

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ ve BEŞÂRÂTÜ'L-İŞÂRÂT  
ADLI ESERİNİN TABÎİYYÂT BÖLÜMÜ:  
TAHKİK, TERCÜME ve DEĞERLENDİRME**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Mehmet Sami BAGA**

**Enstitü Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri  
Bilim Dalı: İslam Felsefesi**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Atilla ARKAN**

**OCAK-2008**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ ve BEŞÂRÂTÜ'L-İŞÂRÂT  
ADLI ESERİNİN TABÎYYÂT BÖLÜMÜ: TAHKİK,  
TERCÜME ve DEĞERLENDİRME**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Mehmet Sami BAGA**

**Enstitü Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri  
Bilim Dalı: İslam Felsefesi**

**Bu tez 23/01/2008 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.**

\_\_\_\_\_  
**Jüri Başkan**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

\_\_\_\_\_  
**Jüri Üyesi**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

\_\_\_\_\_  
**Jüri Üyesi**

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Mehmet Sami BAGA**

**24.12.2007**

## ÖNSÖZ

Gerek kültürel gerekse ilmi sahada olsun, tarihi mirasla hesaplaşmak ve onu araştırma çabalarının konusu haline getirmek bir toplum için hayati önem haiz bir husustur. Zira bu hususu, geleceğe yönelik anlamlı bir varoluş vizyonuna sahip olmanın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Böylesi bir çaba içerisine girmeden ve ait olduğu medeniyet mirasıyla hesaplaşmadan bir toplumun ilerlemeler kaydedebileceğini düşünmek, herhalde itiraza fazlasıyla açık bir durum olacaktır.

Bu çerçevede yazma eserler, İslam kültür ve ilim tarihinin taşıyıcı unsurları olarak ilgi beklemektedirler. Çünkü sözü edilen araştırma, hesaplaşma ve anlama eylemleri ancak yazma eserlere nüfuz etmekle mümkün olacaktır. Zira bu eserlerin ilmi tetkiki, söz konusu hesaplaşmayı sağlayacağı gibi bu eserlerin korunması anlamına da gelmektedir.

Bütün gerekliliğine rağmen ülkemizde bu alanda yeterli ilmi çalışmanın yapıldığını söylemek çok zordur. Bu durum, sözü edilen hesaplaşmadan kaçışın bir sonucu olabileceği gibi bu konuda bilgi eksikliğinin ürünü de olabilir. Zira bu eserlerin tetkiki, Arapça, Farsça ve Osmanlıca dillerinde “okur-yazar” olmayı ve dahi bu eserlerin incelenmesi hususunda bir usûl bilgisine sahip olmayı da gerektirir.

Biz de bu gerçeklerden yola çıkarak Şemsüddîn Semerkandî'nin “Beşârâtü'l-İşârât” adlı eserini çalışmaya karar verdik. Çalışma bu eserin “Tabiiyyât” bölümünün tahkik, tercüme ve değerlendirilmesinin yanı sıra müellifin biyografisini de kapsamaktadır.

Beni bu alana yönlendiren ve çalışmam boyunca desteğini hiç esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Atilla ARKAN'a, desteğini esirgemeyen sayın hocam Yrd. Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU'na, tez konusunun netleşmesinde ve çalışmanın usulü hakkında bana destek veren Doç. Dr. İhsan FAZLIOĞLU'na, tahkikli metinde kullanılan yazma nüshalarının temininde gerekli kolaylığı sağlayan Süleymaniye Kütüphanesi emekli müdürü Dr. Nevzat KAYA'ya teşekkürlerimi ve minnettarlığımı ifade ediyorum. Bilhassa maddi–manevi tüm yardımları ve desteği için eşime şükranlarımı sunarım.

**Mehmet Sami BAGA**

**24.12.2007**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ’NİN HAYATI ve ESERLERİ</b> .....	<b>5</b>
1.1. Şemsüddin Semerkandî ve Hayatı .....	5
1.1.1. Adı Hakkındaki Bilgiler .....	5
1.1.2. Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem .....	6
1.1.3. Vefat Tarihi Hakkındaki Tartışmalar .....	10
1.2. Eserleri .....	11
1.2.1. Basılmış Olan Eserleri .....	11
1.2.2. Yazma Halindeki Eserleri .....	14
1.3. Nüshalar ve Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem .....	26
1.3.1. Nüshaların Tanıtılması .....	26
1.3.2. Nüshaların Tenkitli Metin İçinde Gösterilmesi .....	27
1.3.3. Metin Tesisi İle İlgili Açıklamalar .....	28
1.4. Türkçe Metnin Hazırlanması İle İlgili Açıklamalar.....	29
<b>BÖLÜM 2: BEŞÂRÂTÜ’L-İŞÂRÂT’IN İÇERİĞİ VE TAHLİLİ</b> .....	<b>30</b>
2.1. Beşârât’ın İçeriği ve Semerkandî’nin Şerh Metodu.....	30
2.2. Tabîyyât Bölümünün Tahlili .....	33
2.2.1. Cisimlerin Atomlardan Oluşmadığının İspatı .....	34
2.2.2. Maddenin İspatı.....	38
2.2.3. Sûretin Maddeden Çözölemeyeceğinin İspatı .....	39
2.2.4. Maddenin Cismânî Sûretten Çözölemeyeceğinin İspatı.....	40
2.2.5. Türsel Sûretlerin ispatı.....	40
2.2.6. Maddenin Sûretle Nasıl İlişkilendiğinin Açıklanması .....	42
2.2.7. Üç Ölçü ve Nokta Hakkında Açıklama .....	43
2.2.8. Boşluğun Reddinin İspatı .....	43

<b>BÖLÜM 3: TÜRKÇE METİN</b> .....	<b>46</b>
3.1. Tabiiyyât.....	46
3.1.1. Birinci Mesele: Cismin Atomlardan Oluşmuş Bileşikler Olmadığı Hakkındadır.....	46
3.1.2. İkinci Mesele: Maddenin İspatı Hakkındadır .....	54
3.1.3. Üçüncü Mesele: Sûretin Maddeden Çözölemeyeceği Hakkındadır.....	60
3.1.4. Dördüncü Mesele: Maddenin Cismani Sûretten Çözölemeyeceği Hakkındadır.....	68
3.1.5. Beşinci Mesele: Türsel Suretlerin İspatı Hakkındadır.....	72
3.1.6. Altıncı Mesele: Maddenin Sûretle Nasıl İlişkilendiği Hakkındadır.....	74
3.1.7. Yedinci Mesele: Üç Ölçü ve Nokta Hakkında; Cismin Düzlemden, Düzlemin Çizgiden ve Çizginin Noktadan Oluşmadığı Hakkında Tenbihdir .....	87
3.1.8. Sekizinci Mesele: Boşluğun Reddi Hakkındadır .....	91
<b>BÖLÜM 4: TAHKİKLİ METİN</b> .....	<b>98</b>
4.1. Birinci Mesele: Fî enne'l-Ecsâme Gayra Mürekkebin min Eczâin lâ Yetecezzâ... ..	98
4.2. İkinci Mesele: Fî İsbati'l-Heyûlâ.....	106
4.3. Üçüncü Mesele: Fî enne's-Sûrete lâ Tenfekkü ani'l-Heyûlâ .....	112
4.4. Dördüncü Mesele: Fî enne'l Heyûlâ lâ Tenfekkü ani'l- Sûreti'l- Cismâniyye ....	119
4.5. Beşinci Mesele: Fî İsbati's Sûreti'n-Nev'iyye .....	123
4.6. Altıncı Mesele: Fî Keyfiyyeti Tealluki'l-Heyûlâ bi's-Sûreti .....	126
4.7. Yedinci Mesele: Tenbîhün ale'l-Mekâdîri's-Selâseti ve'n-Nuktati, ve alâ enne'l-Cisme lâ Yeterakkebu mine's-Sathi velâ's-satha mine'l-Hatti velâ'l-Hatta minen-Nuktati.....	138
4.8. Sekizinci Mesele: Fî Nefyi'l-Halâ' .....	143
<b>SONUÇ</b> .....	<b>149</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>152</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>157</b>

<b>Tezin Başlığı:</b> “Şemsüddin Semerkandî ve <i>Beşârâtü'l-İşârât</i> Adlı Eserinin Tabiiyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme”	
<b>Tezin Yazarı:</b> Mehmet Sami BAGA	<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Atilla ARKAN
<b>Kabul Tarihi:</b> 23 Ocak 2008	<b>Sayfa Sayısı:</b> V (ilk kısım) + 157 (ana metin)
<b>Anabilim Dalı:</b> Felsefe ve Din Bilimleri	<b>Bilim Dalı:</b> İslam Felsefesi
<p>Yazma eserler, günümüze taşıdıkları kültürel miras sebebiyle özel bir yere sahiptirler. Akademik çalışmalar yapan kimselerin “yazma kültürü”nü bilme ve “tahkikli metin” çalışmaları yapabilmeleri önemlidir. Zira araştırmalarını sağlıklı bir zeminde yürütmek isteyen araştırmacı, bizzat ana kaynaklara müracaat edebilme, hatta onları ilim dünyasına kazandırma yetkinlik ve sorumluluğunu da taşımaktadır.</p> <p>Bu çalışmanın merkeze aldığı problem, 13. yy.’da yaşamış ilim adamlarından olan Şemsüddin Semerkandî ve onun <i>Beşârâtü'l-İşârât</i> adlı eseri ile ilgilidir. İbn Sinâ’nın <i>el-İşârât ve’t-Tenbîhat</i> adlı eserine bir şerh olarak yazılan bu eser, “Tabiiyyât” bölümü çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde müellifin ulaşılabilen bilgiler çerçevesinde hayatı ve eserleri ortaya konulmuştur. Böylece Semerkandî’nin kendi döneminin klasik eğitimini aldığı ve daha çok kelamcı-mantıkçı kimliği ön planda olmasına rağmen matematik, astronomi ve felsefe sahasında da eser veren ve eserleri genellikle pedagojik karakterde olan bir ilim adamı olduğu tespiti yapılmıştır.</p> <p>Çalışmanın ikinci bölümü, filozof kimliği ön planda olan İbn Sinâ’nın eserinin kelamcı kimliği de olan Şemsüddin Semerkandî tarafından şerh edilmiş olması hususunda değerlendirmelere ayrılmıştır. Klasik şerh tekniğinin kullanıldığı eserde, Semerkandî’nin kapalı bir üslupla kaleme alınan <i>İşârât</i>’ı kendi tarzıyla açıkladığı ve yer yer kelamcı kimliğini ortaya koyduğu anlaşılmıştır.</p> <p>Çalışmanın son iki bölümü ise <i>Beşârât</i>’ın Türkçeye çevirisi ve tenkitli metninden oluşmaktadır.</p> <p>Sonuç olarak, yaşadığı dönemde önemli pek çok eser telif etmiş olan Şemsüddin Semerkandî ve eseri <i>Beşârât</i>’ın tanınması, anlaşılması ve bunun yanı sıra İslam felsefe-bilim tarihi açısından henüz tam manasıyla aydınlatılmamış bir döneminin aydınlığa kavuşması için katkı sağlanmıştır. Ayrıca eserin tenkitli metni de verilerek eser ilim dünyasına kazandırılmıştır.</p>	
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Semerkandî, Beşârât, İbn Sina, Tabiiyyât	

**Sakarya University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis**

<b>Title of the Thesis:</b> Shams al-Din al-Samarqandi and His Basharat al-Isharat, Part of Phisic : Edition, Translation And Evaluation.	
<b>Author:</b> Mehmet Sami BAGA	<b>Supervisor:</b> Assoc. Prof. Dr. Atilla ARKAN
<b>Date:</b> 23 January 2008	<b>Nu. of pages:</b> V (pre text) + 157 (main body)
<b>Department:</b> Division of Philosophy and Religious Sciences <b>Subfield:</b> Islamic Philosophy	
<p>Manuscripts are regarded with great value due to the fact that they bridge the gap between the past and the present through their being cultural inheritance. To make new and scientifically high value researches it's essential to reach main sources and make them available for all other scientific researchers. Thus it's important for an academician to have a good knowledge of analyzing manuscripts or to be able to produce the critical edition of manuscripts.</p> <p>This study is on Shams al-Din Samarqandi, the thirteenth century scholar and his Basharat al-Isharat, not completely but limited to the part on Tabiiyyât. It's written a commentary on Ibn Sina's al-Isharat va't Tanbihat.</p> <p>The first part of the thesis is on the life and works of al-Samarqandi. The researcher concludes that although Samarqandi is educated classically convenient for his age and known mostly as scholar of kalam and logic, he at the mean time compiled works on mathematic, astronomy and philosophy.</p> <p>The second part of the thesis consists of evaluations of al-Samarqandi in his Basharat al-Isharat of Ibn Sina's Isharat. It can be said that the writing is compiled according to classical commentary methods and Samarqandi commented on al-Isharat va't Tanbihat by closely following him, close wording with his own style and now and than it's possible to follow the trails of a scholar's kalamway of thinking.</p> <p>In the third part the author's writing Basharat al-Isharat's part on Tabiiyyat is critically edited with Turkish translation.</p> <p>As a conclusion this study contributed a great deal to a better understanding of Shams al-Din Samarqandi and his Basharat and tried to enlighten a period. Since it is not enlightened as much as it must have been, and also the period is important for both Islamic philosophy and science. Additionally through its critically edited version the writing is presented to the use of the scholars of social sciences.</p>	
Keywords: Samarqandi, Basharat, Ibn Sina, Phisic	



## GİRİŞ

İslam felsefe-bilim tarihi çalışmalarında pek çok “abartılı” görüşün yakın zamana kadar kendine yer bulduğu söylenebilir. İslam felsefe-bilim çalışmalarının orijinal olmadığından başlayarak onun belli bir dönemde parlamayıp söndüğüne, birbirinin tekrarı niteliğinde şerh ve haşiyelerden meydana geldiğine hatta bu çalışmaların tek bir şahsın hücumu neticesinde yıkıldığı ve dolayısıyla etkisiz ve güçsüz olduğuna varıncaya kadar çok geniş bir yelpazede abartılı görüşler hâkim durumdaydı. Fakat İslam kültürünün çok kıymetli taşıyıcıları niteliğindeki yazma eserlerin tam bir sayımı ve tespiti dahi yapılmamışken alelacele değerlendirmelerde bulunmanın isabetli olamayacağı ortadadır.

Sözü edilen abartılı fikirler arasında belki de bu nitelemeyi en çok hak edeni, İslam felsefe-bilim çalışmalarının birbirini tekrarlayan şerh ve haşiyeler yığından ibaret gören değerlendirmelerdir. Zira bu anlayışa göre bu gelenekte yapılan çalışmaların kahir ekseriyetini şerh ve haşiyeler oluşturmaktadır. Bu ise iki şeyi ima etmektedir: Orijinal çalışmaların azlığı ve tekrar. Yani ortada kemmiyet bakımından çok muazzam bir birikim olduğu aşikârsa da bunların pek azı orijinal eserdir ve kemmiyet için ifade edilen muazzamlığın keyfiyet için de söylenmesi kolay değildir. Çünkü şerh ve haşiyelerde birbirini tekrarlayan ifadeler dışında bir şeyler bulmak imkânsıza yakındır.

Bu anlayışı değerlendirirken ilk ifade edilmesi gereken şey şudur ki, “şerh” ve “haşiye” kavramları daha çok yazım tarzını ifade etmektedirler. Zira bu tür değerlendirmelerin temel yanılgılarından biri, bu kavramların orijinallik ile ilişkilendirilerek algılanmasıdır. Oysaki ilk akla gelen bu olsa da esasında bu yanıltıcıdır. Zira bu yazım tarzını kendini bir gelenek içerisinde anlamlandırma ve fikirlerini gelenekteki görüşler üzerinden ifade etme düşüncesinin bir ürünü olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Dolayısıyla bir eserin şerh ya da haşiye olup aynı zamanda yeni yaklaşım ve değerlendirmeler içermesi kadar adı şerh olmayıp içerik bakımından başka bir eseri tekrarlaması da mümkündür. Yani eserin orijinalliği ya da tekrar olduğu ancak onun bilim tarihi açısından ilmi bir değerlendirilmeye tabi tutulmasıyla anlaşılabilir. Burada öncelikle yapılması gereken şey, bilgi eksikliğinden kaynaklanan önyargıların terk edilmesi ve bir meselede ilk akla gelen şeyi sanki ilmi

bir tetkikin sonucuymuş gibi ilan etmekten vazgeçmek olmalıdır. Kaldı ki, yukarıda da ifade edildiği gibi henüz sayım ve tespiti dahi yapılmamış eserler hakkında hüküm vermek acelecilikten öte –tıpkı bazı Oryantalistlerin yaptığı gibi- art niyet intibası da verebilmektedir.

İşte tam da bu noktada yazma eserlerin tetkiki önem arz etmektedir. Ne var ki, bu çalışmalar çok yeni ve yetersizdir. Buna rağmen yapılan çalışmalar neticesinde özellikle Oryantalistlerin öncülük ettiği bu anlayış, yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Bu anlayışın yerini sahil olana terk etmesi için bilgi ve çalışma eksikliğinin giderilmesi ehemmiyet arz etmektedir. Özellikle yazma eserler üzerinde yapılacak bilimsel araştırmalar, İslam felsefe-bilim geleneğini süreklilik çerçevesinde algılanmasına katkı sağlayacağı gibi bu araştırmalar genel bilim tarihi açasından da değerli olacaktır.

### **Çalışmanın Konusu**

Yukarıda genel çerçevesi çizilen ve önemine işaret edilen anlayış çerçevesinde yazma eserler üzerine bir çalışma yapılması kararlaştırılmıştır. Bu çalışma daha çok geometri, mantık ve kelam alanındaki çalışmalarıyla tanınan 7./13. yy.'da yaşamış önemli bilim adamlarından biri olan şemsüddin Semerkandî ve *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eseri üzerinedir. Eserin kapsamlı ve hacimli olması da göz önünde bulundurularak sadece 'Tabiiyyât' bölümü çalışılmış ve çalışmanın konusu tam olarak "şemsüddin Semerkandî ve *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinin 'Tabiiyyât' Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme" şeklinde belirlenmiştir.

### **Çalışmanın Önemi**

İslam dünyasının yetiştirdiği ve etkisi İslam dünyasının ve yaşadığı çağın sınırlarını aşan ilim adamlarından biri de hiç şüphesiz İbn Sinâ'dır. Onun felsefesi düşüncelerinin konu bakımından tamamını kapsayan son büyük eseri *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ise üzerine pek çok şerh yazılmış ve medreselerde okutulmuş olması açasından önemlidir.

şemsüddin Semerkandî (7./13.yy), yaşadığı dönemin "ilim adamı" tipolojisine uygun olarak pek çok sahada eser vermiş bir âlimdir. Daha çok geometri, mantık ve kelam eserleriyle ön plana çıkmış olan Semerkandî, İbn Sinâ'nın sözü edilen eserine şerh

yazarlardan birisidir. Bu eserin fizik bölümünün konuları, kelimciler tarafından da işlenen konulardır ve bu çerçevede hararetle tartışmalar yapılmıştır. Bu manada hem kelamcı hem de matematikçi-mantıkçı-astronom kimliği olan Semerkandî'nin bu tartışmalara katılmış olması önemlidir. Zira kelamcı kimliğiyle Semerkandî'nin bu tartışmalara yaptığı katkının tespiti hem İslam felsefe-bilim tarihini açısından hem de üzerinde tartışmaların günümüze kadar devam ettiği bu konularla ilgili tarihsel sürekliliği göstermesi bakımından ehemmiyet arz etmektedir.

Bu çalışmanın, bizzat araştırmayı yapan açısından da mühim olan yönleri vardır. Zira yukarıda bahsi geçen esaslar çerçevesinde yazma eserler üzerinde yapılan çalışmaların eğitici-öğretici yönü de çok önemlidir. Yüksek lisans seviyesinde yazma eser kültürüne aşina olmak ve yabancı dilde bir eseri tahkik etmek, akademik çalışmalarını ileri seviyede devam ettirmek isteyen biri için çok önemli kazanımları ifade etse gerektir. Dolayısıyla bu eserin niteliği ve konusu, yüksek lisans seviyesinde amaçlanan kazanımların elde edilmesi noktasında çalışmayı yapan kişiye de katkılar sağlamıştır.

Netice olarak bu çalışma iki bakımdan önemlidir. Bunlardan birincisi İslam felsefe-bilim geleneğinin bir halkasına dair bilgilerin ortaya konulması ve yanı sıra bu gelenekte kendine önemli bir yer edinmiş olan müellifin tanıtılmasıdır. İkincisi ise bu çalışmayı yapan kişiye biyografi çalışması, yazma kültürüne aşinalık ve tahkik çalışması gibi amaçlanan kazanımları sağlamasıdır.

### **Çalışmanın Amacı**

Bu çalışmanın amaçlarından ilki, Şemsüddin Semerkandî'nin (7./13. yy) biyografisini ve eserlerini ortaya koymaktır. Böylelikle hem döneminin âlim prototipi bir nebze olsa da belirlenmiş olacak hem de felsefe bilim geleneğinde etkili olmuş bir âlimin daha tanınır hale gelmesine katkı sağlanacaktır. Çalışmanın amaçlarından ikincisi ise eserle ilgilidir. Burada hem eserin Tabiiyyât kısmının tahkiki yapılarak eserin ortaya çıkarılması hem de bir kelamcı olarak Semerkandî'nin katkılarının ortaya konularak felsefe-bilim geleneği açısından bu telifin yerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Böylece İslam felsefe-bilim geleneğindeki bir halka daha aydınlanmış olacak ve geleneğin tamamının ortaya konulup sağlıklı bir değerlendirme yapabilme hususunda bir adım daha atılmış olacaktır.

## Çalışmanın Yöntemi ve İçeriği

Bu çalışmada şöyle bir yöntem takip edilmiştir: İlk bölümü oluşturan biyografi kısmının hazırlanmasında müellifin yaşadığı dönemde veya bu döneme yakın dönemlerde yazılan tabakât ve biyografi eserleri başta olmak üzere ulaşılabilen birinci el kaynaklar incelenmiştir. Bunun yanında müelliften bir şekilde bahseden çağdaş araştırmacıların eserleri de mümkün olduğunca incelenmiştir. Ayrıca Semerkandî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi edinmek amacı ile “Türkiye Kütüphaneleri Veritabanı” taranmış, müellifin ulaşılması mümkün olan basılmış veya yazma halindeki teliflerinden en az bir nüshası incelenmiştir.

İkinci bölüm *Beşârâtü'l-İşârât*'ın Tabiiyyât bölümünün değerlendirilmesi üzerinedir. Bu bölümde ilgili kısmın anlaşılabilirliği adına önce bir tür özet sunulmuş, ardından ise müellifin kaleme aldığı şerh çerçevesinde genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Tabiiyyât bölümünün tercümesi ise üçüncü bölümün konusunu oluşturmaktadır. Burada müellifin ve şarihin planına ve kullandığı kavramlara sadık kalınarak literal bir tercüme yapılmıştır. Kimi yerlerde ifadenin anlaşılabilirliğini sağlamak için zamirlerin delaleti tercümeyle yansıtılmıştır. Yine anlaşılabilirlik kaygısıyla özellikle şarihin kullandığı kavramların orijinali parantez içinde verilerek metin içerisinde bir tür sözlük oluşturulması da amaçlanmıştır. Ayrıca metnin bazı kısımlarına Türkçe ifadede akıcılığı sağlamak amacıyla köşeli parantez içinde gerekli eklemeler yapılmıştır.

Dördüncü ve son bölümde ise ‘Tabiiyyât’ kısmının tahkikli metni verilmiştir. Burada kullanılan yöntem tezin ilk bölümünün sonunda “Tahkikli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem” başlığı altında detaylıca açıklanmıştır.

# BÖLÜM 1: ŞEMSÜDDİN SEMERKANDÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

## 1.1. Şemsüddin Semerkandî ve Hayatı

13. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış âlimlerden biri olan Şemsüddin Semerkandî, İslam dünyasının yetiştirdiği ilim ve fikir adamlarından biridir. Bugün hayatı ve yaşadığı dönem hakkında net bilgiler elde olmamakla beraber gerek eser verdiği sahalarda gerekse eserlerinin etkileri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Çalışmanın bu bölümünde önce Semerkandî'nin adı üzerinde durulacak; ardından yaşadığı dönem ve vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda verilen bilgiler değerlendirilecektir.

### 1.1.1. Adı Hakkındaki Bilgiler

Asıl adı Muhammed olan müellif daha çok Şemsüddin Semerkandî nisbesiyle tanınmıştır. Yapılan araştırmalarda müellifin adının, yaşadığı dönemde (7/13.yy) yazılmış olan tabakat ve biyografi kitaplarında yer almadığı tespit edilmiştir.<sup>1</sup> Semerkandî hakkında bilgi veren kaynaklar arasında en erken tarihlisi Taşköprülüzâde'ye (ö.968/1561) aittir. O, müellifin ismini “Mevlana Şemsüddin Semerkandî” olarak vermektedir (Taşköprülüzâde, 1968:II, 179).

Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) ise onun isim zincirini “Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî” şeklinde zikreder (Kâtip Çelebi, 1837:I, 207). Yine onun ismini “Şemsüddin Muhammed Semerkandî” şeklinde kullandığı gibi (Kâtip Çelebi, 1835:IV, 98) sadece “Hüseynî” nisbesini hafzederek de kullanmıştır (Kâtip Çelebi, 1835:I, 322).

Bağdatlı İsmail Paşa da (ö.1338/1920) müellifin adı hakkında bilgi vermektedir. O Semerkandî'nin tam adını “Muhammed b. Eşref es-Semerkandî Şemsüddin el-Hekîm el-Hüseynî” olarak vermektedir (Bağdatlı İsmail Paşa, 1955:II, 106). Yine Ö.Rıza Kehhâle ve Hayreddin Zirikli (ö.1396/1976) müellifin adını “Muhammed b. Eşref

<sup>1</sup> Bu konu ile ilgili olarak başvurulan klasik kaynaklar şunlardır: Ebu's-Safâ Selâhaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî (764/1363), *A'yânu'l-Asr, el-Vâfi bi'l-Vefeyât*; Salâhuddîn Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârâni Kutubî (13-14. yy), *Fevâtü'l-Vefeyât*; Ebü'l-Fida İmâduddîn İsmail b. Ömer İbn Kesir (774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*; Ebü'l-Fazl Kemâleddîn Abdürrezzâk b. Ahmed İbnü'l-Fuvâti (724/1323), *Mecmâ'l-Âdâb fi Mu'cemi'l-Elkâb*; Ebu'l-Fazl Şehâbeddîn Ahmed ibn Hacer Askâlânî (852/1448), *ed-Durerü'l-Kâmine*.

