاهر وللشر المنتظر إلى جهة الداخل، فلذلك قيل إنَّه جهاد فكري. ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل والخارج لأنَّه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضَّرة فينبسط ثانيا.

[٤٩٧] وهذه كلها إشارة إلى ما لكلّ واحد منها من الخواص واللوازم وإلا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرًا ما يتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والغم انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه والسرور انبساط القلب والدم وذلك باطل لأنَّ كلا منها كيفيَّة نفسانيَّة إذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس وهي لطيفة بخاريَّة.

[٤٩٨] ومنها الحقد وهو كيفيَّة نفسانيَّة لا يوجد إلا عند غضب ثابت وأن لا يكون الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر أمَّا أنَّ الغضب يجب أن يكون ثابتًا فلأنه لو كان سريع الزوال لم يتقرَّر صورة الموذي

hayalde yerleşik olmaz. Bu nedenle nefsin intikam isteğine sürüklenmez. İntikamın çok kolay olmaması gerektiğine gelince bunun da iki nedeni vardır. Birincisi şöyledir: İntikamın kolay olması durumunda nefs, intikam hareketiyle meşgul olur. Nefsin hareket ettirici kuvvetle meşgul olması ise onun bir başka sûreti korumakla meşgul olmasına engel teşkil eder. İkincisi ise şöyledir: İntikam alma arzusu güçlendiğinde ve bu arzuda herhangi bir korku olmadığında o zaman kesinlik seviyesi ve elde edilmesinin kolaylığı tıpkı meydana gelmiş bir şey gibi hayal gücünde var olma [düzeyine] ulaşır. Zaten meydana gelmiş bir şeyin meydana gelmesi istenemez. Şu durumda onun meydana getirilmesine ilişkin bir arzunun kalmaması icap eder. Bundan dolayı zayıf kimselerden intikam almak kolayken buna yönelik arzu azdır. Hayal durumunun arzu ve korkuda söz konusu olduğuna ilişkin delil, gerçeklere değil de anlatılara dayanır. Tıpkı nefsin kusmuğa benzeyen baldan ve görünüşleri iğrenç şeylere benzeyen diğer yiyecek ve içeceklerden nefret etmesi gibi. Meydana gelmesi kolay olan şey de böyledir. Bu şeyin seviyesi, hayal gücünde, meydana gelmiş şeyin seviyesine düşer. Böylece onun meydana gelmesine ilişkin arzu kalmaz. İntikamın çok zor olmaması ve doğal yerinde olması gerektiğine gelince, rahatsızlık verenin padişahlar gibi büyük olması hâlinde ondan intikam alma konusunda ümitsizliğe kapılmak ve korku, nefste intikam almaya ilişkin arzunun sûretinin sürekliliğine engel olur. Bundan dolayı kin ancak sürekli ve şiddetle sakinlik arasında orta seviyede bir öfkenin var olması hâlinde var olabilir.

On İkinci Fasıl

Mutluluk ve Üzüntünün Sebepleri Hakkında

[499] Bilmelisin ki Yüce Allah, sonsuz kudretiyle bu yoğun ve karanlık cisimlerden önce latif ve ruhânî bir varlık yaratmıştır. İncelik bakımından göklerin tabakaları gibi çeşitli tabakalar hâlinde yaratılmış olan bu varlık üç incelik derecesi bakımından nefsânî ruh, hayvânî ruh ve doğal ruh olarak isimlendirilir. Allah bu varlığı inceliğinden ve akıllar ile maddi cisimler arasında aracılık etmesinden ötürü nefsânî kuvvetler için vasıta kılmıştır. Söz konusu nefsânî kuvvetler bu vasıta sayesinde

في الخيال فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام، وأمَّا أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين؛ أحدهما: أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام واشتغال النفس بالقوَّة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة أخرى. وثانيهما: أنَّ الشوق إلى الانتقام إذا اشتد ولم يكن منه خوف بلغ تأكده وسهولة حصوله أن صار عند الخيال كالحاصل والحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله ولذلك فإنَّ الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق إليه والدليل على أنَّ حال الخيال في الرغبة والرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب إذا كانت صورها شبيهة بصور أجسام مستقذرة وكذلك الشيء الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق إلى تحصيله وأمَّا أنَّه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطبع فلأن الموذي إذا كان عظيمًا مثل الملوك فإنَّ اليأس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في النفس فثبت بهذا أنَّ الحقد إنَّما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدَّة والفتور.

الفصل الثاني عشر

في أسباب الفرح والغم

[٤٩٩] اعلم أنَّ الله سبحانه خلق بقدرته جرمًا لطيفًا روحانيًّا قبل هذه الأجسام الكثيفة الظلمانيَّة وهو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السماوات وهو المُسمّى بالروح النفساني والحيواني والطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافة وجعله للطافته وتوسطه بين العقول والأجسام المادية مطية للقوى النفسانيَّة تسري بها في الأعضاء الجسدانيَّة

bedensel organlara yayılır. Allah, nefsânî kuvvetlerin birinci izafetini bu ruha özgü kılmış ve bedensel organlarda ise ruh aracılığıyla birinci izafeti ikinci taşan yapmıştır. Bu ruhun maddesi, karışım olarak ince ve görünmezdir. Tıpkı bedenin yaratıldığı maddenin yoğun bir karışımdan ve somut varlıktan olması gibi. Ruhun karışımların saf olanına nispeti, bedenin karışımların bulanık olanına nispeti gibidir. Aralarındaki kaynaşma nedeniyle organlar, karışımlardan hareketle cevher bulur ve bu da tek bir uyumlu sûrete yol açar. Organlar, maddi unsurlardan elde edemediği halleri kabul edebilmesi için bu sûret sayesinde hazır hâle gelir. Tıpkı bunun gibi, organlar karışımların safından, basit varlıklardan elde edemediği nefsânî kuvvetlerin kabulü için cevher bulur.

[500] İleride bileceğin gibi ilâhî ilkenin feyzi genel ve cömertliği de süreklidir. Bu ise onun feyz ve cömertliğinin kendisinden önce belirli bir şeyle ya da belirli bir zamanla özelleşmesinden dolayı değildir. Aksine belirli bir şeyle ya da belirli bir zamanla özelleştirme ancak maddelerin ve [Tanrı'da] önce değil de maddelerden önce ortaya çıkan sebeplerin özelleştirilmesi yönünden söz konusu olabilir. Bizim bu nefsânî niteliklerin varlığı için sayılan sebepleri mutlaka bilmemiz gerekir. Çünkü zorunlu varlığın ve öncelikli sıfatlarının asla değişime uğramayacağı konusunda hiçbir şüphemiz yoktur. Allah bizi böyle bir düşünceden muhafaza buyursun. Bütün hakîmler ve tabipler mutluluk, üzüntü, korku ve öfkenin kalbin sol boşluğundan yayılan, incelerek beyne doğru çıkan ve yoğunlaşarak karaciğer ve diğer organlara inen ruh sayesinde özel etkilenimsellere tabi olan nitelikler olduğu konusunda aynı görüşü paylaşırlar. Ardından bütün bu etkilenimseller güçlenir ve zayıflar. Ancak bu, fâil sebebiyle değildir. Onlar güçlenip zayıflamaları konusunda, edilgin olan cevherin istidadının güçlenip zayıflamasına tabidirler.

[501] Kuvve ve istidat arasındaki fark -kuvve, fiil ve bunlar dışındaki araştırma konularında daha önce de işaret edildiği gibi- şöyledir: Kuvve, uzak olurken istidat yakın olur. İki zıt hakkındaki kuvve eşit olurken iki zıt hakkındaki istidat eşit olmaz. Çünkü her insan mutlu olabilir ve üzüntü duyabilir. Ancak bu, sadece mutlu olmaya istidadı olan ve sadece

وجعل التعلق الأول من القوى النفسانيَّة مختصًّا بهذا الروح وفائضًا ثانيًا بتوسطه في الأعضاء البدنيَّة ومادة الروح لطيف الأخلاط وبخاريتها كما أنَّ مادة خلقة الجسد من كثيف الأخلاط وأرضيتها فنسبة الروح إلى صفوة الأخلاط كنسبة الجسد إلى كدرها وكما أنَّ الأخلاط إنَّما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدي إلى صورة واحدة مزاجيَّة يستعد بها لقبول الأحوال التي لم يستفد من العناصر كذلك الصفوة من الأخلاط إنَّما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانيَّة التي لم يستفد من البسائط.

[٥٠٠] ثمَّ إنَّك ستعلم أنَّ المبدأ الإلهي عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه وجوده من قبله بواحد دون واحد ولا بوقت دون سائر الأوقات بل إنَّما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد ووقت آخرين من جهة تخصيص المواد والأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بدَّ لنا أن نعرف الأسباب المعدّة لوجود هذه الكيفيَّات النفسانيَّة لأن لا يعترينا شكّ في عدم تغير واجب الوجود وصفاته الأوليَّة -أعاذنا الله من ذلك- فاتفق الحكماء والأطباء على أنَّ الفرح والغم والخوف والغضب كيفيَّات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب ويسري صاعدًا لطيفه إلى الدماغ وهابطًا كثيفه إلى الكبد وسائر الأعضاء. ثمَّ إنَّ كلا من هذه الانفعالات يشتدّ ويضعف لا بسبب الفاعل فإنَّما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه.

[٥٠١] والفرق بين القوَّة والاستعداد كما وقعت الإشارة إليه في مباحث القوَّة والفعل وفي غيرها أنَّ القوَّة تكون بعيدة والاستعداد قريبًا وأنَّ القوَّة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإنَّ كلّ إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن إلا أنَّ منهم من هو مستعدّ للفرح فقط ومنهم

hüzünlü olmaya istidadı olan kimseler için söz konusu olur. İstidat, iki karşıttan birine kıyasla kuvvenin yetkinleşmesidir. Bundan dolayı mutluluk için istidadın meydana gelmesinin sebebini ele alalım.

[502] Şöyle deriz: Tıpkı İbn Sînâ'nın *el-Edviyyetü'l-Kalbiyye* adlı risalesinde de dile getirdiği gibi nefsi mutluluğa hazırlayan üç şey vardır: Birincisi, ruhun nicelik ve niteliği bakımından en üstün hâli üzere olmasıdır. Nicelik bakımından olmasına gelince, bu, onun çok miktarda olmasıdır. Bu, iki şeyden dolayı böyledir. Birincisi şöyledir: Tıpkı doğa bilimlerinin ilkelerinde açıklandığı üzere cevherin nicelik bakımından artması, kuvvetin de güç bakımından artmasını zorunlu kılar. İkincisi ise şöyledir: Cevher çok olduğunda onun ilke hakkında yeterli bir kısmı kalır; [Öbür] yeterli kısmı ise sevinç esnasında olan coşku için kalır. Çünkü az olan yüzünden doğa da çözünür ve doğa, az olanı ilke nezdinde kontrol altında tutar ya da onun yayılmasına imkân tanımaz. [Cevherin] nitelikte olmasına gelince, onun incelik ve kalınlık bakımından orta düzeyde olması ve çok fazla ışık saçıp bol olması [gerekir]. Böylece onun benzeri, gökyüzünün güçlü cevheri olur. Bütün bunlar haz ve mutluluğun istidadıyla ilgili sebeplerdir. Haz, tür gibi olan mutluluk için cins gibidir. Kalpteki ruh da miktar olarak çok, mizaç olarak mutedil ve ışığı parıldayan olduğunda mutluluk istidadı da güçlü olur. Bunu bildiğinde üzüntünün hazırlayıcı [sebebinin] ya nekâhet dönemindekiler, hastalık nedeniyle bitkin düşmüş kimseler ve yaşlılarda olduğu gibi ruhun azlığı olduğu ya melankolik kimselerde ve yaşlılarda olduğu gibi ruhun kalınlığı olduğu -bu durumda ruhun yoğunluğundan dolayı rahatlaması söz konusu olmaz- ya kadınlar ve bitkin düşmüş kimselerde olduğu gibi ruhun inceliği olduğu -bu durumda rahatlamaya yetmez- ya da melankolik kimselerde olduğu gibi ruhun kalınlığı olduğu ortaya çıkar.

[503] [Nefsi mutluluğa hazırlayan] ikinci husus dışsal şeylerdir ve bunlar çoktur. İbn Sînâ şöyle demiştir: "Bunların bir kısmı güçlü bir kısmı da zayıftır. Aynı şekilde bunlar arasında bilinenler ve bilinmeyenler vardır. Bilinmeyenler arasında çokça alışkanlık kazanılmış olanlar vardır. Çokça alışkanlık kazanılan şeyler hakkındaki bilinç kaybolur [ve bu nedenle bilinmez olur]. Mutluluk ve üzüntü veren sebepler arasında güçlü ve aşikâr olanlar vardır ve bunları dile getirmeye ihtiyaç yoktur.

من هو مُستعد للغم فقط والاستعداد استكمال القوَّة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

[٥٠٢] فنقول إنَّ الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة كما ذكره الشيخ في رسالته في الأدوية القلبية؛ الأول: كون الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف أمَّا في الكم فهو أن يكون كثير المقدار وذلك لأمرين. أحدهما، أنَّ زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوَّة في الشدة كما تبين في الأصول الطبيعيَّة. والثاني، أنَّه إذا كان كثيرًا فيبقى منه قسط واف منه في المبدإ ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لأنَّ القليل ينحل به الطبيعة وتضبطه عند المبدإ أو لا يمكنه من الانبساط وأمَّا في الكيف فأن يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وأن يكون شديد النورانيَّة وافرة جدًا فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديدة فهذه هي أسباب الاستعداد للذَّة والفرح واللذَّة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب إذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانيَّة كانت شديدة الاستعداد للفرح وإذا عرفت ذلك ظهر أنَّ المُعدّ للغم إمَّا قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين بالأمراض والمشايخ وأمَّا غلظته كما للسوداويين والمشايخ فلا يبسط لكثافتها وأمَّا رقته كما للنساء والمنهوكين فلا يفي بالانبساط وأما ظلمته كما للسوداويين.

[٥٠٣] الثاني: أمور خارجيَّة وهي كثيرة، قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة وأيضًا منها معروفة ومنها غير معروفة وممَّا لا يعرف ما قد اعتيد كثيرًا وكلّ ما اعتيد كثيرًا سقط الشعور به والأسباب المفرحة والغامة ما كان منها قويًا وظاهرًا فلا حاجة إلى ذكره وأمَّا الأخرى فمثل تصرف

Diğer sebeplere gelince, bunlar, tıpkı âlemin ışığında duyunun tasarrufta bulunması gibidir. Bunun haz verici olduğuna ilişkin delil, zıddının terk edilmesidir. Bu ise karanlıkta kalıp bir şekli seyretmek gibidir. Onun mutlu edilmesine ilişkin delil ise yalnızlığın üzüntüsüdür."[19]

[504] Bu akıl yürütmede tartışmaya açık bir husus vardır. Çünkü bir şeyin bir sıfat üzere olmasından bu şeyin zıddının söz konusu sıfatın zıddı üzere olması sonucu çıkmaz. Nitekim bizzat İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Ceda*'de bu meşhur yargıyı açıklamıştır. Bu da geçersiz bir yargıdır. Binaenaleyh karanlığın tedirgin edici olmasından duyunun âlemin ışığında tasarrufta bulunmasının haz verici olması sonucu çıkmaz. Tıpkı belirli bir vakitte istenilen şeyi yapabilmek ve bir [başka] şeyin meşguliyet vermesi olmaksızın amacın gerektirdiği üzere devam etmek gibi. Kararlar, beklentiler, geçmişi hatırlama ve geleceğe ümit besleme de bu şekildedir. Nefs istek ve sohbetle, tuhaf bulma ve yabancı hissetmeyle, hayret ve beğeniyle, yakınındakinden güzel bir dinletiye rastlamakla, yardımlaşmayla, hileyle, aldatmayla, en basit şeyde bile üstün gelme [arzusu] ve bundan başka [amaçlarla] konuşur.

[505] Üzüntü veren dışsal sebeplere gelince, yukarıda zikredilen şeylerin mukabili; meydana gelen tehlikeleri, dindirilen elemleri, gündelik ilişkilerde ve yaşayışta olan husumetleri ve kızgınlığa neden olan şeyleri hatırlamaya ve gelecekte [yaşanabilecek] korkuları vehmetmeye benzer. Özellikle de aklın kanaatinin kaçınılmaz olarak hakkında tasarrufta bulunduğu dünya hayatından ayrılmak gereklidir. Dünya hayatından başka şeyler hakkında düşünmek, kendisi için çaba gösterilmesi gereken uhrevi vazifelerdendir. Meşguliyetleri kesme, beklenmedik anda tefekküre dalma, [dünyevi] amaçları azaltma ve daha sayısız pek çok şey gibi. Bu ve bunun gibi şeyler, üzüntü için nefsi hazırlayıcı [sebepler] olarak kabul edilir ve insanı hüzünlendirir. Sonra da melankolik bir ruh hâlinde onun geçip gittiğinin hayal edilmesi, buna destek sağlayan şeylerdendir ki bu, onu yalnızlaştıracak ve hüzünlendirecek silüetler ve sahte şeylerin getirilmesi yoluyla gerçekleşir. Yerleşik rûhî mizacı kurutmak için hayal gücü sadece melankolide güçlenir. Böylece onun hareketi azalır. Hayal gücünün güçlenmesinin bir başka nedeni ise iç kuvvetler içinde bulunan

19 Bu pasaj *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'den alıntılanmıştır. Bk. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 531 (Çevirmen).

الحس في ضياء العالم والدليل على إلذاذه إيحاش ضده وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل والدليل على تفريحه غم الوحدة.

[٥٠٤] وفي هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضدّه على ضد تلك الصفة فإنَّ الشيخ نفسه قد بيّن في كتاب الجدل أنَّ هذه قضيَّة مشهورة وهي باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذًا ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف ورجاء ما يستقبل وتحدث النفس بالأماني والمحادثة والاستغراب والاغتراب والتعجّب والإعجاب ومصادفة حسن الإصغاء من المجاور والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في أدنى شيء وغير ذلك.

[٥٠٥] وأمَّا الأسباب الغامة الخارجة فمقابلات هذه الأمور المذكورة وهي مثل تذكر الأخطار التي عرضت والآلام التي قوسيت والأحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخاوف في المستقبل وخصوصًا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بدَّ منه والفكر في غيره من المهمات الأخرويَّة التي يجب السعي فيها ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك ممَّا لا يحصى فهذه وأمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه ثمَّ التخيّل بفوته في السوداوي ممَّا يعين ذلك بإيراد الأشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم وإنَّما يقوى التخيّل في السوداوي ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولإعراض العقل عن القوى الباطنة

rûhî mizacı bozmak ve onların hareketini bu mizaca ve karanlık yoksuksal niteliğe hazırlayan şeyin gerektirdiği üzere belirlemesi için aklın bu kuvvetlerden yüz çevirmesidir.

[506] Üçüncüsü ise mutluluğun nefsi mutluluğa hazırlayıcı olması, üzüntünün de nefsi üzüntüye hazırlayıcı olmasıdır. Bu ise İbn Sînâ'nın dile getirdiği şu hususa dayalı olarak böyledir: Zıddı olan her bir eylem tekrar ettiğinde bu eylem hakkındaki kuvvet de artar. Kuvveti artan her bir şeyin istidadı ise daha güçlü olur. Bunun açıklaması iki şekilde yapılabilir. Birincisi tümevarımsal yoldur. Bir cisim arka arkaya mütemadiyen ısıtılırsa cisim, ısınmanın hızına yönelik bir istidat geliştirir. Soğutulduğunda da seyreltildiğinde de yoğunlaştırıldığında da böyledir. İçsel kuvvetlerin etkinlikleri ve edilginlikleri tekrarlandığında onların [daha önce] hal olan güçlü melekeleri gelişir. Ahlaki kazanımlar da bunun gibidir. İkinci açıklama ise yaygın olarak bilinen öncüllere dayalı kıyas yoluyla yapılır. Bir şey için meydana gelen her bir edilgenlik, kendi cevherine uygundur. Bir şeye uygun olan ise kendi zıddına karşıdır. Zıdda karşı olan tekrar tekrar gerçekleştiğinde kâbilin kendisi üzerindeki kuvvetin istidadında eksiklik meydana gelir. Böylece kendisiyle uyumlu olan zıddının istidadında artma meydana gelir. Bu, söz konusu anlamın tümevarım ve kabul edilebilir bir kıyasla açıklanmasıdır.

[507] Burhânî tahkike gelirsek, bu konudaki söz bu üsluptan daha yüksektir. Çünkü buradaki amaç da üstünlük değildir. Öyle ki her ne kadar güç yetirebilir olsa da bu konuda "daimi burhan-ı limmî" dışındakilerle yetinmek uygun değildir. Tıpkı İbn Sînâ'nın yaptığı gibi, bu konuda zannın tekit ettiği şeyle kanaat etmek mümkündür. İbn Sînâ, doğa bilimleri araştırma yöntemine dayalı olarak şöyle demiştir: "Mutluluğu iki şey gerekli kılar. Birincisi doğal kuvvetin güçlendirilmesidir. İkincisi ise mutluluğun gerektirdiği şeye ruhun sirayet etmesidir. Çünkü mutluluk nefsânî bir niteliktir. Nefs ise kendisinin ferahlamakla ilgili kuvvetlerinin aracısı olması nedeniyle ruhta tasarrufta bulunur. Doğal kuvveti güçlendiren [kaynağı] üç şey takip eder. Bunlardan birincisi ruhun mizacının mutedil olmasıdır. İkincisi ruhun ayrışmak yerine çokça üretken olmasıdır. Üçüncüsü ise ruhun kendisini ele geçiren ayrışmadan korunmasıdır. Ruhun gevşemesini ise iki şey takip eder. Bunlardan birincisi, yapısal

لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفيَّة الرديَّة المظلمة.

[٥٠٦] الثالث: أنَّ تكرّر الفرح يعد النفس للفرح وتكرّر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أنَّ كلّ فعل ذي ضد إذا تكرّر فإنَّ القوَّة عليه تشتد وكلّ قوَّة تشتد يصير استعداده أشد. وبيانه بوجهين؛ أحدهما: الاستقراء فإنَّ الجسم إذا سخن مرارًا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا إذا أبرد وكذا إذا تخلخل وكذا إذا تكثف والقوى الباطنة تصير لها عند تكرّر أفعالها وانفعالاتها ملكة قويَّة ما كان حالا وبمثل هذا تكتسب الأخلاق. وثانيهما: القياس المأخوذ عن المشهودات فإنَّ كلّ انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره والمناسب للشيء معاند لضده والمعاند للضدّ إذا تمكّن مرارًا نقص من استعداد القوَّة عليه للقابل له فيزاد في استعداد ضدّه الذي هو مناسبه. فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس المقبولي.

[٥٠٧] وأمَّا التحقيق البرهاني فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضًا ليس في الجلالة بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمي الدائمي و إن كان ذلك أيضًا مقدورًا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقة البحث الطبيعي وهو: أنَّ الفرح يلزمه أمران؛ أحدهما: تقوية القوَّة الطبيعيَّة. والثاني: تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنَّه كيفيَّة نفسانيَّة والنفس مُتصرّفة في الروح التي هي مطيّة قواها من الانبساط ويتبع [منبع] تقوي القوَّة الطبيعيَّة أمور ثلاثة. أحدها، اعتدال مزاج الروح. وثانيها، كثرة توليدها بدل ما يتحلل. وثالثها، حفظها عن استيلاء التحلل عليه. أمَّا تخلخل الروح فيتبعه أمران؛

incelikten dolayı hareket ve ferahlamaya yönelik istidattır. İkincisi gıda maddesinin beslenme yönü dışındaki ferahlamayla ilgili hareket yoluyla kendisine çekilmesidir. Bu niteliğe sahip olan her hareketin, bunların ötesindeki şeyler hususunda bunu takip etmesi gerekir, çünkü bu, cisimlerin katmanları ile boşluğun imkânsızlığının gerektirmesi sebebiyledir. Sonuç olarak tıpkı rüzgârda olduğu gibi sonra gelen önce gelenin akışında çekilir. Sular da böyledir. Böylece bu anlamıyla mutluluğun tekrarı mutluluk için hazırlanır."

[508] "Üzüntü ise tekrarlandığında onun hakkındaki kuvvet de güçlenir. Çünkü üzüntüyü mutluluğa tabi olan iki niteliğe karşıt iki şey takip eder. Birincisi doğal kuvvetin zayıflığıdır. İkincisi ise içgüdüsel sıcaklığın söndürülmesi sırasında meydana gelen soğukluktan dolayı ruhun yoğunlaşmasıdır. Bu ise ruhtaki daralma ve tıkanıklığın şiddetinden dolayı olur. Bu, dile getirdiğimiz şeylerin zıtlarına tabidir. Böylece ortaya çıkmıştır ki mutluluğun ardından mutluluğun peşi sıra takip etmesi ruhu mutluluk için hazırlar. Üzüntünün ardından üzüntünün peşi sıra gelmesi de ruhu üzüntüye hazırlar. Dolayısıyla mutlu bir kişide -güçlü olanlar dışarıda bırakılacak olursa- üzüntü iş görmez. Ancak bu kimsede zayıf da olsa mutluluk veren şeyler iş görür. Üzüntülü kişinin durumu da buradaki dile getirilen şeylerin tam tersidir."

On Üçüncü Fasıl

Kalbin Zayıflığı ve Kuvveti, Zayıflıkla Tedirginlik ve Kuvvetle Canlılık Arasındaki Fark Hakkında

[509] Bilmelisin ki burada kalbin zayıflığı hakkında bir hal vardır. Diğer hal ise tedirginlik ve gönül darlığıdır. Bu ikisi benzer olsa da aralarında bir fark vardır. Aynı şekilde burada kalbin kuvveti hakkında bir hal vardır. Diğer hal ise gönlün canlılık ve ferahlamasıdır. Bu ikisi de birbirine benzer olsa da aralarında bir fark vardır. Bu ikisinin çoğu zaman birbirini gerektirmesinden dolayı aralarındaki fark belirsizleşir. Çünkü kalbin zayıflığı ve tedirginliğin, edilgenlikle ilgili iki hal olduğu sanılır. Kalbin kuvveti ve canlılığın ise etkinlikle ilgili iki hal olduğu sanılır. Bu iki kısımdan her birinin iki yönü arasında çeşitli yönlerden açık bir fark vardır.

أحدهما: الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام، والثاني: انجذاب المادة العادية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء ومن شأن كلّ حركة بهذه الصفة أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام وامتناع الخلاء. و بالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدّم كما في الرياح وكذلك المياه فتكرّر الفرح بهذا المعنى يعدّ للفرح.

[٥٠٨] وأمّا الغم إذا تكرَّر اشتدت القوَّة عليه لأنَّ الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح. أحدهما، ضعف القوَّة الطبيعيَّة. والثاني، تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزيَّة لشدَّة الانقباض والاحتقان من الروح. ويتبع ذلك أضداد ما ذكرنا فثبت أنَّ تواتر الفرح بعد الفرح يعدّ الروح للفرح وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من الغامات إلا القوى ويعمل فيه المفرحات الضعيفة والممنو بالغم حاله بالضدّ ممّا ذكر.

الفصل الثالث عشر

في ضعف القلب وقوّته والفرق بين الأول وبين التوحُّش وكذا بين الثاني وبين النشاط

[٥٠٩] واعلم أنَّ هاهنا حالة هي ضعف القلب وأخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق وكذلك هاهنا حالة هي قوَّة القلب وأخرى هي النشاط وانشراح الصدر وهما أيضًا متشابهان وبينهما فرق ويشكل الفرق بينهما لتلازمهما في أكثر الأمر، ولأنَّ الأولين يظن بهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كلّ واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه.

[510] Birincisi şöyledir: Kalbin zayıflığı ve tedirginlik birbirini gerektiren şeyler değildir. Çünkü her zayıf [kalp] üzüntü verici olmadığı gibi bunun tersi de söz konusu değildir. Aynı şekilde her kuvvetli kalp mutluluk verici olmadığı gibi bunun tersi de söz konusu değildir.

[511] İkincisine gelince, bunların tanımları farklı olduğu için [aralarında fark vardır.] Çünkü kalbin zayıflığı [meydana gelme] ihtimali az olması yönünden kendisinden korku duyulan bir şeye kıyasla [ortaya çıkan] bir haldir. Gönül darlığı ise [meydana gelme] ihtimali az olması yönünden kendisinden tedirginlik duyulan şeye kıyasla [ortaya çıkan] bir haldir. Kendisinden korku duyulan şey bedensel anlamda rahatsızlık verirken kendisinden tedirginlik duyulan şey nefsânî anlamda rahatsızlık verir.

[512] Üçüncüsüne gelince, bunların nefsânî lâzımları/*bileşenleri* birbirinden farklı olduğu için [aralarında fark vardır.] Kalbin zayıflığı kaçışa doğru hareket ettirirken tedirginlik ve gönül darlığı savunmaya ve direnç göstermeye doğru hareket ettirebilir. Çoğunlukla kaçmanın zıddı, yani saldırıya geçme arzulanır. Bu nedenle kalbin kuvveti, tedirginlik esnasında genellikle güçlenmesine rağmen kalbin zayıfladığı sırada çoğunlukla zayıflar. Aynı şekilde kalbin zayıflığında iki edilgenlik vardır: Rahatsızlık duymakla ilgili edilgenlik ve uzaklaşma hareketine yönelik istekle ilgili edilgenlik. Gönül darlığında ise tek bir edilgenlik vardır. O da yalnızca rahatsızlık duymakla ilgili bir edilgenliktir. Bu, doğal yolla kaçma isteğini gerektirmez. Bunun yerine bazen de başkaca bir amaç için bu isteğin gerektirdiği şeyi tercih eder. Böylece bu, hayvânî doğaya dayalı bir istek değil, tercihe dayalı bir istek olur. Bazen de direnç gösterme ya da saldırıya geçmeyi tercih eder.

[513] Dördüncüsüne gelince, bedenin lâzımları/*bileşenleri* çeşitlilik arz ettiği için [aralarında fark vardır.] Çünkü kalbin zayıflığı içgüdüsel sıcaklığın yatışması ve soğukluğun kuşatması özelliğine sahip rahatsızlık veren bir şeyin meydana gelmesi halinde ortaya çıkar. Gönül darlığı ise çoğu zaman, içgüdüsel sıcaklığın harlanması özelliğine sahip rahatsızlık veren bir şeyin meydana gelmesi halinde ortaya çıkar.

[514] Beşinciye gelince istidatla ilgili sebepler birbirinden farklı olduğu için [aralarında fark vardır.] Çünkü kalbin zayıflığı bazen kaçınılmaz olarak ruhun aşırı inceliğini ve mizacın soğukluğunu takip eder. Gönül darlığı da bazen ruhun yoğunluğunu ve mizacın sıcaklığını takip eder.

يفتر عند ضعف القلب مع أنّها كثيرًا ما تهيّج عند التوحش، وأيضًا أنّ في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي وانفعال بالتشوق إلى حركة المباعدة وفي ضيق الصدر انفعال واحد وهو بالتأذي فقط وليس يلزم من ذلك التشوق إلى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقًا اختياريًا لا شوقًا حيوانيًا وربما اختار المقاومة والبطش.

[٥١٣] وأمّا الرابع، فلأنّ اللوازم البدنيّة مُتخالفة لأنّ ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزيّة واستيلاء من البرودة وضيق الصدر يلزمه كثيرًا عند حصول الموذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزيّة.

[٥١٤] وأمّا الخامس، فلأنّ الأسباب الاستعداديّة مُتخالفة فإنّ ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقّة الروح بإفراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه.

[٥١٠] أمَّا الأول، فليسا بمتلازمين لأنَّه ليس كلّ ضعيف محزانًا ولا بالعكس وأيضًا ليس كلّ قوي القلب مفراحًا وبالعكس.

[٥١١] وأمَّا الثاني، فلأنَّ الحدود متخالفة وذلك لأنَّ ضعف القلب حال بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حال بالقياس إلى الأمر الموحش من جهة قلة احتماله والمخوف هو الموذي البدني والموحش هو الموذي النفساني.

[٥١٢] وأمَّا الثالث، فلأنَّ اللوازم النفسانيَّة مختلفة فضعف القلب يحرك إلى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرّك إلى الدفع والمقاومة ويرغب كثيرًا في ضدّ الهرب وهو البطش ولذلك فإنَّ القوَّة كثيرًا ما

On Dördüncü Fasıl

Nefs Bu Nefsânî Niteliklerle Keyfiyetlendiğinden Dolayı Bu Bedensel İlineklerin İlişmesinin Sebebi Hakkında

[515] Bilmelisin ki âlemler birbirine mutabıktır ve [buralardaki] oluşlar birbiriyle paraleldir. Bu âlemlerin birinde ilineksel olarak ortaya çıkan her bir şeyden kendisinin dengi ve paraleli olan bir şey diğer âlemde oluşur. İnsan da üç düzeyden oluşan küçük bir âlemdir. En üst düzeyde nefs vardır. En aşağı seviyede, kana tekabül eden içindeki uygun karışımıyla beden vardır. Ortada ise ruh bulunur. Nefste nefsânî bir nitelik belirir belirmez bu niteliğin etkisi ruha geçer. Bu etki ruh aracılığıyla da bedene düşer. Bedende cisimsel bir durum belirir belirmez de bunun etkisi ruh vasıtasıyla nefse yükselir. Dolayısıyla nefs ve beden birbirinin karşısında ve birbirine paraleldir. Çünkü aralarında bir yönden illiyet ve maluliyet ilişkisi vardır. Tıpkı onlardan birinin cevherinin diğerinin cevherine paralel olması gibi. Dolayısıyla bedenin niteliği nefsin niteliğine, bedenin edilgenliği nefsin edilgenliğine ve bedenin dönüşümü nefsin dönüşümüne ilişkindir. Nefs ve beden arasında bir berzah olan ruh hakkındaki yargı da böyledir. [Bedene], haz gibi nefsânî bir nitelik geldiğinde -bu nitelik ister aklî ister hayâlî olsun fark etmez; bu, bildiğin gibi yetkinlikle ilgili, aklî ya da hayâlî bir sûrettir- bu nitelik sebebiyle ruhta orta düzeyde zihinsel bir ferahlama ortaya çıkar. Bu ferahlama vasıtasıyla da bedende hafif bir titreme, saf kanın belirip yüzün kızarması [durumu] meydana gelir.

[516] Nefse korku ya da elem geldiğinde ruh içe kapanır. Bu içe kapanma aracılığıyla da bedende daralma, yüzde ise sararma meydana gelir. Aynısı diğer nefsânî niteliklerde ve bedensel ilineklerde de geçerlidir. Ruh nefsânî kuvvetler için bir araç olduğu gibi kan da bu ruh için bir binektir ve ruhun hareketi sebebiyle bazen dışa bazen de içe doğru hareket eder. Bu ise ya tek seferde ya da azar azar olur. Dışa doğru hareket bazen hazza ve canlılığa bazen de öfkeye yönelik olur. Bazen de umut, beklenti ve bunun yerine geçecek şeylere yönelik olur. İçe doğru hareket ise bazen elem ve üzüntüye bazen de korku, kaçınma, düşünme ve bunun yerine geçecek şeylere yönelik olur.

الفصل الرابع عشر

في سبب عروض هذه العوارض البدنيَّة لأجل تكيف النفس بتلك الكيفيَّات النفسانيَّة

[٥١٥] اعلم أنَّ العوالم مُتطابقة والنشأة مُتحاكية كلّ ما يعرض في أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس وأدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم وأوسطها الروح فكما سنح في النفس كيفيَّة نفسانيَّة يتعدّى أثر منه إلى الروح وبواسطته ينزل في البدن وكلّما يسنح حالة جسمانيَّة للبدن يرتقي أثر منه بواسطة الروح إلى النفس فالنفس والبدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببيَّة والمسبّبيّة بينهما بوجه، وكما أنَّ جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفه لكيفها وانفعاله لانفعالها واستحالته لاستحالتها وهكذا حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفيَّة نفسانيَّة كاللذَّة سواء كانت عقليَّة أو خياليَّة مثلا وهو كما علمت صورة كماليَّة علميَّة أو خياليَّة يطرأ بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي واحمرار للوجه.

[٥١٦] وإذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه واصفرار في الوجه وهكذا القياس في سائر الكيفيَّات النفسانيَّة والعوارض البدنيَّة وكما أنَّ الروح مطيَّة للقوى النفسانيَّة فالدم أيضًا مركب لهذه الروح يتحرّك بحركتها تارة إلى الخارج وتارة إلى الداخل وذلك إمَّا دفعة وإمَّا قليلا قليلا والحركة إلى الخارج قد يكون للذَّة والنشاط وقد يكون للغضب وقد يكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة إلى الداخل قد يكون للألم والحزن وقد يكون للخوف والهرب والفكر وما يجري مجراه.

[517] Dışsal ve içsel hareketler, hızlı ve yavaş örneğinde olduğu gibi zaman bakımından; genişleme ve daralma örneğinde olduğu gibi nicelik bakımından; sıcaklığın ve kandaki alyuvarların artması ve bunların karşıtlarında olduğu gibi nitelik bakımından farklılık arz eder. Bu anlamlardaki hareket kendisini harekete geçiren nefsânî niteliklerin gücüne ve zayıflığına göre farklılaşır. Bu nedenle şiddetli öfke anında ruh, kendi bineği olan kanla tek seferde dışa doğru hareket eder. Bazen kanın [ruha] desteği kesilir ya da tıkanıklıktan dolayı sönüp gider. Böylece onun sahibi ölür. Mutluluk anında ise eğer mutluluk orta düzeydeyse kan yavaş yavaş hareket eder. Aşırı mutluluk anında ise kanın hareketi zamana göre yavaş olsa da nicelik bakımından genişlemesi büyük olur. Bazen de onun aşırılığı ruhun tamamen ortadan kaybolmasına neden olur.

[518] İçe yönelik hareket de böyledir. Şiddetli korku anında kan tek seferde; üzüntü anında ise azar azar hareket eder. Her iki durumda da söylediklerimizin tam tersi de geçerlidir. Bazen de nefsânî niteliğe kaygı örneğinde olduğu gibi iki hal arız olduğunda iki yönlü hareket tek bir zamanda denk gelebilir. Çünkü kaygı bazen öfke ve üzüntüyle birlikte arız olabilir ve bu nedenle çift yönlü hareket birbirinden farklı olabilir. Utanma da böyledir. Çünkü utanmada önce içe doğru kapanma meydana gelir, ardından akıl geri gelir ve daralma genişler. Kan dışa doğru hızlıca hareket eder ve renk kırmızıya döner.

On Beşinci Fasıl

Bu Nefsânî Niteliklerden Herhangi Bir Şey ile Bu Niteliklerin Eserlerini Taşıyan Ruhun Taşıyıcısı Olan Kan Arasındaki İlişki Hakkında

[519] İbn Sînâ şöyle demektedir: Saf yapıdaki çoklu kan, yapı ve mizaç olarak normal düzeyde olduğunda ondan çok sayıda parlak ruh meydana geldiği için mutluluğa hazırlar. Öte yandan hem çok hem saf, hem de normal yapıda olduğu halde sıcaklığı fazlaysa harlanıp hızlı hareket ettiği için öfkeye hazırlar. Diğer yandan kan çok ve saf olduğu halde

[٥١٧] ثمَّ الحركات الخارجيَّة والداخليَّة متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطء وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلاهما وكذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفيَّة النفسانيَّة الباعثة إياها وضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم إلى الخارج دفعة. وربما ينقطع مدده أو ينطفي بسبب الاحتقان فيموت صاحبه وفي الفرح يتحرّك يسيرًا يسيرًا إذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح المفرط وإن كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيمًا فربما يؤدي إفراطه إلى زوال الروح بالكليَّة.

[٥١٨] وكذا الحال في الحركة إلى الداخل ففي الفزع الشديد دفعة وفي الحزن قليلا قليلا وفيهما أيضًا قياس ما ذكرنا على العكس وقد يتَّفق أن يتحرَّك إلى الجهتين في وقت واحد إذا كانت الكيفيَّة النفسانيَّة يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب وحزن فيختلف الحركتان ومثل الخجل فإنَّه ينقبض أولا إلى الباطن ثمَّ يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج ويحمر اللون.

الفصل الخامس عشر

في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيَّات النفسانيَّة وبين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيَّات

[٥١٩] قال الشيخ الدم الكثير الصافي إن كان معتدل القوام والمزاج أعد للفرح لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع وأمَّا إن كان كثيرًا وصافيًا ومعتدل القوام لكنه زائد في السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله وسرعة حركته، فأمَّا إن كان الدم كثيرًا وصافيًا لكنه رقيق القوام بارد مائي أعد

yapısal olarak ince, soğuk ve suluysa korkaklığa ve kalp zayıflığına hazırlar. Çünkü bu kandan doğan ruhun dışa yönelik hareketi ağır, soğukluğundan ve sulu olmasından dolayı tutuşması az olur. Bu nedenle onda mutluluğa ve öfkeye yönelik istidat da az olur. İnceliğinden dolayı ise çözünmesi kolay ve soğukluğundan dolayı da üretkenliği az olur. Bulanık ve kalın aynı zamanda sıcaklığı fazla olan kan ise üzüntüye ve çözünmeyen sürekli öfkeye hazırlar. Üzüntü, gamlı ruhtan doğan şeyden dolayı olur. Öfke kanın sıcaklığı nedeniyle tutuşmasının süratinden dolayı olur. Öfkenin sürekliliğine gelince, bu, kan ısındığında hızlıca soğumadığı zaman yoğunlaşmasından dolayı olur.

[520] Safralı ve ince kanın öfkesine gelince, bu kanın kaynaması ve çözünmesi daha hızlı olur. Çünkü bu kandan doğan ruhun sıcaklığı daha güçlü olur. Bununla birlikte yoğun olmaz. Kanı saf ve parlak olduğunda bununla birlikte mutlu olur. Kalın ve bulanık olmayan kanın sıcaklığı fazla olduğunda -ki bu nadir olan şeylerdendir- bu kanın sahibi üzüntülü değil cesur ve kalbi güçlü olur. Onun öfkesi ise daha az olur. Çünkü mutluluk öfkeyi azaltır. Hüzünlü olmak ise öfkeye hazırlar. Çünkü öfke savunmaya yönelik bir harekettir. Mutluluk ise hazla ilişki kurmaktır. Hazdaki hareket çekmeye yöneliktir. Bu insanın öfkesi, şeyler hususunda büyük olurken ruhunun ısınmasından dolayı da şiddetli olur. Bundan dolayı gözünde korku az olur. Kalın, bulanık olmayan ve soğukluğu fazla kanın sahibi ise ne üzüntülü ne de mutlu olur. Onun öfkesi de şiddetlenmez. Onun korkaklığı da belirli bir düzeye kadar olur. Her konuda sıkıcı olur. Çünkü onun ruhu kanına benzer. Kalın, bulanık ve soğukluğu fazla kanın sahibi ise tedirgin, üzüntülü ve öfkesi dinmiş olur. Ancak öfkesi büyük bir şeyde söz konusu olur. Onun öfkesi sıcak mizacın sürekliliği olmaksızın sürekli olur. Bu mizaç diğer niteliklerde onunla uyumlu olur. İstikrarlı ince yapının ötesinde kindar olur.

[521] İbn Sînâ, şarap içmedeki şiddetli mutluluğun ve melankolideki şiddetli üzüntünün sebebi hakkında şöyle demiştir: "Birincisi şöyledir: [Şarap içmek mutluluk verir.] Çünkü normal düzeyde şarap içtiğinde incelik ve kalınlık bakımından normal düzeyde olup parlaklığı şiddetli bir ruh doğar. Bu, [mutluluğun] birinci sebebidir. Şarap içmenin mutluluğa

ويكون شجاعًا قوي القلب ويكون غضبه أقل لأنَّ المفراحيَّة تكسر من الغضب والمحزانيَّة تعدّ للغضب لأنَّ الغضب حركة إلى الدفع والمفراحيَّة مناسبة للذَّة واللذَّة يكون الحركة فيها نحو الجذب، وهذا الإنسان يكون غضبه في الأمور عظيمًا ويكون شديدًا لتسخن روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانًا ولا مفراحًا ولا يشتدّ غضبه ويكون جبنه إلى حد ويكون بليدًا في كلّ أمر سالمًا لأنَّ روحه يكون شبيه دمه والدم الغليظ الكدر والزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشًا محزانًا ساكن الغضب إلا في أمر عظيم وثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف وفوق ثبات الرقيق القوام ويكون حقودًا.

[٥٢١] قال الشيخ في سبب شدَّة الفرح في شارب الخمر وشدَّة الغم في السوداوي أمَّا الأول فلأنَّ الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحًا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ شديدة النورانيَّة وذلك هو السبب الأول

للجبن ولضعف القلب لأنَّ الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة إلى الخارج قليل الاشتعال لبرده ورطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرده قليل التوليد والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل أمَّا الغم فلما يتولد من الروح الكدر وأمَّا الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته وأمَّا ثبات الغضب فلأنة كثيف إذا تسخن لم يبرد بسرعة.

[٥٢٠] وأمَّا غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون أسرع هيجانًا وأسرع انحلالا لأنَّ الروح المتولدة عن ذلك الدم أشد حرارة وهو مع ذلك غير كثيف وإذا كان دمه صافيًا مشرقًا كان مع ذلك مفراحًا والدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدًا في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه غير محزان

sebep olması şöyledir: Ruh çok, mutedil ve parlak olduğunda, mutluluk veren en aşağı düzeydeki sebepten etkilenmeye hazırlar. Bir şeye hazırlayan [ruha], bu şeyin en zayıf sebepleri bile yeterli olur. Tıpkı kibritin tutuşturmaya sebep olması gibi. Nitekim kibrit, kendisinden kat kat büyük olan odunların yanmadığı çok azıcık bir ateşle tutuşur. Bundan dolayı şarap içmenin mutluluğu o kadar çoğalır ki şarabın bizzat mutluluk verdiği sanılır. Hâlbuki durum böyle değildir. Çünkü etkinliği olmayan bir şeyden bir etkinin meydana gelmesi imkân dışıdır."

[522] "Mutluluğun ikinci sebebi ise şöyledir: Bu ruhların zihinsellikleri, kendilerine doğru yükselen nemli ve dağınık buharlar nedeniyle çok nemli ve çok dalgalı olur. Onun nemli olması, incelikli ve ruhsal hareket ettirmeye imkân vermez. Onun dağınık olması ise ruhsal biçimlendirmeye imkân vermez. O zaman da aklın düşünsel hareketlerde ruhu kullanması zorlaşır. Bu nedenle aklî kuvvet, durumunun gerektirdiği ölçüde, mizaç düzelene ve ruhun dalgalanması sakinleşinceye kadar ondan uzaklaşır."

[523] "Aklın bu ruhları kullanması az olduğunda bu ruhlar da kendilerine dışarıdan gelen sebeplerle meşgul olur. Bundan dolayı bu ruhların haz bakımından faydalı sebeplerden etkilenmeleri güzel olan bakımından faydalı sebeplerden etkilenmelerinden daha çok olur. Şimdiki faydalı [sebeplerden etkilenmeleri] gelecekteki faydalı [sebeplerden etkilenmelerinden] daha çok olur. [Aynı şekilde] zanna göre olandan [etkilenmeleri], akla göre olan [etkilenmelerinden] daha çok olur."

[524] "Mutluluğun üçüncü sebebi de şöyledir: Dışsal duyu, içsel ruhu hareket ettirme konusunda aklın bu ruhu hareket ettirmesine göre daha çok yeteneğe sahiptir. Bu nedenle akıl içsel ruha güç yetiremediğinde duyudan yardım ister ve [böylece] geometrik bilimlerde olduğu gibi ona güç yetirebilir. Durum böyle olduğunda ise şarap içen kimsenin nefsinde, gelecekteki güzel ve aklî anlamda mutluluk veren şeylerin etkisi azalır ve o, haz veren anlık mutluluk verici şeylerin etkisi altında kalır. Çünkü onun [bu etkiye] istidadı güçlü olur. Bu nedenle tıpkı bir çocukta olduğu gibi anlık mutluluk veren şeylerden en alt düzeydeki bir sebep bile onun için yeterli olur. Böylece o, sebepsiz yere mutlu olduğunu sanır. Bu ise imkân dışıdır."

وسببيته للفرح أنَّ الروح إذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فإنَّ المستعد للشيء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فإنَّه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها ولهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به أنَّه يفرح لذاته وليس كذلك لأنَّ حدوث أثر لا عن مؤثر محال.

[٥٢٢] والسبب الثاني أنَّ تلك الأرواح يكون الدماغيَّة منها شديدة الرطب وشديد التموّج لما يتصعّد إليها من البخارات الرطبة المضطّربة فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني وحينئذ يصعب على العقل أن يستعمله في الحركات الفكريَّة فيعرض القوَّة العقليَّة عنها إعراضًا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها ويسكن تموجها.

[٥٢٣] وإذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغولة بما يردّ عليها من الأسباب الخارجة ولذلك تأثرها من الأسباب النافعة في اللذَّة أكثر من تأثرها من الأسباب النافعة في الجميل ومن النافعة في الحال أكثر من النافعة في المستقبل ومن الذي بحسب الظن أكثر من الذي بحسب العقل.

[٥٢٤] والسبب الثالث أنَّ الحسّ الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فإنَّ العقل إذا استصعت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسية، وإذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلة والجميلة والعقليَّة في نفس الشارب واستولى عليه تأثر المفرحات اللذيذة والعاجلة والحسيَّة ولأنَّ استعداده شديد فيكفيه منها أدنى سبب كما للصبي فيظن أنَّه يفرح بلا سبب وذلك محال.

[525] "Şarap içen kimsede üç şey bir araya gelir: Bunlardan birincisi, bu kimsenin ruhunun cevherinin nicelik ve nitelik bakımından yetkinleşmesidir. İkincisi, belki de üzüntüye sebep olabilecek aklî düşüncelerin kendisinden savuşturulmasıdır. Üçüncü ise kendi hayal gücünü ve düşünmesini, duyuya konu dışsal şeyler hakkında kullanmasıdır. Bu dışsal şeyler ise hazzın sebepleridir. Kuşku yok ki şarap içmek onun mutluluğunu tamamlar ve canlılığını arttırır."

[526] Bense şöyle derim: Dile getirilen bu hususlarla aklı kıt biri karşılaştığında, bu anlatılanlar, şarap içme eylemine yeltenmesi için kaynak olur. Öte yandan akıl sahibi biri, kendisine ilâhî şeriatin hükmü ulaşmasa bile, bunları okuduğunda bu sebeplerin bir kısmı, hatta hepsi, şaraptan yüz çevirmesi için motivasyon kaynağı olur. Nitekim İslam şeriati, şarap içmenin haram kılınmasını ve çirkin görülmesini son derece vurgulu bir şekilde hükme bağlamıştır. Kuşkusuz insan, ikinci bir oluş için yaratılmıştır. Onun aklî yetkinliği ise ancak bu oluştan göç edip Allah'a ve melekût âlemine komşu olmaya döndüğünde meydana gelir. Bu ise yok olmaya mahkûm duyularla ve onlardan zevk alarak değil, kalıcı aklîleri temaşa edip onlarla saadet bulmakla olur.

[527] [İbn Sînâ sözlerine şöyle devam eder:] "İkinciye gelince, bu da melankolinin [sebep olduğu] üzüntüdür. Çünkü melankolinin durumu bu [anlattıklarımızın] zıddıdır. Onun hakkında söz konusu olan sebepler, mezkûr sebeplerin zıtlarıdır. Çünkü melankolik ruhun cevheri, miktar olarak az, nitelik olarak zayıftır. Bu nedenle rahatsızlık ve üzüntü veren sebeplerden etkilenir. Çünkü bu ruhun üzüntüye yönelik istidadı vardır. Böylece hayal kuvvetleri gelecekteki uzak şeylere harcanır. Öyle ki beynin iç orta kısmında bulunan ruhu, kuru olması sebebiyle bu kuvvetlerin hareketini azaltır. Nitekim siyahlık, beynin kuru olmasını sağlar. Dahası bu, onun hayal etme kuvvetinden ve onun benzerleri ve benzer etkiler gösteren şeyleri tedirgin edici ve üzüntü verici şeyler olarak tasavvur etmesinden dolayıdır. Sanki o, bunu dış dünyada olan ve kendi hakkında gerçekleşen bir şey olarak görür de kederi çoğalır."

[528] Bu bölümde geçen hususların çoğunu, İbn Sînâ'nın *el-Edviyetü'l-Kalbiyye*'de bir araya getirdiği bir makaleden aktardık. Bu meseleler doğa bilimlerine daha uygun olsa da -çünkü bu meseleler cismin

[٥٢٥] فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة؛ أحدها: استكمال جوهر روحه في الكم والكيف. وثانيها: اندفاع الأفكار العقليَّة عنه التي ربما يكون أسبابًا للغم. وثالثها: استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي أسباب اللذَّة فلا جرم يكمل فرحه ويقوى نشاطه.

[٥٢٦] أقول هذه الأمور المذكورة إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لإقدامه على فعل الشرب، وأمَّا إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل كلها باعثًا لإعراضه عنه وإن لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهيَّة سيَّما وقد نص على تحريمه وتقبيحه بأبلغ تأكيد فإنَّ الإنسان مخلوق للنشأة الثانية وكماله العقلي إنَّما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة ورجوعه عنها إلى جوار الله وعالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليّات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيّات الداثرات والتلذذ بها.

[٥٢٧] وأمَّا الثاني فهو غم السوداوي فلأنَّ حاله بالضدّ من ذلك والأسباب في حقه أضداد لتلك الأسباب فإنَّ جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفيَّة فينفعل من الأسباب الموذية والغامة لاستعداده للغم فيكون قوي التخيل مصروفًا في الأمور البعيدة المستقبلة لأنَّ روحه التي في البطن الأوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيده السوداء من اليبس. ثمَّ إنَّه لقوَّة تخيله تصوّر الأشباه والمحاكيات للأمور الموحشة والغامة فكأنّه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه.

[٥٢٨] وأكثر ما في هذه الفصول إنَّما نقلناها عن المقالة التي جمعها الشيخ في الأدوية القلبية. وهذه المسائل وإن كانت أنسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها ما يعرض الجسم من حيث انفعاله ولك

edilgenliği bakımından kendisine arız olan şeyler kapsamında doğa bilimlerinde incelenir- biz bunları varlığa yönelik olarak inceledik. Çünkü nefsânî nitelikler, bu niteliklerin durumları ve ilişenleri ile cismin halleri ve ilineklerinden bunlara mutabık ve paralel olan şeyler çeşitlilik arz etmektedir. Bu ise niteliklerle ilgili bu kısımdaki son sözdür.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Niceliklere Özgü Nitelikler Hakkında

Bu kısımda üç makale bulunmaktadır.

[529] Makalelere başlamadan önce iki tartışmayı ele alalım.

[530] Birincisi, bu türün hakikatinin bilinmesi hakkındadır. Bu da öncelikle niteliğin niceliğe ilişmesi ve nicelik aracılığıyla da cisme ilişmesidir.

[531] Şöyle diyebilirsin: Dış görünüş/*hilkat*, renk ve şekilden ibarettir. Dış görünüş, öncelikle doğal cisme ilişir. Ancak renk ve şekil doğal cisim değildir. Zira doğal cisim var olmadığı müddetçe dış görünüş de var olamaz. [Bununla ilgili] şöyle denir: Niceliğe ilişen durumlardan bir kısmı, niceliğe nicelik olduğu için ilişir. Diğer kısım ise niceliğe belirli bir şeyin niceliği olması bakımından ilişir. Mesela basık burunlu olmak, belirli bir cismin, yani burnun ölçüsüne çukurlaştırmanın ilişmesidir. Her iki kısımdaki ilinek de birçok düşünüre göre niceliğin ilineklerindendir.

[532] Ben ise şöyle derim: Nefsânî niteliklerin, niceliğin ilişenlerinden olmadığı bilinen bir durumdur. Ne var ki kabul etme ve kabul etmeme niteliklerinin taşıyıcısı boyuttur. Ancak cisim bu nitelikleri boyut aracılığıyla taşımaz. Aksine bu nitelikleri, kendisini gerektiren form aracılığıyla edilgen madde taşır. Duyuya konu olan keyfiyetler de aynı şekilde edilgin bir maddi olması bakımından maddi cismin etkilenimlerinin gerektirdiği şeylerdendir. Böylece niceliğe özgü niteliklerin, kendisinde asla edilgi bulunmayan niteliklerden olması gerekir.

[533] Bu durumda önümüze iki yerde problem çıkar. Birincisi, dış görünüşün hangi nitelikten olduğudur. Ben derim ki dış görünüşün birliği, gerçek olmayan birlik gibidir. Çünkü iki durumdan meydana

ن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع الكيفيَّات النفسانيَّة وأحوالها وعوارضها وما يطابقها وما يوازيها من أحوال الجسم وعوارضه وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيَّات.

القسم الرابع

في الكيفيَّات المختصَّة بالكميَّات، وفيه ثلاث مقالات

[٥٢٩] وقبل الشروع فيها نورد بحثين.

[٥٣٠] الأول: في معرفة حقيقة هذا النوع وهي أنَّه كيفيَّة تعرض أولا للكميَّة وبواسطتها للجسم.

[٥٣١] فإنَّ قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض أولا للجسم الطبيعي فإنَّه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة، قيل الأمور العارضة لكميَّة منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كميَّة لشيء مخصوص كالفطوسة وهي التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الأنف وفي كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكميَّة عند كثير من العلماء.

[٥٣٢] وأمَّا أنا فأقول أمَّا الكيفيَّات النفسانيَّة فمعلوم أنَّها ليست من عوارض الكم، وأمَّا الاستعداديَّة واللااستعداديَّة فليست حاملها العمق وبتوسطه الجسم بل يحملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها وأمَّا المحسوسة فهي أيضًا ممَّا يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بدَّ أن يكون المختصَّة بالكميَّات ممَّا ليس فيه انفعال أصلا.

[٥٣٣] فيرد الإشكال علينا في أمرين؛ أحدهما: الخلقة أنَّها من أي الكيفيَّات فأقول الخلقة يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقية لأنَّها ملتئمة

gelmektedir: Bunlardan biri şekildir. Bu da ölçüye özgü bir niteliktir. İkincisi de renktir. O da duyumsal bir niteliktir. Bu ikisinin ikincisi olan rengin taşıyıcısı bildiğin gibi yüzeydir. Cisim kendiliğinden renkli olmayandır. Onun renkli olmasının anlamı, onun yüzeyinin renkli olmasıdır. Böylece burada rengin ve aynı şekilde ışığın bu türe girdiği düşünülür. Çünkü etkilenimseller ve etkilenimler olarak isimlendirilen bu türün altına giren bu ikisinin ilk taşıyıcısı yüzeydir. Tek gerçeklik iki cinsin altına girer ve o da taşınan yerdir. Bazıları bu problemde zorlanmaktadırlar.

[534] Şunu söyleyebilirim: Renk ve ışık yüzeyin ilineklerindendir. Ancak bu ilinek olma durumu, yüzeyin cismine ve yapısına özgü olarak ilişen olması açısındandır. Şayet renk ve ışık kendilerinden yüzeyin ilişenlerinden olsalardı her yüzeyin parlak renkli olması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir.

[535] İkinci konu birtakım bölümler içermektedir. Bunlar da yaygın olarak dört tanedir. Birincisi, kendilerinin çizgi veya çizgilerin tam olarak çevrelediği ve açıya sahip şekillerdir. Açı, iki çizginin bir noktada kesişmesini ifade eder. Bununla beraber bu şekiller, yüzeyin veya yüzeylerin bir noktada son bulması veya tam olmadan çevrelenerek bir noktada buluşmasıdır. İkincisi, şekil ve açı olmayanlardır. Örneğin, doğrusallık ve dairesellik gibi. Üçüncüsü, onlara göre dış görünüş olarak isimlendirilir. Şekil ve rengin bir araya gelmesiyle oluşur. Dördüncüsü, sayılara ilişen niteliklerdir. Örneğin çiftlik, teklik, karekök, köklü, küp kök gibi.

[536] Ayrıca bu konuda incelenmesi gereken önemli problemler şunlardır: Birincisi, bu cinsin kapsayıcı anlamını öğrenmektir. İkincisi, yaygın betimi hakkındaki söylemlere göz atmaktır. Üçüncüsü, bir şey/*nesne* değil de nitelik olan şeklin durumunun gerçekliğidir. Dördüncüsü, açının gerçekleşmesi bakımından hangi kategoriden olduğudur. Beşincisi, yaradılışın durumudur. Bu ise buna kail olanlar nezdinde, türler arasından tek bir cinste nasıl gerçekleştiği problemidir. Altıncısı, iki kategorinin bir şey hakkında doğru olması örtüştüğünde ortaya çıkan şeyin durumudur. Dahası bu toplamdan ortaya çıkan bir sayısına hangi durumda nispet edileceği problemidir.

من أمرين من الشكل وهو من الكيفيَّة المختصَّة بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفيَّة المحسوسة. وثانيهما: اللون فإنَّ حامله هو السطح كما عرفت فإنَّ الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونًا أنَّ سطحه ملون فإذن يتوجَّه هاهنا أن يكون اللون وكذا الضوء داخلين في هذا النوع لأنَّ حاملهما الأول هو السطح مع أنَّهما داخلان تحت النوع المُسمَّى بالانفعاليات والانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين وهو محال وهذا الإشكال ممَّا استصعبه بعض.

[٥٣٤] فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص ولو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كلّ سطح ملوّنًا مضيئًا وليس كذلك.

[٥٣٥] والبحث الثاني في أقسامه وهي أربعة في المشهور؛ الأول: الشكل وهو ما أحاط به حد أو حدود إحاطة تامة والزاوية وهي ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطة أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهي بنقطة أو يتلاقى عند نقطة إحاطة غير تامة. الثاني: ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة. والثالث: هو المُسمّى عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل. الرابع: الكيفيَّات العارضة للعدد مثل الزوجيَّة والفرديَّة والتربيع والتجذير والتكعيب.

[٥٣٦] ثمَّ المسائل المهمة التي يجب أن يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه؛ أحدها: أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس. وثانيها: النظر فيما قيل من الرسم المشهور. وثالثها: تحقيق الحال في أنَّ الشكل من الكيف وليس من الوضع. ورابعها: حال الزاوية أنَّها في أي مقولة هي واقعة. وخامسها: حال الخلقة وأنَّها كيف وقوعها في جنس واحد من أنواع عند القائلين به. وسادسها: حال ما يجري مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة.

[537] Tanım konusuna gelince, buna işaret ettik. Buna göre şekil, doğru, eğri, yüzey, dış bükey, küp, taban, çiftlik, teklik tanıma dâhil olur. Rengin durumuyla ilgili itirazı ise çürütmüştük. Aynı şekilde hilkatin tek bir gerçek zâta sahip olmaması ve her bileşiğin tek bir hakikate sahip olmaması gerekçesiyle hilkat hakkındaki tanıma yönelik itirazın ortadan kaldırılma yönüne işaret ettik. Bunun, cinslerin altında sıralanmasında bir sakınca yoktur. Ancak İbn Sînâ bu görüşü benimsememiştir. Ona göre olması gereken her ne kadar bölümlerinden biri başka bir türden olsa da görünüşün kendiliğinden bu türden olmasıdır.

[538] İbn Sînâ şöyle demektedir: "Niceliğe ilişen durumlar şunlardır: Başka bir şeyin niceliği olması şart olmaksızın kendiliğinden niceliğe ilişenler. Başka bir şeyin niceliği olması şartıyla kendiliğinden niceliğe ilişenler. Nicelik bu şeyde, ilk olarak kendisine ilişilen olur. Sonra da bu şey gelir. Böyle olmasaydı bu şeye bir durum ilişmezdi. Ancak bir şeyin niceliği bir durum ona iliştiğinde bu ilişmenin öncelikli olmaması gerekir. Şu iki sözümüz birbiriyle aynı değildir: Bir nicelik bir şeyde olduğunda ona bir durum ilişir ve niceliğe bir durum ilişir. Çünkü nicelik kendisine bir durumun iliştiği bir şeyde bulunur. Örneğin bir kişinin nefs hakkında 'Unutmak, nefse sadece, o, bedende iken ilişir.' demesi gibi. Bu önerme, unutmanın sadece bedene ve beden aracılığıyla nefse iliştiğini göstermez. Mesela hareket bedene ilişir ve onun aracılığıyla nefsin bazı kuvvetleri hakkında söylenir. Böylece rengin ilk taşıyıcısı, genel kabulde olduğu gibi yüzeydir. Doğa biliminde gerçek olan cismin kendiliğinden renkli olmamasıdır. Aksine onun renkli olmasının anlamı onun yüzeyinin renkli olmasıdır. Görünüş, taşıyıcısı yüzey kendisi veya yüzeyin kendisiyle ilişkili olduğu bir şeydir. Bu şey, şekildir. Bu şeklin taşıyıcısı da yüzeydir. Ancak bu durum, bir şeyin, herhangi bir doğal cismin sonu olduğunda geçerlidir. Bu şey de renktir. Böylece görünüş, iki durumdan oluşur. O ikisinin ilk taşıyıcısı niceliktir. Bu nedenle nicelik cisme yüklenir." İbn Sînâ'nın ifadesi sona erdi.

[539] Burada olanları öğrendin. Diğer konular bazı fasıllarda ifade edilecek.

[٥٣٧] مَّا البحث عن المعرفة فقد أشرنا إليه فيدخل في التعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتكعيب والتقعير والزوجيَّة والفرديَّة وأمَّا الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه وكذا أشرنا إلى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة من أنَّها ليست ذات وحدة حقيقية وكلّ مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا بأس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك وإلا لزم كون الخلقة بالذات من هذا النوع وإن كان أحد جزئيَّه من نوع آخر.

[٥٣٨] قال إنَّ الأمور التي تعرض للكميَّة منها ما يعرض للكميَّة نفسها لا بشرط أنَّها كميَّة لشيء ومنها ما يعرض للكميَّة في نفسها بشرط أنَّها كميَّة لشيء فيكون الكميَّة هي المعروض الأولى له في ذلك الشيء ثمَّ الشيء فليس إذا كان لا يعرض له أمر إلا وهو كميَّة شيء يجب أن يكون إذا عرض له الأمر لم يكن عروضه أوليًّا فإنَّه لا سواء قولنا إنَّ الكميَّة يعرض له الأمر عند ما يكون في شيء وقولنا إنَّ الكميَّة إنَّما يعرض لها الأمر لأنَّها في الشيء الذي عرض له الأمر كما لو قال أحد في النفس لا يعرض لها النسيان إلا وهي في البدن لم يدل ذلك على أنَّ النسيان إنَّما يعرض للبدن وبتوسّطه للنفس كما أنَّ الحركة تعرّض للبدن وبتوسّطه يقال على بعض قوى النفس ثمّ اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور. وتحقّق في العلم الطبيعي أنَّ الجسم في نفسه غير ملون بل معنى أنَّه ملون أنَّ سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به السطح وهذا الشيء هو الشكل وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية لجسم ما طبيعي وهذا الشيء هو اللون فإذن الخلقة تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكم وبسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ.

[٥٣٩] وقد عرفت ما فيه، وأمَّا سائر الأبحاث فيجيء في بعض الفصول.

Birinci Makale: Doğrusallık ve Dairesellik Hakkında

Burada birtakım fasıllar bulunmaktadır.

Birinci Fasıl

Doğrusallık ve Daireselliğin Hakikati Hakkında

[540] Öğrendin ki çizginin doğrusallığı, çizginin, onda farz ettiğin her noktanın tek bir tarz/*yol* üzere bulunacağı şekilde olmasıyladır. Yani doğrunun bir kısmı daha alçak bir kısmı daha yüksek değildir. Bu tarif Öklid'e aittir. Aynı şekilde iki nokta arasını birleştiren en küçük çizgi olarak tarif edilir ve bu tarif Arşimet'e aittir.

[541] Bu [ikisine de] işkâl getirilmektedir. Öklid'in tarifine işkâl getirilmesinin sebebi kısır döngüyü gerektirmesi sebebiyledir. Çünkü farz edilen veya mevcûd bulunan noktanın tek bir tarz üzere bulunmasının manası tek bir boyut üzere bulunmasıdır. Bu da zaten aynıyla doğrusal çizginin manasıdır. Arşimet'in tarifine işkâl getirilmesinin sebebi ise dairesel olanın doğrusal olana dönüşmesinin imkânsızlığıdır. Bu imkânsız olunca ikisi arasında örtüştürme de imkânsız olur. Aralarında örtüştürme imkânsız olunca bu durumda ise birinin daha kısa diğerinin daha uzun olduğuna hükmetmek de imkânsız olur. Bu konu hakkında daha sonra açıklama yapılacaktır.

[542] Gerçek şu ki ispat edilmek istenen iddia apaçıktır. Tarifler bazı özellikleri belirtmek içindir. Aynı şekilde doğrusal olan, parçaları diğer parçalarıyla tüm konumlarda birbiriyle uyumlu olan çizgi olarak tarif edilir. Ancak daireselden bir kesit alındığında bazı durumlarda bu kesilen parça, o dairesel şey ile intibak edebilir. İki yayın, başka bir konumda değil de tek bir yönde kılınması gibi... Bunun örneği, iki yaydan birinin dış bükeyinin diğerinin dış bükey tarafının tersinde kılınmasıdır.

[543] Dördüncü olarak şöyle tarif edilir: Doğrusal olan [çizgi], iki ucu sabit tutulup döndürüldüğünde konumu değişmeyendir. Yani çevrildiğinde onun konumu değişmez. Yaya gelince, çevrildiğinde dışbükey yönü, konumundan başka bir yöne doğru değişir. Beşinci olarak şöyle tarif edilmiştir: Doğrusal olan [çizgi], gözlerden biri kapatılıp [çizginin]

المقالة الأولى: في الاستقامة والاستدارة

وفيه فصول.

الفصل الأول

في حقيقتهما

[٥٤٠] قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث أي نقطة فرضت فيه كانت بالكليَّة على سمت واحد أي لا يكون بعضها أرفع وبعضها أخفض وهذا التعريف منسوب إلى أقليدوس وقد عرفت أيضًا بكونه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب إلى أرشميدس.

[٥٤١] ويرد الإشكال إمَّا على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فإنَّ كون النقطة المفروضة أو الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو معنى الخط المستقيم بعينه وإمَّا على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مُستقيمًا فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما وإذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأنَّ أحدهما أقصر أو أزيد و سيأتي ما فيه.

[٥٤٢] والحقّ أنَّ المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات وقد عرفت أيضًا المستقيم بأنَّه الذي يطابق أجزاءه بعضها بعضًا على جميع الأوضاع فإنَّ المستدير إذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما في غير جانب محدب الآخر.

[٥٤٣] وقد عرفت بوجه رابع وهو أنَّه الذي إذا ثبت نهايتاه وأدير لم يتغير وضعه يعني أنَّه إذا فتل لم يتغير وضعه، وأمَّا القوس فعند الفتل يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن أن يستر

ucu diğer gözün hizasında olunca ucun ortayı örtmesinin mümkün olduğu [çizgidir]. Bunların her birindeki tartışma, bahsettiğimiz şekilde ortadan kaldırılır. Dördüncüsü hariç bu tarifler, düz yüzeyler için geçerlidir.

İkinci Fasıl

Dairenin Tanımı ve Varlığının Kanıtı Üzerine

[544] Bil ki niceliklerde bulunan niteliklerin bu cinsinin bir kısmı ayrışık olanlara ilişir bir kısmı da bitişik olanlara ilişir. Ayrışık olanlara bitişenlerin bir kısmının varlığı kanıta ihtiyaç duyulmaksızın zorunlu olarak bilinir. Mesela çiftlik, teklik ve bunun dışındakiler gibi. Bir kısmı da teoriktir ve aritmetik biliminde ispat edilir. Bu niteliklerin ilişen olma durumlarına gelecek olursak bu durum, sayılara ilişen/araz olmalarından dolayıdır. O da [aynı şekilde arazdır]. Arazın arazı olmak, araz olmakta evlâdır. Ölçülere ilişene gelirsek onun varlığı açık bir şekilde zorunlu değildir. Geometrici, hacmin hepsinin varlığını ispatlamak zorunda değildir. Aksine bir kısmını felsefeciden kabul yoluyla alması gerekir. Geri kalanın varlığını ispat eder. Örneğin mukaddemi istisnai olan istisnai kıyaslarda başka yerde de gerçekleşir. Geri kalan şekiller dairenin konumu ve onun varlığının kabulü ile açıklanır. Doğrusal şekillerin ilki olan üçgenin varlığı, daire geçerli olduğunda geçerli olur. Kare, beşgen, diğer düz yüzeyli ve üç boyutlu şekiller de bunun gibidir.

[545] Küreye gelince geometricilerin yolu üzere onun varlığı dairenin daire şeklinde döndürülmesiyle mümkün olur. Silindir ise dairenin, merkezi ilk konumundaki gibi doğrusal bir çizgide sabit kalacak şekilde hareket ettirilmesiyle oluşur. Koni, dik açılı bir üçgeni dik kenarlardan birinin üzerinde, dik açının olduğu uç dairenin merkezinde sabit tutularak hareket ettirdiğinde ikinci [dik] kenarın dairenin çevresinde dönmesiyle oluşur.

طرفه وسطه إذا وقع طرفه في مقابلة إحدى العينين بعد ضم الأخرى والمناقشة في كلّ منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي.

الفصل الثاني

في معرفة الدائرة وإثبات وجودها

[٥٤٤] اعلم أنَّ هذا الجنس من الكيفيَّات التي في الكميَّات بعضها عارضة للمتصل وبعضها للمُتّصل، أمَّا التي للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج إلى حجة كالزوجيَّة والفرديَّة وغير ذلك وبعضها نظريَّة يبرهن عليه في صناعة الحساب وأمَّا عرضيتها فلكونها من عوارض العدد وهو عرض وعارض العرض أولى بأن يكون عرضًا وأمَّا التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريًّا بينًا وليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعًا بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم ويبرهن على وجود الباقي كما في القياسات الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في موضع آخر فإنَّ سائر الأشكال إنَّما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها فإنَّ المثلث الذي هو أول أشكالها المسطحة يصح وجوده إن صحَّت الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الأشكال المسطَّحة والمُجسَّمة.

[٥٤٥] وأمَّا الكرة فإنَّما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائرة في دائرة والأسطواني إذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في أول الوضع لزومًا على الاستقامة والمخروط إذا حرّك مثلثًا قائم الزاوية على أحد ضلعي القائمة حافظًا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ودائرًا بالضلع الثاني على محيط الدائرة.

[546] Dairenin tarifine gelince, bu şöyledir: İçinde bir noktanın var sayıldığı tek bir çizgiyle çevrili olan ve bu noktadan o çizgiye giden tüm doğrusal çizgilerin birbirine eşit [uzunlukta] olduğu düz bir yüzeydir. Tarifte noktayı "içinde" ibaresiyle kayıtlamak gereksizdir. Zira "Tek bir çizgiyle çevrili olan ve bir noktadan o çizgiye giden tüm doğrusal çizgilerin birbirine eşit [uzunlukta] olduğunun farz edilmesi mümkün olan düz bir yüzeydir." denilseydi de geçerli olurdu.

[547] Bilmelisin ki doğrusal çizginin varlığında şüphe yoktur. Daireye gelince, bölünmeyen parçayı (*cevher-i ferd*) kabul edenler onu reddetmektedirler. Bildiğin gibi sadece hikmet sahibi bilginler/*filozoflar*, dairenin varlığına dair kanıt getirmekle yükümlüdür. Filozofların daireyi kanıtlamak için üç argümanları vardır.

[548] Birincisi şöyledir: Düz bir yüzey ve bu yüzeye çizilmiş bir çizgi hayal ettik. Bu çizginin iki tarafından biri sabit kalacak şekilde diğer taraf, başta kendisinden çıktığı yere geri dönene kadar sabit noktanın etrafında döndürüldüğünde daire oluşur. Çünkü ikinci noktanın çizdiği şey, genişliği olmayan bir mesafedir. Bu da şu durumda dairesel bir çizgidir. Birinci noktadan bu dairesel çizgiye olan her yöndeki boyutlar eşittir. Çünkü bu boyutlar [başta çizilen] doğrusal çizgi ölçüsündedir. O halde dairenin varlığının hükmü sabit olmuştur.

[549] İkincisi şöyledir: Daha sonra öğreneceğin üzere basit cisimlerin doğal şekilleri kürelerdir. Küre, düz bir yüzey ile kesildiğinde hiç şüphesiz ki daire oluşacaktır.

[550] Üçüncüsü şöyledir: Ağır bir cisim var sayarız ve bir tarafını diğer tarafından daha ağır hâle getiririz ve cismi hafif tarafı yüzeye gelecek şekilde denge üzere koyarız. Yüzeye değen tarafın bir noktası yüzeyin bir noktasına temas ettiğinde bir şüphe yoktur. Bu cisim düşene kadar eğilirse şu durumların olması gerekir: Ya cismin bu noktasının yeri, koninin tepe noktası gibi sabit kalır ya da sabit kalmaz. Şayet sabit kalırsa,

[٥٤٦] أمّا تعريف الدائرة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كلّ الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية وتقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فإنّه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطة كلّ الخطوط الخارجة منها إليه متساوية لكان صحيحًا.

[٥٤٧] واعلم أنّه لا شك في وجود الخط المستقيم، وأمّا الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها وللحكماء في إثبات الدائرة حجج ثلاث.

[٥٤٨] الأولى: أنا إذا تخيلنا بسيطًا مستويًا وخطًّا مرسومًا في ذلك البسيط وتخيلنا إحدى نقطتيه ثابتة والأخرى مُتحرّكة حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدئت منه فإنّه يحدث دائرة لأنَّ ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي إذن خط مستدير والأبعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة إلى ذلك المستدير متساوية لأنّها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة.

[٥٤٩] وثانيها: أنَّ الأجسام البسيطة أشكالها الطبيعة كما ستعرفه هي كرات وإذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة.

[٥٥٠] وثالثها: أنا إذا فرضنا جسمًا ثقيلا ونجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر، ونجعله قائمًا على السطح قيامًا معتدلا مماسًا له بطرف الأخف فلا شكَّ أنَّ الطرف الملاقي منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إمَّا أن يثبت تلك النقطة التي منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت، فإن ثبت فكلّ واحد من

hareketli kısmın başında varsayılan noktalardan her biri bildiğin gibi çeyrek daire oluşturur. Sabit kalmazsa; [i] ya bu tarafın aşağıya hareketiyle beraber diğer taraf yukarıya hareket eder. Bu durumda bu cismin iki tarafında, dahası, alçalan ve yükselen kısımlarında var sayılan her nokta daire oluşturur. Bu noktalardan birbirini çevreleyen daireler ortaya çıkar. Bu dairelerin tamamının merkezi, alçalan ve yükselen kısımlar arasındaki belirli bir noktadır. [ii] Yahut da yükselen kısımlar olmaz, bilakis merkezden belirli bir uzaklıkta yüzeyde sürüklenerek hareket eder. Diğer taraf ise daire olmayan eğri bir çizgi oluşturur. Bu seçenek imkânsızdır. Çünkü bu sürüklenme doğal olmadığı gibi zorlamalı da değildir. Çünkü zorlamalı olan ancak yüksek tarafın ağırlığından dolayı aşağıya hareket etmesidir. Bu taraf o yöne itilmez. Aksine onu kesişimi korumaya ve yukarıdakinin hareket yönünün tersine iter. Bunun nedeni üsttekinin ağırlığı ve alttakine bitişik olmasıdır. Bu da alttakini yükselmeye zorlar ki aşağıya doğru insin ve böylece cisim iki bölüme ayrılsın. Bu durumda dairenin, hatta dairelerin varlığı ile ilgili bahsettiklerimiz geri döner. Daire ispat edildiğinde üçgenler, dik açı, kare ve dörtgen de ispat edilmiş olur. Bu ispatla cisim de ispat edilir.

[551] Küre, tarif ettiğimiz üzere daire[nin daire şeklinde döndürülmesinden] oluşur. Koni; dik açılı, dar açılı ve geniş açılı olmak üzere kısımlarıyla beraber üçgenlerin [zikrettiğimiz şekilde döndürülmesinden] oluşur. Küp, kareden oluşur. Silindir, dikdörtgenden oluşur. Daire gerçekleştiğinde aynı şekilde eğri de gerçekleşir. Bu, koninin ve silindirin tabana paralel ve dik olmayan eğik yüzey olduğu kabul edildiğinde söz konusu olur. Cismin bitişik olmasının açıklamasında cevher-i ferdin var olduğunu iddia edenlerin kendi metotlarıyla dairenin varlığını kabul etmek zorunda kaldıklarını öğrendin. Onların asıllarına göre daire ispat edildiğinde geometrik delillerin gerektirmesi ile onların cevher-i fert asılları da iptal edilmiş olur. [Bu geometrik delillerin gerektirdiği şey], karenin köşegeninin karesinin, karenin bir kenarının karesinin iki katına eşit olmasıdır. Bu kaide [Pisagor teoremi] onlara çok sayıdaki miktarlarda ölçüsel oranları kabul etmeyi gerekli kılar. Bu oran ise sayıda mutlak olarak bulunmaz. [Aynı şekilde geometrik delillerin gerektirdiği şeylerden diğeri], çizginin arzu edilen şekilde bölünmesidir. Mesela çizginin bir parçasının tamamı ile çarpımından çıkan sonuç diğer tarafın karesine eşit

النقط التي فرضت في رأس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وإن لم يثبت فلا يخلو إمَّا أن يكون مع حركة هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون كلّ نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالأخرى، ومركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط أو يكون غير صاعد بل متحرّكًا على السطح منجرًّا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطًّا مُنحنيًّا غير مستدير وهذا الشق محال لأنَّ هذا الانجرار ليس طبيعيًّا ولا أيضًا قسريًّا لأنَّ القاسر ليس إلا أنَّ الطرف العالي لثقله يحرك إلى الأسفل وليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهة بل إنَّ دفعه على حفظ الاتصال ودفعه على خلاف جهة حركة العالي كان ذلك لثقل العالي واتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر وإذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وبإثباتها يثبت المجسمات.

[٥٥١] أمَّا الكرة فمن الدائر كما وصفنا وأمَّا المخروط بأقسامه من قائم الزاوية وحادها ومنفرجها فمن أقسام المثلث وأمَّا المكعب فمن المربع وأمَّا الأسطوانة فمن المستطيل وإذا ثبت الدائرة ثبت المنحني أيضًا، وذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت في بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم وإذا ثبت الدائرة على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامة الحجج الهندسيَّة عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويًا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصميَّة في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقًا وبإلزامهم قسمة الخط على أي وجه أريد مثل أن يكون بحيث ضرب مجموعة في

olabilmelidir. Fakat bu durum her sayıda mümkün değil ancak bazısında mümkündür. Bunun gibi diğer [gerektirmeler].

Üçüncü Fasıl

Türsel Olarak Farklı olan Doğrular ve Eğriler, Niteliğin Hangi Şekilde Nicelik İçin Fasıl Olduğu Hakkında

[552] Birinci olarak kanıtlanmak istenen iddiaya gelince, bize göre doğru ve eğri tekilleri arasında farklılık olduğu şüphe götürmez. Bu farklılık ya dışsal ilintiler ya da zâtî fasılları iledir. Birinci tarafın olması geçersizdir. Çünkü doğrusallık olarak tanımlanan şey, yani çizgi ya sürekliliği akılda olması, doğruluk niteliğinin ondan kalması ve eğiklik ile nitelenmesi mümkündür ya da mümkün değildir. Çünkü çizginin, iki durumda da aynı kalması mümkün olmayan eğrilik ile doğruluk arasında herhangi bir ara durum bulunmamaktadır. Bu durumun nedeni çizginin yüzeyin sonu ve ilişeni olmasıdır. Aynı şekilde yüzeyin cismin sonu ve ilişeni olması gibi. Sonun durumunun değişmesi ancak ve ancak sonun sahip olduğu durumun değişmesiyle mümkündür. Düzlemde ve uzayda yüzeyin durumu değişmedikçe çizginin durumunun doğrudan eğriye veya tersine değişmesi mümkün değildir. Aynı şekilde cismin durumu düzlemde ve uzayda değişmedikçe yüzeyin durumunun değişmesi mümkün değildir. Küre, küp olmayan bir cisimdir. Daire de kare olmayan bir yüzeydir. İlişilen sayı bakımından başka bir ilişilen olursa ilişen de sayı bakımından ilk ilişen olmaz. Doğru olma durumu ortadan kalktığında aynı şekilde çizginin de doğru olması imkânsızsa doğru olma durumu ya çizginin ayrımı ya da ayrımının gerektirdiği bir durumdur. Daireselliğinin doğrusal olana veya bu daireselliğin aynen kalmakla beraber başka bir daireselliğe dönüşmesinin olduğu çizginin daire olması da aynı şekildedir.

[553] Eğriliğin güç ve şiddet açısından farklı olan tekilleri zâtî ayrımları veya bu zâtî ayrımların gerektirdiği şeylerdir. Büyüklük ve küçüklük açısından farklı olan daireler, türsel olarak farklıdırlar. Buna göre yüzeylerin düzlük ve dışbükeylik durumları, ilineksel veya sınıflandırma değil

أحد قسميه كمربع القسم الآخر ولا يمكن تلك في كلّ عدد بل في بعض الأعداد إلى غير ذلك.

الفصل الثالث

في أنَّ المستقيم والمستدير يتخالفان نوعًا وتحقيق أنَّ الكيفيَّة بأي معنى يكون فصلا للكميَّة

[٥٥٢] أمَّا [المطلب] الأول فنقول لا شبهة في أنَّ بين إفراد المستقيم والمستدير تخالفًا فهو إمَّا بالعوارض الخارجيَّة أو بالفصول الذاتيَّة لكن الأول باطل وذلك لأنَّ الموصوف بالاستقامة أعني الخط لا يخلو إمَّا أن يجوز عند العقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة وجريان وصف الانحناء عليه أو لا يجوز إذ لا واسطة بينهما لا جائز أن يبقى الخط بعينه في الحالين جميعًا وذلك لأنَّ الخط نهاية السطح وعارضة كما أنَّ السطح نهاية الجسم وعارضة ولا يمكن أن يتغيّر حال النهاية إلا ويتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامة إلى الاستدارة أو بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن أن يتبدَّل حال السطح فإنَّ الكري من الجسم غير المكعب والدائرة من السطح غير المربع وإذا صار المعروض معروضًا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة فعلم أنَّ الاستقامة إمَّا فصله أو لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدراته إلى الاستقامة أو إلى استدارة أخرى مع بقائه بعينه.

[٥٥٣] فعلم أنَّ الاستدارة وكذا إفرادها المتخالفة في شدَّة التقويس وضعفها فصول ذاتيَّة أو لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس أحوال السطوح في استوائها وتحديباتها من أنَّها

kurucu unsur (*mukavvim*) ve türselleştirici olmalarıdır. Büyüklük ve küçüklük açısından farklı olan kürelerin çevreleri türsel olarak da farklılaşır. Öyleyse cisim, var olmadan önce bükülürse birleşmenin ayrılması ve yaygınlığın kesintiye uğraması gerekir. Bu da yüzeyin yüzeylere bölünmesini gerektirir. Aynı şekilde yüzeyin doğruluğu bükülürse çizginin çizgilere bölünmesi ve hacimsel bölmenin geçersiz olması gerekir. Tek bir yüzey doğruluk ve eğrilik konusu olamaz. Tek bir çizgi uzunluk ve kısalık konusu olamaz. Bir tek geometrik cismin, büyüklük ve küçüklüğe konu olması mümkün değildir. Çözülmenin anlamı hacmin tekillerinin kendisine yaklaştığı ilk maddedir.

[554] İkinci olarak kanıtlanmak istenen iddiaya gelince, basit ayrımların gerektirdikleri şeylerden başka isimleri bilinmemektedir. Ayrımın neliğinin cinsin neliği olmaması mümkün değildir. Aksine aslında ayrımlar cinsin neliğinin gerektirdiği özel varlıklardır. Cinsin ayrımları gerektirmesi ve cinsin sadece onlara olgusal veya zihinsel olarak ilişmesi ilişenin bir varlığı ve ilişilenin başka bir varlığı olduğu anlamına gelmez. Aksine ayrımların varlığı kendiliğinden cinsin varlığının bir örneğidir. Ancak akıl, bir tür analizle, bireysel varlık ve türsel varlık arasında olduğu gibi özgüllük ve belirsizlik açısından ayrım ve cins arasında fark olduğuna dair yargıda bulunur.

[555] Bu, ortaya çıktığına göre şöyle deriz: Her var olanın cins anlamına gelen ortak gerekeni olduğu gibi zâtî olması gereken bir ayrımı da vardır. Varlığı ifade etmek ve adlandırmak mümkün olmadığından varlığa özgü gerekeniyle ifade edildi. Varlığı ifade etmek ve adlandırmak mümkün olmadığı için, özel varlıkların bilinmeyen isimleri olduğu bu kitabın başlangıcında geçtiğinde, kendine özgü gerekeni ile ifade edilmiş ve onun adını almıştır. Böylece isimler zihnî anlamlar ve düşünülen tümeller içindir. O halde niteliğin bölümünden olan doğru, daire, küre, küp, açı ve diğer şekiller, gerçekte bitişik niceliğin zâtî ayrımı değildir. Aynı şekilde çiftlik, teklik, ortaklık, ayrıklık, köklük ayrışık nicelik için gerçekte bir ayrım değildir. Aksine bunlar ayrımın gerekenleri ve belirtileridir. Bunu yerinde anlattık. Burada bir mâhiyetin kategorilerin altında zâtî, diğerinin ise arazî olması gerekmez.

مقوّمات ومنوّعات لا عوارض ومصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع، فالجسم إذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بدَّ هناك من تفرق اتصال وتقطع انبساطه يوجب كون السطح مُنقسمًا إلى سطوح وكذا المستوي من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى الخطوط والقسمة في المقادير توجب إبطالها فإنَّ السطح الواحد لا يجوز أن يكون موضوعًا للانبساط والانزواء ولا الخط الواحد موضوعًا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز أن يصير موضوعًا للعظم والصغر بل التخلخل معناه كون المادة الأولى ممّا يتوارد عليه أفراد المقادير.

[٥٥٤] وأمَّا المطلب الثاني، فاعلم أنَّ الفصول البسيطة مجهولة الأسامي إلا باللوازم ولا يجوز أن يكون ماهيَّة الفصل غير ماهيَّة الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهيَّة الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضه إياها عروضًا خارجيًّا أو ذهنيًّا بمعنى أن يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين والإبهام كما بين الوجود الشخصي والماهيَّة النوعيَّة.

[٥٥٥] إذا تقرر هذا فنقول لكلّ وجود فصل لازم مخصوص كما أنَّ له لازمًا مشتركًا هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص وسُمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب أنَّ الوجودات الخاصة مجهولة الأسامي وإنَّما الأسامي للمعاني الذهنيَّة والكليَّات المعقولة فإذن قد ظهر أنَّ مثل الاستقامة والاستدارة والكرويَّة والتكعب وسائر الأشكال والزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتيَّة بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجيَّة والفرديَّة والتشارك والتباين والمجذوريَّة والأصمّيَّة ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل إنَّما هي لوازم فصول وعلامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهيَّة واحدة تحت مقولتين بالذات والآخر بالعرض.

Bir Ayrıntı

[556] Büyük ve küçük olmak açısından farklı olan daireler, bildiğin üzere farklıdır. Bir çizginin kendine özgü eğikliğinden başka bir eğikliğe her iki durumu da koruyarak geçmesi imkânsızdır. Bu kendine özgü eğiklik türsel neliğin gerektirdiklerindendir. Geometricilerin söyledikleri şey, her dairedeki dik açının hipotenüsü dairenin dörtte biridir ve doksan derecedir. Aynı şekilde onun ölçüsünün yarısı kırk beş derecedir. Bu da dik üçgenin yay olan hipotenüsünün yarısıdır. Büyük ve küçük olma açısından farklı olan dairelerin dörtte birlerinin eşit olması gerekmez. Daha ziyade, hipotenüslerindeki açılarında veya her çemberle bağlantısında aynı olduklarından benzer olmaları gerekir. Bu yaylar arasındaki birlik nelik ve gerekenleri bakımından değil aksine dışsal bir durum bakımından birliktir. Bu da aynı olmayıp benzer ve orantılı olmalarıdır. Aynı şekilde bu yargı yaydan oluşan orantılı dairelerin diğer parçaları için de geçerlidir.

Dördüncü Fasıl

Doğrusal Olan ve Dairesel Olanın Birbirine Zıt Olmaması Hakkında

[557] Bu bölüm iki yönden incelenir. Birincisi, doğrusallık ve dairesellliğin yakın konusu, bildiğin gibi sayı bakımından bir değildir. Yakın konu birliği iki durumun zıt olması için şarttır. İkinci yön ise iki zıt arasında tam bir karşıtlığın olmasıdır. Buna göre doğrusal, daireselin tam karşıtı olsa bile her dairesel doğrusalın tam karşıtı değildir. İki şeyden biri diğerinin zıddı olursa diğer şey de ona zıt olur. Mutlak doğrusal, mutlak dairesele zıtsa tekil bir doğrusal tekil bir dairesele zıt demektir. Tekil olarak bir şey, tekil olarak bir şeye zıt olur, genel olarak birin genel olarak bire zıt olması gibi. Buradaki durum bu şekilde değildir. Gösterilen her çizgi, herhangi ikisinin benzer olmadığı sonsuz yayın hipotenüsü olur. Bu yaylar, doğrusaldan tam olarak uzak değildir. Bir şeyin zıddı sadece bir şeydir. Böylece yaylardan herhangi biri doğrusalın zıddı değildir. Yaylardan biri hipotenüslerden birinin zıddı olmadığında aynı şekilde

تفريع

[٥٥٦] الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مُختلفة لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقائه في الحالين، فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهيَّة النوعيَّة فما قاله المهندسون إنَّ وتر الزاوية القائمة من كلّ دائرة هو ربع الدور ومقداره تسعون درجة وكذا مقدار نصفه دائمًا خمس وأربعون درجة وهو وتر نصف القائمة من القسي ليس ممّا يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفة بالعظم والصغر متساوية بل يلزم أن تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي أوتارها أو في النسبة إلى كلّ الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في الماهيَّة ولوازمها بل في أمر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة أو متناسبة وكذا الحكم في سائر أجزاء الدوائر المتناسبة من القسي.

الفصل الرابع

في أنَّ المستقيم والمستدير ليسا متضادين

[٥٥٧] وذلك لوجهين. أحدهما: أنَّ الموضوع القريب للاستقامة والاستدارة ليس واحدًا بالعدد كما عرفت ووحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين والوجه الآخر أنَّ بين المتضادين غاية التخالف فالمستقيم وإن كان في غاية التخالف عن المستدير لكن ليس كلّ مستدير في غاية التخالف عن المستقيم وأحد الشيئين إذا كان ضدًا للآخر يكون الآخر ضدًّا له فلو كان مُطلق الاستقامة مضادًّا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فإنَّ ضدّ الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أنَّ ضدّ الواحد بالعموم واحد بالعموم وليس الأمر هاهنا كذلك، فإنَّ كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يصير وترًا لقسي غير متناهية

hipotenüslerden biri de yaylardan birinin zıddı değildir. Çünkü karşılıklı zıt olma iki taraflı tekrar eden bir ilişkidir. Doğrusal ile tam karşıt olan herhangi bir dairesel yoksa aralarında zıtlık oluşmaz. Aynı şekilde birinci yönden daireseller arasında da zıtlık yoktur.

Beşinci Fasıl

Dairesel ve Doğrusal Arasında Eşitlik ve Üstünlük Açısından Oranlamanın Reddedilmesi Hakkında Söylenenler

[558] Dairesel ve doğrusal arasında eşitliğin mümkün olmadığını iddia ederek şöyle delil getirdiler: Doğrusalın dairesel olması imkânsız olduğundan doğrusalın daireselle şekil bakımından aynı olması da imkânsızdır. Aralarında şekil bakımından aynı olma durumu imkânsız olduğunda onlardan birini diğeriyle eşit, diğerinden eksik veya fazla olduğu şeklinde nitelemek de imkânsız olur. Yine onlardan biri, diğerinin yarısı, üçte biri, ondan ayrı veya onunla ortak olduğu şeklinde nitelenmez.

[559] Onlara şöyle diyerek itiraz edebilirim: Biz kesin olarak biliriz ki hipotenüs yaydan daha kısadır. Hipotenüsle birlikte olan yay ise bir kısmı diğerinden daha kısadır.

[560] Bazıları, bazen çizgi, yüzey, cisim ve diğer farklı cinsler arasında olduğu gibi bunu kabul etmeyerek bazen de eşitlik olmaksızın mutlak eksiklik veya fazlalığı kabul ederek cevap verdiler. Mesela iki doğrunun açılarının bir yay ve bu yayı kesen bir doğrunun açısından daha büyük ve bir dairenin çapı ve çevresi arasındaki açıdan daha küçük olduğunu kesin olarak biliriz. Bununla beraber iki çizgisi de doğrusal olan ile iki çizgisi birbirinden farklı olanlar arasında eşitliğin olması imkânsızdır.

لا تشابه بين اثنين منها وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وضدّ الواحد لا يكون إلا واحدًا كما مرّ فلم يكن شيء منها ضدًّا له وإذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدًّا للوتر، فلم يكن الوتر أيضًا ضدًّا له إذ التضاد من النسب المتكرّرة في الجانبين فإذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات بطريق أولى.

الفصل الخامس

فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير من المساواة والمفاضلة

[٥٥٨] قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بأنَّ المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرًا فامتنع أن يصير منطبقًا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنَّه نصفه أو ثلثه أو عاد له أو مشارك له.

[٥٥٩] وأورد عليهم أنا نعلم يقينا أنَّ الوتر أقصر من قوسه وأنَّ القسي المتّحدة الوتر بعضها أقصر من الأخرى.

[٥٦٠] فأجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط والسطح والجسم وسائر الأجناس المتخالفة وتارة بتسليم مطلق الزيادة والنقصان دون تجويز المساواة كما يعلم يقينا أنَّ كلّ زاوية مستقيمة الخطين أعظم من زاوية حادثة عن قوس وخط مستقيم ممّاس له وأصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة ومحيطة لكن يستحيل أن يقع المساواة بين مستقيمة الخطين ومختلفهما.

[561] *Mebâhisü'l-Meşrikıyye*'nin sahibi birincisini tercih etti ve şöyle dedi: Yayın hipotenüsten daha büyük olmasını reddetmek daha gereklidir. Nasıl olmasın ki? Daha büyük daha küçüğü kapsar. Yayda bunun gibi bir hipotenüsün bulunması mümkün değildir. Üstelik bu, kuruntu kâbilindendir. Eğer çemberin doğruya dönüşmesi mümkün olsaydı o halde çemberde doğru ve fazlalık bulunması gerekirdi. Ancak durum böyle olmadığından tutarsızlık, varlığı mümkün olmayan kuruntudan ibarettir.

[562] "İnniyet açısından tek seferde olmasa bile daire ile doğru arasındaki mutabakatla bunu açıklamışlardır." diyen kimseye şunu söylerim: İkisi arasındaki kesişme, her anda sadece bir noktada mümkündür. Aralarında zaman bakımından bir örtüşme olabilir. Düz bir yüzeyde yuvarlanan kürede olduğu gibi. Durum böyleyse bu ikisi eşitlik ve üstünlükle nitelenebilir. Bu nedenle Arşimet, doğruyu, daha önce geçtiği gibi tanımladı. Sonra bir şeyin başka bir şeye dönüşmesinin imkânsız olmasının o şeyin diğer şey ile örtüşmesinin imkânsız olmasını gerektirmeyeceğini belirtti. Ancak fiile yakın potansiyel benzere göre fazlalığı içermek üstünlük açısından dikkate değer olmasıyla buna karşı çıkılması mümkündür. Bu, burada geçersizdir. Çünkü bazı daireseller mâhiyet bakımından doğrusala benzemez.

[563] Ancak, aklî [ayrımsal] eklentilerden soyutlanmış olarak alınan yakın cins itibarıyla alınmış olan "ikisi arasındaki benzerliğin" doğruluk ve dairelikten geldiğinin söylenmesi bunun dışındadır. Bununla, doğrusal miktarın tek bir yönde bölünmesini bunun dışındaki niteliklerin bölünemediğini kastediyorum. Bu öğretiler vehim için, onları kaynaklarından soyup aldığı hayâlî şeylerdir. Her ne kadar hayal cins ile ilgili belirsizliğin kuvvetli etkisinden dolayı doğru, yüzey ve cismin niteliklerinden soyut olarak mutlak hacim hayal etmesi mümkün olmasa da hayalin, şeyin kendisi olduğu üzere baki kalmakla beraber doğruyu eğriye, eğri de doğruya dönüştürebileceğini biliyoruz.

[564] Bu nedenle iki farklı doğru ve iki farklı yüzey arasında herhangi bir yönden ilişkinin var olduğunu söylemek mümkündür. Zamansal varlıkta veya ne zaman-mekânda ne de zamansız varlıkta olan hayalde olduğu gibi. Söylenebilecekler bunlardır. Başarı Allah'tandır.

[٥٦١] وصاحب المباحث رجح الأول فقال والأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف والأعظم ما يوجد فيه الأصغر وليس يمكن أن يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم وأن المستدير لو أمكن صيرورته مُستقيمًا لكان حينئذ يوجد فيه مثله وزيادة ولما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير مُمكن الوجود.

[٥٦٢] أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأنَّ التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم وإن لم يمكن بحسب الإن دفعه لأنَّ الملاقاة بينهما في كلّ آن لا يمكن إلا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فإن كان كذلك أمكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثمّ استحاله أن يصير شيء شيئًا آخر لا يستلزم استحاله انطباقه عليه لكن يمكن دفعه بأن اشتمال الزائد على المثل بالقوَّة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة وذلك منتف هاهنا إذ ليس بعض المستدير مُماثلا في الماهيَّة للمستقيم.

[٥٦٣] اللهم إلا أن يقال إنَّ المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجرَّدا عن الزوائد العقليَّة [الفصلية] من الاستقامة والاستدارة أعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المُخصّصات فإنَّ هذه التعليميات أمور خياليَّة للوهم أن يجرّدها عن الموارد ونحن نعلم أنَّ الخيال يقدر أن يصير المنحني مستقيمًا والمستقيم مُنحنيًا مع بقائه وإن لم يمكن للخيال أن يتخيل مُطلق المقدار مجرَّدا عن خصوصيَّات الخطيَّة والسطحيَّة والجسميَّة لشدّة إبهامه الجنسي.

[٥٦٤] فلأجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين والسطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج ولا في الوجود الدفعي. وهذا ما يمكن أن يقال وبالله التوفيق.

İkinci Makale: Şekil Hakkındadır

Bu makalede birkaç fasıl bulunmaktadır.

Birinci Fasıl

Şeklin Tarifi

[565] Geometriciler şekli, bir sınır veya sınırlarla çevrili yüzey, cisimli ve sınırlı olarak tanımladılar. Yüzey olduğunda sınırı çizgidir. Cisim olduğunda ise sınırı yüzeydir. Noktaya gelirsek o, şeklin bir sınırı değildir. Çizgi ile ortaya çıkan yapı, iki nokta ile sınırlı olması açısından şekil olarak isimlendirilmez ve doğru şekil olması bakımından doğru değildir. Bazılarının iddia ettiğinin tersine iki nokta, çizgi ile tam olarak çevriliyse tam kapsama kaydı nedeniyle tanımın dışına çıkardı. Tek sınır ile kapsanan, daire ve küre gibidir. Birçok sınır ile kapsanan, dörtgen ve küp gibidir. Farklı sınırlarla kapsananlar ise yarım daire ve yarım küre gibidir.

[566] Bu durum sabit olduğuna göre şöye deriz: Her şekil hakkında üç durum vardır: Birincisi konu, ikincisi sınır veya sınırları, üçüncüsü ise bu şekilde orta çıkan yapıdır. Örneğin kare, bir yüzeyden, dört sınırdan ve kare adı verilen belirli bir yapıdan meydana gelen gerçekliktir. Bununla birlikte kare; yüzey ve sınırdan farklı bir şeydir. Bu nedenle ne bu ikisi kareye ne kare bu ikisine, ne de bu ikisiyle alakalı bir şey kareye yüklenir.

[567] Karenin, dört sınırın çevrelediği şey olduğu veya bu tanımın kare olduğu; aynı şekilde kare yüzey veya yüzeyin kare olduğu söylenemez. Çünkü kare şöyle ve şöyle olan bir yüzeydir. Şu kesindir ki yüzey bin tane kayıtlı olarak düşünülse bile kare yüzey olmaktan çıkmaz. Böylece ortaya çıkan durum şudur: Bu sınırlanan ölçüler nitelik altına girer. Miktardan ve belirli bir görünümden oluşan bileşik, nitelik kategorisinin altına girmez. Aynı şekilde bir mâhiyetin iki farklı cinsin ve iki kategorinin altında olmasının imkânsızlığını bildiğinden niceliğin altına da girmez. Üstelik ölçülerin ve sayıların türlerinin

المقالة الثانية في الشكل

وفيه فصول.

الفصل الأول

في تعريفه

[٥٦٥] قد عرفه المهندسون بأنّه الذي يحيط به حد واحد أو حدود و هو مسطح ومجسم وذو الحد إذا كان سطحًا كان حدّه خطًّا وإذا كان جسمًا كان حدَّه سطحًا وأمَّا النقطة فلم تكن حدًّا للشكل إذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودًا بنقطتين لا يُسمّى شكلا ولا الخط باعتباره وإن كانت إحاطتهما بالخط تامة لا كما زعمه بعضهم أنَّه يخرج بقيد كون الإحاطة تامة أمَّا كون المحيط حدًّا واحدًا فكما للدائرة والكرة وأمَّا كونه حدودًا مُتعدّدة فكما للمربع والمكعب وكما لنصف الدائرة ونصف الكرة إذا كانت الحدود مختلفة.

[٥٦٦] فإذا تقرر ذلك فنقول في كلّ شكل أمور ثلاثه؛ أحدها: الموضوع. والثاني: حدّه أو حدوده. والثالث: الهيئة الحاصلة فيه. فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود أربعة وهيئة مخصوصة يُسمّى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه وعليها ولا شيء منهما يحمل عليه.

[٥٦٧] فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعة ولا العكس ولا التربيع هو السطح ولا العكس لأنَّ المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا وكذا ولا شكّ أنَّ السطح وإن أخذ مع ألف قيد فإنَّه لا يخرج من كونه سطحًا فظهر أنَّ هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف ولا يجوز أن يكون المركب من المقدار والهيئة المخصوصة من باب الكيف وإن لم يكن من باب الكم أيضًا لما علمت من امتناع كون ماهيَّة واحدة تحت

özgün ayrımlarından olan şeyler, bu nitelikler değildir. Aksine bunlar, bu ayrımlarla tanımlanan meçhul durumlardır. Ayrıca var oluşta bazı kategorilerin birbirlerini gerektirmeleri imkânsız değildir. Böylece açık olan durum şudur: Nitelik olarak sayılması mümkün olan şey, ilişen bir yapıdır. Bu ispat edildiğinde şekiller hakkında yapılan betimlemeleri nitelik sınıfına giren durumların gerçekliği olmadığı görülmektedir. Bilakis geometriciler şekli kullandığında ve hakkında yargıda bulunduğunda, bu şekil diğer şekle eşittir veya şekilden daha büyüktür ya da daha küçüktür veya şeklin yarısıdır yahut üçte biridir şeklinde söylerler. Benzer şekilde dairenin dışındaki altıgen daireden daha büyük, içindeki de daha küçüktür. İkizkenar dik üçgende dik açı diğer açıların her birinin iki katıdır, onlardan her biri de dik açının yarısıdır. Bununla şekli değil, şekillenmiş ölçüyü kastediyorlar. Çünkü kendiliğinde sınır ile çevrelenmiş şey ölçüdür. Ölçü de kendiliğinde niceliktir. Şekil bir niteliktir. Nitelik nicelik değildir. Kare, kareleşme değildir. Daire de daireleşme değildir.

[568] Burada başka bir şeyin kaldığını söylemeliyim. Nasıl ki [bir denildiğinde] bununla bazen "bir olması bakımından bir" kastedilebilirse, bir olmaklığıyla birin kendisi kastedilebilir. Başka bir şey de kastedilebilir. Aynı şekilde görelilik ile cevher ve nicelik vb. gibi başka bir şeye söylenen değil de göreliliğin kendisi kastedilebilir. Benzer bir durumda görelilikle göreliliğe sahip olmak gibi başka bir şey de kastedilebilir. Mesela babanın kendisi baba olmaklıkla nitelenmektedir. Buradaki yargı da aynı şekildedir. Üçgen ile üçgenin kendisi kastedilebilir yoksa üçlemeye sahip olan gibi başka bir şeye değil. Dahası beyaz denilen şey ile ilişen kastedilebilir. Sonuç olarak şekil ile şekillenen arasında fark kalmamaktadır. Bununla birlikte maddeden soyutlanmış bir üçgenin ölçüleri var sayıldığında, hayal etmede olduğu gibi, üçgen olmasında kendisine ilişen niteliklere ihtiyaç duymaz. Öyle ki bu nitelikle üçgene dönüşsün. Aksine onun kendisi üçgen ve bir şeyin kendisi ile üçgen olduğu üçgenleşmedir.

[569] Bununla birlikte bu şekillerle soyutlanmış mastar anlamının kendisi kastedilirse buradaki durum ancak ve ancak şeylik ve cevherlik vb. gibi zihinsel göreli ilişkinin altına giren göreli zihinsel bir durumdur.

مقولتين أو جنسين متباينين وقد علمت أيضًا أنَّ ما يعد من الفصول الذاتيَّة لأنواع المقادير والأعداد ليست هذه الكيفيَّات بل[1] هي أمور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة في كون بعض المقولات لازمًا لبعض أخرى في الوجود فإذن قد وضَّح أنَّ الذي يمكن أن يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فإذا ثبت هذا فيشبه أنَّ الرسوم المذكورة في الأشكال غير محققة للأمور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أنَّ المسدس على الدائرة أعظم منها والذي في الدائرة أصغر منها وأنَّ الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كلّ من الباقيين وكلّ منها نصفها فإنَّما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لأنَّ الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف ليس بكم فإنَّ المربع غير التربيع والمدور غير التدوير.

[٥٦٨] أقول بقي هاهنا شيء آخر وهو أنَّه كما أنَّ الواحد قد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعنى به شيء آخر هو واحد وكذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقولة أخرى كالجوهر أو الكم أو غيرهما هو المضاف وقد يعنى به شيء آخر هو ذو إضافة كذات الأب الموصوفة بأنَّه أب فكذا الحكم هاهنا فالمثلث يمكن أن يراد به نفس المثلث لا شيء آخر ذو تثليث كما يقال أبيض ويعنى به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل والمشكل فرق، وأيضًا لو فرض مقدار المثلث مجرَّدًا عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا إلى كيفيَّة عارضة له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث وتثليث أي ما به يكون الشيء مثلثا.

[٥٦٩] وأمَّا إن أريد بهذه الأشكال نفس المعاني المصدريَّة الانتزاعيَّة فليست حينئذ إلا أمرًا عقليًّا اعتباريًّا من باب النسب الإضافيَّة العقليَّة

Geometrici, şekillerle, tanımladığımız şekilleri ve şekillenme olan bu sınırlı ölçülerin kendisini kasteder. Geometricilerin dışındakiler ise şekil ile doğal maddelere ilişen anlamları kasteder. Bu anlamlar, doğal cismin ölçüsü açısından ona ilişen edilgen durumdan elde edilir.

[570] Bu açıklama, bizi bu konunun gerçekliğine ulaştırdı. Bu problemli konuların ikisinin, bu şekilli yapının durumunun konum kategorisi ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür hakkında söylenenlerin başında ifade edilen beş konunun üçüncüsü hakkında konuşalım.

İkinci Fasıl

Bahsi Geçen Heyet ‚Nitelik Kategorisinden mi Yoksa Konum Kategorisinden midir?

[571] Şüphe yönü, şekil ile konum arasındadır. Çünkü şekil, sınır veya sınırlarla çevrelenmesi bakımından ölçü veya ölçümde ortaya çıkan yapıdır. Konum ise iki anlama gelmektedir. Birincisi, parçalarının birbiri ile olan ilişkisi sebebiyle bir şeyde ortaya çıkan yapıdır. Örneğin kare, kenarları ve sınırları sebebiyle bir şeyde ortaya çıkan yapıdır. Bu tanım konum açısındandır.

[572] Çözüm hakkında şunu söyleriz: Bu hata, konumun anlamı hakkında eş sesli isim kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Konum için, bir şeyin konusunda ortaya çıkması şeklinde tanım yapılır. Bu, aynıyla mekân kategorisidir. Bununla beraber konum için bir şeyin özgün bir şekilde başka bir şeyin yanında olması şeklinde tanım yapılır. Örneğin bu çizgi, şu çizginin sağındadır. Bu anlam, izafet kategorisinin bir türüdür. Bu da yanında olmanın kendisidir. Konum hakkında şüphe götürmeyen şey, onun neliğinin başkasına kıyasla kategori olmasıdır. Cisimde ortaya çıkan yapının konumu, yönler bakımından parçalarının birbiriyle ilişkili olmasıdır. Bu yönler de parçalarının göreli konumunun ortaya çıkması sebebi iledir. Öyle ki bir şeyin parçaları birbirlerine göreli olarak var olduğunda bu sebepten tamamında bir yapı ortaya çıkar ki bu da konumdur.

كالشيئيَّة والجوهريَّة وأمثالها، فالمهندس يريد بالإشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي إشكال ومشكلات كما وصفنا وأمَّا غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعيَّة المأخوذ مفهومه من حالة انفعاليَّة تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره.

[٥٧٠] هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام وهو ثاني تلك الأبحاث المشكلة لكنا نقول يشتبه أمر هذه الهيئة الشكليَّة بأمر الوضع وهو ثالث الأبحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنتكلم فيه.

الفصل الثاني

في أنَّ الهيئة المذكورة هل هي من الكيف أو من الوضع

[٥٧١] أمَّا وجه الاشتباه بين الشكل والوضع فلأنَّ الشكل هيئة حاصلة في المقدار أو المتقدر من جهة إحاطة حده أو حدوده به وأنَّ الوضع باعتبار أحد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ولا شك أنَّ التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة أطرافه وحدوده إليه فهو من الوضع.

[٥٧٢] وأمَّا وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه وهذا هو نفس مقولة الأين ويقال لكون الشيء مجاورًا لشيء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة ولا شك أنَّ ماهيَّته معقولة بالقياس إلى غيره ويقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الإضافي لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاؤه على إضافي ما لبعضها إلى بعض حصل للكلّ بسبب ذلك هيئة وهي الوضع.

[573] Bu anlam, kategoridir. Özelleşmiş mekânsal yakınlık izafet açısından parçaların sıfatıdır. Konum ise bütünün sıfatıdır. Oturma, bir tür konumdur. Bütün olarak oturanın bir niteliğidir. Oturma, oturanın her organının diğer bir organı arasındaki özgün birlikteliktir. Yani organların da sıfatıdır. Bununla beraber oturanın bu durumun dışında bir ilişkiye sahip olması gerekir. Çünkü organların ilişkisi ve bu ilişkiye dâhil olan diğer parçalar sabit olduğunda ve bunlarla cevherleri arasındaki ilişki ortadan kalksa oturan, oturan olmazdı.

[574] Bu sabit olduğuna göre göre şeklin konum olduğunu söyleyen, birkaç yönden hata yapmış olur. Birincisi, sınırların mekân olarak ele alınmasıdır. Konumda dikkate alınan parçalarken şekilde ise sınırlardır. İkincisi, bu konumun özgün bir kategori olduğu sanısıdır. İş böyle değildir. Aksine konum, izafet kategorisindendir. İzafet kategorisinden olan ise bir şeyin parçalarının ayrı veya dış olan bir şeye göre olmasıdır. Yoksa parçalarının kendisindeki konumu değildir. Üçüncüsü, bir şeyin bir kategori ile ilişkili olması o şeyin o kategoriden olduğu sanısıdır. Ancak böyle değildir. Kare, sadece birkaç çizgi ile oluşabilir. Fakat kare sayı değil bir ölçüdür. Kareleşme, kendileri konum olması gerekmeyen karenin sınırları arasındaki durumdan ortaya çıktıysa şekil konum kategorisine dâhil olmaz.

[575] Şayet dersen: Niteliği kavramanın başka bir şeyi kavramayı gerektirmediğini ortaya koymadılar mı? Kareleşmenin yapısını kavramak başka bir şeyi de kavramayı gerektirir. Bu yapıyı kavramak da sadece karenin kenarları arasındaki ilişkiyi kavramakla mümkün olur. Yani o, sadece karenin kenarları ve yüzeyi düşünüldükten sonra düşünülebilir. Biz deriz ki, her ne kadar kavranması başka bir şeyin kavranması nedeniyle olsa da bu niteliğin, yani şeklin kavranması başka bir şeyin kavranmasını içermez. Bu iki anlam arasındaki fark şudur: Şekil, ilişkisel bir yapı sayesinde bir şeyde ortaya çıkan yapıdır. İlişkisel yapı şeklin kenarları arasında ortaya çıkar, yoksa bu ilişkisel yapının kendisiyle değil. Üstelik şekil temel bir sıfattır. Sınırlar arasındaki sağ, sol, üst, alt gibi göreliler birliktelik sıfatlarıdır.

[576] Böylece şeklin 'kategorik manasında durumla (*vaz'*)' ilişkili olmadığı, aksine dâhil olması yönüyle değil nedensellik yönüyle izafet olan

[٥٧٣] فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للأجزاء من باب الإضافة، والوضع صفة للمجموع فإنَّ الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين كلّ عضو منه وعضو آخر هي صفة للأعضاء ومع ذلك لا بدَّ أن يكون لها نسبة إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء وبقية الأجزاء الداخلة على نسبها وزالت النسبة بينها وبين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسًا.

[٥٧٤] فإذا تقرَّر هذا فمن قال إنَّ الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه؛ أحدها: أنَّه أخذ الحدود مكان الأجزاء وإنَّما الاعتبار في الوضع بالأجزاء وفي الشكل بالحدود. وثانيها: أنَّه زعم أنَّ هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من المضاف والذي من المقولة هو وضع أجزاء الشيء عند شيء خارج أو مباين لا وضع أجزائه في نفسه. وثالثها: أنَّه زعم أنَّ الشيء إذا كان مُتعلّقًا بمقولة فهو منها وليس كذلك فإنَّ المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط وليس المربع عددًا بل مقدارًا فالتربيع وإن حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع.

[٥٧٥] فإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوّره تصوّر غيره وهيئة التربيع يوجب تصوّرها تصوّر غيرها فإنَّ تلك الهيئة لا يمكن تصوّرها إلا عند تصوّر النسب بين أطراف المربع التي لا يعقل إلا بعد تعقل السطح وأطرافه. قلنا هذه الكيفيَّة أعني الشكل ليس أنَّ تصوّرها ممّا يتضمن تصوّر غيرها وإن كان تصوّرها بسبب تصوّر غيرها وبين المعنيين فرق فإنَّ الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبيَّة تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلك الهيئة النسبيَّة بل الشكل صفة قارة وما بين الحدود إضافات كالميمنيَّة والميسريَّة والفوقيَّة والتحتيَّة وغيرها من صفات المجاورة.

[٥٧٦] فقد علم أنَّ الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الإضافة على وجه السببية لا الدخول، ثمَّ إنَّ الدائرة لا تتعلق بهذا

'durum' (*vaz'*) ile ilişkili olduğu bilinmiş oldu. Dahası daire, bu 'durum' (*vaz'*) ile ile ilişkili değildir. Aksine onun hakikati kenarının belirli bir eğiklik yapısına sahip olmasıyla tamamlanır. Tanımın, her ne kadar tanımda genelleme yapılması dışında betimlerin kendileri hakkında doğru olmamasından dolayı şekiller olarak isimlendirmeseler de dairenin çevresinin heyeti, kürenin çevresinin heyeti ve benzerlerinin çevresinin heyeti de bu tarz basit heyetlerdir. Böylece şeklin, 'bir sınır ile sınırlandırılmış olması' bakımından veya 'sınırlandırılmış olanın sınırı' olması bakımından belirli bir ölçüden meydana gelen heyet olduğu söylenmiştir.

Üçüncü Fasıl

Dördüncü Tartışma: Açının Durumu ve Hangi Kategoriden Olduğu Hakkında

[577] Şekil ile açı arasındaki fark ise şudur: Açı, iki çizgi arasında ölçü sınırlı olduğu için ya da birbiriyle kesişen çizgiler olduğu için açıdır. Örneğin düzlem, bir nokta ile kesişen iki doğrunun çevrelediği şeydir. Bu doğruları üçüncüsü ve dördüncüsü çevreler ya da çevrelemez. Üçüncüsü çevrelemezse ya açının iki kenarı kendilerine ortak olan başka bir kenar ile kesişir. Ya da uzadıklarında kesişseler de kesişmeseler de bilfiil kesişmez, vehimde sonsuza uzansalar da. Kesişirlerse elipsoidin, hilalin, tabanın vb. gibi olur.

[578] Üçüncü bir kenarla sınırlanmayan bir yüzeyin durumu iki kesişen, doğru arasında olması veya bu bakımdan açı olması ve ilk iki doğru dışında bir doğru veya doğrularla sınırlanan olması veya iki yönde kesişen doğrularla sınırlandırılan olmasıdır. Bu durum veya bu yönden şekildir. Yüzey olduğu dikkate alınmazsa ve her yönden çevrelenirse, bunların aksine tek bir noktada kesişen iki doğru olması bakımından olursa bu yönden açı, ilk iki şart yönünden ise şekil olur. Yüzey hakkında bir noktada kesişen iki çizgi arasında olan şeklinde düşünmek, onun her yönden çevrelendiği anlamına gelmez. Bu ister daire gibi tek bir çizgi isterse de dairenin yarısı veya elipsoit gibi iki çizgili olsun fark etmez.

الوضع أيضًا بل يتمّ حقيقتها بأنّ لحدها هيئة خاصة في الانحناء وأمّا هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة وأمثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب وإن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن يعمّم في التعريف. وقيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودًا بحد أو من جهة كونه حدًّا للمحدود.

الفصل الثالث

في حال الزاوية وأنّها من أي مقولة هي وهو البحث الرابع

[٥٧٧] أمّا الفرق بينها وبين الشكل فبأنَّ الزاوية إنّما هي زاوية لأجل كون المقدار محدودًا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث فلا يخلو أيضًا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدّا أو لم يلتقيا ولو مدّا في الوهم إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كمحيطي الإهليلجي والهلالي والنعلي وغير ذلك.

[٥٧٨] فالسطح الذي لا يتحدّد بثالث فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين أو هو من تلك الحيثية زاوية والذي يتحدّد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدّد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك أو هو من تلك الحيثيّة شكل فإن لم يعتبر كون السطح وإن أحيط به في جميع الجوانب الإحالة من جهة حديّه الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية وبالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدودًا في جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة أو بخطين كنصفها وكالإهليلجي.

[579] Birincisi açı bakımından, ikincisi ise şekil bakımındandır. Çizgi çizgi ile, ölçü ölçü ile ve yapı yapı ile eşleşir. Örneğin geometricinin, şekil dediğinde şekillenmiş şeyi düşünmesi ve açı dediğinde açıya sahip bir yüzeyi kastetmesi gibi.

[580] Eşit, zayıf, büyük ve küçük denildiğinde de benzer şekildedir. Aynı şekilde cisimsel bir açı hakkındaki söz, ifade edilen yönler bakımındandır. O halde açının nicelik veya nitelik olduğuna dair anlaşmazlığın, şeklin nicelik veya nitelik olduğuna dair anlaşmazlıkla aynı olduğu söylenebilir. Bu anlaşmazlığın kaynağı, geometriciler ve onların dışındakilerin sahip olduğu terimsel farklılıktır. Bu farklılığın önüne geçilemez. Yüzeysel açıya sahip olmak sadece tek boyutludur. Bu da iki çevreleyen kenar arasındaki boyuttur. Yoksa tepe ile taban arasındaki bir boyut değildir.

[581] Aynı şekilde cisimleşme, koninin tepesi ve tabanı arasında olan üçüncü boyut olmaksızın sadece iki boyuta bölünür. Bu, açının durumu ile ilgili bir kuşkuyu gerektirir. Geometriciye göre ondan yüzeyleşmiş olan, yüzeyin aynısı mıdır ve cisimleşme cismin aynısı mıdır yoksa bu ikisinden başka bir şey midir?

[582] İlişen yapı (*heyet*) da bunun gibidir. Yapı yüzeyleşmekte olan yüzeye mi ve cisimleşmekte olan cisme mi ilişir? Bu kuşkudan hareketle bazı insanlar, kendilerini ilgilendirmeyen şeylerle uğraştılar. Bu durum açının çizgi ile yüzey arasında ve cisimleşen şeyin yüzeyle cisim arasında orta seviyedeki niceliğin başka bir cinsi olmasından kaynaklanır. Biz bütünüyle, doğrunun bir noktanın hareketinden ve yüzeyin de doğrunun hareketinden oluştuğunu zannettik. Onun bütünlüğü yatay bir boyut üzeredir. Onun taraflarından biri sabit olduğunda ve bir şeyin, doğru ile yüzey arasındaki, aynı şekilde yüzey ile cisim arasındaki fiili hareket ettirildiğinde bu geçersiz bir vehim olur. İki doğru arasındaki ölçü, yüzey olması bakımından bu doğru yüzeyi iki yöne ayıracağından zorunlu olarak yüzeydir. Benzer şekilde yüzeylerin noktalara göre algılandığı ölçü, zorunlu olarak üç yöne ayrılır. O, zorunlu olarak cisimdir. Yüzeyin açıya sahip olması veya açı olması bakımından açının yüzeyi sadece bir yöne sahiptir. Aynı şekilde açıya sahip olan veya açı olan cisim, sadece iki boyuta sahiptir.

[٥٧٩] فالأول اعتبار الزاوية والثاني اعتبار الشكل فالحدّ نظير الحدّ والمقدار نظير المقدار والهيئة نظير الهيئة فكما أنَّ المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية.

[٥٨٠] وكذا إذا قيل منصفة أو مضعفة أو عظمى أو صغرى وكذا الكلام في الزوايا المُجسّمة بحسب الاعتبارات المذكورة فإذن يمكن أن يظن أحد أنَّ الخلاف في أنَّ الزاوية كم أو كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما أو كيفا حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحي المهندسين وغيرهم لو لا شيء يمنع عن ذلك وهو أنَّ ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم إلا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الأخرى التي بين الرأس والقاعدة.

[٥٨١] وكذا المجسمة لا تنقسم إلا في جهتين دون الثالثة التي بين رأس المخروط وقاعدته فهذا ممّا يوجب الشك في أمر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح والمُجسَّمة عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.

[٥٨٢] وكذا الهيئة العارضة هل عرضت للسطح في المُسطّحة وللجسم في المُجسّمة أو لغيرهما ولأجل هذا الشك قد تكلّف بعض الناس بما لا يعنيه وهو أنَّ الزاوية جنس آخر من الكم متوسط بين الخط والسطح وفي المُجسّمة بين السطح والجسم ظانًّا أنَّ الخط يتكوَّن عن حركة النقطة والسطح من حركة الخط بتمامه وكليته على عمود عرضًا، فإذا ثبت أحد طرفيه ويحرّك فعل شيء بين الخط والسطح وكذلك بين السطح والجسم وهو توهّم فاسد فإنَّ المقدار الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح و كذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح إلى نقطة تقبل القسمة إلى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة وإن كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية أو زاوية لا يقبل الانقسام إلا في جهة وكذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية أو زاوية لا ينقسم إلا في جهتين دون أخرى.

[583] Gerçek olan şudur ki geometriciye göre yüzeyleşmiş açı, olguda sınırlandırılmış yüzeydir. Geometrici yüzeye ilişen yapı olması bakımından sadece bazı boyutlarının sınırlandırılmasını kabul eder. Doğa bilimcisine göre ifade edilenler bakımından yüzeye ilişen bu yapının kendisi olarak ele alınır.

[584] Cisimleşmede de durum aynıdır. Bu, bu konuların dördüncüsünün durumudur. Tam burada başka bir şey bulunmaktadır. Cisimsel ölçüde ortaya çıkan yapı, ister biri diğerine tam dik veya biri diğerine yatay olsun bir çizgide kesişen iki yüzey arasında ortaya çıkması bakımındandır. Buna cisimsel açı denir mi, denilmez mi?

[585] İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ*'nın *Kategoriler* bölümünde şöyle demektedir: "Daha doğrusu burada iki doğrudan, noktaya göre yüzeylerden ve doğruya göre iki yüzeyden oluşan açıyı kapsayan anlam olmalıdır. Bu kapsayıcı anlam, birden fazla sınıra sahip ölçünün olmasıdır. Bu şekilde olması bakımından bu durum, onun ortak olduğu bir sınırda son bulur. Açı isminin bu kapsayıcı anlam için kullanılması makuldür. Nokta bakımından cisimsel açının sonu açı olduğu için değildir. Çünkü bu bakımdan sahip olduğu şey, sınırlarının tek bir sınırda son bulmasıdır. Sonra açı olması, sınırları doğrular olduğunda ve sonu nokta olduğunda ona ilişir. Sonra biri bunu kabul etmeyerek açı ismini bir noktada son bulması bakımından ölçü için kullandı. Bu konuda onunla tartışmadım. Böylece açının anlamı bizim ifade ettiğimizden daha özel oldu. Şey, açı ve şekil grubundan çıktı ve sınırları açısından ölçüye ilişti."[20]

Dördüncü Fasıl

Açının Nicelik mi Yoksa Nitelik mi Olduğuna Dair İki Gruptan Herbirinin Delillendirmesi Hakkında

[586] Açının nicelik olduğuna hükmeden, açının bölünmeyi, eşitliği ve eşitsizliği kabul etmesiyle delil getirdi. Hâlbuki bu, nicelikler ve niceliğe özgü nitelikler arasında ortaktır. Aralarındaki fark ise birisinde bizzat, diğerinde bilaraz olmalarıdır. O halde sadece bölünmeyi, eşitliği ve eşitsizliği kabul etme temeli, bu konuda yeterli değildir.

20 Bu pasaj için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Kategoriler*, 205,8-21 (Çevirmen).

[٥٨٣] فالحق أنَّ الزاوية المُسطّحة عند المهندس سطح محدود في الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له وعند الطبيعي نفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور.

[٥٨٤] وكذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث وهاهنا شيء آخر وهو أنَّ الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائمًا على آخر قيامًا مُعتدلا أو مائلا إليه أو عنه هل يُسمّى زاوية مُجسَّمة أم لا

[٥٨٥] قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري أن يكون هاهنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين والتي عن سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهي عند حدّ واحد مشترك لها من حيث هو كذلك، فإن حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدًا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المُجسّمة عند النقطة لا لأنَّه زاوية إذ له من تلك الحيثية أن ينتهي حدوده عند حدّ واحد ثمّ عرض إن كانت الحدود خطوطًا عرض إن كانت النهاية نقطة ثمّ إن أبي أحد هذا وجعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منته إلى نقطة لم أناقشه فيه وصار معنى الزاوية أخص ممَّا ذكرناه وخرج من جملة الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض أيضًا للمقادير من جهة الحدود.

الفصل الرابع

في احتجاج كلّ من الفريقين في أمر الزاوية أنَّها كم أو كيف

[٥٨٦] احتج القائل بأنَّها كم لقبولها القسمة وقبولها المساواة واللامساواة وهذا مشترك بين الكم والكيف المُختص به والفرق بينهما بأنَّ في أحدهما بالذات وفي الآخر بالعرض فأصل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الإجمال لا يكفي في هذا المطلب.

[587] İbnü'l-Heysem, bunu çürütmek için şu delili getirmiştir: Her açının hakikati, bir veya çok kez katlanmakla ortadan kalkar. Hiçbir ölçünün hakikati, bir veya çok kez katlanmakla ortadan kalkmaz. O halde hiçbir açı ölçü değildir.

[588] Bunun açıklaması şudur: Bir veya çok kez katlandığında dik açının hakikati ortadan kalkar. Çok kez katlandığında ise dar açının hakikati ortadan kalkar. O halde açının hakikatinin katlanma ile ortadan kalktığı sabit olmuştur.

[589] Ona şu şekilde cevap vermenin mümkün olduğunu söylerim: Açı, ölçünün bir türü veya onun bir sınıfıdır. Açının katlanması onu özel bir tür olması bakımından ortadan kaldırsa da ölçü olması bakımından ortadan kaldırmaz. Örneğin 3, sayının bir türüdür. Katlandığı zaman toplam 3 değil 6 olur. Bu durumda katlandığında özel bir tür olması bakımından ortadan kalkar fakat sayı olması bakımından ortadan kalkmaz. Dikkat edersen dairenin yarısına denk olan yay, ittifakla hattır. Katlandığı zaman ise yay olarak kalmasa da dairesel bir hat olmaya devam eder.

[590] Açının nitelik olduğunu söyleyenler ise açının benzemeyi ve benzememeyi kabul etmesi ile delil getirdiler. Bu, konusu nicelik olduğu için değildir. Öyleyse açı ona bizzat sahiptir. O halde açı bir niteliktir. Eşitliği ve eşitsizliği kabul etmesi ise konusunun nicelik olması sebebiyledir. Mesela şekiller bu ikisini konularından dolayı kabul eder.

[591] Buna şöyle itiraz edilir: Bir şeyin bir sıfatla sıfatlanması bizzat değilse bu sıfatlanma ya o şeyin iliştiği ya da o şeye ilişen bir aracı vasıtasıyla söz konusu olur. O halde açının benzerlikle nitelenmesinin, açıya ilişen bir şey aracılığıyla olması da iptal edilmediği müddetçe -sadece ilişilen ölçü aracılığıyla olmasının iptalinden- benzerliğin açıya bizzat söylendiği sonucu çıkmaz. Hâlbuki onlar bunu iptal etmediler. O halde iddiaları ispatlanmamıştır.

[592] Doğru olan şudur: Açının yapısı da bölünmeyi, eşitliği ve eşitsizliği zâtında kabul eden bir miktarın onda bulunması hususunda ve -mesela düz yüzeyde ve ilişen heyetin kendisinde olduğu gibi- iki hattın bir noktada karşılaşmasıyla meydana gelen özel bir heyetin ilişebileceği bir miktarın onda bulunması hususunda şeklin yapısı gibidir.

[٥٨٧] واحتج ابن الهيثم على إبطال ذلك بأنَّه قال كلّ زاوية فإن حقيقتها تبطل بالتضعيف مرَّة أو مرات ولا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرَّة أو مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار.

[٥٨٨] بيان ذلك أنَّ القائمة إذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها وإلحاده إذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاوية تبطل بالتضعيف.

[٥٨٩] أقول يمكن الجواب بأنَّ الزاوية نوع من المقدار أو صنف منه وتضعيفها وإن أبطلها من حيث كونها نوعًا مخصوصًا ولكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارًا، فإنَّ الثلاثة مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعًا خاصًّا ولم يبطل من حيث كونها عددًا أ لا ترى أنَّ القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسًا بل خطًّا مستديرًا.

[٥٩٠] واحتج من قال إنَّها من الكيف بأنَّها تقبل المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فإذن ذلك لها بالذات فيكون كيفًا. وأمَّا قبولها المساواة وعدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما أنَّ الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

[٥٩١] ويرد عليه أنَّ اتصاف الشيء بصفة إذا لم يكن بالذات كان إمَّا بواسطة معروضة أو بواسطة عارضة فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة أمر عارض لم يظهر بمجرَّد إبطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض إنَّ قول المشابهة معليها قول بالذات وهم ما أبطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه.

[٥٩٢] والإنصاف أنَّ وزان الزاوية كوزان الشكل في أنَّ فيها مقدارًا قابلا للقسمة والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقدارًا من حيث كونه معروضًا لهيئة خاصة تحصل لأجل تلاقي خَطّيه عند نقطة كما في المسطحة مثلا ونفس تلك الهيئة العارضة.

[593] Birincisi, yani ölçü olması bakımından ölçü, daha doğrusu yüzey olması bakımından yüzey, ilişeni dikkate alınmaksızın onun açı olmasının dışındadır. İkinci anlam geometricilere göre açıdır. Üçüncü anlam, geometricilerin dışındakilere göre açıdır. Bu anlamlarda herhangi bir karışıklık bulunmamaktadır. Geride geçen problem, mezkûr yüzeyin özel bir heyete sahip olmasından dolayı yüzey olmaktan çıkmamasıdır. O halde niçin bu yüzey de renk ve benzerleri gibi diğer niteliklerle nitelenmiş yüzeylerde olduğu gibi iki yönde bölünmeyi kabul etmez?

[594] Bunun çözümü bizim işaret ettiğimiz şeydir. Bunu açıklamak için şöyle deriz: Bu nitelik ile edilgen nitelikler arasındaki fark, o niteliklerin ölçünün kendisine hulûl etmesi, daha doğrusu bölünebilen zâtı bakımından ölçü sahibi olan şeye hulûl etmesidir. O halde hulûl ettiği şeyin herhangi bir şekilde bölünmesi ile kendisi de kaçınılmaz olarak bölünür. Bu, niceliğe özgü niteliklerin ilişmesinin tersinedir. Nitekim onların hulûl etmesi çoğunlukla sonluluk ve kesilme heyetlerinden dolayıdır. Sonluluk ise ölçüye ters bir anlamdır. Çünkü o, kendisine izâfe edilen bir şeyle beraber ölçünün yokluğudur. Belirli bir son ile veya özel bir birlik ile ele alınan ölçünün ise bu şekilde ele alınan bütüne, herbiri bütünle türdeş olacak bir şekilde türdeş parçalara bölünmesi gerekmez. Daire gibi... Zira daire, özel bir birliğin, sınırı ve sonu yönünden iliştiği bir yüzeydir. O, herbiri bütünle türdeş olacak bir şekilde türdeş parçalara bölünmeyi kabul etmez. Çünkü hangi şekilde bölünürse bölünsün onun bölümlerinin tamamı daire olamaz.

[595] "Dairenin yarısı veya üçte biri" sözüne gelirsek bununla kastedilen, dairenin maddesinin parçasıdır, yoksa sûretinin değil. O halde dairenin yarısının anlamı, yüzey olması bakımından o yüzeyin yarısı olmasıdır, yoksa tek bir hattın iliştiği bir yüzey olması bakımından değildir. Bu, feleğin veya hayvanın yarısı demek gibidir. Bununla, madde olması bakımından maddenin yarısı kastedilir. Yoksa cins olması ve özel bir yetkinlik ile kayıtlanması bakımından maddenin yarısı kastedilmez.

[596] Açının durumu da böyledir. Zira açı, parçalara bölünmeyi kabul eder. Ele alınan kaydın bu parçalarda, parçalığa ve bütünlüğe dönmediği müddetçe yetkinliğiyle korunması mümkündür. Nitekim bir şeyin kısımlarına işleyen yetkinliğin parçasının da -bütünün parçasının bütünden

[٥٩٣] فالأول أي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضة خارج عن كونه زاوية والمعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم ولا اشتباه في هذه المعاني إنَّما الإشكال فيما مرَّ أنَّ السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحًا لأجل كونه ذا هيئة مخصوصة فلما ذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيَّات الأخر كاللون وأمثاله.

[٥٩٤] والحل ما أشرنا إليه ونوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفيَّة والكيفيَّة الانفعاليَّة بأنَّ تلك الكيفيَّات تحلّ في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث ذاته المنقسمة فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأي قسمة وقعت. وهذا بخلاف عروض الكيفيَّات التي تخص بالكم فإنَّ حلولها في الأكثر لأجل هيئات التناهي والانقطاع والتناهي معنى يخالف معنى المقدار لأنَّه عدم المقدار مع شيء ذي إضافة إليه والمقدار المأخوذ مع نهاية مخصوصة أو وحدة خاصة لا يلزم أن يكون منقسمًا بأجزاء متماثلة مماثلة للكل المأخوذ بتلك الحيثية كالدائرة مثلا فإنَّها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة حدّه ونهايته وهو غير قابل للقسمة بأجزاء متماثلة مماثلة للكلّ إذ ليست أقسامه كلها دوائر بأي وجه انقسم.

[٥٩٥] وأمَّا قولك نصف دائرة أو ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته فمعنى نصف الدائرة كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد وهذا كما يقال نصف الفلك أو نصف الحيوان وأريد به نصف المادة بما هي مادة- لا بما هي جنس ولا بما هي مقيدة بكمال مخصوص.

[٥٩٦] فهكذا حال الزاوية فإنَّها تقبل الانقسام بأجزاء يمكن أن ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله إلا فيما يرجع إلى الجزئيَّة والكليَّة فإنَّ الكمال الساري في أبعاض الشيء لا بدَّ وأن يكون جزؤه كجزئه أصغر من حصة

küçük olması gibi- bütünün yetkinlik payından küçük olması gerekir. Bu kayıt, yüzeyin iki hattın karşılaşma noktasında bulunmasıdır. Buna göre şüphesiz açı, karşılaşan iki hattın uzak uçları arasındaki uzunluktan (*veter*) başlayarak karşılaşma noktalarına gelecek şekilde bu iki çizginin arasında bulunan bir hat ile bölünür. Bu şekilde hatlarla sonsuza kadar bölünür. Çünkü açı, daha önce de geçtiği üzere türdeş parçalara bölme zorunluluğu olmadığı müddetçe bu şekilde gerçekleşen bölmelerin hepsinde zikredilen özelliği muhafaza eder. Başka bir şekilde bölünmeyi ise -bu özelliğin muhafaza edilmemesinden dolayı- açı olması bakımından kabul etmez. Başka bakımdan ise açı olması bakımından değil ancak yüzey olması bakımından bölünür. Açının bölünmeyi, bölünmenin iki tarzından birincisiyle [açı olması bakımından olanı kastediyor] kabul etmesinin benzeri, silindir veya dikdörtgen prizmanın durumu gibidir. O, şüphesiz ölçü ve cisimdir. Fakat silindirik bir şekle sahip olması veya silindirik olması bakımından bölünmeyi, başka yönlerde değil de ancak iki taban arasında [iki tabana paralel olarak] kabul eder. Bu, [silindirlik] heyetinin o bölme dışında muhafaza edilememesinden dolayıdır. Hidâyetin sahibi O'dur.

Beşinci Fasıl

Şekillerde Daha Kuvvetlinin, Daha Zayıfın ve Zıtlığın Olumsuzlanması

[597] Niteliklerin bu cinsi dönüşümü kabul etmez. Bu yüzden zıtlığı da kabul etmez. O halde hiçbir kare, karelik yönünden başka bir kareden daha kuvvetli değildir. Hiçbir sayı da çiftlik bakımından başka bir sayıdan daha kuvvetli değildir. Çünkü daha kuvvetliliği kabul eden her şeyin yakın konuda daha zayıf ve daha kuvvetli ile zıtlaşması gerekir. Edilgilerde siyahlık, beyazlık, sıcaklık, soğukluk gibi; kuvve ve kuvvesizlikte sağlıklılık ve sağlıksızlık gibi; nefse ait şeylerde ise ilim, cehalet, cömertlik ve cimrilik gibi... Buna göre konu, bu keyfiyetlerin bazısından soyulup diğer bazısını giyinerek onlara dönüşür. Bu ise aralarında ara formlar bulunan tüm zıtların özelliğidir. O ara formlardan birinin ortadan kalkması, diğer tarafın varlığıyla beraber olmaz. Bilakis iki taraftan da ayrı olarak arada bulunabilir. Bu aradaki, kuşatılmış gibidir. Örneğin adalet ve iffetten herbiri iki ucun tam ortasındadır. Fakat bu ortalar tikel

الكلّ كالكلّ وذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين أخذًا من الوتر إلى الرأس أو بخطوط كذلك إلى لا نهاية لأنَّها تنحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثيَّة المذكورة إلا فيما هو من ضرورات التجزئة بالمتماثلات كما مرَّ ولا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثيَّة فيه وإنَّما ينقسم من جهة أخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية ونظير حال الزاوية في قبول القسمة في إحدى الجهتين دون الأخرى حال الأسطوانة المستديرة أو المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل أسطواني أو شكلا أسطوانيًّا قابل للقسمة في جهة ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة إلا في تلك القسمة دون غيرها وإنه ولي الهداية.

الفصل الخامس

في نفي الأشدّ والأضعف والتضاد في الأشكال

[٥٩٧] هذا الجنس من الكيفيَّات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد تربيعًا من مربع ولا عدد أشد زوجيَّة من عدد آخر وذلك لأنَّ كلما يقبل الأشديَّة فلا بدَّ أن ينازع بالأضعف والأشد في الموضوع القريب كالسواد والبياض والحرارة والبرودة في الانفعاليّات وكالمصحاحيَّة والممراضيَّة في القوَّة واللاقوَّة وكالعلم والجهل والسخاوة والبخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها إلى البعض انسلاخًا من كيفيَّة منها وتلبّسًا بالأخرى، وهذا دأب جميع الأضداد التي بينها وسائط التي ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنًا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الواسطة كأنَّها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين إفراطين والعفة التي هي متوسط بين إفراطين لكن هذه المتوسّطات إذا قربت المواد الجزئيَّة واعتبرت في الأشخاص ربما لم يعتبر

maddelere bitişirse ve fertlerde olarak itibar edilirse onların gerçek ortalarına itibar edilmeyebilir. Buna göre "Zeyd'in adaleti Amr'ın adaletinden kuvvetlidir." denilir. Her ne kadar duyu bakımından değil de tanım bakımından idrak edilen adalet daha fazlayı ve daha azı kabul etmese de durum böyledir.

[598] Niceliğe özgü niteliklerin bu dördüncü cinsi ise kendisinde daha kuvvetlilik ve daha zayıflık bulunmayan şeylerdendir. Bu yüzden onun zıtları da yoktur. Örneğin kare ve beşgen gibi şekillerin de [zıtları yoktur]. Zira onlar daha kuvvetliyi, daha zayıfı, daha fazlayı ve daha azı kabul etmez. Buna göre kare artarsa karelik sûretiyle değil ancak maddesiyle artar. Gerçek karelikle birleştikten sonra madde artışı da olmaz. Bilakis kareliğe benzeyen ve duyu algısınca kapalı, gerçek karelikten farklı bir şekillenme olur. Bu şekilde bir karelik başka bir karelikten daha düzgün olabilir. Çünkü o, gerçek değil duyusal bir kareliktir. Şu zamanımızdaki adalet de böyledir. Zira gerçeklik bakımından değil duyu algısı bakımından adalet vardır. Bu yüzden "Falanca falancadan daha âdildir." denilir.

[599] Bir sıcaklığın başka bir sıcaklıktan veya bir siyahlığın başka bir siyahlıktan daha kuvvetli olması ise yalnızca duyu algısı bakımından değil bilakis gerçeklik bakımındandır. İki sıcaklığın birinin diğerinden daha kuvvetli olmasındaki durumu, iki kareliğin birinin diğerinden daha düzgün olmasındaki durumu gibi değildir. Bilakis oradaki, gerçeklik bakımındanken buradaki ise iki adalet gibi duyu algısı bakımındandır.

[600] Öğrenmiştin ki doğrusallık ve dairesellik zıtlığı kabul etmez. Aynı şekilde dış bükeylik ve iç bükeylik de birbirinin zıddı değildir. Çünkü bu niteliklerin mahâlli ya hatlardır ya yüzeylerdir. Çıkıntılı bir yüzeyin iki halde kalarak düz veya girintili olmaya dönüşmesi imkânsızdır. O halde "kendilerinde dış bükeylik ve iç bükeylik bulunduğundan dolayı göksel şeylerde zıtların varlığını" vehmeden kimsenin zannı da boşa çıkmış olur. Çünkü ikisinin konusu da birbirinden farklı iki yüzeydir. Bu iki yüzeyden herbirinin, diğerinin vasıflandığı şey ile vasıflanması imkânsızdır.

[601] Çiftlik ve tekliğin ise görünüşte birbirinin zıddı olduğu vehmedilir. Hâlbuki böyle değildir. Çünkü onlar konuda birbirini takip etmez. Ayrıca her iki mana da muhassal iki isim ile isimlendirilmiş

توسطها الحقيقي فقيل عدالة زيد أشد من عدالة عمرو وإنَّ كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد والأنقص.

[٥٩٨] وأمَّا هذا الجنس الرابع من الكيفيَّة التي تختص بالكم فهي من الأمور التي لا أشديَّة ولا أضعفيَّة لها فلا أضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فإنَّها لا تقبل الأشد والأضعف ولا الأزيد والأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع ولم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد خفي عند الحسّ تخالفه له فيكون تربيع أصح من تربيع آخر لكونه تربيعًا حسيًّا لا حقيقيًّا كالعدالة في زماننا هذا فإنَّها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة فيقال فلان أعدل من فلان.

[٥٩٩] وأمَّا كون حرارة أشدّ من حرارة أخرى أو سواد أشدّ من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل بالحقيقة وليس حال الحرارتين في أنَّ أحدهما أشد كحال التربيعين في أنَّ أحدهما أصح تربيعًا بل ذلك بحسب الحقيقة وهذا بحسب الحسّ كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الأشد والأضعف حسًّا لا حقيقة.

[٦٠٠] وقد علمت أنَّ الاستقامة والاستدارة لا تقبل التضاد وكذا التحديب والتقعير ليسا بمتضادين لأنَّ محل هذه الكيفيَّات إمَّا الخطوط وإمَّا السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقبّب مستويًا أو مقعّرًا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم أنَّ في الأمور السماويَّة تضادًّا لأجل ما فيها من التقتيب والتقعير لأنَّ موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

[٦٠١] وأمَّا الزوجيَّة والفرديَّة فيتوهم في ظاهر الأمر أنَّهما متضادتان وليس كذلك لعدم تعاقبهما على الموضوع ولأنَّ كل معنيين وإن سمّيا باسمين

olsa da konuda bir araya gelmemeleri, onların iki zıt olmasında yeterli değildir. Nitekim tek sayının ismi her ne kadar muhassal olsa da manası tamamlanmış değildir. Zira çift, iki eşit parçaya bölünebilen sayıdır. Tek ise böyle olmayandır. Sadece bölünemez olması, konunun türüyle değil ancak cinsiyle beraber bulunan bir olumsuzlamayı gerektirir. Bu ise zıtlığı zorunlu kılmaz. Eğer teklikten, muhassal bir mana anlaşılırsa bu mananın durumlarının çoğu konuya dâhil olmaz, konudan başka bir mana olur. İşte bunlar, Şeyh'in [İbn Sînâ] bu hususta zikrettiklerinin özetidir.

Üçüncü Makale: Dış Görünüşün (*Hilkat*) ve Sayıların Niteliklerinin Hali Hakkındadır ve Fasıllardan [3] Oluşmaktadır

Birinci Fasıl

Dış Görünüşün Hali Hakkındadır

Bu, beşinci tartışmadır.

[602] Daha önce defalarca zikredilenlerden anladığın üzere varlığın birliğine, tüm hakikatlerde ve tüm taksimlerde kısmın durumuna göre itibar edilir. Buna göre türlere taksim etmede türsel birliğe bakılırken şahıslara taksim etmede şahsî birliğe bakılır. Aksi takdirde hiçbir taksim aklen kısımlarıyla sınırlı olmazdı. Örneğin kelime, türlerine taksim edildiğinde isim, fiil ve harf ile sınırlı olmaz, bilakis bunların birbirleriyle birleşme tarzlarına göre kelimede sonsuz sayıda başka türler de gerekirdi. Bu durumda bir kimse şöyle diyebilir: "Dış görünüş, renk ve şeklin toplamıdır. İkisinden her biri başka bir cinse dâhildir. Bir araya gelen her iki şeye ayrı ayrı türsellik verirseniz türlerin sayısı bir kere değil sonsuz kere sonsuzluk sınırına ulaşır."

[603] Cevap ya daha önce işaret ettiğimiz şeydir; zira bizi dış görünüşün vahdânî bir nitelik veya her ne kadar isim tek olsa da tek bir hakikat olduğu hükmüne götürecek bir gerekçe yoktur. Çünkü çoğu zaman isim muhassal bir tek olup isimlendirilen şey çok sayıda veya muhassal olmayan bir şey olur. Ya da [cevap] şöyle dememizdir: Şekil, renk ile beraber bulunduğunda ikisinin varlığından başka bir nitelik meydana

محصلين لا يكفي في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فإنَّ الفرد وإن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين والفرد هو الذي ليس كذلك فمجرَّد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبًا يقارن جنس الموضوع لا نوعه وهذا لا يوجب الضدية فإن فهم للفرديَّة معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك في الموضوع، هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام.

المقالة الثالثة في حال الخلقة وكيفيَّات الأعداد

وفيه فصول.

الفصل الأول

في حال الخلقة وهو البحث الخامس

[٦٠٢] إنَّك علمت ممَّا ذكر مرارًا أنَّ وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق في كلّ تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحدة النوعيَّة وفي الأشخاص الشخصيَّة وإلا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصرًا عقلا في أقسامه كالكلمة إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصرة في الاسم والفعل والحرف بل يلزم أنواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فإذن لقائل أن يقول إنَّ الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل كلّ واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكلّ شيئين يجتمعان نوعيَّة على حدّة بلغت الأنواع إلى حد اللانهاية لا مرَّة واحدة بل مرارًا غير متناهية.

[٦٠٣] فالجواب إمَّا بما أشرنا إليه سابقًا إذ لا داعي يلجئنا إلى القول بكون الخلقة كيفيَّة وحدانيَّة أو حقيقة واحدة وإن كان الاسم واحدًا إذ كثيرًا ما يكون الاسم واحدًا محصلا والمُسمّى كثيرًا أو غير محصل. وإمَّا بأن نقول إنَّ الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفيَّة أخرى بها

gelir. O nitelik aracılığı ile onun sûretinin güzel veya çirkin olduğunun söylenmesi mümkün olur. Buna göre ikisi, dış görünüşün varlığının iki sebebi gibidir, onun mâhiyetinin mukavvimi değildir. O halde tek başına şekilde veya tek başına renkte meydana gelen güzellik ve çirkinlik, dış görünüşte meydana gelen güzellik ve çirkinlikten başkadır. Dış görünüşte, bu ikisinde meydana gelmemiş olan -ve aynı şekilde ikisinin toplamında da paylaştırma yoluyla meydana gelmemiş olan- bir özellik vücuda geldiğine göre anlaşıldı ki bir araya gelmeleri esnasında özel bir heyet meydana gelmektedir. Kuşkusuz orada dış görünüş olarak isimlendirilen, renk ve şekilden her birinde bulunan güzellik ve çirkinlikten başka bir manayla güzellik ve çirkinlikle nitelenen ayrı bir heyet vardır. Fakat bu yol ancak herhangi bir dış görünüşe lâzım olan güzelliğin, rengin güzelliği ve şeklin güzelliğinden birleşen birleşimsel bir şey olmadığı sabit olursa tamamlanmış olur. Çirkinlik de böyledir. Burasının iyi düşünülmesi gerekmektedir. Tartışmanın kendisi yükümlülük değildir. Bu yüzden üzerinde durulmamasında da bir sorun yoktur.

İkinci Fasıl

Arazlarda Cinslerden ve Fasıllardan veya Aklî Madde ve Aklî Sûretten Birleşme Mümkün Müdür?

[604] Cumhura göre meşhur olan, cevherlerin cins ve fasıldan birleşmesini mümkün görmelerinin hilafına arazlardan olan türlerin [cins ve fasıllardan birleşmelerini] mümkün görmemeleridir. Bundan dolayı dış görünüşün, niteliklerden bir tür olması durumunu işkâl olarak getirdiler.

[605] Şeyh [İbn Sînâ] onlara şöyle cevap vermiştir: "Biz arazların arazlardan birleşmesini reddetmiyoruz. Nasıl reddedelim ki; on sayısı, sayı olduğundan dolayı arazdır. O halde o, beş ve beşten birleşmiş birleşik bir niceliktir. Kare de arazdır ve o, kuşatılandan ve kuşatan dört sınırdan bir araya gelmiştir. Bilakis biz cevherlerde onların cinslerinin tabiatına ve fasıllarının tabiatına uygun olan şeylerin var olabileceğini kastediyoruz. Her ne kadar bunlardan biri cinsin tabiatı olmasa da, diğeri ise faslın tabiatı olmasa da durum böyledir. Arazlarda ise her ne kadar kendilerinde parçalar bulunsa da böyle bir şey bulunamaz. Bu yüzden onlardan bir parça cins olmadığı gibi diğer parça da fasıl olmaz."