Hüseynî es-Semerkandî” olarak vermekte, “Şemsüddin” nisbesini ayrıca zikretmektedirler (Kehhâle, 1993;IX, 63; Zirikli, 1984:VI, 39). Bunun yanı sıra çağdaş müellifler arasında da birtakım kullanım farklılıkları görülmektedir.<sup>1</sup>

Semerkandî'nin isminin sonundaki “el-Hüseynî” nisbesi Kadızâde Rumi (988/1580) tarafından müellifin soy bakımından Hz. Ali'ye dayandığı şeklinde değerlendirilmiştir (Kadızâde, 1852:2). Oysa bu konuda kaynaklarda bir ifadeye rastlanmamıştır. Kadızâde'nin bu sonuca nereden ulaştığı anlaşılamamıştır. Yine bazı araştırmacılar Semerkandî ile ilgili olarak “Marâgavî” nisbesini kullanmışlardır. Bu kullanım onun ömrünün bir kısmını Azerbaycan'ın Marâğa şehrinde geçirdiği ve Nasruddin Tûsî (672/1274) ile birlikte Marâğa rasathanesinde bulunduğu iddiasına dayanmaktadır (Valihocayev, 2004:5-6). Söz konusu bu iddia müellifin hayatı bölümünde ele alınacaktır.

Bütün bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki, müellifin bazı nisbeleri farklı yorumlanmış ve hayatı ile ilgili birtakım tezler üzerinden kendisine nisbeler verilmiş olmasına karşın onun adı üzerinde bir ittifak mevcuttur. Bu kullanımlardaki kısaltmaları da dikkate alırsak müellifin tam adı “Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî” olarak ortaya çıkmaktadır.

Müellifin adı üzerinde durulduktan sonra onun hayatı ve yaşadığı dönem hakkında elde edilen bilgiler değerlendirilebilir.

### **1.1.2. Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem**

Şemsüddin Semerkandî'nin hayatı hakkında detaylı bilgilere sahip değiliz. İncelediğimiz klasik kaynaklarda ne kendisi ne de hocaları ve talebeleri hakkında bir kayda rastlanabilmiştir. Nitekim Taşköprülüzâde de *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde Semerkandî'nin “hal tercemesine dair bir bilgiye sahip olmadığını” ifade etmektedir (Taşköprülüzâde, 1968:II, 179). Ancak son dönem müelliflerinden bir kısmı onun

---

<sup>1</sup> Çağdaş müelliflerden Sarton, Sezgin, Storey ve De Young “Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî” şeklinde bir kullanıma giderlerken (Sarton, 1975: II, 1020; Sezgin, 1974:V, 114; Storey, 1970:II, 7; De Young, 2001:XIV, 57) Hamit Dilgan ve L.B. Miller onun tam adını “Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî” olarak vermektedirler (Dilgan, 1961:XII, 92; Miller, 1995: VIII, 1038). Ayrıca “Muhammed b. Eşref Şemseddin Semerkandî” (Suter, 1922: 157) ve “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî” (Brockelmann, 1943: I, 65; King, 1986: 153) kullanımlarına da rastlanmaktadır.

adına ve bazı eserlerine yer vermişlerdir.<sup>1</sup> Bununla beraber müellif hakkında gerek nisbesinden gerekse de çeşitli yazmalardan elde ettiğimiz bilgileri bir araya getirdiğimizde bir fikir edinebilmekteyiz.

Müellif hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda kendisi için kullanılan “hakîm”, “muhakkık”, “imam”, “allâme” gibi nisbeler göz önüne alındığında onun kendi döneminin klasik eğitimini aldığı ve eğitimini aldığı sahalardan hemen hepsinde eser verdiği görülmektedir. Nitekim müellif kelim, mantık, geometri, astronomi, felsefe ve tefsir sahalarda eser vermiştir. Özellikle mantık ve geometri ile ilgili eserleri ona şöhret kazandırmış; bu eserlere pek çok şerh ve haşiyeye yazılmış ve bu eserlerden bazıları şerhleriyle birlikte uzun süre medreselerde ders kitabı olarak okutulmuşlardır.<sup>2</sup>

Müellifin “Semerkandî” nisbesinden onun Semerkand’da eser verip şöhrete ulaştığı anlaşılmaktadır. Kendisine ait *es-Sahâifu’l-İlahiyye* adlı eserin İstanbul’da bulunan bir nüshasında (Semerkandî, Şehid Ali Paşa:1688, 1a) yer alan sahibi belirsiz bir notta onun ilimlerde derin bir vukufiyete sahip olduğunu ve bazı eserlerinin ismini öğrenmekteyiz. Bu notun sahibi Semerkandî’nin eserlerini incelediğini ifade ettikten bu inceleme neticesinde yaratma, husun ve kubûh meselesinde Hanefi-Maturîdî, imamet bahsinden Şîî, münazara ile ilgili *Âdâbü’l-Bahs* eserinin son kısmından ise Şâfi olduğu izlenimi edindiğini zikreder. Yine aynı notta müellifin 686/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu ve burada talebelerin isteğiyle Burhâneddin Nesefî’nin *Mukaddimetü’l Burhâniyye fî İlmi’l Cedel* adlı eserini *Miftâhu’n-Nazar* adıyla şerhedip Artuklu Hükümdarı Kara Arslan Artukî’ye sunduğu ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Burada üzerinde durulması gereken husus müellifin Mardin’e geliş sebebi olmalıdır. Bu konu hakkında kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Ancak eldeki verileri birleştirip sözü edilen sebebin izahı konusunda çaba gösterebiliriz. Eldeki verilerin ilki, müellifin 686/1287 yılı dolaylarında Mardin’de bulunmasıdır. Onun şöhrete ulaştığı

<sup>1</sup> Mesela bkz. Süllemü’l-Vüsûl, Şehid Ali Paşa:1887, 198b; Bağdatlı, 1955:II, 106; Zirikli, 1984:VI, 39.

<sup>2</sup> Her bir eserle ilgili ayrıntılı bilgi müellifin eserleri başlığı altında verilecektir.

<sup>3</sup> Burada geçen “Kara Arslan Artukî” sözü edilen notta muhemen sehven “Kızıl Arslan Artukî” olarak kaydedilmiştir. Yaptığımız araştırmada Artuklu hükümdarları arasında bu isimde birinin olmadığı tespit edilmiştir (Artuk, 1988; Artuk, 1944). Ayrıca Kâtip Çelebi de Semerkandî’nin Mardin’de bulunduğundan söz etmektedir. Fakat onun verdiği bilgiye göre Semerkandî’nin burada yazıp hükümdara takdim ettiği ve *Miftâhu’n-Nazar* olarak isimlendirdiği eserin ferağ kaydı 690/1291 yılıdır (Kâtip Çelebi, 1837:VI, 86). Ayrıca Bağdatlı da aynı eserin ferağ kaydı olarak bu tarihi vermektedir (Bağdatlı, 1955:II, 106).

yer olan Semerkand, o tarihlerde Moğolların bir kolu olan Çağataylılar'ın egemenliği altındaydı. Çağataylar ise Moğol devletleri arasında istikrarsız yapısıyla dikkat çekmektedir. Zira hem sıkça dış saldırılara maruz kalmış hem de çeşitli iç karışıklıklar yaşamışlardır (Yuvalı, 93:177). İç karışıklıkların başlıca sebebi olarak kimi hükümdarların Müslüman kimilerinin ise Şamanist olmaları zikredilebilir. Müellifin yaşadığı dönemde başa geçen hükümdarlar arasında sadece bir yıl başta kalan Çağatay Han (1266) ve din değiştirdikten sonra Gıyâseddin lakabını alan Barak Han'ın (1266-1271) Müslüman oldukları bilinmektedir. Şamanist olan diğer hükümdarlar döneminde özellikle Müslüman halka zulmedildiği ve dolayısıyla siyasi istikrarsızlık yaşandığı bazı kaynaklarda ifade edilmektedir (Reşîdüddin, 1863:149-150). Dolayısıyla Semerkandî'nin bu coğrafyayı terk edip Anadolu'ya gelmesinin muhtemel sebepleri bu coğrafyada toprakların sık sık el değiştirmesi ve çeşitli iç çekişmelerle birlikte Müslüman halka yapılan haksızlıklar olmalıdır.

Çağdaş araştırmacılardan bazıları Semerkandî'nin ömrünün bir kısmını Marâğa şehrinde geçirdiğini ve burada kurulan rasathanede çalıştığını iddia etmektedirler. Bu dönemin ünlü âlimi Nasruddin Tûsî (672/1274), yıldızlara ve müneccimliğe ilgisi olan Moğol hükümdarı Hülâgu'nun da desteğiyle Azerbaycan'ın Marâğa şehrinde bir rasathane kurmuş ve önemli astronomları burada toplamıştır (Bosworth, 2000:X, 746). Söz konusu araştırmacılar bu şehirde kurulan Marâğa Rasathanesi'nde astronom kimliği de olan Semerkandî'nin Tûsî ile birlikte çalıştığını iddia etmektedirler (Rosenfeld, 1988:86; Valihocayev, 2004:5-6). Bu iddia Semerkandî'nin ilmi kişiliğinin ortaya çıkarılması ve dönemin önde gelen ilim adamlarıyla olan ilişkisini ve bu çerçevede kimlerle hoca-talebe ilişkisi içerisinde bulunduğunu tespit etmek açısından önemlidir. Yapılan araştırmalarda bu iddiayı destekleyecek bir bilgiye ulaşılamamıştır. Nitekim Merâğa Rarasathanesi ile ilgili pek çok çalışma yapılmış ve burada kimlerin çalıştığı ve bu kişilerin ne tür faaliyetlerde buldukları tespit edilmiştir. Fakat çalışmalarında rasathanenin kütüphanecisi dahil bütün mensupları hakkında detaylı bilgiler verilirken Semerkandî'nin burada bulunduğu ile ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir (Sayılı, 1988:205; Köprülü, 1942:VI, 212-213). Nitekim Semerkandî üzerine pek çok çalışması olan çağdaş araştırmacılardan De Young da bunun aksini



iddia etmektedir (De Young, 1997:881). Söz konusu bu iddianın dayanakları anlaşılammıştır.

Ayrıca Semerkandî'nin Marâga'da bulunduğu ve buradaki rasathanede çalıştığı iddiası, diğer tarihi kaynaklarda da müellifle ilgili bilgi bulunmamasıyla zayıflamaktadır. Zira Tûsî ile birlikte çalışan ilim adamlarının hepsi tanınır kişilerdir. Çünkü önemli bir ilmi faaliyetin içindedirler ve diğer ilim adamları yazdıkları eserlerde onların isimleri, hayatları ve onların, sadece buradakilerle sınırlı olmasızın, yaptıkları faaliyetler hakkında detaylı bilgiler vermektedirler. Dolayısıyla eğer Semerkandî de Tûsî'nin Marâga'da topladığı ilim adamları arasında olsaydı, muhtemelen onun hakkında da klasik kaynaklarda daha detaylı bilgiler bulabilirdik. Oysa fiili durum bunun tam tersidir.

Müellifin hayatı hakkında ulaşılabilen bilgilerden biri de onun bazı şahıslarla hoca-talebe ilişkisi içerisinde olduğu hakkındadır. Burhâneddin Nesefî hakkında yazdığı ansiklopedi maddesinde Sinanoğlu, onun *Mukaddime fi'l-Hilâf* adlı eseri ile ilgili olarak Semerkandî'nin bu esere yazmış olduğu *Şerhu'l-Mukaddime'ti'l-Burhâniyye* adlı şerhten söz eder. Burada Semerkandî'yi *müellifin öğrencisi olduğu anlaşılan* kişiler arasında sayar. Fakat aralarındaki bu ilişkinin yeri ve biçimi hakkında bilgi vermez (Sinanoğlu, 2007:XXXII, 566). Bunun yanında “Seyfü's-Semerkandî” lakabıyla tanınan Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî'nin müellifin talebesi olduğu kuvvetle muhtemeledir. Bu şahıs Semerkandî'nin pek çok eserini istinsah etmiş, bu eserleri müellif nüshalarıyla karşılaştırdığına veya müellife okuduğuna dair notlar düşmüş ve müellifin vefat tarihi ile ilgili kaynaklardaki en sağlıklı bilgiyi vermiştir (Semerkandî, Laleli:2432, 52a, 141a). Müellifin istinsah ettiği eserlerine düştüğü istinsah kayıtları, müellif için verdiği vefat tarihine çok yakındır. Nitekim düştüğü bir kayıтта el-Gâzi, Semerkandî'ye *el-Mu'tekadât* adlı eserin istinsahını müellif nüshasıyla karşılaştırmayı 711/1311 yılında Seyhun nehri kıyısında bulunan Hocend şehrindeki Şemsüddin Medresesinde tamamladığını belirtmektedir (Semerkandî, Laleli:2432, 33b). Bu ifade hem el-Gâzî'nin Semerkandî'nin talebesi olabileceği tezini güçlendirmekte hem de şehrinde müellifin adıyla anılan bir medrese bulunduğu intibahını vermektedir. Fakat yapılan araştırmada sözü edilen medrese ile ilgili bir bilgiye ulaşılammıştır.

el-Gâzî'nin müellifin vefatı tarihini net bir şekilde vermesi ve müellife yakın olması ve muhtemelen vefatı sırasında yanında olması bize Semerkandî'nin ömrünün sonuna doğru yeniden Semerkand'a dönmüş olabileceğini düşündürmektedir. Çünkü eğer Semerkandî Anadolu'da ya da Semerkand'a uzak bir coğrafyada vefat etmiş olsaydı el-Gâzî'nin vefat tarihini bu kadar net bir şekilde bilmesi güçleşirdi. Bu ihtimal zayıf olmakla birlikte dikkatlerden uzak tutulmaması gereken bir husustur.

Kesin bir neticeye ulaşmak için yeterli sıhhat derecesine sahip olmayan bu kayıtlar dışında elimizde bir bilgi bulunmamaktadır. Şimdi müellifin ölüm tarihi ile ilgili bilgiler verilebilir.

### **1.1.3. Vefat Tarihi Hakkındaki Tartışmalar:**

Semerkandî'nin vefat tarihi de tıpkı hayatı gibi net olmayan konular arasındadır. Bu konuda Kâtip Çelebi'den başlamak üzere biyografi yazarlarınca muhtelif tarihlendirmeler yapılmıştır. Kâtip Çelebi'nin tarihlendirmesi *600/1203 dolaylarında* şeklindedir ve kesinlik taşımamaktadır (Kâtip Çelebi, 1835:I, 39). Bu tarihlendirme, sonraki pek çok araştırmacı tarafından esas alınmış ve aktarılmıştır. Mesela Kehhale ve Keklik, Kâtip Çelebi'nin tarihlendirmesini aynen tekrarlamış (Kehhale, 1993; Keklik, 1969:I, 62); Kadızâde Rûmî'nin, Semerkandî'nin *Eşkâlüt't-Te'sis* adlı eserine yazdığı şerhi yayınlayan Muhammed Suveysî de onları takip etmiştir (Suveysî, 1984:17).

Bağdatlı İsmail Paşa, Kâtip Çelebi'nin yaptığı tarihlendirmeyi aktardıktan sonra, *O'nun* [Semerkandî'nin], *Nesefî'nin Mukaddimetü'l-Burhaniyye eserine yazdığı şerhin ferağ (bitirme) kaydında 690/1291 tarihini gördüm* ifadesini kullanmaktadır (Bağdatlı İsmail Paşa, 1955:II, 106). Bu ifade, Semerkandî'nin o tarihte hayatta olduğunu göstermesinin yanı sıra bazı araştırmacılar tarafından dikkate alınarak Kâtip Çelebi'nin tarihlendirmesinin tashih edilmesine de sebep olmuş görünmektedir. Nitekim Bağdatlı'dan sonra eserini telif eden Zirikli *690/1291'den sonra* (Zirikli, 1984:VI, 39), Brockelmann ise *690/1291* (Brockelmann, 1943:I, 615) şeklinde bir tarihlendirmeye gitmiştir.

Bu iki tarihlendirme dışında Semerkandî'nin vefatı hakkında değişik ifadelere de rastlamaktayız. Mesela bu konuda Ramazan Şeşen 683/1284 tarihi verirken (Şeşen, 1980:II, 162) Dilgan ve Sarton kesin bir tarih vermektense "*1276'da şöhret buldu*"

ifadesini kullanmayı tercih etmişlerdir (Dilgan, 1961:XII, 91; Sarton, 1975:II, 1020). De Young ve İhsanoğlu-Rosenfeld ise 7/13.yy ikinci yarısında etkili olduğunu belirtmekle yetinmişlerdir (Young, 1997:881; Rosenfeld-İhsanoğlu, 2003:230).

Yapılan en son araştırmalarla Semerkandî'nin vefat tarihi ile ilgili yeni bir tarihlendirme karşımıza çıkmaktadır. Bu tarihlendirmede müellifin *el-Me'ârif fi Şerhi's-Sahâ'if* adlı eserinin bir yazma nüshasında (Semerkandî, Laleli:2432/5, 141a) yer alan kayıt esas alınmıştır. Bu nüshanın müstensihî ve muhtemelen Semerkandî'nin talebesi de olan 'Seyfû's-Sememerkandî' lakabıyla bilinen Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî'nin düştüğü kayıta "Semerkandî 22 Şevvâl 702/ 9 Haziran 1303 yılında vefat ettiği; ölümünden beş gün sonra müstensihînin, istinsahını müellif nüshası ile karşılaştırdığı" ifadeleri yer almaktadır.<sup>1</sup>

Bütün veriler göz önüne alınarak bir değerlendirme yapıldığında son tarihlendirmenin diğerlerine göre daha güvenilir olduğu görülmektedir. Zira müellifin *Amalü't Takvim Kevakibü'l Sabite* adlı eserinde 1276 -77 yıllarına ait yıldız kataloğu hazırlamış olması ve 686/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu dair kayıt (Sahâ'if, Sül. Ktp. Şehid Ali Paşa:1688, 1a) O'nun bu tarihlerde hayatta olduğunu göstermektedir. Ayrıca müellifin Fahreddin Râzî (ö.606/1207), Esîruddin Ebherî (ö.664/12655) ve Nasruddin Tûsî (ö.672/1273) gibi alimlerden nakillerde bulunması (Semerkandî, Gelibolulu Tahir:72, 16) ve 654/1256 yılında Moğol hükümdarı Hülâgü'nun Bağdat'ı istilasından söz etmesi (Semerkandî, Fâzıl Ahmet Paşa:827, 118a), özellikle erken dönem tarihlendirmelerinin tashihini gerektirmektedir. Bu durumda 22 Şevvâl 702/ 9 Haziran 1303 tarihlendirmesine itibar etmek en doğrusu olacaktır.

Şemsüddin Semerkandî ile ilgili bu veriler değerlendirildikten sonra O'nun eserlerine geçilebilir.

## 1.2. Eserleri

Semerkandî'nin tespit edebildiğimiz eserlerinin üç tanesi neşredilmiş, diğerleri henüz yazma halindedir. Bu sebeple müellifin eserleri öncelikle "Basılmış Olan Eserleri" ve

<sup>1</sup> Bu konu ile ilgili olarak şu kaynaklara bakılabilir: Miller, 1995:VIII, 1038; Bingöl, 1991:XIX, 173-174; Yürük, 2001:I, 94-95. Bingöl ve Yürük, hicrî tarihi miladîye çevirirken 1303 yerine muhtemelen hataen 1302 tarihini vermişlerdir.

“Yazma Halindeki Eserleri” şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Yazma halinde olan eserlerinden bir kısmına ulaşamamıştır. Dolayısıyla müellife ithaf edilen bazı eserlerin aidiyetini kesinleştiremediğimizden söz konusu aidiyet problemini çerçevesinde yazma halindeki eserler de “Aidiyeti Kesin Olan Eserler”, “Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler” ve “Yanlılıkla Semerkandî’ye Nisbet Edilen Eserler” şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur. Buna ilave olarak her başlık altındaki eserler kendi arasında alfabetik olarak sıralanmıştır.

### 1.2.1. Basılmış Olan Eserleri

#### 1.2.1.1. Eşkâlu’t-Te’sis

*Eşkâlu’t-Te’sis* ve *Eşkâlu’t-Te’sis fi’l-Hendese* adlarıyla da anılan eser, Yunan geometrisinin sistematik bir sentezi olan Euklides’in *Elemanlar* (İslam tarihinde *Usûl el-Hendese*) adlı kitabından seçilmiş otuz beş şekli ihtiva eder. Eser, hisâbî ilimler için bir giriş ve âlet olarak kaleme alınmış, burada belirlenen çerçeve *es-Sahâifu’l-Îlâhiyye* adlı eserde kelimine uygulanmıştır. Muhtemelen Semerkandî’nin bu eseri telif sebebi ve seçtiği şekillerin anlamı, kendi kuracağı kelim anlayışına bir temel oluşturma amacıyla ilgilidir. Bu çerçevede Semerkandî “Hendesî Kelam” diye isimlendirilebilecek bir hareketin kurucusu olarak görülebilir (Fazlıoğlu, 2003:XIV/1, 30). Burada müellif seçtiği şekilleri izah ederken İbn Heysem, Ömer Hayyam, Cevherî, Nasruddîn Tûsî ve Esîruddîn Ebherî gibi İslam âlimlerinin isimlerini vererek onların, yaptığı izahlarla ilgili olan makalelerine atıflar da yapmaktadır.

Kaynaklarımızın çoğunda zikredilen eser şu ana kadar tespit edilebildiği kadarıyla yazarın matematik alanındaki tek eseridir (Kâtip Çelebi, 1835:I, 322; Bağdatlı İsmail Paşa, 1946:II, 106; Dilgan, 1961:XII, 91; Brockelmann,1956:I, 616-617; Zirikli, 1984:VI, 39; Miller, 1995:VIII, 1038-1039; Sarton, 1975:II, 1020; Storey, 1967:II, 7; King, 1986:153; De Young, 1997:881; Rosenfeld-İhsanoğlu, 2003:230; Kurbânî, 1986:285). Ayrıca *Eşkâl*, Semerkandî’nin İslam dünyasında en çok ilgi gören eserleri arasındadır. Bilhassa Kadızâde Rûmî’nin şerhi *Tuhfetü’r-Re’is fi Şerhi Eşkâli’t-Te’sis* ile birlikte Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez temel ders kitabı olmuştur. Bilhassa Semerkand matematik-astronomi okulunda okutulduğuna dair elimizde bazı bilgiler mevcuttur (Fazlıoğlu, 2003:XIV/1, 28-30). *Eşkâl* Osmanlı medreselerinde daha çok

Kadıızâde şerhi üzerinden okutulduğu için bugün elimizde bulunan nüshalar daha çok eserin bu şerhine aittir (İzgi, 1997:I, 275). Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de *Eşkâlu’t-Te’sis*’in yirmi iki, *Şerhu Eşkâli’t-Te’sis*’in ise yetmiş iki nüshası mevcuttur. Eser, Muhammed Süveysî tarafından Kadıızâde şerhi ile birlikte tahkik edilmiş ve 1984 yılında Tunus’ta basılmıştır.

### 1.2.1.2. Kıstâsu’l-Efkâr fî Tahkîki’l-Esrâr

*Kıstâsu’l-Mîzân*, *Kitâb el-Kıstâs* veya *Kıstâsu’l-Mîzân fi’l-Mantık* isimleriyle de tanınan eser mantık ilmine dairdir. Eserin orta seviyeli bir mantık ders kitabı olma niteliği, üzerine pek çok şerh yazılmasında şüphesiz etkili olmuştur. En meşhur şerhleri kendi yazdığı dışında Mes’ud el-Rûmî, Kutbuddin el-Gilânî ve Alâuddin el-Behîştî’ye aittir. Bir mukaddime ve iki bölümden oluşan risâlede sırasıyla mantığın mahiyeti, konusu, tasavvurât ve tasdîkât bahisleri anlatılmaktadır (Serkis, 1932:I,1046; Bingöl, 1991:175).

*Kıstâs*, müellif hakkında bilgi veren biyografik kaynakların hemen hemen tamamında zikredilmektedir (Kâtip Çelebi, 1835:V, 515; Bağdatlı İsmail Paşa, 1946:II, 106; Dilgan, 1961:XII, 91; Brockelmann,1956:I, 616; Zirikli, 1984:VI, 39; Kehhâle, 1957:IX, 63; Miller, 1995:VIII, 1038-1039; Sarton, 1975:II, 1020; Serkis, 1932:I, 1046; Atıyyetullah, 1970:III, 496; Keklik, 1969:I, 62; Kadivar, 1379:I, 1208). Türkiye kütüphanelerinde eserin kendisinden çok şerhi bulunmaktadır. *Kıstâs*’ın dört<sup>1</sup>, *Şerhu’l-Kıstâs*’ın ise on altı nüshasını tespit edilmiştir.

Kaynaklarımızdan Miller’a göre Semerkandî *Kıstâs*’ı h. 683 yılında telif etmiştir (Miller, 1995:VIII, 1038-1039). Ayrıca *Kıstâs* Shabrancar tarafından 1853’de Hindistan’da yayınlanmıştır (Serkis, 1932:I,1046; Atıyyetullah, 1970:III, 496; Zirikli, 1984:VI, 39; Kadivar, 1379:I, 1208).