يصح أن يقال إنه حسن الصورة أو قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين لماهيّته فالحسن والقبح الحاصلان للشكل وحده أو للون وحده غير الحسن والقبح الحاصلين للخلقة، فلما حصل للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما ولا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنّه يحصل هاهنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت هاهنا هيئة مُنفردة سُميت بالخلقة موصوفة بالحسن والقبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون والشكل من حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه إنَّما يتمّ إن لو ثبت أنَّ الحسن اللازم لخلقة ما ليس أمرًا تأليفيًّا مُركّبًا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبح وهذا محل تأمل وليس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله.

الفصل الثاني

في أنّه هل يجوز تركيب في الأعراض من أجناس وفصول أو مادة وصورة عقليتين

[٦٠٤] المشهور عند الجمهور عدم تجويز أن يكون لأنواع من الأعراض تركيب من جنس وفصل تجويزهم في الجواهر ولأجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في أن يكون نوعًا واحدًا من الكيفيّات.

[٦٠٥] والشيخ أجاب عنهم بأنّا لا نمنع أن يكون أعراض مركبة من أعراض كيف والعشرة عرض لأنّه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع عرض وهو ملتئم من أن يكون هناك محدود وحدود أربعة بل نعني أنَّ الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها وإن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل والأعراض لا يوجد فيها ذلك وإن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها جنسًا والآخر فصلا.

[606] Ben derim ki Şeyh'in sözünde bazı kusurlar vardır .İlk olarak, *İlâhiyât*'ta 10 gibi bir sayının, 10 sayısındaki 5 ve 5 veya 4 ve 6 gibi sayılardan birleşmediğini, bilakis 1'lerden birleştiğini açıklamıştır. Doğru olan, sayının mâhiyetinin, kendisinde farklılaşan parçaların bulunmadığı fakat birliği zayıf olan basit bir şey olduğudur. Çünkü o, çokluğun kendisidir. Buna göre türlerinin farklı olması sadece çokluğun fazlalığı ve eksikliğindendir. Bundan dolayı türlerinin tamamlanmışlığı yoktur.

[607] İkinci olarak, kareden ister ilişen heyet kastedilsin ister geometricilerin kastettiği şey, her ne kadar aklî analiz esnasında cins ve faslı olsa da kare dış âleme göre basit bir mâhiyettir. Nitekim yüzey, dört hat ve noktalar, karenin veya kareliğin hakikatinin parçaları değildir. Böyle olmasaydı tek bir hakikatin farklı cinslerden birleşmesi gerekirdi. Bu ise Şeyh'in ve önde gelen filozoflardan başkalarının da ifade ettiği üzere imkânsızdır. Bilakis zikredilen şeyler mukavvimlerden değil dışsal şartlardandır.

[608] Varlığı iki eserin iki ilkesinden birleşen şeyin bu ikisinden hangisine meyilli olduğunun bilinmesinden ibaret olan altıncı tartışmanın tahkikine gelince, türsel sûretler konularında bu makama benzeyen bir yerde sûretsel şeyin cevher mi araz mı olduğunun bilinmesi için koyduğumuz ve cevher mi araz mı olduğunda şüphe edilen şeyin kendisiyle bilindiği bir kaideye işaret etmiştik. Burada da o kaidenin bir benzeri konulmuştur.

[609] Şeyh [İbn Sînâ] dedi ki: "Şüphesiz [i] ya ikisinden biri nitelenen olmaya, diğeri ise niteleyen olmaya daha uygundur. Örneğin kendisinden, heyet sahibi bir yüzeyin kastedildiği kare böyledir. Zira nitelenen yüzeydir ve heyet ona ilişir. Buna göre toplam, nitelenen kategorisinden olur. O halde heyet sahibi olan yüzey, yüzeydir, heyet değildir. Bu yüzden toplama yüzey denmesi daha doğrudur. [ii] Farklılaştıklarında ve ikisinden biri bir şey için ilk, diğeri ise birinci sebebiyle ve birinciden sonra ikinci olmadığında ise ikisinin bu toplanması arazî bir toplanma olur ve tabiatında birleşme bulunan bir şey yoluyla olmaz. Onun durumu yazma ve uzunluğun durumu gibi olur. Hâlbuki yazma ve uzunluğun, kendisinden tek bir bütünün meydana geldiği bir toplanmaları yoktur. O halde böyle bir şey kategori hak etmez, bilakis bütüne dâhil olur. Bütün ise birleşiktir. Buna göre bu şeylerin toplamlarının kategorileri de aynı şekilde kategorilerden birleşik olur."

[٦٠٦] أقول وفي كلامه بعض مؤاخذة فأولا أنَّه قد صرَّح في الإلهيَّات أنَّ العدد كالعشرة ليس مركبًا من الأعداد كالخمسة والخمسة للعشرة ولا الأربعة والستة ولا غيرهما بل من الآحاد فالحقّ أنَّ ماهيَّة العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لأنَّها عين الكثرة فاختلاف أنواعها بمجرَّد زيادة الكثرة ونقصها فلأجل ذلك لا تماميَّة لأنواعها.

[٦٠٧] وثانيا أنَّ المربع سواء أريد الهيئة العارضة أو الذي رامه المهندسون فهي ماهيَّة بسيطة بحسب الخارج وإن كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل فإنَّ السطح والخطوط الأربعة والنقاط ليست أجزاء لحقيقة المربع أو التربيع وإلا لزم تركيب حقيقة واحدة من أجناس مختلفة وهو محال كما أفاده هو وغيره من الحكماء المحصلين بل الأمور المذكورة من الشرائط الخارجيَّة دون المقومات.

[٦٠٨] وأمَّا تحقيق البحث السادس وهو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئي أثرين إلى أيهما أميل فقد أشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعيَّة إلى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في أنَّه جوهر أو عرض بها يعرف أنَّ المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير تلك القاعدة.

[٦٠٩] فقال الشيخ لا يخلو إمَّا أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفًا والآخر صفة كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة فإنَّ السطح هو الموصوف والهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فإنَّ السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحقّ عليه أنَّه سطح. وأمَّا إذا اختلفا وليس أحدهما أولا للشيء والآخر. ثانيا بسبب الأول وبعده فإنَّ ذلك الاجتماع منهما يكون جمعًا عرضيًّا ولا يكون على سبيل أمر له اتحاد في طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع والمجموع مركّب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضًا مُركّبة من مقولات.

[610] Ben derim ki tahkik şöyledir: Kategorilerden veya cinslerden birinin altında bulunan şey ancak tek bir şey olabilir. Birleşme ise ancak onun dışındaki bir şey bakımındandır. Karenin hakikati, özel bir taayyünle beraber ölçü olmasından başka bir şey değildir. O taayyün, varlıkta ve kılınmada cinsi ile bir olmuş faslıdır. Hatların, açıların ve noktaların hepsinin varlığı o faslın lâzımlarındandır, parçalarından değil. Çok kenarlı yüzeysel [iki boyutlu]) ve cisimsel [üç boyutlu] şekillerin ve diğerlerinin hepsinde de durum böyledir.

[611] Örneğin düzgün beşgenlerden oluşan on iki yüzlü bir cisimsel şekil[21] tek bir ölçüdür ve -lâzımlarına itibarla olması dışında- kendisinde herhangi bir birleşme olmayan tek bir fasıldan bilfiil varlığa gelmiştir. Gerçeği sorarsan, cevhersel birleşikler olarak isimlendirilen şeylerdeki durum da aynı zikrettiğimiz gibidir. Fakat tanımlar, bir şeyin zâtından, o şeyi ve başkasını içerecek bir itibarla da, ona özgü bir itibarla da alınabilir. O şeyin zâtındaki her iki mana da onun iki manaya misdak olması bakımındandır. Aynı şekilde tanımlar o şeyi kuşatan şeylerden de alınabilir. Bu durumda cins maddesinden, fasıl ise sûretinden alınır. Her ne kadar sûrette, onunla mütekavvim olan maddede bulunan manaların tamamına dair bir yeterlilik bulunuyor olsa da durum böyledir. İnşallah bu konuyu daha ayrıntılı ele almaya ileride döneceğiz.

Üçüncü Fasıl

Sayıların Özellik ve Nitelikleri Hakkında

[612] Bu konuların araştırılması aritmetik ve yüzey [hacim] ölçümü gibi tikel bilimlere daha uygundur. Burada zikretmeyi tercih ettiğimiz [üç] şey şunlardır:

[613] Birincisi: Sayıların halleri arasında zıtlık yoktur. Örneğin çiftlik ve teklik, paylık ve paydalık, oransallık ve sayısallık, bölme ve çarpma gibi haller [zıt haller değildir]. Çünkü bunların bazısında zıtlığın şartlarından bir kısmı yoktur. Bazısında ise zıtlığın şartlarından çoğu yoktur. Birbirinden farklı olan ikisinin, tek bir yakın konusunda

21 Eflâtun'a göre bu, âlemi temsil eden şekildir. "Dodekahedron" yani on iki yüzlü olarak isimlendirilir (Çevirmen).

[٦١٠] أقول التحقيق أنَّ الواقع تحت شيء من المقولات أو الأجناس لا يكون إلا أمرًا وحدانيًّا والتركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست إلا مقدارًا فقط مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المتّحد مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من أجزائه وهكذا الأمر في جميع الأشكال المسطّحة والمُجسّمة الكثيرة الأضلاع وغيرها.

[٦١١] فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعًا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصّل بفصل واحد لا تركيب له إلا باعتبار اللوازم ولو سألت الحقّ فالأمر فيما يُسمّى بالمركبات الجوهريَّة أيضًا يجري مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى يعمه وغيره ومعنى يخصه كلا المعنيان في ذاته من حيث هي مصداق لهما وقد يؤخذ من أمور مكتنفة، فالجنس من مادته والفصل من صورته وإن كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المُقوّمة بتلك الصورة وسنرجع إلى زيادة إمعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

في خواص الأعداد وكيفياتها

[٦١٢] البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئيَّة مثل الأرثماطيقي والمساحة وغيرها والذي نختار أن نذكر هاهنا أمور.

[٦١٣] أحدها: أنَّ لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجيَّة والفرديَّة والعاديَّة والمعدوديَّة والصمم والتشارك والقسمة والضرب فإنَّ هذه الأمور بعضها ممَّا يفقد فيه بعض شرائط التضاد وبعضها ممَّا يفقد فيه أكثر الشرائط في التضاد والجميع مشترك في أنَّ لا اشتراك لاثنين متخالفين منها في موضوع

herhangi bir ortaklığın bulunmamasında hepsi ortaktır. İki taraftan biri ademî olan şeylerden olurken bazısı ise azlık ve çokluk gibi olur. Her ikisi de vücûdî olarak farz edildiğinde onlardan her biri diğerine son derece karşıt değildir. O halde sayıların kendilerinde zıtlık olmadığı gibi özelliklerinde de zıtlık yoktur.

[614] İkincisi: Daha önce de konunun bir fertten başka bir ferde dönüşmediği hususunda geçtiği üzere bu özelliklerde şiddetlenme ve zayıflama, artma ve eksilme yoktur. Buna göre nasıl ki tek bir yay, yaylaşmasında ve eğikleşmesinde daha eğik olana doğru şiddetlenmeyip bilakis eğikliği arttığında o yay da iptal oluyorsa aynı şekilde sayı da çiftliğinde, küplüğünde ve köklüğünde, çiftin çifti gibi çiftlik bakımından veya kökün kökü gibi [köklük bakımından] veya küpün küpü gibi [küplük bakımından] daha tam olan başka bir çiftliğe [veya köklüğe veya küplüğe] doğru şiddetlenmez. Bilakis burada onun konusu ancak başka bir konuya dönüşerek iptal olur.

[615] Üçüncüsü: Çiftlik ve teklik, zâtî şeylerden değildir. Çünkü onlar altlarında bulunan ve türleri birbirinden farklı sayılara tek bir muhassal manayla söylenen iki sözdür. Onlara dâhil olan şeylerin bazısı için zâtî olsalardı onlara dâhil olan şeylerin hepsi için zâtî olurlardı. Zira bazısının diğer bazısına bu iki manadan herhangi bir şeyin kendisi hususunda bir önceliği yoktur. Buna göre çiftin manasının, tüm çiftlerin hakikatlerine, tekin manasının da tüm teklerin hakikatlerine dâhil olması gerekir. Durum böyle olsaydı biz [kıyasa ihtiyaç duymaksızın] apaçık bir şekilde çift veya tek olduğunu bildiğimiz sayılar dışında başka hiçbir sayı bilmezdik. Hâlbuki böyle değildir. Büyük olan sayının çiftliği veya tekliği ancak kıyas ile bilinir. Buradan çiftlik ve tekliğin zâtî olmadığını anlarız. Zâtî olsalardı altlarındaki fertlerdeki varlıkları apaçık [yani ikiye bölünüp bölünmemesinin kıyas edilmesine ihtiyaç duyulmaksızın apaçık] olurdu. Bunlar, nitelik kategorisi hakkında yazmak istediğimiz şeylerin sonudur. Aklı lütfedene sonsuz övgü, O'nun elçisine ve elçisinin ailesine sayısız salat olsun.

واحد قريب لهما وبعض الطرفين ممَّا يكون أحدهما عدميًّا وبعضها كالقلة والكثرة وإنَّ فرضًا وجوديين ليس في كلّ منهما غاية التخالف عن الآخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في أصل الأعداد.

[٦١٤] وثانيها: أنَّ لا اشتداد وتضعّف ولا ازدياد وتنقّص في تلك الخواص لما مرَّ من أنَّ الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أنَّ القوس الواحد لا يشتدّ في تقوّسه وانحنائه إلى انحناء أشدّ بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في زوجيّته أو تكعّبه و تجذيره إلى زوجيَّة أخرى أتم زوجيَّة كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعة إلى موضوع آخر

[٦١٥] وثالثها: أنَّ الزوجيَّة والفرديَّة ليستا من الأمور الذاتيَّة لأنَّهما مقولتان على ما تحتهما من الأعداد المتخالفة الأنواع بمعنى واحد محصل ولو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيَّتين للكلّ ممَّا يدخل فيهما إذ لا مزيَّة للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيّين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الأزواج، وكذا الفرد في جميع الأفراد وإذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددًا إلا ونعرف بالبداهة أنَّه زوج أو فرد و ليس كذلك فإنَّ العدد الكثير لا يعرف زوجيَّته وفرديَّته إلا بالتأمل فعرفنا أنَّهما ليسا بذاتيين وإلا لكانا بين الثبوت لما تحتهما وليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام في مقولة الكيف ولواهب العقل ثناء لا يتناهى ولرسوله وآله صلاة لا تحصى.

ÜÇÜNCÜ FEN

Diğer Araz Kategorileri Hakkındadır ve Makalelerden [2] Oluşmaktadır

Birinci Makale: Muzaf Hakkındadır ve Fasıllardan [10] Oluşmaktadır

Birinci Fasıl

Muzaf Hakkında Sözün Başlangıcı

[616] Bil ki her kategorinin "mevcûd ve bir"e tabiliği vardır. Zira mevcûddan bazen saf varlık kastedilir, bazen onunla vasıflanan şey kastedilir, bazense insan gibi varlık sıfatıyla beraber mevcûd olan şey kastedilir. Birincisi mantıksal tümel gibidir. İkincisi tabii tümel gibidir. Üçüncüsü aklî tümel gibidir ki o, insan gibi ilk akledilirden ve mantıksal tür gibi ikinci akledilirden birleşerek oluşan toplamdır. Aynı şekilde beyaz da bazen ilişene, bazen kendisine ilişilene, bazense bu ikisinin toplamına söylenir. Ancak ilişmenin zarfı ve tarzı bu üç kısımda farklıdır.

[617] Beyaz ve benzerlerinde ilişme dışarıdadır ve konuda hâricî varlığa itibar edilir. Kendisinde bir şeyin beyaz olduğuna dair hüküm verilen önerme hâricîdir. Hükmün önermede ifade ettiği ve örtüştüğü şey, bir şeyin bir şeyde varlığı ve onunla hariçte vasıflanmasıdır. Bu, kendisi üzerinde hükümde bulunulanın varlığının fer'idir. Bunu onda var kılan ise zarftır.

[618] Tümelde, tikelde, türde, cinste ve bunların hükmünde olan şeylerde ise ilişme zihindedir ve konuda zihnî varlığa itibar edilir. Kendisinde bir şeyin tümel, tikel, tür, zâtî, arazî, önerme veya kıyas olduğuna dair hüküm verilen önerme zihnîdir. Hükmün önermede ifade ettiği ve örtüştüğü şey bir şeyin bir şeyde varlığı ve onunla ancak zihinde vasıflanmasıdır. Bu, kendisi üzerinde hükümde bulunulanın varlığının fer'idir. Bunu onda var kılan ise zarftır.

الفن الثالث

في بقيَّة المقولات العرضيَّة، وفيه مقالات؛

المقالة الأولى: في المضاف، وفيه فصول؛

فصل الأول

في ابتداء الكلام في المضاف

[٦١٦] اعلم أنَّ لجميع المقولات اقتداء بالموجود والواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود كالإنسان مع صفة الوجود؛ فالأول كالكلي المنطقي، والثاني كالكلي الطبيعي، والثالث كالكلي العقلي وهو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الأبيض في إطلاقه تارة على العارض وتارة على المعروض وتارة على المجموع إلا أنَّ ظرف العروض ونحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة.

[٦١٧] ففي الأبيض وأشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي والقضيَّة التي حكم فيها على شيء بأنَّه أبيض مثلا خارجيَّة مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف.

[٦١٨] وفي الكلي وكذا الجزئي أو النوع أو الجنس أو ما يجري مجراها يكون العروض في الذهن، والموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني والقضيَّة التي حكم فيها على شيء بأنَّه كلي أو جزئي أو نوع أو ذاتي أو عرضي أو قضيَّة أو قياس مثلا ذهنيَّة مفاد الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف.

[619] Mevcûd ve birde ise ilişme tahlil itibarında olur. Konuda, onun zâtı iki varlıktan [hâricî-zihnî] da mücerret olacak şekilde sadece zâtı olması bakımından zâtının haline itibar edilir. Kendisinde mâhiyetin varlığına, birliğine, illet veya malul oluşuna, vacip veya mümkün oluşuna dair hüküm verilen önerme -yüklem her ne kadar "İnsan mevcûddur." sözümüzdeki gibi hâricî olsa da- salt hâricî değildir. Aynı şekilde bu önerme -her ne kadar yüklem "İnsan akledilirdir." sözümüzdeki gibi zihnî olsa da- salt zihnî de değildir. Bilakis bu önerme hakiki vâkı'î önermedir. Hükmün önermede ifade ettiği ve örtüştüğü şey konunun manasıyla yüklemin manasının varlıkta birleşmesidir. Bu, akıl onu zâtı ve kendisi olması bakımından fazlalıklarının tamamından soyutladığı vakit konunun manasının ve tahlil zarfındaki bir mâhiyet olması bakımından mâhiyetinin tahassülünün sonucudur. Varlığın kendisi gibi varlığının arazlarından olsa da imkân ve kılınma gibi mâhiyetinin arazlarından olsa da durum böyledir.

[620] Bunlar kesinleştiğine göre şöyle deriz: Üç itibardaki muzafın durumu da böyledir. Nitekim muzaf ile bazen izafet manasının yalnızca kendisi kastedilir, bazen izafetin iliştiği şey kastedilir, bazen de bu iki şeyin toplamı kastedilir. İkinci itibar maksadımızın dışındadır. Birinci itibar kategoridir. Üçüncü itibar ise iki itibarın toplamıdır.

[621] Mücmel olana vâkıf olmak, basit parçalarının tahlil edilmesiyle ayrıntılara vâkıf olmaktan kolay olduğundan dolayı filozoflar mantığın başlarında -kategoriler fennini kastediyorum- muzafı "mâhiyeti başkasına kıyasla akledilen" olarak tarif ettiler. Bu betimin içine izafetler ve muzaflar dâhildir. Bir şeyin mâhiyetinin başkasına kıyasla akledilir olmasının manası bir şeyin mâhiyetinin akledilmesinin diğer şeyin nasıl olursa olsun akledilmesini gerektirmesi değildir. Böyle olsaydı her mâhiyet lâzımına kıyasla muzaf kategorisinden olurdu. Oysa böyle değildir. Nitekim çok sayıda melzûmun ve lâzımın akledilirliklerinde bağımsız mâhiyetleri vardır. Onlar, kendi tanımlarında muzaf kategorisinden değildir. Bilakis muzafın manası onun mâhiyetinin zihinde de hariçte de ancak diğeriyle beraber var olmasıdır. Örneğin babalık, iki varlıktan birinde ancak oğulluğun diğer varlıkta var olmasıyla beraber var olabilir.

[٦١٩]وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجرَّدة عن الوجودين، والقضيَّة التي حكم فيها على الماهيَّة بأنَّها موجودة أو واحدة أو علّة أو معلول أو واجبة أو مُمكنة ليست خارجيَّة صرفة وإن كان المحمول وجودًا خارجيًّا كقولنا الإنسان موجود ولا ذهنيَّة صرفة وإن كان المحمول وجودًا ذهنيًّا كقولنا الإنسان معقول بل حقيقة واقعيَّة مفاد الحكم ومطابقة فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع وماهيَّته من حيث هي هي في ظرف التحليل إذا جرَّده العقل عن كلّ ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيَّته كنفس الوجود والإمكان والمجعوليَّة ونظائرهما.

[٦٢٠] فإذا تقرَّر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلاثة فإنَّه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها وقد يراد به الأمر الذي عرضت له الإضافة وقد يراد به مجموع الأمرين. وأمَّا الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا، وأمَّا الاعتبار الأول فهو المقولة وأمَّا الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.

[٦٢١] ولما كان الوقوف على المجمل أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه لا جرم عرفت الحكماء المضاف في أوائل المنطق أعني فن قاطيغورياس بأنَّه الذي ماهيَّته معقولة بالقياس إلى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الإضافات والمضافات والمعنى بكون ماهيَّة الشيء معقولة بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرَّد كون تعقّل ماهيَّته مُستلزمًا لتعقل شيء آخر كيف كان وإلا لكان كلّ ماهيَّة بالقياس إلى لازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فإنَّ كثيرًا من الملزومات واللوازم لها ماهيَّات مُستقلّة في معقوليّتها وهي في حدود أنفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه أنَّه لا يتقرَّر ماهيَّته في الذهن ولا في العين إلا ويكون الآخر كذلك مثل الأبوة لا يتقرَّر لشيء في أحد الوجودين إلا ويكون البنوَّة متقرّرة للآخر.

İkinci Fasıl

Hakiki Muzafın Tahkiki

[622] Şöyle diyebilirsin: "Bu betim (*resm*) bozuktur. Zira 'başkasına kıyasla akledilir' sözünüzdeki kıyas, nihayetinde izafete veya izafetten bir türe döner. Böylece [bu betiminiz] bir şeyi kendisiyle veya dayandığı bir şeyle tarif etmek olur. Bu, onların 'başkasına kıyasla' sözlerinin mefhûmudur."

[623] Bir şeyin, tasavvuru onun dışındaki başka bir şeyin tasavvuruna muhtaç olmasına kıyasla akledilir olmasının mefhûmu hakkında ise onlara şöyle denilebilir: "Bununla onun tasavvurunun, kendisiyle bilinir olduğu bir haricin tasavvuruna ihtiyaç duyduğunu kastettiyseniz birbirine muzaf olan iki şey arasında kısır döngü gerekir. Eğer onunla beraber olduğu kastedildiyse birbirine muzaf olmayan birçok iki şeyde de durum böyledir. Örneğin çatıyla beraber duvarın akledilmesi böyledir. İkisinin mâhiyetleri iki muzaf mâhiyeti değildir. Dediler ki onun beraberinde olması açısından onunla beraber akledilmesi gerekir. Bu beraberlik araştırılıp incelenince ise izafet manasına döner."

[624] "Muzaf, varlığı muzaf olması olandır." diyenin sözü de buna yakındır. Buna, burada ele alınan muzafın, tarifte tanımlanan muzaftan başka olduğu gerekçesiyle savunma yapılmıştır. Tanımdaki muzaf mürekkep muzaftır. O, basit muzaftan daha meşhurdur.

[625] Bu ilmin kitaplarında bazı itirazlar getirildi. [Bunlar] özetle şudur: Bir şeyin cinsinin veya cins gibi olan şeyinin o şeyden daha meşhur olması mümkündür. Seçkinler, umumi olanın ismini onun türü olan veya türü gibi olmaya en uygun olan şeyin ismi olarak görürler. Böylece genel imkânda olduğu gibi ismi ona aktarırlar. Umuma mensup isim hususa mensup isme aktarılır. Aynı şekilde muzaf da babalık gibi basit olana ve baba gibi basit olan bir şeyle başkasından mürekkep olana söylenir. O, ikisini de içerir. Seçkinler, muzaf ismini basit olan özele aktarırlar. Bu, bazı âlimlerin de işaret ettiği üzere yanlıştır. Zira burada umum da husus da yoktur. Muzafın bu ikisini cem eden bir manası yoktur. Genel imkânın özel imkâna nispeti, mürekkep muzafın basit muzafa nispeti gibi değildir. Genel olanda bulunup da özel olanda bulunmayan bir mana mümkün değildir.

الفصل الثاني

في تحقيق المضاف الحقيقي

[٦٢٢] ولك أن تقول هذا الرسم فاسد فإنَّ قولهم معقولة بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافة أو إلى نوع من الإضافة فيكون تعريفًا للشيء بنفسه أو بما يتوقَّف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.

[٦٢٣] وأمَّا مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس إلى غيره أنَّه يحوج تصوّرها إلى تصوّر أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنَّه يحوج تصوّره إلى تصوّر أمر خارج أنَّه يعلم به فيلزم الدور في المتضايفين وإن عني أنَّه يكون معه فكثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس ماهيّتهما ماهيَّة المضافين قالوا ينبغي أن يعقل معه من جهة ما هو بإزائه فإذا بوحث وفتش عن هذه الموازاة يرجع إلى معنى الإضافة.

[٦٢٤] وقريب من هذا قول من قال إنَّ المضاف هو الذي وجوده أنَّه مضاف وقد اعتذربأنَّ المضاف الذي أخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحدّ هو المضاف المركب وهو أشهر من المضاف البسيط.

[٦٢٥] وقد أورد في كتب الفن ما حاصله أنَّه يجوز أن يكون للشيء جنس أو ما يشبه الجنس أشهر منه ويرى الخاصة اسم الأمر العام لما هو نوع له أو يشبه النوع أليق به، فينقلون الاسم إليه كما في الإمكان العام ونقل الاسم العامي إلى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوة وعلى المجموع المُركّب من البسيط وغيره كالأب فهو يعمها والخاصة نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذي هو البسيط وهذا خطأ كما أشار إليه بعض العلماء إذ لا عموم ولا خصوص هاهنا وليس للمضاف معنى يجمعهما وليس نسبة الإمكان العامي إلى الخاصي كنسبة المضاف المركب إلى المضاف البسيط ولا يصح أن يكون للعام زيادة معنى لا يوجد في الخاص.

[626] Ben derim ki: En doğrusu ilk betim (*resm*) açısından şöyle savunma yapmaktır: Betimde ele alınan veya betimin içerdiği muzaf, ikinci manadaki muzaftır. Yani muzaf mefhûmunun kendisine yüklenmesi doğru olan muzaftır. Kıyas ve akledilir lafzı gibi... [Betimde ele alınan muzaf] basit olan hakiki muzaf değildir; basitten ve onun konusu olan bir şeyden mürekkep muzaf da değildir. Bir şeyi tarif eden şeyin o şeyin bir ferdini içermesinde bir bozukluk yoktur. Zira tarif ancak mefhûmun tarifidir, ferdin değil. O halde [betimde] bir şeyin kendisine dayanması gerekmemiştir.

[627] "Muzaf, varlığı muzaf olması olandır." şeklinde söyledikleri ikinci betim açısından ise tarifin tenbih için olduğu gerekçe gösterilerek savunma yapılır. Nitekim basit olsun mürekkep olsun muzafın bilinmesi fıtrîdir. Basit ile mürekkep arasındaki fark hususunda hatırlatma ve tenbihe ihtiyaç duyabilir. Bu durumda mürekkebin, başka bir kategoriden bir parçası olduğu hususunda tenbih edilir. Baba gibi... Zira baba, kendinde bir cevherdir ve babalık ona eklenir. Eşitlik gibi... Zira eşitlik, kendisine ittifakın eklendiği bir niceliktir. Benzerlik gibi... Nitekim benzerlik, kendisine benzerinin muvâfakatının eklendiği bir niteliktir. Muvâfık olan nicelik de muvâfık olan nitelik de böyle olması cihetinden basit değil mürekkeptir.

[628] İzafet ve nispet arasındaki fark ise her nispetin izafet olmamasıyladır. Nispet ancak tekraren ele alındığında izafet olur. Bunun manası, düşünmenin sadece nispetin kendisinde değil bu nispete başka bir nispetin daha gerekmesi ziyadesiyle beraber olmasıdır. Nitekim çatının duvara, duvarın üzerine yerleşmiş olmasıyla bir nispeti vardır. Duvarın da aynı şekilde çatıya, çatının duvarın üzerine yerleşmiş olmasıyla bir nispeti vardır. Bu yüzden nispetin tek bir tarafa, izafetin ise iki tarafa ait olduğunu söylerler.

[629] Muzafın betimini öğrendiysen deriz ki: [1] İki muzaftan her birinin ismi baba ve oğul lafzı gibi kendisinde olan izafete tazammun yoluyla delalet edebilir, [2] iki muzaftan biri değil de diğerinin ismi böyle olabilir. Bu da iki kısımdır. Çünkü ya o muzafın ismidir ya da kendisine muzaf olunanın ismidir.

[٦٢٦] أقول والأولى أن يعتذر من جهة الرسم الأول أنَّ المضاف الذي يؤخذ في الرسم أو يتضمَّنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني أعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المُركَّب منه ومن الموضوع له ولا فساد في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه إذ التعريف إنَّما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقُّف الشيء على نفسه.

[٦٢٧] وعن الثاني وهو قولهم أنَّ المضاف هو الذي وجوده أنَّه مضاف بأنَّ التعريف للتنبيه فإنَّ معرفة المضاف بسيطًا كان أو مركبًا فطريَّة وقد يحتاج إلى تذكير وتنبيه في الفرق بين البسيط والمُركَّب فينبّه بأنَّ للمُركَّب جزء من مقولة أخرى كالأب فإنَّه جوهر في نفسه لحقته الأبوة وكالمساواة فإنَّه كم لحقه الاتفاق وكالمشابهة فإنَّه كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف الموافق بسيطًا بل مُركّبًا من حيث هو كذا.

[٦٢٨] وأمَّا الفرق بين الإضافة والنسبة فبأنه ليس كلّ نسبة إضافة بل إذا أخذت مكرّرة ومعنى هذا أن يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة أنَّ هذه النسبة يلزمها نسبة أخرى فإنَّ السقف له نسبة إلى الحائط بأنَّه يستقر عليه وللحائط أيضًا نسبة إليه بأنَّه مُستقرّ عليه ولهذا قالوا إنَّ النسبة لطرف واحد والإضافة تكون للطرفين.

[٦٢٩] فإذا علمت رسم المضاف فنقول إنَّ المضافين قد يكون اسم كلّ منهما دالا بالتضمن على ما له من الإضافة كلفظي الأب والابن وقد يكون أحد المضافين اسمه كذلك دون الآخر وهو على قسمين لأنَّه إمَّا اسم المضاف أو اسم المضاف إليه.

[630] Birincisi kanat gibidir. O, kanatlının muzafıdır. Kanat lafzı kanatlıya izafete tazammun yolu ile delalet eder. Kanatlıdaki izafete ise "-lı" lafzı delalet eder.

[631] İkincisi, bilen gibidir. Zira bilen, kendisine bilgi izafe edilendir. Onun lafzı tazammun yolu ile buna delalet eder. İlim ise muzaftır. Ondaki izafete, ona bitişen bir harf delalet eder. Bu da "Bilgi, bilenin bilgisidir." sözündeki "-in (lâm)" gibidir.

Üçüncü Fasıl

İzafetin İki Tarafının Özellikleri

[632] Bu özelliklerden biri, hariçte olsun zihinde olsun, bilkuvve olsun bilfiil olsun varlıklarının birbirini gerektirmesinde ve aynı şekilde yoklukta da denk olmalarıdır. Bu, zamanın bazı parçalarının diğer bazısından önce gelmesi ve diğer parçanın bu parçalardan sonra gelmesi babında getirilen problemlerdendir. Zira ikisi [önce gelen ve sonra gelen parça] her ne kadar beraberce denk olmasalar da mütezâyiftirler [yani birbirlerinin muzafıdırlar]. Aynı şekilde, biz kıyametin gerçekleşeceğini biliriz. Bilgi ve bilinen ise mütezâyiftir. O halde aralarında bilfiil izafet vardır. Hâlbuki kıyamet mâdumken onun bilgisi mevcûddur.

[633] Şeyh [İbn Sînâ] birincisine şöyle cevap verdi: Sonra gelen ve önce gelen iki açıdan değerlendirilir. Birincisi mutlak olarak zihin açısındandır. Zihin iki zamanı da hazır eder ve onlardan birini önce diğerini sonra bulur. Bu durumda o ikisi zihinde beraberce varlığa gelmiştir. İkincisi ise zihne dayanan varlık açısındandır. Önce gelen zaman mevcûd ise diğerinin mevcûd olmadığı bir nispette mevcûddur. Onun var olması, varlığına götüren bir imkân açısından mümkündür. İşte bu, onun sonra gelen olmasıdır. İkinci zamanın bu vasfı önce gelen zamanın varlığı esnasında zihinde mevcûddur. Sonra gelen var olduğunda [önce gelen] zihinde mevcûddur ve birinci zaman [hariçte] mevcûd değildir. Onun zihne nispeti önceden mevcûd olan ve sonra yok olan şeyin nispetidir. Bu da aynı şekilde sonra gelen şeyle beraber mevcûddur. Sonra gelenin başka şekilde nispeti ise zikrettiğimizden başkadır. Onun nefsü'l-emirde değil zihinde bir varlığı vardır.

[٦٣٠] فالأول كالجناح فإنَّه مضاف إلى ذي الجناح ولفظة الجناح دالة بالتضمن على الإضافة إلى ذي الجناح فأمَّا ذو الجناح فإنَّه يدلّ على ما له من الإضافة لفظة ذو.

[٦٣١] والثاني كالعالم فإنَّه المضاف إليه للعلم ولفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك. وأمَّا العلم وهو المضاف فإنَّما يدلّ على ما له من الإضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك العلم علم للعالم.

الفصل الثالث

في خواص طرفي الإضافة

[٦٣٢] فمنها التكافؤ في تلازم الوجود خارجًا وذهنًا بالقوَّة أو بالفعل وفي العدم أيضًا كذلك وهذا ممّا يشكل في باب تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض وتأخّر الآخرعنه فهما متضايفان مع أنَّهما ليسا متكافئين معين، وأيضًا إنا نعلم أنَّ القيامة ستكون والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما إضافة بالفعل مع أنَّ القيامة معدومة والعلم بها موجود.

[٦٣٣] وأجاب الشيخ عن الأول بأنَّ المتقدّم والمتأخّر يعتبران من وجهين؛ أحدهما: بحسب الذهن مُطلقًا وهو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما مُتقدّمًا والآخر مُتأخّرًا فهما قد حصلا جميعًا في الذهن. والثاني: بحسب الوجود مُستندًا إلى الذهن وهو أنَّ الزمان المُتقدّم إذا كان موجودًا فموجود من الآخر أنَّه ليس بموجود هو ويمكن أن يوجد إمكانًا يؤدي إلى وجوده وهذا كونه مُتأخّرًا وهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المُتقدّم وإذا وجد المُتأخّر فإنَّه موجود في الذهن حينئذ أنَّ الزمان الأول ليس موجودًا ونسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجودًا ففقد، وهذا أيضًا موجود مع الزمان المُتأخّر فأمّا نسبة المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الأمور لكن في الذهن.

[634] Ben derim ki: Onun zikrettikleri problemi çözmeye yetmez. Zamanın parçaları arasındaki izafetler akıl onlara itibar etmediği müddetçe akılda mevcûd olmasalar da bu parçalar aklın onlara itibar etmesi bakımından günlere, aylara ve senelere ayrılır. Böylece aralarında bir nispet bulur ve zihinde bazısının diğer bazısından önce geldiğine hükmeder. Fakat [bu önce geliş] hâricî âlem bakımındandır. O halde zamanın parçaları arasındaki önce gelme ve sonra gelmenin arasındaki izafet, feleğin parçaları arasındaki üstte olmak ve altta olmak izafeti gibidir. Parçalar ve aynı şekilde izafetler her ne kadar bilkuvve olsa da bilfiillikleri farz edilmesi bakımından onların arasındaki izafet diğer muzaflarda olan şekildedir. İzafetin gerçekleşmesi ise sadece zihinde değil, aynı zamanda nitelemenin zarfında da bulunan iki mütezâyif arasında beraberliğin gerçekleşmesini gerektirir. Kendisiyle şüphenin çözüldüğü [cevap] ise bizim başka bir yerde tahkik ettiğimizdir. Dileyen oraya müracaat etsin.

[635] Ayrıca onun zikrettiğine başka bir itiraz daha gelebilir. İkinci itibardaki "Önce gelen zaman mevcûd ise diğerinin mevcûd olmadığı bir nispette mevcûddur." sözü tartışmalıdır. Çünkü bu, varlık olmayanın varlık olduğunu vehmettirmektedir. Bunun imkânsızlığı ise açıktır. Çünkü varlık olmayan, varlık olsaydı bir şey kendisinin çelişiği olmuş olurdu. Bu imkânsızdır. O halde zamandan bir parça mevcutken diğer parça mevcûd değilse diğer parçanın varlık olmaması vücûdî bir şey değildir ki o ve hazır bulunan parça arasındaki izafet de vücûdî olsun. Fakat bununla, o varlığın birinci zamanda bulunması ile kayıtlanmış varlık olmamak kastedilirse durum başkadır. Çünkü zamanın her bir parçasının varlığı diğer bir parçasının varlık olmamasını gerektirir. Tıpkı önce gelme ve sonra gelme vasfının bunu gerektirmesi gibi.

[636] Fakat bu manada varlık olmamakla vasıflananın mevcûd olması gerektiğiyle itiraz getirilebilir. Aynı şekilde muradın, gelecekteki parçanın varlık olmamasının ta kendisi olduğu takdiriyle de itiraz getirilebilir. Hâlbuki hazır bulunan parçanın gelecekteki parçanın varlık olmamasından değil varlığından önce gelen olduğu, gelecektekinin hazır olandan başka bir şey olduğu, aksi takdirde onun gelecekteki olmayacağı, bu durumda ise muzafın mevcûd ve hazır olmayan bir şey olacağı, hazır olanın ise muzaf olamayacağı [sonucu çıkar]. Bu, kuvvetli bir problemdir ve çözümü işaret ettiğimiz şekildedir.

[٦٣٤] أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإنَّ الإضافات بين أجزاء الزمان وإن لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل مُنقسمة بالأيام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة ويحكم بتقدّم بعضها على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فإضافة التقدُّم والتأخّر بين أجزائه كإضافة الفوقيَّة والتحتيَّة بين أجزاء الفلك فإنَّ الأجزاء وإن كانت بالقوَّة وكذا الإضافات وإن كانت بالقوَّة لكنَّها بحيث إذا فرض فعليَّتها كانت الإضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات وتحقّق الإضافة يوجب تحقّق المعيَّة بين وجودي المتضايفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط، والذي ينحل به الشبهة ما حققناه في موضع آخر فليرجع من أراد.

[٦٣٥] ثمَّ إنَّه يردّ على ما ذكره شيء آخر وهو أنَّ قوله في الاعتبار الثاني أنَّ الزمان المُتقدّم إذا كان موجودًا فموجود من الآخر أنَّه ليس هو بموجود فيه بحث لأنَّه يوهم أنَّ اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فإنَّ اللاجود لو كان وجودًا لكان الشيء نقيضًا لنفسه وهو محال، فإذا كان جزء من الزمان موجودًا ولم يكن الجزء الآخر موجودًا فاللاوجود للجزء الآخر ليس أمرًا وجوديًّا حتى يقع بينه وبين الجزء الحاضر إضافة وجوديَّة، اللهم إلا أن يراد به مفهوم اللاوجود المقيَّد ذلك الوجود بأنَّه في الزمان الأول لأنَّ وجود كلّ جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر كما يقتضيه وصف التقدُّم والتأخُّر.

[٦٣٦] لكن يرد الكلام بأنَّ الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب أن يكون موجودًا، وأيضًا بتقدير أن يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر مُتقدّمًا على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر وإلا لم يكن مُستقبلا فما هو المضاف غير موجود ولا حاضر وما هو الحاضر غير مضاف فقوي الإشكال والوجه ما أومأنا إليه.

[637] İkincinin cevabı ise şudur: Gerçekte bilinen şey akılda hazır bulunan sûrettir. Gerçek izafet ise bilgi ile bilinenin mâhiyeti arasındadır. Kıyametten bilinen de onun var olacağıdır, kıyametin kendisi değildir.

[638] Ben derim ki buna iki şüphe getirilir. Birincisi, bilgi hâricî mevcûdlardandır. Bu yüzden nefsânî niteliklerden sayılmıştır. Siz, iki muzaftan biri hariçte mevcûd olunca diğerinin de muzaf olması bakımından hariçte mevcûd olması gerektiğine hükmetmiştiniz. Hâlbuki bilinenin mâhiyeti, bilinen bir mâhiyet olması bakımıdan hâricî varlıklardan değildir.

[639] İkincisi, gerçekte bilgi, bilinenin mâhiyetinin akledende mevcûd olmasının kendisidir. Varlıkla mâhiyet arasında bir farklılık yoktur ki aralarında bilgi ve bilinen izafeti gerçekleşsin.

[640] Birincinin cevabı şudur: Zihinle kaim olan bir araz olması bakımından bilgi her ne kadar hâricî mevcûdlardan olsa da hariçte varlığı olan bir şeyin mâhiyetinden hikâye etmesi bakımından o, zihnî varlıklardandır. O halde bilgi ve bilinenin mâhiyetinin ikisi de zihnîdir.

[641] İkincinin cevabı ise şudur: Bilgi ve bizzat onunla bilinenin arasındaki izafet aynıyla, varlık ve bizzat onunla mevcûd olan mâhiyetin arasındaki izafet gibi itibar bakımından birbirinden farklı, bizzat ise bir olan iki şey arasında hâsıl olan itibari bir şeydir. Nasıl ki hariçte mevcûd olan şey, akıl onu mâhiyet ve varlığa ayırdığında ve o ikisine bilgi ve bilinen izafeti arız olduğunda tek bir şeyse aynı şekilde zihindeki mevcûd da tek bir sûrettir ve akıl onu mâhiyete ve zihnî varlığa ayırdığında zihnî bir mevcûddur ve o ikisine bilgi ve bilinen izafeti arız olur. Zira bilgi, bir şeyin madde ve eklentilerinden soyulmuş varlığının kendisidir. Duyu algısı ve duyulur -yani duyuda mevcûd bulunan sûret- hususundaki tartışma da böyledir. Bu sûret bize göre, duyulurlar olarak isimlendirilen niteliklerden hikâye eden nefsânî niteliklerdendir.

[٦٣٧] وأمَّا الجواب عن الثاني فهو أنَّ المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل والإضافة بالحقيقة بين العلم وماهيَّة المعلوم والمعلوم من القيامة أنَّها ستكون لا عين وجود القيامة.

[٦٣٨] أقول ويرد عليه شكَّان؛ أحدهما: أنَّ العلم من الموجودات الخارجيَّة ولهذا عدّ من الكيفيَّات النفسانيَّة وقد حكمتم بأنَّ أحد المضافين إذا كان موجودًا في الخارج وجب أن يكون الآخر أيضًا موجودًا فيه بما هو مضاف وليس ماهيَّة المعلوم بما هي ماهيَّة معلومة من الموجودات العينيَّة.

[٦٣٩] والثاني: أنَّ العلم في الحقيقة نفس وجود ماهيَّة المعلوم عند العاقل وليس بين الوجود والماهيَّة تغاير حتى يقع بينهما إضافة العلم والمعلوم.

[٦٤٠] والجواب عن الأول أنَّ العلم وإن كان من حيث كونه عرضًا قائمًا بالذهن من الموجودات الخارجيَّة لكن من حيث كونه حكاية عن ماهيَّة شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنيَّة فالعلم وماهيَّة المعلوم كلاهما ذهنيان.

[٦٤١] وعن الثاني أنَّ الإضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود والماهيَّة الموجودة به بالذات أمر اعتباري حاصلة بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما أنَّ الموجود في الخارج أمر واحد إذا حلله العقل إلى ماهيَّة ووجود عرضت لهما إضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني إذا حلله العقل إلى ماهيَّة ووجود ذهني عرضت لهما إضافة العلم والمعلوم، إذ العلم نفس وجود الشيء مجرَّدًا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس أي الصورة الموجودة في الحس وهي عندنا من الكيفيَّات النفسانيَّة المحاكية للكيفيَّات التي تُسمَّى بالمحسوسات.

[642] Birbiriyle izafet halinde olan iki şeyin (*mütezâyif*) varlıkta başka bir açıdan denk olmayabileceğini de muzafın hükümlerinden saymışlardır. Buna göre onlardan her biri diğeri olmaksızın var olabilir. Bilgi ve duyu algısındaki gibi... İki idrakı kastediyorum, onların isimde ortak olan iki kuvvesini değil. Nitekim bilginin ve duyunun zâtının varlığı, bilinenin ve duyulurun zâtının yokluğuyla beraber olamaz. Fakat bilinenin zâtı ve duyulurun zâtının her birinin varlığı, bilginin ve duyunun yokluğuyla beraber mümkündür. İkisinden her birinin varlığı diğerinin yokluğuyla beraber olacak şekilde de olabilir. Sahip olan ve sahip olunan gibi... Nitekim sahip olanın zâtının varlığı sahip olunanın yokluğuyla beraber olabilir. Sahip olunanın zâtının varlığı da sahip olanın yokluğuyla beraber olabilir. Aynı şekilde ikisinden birinin zâtının varlığının diğerinin zâtının yokluğuyla beraber imkânsız olması da böyledir. İlletinden daha umumi olmayan malul gibi... Mesela elin ve anahtarın hususi hareketleri böyledir. Bu, Şeyh'in ve başkalarının zikrettiğidir.

[643] Ben derim ki burası tartışmalıdır ve tahkike ihtiyaç vardır. İyice düşündüğünde görürsün ki onların muzafın arız olduğu şey olduğuna hükmettikleri zât çoğunlukla böyle değildir. Bu yüzden Şeyh, izafet ile vasıflanan iki zât arasında -izafetleri açısından değil- varlıktaki denkliğin zorunluluğunun yokluğu hükmünde iki örnek zikretmiştir: Birincisi bilginin ve bilinenin zatları, ikincisi ise duyunun ve duyulurun zatları.

[644] Şöyle demiştir: Bilginin, özündeki zâtına, daima onunla beraber mevcûd olan bilinene muzaf olması lâzım gelir. Bilinenin özündeki zâtına ise bu lâzım gelmez. O, kendisinde ilim muzaf olmaksızın bulunabilir. Bu duyunun durumu da böyledir. Onun zâtı kendisine izafet gerekliliğinden ayrılamazken duyulurun zâtı ayrılabilir ve duyu mevcûd olmadığında onun da mevcûd olmaması gerekmez. Zira duyu ile algılayan bir hayvanın mevcûd olmaması ve duyulur unsurların mevcûd olması mümkündür. Sözünün özeti budur.

[645] Biri şöyle diyebilir: Bilginin kendisiyle alakalandığı zât gerçekte daima bilinendir. Bundan başkası mümkün değildir. Bilginin kendisiyle alakalanmadığı zât ise bu vakitte de başka vakitlerde de asla bu bilgi ile bilinir değildir. Nitekim bilgisel olan sûretsel varlık daima bilinendir.

[٦٤٢] وقد عدوا من أحكام المضاف أنَّ المتضايفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كلّ منها مع عدم الآخر [ويصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] كما في العلم والحسّ أعني الإدراكين لا القوتين المتشاركتين لهما في الاسم، فإنَّ ذات العلم والحسّ لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس، ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصحّ وجود كلّ منهما مع عدم العلم والحس. وقد يكونان بحيث يجوز وجود كلّ منهما بدون وجود الآخر كالمالك والمملوك فإنَّه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك، ومنه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون أعمّ من علّته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ وغيره.

[٦٤٣] وأقول هاهنا موضع بحث وتحقيق فإنك إذا نظرت حقّ النظر لوجدت أنَّ الذات التي حكموا عليها بأنَّها معروض المضاف فهي في أكثر الأمر ليست كذلك، فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالإضافة لا من جهة إضافيتهما مثالين أحدهما ذاتًا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتًا الحسّ والمحسوس.

[٦٤٤] فقال ذات العلم في جوهرة قد لزمه دائمًا أن يكون مضافًا إلى المعلوم موجودًا معه وذات المعلوم في جوهرة لا يلزمه ذلك فإنَّه قد يوجد غير مضاف إليه العلم وكذلك حال هذا الحسّ فإنَّ ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه وذات المحسوس تنفك ولا يجب أن لا يكون موجودًا حين لا يكون الحس موجودًا إذ يجوز أن لا يكون حيوان حساس موجودًا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه.

[٦٤٥] ولأحد أن يقول الذات التي تعلّق العلم بها بالحقيقة فهي دائمًا معلومة لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلّق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم أبدًا لا في هذا الوقت ولا في سائر الأوقات فإنَّ الوجود الصوري

Örtülerle örtülmüş olması bakımından idrak edilmekten perdelenmiş olan maddi varlık ise ebediyen bilinmezdir.

[646] Kuvvet manasındaki değil sûret manasındaki duyunun zâtındaki söz de böyledir. Aynı şekilde madde manasındaki değil sûret manasındaki duyulurun zâtında da iki basit ilişenin birinin diğerinden ayrılamaması gibi biri diğerinden ayrılamaz.

[647] Nasıl ki duyuluk ve duyulurluk mefhûmları aklî varlıkta birbirine denktir ve beraberce akledilirler aynı şekilde o iki izafetin arız olduğu iki zât da duyusal varlıkta birbirine denktir. İzafetin öncelikle ve bizzat arız olduğu her şeydeki söz böyledir. Bilaraz da olsa duyulurlukla ve bilinirlikle vasıflanan zâtın da araştırma ve inceleme neticesinde aynı şekilde varlıkta duyunun zâtıyla ve bilginin zâtıyla beraber olduğu anlaşılır. Örneğin, dalgalı bir hava ile kaim olan işitimsel nitelik bilaraz işitilir. Bu, onun işitme duyusunu uyarması esnasındadır. O, işitilen sûretle varlıkta bizzat beraber bulunur. Bu algısal sûretin ve işitme duyusunun uyarılması esnasında hariçte var olan sûretin dışında olan ise ne bizzat ne bilaraz algılanabilir. O halde ona hiçbir zaman bizzat da bilaraz da izafet olmaz.

[648] Aynı şekilde dokunma aletinde bulunan ateş sıcaklığı gibi dokunma niteliğinin de bizzat değil bilaraz dokunulan olduğunun söylenmesi doğru olur .Çünkü daha önce de işaret edildiği üzere bizzat dokunulan ,hâricî sıcaklığı hikâye eden nefsânî bir keyfiyettir. Tasavvurun ve dokunma aletindeki konumsal hazır bulunuşun dışındaki [niteliğe] ise bizzat da bilaraz da izafet yoktur. Böylece nasıl ki varlıktaki ve yokluktaki denklik, iki basit muzafa lâzım geliyorsa aynı şekilde izafetin vasfı göz ardı edilse bile onların arız oldukları iki zâtın da o ikisi olmaları bakımından böyle olduğu sabit olmuştur.

العلمي دائمًا معلومة والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي أبدًا مجهول.

[٦٤٦] وكذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوَّة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك إحداهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان البسيطان أحدهما عن الآخر.

[٦٤٧] فكما أنَّ مفهوم الحسيَّة والمحسوسيَّة يتكافئان في الوجود العقلي ويعقلان معًا فكذا الذاتان المعروضتان لذينك الإضافتين متكافئتين في الوجود الحسي، وكذا الكلام في كلّ ما هو معروض الإضافة أولا وبالذات. وأمَّا الذات التي هي موصوفة بالمحسوسيَّة والمعلوميَّة ولو بالعرض فهي أيضًا عند البحث والتفتيش يظهر أنَّها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس وذات العلم فإنَّ الكيفيَّة السمعيَّة القائمة بالهواء المقروع المتموّج مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير تلك الصورة الإدراكيَّة وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مُدركة لا بالذات ولا بالعرض فلا إضافة إليها في وقت من الأوقات أصلا لا بالذات ولا بالعرض.

[٦٤٨] وكذا الكيفيَّة اللمسيَّة كالحرارة الناريَّة الحاضرة عند آلة اللمس صح أن يقال إنَّها ملموسة بالعرض لا بالذات لأنَّ الملموسة بالذات هي كيفيَّة نفسانيَّة محاكية للحرارة الخارجيَّة كما مرَّت الإشارة إليه، وأمَّا التي هي خارجة عن التصوّر وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا إضافة إليها لا بالذات ولا بالعرض فثبت أنَّ التكافؤ في الوجود والعدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما وإن قطع النظر عن وصف الإضافة.

[649] Eğer dersen ki: "Görme duyusu ile -büyük olanın küçük olanda intibâ'ı imkânsız olduğundan dolayı intibâ'ı ve ışınların çıkmasını reddedenlere göre- ancak hâricî olan şey aynıyla idrak edilir. Buna göre görme ancak aynıyla hariçte mevcûd bulunan şeye dair algısal bir izafet olmuş olur."

[650] Derim ki: "Öncelikle tartışmamız algısal sûret manasındaki duyunun izafeti hakkındaydı. Bu ise bu görüşü savunan kimseye göre hâricî sûretin aynısıdır. O halde aralarında bir ayrılık yoktur. Duyum-sayanın cevheri ile görme izafetinin kendisinde gerçekleştiği söylenen hâricî olan şeyin arasındaki konumsal izafetin iki tarafı ise araştırma ve inceleme neticesinde gerçekte diğer konumsal izafetlerin iki tarafı gibi ancak beraber olabilirler.

[651] İkinci olarak: Bizzat görülen şey, maddelerden soyut olarak nefiste bulunan ölçüsel bir sûrettir. O, duyu ve duyulurdur veya görme ve görülendir. Bu ikisi beraberdir. Zira aralarında ancak itibar bakımından ayrılık vardır.

[652] İzafet halindeki iki şeyin (*mütezâyif*) özelliklerinden sayılan şeylerden biri de onlardan herbirinin diğerine döndürülmesinin zorunluluğudur. Döndürmenin manası onlardan herbirinin diğerine izafetine -onun muzafı olması bakımından- hükmedilmesidir. Nasıl ki babaya, oğlun babası deniyorsa oğula da babanın oğlu denir. Bu döndürme ancak onlardan herbirinin diğerine muzaf olması bakımından zorunlu olur.

[653] Eğer izafe edilme, "muzaf olması bakımından" yapılmıyorsa bu döndürme zorunlu değildir. Örneğin babaya oğlanın, insanın veya aslanların babası denilmesi örneğindeki olduğu gibi döndürme zorunlu değildir. O halde "Oğlan, babanın oğlanıdır." veya "İnsan, babanın insanıdır." denemez. Muzaftaki döndürme kaidesine riayet etmek zor da olabilir. Bunun yolu o şeyin vasıflarının toplanmasıdır. Bu vasıfları ele aldığında ve başkasını kaldırdığında geriye izafet kalır. Ya da onu kaldırdığında ve başkasını ele aldığında izafet ortadan kalkar. İşte döndürülmesi zorunlu olan kendisine hakiki izafetin yapıldığı şey budur. Nitekim sen oğuldan hayvan, insan, düşünen veya yazan olmasını kaldırdığında geriye onun, babanın kendisine izafe edildiği oğul oluşunu bırakırsın. Onun oğul oluşunu kaldırırsan bu vasıfların tamamını bırakırsın ve izafet kalmamış olur.

[٦٤٩] فإن قلت الحس البصري لا يدرك به إلا الأمر الخارجي بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير وأبطل خروج الشعاع أيضًا فيكون الإبصار عنده مجرَّد إضافة إدراكيَّة إلى الموجود الخارجي بعينه.

[٦٥٠] أقول أمَّا أولا فقد كان كلامنا في إضافة الحس الذي بمعنى الصورة الإدراكيَّة وهي عند هذا القائل عين الصورة الخارجيَّة فلا انفكاك بينهما وأمَّا الإضافة الوضعيَّة التي بين جوهر الحاس وذات الأمر الخارجي الذي قيل وقع إليه إضافة الإبصار فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الإضافات الوضعيَّة التي عند البحث والتحقيق لا يكونان إلا معًا.

[٦٥١] وأمَّا ثانيا فإنَّ المبصر بالذات صورة مقداريَّة حاضرة عند النفس مجرَّدة عن المواد وهي الحس والمحسوس أي البصر والمبصر وهما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار.

[٦٥٢]وممَّا عدّ أيضًا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كلّ منهما على الآخر ومعنى الانعكاس أن يحكم بإضافة كلّ منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافًا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب وهذا الانعكاس إنَّما يجب إذا أضيف كلّ منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر.

[٦٥٣] وأمَّا إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب أب للصبي أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس. فلا يقال الصبي صبي للأب أو الإنسان إنسان للأب وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف والطريق فيه أن يجمع أوصاف الشيء فإنَّ تلك الأوصاف إذا وضعته ورفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعته ووضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك واستبقيت كونه ابنًا بقيت إضافة الأب إليه وإن رفعت كونه ابنًا واستبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافة

[654] Bundan anladın ki izafetteki hakiki denklik baba ile oğul arasındadır. Bu ikisinden herbiri diğerine döndürülebilir. Denklik bozulursa döndürme zorunlu olmaz. "Dümen, geminin dümenidir." ve "Baş, hayvanın başıdır." dediğimizde döndürülmesi ve şöyle denilmesi mümkün değildir: "Gemi, dümenin gemisidir." ve "Hayvan, başın hayvanıdır." Denklik ancak şöyle denirse zorunludur: "Baş, başlı olanın başıdır." ve "Dümen, dümenlinindir."

[655] Dediler ki: Bu döndürmeden bazısının nispet harfine ihtiyacı yoktur. Bu, muzaf olması bakımından muzafın büyüklük ve küçüklük gibi konulmuş bir lafzı olduğundadır. Bazısı ise buna ihtiyaç duyar. Bu ise ya "Köle, efendinin kölesidir." ve "Efendi kölenin efendisidir." sözümüzdeki gibi nispet harfinin iki taraftan da eşit olmasıdır ya da "Bilen, bilgiyi bilendir." ve "Bilgi, bilenin bilgisidir." sözümüzdeki gibi eşit olmamasıdır.

Dördüncü Fasıl

On Yüksek Cinsten Biri Olan Muzaf Kategorisinin Kendisinin Manasının Tahsili

[656] Deriz ki: Başkasına kıyasla mâhiyeti akledilir olan [şeklindeki] mezkûr betimden bu mefhûmun kendisi, yani onun başkasına kıyasla mâhiyetinin akledilir olmasının kendisi kastedilebilir. Yine bununla, mâhiyetinin başkasına kıyasla akledilir olmasının bizzat doğru olduğu başka bir mâhiyet de kastedilebilir. Aynı şekilde bununla, kategori olan muzafın ve kategori olup da muzaf olmayanın manasının dışındaki başka bir mâhiyeti olan şey de kastedilebilir. Bu, baba gibidir. Nitekim baba her ne kadar oğula nispetle akledilir olsa da bu akledilir oluşun ve babalığının da arkasında, oğula kıyasla akledilir olmayan kendinde bir mâhiyeti de vardır. Bu, onun insan, at veya bunun gibi bir şey olmasıdır.

[657] Babalığın ise kıyasen akledilen bu mâhiyet dışında bir mâhiyeti yoktur. Burada üç durum söz konusudur. Birincisi zikredilen betimin müteârif [yaygın, sınaî, şâî] önermelerdeki gibi müteârif [yani zâtın dışındaki bir mananın zâta yüklenmesi şeklindeki] bir doğrulukla değil ilksel ve zâtî olarak yüklendiği şeydir. Bu, on kategoriden biridir.

[٦٥٤] فعلمت بهذا أنَّ التعادل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب والابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر وإذا اختلّ التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينة والرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان والحيوان حيوان للرأس وإنَّما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذي الرأس والسكان سكان لذي السكان.

[٦٥٥] وقالوا إنَّ هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة وذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج إلى ذلك، وإمَّا أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد، وإمَّا أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم.

الفصل الرابع

في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو أحد الأجناس العشرة العالية

[٦٥٦] فنقول إنَّ الرسم المذكور الذي ماهيَّته معقولة بالقياس إلى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم أي نفس أنَّها معقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به ماهيَّة أخرى يصدق عليها بالذات أنَّ ماهيَّته معقولة بالقياس إلى غيرها وقد يعنى به ما له ماهيَّة أخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة وغير المضاف الذي هو من المقولة وذلك كالأب فإنَّه وإن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أنَّ له في نفسه وراء هذه المعقوليَّة ووراء أبوته ماهيَّة غير معقولة بالقياس إلى الابن وهي كونه إنسانًا وفرسًا أو شيئًا آخر.

[٦٥٧] وأمَّا الأبوة فليس لها ماهيَّة إلا هذه الماهيَّة المعقولة بالقياس فهاهنا ثلاثة أمور؛ أحدها: ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيًّا أوليًّا لا صدقًا مُتعارفًا كما في القضايا المتعارفة وهو المقولة التي هي إحدى

İkincisi, kendinde cins olsa da aşağı tür olsa da onun türlerinden biri olan şeydir. Bu, kategorinin kendisine bizzat yüklendiği şeydir. Zâtîlerin, zâtî fertlerine doğru olarak yüklenmesi gibi... Üçüncüsü cevherin, niceliğin, niteliğin veya başkasının altındaki başka bir mâhiyettir. Ona, muzaf kategorisi veya onun türü doğru olarak bilaraz yüklenir. Beyazın insana yüklenmesi gibi... İşte farkın bu şekilde tahkik edilmesi gerekir. Çoğu kitapta kategorinin kendisi ile ondan bir tür olan şey arasındaki fark açıklanmamıştır. Bunun yerine, arız olan izafet ile onun arız olduğu şey arasındaki fark ile yetinmişlerdir.

[658] Bu yüzden Şeyh [İbn Sînâ] şöyle demiştir: "Kategori kıldıkları muzaf da aynı şekilde izafet sahibidir. Çünkü o, mâhiyeti başkasına kıyasla akledilen bir şeydir. Böyle olursa kategori olan muzaf, kategori olmayan muzaf ile ortak olmuş olur. Sonuç olarak aralarında bir fark kalmaz."

[659] Ben derim ki: Fark, işaret ettiğimiz üzere şudur: Birincisi, "mâhiyeti [başkasına] kıyasla akledilir olan" şeklinde bahsedilen şeyin kendisidir. Tıpkı kategori olan cevherin, "var olduğunda bir konuda olmaksızın var olan mâhiyet" şeklinde bahsedilen şeyin kendisi olması gibi... O halde kategori olan muzaf, muzaf lafzının mefhûmunun kendisidir.

[660] Şeyliğe gelince o, kategori olan muzafın ondan ayrılamadığı ve ondan olumsuzlanması mümkün olmayan bir şeydir. Fakat muzafın kendisinin mefhûmunda itibar edilen şeylik ancak genel bir şeyliktir ve [bu şeylik] ancak izafet ve muzaf olmakla tahassül eder. Kendisinden, beyazlıktan başka olan ve beyazlıkla vasıflanan bir şey kastedilen beyaz gibisi böyle değildir. İsmi türetilmiş olanı arazlardan kılarsak ve şeylikle, türeyendeki "lâm" veya "zî" ([gibi *sahiplik*] harfinden veya türeme heyetinden anlaşılan şeyliği kastedersek kategoriler sonsuz olurdu. Bu yüzden mürekkebi de içeren mutlak muzaf, kategori kılınmamıştır. Bilakis muzaf olması dışında mâhiyeti olmayan muzaf [kategori kılınmıştır].

المقولات العشر. وثانيها: ما هو نوع من أنواعه سواء كان في نفسه جنسًا أو نوعًا سافلا وهو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيّات على أفرادها الذاتيّة. وثالثها: ماهيَّة أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقولة المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الإنسان فهكذا ينبغي أن يحقّق الفرق وفي أكثر الكتب لم يتعرّضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الإضافة ومعروضها.

[٦٥٨] ولذلك قال الشيخ ثمّ المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو أيضًا شيء ذو إضافة لأنه شيء معقول الماهيَّة بالقياس إلى غيره وإذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهما فرق.

[٦٥٩] أقول الفرق ما أشرنا إليه وهو أنَّ الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنَّه معقول الماهيَّة بالقياس كما أنَّ الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بأنَّه الماهيَّة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

[٦٦٠] وأمَّا الشيئيَّة فهو أمر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن أن يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شيئية عامة لا يتحصل إلا بكونها إضافة ومضافًا لا كالأبيض إذا أريد به شيء غير البياض وصف بالبياض، فإنا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض وأردنا بالشيئية الشيئية المفهومة في المشتقّ من حرف اللام أو ذي أو الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المُطلق الشامل للمُركّب أيضًا مقولة بل المضاف الذي لا ماهيَّة له سوى كونه مضافًا.

[661] Biri şöyle derse: "İzafet de mâhiyeti başkasına kıyasla akledilen bir şeydir. O halde kategori kılınmaması gerekir."

[662] Deriz ki: "Hakiki muzafa -kategoriyi kastediyorum- yüklenen şeyliğin veya onun bir türünün, muzaf olması dışında başka bir özelleşmesi yoktur."

[663] Başka manaya yüklenen şeylik ise muzaf olmakla değil başka bir şeyle özelleşir. O da insan, ev veya başka bir şey olmasıdır. Sonra ona izafet ile tahsis eklenir. Nitekim kategorinin gayrısında baba, kendisine babalığın eklendiği bir cevherdir. Kategoriden olan baba, aynıyla babalık olan bir şeydir. Bu manada arazî de arazın aynısıdır. Aynı şekilde düşünen de cevherî sûretin kendisidir.

Beşinci Fasıl

İzafet Hariçte Mevcûd mudur Değil midir?

[664] Bil ki birçok şey bağımsız bir varlıkla olmaksızın mevcûddur. Araz mefhûmu, basitteki cins ve ayrımın (*fasl*) mâhiyeti böyledir. Bunlar gibiler bağımsız varlıklarla var olmaz. İzafetler ve nispetler de bu türdendir. Nitekim izafetin varlığı cevherin, niceliğin, niteliğin ve başkalarının varlığının dışında değildir. Bilakis onun varlığı, onlardan mâhiyetleri dışında bir mana akledildiği ve bu mananın başkasına kıyasla akledilir olduğu şekilde bu şeylerden birinin varlığıdır. Örneğin çatının, duvara izafetle beraber akledildiğinde konumsal bir varlığı vardır. Aynı şekilde gökyüzünün de konumsal tek bir varlığı vardır. Ondan cevher olan gökyüzünün mâhiyeti akledilir. Bununla beraber onun mâhiyetinden başka bir mana daha akledilir ki o da üstte olma manasıdır. Bir şeyin mevcûd olmasının manası onun tanımının ve manasının hariçte mevcûd olan bir şeye hâricî bir doğrulukla doğru olarak yüklenmesidir. Hâricî önermelerdeki durum böyledir. Şu sözümüz gibi: "İnsan yazıcıdır veya beyazdır." Nitekim bu manayla muzaf şu sözümüz doğru olduğundan dolayı mevcûddur: "Gökyüzü yeryüzünün üzerindedir." ve "Zeyd babadır." Bu durum, zihnî durumların tersinedir. Şu sözümüz gibi: "Hayvan cinstir." ve "İnsan türdür." Nitekim cinslik, türlük ve bu ikisinin benzerleri eşyaya hariçte olumlanan hâricî durumlardan değildir. Bilakis zihinlerde olumlanırlar.

[٦٦١] فلو قال أحد إنَّ الإضافة أيضًا شيء معقولة ماهيَّته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجعل مقولة.

[٦٦٢] قلنا إنَّ الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي أعني المقولة أو نوعًا منها لا تخصص لها إلا بكونها مضافًا.

[٦٦٣] وأمَّا الشيئيَّة التي تحمل على المعنى الآخر فإنَّه ليس تخصّصها بكونها مضافًا بل بأمر آخر وهو كونه إنسانًا أو دارًا أو شيئًا آخر ثمّ يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافة، فالأب في غير المقولة جوهر يلحقه الأبوة والأب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الأبوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما أنَّ الناطق أيضًا شيء هو نفس الصورة الجوهريَّة.

الفصل الخامس

في أنَّ الإضافة هل تكون موجودة في الخارج أم لا

[٦٦٤] واعلم أنَّ كثيرًا من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض وماهيَّة الجنس والفصل في البسيط فإنَّ أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مُستقلة ومن هذا القبيل الإضافات والنسب فإنَّ وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهيَّاتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط وكذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه ماهيَّة السماء وهي جوهر ويعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيّتها وهو معنى الفوقيَّة، ومعنى كون الشيء موجودًا أنَّ حدَّه ومعناه يصدق على شيء موجود في الخارج صدقًا خارجيًّا كما هو في القضايا الخارجيَّة كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض وزيد أب وهذا بخلاف الأمور الذهنيَّة كقولنا الحيوان جنس والإنسان نوع فإنَّ الجنسيَّة والنوعيَّة وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجيَّة التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان.

[665] İzafetin hariçte mevcûd olmadığını, bilakis tümellik ve tikellik gibi zihnî itibarlardan olduğunu iddia edenlerin görüşünün bozukluğu bununla bilinir.

[666] Buna [izafetin hariçte mevcûd olmadığına] bazı deliller getirilmiştir:

[667] Birincisi: İzafet hariçte mevcûd olsaydı teselsül lâzım gelirdi. Çünkü izafet bu durumda kaçınılmaz olarak bir mahâlde mevcûd olurdu. Hâlbuki onun mahâlde oluşu bir şeydir, kendinde oluşu ise başka bir şeydir. Nitekim babalığın mefhûmu, onun, mahâllinde oluşundan başka bir manadır. Bu yüzden onun mahâlle izafeti başka bir izafettir. Ondaki söz de birincideki söz gibidir. Bundan ise teselsül lâzım gelir.

[668] Şeyh, buna şöyle diyerek cevap vermiştir: "Bu şüphenin çözümünde mutlak muzafın tanımına dönmemiz gerekir. Deriz ki: Muzaf, başkasına kıyasla akledilen bir mâhiyeti olan şeydir. Mâhiyeti ancak başkasına kıyasla akledilir şekilde hariçte olan her şey muzaftır. Hariçte bu özellikte çok şey vardır. O halde hariçte muzaf mevcûddur.

[669] Sonra muzafın başka bir mâhiyeti varsa kendisinde başkasına kıyasla akledilen mana bulunan şeyin soyutlanması gerekir. İşte gerçekte başkasına kıyasla akledilen mana o manadır. Bunun gayrısı ise ancak bu mana sebebiyle başkasına kıyasla akledilir. Bu mananın başkasına kıyasla akledilir olması ise kendisinden başka bir şey sebebiyle değildir. Bilakis o zâtı gereği muzaftır. O halde burada bir zât bir de izafet yoktur. Bilakis burada başka bir izafetle olmayan kendinde bir muzaf vardır. İşte izafetler bu şekilde sona erer.

[670] Bu muzafın bizzat bu konuda olmasının ise başka bir varlığı vardır. Mesela babalığın varlığı babadadır. Bu varlık da aynı şekilde muzaftır. Bu, muzaftan arız olan ve muzafa lâzım gelen bir şey olsun. O ikisinden her biri kendisine muzaf olan şeye başka bir izafet olmaksızın zâtı gereği muzaftır. O halde yüklem olmak da babalık olmak da zâtı gereği muzaftır."

[٦٦٥] وبهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أنَّ الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنيَّة كالكليَّة والجزئيَّة.

[٦٦٦] واحتج عليه [الإضافة غير موجودة] بأمور.

[٦٦٧] الأول: أنَّ الإضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل لأنَّها تكون لا محالة موجودة حينئذ في محل فكونها في المحل شيء وكونها في نفسها شيء آخر فإنَّ الأبوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافة أخرى والكلام فيها كالكلام في الأول ويلزم منه التسلسل.

[٦٦٨] فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع في حلّ هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق. فنقول المضاف هو الذي له ماهيَّة معقولة بالقياس إلى غيره فكلّ شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيَّته إنَّما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود.

[٦٦٩] ثمَّ إن كان في المضاف ماهيَّة أخرى فينبغي أن يُجرَّد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره وغيره إنَّما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى، وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق الإضافات.

[٦٧٠] وأمَّا كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الأبوة في الأب وذلك الوجود أيضًا مضاف فليكن هذا عارضًا من المضاف لزم المضاف وكلّ واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته.

[671] Bu, [İbn Sînâ'nın] *Şifâ*'nın *İlâhiyât* [kısm]ında söylediğidir ve açıktır. Şüpheyi ise muâraza ve hal olmak üzere iki açıdan ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki ilk olarak burhanı muzafın hariçte mevcûd olan heyetlerden olması üzerine bina etmiştir. Sonra tekrarın lâzım gelmesi itirazını mümkün kılan teselsülü geçersiz kılmıştır ki varlık ve birlik gibi konularda da bu itiraz getirilir. Burada da oradaki savunduğu gibi izafetlerin başka bir arız izafet olmayan ve kendinde muzaf olanda bittiğini savunmuştur.

[672] Manaları farklı olan izafetlerin ise her birinin, mâhiyet bakımından kendisinden farklı ve ona lâzım olan bir izafeti olması lâzım değildir ki teselsül lâzım gelip savunulamasın. Nitekim babalık izafetine her ne kadar varlıkta hulûl etme ve arız olma izafeti lâzım gelse de arız olma izafetine ondan farklı olan başka bir izafetin lâzım gelmesi gerekmez. Üçüncü ve dördüncü de böyledir. Bu şekilde son olmaksızın gider. Ancak aklın itibarının kesilmesiyle kesilen ve birbirine benzer veya birbirinden farklı aklî itibarlar bakımından ise böyle değildir.

[673] İkinci delil daha önce de geçtiği gibi şöyledir: Önce gelme ve sonra gelme izafeti şayet mevcûd olsaydı zamandaki geçmiş ve gelecek beraberce mevcûd olurdu.

[674] Cevap, tekâbül bahislerinde ve başka bir yerde de işaret ettiğimiz şu sözlerdir: Zamanın parçalarının beraberliğinin, önce gelenin ve sonra gelenin tek bir anda mevcûd olmasıyla ansal olması mümkün değildir. Bu ancak anların ve ana mahsus şeylerin özelliğidir. Onların beraberliği, kendisindeki beraberliğin önce gelme ve sonra gelmenin aynısı olduğu kademeli vahdânî varlıkta bitişmeleridir. Eşyadan bir şeyin sayısının [kendi içindeki] birliğinin, o şeyin çokluğunun aynısı olması da böyledir.

Altıncı Fasıl

Muzafın Hariçteki Varlık Tarzı

[675] Bil ki muzafın varlığının hariçteki hususiyetinde ve taayyününde bazı açılardan sorun vardır.

[٦٧١] هذا ما قاله في إلهيات الشفاء وهو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين بالمعارضة والحل حيث أقام البرهان أولا على أنَّ المضاف من الهيئات الموجودة في الأعيان ثمَّ دفع التسلسل من الوجه الذي أمكن إيراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود والوحدة ونظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنَّها تنتهي إلى ما هو مضاف بذاته لا بإضافة أخرى عارضة.

[٦٧٢] وأمَّا الإضافات المختلفة المعاني فلا يلزم أن يكون لكلّ إضافة إضافة مخالفة لها بالماهيَّة لازمة إياها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع، فإنَّ إضافة الأبوة وإن لزمتها في الوجود إضافة الحاليَّة والعروض لكن لا يجب أن يلزم إضافة أخرى مخالفة لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا إلى لا نهاية اللهم إلا بحسب اعتبارات عقليَّة متماثلة أو متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

[٦٧٣] الحجة الثانية ما مرَّ من كون إضافة التقدّم والتأخُّر لو كانت موجودة لكان الماضي والمستقبل من الزمان موجودين معًا.

[٦٧٤] والجواب ما أشرنا إليه في مباحث التقابل وموضع آخر أنَّ معيَّة أجزاء الزمان لا يمكن أن يكون آنية بأن يكون السابق واللاحق موجودين في آن واحد، إنَّما ذلك شأن معيَّة الآنات والآنيات بل معيتها اتصالها في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيَّتها فيه عين التقدُّم والتأخُّر فيه كما أنَّ وحدة العدد عين كثرته لشيء من الأشياء.

الفصل السادس

في نحو وجود المضاف في الخارج

[٦٧٥] واعلم أن في خصوصيَّة وجود المضاف في الخارج وتعينها إشكالا من وجوه؛

[676] Bunlardan biri şudur: "İzafet şayet mevcûd olsaydı diğer mevcûdlara varlıkta ortak olurdu ve onlardan hususiyeti ile ayrılırdı. Varlık bu hususiyetle kayıtlanmadığı müddetçe izafet hariçte var olmazdı. Bu durumda bu kayıtlanma izafetin varlığından önce olmuş olurdu. Hâlbuki kayıtlanma izafetin kendisidir. O halde izafet kendisinden önce başka bir izafet var olmaksızın var olamaz. Önceki izafetteki söz de böyledir. Buna göre bir adet izafetin gerçekleşmesinin şartı onun gibi sonsuz sayıda izafetin varlığıdır."

[677] Biri şudur: "Varlık olması bakımından varlık ya muzaftır ya da muzaf değildir. Muzafsa her varlık muzaftır. Hâlbuki durum böyle değildir. Muzaf değilse izafet mevcûd olsaydı mevcûd olması bakımından muzaf olmazdı. Nitekim mevcûd, mevcûd olması bakımından muzaf değildir, muzaf da muzaf olması bakımından mevcûd değildir. Matlup da budur."

[678] Biri de şudur: "İzafet vücûdî bir şey olsaydı Allah'ın hâdisler için mahâl olması lâzım gelirdi. Çünkü O'nun kendisiyle beraber olduğundan dolayı her hâdisle bir izafeti vardır. Bu beraberlik bundan önce gerçekleşmiş değildi. O hâdisin ortadan kalkmasıyla ise ortadan kalkar. O halde Allah'ın hâdislere mahâl olması lâzım gelir. Bu durumda ise O'nun cisim veya cismânî olması gerekir. Allah bundan yücedir, uludur.

[679] Muzafın varlığı hakkındaki sözün, bu gibi şüpheleri bertaraf edecek şekilde tahkiki şudur: İzafetin varlığı diğer şeylerin varlığından ayrı bir varlık değildir. Bilakis kendinde ister cevher olsun ister araz, bir şey akledildiğinde onunla beraber başka bir şeyin de akledildiği şekilde olması izafetin varlık tarzıdır. Akıl gibi illet olan bir şeyin, aklî bir cevher olması bakımından kendisine has bir varlıkla mevcûd olan bir zâtı vardır. Bu varlığın, başkasında tesirde bulunacak şekilde olması, illet olması bakımından illetin varlığıdır. İllet de muzafın bir türüdür. O halde bu varlık cevhere bizzat, muzafa ise bilaraz mensuptur.

[680] Bilaraz dememizin sebebi şudur: İllet olma mefhûmu kendi dışındaki şeyler göz ardı edildiğinde bu varlığın zâtîlerinin dışındadır. Muzaf olması bakımından muzaf da aynı şekilde nazarıitibara alınma

[٦٧٦] منها: أنَّ الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيَّة وما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصيَّة لم يوجد الإضافة في الأعيان فيكون ذلك القيد [التقيد] سابقًا على وجود الإضافة لكن التقيد هو نفس الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها وهكذا الكلام في وجود الإضافة السابقة فيكون تحقق الإضافة الواحدة مشروطًا بإضافات غير متناهية من أمثالها.

[٦٧٧] ومنها: أنَّ الوجود من حيث هو وجود إمَّا أن يكون مضافًا أو لا يكون مُضافًا فإن كان مُضافًا فكلّ وجود مضاف وليس كذلك وإن لم يكن مُضافًا فالإضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من حيث إنَّها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود و هو المطلوب.

[٦٧٨] ومنها: أنَّه لو كانت الإضافة أمرًا وجوديًّا لزم أن يكون الباري جلَّ مجده محلا للحوادث لأنَّ له مع كلّ حادث إضافة بأنَّه موجود معه وتلك المعيَّة ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب أن يكون الباري محلا للحوادث فيكون جسمًا أو جسمانيًا تعالى عنه علوًا كبيرًا.

[٦٧٩] وتحقيق القول في وجود المضاف بحيث يدفع هذه الشكوك وأشباهها هو أنَّ وجود الإضافة ليس وجودًا مباينًا لوجود سائر الأشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرًا أو عرضًا بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الإضافة فالعلّة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي وكون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العلّة بما هي علّة والعلّة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات وإلى المضاف بالعرض.

[٦٨٠] وإنَّما قلنا بالعرض لأنَّ مفهوم العليَّة خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها وكذا وجود المضاف من حيث

biçimi bakımından cevher olması bakımından cevherden farklıdır. Fakat illet olan cevherin mâhiyeti ile onun illet olması ve izafeti arasındaki fark mâhiyet ve tanım bakımındandır. Zira cevherin tanımı muzafın tanımından başkadır. İkisinin varlıkları arasındaki fark itibar bakımındandır. O halde cevhersel varlık kendinde olarak ele alındığında cevher olur, başkasına kıyaslandığında ise muzaf olur. İşte bu varlık, hariçte olduğu şekilde akledildiğinde onun akledilmesinden başka bir şeyin akledilmesinin lâzım gelmesi muzafın varlığıdır.

[681] Özetle, muzaf olması bakımından muzaf basittir ve onun hariçte tek bir bağımsız varlığı yoktur. Bilakis onun varlığı başkasına kıyas edilecek şekilde olmasıyla eşyaya eklenmesidir. Buna göre gökyüzünün, zâtındaki varlığı cevherlerin varlığıdır. Yeryüzüne kıyaslanmasıyla üstte olmanın akledilmesi bakımından varlığı ise izafetlerin varlığıdır.

[682] Aynı şekilde niceliğin de nicelik olması bakımından kendinde bir varlığı vardır. O da bir şeyin zâtının başka bir şeye eşit veya ondan daha büyük veya ondan daha küçük olabilecek şekilde olmasıdır. Varlığının başka bir şeye, mesela bilfiil eşit olması eşitin varlığıdır. O halde eşitin varlığı niceliğin varlığından başkadır. Çünkü eşit olan, kendisinden daha büyük veya daha küçük olan bir şeyle kıyaslandığında eşit olarak kalamaz.

[683] Nicelikten olan tür ise kendinde tek bir haldedir ve asla değişmez. Tek bir varlığın birçok izafetlerin varlığı olması mümkündür. Örneğin bir sayısının kendinde, onun birliğinin aynısı olan bir varlığı vardır. Bu varlığa ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün dörtte biri olduğu ve bu şekilde sonsuzca şeyler, imkânsızlık ve bir olması bakımından bir sayısında birleşiklik lâzım gelmeksizin doğru olarak yüklenir. O halde muzafın tahsili ve türleştirilmesi iki şekilde tasavvur edilebilir:

[684] Birincisi, arız olduğu şeyin de onunla beraber nazarıitibara alınması. Cisim ve beyazın toplamı gibi... Bu, kategorilerden değildir. Eşit olan nicelik ve muvâfık nitelik gibi...

هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهيَّة الجوهر الذي هو العلة و بين عليَّته وإضافته بالماهيَّة والحد فإنَّ حدّ الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهري إذا أخذ في نفسه كان جوهرًا وإذا قيس إلى غيره كان مضافًا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقّله تعقّل شيء آخر هو وجود المضاف.

[٦٨١] وبالجملة أنَّ المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مُستقلّ مفرد بل وجوده أن يكون لاحقًا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقيَّة وجود الإضافات.

[٦٨٢] وكذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم وهو كون الشيء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويًا لشيء أو أعظم أو أصغر منه، وأمَّا وجوده بحيث يكون بالفعل مساويًا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي غير وجود الكم لأنَّ المساوي لم يبق مساويًا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر.

[٦٨٣] وأمَّا النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد في نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لأن يصير وجودًا لإضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته، وذلك الوجود يصدق عليه أنَّه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وهكذا إلى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصوّر من وجهين.

[٦٨٤] أحدهما: أن يعتبر معه معروضة كمجموع الجسم والأبيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي أو الكيف الموافق.

[685] İkincisi ise muzafın, eklendiği şeyden kaynaklanan bir tür tahsis ile tahsis edilmiş olarak itibar edilmesi ve tek bir ilişen gibi bu ikisinin beraberce akılda bulunmasıdır. İşte bu, izafetin türleştirilmesi ve tahsilidir. Eşitin muzaf olması niceliğin eşit veya muzaf olması gibi değildir. Çünkü eşitlik niceliğin ittifakıdır. Bu, muvâfık nicelikten başka bir şeydir. Benzerlik de aynı şekilde nitelikteki muvâfakattır. O da muvâfık nitelikten başka bir şeydir.

[686] Özetle, kategori olan muzaf ve basit muzaflara ait olan cins ile onun -gerçekte muzafların türü olan- türünün faslından birinin kılınması diğerinin kılınmasından başka değildir. Bilakis ondaki, yani o türdeki cinslik ve fasıllık tabiatı tek bir şey olur.

[687] Eğer şöyle denirse: Eşitlik ve benzerlik, herhangi bir muvâfakat olmakta ortaktır ve nicelik veya nitelik ile tahsis edilmekte farklıdır. O halde eşitlik ve benzerlik ya tek bir türden olur. Hâlbuki siz onların iki farklı tür olduğunu söylemiştiniz. Ya da ikisi nicelik, nitelik veya başka iki izafet bakımından birbirinden ayrı olur. Nicelik ve nitelik aynı fasıl olursa basit bir muzaf olarak farz edilen şey mürekkep olmuş olur. Bu ise hulftür. Aynı şekilde tek bir türün iki kategorinin altında olması veya bir kategorinin varlığının başka bir kategori türüyle tahsili lâzım gelir. Bunların hepsi imkânsızdır. Ya da izafetin muvâfakat olan faslı nicelik veya niteliğin kendisi değil niceliğe veya niteliğe dönük başka bir izafet olur. Bu durumda ise izafetin faslı da izafet olur. Bu da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü tartışma ikinci izafetin birinci izafetten ne ile ayrıldığına döner. Böylece mahzurlar en baştan geri gelir.

[688] Ben derim ki: İttifak cinssel bir manadır ve kendisinden başka bir mana ile tahassül etmez. Bilakis ittifakın o manaya -taayyünün kapalılığa nispeti gibi- nispetinin olması manasıyla tahassül eder. Zira ittifak nicelikte olarak tahassül ettiğinde ve böylece eşitlik meydana geldiğinde niceliğin kendisiyle tahassül etmez ki bundan bir kategorinin başka bir kategoriyle tahassül etmesi lâzım gelsin. Aynı şekilde niceliğe dönük başka bir izafetle de tahassül etmez ki bir izafetin başka bir izafetle tahassül etmesi lâzım gelsin. Bilakis o, nitelikle ve ona dönük bir izafetle değil nicelikte olmakla tahassül eder ve türleşir.

[٦٨٥] وثانيهما: أن يعتبر المضاف مخصّصًا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به ويوجدان معًا في العقل كعارض واحد وهذا هو تنويع الإضافة وتحصيلها، فإنَّ كون المساوي مُضافًا ليس ككون الكم مساويًا أو مضافًا فالمساواة موافقة في الكم [اتفاق الكم] وهي غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في الكيف وهي غير الكيف الموافق.

[٦٨٦] وبالجملة المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة [المضاف البسيط] وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعة الجنسيَّة والفصليَّة فيه أي في ذلك النوع أمرًا واحدًا.

[٦٨٧] فإن قيل إنَّ المساواة والمشابهة اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكم أو بالكيف فيكون المساواة والمشابهة إمَّا من نوع واحد وقد قلتم أنَّهما نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم والكيف أو بإضافتين أخريين فإن كانت الكميَّة والكيفيَّة نفس الفصل فالمفروض مُضافًا بسيطًا يكون مركّبًا هذا خلف، وأيضًا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقولة بنوع من مقولة أخرى والكلّ محال أو يكون فصل الإضافة التي هي الموافقة إضافة أخرى إلى الكميَّة أو إلى الكيفيَّة لا نفس الكميَّة والكيفيَّة فيكون فصل الإضافة إضافة وهو أيضًا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أنَّ الإضافة الثانية بماذا تمتاز عن الإضافة الأولى فتعود المحذورات جذعًا.

[٦٨٨] أقول الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمعنى نسبته إليه نسبة التعين إلى الإبهام فإنَّ الاتفاق إذا تحصل بأنه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة أخرى ولا أيضًا بإضافة أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافة بإضافة أخرى بل تحصل وتنوع بأنَّه في الكم لا بالكم ولا بإضافة إليه.

[689] Bu, diğer cinslerin fasılları gibidir. Nitekim hayvanın faslı -ki o, idrak eden büyüyen cisimdir- idrak edenin düşünen olmakla taayyününden ibarettir, düşünmenin idrak etmeye katılması ve böylece idrak eden ve düşünenden oluşan bir bütün oluşması değildir. Bilakis o, düşünen idrak edendir. İdrak edenin büyüyen cisme, büyüyen cismin cisme ve cismin cevhere nispeti de böyledir. Hata, cins ile maddenin karıştırılmasından kaynaklanmış olabilir.

[690] Bu manalar sabit hale geldiğine göre şüphelerin çözümüne dönebiliriz.

[691] İlk olarak: İzafetin varlığının varlıkta diğer mevcûdlarla ortak olduğunu ve onun başkalarından ayrışması gerektiğini kabul edelim; fakat bu ayrışmanın ancak ek bir kayıt ile olması gerektiğini kabul etmeyiz. Nitekim birçok mevcut, gayrısından özel varlıklarının kendisiyle ayrışır. Zira mutlak varlıktaki ortaklık intizâî ve aklî bir şeydeki ortaklıktır. Varlıklar olmaları bakımından varlıkların hakikatlerinin, fertlerinin türü olan tabii bir tümeli yoktur ki birbirlerinden ayrışmalarında ek kayıtlara ihtiyaç duysunlar.

[692] Sonra, kayıtların, kendileriyle kayıtlanan şeylere nispetleri cinsin fasıllarının durumu gibi olabilir. Cinsin fasıl ile kayıtlanması ise kılma ve varlık cihetinden bir şeyin kendisine ek bir şeyle kayıtlanması gibi değildir ki ikisi arasında kayıtlanmanın kendisi olan bir izafet veya başka bir izafet gerçekleşsin. Belki mana ve mefhûm cihetinden daha umumi ve daha hususi olan şey basit bir tek şeyin varlığıyla hariçte mevcûd olabilir.

[693] İkinci olarak deriz ki: Kendinde mevcûd ya mümkündür ya zorunludur veya ya cevherdir ya arazdır. Onun varlıktan bir hal ve tarz üzere olması akledildiğinde onun akledilmesinden muzaf olan başka bir şeyin akledilmesi lâzım gelir. O halde her varlığın varlık olması bakımından değil özel bir tarz üzere olması bakımından muzaf olması lâzım gelir. Nitekim başkası göz ardı edildiğinde hayvanın kendinde bir varlığı ve maddesinin fazlasından başka bir hayvanın var olması bakımından ise başka bir varlığı vardır. Birincisi cevher kategorisinden bir türdür. Bu [ikincisi] ise muzaf kategorisinden bir türdür.

[٦٨٩] وهذا كسائر فصول الأجناس فإنَّ فصل الحيوان وهو الجسم النامي الدراك هو عبارة عن تعين الدراك بأنَّه ناطق لا أنَّ الناطق ينضم إلى الدرك فيصير مجموعًا من المدرك والناطق بل المدرك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك إلى النامي والنامي إلى الجسم والجسم إلى الجوهر والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة.

[٦٩٠] وإذا تقرر هذه المعاني فلنرجع إلى حلّ الشكوك.

[٦٩١] أمَّا الأول فسلمنا أنَّ وجود الإضافة مشارك لسائر الوجودات في الموجود وسلمنا أنَّه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أنَّ ذلك الامتياز لا بدَّ أن يكون بقيد زائد فإنَّ كثيرًا من الموجودات تمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها إذ الاشتراك في الوجود المُطلق اشتراك في أمر انتزاعي عقلي إذ ليس لحقائق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعًا لأفراده حتى يحتاج في تمايزها إلى قيود زائدة.

[٦٩٢] ثمَّ القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بأمر زائد عليه جعلا ووجودًا حتى يقع بينهما إضافة هي نفس التقييد أو إضافة أخرى بل ربما كان أعمّ وأخصّ بحسب المعنى والمفهوم موجودًا بوجود واحد بسيط في الخارج.

[٦٩٣] وأمَّا الثاني فنقول إنَّ الموجود في نفسه إمَّا مُمكن أو واجب أو جوهر أو عرض وكونه بحال ونحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقّله تعقل شيء آخر هو من المضاف فكلّ وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافًا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإنَّ الحيوان في نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجود آخر، فالأول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف.

[694] Üçüncü olarak deriz ki: İzafetin diğer arazlar gibi yerleşik bir varlığı yoktur ki bir şeyde meydana gelmesi ve ondan kalkması onunla vasıflanan şeyin zâtında veya hakiki sıfatlarında etkilenim ve değişim gerektirsin. Nitekim onun yenilenmesi ve ortadan kalkması iki taraftan birinin sabit kalmasıyla beraber özel olarak diğerinin yenilenmesi sebebiyle olabilir. Zira birinin mecliste ikinin ikincisi olması, böyle olmamasından sonradır. Üçün üçüncüsü, dördün dördüncüsü de aynı şekilde onun zâtında ve yerleşik sıfatlarında değişimi gerektirmez. İzafetlerin değişimleri de aynı şekilde Zorunlu Varlık'ta ve O'nun kemâl sıfatlarında değişimi gerektirmez. Açıkladıklarımız kavrandıktan sonra bu mananın anlaşılması zor değildir.

Yedinci Fasıl

İzafet halinde olan İki Şeyden (*Mütezâyif*) Her Birinin Tahassülü Diğerinin Tahassülü Gibidir: Cinsse Cins, Türse Tür, Sınıfsa Sınıf, Şahıssa Şahıstır

[695] Babalık mutlak olarak ele alındığında onun karşısında mutlak oğulluk vardır. Türsel bir babalık olarak ele alındığında karşısında bu şekilde bir oğulluk vardır. Babalık şahsî olarak meydana geldiğinde ise diğer taraf da şahsî bir oğulluk olur. Fakat bilinmelidir ki bu ancak, tahsil, izafetin tahsili olduğunda genelgeçerdir. İzafetin konusunun tahsili olduğunda ise onun karşısındaki muzafın tahassül etmesi lâzım gelmez. Nitekim izafetleri sınıflandıran şey, şahsî konulardandır. Bu "bu adamın oğlu" denmesi gibidir. Zira şahsın oğlunun, üzerlerine ziyade yapılamayacak bir şekilde belirli bir sayı ile sınırlandırılmaları gerekmeyen bir gruba doğru olarak yüklenmesi mümkündür. Zeyd'in, Amr'ın babası olması ikisinin beraberce taayyün etmesiyle taayyün eder. Her ne kadar bizim söylediğimize ters olduğu vehmedilse de babalık tarafı da onun gibidir. Her ne kadar Zeyd'in iki baba veya iki annesi olduğunun söylenmesi mümkün olmasa da bu dışsal bir sebepledir. Yoksa izafetin, diğer taraf olmaksızın fertleşen tek bir taraftan olmasıyla değildir. Bilakis bazen izafet, şahsî taayyünde izafetin aralarında olduğu iki taayyünden fazlasına ihtiyaç duyabilir. Zeyd'e nispetle Amr'ın babası olmakta -Zeyd'in Amr'a yakınlığı gibi- onların taayyün etmeleriyle yeterli olan

[٦٩٤] وأمّا الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرّر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا وتغيّرًا في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية فإنَّ تجدّدها وزوالها قد يكون بسبب تجدُّد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإنَّ صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلاثة ورابع الأربعة وهكذا لا يوجب تغيّرًا في ذاته ولا في صفاته المتضررة فكذلك تغير الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيّرًا لا في ذاته ولا في صفاته الكماليَّة وفهم هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدّمنا غير صعب.

الفصل السابع

في أنَّ تحصل كلّ من المتضايفين كتحصّل الآخر إن كان جنسًا فجنس وإن نوعًا فنوع وإن صنفًا فصنف وإن شخصًا فشخص

[٦٩٥] فالأبوة إذا أخذت مُطلقة فبإزائه البنوة المُطلقة وإذا أخذت أبوة نوعيَّة فبإزائه بنوة كذلك وإذا حصلت الأبوة حتى صارت شخصيَّة صار الجانب الآخر بنوة شخصيَّة، ولكن يجب أن يعلم أنَّ ذلك إنَّما يطرد إذا كان التحصيل تحصيلا للإضافة، أمّا إذا كان تحصيلا لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإنَّ من الموضوعات الشخصيَّة ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإنَّ ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوة زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعًا وجانب الأبوة وإن كان قد يتوهَّم أنَّه يخالف ما قلناه لكن هو مثله وإن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمّان لأنَّ ذلك بسبب خارجي لا أنَّ الإضافة من طرف واحد يتشخُّص دون الطرف الآخر بل في بعض يحتاج الإضافة في التعين الشخصي إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافة ولا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الأبوة التي هي لعمرو بالنسبة إلى زيد بتعينهما كجوار زيد لعمرو فإنَّه لا يتشخّص بتعينهما بل يحتاج إلى تعين داريهما مع تعينهما فمن المضاف

şey bu ikisinde yeterli olmaz. Zira o, ikisinin taayyünüyle fertleşmez. Bilakis ikisinin taayyün etmesiyle beraber onların evlerinin de taayyün etmesine ihtiyaç duyar. Bazı muzaflar, kategoriden sonra "muvâfık" gibi yüksek cinstir. Bazıları ise onun altındaki orta cinstir. Eşit gibi... Bunun altındaki, yüzeydeki eşit gibidir. Ondan sonraki ise iki üçgen gibi şekilde eşit olandır. Bundan sonraki iki dik üçgendeki eşitliktir. Onun en hususi olanı ise dik üçgen olduğunda diğer iki açısının da birbirine eşit olmasıdır. İşte bunlar fasıl bakımından tahsillerdir.

[696] Sınıf bakımından tahsile gelince, o, izafetin bir konu için tahassül etmesi, sonra o konuya, -şayet var olmasaydı da izafetin tabiatının mevcûd kalmasının imkânsız olmadığı- yabancı bir ilişenin bitişmesidir. Adil adamın babalığı ve zalim adamın babalığı gibi...

Sekizinci Fasıl

Muzafın Bazı Açılardan Taksimi

[697] Biri şudur: Bazı muzaflar baba ve oğul, kat ve yarı, kök ve kuvvet (üslü sayıların kuvveti) gibi iki tarafta farklıdır. Bazıları ise eşit ve eşit, kardeş ve kardeş, komşu ve komşu gibi iki tarafta aynıdır. Farklı olanın farklılığı bazen yarı ve kattaki gibi belirli olabilir bazen ise belirli olmayabilir. Belirli olmayanın bazısı çok kat, az kat, bütün ve onun parçası gibi bir belirliye dayanır, bazısı ise belirli de değildir belirliye de dayanmaz. Fazla ve eksik gibi...

[698] Biri şudur: İki muzaf ya izafetin ilişmesinde onların -konunun varlığı dışında hakiki bir sıfatla- nitelenmelerine ihtiyaç duymayan iki şeydir. Sağda bulunan ve solda bulunan veya önce gelen ve sonra gelen gibi... Ya da her ikisinde de konunun zâtı dışında kendisiyle muzaf olduğu hakiki bir sıfat vardır. Âşık ve mâşuk gibi. Nitekim âşıkta algısal bir heyet vardır ve o heyet aşk izafetinin ilkesidir. Mâşukta da algılanımsal bir heyet vardır ve o heyet dolayısıyla âşığının mâşuku olur. Ya da onlardan birinde [hakiki bir sıfat vardır]. Bilen ve bilinen gibi... Nitekim bilenin zâtında bir keyfiyet meydana gelir ki ona bilgi denir. Bilen, o keyfiyet aracılığıyla muzaf olur. Bilinenin zâtında ise onun kendisiyle bilinen olduğu başka bir şey meydana gelmez. Bu, Şeyh'in ve başkalarının sözünden alınandır. Bana göre ise bu, daha önce açıkladığımız gibi tartışmalıdır.

ما هو جنس عال بعد المقولة كالموافق، ومنه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي وأدنى منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده ما في المثلثين القائم الزاوية وأخص منه إذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصليّة.

[٦٩٦] وأمّا التحصيل الصنفي فهو أن يتحصّل الإضافة لموضوع ثمَّ يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعة من الإضافة كأبوة الرجل العادل وأبوة الرجل الجائر.

الفصل الثامن

في تقسيم المضاف من وجوه

[٦٩٧] منها أنَّ من المضاف ما هو مُختلف في الجانبين كالأب والابن وكالضعف والنصف وكالجذر والمجذور، ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والأخ والأخ والجار والجار. ثمَّ المُختلف قد يكون اختلافه محدودًا كالنصف والضعف ومنه ما لا يكون محدودًا وغير المحدود منه ما يكون مبنيًّا على محدود كالكثير الأضعاف والقليل الأضعاف والكلّ والجزء منه ومنه ما ليس محدودًا ولا مبنيًّا على المحدود مثل الزائد والناقص.

[٦٩٨] ومنها أنَّ المضافين إمَّا شيئان غير محتاجين في عروض الإضافة إلى اتصافهما بصفة أخرى حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدّم والمتأخّر. وإمَّا أن يكون في كلّ منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافًا كالعاشق والمعشوق فإنَّ في العاشق هيئة إدراكيَّة هي إضافة العشق وفي المعشوق هيئة مُدركة لأجلها صار معشوقًا لعاشقه وإمَّا أن يكون في أحدهما مثل العالم والمعلوم، فإنَّ العالم يحصل في ذاته كيفيَّة هي العلم صار بها مضافًا والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلومًا، هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قدمنا بيانه.

[699] Biri de Şeyh'in *Şifâ*'da söylediğidir: "Muzaflar hemen hemen denklik kısımlarıyla sınırlıdır. Bu kısımlar çoklukla, etki-edilgiyle, kuvvet kaynağıyla ve hikâye etmeyle [denkliktir]. Çoklukla olan ya niceliktendir -ki bu açıktır- ya da kuvvettendir. Galip, mağlup ve mâni gibi... Etki ve edilgiyle olan; baba ve oğul, kesen ve kesilen gibidir. Hikâye etmeyle olan ise bilgi ve bilinen, duyu ve duyumsanan gibidir. Nitekim bilgi, bilinenin heyetinden hikâye eder, duyu ise duyumsananın heyetinden hikâye eder. [Bu şekilde sınırlamanın] kuralının tahsil edilmesi ise zordur.

[700] Biri şudur: Muzaf, tüm kategorilere ilişir. Cevherde baba-oğul ve bilen-bilinen gibidir. Nicelikte ya büyük-küçük gibi bitişiktir ya da çok-az gibi ayrıktır. Nitelikte sıcak-soğuk gibidir. Muzafta yakın-uzak gibidir. Mekânda yüksek-alçak gibidir. Zamanda önce-sonra gibidir. Nispette "diklik ve eğiklik bakımından daha şiddetli" gibidir. Sahiplikte (*milk*) daha giyinik ve daha çıplak gibidir. Etkide daha keskin, edilgide ise ısınma ve kesilme daha şiddetli ve daha zayıf gibidir.

Dokuzuncu Fasıl

Muzaf Zıtlığı, Daha Şiddetliyi ve Daha Zayıfı Kabul Eder mi?

[701] Bil ki: Muzaf olması bakımından muzaf, anlaşıldığı üzere kendinde bağımsız bir varlığı olmayan bir tabiattır. Bu yüzden o, tüm vücûdî hükümlerde konularının varlığına tabidir. Zıtlık, önce gelme, sonra gelme, kuvve, fiil ve benzeri varlık halleri, izafi konulara bizzat, onların izafetlerine ise bilaraz ilişir. Zıtlık da bu kâbildendir. Buna göre sıcak ile soğuk arasında hakiki bir zıtlığa itibar edilirse onların iki izafeti, yani daha sıcak ve daha soğuk olan arasında tabi olma yoluyla zıtlık vardır. Zıtlığın iki muzaftan birine, o ikisinin konuları göz ardı edilerek ilişmesi ise mümkün değildir.

[702] Bil ki Şeyh, büyük olanın küçük olanın zıddı olmadığını açıklarken nicelik konusunda zıtlığın izafetlere ilişmeyeceğini hissettiren bir

[٦٩٩] ومنها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات مُنحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوَّة والتي بالمحاكاة، فأمَّا التي بالزيادة فإمَّا من الكم وهو ظاهر وأمَّا من القوَّة فكالغالب والقاهر والمانع. وأمَّا التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحسّ والمحسوس فإنَّ العلم يحاكي هيئة المعلوم والحسّ يحاكي هيئة المحسوس ووجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبة.

[٧٠٠] ومنها أنَّ المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالأب والابن والعالم والمعلوم وفي الكم، أمَّا المُتّصل فكالعظيم والصغير وأمَّا المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالأحر والأبرد وفي المضاف كالأقرب والأبعد وفي الأين كالعالي والسافل وفي المتى كالأقدم والأحدث وفي النصبة كالأشد انتصابًا وانحناء وفي الملك كالأكسى والأعرى وفي الفعل كالأقطع والأصرم وفي الانفعال كالأشدّ تسخّنًا وتقطّعًا والأضعف.

الفصل التاسع

في أنَّ المضاف هل يقبل التضاد والأشد والأضعف أم لا

[٧٠١] واعلم أنَّ المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين فهي تابعة في جميع الأحكام الوجوديَّة لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدُّم والتأخُّر والقوَّة والفعل وأشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات الإضافيَّة بالذات ولإضافاتها بالعرض، ومن هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين إضافتيهما أي الأحر والأبرد تضاد بالتبع، وأمَّا عروض التضاد لشيء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح.

[٧٠٢] واعلم أنَّه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه أنَّ العظيم لا يضاد الصغير، ما يشعر بأنَّ التضاد لا يعرض الإضافات ويبين ذلك

şey zikretmiştir. Bu, iki şekilde açıklanabilir: Birincisi, zıtlık tekâbülü, aynıyla muzaflık tekâbülü değildir. Bilakis iki zıdda zıtlık izafeti ilişir. Çünkü biz, birbirine muzaf olmayan zıtların tabiatlarını ve aralarında zıtlık bulunmayan muzafları da görebiliriz. Bilgi ve bilinen, komşu ve komşu gibi...

[703] Sonra zıtlık olması bakımından zıtlığın muzaflık babından olduğunu biliriz. Bu yüzden iki zıtta, kendisinde muzaf olunmayan bir şeyin olması gerekir. Zıtlık olması bakımından zıtlık muzaf olunca geriye iki zıtta da muzaf olmayan şeyin zıtlığın konuları olması kalır. O halde sabit olmuştur ki zıtlık ancak muzaf olmayan konularda olur.

[704] İkincisi: İzafetler kendilerinde bağımsız olmayan tabiatlardır. Bu yüzden onlara zıtlığın ilişmesi imkânsızdır. Çünkü arız olunanın en düşük derecesi onun bu arız olunmaklıktan bağımsız olmasıdır.

[705] Sonra İbn Sînâ izafet babında şöyle demiştir: "Muzafa da onun kategorisine ilişen şey ilişir. Niceliğe kat olmaklık iliştiğinde ve niceliğin zıddı olmayınca kat olmaklığa da zıtlık ilişmez. Fazilet niteliğe iliştiğinde ve o da reziletin zıddı olunca bu izafete zıtlığın ilişmesi mümkün olur. Aynı şekilde sıcak da soğuğun zıddı olunca daha sıcak olan da daha soğuk olanın zıddı olur."

[706] İşaret ettiklerimizden dolayı onun bu iki sözünde, bazı müteahhir düşünürlerin vehmettiği gibi birbiriyle çelişme söz konusu değildir. Buna göre onun sözü, zıtlığın izafetten olumsuzlanmasının onun zâtına bağımsız bir şekilde itibar edilmesiyle olmasına hamledilir. Zıtlığın izafete olumlanması ise konularından bazısına tabi olması cihetiyledir. Şeyh, nicelik babındaki "İzafetler zıtlaşmaz." sözünü mutlak bıraktı ve onunla izafetin bağımsız bir şekilde zıtlaşmadığını kastetti. İzafetin, niceliğin türlerinin ve fertlerinin dışındaki başka yerlerde tabi olarak zıtlaşmadığını kastetmedi.

[707] Bunlar açığa kavuştuğuna göre deriz ki: Muzafın, daha şiddetli, daha zayıf, daha çok ve daha az olanı kabul etmesindeki kıyas da böyledir. Nitekim her kategori bu manalardan bir şey kabul eder. Muzaf ise o şeyi konusuna tabi olarak kabul eder. İşte bunlar muzafın tümel hükümleri ve halleridir. [Şimdi] bunların bazı kısımlarının hükümlerinin zikredilmesinde bir sakınca yoktur.

بوجهين؛ أحدهما: أنَّ تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما إضافة التضاد وذلك لأنا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف ونجد كثيرًا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والجوار والجار.

[٧٠٣] ثمَّ نعلّم أنَّ التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفًا بقي أن يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت أنَّ المُضادّة لا يوجد إلا في موضوعات غير متضايفة.

[٧٠٤] والثاني: أنَّ الإضافات طبائع غير مستقلّة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد لأنَّ أقل درجات المعروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضيَّة.

[٧٠٥] ثمَّ إنَّه قال في باب الإضافة أنَّ المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كانت الضعفيَّة تعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفيَّة مضادة ولما كانت الفضيلة عارضة للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد وكذلك الحار لما كان ضدًّا للبارد كان الأحر ضدًّا للأبرد.

[٧٠٦] ولا تناقض بين كلاميه كما توهَّمه بعض المتأخرين لما أشرنا إليه، فيحمل كلامه على أنَّ نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا وإثباته لها من جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ أطلق القول في باب الكم أنَّ الإضافات لا تتضاد وعنى بذلك أنَّها لا تتضاد استقلالا لا أنَّها لا تضاد تبعًا في مواضع أخرى غير أنواع الكم وأفراده.

[٧٠٧] فإذا تبيَّن هذا فنقول وهكذا القياس في قبول المضاف الأشدّ والأضعف والأزيد والأنقص فكلّ مقولة يقبل شيئًا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعة فهذه أحكام وأحوال كليَّة للمضاف ولا بأس بذكر أحكام لبعض أقسامها.

Onuncu Fasıl

Tümel, Tikel, Zâtî ve Arazî

[708] Tümel mefhûmu mâhiyetlere ilişen izafi bir özelliktir. O da onun çoklar arasında ortak olmasıdır. Varlıktan başka her mâhiyet, kendisine bu özelliğin ilişmesi mümkün olarak bulunur. Onun bu özelliği kuvveden fiile ancak fertlerinin meydana gelmesi sırasında çıkar. Bu izafi tümellik o şeyin çoklara doğru olarak yüklenecek şekilde veya aralarında ortak şekilde olmasından başkadır. Çünkü tümel ile sadece bu özellik de kastedilebilir, onun iliştiği şey de kastedilebilir, iki durumun toplamı da kastedilebilir. Buradaki kastımız bu izafi özelliğin kendisidir. Aynı şekilde cinslik de bazı mâhiyetlere ilişen izafi bir özelliktir. O halde cinsle de aynı şekilde bu özelliğin iliştiği şey -ki o, hayvandır- kastedilebilir. Ya da bu özelliğin kendisi veya ilişen ile kendisine ilişilenin toplamı da kastedilebilir.

[709] Birincisi tabii cins, ikincisi mantıkî cins, üçüncüsü aklî cins olarak isimlendirilir. Birincisi, yani tümel mefhûm basit bir muzaftır. İkincisi kategoridir. Üçüncüsü mürekkep bir muzaftır. Tür, fasıl, hâssa, araz hakkındaki söz ve bu izafetlerin hepsi zihnîdir.

[710] Bunu anladıysan deriz ki: İzafi mana olan tümel, beş türün cinsidir: Cins, tür, fasıl, hâssa, araz. Bu şeylerle onların iliştikleri şey veya onlardan ya da onların iliştikleri şeylerden mürekkep olan şey değil onların mefhûmları kastedilir. Daha doğrusu bu izafi özelliklerin kendisi kastedilir. Bundan dolayı onların bölünmesinin gerçekleştiği yer onlara kıyasla cinsliğin iliştiği ve tabii cins gibi olduğu şeydir. Bu beşinden her biri onun türüdür. Konusunun tabiatının fertlerine kıyasla böyle olmazsa bilakis cins, fasıl veya başka bir şey olursa bu manadaki tür, bu manadaki cinsin altında değildir, bilakis ikisi birbirinden ayrı manalardır. Bu ayrılık iki hususinin daha umumi bir tekin altında bulunması gibidir.

الفصل العاشر

في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي

[٧٠٨] مفهوم الكلي وصف إضافي عارض للماهيَّات وهو اشتراكه بين كثيرين وما من ماهيَّة غير الوجود إلا ويمكن أن يعرضه هذا الوصف وإنَّما يخرج هذا الوصف لها من القوَّة إلى الفعل عند حدوث أفرادها وهذه الكليَّة الإضافيَّة غير كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين أو اشتراكه بينها وذلك أنَّ الكلي قد يراد به مجرَّد هذا الوصف وقد يراد به معروضه وقد يراد به مجموع الأمرين ومرادنا هذا نفس هذا الوصف الإضافي، وكذلك الجنسيَّة وصف إضافي عارض لبعض الماهيَّات فالجنس أيضًا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان و قد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع العارض والمعروض.

[٧٠٩] فالأول يُسمَّى جنسًا طبيعيًّا، والثاني منطقيًّا، والثالث عقليًّا. والأول أي المفهوم الكلي مضاف بسيط والثاني مقولة والثالث مضاف مُركّب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض وهذه الإضافات كلها ذهنيَّات.

[٧١٠] إذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الإضافي جنس لخمسة أنواع؛ الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. ويراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها ومن معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية ولأجل ذلك كان المقسم لها معروضًا للجنسيَّة بالقياس إليها وصار كالجنس الطبيعي وكلّ من الخمسة نوعًا لها وإن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعة موضوعه كذلك بل كان جنسًا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

[711] Şöyle denirse: Tür cinsin altındadır. Fasıl ve cins, kendisinden türsellik özelliği cinssellik özelliğinin altında olduğu kastedilen şeyin mâhiyetine dâhildir. Cins ve faslın mefhûmu ise türün mâhiyetine veya türsellik özelliğine dâhil değildir. Bilakis bununla türsellik konusunun, yani tabii türün cinsselliğin iliştiği şeyin altında olmasını veya cinssel bir tabii mürekkep veya cins olmakla vasıflanan bir mâhiyet olursa onun mâhiyetine dâhil olmasını kastederler.

[712] Fasıl ve onun türe dâhil olması hakkındaki söz de böyledir. Beş özelliğin hepsi ise tek bir cinsin [tümel olması bakımından tümel] altında birbirlerinden ayrı olan hakiki türlerdir. Cins, ona, izafi ilişenin, iliştiği şeye yüklenmesi gibi yüklenir. Fakat tümelliğin cinsliğe yüklenmesi, cinssel bir mukavvimin onunla mütekavvim olan şeye yüklenmesi gibidir.

[713] Bunlar iyice anlaşılması gereken ince değerlendirmelerdir. Çünkü bunların bilinmemesi ve ihmal edilmesi çoğu zaman hataya düşmeye sebep olur. Örneğin tümelle, tümelliğin iliştiği bir sûretin akledilmesi özelliğine sahip olan tabiatın kendisi kastedilebilir. Ya da onunla tabiatın çoklar arasında bilfiil ortak olması kastedilebilir. Veya onunla tabiatın, bu madde ve arazlar değil de o madde ve arazlar onunla beraber bulunsaydı başka şahıs olacağının kendisine yükleneceği halde olması kastedilebilir. Bu manaların hepsi de mantıksal manadaki tümelden başkadır.

[714] Âlimler birinci, ikinci ve dördüncü mananın dış dünyadaki varlığında ittifak ettiler. Eflatuncu ayrık sûretler olan üçüncü mananın varlığında ise ihtilaf ettiler. Daha önce geçmişti ki tabii tümel bizzat mevcûd değildir. Bizzat mevcûd olan şey özel varlıktır. Aynı şekilde Eflatuncu yapıları da sağlamlaştırdık ve unutulup gitmesinden sonra kaidelerini bina ettik.

[715] Muzafın kısımlarından biri de bütün ve parçadır. Onların izafeti, tümel ile tikelin izafeti değildir. Aralarında bazı açılardan fark vardır:

[٧١١] وإذا قيل إنَّ النوع مندرج تحت الجنس وإنَّ الفصل والجنس داخلان في ماهيَّة ما عني به أنَّ وصف النوعيَّة تحت وصف الجنسيَّة ولا أنَّ مفهوم الفصل والجنس داخل في ماهيَّة النوع أو في وصف النوعيَّة بل عنوًا بذلك أنَّ موضوع النوعيَّة أي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسيَّة أو يدخل في ماهيَّته إذا كانت مُركَّبة طبيعيَّة جنسيَّة أي ماهيَّة موصوفة بأنَّه جنس.

[٧١٢] وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع وأمَّا الأوصاف الخمسة فكلها أنواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض إضافي على معروضه ولكن حمل الكليَّة على الجنسيَّة حمل مقوّم جنسي على متقوم به.

[٧١٣] فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بدَّ من تفطن لها لأنَّ الجهل بها والإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإنَّ الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شأنها أن يعقل عنها صورة تعرض لها الكليَّة وقد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكليَّة وقد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنَّها لو قارنت نفسها لا هذه المادة والأعراض بل تلك المادة والأعراض لكان ذلك الشخص الآخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي.

[٧١٤] والقوم اتفقوا على وجود المعنى الأول والثاني والرابع منها في الأعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصور المفارقة الأفلاطونيَّة، وقد سبق منا أنَّ الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص، وقد أحكمنا أيضًا البنيان الأفلاطوني وشيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس.

[٧١٥] ومن جملة أقسام المضاف الكلّ والجزء وإضافتهما غير إضافة الكلي والجزئي والفرق بينهما وبين هذين من وجوّ.

[716] Birincisi: Bütün olması bakımından bütün hariçte mevcûddur. Tümel olması bakımından tümelin ise ancak zihinde varlığı vardır.

[717] İkincisi: Bütün, parçalarıyla sayılır [parçalarına bölünür]. Tümel ise tikelleriyle sayılmaz.

[718] Üçüncüsü: Tümel tikelin mukavvimi olabilir. Bütün ise parça ile tekavvüm eder.

[719] Dördüncüsü: Bütünün tabiatı parçanın tabiatına dönüşemez. Tümelin tabiatı ise insan gibi aynıyla tikele dönüşür. Zira tabiat bu insanın kendisi olmuştur.

[720] Beşincisi: Bütün, kendisindeki parçaların her bir tekiyle bütün olmaz. Tümel ise her bir tikel ile tümeldir. Çünkü tümel o tikele yüklenir.

[721] Altıncısı: Bütünün parçaları kuşatılmış ve sonludur. Tümelin tikelleri ise sonsuzdur.

[722] İzafetin kısımlarından bazısı da tam ve eksik, yeterli ve mükemmeldir. Tam, kendisinde meydana gelmesi gereken her şeyin meydana geldiği şeydir. Ona aynı şekilde kâmil de denir ve çok sayıda şeye söylenir. Bazen bir şeyde bulunması gereken sayının tamamı onda bulunduğunda sayının tam olduğu söylenir. Cumhur, üçten az olan sayıya tam demez. Üçün tam olmasının sebebi ise başının, ortasının ve sonunun olmasıdır. Bunun illeti, sayı olmaklığında tam olmayan hiçbir sayının olmamasıdır. Zira 10'dan daha fazla olan bir sayıda 10'da bulunmayan bir şey vardır. O ancak onlukta veya beşlikte tam olur.

[723] Baş ve son olması bakımından ise aralarında bulunma özelliğine sahip olan şeyin -ki o ortadır- aralarında bulunmaması açısından ona eksik denir. Diğer kısımları da buna kıyasla. O da sadece baş ve ortanın bulunması veya bunun aksi ve ortanın bulunmamasıdır. Sonra sayılarda iki ilkenin olması ve onlardan birinin iki sayıya vasıta olmak dışında hiçbir şekilde vasıta olmaması imkânsızdır. Son hakkında da söz böyledir.

[٧١٦] أحدها: أنَّ الكلّ من حيث هو كلّ موجود في الخارج، وأمَّا الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له إلا في الذهن.

[٧١٧] والثاني: أنَّ الكلّ يعدّ بأجزائه والكلي لا يعد بجزئياته.

[٧١٨] الثالث: أنَّ الكلي قد يكون مقوّمًا للجزئي والكلّ يكون متقوّمًا بالجزء.

[٧١٩] الرابع: أنَّ طبيعة الكلّ لا يصير هو الجزء، وأمَّا طبيعة الكلي فإنَّها تصير بعينها جزئيَّة مثل الإنسان فإنَّه صار عين هذا الإنسان.

[٧٢٠] والخامس: أنَّ الكلّ لا يكون كلا بكل جزء منه وحده والكلي كلي بكلّ جزئي وحده لأنَّه محمول عليه.

[٧٢١] السادس: أنَّ أجزاء الكلّ محصورة غير متناهية وجزئيَّات الكلي غير متناهية.

[٧٢٢] ومن جملة أقسام الإضافات والتام والناقص والمكتفي وفوق التمام؛ فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلا له وهو الكامل أيضًا وهو المقول على أشياء كثيرة. فتارة يقال للعدد إنَّه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يوجد لشيء من العدد يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثه أنَّه تام وكون الثلاثة تامة لأنَّ لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في ذلك أنَّه لا شيء من الأعداد يمكن أن يكون تامًّا في عدديته إذ يوجد في عدد أزيد منه ما ليس فيه بل إنَّما يكون تامًّا في العشريَّة أو في الخمسيَّة.

[٧٢٣] وأمَّا من حيث هو مبدأ ومنتهى يكون ناقصًا من جهة أنَّه ليس بينهما ما من شأنه أن يكون بينهما وهو الواسطة وقس على ذلك سائر الأقسام وهو أن يوجد المبدأ والواسطة فقط أو العكس ولا واسطة ثمَّ من المحال أن يكون مبدئان في الأعداد ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددين وكذا القول في المنتهى.

[724] Ortaların ise çok olması mümkündür. Çünkü onların orta olmadaki toplamları tek bir şey gibidir. Sonra, çok olanın dayandığı bir sınır yoktur. O halde başlangıcın, sonun ve ortanın meydana gelmesi tamamın gayesidir. Bunun bulunduğu en küçük sayı ise üçtür.

[725] Bu, Şeyh'in *Şifâ*'da zikrettiği bir anlatıdır. Bazen ölçülere tam denir. Örneğin benzerlerine uygun olan bir sınır ile belirlenmiş olursa boyu tam denir. Zira ölçüler ancak ölçmenin gerektirdiği sınırlama ile bilinir. Bazen ise niteliklere ve kuvvetlere tam denir. Örneğin bunun kuvveti tamdır, duyusu tamdır, bilgisi tamdır gibi... Bazen "filozofların ıstılahında tamam" denir. Bununla bir şeyin tüm yetkinliklerinin onda bilfiil meydana gelmesini kastederler. Bunda bazen onun varlığının ve onun varlığının yetkinliklerinin başkasından değil kendisinden kaynaklanmasını şart kılabilirler.

[726] Bununla beraber başkasının yetkinliklerinin de ilkesi olursa ona mükemmel denir. Çünkü onda kendi yetkinliği için gereken varlık vardır ve ondan, başkasının varlığı da çıkmıştır. Mevcûdlar içinde Zorunlu Varlık dışında bu özelliğe sahip bir varlık yoktur.

[727] Akıllar ise birinci açıklamaya göre tamdırlar. İkinci açıklamaya göre ise tam değildirler. Nitekim hüviyetleri muhtaç olan mümkünler kendi zatlarında mâdumdurlar.

[728] Tamamın altındaki ise iki kısımdır.

[729] Birincisi yeterlidir. Yeterli, kendisine verilen şeylerle yetkinliklerini elde edebilen şeydir. Semavî nefisler gibi... Nitekim onlar yetkinliklerini edinmek hususunda bizdeki beşerî bir muallim gibi dışsal bir yetkinleştiriciye ebediyen ihtiyaç duymaz. Bilakis onların yetkinleştiricisi, muallimi ve kuvveden fiile çıkarıcısı, varlığı onların varlıklarından ayrışık olmayan ve feyyaz olan aklî bir cevherdir. Peygamberlerin nefislerinin durumu da böyledir. Çünkü onlar da aynı şekilde yeterlidirler. Şöyle ki Allah onlara, kendisiyle yetkinliklerini ve Allah'a yakınlaşmalarını elde edecekleri şeyleri vermiştir. Bunların hepsini yerleri gelince öğreneceksin.

[٧٢٤] وأمَّا الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرًا لأنَّ جملتها في أنَّها واسطة كشيء واحد ثمَّ لا يكون للكثير حدّ توقف عليه فإذا حصول البداية والنهاية والتوسط غاية التمام وأقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة.

[٧٢٥] فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء وتارة يقال تامّة للمقادير كما يقال فلأنَّ تام القامة إذا كانت محدودة بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا تعرف إلا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيَّات والقوى إنَّها تامة مثل أن يقال هذا تام القوَّة وتام الحسّ وتام العلم وتارة يقال تمام في اصطلاح الحكماء ويريدون به أن يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك أن يكون وجوده وكمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.

[٧٢٦] وإذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأنَّ فيه الوجود الذي ينبغي له بكماله وقد فضل عنه وجود غيره أيضًا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة إلا واجب الوجود.

[٧٢٧] وأمَّا العقول فهي تامة بالتفسير الأول وغير تامة بالتفسير الثاني فإنَّ المُمكنات الفاقرات الهويَّات معدومة في حدود ذواتها.

[٧٢٨] وأمَّا الذي دون التمام فهو قسمان.

[٧٢٩] أحدهما: المكتفي وهو الذي أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات فإنَّها أبدًا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها إلى مكمل خارجي كالمعلم البشرة فينا بل مكملها ومعلمها ومخرجها من القوَّة إلى الفعل جوهر عقلي فياض غير مباين الوجود لوجوداتها وكذلك حال نفوس الأنبياء (عليهم السلام) لأنَّهم أيضًا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم وقرباتهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه.

[730] Diğeri eksiktir. Eksik, yetkinlik için yardım edecek dışsal bir şeye ihtiyaç duyandır. Oluş ve bozuluştaki şeyler gibi...

[731] Tam ile bütün ve hepsi arasındaki fark itibardadır. Nitekim bunlar birbirine yakın manalardır. Çokluğu bilfiil ve bilkuvve kuşatmak tamın şartlarından değildir. Allah'ın tam olması gibi... Bütün ve hepsinde ise bu şarttır.

[732] Kendisinde çokluk bulunan tamam ve bütün ise konuda birdir. Fark şudur: Kuşatılmış mevcûd çokluğa kıyasla bütün, dışında bir şey kalmamasına kıyasla ise tamdır.

[733] Şöyle dersen: "Felsefenin ve tahkikin önde gelenlerinden bazısının 'Allah her şeydir.' sözlerinin manası nedir? Kesinleşmişti ki bir şeyin bütün olması onun zâtında çokluğun hazır bulunmasını gerektirir."

[734] Şöyle derim: "Bu, gerçek ve sırlı bir manadır. O'nun basitliğinden ve birliğinden, hiçbir hakikatin O'nun zâtının dışında olamayacağı bir haysiyetle olması lâzım gelir. O, eşyanın tümü (*küllü'l-eşya*) olmakla beraber O'nda eşyadan bir şey de bulunmaz. Bu yüzden [bu haysiyette] bilfiil de bilkuvve de çokluk yoktur."

İkinci Makale: Geri Kalan Kategoriler Hakkındadır. Burada [8] Fasıl Vardır

Birinci Fasıl

Yer [Kategorisinin] Hakikati

[735] 'Yer'i (*eyn*) "bir şeyin mekânında hasıl olması" olarak tarif ettiler ve yerin, bir şeyin mekânına nispetinin kendisi olmaması gerekir. Aksi takdirde muzaf kategorisinden bir tür olurdu. Bilakis yer, onun mekânına izafetin iliştiği bir durum ve heyettir.

[٧٣٠] والآخر: الناقص وهو الذي يحتاج إلى أمر خارج يمدَّه بالكمال مثل الأشياء التي تكون في الكون والفساد.

[٧٣١] والفرق بين التام وبين الكلّ والجميع بالاعتبار فإنَّها متقاربة المعاني وذلك بأنَّ التام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالفعل ولا بالقوَّة مثل كون الباري تامًّا والكلّ والجميع من شرطهما ذلك.

[٧٣٢] وأمَّا التمام والكلّ فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بأنَّه بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كلّ وبالقياس إلى ما يبقى شيء خارجًا عنه تام.

[٧٣٣] فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمة والتحقيق أنَّ الباري كلّ الأشياء وقد تقرَّر أن كون الشيء كلا لا بدَّ فيه من حضور كثرة في ذاته.

[٧٣٤] قلت ذلك معنى غامض حقّ يلزم من بساطته وأحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجًا من ذاته بذاته ومع كونه كلّ الأشياء لا يوجد فيه شيء من الأشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوَّة.

المقالة الثانية: في بقية المقولات

وفيه فصول.

الفصل الأول

في حقيقة الأين

[٧٣٥] عرف الأين بأنَّه هو كون الشيء حاصلا في مكانه وينبغي أن لا يكون نفس نسبة الشيء إلى مكانه وإلا لكان نوعًا من مقولة المضاف بل أمرًا وهيئة يعرض له الإضافة إلى مكانه.

[736] Şöyle denebilir: Nasıl ki siyahın bir mâhiyeti vardır ve mahâllin izafeti onun mâhiyetinin bir arazıdır, aynı şekilde 'yer'in de bir mâhiyeti vardır ve onun mekânda olması o mâhiyete ilişen bir izafettir. O, bir "şey" değildir. Zira bir şeyin mekânda olması siyahın mahâlde olması gibi değildir. Siyahın varlığı -her ne kadar siyahın mâhiyetinin kendisi olmasa da- aynıyla mahâldeki varlığıdır, onun varlığına ek bir şey değildir. Fakat varlığın mâhiyete ek olması vâkıa bakımından değil tasavvur bakımındandır. Bu, bir şeyin mekânda olmasının hilafınadır. Nitekim bir şeyin mekânda olması, onun kendinde varlığına zorunlu olarak ek bir şeydir. Aksi takdirde bu cismânî cevhere ek bir sıfat olmazdı, mekânından ayrıldığında onun kendinde varlığı geçersiz olur ve onda başka bir varlık meydana gelirdi ve mâdum aynıyla iade edilmiş olurdu. O halde bir şeyin mekânda olması hariçte olması değildir. Onun hariçte olması onun varlığının kendisidir. Onun mekânda olması onun varlığı olsaydı zamanda olması da onun varlığı olurdu. Bu durumda ise tek bir şeyin birçok varlığı olmuş olurdu.

[737] Ben derim ki şöyle denmesi mümkündür: Cismânî bir şeyin mutlak mekânda veya mutlak zamanda olması aynıyla onun özel varlık tarzı olsa ve ona ek bir şey olmasa da onun belirli bir mekânda veya belirli bir zamanda olması onun kendinde varlığına ek bir şeydir. Bu ek şeyi yer [mekânda bulunmak] ve metâ [zamanda bulunmak] diye isimlendiririz. İkisi de izafetin kendisinden başkadır. Çünkü ondan kastedilen şey mekân veya zaman izafetinin ilkesidir.

[738] *Mebâhis'in* müellifi [Fahreddin Râzî] 'mekânda olma'nın, aynıyla hariçte olmak -ki bu varlıktır- olmadığına dair başka bir açıdan şöyle delil getirmiştir: "Varlık, tüm mevcûdlar arasında ortak bir özelliktir. Hariçte varlığın hakikati mekânda varlık olsaydı tüm mevcûdlar mekânda olurdu. Böyle olmadığına göre anlarız ki bir şeyin mekânda olması onun kendinde varlığından başka bir şeydir."

[739] Ben derim ki: Bu [delil], Razi'nin zikrettiği şeylerin [özel mevcûdlarda] da geçerli olması sebebiyle özel mevcûdların hepsiyle nakzedilmiştir. Bu yüzden onun zikrettiklerinden; cismin maddi olmasının,

[٧٣٦] وربما قيل كما أنَّ السواد له ماهيَّة وإضافة المحل عرض لماهيَّته فكذلك الأين له ماهيَّة وكونه في المكان إضافة عارضة لها وهو ليس بشيء، فإنَّ كون الشيء في المكان ليس ككون السواد في المحل فانَّ وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا أمر زائد على وجوده وإن لم يكن عين ماهيته لكن زيادة الوجود على الماهيَّة إنَّما هي بحسب التصوّر لا بحسب الواقع وهذا بخلاف كون الشيء في المكان فإنَّه لا بدَّ أن يكون هذا الكون في المكان أمرًا زائدًا على وجوده في نفسه وإلا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني ولكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه وحصل له وجود آخر ولصار المعدوم بعينه معادًا فليس كون الشيء في المكان كونه في الأعيان فإنَّ كونه في الأعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجودًا له لكان كونه في الزمان أيضًا وجودًا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة.

[٧٣٧] أقول ويمكن أن يقال إنَّ الشيء الجسماني كونه في المكان المُطلق أو في الزمان مُطلقًا وإن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرًا زائدًا عليه إلا أنَّ كونه في مكان معين أو زمان معين أمر زائد على وجوده في نفسه فذلك الأمر الزائد نسميه الأين أو المتى وكلّ منهما غير نفس الإضافة لأنَّ المراد منه مبدء إضافة المكان أو الزمان.

[٧٣٨] وقد استدل صاحب المباحث على أنَّ الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الأعيان الذي هو الوجود بوجه آخر وهو أنَّ الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الأعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحيث لم يكن كذلك علمنا أنَّ كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه.

[٧٣٩] أقول هو منقوض بكلّ من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه ممَّا ذكره أن يكون كون الجسم ماديًّا وكون العقل

aklın ayrık olmasının ve hayvanın duyu ile algılayan olmasının bunların varlıklarına ek şeyler olması lâzım gelir. Hâlbuki böyle değildir. Onun zikrettikleri, daha önce de çok kez geçtiği üzere tümel olan mutlak varlığın, "fertlerinin ilineksel (*arazî*) olan dereceli anlamdaş (*müşekkek*) bir şey olmasıyla" da savuşturulur. Varlığın hakikatinin, varlığın fertleri arasında ortak türsel veya cinssel olan tümel bir tabiatı yoktur.

İkinci Fasıl

Yer [Kategorisinin] Taksimi

[740] Bu, iki yoldan yapılır.

[741] Birincisi: Yerin bazısı ilk ve hakikidir, bazısı ise ikincidir ve hakiki değildir. Birincisi, bir şeyin o şeye özel olan ve orada o şeyle beraber başkasını almayan [başkasının sığmadığı] mekânında olmasıdır. Suyun bardakta olması gibi... İkincisi "Falanca evdedir." denilmesi gibidir. Ev onu da başkasını da alır. Evin tamamı sadece o falanca ile dolu değildir. Mahâllede olması ise [sadece falanca ile dolu olmakta] evden daha uzaktır. Sonra belde, sonra mesela Irak, sonra bölge, sonra insanların [tüm] yerleşim yerleri, sonra unsurlar âlemi, sonra yönleri sınırlayan [birinci feleğin] cismânî âlemi kuşatması bakımından cismânî âlem gelir. Bu da sondur. Bir şeyin mutlak olarak âlemde olması yer ile olmak zorunda değildir.

[742] İkinci yol: Yerin bazısı cinsseldir. Bu, mekânda olmaktır. Bazısı ise türseldir. Bu, havada, suda, yukarıda veya aşağıda olmaktır. Bazısı da şahsîdir. Bu ise şahsın belirli bir vakitte hakiki mekânında olmasıdır. Şöyle denebilir: "Her hakiki şahsî yerin, mekân tutan bir şeyle kaim olan ve bu yerin illeti olan bir sıfatı olmak zorundadır."

[743] *Mebâhis'in* sahibi [Fahreddin Râzî] buna şu şekilde itiraz etmiştir: "Bu geçersizdir. Çünkü o sıfatın, belirli ve hakiki mekânında olmadığında mekân tutan şeyde meydana gelmesi ya mümkündür ya da değildir. Mümkünse o sıfat onun belirli mekânda olmasının illeti değildir. Aksi takdirde malulün illetinden geri kalması lâzım gelirdi. Mümkün değilse o zaman sıfatın mekân tutanda meydana gelmesi, onun o belirli mekânda meydana gelmesine bağlıdır. O mekânda meydana gelmek o sıfatın orada meydana gelmesine bağlı olsaydı devr lâzım gelirdi. Bu ise imkânsızdır."

مُفارقًا وكون الحيوان حساسًا بأمور زائدة على نفس وجودها وليس كذلك، ودفع ما ذكره بأنَّ الوجود المُطلق الكلي كما مرَّ مرارًا أمر مشكك عرضي لأفراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة كليَّة نوعيَّة أو جنسيَّة مشتركة بين جميع أفراد الوجود.

الفصل الثاني

في تقسيم الأين

[٧٤٠] وهو من طريقين.

[٧٤١] أحدهما: إنَّ من الأين ما هو أول حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي. فالأول، كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز. والثاني، كما يقال فلان في البيت فإنَّ البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده وأبعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثمَّ العراق مثلا ثمَّ الإقليم ثمَّ المعمورة ثمَّ عالم العناصر ثمَّ العالم الجسماني باعتبار أن يحويه المُحدّد للجهات وهذا هو الغاية فإن كون الشيء في العالم مُطلقًا ليس بأين أصلا.

[٧٤٢] الطريق الثاني: إنَّ الأين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد يقال إنَّه لا بدَّ لكلّ أين شخص حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة ذلك الأين.

[٧٤٣] واعترض عليه صاحب المباحث بأنَّ هذا باطل لأنَّ تلك الصفة إمَّا أن يكون مُمكن الحصول في المتمكّن عند ما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين أو لا يكون، فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين وإلا لزم تخلّف المعلول عن علّته وإن لم يكن فحينئذ يتوقّف حصولها في المُتمكّن على حصوله في ذلك المكان المعين فلو توقّف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور وهو محال.

[744] Ben derim ki: Bu, iki açıdan tartışmalıdır. Birincisi, o sıfatın illetten bir parça olması, hazırlayıcı veya şart olması mümkündür. O halde malule mukârenet etmesi zorunlulukla lâzım gelmez.

[745] İkincisi, o sıfatın meydana gelmesi ancak mekân tutanın kendi mekânında olmasıyla gerçekleşse de bu, zarfiyet ve mukârenet bakımındandır, sebebiyet ve önce gelme bakımından değildir. İki mana arasındaki fark, vasıf devam ettiği müddetçe şartlı kılınan (*meşrûta*) önerme ile 'vasıf şartı ile şartlı kılınan önerme arasındaki fark gibidir. İkincisi birinciden daha hususidir. Daha umumi olan daha hususi olanı gerektirmez. Nitekim her yazı yazan, yazma anında parmakların hareket etmesine ihtiyaç duyar. Bu hareket, o zamanda kendisini oluşturan sebeplerden dolayı o vakitte zorunludur. Yazma, o hareketi gerektirmiş değildir. Bilakis aksi daha doğrudur. Zira o hareketin varlığı yazmanın hariçte varlığını gerektirmiştir.

Üçüncü Fasıl

Yer [Kategorisinin] Durumlarına İlave Şeyler

[746] [Yer kategorisine yapılan ilavelerden] biri ona zıtlığın ilişmesidir. Zira kuşatanın yanındaki mekânda olmak merkezin yanındaki mekânda olmanın mukâbilidir. O ikisi aralarında son derece farklılık olan iki vücûdî şeydir. Tek bir konuda tek bir anda bir araya gelmezler. Tek bir konuda peş peşe gelmeleri mümkündür. O halde onlar iki zıttır.

[747] [Yer kategorisine yapılan ilavelerden] biri de [yer kategorisinin] daha şiddetli ve daha zayıfı kabul etmesidir. Fakat onları kabul etmesi yer kategorisinin cinsi bakımından değildir. Zira bir şeyin, kendi mekânında olması başka bir şeyin kendi mekânında olmasından daha şiddetli olamaz. Çünkü mekânda meydana gelme mefhûmu şiddeti ve zayıflığı kabul etmez. Bilakis iki cisim mekânları için daha şiddetli ve daha zayıfı ancak türsel sûret bakımından kabul eder. Yukarısı, aşağısı veya ikisi gibi... Örneğin yukarıda bulunup biri diğerinden daha yukarıda, yani kuşatan sınıra daha yakın bulunduğunda iki cisim gibi... Burada o, yukarıda olmak bakımından diğerine göre daha şiddetlidir.

[٧٤٤] أقول فيه نظر من وجهين أحدهما إنَّ تلك الصفة يمكن أن يكون جزء من العلة أو معدا أو شرطًا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة.

[٧٤٥] وثانيهما إنَّ حصول تلك الصفة وإن لم يتحقق إلا عند كون المُتمكّن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية والتقدُّم والفرق بين المعنيين كالفرق بين القضيَّة المشروطة ما دام الوصف والمشروطة بشرط الوصف، والثانية أخص من الأولى والأعم لا يستلزم الأخص فإنَّ كلّ كاتب يحتاج إلى حركة الأصابع في وقت الكتابة وتلك الحركة ضروريَّة على ذلك الوقت بأسبابها المؤدية إليها في ذلك الزمان وليس أنَّ الكتابة أوجبت تلك الحركة بل العكس أولى فإنَّ وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج.

الفصل الثالث

في تتمة أحوال الأين

[٧٤٦] فمنها أنَّه يعرض له التضاد فإنَّ الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما أمران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد وصح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

[٧٤٧] ومنها أنَّه يقبل الأشد والأضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأين، فإنَّ كون الشيء في مكانه لا يكون أشدّ من كون شيء آخر في مكانه لأنَّ مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدَّة والضعف بل إنَّما يقبل الجسمان الأشدّ والأضعف بحسب طبيعة نوعيَّة لمكانها كالفوق أوالتحت أو فيهما [غيرهما] كالجسمين إذا كانا في الفوق وأحدهما أعلى من الآخر أي كان أقرب إلى الحد الذي هو المحيط فهو أشدّ فوقيَّة من الآخر.

[748] Bunlardan sabit oldu ki daha şiddetli ve daha eksik [zayıf], yer olması bakımından yerin kendisiyle değil bilakis onun bir türüyle ilgilidir. O da yukarı ve aşağıdır. Fakat *Mebâhis* sahibinin [Fahreddin Râzî] sandığı gibi, o daha şiddetli ve daha zayıf olan ancak yere ilişen bir izafet ve yukarılık ve aşağılık ifade eden bir şey değildir. Çünkü daha önce geçmişti ki izafet daha şiddetliyi ve daha zayıfı zâtı gereği kabul etmez.

Dördüncü Fasıl

Zamanda Olma (*Metâ*) Kategorisinin Hakikati ve Türleri

[749] Kategorilerden biri de zamandır (*metâ*). O, bir şeyin bir zamanda veya zamandan bir sınırda olmasıdır. Nitekim çoğu şey, hakkında "ne zaman" diye sorulmasına rağmen zamanda değil zamanların uçlarındadır. Ulaşmalar, dokunmalar ve gerçekleşen bunun gibi diğer şeyler gibi... Çünkü bunların gerçekleşmesi zamanla alakası olan bir şeydedir. Bu oluşun durumu aynıyla kendisinden öncekinin durumudur. Umumi ve hususi zaman (*metâ*), bir şeyin mutlak bir zamanda veya hususi bir zamanda veya şahsî bir zamanda olmasına itibarladır.

[750] Bazısı hakiki metâdır. O, bir şeyin kendisini aşmayacak şekilde o şeye mutâbık olan bir zamanının olmasıdır. Diğer bazısı ise hakiki değildir. Bu ise mesela bir sürede gerçekleşen bu hareketin günün, ayın, senenin, asrın veya İslam'ın başında veya mutlak olarak zamanda olmasıdır. Tıpkı yer kategorisinde geçen kıyastaki şekilde...

[751] İki kısmın arasındaki fark şudur: "Bir hakiki zamanda çok sayıda şey ortaktır. Tek bir hakiki mekânda ise çok sayıda şeyler ortak değildir." Böyle denilmiştir fakat bu, doğru değildir. Nitekim hakiki mekândaki ortaklığın yokluğu ancak zamanın gerçek olarak birliğiyle beraberken mümkündür. Aynı şekilde mekânın gerçek olarak birliğiyle beraber hakiki zamanda da ortaklık mümkün değildir. Nasıl ki her mekân tutanın kendisine mahsus bir yeri vardır, aynı şekilde her hâdisin de kendisine mahsus bir metâsı vardır. Onunla başkası arasında ortak olmaz. Bu yüzden şöyle denilmiştir: Zaman ve mekândan her birinin diğerine bir numunesi vardır.

[٧٤٨] فقد ثبت من هذا أنَّ الأشد والأنقص لم يتطرَّق إلى نفس الأين بما هو أين بل إلى نوع منه وهو الفوق أو التحت ولكن ليس كما زعمه صاحب المباحث أنَّ ذلك الأشدّ والأضعف إنَّما هو في إضافة عارضة للأين وهو الفوقيَّة والتحتيَّة لما مرَّ من أنَّ الإضافة ليست قابلة للأشدّ والأضعف لذاتها.

الفصل الرابع

في حقيقة متى وأنواعه

[٧٤٩] من جملة ما عدّ من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحد أو في حدّ منه فإنَّ كثيرًا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع في الأزمنة مع أنَّه يسئل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الأشياء الواقعة لوقوعها في أمر له تعلّق ما بالزمان وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله وأمر متى العام والخاص باعتبار كون الشيء في زمان مُطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص.

[٧٥٠] فمنه ما هو متى حقيقي وهو كون الشيء له زمان مُطابق له لا يفضل عنه ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في أول اليوم أو في الشهر أو في السنة أو في القرن أو في زمان الإسلام أو في الزمان مُطلقًا على قياس ما مرَّ في الأين.

[٧٥١] والفرق بين البابين أنَّ الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون. وأمَّا المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل وليس بسديد فإنَّ عدم الشركة في المكان الحقيقي إنَّما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي فكما أنَّ لكلّ متمكن أينًا يخصَّه فكذلك لكلّ حادث متى يخصَّه ولا تكون مشتركة بينه وبين غيره ولذا قيل لكلّ من الزمان والمكان أسوة بالآخر.

[752] Sonra şöyle dediler: Bizzat metâsı olan şeyler hareketlerdir. Hareketli olanlarınsa özleri bakımından metâları yoktur. Onların metâları zamandaki hareketleri ve onların özleri bakımından bilarazdır.

[753] Ben derim ki: Cevherî tabiatın varlığı yenilenir ve seyyaldir. Bu, zamana mutâbık olan tedricî bir oluştur. Varlıkları tedricî olan bazı nicelikler, nitelikler, konumlar ve yerlerin de aynı şekilde tedricî oluşları vardır. Hareket, "oluşta (*kevn*) vuku bulan kademelilik (*tedrîc*) ibarettir, yoksa "kademeli oluş" (*el-kevnü't-tedrîcî*) değildir. Zira bu nispî bir izafettir. Daha önce geçmişti ki izafi mana ziyade, noksan, şiddetli ve zayıfla ancak bilaraz vasıflanabilir. Buna göre metâ ilk olarak ve bizzat ancak bu oluşlara ve varlıklara eklenir. İkinci olarak ise bunların mâhiyetlerine eklenir. Hareketin ise kademesi yoktur, bilakis o, kademenin ta kendisidir. Bu yüzden onun bizzat metâsı yoktur, bilaraz vardır.

[754] Bil ki zamanın tarifinde, onun, "önce gelmek ve sonra gelmek bakımından hareketin ölçüsü" olduğuyla yetinen kimseye bu tarifte yetindiği bakımdan unsurî âlemdeki her hareketin ölçüsünün de aynı şekilde zaman olması lâzım gelir. O halde [tarifin] başka bir şey ile kayıtlanması gerekmektedir. O da tanımda "feleğin hareketinin ölçüsü, kesilmeyen hareket, en açık hareket, en hızlı veya en şiddetli hareket" [kaydının] bulunmasıdır.

Beşinci Fasıl

Konum [Kategorisi] Hakkındadır

[755] Konum, cismin, bazı parçalarının diğer parçalarına göre farklı yönlerde bir nispeti olacak şekilde bulunmasıdır. Oturma ve ayakta durma gibi... Konum nispet değildir. Çünkü nispet onun parçaları arasında gerçekleşmiş olsa da bu nispet yan yana olmak gibi izafet babındandır. Bilakis geçtiği üzere cismin, cismin parçalarının bu nispete sahip olacakları şekilde olması konumdur.

[756] Daha önce aynı şekilde işaret edilmişti ki bu konum, bir şeyin kendisine duyusal işarette bulunulması olan noktada bulunan konum

[٧٥٢] ثم قالوا إنَّ الأمور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحرّكات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها وجواهرها في الزمان بالعرض.

[٧٥٣] أقول إنَّ وجود الطبيعة الجوهريَّة مُتجدّدة سيالة فذلك كون تدريجي يطابق الزمان وكذا بعض الكميَّات والكيفيَّات والأوضاع والأيون التدريجيَّة الوجود لها أكوان تدريجيَّة والحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا الكون التدريجي فهي معنى نسبي إضافي وقد مرَّ أنَّ المعنى الإضافي لا يوصف بالزيادة والنقصان والأشد والأنقص إلا بالعرض فالمتى إنَّما يلحق أولا وبالذات لتلك الأكوان والوجودات، وثانيا لمهياتها وأمَّا الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض.

[٧٥٤] واعلم أنَّ من اقتصر في تعريف الزمان أنَّه مقدار الحركة من جهة التقدُّم والتأخُّر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كلّ حركة في العالم العنصري أيضًا زمانًا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر وهو أن يوجد في الحدّ مقدار حركة الفلك أو حركة لا تنقطع أو أظهر الحركات أو أسرعها أو أشدها.

الفصل الخامس

في الوضع

[٧٥٥] وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لأنَّ النسبة وإن كانت واقعة بين أجزائه لكنها من باب الإضافة كالجوار ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسب هو الوضع كما مرَّ.

[٧٥٦] وقد مرَّت الإشارة أيضًا إلى أنَّ هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء مشارًا إليه بالحس وليس الوضع المذكور

değildir. Nicelikte olan konum da değildir. Zira bu konumda dikkate alınan şey, parçaların kuşatana, kuşatılana ve dıştaki yönlere nispetinin olmasıdır. Niceliğin taksiminde zikredilen konumdaysa bu dikkate alınmaz. Fakat onun hakkında zikrettikleri "Bir şeyin ona duyusal işaretle işaret edilecek şekilde yer olması, onun sabit bir bitişmeyle kendisiyle bitiştiği şeylerdendir." [görüşü] karışıklıktan uzak değildir. Zira bu yer, hakiki bir yer olsaydı bu manayla konum ile kategorinin kendisi olan konum arasında bir fark kalmazdı. Parçaların bilfiil bir yerleri yoktur. Onların yerleri, bazısı diğer bazısına -biri diğerine kıyasla yerdir denilecek şekilde- eklenen şeylerden de değildir.

[757] İkisinin arası, birinin ölçüye diğerinin ise tabii cisme ait olmasıyla ayrılırsa bu takdirde deriz ki: "Konum, tabii cisme ancak geometrik ölçü vasıtasıyla eklenir. Ölçünün ilişmesi mümkün olmazsa nicelik bölümünde açıklandığı üzere ölçüsel bakımdan parçalanması ve bölünmesi mümkün olmaz. O halde konum nasıl olursa olsun cisme ölçü aracılığıyla eklenir.

[758] Bize göre hak olan, cismin özelliklerinden olan konum ile nicelikte ve taraflarında bulunan konum arasındaki farkın tahsilinin zorunlu olmasıdır. Çünkü bir şeyin sadece bitişik nicelik veya ölçü olması -burada, orada, yukarıda, aşağıda veya yönlerden birinde olduğuna dair- duyusal işareti kabul etmesi için yetmez. Bu ancak edilgileri, hareketleri ve farklılıkları kabul eden madde ile beraber bulunmasıyla bitişimsel niceliğin özelliğidir. O halde salt ölçü duyusal işareti değil hayâlî işareti kabul eder. Fakat âlimler lafızda rahat davranıp duyu dediler ve [bununla] aklın karşısında olan şeyi kastettiler. O halde nokta, hat, yüzey ve kalınlıktan hiçbiri, zâtında, yönlerden bir yönde gerçekleşir değildir. Duyunun da bunlardan birine ancak madde ile beraber işareti vardır. Bu, onun maddedeki varlığının, işareti, yönü ve bölünmeyi kabul etmeyi mümkün kılmasıyladır. Nitekim ölçü, hayaldeki gibi maddeden mücerred olarak farz edildiğinde ölçüsel bir sona ve bitişme heyetine sahip parçalara sahip olur. Bu, onların, "onlardan her birine, diğerine kıyasla yer denilmesi, şeklin yeri olmaksızın onun yeri olması ve onun, başka bir manayla konumları olan yüzeylerinin ve hatlarının olması ve hattın da duyusal işaret manasıyla olmayan özel bir konumu olan bir noktasının olmasının tasavvur edilmesi" şeklinde zikrettiklerinden başka bir manayladır.

في الكم، فإنَّ هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوي والمحوي والجهات الخارجة والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك ولكن الذي ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار إليه أنَّه أين هو ممَّا يتَّصل به اتصالا ثابتًا لا يخلو عن خلط، فإنَّ هذا الأين لو كان أينًا حقيقيًّا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فإنَّ الأجزاء ليس لها أين بالفعل وليست أيونها ممَّا ينضاف بعضها إلى بعض على وجه يقال لبعض منها أنَّها أين هي من الآخر.

[٧٥٧] ولو فرق بينهما بأنَّ أحدهما للمقدار والآخر للجسم الطبيعي فنقول إنَّ الجسم الطبيعي إنَّما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمي ولو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزي والقسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار.

[٧٥٨] والحق عندنا أنَّه لا بدَّ من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم وأطرافه لأنَّ مجرَّد كون الشيء كمًّا أو مقدارًا مُتَّصلا لا يكفي لقبوله الإشارة الحسيَّة بأنَّه هاهنا أو هناك أو في الفوق أو في التحت أو جهة من جهات إنَّما ذلك شأن الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرَّد المقدار لا يقبل الإشارة الحسيَّة بل الخياليَّة لكن القوم قد تسامحوا وأطلقوا الحس وأرادوا ما يقابل العقل فالنقطة والخط والسطح والثخن كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس إليها إشارة إلا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مُصحّحًا لقبوله للإشارة والجهة والانقسام وغير ذلك فإنَّ المقدار إذا فرض مجرَّدًا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية مقداريَّة وذا أجزاء لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه ويتصوّر له أيضًا شكل من غير أن يكون للشكل أين وله أيضًا سطوح وخطوط لها أوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسيَّة.