### 1.2.1.3. es-Sahâifu’l-İlâhiyye

Semerkandî’nin kelam ilmine dair yazdığı bu eseri *es-Sahâif fi ilmi’l-Kelam* veya kısaca *es-Sahâif* adlarıyla da anılır. Sadru’ş-Şeri’a, Taftazânî, Şeyhzâde Abdurrahim

<sup>1</sup> Bu dört nüsha incelenmiştir: Süleymaniye Ktp., Atuf Efendi 1673, 193 vr., talikle 21 st., istinsah tarihi: h. 758; Süleymaniye Ktp., Atuf Efendi 1674, 55 vr., talikle 29 st., istinsah tarihi: h. 718; Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2565, 87b-171b vr.;; Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2562, 84 vr., nesihle 17 st.

ve Kemâluddîn el-Beyâzî gibi birçok mütekelîmin kaynak eser olarak kullandığı kitap müellifin kelim alanında yazdığı en meşhur eseridir (Yürük, 2001:I, 95). Semerkandî *es-Sahâif* in girişinde ilk önce ilm-i ilâhînin tanımını yapar daha sonra da eserinin iki kısımdan meydana geldiğini, ilkinin<sup>1</sup> “mebâdî” ikincisinin<sup>2</sup> de “mesâil ve istevhebe min Allah” hakkında olduğunu ifade eder (Semerkandî, Ayasofya 2565:2b). Bu eser bizzat müellif tarafından *el-Meârif fî Şerhi’s-Sahâif* adıyla şerh edilmiş ve şerhi ile birlikte uzun yıllar İslâm dünyasında ders kitabı olarak okutulmuştur. *es-Sahâif* ayrıca Alâuddîn el-Behîştî tarafından *el-Letâifu’l-Kelâmiyye fî Şerhi’s-Sahâifi’l-Îlâhiyye* ismiyle şerh edilmiştir.

*es-Sahâif* in Türkiye kütüphanelerinde yazma halindeki on dört nüshası tespit edilebilmiş ve bunlardan dördü incelenmiştir.<sup>3</sup> Bu incelemeler neticesinde eserin telif tarihinin h. 680 olduğu (Semerkandî, Laleli 2432:33b), Semerkandî’nin 1287 yılında Mardin’de bulunduğu, oradaki öğrencilerin ısrarı üzerine Burhâneddin Nesefî’nin *Mukaddimetü’l-Burhâniyye fî İlmi’l-Cedel* adlı eserini şerh ettiği ve bu şerhin adını *Miftâhu’n-Nazar* koyarak Artuklu Sultanı Kızılarşan Artûkî’ye sunduğu bilgisi elde edilmiştir (Semerkandî, Şehid Ali Paşa 1688:1a).

*es-Sahâif* Ahmed Abdurrahman Şerif tarafından dört yazma nüsha kullanılarak tahkik edilmiş ve Kuveyt’te Mektebetü’l-Felah matbaası tarafından 1985’te basılmıştır. Şerif’in bu eseri “Semerkandî’nin hayatı ve eserleri”, “tahkikli metin” olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır (Semerkandî, 1985).

## 1.2.2. Yazma Halindeki Eserleri

### 1.2.2.1. Aidiyeti Kesin Olan Eserler

#### 1.2.2.1.1. Âdâbu’l-Bahs ve’l-Munâzara

*Âdâbu’s-Semerkandî* ve *Âdâbu’l-Fâzıl* isimleriyle de bilinen eser Semerkandî’nin ilm-i cedel ve ilm-i âdâb sahasında yazdığı en meşhur ve İslâm dünyasında en çok okutulan

<sup>1</sup> Bu kısım altı başlık altında incelenir. Bu başlıklar şunlardır; vücûd, mevcûd ve ma’dûm, mâhiyet, vücûda ilişenler, mahiyete ilişenler, vücûd ve mahiyete ilişenler.

<sup>2</sup> Bu kısım pek çok alt başlıklara ayrılır fakat genel başlık “ma’lûl, a’râz ve cevherler”dir.

<sup>3</sup> Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2565/1,1-85 vr., nesihle 25 satır, istinsah tarihi: h.688; Süleymaniye Ktp., Carullah 1247/1, 1-44b vr., nesihle 31 satır; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1688, 1-55b vr., talikle 25 satır; Süleymaniye Ktp., Laleli 2432/3, 1-33 vr., istinsah tarihi: h. 706.

telifidir. Kaynaklarımızdan İzgi medreselerin eğitim ve öğretim metotlarını anlatırken “âdâb” ilminde bu eserin ve Mes’ûd-i Rûmî şerhinin “iktisâd” (orta seviye) rütbesinde okutulduğunu aktarmaktadır (İzgi, 1997:I, 72). Onun bu alanda yazılmış ve evrensel tartışma teorisi ortaya koyan ilk eser olması<sup>1</sup> da yoğun bir şekilde okutulmasında etkili olduğu açıktır. *Âdâbu’l-Bahs ve’l-Munâzara* genel biyografi kaynaklarımızın tamamında zikredilmekte, hakkında çeşitli bilgiler verilmektedir (Kâtip Çelebi, 1835:I, 207; Kâtip Çelebi, Şehid Ali Paşa 1887:198b; Bağdatlı İsmail Paşa, 1946:II,106; Serkis, 1932:I, 1046).<sup>2</sup>

*Âdâbu’l-Bahs*, başlıkları sırasıyla “et-ta’rîfât”, “tertîbu’l-bahs” ve “el-mesâil” olmak üzere üç fasıldan oluşur (Semerkandî, Bağdatlı Vehbi 2099:238b). İlk fasılda konu ile ilgili “munâzara”, “delil”, “emâre” ve “nakz” gibi teknik terimlerin tanımları verilir. İkinci fasılda tartışma metodu üzerine nelerin bir soru olarak sayılabileceği, nelerin ne zaman geçerli itiraz olabileceği ve tartışmanın sonunun nasıl belirleneceği gibi sorulara yanıtlar verilir. Son fasılda ise müellif kelâmî (cedel), fikhî (hilâf) ve felsefî (nazar) sorunlar üzerine tartışma örnekleri ortaya koyar (Miller, 1995:VIII, 1038). Semerkandî eserini asıl olarak cedel ve âdâb ilmi üzerine telif etmiş olsa da mantık ilmi ile ilgili konulara da yer vermektedir.

*Âdâb*’ın basılıp basılmadığı konusunda kaynaklarımızda farklı görüşler mevcuttur. Zirikli ve Habeşî basıldığını ifade ederken diğer kaynaklarımızda böyle bir bilgi yer almamaktadır. Hatta Habeşî eserin Mısır’da Saadet Matbaası tarafından 1353/1934-35’de basıldığını iddia etmektedir (Zirikli, 1984:VI, 39; Habeşî, 2004:I, 55). Bu konudaki bizim kanaatimiz basılmamış olduğu yönündedir. Zira İslam dünyası açısından bu kadar önem arz eden bir eser basılmış olsaydı kaynaklarımızın hemen hemen hepsi bundan haberdar olurdu. Araştıradığımız kadarıyla telifin Türkiye kütüphanelerinde yetmiş beş nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan beşi tarafımızdan

<sup>1</sup> Semerkandî’yi böyle bir eser yazmaya iten sebepler muhtemelen içinde bulunduğu siyasi durumla ilgiliydi. Zira o, hem müslüman olmayan toplumlarla bilhassa kelami sahada bir mücadelenin yürütüldüğü hem de toplumun kendi içerisindeki alimler arasında çeşitli alanlarda tartışmaların cereyan ettiği bir dönemde yaşamıştır. Bu açıdan bakıldığında eserin özel anlamlarla yüklü olduğu aşıkardır (Kömbe, 2004:32).

<sup>2</sup> Diğer kaynaklar da bu kaynakları tekrar etmektedirler: Dilgan, 1961:XII, 91; Brockelmann,1956:I, 616; Zirikli, 1984:VI, 39; Kehhâle, 1957:IX, 63; Miller, 1995:VIII, 1038-1039; Sarton, 1975:II, 1020; Atryyetullah, 1970:III, 496. Zirikli muhtemelen bu eserin farklı isimlerle anılmasından dolayı bu konuda müellifin iki farklı eserinin mevcut olduğunu ifade etmektedir. Ona göre *Âdâbu’l-Bahs* basılmıştır ve *Âdâbu’l-Fâzıl* halen yazma halindedir.

incelenmiş ve Semerkandî'nin bu eserini Necmuddîn (Necmu'l-mille ve'd-dîn, Şerefu'l-mille ve'd-dîn) Abdurrahman adlı muhtemelen dönemin vezirlerinden veya önemli devlet adamlarından olan bir zâta ithaf ettiği bilgisine ulaşılmıştır.<sup>1</sup>

*Âdâbu'l-Bahs*'ın üzerine pek çok şerh, hâşiye ve hâşiyetü'l-hâşiye yazılmıştır. Şerhlerden en meşhur olanı ve en çok okunanı, üzerine onlarca hâşiye yazılan Kemâluddîn Mes'ûd Hüseyin Şirvânî er-Rûmî'nin *Şerhu Risaleti Adabi'l-Bahs ve'l-Münazara* adlı şerhidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu şerhin Türkiye kütüphanelerinde yüz elli kadar nüshası mevcuttur.

### 1.2.2.1.2. Beşârâtu'l-İşârât

Çalışmamızın konusunu teşkil eden *Beşârâtu'l-İşârât*'ı tanıtmaya geçmeden evvel *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ile ilgili bazı açıklamalar yapmak uygun olacaktır.

#### 1.2.2.1.2.1. el-İşârât ve't-Tenbîhât Hakkında Genel Bilgiler

İbn-i Sina felsefesinin özü/özeti niteliğindeki son büyük kapsamlı eseridir. Eser mantık, tabiiyyat ve metafizik kısımlarından oluşmakla birlikte bu kısımlar birbirinden kesin olarak ayrılmayıp kısmen iç içe geçmiştir. Özellikle tabiiyyat ve metafizik kısımları bu niteliktedir. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın mantık kısmı on “nehc”den (yöntem), tabiiyyat ve metafizik kısımları ise her biri kendi içinde bir konu bütünlüğü oluşturan on “nemat”tan (ünite) oluşmaktadır. Birinci kısımda mantığın tanımı, amacı ile kavram ve önerme çeşitleri incelenmekte ayrıca kıyas ve kıyas türleri konuları ele alınmaktadır. İkinci kısımda cisim ve cisimle ilgili konular, insan nefsinin varlığı ve güçleri gibi konular üzerinde durulmaktadır. Üçüncü kısımda ise metafizik bilginin imkânı ile başlayıp varlık, Tanrı, sudûr, lezzet ve elem, âriflerin makamları ve dereceleri, dinin gerekliliği, kerâmet ve mucize gibi pek çok mesele ile devam etmektedir (Durusoy, 2001:XXIII, 421). Metafizik kısmının sonunda ele alınan konular “ahlak” adı altında ayrı bir kısım olarak da değerlendirilebilir.

---

<sup>1</sup> Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi 2099, 238b-240b vr., talikle 23 st.; Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim 1046/1, 1-6b vr., nesihle 17 st., istinsah tarihi: h. 1078, müstensih: Muhammed b. Muhammed (mecmuada bu eserden başka şerhi, haşiyesi ve haşiyetü'l-hâşiyesi de yer almaktadır); Süleymaniye Ktp., Ayasofya 4847/1, 1-5b vr., nesihle 18 st., müstensih: İshak b. Ahmed; Süleymaniye Ktp., Ayasofya 4422/1, 1-18b vr., talikle 9 st.; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi 6168, 8 vr., nesihle 17 st., istinsah tarihi: 1132/1719.



*İşârât* üzerine pek çok şerh, haşiye ve telhîs yazılmış olması ve dünya kütüphanelerinde bunlara ait pek çok yazma nüshanın<sup>1</sup> bulunması, eserin İslam Felsefesinde önemli etkileri olduğunu göstermektedir. Bu, eserin şerh ve haşiyeleri ile birlikte kendisinden sonraki düşünce geleneğini ciddi ölçüde yönlendirdiği anlamına gelmektedir. *İşârât* üzerine yapılan şerhlerden en meşhur olanları Ebû Ca'fer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin *Hallü'l-Müşkilâti'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı ve bu şerhe reddiye olarak yazılan Muhammed b. Ömer el-Hatib et-Teymi Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ıdır. Bu iki şerh *Şerhu'l-İşârât* adıyla 1290/1873'de İstanbul'da basılmıştır. Bunların dışında Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Ali b. Muhammed el-Âmidî'nin *Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi't-Tenbîhât*'ı, İbn Kemmûne'in *Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel*'i, Sirâceddin Mahmud b. Ebû Bekir el-Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı, Necmeddin Ahmed b. Muhammed en-Nahcuvânî'nin *Tecrî Mecra'l-Havâşî ve't-Ta'likat alâ Kitâbi'l-İşârât*'ı ve bu çalışmanın konusunu oluşturan Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin *Beşârâtu'l-İşârât*'ı önemli şerhler arasında sayılabilir. Esere bunca şerh ve haşiye yazılmasının sebeplerinden biri de eserin veciz üslubu ve kapalı ifadeleridir. Bu yüzden şarihler pek çok konuda birbirlerinden farklı yorumlar yapmışlardır. Bu sebeple de şerhlere – şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip eleştiren – “muhâkeme”ler yazılmıştır. Muhammed b. Saîd el-Yemenî et-Tusterî'nin *el-Muhâkeme beyne Nasîriddîn ve'r-Râzî*'si, Kutbüddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî'nin *Kitâbü'l-Muhâkemât beyne'l-İmam ve'n-Nasîr*'i ve Allâme el-Hillî'nin *el-Muhâkemât beyne's-Şurrâhi'l-İşârât*'ı bu konudaki önemli muhâkemeler arasında zikredilebilir.

*İşârât* ilk defa 1892'de Leiden Jacques Forget tarafından neşredilmiştir. Eser daha sonra kısmen veya tamamen değişik dillere çevrilip yayınlanmıştır. Eserin son ilmi neşri Âyetullah Hasanzâde el-Âmilî tarafından Tûsî şerhi yazarın kendi haşiyesi ile birlikte hazırlanarak yapılmıştır (Tûsî, 2005). *İşârât* Türkçeye ise Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli'den oluşan bir ekip tarafından çevirilmiştir (İbn Sînâ, 2005).

---

<sup>1</sup> *İşârât*'ın dünya kütüphanelerindeki yazma nüshaları için: Brockelmann, 1943:I, 592; Brockelmann (Suppl.), 1937:I, 816; Habeşî, 2004.

#### 1.2.2.1.2.2. Adı Hakkındaki Bilgiler

Klasik kaynakların hiçbirinde adı zikredilmeyen *Beşârâtü'l-İşârât*, Semerkandî'nin, İbn Sinâ'nın son büyük eseri olan ve düşünce sisteminin özünü anlattığı *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserine yazdığı şerhtir. Kâtip Çelebi Keşfu'z-Zünûn'da *el-İşârât ve't-Tenbihât* maddesini zikrederken bu eserin şerhleri arasında Semerkandî'ye yer vermez (Kâtip Çelebi, 1835:I, 300-304). Ancak Semerkandî'nin Şehid Ali Paşa 1688 numarada kayıtlı *es-Sahâifu'l-Îlâhiyye* adlı eserinin başında muhtemelen müstensih tarafından yazılmış olan notta müellifin eserleri arasında *Beşârâtü'l-İşârât* da zikredilmekte hatta notu yazan kişi bu eserin kendisinde bulunduğunu, ondan faydalandığını, çok güzel ve yalın bir şerh olduğunu ifade etmektedir. Modern kaynaklarımızdan da sadece Bingöl ve Yürük bu eserin adını zikrederler (Bingöl, 1991:175; Yürük, 2001:I, 96).

#### 1.2.2.1.2.3. Beşârâtü'l-İşârât'ın Semerkandî'ye Aidiyeti

*Beşârâtü'l-İşârât*'ın Türkiye'den dört, İran'dan da bir nüsha olmak üzere toplam beş nüshası incelenmiş ve Şemseddin Semerkandî'ye ait olması hususunda kesin kanaate varılmıştır. Kaynaklarımızda bu eserin Semerkandî'ye ait olmadığı veya Semerkandî'nin bu eseri başka bir eserden aldığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

#### 1.2.2.1.3. el-Meârif fî Şerhi es-Sahâif

*Kitâbu'l-Meârif* veya kısaca *el-Meârif* gibi isimlerle de bilinen eser Semerkandî'nin kelimelerdeki meşhur eseri *es-Sahâif*'e kendi yazdığı şerhtir. Bu şerh Kâtip Çelebi, Bağdatlı İsmail Paşa, Zirikli ve Miller tarafından zikredilmiştir (Kâtip Çelebi, 1835:IV, 98; Bağdatlı İsmail Paşa, 1946:II,106; Zirikli, 1984:VI, 39; Miller, 1995:VIII, 1038). Ancak Zirikli eserin adını *Meârif* in yazma nüshaları ve diğer kaynaklarımızda verilen isimlerden farklı olarak *el-Avârif Şerhu's-Sahâif* şeklinde vermektedir. Muhtemelen Zirikli Ebu Hafs Şihabüddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî'nin tasavvuf ilmi ile ilgili *Avârifü'l-Meârif* adlı eseri ile Semerkandî'nin *el-Meârif fî Şerhi es-Sahâif* ini karıştırmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarı ile eserin Türkiye’de yirmi sekiz tane nüshası mevcuttur. Bu nüshalardan beş tanesi tarafımızdan incelenmiş<sup>1</sup> ve *Meârif*’in Semerkandî’ye aidiyetinin kesinleştirilmesinin yanında müellifin vefat tarihi ile ilgili önemli bilgilere ulaşılmıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli koleksiyonu 2432/4 numarada kayıtlı nüshasının 136a varağında müstensih Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî es-Semerkandî’nin verdiği bilgilere göre Şemseddin Semerkandî 22 Şevval 702 / 9 Haziran 1303 Pazar günü vefat etmiştir. Ayrıca bu nüsha 27 Şevval 702’de müellif nüshası ile karşılaştırılarak tashih edilmiştir.

#### 1.2.2.1.4. Miftâhu’n-Nazar

Nesefî’nin *Mukaddimetü’l-Burhâniyye* adlı eserine Semerkandî’nin yaptığı şerhtir. Daha önce de bahsedildiği gibi *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*’nin Şehid Ali Paşa 1688 numarada kayıtlı nüshasının 1a varağında bu eserden bahsedilmektedir. Kimin yazdığı belli olmayan notta Nesefî’nin *Mukaddimetü’l-Burhâniyye* adlı eserinin Semerkandî tarafından şerh edilip şarih tarafından *Miftâhu’n-Nazar* olarak isimlendirildiği zikredilmektedir (Semerkandî, Şehid Ali Paşa: 1688). Bazı kaynaklar bu eseri *Şerhu’l-Mukaddime-i Nesefî* şeklinde isimlendirmişlerdir (Bağdatlı, 1946:II, 106; Miller, 1995:VIII, 1039). Zirikli ise *Miftâhu’n-Nazar* ve *Şerhu’l-Mukaddime-i Burhâniyye*’yi iki eser şeklinde zikretmektedir (Zirikli, 1984:VI, 39).

Taşköprülüzâde’nin *Miftâhu’s-Saâde* adlı eserine bakıldığında cedel ilminde önde gelen eserler arasında Nesefî’ye ait olanları zikrederken *Fusûl Nesefî*’nin yanında *Mukaddime-i Nesefî* adlı başka bir eserden daha bahseder ve bu eserin en güzel şerhinin *Şerh-i Semerkandî* olduğunu bildirir (Taşköprüzade, 1313/1895:1, 332). Fakat Sinanoğlu’nun Nesefî ile ilgili ansiklopedi maddesindeki iddiaları konumuz açısından önemlidir. Ona göre Taşköprülüzâde, Nesefî’nin *Fusûl fi İlmi’l-Cedel* adlı eserinin farklı kaynaklarda geçen *Mukaddime fi’l-Hilâf* ve *Fusûlü’n-Nesefî fi İlmi’l-Cedel* isimlerinden yola çıkarak bu eserleri farklı iki eser olarak aktarmış ve onun etkisiyle bu

---

<sup>1</sup> Süleymaniye Ktp., Laleli 2432/4, 69b-136a, istinsah tarihi: h. 705, müstensih: Muhammed b. Mahmud Ömer el-Gâzî; Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa 777, 143 vr., talikle 23 st., 188×152, 130×104, istinsah tarihi: h.742, müstensih: Yedigâr b. Nakkaş es-Sarayı; Süleymaniye Ktp., Fatih 1164, 156b-133b vr., talikle 31 st.; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1272, 216 vr., istinsah tarihi: h. 726, müstensih: Latif Nur b. Hüsam; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1253, 138 vr., talikle 29 st.; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 1254, 56a-194a vr., nesihle 35 st.

yanlış algılamaya devam edegelmiştir. Bu iddia doğru kabul edildiğinde Semerkandî'nin bu eserlere yazdığı şerhlerin de aslında tek bir şerh olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Oysa yaptığımız araştırma neticesinde Neseffî'nin iki farklı eser te'lif ettiği ve Semerkandî'nin de her ikisine şerh yazdığı tespit edilmiştir. Nitekim Kâtip Çelebi de *Fusûl* ve *Mukaddime*'yi ayrı ayrı eserler olarak zikretmekte ve *Mukaddime*'yi *Fusûl*'ün bizzat müellif tarafından yapılan muhtasarı olarak sunmakta; Semerkandî'nin bu muhtasarı şerhettiğini ifade etmektedir (Kâtip Çelebi, 1835:VI, 77).

Hilâf ve cedel ilmine dair olan eserin Türkiye kütüphanelerindeki dört nüshasına ulaşabildik. Bu nüshalardan biri *Miftâhu'n-Nazar* adıyla Burdur İl Halk Kütüphanesi 133/4 numarada kayıtlıdır. Diğer üç nüsha ise *Şerhu'l-Mukaddime'ti'l-Burhâniyye* olarak kayıtlarda mevcuttur. Fakat Semerkandî'ye nispet edilen bu nüshalardan bir tanesi ona ait iken diğer ikisinin ona ait olmadığını tespit ettik.<sup>1</sup>

#### **1.2.2.1.5. el-Mu'tekadât**

Klasik kaynaklardan sadece Kâtip Çelebi'nin zikrettiği eser (Kâtip Çelebi, Şehid Ali Paşa-1887, 198b) kelam ilmine dair olup müellifin diğer eserlerine nazaran tıpkı *Beşârâtu'l-İşârât* gibi pek bilinmemektedir. Modern kaynaklar da sadece eserin adını vermekle yetinmişlerdir (Bingöl, 1991:175; Yürük, 2001:I, 96; Karabulut, 1991:II, 1163). *el-Mu'tekadât*'ın Türkiye kütüphanelerinde iki nüshasını<sup>2</sup> tespit edebildik. Bu nüshaları incelememiz neticesinde eserin Şemseddin Semerkandî'ye ait olduğu konusunda kesin kanaate vardık.

#### **1.2.2.1.6. Şerhu'l-Fusûl fî İlmi'l-Hilâf**

*Şerhu'l-Fusûli'n-Neseffî* veya *Şerhu'l-Fusûli'l-Burhâniyye* adıyla da bilinen eser Semerkandî'nin Burhâneddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî en-Neseffî'nin *el-Fusûl fî İlmi'l-Hilâf* adlı eserine yazdığı şerhtir. Cedel ilmine dair olan *Fusûlü'n-*

<sup>1</sup> Süleymaniye Ktp., Fatih 4757 ve Reisülkütüb 1204 numarada kayıtlı nüshalar Semerkandî'ye nispet edilmektedir. Ancak bu nüshalarda Semerkandî'ye ait herhangi bir eser bulunmamaktadır. Hasan Hüsnü Paşa 1475 nüshası da bir mecmua olup girişinde Âdâbu'l-Bahs, şerhi ve haşiyesi denilmekte ise de 75a-118b varakları arasındaki risalenin *Şerhu'l-Mukaddime* olduğu tespit edilmiştir.

<sup>2</sup> Süleymaniye Ktp., Laleli 2432/2, 34b-52a vr., istinsah tarihi: 3 Zilhicce 709, müstensih: Muhammed b. Mahmud Ömer el-Gâzî, istinsah yeri: Hocend şehri, Şemsuddin Medresesi, mukâbele kaydı: 2 Rabi' u'l-âhîr 711; Süleymaniye Ktp., Kâşidecizade 145, 46 vr., nesihle 25 st., istinsah tarihi: 735, müstensih: Erzincânî

*Nesefî*'nin yazma nüshalarının sayısına bakılırsa döneminin bilinen eserlerinden olduğu ve Semerkandî'nin de bu yüzden eseri şerhettiği düşünülebilir. Sinanoğlu, Nesefî'nin *el-Fusûl fî İlmi'l-Cedel* adlı bir eser yazdığını ve bu eserini öğrencilerinin de içinde bulunduğu pek çok müellif tarafından şerh edildiğini bildirmekte, öğrencisi olup da bu esere şerh yazanlar olarak Şemseddin Semerkandi ve Mahmud b. Abdurrahman el-Isfahânî'yi zikretmektedir (Sinanoğlu, 2007:XXXII, 566). İncelediğimiz klasik kaynaklarda Nesefî'nin *Fusûl*'ü yer almakta iken Semerkandî'nin şerhinden söz edilmemektedir (Taşköprülüzâde, 1313/1895:1, 332; Kâtip Çelebi, 1852:IV, 442-443). Bu şerh modern kaynaklarımızdan sadece Karabulut ve Bingöl tarafından zikredilmektedir (Karabulut, 1991:II, 1162; Bingöl, 1991:XIX, 174).

Kütüphane kayıtlarına göre eserin Türkiye'de dört nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin Topkapı Sarayı Kütüphanesi III. Ahmet koleksiyonu 1316 numarada kayıtlı olduğu ifade edilmektedir. Nevar ki, Karatay'ın (Karatay, 1968) kütüphane kataloğunu incelememiz neticesinde böyle bir esere rastlayamadık. Ancak Süleymaniye Kütüphanesinin Fatih 3087 ve Esad Efendi 3034 nüshalarını incelememiz neticesinde eserin Semerkandî'ye aidiyetini kesinleştirdik.<sup>1</sup> Ayrıca Atıf Efendi 2848 numarda kayıtlı mecmua içerisinde 30b-61a varakları arasındaki risalenin de Semerkandî şerhi olduğu kütüphane kayıtlarda yer almaktadır.

### 1.2.2.2. Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler

#### 1.2.2.2.1. el-Akâid

Adından kelim alanına ait olduğu anlaşılan eser modern kaynaklardan Brockelmann, Dilgan ve Yürük tarafından zikredilmektedir (Dilgan, 1961:XII, 91; Brockelmann, 1956:I, 616; Yürük, 2001:I, 96). Muhtemelen bu kaynaklar da yazma eser kütüphaneleri veritabanlarının verdiği bilgiye dayanarak *el-Akaid*'i Semerkandi'ye nispet etmişlerdir. Zira kayıtlara göre Carullah koleksiyonu 1247 numara 45b-46b varakları arasındaki eser Semerkandi'nin *el-Akaid*'idir. Bir mecmua olan eserin 1b-44b varakları arasında Semerkandi'nin *Sahaifu'l-İlahiyye*'si ve 46b-138a arasında da *el-Mearif fî Şerhi's-Sahaiif*'i vardır. Ancak 45b-46b arasındaki *el-Akaid* adlı eserin kime

---

<sup>1</sup> Süleymaniye Ktp., Fatih 3087, 76 vr., talikle 21 st., istinsah tarihi: 17 Zilhicce 829, müstensih: Mühammed b. Ömer; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi 3034, 1-46 b., talikle 29 st., istinsah tarihi: h. 780

ait olduğu belli değildir. Çünkü burada ne eserin ismi ne de müellif ile ilgili bir bilgi bulunmaktadır. Muhtemel bu eserin Semerkandi'ye nispet edilmesi de mecmuanın ilk ve üçüncü eserlerinin ona ait olmasından kaynaklanmaktadır.

#### **1.2.2.2.2. Â'mâlu't-Takvîm Kevâkibu's-Sâbite**

Adından astronomi alanında yazılmış bir eser olduğu anlaşılan *Â'mâlu't-Takvîm*<sup>1</sup> kaynaklarımızdan Sarton, Storey, Fazlıoğlu, Rosenfeld, Suter tarafından zikredilmektedir. Kaynaklarımızın bildirdiğine göre Semerkandi bu eserinde 1276-1277 yıllarına ait bir yıldız katalogu oluşturmuştur. Araştırmalar neticesinde eserin Türkiye'de herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.

#### **1.2.2.2.3. Aynu'n-Nazar fi'l-Mantık**

Klasik kaynakların zikretmediği, modern dönem kaynaklarından Sarton, Kehhale, Dilgan, Brockelmann, Fazlıoğlu, Bingöl ve Yürük'ün zikrettiği (Dilgan, 1961:XII, 91; Brockelmann,1956:I, 616; Kehhâle, 1957:IX, 63; Sarton, 1975:II, 1020; Fazlıoğlu, yayınlanmamış ansiklopedi maddesi; Bingöl, 1991:175; Yürük, 2001:I, 96) eser, mantık ilmine dairdir. Kütüphane kayıtlarına göre telifin Türkiye'de bir nüshası bulunmaktadır ve bu nüsha da Semerkandi yerine Burhaneddin Nesefi'ye ait görünmektedir. III. Ahmet 1259 numarada kayıtlı olduğu belirtilen eserin Topkapı Sarayı Kütüphanesi Kataloğunda adına rastlanamamıştır.

#### **1.2.2.2.4. Beyânu'l-Mezhebi'l-Ehl-i Sünne / Risâle fî Kelimât et-Tevhîd**

Kelam alanına ait bu eseri sadece Brockelmann Semerkandi'ye nispet etmektedir. Kendisi de bu eserin aidiyeti konusunda tam emin olamamakta *Beyânu'l-Mezhebi'l-Ehl-i Sünne ve Risâle fî Kelimât et-Tevhîd*'in aynı eserler olabileceğini ifade etmektedir (Brockelmann,1956:I, 616). Türkiye kütüphanelerinde bu eser adları ile yaptığımız araştırma neticesinde *Beyânu'l-Mezhebi'l-Ehl-i Sünne* adıyla Semerkandi'ye ait bir eser bulunamamakla birlikte *Beyanü'l-İ'tikadi Ehl-i's-Sünne ve'l-Cema'a* ismiyle Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hanefî et-Tahâvî'nin pek çok nüshası bulunan bir eseri vardır. Bunun dışında *Risâle fî Kelimât et-Tevhîd* ile ilgili olarak

<sup>1</sup> Bu eserle ilgili ayrıca şu internet adreslerine bakılabilir: <http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Al-Samarqandi.html> ve [http://en.wikipedia.org/wiki/Shams\\_al-D%C4%ABn\\_al-Samarqand%C4%AB](http://en.wikipedia.org/wiki/Shams_al-D%C4%ABn_al-Samarqand%C4%AB)

müellifi belli olmayan bir eser mevcuttur. Lala İsmail koleksiyonu 746 numara 198b-201 varakları arasındaki telifin Semerkandi'ye aidiyeti konusunda kesin bir bilgiye ulaşamıyoruz.

#### **1.2.2.2.5. Envâru'l-İlâhiyye**

Sadece Kâtip Çelebi'nin zikrettiği eser, astronomi alanına ait görünmektedir (Kâtip Çelebi, Şehid Ali Paşa:1887, 198b). Türkiyede sadece bir nüshası<sup>1</sup> bulunan eseri incelememiz neticesinde müellifle ilgili herhangi bir te'lif kaydına rastlayamadık

#### **1.2.2.2.6. İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs**

Modern kaynaklardan sadece Karabulut ve Yürük'ün bahsettiği eser astronomi ilmine dairdir (Karabulut, 1991:II, 1163; Yürük, 2001:I, 96). *Envâru'l-İlâhiyye*'nin de içinde bulunduğu memcmuada yer alan risâlede<sup>2</sup> müellifle ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.

#### **1.2.2.2.7. Mahkemetu'l-İlâhiyye**

Kâtip Çelebi'nin *Süllemü'l-Vusûl*'ünde adını zikretmekle yetindiği eserin hangi alanda yazılmış olduğu, nüshasının bulunup bulunmadığı gibi bilgilere ulaşamamaktadır. Araştırmalarımız neticesinde bu isimle Türkiye Kütüphanelerinde kayıtlı herhangi bir eser bulunamamıştır.

#### **1.2.2.2.8. Meâsıru'l-Husâmiyye fî Menâziri'l-Kelâmiyye**

Modern kaynaklardan Yürük'ün nispet ettiği eser Kelam sahasında yazılmış bir eserdir. Eserle ilgili olarak bir nüshaya ulaşılmıştır. Şehid Ali Paşa koleksiyonu 1703 numarada kayıtlı mecmuanın altı eserinden son dördü *Meâsıru'l-Husâmiyye fî Menâziri'l-Kelâmiyye*'nin kendisi, bir şerhi ve iki haşiyesidir. Kayıtlar bu eserin Semerkandi'ye ait olduğu bilgisini vermektedir. Muhtemelen Yürük de kütüphane kayıt bilgilerine dayanarak bu telifi Semerkandi'ye nispet etmektedir. Ancak bu eserlerde herhangi bir istinsah bilgisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte *Meâsıru'l-Husâmiyye fî Menâziri'l-Kelâmiyye* ile şerh ve haşiyelerini Semerkandi'nin *Âdâbu'l-Bahs*'in kendisi ve şerhleriyle karşılaştırmamız neticesinde bu eserlerin çok benzer

<sup>1</sup> Süleymaniye Ktp., Laleli 2432, 138a-163a vr.

<sup>2</sup>Süleymaniye Ktp., Laleli 2432, 52a-68b vr.

olduğunu fark ettik. Netice olarak aslında bu eserler Semerkandi'nin *Âdâb*'ı ile bu eserin şerh ve haşiyeleri olabilir. İstinsah bilgilerinin bulunmaması yani mecmuada *Meâsıru'l-Husâmiyye fî Menâziri'l-Kelâmiyye* adının geçmemesi bu eserin kayıtlarında hata yapıldığı kanaatini kuvvetlendirmektedir.

#### **1.2.2.2.9. el-Munyât ve'l-Â'mâl fî İlmi'l-Cedel**

Semerkandi'ye nispet edilen bu eserin isminden cedel ilmine dair olduğu anlaşılmaktadır. Bağdatlı, Zirikli ve Fazlıoğlu'nun zikrettiği *el-Munyât* hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Araştırmalara rağmen eserin Türkiye'de herhangi bir nüshasına ulaşılamamıştır.

#### **1.2.2.2.10. es-Sahâif fi't-Tefsîr**

Semerkandi'nin yazmaya başladığı ama bitiremediği bu tefsir eserini vefatından çok sonra Ahmed b. Mahmud el-Kirmânî (ö. 971/1563-1564) tamamlamıştır (Kâtip Çelebi, 1835:IV, 98). Araştırmalarımız neticesinde eserin Türkiye'de herhangi bir nüshasına ulaşamadık.

#### **1.2.2.2.11. Şerh Lemâtü'r-Râbia min Envâri'l-İlâhiyye**

Kaynaklarımızdan sadece Yürük'ün zikrettiği eser daha önce bahsedilen *Envâru'l-İlâhiyye* adlı eserin dördüncü lem'asına yapılan şerhtir (Yürük, 2001:I, 96). Laleli 2432 numarada kayıtlı mecmuanın 163-168 varakları arasında yer alan risâlenin müellif bilgisi olmamasına rağmen Yürük'ün bu eseri Semerkandi'ye nispet etmesi muhtemelen mecmuadaki risâlelerin çoğunun Semerkandi'ye ait olmasından kaynaklanmaktadır.

#### **1.2.2.2.12. eş-Şerh Tahrîru'l-Mâcestî**

Batlamyus'un meşhur eseri *el-Mâcestî*'ye Nasruddîn Tûsî'nin yaptığı tahrir olan *Tahrîru'l-Mâcestî*'nin şerhidir. Eserin adının Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zunûn*'unda (Kâtip Çelebi, 1835:II, 1595) geçmesine rağmen İzgi'nin *Osmanlı Medreselerinde İlim* adlı eserinde Osmanlı medreselerinde okutulan astronomi eserleri arasında zikredilmemesi ve Türkiye'de nüshasının bulunmaması akla eserin çok fazla yaygın olarak okunmadığı ve medreselerde kullanılmadığı ihtimalini getirmektedir. Modern



kaynaklardan Rosenfeld ve Fazlıoğlu'nun da zikrettiği eserin tek nüshasının Berlin 5656 numarada kayıtlı bulunduğu bilgisine ulaşmaktayız (Rosenfeld, 2003:230; Fazlıoğlu, 2007:II, 1008).

#### **1.2.2.2.13. et-Taakkubât**

Yine sadece *Süllemü'l-Vusûl*'de zikredilen ve "tahkikât" anlamına gelen *et-Taakkubât*'ın hangi alanda yazılmış bir eser olduğu bilgisine ulaşılamamaktadır. Semerkandî'ye ait bir nüshası da olmayan telifle ilgili olarak benzer bir isme sahip ama başka bir müellife ait bir esere ulaşılabilmıştir. *et-Taakkubat ala'l-Mevzu'at İbn Cevzî* adıyla Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekr b. Muhammed es-Suyûtî'nin bir telifi bulunmaktadır. Ancak bu eserin Semerkandî'ye nispet edilen *et-Taakkubât* ile bir ilgisi olup olmadığı konusu şüphelidir.

#### **1.2.2.2.14. et-Tezkîra fî İlmi'l-Hey'e**

Sadece modern kaynaklarda adı geçen eserin astronomi alanında yazılmış genel bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Aynı isimle Nasruddîn Tûsî'nin de meşhur bir telifinin bulunması eserin yanlışlıkla Semerkandî'ye nispet edildiğini dışündürmektedir. Brockelmann, Dilgan, Rosenfeld ve Fazlıoğlu'na göre eserin tek nüshası Berlin'de bulunmaktadır (Dilgan, 1961:XII, 91; Brockelmann,1956:I, 616-617; Rosenfeld-İhsanoğlu, 2003:230).

### **1.2.2.3. Yanlışlıkla Semerkandî'ye Nisbet Edilen Eserler**

#### **1.2.2.3.1. Envâu'l-Sahâb fî Envâi'l-Hisâb**

Sadece Rosenfeld-İhsanoğlu tarafından zikredilen bu matematik eseri Semerkandî'ye nispet edilmektedir (Rosenfeld-İhsanoğlu, 2003:230). Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonu 1457/3 numarada kayıtlı olduğu ifade edilen telifi incelememiz neticesinde bu eserin Semerkandî'ye ait olmadığını tespit ettik. Bir mecmua olan kitabın üç risalesi de Nasruddin Tûsî'ye aittir. Sırasıyla *Tahrîru'l-Öklides*, *Tezkirâ fî'l-Hey'e* ve *İlmü'l-Cebr ve'l-Mukâbele* adlı risalelerden oluşan mecmuada Semerkandî'nin adı geçmemektedir ve bu üç eserin de Tûsî'ye aidiyeti kesindir.

### 1.2.2.3.2. Şerhu'l-Âdâbi'l-Bahs

Semerkandî'nin munâzara usulüne dair meşhur eseri *Âdâbu'l-Bahs* üzerine daha önce de zikredildiği gibi pek çok şerh ve haşiye yapılmıştır. Zirikli'ye göre bu şerhlerden biri Semerkandî'nin kendisine aittir (Zirikli, 1984:VI, 39). Kütüphane kayıtları da *Şerhu'l-Âdâbi'l-Bahs*'in altı nüshasını Semerkandî'ye nispet etmektedir.<sup>1</sup> Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde bu nüshaların hiçbirinin müellife ait olmadığı, nispet edilen nüshaların da *Âdâb*'in başka müellifler tarafından yapılan şerhleri olduğu ortaya çıkarılmıştır.<sup>2</sup>

## 1.3. Nüshalar ve Tenkitli Metnin Hazırlanmasında Kullanılan Yöntem

### 1.3.1. Nüshaların Tanıtılması

*Beşârât*'ın Türkiye kütüphanelerinde toplam dört nüshası tespit edilmiştir. Bunların yanı sıra Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinden de bir nüsha temin edilerek toplam beş nüsha incelenmiştir. Bu nüshalardan en eski tarihli olan Tahran nüshası asıl nüsha olarak seçilmiştir. Zira müellife en yakın dönemde istinsah edilen nüsha, diğerlerine göre daha güvenilir olabilir. Aşağıda her bir nüsha ile ilgili bilgiler verilecektir.

1. Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 2792, Bozuk Nesih, 112 vr. (Tabiiyyât Bölümü 39a-49a), 29 st.

Tenkitli metinde bu nüsha esas alınmıştır. Bu tercihin sebebi bu nüshanın en eski tarihli nüsha olmasıdır. Nüshanın ferağ kaydında 685/1286, istinsah kaydı ise 688/1289 yılıdır. Dolayısıyla bu nüsha müellif henüz hayatta iken istinsah edilmiştir.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2418, Nesih, 269 vr. (Tabiiyyât Bölümü 100b-129b ), 19 st.

---

<sup>1</sup> Kütüphane kayıtlarında hata yapılmasının muhtemel sebebi, üzerine şerh yazılan eserin Semerkandî'ye ait olmasıdır. Çünkü yazma eserlerde çoğunlukla şarih şerh ettiği eserin müellifini de zikretmektedir.

<sup>2</sup> Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed 465 numara 37b- 64a arasında, Hacı Mahmud Efendi 6173 numarada, Hacı Mahmud Efendi 6156 numara 1b-25 varakları arasında ve Topkapı Sarayı Kütüphanesi III. Ahmet 1887 numarada kayıtlı eserler Kemaleddin Mes'ud b. Hüseyin eş-Şirvani er-Rumi'nin *Şerhu'l-Âdâb*'idir. (Bu şerh oldukça meşhur olup Türkiye'de yirmi civarında nüshası mevcuttur). Hacı Mahmud Efendi 6155 numara 1b-24 varakları arasındaki *Şerhu'l-Âdâb* ise Adûduddîn İcî'ye aittir.

II. Bayezid ve I. Mahmud'un mühürleri var. Yani bu nüsha Fatih'in de elinden geçmiş olan bir saray kitabıdır. Ayrıca Zeyrek olarak meşhur olan Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr'in mülkiyet kaydı ile Evkafu'l-haremeyn müfettişi Ahmed Şeyhzâde'nin vakıf kaydı ve mührü bulunmaktadır.

3. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 879, Talik, 165 vr. (Tabiiyyât Bölümü 70b-82b), 23-25 st.

Yusuf Enver b. İbrahim Karagöz'ün oğluna ait mülkiyet kaydı bulunan nüshada, Köprülü Ahmed Paşa'nın mührü de yer almaktadır.

4. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1308, Müst. Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l Berekât, h. 748, Erzincan Medresetü'l- Kutbiyye, Nesih, 153 vr. (Tabiiyyât Bölümü 56b-70b), 25 st.,

5. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3195, Müst. Mes'ud b. Muhammed Kazvîni, h.811, Talik, 81 vr. (Tabiiyyât Bölümü 56b-70b), 25 st., Meşin cilt.

### 1.3.2. Nüshaların Tenkitli Metin İçinde Gösterilmesi

*Beşârât*'ın Türkiye kütüphanelerinde toplam dört nüshasını tespit ettik. Bunlardan üç tanesine Tahran Üniversitesi'nden temin edilen nüsha eklenerek tenkitli metinde dört nüsha kullanılmıştır. Yukarıda belirtildiği üzere Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2792 numarada kayıtlı olan nüsha tahkikte esas alınmıştır. Daha sonra esas nüsha ile diğer nüshalar arasındaki farklar tespit edilerek tenkitli metin hazırlanmıştır. Tenkitli metin yazılırken birtakım kaideler dikkate alınmıştır, bu kaideler bir sonraki başlık içerisinde anlatılacaktır.

Tenkitli metinde kullanılmak üzere Tahran nüshası için ت, Ayasofya nüshası için ع, Köprülü nüshası için ك ve Carullah nüshası için ج harfi rumuz olarak seçilmiştir.

Tenkitli metnin hazırlanırken bütün nüshaların sayfa başları, sayfa başında yer alan ilk kelimenin sağına (/) işareti konularak dipnot verilmiş ve dipnotta hangi nüshanın kaçınıcı yaprağı olduğu belirtilmiştir. Bunun için, önce parantez içinde yaprağı gösteren rakam ve yaprağın hangi yüzü olduğunu gösteren harf, sonra da iki tire (-) arasında bu yaprağın hangi nüshaya ait olduğu, nüshanın Arapça rumuz harfi ile verilmiştir.

Yaprağın (a) yüzüne (و), (b) yüzüne (ظ) harfi ile işaret edilmiştir. "(٠٤ظ) في ت-"

örneğinde olduğu gibi.

Tenkitli metin ile diğer nüshalar arasındaki farklar da dipnot sistemi ile gösterilmiştir. Buna göre; tenkitli metinde olup da diğer nüsha veya nüshalarda olmayan ifadenin sonuna dipnot verilmiş, sayfa sonundaki dipnota önce bulunmayan ifade yazılıp iki nokta (:) konulmuş sonra da "nâkıs fî" ifadesi yazılmış en sona da eksikliğin olduğu nüshanın Arapça rumuzu iki çizgi arasında verilmiştir. "كان: ناقص في ت-"

Tenkitli metinde bulunmayıp da diğer nüsha veya nüshalarda bulunan ifade için de aynı yöntem kullanılmış ancak "nâkıs" ifadesi yerine "zâid" ifadesi kullanılmıştır. Tenkitli metinde asıl nüshadaki ifadenin yerine diğer nüshalarda farklı bir ifade kullanıldıysa dipnota önce tenkitli metindeki ifade konulmuş sonra iki nokta konularak diğer ifade yazılmış, sonra da farklılık olan nüshanın rumuzu verilmiştir. Tenkitli metindeki bir ifadenin diğer nüshalarda tekrar edildiği durumlarda ise dipnota tekrar edilen ifade yazılarak "mükerrer" kelimesi ile durum ortaya konulmuştur. Kimi zaman metnin anlaşılması açısından asıl nüshadaki ifade değil de diğer nüshadaki ifade tercihe şayan ise bu yönde tercih yapılmış ve asıl nüsha değil, uygun olan nüshadaki ifade kullanılmış ve yukarıda belirtilen usulle fark dipnotta belirtilmiştir.

Son olarak karşılaştırılan nüshalarda kelime veya cümleler satır altına, üstüne veya sayfa kenarına yazıldıysa bu durum "fî taht es-satr", "fî fevk es-satr" ve "fî el-hâmiş" ifadeleriyle belirtilmiştir.

### 1.3.3. Metin Tesisi İle İlgili Açıklamalar

Fetha, damme ve kesra için kullanılan yardımcı و، أ، ve ي harfi yerine, modern Arapça dilbilgisi kurallarına uyularak hemze (ء) işareti konulmuştur. Mesela جزؤ yerine شئ، شياً، شيئاً، مسألة yerine دائرة، دائرة، جزء، شئ، شياً، شيئاً، مسألة yerine أشياء، أشياء، شئ، شياً، شيئاً، مسألة gibi kelimelerin yazımında modern Arapça yazım kuralları dikkate alınmış ve farklar tenkitli metne yansıtılmamıştır.

"Üç" anlamına gelen ثلث، ثلاثة yerine modern Arapçadaki şekliyle ثلاث، ثلاثة kullanımı tercih edilmiştir.

Nüshalardaki fiil, zamir, işaret zamiri ve ism-i mevsullerdeki müennes-müzekkerlik farklılıkları tenkitli metinde belirtilmemiştir. Ayrıca bazı nüshalarda حينئذ edatı yerine ح أحدهما yerine أه صورة النزاع, صع لا يخلو yerine لخ şeklinde kısaltma yapılmıştır. Bu kısaltmalar genişletilmiştir.

Bunların yanı sıra metnin okunabilirliği açısından gerekli görülen kelimeler üzerine şedde (ـ) ve cezm (ـ) işaretleri de konulmuştur.

#### **1.4. Türkçe Metnin Hazırlanması İle İlgili Açıklamalar**

Türkçe metin hazırlanırken şarihin Tabiiyyât bölümü için yaptığı sekiz meselelik bölümlere esas alınmıştır. Her bir mesele aynen tercüme edilmiştir. Bu meselelerin altında yer alan “vehim”, “tembih”, “işaret” gibi alt başlıklar da aynen tercüme edilmiştir.

Metnin inşası sırasında müellif ile şarihin metinleri karışmasın diye metne karışıklığı önleyici başlıklar konulmuştur. Bu vesile ile İbn Sinâ'nın metninin başına [İbn Sinâ], Semerkandî'nin metninin başına ise [Semerkandî] ilaveleri yapılmıştır.

Şerhin kendi tercümesinden genellikle birebir tercüme metodu tercih edilmiştir. Çok zorunlu durumlar dışında bu metodun dışına çıkmamıştır. Kimi yerlerde tercüme edilen kavramın Türkçe karşılığında sonra kavramın Arapçası Latinize edilerek verilmiştir. Bu yolla okuyucuya tercümede tercih edilen kavramlar gösterilmiştir. Aynı zamanda bu yolla metin içerisinde bir tür sözlük oluşturmak da amaçlanmıştır.

Metne çok gerekli haller dışında eklemeler de yapılmamıştır. Ancak metnin anlaşılabilirliği için icab eden durumlarda köşeli parantez içinde çeşitli ilaveler yapılmıştır.

## BÖLÜM 2: BEŞÂRÂT'ÜL İŞÂRÂT'IN İÇERİĞİ ve TAHLİLİ

Bu bölümde öncelikle *Beşârât*'ın içeğine dair bir tasvirle birlikte Semerkandî'nin şerh yapma tekniği ve üslubu ele alınacak daha sonra da metnin kendisi ile ilgili bir tahlil yapılacaktır.

### 2.1. Beşârât'ın İçeriği ve Semerkandî'nin Şerh Metodu

*Beşârâtü'l-İşârât* İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin tümü üzerine yazılmış bir şerhtir. Şarih burada eserin planına sadık kalarak eserin tüm bölümlerini şerhetmiştir.<sup>1</sup> Yani İbn Sinâ'nın planına uygun olarak şerh de Mantık bölümü ile başlayıp iç içe geçmiş bir vaziyette olan Tabiiyyat ve Metafizik bölümleriyle devam etmektedir. Semerkandî her bir kısımda kendi içinde “vehim”, “tembih”, “işaret” ve “teznib” şekilde yapılan planlamaya da sadık kalmış ve şerhte bu sıralamaya dikkat etmiştir. Ayrıca şarih, şerhedeceği metnin sadece başını ve sonunu değil, tamamını verip ardından şerhe geçmektedir.

Semerkandî'nin şerhte kullandığı usûl, meselelere bir tür genişlik kazandırmak, konuları gruplamak ve böylece de metnin anlaşılabilirliğini sağlamaktır. O, yönteme dair bir tercihte bulunarak kendi düşüncelerini ön plana çıkarmak yerine, çabasını müellifin maksadını ortaya çıkarma noktasında yoğunlaştırmıştır. Bu amaçla şarih, öncelikle metni “mesele” adını verdiği alt bölümlere ayırmakta ve her bir bölümün hangi problem etrafında şekilleneceğini de meseleye verdiği isim üzerinden ifade etmektedir. Bu çerçevede tabiiyyât ile ilgili olan ilk nemat'ı kendi içinde sekiz meseleye ayırmıştır. Örneğin birinci mesele için yaptığı “Cisimlerin atomlardan oluşmuş bileşikler olmadığı hakkındadır” isimlendirmesi ele alınacak problemi açıkça ifade etmektedir. Yine boşluk (hâlâ) kavramı etrafında tartışmaların yapıldığı bölüm “Boşluğun reddi hakkındadır” biçiminde isimlendirilerek içerik hakkında açık ve anlaşılır bir başlangıç yapılmaktadır.