[759] Özetle, aklın bir işareti ve duyunun ondan başka bir işareti olduğu gibi aynı şekilde hayal kuvvesinin de ölçülere ve taraflara bu iki işaretten başka bir işareti vardır. Aklın, akliyyâta ve tümellere ait bir konumu vardır. Hayalin de algısal siluetlere ait bir konumu vardır. Duyunun ise maddiyâta ait bir konumu vardır. Bu konum noktaya veya yönlerin hepsinde değil de ancak bazılarında bölünebilen bir ölçüye ya da tüm yönlerde bölünen cisme ait olsa da böyledir. Kategori olan konum bu son manadır.

[760] Aynı şekilde kategorinin parçası olan konum ancak maddenin arazlarında bulunabilir. Nokta bu âlemde gerçekleşmediği müddetçe duyusal işareti kabul edici olamaz. Hat ve yüzey, kâbil maddede gerçekleşmedikleri müddetçe parçaları, birbirlerine kıyasla birbirine göre yer oldukları söylenebilecek şekilde olamaz.

[761] Sonra konum tabiatın gereği olabilir ya da böyle olmayabilir. Bilfiil de olabilir bilkuvve de olabilir. Yerin feleğe göre konumu gibi tabiat gereği ve bilfiil olursa ikisinin mekânı (*hayyiz*) bilfiil birbirinden ayrık olur. Eve göre evdeki kişinin durumu gibi bilfiil olan fakat tabiat gereği olmayanda ikisi için de konum bilfiil gerçekleşmiştir. Fakat hayyizlerindeki farklılık tabiat gereği bir farklılık değildir. Bilkuvve olan ise değirmenin çark ekseninin kutbuna yakın olduğunun vehmedilmesi gibidir. Onun kutbun dairesine olan nispeti bilfiil değildir, zira orada bilfiil bir daire yoktur. O halde vehmedilmesi ve bilkuvve olması dışında bir konum da yoktur.

[762] Konumda zıtlık, şiddet ve zayıflık da olur. Zıtlığın [örneği]: İnsanın başının gökyüzüne, ayaklarının yere doğru olması bunun tersi olduğundaki konumuna zıttır. [Bu] iki konum, tek bir konu üzerinde bir arada bulunmaksızın birbirini takip eden vücûdî iki manadır. Aralarında son derece farklılık vardır. Sırtüstü ve yüzüstü yatmaktaki durum da böyledir.

[763] Şiddetin örneği: Diklik bakımından daha şiddetli olan veya eğiklik bakımından en fazla olan gibidir.

[764] Şöyle dersen: "Niceliğe özgü nitelik bahislerinde onun zıtlığı ve şiddeti kabul etmediği geçmedi mi? Orada hattın daireselliğinin ve

[٧٥٩] وبالجملة فكما للعقل إشارة وللحس إشارة غيرها فكذا للقوَّة الخياليَّة إشارة إلى المقادير وأطرافها غير تينك الإشارتين وللعقل وضع يختصّ بالعقليّات والكليَّات وللخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكيَّة وللحس وضع يختصّ بالماديّات سواء كان للنقطة أو للمقدار المنقسم في بعض الجهات لا كلها أو في الجسم المنقسم في جميع الجهات والوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الأخير.

[٧٦٠] وكذا الوضع الذي جزء المقولة لا يوجد إلا في عوارض المادة فإنَّ النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للإشارة الحسيَّة والخط والسطح ما لم يقعا في المادة القابلة لم يكن أجزاؤهما بحيث يصح أن يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر.

[٧٦١] ثمَّ الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوَّة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الأرض من الفلك فإنَّ حيزيهما متمايزان بالفعل، وأمَّا الذي بالفعل وليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فإنَّ الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافًا طبيعيًّا وأمَّا الذي بالقوَّة كما يتوهَّم قرب دائرة الرحى إلى قطبها ونسبته إلى دائرة القطب ليست بالفعل إذ لا دائرة بالفعل فلا وضع إلا بالتوهُّم أو بالقوَّة.

[٧٦٢] والوضع ممَّا يقع فيه التضاد والشدَّة والضعف. أمَّا التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء ورجله إلى الأرض مُضادًا لوضعه إذا صار معكوسًا والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال في الاستلقاء والانبطاح.

[٧٦٣] وأمَّا الشدَّة فكالأشدّ انتصابًا أو الأكثر انحناء.

[٧٦٤] فإن قلت أ ليس قد مرَّ في مباحث الكيف المُختصّ بالكم أنَّه لا يقبل التضاد ولا الشدَّة وحكمتم بأنَّ استدارة الخط أو تحديب السطح

yüzeyin dışbükeyliğinin şiddetlenmediğine ve zayıflamadığına hükmetmiştiniz. Burada doğrusallık ve eğriselliğin -bu sıfatların ilk olarak ancak ölçülere ilişmelerine rağmen- farklılığı kabul ettiğine nasıl hükmedersiniz?"

[765] Şöyle derim: Bu doğrusallığın, eğriselliğin ve benzerlerinin orada zikredilene nispeti, kategori olan bu konumun o konumlara nispeti gibidir. Buna göre, örneğin dairesellik maddeden mücerred olduğunda konunun bekasına rağmen dairesellik bakımından daha şiddetli olması mümkün değildir. Zira orada madde yoktur ki değişmeyi kabul etsin. Bu, dairesellik ve eğrisellikten bir şeyin hususi bir maddede gerçekleşmesindeki durumdan farklıdır. Çünkü bu o zaman konum kategorisinin altında olur ve zıtlığı, şiddeti, zayıflığı ve başkasını kabul eder. O halde geometrik eğrisellik değil fiziksel eğrisellik daha şiddetli olanı kabul eder. Bu [fiziksel eğrisellik] konum kategorisindendir, o [geometrik eğrisellik] değil. Bilesin ki bu çoğu kimsenin habersiz olduğu bir şeydir.

Altıncı Fasıl

Cidde [Milk] Kategorisi Hakkında

[766] Kategorilerden biri de cidde ve milktir. O, cismin tamamıyla veya bazısıyla başka bir kuşatanın içinde olması sebebiyle meydana gelen ve kuşatanın kuşatılanın yer değiştirmesiyle yer değiştirdiği bir heyettir. Silahlanmak, gömlek giyinmek, sarık takmak, yüzük takmak, ayakkabı giymek gibi... Postuna nispetle hayvan gibi tabii ve silahlanma ve gömlek giyinmek gibi gayritabii olarak ikiye ayrılır. Milk kategorisinden bazen "onun" (*lehu*) diye bahsedilir. Nefsin kuvveleri gibi tabii olanı da vardır, atın Zeyd'e ait olması gibi dışsal bir itibar olanı da vardır. Gerçekte milk bu ıstılahtan farklıdır. Bu ancak muzaf kategorisindendir. Bil ki pek çok kimse bunun farkında değildir.

لا يشتدّ ولا يضعف فهاهنا كيف يحكمون بأنَّ الاستقامة والانحناء يقبلان التفاوت مع أنَّ هذه الصفات لا يعرض أولا إلا للمقادير.

[٧٦٥] أقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وأمثالها إلى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلا إذا كان مجرَّدًا عن المادة لا يمكن أن يصير أشدّ استداره مع بقاء الموضوع إذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل بخلاف ما إذا وقع شيء من الاستدارة والانحناء أو غيرهما في مادة مخصوصة لأنَّه يصير حينئذ واقعًا تحت مقولة الوضع ويقبل التضاد والشدَّة والضعف وغير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الأشدّ دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذلك، فاعلم هذا فإنَّه شيء يغفل عنه الأكثرون.

الفصل السادس

في الجدّة

[٧٦٦] وممّا عدّ في المقولات الجدّة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بكله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلّح والتقمّص والتعمّم والتختّم والتنعّل، وينقسم إلى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه وغير طبيعي كالتسلّح والتقمّص، وقد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فإنَّ هذا من مقولة المضاف لا غير.

Yedinci Fasıl

Etkileme ve Etkilenme Kategorileri

[767] Birincisi [Etkileme]: Cevherin, zâtı yerleşik olmayan başka bir şeyde, yenilenen tesirdeki gidişat böyle devam ettiği müddetçe kendisinden bir eserin meydana geldiği şekilde bulunmasıdır. Isıttığı müddetçe ısıtma ve soğuttuğu müddetçe soğutma gibi...

[768] İkincisi [Etkilenme]: Cevherin, zâtı yerleşik olmayan başka bir şeyden yine bu şekilde olduğu müddetçe etkilendiği şekilde bulunmasıdır. Isınma ve soğuma gibi...

[769] Fâil etkilemesinden, etkilenen ise etkilenmesinden ayrıldığında, yani aralarındaki etkinin ve etkilenmenin nispeti sonlandığında bunun hareket ettirici, şunun hareket edici olduğu söylenemez. Isınma yerleşik bir sıcaklıkta, siyahlaşma yerleşik bir siyahlıkta son bulur. Onlardan etki (*fiil*) yerine etkileme (*yef'al*), edilgi (*infiâl*) yerine etkilenme (*yenfaile*) olarak bahsedilmesinin sebebi etki ve edilginin hareketsiz varlık vermeye ve yenilenmesiz kabul etme [anlamında da] söylenebilmeleridir. Allah'ın âlemin fâili olması, âlemin Allah'ın münfâili olması gibi... Bunda, fâil tarafında da kabul eden tarafında da hareket yoktur. Bilakis bir varlığı takip eden başka bir varlık vardır. Bu ikisine ancak izafet ilişir. O halde bu manayla etkileyen ve etkilenen, zamanın altında gerçekleşen bu iki mananın hilafına ancak iki izafettir.

[770] Hareketin sonundaki kesilme ve elbisenin istikrarından sonra yanması gibi yenilenen etkileyende hareket vermenin ve etkilenende hareket etmenin kesilmesi sırasında gerçekleşen halet de böyle midir yoksa değil midir?

[771] Biz deriz ki: İki hareketin sonunda olmakla tahsis edilmeleri bakımından onları bu iki kategoriden saymak mümkündür. Hareketin anlık sınırlarında ve taraflarında gerçekleşen her şeyin durumu da böyledir. Bu şekilde tahsisleri dikkate alınmazsa bu iki kategoriden değildirler.

[772] Bu iki kategoriye zıtlık ve şiddetlenme ilişebilir.

الفصل السابع

في مقولتي أن يفعل وأن ينفعل

[٧٦٧] أمّا الأول: فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجدّدي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد.

[٧٦٨] وأمّا الثاني: فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيرًا غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخّن والتسوّد.

[٧٦٩] فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله وبالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدّد التأثير والتأثر لا يقال إنَّ هذا محرّك وذاك متحرّك وينتهي التسخّن إلى السخونة القارة والتسوّد إلى السواد القار فالتعبير عنهما بأن يفعل دون الفعل وبأن ينفعل دون الانفعال لأجل أنَّ الفعل والانفعال قد يقالان للإيجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدّد ككون الباري فاعلا للعالم وكون العالم مُنفعلا عنه وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجود يستتبع وجودًا ويعرض لهما إضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى إضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين تحت الزمان.

[٧٧٠] وأمّا الحالة التي تقع للفاعل المُتجدّد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة واحتراق الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هذين البابين أم لا

[٧٧١] فنقول هما من حيث تخصيصهما بأنَّهما في نهاية الحركتين يصحّ عدّهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة وأطرافها الدفعيَّة، وإذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين.

[٧٧٢] وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد.

[773] Zıtlık: Beyaz siyahın, sıcaklık soğukluğun zıddı olduğu gibi beyazlaştırma siyahlaştırmanın, ısıtma soğutmanın zıddıdır.

[774] Şiddetlenme: Siyahlaşmalardan bazısı, en siyah olan siyahlaşmaya daha yakın olan siyahlaşmaya doğru gider. Aynı şekilde bazı siyahlaştırmalar tam siyaha diğerine kıyasla daha hızlı ulaşabilir. Bu şiddetlenme ve eksik olma, siyah gibi nitelikteki şiddetten ve eksiklikten başkadır. Nitekim o ikisi, siyahlığa nispetle siyahlığın kendisi değildirler. Bilakis siyahlığa doğru olan hareketten ibaret olan siyahlaşmanın kendisidirler. Siyaha doğru gitmek siyahlıktan başka bir şeydir. Bu, söylenendir.

[775] Bil ki: İkisinden herbirinin hariçteki varlığı, bir mertebeye doğru gidişin kendisinden ibaret değildir. Nitekim bu, aynıyla hareketin manasıdır. Aynı şekilde ikisinden herhangi birinin varlığı hareket ettirmenin ve hareket etmenin kendisiyle olduğu kategorinin varlığı da değildir. Siyahlık gibi nitelik, büyüyen cismin ölçüsü gibi nicelik, oturma ve kalkma gibi konum gibi... Bilakis ikisinin varlığı, etkilediği veya etkilendiği müddetçe bu kategorilerden bir şeyin var olmasıdır. O halde mesela siyahlık olması bakımından siyahlığın veya [sıcaklık olması bakımından] sıcaklığın varlığı, nitelik kategorisi babındandır. Kademeli olmaları bakımından ikisinden herbirinin varlığından başka bir kademeli meydana gelir ya da [ikisinden herbiri] etkileme veya etkilenme kategorisinden olan başka bir kademeliden meydana gelir.

[776] Kademeli gidişinin, yani kuvveden fiile çıkışının kendisi ise ister fâil ister münfail tarafında olsun hareketin ta kendisidir, başka bir şey değildir. Böylece ikisinin hariçteki varlık tarzı ve araz oluşları sabit oldu.

Sekizinci Fasıl

İkisinin Mevcûd Olduğu Üzerine Getirilen İtirazların Giderilmesi

[777] Bu konuda *Mebâhis*'in müellifi [Fahreddin Râzî] şöyle dedi: "Bir şeyin bir şeydeki tesirinin, müessirin ve eserin zâtına ek sübûtî bir vasıf olması bana göre imkânsızdır. Aynı şekilde bir şeyin bir şeyden

[٧٧٣] وأمَّا التضاد فالتبييض ضدّ التسويد والتسخين ضدّ التبريد كما أنَّ البياض ضدّ السواد والسخونة ضدّ البرودة.

[٧٧٤] وأمَّا الاشتداد فإنَّ من الاسوداد الذي هو في السلوك إلى غاية ما هو أقرب إلى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذلك قد يكون بعض التسويد أسرع وصولا إلى الغاية من بعض آخر منهما [منه] وهذا الاشتداد والتناقص غير الشدَّة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فإنَّهما ليسا بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد الذي هو عبارة عن الحركة إلى السواد فإنَّ السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل.

[٧٧٥] واعلم أنَّ وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة، فإنَّه بعينه معنى الحركة ولا أيضًا وجود كلّ منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرّك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي أو الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد أو السخونة مثلا من حيث إنَّه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كلّ منهما من حيث كونه تدريجيًّا يحصل منه تدريجي آخر أو يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة أن يفعل أو أن ينفعل.

[٧٧٦] وأمَّا نفس سلوكه التدريجي أي خروجه من القوَّة إلى الفعل سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج وعرضيتهما.

الفصل الثامن

في دفع ما أورد على موجوديتهما

[٧٧٧] وقال صاحب المباحث في هذا المقام عندي أنَّ تأثير الشيء في الشيء يستحيل أن يكون وصفًا ثبوتيًّا زائدًا على ذات المؤثر وذات الأثر

etkilenmesinin de -ki o kâbiliyetidir- kabul edenin ve kabul edilenin zâtına ek sübûtî bir vasıf olması imkânsızdır.

[778] Tesir sübûtî bir şey olsaydı aynı şekilde varlığında bir müessir olması zorunlu olan şeylerden olurdu. Böylece o müessirin o tesirdeki tesiri ona ek olurdu. Sonra sözü ona taşırdık ve teselsüle götürürdü. Bu ise imkânsızdır. İmkânsız olmaması takdirinde de ilzam gerçekleşmiştir. Çünkü her müessir ile eser arasında tesir vasıtası olsaydı ve bu sayede sıralanmış sonsuz sayıda şeyler farz edilseydi bu şeylerin birbiriyle karşılaşması veya hiçbirinin karşılaşmaması gerekirdi.

[779] Eğer -müessir ile eser (*müteessir*) arasına başka bir üçüncünün girmediğinin farz edilmesi manasında- karşılaşırlarsa o zaman tesiri kendi zâtına ve eserinin zâtına ek olmayan bir müessir olmuş olur. Bu durumda ise birincinin ikinciye tesiri ikisine ek olmamış olur. Yine ikincinin üçüncüye, üçüncünün dördüncüye tesiri de ek olmamış olur. Bu şekilde kendi zatlarına ve eserlerinin zatlarına ek olmayan sonsuz sayıda şey olmuş olur.

[780] Eğer -aralarına başka bir üçüncünün giremediği iki şey olmaması manasında- karşılaşmazlarsa bu, tesir ediciliğin olumsuzlanmasıdır. Zira orada zâtı başka bir zâtta müessir olan bir şey yoktur. Kâbiliyet ise şayet sübûtî olsaydı bu sözün aynısı onun için de geçerli olurdu. Böylece teselsül ve mahzur aynıyla geri gelirdi."

[781] [Râzî] dedi ki: "Bu, müessirliğin ve müteessirliğin sübûtî vasıflar olmasının mümkün olmadığına dair kesin bir burhandır. İlletler bahsinde öğreneceksin ki müessirlik sübûtî bir vasıf olsaydı Zorunlu Varlık'tan olumsuzlanması lâzım gelirdi. Allah bundan yücedir." [Râzî'nin] söylediklerinin özeti bitti.

[782] Ben derim ki: Bu söz baştan sona, varlık ve varlığın mâhiyete ek olması meselesi ve her mâhiyetin varlıktan özel bir tarzı olması gibi felsefe kaidelerinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Mâhiyetler mana ve mefhûm cihetinden birbirinden farklı oldukları gibi varlıkları da birbirinden farklıdır. Fakat onların bazısının varlığı diğer bazısıyla bir çeşit ittihadda bulunabilir. Her mâhiyetin mevcûd oluşu veya "hariçte" manası onun tanımının hariçteki bir şeye doğru olarak yüklenmesinden

وكذا تأثر الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل أن يكون وصفًا ثبوتيًا زائدًا على ذات القابل وذات المقبول.

[٧٧٨] أمّا التأثير فلو كان أمرًا ثبوتيًا لكان من جملة الأمور التي لا بدَّ لوجودها من مؤثر أيضًا فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائدًا عليه فننقل الكلام إليه ويفضي إلى التسلسل وهو محال وبتقدير أن لا يكون محالا فالإلزام حاصل وذلك لأنَّه إذا كان بين كلّ مؤثر وأثر واسطة هي التأثير حتى فرضت أمور غير متناهية مُترتّبة فلا يخلو إمَّا أن يكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شيء منها متلاقية.

[٧٧٩] فإن تلاقت بمعنى أن يفرض مؤثر ومتأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثّر لا يكون تأثيره زائدًا على ذاته وذات أثره فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائدًا عليهما ولا تأثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا أمور زائدة على ذواتها وذوات آثارها.

[٧٨٠] وإن لم يتلاق بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرًا في ذات آخر، وأمَّا القابليَّة فلو كانت ثبوتيَّة يجري الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل والمحذور بعينهما.

[٧٨١] قال فهذا برهان قاطع على أنَّ المؤثريَّة والمتأثريَّة لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل أنَّ المؤثريَّة لو كانت وصفًا ثبوتيًا يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصًا.

[٧٨٢] أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمة كمسألة الوجود وزيادته على الماهيَّة وأنَّ لكلّ ماهيَّة نحوا خاصًّا من الوجود والماهيَّات كما أنَّها متخالفة بالمعنى والمفهوم كذلك مُتخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحدّ بوجود الآخر ضربًا من الاتحاد وموجوديَّة كلّ ماهيَّة أو معنى في الخارج عبارة عن صدق حدّه على شيء في الخارج كما ذكره

ibarettir. Şeyh [İbn Sînâ] da muzafın hariçteki varlık tarzının ispatında şöyle zikretmiştir: "Hariçte bu sıfatla çok sayıda eşya vardır. Yani akledildiği zaman onunla beraber başka bir şeyin daha akledildiği şekilde olması [sıfatıyla çok sayıda eşya vardır]."

[783] Bunlar sabit olduysa deriz ki: Nasıl ki çoğu mevcûda cevher, nicelik veya nitelik gibi tanımların yüklenmesi ve onların felek, hayvan, siyahlık veya yüzey tanımı gibi türlerinin de onlara yüklenmesi doğruysa ve bu yüzden bu kategorilerin cinsleriyle ve türleriyle var olduklarına kesin olarak hükmediyorsak aynı şekilde hariçte, bazısına bu iki kategori içinden tek bir tanım, hariç bakımından yüklenen, diğer bazısına ise [ikisinden] diğerinin tanımı yüklenen çok sayıda şey bulunur. Böylece her ikisi hâricî mevcûdlardan olmuş olur; hariçte varlığı olmayan vehmedilen mevcûdlardan, tümellik ve tikellik gibi mantıksal manalardan veya tür, cins ve fasıl gibi ilişmelerinin şartı konunun zihinde taayyün etmiş olması olan ikinci akledilir mefhûmlardan, olumsuzlamalardan ve olumsuz manalardan değil...

[784] Çünkü bir şeyin hariçte var olmasının manası ancak varlık manasının bir şeye hâricî bir doğrulukla doğru olarak yüklenmesidir. Hâricî önermelerin yüklemlerinde olduğu gibi...

[785] İkisinin varlığının müessirin ve müteessirin zâtına ek olup -bu durumda ikisi araz olur- olmadığı -bu durumda ikisi cevher olur- tartışmasına gelince bu başka bir konudur.

[786] Onların araz olduklarının açıklamasında şöyle diyebilirsin: Zikredilen şekildeki müessir ve müteessirden her birinin fâil ve münfail olmasından başka bir mâhiyeti ve başka bir tanımı vardır. Nitekim siyahlığın türünün varlığı şiddetlenmeyen bir siyahlıkta olması, yani siyah olmaklığında hareket etmemesi mümkündür. O halde siyahlaşması siyahlığına ek bir şey iledir. Aynı şekilde ısıtmanın da sıcaklığın türünün kendisinde gerçekleştiği kademeli olmayan bir varlığı vardır. O halde sıcaklığın bir şeyde kademeli olarak müessir olması sıcaklığın varlığına ek bir şeydir.

[787] "Tesir sübûtî bir şey olsaydı aynı şekilde varlığında bir müessir olması zorunlu olan şeylerden olurdu." sözüne gelince, biz deriz ki:

الشيخ في إثبات نحو وجود المضاف في الخارج بأنَّه في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أي كونه بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر.

[٧٨٣] إذا تقرَّر ذلك فنقول كما أنَّ كثيرًا من الموجودات يصدق عليها حدّ الجوهر أو الكم أو الكيف وغيرهما وكذا حدود أنواعها كحدّ الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات وأجناسها وأنواعها فكذلك يوجد في الخارج أمور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حدّ واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض حدّ الأخرى فيكون كلّ منهما من الموجودات الخارجيَّة دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقيَّة كالكليَّة والجزئيَّة، ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينًا في الذهن ودون السلوب والمعاني السلبيَّة.

[٧٨٤] وذلك لأنَّه لا معنى لوجود شيء في الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدقًا خارجيًّا كما في محمولات القضايا الخارجيَّة.

[٧٨٥] وأمَّا الكلام في أنَّ وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر وذات المتأثر ليكونا من الأعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر.

[٧٨٦] ولك أن تقول في بيان عرضيتهما بأنَّ لكلّ من المؤثر والمتأثر على الوجه المذكور ماهيَّة أخرى ولها حدّ آخر غير كونه فاعلا أو منفعلا فإنَّ السواد يمكن وجود نوعه في سواد لا يشتدّ أي لا يتحرَّك في سواديَّته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديَّته وكذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقَّق نوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثّرة في شيء على التدريج أمر زائد على وجود السخونة.

[٧٨٧] وأمَّا قوله لو كان التأثير أمرًا ثبوتيًّا لكان من جملة الأمور التي لا بدَّ لوجودها من مؤثر، فنقول إنَّ بعض الصفات وإن احتاجت إلى مؤثر لكن

"Bazı sıfatlar müessire ihtiyaç duysa da mevsuflarını kılandan başka yeni bir müessire ihtiyaç duymaz. Zira kılmak, zât ile zâtiyât arasına giremediği gibi aynı şekilde melzûmun varlığıyla lâzımın varlığının arasına da giremez. Kılan, ateşi varlığından sonra cevher kılmadığı gibi aynı şekilde onu mevcûd kıldıktan sonra sıcak kılmaz. Bilakis onu var kılması aynıyla sıcaklığını da tabi olarak kılmasıdır. Sıcaklık ateşliğin varlığından başka bir şey olsa da durum böyledir. Çünkü ateş cevherdir, sıcaklık ise arazdır. Konuştuğumuz konuda da durum böyledir."

[788] O halde deriz ki: Yenilenmeli tesir hariçte mevcûd olan bir şey olsa da kategorilerin bazı fertlerinin hüviyetlerinin lâzımlarındandır. Örneğin ısıtan sıcaklığın ısıtıcı olması, mâhiyetine ek olsa da şahsî zâtının varlığına ek bir şey olmayabilir. Sonra şahsî zâtına ek olması takdirine göre zâtını kılandan başka bir kılana, daha doğrusu zâtın kılınmasından başka bir kılınmaya muhtaç olmayabilir. Çünkü o, bu vücûdî hüviyetin lâzımlarındandır. Hüviyetin lâzımı ise mâhiyetin lâzımı gibi o hüviyetin kılınmasından başka sıfırdan bir kılınmaya muhtaç değildir. O halde yenilenmeli tesirin müessirin zâtına ek bir mevcûd olduğu ve başka bir tesire ve başka bir müessire muhtaç olmadığı sabit olmuştur.

[789] Aynı şekilde "Böylece o müessirin o tesirdeki tesiri ona ek olurdu." sözü de müsellem değildir. Zira etkileme kategorisinden olan yenilenmeli tesirin, müessirin zâtına ek bir şey olmasından benzersiz (*ibdâ'î*) tesirin de fâilin zâtına hariçte ek olması lâzım gelmez. Bilakis o aynıyla fâilliğin ve ibdâ'nın izafetidir. Öğrenmiştin ki izafetlerin varlığı hariçte bağımsız değildir.

DÖRDÜNCÜ FEN

Cevherlerin ve İlk Kısımlarının Araştırılması

[790] Bunlar mevcûd olması bakımından mevcûdun ilişenlerindendir. Bu yüzden onların, eşyanın hususiyetlerine bakmaksızın mevcûdun ilişenlerini araştıran tümel ilimde (*Metafizik*) zikredilmesi uygundur. Bir mukaddime ve matlaplardan oluşur.

لا يحتاج إلى مؤثّر جديد غير جاعل موصوفاتها فإنَّ الجعل كما لا يتخللّ بين الذات والذاتيّات فلا يتخلّل أيضًا بين وجود الملزوم ووجود لازمة. فإنَّ الجاعل كما لا يجعل النار جوهرًا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعيَّة مع أنَّ وجود الحرارة غير وجود الناريَّة لأنَّ النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه.

[٧٨٨] فنقول التأثير التجددي وإن كان أمرًا موجودًا في الخارج لكن من لوازم هويَّة بعض أفراد المقولات فالحرارة المُسخّنة مثلا قد لا يكون كونها مُسخّنة أمرًا زائدًا على وجود ذاتها الشخصيَّة وإن كان زائدًا على ماهيَّتها ثمَّ على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصيَّة قد لا يكون مفتقرًا إلى جاعل آخر غير جاعل الذات بل ولا إلى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهويَّة الوجوديَّة ولازم الهويَّة كلازم الماهيَّة غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهويَّة فثبت أن كون التأثير التجددي موجودًا زائدًا على ذات المؤثر ليس ممَّا يحتاج إلى تأثير آخر ولا إلى مؤثر آخر.

[٧٨٩] وكذا قوله فيكون تأثير المؤثر في ذلك التأثير زائدًا عليه غير مُسلّم إذ لا يلزم من كون التأثير التجددي الذي هو من مقولة أن يفعل أمرًا زائدًا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبداعي أمرًا زائدًا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه إضافة الفاعليَّة والإبداع ووجود الإضافات قد علمت أنَّها غير مُستقلّة في الخارج.

الفن الرابع

في البحث عن أحكام الجواهر وأقسامها الأوليَّة

[٧٩٠] فإنَّها من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها أن يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيَّات الأشياء وفيها مقدمة ومطالب.

Mukaddime: Cevherin ve Arazın Mâhiyetinin ve İkisinin Tümel Durumlarının Beyanı Hakkındadır.

Burada 7 fasıl vardır.

Birinci Fasıl

Cevher ve Arazın Mâhiyetlerinin Tahkiki

[791] Bil ki eşyanın bazı mefhûmları bizzat mevcûddur, bazıları ise bilaraz mevcûddur. Birincinin örneği "İnsan hayvandır." sözümüzdür. Nitekim insana ait olan varlık aynıyla ona gerçek olarak yüklenen hayvana aittir.

[792] İkincinin örneği "Zeyd kördür." ve "Zeyd beyazdır." [sözümüzdür]. Nitekim Zeyd'e ait olan varlık gerçekte aynıyla köre veya beyaza ait değildir. Bilakis bu, bir çeşit mecazla ona aittir. O da ademî olsun vücûdî olsun yüklemin konu ile alakası vasıtasıyladır. Bu alaka, yüklemin ilkesinin ondan [konudan] sökülmüş ve onunla kaim olmuş olmasıdır. O halde ikinci kısımdaki mevcûd konudur. Fakat onun varlığı, yükleme bilaraz nispet edilir. Mevcudiyetin bu tarzı sınırsızdır. Şimdi bunu bırakalım ve bizzat mevcûd ile ilgilenelim.

[793] Deriz ki: Öğrendin ki her mevcûdun ya -kendisinin sırf varlığı dışında bir mâhiyetinin olmaması manasıyla- inniyyetinin mâhiyeti olduğu söylenebilir ya da söylenemez. Birincisinin bazı hükümleri kavramsal olarak daha önce geçmişti. Onun varlığının, yetkin vasıflarının ve vücûdî hükümlerinin açıklamasının araştırılması da daha sonra gelecek. Şu an konu, daha önce de zikrettiğimiz gibi varlığı mâhiyetinden başka olan şey hakkındadır. Yani varlığı zâtından değil gayrısından olan hakkındadır. Bu mevcûdların en önde geleni cevherdir. Çünkü bu mevcûd zorunlu olarak ya bir mahâldedir ya da değildir. Bir şeyin mahâlde olmasından maksat varlığının başka bir şeyde o şeyin bir parçası gibi olmaksızın, o şeyle bir arada olması ve ondan ayrılmasının mümkün olmamasıdır.

[794] Burada, bir şeyin mahâlde olmasını açıklamak âlimlere zor geldi ve bunda zorlandılar. Çünkü "-de (*fi*)" lafzında birçok mana arasında ortaklık ve benzerlik vardır. "Zamanda, mekânda, zihinde, hariçte,

أمَّا المقدمة ففي بيان ماهيَّة الجوهر والعرض وأحوالهما الكليَّة وفيها فصول؛.

الفصل الأول

في تحقيق ماهيّتهما

[٧٩١] اعلم أنَّ مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات وبعضها موجودة بالعرض، فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإنَّ الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة.

[٧٩٢] ومثال الثاني زيد أعمى وزيد أبيض فإنَّ الوجود المنسوب إلى زيد بعينه ليس منسوبًا إلى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميًّا أو وجوديًّا وتلك العلاقة أن يكون مبدأ المحمول منتزعًا عنه أو قائمًا به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجوديَّة غير محدود فلنعرض عنه ونشتغل بالموجود بالذات.

[٧٩٣] فنقول قد علمت أنَّ كلّ موجود إمَّا أن يصح أن يقال إنَّ إنيته ماهيَّته بمعنى أنَّ لا ماهيَّة له إلا الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه أو لا يصح فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عن بيان وجوده وأوصافه الكماليَّة وأحكامه الوجوديَّة وكلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيَّته بالمعنى الذي سلف منا ذكره أي ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لأنَّ هذا الموجود لا يخلو إمَّا أن يكون في محلّ أو لا يكون والمراد من كون الشيء في المحلّ أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعًا معه لا يجوز مفارقته عنه.

[٧٩٤] وقد أشكل على القوم هاهنا تفسير كون الشيء في محلّ واستصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك والتشابه بين معاني كثيرة كما

gayede, bütünde, parçalarda, umumda, mekândaki büyümede, rahatta, lafızda vs." dememiz gibi... Buna göre bu lafzın, bunların hepsini toplayan tek bir manada ortaklığı yoktur. İzafetin kendisi de "fî" lafzıyla kastedilenlerden olmaya elverişli değildir. Aksi takdirde "mea, min, alâ" gibi harfsel manalara ve babalık ve oğulluk gibilerine doğru şekilde yüklenmesi de mümkün olurdu.

[795] İzafetin, mefhûmluk gibi bir şey vasıtasıyla bağımsız olmamakla tahsis edilmesi isimsel manaları [değerlendirmeden] çıkarsa da onun tek bir hususiyeti, nüzulde ve ortakları azaltmada, kendilerinde "fî" lafzının kullanıldığı manaları içerecek yere kadar inip diğer şeyleri dışarıda bırakamaz. Nasıl ki "metâ" ve "yer" manalarından herbiri kendilerinde "fî" lafzının kullanıldığı şeylerdir ve onları kendilerine mahsus tek bir mana içine almaz, bilakis her birisinin lafzın konulduğu manaya dâhil olan bir hususiyeti vardır, aynı şekilde ikisine başka şeyler eklendiğinde de kıyas bu minval üzere olur.

[796] Evet, şöyle denilmesi mümkündür: "Bu yerlerin çoğunda "fî"-nin benzetme mecazı şeklinde kullanılması, bütünün parçalarda olması [çünkü bütün toplamın kendisidir] ve bütünün parçada olması [çünkü parça bütündedir] gibidir. Parçanın bütünde olması manasıyla bütün parçada olsaydı bir şeyin kendisini içermesi lâzım gelirdi. Bu ise apaçık imkânsız bir şeydir."

[797] Şöyle dersen: "Fî lafzı, içerme ve kapsama manasına konulmuş bir lafızdır. O, [yukarıda zikredilen manaların] hepsini içine alır. Bu yüzden ortaklığı manadadır."

[798] Derim ki: Tartışma en baştan zikrettiğin şeye döner. Çünkü bu aynıyla zarfiyet manasıdır. O ise farklıdır. Nitekim zamanın hareket için olan zarfiyeti mekânın cisim için olan zarfiyeti gibi değildir. Aynı şekilde bir şeyin harekette olması, hareketin bir şeyde olmasından başkadır. Burada maksat, bir şeyin mahâlde olmasının, kendisinde kullanıldığı yerlere şamil tamamlanmış bir manasının olmamasıdır. Maksat, lafzın manası olması bakımından lafzın manası üzerinde düşünmek değildir. Böyle olsaydı maksat bu bilimin dışında olmuş olurdu. Gerçi zikredilen de aynı şekilde dosdoğru yolda olan kimsenin amaçladığının fazlasıdır.

نقول في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الغاية وفي الكلّ وفي الأجزاء وفي العام وفي الخصب وفي الراحة وفي اللفظ فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكلّ وليست نفس الإضافة ممّا يصلح أن يكون مراده بلفظة في وإلا لصدقت على معنى مع ومن وعلى وغيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الأبوة والبنوة وغيرهما.

[٧٩٥] وتخصيص الإضافة بعدم الاستقلال بالمفهوميَّة وغيره وإن أخرج المعاني الاسمية إلا أن الخصوصيَّة الواحدة منها لا تبلغ في النزول وتقليل الشركاء إلى حيث يشمل المعاني المستعملة فيها لفظة في ويخرج الأغيار وكما أنَّ كلا من معنيي متى والأين ممَّا يستعمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكلّ منها خصوصيَّة يدخلها فيما وضع له اللفظ فكذا القياس إذا انضمت معهما أمور أخرى يكون على هذا المنوال.

[٧٩٦] نعم، يمكن أن يقال إنَّ استعمال في في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكلّ في الأجزاء لكونه عين الجميع وككون الكلّ في الجزء ولكون الجزء في الكلّ، فلو كان الكلّ في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكلّ يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو أمر مستحيل بداهة.

[٧٩٧] فإن قلت لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال والإحاطة وهو يجمع الكلّ فيكون اشتراكه معنويًا.

[٧٩٨] قلت الكلام يعود فيما ذكرت جذعًا لأنَّه بعينه معنى الظرفيَّة وهو مختلف، فإنَّ ظرفيَّة الزمان للحركة ليست كظرفيَّة المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والغرض أنَّ كون الشيء في المحل ليس له معنى محصّل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجًا عن هذا الفن وإن كان المذكور أيضًا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق.

[799] Mahâldeki ortaklığı lafzî olunca zikrettikleri hiçbir kayıt manevi bir ayırıcı ve ihtirâzî [içerilmeyen şeyleri dışarıda bırakıcı] bir kayıt olmamış olur. Zira müşterek lafız manevi bir ayırt edici şeye ihtiyaç duymaz. Çünkü kendisinde cins veya genel araz olan tek bir mana yoktur, bilakis kendilerinden herbirine lafzî veya manevi bir karîne ile sarf olunduğu çok sayıda mana vardır. İsim ortaklığı şüphesinin giderilmesinin yolu ise ya tanımla ya betimle, ya da müşterek isme dâhil olan manaların olumsuzlanması iledir. Böylece geri kalanlara zâtından dolayı değil, bilakis maksut olmayan şeyin olumsuzlanması yoluyla delalet eder. Durum böyle olunca hulûlün tarifinde zikredilen "Bir şeyin başka bir şeyde onun bir parçası gibi değil ondan ayrılması mümkün olmaksızın onda tamamen sirayet etmiş olarak bulunmasıdır." sözü, kullanım yerlerine nispetle bu yerde kullanılan "fî" lafzının karîneleri gibi olmuş olur. Çünkü o, terettüp eden kayıtlarda ve ayrışmış özelliklerde geniş bir kullanımla betimin yerini alır. Şöyle ki burada bir şeye "fî" ile ait olan şeyin, mahâl sahibi ve başkası arasında ortak bir manasının olması tarifte de mahâl sahibi olması bakımından mahâl sahibinin manevi bir şeydeki ortaklarından ayrışmış kayıtları olarak zikredilen şeydi. Böylece o, tam yayılma ve kapsamayla hususi olanın umumi olanda bulunmasından ve bir şeyin zamanda ve mekânda bulunmasından ayrıştığı gibi ayrılmanın ve intikalin imkânsızlığıyla ise aynı şekilde mekânda bulunmaktan ve mekânda büyüme/*gelişme* gibi şeylerde bulunmaktan ayrışır.

[800] Burada "bir şeyde" olmanın, yani hulûlün manası çok sayıda tarif ile tarif edildi. Bunlardan hiçbiri de tard ve aks cihetlerinden biriyle veya her ikisiyle de eksiklikten ve kusurdan uzak değildir. Bu, şu sözleri gibidir; "sıfat olan ihtisas" ve şu sözleri gibidir "biri sıfat diğeri sıfatlanan olacak şekilde bir şeyin diğer şeyle ihtisası" Bunun "aks"i, eğer ondan kasıt eşit yükleme (*tevâtu'*) ise siyahlık ve beyazlık gibisiyle nakzolur. "Tard"ı ise eğer ondan kasıt türemeyle yüklemekse mekân ve gezegenlerle, daha doğrusu mutlak olarak cisimle nakzolur.

[801] Bazıları maksadın kılmaya mensup türeme olmadığını söyleyerek zorlama bir yorumda bulunabilir. Şu sözleri gibi: "Hulûl bir şeyin başka bir şeyin içine, onlardan birine işaret edilmesinin diğerine de işaret edilmesi olacağı şekilde işlemesidir."

[٧٩٩] فإذا كان في المحلّ اشتراكه لفظيًّا فكلّ ما ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويًّا وقيدًا احترازيًّا إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمر مُميّز معنوي إذ ليس فيه معنى واحد جنس أو عرض عام بل معاني متعدّدة ينصرف إلى كلّ منها بقرينة خارجة لفظيَّة أو معنويَّة، فإنَّ طريق إزالة الشبهة باشتراك الاسم إمَّا بالحد أو بالرسم أو بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدلّ على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودًا وإذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شائعًا فيه بالكليَّة مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظة في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة إلى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المُترتّبة والخواص المُميّزة مع مساهلة ما بأنه لو فرض هاهنا أنَّ المنسوب إلى شيء بفي كان له معنى مشترك بين ذي المحل وغيره كان المذكور في التعريف قيودًا مُميّزة لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في أمر معنوي فكان يمتاز أمَّا بالشيوع والمجامعة بالكليَّة فعن كون الخاص في العام وكون الشيء في الزمان والمكان، وأمَّا بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون في المكان أيضًا وفي الخصب وغيره.

[٨٠٠] وقد عرف معنى في الشيء هاهنا أي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليًا عن الفساد والخلل، إمَّا طردًا أو عكسًا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون أحدهما نعتًا والآخر منعوتًا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما إن كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة وطرده بالمكان والكوكب بل الجسم مُطلقًا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق.

[٨٠١] وربما تكلّف بعضهم بأنَّ المراد غير الاشتقاق الجعلي وكقولهم إنَّ الحلول كون الشيء ساريًا في شيء بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر.

[802] Sonra buna maddeden mücerred olan şeylerin durumlarıyla nakz getirildiğinde "tahkik ve takdir olarak" diye bir kayıt daha eklediler. Böylece ancak nokta ve babalık gibi işlemesi olmayan şeylerle nakz kaldı. Bu yüzden bu şeylerin varlığını hariçten olumsuzladılar fakat bu nakzın hâricî taraflara ve sınırlara mahsus olmadığına, bilakis nakzın onlardan hayale ve vehme ait olan şeyleri de kapsadığına dikkat etmediler.

[803] [Esirüddin Ebherî'nin *el-Hidaye* adlı eseri üzerine yazmış olduğumuz] *el-Hidâyetü'l-Esîriyye Şerhi*'nde hulûlün zikredilen tariflerine karşı getirilen bir miktar nakz ve tartışma zikretmiştik. Hulûlün tarifi hususunda Allah Teâla'nın ilim hazinelerinden bize ilham ettiği şey ise şöyle denilmesidir: "[Hulûl], bir şeyin kendinde varlığının, vasıflanma veçhi üzere başka bir şeydeki varlığı olacağı şekilde olmasıdır." Böylece -malulün kendinde varlığının illetine ait olan varlığı olduğu tahkikine göre- Zorunlu [Vâcib] Teâla'dan ve yüce ilkelerden sudûr eden cevherlerle nakz getirilemez.

[804] Bu tarif nakzlardan ve itirazlardan tard ve aks cihetlerinin ikisinde de uzaktır. Çünkü arazların ve hulûl etmiş sûretlerin hepsine de doğru şekilde, parçanın bütünde olması ve tikelin tümelde olması gibi ve bir şeyin zamanda, mekânda, rahatta ve mekânda büyümede olması gibi hulûl şeklinde olmayan nispî meydana gelmelere ise yanlış şekilde yüklenir. Aynı şekilde faslın cinste meydana gelmesi de böyledir. Nitekim onun varlığı cinsin varlığının kendisidir, cinse ait varlığı değildir. Mâhiyete ait varlığın meydana gelmesi de böyledir. Çünkü o, -daha önce de öğrendiğin üzere- mâhiyetin varlığının kendisidir, ona ait bir şeyin varlığı değildir. Özetle inceleme ve derin düşünme sonucunda ortaya çıktığı üzere bu tarifte bir bozukluk yoktur.

[805] Hulûlün manasını böylece anladıysan hulûl edenin, mahâlline zorunlu olarak muhtaç olduğunu da anladın demektir. Bu ihtiyaç ya toptan şahsî zâtının varlığında ve zâtının türsel mâhiyetinin kaim oluşundadır ya da türsel hakikatinde değil şahsî zâtının varlığındadır ki böylece hakikatinin mahâl olmaksızın kendi zâtıyla bağımsız bir varlık tarzının olması mümkün olur. Birincisi herkese göre araz olarak isimlendirilir. İkincisi ise Meşşâîlerin önde gelen uzmanlarına göre sûret diye isimlendirilir.

[٨٠٢] ثمَّ زادوا قيدًا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجرَّدات عن المادة، بقولهم تحقيقًا أو تقديرا فبقي النقض بالنقطة والأبوة وغيرها ممَّا لا سراية فيه فالتجئوا بنفي وجود هذه الأشياء عن الخارج ولم ينتبهوا لأنَّ لا اختصاص لهذا الإيراد بالأطراف والحدود الخارجيَّة بل النقض وارد بالخياليّات والوهميّات منها.

[٨٠٣] وقد ذكرنا في شرح الهداية الأثيرية شطرًا من النقوض والأبحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول. وأمَّا الذي ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو أن يقال معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى والمبادي العالية حسب ما هو التحقيق من أنَّ وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده.

[٨٠٤] وهذا التعريف سالم عن النقوض والإيرادات طردًا وعكسًا لصدقه على الأعراض والصور الحالة كلها وكذبه عن سائر الحصولات النسبيَّة التي ليست على وجه الحلول ككون الجزء في الكلّ والجزئي في الكلي وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الراحة وفي الخصب وكحصول الفصل للجنس فإنَّ وجوده عين وجود الجنس لا له وكذا حصول الوجود للماهيَّة لأنَّه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقًا وبالجملة لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش والتأمل.

[٨٠٥] وإذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أنَّ الحال مفتقر لا محالة إلى محله، إما في وجود ذاته الشخصيَّة وقوام ماهيّته النوعيَّة لذاتها جميعًا أو في وجود ذاته الشخصيَّة دون حقيقته النوعيَّة حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يُسمَّى عرضًا عند الكلّ والثاني يُسمَّى عند المحصلين من المشائين صورة.

[806] O halde deriz ki: Mahâllin, varlığında, araz olsun sûret olsun hulûl edenin "şahsî varlığına" ihtiyaç duyması imkânsızdır. Aksi takdirde ihtiyaç iki taraftan da aynı şekilde kısır döngü oluştururdu. Bu ise imkânsız olan kısır döngüdür.

[807] O halde mahâl ya onu mahal edinene (*hall*) edenden hakikat, şahıslaşma, mâhiyet ve varlık açısından muhtaç değildir ki bu durumda herkese göre 'konu' olarak isimlendirilir. Ya da mahal şahsî varlığında, hangi şahıslaşmasıyla olursa olsun onu mahal edinenin genel mutlak varlığına muhtaç olur. Bu [mahâl] onlara göre heyûlâ olarak isimlendirilir. Araz ve sûret, ikisini de kapsayan bir şeyde ortaktır. O da "hulûl eden" mefhûmudur. Konu ve heyûlâ da aynı şekilde ikisini de kapsayan bir mefhûmda ortaktır. O da "mahâl" mefhûmudur. Sûret olsun sûretteki bir araz olsun veya -mümkünse- arazdaki bir araz olsun bir şeyin mahâlli, mahâlli olmayan bir şeyde bitmek zorundadır. Böyle olunca o, hepsinin mukavvimi olmuş olur. Her araz varlığında cevhere muhtaçtır, aksi değil. O halde sabit oldu ki cevher tabiat bakımından arazdan daha öncedir.

[808] Stoacılara göre ise bir mahalli her mahal edinen (*hall*) arazdır. Hiçbir cevher [bir mahalle] hulul etmez. Fakat onlara göre bazı arazlar cevherin mukavvimidir ve cevherden önce gelir. Çünkü onlar cevherin, cevher olan bir mahâlden ve araz olan bir hulûl edenden mürekkep olmasını mümkün görürler. Buna göre cevher arazdan tabiat bakımından mutlak olarak önce gelmez. Bu konunun tahkiki inşallah ileride gelecek.

[809] Sonra onlar sûret ile arazın arasını hakiki değil itibari bir fark ile ayırırlar. Aynı şekilde konu ile heyûlânın arasını da böyle ayırırlar. Çünkü tabii olsun sınâî olsun her türsel mana, mesela yatak gibi ikisi de mutlak olan hulûl eden ve mahâlden mürekkep olunca onlara göre mahâl tahta gibi madde olarak isimlendirilirken hulûl eden ise o özel heyet gibi sûret olarak isimlendirilir. Bu, o ikisinin tek bir türsel şeyin mutlak olarak iki parçası olmalarına itibarladır. Onlara göre sûretsel parçanın mahâlli için muhassıl olması şart değildir ki böylece cevherin mukavviminin cevher olması evlâ olacağından dolayı o parça cevher olsun. Yine maddi

[٨٠٦] فحينئذ نقول لا يجوز أن يكون للمحل افتقار في وجوده إلى الوجود الشخصي للحال سواء كان عرضًا أو صورة وإلا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة وهو دور مستحيل.

[٨٠٧] فالمحل إمَّا أن يكون مُستغنيًا عن الحال حقيقة وتشخُّصًا ماهيَّة ووجودًا فيُسمَّى باسم الموضوع عند الكلّ أو يكون مُفتقرًا في وجوده الشخصي إلى الوجود المُطلق العامي للحال بأي تشخُّص يكون فيُسمَّى عند هؤلاء بالهيولى، فالعرض والصورة يشتركان في أمر يعمهما وهو مفهوم الحال وكذا الموضوع والهيولى يشتركان في أمر يعمهما وهو مفهوم المحلّ ومحلّ الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة أو عرضًا أو عرضًا في صورة أو عرضًا في عرض إن جاز ذلك لا بدَّ وأن ينتهي آخر الأمر إلى محلّ لا محل له فيكون مقوّمًا للجميع فكلّ عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أنَّ الجوهر أقدم بالطبع من العرض.

[٨٠٨] وأمَّا عند أتباع الرواقيين فكلّ حال عرض ولا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوّم للجوهر مُتقدّم عليه لأنَّهم جوّزوا تركّب الجوهر من محل جوهر وحال عرض فليس الجوهر مُطلقًا مُتقدّمًا بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله.

[٨٠٩] ثمَّ إنَّهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقًا اعتباريًا لا حقيقيًا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو أنَّ كلّ معنى نوعي سواء كان طبيعيًا أو صناعيًا إذا كان له تألّف ما من حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يُسمَّى مادة كالخشب والحال يُسمَّى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعي مُطلقًا، وليس من شرط الجزء الصوري عندهم أن يكون مُحصّلا لمحله حتى يكون جوهرًا لكون مقوّم الجوهر أولى بالجوهريَّة منه ولا من شرط الجزء المادي أن

parçanın da türsel varlık tarzında, hulûl eden şeye ihtiyacının olması da şart değildir. Bilakis onlar tarafından sûret diye isimlendirilen şey mürekkep olanın parçası olmasının şart koşulmasıyla beraber aynıyla arazın kendisidir. Aynı şekilde onlar tarafından madde diye isimlendirilen şey de kendisinden ve ona hulûl eden şeyden terekküp eden şeyin bir parçası olması itibarıyla konunun kendisidir. Tüm tahsis edici ve sınıflaştırıcı arazlar da onlara göre mahâlleri heyûlâlar olacak şekilde sûret olmaya elverişlidir.

[810] İki görüşün birbirinden farklı olduğu ve iki ıstılahın bu manalardaki ve isimlerdeki farklılığı, mantıkta geçen kaidelerden olan "Umumi olanın veya ona eşit lâzımının kalkması, hususi olanın veya ona eşit lâzımının kalkmasından daha hususidir." gibi kaidelerle sabit olduğuna göre ve cevherin ve ona eşit olan lâzımının manasının "konuda olmayan şey" olduğunu söylediğimize göre şimdi deriz ki:

[811] Konuda olmamak mahâlde olmamaktan daha umumidir. Çünkü biliyorsun ki Meşşâîlere göre konu, mahâlden daha hususidir. Bu yüzden çelişikleri tam tersi olur. O halde cevherler, mahâlde olanlardan ve mahâlde olmayanlardan daha umumi olur. Zira ikisi de bir konuda olmayan mevcûdun altına dâhildir.

[812] Araz da -ki o bir konuda olandır- aynı şekilde hulûl edene şamil olduğu gibi arazın arazla kaim olmasını mümkün görenlere göre mahâlle de şamildir. Bu yüzden her ikisinden de bir açıdan umumi olur. Çünkü hulûl eden araz da olabilir sûret de olabilir. Mahâl cevher de olabilir, bu takdire göre araz da olabilir.

[813] Zikrettiklerimiz sabit olduysa bu âlimlere göre cevherin ilk kısımları beştir. Çünkü cevher ya mahâldedir ya da mahâlde değildir. Mahâlde olan maddi sûrettir. Mahâlde olmayan ya kendisiyle tekavvüm ettiği bir mahâldedir ya da değildir. Birincisi heyûlâdır. İkincisi ya heyûlâ ve sûretten mürekkeptir ki o, cisimdir. Ya da heyûlâ ve sûretten mürekkep değildir. Bu takdirde ya cisimle herhangi bir şekilde edilgen bir alakası vardır ki o, nefistir. Ya da cisimle edilgen bir alakası yoktur. O da akıldır.

يكون مُفتقرًا إلى الحال في نحو وجوده النوعي بل المُسمَّى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزأ للمُركّب وكذا المُسمَّى مادة عندهم نفس الموضوع مع اعتبار كونه جزء للمُركّب منه ومن ما يحله فعلى هذا جميع الأعراض المُخصّصة والمُصنّفة يصلح عندهم أن يكون صورًا ومحالها هيولياتها.

[٨١٠] فإذا تقرَّر تغاير المذهبين وتخالف الاصطلاحين في هذه المعاني والأسامي مع ما سلف من ضوابط الميزان أنَّ رفع العام أو لازمه المساوي أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوي وقلنا إنَّ معنى الجوهر أو لازمه المساوي له ما لا يكون في موضوع فنقول:

[٨١١] اللاكون في الموضوع أعمّ من اللاكون في المحل لما عرفت أنَّ الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجواهر أعمّ ممَّا يكون في محلّ وممّا لا يكون فيه إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا في موضوع.

[٨١٢] وكذا العرض وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عند من جوَّز قيام العرض بالعرض فيكون أعمّ من كلّ منهما بوجه لأنَّ الحال قد يكون عرضًا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرًا وقد يكون عرضًا على هذا التقدير.

[٨١٣] وإذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأوليَّة للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسه لأنَّه إمَّا أن يكون في محلّ أو لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة الماديَّة وغير الكائن فيه إمَّا أن يكون محلا لشيء يتقوّم به أو لا يكون، والأول هو الهيولى والثاني لا يخلو إمَّا أن يكون مُركّبًا من الهيولى والصورة وهو الجسم أو لا يكون، وحينئذ لا يخلو إمَّا أن يكون ذا علاقة انفعاليَّة بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس أو لا يكون وهو العقل.

[814] Bu taksimde en iyi olanı şöyle demektir: "Cevher üç boyutu kabul ederse cisimdir. Cisim değilse ve cismin cinsinde olsun türünde olsun kendisiyle bilfiil olduğu parçasıysa uzamsal veya tabii sûrettir [yani cisimlik sûreti veya türsel sûrettir]. Cismin kendisiyle bilkuvve olduğu parçasıysa maddedir. Cismin parçası değilse ve cisimde doğrudan tasarrufta bulunursa nefistir. Cisimde doğrudan tasarrufta bulunmazsa akıldır. Böyle söylemenin daha iyi olmasının sebebi, şu tahkikimizin satır aralarından anlaşılacaktır: İnsânî ve nefsânî olan cevher, kendisiyle, tamamlanmış türlerden olan başka bir yetkinliksel cevher olarak bilfiil tahassül ettiği algısal sûretin maddesidir. Bu tamamlanmış türlerin bu tamamlanmış tabii türlere ait olan tabii varlıktan başka bir varlık tarzları daha vardır. Bu konunun tahkiki Allah'ın üzerimizdeki fazlı ve keremi iledir.

İkinci Fasıl

Arazın Tarifi

[815] Bu konu her ne kadar mutlak olarak mahâl sahibi için yapılan taksimin dışında olsa da önceki düşünürlere uyarak arazın tarifinde zikredilen şeyleri burada ele alıyoruz.

[816] Deriz ki: Araz, arazla mütekavvim olmayan bir şeyde o şeyin parçası gibi olmaksızın bulunan mevcûddur. Kendisinde olduğu şey olmaksızın arazın kaim oluşu mümkün değildir. Burada dört kayıt vardır. "Bir şeyde" kaydımız tek bir arazın iki veya daha fazla şeyde kaim olması imkânsız olduğundan dolayıdır.

[817] Sayı, bütün ve bünyenin manasına gelince bunların hepsinde bunların konusu olması bakımından konu tek bir şeydir. Çünkü arazın mahâllinin hakiki bir olması şart değildir. Bilakis onluk gibi konunun kendisiyle tek olduğu bir birlik ciheti yeterlidir. Nitekim onun konusu, ondaki birlerin toplamıdır, herbiri değildir. Aksi takdirde on, onlar olurdu. Hâlbuki birlerin toplamı tek bir şeydir.

[818] Şöyle dersen: "Tartışmayı o birliğin on sayısına ilişmesinin niteliğine taşırız."

[٨١٤] والأجود في هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثة فهو الجسم وإلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة إمَّا امتداديَّة أو طبيعيَّة أو جزء هو به بالقوَّة فمادة وإن لم يكن جزء منه، فإن كان مُتصرّفًا فيه بالمباشرة فنفس وإلا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الإنساني مادة للصورة الإدراكيَّة التي يتحصل بها جوهرًا آخر كماليًّا بالفعل من الأنواع المحصّلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصّلة الطبيعيَّة، وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وجوده.

الفصل الثاني

في تعريف العرض

[٨١٥] هذا المقصد وإن خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مُطلقًا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالأقدمين.

[٨١٦] فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين أو ما زاد عليهما.

[٨١٧] أمَّا العدد ومعنى الكلّ والبنية وغيرها فالموضوع في كلّ منها من حيث كونه موضوعًا له أمر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدًا حقيقيًّا بل يكفي جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدًا كالعشريَّة فإنَّ موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كلّ واحد وإلا لكانت العشرة عشرات ومجموع الوحدات أمر واحد.

[٨١٨] فإن قلت ننقل الكلام في كيفيَّة عروض تلك الوحدة لها.

[819] Şöyle deriz: "Birlik cihetinin konuya nispetinin hariçteki arazın nispeti olması gerekmez. Kendisiyle beraber itibar edilen şeyin kaimliğinin mukavvimi olması da mümkündür. Mâhiyete nispetle varlığın durumu gibi... Özellikle de bizim daha önce söylediğimiz şekilde her şeyin, özel varlığının -ki o şey onunla gerçekleşir- aynısı olan bir birliği vardır. Aynı şekilde daha önce geçmişti ki varlık, onunla mevcûd olan şeyin arazı değildir. Bilakis her şeyin varlığı, onun mevcûd hakikatinin varlıkla tahassül etmiş zâtının sûretidir. Öncü kimseleri çözümünde zora sokan şüphenin cevabından çıkış da öğrendiğin üzere bununladır. İzafetler ve özellikle de komşuluk, yakınlık, beraberlik ve kardeşlik gibi iki tarafı benzer olanlara gelince onların iki tarafından herbirinin diğerinde bulunmayan bir şeye sahip olduğu daha sonra gelecektir. Bu ikisi ister illetlik ve malullük, öncelik ve sonralık gibi birbirinden farklı olsun ister benzerlik, cinsteşlik gibi birbirine benzer olsun fark etmez.

[820] Belki "bir şeyde" sözümüzün bütünün parçalarda bulunmasını dışarıda bırakmak için olduğu vehmedilebilir. Bu yanlıştır. Çünkü bütünün parçalarda bulunması mecazi bir sözdür. Bütün, kendisi bakımından ancak kendisinde mevcûddur, parçalarda değil. Zira varlığının parçalara bir nispeti olsaydı bu durumda onun varlığı ya her bir parçada olurdu ve böylece herbir parça bütün olmuş olurdu ve o zaman tek bir bütün değil çok sayıda bütünler olurdu. Varsayım bunun hilafınadır. Bu ise imkânsızdır.

[821] Ya da bütün, parçaların toplamında olurdu. Bu da aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü o bütünün kendisidir, bütünde mevcûd değildir. Aksi takdirde bir şey kendisinde mevcûd olmuş olurdu. Bu ise imkânsızdır. Zira bir şeyle kendisi arasında bir farklılık yoktur. O halde her bütünün, parçalarında bulunan bir tamamlanma sûreti vardır. O, parçalarının varlığının kendisidir, zannedildiği gibi parçalarında mevcûd olan başka bir şey değildir. Yine sanıldığı gibi her birinde ayrı ayrı mevcûd olan bir şey de değildir.

[822] Hâricî mürekkepteki türsel sûretin o mürekkebin varlığının kendisi olduğu ve hariçte maddesi ve sûreti olan şeydeki terkibin ittihâdî olduğu ve mesela on sayısının sûretinin onun maddesi olan birlerin hepsinin aynısı olduğu tahkikimiz de böylece açığa kavuşmuştur.

[٨١٩] قلنا لا يلزم أن يكون جهة الوحدة نسبتها إلى الموضوع نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقوّمة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة إلى الماهيَّة وخصوصًا على ما ذهبنا إليه كما مرَّ ذكره سابقًا من أنَّ لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء وقد سبق أيضًا أنَّ الوجود ليس عرضًا لما هو موجود به بل الوجود لكلّ شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي أعيت أذهان الفضلاء عن حلها كما علمت. وأمَّا الإضافات وخصوصًا المتشابهة الطرفين كالتجاور والمقاربة والمعيَّة والأخوَّة وغيرها فسيجيء أنَّ كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعليَّة والمعلوليَّة أو القبليَّة والبعديَّة أو متماثلين كالتماثل والتجانس مختصّ بأمر لا يوجد في صاحبه.

[٨٢٠] وربما يتوهَّم أنَّ قولنا في شيء لإخراج وجود الكلّ في الأجزاء وهو فاسد لأنَّ وجود الكلّ في الأجزاء قول مجازي وإنَّما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الأجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبة إلى الأجزاء فإمَّا أن يكون وجوده في كلّ جزء جزء فيكون كلّ منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كلّ واحد والمفروض خلافه هذا محال.

[٨٢١] وإمَّا أن يكون في مجموع الأجزاء وهو أيضًا محال، لأنَّه نفس المجموع لا أنَّه موجود في المجموع وإلا لكان الشيء موجودًا في نفسه وهو محال إذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه فلكل كل صورة تماميَّة في أجزائه هي نفس وجود أجزائه جميعًا، لا أنَّه شيء آخر موجود في أجزائه كما ظن ولا أنَّه موجود في واحد واحد كما توهّم.

[٨٢٢] ومن هاهنا ينكشف ما حققناه من أنَّ الصورة النوعيَّة للمُركَّب الخارجي هي عين وجود ذلك المُركَّب وأنَّ التركيب اتحادي فيما له مادة وصورة في الخارج وأنَّ العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها.

[823] Sana düşen şey tereddüt etmeden ve sarsılmadan bu konuları iyice oturtmaktır. "Onunla mütekavvim olmayan" sözümüz ise maddeye hulûl eden ve onu türlerden bir tür olarak bilfiil takvim eden şeyden [sûretten] kaçınmak içindir. O halde şüphe yok ki o, araz değil bilakis cevherî bir sûrettir.

[824] Bil ki şeylerin sıfatları kısım kısımdır. Çünkü mevsufun ya bilfiil yerleşik bir zâtı vardır ya da yoktur.

[825] Birincisine göre ona eklenen sıfat lâzım veya mufârık arazın eklenmesi gibi ya onun dışındandır ya da ona dışarıdan eklenmez, bilakis onun kaim oluşundan [mâhiyetinden] bir parçadır.

[826] İkincisine göre sıfat ona, sıfatla onun zâtı yerleşik olsun diye eklenir. Sıfat onun zâtının manasından bir parça olsa da olmasa da böyledir. Ya da sıfat onun zâtının yerleşikleştiği şeylerden değildir. Bilakis sıfatın eklenmesi, bir şeyin bir şeye onun yerleşikliğinin ve varlığının onu yerleşik kılan şeye tabi olarak tamamlanmasından sonra lâzım veya mufârık bir şekilde eklenmesi gibidir.

[827] Birincinin örneği cisimdeki beyazlığın ve insandaki gülmenin varlığıdır. İkincinin örneği hayvanda nefsin varlığıdır. Üçüncünün örneği mutlak olarak uzamsal tabiat olması bakımından mutlak cisimde tabii sûretin varlığıdır. Dördüncünün örneği heyûlâda sûretin varlığıdır. Beşincinin örneği heyûlâda beyazlığın ve tahayyüzün [müstakil olarak yer kaplama] olmasıdır.

[828] Faslın fasıl olarak ve cinsin cins olarak ele alınması bakımından faslın türde veya cinste bulunması ise daha önce de geçtiği üzere mecazi bir sözdür. Çünkü bu şeyler zikredildiği şekilde ele alınırlarsa hepsinin varlığı tek olur. İster "fî" ile olsun ister "lâm" ile olsun nispetin gereği ise gayrılıktır. Bu, birinci kayıtla çıkmıştı. Cins ve faslın herbirini mefhûm ve mana cihetinden muhassal bir şey olarak ele almaya gelince, bu durumda faslın türe nispeti onun mâhiyetinin yerleşik kılınmasına ve manasının tahsiline dâhil olmayladır. Cinse nispeti ise onun varlığının tekavvümü ve zâtının fiiliyetiyledir. Tıpkı mâhiyet bahislerinde geçtiği gibi... O halde ikinci kayıtla araz mefhûmunun dışında olmuş olur.

[٨٢٣] فعليك بالتثبت في هذه الأمور من دون تلعثم وتزلزل، وأمَّا قولنا غير متقوّم به فاحتراز عن وجود ما يحلّ في المادة وتقومها موجودة بالفعل نوعًا من الأنواع فلا جرم لا يكون عرضًا بل صورة جوهريَّة.

[٨٢٤] اعلم أنَّ صفات الأمور تكون على أقسام لأنَّ الموصوف إمَّا أن يكون قد استقر له ذات متقرّرة بالفعل أم لا يكون.

[٨٢٥] فعلى الأول، إمَّا أن يكون الصفة التي تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

[٨٢٦] وعلى الثاني، إمَّا أن يكون الصفة تلحقه ليتقرَّر بها ذاته سواء كانت جزأ من معنى ذاته أو ليست جزأ من معنى ذاته أو لا يكون الصفة ممَّا يتقرَّر ذاته بل لحوقها يكون لحوق أمر يلحق الشيء بعد تمام تقريره ووجوده بحسب التبعيَّة لما يقرّره بالذات لحوقًا لازمًا أو مفارقًا.

[٨٢٧] فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان وللثاني وجود النفس للحيوان وللثالث وجود الصورة الطبيعيَّة للجسم المُطلق بما هو طبيعة امتداديَّة على الإطلاق وللرابع وجود الصورة للهيولى وللخامس وجود البياض أو التحيّز للهيولى.

[٨٢٨] وأمَّا وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذًا فصلا، والجنس جنسًا فهو قول مجازي كما مرَّ لأنَّ هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور يكون وجود الجميع واحدًا ومقتضى النسبة سواء كانت بفي أو اللام هو الغيريَّة فذلك ممَّا قد خرج بالقيد الأول، وأمَّا أخذ كلّ من الجنس والفصل أمرًا مُحصّلا بحسب المفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل إلى حدّ النوع بالدخول في تقرير ماهيَّته وتحصيل معناه وإلى الجنس بالدخول في تقوم وجوده وفعليَّة ذاته كما مرّ في مبحث الماهيَّة فيكون خارجًا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني.

[829] Bazıları arazı, "kendisiyle tekavvüm eden bir şeyle tekavvüm eden şey" olarak tefsir ettiler. Bu, arazın arazla kaim olmasını mümkün görenlere göre zahiren yanlıştır. Aksi takdirde mahâl olan arazın cevher olması lâzım gelirdi. Fakat bu bize göre sabit değildir.

[830] Arazın başka bir arazla kaim olmasının ispatında zikrettikleri; hareketin hızı, hattın doğrusallığı, yüzeyin şekli, hattın noktası, yüzeyin hattı gibi deliller ise tartışma mahâllidir. Çünkü bu vasıfların hepsinin o vasıflarla mevsuf olan arazlara nispeti, basit mâhiyetlerdeki fasılların cinslere nispetine, arazların konulara nispetinden daha yakındır.

[831] Gariptir ki Şeyhu'r-Reis [İbn Sînâ] arazın başka bir arazla kaim olmasını mümkün görenlerdendir ve bunun imkânsız olmadığını söyleyerek zikredilen örneklerle buna delil getirmiştir. Hâlbuki o, doğrusallığın ve daireselliğin hattın ve yüzeyin fasıllarından olduğunu açıkça söylemiştir. O, aynı şekilde, bir şeyde hulûl eden şeyin araz veya mukavvim olması arasındaki farkın dayanağının, o mahâllin türselliği bakımından o hulûl eden şey olmaksızın tahassulünün imkânı olduğunu kararlaştırmıştı. Bunun mukâbili ise onun bu şekilde tahassül etmesinin mümkün olmamasıdır. Birincisi olursa hulûl eden arazdır ve mahâl konudur. İkincisi olursa onlar sûret ve maddedir veya fasıl ve cinstir.

[832] Buna göre şüphesiz hareket varlığa gelmek için belirli bir hız ve yavaşlıkla beraber olmalıdır. Yine şüphesiz hızlı hareketin, hareket olması bakımından hakikatinin ve türselliğinin tanımında -hız ve yavaşlığın mertebelerinden soyulmuş olarak ele alındığında hakikatinin tamam olacağı ve hakikati tamam olduktan sonra ona hız mertebesinin ekleneceği şekilde- tam bir varlığı yoktur. Bilakis o ancak hız veya yavaşlıktan bir şeyle tamam olur. O halde hız mevsufun [hareketin] mukavvimlerinden olur, mevsufla mütekavvim olan arazlardan değil.

[833] Şeyh [İbn Sînâ] aynı şekilde şöyle diyerek de delil getirdi: "Bu arazlar birliğe ve çokluğa nispet edilir. Açıklayacağımız üzere bunların hepsi arazdır."

[٨٢٩] ومنهم من فسَّر العرض بما يتقوّم بشيء متقوّم بنفسه وهو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض وإلا لزم كون العرض الذي هو المحلّ جوهرًا ولكن ذلك لم يثبت عندنا.

[٨٣٠] وأمَّا الأمثلة التي ذكروها في إثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخطّ والشكل للسطح والنقطة للخط والخط للسطح فمحل تأمل لأنَّ جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من الأعراض أشبه بنسبة الفصول إلى الأجناس إلى الأجناس في الماهيَّات البسيطة من نسبة الأعراض إلى الموضوعات.

[٨٣١] والعجب أنَّ الشيخ الرئيس ممَّن جوَّز قيام العرض بعرض آخر وقال ليس بمستنكر. واحتج عليه بالأمثله المذكورة مع أنَّه قد صرَّح بأنَّ الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح، وهو أيضًا قد قرَّر أنَّ مناط الفرق بين الحال عرضًا في شيء أو مقوّمًا هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيَّته بدون ذلك الأمر الحال ومقابلة عدم جواز تحصّله كذلك فإن كان الأول فالحال عرض والمحل موضوع وعرض، وإن كان الثاني فهما صورة ومادة أو فصل وجنس.

[٨٣٢] فعلى هذا لا شكَّ أنَّ الحركة لا يمكن وجودها إلا مع حدّ من السرعة والبطء، ولا شكّ أنَّ الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حدّ حقيقتها ونوعيَّتها بحيث إذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة والبطء يكون قد تمَّت حقيقتها ثمَّ قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل إنَّما يتمّ بشيء من حدود السرعة والبطء فيكون هي من الفصول المقوّمة للموصوف لا من الأعراض المُتقوّمة به.

[٨٣٣] واحتج الشيخ أيضًا بقوله هذه الأعراض تنسب إلى الوحدة والكثرة وهذه كما سنبين لك كلها أعراض.

[834] Ben derim ki: Birlik ve çokluk bahislerinde birliğin araz olduğu hususunda onun ve diğerlerinin zikrettiğinin zayıflığını öğrenmiştin ve her şeyin varlığının o şeyin birliği ve fertleşmesi olduğunu anlamıştın. Mevcûddaki varlık ondaki bir araz değildir. Çünkü mevcûd, varlıkla tekavvüm eder. Arazın birliği de varlığı gibi o arazın arazlığının aynıyla arazdır. Aynı şekilde cevherin birliği de varlığı gibi cevherdir. Çokluk ancak birlerdir. Onun cevherlik ve arazlıktaki hükmü birlerin hükmüdür.

[835] Bazıları kendisiyle mütekavvim olanı, "kendisinde hulûl eden şeyle mütekavvim olmayan" diye tefsir edebilir. Burada lafızların mecaz manalarının tariflerde terk edildiğine dikkat edilmemiştir.

[836] Bizim "bir parça gibi değil" sözümüz ise parçanın bütündeki varlığını ve tabiat olmaları bakımından cinsin tabiatının tek bir türün tabiatındaki varlığını dışarıda bırakmak içindir. Yine umumi olmaları bakımından türün umumiyetindeki cinsin umumiyetini, madde ve sûretin ikisinin de mürekkepteki varlığını dışarıda bırakmak içindir. Nitekim bu şeylerden herbiri, parçası oldukları bir şeydeki bir mevcûddur. Arazın konudaki varlığı ise böyle değildir.

[837] "Kendisinde olduğu şey olmaksızın kaim oluşu mümkün değildir." sözümüzden maksat o şeyin tabiatı bakımından mahâlde olmaksızın, şahsiyeti bakımından ise o belirli mahâlde olmaksızın varlığının imkânsızlığıdır. Arazın konusundaki varlığı ile cismin zamandaki ve mekândaki varlığı arasındaki ayrışma bununla gerçekleşir. Yine nefsin mutlulukta olması gibi, bir şeyin gayede ve maksatta olması ile maddenin sûrette olması arasındaki ayrışma da bununla gerçekleşir.

[838] Bunun sebebi bu şeylerin, kendisine "fî" ile nispet edildikleri şeyden tabiat bakımından ayrılmalarının mümkün olmasıdır. Onlardan bir şeyde ayrılma imkânsız olursa bu ancak onun zâtının ve özel varlık tarzının dışından olan bir şey sebebiyle olurdu. Gezegenin, feleğindeki varlığı ve kuşatılan feleğin kuşatan felekteki varlığı gibi... Nitekim bu, arazlığı gerektirmez.

[٨٣٤] وأقول إنَّك قد علمت في مباحث الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره هو وغيره في عرضيَّة الوحدة ودريت أنَّ وجود كلّ شيء هو وحدته وتشخّصه والوجود في الموجود ليس عرضًا فيه لتقوّمه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحده الجوهر جوهر كوجوده وليست الكثرة إلا الوحدات وحكمها في الجوهريَّة والعرضيَّة حكم الوحدات.

[٨٣٥] وربما فسَّر بعضهم المُتقوّم بنفسه بأنَّ معناه المُتقوُّم لا بما يحلّ فيه، وقد ذهل أنَّ المعنى المجازي للألفاظ مهجور في التعريفات الحقيقيَّة.

[٨٣٦] وأمَّا قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكلّ ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان ومن وجود عموميَّة النوع في عموميَّة الجنس من حيث هما عامان ومن وجود كلّ من المادة والصورة في المركب، فإنَّ كلّ واحد من هذه الأمور موجود في شيء هو جزء منه ووجود العرض في الموضوع ليس كذلك.

[٨٣٧] وأمَّا قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته إلا في محل ومن حيث شخصيته إلا في ذلك المحل المعين وبهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده في المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض ككون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة.

[٨٣٨] وذلك لجواز مفارقة هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بفي بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة فهو لأمر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده الخاص كلزوم الكواكب في فلكه ولزوم المحوي من الفلك في حاوية فهو لا يقتضي العرضيَّة.

[839] Sonra cismin mutlak bir mekândan ve mutlak bir zamandan ayrılmaması, insanın mutlak bir gayeden ve mutlak bir maksattan ayrı olmaması, kendisine nispet edilen şeyin konu olmasını gerektirmez. Çünkü daha önce geçtiği üzere "kendisinde olduğu şey olmaksızın kaim oluşun yokluğunun" manası, bir şeyin, tabiatıyla [herhangi] bir mahâlli ve şahsiyetiyle şahsî bir mahâlli gerektirmesidir. Tümel şeylerin tümellikleri bakımından hariçte varlıkları yoktur. Tartışmamız arazın hâricî varlık bakımından konuda olmasındadır, zihnî varlık bakımından değil. Her cismin genel veya özel bir mekân gerektirmesi hükmü de tartışmalıdır. Çünkü yönleri sınırlayan feleğin bir mekânda olması imkânsızdır. Mekân lafzını hayyiz lafzı ile değiştirmek de fayda vermez. Çünkü bir konuda olan mevcut, konum ve hiza gibi mekândan başka bir şey kastedildiğinde hayyizde olan mevcuda doğru olarak yüklenmez. Aynı şekilde konuya kıyasla arazın olduğu gibi her cismin tüm zamanları ve anları kapsayacak bir lüzum ile bir zamanda olması da tartışma mahâllidir. Çünkü cisim anda meydana geldiği esnada zamanda değildir.

[840] Şöyle dersen: "Cismin anda varlığı mümkün olsaydı anda olduğu esnada ya hareketle vasıflanır ya sükûnla. Zira cismin ikisinden de ayrı olması mümkün değildir. Bunlardan biri ile vasıflanmak zamanın birlikteliğini gerektirir. Çünkü hareket de sükûn da zamansaldır. Buna göre cismin zamandan ayrık olduğu esnada zamanla birlikte olması lâzım gelir. Bu ise imkânsızdır."

[841] Bunun cevabının iki şekilde verilebileceğini söylerim.

[842] Birincisi, ilk şıkkı seçer ve şöyle deriz: "Mesela felek gibi hareketli olan cisim zamandaki farz edilen anlardan her birinde hareketli olmakla, yani hareketle vasıflanır. Bu, mefhûm bakımından, onun hareketinin o anın kendisinde veya o anın, sınırlarından bir sınır olduğu zamanda gerçekleşmesinden daha umumidir. Zira "Bu cisim anda hareketlidir, yani anda hareket ile vasılanır." sözümüzün iki ihtimali vardır. Biri, "anda" sözümüzün, hareket ile vasıflanmanın kaydı ve zarfı olmasıdır. İkincisi "anda" sözümüzün, hareketle vasıflanmanın değil hareketin kendisinin kaydı ve zarfı olmasıdır.