Metnin meselelere bölünmesinden sonra Semerkandî, metnin şerhedeceği kısmını vermektedir. Burada konunun ne ile ilgili olduğunu ifade ederek şerhe başlamaktadır. Yani müellifin burada bir açıklama mı yaptığı, bir itiraza cevap mı verdiği, bir yanlış

<sup>1</sup> Bu şerh yöntemi “kâle-ekûlu şerhi” (قال-اقول) diye isimlendirilir ve en ayrıntılı şerh türü olarak kabul edilir.

anlamayı mı düzelttiği konusu açıklığa kavuşturulur. Örneğin, “Bu fasıl, Nazzam’a nisbet edilen, cismin sonsuz parçalardan oluştuğu kabulünü çürütme hakkındadır” şeklinde bir cümle ile ilgili metnin şerhine başlamakta ve böylelikle müellifin maksadı hakkında açık bir ön bilgi vermektedir.

Semerkandî’nin şerhte başarıyla yaptığı şeylerden biri de şerhin bir mantiki önermeler örgüsü içerisinde yapılmasıdır. Şöyle ki o, metinde müellifin tercihiyle sadece sonucu söylenen bir önermeyi ta en başından kendisi kurup, akıl yürütmelerle birlikte geçersiz seçenekleri eleyerek kendince doğru olana ulaşır. Ayrıca şerhin bazı bölümlerinde ele alınan konu ile ilgili kaç görüş olduğunu ve bu görüşlerin neler olduğunu da verir. Böylece eser aynı zamanda hem pedagojik bir nitelik kazanmakta hem de tarihsel süreci vererek felsefe-bilim tarihi dikkati celbetmektedir. Mesela, cisimlerin bölünebilirliği ile ilgili tartışmada şöyle bir akıl yürüme kullanmıştır: “Cisim ya gerçekte bölünmeyi kabul eder ya da etmez. İlk durumda, ya parçalanmayan parçalardan oluşmuştur ya da oluşmamıştır. Bunların ilkinde, ya sonsuz parçalardan oluşmuştur ya da değil. İkinci durumda ise ya küçük parçacıklardan oluşmuştur ya da oluşmamıştır...” Şerhin devamında bütün bu ihtimaller temsilcileriyle birlikte verilmekte ve her biri ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Dolayısıyla problemin ele alınışı felsefe-bilim tarihi ile ilgili öğretici bir nitelik kazanmakta, yanı sıra seçeneklerin nasıl elendiği ile ilgili deliller de görülebilmektedir. Semerkandî’nin şerhi mantiki önerme örgüsü içerisinde yapabilme başarısı onun mantıkçı kişiliği ile yakından ilgilidir. Zira o, çalışmanın ilk bölümde de ele alındığı üzere bu sahada önemli yapıtlar kaleme almış mantıkçı kişiliği de olan bir ilim adamıdır.

Şarih, eserde kullanılan bazı kavramlar üzerinde özellikler durmakta ve onlarla neyin kastedildiğini özellikle ifade etmektedir. Örneğin müellif konu başlıklarında kullandığı “nemat”, “işaret”, “vehim” kavramları ile metin içerisinde kullandığı “zan”, “cevher”, “girişimlilik” kavramlarını tanımlamıştır. Buna göre; bir topluluk/grup ismini ifade ettiğinden iç içe geçmiş on adet tabiiyyât ve metafizik başlığının her biri “nemat” olarak isimlendirilmiştir. Yine müellifin nemat içi ara başlıklarda kullandığı “işaret” kavramı doğru olan görüşü ispat için kullanılmıştır. “Vehim” kavramı da ara başlık olarak kullanılmakta ve “zan” kavramı ile birlikte değerlendirildiğinde iki zayıf ihtimalden daha az zayıf olanını (râcih) ifade etmektedir. “Zan” ise bu iki ihtimalden

daha zayıf olanına (mercu) delalet eder. Bunların yanı sıra “cevher” bir şeyin özü ve gerçekliği; “girişimlilik” ise biri diğerinin mekânının aynısı olması bakımından, iki şeyin bütün olarak karşılaşmasıdır.

Şarih, müellifin kullandığı kavramların kullanılış maksadı hakkında fikrini açıklarken kendisi kavramsallaştırmalarını da metne yansıtmıştır. Örneğin “imkân” kavramının İbn Sinâ tarafından “gerçekleşme” anlamında kullanıldığını tespit ve ifade ederken kendisi de bir şeyi meydana getiren ve onun sürekliliğini sağlayan illet anlamında “illet-i vücûd” ve “illet-i bekâ” kavramlarını kullanmıştır. Bu durum şarihin metne hâkim olduğunu ve gerektiğinde kendi terminolojisini de devreye sokabildiğini göstermektedir.

Semerkandî, metni şerheden diğer şarihler ile ilgili de değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunu yaparken isim vermemekte fakat onların yanlış anlamalarını ifade etmeye çalışmaktadır. Onların şaşırıldığı, hata yaptığı, doyurucu açıklama yapamadıkları, Şeyh’i yanlış anladıkları yönünde değerlendirmeler, şerhin bazı bölümlerinde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin heyûlânın sûretle nasıl ilişkilendiği konusu ile ilgili olarak: “Şarihler bunların hepsi hakkında konuşmuşlar ve hiçbirisi ‘Ne besler ne de açlıktan kurtarır [Çaşıye Sûresi,7]’ biçiminin dışında bir şey söylememiştir.” değerlendirmesinde bulunmaktadır. Bu durum şarihin metni şerheden diğer şarihlerden haberdar olduğunu, onları takip ettiğini ve onların fikirlerini değerlendirebilecek yetkinlikte olduğunu göstermektedir.

Kelamcı kimliği de olan şarih, filozofların metinlerinde sıklıkla rastlanmayan kavramlar kullanarak bu yönünü metne yansıtmıştır. Yukarıda verilen örnekte de yer alan ayetin metinde kullanılması, bazı meselelerin sonunda “Allah en iyisini bilir” ifadesini kullanması buna örnek olarak zikredilebilir. Yine faal akıl konusundaki mesafeli tavrı, Kelamcılarla Meşşâî filozofların derin ayrımlarının bulunduğu konularda dolaylı olarak çekincelerini ifade etmesi bu olgunun diğer göstergeleridir.

Semerkandi, genel olarak tartışılan konu ile ilgili görüşlerini şerhe yansıtmamayı tercih etmiştir. Bunun temel sebebi ise muhtemelen şarihin daha çok müellifin maksadını ortaya koyma gayesiyle bu işe girişmiş olmasıdır. Sadece *Beşârât*’ı okuyan bir kimse müellifin İbn Sina’nın görüşlerini savunduğu fikrine kapılabilir. Oysa şarihin kelamî



konuların yanı sıra *Beşârât*'taki konuları da işlediği *es-Sahâif* adlı eseri incelendiğinde onun aslında bu şerhe kendi görüşlerini yansıtmadığını açıkça görülebilir. Örneğin *Beşârât*'ın Tabiiyyât bölümünün ilk meselesinde sanki İbn Sina'nın savunuculuğunu yapıp atomculuk fikrine karşı bir görüntü çizen şarih, *es-Sahâif* adlı eserinde kelamcılar gibi atomculuk fikrini müdafa etmektedir. Görünüşte böyle bir farklılığın ortaya çıkmasının sebebi yukarıda da değinildiği gibi şerhin yöntemine dair yapılan tercihtir. Fakat buna rağmen Semerkandî kimi noktalarda İbn Sinâ ile arasına mesafe koyduğunu şerhte kullandığı ifadelerden okuyucuya belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Mesela cisimlerin varedici illeti ile ilgili Faal Akıl kavramını kullanırken "...onların Faal Akıl dedikleri şeydir." şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Yine bazı konularda İbn Sinâ'nın maksadını açıkladıktan sonra "Bu konu tartışmalıdır" ifadesini kullanıp konu ile ilgili çekinceleri ya da farklı düşünceleri olduğu imasını vermektedir.

Semerkandî'nin şerh yöntemi ile ilgili verilen bu bilgilerden sonra metnin kendisi ile ilgili değerlendirmelere geçilebilir.

## **2.2. Tabiiyyât Bölümünün Tahlili**

Yukarıda da zikredildiği gibi Semerkandî bu bölümü sekiz meseleye ayırarak şerhetmiştir. Bu meselelerden her biri kendi içinde bir bütün oluşturmakla birlikte birbirleriyle de ilintilidir. Burada öncelikle metnin bir planını sunmak yerinde olacaktır.

Birinci nemat cisimlerin cevherleşmesi hakkındadır. Bu, çalışmanın konusunu teşkil eden tabiiyyât bölümünün genel başlığıdır. Bu çerçevede ilk nemat şu sekiz meseleden müteşekkildir.

Birinci mesele cisimlerin atomlardan oluşmuş bileşikler olmadığı hakkındadır. Burada cisimlerin yapısı ile ilgili görüşler verilir değerlendirilmektedir. Cisimlerin bölünmeyi kabul edip etmedikleri temel sorusu etrafında verilen cevaplar ve bunların temsilcileriyle birlikte değerlendirilmesi ilk meselenin özünü oluşturmaktadır

İkinci mesele maddenin ispatı hakkındadır. Bu bölümde birleşme ve ayrışmanın taşıyıcısı olarak maddenin varlığı ispat edilmektedir.

Üçüncü mesele sûretin maddeden çözülemeyeceği hakkındadır. Burada asıl amaç ise varlığı ortaya konulan maddenin sûretle birlikte bulunma zorunluluğunu izah etmektir.

Dördüncü mesele maddenin cismani sûretten çözülemeyeceği hakkındadır. Bir önceki meselede ortaya konulan madde-sûret birlikteliği bu kez madde yönünden yani tersinden ele alınarak işlenmektedir

Beşinci mesele türsel sûretlerin ispatı hakkındadır. Türler arası farklılaşmayı izah ederken kullanılan anahtar kavramlardan biri olan türsel sûret kavramı bu meselede ele alınmaktadır.

Altıncı mesele heyûlânın sûretle nasıl ilişkilendiği hakkındadır.

Yedinci mesele cismin düzlemden, düzlemin çizgiden ve çizginin noktadan oluşmadığı hakkındadır.

Sekizinci mesele boşluğun reddi hakkındadır. Cisimlerin bölünmeyi kabul edip etmemesi hususundaki kabulle ilgili olarak filozofların ve kelamcılarının alemin doluluğu konusundaki fikirleri de farklılaşmaktadır. Bu meselede boşluğun bölünme ile ilgili kabul doğrultusunda reddi üzerinde durulmaktadır.

Semerkindî konuları ele almaya başlamadan önce nemat ve cevher kavramları üzerinde durmaktadır. Buna göre nemat bir topluluğu ifade eder; cevher ise bir şeyin özü ve gerçekliğidir.

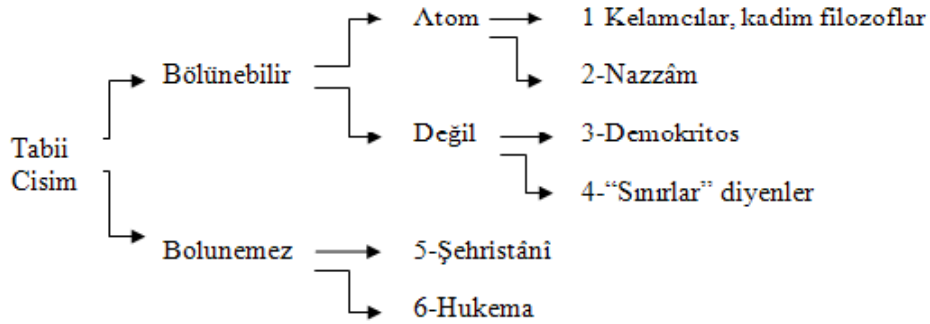
Semerkindî bu nematta, tabii cisimleri hakikatinin hangi şeyden meydana geldiğinin inceleneyeğini ifade ettikten sonra konu ile ilgili meseleleri ele almaya başlar.

### **2.2.1. Cisimlerin Atomlardan Oluşmadığının İspatı**

Bu meselenin temel problematiği, cisimlerin bölünüp bölünemeyeceği hususudur. Burada ele alınan şey basit cisimdir. Bileşik cismin kendisini oluşturan yapılara ayrışabileceği açık olduğundan bu konu burada ele alınmamıştır.

Bu mesele etrafında Semerkindî'nin yaptığı şey, İbn Sinâ'nın kapalı bir tarzda ifade ettiği şeyleri daha ayıntılı bir şekilde ortaya koymaktır. Buna göre amaç, tıpkı İbn Sinâ'nın yaptığı gibi diğer seçenekleri eleyerek cismin bölünebilirliği ile ilgili hususu

açıklığa kavuşturmak ve bilhassa cisimlerin atomlardan (el-cü'z la yetecezzâ) oluşmadığını ispatlamaktır. Atomculuk görüşünün merkeze oturmasının özel bir sebebi vardır. O da İslam dünyasında kelamcıların bu görüşü benimsemiş olmalarıdır. Dolayısıyla filozofların fikri mücadele içerisinde oldukları kelamcıların görüşünü çürütmeleri, diğer görüşlerin geçersizliğini ortaya koymalarından nisbeten daha önemlidir. Bu çerçevede cisimlerin bölünebilirliği ile ilgili olarak İslam dünyasına intikal etmiş görüşler ve bu görüşlerin temsilcileri verilmektedir. Verilen bilgiler şu şekilde formüle edilebilir:



İlk olarak kelamcıların görüşü ele alınır ve cismin bölünmeyen parçalardan yani atomlardan oluşması durumu irdelenir. Kelamcıların bu görüşünün imkânsızlığını ortaya koymak için cismi oluşturan ve bölünmediği varsayılan parçaların (atomların) aslında kırılma, koparma, vehim ve varsayım ile bölünebileceğini ifade eder. Ayrıca bu parçalardan örneğin üç tenesi yan yana dizildiğinde sıralamada ortada olanın, iki ucun temasını engeller. Durum böyle olunca ortadaki parçanın diğer parçalara bitişen yönleri farklı olacaktır. Böylesi bir durum ise ortadaki parçanın bölünebilir olduğu anlamına gelmektedir. Burada Semerkandî müellife muhalefet etmekte ve ortanın bölünmesinin zorunlu olmadığını iddia etmektedir. Ona göre iki şeyle aynı anda bölme olmadan karşılaşma mümkündür ve bu durum nokta, boyutlar ve yüzeylerden ortak bölümlenmeler ile olanlarda görülmektedir. Semerkandi bölünebilme ile ilgili hususu izah etmeye şu şekilde devam eder: Şayet ortada olan parça diğer ikisinin temasını engellemiyor ve burada bir tür girişimliliğin olduğu iddia ediliyorsa bu durumda da hacim artmayacağından cisim oluşmaz. Çünkü girişimlik onların hepsinin tek ‘bir’ olmasını gerektirdiği gibi ortada olanın bölünmesini de gerektirir.

Kelamcıların kimi detaylarda farklılaşmakla birlikte genel olarak atom teorisini benimsedikleri bilinmekle beraber onların atomculuğu, bu düşüncenin klasik temsilcisi sayılan Demokritos'un atomculuğundan farklıdır. Zira kelamcıların cismi oluşturduğu ve bölünmediğini ileri sürdükleri parça maddi değildir. Yani ruhanîdir ve yer kaplamaz. Aynı zamanda bu parça vehmî olarak bile bölünemez. Oysa Demokritos söz konusu parçanın maddi olduğunu ileri sürmüş ve vehmî olarak parçalanabileceğini iddia etmiştir. Ona göre atomlar sayı ve büyüklük bakımından sonsuzdurlar. Bileşik şeylerin hepsi, hatta ateş, su, hava, toprak dahi atom kümeleridir. Atomlar katıdırlar ve değişmezler (Râzî, 1990:II,18-19; Wolfson, 2001:361-362; Jones, 2006:I, 115-116).<sup>1</sup>

Mutezile'nin önde gelenlerinden Nazzâm'a nisbet edilen ikinci görüşte ise cismin sonsuz parçalardan oluştuğu iddiası üzerinde durulmaktadır. Ona göre nesnelere oluşturan atomlar arazlardan meydana gelmiştir. Her her cüzün kendini oluşturan cüzleri vardır ve bu durum sonsuza kadar devam eder. Dolayısıyla parçalanmayan parça (cüz lâ yetezezâ) fikri doğru değildir (Çelebi, 2007:XXXII, 467).<sup>2</sup> Eş'arî de Nazzâm'ın cismin cüzleri için sınırlı bir sayı olmadığını ve her yarımın bir yarısı, her cüzün bir cüzü olduğu fikrini savunduğunu söylemektedir (Eş'arî, 2005:249-250). Semerkandî bu iddianın kabulü durumunda cisimler arasındaki büyüklük farkının izah edilemeyeceğini delil olarak getirerek bu iddiayı reddeder. Zira büyüklükleri farklı iki cismin aynı sayıda parçadan oluştuğunu söylemek açık bir çelişki doğurmaktadır. Bunun yanı sıra miktarı sonlu olan bir yapının sonsuz bölümlerinin olduğunu düşünmek de yine imkânsızdır.

Bu izahlardan sonra cismin bilfiil bölümlerinin olduğu iddiası çürütülmektedir. Fakat buradan kastedilen şey cismin hiçbir şekilde bölünemeyeceği değildir. Aksine üzerinde durulan şey cismin oluşumunda parçaların bir araya gelmesi ile ilgili husustur. Zira

<sup>1</sup> Wolfson atomculuk teorisinin Grekten İslam dünyasına geçiş sürecini ayrıntılı olarak işlemektedir. Ayrıca yer kaplamayan ruhani atom kavramını sorgulamakta ve bu düşüncenin İslam dünyasına Hint felsefesinden geçmiş olabileceği tezini gündeme getirmektedir. Konu ilgili ayrıntılı açıklama için bkz. Wolfson, 2001:363, 372-378.

<sup>2</sup> Burada alanmaması gereken önemli bir husus da Nazzâm'ın cüz lâ yetezezâ fikrine nede karşı çıktığıdır. Wolfson'un bu konudaki izahının ana hatları şu şekildedir: Nazzâm atomculuğu reddedip yerine Aristo'nun sonsuz bölünen madde teorisini koyarak hem Epicurus'un ateistik tesadüf teorisini hem de Sünnî kelamcılar tarafından geniş bir şekilde yorumlanan sürekli/kesintisiz yaratma teosini reddetmiş oldu. O, Aristo'nun "Var olan her şey tabiatıyla kendi içinde hareket ve sukûn prensibine sahiptir" sözünü esas almış ve yaratma öğretisiyle birlikte yorumlayarak "Tanrı'nın içine bir tabiat koyarak yarattığı ezeli olmayan alem" düşüncesine ulaşmıştır. Böylece hem sonsuz bir teselsülün önüne geçmiş hem de dindaşlarının yanlış inancını düzeltmeye çalışmıştır (Wolfson, 2001:380-381).

varolan cisim çözüme ve kopma, arazların farklılaşması veya vehim ve varsayım yoluyla bölünebilirler. İlkinde cisim ayrılır; ikinci durumda tıpkı alacalıda olduğu gibi ayırma dışarıdandır; üçüncüsü ise bir şeyi zihinde ikiye, üçe vb. bölme şeklinde zihni bir ayırım söz konusudur. Bu yönlerden ilk ikisi bir yerde son bulurken üçüncüsü daha genişir ve sonsuza kadar sürer. Aksi takdirde bölünemeyen bir parçada son bulur ve atomların varlığı böylece mümkün hale gelir. Zaten Semerkandî'ye göre Nazzâm'ın hataya düştüğü nokta da bu üçüncü yönün yani zihnî bölmenin bilfiil gerçekleştiği zannıyla hareket etmesidir. Böylece o, cismin sonsuz bölünebilmesi hususunda, cismin sonsuz parçalardan oluştuğu zannına kapılmıştır.

Semerkandî, müellifin de planına uygun olarak cismin, sonlu ya da sonsuz parçaların bir araya gelmesiyle oluşmadığını ortaya koyduktan sonra yukarıdaki tabloda da ifade edilen diğer seçenekleri irdelemeye başlar ve konuya müellifin anlayışı çerçevesinde açıklık getirir. Fakat bu durum, şarih'in müellifle aynı fikirde bulunduğu anlamına gelmemektedir. Zira şarih *es-Sahâif* adlı eserinde aslında atomcu görüşte olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. O, hem hem kelamcılarının atomcu teorilerini hem de filozofların eleştirilerini ve karşılıklı getirilen delilleri sıraladıktan sonra kendi fikrini *doğru olan atomun varlığıdır* şeklinde ifade etmektedir. Semerkandî kendi düşüncesini şöyle temellendirir: Cisim için kaçınılmaz olan durum ya bölünmenin boyutsuz bölünemez bir parçada sona ermesidir ya da değildir. İlk durum atomun varlığını delillendirir. İkinci durumda ise cismin sonsuza kadar bölünmesi söz konusu olur ki bu imkânsızdır. Dolayısıyla atomların varlığı ortaya çıkmaktadır. Semerkandi bölünmenin bir yerden sonra vehmî ve farazî olarak devam ettiği şeklindeki muhtemel bir eleştiriye ise, bunun kendisine itibar edilmemesi gereken bir durum olduğunu söyleyerek cevap vermektedir (Semerkandî, 1985:253-267).

Atom nazariyesinin iptalinden sonra bu teori yerine ikame edilecek olan madde-sûret anlayışının temellendirilmesi gerekmektedir. Zira müellifin yukarıda serdettiği delillerle ulaşmayı planladığı şey, madde-sûret teorisine yer açabilmektir. Bu çerçevede müellif öncelikle maddenin ispatına girişmekte, şarih ise onun izahını genişletmeye çalışmaktadır.

### 2.2.2. Maddenin İspatı

Bu bölümde ortaya konulan çaba, maddenin ispatını yapmaya yöneliktir. Bunun için ise ilk meselede ulaşılan sonuçlardan hareket edilmektedir. Zira önceki bölümde cisim parçalardan oluşmadığı ortaya konulmuştu. O zaman sorulması gereken soru şudur: Cisimlerde varolan birleşme ve ayrılma nasıl gerçekleşmektedir?

Bu sorunu derinlemesine irdeleyen Semerkandî, müellifin ifadelerini şöyle izah eder: Cisme bitişiklik ve ayrıklık arız olur. Yani cisim bu ikisini kabul eder. Oysa cisim aynı özelliklere sahipken bu ikisini birden nasıl kabul eder ki? Bu durumda cisim, bu ikisini kabul edenden farklıdır. Bu, kendisinde birleşme ve ayrılmayı kabul kuvvesi bulunan heyûlâ yani maddedir. Zira cisimsel sûret bölünme anında yok olur ve ondan başkası ortaya çıkar. Bitişme geri döndüğünde ise evvelki değil, onun bir benzeri geri döner. Bu durumda birleşme ve ayrılmayı kabul eden şey, her iki durumda da varolmaya devam eden madde olmalıdır.

Bu noktada şöyle bir itiraz söz konusu olabilir: Cismin bitişme ve ayrılmayı kabul etmesinden bunu kabul eden şeyin yani maddenin varlığı delillendiriliyorsa bu durumda ayrılma ve bitişmeyi bilfiil kabul eden şey de zorunludur. Yani bu durum ancak birleşme ve ayrılmayı kabul eden şeyde zorunludur. Bu itiraza Semerkandî, cisimsel uzamın tabiatının özünde bir olduğunu söyleyerek cevap verir. Çünkü kabul ediciden müstağni olması ya da ona ihtiyaç duyması birbirine benzer. Yani birleşme ve ayrılmadan bunu kabul edenin varlığının zorunlu olduğu sonucuna varılırsa, birleşme ve ayrılma da zorunlu olur. Bu durum feleklerde böyle değildir. Onların durumu tartışmalıdır.

Diğer bir itiraz noktası da şudur: Bu delillerden heyûlânın zorunlu olduğu değil de ikisinin birlikte olması gerektiği sonucu çıkmaz mı? Buna Semerkandî şöyle cevap verir: Şayet bu kabul edilirse ya sûretin araz olduğu kabul edilmelidir ya da madde olmaksızın sûretin varoluşu mümkün olur. Bu iki ihtimal de geçersizdir.

Semerkandî bu konuyu *es-Sahâif* adlı eserinde de ale almaktadır. Burada filozofların maddenin varlığını kabul ettiklerini, atomu (parçalanmayan parça) kabul edenlerin ise bunu reddettiklerini ifade etmektedir. Daha sonra filozofların ispat için kullandıkları delili zikreder. Bu delil İbn Sinâ'nın yukarıda zikredilen delilinin aynıdır. Yani atomun

iptalinden yola çıkılarak cisim için iki durumun varlığından söz edilir. Bunlardan ilki özü gereği bitişik olan cisimsel sûret, diğeri ise birleşme ve ayrılmayı kabul eden maddedir (heyûla). Ardından ise Semerkandî, bu konunun tartışmalı olduğunu ifade ederek aslında İbn Sinâ'dan ayrıldığını ortaya koymaktadır (Semerkandî 1985:267-270).

Maddenin varlığı ile ilgili husus açıklığa kavuşturulduktan sonra sıra, maddenin sûret ile birlikteliğinin izahına gelmektedir.

### **2.2.3. Sûretin Maddeden Çözölemeyeceğinin İspatı**

Cisimsel sûretlerin ispatı için öncelikle boyutların sonlu olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Semerkandî, İbn Sina'nın teorisini anlaşılır kılmak adına şunları ifade eder: Boyutlar sonludur. Zira eğer aksi kabul edilirse tıpkı bir üçgenin iki konunda olduğu gibi aynı kaynaktan çıkan sonsuz iki boyut varsaymak mümkün olurdu. Bu iki boyut sonsuz olduğundan aralarında kalan boyut da sonsuz olur. Söz konusu durum bir çelişki ifade etmektedir. Zira sonsuz olan bir boyutun iki sınır arasında olduğu ifade edilmektedir. Fakat Semerkandî, "Bu konu tartışmalıdır. Çünkü bu, eğer tüm yönlerden sonsuz olursa ancak böyle olur" demek sûretiyle çekincesini de ifade etmektedir.

Yukarıdaki delilin bir başka yönü de şöyledir: Şayet boyut sonsuz olursa içinde sonsuz artışlar da olmalıdır. Bu durumda içinde sonsuz artışların olduğu bir boyut zorunlu olur ki, bu durumda sonsuz olan sonlu iki şey arasında çevrelenmiş olur. Bu da muhaldir. Bu delil "burhan-ı süllemi" olarak isimlendirilir.

Burada cisimsel uzamın sonlu olması gerektiği ifade edildikten sonra Semerkandî şunu ifade eder: Bu durumda onun varlıkta bir şeklinin olması da zorunludur. Söz konusu durum ise onun maddeden ayrılmamasını zorunlu kılar. Bu ise üç şekilde olabilir: Ya bu zorunluluk kendindedir ya dışarıdan fail bir sebepten ötürüdür ya da taşıyıcı ve onu çevreleyen durumlar sebebiyledir. Eğer ilk seçeneğin doğru olduğu kabul edilirse bu durumda bütün cisimlerin uzam, yapı ve şekillerde aynı olması sonucu ortaya çıkar. Zira hepsinin maddesi aynıdır. Eğer ikinci seçenek kabul edilirse, bu durumda da madde olmadan cisimsel ölçü kendiliğinden birleşip ayrılabilirdi ki, bu imkânsızdır. Öyleyse geriye onun taşıyıcıdan ortaklaşma ile olması seçeneği kalmaktadır. Bu

durumda da heyûlânın sûretten soyutlanması imkânsız olur. Yani cisimsel uzamdan söz edebiliyorsak bu madde ve suretin birlikteliğinden ötürüdür.

Bu durum ortaya konulduktan sonra maddenin cismani sûretle olan ilişkisi üzerinde durulmaktadır.

#### **2.2.4. Maddenin Cismani Sûretten Çözülememesinin İspatı**

Bir önceki meselede heyûlânın sûretten ayrılamayacağı ispat edilmişti. Bu meselede ise Semerkandî, heyûlânın cismani sûrete ihtiyaç duyduğunu izah etmeye çalışmaktadır. İzahı şöyledir:

Heyûlânın kendi zatı itibariyle bir konumu yoktur. Onun bir konum sahibi olması ancak cismani sûretle birlikteliği vasıtasıyla olur. Eğer cismani sûretten soyutlanırsa bir konum gerekli olur ki, bu muhaldir. Çünkü şayet soyutlanır ve sûretin ona bitişi de mümkün olursa, bu durumda onun soyutlanmasının imkânı, sûretin onunla birlikte olmasının imkânıyla beraber zorunlu olurdu. Ne var ki, birliktelik ile soyutlamanın beraber olması, soyutlamanın mahalli zorunlu kılmasından ötürü muhaldir. Böylece mahallin imkânı zorunlu olur. Birliktelik de ortaya çıktığından soyutlanmanın imkân ortadan kalkar. O takdirde heyûlânın cismani sûretten ayrılamayacağı ortaya çıkmıştır.

#### **2.2.5. Türsel Sûretleri İspatı**

Heyûlâ ve sûretin birbirini gerektirdiği ortaya çıktıktan sonra, madde ve sûretten oluşmuş cisimlerde farklılığın nasıl meydana geldiği izah edilmelidir. Yani tabii cisimlerin hepsi madde ve sûretten oluşuyorsa onların birbirinden farklılaştıran başka bir sebep olmalıdır. Müellif bu meselede bu sorunu ele almaktadır.

Şarih'in izahına göre cisimleri farklılaştıran şey onların türsel sûretleridir. Burada türsel sûretlerden kasıt, cisimlerin kendisiyle türleştiği sûretlerdir. Semerkandî, bu ifadenin bazı şarihlerin anladıklarının aksine azlık için değil teyid için kullanıldığını iddia etmektedir.

Şarih sorunun formülasyonunu şu şekilde yapmaktadır: Heyula, cismin miktar ve şekil zorunluluğu için yeterli değildir. Şayet yeterli olsaydı, madde hepsinde ortak olduğundan bütün cisimlerin tek bir miktar ve tek bir şekil bakımından ortak olmaları



zorunlu olurdu. Böylece heyûlânın şekil ve belirli iki ölçünün zorunluluğu hususunda yeterli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde sözü edilen benzerlik zorunlu olurdu.

Sözü edilen formülasyonun ikinci yönü şudur: Bütün cisimler özel bir mekâna veya gök cisimlerinde olduğu gibi özel bir konuma ihtiyaç duyarlar. Bu durum ise bir özelleştiriciyi zorunlu kılar. Şayet bu durumun aynı zamanda bir teselsülü ya da kendiliğinden açıklama gerektirmeyen bir tercihi (tercih bila muraccah) gerektirdiği itirazı vâki olursa, buna şarihin cevabı şu şekildedir: Burada bir incelik vardır ki, zikredilenlerden hakîm, kadîr ve muhtâr olana delalet eden kesn bir burhân zorunlu olur.

Yukarıda zikredilenlerin dışında bu taşıyıcı yani heyûlâ, cismin türsel sûreti ile beraber olmasına rağmen yeterli değildir. Aksi takdirde, tek/bir unsurun parçalarının şekilleri ve onun miktarları farklılaşmaz, tersine parçaların şekil ve miktar bakımından farklılaşması hususunda özelleştiricilere, belirleyicilere ve bunun için dıştan uygun hallere ihtiyaç duyar. Belirleyiciler, akıllar ve göksel nefislerdir; uygun haller ise daha önce geçmiş sûretler gibi yersel münasebet, ilişen değişmeler ve unsursal zorlamalardır. Dolayısıyla türsel sûretlerin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Türsel sûretlerin varlığı ve zorunluluğu hususunda filozofların görüşlerini aktaran Râzî ise şunları kaydetmektedir: Filozoflar, felekler vb. dışsal bir zorunluluk olmadığı sürece çözülme şeklindeki bölünmenin sonsuza kadar gittiği hususunda ittifak halindedirler. Fakat görüşlerinin farklılaştığı bir husus vardır ki, o da şudur: Onlardan bir kısmı cisimsel suretin bölünmeyi engellemediğini fakat türsel suretlerin bunu engellediğini iddia etmişlerdir. Örneğin su için belirli bir sınır vardır ki, su bölünerek ona ulaştığında artık bölünemez ve su olma sûreti kaybolur. Bu durum diğer türsel sûretle için de geçerlidir. Filozofların bir kısmı ise türsel sûretlerin de tıpkı cisimsel sûretler gibi bölünmeyi engellemediğini iddia etmişlerdir (Râzî, 1990:II, 18). Râzî'nin aktardığı bu bilgi bizlere 'türsel sûret' kavramının filozoflarca nasıl anlaşıldığı konusunda bilgi vermektedir. Buna göre filozoflar söz konusu kavramı madde ve sûretten meydana gelen cisimlerin türlere ayrılması problemini izah etmekte

kullanılmaktadırlar. Sûretler konusunda böyle bir ayrıma gidilmediği takdirde madde-sûret teorisi eksik kalmış olacaktır.

### **2.2.6. Maddenin Sûretle Nasıl İlişkilendiğinin Açıklanması**

Buraya kadar açıklananlarla birlikte artık tabi cisimlerin heyûlâ ve sûretten müteşekkil oldukları ve onların farklılaşması için türsel sûretlerin de aynı şekilde gerekli olduğu hususu belirginleşmiştir. Şimdi heyûlâ ve sûretin ne şekilde ilişkilendiği üzerinde durulacaktır.

Maddenin bilfiil varolmak için sûrete ihtiyaç duyduğu açıklanmıştı. Bu durumda sûret ya heyûlâ için mutlak ilksel nedendir ya heyûlâyı vareden şeye ortaktır ya da ikisi birbirinden soyutlanmayıp ikisini de bir diğeri ile birlikte ve diğeri vasıtasıyla vareden başka bir sebep vardır. İşte şârih tam bu noktada illet bahsini açmaktadır. Çünkü bu konunun anlaşılması ancak illetin tanımının ve çeşitlerinin bilinmesiyle mümkün olur. Buna göre illet esas olarak iki çeşittir: Varedici illet (İllet-i îcâd) ve süreklilik illeti (illet-i bekâ). Bunlardan ilki bir şeyi ortaya çıkaran; ikincisi ise onun varlığını ve sürekliliğini devam ettirmesini sağlayan illettir. Varedici illet tam etkili olduğu ve ma'lul o etkiyi tam kabul ettiği zaman illet varolmaya devam ettiği sürece ma'lul de varolmaya devam etme hususunda başkasına ihtiyaç duymaz. Yüce Yaraticının ilk akılla olan ilişkisi böyledir. Eğer ikisi tam olmazsa onlardan birisi varolmaya devam etmek için belirli bir şeye ihtiyaç duyar ki, bu süreklilik illetidir.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde sûret, heyûlâ için süreklilik illetinin ortağıdır. Burada sûret varolmak bakımından değil; belirlemek, taayyün etmek bakımından heyûlâyı ihtiyaç duyar. Zira belirli bir miktar, sonluluk ve şekil ancak bu şekilde ortaya çıkar. Heyûlâ ise bilfiil varolmak bakımından sûrete ihtiyaç duyar. Bu durumda ikisinin de bazı bakımlardan birbirlerine ihtiyaç duydukları ve bir bakımdan sûretin heyûlâdan önce geldiği de söylenebilir. Bu takdirde sûret, varlığının aslı bakımından değil, varolmaya devam etme bakımından heyûlâdan önce gelir. Böylece bu yolla sûretin, heyûlânın süreklilik illetinin ortağı olduğu ortaya çıkmıştır. Heyûlâ ise sûreti

fertleştiren ve ortaya çıkmasını sağlayan şeydir. Böylece ikisi arasındaki ilişki açığa çıkmış olmaktadır.<sup>1</sup>

### **2.2.7. Üç Ölçü ve Nokta Hakkında Açıklama**

Bu bölümde amaç, tabii cismin bölünebilirliği ve yapıtaşları ile ilgili olarak daha önce verilen bilgilerin geometrik olarak da ispatıdır. Tıpkı cismin atomlardan oluşmadığının ispatı gibi burada da çizginin noktadan, yüzeyin çizgiden ve cismin de yüzeyden oluşmadığının ispatı yapılacaktır.

Semerkindî burada şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Nokta çizginin, çizgi yüzeyin, yüzey ise cismin sonudur. Yani çizgi, yüzey ve cisim bunlarla sona erer. Cisim için yüzey zorunludur, çünkü cisimsellik sonluluğu gerektirir. Bu durumda yüzey, cisimsellikten sonra gelen sonluluktan sonra gelir. Bu ise sonluluk ve yüzeyin cisim kavramına dahil olmadıkları anlamına gelir. Aynı şekilde çizgi de yüzeyin mahiyetine dahil değildir. Çünkü kürenin yüzeyi gibi yüzeylerde çizgi yoktur. Böylece noktanın da çizginin mahiyetine dahil olmadığı anlaşılır. Çünkü kürenin yüzeyinde çizgi olmadığından nokta da yoktur.

Şayet nokta hareketiyle çizgiyi, sonra çizginin yüzeyi sonra da yüzeyin cismi oluşturduğu iddiası ortaya atılırsa bunu eğitim ve tasavvur ettirme amaçlı olduğu söylenebilir. Böylece eğitim gören kişi bu yola çizgi, yüzey ve cismin manasını anlar.

### **2.2.8. Boşluğun Reddinin İspatı**

“Boş olmak, boş kalmak” anlamına gelen halâ kavramı, melânın zıddıdır. Tarihsel süreçte halâ ile ilgili serdedilen görüşlerin kökleri cevher, mekan ve hareket kavamlarına dayanmaktadır. Bu konudaki ayrışmalar boşluk hakkındaki fikirlere de yansımıştır.

Gerek Yunan felsefesinde gerekse de İslam düşüncesinde atomcu teoriyi kabul eden ekollerin boşluğu da kabul ettikleri görülmektedir. Özellikle atomların içerisinde hareket edecekleri bir vehmî boşluğa ihtiyaç duymaları boşluğun kabulünü adeta kaçınılmaz kılmıştır (İbn Meymûn, 1974:201). Kelamcıların boşluk tanımı şöyledir:

---

<sup>1</sup> İbn Sinâ felsefesinde madde-suret ile ilgili bir çalışma için bkz. Muhtâr, 1986:89-101

“Bir şeyin doldurduğu hayali boşluktur ki eğer o şey onu doldurmasaydı boş olacaktı.” (Semerkandî, 1985:216). Atomcu teoriyi yaratıcının bilfiil sürekli müdahalesine imkân tanıdığı için kabul eden kelamcılar, boşluk fikrini de benimsemişlerdir. Eş’arî kelamcılar ve Basra Mu’tezilesi bu görüştedir.

Bunun yanında Aristo ve onun İslam dünyasındaki temsilcileri sayılan meşşâiler ile Bağdat Mu’tezilesi ise boşluk fikrine karşı çıkmışlardır. Zira Arisoto’nun “kuşatan cismin iç sınırı” şeklindeki mekân tanımı boşluğa yer bırakmamaktadır. Zira bu tanım, mekânı kuşatan ile kuşatılan arasındaki hayali yüzey kavramına indirgemistir. Böylelikle de cisimler arası ve cismanî âlem ötesi boşluk fikri anlamını kaybetmektedir (Kaya, 1983:137-138).

İbn Sinâ da Aristo gibi boşluğu imkânsız görmektedir. O konuyu şu şekilde ele alır: Şayet boşluk bir “şey” değilse bu durumda zaten tartışma gereksiz hale gelir. Ama boşluk bir “şey” olarak vasıflanacaksa şu eleştiri yapılabilir: Boşluk için kabul edilen bu nitelik; onun mevcut olmasını, nicelik olmasını ve cevher olmasını zorunlu kılar. Bu ise onun üç boyutlu cisim anlamına gelir (İbn Sinâ 2004:I, 156-157). Bu durumda boşluğun kendisi bir mekâna ihtiyaç duyacağından kelamcılarının varsaydığı gibi cisimler için bir mekân olması imkânsızdır.

İbn Sinâ *el-İşârât*’ta ise konuyu cisimsel boyutlarla ilgili olarak ele alır. Şarihin izahına göre girişimlilik, biri diğerinin mekânının aynısı olması bakımından, iki şeyin bütün olarak karşılaşmasıdır. Eğer cisimleri de kapsamaları bakımından bundan daha genel ifade edilirse şöyle denir: İki şeyin, birinin konumunun diğerinin konumunun aynısı oluncaya kadar karşılaşmasıdır.

Girişimlilik ile ilgili söylenebilecek iki husus daha vardır. İlki girişimlilik için temasın şart olmasıdır. İkincisi ise girişimlilik sonucunda iki şeyin tek bir şey olmasıdır. Böylece de bütün parçadan daha büyük olmaz. Bu yüzden girişimlilik ne zat ne de âraz bakımından büyüklükten payı olanda mümkündür. Yani boyutu olan şeyde girişimliliğin mümkün olduğunu söyleyemeyiz.

Bitişik boyutun maddesiz var olamayacağı ve hacimsel boyutların boyutsallıktan dolayı girişimsel olamayacağı ortaya çıktığına göre, bu durumda sırf boyut olan bir boşta kalmanın varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla da asla boşluk yoktur.

Hâlâ bahsini *es-Sahâif* adlı eserinde ele alan Semerkandî iki ayrı tanım yapmaktadır. İlki “karşılaşmayan uzak iki cisim arasındaki şey” diye tanımladığı cisimler arası boşluktur. İkincisi ise daha genel olan tanımdır: “Maddeden soyutlanmış bir boyuttur” Ardından kelamcılarının ve pek çok kadîm filozofun boşluğu kabul ettiğini fakat filozofların bunu imkasız gördüğünü belirterek filozofların delillerini ve bu delillere verilen cevapları sıralamaya başlar. Semerkandî daha sonra Eflâtun ve Aristonun tanımlarını verir. Bunlar sırasıyla: “Cismin boyutlarının kendisinde etkili olduğu boyuttur” ve “kuşatan cismin kuşatılan cisme temas eden iç yüzeyidir.” Fakat Semerkandî’ye göre en iy tanım, yukarıda da zikredilen “şeyin doldurduğu hayali boşluktur ki eğer o şey onu doldurmasaydı boş olacaktı.” şeklindeki tanımdır (Semerkandî, 1985:216-217).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> İslam düşüncesinde hâlâ ile ilgili görüşler için bkz. Kutluer, 1997:XV, 221-225. Ayrıca Aristo’dan başlayarak hâlâ fikri üzerine yapılan eleştiriler için bkz. Macit, 2006:278-290.

## BÖLÜM 3: TÜRKÇE METİN

### 3.1. Tabiiyyât

[İbn Sinâ]: **Birinci Nemat Cisimlerin Cevherleşmesi Hakkındadır**

[Semerkandî]: Nemat bir topluluk çeşididir. Aynı şekilde bir insan topluluğu için de söylenir. Şöyle denir: “Siz insanların en hayırlısı orta halli olan gruptur”. Cevherleşme ise bir şeyin cevher bakımından değişmesidir. Burada cevher ile kastedilen bir şeyin özü (zat) ve gerçekliğidir. ‘Bir şeyin cevherindeki siyahlık’ ifadesinde o şeyin özü ve manası kastedilir.

İlk nemat, tabii cisimlerin hakikatının hangi şeyden meydana geldiğinin (tahakkuk) ortaya çıkarılmasına dairdir. Bu yüzden o, fizik ve metafizik kısımları [nın her birini] ‘nemat’ olarak isimlendirmiştir. Çünkü onlar (fizik ve metafizik kısımlar), içinde akılların -tıpkı bir yaygıda olduğu gibi- sükûn bulacağı amaçlar arasındadır. Bu nematta [çeşitli] meseleler vardır.

#### 3.1.1. Birinci Mesele: Cisimlerin Atomlardan Oluşmuş Bileşikler Olmadığı Hakkındadır

[İbn Sinâ]: **Vehim ve İşaret**

Bazı düşünürler, her bileşik cismin, kendileri cisim olmayan fakat bir araya geldiklerinde cismi oluşturan parçalara bölüneceğini zannettiler. Bunlar, bu parçaların ne kesme ne koparma ne de vehim ve varsayım yoluyla bölünebileceğini iddia ettiler. Hâlbuki sıralamada ortada bulunan her iki tarafın temasını engeller.

[Semerkandî]: Vehim, iki ihtimalden daha zayıf olana (mercûh) inanmak; zan ise iki ihtimalden daha az zayıf olana (râcih) inanmaktır. Bu görüş, kendiliğinden mercûh olduğu için [Şeyh] bunu vehim diye isimlendiriyor. Ve bu [görüş], bu sözü söyleyenin inancında (itikâd) râcih olduğundan “zannettiler” demiştir. İşaret ile de doğru olanı ispat ve batıl olanı çürütmek (iptal) istemektedir.

İnsanlar, cismin özünün kesinliği konusundaki görüşlerinde ihtilaf etmişlerdir ki, bu görüşler altıya indirgenmiştir: Zira [ilk olarak] cisim ya gerçekte bölünmeyi kabul eder ya da etmez. İlk durumda, ya parçalanmayan parçalardan oluşmuştur ya da

oluşmamıştır. Bunların ilkinde, ya sonsuz parçalardan oluşmuştur ya da değil. İkinci durumda ise ya küçük parçacıklardan oluşmuştur ya da oluşmamıştır. İlk görüş kelamcılarının çoğunun ve kadim filozoflardan bir kısmının görüşüdür. İkinci görüş ise Mutezile'nin öncülerinden Nazzam'ın görüşüdür. Üçüncü görüş ise Demokritos'un görüşüdür. Nitekim o, bu cisimlerin küçüklükleri sebebiyle bölünmeyi kabul etmediklerini iddia etmiştir. Dördüncü görüş, eskilerden bir gurubun görüşüdür ki onlar, cisimleri sınırlar (hutut) olarak kabul etmişlerdir. İkinci [ana gruptakiler] ise, cismin bilfiil bölümleri olmadığını kabul etmişleridir. Buna göre mümkün bölünme ya sonludur ya da değildir. İlki Muhammed Şehrîstânî'ye nisbet edilen görüştür. Onun görüşü, "cisim madde ve sûretten oluşur" diyen filozofların görüşleri gibidir. İkincisi ise filozofların genelinin görüşüdür. İşte altı görüş bunlardan ibarettir.

Bu işarete Şeyh, kelamcılarının ve bazı eski filozofların görüşlerini –ki onlar, bölünmeyi kabul eden bütün cisimlere, her bölümde, kendisiyle cismin olduğu fakat cisim olmayan sonlu parçaların eklendiğini söylemişlerdir- çürütmek istemiştir. Nitekim onlar (kelamcılar), bu parçaların küçük olmaları sebebiyle kırılma yoluyla parçalanmayı kabul etmediklerini söylemişlerdir. Çünkü kırılma (kesr), sert cismin bir darbe ile, cismin içinde olmadığı bir kuvvetle itilmesi/darbelenmesi sûretiyle ayrılmasıdır. Aynı şekilde sertliği sebebiyle koparma yoluyla da parçalanmayı kabul etmez. Çünkü koparma, bir cismin, başka bir cismin içeriden etki etmesi yoluyla parçalanmasıdır. Yine bir ucu diğer uçtan ayırdetme konusunda vehim gücünün yetersiz kalması sebebiyle vehim yoluyla da parçalanmayı kabul etmezler. Ve yine hayalde oluşturulmasının zor olması sebebiyle akli varsayım yoluyla da parçalanma kabul etmezler. Buna ilaveten onlar, bunlardan birinin iki tane arasına konulması durumunda, iki tarafın uzunluk ve hacim oluşturmak için birbirine temasını engelleyeceğini söylerler.

[İbn Sinâ]: Hâlbuki ortada olan böyle olduğu zaman, uçlardan her birinin diğerinin bulunduğundan başka bir şeyle buluşacağını bilmemektedirler. Zira iki uçtan hiçbirisi bütünüyle onunla buluşmaz. Şöyle ki, şayet birisi bunun hakkında 'ortayla, ikisinin mekânının, hayyizinin veya istediğin şekilde isimlendireceğin şeyinin girişimliliğini' caiz görse ona nüfuz etmesi gerekirdi. Buna göre de bulunduğundan başkasıyla buluşmuş ve onunla buluşmasının ölçüsü, vehmedilen girişimliliğin buluşmasının

dışında olurdu. Böylece, ortayla buluşanın diğer uçla da “ortanın buluşması gibi” buluşan olması ve konumda ayırt edilmemesi zorunlu olur. Zira onun buluşmasından boşa kalma yoktur. İşte o zaman ne bir sıralama ne bir orta ne bir uç ve ne de bir hacim artması söz konusudur. Buna göre eğer bunlardan biri olursa, girişimliliğin vehmedilmesi sırasındaki tamamen buluşmayla olan [şey], olmamış olur. Aksine bir boşa olma ve buluşan şeyin bölünmesi kalır.

[Semerkandî]: Bu, onların görüşlerinin çürütülmesine yönelik bir burhandır ve açıklamasında şöyle denilir: Eğer cisim parçalanmayan parçalardan oluşsaydı ya parçanın bölünmesi veya cismin yok olması gerekirdi ki, bu iki şık da muhaldir.

Zorunlu olana (mülazeme) gelince, eğer cisim parçalanmayan parçalardan oluşsaydı ilk olarak, iki parça arasına konulan parça, ikisinin temasına engel olma veya olmama ihtimalinden hali olmazdı. İkinci olarak ise o, ortayı/ortadaki iki ucu ya girişimlilik (tedahul) şeklinde ya da başka bir şekilde, tamamen birleştirir. İşte üç kısım bunlardan ibarettir. Eğer [aradaki şey] engel olursa iki uçtan (taraf) da her birinin, diğer ucun karşılaştığından farklı bir şeyle karşılaşması gerekir. Zira şayet iki uçtan her biri diğerinin karşılaştığı ile karşılaşırsa, iki ucun karşılaşması ve böylece de ortanın engel olmaması gerekirdi. Bu durumda da ortanın vehmî olarak bölünmesi gerekirdi ki, bu konu tartışmalıdır. Çünkü eğer “şey” ile onun parçasını [kastetmek] isterse bu tartışmanın ta kendisidir; eğer onun ucunu [kastetmek] isterse iki uçtan birinin diğerinden başka olması gerekir. Bu açıktır. Fakat kendisinin bölünmesi neden gereklidir? Ve noktalar, boyutlar ve yüzeylerden ortak bölümlenmeler ile olanlar neden reddedilmiştir? Zira o iki şeyle bölme olmaksızın karşılaşır. Eğer bir uç, onunla girişimlilik şeklinde olmaksızın tamamen karşılaşırsa, bu sadece temasın/dokunmanın kaldırılmasıyla (tecerrüd) olur ve bu durumda hacmin ve cismin olmaması zorunlu olur. Çünkü onların her iki tanesi tek bir tane oluyorlar. Eğer mekânları veya hayyızları bir olacak şekilde girişimlilik yoluyla karşılaşırsa [şu] iki şeyin ikisi de gerekli olur: Parçanın bölünmesi ve hacmin olmaması. İlkinin olması durumunda ucun ortaya etki etmesi (nüfuz) gerekir. Çünkü girişim (müdahale) temas sırasında düşünülemez [ve] temas, iki ucun boyutlarında değil, konumda farklılaşması olduğundan bir etki (nüfuz) söz konusudur. Ve o zaman orta, temas sırasında onunla karşılaştığından, etki anında başka (muğayir) şeylerle karşılaşır. Etki sırasındaki onunla karşılaşma seviyesi,



girişimden sonra karşılaştığından başkadır. Bu durumda da ortanın bölünmesi gerekir. İkinciye gelince, girişimlilikten sonraki vehmî buluşma, ortayla buluşanın diğer uçla da ortayla buluşması gibi [aynı şekilde] buluşmasını, onların ortadan konum bakımından ayırt edilmemesini gerektirir. Bu ise kendisine işaret edilen için durumun oluşmasıdır. Çünkü bu durumda ne birleşmemiş bir taraf ne orta ne de düzen ve hacim kalır.