[٨٣٩] ثمَّ عدم مفارقة الجسم عن حيّز مُطلق وزمان مُطلق وعدم مفارقة الإنسان لا عن غاية مُطلقة وعرض مُطلق لا يوجب كون المنسوب إليه موضوعًا وذلك لأنَّ معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما مرَّ هو أنَّ الشيء بطبيعته يقتضي محلا وبشخصيته يقتضي محلا شخصيًّا والأمور الكليَّة لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج وما لا وجود له يستحيل أن يوجد فيه شيء آخر في الخارج وكلامنا في أنَّ العرض في الموضوع بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني على أنَّ في الحكم بأنَّ كلّ جسم يستدعي مكانًا عامًا أو خاصًّا مناقشة لاستحالة كون المُحدّد ذا مكان وتبديل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز، إذا أريد منه غير المكان كالوضع والمحاذاة وكذا في كون كلّ جسم في زمان على طريق اللزوم المستوعب للأزمنة والآنات جميعًا كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محلّ نظر وذلك لأنَّ الجسم عند حصوله في الآن لا يكون في زمان.

[٨٤٠] فإن قلت لو صحّ وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه إمَّا مُتَّصف بالحركة أو بالسكون إذ لا يمكن خلوّه عنهما جميعًا والاتصاف بكلّ منهما يقتضي مقارنة الزمان لأنَّ كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنًا للزمان عند كونه مُفارقًا عنه وهو محال.

[٨٤١] قلت يمكن الجواب عنه بوجهين.

[٨٤٢] الأول: أن نختار الشق الأول ونقول إنَّ الجسم المُتحرّك كالفلك مثلا يتَّصف في كلّ آن من الآنات المفروضة في زمان حركته بأنَّه مُتحرّك أي متصف بالحركة وهذا بحسب المفهوم أعم من أن يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن أو في الزمان الذي هو حد من حدوده فإنَّ قولنا هذا الجسم مُتحرّك في الآن أو متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين أحدهما أنَّ قولنا في الآن يكون قيدًا وظرفًا للاتصاف بالحركة. وثانيهما أن يكون قيدًا وظرفًا لنفس الحركة لا للاتصاف بها.

[843] Birincisi, her ne kadar manası hareketli olabilen şeyden hareketin olumsuzlanması olsa da hareketin ve sükûnun anda olmasını gerektirmez. Çünkü anda hareketin olumsuzlanması, olumsuzlananın yani hareketin kaydı olursa olumsuzlamanın ve kaldırmanın onda olmasını gerektirmez ki bundan sükûnun anda olması lâzım gelsin. Çünkü kayıtlananın kalkması ya kayıtlanan zâtının kalkmasıyladır ya da kaydının kalkmasıyladır. Buna göre onun kalkması her ikisinin kalkmasından daha umumidir. Umumi olan ise hususi olanı gerektirmez. O halde hareketin varlığının anda değil anın taraf olduğu zamanda olmasıyla hareketin kalkmasının tahassülü mümkündür. Çünkü andaki hareketin kalkması ona doğru olarak yüklenir.

[844] İkinci cevap: Yineleme (*terdîd*) kuşatıcı değildir. Çünkü cismin anda hareketli de sakin de olmaması mümkündür. Çünkü iki çelişiğin veya onlara eşlik eden [*mefhûmları farklı olup misdakları aynı olan ve misdaka yüklenme cihetleri aynı olan kelimeler*] iki şeyin kalkması nefsü'l-emirde imkânsız olsa da onların nefsü'l-emrin mertebelerinden, vakıanın haysiyetlerinden ve vaki olmuş sınırlardan birinden kalkmaları imkânsız değildir. Mesela yeryüzünde mevcûd olan Zeyd gökyüzünde hareketli de sakin de olamaz. Bununla beraber o, vâkıada ya hareketlidir ya da sakindir. Zira vâkıa, zikredilenden daha geniş ve kapsamlıdır.

[845] Şöyle dersen: "Gezegen cisimlerinin varlıkları filozoflara göre ilk yaratma fiili ile yaratılmıştır (*ibdâ'*)[22]. Bu yüzden onların özel mekânlarından ayrılmaları imkânsızdır. O halde onlar arazdır. Çünkü "konuda bulunan ve konusundan ayrılması mümkün olmayan mevcûd" sözümüz [onlar üzerinde] doğrudur."

[846] Şöyle derim: "Biliyorsun ki arazın konudan ayrılmasının imkânsızlığı onun konudaki fertleşmesinden dolayıdır. O cisimler ise bundan farklıdır. Onlardan herbirinin fertleşmesi, zâtıyla ve zâtında yerleşen şeylerledir, mekânında meydana gelmesiyle değildir. Çünkü onların türü tabii varlıkta şahıslarıyla sınırlıdır. Onların fertleştiricisi olan türsel sûretleri ve o mekânlarda meydana gelmeleri onların fertleşmelerine ve varlık tarzlarına tabidir."

22 İbda' zamanın ve maddenin kendisini öncelemediği ilk ma'lûllerin yaratılması (Editör).

[٨٤٣] فالأول لا يستدعي أن يكون وجود الحركة في الآن ولا السكون وإن كان معناه سلب الحركة عمّا من شأنه أن يكون مُتحرّكًا وذلك لأنَّ نفي الحركة في الآن إذا كان قيدًا للمنفي أي الحركة لا يستلزم أن يكون النفي والرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لأنَّ رفع المُقيّد إما برفع ذاته المقيَّدة أو برفع قيده فيكون رفعه أعمّ من رفع كلّ منهما، والعام لا يوجب الخاص فيجوز أن يتحصّل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه.

[٨٤٤] والثاني أنَّ الترديد غير حاصر لجواز أن لا يكون الجسم مُتحرّكًا في الآن ولا ساكنًا في الآن لأنَّ ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما وإن استحال عن نفس الأمر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الأمر وحيثيّة من حيثيات الواقع وحدّ من حدود الأمر الواقعي فكما أنَّ زيدًا الموجود مثلا في الأرض لا يكون في السماء مُتحرّكًا ولا ساكنًا ومع ذلك فهو إمَّا مُتحرّك أو ساكن في الواقع إذ الواقع أوسع وأشمل ممّا ذكر.

[٨٤٥] فإن قلت إنَّ الأجرام الكوكبيَّة إبداعيَّة الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن أمكنتها الخاصة فيكون أعراضًا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه.

[٨٤٦] قلت قد علمت أنَّ استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لأجل أنَّ تشخّصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فإنَّ تشخّص كلّ منها بذاته وبأمور متقرّر في ذاته لا بحصوله في مكانه وذلك لأنَّ نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمُشخّص لها من طبيعة نوعها وحصولها لتلك الأحياز تابع لتشخّصها ونحو وجودها.

[847] Şöyle dersen: "Zikrettikleriniz feleksel cisimler için geçerli değildir. Çünkü onlar feleklerin sûretlerinde mevcûddur. Onların sûretlerinin kaim oluşları ise tahassül etmiştir. Maddeler onların bir parçası değildir. Sûretlerde bulunmaksızın onların kaim oluşları mümkün değildir."

[848] Şöyle derim: Önde gelenlerden biri bu zorluktan şu sözüyle sıyrılmıştır: "Maddenin sûretlerde olduğunun söylenmesinin doğru olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü 'fî'nin manasının, mahâlli sıfatlayan olmak olduğunu zikretmiştik. Madde sûreti sıfatlayamaz, bilakis durum tam tersidir." Onun sözü burada bitti.

[849] Bu söz son derece düşüktür. Zira "söylenmesi doğru değildir" sözünden maksat lafzî bir mâni ise buna hakikatlerin tahkiki hususunda itibar edilmez. Manevi bir mâni ise bu onun zikrettiğinde sabit değildir. Çünkü daha önce geçmişti ki salt sıfatlayıcılığın hulûl ediciliğe betim olması uygun değildir. Sıfatlamaktan maksat bir şeye eşit bir şekilde yüklenmek olsa ve ona "-e yüklenmek" dense de türeme şeklinde yüklenmek olsa ve ona "-de varlık" dense de böyledir.

[850] Sonra niteleyenden kasıt bir şeye varlıkta tabi olan şey ise heyûlânın bu manada olması daha uygundur. Çünkü o -geleceği üzere- varlıkta sûrete tabidir. O halde zikrettiği yansıtmanın bir yolu yoktur. Bilakis cevapta doğru olan şöyle denilmesidir: "Heyûlâ, varlığı müphem olan bilkuvve bir şeydir. Varlığı bilfiil olarak ancak sûret ile tahassül eder. Şu manayla ki sûretin kendisi heyûlânın varlık tarzıdır. Araz bunun hilafınadır. Çünkü onun, konusuna tabi olan bir varlığı vardır. Sûretin varlığı ise konunun kendisiyle değildir.

[851] Özetle, arazın manası, kendisiyle mütekavvim olan bir şeydeki mevcûddur. Heyûlânın manası, kendisiyle mütekavvim olan bir şeyle mevcûd olandır. Başka bir deyişle arazın kendinde varlığı onun konudaki varlığıdır. Heyûlânın kendindeki varlığı onun konu olan sûretinin varlığıdır. İki mana arasındaki fark açıktır.

[852] Bil ki araz ve heyûlâ arasında varlığın alçaklığı ve hakikatin zayıflığı hususunda bir ortaklık vardır. İkisinden herbirinin diğerine karşı bir üstünlüğü, başka bir açıdan ise düşüklüğü vardır. Arazın üstünlüğü,

[٨٤٧] فإن قلت ما ذكرتم غير جار في مواد الأجرام الفلكيَّة فإنَّها موجودة في صورها وصورها مُتحصّلة القوام وليست المواد جزأ منها ولا يصح قوامها دون ما هي فيه أعني الصور.

[٨٤٨] قلت قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الإشكال بقوله لا نُسلّم أنَّ المادة يصح أن يقال إنَّها في الصور لأنا ذكرنا أنَّ معنى في هو أن يكون ناعتًا للمحل والمادة لا تنعت الصورة بل الأمر بالعكس، انتهى قوله.

[٨٤٩] وهو في غاية السقوط فإنَّ المراد من قوله لا يصح أن يقال إن كان مانعًا لفظيًّا فهو غير مجد في تحقيق الحقائق وإن كان مانعًا معنويًّا فهو غير ثابت ممَّا ذكره لما سبق أنَّ مجرَّد الناعتيَّة لا يصلح أن يكون رسمًا للحاليَّة سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويقال له حمل على أو اشتقاقًا ويقال له وجود في.

[٨٥٠] ثمَّ إن أريد بالناعت التابع للشيء في الوجود فيكون الهيولى حَريًّا بهذا المعنى لأنَّها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعكيس بل الحقّ في الجواب أن يقال إنَّ الهيولى أمر مبهم الوجود بالقوَّة إنَّما يتحصّل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى أنَّ الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لأنَّ له وجودًا تابعًا لوجود موضوعه لا أنَّ وجودها بنفس الموضوع.

[٨٥١] وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوّم بنفسه ومعنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوّم بنفسه، وبعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في نفسها هو وجود صورتها الموضوعة وبين المعنيين فرقان واضح.

[٨٥٢] واعلم أنَّ بين العرض والهيولى مشاركة في خسَّة الوجود وضعف الحقيقة ولكلّ منهما فضيلة على الآخر ودناءة بوجه آخر، أمَّا

onun varlığının konunun varlığından ayırt edilir olmasıdır. Düşüklüğü konunun zâtının kaimliğinin dışında olması ve o mertebede meydana gelmekten sakıt olmasıdır. Heyûlânın üstünlüğü konunun kaimliğine dâhil olması, düşüklüğü ise zâtının müphem olması ve varlığının ayırt edilir olmamasıdır.

Üçüncü Fasıl

Cevherin Betimi: Konuda Olmayan Mevcûd

[853] Varlık bahislerinde cevherin manası ve o manaya -Zorunlu Varlık'ı da içine aldığı ve zihindeki akledilir sûretlerin zihinde hulûl ederek zihinle kaim oldukları görüşünde olanlarca zihindeki akledilir sûretleri dışarıda bıraktığı için- nakz getirilemeyeceği bir açıdan geçmişti.

[854] Bizim şu görüşümüze göre ise herhangi bir işkâl gelemez. "Hayâlî cevherî sûretler hayalde, aklî olanları ise akılda irtisam etmiş değildir. Bilakis akleden, akledilenle ittihad eder. Hayâlî ve duyusal nefis de hayâlî ve duyusal sûretleriyle ittihad eder."

[855] Bil ki zihinde sabit olan cevherî sûretler ile getirilen işkâle cevap vermek hususunda bizim başka bir yolumuz daha vardır. Zihinde kendileriyle meydana gelen şeylerin ünvanlarının hepsinin kendileri gereği fert olması gerekmez. Zihindeki cevher, "konuda olmayan mevcut" sözümüzün mefhûmudur. Aynı şekilde zihinde hâsıl olan hayvan "boyutları kabul eden, büyüyen ve duyu ile algılayan cisim" sözümüzün mefhûmudur. Cevherin mefhûmunun, kendisi gereği bir fert olması lâzım değildir. Aynı şekilde hayvan manasının da kendisi gereği fert olması gerekmez ki bu mana üzerine "cisimdir, büyür, duyu ile algılar ve hareket eder" doğru bir şekilde yüklensin. Bilakis zihindeki şeylerin manalarının varlığından, o manalardan her birinin onun manasına dâhil olan şeyi içermesi ve onların ona zâtî ve ilksel olarak yüklenmesi gerekir. Onların, ona doğru olması ve onun arazî ve genel (*sınâî/şâî*) bir yüklemi olması gerekmez.

فضيلة العرض فلكونه متميّز الوجود عن وجود الموضوع وأمّا دناءته فلكونه خارجًا عن قوام ذات الموضوع ساقطًا عن الحصول في تلك المرتبة. وأمّا فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع وأمّا دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميّزة الوجود.

الفصل الثالث

في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع

[٨٥٣] قد مرَّ تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى ولا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب إلى أنّها قائمة بالذهن على وجه الحلول.

[٨٥٤] وأمّا على ما ذهبنا إليه من أنَّ الصور الجوهريَّة الخياليَّة غير مرتسمة في الخيال ولا العقليَّة مرتسمة في العقل بل العاقل يتّحد بالمعقول والنفس الخياليَّة والحسيَّة تتّحد بصورها الخياليَّة والحسيَّة فلا إشكال.

[٨٥٥] واعلم أنَّ لنا منهجًا آخر في دفع الإشكال بالصور الجوهريَّة الثابتة في الذهن وهو أنَّ عنوانات الأشياء التي تحصل بأنفسها في الذهن لا يلزم أن يكون كلّ منها فردًا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس ولا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردًا لنفسه ولا أيضًا معنى الحيوان فردًا لنفسه حتى يكون ذلك المعنى ممَّا يصدق عليه جسم ينمو ويحس ويتحرَّك بل الذي يلزم من وجود معاني الأشياء في الذهن أن يكون كلّ من تلك المعاني مُتضمّنًا لما يدخل في معناه ويحمل هي عليه حملا ذاتيًّا أوليًّا ولا يلزم أن يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيًّا متعارفًا.

[856] Bunlar sabit olduğuna göre şöyle deriz: "Bir şeyin cevher mefhûmu olması ve arazın bir ferdi olması arasında bir terslik yoktur. Tıpkı zihinsel bir mananın tikelin mefhûmu veya tümelin bir ferdi olmasında bir zıtlık olmaması gibi... Aynı şekilde bil ki "mevcûd, bir, kâtip" gibi türemiş lafızlar bir şeyle kayıtlanmadan söylendiklerinde manalarının iki şekilde tasavvur edildiğine daha önce işaret edilmişti: Birincisi, burada bir şeyin olması ve o şeyin mevcûd, bir veya başka bir şey olmasıdır. Ta ki türeyenin manası ilişilen, ilişen ve ikisi arasındaki nispete ayrışsın. Örneğin birden, bir olmakla vasıflanmış insan kastedilir. Buna göre onda insanlık manası ve ondan başka bir mana vardır ki bu mana bir manasıdır. Onda bu ikisi arasında biri için ilişilme, diğeri için ilişme olan nispet manası da vardır. İkinci mana, ilişene, ilişilene ve nispete ayrışmayı ancak itibar ve varsayım açısından kabul eden basit şey, sebepsiz olarak bunu gerektirir. Bir olması bakımından bir mefhûmunun kendisi gibi... Aklın bedaheti bu iki mananın ikisinin de hariçte varlığına hükmeder demiyorum. Zira varlıklarının hükmü ancak delil ve burhanla elde edilir. Bilakis maksat, söylendiğinde lafzın mefhûmu, kendisinden bu iki manadan bir şeyin kastedilmesinden ayrı olamaz. Mevcûd lafzında da durum böyledir. O da işaret ettiğimiz iki manaya ihtimallidir. Basit ve mürekkebi kastediyorum. Fakat burada maksat mürekkep manadır. Bunun karînesi, tartışmanın yüksek cinslerden ve mefhûmlardan olan şeyin tarifi hakkında olmasıdır. Basit manadaki varlık ise böyle değildir.

[857] Geride geçenlerden anladın ki kendisine tümellik ve genellik ilişen şey, hatta varlık ve şeylik mefhûmları da sırf varlığın hakikatinden başkadır. Nitekim varlık ve şeylik mefhûmu, basitliklerine rağmen varlık hakikatinin dışında olan şeylerdendir. Çünkü varlığın hakikati, onun künhüne mutâbık olan zihinsel bir sûretinin olmasından yücedir. Zihinde olan şey onun vecihlerinden bir vecihtir, onun künhü değildir. O, varlıktan hikâye etmektir, varlığın aynı değildir. Bu yüzden varlık mefhûmuna veya mevcuda -diğer zihinsel şeyler gibi- genellik ve tümellik ilişir.

[٨٥٦] فإذا تقرَّر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفردًا للعرض، كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهومًا للجزئي وفردًا للكلي. واعلم أيضًا أنه قد سبقت الإشارة إلى أنَّه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود والواحد والكاتب مثلا من غير تقييد بشيء أصلا فحينئذ يتصوّر معناه على وجهين؛ أحدهما: أن يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودًا أو واحدًا أو غيرهما، حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض وعارض ونسبة بينهما فأريد بالواحد مثلا إنسان موصوف بأنَّه واحد ففيه معنى الإنسانيَّة ومعنى آخر يغايره هو معنى الواحد ونسبة بينهما بالمعروضية لأحدهما والعارضية للآخر. وثانيهما: الأمر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض ولا معروض ولا نسبة إلا بمجرَّد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أنَّ بداهة العقل يحكم بوجود كلّ من هذين المعنيين في الخارج كلا فإنَّ الحكم بوجود كلّ منهما لا يتأتى إلا بحجة وبرهان بل الغرض أنَّ مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى عن إرادة شيء من هذين المعنيين عنه وهكذا الحال في لفظ الموجود فإنَّه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعني البسيط والمُركَّب لكن المراد هاهنا هو المعنى المُركَّب بقرينة أنَّ الكلام في تعريف الأمر الذي من الأجناس العالية والمفهومات والوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك.

[٨٥٧] وقد علمت فيما سبق أنَّ ما يعرضه الكليَّة والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئيَّة فإنَّهما مع بساطتهما ممَّا يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليها عن أن يكون لها صورة ذهنيَّة مطابقة لكنهها. والذي في الذهن يكون وجهًا من وجوهها لا كنها لها وهو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم والكليَّة كسائر الأمور الذهنيَّة.

[858] "Cevher konuda olmayan mevcûddur." Sözümüz, onun, varlığı konuda olmaksızın gerçekleşen tümel bir mâhiyet olmasıdır. Her şeyin kendine has varlığı, o şeyin özel eserlerinin ilkesi ve kendisiyle başka şeylerden ayrıştığı belirli hükümlerinin kaynağı olur. Bir konuda olmamanın kendisine nispet edildiği varlık, zihinsel düzlemde mâhiyet olarak hazır bulunursa orada varlığın başka bir tarzıyla var olur. O halde bu, kendisiyle onun mâhiyetinin ve cevherlik halinin değiştiği şeylerden değildir. Çünkü tek bir mâhiyetin, etkenlerin sayısı ve düzlemlerin farklılığı hasebince farklı sayıda varlık tarzları olması mümkündür.

[859] Nasıl böyle olmasın? Bazen bu âlemde bir manayı bağımsız ve soyutlanmış bir varlıkla mevcûd olarak görürsün, bazen de maddi bir varlıkla mevcûd olarak görürsün. Melek ve hayvan arasında ortak olan ilim ve kudret gibi... Aynı şekilde bazen tek bir mana zaman ve madde tarafından öncelenmemiş (*ibdâ'î*) ve bozulmadan korunmuş bir varlıkla vardır, bazen de olan ve bozulan bir varlıkla vardır. Felekiyyât ve unsuriyyât arasında ortak olan cisimlik gibi... Feleğin cisimliğinin kuvvet ve şiddeti hususunda Allah şöyle buyurmuştur: "*Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık.*"[23] Ve şöyle buyurmuştur: "*Üstünüzde yedi kat sağlam gök yaptık.*"[24] Yeryüzü ve yeryüzünden oluşan şeyler hakkında ise şöyle buyurmuştur: "*Yeryüzünde bulunan her şey fânidir.*"[25] ve "*Şüphesiz sen de öleceksin onlar da ölecek.*"[26]

[860] Hepsi için fâni oluş ve hepsini kapsayan ölüm, bozuluştan başka bir çeşit yokluktur. Allah'ın şu kavlinde de buna işaret edilmiştir: "*Sura üflenmiştir. Göklerde ve yerde kim varsa [Allah'ın dilediklerı dışında] çarpılıp ölmüştür.*"[27]

[861] O halde -her ne kadar âlimlerin görüşüne göre zihin konusunda olsalar da- cevhersel manalara, onların hariçteki varlıklarında konuya ihtiyaçsız oldukları doğru olarak yüklenir. İşte o, bu manayla cevher olur. Allah Teâla ise bu mananın kendisi hakkında doğru olmasından mukaddestir. Çünkü O, zâtıyla kayyumdur, özel bir varlık tarzı ile değil.

23 Enbiya, 21/ 32.
24 Nebe, 78/12.
25 Rahman, 55/ 26.
26 Zümer, 39/30.
27 Zümer, 39/68.

[٨٥٨] فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع أنَّه ماهيَّة كليَّة حقّ وجودها أن لا يكون في موضوع فإنَّ وجود كلّ شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصة ومنشأ لأحكامه المعينة المتميّزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب إليه هو ما لا يكون في موضوع فإذا حضرت ماهيّته في النشأة الذهنيَّة وجدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن هذا ممَّا يتبدَّل به ماهيتها وحال جوهريتها لجواز أن يكون لماهيَّة واحدة أنحاء مُتعدّدة من الوجود بحسب عوالم مُتعدّدة ونشئات مُختلفة.

[٨٥٩] كيف وقد ترى معنى واحدًا في هذا العالم تارة موجودًا بوجود استقلالي تجرّدي وأخرى موجودًا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان، وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود إبداعي محفوظ عن الخلل وأخرى بوجود كائن فاسد كالجسميَّة المشتركة بين الفلكيّات والعنصريَّات وجسميَّة الفلك في القوَّة والشدَّة، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وقال وَبَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً﴾، وقال في حقّ الأرض وما يتركب منها: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾، ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾.

[٨٦٠] وأمَّا الفناء والموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾.

[٨٦١] فالمعاني الجوهريَّة وإن كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنَّها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرًا بهذا المعنى. وأمَّا الباري جلّ ذكره فهو مُقدَّس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيّومًا بذاته لا بنحو خاص من الوجود.

[862] Bu, cevherlik, mâhiyetin durumu olduğunda böyledir. Onunla kastedilen cevherî varlık olursa onun Zorunlu'dan imtiyazı imkân, zorunluluk, eksiklik ve yetkinlik iledir. Eksiklikten kasıt onun aşamayacağı bir sınır ile sınırlanmış bir varlık olmasıdır. Bununla nicelikten, nitelikten, diğer kategorilerden ve eşyadan ayrılır. Zorunlu Varlık (c.c.) herhangi bir sınır ile sınırlanamaz ve herhangi bir gayede son bulamaz. Bilakis O, şeylerin hepsini kuşatan gayesidir. O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtın'dır. O her şeyi kuşatmıştır.

[863] O'nun arazların varlıklarından, hatta zihindeki cevherî manaların varlığından -filozofların, "Onların fertleşmeleri zihinde bir tür hulûl etme iledir." şeklindeki görüşlerinde olduğu gibi- farklılığı ise O'nun konudan ihtiyaçsız olması ve onların [arzların ve zihindeki cevheri varlıkların] konudan ihtiyaçsız olmaması iledir. Sana öğrettiğimiz şeyi iyi belle! Tedâvüldeki kitaplarda bunu bu kadar açık ve aydınlık bir şekilde bulamazsın.

Dördüncü Fasıl

Cevherin, Altındaki Fertlere Yüklenmesi Cinsin Yüklenmesi midir Değil midir?

[864] Bil ki filozofların çoğu cevher manasının, altındaki fertlere yüklenmesinin "O nedir?" sorusunun cevabında ortaklık bakımından söylenen mukavvim olduğu görüşü üzeredir. Azınlık ise onun dışsal lâzımların yüklenmesi gibi olduğu görüşündedir. Bunda zayıf hüccetlere tutunmuş olabilirler. İlki varlığın cevherin manasına dâhil olduğu, mâhiyetin ise haricinde olduğudur. Konunun olumsuzlanması da aynı şekilde mâhiyetin dışındadır. Çünkü hakikatlerden bir hakikatin ademlerle ve olumsuzlamalarla tekavvüm etmesi imkânsızdır. Hariçten terekküp eden de hariçtir. O halde cevherin mefhûmu her gerçek mâhiyetten hariçtir.

[865] İkincisi, cevher cins olsaydı -cevherlik onunla başkası arasında ortak olacağından dolayı- Zorunlu Varlık bir cins ve bir fasıldan mürekkep olurdu.

[866] Üçüncüsü, cevher cins olsaydı -cevherlikte cisimlerle ortak olacaklarından dolayı- akıllar ve nefislerin hakikatleri basit olmazdı. Bu

[٨٦٢] هذا إذا كانت الجوهريَّة حال الماهيَّة، وأمَّا إذا كان المراد به الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالإمكان والوجوب والنقص والكمال والمراد بالنقص أنَّه وجود محدود بحدّ لا يتجاوزه وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات وأشياء أخرى والواجب جلّ ذكره لا يحد بحد ولا ينتهي إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل، ﴿وهُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ وهو بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾.

[٨٦٣] وأمَّا امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعاني الجوهريَّة في الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له وعدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناكه فإنَّك لم تجد في الكتب المتداولة على هذا الوضوح والإنارة.

الفصل الرابع

في أنَّ حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا

[٨٦٤] اعلم أنَّ أكثر الحكماء على أنَّ حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة، والأقلون على أنَّ حمله كحمل اللوازم الخارجة وربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة؛ أولها: أنَّ الوجود داخل في معناه وهو خارج عن الماهيَّات وسلب الموضوع أيضًا خارج عنها لاستحالة تقوم حقيقة من الحقائق من الأعدام والسلوب والمُركّب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كلّ ماهيَّة حقيقيَّة.

[٨٦٥] وثانيها: أنَّه لو كان جنسًا لكان الواجب لاشتراك الجوهريَّة بينه وبين غيره مُركّبًا من جنس وفصل.

[٨٦٦] وثالثها: أنَّه لو كان جنسًا لكان العقول والنفوس لاشتراكها مع الأجسام في الجوهريَّة غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الأول عن الواحد

durumda hakiki birden sudûr eden ilk şey çok sayıda olurdu. Bununla ise onların "tam olarak tek olan zâttan çokluğun sudûr etmesinin imkânsızlığı" kaidesi yıkılır.

[867] Dördüncüsü, cevherin benzersiz var edene (*mübdi'*), olana, mücerrede, maddiye, basite ve mürekkebe doğru olarak yüklenmesi önce gelme ve sonra gelme bakımından farklıdır. Yine evleviyet ve onun yokluğu bakımından da böyledir. Nitekim en yüce âlemin cevherinin cevherliği aşağıdaki âlemlerin [cevherinin cevherliğinden] evlâdır. Sûretsel cevher, cevherlik bakımından heyûlâya mensup cevherden evlâdır.

[868] Beşincisi, cisimlerin tümelleri, tikelleri için mana ve mâhiyette eşittir. Cevherlik onların mukavvimi olsaydı onlara mâhiyette de eşit olurdu. Bunun geçersizliği zaruridir.

[869] Bu vecihlerdeki bozukluğun açıklaması şöyledir:

[870] Birincisinde: Daha önce de defalarca geçtiği üzere konudan mücerred olarak mevcûd olması bakımından mevcûd ile konu olmaksızın mevcûd olma özelliği olan şey arasında fark vardır. İkisinden biri tüm mâhiyetlere ilişir, diğeri ise bazısının mukavvimi olmaya elverişlidir.

[871] İkincisinde: Bozukluk birincide zikrettiğimizle aynı şekilde gösterilir.

[872] Üçüncüsünde: Problem bazı vecihlerle çözülür. Birincisi, ilk malulün hariçteki varlığı basittir. Bu yüzden onun tam olarak tek olandan hâricî sudûru mümkündür. İkincisi, analiz sırasında ve aklî terkip itibarıyla akıl, faslın cinsten önce geldiğine hükmeder. Müessirin fasıldaki tesirinin cinsteki tesirinden aklî bir önce gelme ile daha önce olmasında bir imkânsızlık yoktur.

[873] Dördüncüsünde: Filozofların önde gelen muhakkiklerinin tahkik ettiği üzere, bir şeyde önce gelmek ve sonra gelmek ya o şeyin mefhûmunun kendisindedir ya da başka bir mefhûmdadır.

الحقيقي كثيرًا وبه ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الأحديَّة.

[٨٦٧] ورابعها: أنَّه يتفاوت صدقه على المبدع والكائن والمجرَّد والمادي والبسيط والمُركّب بالتقدُّم والتأخُّر وكذا بالأولويَّة وعدمها فإنَّ جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهريَّة من السفليّات والجوهر الصوري أولى بالجوهريَّة من الجوهر الهيولى.

[٨٦٨] وخامسها: أنَّ كليّات الأجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والماهيَّة فلو كانت الجوهريَّة مقوّمًا لها لكانت مساوية لها فيها وهو ضروري البطلان.

[٨٦٩] وأمَّا بيان الخلل في هذه الوجوه.

[٨٧٠] ففي الأول، بما مرَّ مرارًا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجرَّدا عن الموضوع وبين ما من شأنه أن يكون موجودًا بلا موضوع، وأنَّ أحدهما عارض للماهيَّات كلها والآخر يصلح لأن يكون مقوّمًا لبعضها.

[٨٧١] وفي الثاني، أيضًا يعرف الخلل بما ذكرنا في الأول.

[٨٧٢] وفي الثالث، ينحل العقدة فيه بوجوه؛ الأول: أنَّ المعلول الأول بسيط الذات في الخارج فيصح صدوره الخارجي عن الذات الأحديَّة. الثاني: أنه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدَّم الفصل على الجنس ولا استحالة في أن يكون تأثير المؤثر في الفصل أقدم من تأثيره في الجنس تقدُّمًا عقليًّا.

[٨٧٣] وفي الرابع: بما حقّقه المحققون من محصلي الحكماء أنَّ التقدُّم والتأخُّر في شيء إمَّا أن يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء أو في مفهوم آخر.

[874] Birincisi, cevherin arazdan önce gelmesi gibi varlığın manasındadır. Çünkü cevherin varlığı illettir ve önce gelir. Onunla kaim olan arazın varlığı maluldür ve sonra gelir. Cevherin manası, onun manası olması bakımından arazın manasının illeti değildir. Bilakis ikisinden birinin varlığı diğerinin varlığının sebebidir. O halde cevher, varlığıyla arazın varlığına sebep olur.

[875] İkincisi, cevherin bazı türlerinin diğer bazısından önce gelmesi veya ondan tek bir türün fertlerinin bazısının diğer bazısından önce gelmesi gibidir. Babanın oğuldan önce gelmesi insanlık manasında değildir ki insanlığın tanımının oğul için olması, yani ona yüklenmesi, insanlığın tanımının baba için sabit olmasına ve ona yüklenmesine dayansın ve bu da bir kılıcının, baba için olan insanlığı oğul için olan insanlıktan önce kılmış olmasıyla olsun...

[876] Nasıl böyle olmasın ki? Mâhiyetlerin kendilerinde, kılmanın herhangi bir tesiri olmadığı daha önce sabit olmuştu. O halde nasıl bazı mâhiyetler başka mâhiyetlere sebep olabilir ve onlardan önce gelebilir? Bilakis doğru olan, insanın ikisine de eşit bir şekilde doğru olarak yüklenmesidir. Hatta daha önce tahkik edildiği üzere tüm mâhiyetler, mâhiyet sahiplerine eşit bir şekilde doğru olarak yüklenir.

[877] Onların zamansal olan veya zamansal olmayan varlıklarına gelince bazısında öncelik bazısında sonralık vardır. Babadaki varlık oğuldaki varlıktan zamansal bir öncelikle öncedir. Akıl ve cisim arasındaki zâtî öncelikteki, ve heyûlâ ve sûretin, ikisinden birleşerek oluşan şeye nispetindeki durum da böyledir. Cevherin, cismin heyûlâsı gibi hâricî parçası, cisim gibi bir mürekkebin cevher olmasının sebebi değildir. Çünkü cisim, sebep olmaksızın zâtı gereği cevherdir. Cisme cevherliğin yüklenmesinde heyûlâ veya sûret şartı yoktur. O ikisinden bir şeyin cevherliği, cevherlik olmasında herhangi bir cevherin cevherliğinin sebebi değildir. Bu cevher cisim olsun başka bir şey olsun fark etmez.

[878] "Mevcûd bir cevher olmasında" demiyorum. Zira heyûlâ ve sûretin, mevcûd olması bakımından mevcuda cisme nazaran daha uygun olmasıyla o ikisinin, -daha önce defalarca öğrendiğin manayla- bir konuda olmayan mevcuda cisme nazaran daha uygun olması arasında fark

[٨٧٤] فالأول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علّة ومتقدّمًا، ووجود العرض القائم به معلولا ومتأخّرًا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علّة لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون الجوهر بوجوده سببًا للعرض بوجوده.

[٨٧٥] والثاني كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع واحد منه على بعض آخر، فإنَّ تقدم الأب على الابن ليس في معنى الإنسانيَّة حتى يكون حدّ الإنسانيَّة للابن أي حمله عليه متوقّفًا على ثبوته وحمله على الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانيَّة للابن قبل أن جعل الإنسانيَّة الابن.

[٨٧٦] كيف وقد ثبت أنَّ لا تأثير للجعل في نفس الماهيَّات فكيف يكون ماهيَّة بعضها سببًا لماهيَّة آخر متقدّمة عليها بل الحق أنَّ صدق الإنسان عليهما بالسويَّة بل صدق جميع الماهيَّات على ذوات الماهيَّات بالسويَّة كما مرَّ تحقيقه.

[٨٧٧] وأمَّا وجودها الزماني أو غير الزماني ففي بعضها قبل وفي بعضها بعد فالوجود في الأب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان، وكذا الحال في التقدُّم الذاتي بين العقل والجسم وفي نسبة الهيولى والصورة إلى ما يتركَّب منه فإنَّ الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببًا لكون المُركَّب كالجسم جوهرًا لكون الجسم لذاته جوهرًا من غير سبب ولا اشتراط للهيولى والصورة في حمل الجوهريَّة على الجسم ولا جوهريَّة شيء منهما في أنَّهما جوهريَّة سببًا لجوهريَّة جوهر ما سواء كان جسمًا أو غيره.

[٨٧٨] لست أقول في كونه جوهرًا موجودًا إذ فرق بين كون الهيولى والصورة أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم وبين كونهما أخلق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي علمت مرارًا من الجسم،

vardır. Bu, ayrık nicelik olması hususunda sayı gibidir. Onun bir parçası, bütünden önce değildir. Beş gibi bir sayının on gibi bir sayıdan önce gelmesi ancak varlıktadır. O da ayrık niceliğin manasının dışındadır.

[879] Bunlar, filozofların bu konuya benzer yerlerde zikrettikleridir. Geçtiğimiz kısımlarda şüphenin tahkiki de geçmişti, onu hatırla. Bu faslın sonrasındaki fasılda birinci ve ikinci cevherlerin ve onların sonrasının ispatı için sana daha fazla açıklama yapacağız.

[880] Beşincisi: Cevherlerin tümelleri yaygın (*sınâî/şâî*) olan yükleme ile değil ilksel (*zâtî*) yükleme ile cevherlerdir. Daha açık hale gelmesi için tartışmayı tekrar edip daha fazla açıklayacağız.

Bir Tartışma ve Keşif

[881] Onların sözlerinde cevherlerin tümellerinin cevher olduğuna dair istidlal, onların burhan olarak niteledikleri üç şekilde bulunabilir:

[882] Birincisi: Cins kıldıkları cevherin manası, daha önce geçtiği üzere, bir şey ne zaman hariçte var olursa onun konudan ihtiyaçsız olmasıdır. Zihinsel tümel sûretlerin zikredilen özellikte olduğunda şüphe yoktur. O halde onlar da cevher olur.

[883] İkincisi: Tümeller, cevherliklerinde şüphe olmayan tikellere "O, odur." ile yüklenir. Hiçbir araza böyle söylenmez. O halde cevherlerin tümellerinden hiçbir şey araz değildir. Araz olmayan her şey cevher olur. O halde cevherlerin tümelleri de cevher olur. Matlup da budur.

[884] Üçüncüsü: Şahsın cevherliği onun şahsî hüviyetinden dolayı ise onun dışındaki şahısların cevher olmaması gerekir. Şahsiyetinden dolayı değil, bilakis mâhiyetinden dolayı ise mâhiyetin cevher olması gerekir. Bu durumda tümel mâhiyet cevher olur. Bu üç vechin hepsi de bize göre saçmadır. Bunlar burhandan çok mugâlataya benzer.

وهذا كالعدد في كونه كميَّة مُنفصلة لا تقدّم للجزء منها على الكلّ وإنَّما تقدّم الجزء كالخمسة على الكلّ كالعشرة في الوجود وهو خارج عن معنى الكميَّة المُنفصلة.

[٨٧٩] هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام وقد مرَّ تحقيق التشكيك فيما سبق منّا فتذكره وسنزيدك بيانًا في الفصل التالي لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى والثانية وما بعدها.

[٨٨٠] وأمَّا الخامس: فكليَّات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعي، وسنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح.

بحث وكشف

[٨٨١] وربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليَّات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين.

[٨٨٢] الأول: أنَّ معنى الجوهر الذي جنسوه كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيًا عن الموضوع كما سبق ولا شكَّ أنَّ الصور الكليَّة الذهنيَّة بالصفة المذكورة فيكون جواهر.

[٨٨٣] والثاني: أنَّ الكليَّات تحمل على الجزئيَّات التي لا شكَّ في جوهريتها بهو هو ولا شيء من الأعراض مقولة عليها كذلك فلا شيء من كليَّات الجواهر بأعراض وكلّ ما لم يكن بعرض كان جوهرًا فكليَّات الجواهر تكون جواهر وهو المطلوب.

[٨٨٤] والثالث: أنَّ جوهريَّة الشخص إن كان لهويّته الشخصيَّة وجب أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرًا وإن لم يكن لشخصيته بل لماهيّته وجب أن يكون الماهيَّة جوهرًا فيكون الماهيَّة الكليَّة جوهرًا. وهذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة عندنا وهي أشبه بالمغاليط منها بالبراهين.

[885] Birinci vecihteki hata şudur: Çünkü biz zihinde akledilen cevherin mâhiyetinin konudan -ki o zihindir- çıkmasının ve kendisinde kaim olduğu şeyden ihtiyaçsız olmasının mümkün olduğunu teslim etmiyoruz. Nasıl böyle olsun? Cevherden olan tümel [cevher tümeli], hâricî konudaki -ki o zihindir- bir mevcûddur ve zihin, hulûl edenden ihtiyaçsız olan bir mahâldir. O halde [zihindeki cevher tümeli], bilinenin kendisiyle bilindiği bir bilgi olduğundan dolayı arazdır. Evet, bilineni cevherdir ve o, akledilir veya duyulur olması şartıyla olmaksızın mutlak mâhiyettir. Burada mugâlatalar ve karışıklıklar vardır.

[886] Bunlardan biri, mâhiyet konusunda zikredilen iki itibarın karıştırılmasıdır. Bu itibarlar, mâhiyeti bazen tümel ve akledilir olarak ele almak, bazen ise mutlak olarak -bu ıtlaktan da olsa mutlak olarak- ele almaktır. Doğal tümelden (*tabii küllî*) kastedilen de budur. Doğal tümelin, fertlerin varlığının aynısıyla mevcûd olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Böyle mevcûd olmaması görüşüne göre onun varlığı fertlerinin varlığı manasındadır. Bu yüzden hata, tümel lafzının, iki mana arasındaki ortaklığından kaynaklanmıştır.

[887] İkincisi, bir şeyin cevherin mâhiyetinin kendisi olması ile o şeyin cevhersel bir mâhiyetinin olmasının karıştırılmasıdır. Zihinsel cevherlerin tümellerinde doğru olan, birinci manadır, ikinci mana değildir. İlk akıl mefhûmu, "ilk akıl sahibi" değildir. "Zatıyla kaimin" mefhûmu, zâtıyla kaim değildir. Yüklemeyi yanlış değerlendirmedeki ve ilksel (*zâtî*) yükleme ile yaygın (*sınâî/şâî*) yüklemenin karıştırılmasındaki hata aynıyla budur.

[888] Üçüncüsü bilgi ile bilinenin karıştırılmasıdır. İkisi her yerde ve her hükümde bir değildir. Nitekim imkânsızın bilgisi imkânsız değildir, mâdumun bilgisi de mâdum değildir.

[889] Dördüncüsü 'zihinsel mevcûd' ile 'zihindeki mevcûd'un karıştırılmasıdır. Zihinde bulunan her şeyin varlığı zihinsel değildir. Nitekim 'kâdir' ve 'cesur'da mevcûd olan kudret ve cesaret onların nefislerinin sıfatlarındandır. Nefis zihindir. Zihnin sıfatı zihinde mevcûddur. O halde her ne kadar zihinde bulunsa da o sıfat hariçteki asil varlığın mukâbili olma manasıyla zihinsel değildir. Buna göre kâdirin kudreti ve cesurun

[٨٨٥] أمَّا بيان الغلط في الوجه الأول فلأنا لا نُسلّم أنَّ ماهيَّة الجوهر المعقولة في الذهن ممّا يصح ويمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن والاستغناء عن ما يقوم به، كيف والكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن وهو محل مستغن عن الحال فيكون عرضًا لكونه علمًا يعلم به معلومه. نعم، معلومه جوهر وهي الماهيَّة المُطلقة لا بشرط كونها معقولة أو محسوسة فهاهنا مغالطات واشتباهات.

[٨٨٦] أحدها، الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهيَّة وهما أخذ الماهيَّة كليَّة ومعقولة تارة وأخذها مُطلقة ولو عن هذا الإطلاق تارة أخرى وهو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في أنَّه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا بل إنَّما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين.

[٨٨٧] وثانيها، الخلط بين كون الشيء نفس ماهيَّة الجوهر أو كونه ذا ماهيَّة جوهريَّة. والحق في كليات الجواهر الذهنيَّة هو المعنى الأول دون الثاني فإنَّ مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول ومفهوم القائم بنفسه ليس قائمًا بنفسه وهذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل والخلط بين معنيي الحمل الأولي والصناعي.

[٨٨٨] وثالثها، الاشتباه بين العلم والمعلوم وهما ليسا بواحد في جميع المواضع وفي جميع الأحكام فإنَّ العلم بالممتنع ليس مُمتنعًا والعلم بالمعدوم ليس معدومًا.

[٨٨٩] ورابعها، الاشتباه بين الموجود الذهني والموجود في الذهن وليس كلّ ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيًّا فإنَّ القدرة والشجاعة الموجودتين في القادر والشجاع من صفات نفسهما والنفس ذهن وصفة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنيَّة بالمعنى المقابل للوجود المتأصّل وإن كانت موجودة في الذهن فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود

cesareti asil bir varlıkla zihinde mevcûddur. Aynı şekilde cevherden akledilen tümel de nefsin arazlarından olarak hariçte mevcûddur. O, aynıyla zihinsel bir cevherdir. Yani cevherden edinilmiş ve nefiste mevcûd olan, kendisine cevher manasının tümel tabiatın ferdine yüklendiği gibi doğru olarak yüklenmesi olmaksızın bir ünvandır.

[890] Filozofların cumhurunun görüşünü mümkün kılan şey, cevherlerin tümelleri, yani zihindeki akledilirlerinin yaygın (*sınâî/şâî*) yükleme ile cevher olmamalarıdır. Ancak onlardan, kendi zatlarıyla kaim olan akledilirler kastedilirse durum başkadır. Eflatun ve Eflatunculların görüşü gibi...

[891] İkinci veçhin saçmalığının açıklamasına gelince: Çünkü tümeller olmaları bakımından tümellerin tikellere yüklem olmalarını teslim etmiyoruz. Bilakis onların varlıkları bu haysiyetle tikellerin varlıklarından tamamen ayrıdır. Çünkü onların varlıkları aklî varlıktır. Tikellerin ise varlıkları maddi varlık olabilir. O halde tümeller olmaları bakımından tümeller tikellere yüklem olamaz. Zira yükleme, iki taraf arasında varlıktaki ittihattır.

[892] Şöyle denirse: "Tümel, mesela insan manasına, insan da Zeyd'e ve Amr'a yüklem olmaz mı? Böylece tümel olan insan, fertlerine yüklem olur. Zeyd zâtında cevherse tümel olan insan da aynı şekilde cevherdir. O halde cevherin tümeli de cevherdir."

[893] Şöyle deriz: "Bu sözde mugâlata vardır. Zira iki hükümde zikredilen insan, yani "Zeyd insandır." ve "İnsan akledilir." sözümüzdeki insan mana ve haysiyet bakımından tek bir şey değildir. Bu yüzden orta terim tekrar etmemiştir. Böyle bir istidlal geçerli olsaydı tikel tümel olurdu, tür cins olurdu. Böyle olunca insan Zeyd'e "O, odur." ile yüklenirdi. Tümel de insana "O, odur." ile yüklenirdi. Bu durumda Zeyd tümel olurdu. Bu ise imkânsızdır. Aynı şekilde cins mefhûmu, insana yüklem olan hayvana yüklenirdi ve insan cins olurdu. Bu da imkânsızdır."

أصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس وهو بعينه جوهر ذهني أي عنوان مأخوذ من الجوهر موجود في النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكليَّة على فردها.

[٨٩٠] فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء أنَّ كليات الجواهر أي معقولاتها التي في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع اللهم إلا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون والأفلاطونيين.

[٨٩١] وأمَّا بيان سخافة الوجه الثاني فلأنا لا نُسلّم أنَّ الكليَّات بما هي كليات محمولة على الجزئيَّات بل هي بهذه الحيثيَّة مباين الوجود لوجود الجزئيَّات لأنَّ وجودها وجود عقلي والجزئيَّات قد يكون وجودها وجودًا ماديًّا فلا يكون هي محمولة عليها بأنَّها هي هي إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود.

[٨٩٢] فإن قيل أ لم يكن الكلي محمولا على معنى الإنسان مثلا والإنسان محمول على زيد وعمرو فيكون الإنسان الكلي محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرًا في ذاته كان الإنسان الكلي أيضًا جوهرا فالكلي من الجوهر جوهر.

[٨٩٣] قلنا في هذا الكلام مغالطة فإنَّ الإنسان المذكور في الحكمين أعني قولنا زيد إنسان والإنسان معقول ليس أمرًا واحدًا بالمعنى والحيثيَّة فلم يتكرَّر الأوسط ولو كان مثل هذا الاستدلال صحيحًا لكان الجزئي كليًّا والنوع جنسًا، فإنَّ الإنسان يحمل على زيد بهو هو والكلي يحمل على الإنسان بهو هو فيكون زيد كليًّا وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان فيكون الإنسان جنسًا وهو محال.

[894] Bu tür kıyaslar mantık kitaplarındaki mugâlatalar babında sayılmıştır. Kaynakları ise zihinsel hükümlerle hâricî hükümleri karıştırmaktır. Bu karıştırma şöyle olur: Bir vecihte küçük öncüldeki orta terim alınır, diğer vecihte büyük öncüldeki orta terim alınır. Orta terim iki öncülde de zât ve itibar bakımından tek bir manada tekrar etmez.

[895] Özetle "Tümeller, cevhersel tikellere yüklenir." sözünde tümelden kastedilen, eğer tümel mefhûmu -ki o mantıksal tümeldir- ve onun iliştiği olması bakımından onun iliştiği şey veya ilişilen ile ilişenin kayıtlanma şeklinde toplamı ise bu doğru değildir. Tümelden kastedilen eğer tümelliğin kendisine ilişmesi özelliğinde olan mâhiyetin, yani herhangi bir kayıt göz önüne alınmaksızın o olması bakımından mâhiyetin kendisiyse -ki buna doğal tümel denir- burada araştırılan şey bu manadaki tümel değildir. Çünkü tartışma, akledilir bir sûret olması bakımından cevherden akledilen sûretin cevher mi yoksa araz mı olduğu hususundadır.

[896] Üçüncü veçhin saçmalığına gelince: Çünkü orta terim -ki o mâhiyettir- iki tarafta tek bir manayla tekrar etmemiştir. Nitekim Zeyd gibi bir şahsın cevherliğinin, Zeyd'in insanlık mâhiyetine ait olduğu müsellemdir. Fakat ondan akledilen mâhiyetin cevher olduğunu teslim etmiyoruz. Bilakis bundan lâzım olan, mutlak mâhiyetin -duyulur olsun akledilir olsun- cehver mahiyetinden, yani varlığı bir konuda olmayan şeyin mâhiyetinden daha umumi olmasıdır. Bundan lâzım olan ise onun bazı fertlerinin -hâricî duyulurları kastediyorum- cevher olmasıdır. Zira niceliği belirtilmeyen önerme (*mühmele*) tikel önerme kuvvetindedir. Bu yüzden onun doğru olması için yüklemin bazı fertlerde gerçekleşmesi yeterlidir.

[897] Bu makamda dikkatli ol ve kafası karışanlardan olma! Şimdi, cevherin, altındaki hâricî fertlerin cinsi mi yoksa lâzım arazı mı olduğunu tahkik ettiğimiz konumuza dönelim.

[٨٩٤] وأنَّ مثل هذه الأقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشؤها الخلط بين الأحكام الذهنيَّة والخارجيَّة من جهة أخذ الوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرّر فيهما بمعنى واحد ذاتًا واعتبارًا.

[٨٩٥] وبالجملة فقوله الكليَّات يحمل على الجزئيَّات الجوهريَّة إن أراد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي ومعروضه بما هو معروضه أو مجموع المعروض والعارض على وجه التقييد فغير صحيح، وإن أراد منه نفس الماهيَّة التي من شأنها أن تكون معروضة للكليَّة أي الماهيَّة من حيث هي هي بلا اعتبار قيد آخر وهي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلي بهذا المعنى لأنَّ البحث في أنَّ الصورة المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر أم عرض.

[٨٩٦] وأمَّا سخافة الوجه الثالث فلأنَّ الوسط وهي الماهيَّة لم يتكرَّر في الجانبين بمعنى واحد فإنَّ جوهريَّة الشخص كزيد مثلا مسلمة أنَّها لماهيَّته الإنسانيَّة، لكن لا نُسلّم أنَّ الماهيَّة المعقولة منه جوهر بل اللازم منه أنَّ الماهيَّة المُطلقة أعمّ من أن تكون محسوسة أو معقولة ماهيَّة جوهر أي ماهيَّة أمر وجوده لا في موضوع فاللازم منه أن يكون بعض أفرادها أعني المحسوسات الخارجيَّة جواهر إذ المهملة في قوَّة الجزئيَّة فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الأفراد.

[٨٩٧] فثبت في هذا المقام ولا تكن من الخالطين ولنرجع إلى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسًا لما تحته من الأفراد الخارجيَّة أم عرضًا لازمًا.

Zanlar ve İzahlar

[898]*El-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* müellifinin [Fahreddin Râzî], delillerden zikrettiği birtakım vecihler vardır. Cevher manasının, cevherin altındaki türlerin mukavvimi olmadığını göstermeleri hususunda [Râzî] o vecihlere itimat etmiştir. Bu vecihlerin hepsini onun takrir ettiği şekilde sunalım ve sonra herbirinde bulunan [kusurların] açıklamasını zikredelim.

Birinci Vecih

[899] "Cevher, kendisinin içindeki türlerin cinsi olsaydı onların bazısı diğer bazısından fasıllarla ayrılırdı. O fasıllar kendi mâhiyetlerinde ya cevherdir ya da cevher değildir. Cevher değillerse araz olurlar. Bu ise imkânsızdır. Çünkü arazın kaim oluşu cevherledir. Bir şeyle tekavvüm eden şeyin o şeyin mukavvimi olması imkânsızdır. O halde cevher olduğu sabit olmuştur. Onlara cevher denmesi ya cinsin söylenmesi gibidir ya da lâzımların söylenmesi gibidir. Birincisiyse fasıl, başka bir fasla ihtiyaç duyar ve teselsül eder. İkincisiyse matlup budur."

[900] Ben derim ki, bu delil birkaç açıdan bozuktur. İlk olarak: Çünkü cevherin faslının zâtında cevher olmadığı şıkkını seçeriz. Bundan onun araz olması lâzım gelmez. Zira mümkünün cevher ve araza taksiminde muteber olan şey, zâtı gayrısından temeyyüz etmiş varlıkta asil olan şeydir. Basit fasıl mefhûmu ve aynı şekilde uzak cins böyle değildir. Zira o, zâtı tam olan bir mâhiyete sahip değildir.

[901] İkinci olarak cevherin faslının cevher olduğu şıkkını seçeriz. Bundan cevherin onun kendi tanımına dâhil olması lâzım gelmez ki başka bir fasla ihtiyaç olsun. Aynı şekilde hâricî arazlardan bir lâzım araz olması da lâzım gelmez ki özel varlık mertebesinde araz olup da cevher olmasın.

[902] Deriz ki: Cevherin faslı her ne kadar o olması bakımından zât mertebesinde cevher olmasa da nefsü'l-emirde cevherdir. Bundan onun bu mertebede araz olması lâzım gelmez. Çünkü biliyorsun ki bir şeyin bazı mertebelerinin iki mütekâbilin sabit olmasından ayrı olması

ظنون وإزاحات

[٨٩٨] إنَّ لصاحب المباحث المشرقيَّة وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مُقوّمًا للأنواع المتدرّجة تحته، فلنورد كلا منها على الوجه الذي قرّره ثمَّ نذكر بيان الواقع فيه.

فالوجه الأول

[٨٩٩] أنَّ الجوهر لو كان جنسًا للأنواع الداخلة فيه لوجب أن يمتاز بعضها عن بعض بفصول. وتلك الفصول إمَّا أن تكون في ماهيَّاتها جواهر أو لا تكون، فإن لم تكن كانت أعراضًا وذلك محال لأنَّ العرض قوامه بالجوهر وما يتقوم بالشيء لا يكون مقومًا له فتعين أن يكون جوهرًا. فقول الجوهر عليها إمَّا أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم، فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر ويتسلسل وإن كان الثاني فهو المطلوب.

[٩٠٠] أقول هذا مُختلّ بوجوه؛ وأمَّا أولا: فلأنا نختار أنَّ فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا أن يكون عرضًا إذ المعتبر في تقسيم المُمكن إلى الجوهر والعرض هو الأمر المتأصل في الوجود المُتميّز الذات عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك إذ ليس ذا ماهيَّة تامة الذات.

[٩٠١] وأمَّا ثانيا: فنختار أنَّ فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا في حدّ نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر ولا أن يكون عرضًا لازمًا من العوارض الخارجيَّة حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضًا غير جوهر.

[٩٠٢] بل نقول فصل الجوهر جوهر في نفس الأمر وإن لم يكن جوهرًا في مرتبة ذاته من حيث هي هي ولا يلزم من ذلك أن يكون هو في تلك المرتبة عرضًا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت

mümkündür. Tıpkı Zeyd'in, insanlığı bakımından mevcûd olmaması gibi... Bundan onun bu haysiyetle mâdum olması lâzım gelmez. Lâzım gelseydi varlığı imkânsız olurdu. Aynı şekilde Zeyd, mâhiyeti bakımından fertleşmiş değildir. Bundan onun zâtında tümel olması lâzım gelmez.

[903] Özetle, faslın, cinsin arazlarından olduğu veya cinsin, faslın arazlarından olduğunun veya varlığın, mâhiyetin arazlarından olduğunun söylenmesinde, bu yerlerdeki ve benzerlerindeki arız olmaktan kasıt, arız olanın arız olunandan başka bir varlığının olması anlamında varlık bakımından arız olmak değildir. Bilakis arız olmanın bu tarzı, ancak iki mevcûd mananın tahlil zarfında tek bir varlıkla gerçekleşir.

[904] Bunlar sabit olduysa deriz ki: Vâkıada cevherin faslı cevherdir. Fakat cevherin manası onun tanımına dâhil değildir. Bundan, kendisinde bulunduğu türle ve diğer türlerle cevherlik manasında ortak olduğundan dolayı başka bir ayırt ediciye muhtaç olması lâzım gelmez. Çünkü mukavvimi olan ve onu tikellikle, tümellikle, basitlikle ve birleşiklikle temyiz eden türden ve onun, zât ve varlık bakımından tam bir farklılıkla ve tümel bir ayrılıkla temyiz edildiği türlerden kendisiyle ve zâtıyla ayırt edilmesi de mümkündür.

[905] Üçüncü olarak: İşaret ettiğimiz üzere bize göre tahkik, basit fasılların hakikatlerinin mâhiyetlere has varlıklar olduğudur. Varlık kendinde ayırt edilirdir. Bildiğin gibi şiddet, zayıflık, yetkinlik ve eksiklik mertebeleri bakımından mâhiyetler tahassül eder ve birbirlerinden ayrılır. Bu konu, yani türeyişsel basit fasılların varlıkların aynısı olması daha sonra türsel sûretlerle ilgili tartışmamızda inşallah senin için açık hale gelecek.

[906] Dördüncü olarak: Çünkü [Râzî'nin] zikrettiği, her cinste nakzolunur. Zira zikrettiği doğru olsaydı mesela hayvan gibi hiçbir şeyin, altındakiler için cins olmaması lâzım gelirdi. Nitekim hayvanın, kendisiyle hayvansal türün tahassül ettiği faslı, haddizatında hayvansa diğer hayvansal türlerden başka bir fasıl ile ayrışması gerekir. Faslı hayvan değilse hayvanın mâhiyetinin hayvandan başka bir şeyle tekavvüm etmesi lâzım

الكليَّة ذاتًا ووجودًا.

[٩٠٥] وأمَّا ثالثا: فبأن التحقيق عندنا كما لوحنا إليه أنَّ حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمعيات والوجود بنفسه متميّز وبحسب مراتبه في الشدّة والضعف والكمال والنقص يتحصل الماهيَّات ويمتاز بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد أي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعيَّة إن شاء الله تعالى.

[٩٠٦] وأمَّا رابعا: فلانتقاض ما ذكره في كلّ جنس إذ لو صحّ ما ذكره يلزم أن لا يكون شيء من الأشياء جنسًا لما تحته كالحيوان مثلا فإنَّ فصله الذي يتحصّل منه نوع حيواني إن كان في حدّ ذاته حيوانًا فيجب أن يمتاز من سائر الأنواع الحيوانيَّة بفصل آخر وإن لم يكن حيوانًا فيلزم أن يتقوّم

المتقابلين كما أنَّ زيدًا ليس من حيث إنسانيَّته موجودًا ولا يلزم منه أن يكون من تلك الحيثيَّة معدومًا وإلا كان مُمتنع الوجود وكذلك ليس زيد من حيث ماهيَّته مُتشخّصًا ولا يلزم منه أن يكون كليًّا في ذاته.

[٩٠٣] وبالجملة ما يقال إنَّ الفصل من عوارض الجنس أوالجنس من عوارض الفصل أو الوجود من عوارض الماهيَّات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع وأمثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض إنَّما يتحقّق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.

[٩٠٤] فإذا تقرَّر هذا فنقول فصلّ الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حدّه ولا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مُميّز آخر لأجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الأنواع الأخر في معنى الجوهريَّة لإمكان أن يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه ويميزه بالجزئيَّة والكليَّة وبالبساطة والتركيب وعن الأنواع التي يميّز عنها بالمخالفة التامة والمباينة

gelir. Böylece "hayvan olmayan" hayvana doğru olarak yüklenirdi. Çünkü fasıl, kendisinden tekavvüm ettiği türe doğru olarak yüklenir.

[907] Hepsinin çözümü şudur: Cinsin cinsliği, -ister muhassal bir tür olsun ister muhassal bir fasıl olsun- altında bulunan her şeyin cinsi olmasını gerektirmez. Bilakis tüm cinsler uzak olan basit fasıllara kıyasla arazîdir. Fakat bilinmesi gerekir ki faslın cinsinin arazî oluşu, bazı eksik anlayışlı kimselerin sandığı gibi varlık bakımından değildir. Bu gibi hatalar buradan kaynaklanır. Bilakis bu, türsel mâhiyetin fertleşmeye ilişmesi tarzındadır. İlginçtir ki onun gibi bir kimse nasıl olur da cins olan cevherin, cevhersel fasılların arazîsi olduğundan gafil olur! Üstelik o da bunu *Şifâ*'da, *Necât*'ta ve başka yerlerde birçok kez beyan etmiştir.

[908] Beşinci olarak: İkinci şıkkın iptalinde zikrettiği "Çünkü arazın kaim oluşu cevherledir. Bir şeyle tekavvüm eden şey o şeyin mukavvimi olamaz." sözünde bir çeşit karışıklık vardır. Zira bir cevherin, bir cevher ve o cevherle kaim olan bir arazdan mürekkep olduğu farz edilirse bunda bir şeyin mukavviminin onunla tekavvüm etmesi lâzım gelmez. O arazla tekavvüm eden cevher -ki o mürekkeptir- onun mukavvimi olan cevherden -ki o basittir- başkadır. Bu açıktır. Bu ihtimal bize göre doğru olmasa da maksat onun delillendirmesinin bozukluğuna tenbihte bulunmaktır.

İkinci Vecih

[909] İnandığı ve itimad ettiği vecihlerden ikincisi şudur: "İnsânî nefis kendisiyle kaim soyut bir cevherdir. Onun, kendine dair bilgisinin kazanılmış olmasının mümkün olmadığına delil getirilir. Filozoflar da bu hususta müttefiktir. Böyleyse cevher onun zâtîsi olsaydı onun cevherliğinin bilinmesi de daima hâsıl olması gerekirdi ve ilksel bir bilgi olurdu."

[910] Ben derim ki: Bu itirazın cevabında doğru olan, mâhiyet bahislerinde ve başka bahislerde geçtiğimiz bazı asıllardan yardım almaktır. Bu [asıllardan biri], nefsin ve diğer vücûdî basitlerin bir itibarla cevher

ماهيَّة الحيوان من غير الحيوان فيكون اللاحيوان صادقًا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوّم منه.

[٩٠٧] والحل في الجميع أن جنسيَّة الجنس لا يقتضي أن يكون جنسًا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعًا محصّلا أو فصلا مُحصّلا بل الأجناس كلها عرضيّات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية، لكن يجب أن يعلم أنَّ عارضيَّة الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة ومنه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على نحو عروض الماهيَّة النوعيَّة للتشخّص والعجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو الجنس عرضيًّا للفصول الجوهريَّة مع أنَّه مصرّح به في عدَّة مواضع من الشفاء والنجاة وغيره.

[٩٠٨] وأمَّا خامسا: فإنَّ الذي ذكره في إبطال الشقّ الثاني وهو قوله لأنَّ العرض قوامه بالجوهر وما يتقوّم بالشيء لا يكون مقوّمًا له فيه نوع من الالتباس، إذ لو فرض كون جوهر مركّبًا من جوهر وعرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوّم للشيء ما يتقوّم به فإنَّ الجوهر المتقوّم بذلك العرض وهو المركَّب غير الجوهر المقوّم له وهو البسيط كما لا يخفى وهذا الاحتمال وإن لم يكن صحيحًا عندنا لكن الغرض هو التنبيه على فساد احتجاجه.

والوجه الثاني

[٩٠٩] من الوجوه التي أعتقدها وأعتمد عليها أنَّ النفس الإنسانيَّة جوهر مُجرَّد قائم بنفسه ويستدل على أنَّ علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مُكتسبًا والحكماء اتفقوا على ذلك وإذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيًّا لها كان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائمًا ويكون علمًا أوليًّا.

[٩١٠] أقول والحقّ في الجواب عن هذا الإيراد أن يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التي سلفت في مبحث الماهيَّة وغيره من كيفيَّة

kategorisinin altında bulunması, başka bir itibarla ise cevher kategorisinin altında bulunmamasıdır. [Biri], bir konuda olmayan mevcûd sözünün cevhersel mâhiyetlere bir manayla, konudan ihtiyaçsız varlıklara ise başka bir manayla söylenmesidir. Bu, iki manadan biriyle varlık tabiatının dışında olduğu manalardan bir gruba cins olmaya, diğer manayla ise ancak varlıklardan çıkarsanmış, onlara ve o mâhiyetlere doğru olarak yüklenen bir arazî olmaya elverişlidir. [Biri] huzurî bilgi ile bilinen şeyin, bilinenin varlığı ve hüviyeti olduğu ve bilinenin mefhûmu ve tümel mâhiyeti olmadığıdır. [Biri] nefsin ve diğer sûretsel basitlerin, hâsıl oluşları birbirinden farklı olan varlıklar olduğudur.

[911] O halde deriz ki: İnsânî nefis, daha doğrusu hayvânî olan veya olmayan her türsel sûret, basit şeylerdir ve özel varlıklardır. Hususiyetlerinin bilinmesi ancak onların kendilerindeki hüviyetlerinin, bilme yeteneği olan kimsede hazır olmasıyla mümkündür. İtiraz eden de bunu zikretmiş ve teslim etmiştir. O halde nispî ve olumsuz şeylere ek, her tümel manadan gafil olmasıyla beraber onun için de onların hazır olması ve şahit olunması mümkündür.

[912] Bunun cevabı, meşhur yönteme daha uygun olan başka bir şekilde de verilebilir. O şudur: Cevherin meşhur manası cevherlerde ortak tek bir cinssel hakikattir. Akıl ondan "konuda olmayan mevcut" diye bahseder. Mevcûdun manası her şey için genel arazdır. "Konuda olmayan" sözümüzün mefhûmu muzafın olumsuzlanmasıdır. Genel arazdan ve bir şeyin olumsuzlanmasından mürekkep olan şey, hâricî hakikatlerin cinsi olamaz. Bilakis cins, cevherler arasında ortak olan basit tabiattır. Onlardan bahsedilmesi ancak onların dışındaki arazî şeylerle mümkündür. Böylece toplam, onların betimi (*resm*) olur. Ancak bu şeyler onların ünvanı ve mülâhazalarının aynaları olunca tanım yerine geçirildiler.

[913] Bunlar sabit olduysa deriz ki: Nefis, cevher kategorisinin altında -türün, mukavvimi olarak cinsin altında bulunması gibi- bulunduğu takdirde nefsin mukavvimi, zikredilen betim değil, bilakis o basit şey olur. O halde nefsin kendisiyle zâtını tasavvur etmesi esnasında cevher mefhûmunun hatıra gelmesi -zikredilen betimini kastediyorum- lâzım gelmez. Buna göre nefis için bu ünvanın sabit olmasında şüphenin

الأمور النسبيَّة والسلبيَّة.

[٩١٢] ويمكن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطريقة المشهورة وهو أنَّ معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسيَّة مشتركة في الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكلّ ومفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شيء لا يكون جنسًا للحقائق الخارجيَّة بل الجنس هو الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر ولا يمكن التعبير عنها إلا بأمور عرضيَّة خارجة عنها فيكون المجموع رسمًا لها إلا أنَّها لما كانت عنوانًا لها ومرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

[٩١٣] فإذا تقرَّر هذا فنقول إنَّ النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصوّر النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك

اندراج النفس وسائر البسائط الوجوديَّة تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها باعتبار آخر، ومن أنَّ قول الموجود لا في موضوع على الماهيَّات الجوهريَّة بمعنى وبمعنى آخر على الوجودات المُستغنية عن الموضوع وهو بأحد المعنيين يصلح لأن يكون جنسًا لطائفة من المعاني الخارجة عنها طبيعة الوجود. وبمعنى آخر ليس إلا عرضيًّا منتزعًا عن الوجودات صادقًا عليها وعلى تلك الماهيَّات ومن أنَّ المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم وهويَّته دون مفهومه وماهيَّته الكليَّة ومن أنَّ النفس وسائر البسائط الصوريَّة وجودات متفاوتة الحصول.

[٩١١] فحينئذ نقول إنَّ النفس الإنسانيَّة بل كلّ صورة نوعيَّة حيوانيَّة وغير حيوانيَّة أمور بسيطة ووجودات مختصَّة لا يمكن العلم بخصوصياتها إلا بحضور هوياتها في أنفسها عند من له صلاحيَّة العلم كما ذكره المعترض وسلمه فيجوز حضورها وشهودها له مع غفلته عن كلّ معنى كلي فضلا عن

oluşması imkânsız değildir. Nefis için konudan olumsuzlanmanın sabit olmasını bilmek de lâzım gelmez. Evet, zâtına dönen herkes her şeyin kendisinden olumsuzlanmasını mümkün görmekle beraber zâtını kendisinde hazır bulur. Bir kimse bu hâletin, filozofların ıstılahında cevherlik olarak isimlendirilen şey olduğu, onunla vasıflanan şeyin başka şeyler göz ardı edilip haddizatında onunla vasıflandığında o şeyin cevher olduğu ve cevherin onun için zâtî olduğu kendisine zahir olunca o kimse zâtının cevher olduğunda şüphe etmez. Nefsinin cevher mi araz mı olduğunda duraksayan kimse ya cevher manasını bilmediğinden dolayı ya kendisindeki bu sabit manalar düzenli hale getirilmediğinden ve fazlalıklar ayıklanmadığından dolayı ya da konunun sırrından alıkoyan ve hakkı elde etmekten engelleyen şeylerde boğulması sebebiyle duraksar. Bu tür engeller ve gafletler insanların çoğunda bulunur. Çünkü onlar canlarının istediği şeylerle meşgul olduklarından dolayı zatlarını, zatlarının mukavvimlerini, onlara kendilerini unutturan[28] ve kişi ile kalbi arasına gireni[29] hatırlamaktan perdelenirler. Allah Teâlâ, Kitab-ı Mübin'deki birçok ayette buna işaret etmiştir.

[914] Yine bilinmesi gereken şeylerden biri de insânî nefsin ilk oluşmasında bedenden bilfiil ayrık bir kaim oluşunun olmadığıdır. Bilakis akliyyâtı idrak etmekle ve lekelerden temizlenmekle yetkinleştiğinde onun, kendiyle kaim oluş, mahâlden ihtiyaçsızlık ve maddeden ayrıklık istidadı vardır. Bu halet herkes için değildir. Bilakis iddia edilen şey şudur: "Her insan nefsini, sanki cisimlerden, konumlardan, mekânlardan, hareketlerden ve zamanlardan engelin arız olduğu yerde soyutlanmış şekilde fark edebilir." Zahir olan, insanların çoğu için bu farkındalık mümkün olmaz. Düşüncelerini zatlarına soyutlamaları ve onu fazlalıklardan ayıklamaları onlar için kolay değildir. Çünkü onların zatları heyûlâ denizinin zulmetine boğulmuş ve fiziksellik (*tabiat*) gecesinin alacakaranlığına gark olmuştur.

Üçüncü Vecih

[915] Ona göre güvenilir olan vecihlerden biri de şudur: Cevhersel olan her mâhiyette üç şey tasavvur edilir: [1] Konudan ihtiyaçsız olması, [2] mâhiyetin varlık şartıyla konudan ihtiyaçsız olmanın illeti olması ve [3] kendisine bu illet oluşun iliştiği mâhiyet.

28 Haşr, 59/19.
29 Enfal, 8/75

في ثبوت هذا العنوان لهما، ولا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها. نعم، كلّ من رجع إلى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كلّ أمر عنه فإذا ظهر له أنَّ هذه الحالة تُسمَّى في عرف الحكماء بالجوهريَّة وأنَّ الموصوف بها إذا كان في حدّ ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفًا بها كان جوهرًا وكان الجوهر ذاتيًّا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرًا ومن توقّف في كون نفسه جوهرًا أو عرضًا فذلك إمَّا لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سرَّه ويحجبه عن درك الحقّ ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم ومقوم ذواتهم وما ينسيهم أنفسهم ويحول بين المرء وقلبه كما أشار إليه تعالى في كثير من آيات الكتاب المبين.

[٩١٤] وممَّا يجب أن يعلم أيضًا أنَّ النفس الإنسانيَّة في أول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه والاستغناء عن المحل والمفارقة عن المواد عند استكمالها بإدراك العقليّات وتصفيتها عن الكدورات وليست هذه الحالة لكلّ أحد بل الذي يدعى أنَّ لكلّ إنسان أن يلاحظ نفسها كأنَّها فارقت الأجسام والأوضاع والأمكنة والحركات والأزمنة في معرض المنع بل الظاهر أنَّ أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة ولا يتيسّر لهم تجريد النظر إلى ذاتهم وتلخيصها عن الزوائد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى وغسق ليل الطبيعة.

والوجه الثالث

[٩١٥] من الوجوه المعتمد عليها عنده أنَّ لكلّ ماهيَّة جوهريَّة يتصوّر أمور ثلاثة استغناؤها عن الموضوع وكون الماهيَّة علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهيَّة التي عرضت لها هذه العليَّة.

[916] Cevherden birinci mana kastedilirse olumsuz bir mana olduğundan dolayı cinsliğe elverişli olmaz. İkinci mana ile tefsir edilirse bu da aynı şekilde cinssel bir mana olmaz. Çünkü illet oluş, mâhiyetin hükümlerinden bir hükümdür. Gerçekleşmesi tamamlandıktan sonra ona eklenir. Nitekim bir şeyin mâhiyeti gerçekleşmediği müddetçe eşyadan bir şeye bilfiil illet olması imkânsızdır. Çünkü bir illetin illet oluşu, cinssel bir mana olması bir yana sübûtî bir şey de değildir. Üçüncü manayla tefsir edilirse deriz ki: Her cevherdeki bu illet oluşun iliştiği şeyin, onun o cevher olmasının hususu olması mümkündür. O halde cisimde, cisim olmasının hususu vardır. Akılda, akıl olmasının hususu vardır. Çünkü farklı mâhiyetlerin tek bir lâzımda ortak olması mümkündür. Bu muhtemel olunca orada ortak bir şey olmamış olur. O halde mertebelerinin en düşüğü onda ortak bir vasfın olması olan cevherlik nasıl cins yapılır?

[917] Bu tartışmalıdır. İlk olarak şöyle deriz: Çünkü onun zikrettiğinin benzeri, kendisinde cinslik iddia edilen her manada geçerlidir. Hayvanın hayvanların türlerinin doğal bir cinsi olduğundan kimse şüphe edemez. Onun manasında zikrettiği şey, büyüyen cisimle beraber idrak ve irade ile hareket etmeden başka bir şey değildir. O da aynı şekilde kendisinde cinslik iddia edilen şeylerdendir. Manası cisimlikten ve hareket, beslenme, büyüme ve üremeden bir türden mürekkeptir. Cisme de aynı şekilde cisimlerin cinsi olduğu söylenir. Onun tanımında kâbil cevher bulunur. Bu manalardan bir şey cisimsel ve hayvansal türlere cins veya zâtî olmaya elverişli değildir. Çünkü onlardan herbiri ya nispî veya olumsuz bir manadır ve bununla birlikte sahih bir sezgisi ve selim bir kalbi olan kimseye karışık gelmez. Çünkü maksat, bu şeylerin ilkeleridir.

[918] Tüm fasılların durumu böyledir. Çünkü onlar basit şeylerdir ve kendilerinden lâzımlarıyla ve eserleriyle söz edilir. Hiçbir fasıl yoktur ki kendisinden söz edilmesinde nispî veya istidâdî bir sıfat zikredilmiş olmasın. Duyu ile algılayan ve düşünen gibi... Nitekim bu ikisi hayvan ve insanın mukavvimi olan fasıllardır. Birincisi mutlak idrak ve tikel idrak ile tefsir edilmiştir. İkincisi ise tümelleri idrak ile tefsir edilmiştir. İdrak bazılarına göre selbî bir şeydir, bazılarına göre ise izafettir. İkisi de hariçteki asil hakikatlerin dışındadır. O halde nasıl olur da herbiri mevcûd bir hakikatin mukavvimi olabilir? Bunların hepsinin çözümü bu

[٩١٦] فإن أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيًّا لا يصلح للجنسيَّة، وإن فسر بالثاني لم يكن ذلك أيضًا معنى جنسيًّا لأنَّ العليَّة حكم من أحكام الماهيَّة يلحقها بعد تمام تحققها فإنَّ الشيء ما لم يتحقق ماهيَّته استحال أن يصير علة بالفعل لشيء من الأشياء على أنَّ عليّة العلة ليست أمرًا ثبوتيًّا فضلا عن أن يكون معنى جنسيًّا، وإن فسّر بالثالث فنقول من الجائز أن يكون معروض هذه العليَّة في كلّ جوهر هو خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسمًا وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك الماهيَّات المختلفة في لازم واحد وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهريَّة جنسًا مع أنَّ أدنى مراتبه أن يكون وصفًا مشتركًا فيه.