[Buna göre] şu sabittir ki, şayet karşılaşma -takdir/kabul edilenin aksine olarak- bütün itibariyle olsaydı iki durumun ikisi de zorunlu olurdu. [O zaman da] karşılaşmanın tamamen olmaması gerekirdi; aksine boşluk kalır ve bölünme zorunlu olurdu. Bunun üzerine, “durum bu şekilde olunca” yani karşılaşmanın tamamen olması üzerine olan takdiri iki durum sözüyle, karşılaşmanın tamamen olmadığına işaret etmiştir. “Onların mekânları veya hayyızları veya istediğin bir şekilde isimlendireceğin şeyin” demektedir. Zira Kelamcılar, parçanın mekânda değil; bir şeyle dolu vehmî bir boşluk olan hayyızda olduğunu iddia etmektedirler. Şayet dolu olmasaydı zaten bir boş olma olurdu. Çünkü hayyız, onlara göre cismin boyutlarının etkili olduğu bir boyuttur ve bu [durum] cisimlere özgüdür. Bu [kısım], bu delilin (hüccet) açıklanmasına yöneliktir ve şarihler bunun üzerine konuşmuşlardır.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve İşaret**

Bazı düşünürler, neredeyse bu bir arada oluşumun, sonsuz parçalardan meydana geldiğini kabul ederler.

[Semerkandî]: Bu fasıl, Nazzam’a nisbet edilen, cismin sonsuz parçalardan oluştuğu kabulünü çürütme hakkındadır. Bu, onun, cismin parçalarından her birinin bölünebildiğine inanması sebebiyledir. Biz, parçanın bölünmesine dair delilin delaleti üzerine konuşurken o, kuvve ile fiil arasında bir fark olmamasından [hareketle], bu bölünmelerin gerçekte meydana geldiğini zannetti. Bu söz, cismin parçalanmayan sonsuz parçalardan oluşmasını ve parçanın yok olmasını (intifa) izah etmeyi zorunlu kılar. Çünkü bölünmeler, şayet gerçekte meydana gelmiş olsaydı, bölmelerin bilfiil birbirini takip etmesi ve her iki bölüm arasında gerçekte bir çıkış (huruc) olması gerekirdi. Bu parçanın vehmi olarak bölünmemesi zorunludur. Aksi takdirde onların inancına göre bilfiil bölünür ve böylece birbirini takip eden iki şey, birbirini takip

etmemiş olur. İşte bu yüzden Şeyh, “insanlardan bir kısmı neredeyse bu bir arada oluşumun...” derken parçalanmayan parçalardan olan bir aradalığı (telif) kastetmektedir.

[İbn Sinâ]: Bazı düşünürler, var olan her çokluğun ya sonlu ya da sonsuz olduğunu bilmezler. Çünkü bir ve sonlu onda mevcuttur. Birimlerin bir araya gelmesiyle oluşan her bir sonlunun, birin hacminden daha büyük bir hacmi olmadığı zaman, onların bir arada olması bir ölçü, belki bir sayı dahi ifade etmez.

[Semerkandî]: Bu [bölüm], şu görüşün incelenmesi ve çürütülmesine dair burhanın başlangıcıdır ve açıklamasında şöyle denilir: Şayet cisim sonsuz parçalardan oluşsaydı muhal zorunlu olurdu. Zira birin ve sonlu sayının onda bulunması gerekir. Çünkü var olan sonlu veya sonsuz bütün çokluklarda birin ve sonlu çokluğun bulunması gerekir. Zira bütün çokluklar birlerden oluşmuş ve bütün ikiler, üçler, dörtler veya diğerleri onda bulunarak sonlu sayı olurlar. Onda bir ve sonlu sayı bulunduğu zaman, bu sonlu toplamın (mecmu) hacminin kendisindeki birlerin hacminden daha fazla olması ya lazımdır veya değildir. Her iki takdirde de muhal zorunlu olur. [Toplamın hacmi birin hacminden büyük] olmamasına gelince, o takdirde bir aradalığının bir ölçü, aynı şekilde belki bir sayı vermemesi zorunlu olur. Çünkü şayet toplamın hacmi birin hacminden fazla olmuyorsa bu, toplam ile birin hayyızlarının birleşmesiyle (ittihad) olur. Her ne kadar zihinde çokluk olsa da bu durum çokluğun reddidir. Bundan dolayı o, “belki” sözcüğünü kullanmıştır. Sabit olmalarına karşın cisimler, miktar açısından bir anlam ifade etmediklerinde, reddedilmeleri gerekir ki, bu bir çelişkidir. “Şayet sonlu olan hacim bakımından bir anlam ifade etmiyorsa sonsuz olanın da hacim yönünden bir anlam ifade etmeyeceğini kabul etmiyoruz” diyen muhalif kişiye [deriz ki,] aksine bu bizim görüşümüze uygun değildir. ‘İkinin hacminin birin hacminden fazla olması gerekir’ şeklindeki mukaddimenin, engeli ortadan kaldırması bakımından açıklanması (takrir) mümkündür. Çünkü bitişik olan iki parçadan birinin hayyızının diğerinin hayyızından başka olması zaruridir. O halde her ikisinin toplamının hayyızı, birinin hayyızından ve hacimleri birinin hacminden büyük olur. Üçün, dördün ve daha fazlasının durumu da aynı şekildedir.

[İbn Sinâ]: Eğer onlardan sonlu bir çokluğun birin hacminin üstünde bir hacmi olur ve yönlerin tümünde, her bir yönde hacim olacak biçimde aralarında görelilikler (izafet) mümkün olur ise, cisim olmuş olur. Bu durumda onun hacminin birimlerinin sonsuz hacimle olan ilişkisi (nisbet), sonlu miktarın sonlu miktarla olan ilişkisi gibi olur. Fakat hacmin artması bir arada oluşumun artmasına ve düzene göredir. Dolayısıyla sonlu birlerin sonsuz birlerle ilişkisi, sonlunun sonluyla ilişkisi gibi olur ki bu, düpedüz bir çelişkidir.

[Semerkandî]: Bu [bölüm,] “sonlu toplamın hacmi birin hacminden daha fazladır” şeklindeki ikinci şıkkın açıklanmasıdır. Bu da aynı şekilde muhaldir. Çünkü şayet sonsuz çokluğun birin hacminden daha fazla bir hacmi olsa, bu birler arasında önce olma, sonra olma, üstünde olma ve altında olma yönlerinden (cihat) üç yönde görelilik gerçekleşir. Zira cismin kendisiyle meydana geldiği bu sonlu birlerin toplamı olmaksızın cisim tasavvur edilemez. Bu kadarı muhalif kişinin iddiasını çürütmektedir. Çünkü muhalif kişi, sonuçları zorunlu külli önermeler (mucibe-i külliye) iddia ediyor. Fakat Şeyh bununla kendi görüşünü ispatlamak istemektedir ki, bu küllî olumsuzlamadır (salibe-i külliye) ve açıklamasında şöyle demektedir: Cisim bu sonlu birlerin toplamından meydana geldiği zaman, onun hacminin ondaki sonsuz birlerin hacmiyle olan ilişkisi, sonlu miktarın sonlu miktarla olan ilişkisi gibidir. Zira o ikisinden her birinin hacmi sonludur fakat hacmin artması birlerin artması sebebiyledir. O halde sonlu birlerin sonsuz birlerle ile olan ilişkisi; hacmin, sonlunun sonluyla ilişkisindeki hacmiyle olan ilişkisi gibi olur. Bu durumda sonsuz birlerin sonlu olması gerekir ki, bu çelişkidir.

Eğer sen: “Biz, hacmin artmasının birlerin artmasıyla olduğuna inanmıyoruz. Böylesi bir durum ancak birler küçüklük ve büyüklük bakımından denk olurlarsa mümkündür” dersin, deriz ki: O halde küçük olan büyüğün bir parçası olur, büyük olan onunla (küçükle) bölünür. Büyük olan parça olmaz, aksine cüz’ sahibi olur. Fakat takdir edilen bunun aksinedir. Şunu bil ki Şeyh, bu kitabın konularının çoğunda “imkân” lafzını sınırlama olmaksızın kullanmakta ve gerçekleşme (husul) anlamını kastetmektedir. Çünkü bu dilde “imkân” ile amacın gerçekleşmesi kastedilir. Şarihler bu konuyu ihmal ettikleri için, ileride geleceği gibi, onu aktarma konusunda yanlış yapmışlardır.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

İnceleme, cismin, sonsuz bölümlerin (mefasıl) bir araya gelmesiyle oluşmasının caiz olmadığını ve her bir cismin bölünemeyen sonlu bölümlerinin olması gerektiğini zorunlu kıldığı zaman, bu durumda kendinde tıpkı duyu nezdindeki gibi olmasının aksine, uzamlarının bölümü bulunmayan bir cismin varlığının meydana gelmesi zorunlu olmaz mı?

[Semerkandî]: Bu tembih doğru olan görüş hakkındadır ki, şöyle denilir: Önceki inceleme (nazar) miktarı sonlu olan cismin, sonsuz bölümlerin bir araya gelmesiyle oluşmasının mümkün olmadığını ve her bir cismin, bölünemeyecek derecede sonlu bölümlerinin olamayacağını zorunlu kılmıştı. Bu inceleme ise bilfiil uzamlarının (imtidad) bölümü bulunmayan bir cismin varlığının meydana gelmesini zorunlu kılar.

Bu burhanın incelenmesinde şöyle denilir: Farzedilen her cismin bilfiil ya bölümleri vardır ya da yoktur. Her iki durumda da cismin bilfiil bölümü yoktur. İkinci durum apaçıktır (zahir), aynı şekilde birincisi de öyledir. Çünkü bu bölümler ya sonsuz olur - ki bunun geçersizliği daha önce geçmişti- ya da sonlu olur. O halde bu parçalar bir şeyde, üç yönden birinde ya bölünmemiş ya da bölünmüştür. İlki, açıkladığımız üzere batıldır. Bu durumda onun üç yönden birinde bölünmüş olduğu görülür ve böylece cisim olur. [Sonuç olarak] cismin bilfiil bir ayrımı (mafsal) olmadığı görülür ki istenen de budur. “Zorunlu değildir” sözü ile yok olmasının zorunluluğunu; “imkân” ile de - daha önce söylediğimiz gibi- meydana gelmeyi (husul) kastetmektedir.

[İbn Sinâ]: Bununla beraber o, hiçbir şekilde bölünmeyen şeylerden değildir; aksine onun bölünmeyi kabul etmesi zorunludur. Ve de bölümlerin meydana gelmesi, ya çözülme (fekk) ve kopma (kat') ile ya alacalıda olduğu gibi iki arazın farklılaşmasıyla ya da -şayet çözülme bir sebepten ötürü imkânsız olursa- vehim ve varsayım yoluyla olur.

[Semerkandî]: Cismin bilfiil bölümünün olmadığını kesin olarak anlaşıldı. Bununla beraber cisim ve fail işler (umuru faile) ancak üç şekilde parçalanmayı kabul eder: Birincisi, çözülme ve kopma; ikincisi, alacalıdaki siyah ve beyazda olduğu gibi iki arazın farklılaşması (ihtilaf); üçüncüsü ise yarıya, üçe veya bunun dışındaki sayılar [kadar parçaya] vehim ve varsayım yoluyla bölünmesi iledir. İlki ikincisine göre,

ikincisi de üçüncüsüne göre daha sınırlıdır. Sınırlılık yönü [şudur:] Ayrışma (infisal) eğer bir ayrılığa götürüyorsa bu birincisi, dışarıdan olursa ikincisi, geriye kalan diğerleri ise üçüncüsüdür.

[İbn Sinâ]: **Ekleme**

Bir arada oluşum (telif), bölünmeyi kabul etmeyen birimlerden olmadığı zaman bölünme yönlerinden birinin, özellikle de vehimsel olanın sonsuza kadar sürmesi zorunlu olmaz mı? Bu konu, uzmanları için kısa kesilmiştir. Bizim ileri getirdiğimiz kadarı, derinleşecek olana kılavuzluk eder.

[Semerkandî]: Paçanın reddi konusu alt dallara ayrılır: İlki, cismin parçalanmayan parçaların bir aradalığıyla oluşmaması durumunda bölme yönlerinden birinin sonsuza kadar sürmesi zorunluluğudur. Çünkü şayet [bölme] sona ererse, bölme yönlerinden her birinde, cismin parçalanamayan parçaların bir aradalığıyla oluşması gerekirdi ki, bu çelişkidir. “Özellikle vehimsel olan” demektir, zira çözülme ve iki arazın farklılaşması [ile olan bölünme] mutlaka son bulur. “Bu konu” ile paçanın ve onun alt bölümlerinin reddi [konusu kastediliyor]. Zira bilginler, bu konuyu abartmışlar fakat Şeyh reddi atlayıp geçmiş, zikretmemiştir.

[İbn Sinâ]: Sen, -bilmiş olduğun büyüklüklerin sonsuzca bölünmesi ihtimalinden-onlardaki hareketin ve bu hareketin zamanının da aynı şekilde olduğunu ve onların da hareket ve zaman bakımından bölünmeyen şeylerin bir aradalığıyla oluşmadığını bileceksin.

[Semerkandî]: Alt bölümlerden ikincisi şudur: Paçanın yokluğu ortaya çıktığı zaman, hareket ve zamanın sonsuzca bölünmeyi yüklenmesi zorunlu olur. Üçüncü ise alt bölüm şudur: Hareket ve zaman bu bölünmeyen şeylerden oluşmaz ve [bu] ikincisinden zorunlu olarak anlaşılır. Fakat uygunluğunu göstermek açısından onu zikretmiştir ve açıklaması şöyledir: Şayet durum böyle olmasaydı, onun bölünmesinin asla bölünmeyen şeyde sona ermesi gerekirdi. O zaman da cisim parçalanmayan parçalardan oluşurdu. Bu, onun hareketli olması sebebiyledir. Zira hareketli olanda, hareketin mesafe bakımından parçalanmayan parçalarından biri koparıldığı zaman, mesafeden olan bu paçanın bölünmüş olmaması zorunludur; aksi takdirde yarısında olan hareket, tamamında olan hareketten önce olurdu. Bu durumda hareketten olan bu

parçanın bölünmesi zorunlu olurdu ki, bu bir çelişkidir. Aynı şekilde, şayet birim zamanda mesafeden bir parça kesilirse, mesafeden olan bu parçanın bölünmemesi zorunlu olur; aksi takdirde yarısında olan hareket, tamamında olan hareketten önce olur ve zamanın parçasının bölünmesi gerekir ki, bu bir çelişkidir.

### 3.1.2. İkinci Mesele: Maddenin İspatı Hakkındadır

[İbn Sinâ]: **İşaret**

Sen cismin yoğun bitişik ölçülerinin olduğunu ve ona bazen ayrışma ve çözülme arız olduğunu öğrenmiştin. Ve biliyorsun ki, özünde bitişik olan, aynıyla iki durumla vasıflanmış bir şekilde bitişme ve ayrışmayı kabul edici değildir. O halde bu kabul kuvvesi, bilfiil kabul edilenin varlığından ve onun yapı ve sûretinden başkadır.

[Semerkandî]: Bu delilin açıklanmasında şöyle denilmektedir: Geçen [bölüm]lerden cismin yoğun ve bitişik ölçüleri olduğunu ve yoğunluğun yüzeyler arasındaki dolgu (haşv) olduğunu öğrendin. ‘İki su’ ve ‘bir su’ örneğinde olduğu gibi cisme bitişiklik ve bölünme arız olur. O zaman cismin, kendisinin aynıyla iki durumla vasıflanmayı kabul etmemesi gerektiği bilinir. Zira birleşme, ayrık olana arız olur; tersi de öyledir. Ve bundan sonra, özünde bitişik olan yani cisimsel sûret, kendisinin aynıyla iki durumla vasıflanması sebebiyle, kendisinde birleşme ve ayrılmayı (ittisal ve infisal) kabul kuvvesi bulunandan başka olduğunu öğreneceksin. Bu öncüllerden (mukaddimat) cisimde, özünde bitişik olandan başka olarak, birleşme ve ayrılmayı kabul kuvvesi kendinde bulunan bir şeyin olması zorunlu olur ki, onunla kastedilen maddedir (heyûlâ).

O’nun “o halde bu kabul kuvvesi...” sözü, bu burhan üzerine söylenmesi vehmetmeyi engelleyen bir geçersizliğe (butlan) işarettir. Bu burhan için şöyle denilir: Bu kabul kuvvesinin -yani istidadın-, kabul edilenin varlığından -yani birleşme ve ayrılmadan- veya onun yapısından -yani onun şeklinden- veya onun sûretinden -ki sûret, bir şeyin kendisiyle bir tür olduğu şeydir- ve o ikisi vasıtasıyla özelleştiği şeylerin tümünden başka olması neden caiz değildir? Bu durumda o ikisinden biri için mümkün (kabil) olmayan diğeri için mümkün olur. Zira o durumda ikisinden birini kabul istidadı, diğeri için kabul istidadını ortadan kaldırır (yunafi) ve bir şeyi kabul etme istidadı, kabul edecek olanın zâtı için zorunludur. Cisimde -açıkladığımız üzere- birleşme ve

ayrılmanın ortaya çıkması sebebiyle onun geçersizliğine (butlan) işaret etti. Böylece bu ikisini kabul kuvvesinin, kabul edecek olanın özünde zorunlu olarak bu ikisinin varlığından önce gelmesi gerekir. Söylediklerinizden hiçbiri bu şekilde olmazsa, bu durumda kabul kuvvesinin ondan başka olması gerekir. Bilmiş ol ki, şerhler bu yönden kısadırlar ve Şarihlerden bazıları O'nun "kabul edilen" ile kastının cismanî sûret olduğunu zannettiler, bu yanılıdır. Şayet bunu kastetmiş olsaydı, bu öncül yok olmuş (dayı') olurdu. Zira bu kuvvenin açıklaması, özünde bitişik olanın zatından başkası içindir, onunla sınırlıdır.

[İbn Sinâ]: Bu kuvve, özünde bitişik olanın zatından başkası içindir. [Zira] bitişik olan bölünme anında yok olur, ondan başkası ortaya çıkar ve bitişme geri dönerken de onun benzeri yenilenmiş olarak geri döner.

[Semerkandî]: Bu işaret, özünde bitişik olanın, -kendisinin aynıyla vasıflanmış olduğu halde- birleşme ve ayrılmayı tam olarak kabul edemeyeceğine dair bir açıklamadır. Çünkü özünde bitişik olan (muttasıl bizatihi) [şey, yani cisim] ayrışma anında, bitişme sebebi ortadan kalktığından yok olur ve şahıs olarak ondan başkası ortaya çıkar. Ve birleşme geri döndüğünde, kaybolanın (ma'dum) aynıyla geri dönmesinin imkânsızlığı (istihale) sebebiyle ilk bitişik olan aynıyla geri dönmez; aksine bir benzeri geri döner. Buradan bilinir ki özünde bitişik olan, birleşme ve ayrılmayı kabul edenden başkadır. Eğer sen: "O halde sizin burhanınızdan maddeden oluşmuş bir çizginin varlığı ve aynı şekilde birleşme ve ayrılmanın varlığı için ayrılma ve birleşmeyi kabul edici yüzeylerin olması gerekir" dersin, ben derim ki: Biz bunu kabul etmiyoruz; aksine maddenin varlığının birleşme ve ayrılma ile beraber olması zorunludur.

Şunu bil ki, onunla kastedilen ister bitişiklik, ister onun yapısı (hey'et) isterse de uzamları olsun, kabulün olmayışı doğru olur. Fakat kabul edecek olanın onunla vasıflanmış cisim olması neden caiz değildir? Çünkü eğer onunla vasıflanmış olursa, bu durumda onun kabulünün yokluğu engellenir. Eğer vasıflanmış olan, bitişik olandaki gibi kendisinde olan şeyle beraber olursa, -çünkü o bitişiklikle vasıflanmıştır- bu durumda bu toplamın kabulünün yokluğu doğru olur. Zira bir şeyden ve sıfattan oluşan bu toplam, bu sıfatın zıddı kendisinde ortaya çıktığında var olarak kalmaz.

Fakat kabul edenin sıfat sahibinin kendisi olması –ki o cisimdir- neden caiz değildir?  
Bu bir inceliklidir.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

Belki de şöyle dersin: “Şayet bu zorunlu ise o ancak çözülme ve ayrıştırılmayı (tafsil) kabul eden şeyde zorunlu olur. Hâlbuki bana göre bütün cisimler böyle değildir.” Şayet bu hatırına gelirse bil ki; cisimsel uzamın doğası kendinde birdir; kabul ediciden müstağni olması ya da ona ihtiyaç duyması birbirine benzer. Onun bazı hallerinde dayandığı şeye ihtiyaç duyduğu bilindiği zaman, onun doğasının kendisine dayandığı şeyden müstağni olmadığı bilinir. Şayet onun doğası bizatihi dayandığı şeyin doğası olur ise onun bir zatı olacağından bir doğası da olacaktır. Çünkü o, bölünme olmadan dış dünyadakiler vasıtasıyla farklılaşan, meydana gelmiş türsel bir doğadır.

[Semerkandî]: Bu bölüm maddenin (heyûlâ) ispatını reddeden soruyu ve cevabını kapsamaktadır ve açıklaması şöyledir: Siz, cismin bitişiklik ve ayrıklığı kabulünden [bunu] kabul edenin varlığını delillendiriyorsunuz. Bu, eğer zorunlu ise ayrılma ve çözülmeyi bilfiil kabul eden şey de zorunludur. [Ne var ki] bütün cisimler –örneğin felekler- böyle değildir. Bu durumda her cismin maddesinin (heyûlâ) olması zorunlu olmaz. Bununla beraber “bana göre” demektir. Çünkü feleklerden [bir şey] koparma (hark) konusu tartışmalıdır. Bunun üzerine: “Şayet bu hatırına gelirse bil ki, cisimsel uzamın doğası...” demektir, yani cisimsel sûretin hakikati kendinde birdir. Çünkü cisimsel sûret kavramı (mefhum) –ki o, cisimlerin hepsinde özünde bitişiktir- ister felekî ister unsurî olsun, birdir. Hepsi kabul ediciden müstağni olmada birdir. Ondan bazılarının kendisine dayandığı şeye ihtiyaç duyduğu görüldükten sonra, onu tabiatının kendisine dayandığı şeyden müstağni olmadığı bilinecektir. Çünkü şayet onun tabiatı kendisine dayandığı şeyden müstağni olsaydı bu istiğna onun zatı sebebiyle olurdu; mademki zatı var, bu istiğna da vardır. Durum böyle olmadığında, onun kendisine dayandığı şeye ihtiyaç duyduğu bilinir.

“Sizin delilinizden sûretin maddeye ihtiyacı değil, madde ile sûretin birlikteliği (mukarene) zorunlu olur” diyen kişiye [deriz ki:] Biz bunu kabul edersek sûretin maddeye ihtiyacı ya varlığında ya varlığının onsuz gerçekleşmemesine ya da onsuz gerçekleşmesinedir. İlk ikisi onun varlığının araz olmasını zorunlu kılar, üçüncüsü ise



madde olmadan sûretin varlığını caiz kılar. Onun “nk o türsel bir tabiattır” sözü, Şu sorunun cevabına işarettir: “Cins tek bir tabiattır. Bununla beraber, geri kalanı olmaksızın onun bazı fertlerinin belirli (muayyen) bir ayrıma ihtiyaç duydığu görülür. Neden aynı durum tartışılan sûrette de mümkün/caiz caiz olmasın?” Şöyle denilerek cevap verilir: Cinsle ait tabiat özünde bir tür bölünmeyi gerektirir; [ancak] bu gereklilikten ötürü sonsuza kadar ayrıŐmaz. Ayrılma vasıtasıyla onların birlikteliğinin farklılaŐmasına gelince; bu özü bakımından değil, aksine onun yönü bakımındandır. Zira o, bu tabiatın aksine, onun dış dünyada varlığını gerektiren sebeplerdir. Çünkü onun sebebiyle birliktelik farklılaŐsa dahi o, zatı meydana getiren [ve] zatın meydana gelmesinde gerektiren bir illetin birlikteliğine ihtiyaç duymayan türsel bir tabiattır. Onun farklılaşması, bölümler dışında dış dünyadan olan Şeyler vasıtasıyla olur ve böylece onun için birlikteliğin farklılaşması olmaz.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

Yahut da Şöyle diyebilirsin: “Tek olan cisimsel uzam elbette bölünmeyi kabul etmez. Zira varsayım, vehimler ve benzerlerine göre vaki olanlar dışında ancak kendisinde bölünme ihtimali olmayan yalın/basit cisimlerden oluşan mürekkep cisim bölünür”.

[Semerkandî]: Bu bölüm başka bir soru ve onun cevabını içermektedir (müŐtemil) ve açıklaması Şöyledir: nc bölümde zikrettiğiniz burhandan, birleşme yoluyla olmuş bir Şeyin varlığının çözülme ile değil, ancak vehim yoluyla parçalanmayı kabul edebilmesi zorunlu olur. Biz onun bilfiil parçalanma imkânını kabul etmiyoruz. Fakat bölünmüş olan (munfasıl); varsayımlar, vehimler, karar kılmıŐ iki arazın farklılaşması veya Demokritos’un görüŐündeki gibi iki göreli (muzaaf) olma dışında bölünme ihtimali olmayan parçalardan mürekkep bir cisimdir. Kısacası birleşme ile bir olan cisim çözülmeyi kabul etmez; çözülmeyi kabul eden ise birleşme ile bir olmamıŐtır.

[İbn Sinâ]: Şayet bu aklına gelirse bil ki, varsayımsal olan veya vehimsel olan veya tıpkı alacalıdaki siyahlık ve beyazlık gibi karar kılmıŐ iki arazın farklılaşması ile vaki olan veya da iki simetriğin veya iki paralelin veya birbirine teğet olan iki Şeyin farklılaşması gibi olan iki göreli, blnende ikilik meydana getirir. İkisinden her birinin doğası olan, diğerinin, bütünün ve dış dünyada tre uygun olanın doğası olur. Ve her biri arasında doğru olan Şey, diğer iki Şey arasında da doğru olur. O halde

bitişik türden iki ayrı şey ile çözümlenme dolayısıyla olan ikiliği ortadan kaldıran şey arasında doğru olan, bitişik iki şey arasında da doğru olur. Ve bitişik iki şey ile birleşme ile bir olanı ortadan kaldıran çözümlenme arasında doğru olan, iki ayrı şey arasında da doğru olur.