[٩١٧] وفيه بحث؛ أمَّا أولا: فلأنَّ ما ذكره يجري مثله في كلّ معنى يدعى فيه الجنسيَّة فالحيوان لا شبهة لأحدّ في أنَّه جنس طبيعي لأنواع الحيوانات وما ذكره في معناه ليس إلا الإدراك والتحريك الإرادي مع الجسم النامي وهو أيضًا ممَّا يدعى فيه الجنسيَّة ومعناه مؤلف من الجسميَّة ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم أيضًا قيل إنَّه جنس للأجسام يوجد في حدّه الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني غير صالح لأن يكون جنسًا أو ذاتيًّا للأنواع الجسميَّة والحيوانيَّة لأنَّ كلا منها إمَّا معنى نسبي أو سلبي ومع ذلك الأمر غير مشتبة على ذي الحدس الصحيح والقلب السليم لأنَّ المراد مبادي هذه الأمور.

[٩١٨] وكذا حال الفصول كلها لأنَّها أمور بسيطة عبر عنها بلوازمها وآثارها، فما من فصل إلا وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبيَّة أو استعداديَّة كالحساس والناطق فإنَّهما فصلان مقومان للحيوان والإنسان وقد فسّر الأول بالإدراك مُطلقًا والإدراك الجزئي والثاني بإدراك الكليَّات والإدراك أمر سلبي عند بعضهم وإضافة عند بعض آخر وهما خارجان من الحقائق المتأصلة الخارجيَّة فكيف يكون كلّ منهما مقوّمًا لحقيقة موجودة والحلّ في الجميع

manalardan kastedilenin, onların, kendilerinden ancak lâzımlarıyla söz edilmesi mümkün olan hariçteki ilkeleri ve mevsufları olduğudur.

[919] İlkeler ve mevsuflar olmaları bakımından ilkeler ve mevsuflardan bahsetmiyorum. Bu yüzden tartışma onların mukavvimlerinin de nispî ve izafi olduğuna dönmez. İzafetin cevher kategorisine dâhil olması mümkün değildir. Bilakis kastedilen onların zatlarının kendisidir. O zatlara bu sıfatlarla ve onların hakikatlerine temas eden çıkarsanmış çıkarımsal vasıflarla işaret edilir. Bu yüzden o sıfatlar, zatlarının ünvanına dönüştürülmüş ve zatların tanımları yerine geçirilmiştir.

[920] İkinci olarak: Zikrettiği şıklar kuşatıcı değildir. Çünkü bildiğin üzere cins olarak gerçekleşen mananın, zât var olduğunda zâtın hâricî varlığının konudan ayrık olacağı şekilde olması mümkündür. Onun için bu mana sabittir. İster hariçte olsun ister zihinde olsun, ister varlığı gerçekleşmiş olsun ister takdir edilmiş olsun böyledir.

[921] Üçüncü olarak: Çünkü tek bir lâzım şeydeki birbirinden farklı şeylerin ortak olmasını mümkün görmesi her açıdan doğru bir görüş değildir. Zira birbirinden farklı olan şeylerin, birbirinden farklı olmaları bakımından tek bir şeyde ortak olmasının imkânsızlığına dair burhan getirilmiştir. Aynı şekilde birbirinden farklı olan şeylerin her biri için cem eden bir mukavvim dışında başkası göz ardı edilerek zatlarının hakikati bakımından lâzım olan bir şeyde ortak olmaları da imkânsızdır. Zira nasıl ki tek bir şahsî malulün iki bağımsız illete dayanması imkânsızdır ve aynı şekilde nasıl ki tek bir türsel malulün iki farklı tabiata dayanması, zâtî bir şeyde ortak olmaları bakımından olması dışında imkânsızdır -ki bu yerinde öğrenilmişti- aynı şekilde birbirinden farklı şeylerin, herbirinin kendilerinin gereği olan zâtî tek bir lâzımlarının olması imkânsızdır. Bu ancak zâtî bir cem eden ile mümkündür. Burada da durum böyledir. Şöyle ki tüm cevhersel mâhiyetler -hâricî şeyler göz ardı edilerek- kendileri için lüzum yolu ile hâsıl olan bir şeyde ortaktır. O şey, hâricî olarak var olduklarında onların konudan ihtiyaçsız olmalarıdır.

[922] Bu mana ya onlarda ortak bir mukavvimdir ya da onların ortak bir mukavviminin lâzımıdır. Bu [ikinci] durumda cins olur, çünkü akl-ı selim tek bir şeyin, zatları gereği farklı olan çok sayıda şeye,

أنَّ المقصود من هذه المعاني مباديها الخارجيَّة وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه اللوازم.

[٩١٩] ولست أقول المبادي والموصوفات من حيث كونها مبادي أو موصوفات حتى يعود الكلام بأنَّ مقوماتها أمور نسبيَّة إضافيَّة ولا يمكن دخول الإضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت والأوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها ولأجل ذلك صيرت عنوانًا لذواتها وأقيمت مقام الحدود لها.

[٩٢٠] وأمَّا ثانيا: فلأنَّ الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز أن يكون المعنى الذي وقع جنسًا هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقًا عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج أو في الذهن وسواء كانت محققة الوجود أو مقدرة.

[٩٢١] وأمَّا ثالثا: فلأنَّ ما ذكره من تجويز اشتراك الأمور المخالفة في أمر واحد لازم غير صحيح من كلّ وجه إذ قد أقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في أمر واحد وكذا يستحيل اشتراك المتخالفات في أمر لازم لكلّ واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره إلا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي إلى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي إلى طبيعتين مختلفتين إلا من جهة اشتراكهما في أمر ذاتي كما علم في موضعه، كذلك يمتنع أن يكون لأشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتي وهاهنا كذلك فإن جميع الماهيَّات الجوهريَّة تشترك في أمر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع.

[٩٢٢] فهذا المعنى إمَّا مقوم مشترك لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترك بينها فيكون جنسًا لإحالة العقل السليم أن يعرض أمر واحد

onların zatlarında tek bir cihetle olmaksızın ve onların kendilerine göre manalarını cem ederek ilişmesini imkânsız görür.

[923] Dördüncü olarak: Zikrettiğinin hepsi, cevher mefhûmunun, altındakiler arasında ortak olmasına rağmen onlara cins olmaması ihtimalidir. Şu sözü de buna işaret eder: "Bu muhtemel olunca orada ortak bir şey olmamış olur." Bu nerede, cevherin, altındakilere söylenmesinin dışsal ve arazî bir söylenme olduğuna dair itimat edilen delil nerede!

[924] Beşinci olarak: Buradaki sözünün çelişkili olduğu açıktır. Zira cevherin manasının, zikrettiği üçüncü tefsire göre farklı mâhiyetler arasında tek bir manayla ortak olduğunu teslim etmişti. Fakat her mâhiyete, onlar arasında ortak olan zâtî bir şey sebebiyle değil o mâhiyetin hususu hasebince ilişmesini mümkün gördü. Bundan sonra şöyle dedi: "Bu muhtemel olunca orada ortak bir şey olmamış olur. O halde mertebelerinin en düşüğü onda ortak bir vasfın olması olan cevherlik nasıl cins yapılır?"

Dördüncü Vecih

[925] Cevher olduğu söylenen mâhiyet ya basittir ya mürekkeptir. Basit ise cinsin altına dâhil değildir. Aksi takdirde kendisini başka türden ayırt eden bir şeye ihtiyaç duyardı ve mürekkep olurdu. Hâlbuki basit olarak farz edilmişti. Bu ise hulftür. O halde basit cevher, cevherin altına dâhildir fakat cinsin altına dâhil değildir. O halde cevher cins olmaz. Mürekkepte ise basit parçalar vardır. Onların her biri ya konudan ihtiyaçsızdır ya da konudan ihtiyaçsız değildir. İhtiyaçsız değilse cevherin mukavvimleri arazlar olmuş olur. Arazdan tekavvüm eden şey ise cevher olamaz. O halde mürekkep, cevher olmaz. Hâlbuki cevher olarak farz edilmişti. Bu ise hulftür. O parçalar cevher olursa ve basit olduklarından dolayı cinsleri de olmazsa cevher, altındakiler için cins olmamış olur. Matlup da budur.

[926] Bu, bazı vecihlerden dolayı tartışmalıdır. Birincisi, zikrettiği şeyin, basit olan her cinsle, hatta basit olsun mürekkep olsun her cinsle nakzedilmesidir. Çünkü delilin sûreti her cinste geçerlidir fakat iddia

لأمور كثيرة مختلفة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب أنفسها.

[٩٢٣] وأمَّا رابعا: فغاية الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسًا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دلّ عليه قوله وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك وأين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج.

[٩٢٤] وأمَّا خامسا: فلا يخفى أنَّ كلامه في هذا الموضع مُشتمل على التناقض إذ قد سلم أنَّ معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيَّات المختلفة بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكلّ ماهيَّة بحسب خصوص تلك الماهيَّة لا لأمر ذاتي مشترك بينها ثمّ قال وإذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهريَّة جنسًا مع أنَّ أدنى مراتبه أن يكون وصفًا مشتركًا فيه.

الوجه الرابع

[٩٢٥] أنَّ الماهيَّة التي يقال عليها إنَّها جوهر إمَّا بسيطة وإمَّا مركّبة، أمَّا البسيط فغير داخل تحت جنس وإلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبًا وقد فرض بسيطًا هذا خلف. فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسًا وأمَّا المُركّب ففيه أجزاء بسيطة وكلّ واحد منها إمَّا غني عن الموضوع أو ليس غنيًّا عنه، فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضًا والمتقوّم من العرض لا يكون جوهرًا فالمُركّب ليس جوهرًا وقد فرض جوهرًا هذا خلف. وإن كان تلك الأجزاء جوهرًا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسًا لما تحته أصلا وهوالمطلوب.

[٩٢٦] وفيه بحث من وجوه؛ الأول: انتقاض ما ذكره بكلّ جنس بسيط بل بكلّ جنس سواء كان بسيطًا أو مركّبًا وذلك لجريان صورة الدليل فيه

ettiği şey bulunmamaktadır. Zira bir kimse onun dediğinin benzerini hayvanda söyleyebilir. Şöyle ki o, hayvanlar için cins değildir. Aksi takdirde kendisine hayvan denen mâhiyet ya basit bir şey olur ya mürekkep bir şey olur. Basitse hayvan, ona söylenmesine rağmen onun cinsi olmamış olur. Mürekkepse onun parçaları ya hayvanlardır ya da hayvanlar değildir. Sonra delil onun zikrettiğine benzer şekilde tamamlanır. Buna göre hiçbir şeyin varlıkta cinsinin bulunmaması lâzım gelir. Lâzımın geçersizliği kapalı değildir. O halde melzûm da geçersizdir. O halde onun zikrettiği şeyin geçersiz bir mugâlata olduğu anlaşılmış oldu.

[927] İkincisi -ki çözüm budur- şöyle denmesidir: Bir cinsin altında bulunan türün, ondan va başkasından terekküp ettiği basit, onun altında bulunmazsa bu iki şekilde tasavvur edilebilir: Birincisi, o cinsin manasının onun üzerine doğru olarak yüklenmemesidir. İkincisi böyle yüklenmesidir fakat onun bir zâtîsi olarak değil. Böylece türün cins altında bulunması gibi onun altında bulunmaz. Birinci şık da aynı şekilde iki veçhe ihtimallidir. Biri onun üzerine cins manasının doğru olmamasıdır. Çünkü o, cins manasının aynısıdır. Bir şey kendisinin ferdi olamaz. İkincisi ise böyle olmamasıdır. O halde burada bir şeyin cins altında bulunmamasının üç tane veçhi vardır.

[928] Cinsin altında olmayandan ve başka bir şeyden mürekkep olanın o cinsin türlerinden bir tür olmasını engelleyen şey, bu üç vecihten biridir, başka bir şey değildir. Mesela insan, hayvan cinsinin altında bulunan bir mâhiyettir. O, hayvan ve nâtık olmak üzere iki parçadan mürekkeptir. İkisinden herhangi biri hayvanın altında, kendisinin en umumi zâtîsinin altında bulunması gibi bulunmaz. Cins olarak ele alınan mutlak hayvan, kendisinin altında bulunmaz. Zira burada bir farklılık yoktur. Faslî kayıtlardan ayrı olarak (*mücerred*) ele alınan hayvan ya hariçte mevcûd değildir, bu durumda kendisinde mevcûd bir türün mukavvimi olmaz ya da ondan ve fasıldan mürekkep olan şeyin maddesidir. Bu durumda o, mürekkep türe yüklem olan bir cins olmaz. Tecriddeki [yukarıdaki mücerred kelimesine atıf yapılıyor] iki ıstılahın farklılığını bildiğin üzere [böyledir]. Mutlak manadaki "düşünene" gelince hayvan onun arazîsidir. Mücerred olarak ele alınana ise hayvan [kelimesi] söylenmez. Bu ya iki ıstılahtan birine göre var olmamasından dolayıdır ya

مع تخلف المدعى إذ لأحد أن يقول مثل ما قاله في الحيوان من أنه ليس جنسًا للحيوانات وإلا لكانت الماهيَّة المقول عليها الحيوان، إمَّا أمرًا بسيطًا أو مركّبًا فإن كان بسيطًا فلم يكن الحيوان جنسًا له مع كونه مقولا عليه وإن كان مركّبًا فأجزاؤه إمَّا حيوانات أو ليست بحيوانات، ويتمم الدليل شبه ما ذكره فيلزم أن لا يكون للأشياء جنس في الوجود واللازم باطل كما لا يخفى فالملزوم كذلك فعلم أنَّ ما ذكره مغالطة باطلة.

[٩٢٧] الثاني: وهو الحلّ أن يقال إنَّ البسيط الذي تركّب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس إن لم يكن مُندرجًا تحته فذلك يتصوّر من وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني أنه يصدق ولكن ليس ذاتيًا له فلا يكون مندرجًا تحته اندراج النوع تحت الجنس. والشق الأول أيضًا يحتمل وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس والشيء لا يكون فردًا لنفسه، وثانيهما أن لا يكون كذلك فهاهنا ثلاثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس.

[٩٢٨] والذي يمنع أن يكون المُركَّب من غير المندرج تحت الجنس ومن أمر آخر نوعًا من أنواع ذلك الجنس هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا غير فالإنسان مثلا ماهيَّة واقعة تحت جنس الحيوان وهو مُركَّب من جزءين هما الحيوان والناطق وليس شيئًا منهما مُندرجًا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الأعم له، أمَّا الحيوان المُطلق المأخوذ جنسًا فهو غير مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هناك أصلا، وأمَّا الحيوان المأخوذ مجرَّدًا عن القيود الفصليَّة فهو إمَّا غير موجود في الخارج فلا يكون مقومًا لنوع موجود فيه، وأمَّا مادة للمُركَّب منه ومن الفصل فلا يكون جنسًا محمولا على ذلك النوع المُركَّب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد، وأمَّا الناطق مُطلقًا فالحيوان عرضي له، وأمَّا المأخوذ مجرَّدًا فالحيوان غير مقول

da fasıl değil de sûret olmasından ve hayvanın yüklem değil de madde olmasından dolayıdır.

[929] Şöyle dersen: "Mücerred olarak ele alınan hayvan mutlak olarak ele alınan hayvanın altında, türün cins altında bulunması gibi bulunur. Çünkü o, tecerrüd kaydıyla beraber aynıyla cinstir. Bu yüzden onun türü olur."

[930] Derim ki: "Bu şekilde ele alınan cins her ne kadar tür olsa da aklî bir itibari türdür ve onun bu haysiyetle hariçte bir tahassülü yoktur. Zira hariçte tahassül etseydi cins ve fasıldan mürekkep olurdu. Hâlbuki basit olarak farz edilmişti. Bu ise hulftür. Böyle bir altında bulunma, bir şeyin hariçte cinssel bir mananın altında bulunmasına yeterli olsaydı tartışma mahâllinde de yeterli oluversin! Basit cevheri veya cevhersel türün iki parçasından birini kastediyorum. Bu, şart ve kayıttan mücerred olarak ele alınan cevherin manasıdır. O halde basitin mevcûd bir cevher olması mümkündür.

Beşinci Fasıl

Bazı Cevherlerin İlk ve Diğer Cevherlere Göre [Cevherlikte] Evlâ Olması

[931] Filozofların âdeti, cevherleri şahıslar gibi birincil cevherler, türler gibi ikincil cevherler ve cinsler gibi üçüncül cevherler olmak üzere üçe ayırmaktır. Onlar, ilk olduklarından dolayı şahısların cevherlikte türlerden evlâ olduğuna hükmetmişlerdir. Aynı şekilde türler de cevherlikte cinslerden evlâdır. Dediler ki kastedilen, onların, kendisiyle cevherin cins olduğu mananın aynısına itibarla böyle olmaları değildir. Zira onların kaideleri, zâtî olan şeyin herhangi bir teşkik şekliyle farklı farklı olamamasıdır. Bunun tahkiki daha önce geçmişti. Bilakis bu, cevher mefhûmunun, tarifinde gerektirdiği itibar edilen varlık veya bilfiil varlık esnasında konudan ihtiyaçsızlık itibarıyladır. Ya da şeref ve fazilet itibarıyladır. Zira şahıslar bu manalara göre cevherlikte türlerden evlâdır ve konudan ihtiyaçsız olarak mevcûd olmakta daha uygundur. Çünkü onlar konudan ihtiyaçsız olmak konusunda daha şiddetlidir ve tümel türlerden varlık bakımından ve cevher olarak isimlendirilmek bakımından daha öncedir.

عليه إمَّا لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين وإما لكونه صورة لا فصلا والحيوان مادة لا محمولا

[٩٢٩] فإن قلت الحيوان المأخوذ مجرَّدًا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مُطلقًا اندراج النوع تحت الجنس لأنَّه الجنس بعينه مع قيد التجرُّد فيكون نوعًا منه.

[٩٣٠] قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه وإن كان نوعًا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثيَّة إذ لو كان متحصّلا فيه لكان مُركّبًا من الجنس والفصل وقد فرض بسيطًا هذا خلف على أنَّ مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعًا تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع أعني الجوهر البسيط أو أحد جزئي النوع الجوهري وهو معنى الجوهر المأخوذ مجرَّدًا عن شرط وقيد فجاز أن يكون البسيط جوهرًا موجودًا.

الفصل الخامس

في كون بعض الجواهر أول وأولى من بعض

[٩٣١] عادة الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص وإلى جواهر ثانية كالأنواع وإلى الثوالث كالأجناس، وحكموا بأنَّ الأشخاص لأوليتها أولى بالجوهريَّة من الأنواع وكذا الأنواع أولى بالجوهريَّة من الأجناس، وقالوا ليس المراد أنَّها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر جنسًا، فإنَّ من قواعدهم أنَّ الذاتي لا يكون متفاوتًا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الأمر فيه سابقًا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف والفضيلة. فالأشخاص بحسب هذه المعاني أولى بالجوهريَّة من الأنواع وأحق بكونها موجودًا مستغنيًا عن الموضوع لأنَّها أشد استغناء عنه وأسبق وجودًا من الأنواع الكليَّة وأقدم

İhtiyaçsızlık ve ihtiyaç cihetinden bunun sebebi tümelin şahsa muhtaç olmasıdır. Zira şahıs olmasaydı tümelin bir varlığı olmazdı. Tersi böyle değildir. Nitekim şahıs, varlıkta tümele ihtiyaç duysaydı kendisiyle beraber olan başka bir şahsa ihtiyaç duymuş olurdu ve tümel o ikisine söylenirdi. Hâlbuki daha önce açıklandığı üzere böyle değildir. Bir konuda olmayan varlık cihetinden böyle olmasının sebebi ise şahıslarda bu varlığın meydana gelmesi, tümellerde ise bu varlığın henüz meydana gelmemesidir. Çünkü tümellik nispî şeylerdendir. Bu yüzden tümeller, kendisine tümel olarak eklenecekleri şeye ihtiyaç duyarlar. Fazilet cihetinden böyle olmasının sebebi ise var etme ve tekvindeki tabiattan kastedilenin türün şahsa dönüşmesine yönelik olmasıdır. Böylece onun aynlarda meydana gelmesi mümkün olur.

[932] Bil ki onlar "Duyulur cevherler, cevherlikte akledilir cevherlerden evlâdır." dediklerinde akledilir kelimesiyle ancak duyulur şeylerin zihne ait olan şeylerini ve onların tümel mâhiyetlerini kastetmişlerdir; aklî zatları ve şahsî mufârıkları değil... Nitekim onlar cevherlikte ve varlıkta her şeyden evlâdır. Çünkü onlar cevherî önce gelenlerin hepsinden daha öncedir ve kendilerinden başka şahıs ve türe ait şeylerin etken sebepleri olduklarından dolayı varlıkta hepsinden daha güçlüdür. İlklikte ve evlâ olmakta türlerin cinslere kıyası şahısların türlere kıyası gibidir. Zira türsel tabiat, cinssel tabiata nazaran tahsile daha yakın ve varlıkta daha yetkin ve bir şeyin mâhiyetini sorana verilen cevapta daha tamdır. Mantıksal fasıllara, yani türeyenlere gelince, onlar cevherdir. Çünkü onlar cevhere "-e yüklenmeyle" yüklemdir. Basitler de aynı şekilde cevherdir. Çünkü onlar cevhersel türlerin mukavvimleridir. Cevherin mukavvimi de cevherdir. Bu, âlimlerin zikrettiğidir.

[933] Bunda kapalı olmayan bir müsahale vardır. Cevherlik konusunda basit fasılların durumunun nasıl olduğu açıklamamızı hatırlarsan bunu anlarsın. Aynı şekilde bir şeyin cevhere yüklenmesi o şeyin cevherliğini gerektirseydi beyaz da cevher olurdu. Hâlbuki beyaz arazdır.

تسمية بالجوهر منها أمَّا من جهة الاستغناء والحاجة فلأنَّ الكلي محتاج إلى الشخص إذ لو لا الشخص لما كان للكلي وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشخص إلى الكلي في الوجود لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما وليس كذلك كما بين سابقًا، وأمَّا من جهة الوجود لا في موضوع فالأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود والكليَّات لم يحصل لها ذلك بعد لأنَّ الكليَّة من الأمور النسبيَّة فيحتاج الكليَّات إلى ما يضاف هي إليه بالكليَّة وأمَّا من حيث الفضيلة فالقصد من الطبيعة في الإيجاد والتكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصًا ليمكن أن يحصل في الأعيان.

[٩٣٢] واعلم أنَّهم إذا قالوا إنَّ الجواهر المحسوسة أولى بالجوهريَّة من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة إلا ذهنيات الأمور المحسوسة وماهيَّاتها الكليَّة لا الذوات العقليَّة والمفارقات الشخصيَّة فإنَّها أولى بالجوهريَّة والوجود من الكلّ لأنَّها أسبق السوابق الجوهريَّة وأقواها في الوجود لكونها أسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيَّات والنوعيَّات وقياس الأنواع إلى الأجناس في الأوليَّة والأولويَّة كقياس الأشخاص إلى الأنواع، فإنَّ الطبيعة النوعيَّة أقرب إلى التحصيل وأكمل في الوجود وأتمّ في جواب السائل عن ماهيَّة الشيء من الطبيعة الجنسيَّة، وأمَّا الفصول المنطقيَّة أعني المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على، وأمَّا البسيطة فهي أيضًا جواهر لأنَّها مقومات للأنواع الجوهريَّة والمقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم.

[٩٣٣] وفيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما أسلفناه في كيفيَّة حال الفصول البسيطة في باب الجوهريَّة وأيضًا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضيًا لجوهريَّة ذلك الشيء لكان الأبيض جوهرًا مع أنه عرض.

Tartışmalar ve Cevaplar

[934] İşrâkîlerin şeyhi [Sühreverdî] bazı vecihlerle İlk Muallim'in [Aristoteles] taraftarlarına itiraz etmiştir:

[935] Birincisi: Cevherin cins olduğunu ve cinsin altındakilere teşkik ile gerçekleşmediğini söylemediniz mi? Evlâ olmanın cevherlikte değil başka bir manada olduğunu söylerseniz "Şahsî cevher cevherlikte türlerden, türler de cinslerden evlâdır." sözünüz geçersiz olur. Bilakis onların bazısı varlıkta bazısından evlâdır demeleri gerekir. Ya da konuya ihtiyaçsızlıkta bazısından evlâdır demeleri gerekir, cevherlikte değil.

[936] İkincisi: Fertlerin hâricî varlıkta türden ve cinsten evlâ olduğunu söylemek de doğru değildir. Çünkü bu ikisi tümeldir ve tümelin tümel olması bakımından bir varlığı yoktur. O halde onların cinssel ve türsel bir varlıkları yoktur ki hâricî mevcûdun ikisine yüklenmesi farklı farklı olsun. Ancak tümelden sadece o olması bakımından tabii tümel kastedilirse başkadır; bu, ister hariçte olsun ister zihinde. O zaman aynı şekilde fert, cevherlikte türden evlâ olmaz. Nitekim fert, türsel tabiattan ek arazlarla fazladır. Zeyd'in cevherliği ancak insanlığı itibarıyladır, siyahlığı veya beyazlığı itibarıyla değildir. O halde cevherlikteki bu öncelikliğin bir manası yoktur.

[937] Üçüncüsü: "Cevherlik teşkik ile gerçekleşir." diyenin, şöyle demesi de mümkündür: "Basit olan, cevherlikte cisim gibi mürekkep olandan evlâdır. Nitekim cisim heyûlâ ve sûret olmak üzere iki cevherden mürekkeptir. Toplamın hüviyeti, parçalardan meydana gelir. Parçalarının cevherliği olmasaydı toplam cevher olmazdı. Nasıl ki cisimlik insana hayvan vasıtasıyla eklenmiştir, cevherlik de aynı şekilde toplama iki parçası vasıtasıyla eklenmiştir. Nasıl ki hayvanın cisimliği olmasaydı insan cisim olmazdı, aynı şekilde iki parçanın cevherliği olmasaydı onların toplamı cevher olmazdı."

أبحاث وأجوبة

[٩٣٤] إن لشيخ أتباع الإشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.

[٩٣٥] أحدها: أنَّه أ لستم قلتم إنَّ الجوهر جنس والجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك فإن قلتم ليست الأولويَّة في الجوهريَّة بل في معنى آخر فبطل قولكم إنَّ الجواهر الشخصيَّة أولى بالجوهريَّة من الأنواع والأنواع من الأجناس بل كان يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهريَّة.

[٩٣٦] وثانيها: أنه لا يصح أيضًا أن يقال إنَّ الأشخاص أولى بالوجود العيني من النوع والجنس لأنهما كليان والكلي لا وجود له من حيث كونه كليًّا فلا وجود لها من حيث الجنسيَّة والنوعيَّة ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت. اللهم إلا أن يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي فحسب سواء كانت في الأعيان أو في الذهن وحينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهريَّة من النوع أيضًا فإنَّ الشخص زاد على الطبيعة النوعيَّة بأعراض زائدة وجوهريَّة زيد إنَّما هي باعتبار إنسانيَّته لا باعتبار سواده وبياضه فلا معنى أصلا لهذه الأولويَّة في الجوهريَّة.

[٩٣٧] وثالثها: أنَّ من قال إنَّ الجوهريَّة يقع بالتشكيك له أن يقول إنَّ البسيط أولى بالجوهريَّة من المُركَّب كالجسم مثلا فإنَّه مُركَّب من جوهرين هما الهيولى والصورة والمجموع هويّته تحصل من الأجزاء فلولا جوهريَّة أجزائه ما كان المجموع جوهرًا فكما أنَّه لحقت الجسميَّة بالإنسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهريَّة بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئيَّة وكما أنه لو لا جسميَّة الحيوان ما كان الإنسان جسمًا فكذلك لولا جوهريَّة الجزءين ما كان مجموعهما جوهرًا.

[938] Sonra cisimlik insana hayvan vasıtasıyla, cevherlik de aynı şekilde hayvana cisimlik ve nefislik vasıtasıyla eklenmiş olunca cevherlik cisimde toplamdan evlâ olur.

[939] Dördüncüsü: Hariçte bir sûreti olmayan şeydeki varlık, illet olmaya ve malul olmaya elverişli değildir. Zira cevhersel illetler ve maluller birbirinden varlık bakımından önce gelmez. Çünkü o, hariçte gerçekleşmesi olmayan itibari bir vasıftır. Bu yüzden illetsel ve malulsel cevherlerde önce gelme ancak zât ve hakikat bakımından mevcûd kalır.

[940] Beşincisi: Heyûlâ ve sûretten mürekkep cismin parçalarından her birinin kılınması, diğerinin kılınmasından başka olduğuna göre bu ikisi iki mevcûddur ve toplamları cisimdir. O halde cismin kendi zâtında bir cevherliği yoktur. Zira o, iki cevherden başkası değildir. O iki cevher arasındaki bir araya gelme ve bütünleşme itibari bir şeydir ve arazlardan bir arazdır. Bu yüzden onunla, iki parçasından başka üçüncü bir cevher meydana gelmez. Çünkü toplam, parçaların üzerine bir araya gelme dışında bir şeyle eklenmemiştir. Bir araya gelme ise arazdır. O halde toplamın cevherliği bağımsız bir şekilde değildir. Hâlbuki bir şeyin hem cevher hem araz olması mümkün değildir.

[941] Bunlar onun filozoflara getirdiği itirazlarıdır. Allah'ın yardımı ve hüsn-i tevfiki ile ben bunların hepsine cevap vermek istiyorum.

Birinci Tartışmanın Cevabı

[942] Çünkü bazı cevherlerin cevherlikte diğerlerinden evlâ olması, cevherin fertlerine teşkik ile gerçekleşmediği hükmü ile çelişmez. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, onların hükmettikleri mana, cevherliğin kendisinin, onunla farklılığın gerçekleştiği şey olmamasıdır, kendisinde farklılığın olmaması değildir. Bu anıyla, Şeyh'in [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *Kategoriler*'inde niceliğin özellikleri faslında, niceliğin tabiatında artma ve eksilmenin olmadığını zikrettikten sonra zikrettiğinin benzeridir.

[٩٣٨] ثمَّ إذا كانت الجسميَّة لاحقة بالإنسان بتوسط الحيوان والجوهريَّة أيضًا لحقت بالحيوان بواسطة الجسميَّة والنفسيَّة فيكون الجوهريَّة بالجسم أولى منه بالمجموع.

[٩٣٩] ورابعها: أنَّ الوجود عند من لا صورة له في الأعيان لا يصلح للعليَّة والمعلوليَّة فالعلل والمعلولات الجوهريَّة لا يتقدّم بعضها عن بعض بالوجود لأنَّه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الأعيان فلا يبقى التقدُّم في الجواهر العليَّة والمعلوليَّة إلا بالذات والحقيقة.

[٩٤٠] وخامسها: أنَّ الجسم المُركَّب من الهيولى والصورة لما بين أن جعل كلّ منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان ومجموعهما جسم، فالجسم لا جوهريَّة له في نفسه فإنَّه ليس إلا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما أمر اعتباري وعرض من الأعراض فلا يحصل به جوهريَّة ثالثة غير ما لجزئيَّة إذ المجموع ما زاد على الجزءين إلا بالاجتماع وهو عرض فالجوهريَّة ليست على سبيل الاستقلال للمجموع والشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرًا وعرضًا.

[٩٤١] هذه خلاصة أبحاثه على الحكماء، وأنا أريد أن أجيب عنها جميعًا بعون الله وحسن توفيقه.

أمَّا عن البحث الأول

[٩٤٢] فلأن كون بعض الجواهر أولى من بعض في الجوهريَّة ليس مناقضًا للحكم بأنَّ الجوهر لا يقع على أفراده بالتشكيك فإنَّ معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقًا أنَّ نفس الجوهريَّة لا يكون ما به التفاوت لا أنَّها لا يكون فيه التفاوت وهذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أنَّ ليس في طبيعة الكم ازدياد ولا تنقص.

[943] Bununla hiçbir niceliğin başka bir nicelikten daha fazla ve daha eksik olamayacağını kastetmiyorum. Bir niceliğin, kendisiyle [nicelik olmakta] ortak olan başka bir nicelikten nicelik olması hususunda daha fazla olamayacağını kastediyorum. Nitekim hiçbir hat başka bir hattan hatlık bakımından [yani tek bir boyuta sahip olması bakımından] daha şiddetli değildir. Her ne kadar izafi mana bakımından -izafi uzunluğu kastediyorum- ondan daha fazla olabilse de durum böyledir. Bu yüzden tabiatı bakımından bir niceliğin, ondan daha az başka bir nicelikten daha şiddetli ve daha fazla olması veya ondan daha çok olması mümkün değildir. [İbn Sînâ] birçok açıklayıcı örnek vererek bunu uzun uzadıya anlattı. Bazı cevherlerin cevherlikte diğer bazısından evlâ olmasından kasıtları da cinssel mana bakımından ve onun hasebince böyle değildir ki kendisinde farklılığın olduğu şey, kendisi vasıtasıyla farklılığın olduğu şeyin aynısı olsun! Bilakis [kasıtları] sadece bazı fertlerin, her ne kadar cevher olmalarının kendisi bakımından böyle olmasa da cevherlikte [diğerlerinden] evlâ olmasıdır. İşte bu, daha önce de değindiğimiz üzere iki taraf arasındaki tartışma mahâllidir.

[944] Mesela "Baba olan Zeyd, oğul olan Amr'dan insanlıkta daha öncedir." dediğimizde bu, daha önceki "Mâhiyetin veya zâtînin kendisinde farklılık olmaz." iddiamıza ters değildir. Evet, şayet "Zeyd, Amr'dan insan olması bakımından öncedir." deseydik sözümüzde çelişki olurdu.

[945] Hâsılı, bazı cevherler cevherlikte diğer bazısından cevherliğinin varlığının önceliği bakımından daha önce ve evlâdır, cevherlik olması cihetinden cevherliğinin önceliği bakımından değil. Bu fark çok kez gözden kaçırılır ve bu yüzden aralarındaki tartışma mahâlliyle başka şeyler birbirine karıştırılır.

İkinci Tartışmanın Cevabı

[946] Çünkü tümel (*külli*) her ne kadar hariçte mevcûd olmasa da zihinde nefsin sıfatlarıyla fertleşmiş bir aklî varlıkla mevcûddur. Hatta o, kendisine bu tümelliğin iliştiği mâhiyetin fertlerinin mevcudiyetinin onunla hariçte olduğu varlık tarzından başka bir varlık tarzıyla da mevcûddur. Örneğin insanın mâhiyetinin, hâricî fertlerinin varlığının aynısıyla hariçte bir varlık tarzı vardır. Üzerine ona mahsus eserler

الذاتي.

[٩٤٥] نعم، لو قلنا إنَّ زيدًا من حيث كونه إنسانًا أقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل أنَّ بعض الجواهر أقدم وأولى من بعض في الجوهريَّة من حيث سبق وجود جوهريَّته لا من حيث سبق جوهريَّته بما هي هي وهذا الفرق ممَّا تقع الغفلة عنه كثيرًا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محلّ الخلاف بينهم وغيره.

وأمَّا الجواب عن البحث الثاني

[٩٤٦] فلأن الكلي وإن لم يكون موجودًا في الخارج إلا أنَّه موجود في الذهن بوجود عقلي مُتشخّص بصفات النفس بل موجود بنحو آخر من الوجود غير الذي به يكون موجوديَّة أفراد الماهيَّة التي عرضت لها هذه الكليَّة في الخارج، فإنَّ ماهيَّة الإنسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود أفرادها الخارجيَّة يترتَّب عليه آثار مخصوصة بها فإذا وجدت

[٩٤٣] لست أعني بهذا أنَّ كميَّة لا تكون أزيد وأنقص من كميَّة ولكن أعني أنَّ كميَّته لا تكون أزيد في أنَّها كميَّة من أخرى مشاركة لها فلا خط أشد خطية أي في أنَّه ذو بعد واحد من خط آخر وإن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي فلا يجوز أن يكون كميَّة أشد وأزيد في طبيعتها من كميَّة أخرى أنقص أو أكثر منها وبالغ في بيانه بإيراد الأمثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى في الجوهريَّة من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسي وبحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرَّد كون بعض الأفراد أولى في الجوهريَّة وإن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرًا، وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه.

[٩٤٤] فأمَّا إذا قلنا مثلا أنَّ زيدًا الأب أقدم في الإنسانيَّة من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قد كنا أثبتنا من قولنا أنَّ لا تفاوت في نفس الماهيَّة أو

terettüp eder. Nefiste bulunduğunda ve ona tümellik iliştiğinde o zaman varlığı nefsânî nitelikten bir türe mahsus eserlerin terettüp ettiği bir varlık olur ki o, ilimdir. Böylece onun ölçütü (*misdak*) ve ferdi olduğundan dolayı zihinde nitelik babından olur, insanlık manasının ta kendisi olsa da cevherlik babından değil. Çünkü onun bir misdakı değildir. Bunun tahkiki daha önce defalarca geçmişti. Kendisi hakkında bizzat cevherliğin doğrulanmış olması dolayısıyla hâricî cevherlik cevherliğe, zihnî cevherden daha çok uygundur. Çünkü cevherlik zihnî cevher hakkında yaygın (*sınâî/şai*) bir yüklemle yüklem yapılarak doğrulanmış değildir. Aksine burada cevherliğin itibari olan soyut anlamına [yüklem kılınmıştır].

[947] Bu, onların, ferdî cevherlerin cevherlikte türlerden ve cinslerden evlâ olduğu görüşlerini tevcih etmek hususunda ince bir vecihtir.

Üçüncü Tartışmanın Cevabı

[948] Daha önce işaret ettiğimiz üzere şöyle deriz: Bizim kendisini "Bir konuda bulunmayan mevcut" sözümüzle açıklanan cevhere iki açıdan itibar edilir. Birincisi mâhiyetin durumu, ikincisi konudan ihtiyaçsız olan varlığın durumu. Çünkü daha önce zikredildiği üzere varlık onlara göre kendisi hasebince mevcûddur. Mâhiyetler önce gelme ve sonra gelme ile vasıflandıklarında öncelik ve sonralığın esası onlardan başkası olur. İllet bakımından önce gelmedeki ve malul bakımından sonra gelmedeki varlık gibi... Zamansal olan öncelik ve sonralıktaki zaman, iki rütbedeki mekân ve şeref-alçaklık da böyledir. Varlık bu ikisiyle vasıflandığı zaman esas aynı şekilde kendisi olabilir.

[949] Bunlar sabit olduysa deriz ki: Mürekkep olması bakımından mürekkep cevherin varlığının basitlerin varlığından başka olduğunda şüphe yoktur. Bu yüzden onun sayı bakımından cevherliği iki parçasının cevherliğinden farklıdır ve ikisine dayanır. Mesela cisim gibi mürekkep olanın cevherlik olmasındaki cevherliği iki parçanın iki cevher olmalarındaki cevherliğinden başkadır. O ikisi hasebince cisim ikisine dayanır. Meşşâî filozoflar ve onların takipçileri bundan kaçınırlar. Bazısı şöyle der: Cismin cevherliği cevher manasında olmasında heyûlâ ve sûretin cevherliğinden başkadır. Daha doğrusu hükmettikleri şey ancak, mürekkep olanın cevherliğinin iki parçanın cevherliğinden varlık ve sayı

في النفس وعرضت لها الكليَّة كان وجودها حينئذ وجودًا يترتّب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني وهو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقًا له وفردًا منه وليس من باب الجوهر وإن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانيَّة إذ ليس مصدّاقًا ولا فردًا منه كما مرّ تحقيقه مرارًا ولا شبهة في أنَّ الجوهر الخارجي أولى بالجوهريَّة لكونه ممّا يصدق عليه الجوهريَّة بالذات من الجوهر الذهني لأنَّها غير صادقة عليه حملا متعارفًا بل هو مجرَّد مفهومها المعتبر فيه.

[٩٤٧] وهذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من أنَّ الأشخاص الجوهريَّة أولى بالجوهريَّة من الأنواع والأجناس.

وأمَّا الجواب عن البحث الثالث

[٩٤٨] فبأن نقول حسب ما لوحنا إليه سابقًا أنَّ الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال الماهيَّة والآخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لأنَّ الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مرَّ ذكره، فالتقدم والتأخر إذا وصف بهما الماهيَّات يكون ملاك التقدُّم والتأخُّر غيرها كالوجود في التقدُّم العلي والتأخُّر المعلولي وكذا الزمان في التقدُّم والتأخُّر الزمانيين والمكان وغيره في الرتبيين والشرف والخسّة، وأمَّا إذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك أيضًا نفسه.

[٩٤٩] إذا تقرَّر هذا فنقول لا شك في أنَّ وجود الجوهر المُركَّب بما هو مُركَّب غير وجود البسائط فجوهريَّته بالعدد غير جوهريَّة جزئيَّه ويتوقَّف عليهما، وأمَّا أنَّ جوهريَّة المُركَّب كالجسم مثلا في أنَّها جوهريَّة غير جوهريَّة الجزءين في كونهما جوهرين وبحسبهما متوقّفة عليهما فالحكماء المشاءون وأتباعهم يتحاشون عن ذلك، فمن الذي قال إنَّ جوهريَّة الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهريَّة الهيولى والصورة بل الذي قالوا به ليس إلا أنَّ جوهريَّة المُركَّب غير جوهريَّة الجزءين بالوجود والعدد وهذا أمر واضح في

bakımından başka olmasıdır. Bu, tek bir tabii türde açık bir durumdur. İnsanın yanına konulmuş taş gibi tabii bir vahdeti olmayan şeyde ise zikredildiği üzere iki cevher dışında üçüncü bir cevher yoktur.

[950] Özetle, cevherlik illetten malule aktarılmaz. Çünkü o tek bir mefhûmdur ve kendisinde mana ve mefhûm cihetinden daha fazlalık-daha eksiklik ve çokluk bulunmaz.

[951] Varlık hakkında doğru olan -daha önce geçtiği üzere- onun hakikatinin ve zâtının önce gelen, sonra gelen, kılan ve kılınan olmasıdır. Onun çok sayıda olması "türsel veya cinssel tek bir tümel mefhûmun çok sayıda olması" tarzında değildir. Çünkü manaların ve mâhiyetlerin çok sayıda olması ancak varlıkla olur. Varlığın çok sayıda olması ise kendisiyledir. İlimde derinleşmiş olanlar da onu böyle tarif ederler. Bu bilgi onların dışındakiler için imkânsızdır. Ondan zihinde hâsıl olan ve umum ile tümelliğin tarif ettiği şey varlığın hakikati değil bilakis onun vecihlerinden bir vecihtir ve ancak ondan hikâye etmektir. O da masdara ait olan genel mefhûmdur.

[952] Hâsılı, illetin ve parçanın cevherliği, cevherlik olmasında malulün ve mürekkebin cevherliği gibidir; mevcûd olmasında ise malulün ve mürekkebin cevherliğinden daha önce ve üstündür. Varlıkta önce gelmenin ve üstünlüğün esası [ölçüsü], geçtiği üzere, varlığın kendisidir. Cisimlik, varlık bakımından hayvanlıktan daha öncedir, cevherlikte değil. Aynı şekilde hayvan da varlık bakımından insanlıktan cisimlik ve cevherlikle evlâ ve daha öncedir. Nasıl ki cisimlik, cisimlik olmasında değil mevcûd olmasında insana hayvanlık vasıtasıyla eklenmişse aynı şekilde cevherlik de cevherliğin cevherlik olmasında değil cevherliğin mevcûd olmasında hayvana cisimlik vasıtasıyla eklenmiştir.

[953] Aynı şekilde iki parçanın cevherlikleri mevcûd olmasaydı toplamları da mevcûd bir cevher olmazdı. "İki parçanın cevherlikleri cevherlik olmasaydı toplamları cevher olmazdı." değil. Çünkü toplamın cevherliği, bir farklılık olmaksızın iki parçanın cevherliği gibidir. Onlardan biri diğerinden elde edilmiş değildir. Bu yüzden onun "O halde cisimde cevherlik toplamdakinden evlâdır." sözünde zikrettiği dallandırmanın bir sebebi yoktur.

[٩٥٢] والحاصل أنَّ جوهريَّة العلّة والجزء لجوهريَّة المعلول والمركب في أنَّها جوهريَّة وهي أقدم وأفضل في أنَّها موجود من جوهريَّة المعلول والمركب وملاك التقدّم والفضيلة في الوجود نفس الوجود كما مرّ، فالجسميَّة أقدم بالوجود من الحيوانيَّة لا في الجوهريَّة وكذا الحيوان أولى وأقدم وجودًا من الإنسانيَّة لا بالجسميَّة والجوهريَّة فكما أنَّه لحقت الجسميَّة بالإنسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسميَّة فكذلك لحقت الجوهريَّة بالحيوان بتوسّط الجسميَّة في كونها موجودة لا في كون الجوهريَّة جوهريَّة.

[٩٥٣] وكذا لو لا جوهريَّة الجزءين موجودة ما كان مجموعهما جوهرًا موجودًا لا أنَّه لو لا جوهريَّة الجزءين جوهريَّة ما كان مجموعهما جوهرًا لأنَّ الجوهريَّة للمجموع كالجوهريَّة للجزءين من غير تفاوت وليست إحداهما مستفادة من الأخرى فلا وجه للتفريع الذي ذكره من قوله فيكون الجوهريَّة بالجسم أولى منه بالمجموع.

النوع الواحد الطبيعي. وأمَّا فيما ليست له وحدة طبيعيَّة كالحجر الموضوع بجنب الإنسان فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره.

[٩٥٠] وبالجملة الجوهريَّة لا ينقل من العلّة إلى المعلول لأنَّها مفهوم واحد لا تفاضل فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم.

[٩٥١] وأمَّا الوجود فالحق فيه كما سبق أنه بنفس حقيقته وذاته يكون مُتقدّمًا ومُتأخّرًا وجاعلا ومجعولا وتعدّده وتكثّره ليس من نحو تكثّر مفهوم واحد كلي نوعي أو جنسي لأنَّ تعدّد المعاني والماهيَّات إنَّما يكون بالوجود وتعدُّد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكليَّة ليس حقيقة الوجود بل وجهًا من وجوهها وحكاية عنها وهو المفهوم العام المصدري.

Dördüncü Tartışmanın Cevabı

[954] İllet olmanın ve malul olmanın, önce gelmenin ve sonra gelmenin cevhersel mâhiyetlerde, daha doğrusu mutlak olarak mâhiyetlerde nefyedilmesine hükmedenler Meşşâî filozoflardır. Varlığın hariçte bir sûreti olması, daha doğrusu her şeyin hâricî sûretinin o şeyin varlık tarzının kendisinden başka bir şey olmaması da onların görüşündendir.

[955] Varlığın hakikatinin ve hariçte sûretinin olmadığı görüşünde olanlara ise zâtî olan illet olmak, malul olmak, önce gelmek ve sonra gelmenin ancak mâhiyetler cihetinden ve onlar hasebince olması hükmü lâzım gelir. Buna göre illet ve malul akıl ve nefis gibi veya madde ve sûret ve ikisinden terekküp eden gibi iki cevher olduğunda onların mezhebine göre cevhersel mâhiyetin, cevhersel mâhiyet olmasında aynı şekilde başka bir cevhersel mâhiyetin illeti olması gerekir. Çünkü bu, varlığın itibari bir şey olmasının kaçınılmaz zorunluluklarındandır. Nitekim itibari şey, müessir fâil de edilgen kılınan da olamaz. Bu itiraz edenin zikrettiği itiraz iki mezhebe de getirilemez. Bilakis bu, mezhebinde iki mezhepten de bir şey cem eden kimseye getirilebilir. Zâtîlerin ve mâhiyetlerin öncelik, sonralık, evlâ olma ve evlâ olmama bakımından farklı farklı olmalarının olumsuzlanması hususunda Meşşâîlerin görüşünü kabul eder, varlığın zihinsel bir şey olduğu ve tesirinin de teessürünün de olmadığı hususunda ise Stoacıların görüşünü kabul eder: Kılan olma ve kılınan olma ancak mâhiyetler hasebincedir, başka bir şeyle değildir. O halde buna çelişki lâzım gelir. Bu ilzamın bazı âlimlere geldiği, bu seferin başlarında geçmişti. Onlar büyük filozoflardan meydana gelen mürekkep icmayı çiğnediler ve ahkâmda akılların tabi olduğu burhana karşı geldiler.

Beşinci Tartışmanın Cevabı

[956] Deriz ki: Cismin cevherliği her ne kadar iki parçanın toplamının cevherliğinden başka ve onlara ek olmasa da -onun görüşüne binaen ve âlimlerin çoğunluğunun maddenin kılınmasının sûretin kılınmasından başka olduğu görüşüne tabi olarak- cismin cevherliği o ikisinden herbirinin cevherliğinden fert bakımından başkadır. O ikisinin kılınması bir olursa kimse şöyle diyemez: Cismin cevherliği o ikisinden herbirinin

وأمّا الجواب عن البحث الرابع

[٩٥٤] فنقول إنَّ من قال بنفي العليَّة والمعلوليَّة والتقدُّم والتأخُّر في الماهيَّات الجوهريَّة بل في الماهيَّات مُطلقًا هم الحكماء المشاءون، ومن مذهبهم أنَّ للوجود صورة في الأعيان بل الصورة العينيَّة لكلّ شيء ليست إلا نحو وجوده.

[٩٥٥] وأمّا من ذهب إلى أنَّ الوجود لا حقيقة له ولا صورة منه في الخارج فلا محالة يلزمه القول بأنَّ العليَّة والمعلوليَّة والتقدُّم والتأخُّر الذاتيين لا يكون إلا من جهة الماهيَّات وبحسبها فإذا كانت العلّة والمعلول جوهرين كالعقل والنفس أو كالمادة والصورة وما يتركّب منهما فلا بدَّ على مذهبه أن يكون الماهيَّة الجوهريَّة في كونها ماهيَّة جوهريَّة علّة لماهيَّة جوهريَّة أخرى كذلك لأنَّ هذا من ضروريات كون الوجود أمر اعتباريا فإنَّ الأمر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرًا ولا مجعولا مُنفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كلّ واحد من المذهبين شيئًا فرأى رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والماهيَّات بالتقدُّم والتأخُّر والأولويَّة وعدمها ورأى رأي الرواقيين في أنَّ الوجود أمر ذهني لا تأثير لها ولا تأثر وإنَّما الجاعليَّة والمجعوليَّة بحسب الماهيَّات لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مرَّ في أوائل هذا السفر ورود هذا الإلزام على جمع من الأعلام وقد خرقوا الإجماع المُركَّب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المتبع للعقول في الأحكام.

وأمّا الجواب عن البحث الخامس

[٩٥٦] فإنا نقول إنَّ جوهريَّة الجسم وإن لم تكن غير جوهريَّة مجموع الجزءين ولا زائدة عليهما إلا أنَّ جوهريَّته غير جوهريَّة كلّ واحد من الجزءين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعًا لأكثر القوم من أنَّ جعل المادة غير جعل الصورة، فأمّا إذا كان جعلاهما واحدًا لم يكن لأحد أن يقول

cevherliğinden fert bakımından başkadır. Basit tür de cinsine ve faslına nispetle böyledir. Kuşkusuz ki cisim mevcûd bir cevherdir. Onun cevhersel varlığı -onun da seçtiği üzere- iki parçasından birinin aynısı değildir. Bütünün ve parçanın cevherliği de fert bakımından bir (*aynı*) değildir. Bilakis o, cinssel manadan olan mefhûm hasebince birdir. O halde salt bütündeki cevherlik manasının iki parçadaki cevherlik manasından başka olmamasından, bütünün kendinde üçüncü bir cevher olamaması lâzım gelmez. Bilakis bütünün, iki parçanın cevherliğinden fert bakımından başka bir cevherliği vardır. Cevherlik olmasında ve bütünün cevher olmasında değil... O halde bütünün cevherliği, heyûlânın cevherliğinden ve sûretin cevherliğinden başka üçüncü bir cevherliktir. Ancak o, toplam olması bakımından toplamın cevherliğinden başka değildir. Yine parçalardan her birinin cevherliğinden cevherlik manasında ve onun gereğinde fert bakımından başka değildir.

Altıncı Fasıl

Cevherin Özelliklerinin Zikredilmesi

[957] Özelliklerinden biri, zıddının olmamasıdır. Bu, iki zıttan kastedilen, tek bir konu üzerinde birbirini takip eden ve aralarında son derece farklılık bulunan iki şey kastedildiğinde böyledir. Şayet konudan kastedilen, arazların konusundan ve cevherlerin maddesinden daha umumi olan, yani mutlak olarak mahâl ise cevherin zıddı olur. Ateşlik sûreti gibi... Zira o, suluk sûretinin zıddıdır. Bazıları Şeyhü'r-Reis'ten [İbn Sînâ] bu tartışmanın lafzî olduğunu nakleder fakat işaret edeceğimiz üzere böyle değildir. Bu özellikte, cevhere bazı nicelik türleri de ortaklık eder. Zira üç ve dört gibi sayıların da zıddı yoktur. Çünkü onlarda tek bir mevzu üzerinde birbiri ardınca gelme yoktur. Aynı şekilde her sayının üzerinde başka bir sayı vardır. Bu yüzden hiçbir iki sayının arasında son derece uzaklık yoktur. Ancak zıtlıkta son derece uzaklığı şart koşmayana göre başkadır.

[958] Mantıkçılarla metafizikçiler arasında bundaki iki ıstılahın birbirinden farklı olduğunu öğrenmiştin. Dediler ki, başka bir özellik daha cevherin bu özelliğinin tabilerindendir. O da şiddetlenmenin ve zayıflamanın cevherden nefyedilmesidir. Zira şiddetlenme ve zayıflama

جوهريَّة الجسم غير جوهريَّة كلّ منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة إلى جنسه وفصله، فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه ولا جوهريَّة الجزء والكلّ واحدًا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي فمجرَّد أنَّه لم يكن معنى الجوهريَّة التي في الكلّ غير معنى الجوهريَّة التي في الجزءين لم يلزم أن لا يكون الكلّ في نفسه جوهرًا ثالثا بل للكلّ جوهريَّة أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزءين بالعدد لا في كونها جوهريَّة ولا في كون الكلّ جوهرًا، فجوهريَّة الكلّ جوهريَّة ثالثة غير جوهريَّة الهيولى وجوهريَّة الصورة إلا أنَّها ليست غير جوهريَّة المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهريَّة كلّ واحد من الجزءين في معنى الجوهريَّة وبحسبها بالعدد.

الفصل السادس: في ذكر خواص الجوهر

[٩٥٧] منها أنَّه لا ضد له، وهذا إن عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف، وأمَّا إن عني بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض ومادة الجواهر أي المحل مُطلقًا كان للجوهر ضدّ كالصورة الناريَّة فإنَّها تضاد الصورة المائيَّة ونقل بعضهم عن الشيخ الرئيس فأنَّ هذا النزاع لفظي وهو ليس كذلك كما سنشير إليه. ويشارك الجوهر في هذه الخاصيَّة بعض أنواع الكم إذ لا ضدّ للعدد كالثلاثة والأربعة لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وأيضًا ما من عدد إلا فوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد، اللهم إلا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد.

[٩٥٨] وقد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والإلهيين قالوا ومن توابع هذه الخاصيَّة خاصيَّة أخرى للجوهر وهو نفي الاشتداد والتضعف عنه إذ الاشتداد والتضعف إنَّما يكونان فيما يقبل التضاد لأنَّ

ancak zıtlığı kabul eden şeyde olur. Çünkü manaları yetkinliğe ve eksikliğe doğru harekettir. Hareketin parçaları tek bir mahâlde bir arada değildir. Ayrıca konunun bekası hareketin ve mesafenin tamamında şarttır. Buna göre o, zayıf fert olursa şiddetlenme ile iptal olur. Şiddetli fert olursa zayıflamayla iptal olur. Bu durumda konu bâki değildir. O halde cevherde hareket olmaz. Tabiatlarda ve cevhersel sûretlerde dönüşümün (*istihâle*) meydana gelmesiyle âlemin hudûsunun ispat edildiği yerde bu sözün zayıflığını öğreneceksin.

[959] Biri aynı şekilde şöyle diyebilir: "Bu hali, cevherin özelliği saymak doğru değildir. Onlara göre nicelik bu ikisini kabul etmez. Çünkü muhakkikler şiddetlenme ile zayıflamanın, artma ile azalmanın arasını manada ayırmazlar. Nitekim yetkinlikteki hareket tek bir manadır. Nitelikte olup şiddetlenme olarak isimlendirilse de nicelikte olup artma diye isimlendirilse de böyledir. Azalmadaki hareket de azalma veya zayıflama diye isimlendirilse de böyledir. Ayrıca belirli tek bir nicelik de bitişik ise aynı şekilde artma ve azalmayla iptal olur. Ayrık ise fazlalık olan şey nakıs olan şeyin aynısı değildir. O halde niceliğin nicelik olmaklığında hareketi yoktur. Aynı şekilde niteliğin de nitelik olmaklığında hareketi yoktur. Çünkü şiddetlenme herhangi bir niteliğin aynıyla bâki olması ve ona bir benzerinin eklenmesi değildir. Çünkü daha önce geçtiği üzere şiddetli olan nitelik, zayıf olan nitelik gibi basit bir arazdır, zayıfın benzerlerinden birleşmiş değildir. Evet, konunun niteliklerde hareket etmesi gibi madde de ölçülerde hareket eder.

[960] Fakat sen biliyorsun ki onların kasıtları, cevherin hareket etmemesi değil, hareketin cevherde olmamasıdır. Bu yüzden buradaki şart, nicelik ve niceliğin hareketi olmaması değildir, bilakis şart ancak nicelikte hareket ve şiddetlenme olmaması durumunda sabit olursa gerçekleşir. Hâlbuki zikredilenlerden bu sabit olmamıştır. O halde zikredilen özellik onun itirazıyla iptal olmamıştır. Onların sözü üzerinde düşünen kimseler tarafından çoğu kez bu iki mana karıştırılır. Hatta *Hikmetü'l-İşrâk* müellifi [Sühreverdî], *Mutârahât* eserinde bunu, cevherin özelliklerinden saydığı sırada ibareyi değiştirmiş ve şöyle demiştir:

[961] Umumi olmayan cevherin özelliklerinden biri de -"cevherin özelliklerinden biri" yerine- onun şiddetlenmemesi ve zayıflamamasıdır.

معناهما الحركة نحو الكمال أو النقص وأجزاء الحركة غير مجتمعة في محلّ واحد ولأنَّ بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة والمسافة فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد وإن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيًا فلا حركة في الجوهر وستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبائع والصور الجوهريَّة.

[٩٥٩] ولقائل أن يقول أيضًا إن عدَّ هذا الحال خاصيَّة للجوهر غير مستقيم فإنَّ الكم لا يقبلهما عندهم لأنَّ المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى فإنَّ الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف وسُمي بالاشتداد أو في الكم وسُمي بالازدياد وكذا الحركة في التنقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف أو بالتنقص ولأنَّ الكميَّة الواحدة المعينة أيضًا يبطل بالازدياد والانتقاص إذا كانت مُتَّصلة وإذا كانت مُنفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص فلا حركة للكم في كميَّته فكذا لا حركة للكيف في كيفيَّته لأنَّ الاشتداد ليس بأنَّ كيفيَّة ما تبقى بعينها ويضم إليها مثلها فإنَّ الشديد من الكيفيَّة عرض بسيط كالضعيف منها ليس أنَّه يتألف من أمثال الضعيف كما مرَّ. نعم، المادة تتحرَّك في المقادير كما يتحرَّك الموضوع في الكيفيَّات.

[٩٦٠] لكنك تعلم أنَّ مقصودهم ليس أنَّ الجوهر لا يتحرَّك بل أنَّ لا حركة فيه، فلا يكون وزانه أنَّ لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان إنَّما يتحقَّق لو ثبت أنَّ لا حركة في الكم أو لا اشتداد، ولم يثبت ممَّا ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما أورده وكثيرًا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى إن صاحب حكمة الإشراق غير العبارة في المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال:

[٩٦١] ومن أحوال الجوهر غير العامة ومن خواص الجوهر أنه لا يشتدّ ولا يضعف وهذا لاستحالة التضاد فيه فإنَّ الاشتداد والتضعّف إنَّما يكونان

Bunun sebebi cevherde zıtlığın imkânsız olmasıdır. Şiddetlenme ve zayıflama ise ancak iki zıt arasında olur. Bu ise cevherin özelliği değildir. Zira nicelik de aynı şekilde daha sonra konuşulacağı üzere bu ikisini kabul etmez. [Sühreverdi'nin sözü bitti.]

[962] Sözünün başında zikrettiğinde, hareketi ancak nicelikten olumsuzlama söz konusudur, ondaki hareketi olumsuzlama değil. Bununla onun arasında çok fark vardır. Nasıl olmasın ki, her harekette zâtıyla hareketli olan şey ancak maddi cevherlerdir. Doğrusu, cevher kategorisinin özelliklerinden sayılan şey kademeli olarak meydana gelmiş hareketli olmasının olumsuzlanmasıdır. Bu, onların "Onda şiddetlenme ve hareket yoktur." yerine "Onun şiddetlenmesi ve hareketi yoktur." sözlerinden kastettikleri şeydir. Bu yüzden dediler ki: Bir cevher, cevherlikte başka bir cevherden daha şiddetli olmaz. Her ne kadar varlıkta ondan evlâ olabilse de... Çünkü evlâ olmak şeyin varlığı ile alakalıdır. Daha şiddetli olmak ise mâhiyetiyle alakalıdır.

Bir Tartışma ve Tahkik

[963] Burhanın gücüyle ve irfanın nuruyla desteklenmiş keşif ehline göre burada hikmetli bir tartışma vardır. O da şiddetlenmenin nitelikte gerçekleştiği gibi cevherde de gerçekleşmesidir. Maddi tabiatlardaki cevherî hareketin konusunun şahsî vahdeti, tabii şahsı zâtî yetkinleşmelerin mertebelerinde ve vücûdî hallerde koruyan aklî fâile ait aklî nûrî etken bir vahdetle ve vahdeti edilgiler ve dönüşümler mertebelerinde korunan maddeyi kabul edici olan kapalılık vahdetiyle korunmuştur. O halde hareketin cevherde gerçekleşmesi mümkündür. Bu ya tamamlık ve yetkinlik merteblerindedir ya da eksiklik mertebelerindedir. Fakat birincisi tabiatın gereğine göre rabbânî inâyet bakımındandır. İkincisi ise dış etken ile kabul edenin eksikliği hasebincedir. Birincisi, -insânî cevherin yetkinleşmesindeki gibi- onun cenin, daha doğrusu meni olmasından itibaren bilfiil akıl ve onun üstündeki olması gayesine doğru devam eder. Nitekim temiz akıl ve selim zihin, bu insânî mertebelerdeki farklılığın, mizacın halleri gibi ve ölçü, konum veya bu ikisi gibi olan şeylerdeki gibi -eksik bir çocukla yetkin bir yaşlı arasındaki fark ancak arazlarla olacak şekildeek arazî şeylerle olmadığına hükmeder. Bunun geçersizliği bedîhiyyâta yakındır.

بين الضدين وهذا ليس خاصة الجوهر فإنَّ الكم أيضًا لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام، انتهى قوله.

[٩٦٢] وليس فيما ذكره في مستأنف كلامه إلا نفي الحركة من الكم لا نفيها فيه وأين هذا من ذاك كيف والمتحرّك بالذات في كلّ حركة ليس إلا الجواهر الماديَّة بل الذي عدّ من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج مُتحرّكًا وهذا ما راموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد ولا حركة فيها ولهذا قالوا إنَّ جوهرًا لا يكون أشدّ في الجوهريَّة من جوهر آخر وإن كان أولى منه في الوجود لأنَّ الأولويَّة تتعلّق بوجود الشيء والأشديَّة تتعلق بماهيَّته.

بحث وتحقيق

[٩٦٣] ولأصحاب المكاشفة المؤيدين بقوَّة البرهان ونور العرفان هاهنا نظر حكمي، وهو أنَّ الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر وأنَّ الموضوع للحركة الجوهريَّة في الطبائع الماديَّة وحدته الشخصيَّة محفوظة بوحدة عقليَّة نوريَّة فاعليَّة للفاعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي في مراتب الاستعمالات الذاتيَّة والأطوار الوجوديَّة وبوحدة إبهاميَّة قابليَّة للمادة المنحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات والانقلابات، فإذن يصح وقوع الحركة في الجوهر إمَّا في مراتب التماميَّة والكمال أو في مراتب الانتقاص لكن الأولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانيَّة والثانية بحسب قسر القاسر أو قصور القابل فالأول كما في استكمالات الجوهر الإنساني من لدن كونه جنينًا بل منيًّا إلى غاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فإنَّ العقل الصافي والذهن السليم يحكم بأنَّ التفاوت في هذه المراتب الإنسانيَّة ليس بأمور عرضيَّة زائدة من أحوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجري مجراهما حتى إنَّه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل إلا بالأعراض فإنَّ بطلان هذا قريب من البديهيات.

[964] İkincisi ise unsurların bazısının diğer bazısına dönüşmesi gibidir. Nitekim su, suluğu kademeli olarak azar azar zayıflatan şiddetli sıcaklık kendisine geldiğinde hava tabiatına yaklaşıp havaya dönüştüğünde bu, suyun su olmakla beraber havaya dönüşmesi veya suyun bir anda yok olması ve havanın, bu ana komşu başka bir anda meydana gelmesi -ki böylece iki anın peşpeşe olması lâzım gelir- değildir. Yine havanın bu ana komşu olmayan başka bir anda meydana gelmesi ve bu durumda suyun ikisi arasındaki sûretlerden çıplak olmasının lâzım gelmesi de aynı şekilde imkânsızdır. Bilakis doğru olan, suya mensup olan cevherin suluk cevheri, havaya dönüşene kadar kademeli olarak azalır. Çünkü bu cevherî hareketin konusu heyûlâdır. Fakat bu, heyûlânın kaim oluşu ancak herhangi sûret vasıtasıyla olduğundan dolayı heyûlânın kendisiyle değil bilakis herhangi bir tayin olmaksızın bu harekete konu olan herhangi bir sûret iledir. Nitekim onun hareketi ancak cevherî sûretlerin hususiyetlerinde gerçekleşir. Bu, niceliksel hareket gibidir. Zira heyûlâ, ölçüsel niceliğin maddesidir, herhangi bir ölçüden ayrı olması mümkün değildir. Herhangi bir ölçüyle beraber bâkidir ve ölçünün hususiyetlerindeki harekette konudur.

[965] Bu yüzden bekasında ve korunmasında itibar edilen vahdeti üzerinde sûretlerin peş peşe gelmesiyle iptal olmaz. Tıpkı üzerinde ölçülerin peşi sıra gelmesi ile iptal olmadığı gibi...

[966] Öğrenmiştin ki geometrik ölçü, maddenin, kendisinden varlıkta da vehimde de soyutlanması mümkün olan şeylerden değildir. O halde cevherî hareketin konusu varlığının kaim oluşunda itibar edildiği haliyle ve üzerine sûretsel cevherin hususiyetlerinin peşi sıra gelmesiyle beraber bâkidir. O halde Şeyhu'r-Reis ve takipçilerinin sandığı gibi bunda bir mahzur yoktur.

[967] Aynı şekilde su ile hava arasında -su fertlerinin en sıcağı ile hava fertlerinin en soğuğu olacak şekilde- ortak bir sınır bulunmasaydı az önce zikredilen heyûlânın bir anda tüm sûretlerden ayrı kalması mahzuru lâzım gelirdi. Bu ise ittifakla ve burhanla imkânsızdır. Bu, onların, cevhersel sûretlerdeki hareketi, yani şiddetlenme ve zayıflamayı mümkün görmeksizin kurtulamayacağı bir şeydir.

[٩٦٤] وأمَّا الثاني فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فإنَّ الماء إذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائيَّة قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بأنَّ الماء مع كونه ماء صار هواء أو نفد الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الأنين وهو محال أو غير مجاور له فيلزم تعري الماء عن الصور بينهما وهو أيضًا محال، بل الحق أنَّ الجوهر المائي تنقصت جوهريَّته المائيَّة على التدريج حتى صار هواء وذلك لأنَّ الموضوع لهذه الحركة الجوهريَّة هو الهيولى ولكن لا بنفسها لعدم قوامها إلا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فإنَّما يقع حركتها في خصوصيَّات الصور الجوهريَّة وهذه كالحركة الكميَّة فإنَّ الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيَّات المقدار.

[٩٦٥] فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها وانحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

[٩٦٦] وقد علمت أنَّ المقدار التعليمي ليس ممَّا يمكن تجرُّد المادة عنها لا في الوجود ولا في الوهم أيضًا، فإذن الموضوع للحركة الجوهريَّة باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده ومع توارد خصوصيَّات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس ومتابعوه.

[٩٦٧] وأيضًا، فلو لم يكن حدّ مشترك بين الماء والهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائيَّة وأبرد الأفراد الهوائيَّة يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقًا وبرهانًا وهذا ممَّا لا مخلص لهم عنه إلا بتجويز الحركة في الصور الجوهريَّة أي الاشتداد والتضعّف.

Bir Tembih

[968] Bu sonucu gösteren ve destekleyen şeylerden biri de meninin yetkinliğinin rahimde, kendisinden bitkinin fiili sâdır olana kadar artmasıdır. Sonra kendisinden hayvanın fiilleri sâdır olana kadar yetkinleşir, sonra insanlığın eserleri... Eğer ondaki bu yetkinliklerin meydana gelmesi şiddetlenme ve zayıflamada kademeli değil de tek seferde bozuluş ve anlık oluş gibi tek seferde olsaydı zatları birbirinden farklı olan fâillerin ortak bir maddede peş peşe gelmesi lâzım gelirdi. Bu ise tabii fiillerde mümkün değildir. Zira iki fâilden birinin, fiilinin maddesini diğerine aktarması tabii [eyleyişlerde] değil ancak kasıt ve görüş ile gerçekleşen ihtiyârî eyleyişlerde mümkündür. Çünkü her tabii fiilin maddesi onun fâili ile mütekavvimdir.

[969] Aynı şekilde şüphesiz nutfenin maddesiyle kaim olan tabiatın yetkinleşme hususunda bir gerektirmesi ve yetkinliğin elde edilmesine yönelik güdüsel bir teveccühü vardır. Onun teveccühü ve gerektirmesi kendisini iptal eden ve sûretini bozan bir şey değildir. O halde ilk sûretin bozulmasının illeti ve geçersizliğinin sebebi nereden gerçekleşmiştir de ikinci [sûret] meydana gelecek? Tabiat ancak sûretini korumayı, gayesine ve yetkinliğine teveccühü gerektirir. Bu, onun yüksek kuvvetlerden yardım almasıyla olur.

[970] Nasıl ki tabii sûret cisimsel maddenin yetkinliğidir, aynı şekilde bitkisel sûret de tabii sûretin yetkinliği ve gayesel sebebidir. Hayvanlık da aynı şekilde bitkisel nefis için yetkinliksel bir gayedir. Müstefâd akıl ve sonrasındakilere kadar böyle devam eder. Bu derece ve makamların hepsinde hareketin konusu olan ve umum bakımından tek olan bir sûretle korunan bir vahdet vardır. O, bitişme üzerinde peş peşe gelen sûretten herhangi bir türdür. Onun bitişimsel birliği, hallerin peş peşe gelmesi vasıtasıyla yetkinleşmenin artması ile bir yetkinlikten sonra başka yetkinliği taşıran faal cevherden sayı bakımından tek olan bir şeyle korunur. Bitişme de aynı şekilde kademeli olsa ve yerleşik olmasa da şahsî vahdetin bir türüdür. Bu, her ne kadar meşhur olan görüşten ayrılmak olsa da sen biliyorsun ki aklı olan kimse, savunulması mümkün olduğu müddetçe meşhur olan görüşten ayrılmaz ve cumhurun görüşünü terk etmez.

تنبيه

[٩٦٨] وممَّا ينبه على هذا المطلب ويؤكده أنَّ المني في الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثمَّ يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثمَّ آثار الإنسانيَّة، فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيًّا بلا تدرج في الاشتداد والاستكمال على سبيل فساد دفعي وكون آني يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة، وذلك غير صحيح في الأفاعيل الطبيعيَّة فإنَّ تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر إنَّما يصح في الصناعات الاختياريَّة الواقعة بالقصد والرويَّة دون الطبيعيَّة فإنَّ مادة كلّ فعل طبيعي متقوِّم بفاعله.

[٩٦٩] وأيضًا، لا شكَّ أنَّ للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجها غريزيًّا نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسه ومفسدًا لصورته، فمن أين حصلت علة الفساد وسبب البطلان للصورة الأولى حتى يحدث الثانية والطبيعة لا يقتضي إلا حفظ صورتها والتوجه إلى غايتها وكمالها بإمداد من القوى العالية.

[٩٧٠] فكما أنَّ الصورة الطبيعيَّة كمال للمادة الجسميَّة فكذا الصورة النباتيَّة كمال، وسبب غائي للصورة الطبيعيَّة وكذلك الحيوانيَّة غاية كماليَّة للنفس النباتيَّة وهلم جرًا إلى درجة العقل المستفاد وما بعده وفي جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصاليَّة بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الأحوال والاتصال أيضًا، ضرب من الوحدة الشخصيَّة وإن كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وإن كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم أنَّ العاقل لا يحيد عن المشهور ولا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصًا.

[971] Sonra her kim, insanın durumları, onun yaratılışı ve âlemlerinin acaibliği ve onun nasıl bazen akıl semasına yükselerek miraç ettiği ve alçalarak tabiat arzına düştüğünü düşünürse insanın, zâtının cevheri hasebince şiddetlenmesinin ve zayıflamasının olduğunda bir şüphesi kalmaz. Ben cumhura muhalefeti ve meşhur görüşe karşı gelmeyi önemsemem. Bilakis yolcu olan kimse bu muhalefetle mutlu olur ve iftihar eder. Zira cumhur, doğdukları ve varlıklarının ilk konağı olan şehirde yerleşik ve sakindir. Oradan çok kimseler değil ancak az sayıda kimseler yolculuğa çıkar ve hicret eder.

[972] "Mâhiyetlerde ve zâtiyyâtta tersine dönme lâzım gelir." diyerek yadırgamanı ve uzak görmeni kıracak şey ise şudur: Daha önce zikrettiğimiz, mevcûd olmakta ve meydana gelmekte varlığın asıl olduğu, mâhiyetlerin ise varlıkların tarzlarına tabi olduğu sende sabit olduysa ve bunu kesin olarak öğrendiysen ve varlığın bazı fertlerinin daha şiddetli, diğer bazısının ise daha zayıf olduğunu -bazısının diğer bazısından zât bakımından daha önce olması gibi- anladıysan bilirsin ki şiddetlenme -ister niteliksel heyette olsun ister cevhersel sûrette olsun- bir şeyin mâhiyetindeki değil varlığındaki harekettir.

[973] Meşşâîler, "Daha şiddetli ve daha zayıf olanın mertebelerinin farklı türler olduğuna fakat onların şiddetlenme esnasında birbirinden ayırt edilebilir bilfiil mevcûdlar olmadığına, aksi takdirde hareketin sonsuz sayıda ansal oluşlardan birleşerek oluşmasının lâzım geleceğine, bunun ise imkânsız olduğuna" hükmeder. Senin için âşikar oldu ki mâhiyet olmaları bakımından mâhiyetler, varlığın her mertebesinde kendilerinde bir tersine dönme olmaksızın bir hâlet ile korunur. Zira manalardan her mana ve mâhiyetlerden her mâhiyet zâtı bakımından ancak kendisidir. Aynı şekilde her özel varlık tarzı da ancak varlığın hakikatinin, zâtının özelliklerinde ve nefsinin derecelerinde çok sayıda tarzları ve durumları olmasından dolayıdır. Bu, bir kılanın kılmasıyla ve bir fâilin tesiriyle değildir. Bu konu son derece sırlı bir konudur ve keşfinin yeri burası değildir. Şimdi bıraktığımız yere geri dönelim.

[974] Deriz ki: Cevherin özelliklerinden biri de işaret ile kastedilebilen olmasıdır. Denilmiştir ki işaret, bir şeye, onunla başka bir şeyin ortak olamayacağı şekilde duyusal ya da aklî bir delâlettir. Buna göre

في ماهيَّته.

[٩٧٣] والمشاءون قائلون بأنَّ مراتب الأشدّ والأضعف أنواع مختلفة لكنها عند الاشتداد ليست متمايزة موجودة بالفعل وإلا لزم تركب الحركة من أكوان آنية غير متناهية وهو محال، وانكشف لك أنَّ انحفاظ الماهيَّات على ما هي هي في كلّ مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فإنَّ كلّ معنى من المعاني وكلّ ماهيَّة من الماهيَّات بحسب ذاته ليس إلا نفسه وكذا كلّ نحو خاص من الوجود ليس إلا نفسه إلا أنَّ لحقيقة الوجود أنحاء وأطوارًا كثيرة في شئون ذاتها ودرجات نفسها لا بجعل جاعل وتأثير فاعل وهو شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه ولنرجع إلى ما فارقناه.

[٩٧٤] فنقول ومن خواص الجوهر كونه مقصودًا بالإشارة قيل إنَّها دلالة حسيَّة أو عقليَّة إلى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالإشارة لو كانت إلى الأعراض فهي إن كانت حسيَّة فمحسوسية الأعراض إنَّما هي

[٩٧١] ثمَّ من نظر في أطوار الإنسان وعجائب نشأته وعوالمه ورآه كيف تعرج تارة إلى سماء العقل رقيا وينزل إلى أرض الطبيعة هويًا لم يبق له شكّ في أنَّ له اشتدادًا وتضعّفًا بحسب جوهر ذاته وإني لا أبالي بمخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها ويفتخر، فإنَّ الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رءوسهم وأرض ولادتهم وأول منزل وجودهم وإنَّما يسافر منه ويهاجر الآحاد منهم دون الأعداد.

[٩٧٢] وأمَّا الذي يكسر سورة استنكارك واستبعادك حيث تقول إنَّه يلزم الانقلاب في الماهيَّات والذاتيات فهو أنَّك إن تحقَّقت وأذعنت ما أسلفناه في أنَّ الوجود هو الأصل في الموجوديَّة والوقوع والماهيَّات تابعة لأنحاء الوجودات وعلمت أنَّ أفراد الوجود بعضها أشدّ وبعضها أضعف كما أنَّ بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أنَّ الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفيَّة أو في الصورة الجوهريَّة حركة في وجود الشيء لا

işaret, arazlara olursa ve bu duyusal olursa bu durumda arazların duyulurlukları ancak maddelere ve cisimlere tabi olan şeyler vasıtasıyla olur. Buna göre bu arazlara işaret, onların mahâlline işarete tabidir. Şayet bu, aklî bir işaret olursa şahsî arazları ancak onların sebeplerini ve illetlerini bilmek cihetiyle içine alır. Bu yüzden onları bilmek ancak tümel bir şekilde olur. Bu durumda işaret de olmaz. Zira dediğimiz üzere, bir şeye işaret etmek, ortaklığa ihtimalli olmaz.

[975] Cevherlerin tümellerine işaretin tıpkı arazların tümellerindeki gibi mümkün olmadığı da buradan anlaşılır. Bu özelliğin tüm cevherleri kapsadığını sanan kimse hata etmiştir. Aynı şekilde cisimsel tikel cevher de aklî işareti kabul edici değildir. Çünkü o, onlarca meşhur olan görüşe göre akledilir değildir. Bu yüzden kendisine, sebeplerini ve illetlerini bilmeye tabi olmaksızın aklî bir işaretle işaret edilmez.

[976] Onlardan bazıları arazın aklî işareti kabul edici olduğunu zannetmiştir. Çünkü o, özel bir mahâlle izafet edilmeksizin tabiatı bakımından akledilebilir. O halde arazla cevherin onu kabul etmeleri hususunda aralarında bir fark kalmamıştır. Zira herbirinden tümel olan bir şey, aklî işaretle kastedilendir. Tikel olan bir şey ise duyusal işaretle kastedilendir. Ancak kim işaret ile kastedilmenin manasını ve onun döndüğü yerin huzûrî varlıktan bir tarz olduğunu ve onda tümel bir şekilde bilinir olmanın mutlaklığının yeterli olmadığını bilirse bu meselede karışıklık yaşamaz. Nitekim arazın mâhiyeti, varlığı konu ile tekavvüm eden şeylerdendir. Cevher bunun hilafınadır. Zira onun mahâlle ihtiyacı yoktur.

[977] Kendisinde maddi sûretlerden olan mahâlle ihtiyacın vehmedildiği şey, sanıldığı gibi değildir. Nitekim onun maddeye ihtiyacı, varlığının tekavvümünde değil bilakis daha sonra geleceği üzere şahsiyetinin lâzımlarındadır. Kendisine genellik ve ortaklığın iliştiği zihinsel varlığı bakımından her cevherin mâhiyeti, zihinsel ve aklî taayyünü bakımından aklî işareti kabul etmesinde şüphe olmayan şeylerdendir. Her ne kadar işareti hariçteki kapalılığı bakımından kabul etmese de durum böyledir. Arazın mâhiyeti ise bunun hilafınadır. Zira o, varlıkta mutlak olarak başkasına tabidir. Bu yüzden ancak bilaraz kastedilen olabilir. Bu, vicdanda] yani insanın kendisinde hazır bulmasında] zâhirdir.

بأمور تابعة للمواد والأجرام فالإشارة إليها تابعة للإشارة إلى محالها وإن كانت إشارة عقلية فهي لا تتناول الأعراض الشخصيَّة إلا من جهة العلم بأسبابها وعللها فلا يكون العلم بها إلا كليًّا فلا يكون إشارة إذ الإشارة إلى شيء لا يحتمل الشركة كما قلنا.

[٩٧٥] ومن هاهنا يعلم أنَّ كليات الجوهر أيضًا لا يمكن الإشارة إليها ككليات الأعراض فقد أخطأ من ظن أنَّ هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر وكذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للإشارة العقليَّة لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم فلا يشار إليه بإشارة عقليَّة إلا بتبعيَّة العلم بأسبابها وعللها.

[٩٧٦] ومنهم من زعم أنَّ العرض قابل للإشارة العقليَّة لأنَّها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافة إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في قبولها إذ الكلي من كلّ منهما مقصود بالإشارة العقليَّة والجزئي من كلّ منهما مقصود بالإشارة الحسيَّة إلا أنَّ من عرف معنى كون الشيء مقصودًا بالإشارة وأنَّ مرجعها نحو من الوجود الحضوري ولا يكفي فيها مُطلق المعلوميَّة على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الأمر، فإنَّ ماهيَّة العرض ممَّا يتقوّم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنَّه لا حاجة له إلى محلّ.

[٩٧٧] والذي يتوهّم فيه الحاجة إلى المحل من الصور الماديَّة ليس كما توهّم. فإنَّ الحاجة لها إلى المادة ليست في تقوّم وجودها بل في لوازم شخصيتها كما سيجيء، فماهيَّة كلّ جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم والاشتراك ممّا لا شبهة في قبولها الإشارة العقليَّة من حيث تعينها العقلي الذهني وإن لم يقبلها من حيث إبهامها الخارجي بخلاف ماهيَّة العرض فإنَّها تابعة لغيرها في الوجود مُطلقًا فليست مقصودة إلا بالعرض كما يظهر بالوجدان.

[978] Salt mufârık cevhere gelince, hariçte ve akılda ona tahsis edilmiş bir aklî işaretin gerçekleşmesi mümkün müdür? Meşşâîler bunu, mufârığın kendi zâtını ve sıfatlarını bilmesi dışında inkâr etmektedirler. Stoacılar ise bu işareti kabul etmiştir. Allah'ın ilmi bahislerinde de geleceği üzere burada Stoacılar haklıdır.

[979] Cevherin özelliklerinden biri de nispî varlığın mukâbili olma manasında zâtı gereği mevcûd olmasıdır. Bu, mahâlli olmayan cevherlere mahsustur. Zira maddi sûretler ve aynı şekilde Meşşâîlere göre cevherlerin tümellerinin varlıkları başkası gereğidir. Çünkü onların kaim oluşları asla kendi zatlarıyla değildir. "Meşşâîlere göre" dememizin sebebi daha önce geçtiği üzere eskilerin tabii tümellerin varlığının mufârıklar âleminde olduğu ve kendileriyle kaim olduğu görüşüdür.

[980] Biri şöyle diyebilir: "Maddi sûretler tabiatları bakımından maddeden ihtiyaçsızdır. Onların maddeye ihtiyaç duyması ancak fertleşmeleri bakımındandır. Madde, onlarsız da bâki olduğundan dolayı hususi sûretlerle tekavvüm etmez. O halde cevherin aslı ve hakikati olan şeyin varlığı başkası gereği olamaz. Başkası gereği olan ise arazdır.

[981] Tümeller ve zihinsel sûretlere gelince, onların cevher kategorisinden olmadığı, bilakis nitelik kategorisinden olduğu daha önce geçmişti. Bu, her ne kadar tanımları ve cevhersel manaları akılda hâsıl olmuş olsa da böyledir. Cevher onlara yaygın sınaî yükleme ile olmaksızın yüklemdir. O halde her iki kâbilden birinden dolayı cevherin bu özelliğinin genelliği zarar görmez.

[982] Fakat biz birincisine şöyle cevap veririz: Sûretsel cevher her ne kadar mâhiyeti bakımından maddeden ihtiyaçsız olsa da varlığın bir tarzında fertleşmeyle bizzat ittihat etmiş bir mâhiyet olduğundan dolayı cevherin bu türünün şahsî varlığının başkası gereği olması doğru olur.

[983] İkincisine de aynı şekilde, zikrettiğimize benzer bir şekilde cevap veririz. İnsanın mâhiyeti bizzat cevher kategorisinin altında bulunur, o halde cevher olur. Fakat ona, "kendisiyle kaim olduğu aklî bir mevzuya muhtaç olarak var olan şeylerden olmak" da doğru olarak yüklenir. Bu durumda ise zihnî varlığı sırasında başkası gereği mevcûd olur.

[٩٧٨] وأمَّا الجوهر المفارق البحت فهل يمكن أن يقع إليها إشارة عقليَّة مُخصّصة عينًا وعقلا فالمشاءون ينكرونها إلا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتيَّة والرواقيون أثبتوها.

[٩٧٩] والحق في ذلك مع الرواقيين كما سيأتي في مباحث علم الله ومن خواص الجوهر كونه موجودًا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي وهذه يختص بما لا محل له من الجواهر فإنَّ الصور الماديَّة وكذا كليَّات الجواهر على رأي المشائين وجودها لغيرها إذ ليس قوامها بذاتها أصلا وإنَّما قلنا على رأي المشائين لما مرَّ من مذهب الأقدمين من وجود الكليَّات الطبيعيَّة في عالم المفارقات قائمة بأنفسها.

[٩٨٠] ولقائل أن يقول أمَّا الصور الماديَّة فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة، وإنَّما الحاجة لها إلى المادة من حيث تشخّصها وليست المادة متقوّمة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو أصل الجوهر وحقيقته فليس وجوده لغيره وما هو لغيره فهو عرض.

[٩٨١] وأمَّا الكليَّات والصور الذهنيَّة فقد مرَّ أنَّها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف وإن كانت حدودها ومعانيها الجوهريَّة حاصلة في العقل والجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعي فلم ينقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصيَّة للجوهر.

[٩٨٢] لكنا نجيب عن الأول بأنَّ الجوهر الصوري وإن كان بحسب الماهيَّة مستغنيًا عن المادة إلا أنَّه لما كانت ماهيَّة مُتَّحدة مع التشخص في نحو من الوجود اتحادًا بالذات صدق أنَّ هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره.

[٩٨٣] وعن الثاني أيضًا بمثل ما ذكرناه فإنَّ ماهيَّة الإنسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرًا لكن يصدق عليها أنَّها ممَّا يوجد مفتقرًا إلى موضوع عقلي قائمًا به فتكون عند وجودها الذهني موجودة لغيرها

Bu özellik cevher kategorisi için onun -kendilerine cevherlik manası yüklenen veya zatlarında onu içeren- her şahsî ferdinde sabit değildir.

[984] Cevherin bir diğer özelliği ise onun sayı bakımdan tek olan bir ferdinin mütekâbil sıfatları kabul etmesidir. Cisimdeki siyahlık ve beyazlık veya nefisteki ümit ve korku gibi...

[985] Şöyle dersen: "Tek bir zan doğru da olabilir yanlış da olabilir. O, nefisle kaim olan bir ilim türüdür. Husûlî ilim arazdır. Nitelik bu vasıfta aynı şekilde cevherle ortaktır."

[986] Derim ki: "Kastedilen, birbirine zıt bu sıfatların, hariçteki bir şeye nispetleri bakımından değil onların kendilerinde peşi sıra gelmesidir. Doğruluk ve yanlışlık ise nispî şeylerdendir. O halde doğru zan yanlış olduğunda bu, onun haricindeki şeyin değişiminden dolayıdır. Buna göre aklî sûretin vâkıada olan şeye nispeti doğru olduktan sonra yanlış olduğunda aklî sûret olduğu hal üzeredir. Bu da aynı şekilde kapsayıcı olmayan özelliklerdendir. Nitekim mufârık cevherlerde herhangi bir değişiklik olmaz. Aklî âlem, değişim ve dönüşümden uzaktır. Onun levhi, nesihten, yok olmaktan ve ispattan korunmuştur. Bunlardan birini kabul eden şey ancak göksel nefsânî âlem gibi bu [aklî] âlemin altındakilerdir. Zira onda [aklî âlemin altındakilerde] yok olma ve ispat yazılmıştır. Çünkü o nefislerde nesh ve dönüşüm vardır. Allah Teâla'nın şu sözü bunu gösterir: "*Allah dilediğini yok eder, dilediğini yerinde bırakır (ispat).*"[30]

[987] Tümelin, bazen beyaza bazense siyaha yüklem olmasından dolayı onlara göre değişken olan ikincil veya üçüncül cevherlerden sayılan cevherden olduğu sanılmasın. Çünkü bu, onun farklı şeylere mutâbık olması sebebiyledir, sıfatlardan bir sıfatta bizzat değişken olması sebebiyle değildir. Tümel her ferdi kapsar. Onun her ferdinin beyaz ve siyah olması gerçek değildir. İkincil ve üçüncül cevherler, ikincil ve üçüncül olmaları cihetinden değişmez. Türleri ve cinsleri kastediyorum. Tıpkı mufârıkların bilfiil değişmemesi gibi...

[988] Bu özelliğin, mutlak rengin siyahlık ve beyazlık olmasının ve böylece siyahlıktan beyazlığa dönüşmesinin imkânının tahayyül edilmesi vasıtasıyla arazlarda bulunduğu da sanılmasın. Çünkü beyazlığın faslı

30 Ra'd, 13/39.

فهذه الخاصيَّة ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع أفرادها الشخصيَّة التي يحمل عليها معنى الجوهريَّة أو يشمل في ذواتها عليه.

[٩٨٤] ومن خاصيَّة الجوهر أنَّ الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض للجسم والرجاء والخوف في النفس.

[٩٨٥] فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقًا وقد يكون كاذبًا وهو نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحصولي عرض فالكيف أيضًا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف.

[٩٨٦] قلت المراد تبدّل تلك الصفات المتضادة في أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج، والصدق والكذب من الأمور النسبيَّة فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصورة العقليَّة بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق وهذا أيضًا من الخواص الغير الشاملة فإنَّ الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل والتجدّد ولوحه محفوظ عن النسخ والمحووالإثبات وإنَّما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فإنَّ فيه كتاب المحو والإثبات لتطرق النسخ والتبديل في النفوس لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾.

[٩٨٧] ولا يتوهَّم أنَّ الكلي من الجوهر الذي عندهم من الجواهر الثانية أو الثالثة ممّا يتغير لأجل كونه محمولا على الأبيض تارة وعلى الأسود أخرى لأنَّ ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كلّ شخص وليس بحق أنَّ كلّ شخص منه أبيض وكلّ شخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثواني والثوالث من جهة ما هي ثوان وثوالث أعني الأنواع والأجناس كما لا يتغيّر المفارقات بالفعل.

[٩٨٨] ولا يتوهَّم أنَّ هذه الخاصيَّة توجد في الأعراض بواسطة أن تتخيل أنَّ اللون المطلق يجوز كونه سوادًا وبياضًا فتغير من السواد إلى

iptal olduğunda renkliği de iptal olur. Çünkü bu ikisi tek bir kılma ile kılınmışlardır. Bu yüzden renk kalktığında tamamen ortadan kalkar ve başka bir renk meydana gelir. Ondan bir kökün bekâsıyla beraber faslının ondan soyulması mümkün değildir. Çünkü bunun gerçekleşmesi basit bir türde mümkün değildir. Aklî olan mutlak rengin tüm renklere nispeti eşittir.

[989] Cinste, faslın varlığına dair bir istidad olduğu şeklinde meşhur olan [hüküm] ise ancak mürekkep türlerin cinsinde geçerlidir. Bu, cins olması bakımından değil bilakis madde olarak ele alınması bakımındandır.

[990] Geride geçenlerden, iki itibar arasındaki farkı anladın. Buna göre basitlerin cinsinde onun fasılları kabul eden şeylerden olduğu mutlak bırakılırsa bunun manası vehmin, renklik gibi cinssel tabiatı soyutlamasının mümkün olması ve böylece onu iki fasıldan hangisini dilerse ona nispet etmesidir. Görme için görmenin kısılması ve açılması gibi... Bu şuna binaendir: Cevherin özelliklerinden sayılan şey iki zıt şeyin kabulüdür. O iki şey tek bir kabul ediciye ilişir. Tümel olması bakımından tümel o ikisini kabul etseydi her renk siyahlık veya beyazlık olurdu. Renk tabiatı şayet siyahlığı kabul etseydi siyahlık değil siyahlanmış olurdu. Aynı şekilde beyazlığı kabul etseydi beyazlık değil beyazlanmış olurdu. Buna göre varlıkta herhangi bir siyahlık ve beyazlık olmazdı. [Siyahlık ve beyazlık] olsaydı beraberce değil peş peşe var olurlardı. Çoğu zaman sayısal vahdet ile manevi vahdet arasındaki farkın karıştırılmasından dolayı hata meydana gelir.

Yedinci Fasıl

Tek Bir Mevcûdun Hem Cevher Hem Araz Olmasının İmkânsızlığı

[991] Bu hüküm, doğruluğu cevher ve araz mefhûmlarının anlaşılmasıyla zorunlulukla bilinen hükümlerdendir. Çünkü ikisinden biri diğerinin olumsuzlanması mesabesindedir. Bir şey ve o şeyin olumsuzlanması tek bir şey üzerine doğru olmaz. Bu bedîhîdir. Zira arazın manası, bir konuda mevcûd olandır. Cevherin manası ise bir konuda

البياض وذلك لأنَّ البياض إذا بطل فصله بطلت لونيته لأنَّهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه وحصل لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأنَّ ذلك غير مُمكن التحقّق في النوع البسيط واللون المُطلق العقلي نسبته إلى الجميع سواء.

[٩٨٩] وما اشتهر من أنَّ في الجنس استعدادًا لوجود الفصول فذلك إنَّما يصح في جنس الأنواع المُركّبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة.

[٩٩٠] وقد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق في جنس البسائط أنَّه ممّا يقبل الفصول فمعناه أنَّ الوهم يمكنه أن يجرّد الطبيعة الجنسيَّة كاللونية مثلا فينسبه إلى أي الفصلين شاء كالقابضيَّة للبصر والمفرقيَّة له على أنَّ ما عدّ من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لأمرين متقابلين يعرضان لقابل واحد ولو أنَّ الكلي بما هو كلي يقبلهما لكان كلّ لون سوادًا أو بياضًا ولو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادًا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا بياضًا فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما ولو كانا لم يكونا معًا بل على التعاقب في الوجود وكثيرًا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العدديَّة والوحدة المعنويَّة.

الفصل السابع

في استحالة أن يكون موجود واحد جوهرًا وعرضًا

[٩٩١] هذا الحكم ممّا يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض لكون أحدهما بمنزلة سلب الآخر والشيء وسلبه لا يصدقان على شيء بداهة. فإنَّ مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر

olmayan mevcûddur. Cevherden, varlığı konuya bağlı olmayan şeyden başkasını kastetmiyoruz. Arazdan ise varlığı hangi konu olursa herhangi bir konuya bağlı olan varlıktan başkasını kastetmiyoruz. Bu iki mananın tek bir şey üzerine doğru olması imkânsızdır. Eskilerden bir topluluk bunu mümkün görmüştür. Şeyhu'r-Reis ise bunu uzak görmüştür. Onların bu hususta tutundukları bazı vecihler vardır:

[992] Birincisi: Cevherlerin fasılları da cevherdir. Fakat filozoflar birçok faslın nitelik olduğunu söylemiştir. Nitelikler ise arazdır. O halde bu fasıllar hem araz hem cevherdir.

[993] Şeyh buna şöyle cevap vermiştir: Fasıllara ve araz kategorilerinden olana niteliğin söylenmesi lafzî iştirak iledir.

[994] Cevherlerin fasıllarının araz olduğunun olumsuzlanması hususunda şöyle denilmesi de mümkündür: Daha önce de geçtiği üzere fasıl, cinsten ayırt edilmiş bir şekilde mevcûd değildir. Bu ancak analiz sırasında akıldadır. O halde cinsin arazı olsaydı varlığının, ona konu olduğu vehmedilen şeyden ayırt edilmesi gerekirdi. Çünkü vâkıada arazın varlığının, arazın konusunun varlığından başka olması zorunludur. Fasıl ise varlıkta cinsle birdir. Çünkü onun üzerine "O, odur." yüklemesi ile yüklenir.

[995] Aklî analizde ve o ikisinden her birinin diğerinden ayırt edilmiş olması itibarında ise faslın cinse nispeti sûretin maddeye nispeti gibi olur, arazın konusuna nispeti gibi değil. Böylece fasıl aklî bir sûret, cins ise aklî bir madde olur ve varlığının tahsilinde ve taayyününde o sûrete ihtiyaç duyar. Zira mübhem olan, müstakil şekilde varlığı olmayan bir mübhemdir. Mürekkeplerin fasıllarında ve cinslerinde de durum böyledir. Ancak hariçte onlarda da varlıkta bir açıdan bir çokluk vardır. Böylece madde ve sûret hâricî olur, araz ve konu olmaz.

[996] İkincisi: Sûret, sûreti taşıyan şeyde onun bir parçası olmayacak şekilde mevcûddur. Bu yüzden araz olur. İkisinden mürekkep olan cevherde onun bir parçası olur. Cevherin parçası cevherdir. Böylece tek bir şey hem cevher hem araz olur.

الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر إلا ما لا يكون مُتعلق الوجود بالموضوع ولا بالعرض إلا ما يكون مُتعلق الوجود بموضوع ما أي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه تمسكوا بها.

[٩٩٢] أحدها: أنَّ فصول الجواهر جواهر مع أنَّ الحكماء يقولون كثيرًا من الفصول أنَّها كيفيَّات والكيفيَّات أعراض فتلك الفصول تكون جواهر وأعراضًا معًا.

[٩٩٣] وقد أجاب الشيخ عنه بأنَّ إطلاق الكيف على الفصول وعلى التي من مقولة الأعراض بالاشتراك اللفظي.

[٩٩٤] ويمكن أن يقال في نفي كون فصول الجواهر أعراضًا إنَّ الفصل كما مرَّ ليس موجودًا متميّزًا عن الجنس إلا في العقل عند التحليل، فلو كان عرضًا للجنس لوجب أن يتميّز وجوده عن وجود ما يتوهّم كونه موضوعًا له ضرورة أن وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل مُتَّحد مع الجنس في الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو.

[٩٩٥] وأمَّا عند التحليل العقلي واعتبار كلّ منهما مُتميّزًا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل إلى الجنس حينئذ نسبة الصورة إلى المادة لا نسبة العرض إلى موضوعه فيكون الفصل صورة عقليَّة والجنس مادة عقليَّة يحتاج في تحصيل وجودها وتعينها إلى تلك الصورة، إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال وكذا الحال في فصول المركّبات وأجناسها، إلا أنَّ لها في الخارج أيضًا تعدّدًا في الوجود بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضًا وموضوعًا.

[٩٩٦] وثانيها: أنَّ الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضًا وكانت في الجوهر المركب منهما جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرًا وعرضًا.

[997] Cevap: Sûretin, sûretin taşıyıcısındaki varlığı, bir şeyin konudaki varlığı gibi değildir. Aynı şekilde onların takrir ettiklerine göre mürekkepteki varlığı da böyledir. Onun bu ikisi dışında bir varlığı yoktur. O halde asla araz olamaz. Çünkü şeylerden bir şeye, -arazın konuya olan ihtiyacı gibi- ihtiyacı yoktur. O halde mutlak olarak zâtında cevher olur.

[998] Üçüncüsü: Sıcaklık, sıcak olandan bir parçadır. Sıcak olan, cevherdir. O halde sıcaklık cevherin parçasıdır. Cevherin parçası da cevherdir. O halde sıcak olması bakımından sıcağa nispetle sıcaklık da cevherdir. Fakat sıcaklık, onu kabul eden cisme nispetle arazdır. Bu durumda o, iki duruma nispetle hem cevher hem arazdır.

[999] Cevap: Eğer sıcaklıktan, duyulur olmayan ateşlik tabiatı kastediliyorsa onun durumu -senin de onun varlığının ateşsel cisimde, yani ateşin maddesinde olduğunu bildiğin üzere- konudaki bir şeyin varlığı gibi değildir, bilakis maddedeki bir şeyin varlığı gibidir. Sûreti kastediyorum. Eğer sıcaklıktan duyulur nitelik kastediliyorsa o, ateşte de başkasında da sıcak olanın bir parçası değildir. Bu ancak varsayım ve itibar iledir.

[1000] Dördüncüsü: Mürekkepteki araz onun bir parçası gibidir, ondaki bir araz değildir. Bir şeydeki bir araz olmayan her şey o şeydeki bir cevherdir. Fakat o, onu kabul edici olan şeye nispetle arazdır. O halde tek bir şey hem cevher hem araz olur.

[1001] Cevap: Bu şüphe, cevher ile cevherî mefhûmlarının ve aynı şekilde araz ve arazî mefhûmlarının karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Nitekim son ikisi -cevherî ve arazîyi kastediyorum- nispî şeylerdir. İlk ikisi ise hakiki şeylerdir. Nasıl ki cevher zâtında daima cevherdir ve onun cevherliği başka bir şeye kıyasla, daha doğrusu zâtında herhangi bir konuya muhtaç olmadığından dolayı asla değişmez, araz da aynı şekilde [başka] bir şeye kıyasla değil zâtında değişmez.

[1002] Arazlık ve cevherlik -bir şeyin arazî, yani yüklem olan hariç olması manasında veya cevherî, yani zâtî olması manasında- ise dayanağı bu iki itibardan biri ve iki nispetten biri olan şeylerdendir. Bir şeye dâhil olmayı ve ondan hariç olmayı kastediyorum.

[٩٩٧] والجواب أنَّ الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع، ولا في المركب أيضًا كذلك على ما قرروه ولا وجود لها في غير هذين فلا يكون عرضًا أصلا لعدم حاجتها إلى شيء من الأشياء حاجة العرض إلى الموضوع فيكون جوهرًا في ذاتها مُطلقًا.

[٩٩٨] وثالثها: أنَّ الحرارة جزء من الحار والحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة إلى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرًا وعرضًا بالنسبة إلى الأمرين.

[٩٩٩] والجواب أنَّ الحرارة إن أريد بها الطبيعة الناريَّة غير المحسوسة فحالها كما علمت من أنَّ وجودها في الجسم الناري أعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع بل كوجود شيء في المادة أعني الصورة وإن أريد بها الكيفيَّة المحسوسة فهي ليست جزء للحار لا في النار ولا في غيرها إلا بمجرَّد الفرض والاعتبار.

[١٠٠٠] ورابعها: إنَّ العرض في المُركّب كجزء منه فلا يكون عرضًا فيه وكلّ ما لا يكون عرضًا في الشيء كان جوهرًا فيه لكنه بالنسبة إلى القابل له عرض فالشيء الواحد يكون جوهرًا وعرضًا.

[١٠٠١] والجواب أنَّ هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين مفهومي العرض والعرضي فإنَّ الأخيرين أعني الجوهري والعرضي أمران نسبيان، والأولان أمران حقيقيان فكما أنَّ الجوهر دائمًا في ذاته لا يتغيّر جوهريّته بالقياس إلى شيء بل لأنَّه في نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلا فكذا العرض في نفسه لا بالقياس إلى شيء.

[١٠٠٢] وأمَّا العرضيَّة أو الجوهريَّة بمعنى كون الشيء عرضيًّا أي خارجًا محمولا أو جوهريًّا أي ذاتيًّا فذلك ممّا يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين وإحدى هاتين النسبتين أعني الدخول في شيء والخروج عنه.

[1003] Buna göre burada ihtimaller vardır. Nitekim tek bir şey, (1) zâtında araz olup başkası için arazî olabilir. (2) Zâtında araz olup başkası için cevherî olabilir. (3) Zâtında cevher olup başkası için cevherî olabilir. (4) Zâtında cevher olup başkası için arazî olabilir. Gülene kıyasla insan gibi... Aynı şekilde bir şeyin, zâtında araz olup iki şey için cevherî ve arazî olması da mümkündür. Beyazlık gibi... Zira o, zâtında arazdır, kabul edici olan cisme kıyasla arazîdir, bu ikisinden mürekkep olana kıyasla ise cevherîdir. Yine tek bir şeyin, zâtında cevher olup iki şeye kıyasla cevherî ve arazî olması da mümkündür. Hayvan gibi... Zira o, zâtında cevherdir, insan için cevherîdir, yürüyen için ise arazîdir.

[1004] Açığa çıktı ki bir şeyin mürekkepte onun parçası olarak bulunması, tek başına o şeyin cevher olmasını gerektirmez. Bunu, ancak mâhiyeti konuya ihtiyaç duymazsa gerektirir. Mâhiyeti konuya ihtiyaç duyarsa o, mürekkebin parçası olsa da olmasa da arazdır. Âlimlerin sözünde bulunan cevherî mürekkebin parçasının cevher olduğu görüşü mürekkebin tek bir tabiata sahip olması ile şartlanmıştır. Çünkü tabii mürekkebin bir parçası bir şeyde bulunduğunda ondaki varlığı, bir şeyin konudaki varlığı gibi değildir, bilakis maddesindeki varlığı gibidir. Bu ibareler *Şifâ*'nın *Kategoriler* kısmında daha fazlası olamayacak şekilde geniştir.

[1005] Dileyen oradaki ibarelere müracaat etsin. Fakat bizim zikrettiklerimiz, tâlip-sâlik kimse için yeterlidir. Çünkü bu kimsenin maksadı sadece talep ettiği şeye doğru sülûk etmek, talep ettiği şeyden gerekli olanın ancak kendisiyle tamamlanacağı şeyleri tahsil etmek, mânileri gidermek, engelleri kaldırmak, şeytanlarla mücadele etmek, yol kesicilere ve saptırıcılara karşı müdafaada bulunmaktır. [Sâlikin maksadı] tüm sözleri, görüşleri ve tartışmaları kavramak değildir.

Bir Problem ve Çözüm

[1006] Sonra *Meşrikiyye* diye vasıflanan *Mebâhis* [*el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*] müellifinin [Râzî], bu manaların çoğunu kitaplarında ve filozofların görüşlerinin şerhlerinde çok kez naklettikten sonra dönüp de şöyle demesi gariptir: Filozoflar görüşlerine, bir şeyi mahal edinen her şeyde, bu mahal edinenin mahâlde olması itibarı ve 'toplamda olması' itibarı vardır diyerek delil getirebilirler.

[١٠٠٣] فهاهنا احتمالات، فإنَّ شيئًا واحدًا يجوز أن يكون عرضًا في نفسه وعرضيًّا لشيء ويجوز أن يكون عرضًا في نفسه وجوهريًّا لشيء وأن يكون جوهرًا في نفسه وجوهريًّا لشيء أو جوهرًا في نفسه وعرضيًّا لآخر كالإنسان بالقياس إلى الضاحك ويحتمل أيضًا أن يكون شيء واحد عرضًا في نفسه وجوهريًّا وعرضيًّا لشيئين آخرين كالبياض فإنَّه عرض في نفسه وعرضي بالقياس إلى الجسم القابل وجوهري بالقياس إلى المُركَّب منهما وأن يكون شيء واحد جوهرًا في نفسه وجوهريًّا وعرضيًّا بالقياس إلى آخرين كالحيوان فإنَّه جوهر في نفسه وجوهري للإنسان وعرضي للماشي.

[١٠٠٤] فقد انكشف أنَّ مجرَّد كون الشيء في المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرًا إلا إذا لم يكن ماهيَّته محتاجة إلى الموضوع، فإن كانت ماهيَّته مفتقرة إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزأ للمُركب أم لا وما وجد في كلام القوم أنَّ جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بأن يكون المُركّب ذا طبيعة واحدة لأنَّ جزء المُركّب الطبيعي إذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع- بل كوجوده في مادة له وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.

[١٠٠٥] فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لأنَّ غرضه مجرَّد السلوك إلى مطلوبه وتحصيل ما لا يتمّ الواجب من مطلوبه إلا به وإزالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاهدة مع الشياطين والمدافعة مع قطاع الطريق والمضلين لا الإحاطة بجميع الأقوال والمذاهب والأبحاث.

عقدة وحل

[١٠٠٦] ثمَّ العجب من صاحب المباحث المُسمَّاة بالمشرقيَّة أنَّه بعد ما نقل أكثر هذه المعاني مرارًا كثيرة في كتبه وشروحه لكلام الحكماء رجع وقال إنَّ لهم أن يحتجوا لمذهبهم أنَّ كلّ ما حلّ في شيء فإنَّه يكون لذلك الحال اعتبار أنَّه في محل واعتبار أنَّه في المجموع.

[1007] İkinci itibarın arazlığı gerektirmediğinde şüphe yoktur. Çünkü o parçadır. Arazın şartı ise parça olmamasıdır. Mahâlde olması itibarı ise ya kendisini mahal edinen bir şeyle tekavvüm eden bir mahâllin akledilmesidir veya [mahâllin böyle] akledilmemesidir. Birincisi iki açıdan batıldır. Birincisi, mahal edinen, varlığında mahâlle muhtaçtır. Mahâl de ona muhtaç olsaydı her birinin ihtiyacı diğerine dönerdi. Hâlbuki döngü (*devr*) batıldır.

[1008] İkincisi, unsurların heyûlâsı, sûretleri arasında ortaktır. Unsursal sûretlerden birinin varlığının, heyûlânın varlığının takviminde ve zâtının tamamlanmasında bir dahli olsaydı heyûlânın o sûretin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkması lâzım gelirdi. O zaman heyûlâ ortak olmazdı. Bu ise hulftür. O halde hulûl eden hem cevher hem araz olur.

[1009] İşte bu, onun, tek bir şeyin hem cevher hem araz olabileceğini mümkün görenler vasıtasıyla telfik ettiği problemdir. Çözümü ise geride geçenlerin hatırlanmasıdır. Böylece zikredilendeki bozukluk vecihleri ortaya çıkar.

[1010] İlk olarak, bu, cevher ile cevherînin, yani zâtînin ve araz ile arazinin, yani zâtın dışında olanın birbirine karıştırılmasıdır. Bir konuda hulûl eden her şeyin cevherliğine onun toplamdan bir parça olmasıyla ve bu toplamın araz olamayacağıyla delil getirdi.

[1011] Doğru olan, toplamın parçası toplamın arazîsi olmaz. Bu, onun zâtında araz olmadığından değildir. Bu yüzden onun bir şeyin parçası olması, zâtında cevher olmasını gerektirmez bilakis cevherî olmasını gerektirir. O halde bir şeyin, zâtında araz olması ve başkası için cevherî olması arasında bir terslik yoktur.

[1012] İkinci olarak, aynı şekilde bir şeyin zâtındaki haliyle başkasına kıyasla olan hali arasında karışıklık meydana gelmiştir. Bu yüzden onlardan birinin olumsuzlanmasıyla diğerinin mukâbilinin olumlanmasına delil getirmiştir. Bu geçersizdir. Zira bir şeyin arazî olmaması onun cevher olmasını gerektirmez, çünkü o, mukâbil değildir. Onun mukâbili ancak zâtî manasındaki cevherîdir. O halde bir şeyin arazî olmasının olumsuzlanmasından onun ancak zâtî olması sabit olur. Her zâtî, zâtında cevher değildir. Mesela renklik siyahlığın zâtîsidir fakat cevher değildir.

ذكره.

[١٠١٠] أمَّا أولا، فلأنه خلط بين الجوهر والجوهري أعني الذاتي وبين العرض والعرضي أعني الخارج عن الذات فأستدل على جوهريَّة كلّ ما حلّ في موضوع بأنَّه جزء للمجموع وجزء المجموع لا يكون عرضًا.

[١٠١١] والحق أنَّ جزء المجموع لا يكون عرضيًّا له لا أنَّه لا يكون عرضًا في نفسه، فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرًا في نفسه بل كونه جوهريًّا لغيره فلا منافاة بين كون الشيء عرضًا في نفسه جوهريًّا لغيره.

[١٠١٢] وأمَّا ثانيا: فقد وقع الخلط والاشتباه أيضًا بين حال الشيء في نفسه وبين حاله منتسبًا إلى غيره فأستدل من نفي أحدهما على إثبات مقابل الآخر وذلك باطل، فإنَّ عدم كون الشيء عرضيًّا لا يوجب كونه جوهرًا إذ ليس مقابلا له إنَّما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضيًّا إلا كونه ذاتيًّا وليس كلّ ذاتي جوهرًا في نفسه فإنَّ اللونيَّة مثلا ذاتيَّة للسواد وليست جوهرًا.

[١٠٠٧] أمَّا الاعتبار الثاني فلا شبهة في أنَّه لا يوجب العرضيَّة لأنَّه جزء، ومن شرط العرض أن لا يكون جزء وأمَّا اعتبار كونه في المحل فلا يخلو إمَّا إن يعقل محل يتقوّم بما يحلّ فيه أو لا يعقل والأول باطل لوجهين؛ أحدهما: أنَّ الحال محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كلّ منهما إلى الآخر والدور باطل.

[١٠٠٨] الثاني: أنَّ هيولى العناصر مُشتركة بين صورها فلو كان لوجود شيء من الصور العنصريَّة مدخل في تقويم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا يكون الهيولى مُشتركة هذا خلف فيكون الحال جوهرًا وعرضًا.

[١٠٠٩] وهذه هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرًا وعرضًا، وأمَّا حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما

[1013] Üçüncü olarak, zikrettiği devr mutlak olarak imkânsız değildir. Çünkü sûret gibi mahâllinin mukavvimi olan hulûl edicinin ihtiyaç ciheti ile heyûlâ gibi o hulûl edici ile mütekavvim olan mahâllinin ihtiyaç ciheti farklıdır. Bunu madde ile sûret arasındaki telâzüm bahislerinde göreceksin. Kendisine -ortaklık yoluyla da olsa- devr denen her şey imkânsız değildir. İmkânsız olan devr ancak ihtiyaç cihetinin iki tarafta da aynı olduğu devrdir. Çünkü burhan ancak bunun üzerine getirilmiştir, başka bir şey üzerine değil. Her ne kadar devr lafzı ona dil ve örf bakımından söylense de durum böyledir.

[1014] Dördüncü olarak, maddenin, kaim kılınmasında (*tekavvüm*) sûretlerden herhangi bir türe muhtaç olduğuna ve onun arazlardan bir şeye herhangi ihtiyaç türüyle asla muhtaç olmadığına dair ispat daha sonra gelecektir.

[1015] Bu, hulûl edenin sûret olmasıyla araz olması arasındaki farkın dayanağıdır. Araz vasıflayıcı bir tabiattır ve mahâl olmaksızın kaimliği yoktur. Cevherî sûretlerin mahâlle ihtiyacı ise tabiatı bakımından değil bilakis şahsiyetinin arazları ve hâricî varlığının lâzımları bakımındandır.

[1016] Bunlar, cevherlik ve arazlığın özellikleri hususunda zikretmeyi murat ettiklerimizin sonu olsun.

[١٠١٣] وأمَّا ثالثا: فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مُطلقًا لأنَّ جهة الاحتياج بين الحال المقوّم للمحل كالصورة والمحل المتقوّم به كالهيولى مُختلف كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة وصورة وليس كلّ ما يطلق عليه لفظ الدور ولو بالاشتراك مُستحيلا إنَّما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة لأنَّ البرهان إنَّما أقيم على هذا لا على غيره وإن أطلق لفظ الدور عليه لغة وعرفًا.

[١٠١٤] وأمَّا رابعا: فلما سيجيء من إثبات أنَّ المادة مُفتقرة في تقومها إلى نوع من الصور أي نوع كان وليست مفتقرة أصلا إلى شيء من الأعراض نحوًا من الافتقار.

[١٠١٥] وهذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة و بين كونه عرضًا، فالعرض طبيعة ناعتيَّة لا يمكن قوامها إلا بالمحل. وأمَّا الصور الجوهريَّة فحاجتها إلى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيّتها ولوازم وجودها الخارجي.

[١٠١٦] فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهريَّة والعرضيَّة.

DİZİN

A

acılık 246, 248, 322, 324

açı 60, 62, 98, 240, 392, 402, 406, 416, 422, 424, 426, 428, 430, 432, 562

ademî 26, 90, 232, 252, 262, 264, 276, 352, 354, 420, 444, 468, 472, 528, 596

ağırlık 5, 42, 46, 148, 152, 154, 156, 162, 188, 198, 202, 216, 294

akıl 9–10, 26, 34, 46, 82, 126, 130, 134, 136, 172, 182, 208, 250, 296, 322, 324, 330, 338, 344, 352, 354, 372, 382, 386, 388, 394, 400, 406, 408, 410, 412, 420, 432, 434, 442, 448, 454, 456, 458, 460, 462, 464, 466, 474, 476, 478, 480, 482, 484, 486, 488, 490, 492, 494, 498, 500, 504, 506, 508, 516, 518, 526, 528, 530, 532, 534, 536, 538, 540, 544, 548, 554, 564, 566, 570, 582, 586, 592, 602, 604, 606, 608, 610, 612, 614, 616, 618, 620, 624, 626, 628, aklî cins 492

aklî madde 438

aklî sûret 526, 528, 530, 532, 546, 596, 622, 626, 628, 642, 706

âlem 52, 68, 74, 108, 116, 140, 162, 182, 190, 216, 218, 222, 226, 228, 230, 232, 456, 488, 490, 504, 526, 534, 624, 626, 720, 751

amelî 280, 604

apriori 66, 68, 552, 576

araz 5, 8, 11, 13, 14, 18, 22, 30, 34, 40, 84, 88, 90, 92, 98, 100, 106, 122, 144, 146, 152, 168, 176, 190, 200, 216, 220, 246, 308, 338, 360, 362, 366, 398, 414, 424, 438, 440, 442, 444, 446, 448, 458, 470, 476, 492, 520, 524, 532, 534, 536, 538, 540, 544, 546, 548, 554, 566, 568, 574, 576, 584, 600, 628, 630, 632, 634, 636

arazî 6, 11, 20, 26, 36, 44, 46, 52, 56, 58, 104, 146, 150, 170, 184, 192, 194, 204, 232, 238, 270, 284, 300, 308, 316, 394, 406, 440, 444, 446, 470, 492, 504, 554, 556, 580, 582, 590, 614

arız 20, 24, 46, 48, 52, 86, 88, 92, 96, 100, 112, 122, 124, 138, 142, 158, 186, 212, 226, 230, 240, 244, 256, 260, 286, 298, 310, 342, 358, 364, 382, 390, 394, 400, 458, 460, 462, 468, 472, 474, 478, 490, 566, 578, 582, 584

Aristoteles 10, 42, 48, 106, 170, 202, 454, 482, 490, 598, 608, 614

arş 140, 432

arşî 6, 88

Arşimet 396, 412

ayrık 5, 6, 14, 16, 24, 26, 28, 32, 40, 42, 52, 72, 84, 86, 90, 92, 98,

112, 122, 134, 152, 176, 178, 190, 200, 206, 212, 230, 342, 344, 350, 384, 398, 418, 444, 492, 494, 500, 504, 512, 514, 534, 540, 542, 550, 568, 584, 588, 602, 612, 620, 632

B

basit 22, 26, 28, 42, 44, 50, 72, 90, 102, 110, 112, 126, 150, 156, 160, 170, 186, 190, 196, 210, 214, 230, 290, 298, 356, 368, 372, 388, 390, 392, 396, 398, 400, 406, 408, 412, 422, 432, 436, 440, 448, 450, 452, 460, 462, 466, 468, 470, 474, 476, 478, 480, 482, 492, 506, 512, 516, 518, 532, 536, 538, 540, 542, 544, 546, 548, 552, 554, 558, 562, 576, 578, 580, 582, 586, 590, 592, 594, 596, 598, 600, 610, 612, 614, 622, 628

beden 298, 306, 352, 354, 364, 380, 394

bedîhî 74, 76, 202, 576, 636, 638

berik 8, 230, 232

beyazlık 24, 112, 118, 158, 206, 210, 212, 226, 268, 270, 280, 286, 288, 376, 380, 432, 532, 626, 628, 630, 634

bileşik 22, 68, 80, 98, 102, 106, 110, 142, 150, 160, 172, 190, 232, 290, 304, 350, 364, 412, 414, 436, 474, 482, 484, 552, 622

bilfiil 8, 10, 16, 24, 32, 34, 44, 48, 50, 56, 58, 64, 70, 72, 74, 78, 80, 82, 84, 90, 94, 96, 98, 100, 102, 110, 114, 126, 128, 132, 138, 140, 142, 156, 158, 180, 186, 190, 192, 194, 230, 232, 256, 258, 264, 272, 282, 284, 286, 288, 296, 300, 338, 344, 382, 390, 398, 414, 420, 422, 426, 440, 442, 450, 452, 454, 456, 458, 462, 470, 474, 476, 478, 480, 488, 492, 494, 498, 500, 506, 512, 514, 524, 530, 532, 534, 536, 538, 540, 544, 550, 554, 584, 586, 594, 602, 606, 608, 610, 612, 614, 616, 618, 620, 622, 624, 626, 628

bilkuvve 16, 24, 32, 34, 42, 44, 48, 52, 56, 58, 68, 70, 72, 74, 80, 94, 96, 98, 100, 102, 110, 112, 114, 116, 120, 122, 126, 130, 132, 134, 136, 138, 144, 152, 156, 186, 192, 194, 228, 232, 246, 254, 258, 262, 272, 274, 282, 284, 286, 288, 300, 338, 382, 426, 438, 452, 454, 456, 458, 470, 480, 492, 494, 500, 514, 524, 532, 534, 536, 538, 540, 542, 544, 554, 608, 610, 612, 614, 616, 618, 622, 624, 626, 628, 630, 632

birlik 26, 28, 44, 46, 50, 98, 110, 144, 148, 170, 174, 176, 192, 220, 242, 248, 252, 304, 334, 390, 408, 430, 474, 486, 506, 540, 542, 548

bitişik 5, 28, 30, 32, 40, 42, 44, 48, 52, 54, 56, 60, 62, 68, 110, 116, 118, 120, 122, 124, 130, 132, 134, 136, 138, 186, 206,

212, 232, 234, 238, 250, 272, 294, 302, 398, 402, 406, 426, 476, 512, 572, 612, 650

boşluk 6, 36, 88, 94, 110, 118, 120, 122, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 184, 198, 292, 328

boyut 62, 106, 108, 110, 112, 114, 118, 124, 140, 166, 390, 396, 424

C

Cebrail 116

cevher 11–13, 18, 20, 24, 26, 34, 36, 38, 40, 46, 48, 54, 76, 88, 90, 94, 98, 100, 106, 108, 110, 120, 122, 132, 134, 136, 142, 144, 146, 150, 152, 156, 160, 168, 172, 180, 190, 200, 206, 216, 220, 230, 238, 252, 256, 274, 308, 320, 322, 324, 330, 340, 360, 362, 368, 370, 400, 402, 414, 416, 418, 430, 438, 440, 442, 444, 446, 448, 458, 460, 468, 470, 472, 474, 476, 478, 480, 482, 518, 524, 526, 528, 536, 538, 540, 546, 554, 556, 558, 560, 562, 564, 566, 568, 570, 572, 574, 576, 580, 582, 584, 586, 588, 590, 594, 596, 598, 600, 602, 604, 606, 608, 610, 614, 620, 622, 624, 626, 628, 630, 632, 634, 636

cevher-i ferd 34, 36

cidde 12, 516

cins 11, 16, 18, 20, 22, 24, 28, 38, 46, 70, 138, 142, 192, 256, 258, 260, 268, 280, 328, 350, 356, 370, 396, 404, 406, 412, 430, 438, 440, 442, 450, 468, 470, 480, 482, 484, 492, 494, 524, 532, 544, 554, 562, 568, 572, 576, 578, 580, 582, 586, 588, 590, 592, 594, 598, 628

cirim 162

cisim 6, 30, 32, 34, 36, 40, 42, 44, 48, 50, 62, 64, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 82, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 130, 132, 136, 138, 140, 144, 148, 160, 164, 168, 172, 176, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 196, 198, 200, 206, 208, 214, 216, 218, 220, 228, 230, 234, 240, 258, 262, 264, 266, 268, 274, 280, 288, 294, 304, 308, 310, 314, 328, 330, 332, 334, 348, 374, 384, 390, 392, 400, 402, 406, 410, 414, 422, 424, 426, 428, 436, 440, 442, 450, 452, 476, 478, 486, 506, 530, 540, 550, 556, 566, 586, 594, 598, 604, 606, 610, 616, 640

cismânî 30, 72, 100, 110, 146, 214, 216, 440, 476, 502, 504, 594, 612

civa 128

Cübbâî 198

Ç

çiftlik 54, 356, 392, 394, 398, 406, 432, 434, 442, 444

çirkinlik 438

çizgi 36, 40, 44, 48, 50, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 90, 92, 94, 96, 112, 240, 244, 248, 270, 282, 286, 340, 392, 396, 400, 402, 404, 406, 408, 410, 414, 418, 420, 422, 424

D

daire 36, 188, 340, 398, 400, 402, 404, 406, 412, 414, 416, 422, 430, 514

dairesellik 10, 282, 392, 396, 434, 516, 692, 754

derinlik 40, 42, 96

devr 504, 634, 636, 638

dışbükey 396

dikdörtgen 432

doğal ruh 366

doğal tümel 574

doğruluk 28, 56, 96, 344, 354, 404, 406, 412, 416, 486, 626

doğrusallık 10, 282, 392, 396, 404, 408, 434, 516

duyu 9, 68, 112, 116, 156, 158, 160, 222, 234, 238, 244, 286, 290, 294, 296, 306, 310, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 346, 350, 386, 430, 434, 452, 458, 460, 464, 488, 504, 512, 524, 556, 586, 616

E

Ebu Hâşim 198

Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî 126

edilgen 40, 140, 390, 418, 430, 538, 608

edilgi 16, 30, 70, 82, 96, 120, 122, 142, 148, 152, 154, 156, 184, 216, 254, 260, 264, 356, 358, 390, 476, 518, 654

Eflâtun 106, 442

eğri 56, 96, 394, 402, 404, 412

eğrilik 56, 96, 404, 406

ekşilik 248, 250

El-Edviyyetü'l-Kalbiyye 284, 370

elem 9, 34, 282, 286, 288, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 346, 350, 354, 380, 498

El-Kânûn Fi't-Tıbb 300

El-Mebâhisü'l-Meşrikıyye 286, 300, 372

etki 26, 40, 42, 70, 82, 86, 96, 120, 142, 158, 160, 184, 186, 188, 192, 238, 248, 252, 254, 260, 314, 338, 342, 368, 380, 488, 518, 524, 550, 570, 610

etkileme 12, 16, 18, 24, 144, 146, 202, 518, 520, 526

etkilenim 156, 258, 262, 264, 284, 484

etkilenme 12, 16, 144, 146, 156, 160, 252, 282, 358, 368, 494, 518, 520

F

Fahreddin Er-Râzî 64, 172, 190, 286, 498

fâil 5, 18, 20, 22, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 42, 66, 70, 74, 78, 82, 94, 100, 102, 106, 108, 114, 118, 120, 130, 176, 220, 230, 240, 242, 256, 266, 268, 338, 342, 344, 354, 362, 368, 394, 434, 518, 520, 524, 540, 558, 576, 608, 618

felek 56, 70, 78, 80, 124, 138, 158, 166, 300, 328, 406, 524, 550, 636

felekiyyât 560

felsefe 2, 216, 268, 522, 542

fen 5, 7, 11–12, 30, 142, 196, 446, 526

filozof 10, 48, 50, 222, 512, 614

fizik 5, 16, 82, 154, 184, 208, 328

formel 70, 246

G

Galen 298, 300, 308, 310, 312, 324, 326, 360

gâye 100

genişlik 40, 50, 90, 96, 166

güzellik 292, 438

H

hâdis 6, 14, 40, 52, 54, 56, 70, 78, 80, 82, 88, 90, 92, 94, 110, 130, 154, 158, 164, 168, 180, 182, 184, 186, 190, 192, 196, 200, 204, 206, 208, 214, 216, 220, 224, 226, 236, 240, 246, 248, 252, 288, 304, 344, 348, 350, 354, 356, 358, 360, 362, 388, 412, 434, 556

hafiflik 154, 156, 162, 164, 188, 198, 202, 216

hareket 5–6, 8, 14, 18, 20, 26, 30, 32, 36, 38, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 94, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 126, 128, 132, 134, 136, 138, 142, 144, 146, 148, 152, 154, 156, 158, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 178, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 198, 200, 202, 204, 208, 218, 220, 236, 240, 242, 244, 248, 250, 252, 254, 256, 258, 260, 262, 264, 266, 268, 270, 272, 274, 278, 280, 282, 284, 286, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 300, 302, 304, 308, 310, 312, 314, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 332, 334, 340, 342, 344, 356, 364, 366, 372, 376, 378, 380, 382, 384, 386, 394, 398, 402, 424, 426, 438, 470, 474, 492, 498, 500, 502, 504, 506, 510, 518, 520, 524, 530, 536, 546, 550, 556, 586, 612, 614, 616, 632

hâssa 492

hastalık 9, 96, 146, 252, 306, 310, 350, 354, 356, 358, 360, 370

hayal 76, 90, 94, 96, 140, 206, 258, 296, 306, 320, 326, 364, 366, 372, 388, 400, 410, 412, 416, 448, 452, 514, 524, 624

hayvânî ruh 366

hayyiz 208, 302, 304, 340, 514, 550

haz 9, 282, 284, 286, 288, 292, 294, 296, 298, 308, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 346, 348, 350, 364, 370, 372, 380, 386

heyet 10, 20, 28, 146, 240, 282, 354, 356, 418, 422, 424, 438, 440, 486, 536

heyûlâ 38, 88, 104, 106, 114, 294, 536, 538, 554, 566, 584, 598, 600, 604, 616, 618, 636, 638

hikmet 1–3, 5–6, 38, 100, 124, 156, 158, 196, 224, 250, 278, 280, 314, 400

Hikmetü'l-İşrâk 34, 216, 218, 612

hipotenüs 410

hudûs 8–9, 16, 46, 62, 64, 70, 88, 170, 182, 184, 186, 188, 198, 234, 242, 244, 348, 350, 354, 356, 358, 360, 386, 388, 394, 396

hulûl 11, 80, 88, 116, 118, 148, 332, 334, 398, 408, 430, 474, 528, 530, 532, 534, 536, 538, 544, 546, 548, 554, 556, 562, 570, 628, 630, 636, 638

Hz. Muhammed 116, 366

I

ıslaklık 162, 182, 266

ışık 206, 216, 218, 220, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 328, 336, 348, 370, 392, 536, 560, 606, 618, 660, 662, 742, 759

ışın 8, 220, 222, 230, 232

İ

İbn Sehlân Es-Sâvicî 18

İbn Sînâ 6, 9, 18, 24, 26, 28, 32, 46, 50, 56, 58, 60, 62, 64, 66, 72, 82, 94, 104, 106, 132, 134, 138, 148, 152, 154, 156, 162, 164, 170, 172, 174, 176, 182, 184, 186, 188, 190, 192, 196, 200, 202, 208, 210, 232, 234, 240, 246, 252, 254, 256, 258, 260, 284, 286, 288, 290, 292, 298, 300, 306, 310, 312, 314, 316, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 344, 350, 352, 354, 356, 360, 362, 370, 372, 374, 378, 382, 384, 388, 390, 394, 408, 426, 436, 438, 440, 442, 446, 448, 454, 458, 460, 462, 464, 468, 470, 474, 476, 482, 484, 490, 498, 500, 502, 506, 508, 518, 520, 522, 524, 536, 540, 542, 546, 548, 582, 586, 588, 598, 600, 602, 610

İbnü'l-Heysem 428

Îcî 210

idrak 10–11, 146, 204, 208, 224, 226, 228, 232, 236, 238, 258,

270, 278, 282, 284, 288, 290, 292, 294, 296, 298, 302, 304, 306, 308, 310, 312, 316, 318, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 332, 334, 336, 338, 340, 342, 344, 346, 348, 350, 408, 410, 412, 414, 416, 418, 420, 422, 424, 428, 430, 432, 434, 442, 454, 456, 458, 462, 464, 482, 488, 510, 512, 514, 518, 522, 524, 526, 528, 530, 532, 534, 540, 548, 554, 556, 560, 576, 582, 584, 586, 592, 594, 596, 598, 600, 602, 604, 606, 616

iktizâ 86

İlk Muallim 598

ilke 18, 26, 28, 136, 188, 192, 216, 230, 252, 272, 274, 276, 304, 306, 310, 342, 354, 370, 408, 470, 536, 540, 566, 574, 578, 580

illet 9, 36, 40, 58, 76, 82, 100, 104, 106, 164, 182, 186, 208, 226, 228, 250, 252, 262, 264, 278, 292, 294, 308, 358, 366, 368, 378, 386, 390, 398, 448, 476, 478, 522, 562, 564, 566, 568, 570, 572, 580, 584, 586, 598, 600, 604, 608

illiyet 36, 96, 208, 364, 366, 368, 376, 380, 396, 566, 568

imkân 16, 24, 26, 28, 30, 34, 36, 40, 44, 46, 48, 54, 56, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 82, 84, 88, 90, 98, 100, 102, 110, 112, 114, 120, 122, 124, 126, 128, 132, 134, 136, 142, 152, 178, 180, 182, 190, 192, 194, 198, 202, 212, 216, 218, 226, 230, 234, 238, 244, 258, 260, 262, 264, 266, 270, 282, 288, 330, 332, 346, 360, 362, 370, 386, 390, 394, 396, 398, 448, 454, 492, 506, 562, 568, 580, 614

imtizaç 228

incelik 70, 162, 186, 322, 328, 366, 370, 384

infiâlât 152

inniyet 180, 400, 412

intizâî 482

irade 8, 28, 34, 64, 86, 100, 224, 268, 270, 272, 274, 298, 300, 342, 386, 412, 496, 498, 516, 586

irâdî 32, 124, 192, 202, 276, 296, 298

islam 2, 388, 508

istidat 18, 20, 26, 36, 78, 96, 102, 116, 148, 152, 186, 190, 192, 204, 230, 254, 262, 264, 362, 368, 370, 374, 384, 464, 470, 472, 560, 604, 620

işrâkî 420, 761

itibar 26, 90, 92, 134, 156, 186, 188, 198, 248, 350, 352, 354, 360, 364, 394, 416, 424, 434, 436, 446, 448, 456, 458, 464, 468, 478, 480, 488, 490, 508, 512, 516, 542, 554, 558, 574, 594, 604, 616, 628, 632

itimat 198, 200, 576, 590

izafet 11, 16, 20, 22, 24, 26, 28, 88, 138, 142, 158, 176, 180, 224,

260, 264, 290, 322, 324, 334, 378, 408, 416, 418, 420, 422, 448, 450, 452, 454, 456, 458, 460, 462, 464, 468, 470, 472, 474, 476, 480, 482, 484, 490, 496, 498, 508, 510, 512, 514, 516, 518, 520, 524, 526, 546, 556, 600, 622

izafi 30, 42, 56, 58, 184, 264, 416, 488, 492, 494, 510, 588, 602

K

kalınlık 322, 328, 370, 384

kâmil 484, 496, 506, 576

karanlık 8, 94, 218, 222, 226, 228, 230, 232, 234, 292, 348, 366, 374, 410

kare 146, 150, 398, 402, 404, 414, 416, 418, 420, 432, 434, 438, 440

karışım 112, 136, 160, 162, 170, 204, 228, 298, 368, 626

kasr 32, 84, 100

kategorik 26, 118, 420

kategoriler 5, 11, 16, 70, 174, 184, 254, 256, 258, 426, 448, 468, 496, 500, 600, 634

katılık 180, 204, 216, 294

kekremsilik 246, 248

Kelâmcılar 138, 274

kesişim 60, 62, 66, 92

keyfiyet 9, 42, 44, 356, 432, 440, 446, 486

kırılganlık 7, 180, 184, 186

kısır döngü 32, 450, 536

kıyas 20, 50, 54, 66, 70, 96, 106, 206, 210, 270, 312, 328, 352, 374, 444, 446, 450, 452, 478, 490, 530, 618

kin 364, 366

Kitâbü'l-Besâir 18

Kitâbü'l-Cedel 372

Kitâbü'l-Hudûd 162, 186, 188

Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-mutârehât 18

Kitâbü'l-Mevâkıf 210

Kitâbü'l-Mu'teber 126

Kitâbü'n-Nefs 182

kitâbü'ş-şifâ 72, 148, 170, 184, 190, 208, 210, 250, 254, 256, 258, 286, 328, 354, 426

Kitâbü'ş-Şifâ: El-Hayevân 170

Kitâbü'ş-Şifâ: Fizik

Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik 286

Kitâbü'ş-Şifâ': Es-Semâ' ve'l-Âlem

Kitâbü'ş-Şifâ': Kategoriler

koku 250, 284, 326, 330, 332, 336, 338, 346, 348, 350, 430, 594

koni 398, 402

konum 10–11, 16, 24, 48, 50, 58, 76, 78, 80, 88, 98, 114, 118, 120, 122, 124, 140, 142, 150, 162, 172, 174, 176, 194, 204, 330, 358, 364, 366, 416, 418, 420, 428, 430, 440, 442, 450, 480, 486, 488, 510, 512, 514, 516, 520, 524, 550, 596, 610, 614,

kudret 5, 8, 14, 16, 18, 24, 28, 42, 44, 224, 260, 270, 272, 276, 412, 496, 498, 516, 560, 570

kuruluk 7, 42, 154, 162, 176, 178, 180, 184, 216, 266, 314, 316

kuvvetli 114, 166, 186, 194, 290, 312, 314, 318, 326, 328, 338, 378, 412, 428, 432, 434, 436, 438, 454, 456, 478, 494, 508, 536, 556, 558, 580

küp 34, 392, 394, 402, 404, 406, 414, 608

küre 34, 60, 74, 290, 310, 400, 402, 404, 406, 414, 608

M

madde 6, 10, 20, 22, 38, 40, 44, 70, 72, 78, 80, 82, 88, 90, 92, 98, 100, 102, 106, 110, 114, 116, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 148, 154, 164, 188, 192, 208, 220, 228, 230, 246, 264, 266, 310, 316, 330, 336, 362, 390, 396, 398, 412, 426, 428, 430, 434, 438, 450, 458, 462, 484, 494, 500, 512, 516, 528, 536, 538, 540, 548, 554, 560, 576, 594, 596, 604, 608, 612, 620, 622, 624, 626

mahâl 156, 224, 352, 362, 414, 476, 532, 534, 536, 538, 540, 546, 610

mâhiyet 20, 22, 24, 40, 56, 62, 88, 90, 100, 112, 122, 128, 132, 134, 138, 144, 172, 188, 198, 226, 228, 230, 278, 340, 352, 354, 356, 360, 366, 376, 378, 388, 392, 394, 396, 398, 404, 406, 408, 412, 436, 440, 446, 448, 458, 466, 468, 472, 474, 478, 484, 492, 494, 500, 504, 506, 512, 514, 522, 524, 532, 536, 542, 544, 554, 560, 562, 564, 566, 568, 570, 574, 578, 580, 584, 590, 592

Makâmâtü'l-Ârifîn 268

malûl 36, 106, 122, 184, 218, 226, 278, 294, 358, 386, 390, 392, 522, 552, 562, 564, 568, 570, 574, 576, 580

mantık 254, 258, 402, 574, 638

mantıkî cins 492

matematik 40, 150

matlap 620, 630, 634, 656

matlup 326, 370, 476, 568, 576, 590

mayhoşluk 246, 248

meâd 38, 140, 250, 482, 624

mefhûm 26, 50, 168, 220, 232, 358, 368, 382, 388, 466, 472, 474, 478, 482, 492, 506, 518, 520, 522, 544, 550, 606

mekân 6, 24, 44, 56, 84, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 112, 114, 118, 124, 134, 138, 140, 176, 178, 198, 208, 226, 302, 374, 380, 418, 420, 450, 502, 504, 506, 508, 532, 550, 596

melzûm 40, 166, 212, 274, 312, 592

Menâzilü's-Sâirîn 268

meşrikî hikmet 6, 100, 250

meşrikiyye 46, 52, 74, 202, 544, 576, 634

meşşâî 30, 456, 542, 598, 604, 608, 630

metâ 11, 22, 502, 508, 510, 530

metafizik 2, 286, 526

meyl 126, 186, 190, 192, 194, 196, 198, 200, 202

miktar 5, 30, 32, 34, 40, 68, 70, 86, 90, 92, 108, 112, 114, 116, 122, 138, 188, 250, 312, 320, 324, 326, 332, 340, 370, 388, 408, 416, 486, 488, 528, 534, 548

milk 12, 488, 516

miraç 116, 620

mirâre 246

misdak 442, 604

mizaç 14, 42, 86, 126, 286, 288, 296, 302, 304, 306, 310, 312, 314, 316, 318, 354, 356, 358, 370, 382, 384, 386

mu'tezilî 198

mufârık 544, 624, 626

mugâlata 572, 592

Muhammed İbn Zekeriya Er-Râzî 136

mukaddime 12, 16, 18, 24, 28, 526, 528

mukârenet 506

mukavvim 22, 70, 188, 282, 406, 546, 562, 588

mutluluk 9, 284, 362, 364, 366, 368, 370, 374, 376, 378, 382, 384, 386

muvâfık 452, 478, 480, 486

muzâf 24, 56, 92, 452

mücerret 100, 122, 140, 218, 232, 290, 352, 368, 408, 410, 412, 422, 436, 448, 454, 496, 498, 500, 502, 506, 512, 518, 520, 522, 600, 606

mücmel 102, 448, 764

müessir 144, 304, 314, 522, 524, 608

münfail 32, 34, 36, 84, 456, 520, 524

müsâdere 'ale'l-matlûb 66

müsâmit 62

müşahhas 78, 80, 150, 246, 582

müşekkek 86, 504

müteahhir 98, 376, 490, 580

müteârif 466

müteessir 522

mütekavvim 442, 494, 540, 544, 546, 548, 554, 638

mütezâyif 11, 456, 460, 464, 484

N

nakıs 64, 612

nazarî 74, 280, 558, 604, 606, 608, 636, 638, 736, 744, 765

nefs 9, 182, 192, 238, 258, 266, 328, 330, 332, 334, 336, 340, 346, 364, 366, 372, 374, 380, 394, 462, 536, 560, 608

nefsânî ruh 366

nemlilik 7, 154, 156, 162, 176, 178, 180, 182, 186, 216

nicelik 5–6, 10, 16, 18, 20, 26, 30, 32, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 116, 118, 120, 122, 130, 134, 136, 142, 150, 152, 168, 176, 202, 212, 232, 244, 250, 262, 264, 276, 322, 340, 358, 366, 370, 382, 388, 390, 394, 404, 406, 416, 424, 426, 428, 440, 446, 452, 472, 478, 480, 488, 490, 492, 512, 520, 524, 528, 536, 560, 568, 602, 610, 612, 614

nispî 146, 264, 510, 534, 582, 586, 588, 596, 624, 626, 632

nitelik 7–8, 10, 16, 18, 20, 22, 26, 28, 42, 46, 54, 56, 58, 96, 98, 118, 122, 124, 126, 130, 134, 142, 144, 146, 148, 150, 152, 154, 156, 162, 164, 176, 180, 194, 196, 204, 222, 224, 228, 240, 244, 250, 252, 256, 260, 262, 264, 266, 278, 282, 284, 286, 292, 318, 322, 340, 346, 348, 350, 356, 380, 382, 388, 392, 404, 408, 410, 414, 416, 418, 424, 426, 428, 430, 436, 438, 440, 444, 446, 448, 452, 462, 472, 478, 480, 492, 514, 520, 524, 536, 560, 584, 586, 604, 612, 624, 626, 630

nokta 26, 28, 60, 62, 90, 96, 102, 126, 144, 188, 240, 244, 248, 258, 334, 396, 402, 414, 422, 426, 444, 512, 514, 534

nur 7–8, 214, 216, 220, 222, 230, 232, 410, 418, 420, 456, 510, 536, 606

Ö

Öklid 98, 396

önerme 74, 80, 102, 106, 212, 394, 446, 448, 506, 512, 574

P

paralel 60, 62, 138, 168, 240, 242, 346, 368, 380, 390, 402, 432

peslik 240, 242

psikoloji 208, 306, 326, 462, 536

pürüzsüzlük 124, 162, 204

R

renk 160, 162, 212, 214, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 236, 324, 344, 348, 382, 390, 392, 406, 430, 436, 438, 486, 628

S

sabit 6, 16, 18, 36, 38, 42, 50, 62, 64, 72, 82, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 110, 114, 116, 120, 124, 128, 134, 136, 138, 142, 144, 150, 152, 156, 158, 160, 168, 170, 172, 174, 178, 182, 190, 192, 200, 206, 210, 218, 226, 246, 250, 252, 254, 260, 262, 266, 268, 272, 278, 314, 322, 336, 350, 352, 354, 360, 366, 370, 386, 388, 392, 394, 396, 398, 400, 402, 404, 414, 418, 420, 424, 428, 430, 436, 438, 440, 442, 452, 462, 468, 480, 482, 484, 490, 502, 504, 508, 510, 512, 514, 520, 524, 526,

536, 538, 546, 548, 552, 554, 556, 558, 566, 568, 574, 576, 578, 582, 584, 594, 596, 598, 604, 612, 620

sâdır 20, 22, 26, 32, 84, 110, 152, 172, 174, 190, 230, 274, 278, 280, 312, 320, 324, 340, 342, 354, 362, 384, 386, 396, 398, 492, 538, 552

sağlık 9, 172, 306, 350, 352, 354, 356, 358, 360

sahip olma 16, 24, 26, 122, 136, 142, 252, 260, 538

ses 144, 148, 236, 238, 240, 242, 336, 348

seyr ü sülûk 116

seyreklik 7, 164, 184, 194, 208, 304

sınâî 434, 436, 466, 536, 556, 568, 570, 572, 604, 624

silindir 398, 402, 432

siyahlık 60, 112, 114, 116, 124, 126, 128, 132, 144, 152, 154, 198, 206, 210, 212, 214, 226, 244, 270, 280, 286, 298, 388, 406, 414, 422, 432, 434, 444, 448, 450, 494, 504, 520, 524, 532, 622, 626, 628

Sofistik Deliller 284

sonlu 32, 52, 60, 64, 66, 68, 74, 80, 84, 86, 90, 92, 114, 164, 208, 214, 216, 218, 220, 228, 230, 232, 274, 276, 312, 334, 338, 340

sonsuz 20, 34, 36, 42, 52, 60, 62, 64, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 94, 102, 112, 114, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 144, 156, 180, 214, 216, 218, 228, 230, 232, 274, 282, 312, 314, 332, 334, 338, 340, 342, 344, 346, 366, 408, 424, 436, 444, 468, 476, 482, 484, 506, 522, 548, 552, 620

stoacılar 624

sûret 20, 22, 26, 38, 40, 44, 60, 70, 76, 80, 82, 90, 94, 102, 106, 114, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 150, 152, 154, 162, 190, 192, 194, 196, 250, 266, 268, 274, 278, 290, 292, 294, 306, 308, 310, 324, 330, 362, 368, 396, 398, 404, 406, 414, 416, 420, 422, 424, 428, 430, 448, 450, 456, 458, 462, 464, 476, 478, 480, 496, 506, 510, 518, 526, 528, 530, 532, 534, 536, 538, 540, 544, 546, 554, 566, 572, 574, 576, 582, 584, 594, 596, 598, 600, 602, 608, 612, 616, 618, 620, 622, 624, 626

sûretsel cevher 564, 624

sübut 78, 172, 276, 334, 368, 396, 404

sübûtî 18, 412, 416, 502, 504, 520, 522, 524, 566, 586

sühreverdî 18, 20, 22, 32, 34, 46, 106, 134, 156, 228, 350, 374, 376, 380, 410, 418, 448, 542, 544, 598, 612

süllemî kanıt 64

Ş

şâî 466, 556, 568, 570, 572

şekil 10, 78, 80, 114, 160, 176, 180, 184, 186, 236, 264, 306, 358, 390, 392, 394, 410, 414, 416, 418, 420, 422, 424, 426, 436, 442

Şerhu'l-Hidâye' 64, 260

Şerhu'l-Külliyyât 334

Şeyhu'r-Reis 546, 616, 630

şeylik 26, 288, 416, 468, 470, 558, 606, 634

şua 8, 230, 232

T

taayyün 68, 130, 140, 144, 158, 174, 224, 248, 262, 278, 284, 322, 442, 484, 486, 496, 524, 570, 590, 592, 606

taban 394, 424, 432

tabiat 6, 22, 30, 40, 64, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 84, 86, 96, 100, 102, 104, 106, 110, 116, 144, 146, 148, 152, 166, 168, 170, 174, 176, 186, 192, 208, 276, 290, 292, 294, 298, 300, 304, 306, 320, 322, 324, 326, 328, 330, 344, 364, 366, 374, 376, 378, 380, 382, 384, 392, 396, 462, 496, 514, 530, 536, 544, 548, 554, 570, 584, 596, 618, 620

tabii cins 492

tabii küllî 570, 674

tahassül 28, 40, 86, 88, 348, 468, 480, 484, 486, 540, 542, 546, 554, 578, 594

tahsil-i hâsıl 202

tard 532, 534

tasavvur 20, 22, 26, 34, 38, 44, 54, 66, 68, 80, 88, 94, 98, 118, 122, 142, 144, 146, 148, 168, 172, 188, 190, 192, 202, 210, 234, 244, 254, 274, 276, 290, 292, 320, 328, 330, 384, 388, 398, 402, 418, 422, 424, 440, 452, 454, 464, 472, 478, 502, 512, 536, 538, 544, 548, 552, 558, 568, 582, 584, 592, 598, 616, 618, 624

tat 158, 160, 206, 246, 248, 284, 296, 320, 326, 328, 330, 332, 336, 338, 346, 348, 350, 406, 430, 434, 594

tatbik kanıtı 66

tatlılık 156, 246, 248, 296, 322, 324

tazammun 184, 452, 454, 476

tedâhül 94

tedrîcî 7, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 58, 62, 64, 96, 110, 114, 118, 132, 134, 138, 144, 152, 154, 158, 170, 172, 174, 178, 182, 186, 188, 190, 198, 232, 234, 238, 240, 242, 244, 246, 260, 310, 318, 472, 474, 476, 510, 520

tekâbül 46, 474

tekavvüm 28, 36, 54, 348, 354, 496, 538, 546, 548, 562, 576, 578, 580, 590, 622, 624, 636, 638

teklik 54, 356, 392, 394, 398, 406, 442, 444

terdid 114

terekküp 538, 562, 592, 608

teselsül 100, 210, 472, 474, 522, 558, 576

tesir 16, 144, 308, 334, 522, 524, 526, 684, 690

teşkik 9, 368, 372, 380, 502, 508, 518, 556, 594, 598, 600

tevlit 200

tikel 11, 330, 332, 432, 442, 446, 492, 496, 572, 574, 586, 622

tizlik 240, 242

tuzluluk 246, 248

tümel 7, 11–12, 154, 446, 490, 492, 494, 496, 504, 526, 528, 550, 560, 568, 570, 572, 574, 578, 582, 594, 596, 598, 602, 606, 622, 626, 628

tür 11, 20, 22, 28, 32, 44, 46, 88, 96, 98, 100, 110, 112, 114, 122, 136, 170, 172, 208, 252, 258, 260, 268, 270, 280, 282, 284, 286, 290, 318, 340, 342, 344, 370, 384, 400, 406, 418, 420, 424, 428, 438, 440, 444, 446, 468, 478, 480, 484, 488, 492, 494, 496, 500, 506, 522, 524, 538, 540, 544, 554, 562, 570, 572, 574, 580, 584, 592, 594, 610, 620, 652

türemiş 26, 102, 558

türsel sûret 154, 506, 582

U

unsuriyyât 560

uzunluk 40, 50, 52, 58, 242, 406

Ü

üçgen 44, 146, 416, 486

üzüntü 9, 362, 364, 368, 370, 372, 376, 378, 382, 384, 388

V

vahdânî 272, 436, 474

vecih 12, 26, 34, 42, 52, 92, 222, 230, 354, 358, 420, 436, 464, 478, 542, 562, 564, 566, 576, 580, 582, 584, 590, 594, 598, 632

vehim 6, 68, 70, 76, 96, 138, 198, 208, 284, 412, 424, 426, 448, 526

vücûdî 38, 60, 70, 88, 90, 140, 142, 156, 174, 190, 194, 196, 204, 206, 230, 258, 262, 264, 268, 292, 294, 346, 354, 358, 360, 362, 420, 424, 444, 456, 472, 476, 488, 506, 510, 512, 514, 524, 526, 528, 570, 574, 580, 614

Y

yapışkanlık 7, 162, 184, 186

yoğunluk 7, 42, 162, 184, 186, 194, 216

yumuşaklık 162, 180, 204, 216, 252, 264

yüzey 36, 40, 44, 48, 50, 90, 92, 94, 96, 106, 110, 112, 118, 132, 138, 240, 266, 290, 394, 400, 402, 406, 410, 412, 414, 422, 424, 426, 430, 432, 440, 442, 512, 514, 524

Z

zamanda olma 11, 16, 22, 142, 144, 508

zarfiyet 506, 530

zâtî 8–9, 11, 16, 26, 44, 46, 56, 58, 80, 102, 104, 108, 128, 130, 132, 142, 144, 150, 168, 170, 180, 184, 188, 190, 192, 194, 196, 198, 204, 220, 224, 232, 268, 282, 284, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 336, 348, 350, 352, 354, 358, 362, 368, 378, 380, 384, 386, 390, 394, 396, 400, 404, 406, 436, 444, 446, 466, 468, 474, 492, 496, 504, 508, 554, 556, 566, 568, 570, 584, 586, 588, 590, 594, 608, 614, 632, 636

zıtlık 54, 56, 58, 98, 160, 162, 194, 228, 258, 276, 278, 280, 282, 284, 292, 294, 304, 310, 318, 354, 356, 406, 410, 442, 444, 476, 488, 490, 514, 518, 520, 522, 528, 530, 558

ziya 230

MOLLA SADRÂ

Dört aklî yolculuktan oluşan Esfâr'ın ilk üç cildini teşkil eden ve "varlık bahisleri"ni içeren birinci yolculuktan sonra "tabiat bahisleri"ni içeren ve sırasıyla arazlar ile cevherlerin hükümlerini ele alan ikinci yolculuğa geçilmiştir. Dördüncü ciltten itibaren başlayan ikinci yolculukta arazların hükümleri analiz edilerek cevherlerin hükümlerine geçiş yapılmış ve bu mevzuya beşinci ciltte de devam edilmiştir.Bu iki cildin ele aldığı konular, klasik felsefedeki "kategoriler" başlığına tekabül etmektedir.

Elinizdeki dördüncü cilt, kategorilere genel bir giriş yaptıktan sonra dokuz adet araz kategorisini ayrı başlıklarla ve oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Molla Sadrâ bunu yaparken klasik dönemdeki çeşitli felsefî ekollerin kategoriler üzerindeki temel tartışma ve argümanlarını detaylı bir şekilde sunmakla kalmamış; konuları kendi felsefesi çerçevesinde daha sistematik bir hâle getirerek kendi analizlerini de doyurucu bir şekilde esere eklemeyi başarmıştır.

Dördüncü ciltte ele alınan arazlar eserdeki sırasıyla şöyledir: nicelik, nitelik, muzaf, mekânda olma, zamanda olma, konum, cidde/milk, etkileme, etkilenme. Arazların tahlilinden sonra cevherlerle alakalı genel hükümleri arazların hükümleriyle karşılaştırmalı olarak ele alan dördüncü cilt, onuncu kategori olan cevherlerin kısımlarını ve ayrıntılı incelemelerini beşinci cilde bırakarak sonlanmaktadır.



litera kitap .com

ISBN 978-625-6368-16-3