[Semerkandî]: Bunun incelenmesinde şöyle denilir: Söylediklerimizin, bölmenin vehmî veya farazî olarak veya karar kılınmış iki arazın farklılaşması şeklinde veya diğerine kıyas yoluyla konu/dayanak olan iki görelî -iki simetriğin veya iki paralelin veya birbirine teğet olan iki şeyin farklılaşması gibi- şeklinde olduğuna delalet ettiğini kabul ediyoruz. Fakat söylediklerimizin çözümlenme şeklindeki bölmeye de imkân vermesi (cevaz) zorunlu olur. Çünkü bölünende bir tür ikilik meydana gelmiştir. İkisinden her birinin doğası (tab'), diğerinin, toplamın (mecmu') ve türe (nev') dış dünyada uygun (muvafık) olanın da doğası olur. Böylece burada bitişik iki durum (emr) olur ki, bu iki parça vehmî veya başka bir şekilde sonradan meydana gelen iki yeni parçadır. Ayrıca aralarında çözümlenme ve bölünme –yani toplamın ve dış dünyada türe uygunluk- olan diğer iki durum vardır.

Böylece ortaya şu çıkmıştır ki, tabiat ve mahiyet bakımından denk (müsavi) olan şeylerin (umur) fertleri, bu tabiatlarının gereği olarak farklılaşmazlar. O halde onlardan her ikisi arasında doğru olan şey diğer ikisi arasında da doğru olur; bu durumda [aynı şekilde] farklı iki şey (mütebain) arasındaki bitişiklik (ittisal) ve bitişik iki şey arasındaki çözümlenme de doğru olur. Ve doğa, terim olarak tabiat ile eşanlamlı kullanılan bir sözcüktür; zati bir sığata da denilir.

[İbn Sinâ]: Keşke uzamın doğasının dışında sürekli gereken veya kaybolup giden men edici bir engel olsa! Belki de bu engel doğal olarak sürekli gereken olduğu zaman ne bilfiil ikilik olur ne de bu doğanın türünün fertleri arasında bir ayırım (fasl) olur. Aksine onun türü onun ferdindedir.

[Semerkandî]: Yani farklı iki şey (mütebayin) arasındaki çözümlenme, ancak dıştan engel olan bir şey sebebiyle bu tabiatın olan bitişik iki şey arasındaki çözümlenmenin cevabını zorunlu kılar. Bu tabiat için engel olan ya zorunludur ve o zaman farklı iki şeyin varlığını engeller. Zira çokluk (teaddüd) için olan bu engel doğal bir gerektirici olduğu zaman, bu doğadan olan çokluğu engeller ve bu doğanın bir fertle sınırlandırılması

zorunlu olur. Ya da –katı (sulb) olanda katılığın kaybolup gitmesi gibi- kaybolup gidicidir. O halde çözüme mümkün olur ki, amaçlanan da budur.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

Her bir türün birçok ferdi olması muhtemeldir. Bu duruma doğal, sürekli gereken bir engel, engel olabilir. Bu durumda bir türün muhtemel fertlerinde ikilik olmaz ve arız olan çokluk olmaz; aksine onun türü ferde olur. Yani bu tür tek bir fert olarak bulunur. Onu engelleyen, doğal bir gerektirici iken nasıl olur da bu türde fertler için ikilik veya çokluk bulunur!

[Semerkandî]: Külli kavramına uygun olarak, her bir türün fertlerinin olması mümkündür. Doğal sürekli bir gereken (lazimun tabiiyyûn) türü bundan alıkoyar. Bu yüzden, bu türün muhtemel fertlerinde ikilik bulunmaz. Onu engelleyen, zorunlu iken nasıl bulunsun ki!

[İbn Sinâ]: **Ekleme**

Senin için apaçık otaya çıkmadı mı ki, ölçü olması bakımından ölçü veya cirimsel sûret olması bakımından cirimsel sûret kendisine dayandığı şey ile birlikte bulunur ve onda bir sûret olur. Ve bu da onun maddesi ve kendiliğinde ne bir ölçü ne de cirimsel bir sûreti olan bir şey olur. Buna göre bunları iyice öğren ve bazı şeylerin ‘ondan daha büyük veya daha küçük’ dışında belirli bir ölçüyü kabul ile özelleşmemesini uzak görme.

[Semerkandî]: Bütün bu konular, maddenin varlığını, seyrelip (tehalhül) yoğunlaşmanın (tekâsüf) imkânını (cevâz) ortaya koyan detaylardır (tefari’). Şeyh, aşağıdaki konularda ona ihtiyaç duyduğundan, bu bölümde ona işaret etmek istemiştir ve açıklaması şöyledir: Geçen bölümde ortaya çıktı ki, –ölçü olması bakımından- ölçü veya –cisimsel sûret olması bakımından- cisimsel sûret, kendisine dayanak olan şeyle birlikte (mukarene). Açıkladığımız üzere cismani sûret onda sûret olur ve bu şey ona heyûlâ olur. Ve [yine] ortaya çıktı ki, bu şeyin –öğrendiğin üzere- kendi zatında bir ölçüsü (mikdar) yoktur; aksi takdirde ayrılma ve bitişmeyi (vasl) kabul edebilir olurdu. Ve o şeyin cirimsel bir sûreti de yoktur; aksi halde madde için başka bir maddenin olması gerekirdi ki, geçen şeylerde bu [husus] ortaya çıkmıştı. Bu, cismani terkiplerin

maddelerinin kendisinde tamamen sona ereceği ilk maddedir. Onun kendinde bir ölçüsü ve sûreti olmazsa, ona olan ölçülerin oranının (nisbet) eşit olacağını iyice öğren. Bazı şeylerin bazen büyük bazen de küçük bir ölçüyü kabul edebileceğini; böylece bir olan cismin bazen büyük –ki bu seyrelmedir- bazen de küçük –ki bu yoğunlaşmadır- olmasını uzak görme. [Şeyh,] “Bazı şeylerde” demektir, çünkü sınırları belirlenmiş olan felekî madde ancak belirli bir ölçüyü kabul eder.

### 3.1.3. Üçüncü Mesele: Sûretin Maddeden Çözölemeyeceği Hakkındadır

[İbn Sinâ]: **İşaret**

Derinlemesine bilmiş olman gerekir ki, eğer sonsuza kadar varlığı caiz olursa, hiçbir boyut dolulukta ve boşlukta uzamaz.

[Semerkandî]: Bu bölüm boyutların (eba'd) sonlu olduğu hakkındadır. Çünkü o, bu meselede ve başka meselelerde ona ihtiyaç duyabilir. “Derinlemesine bilmiş olman gerekir” demektir; zira bu, “hiçbir boyut, eğer boşluğun (halâ) varlığı caiz olursa dolulukta ve boşlukta uzamaz” şeklindeki yüksek bir amacı (metalib-i şerife) ifade etmektedir. “Eğer caiz olursa” demektir, çünkü onun imkânsızlığını daha önce açıklamamıştı.

[İbn Sinâ]: Aksi takdirde, o ikisi arasındaki boyutun sürekli arttığı bir ilkedен olan sonsuz iki uzamın varsayılması caiz olurdu. Ve yine o ikisinin arasında, artışlardan birinin ölçüsünce artan boyutların varsayılması caiz olurdu. Ve yine o ikisindeki boyutların sonsuza gitmesini varsaymak zorunlu olurdu.

[Semerkandî]: Bu, burhanın başlangıcıdır ve incelenmesi şöyledir: Eğer boyutların sonsuza kadar uzaması caiz olsaydı, sonsuz olanın iki sınırlı arasında sınırlı olmasının imkânı zorunlu olurdu ki, bu muhaldir. Çünkü muhal olanın imkânı muhaldir, önce gelen de bunu gibidir. Şartın açıklaması şöyledir: Şayet böyle olursa üç şeyin imkânı zorunlu olur ve bundan üç başka şey, ondan da diğerleri zorunlu olur.

İlkinе gelince -ki o, üç şeyin imkânının zorunluluğudur- bu durumda –bir üçgenin iki kolundaki gibi- boyutun sürekli arttığı, aynı ilkedен çıkan sonsuz iki uzamın varsayılması mümkündür. Bu konu tartışmalıdır; çünkü bu, eğer tüm yönlerden sonsuz olursa ancak böyle olur. Ve yine o ikisinin arasında, artışlardan birinin ölçüsünce artan

boyutları -yani her boyutun öncesine olan artışın miktarının, sonrakine olan artış miktarınca olmasını – varsaymak mümkündür. Ve yine o ikisinin arasındaki boyutların sonsuza gitmesini varsaymak da mümkün olur. “Biri ölçüsünde” demektir; çünkü boyutun her artışı, şayet öncesindeki artışından az olsaydı, –onlardan (boyutlardan) her birinin öncesindeki yarısı olmasının buna örnek olması gibi- boyutun sonlu olmasına karşın artışların sonsuz olması caiz olurdu. Zira Öklid, “Elementler” [adlı] kitabının ilk bölümünde, her doğrunun (hatt) yarıya bölünmesinin mümkün olduğunu açıklamıştır. Doğrunun yarısının yine doğru olduğu bilinmektedir. Bu durumda doğru sonlu olmasına karşın doğrunun sonsuza kadar bölünmesi mümkün olur. O halde artışın bir ölçüsünde veya daha fazla olması zorunlu olur. Denk olmayı (misil) sınırlayarak zikretmektedir, çünkü o, artışın meydana gelmesini engellemez. Zira denk, artışın içinde mevcuttur.

[İbn Sinâ]: Bu durumda, sonsuz olduğu varsayılan ilk farklılık (tefavut) üzerine artışlar mümkün olur. Çünkü var olan her artış, kendisi üzerinde artışın gerçekleştiği şeyle beraber aynı boyutta olur. Ve mümkün her bir artışta, bu mümkünün tamamını kapsayan bir boyutun bulunması mümkün olur. Aksi takdirde, bu durumda boyutların meydana gelmesinin imkânı, üzerinde artma imkânı olmayan bir sınıra kadar olurdu. Böylece ancak sınırlı olanı kapsayan şeyin varlığı, kuvvedeki sınırsız olan guruptan olabilirdi. Bu şekilde iki uzam arasındaki boyut, artma hususunda büyüklüğünü aşamayacağı belli bir sınırdaki sınırlı hale gelmiş olur. Şüphesiz orada iki boyut kesintiye uğrar, sonrasına nüfuz edemez. Aksi takdirde mümkün olandan daha çok artırma mümkün olacaktır ve bu da sınırsız olan gurubundan bir sınırlı olacaktır; bu ise muhaldir.

[Semerkandî]: Bu [bölüm], bu üç durumun başka üç durumu zorunlu kılması şeklindeki ikinci öncülün (mukaddime) açıklamasıdır. İlki, boyutta sonsuzca artışların imkânı üzerinedir. İkincisi, her bir artışın, kendisinde artış meydana gelmiş olanla beraber kendisinden sonraki bir boyutta bulunmasıdır. Üçüncüsü, mümkün olan artışların hepsinin toplamının, bu mümkün olan toplamı kapsayan bir boyutun burada bulunmasını mümkün kılmasıdır. Zira şayet bu imkânsız olup (imteneâ’), aksine artık daha fazlası mümkün olmayan sınıra dek artışları kapsamak mümkün olsaydı, iki uzam arasında var olan boyutların sonunun artık artırılması mümkün olmayan boyuta dek

olması zorunlu olurdu. Aksi takdirde, mümkün olandan fazlasını kapsayan bir boyut olurdu. Ve o zaman da sonlu sınırlı şeyi kapsayan bu boyut, kuvvedeki sonsuz artışlar gurubundan olurdu. Böylece iki uzam arasındaki boyutlar, boyutun büyüklükte kendisini aşamayacağı bir boyutta sona ermiş olur. Ve şüphesiz burada iki uzam kesintiye uğrar ve sonrasına etki (nüfuz) edemez. Aksi takdirde mümkün olandan fazla artış mümkün olur ki, bu muhaldir.

Öğrenildi ki, üç durum zorunludur ve bu konu tartışmalıdır. Çünkü biz şunu kabul etmiyoruz: “Şayet boyuttaki toplamın hepsinde imkânsız olduğu görülseydi, kapsamanın, boyutta üzerinde artma imkânı olmayanların toplamında durması zorunlu olurdu.” Aksine o halde toplamın parçalarının boyutta bulunmaması zorunludur ve bu sonsuz artışlar toplamının parçaları ve toplamda onun dışında bulunanların bir boyutta bulunmaları caiz olur. Böylece boyutlar, üzerine artma imkânı olmayan boyutta sona ermiş olur.

[İbn Sinâ]: Açıktır ki, orada ilk iki uzam arasında, içinde sonsuzca artışların var olduğu bir boyutun bulunma imkânı vardır. Böylece sonsuz bir şey, iki çevreleyici arasında çevrelenmiş olur ki, bu muhaldir.

[Semerkandî]: Bu, üçüncü öncülün açıklamasıdır ki şöyledir: Bu üç durum zorunlu olduğunda, açıktır ki içinde bu sonsuz artışların bulunduğu bir boyutun bulunma imkânı zorunlu olur. Buradan da sonsuz olan bir şeyin, iki çevreleyici arasında çevrelenme imkânı zorunlu olur ki bu muhaldir. Bu burhan ‘süllemi’ olarak adlandırılır.

[İbn Sinâ]: Bu olanaksızlık başka açılardan da ortaya çıkabilir. Orada hareketten yararlanılabilir veya yararlanılmaz, ancak anlattıklarımız yeterlidir.

[Semerkandî]: Bu, kendisinde hareket [bahsinden] yararlanılabilen ‘burhan-ı müsamete’ ve kendisinde hareket [bahsinden] yararlanılmayan ‘burhan-ı tatbîk’ üzerine bir işarettir. Müsamete için şöyle denilir: Şayet bir boyut sonsuza kadar uzatılsa ve ona paralel (muvazin) olan sonlu boyutun varlığı mümkün olsa; onun ucu sonsuz boyutun karşısında olduğu için aynı şekilde sonlu olanın hareketi mümkün olsa, bu durumda noktanın sonsuz olan üzerine oluşması –ki o, karşısında olmanın (müsamete) ilk noktasıdır- zorunlu olur. Sonraki muhaldir, önce gelen de bunun

gibidir. Zorunlu olana gelince, bu açıktır. Sonra gelenin geçersizliğine gelince, karşısında olmanın öncesinde [olduğu] varsayılan her noktanın, karşısında olmanın öncesinde olmaması zorunlu olur; aksine karşısında olma ondan önce olur. Çünkü karşısında olma, sonlu ucun hareketiyle oluşur. Ve hareket, mesafede meydana gelmeyi gerektirir. Hareket ve mesafenin sonsuza kadar bölündüğünü açıklamıştık. Böylece onun bu mesafenin yarısındaki hareketi, tamamındaki hareketinden önce olur. Bu durumda yarım ile buluşma halindeki karşısında olma, varsayılan karşısında olmadan önce olur ve sonra olanın reddinde zikredildiğinin aynısıyla zorunlu olanı engeller.

Denilir ki: Toplamın (mecmu') mahalli zorunlu kılması, bütünün imkânını mümkün kılar. Zira mümkün olanların toplamı, -ortada olmamasına karşın "Zeyd" yazılmasındaki toplamda olduğu gibi - mahali zorunlu kılar. Cevap şöyledir: Toplam mahalli (mahal) zorunlu kıldığı zaman, toplamın mahal olması gerekir. Fakat sonlu olan boyutun kendisi ve aynı şekilde onun hareketi vardır ve mümkündür. Böylece o ikisi ile beraber sonsuz olanın sübutu da muhal olur. Aksi takdirde zorunlu olanın mahal sebebiyle toplanması mümkün olmaz. Bu burhanı daha iyi yönde geliştirmek mümkündür ki, şöyle denilir: Eğer sonlu olan uç hareket ettirilirse karşısında olma durumundan önce olan bir nokta meydana gelir veya gelmez; o ikisinin her biri batıldır. İlki daha önce geçti; ikincisine gelince, önce gelme için bir ilk gerekir. Zira bir şeyin meydana gelmesi -onun varlığı için bir ilk olmaması yönüyle- zorunlu olarak muhaldir. Burhan-ı tatbik'e gelince, o zaten bilinmektedir.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

Cisimsel uzamın sonlu olması gerektiği senin için açıkça ortaya çıktı. Dolayısıyla onun bir şeklinin, yani varlıkta [bir şeklinin] olması zorunludur. Zorunlu olan bu şey, kaçınılmaz olarak, ya kendi kendinde [maddeden] uzaklaşmış olarak zorunlu olur, ya kendinde etkili olan bir fail sebebiyle [maddeden] uzaklaşmış olarak ona eklenir ve lazım gelir ya da bir taşıyıcı ve taşıyıcıyı çevreleyen durumlar sebebiyle zorunlu olur. Şayet kendi kendine kalarak zorunlu olsaydı, hiç kuşkusuz cisimler uzamların ölçülerinde, sonlu yapılarda ve şekilde birbirlerine benzerlerdi. Bu durumda bütününü için zorunlu olan şey, herhangi bir ölçüden varsayılan parçası için de zorunlu olurdu.

Şayet kendi kendine [maddeden] uzaklaştığı halde etkin bir fail sebebiyle bu zorunlu olsaydı, hiç kuşkusuz cisimsel ölçü, -maddesi olmaksızın- kendiliğinde ayrılma ve birleşmeyi kabul edici olur ve onun kendisinde ayrılma gücü olurdu. Bunun imkânsızlığı ise ortaya çıkmıştır. Böylece geriye bu [varsayımlardan] onun bir taşıyıcıdan ortaklıkla olması kalmıştır.

[Semerkandî]: Bu, sûretin maddeden çözülemeyeceğine dair burhana bir işarettir ve açıklaması şöyledir: Uzamların sonlu olması gerektiği ortaya çıktığı zaman özünde bitişik olanın –ki o cisimsel sûrettir- uzamının da sonlu olması gerekir. Durum her böyle olduğunda sûretin maddeden soyutlanması imkânsız olur. Şartın açıklaması şudur: Şayet bitişik olan sonlu ölçülerde olursa, onun varlıkta bir şeklinin olması gerekir; yani mahiyeti olmaksızın şekil, onun varlığı için zorunlu olur. Aksi takdirde bütün cisimlerin şekli bir/aynı olurdu.

Şerhlerde [şöyle denir]: Şayet mahiyet sebebiyle zorunlu olsaydı, mahiyetin idraki (teakkul) sûretin ilintilenmesini (tealluk) zorunlu kılmazdı. Bu konu tartışmalıdır. Çünkü ancak açık bir şekilde zorunlu olursa, bu zorunlu olur. Şekil ise, –küre ve dairede olduğu gibi- sınırın veya –piramat/üçgen prizması veya küpte olduğu gibi- sınırların çevrelemesi vasıtasıyla, miktarın meydana getirdiği bir yapıdan (hey'e) ibarettir. Şekil onun varlığı için zorunlu olduğu zaman maddenin ayrılmaması [da] zorunlu olur. Çünkü o zaman kaçınılmaz olarak taşıyıcı [olan maddeden] uzaklaşmış olmasına (infirad) karşın bu zorunlu olma ya kendindedir ya taşıyıcı [olan maddeden] uzaklaşmış olmasına karşın dışarıdan bir sebeptendir ya da taşıyıcının veya onu takip eden manaların ortaklaşması (müşareke) iledir. Ve bu ayrık şey, soyutlamaya engeldir. Çünkü ya taşıyıcının ve onu takip edenlerin ortaklaşması ile olur veya olmaz. İkincisi, ya kendinden ve onu zorunlu kılanlardan olması şeklindedir ya da değildir. O halde dışarıdan bir durum ile olur. İlk ikisi geçersiz olduğu için geriye ilk [seçenek] kalır.

İkincisine gelince, şayet taşıyıcının ortaklaşması dışında kendinde zorunlu olsaydı, cisimler uzamların (imtidad) ölçülerinde, sonlu olan yapı ve şekillerde birbirlerine benzerlerdi. Sonlu yapılar, -sonlu varlıklar gibi- özel bir yönden somutturlar (müşarun ileyh) ve belirli bir konumda algılanabilirler. Ve aynı şekilde, sûretin parçasının tamamına ölçü, yapılar ve şekil bakımından benzemesi zorunlu olurdu. Üçüncüye



gelince, bu şekil için gerekli olan şey şayet dışarıdan bir durum olsaydı, cisimsel ölçünün –maddesi olmaksızın- ayrılma (fasl) ve birleşmeyi kabul etmesi zorunlu olurdu. Çünkü şekil ifade etmeyen, son ifade eder; zira maddesiz bir son meydana geliyorsa, o ikisine denk maddesiz bir şekil de zorunlu olarak meydana gelir. Son ifadesi onun koparmayı (kat') kabulünden sonra olduğu için, bu durumda sûret, aynı şekilde bitişik olduğu halde ayrılmayı kabul eder. Böylece cisimsel ölçünün, özünde ayrılma ve bitişmeyi kabul edici olması (kabil) zorunlu olur ve onun kendinde ayrılma kuvveti olurdu. Bu kuvvetin, onun için bu durumun ortaya çıkmasını engellediği daha önce geçmişti. İki kısım geçersiz kılındıktan (intefa) sonra geriye ilki kalmaktadır. Miktarın şeklinin zorunluluğu, taşımada ortaklaşma ile olduğu zaman –ki onun varlığı için zorunludur- onun varlığı ancak taşıyıcıyla birlikte ortaya çıkar ki, amaçlanan da budur.

Bilmiş ol ki, şeklin zorunluluğu, ondaki taşıyıcı [için] yeterli değildir. Aksi takdirde, cisimlerin taşımada ortaklaşması sebebiyle sözü edilen benzerlik zorunlu olurdu; aksine başka bir şeye ihtiyaç duyar. Bu hususta açıklama ayrıntılı olarak gelecektir.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve İşaret**

Ve sen şöyle diyebilirsin: “Aynı şekilde sana bu durum başka şeylerde de zorunlu olur. Çünkü feleğin varsayılan bir parçası için felek şekli yoktur.” Sonra şöyle dersin: “Feleğin şekli onun doğasını gerektirir; parçanın doğası ve bütünüün doğası ise aynıdır.”

[Semerkandî]: Bu bölüm, geçen bölüm üzerine serdedilen bazı vehimleri geçersiz kılmaya (nakd) ve onun cevabına bir işarettir ve yönlendirmesi şöyledir: Siz felek vasıtasıyla geçersiz kılmadan söz etmediniz. Feleğin varsayılan parçasında bütünüün şekli yoktur. Ve biz deriz ki: Feleğin şekli onun doğasını gerektirir; parçanın doğası ve bütünüün doğası ise aynıdır.

[İbn Sinâ]: Buna göre biz sana deriz ki: Feleğin şekli, onun heyûlâsı için bu cirimselliği zorunlu kılan bir kuvvenin tabiatından meydana gelmiştir. Heyûlânın bu şekli, kendisinden veya cirimselliğinden kaynaklanmamıştır. Dolayısıyla onun için bu zorunlu olduğu zaman, bu sebebin zorunlu kılmasıyla, -tümün sûretinin meydana gelmesinden sonra varsayılmış bir parçası oluşu nedeniyle- tümün herhangi bir parçası

için bundan sonra varsayılan bir şeyin olmaması zorunlu olur. Bu onun için bu sûreti kabul eden, onu taşıyan, onunla parçalanan bir şeyin birlikteliği sebebiyle ona arız ve engel olur.

[Semerkandî]: Bu, önceki vehmin ortadan kaldırılmasına bir işarettir ve açıklaması şöyledir: Kabul ederiz ki, feleğin şekli onun doğasını zorunlu kılar ve onun bir parçasının doğası, tamamının doğası gibidir. Fakat burada, söylediğimizin aksine, parçanın bütünüün şekli ile vasıflanmasını (ittisaf) engelleyen bir engelleyici vardır. Çünkü feleğin şekli, onun heyûlâsı için bu belirli cirimselliği zorunlu kılan bir kuvvenin –ki bu, onun türsel sûretidir (sûret-i nev’iyye)- doğasından meydana gelmiştir ve bu, cisimselliği vasıtasıyla olan belirli bir şekildir. Bu şekil, -o olması bakımından- maddeden ve bütün ile parçanın denk olması (istiva) zorunlu olsa dahi onun cisimselliğinden ötürü değildir. Aksi takdirde, cisimlerin hepsinin ölçü ve şekilde ortak olmaları zorunlu olurdu. Bu doğa (tabiat) feleğin maddesini cisim (cirm) yönünden ve belirli bir şekil yönünden zorunlu kıldığında, bu zorunluluk -tümün sûretinin meydana gelmesinden sonra varsayılmış bir parçası oluşu nedeniyle- tümün herhangi bir parçası için bundan sonra varsayılan bir şeyin olmamasını gerektirir. Böylece parçanın burada bütünüün sûreti ve şekliyle vasıflanmasının engellenişi, bu sebebin zorunlu kıldığı şu üç arızî durum sebebiyle olur: [İlki] bütünüün sûreti ve onun şeklidir. [İkincisi] engeldir ki, onun varlığı bütünüün sûretinin ve şeklinin meydana gelmesinden sonra, varsayılan bir parçadır. Zira bütünüün sûretinin meydana gelişinden sonra, varsayılan parçanın sûretinin bütünüün sûretin aynısı olmasını açık bir şekilde engeller. [Üçüncüsü] bitişikliklidir ki o, bu belirli sûreti kabul eder, onu taşır ve onun parçalarıyla parçalanır. Çünkü bu, bütünüün, belirli bir sûreti kabul edici olduğu ve her parçanın ondan bir parça olduğu zaman, bütünüün sûretinin parçada meydana gelmesini engellemesi sebebiyledir.

Kuvvet, bir şeyin diğeri olması bakımından diğeri doğru dönüşümünün (teğayyur) ilkesinin (mebde) ismidir. [“Diğeri olması bakımından” şeklindeki] en son kayıt, mahal olması bakımından değil; aksine, -bir tabip için tıp kuvvetinde olduğu gibi- değişmeyi kabul etmesi sebebiyle, mahal dışında bir kuvvetin dahil olmasını ifade eder. [Zira tabip], kendini tedavi ettiğinde, o kuvvet tabibi bir tabip olması sebebiyle değil; aksine, hasta olması [sebebiyle] dönüştürür. Tabiat, kendi yerine özü gereği olan

hareket ve sükunun yakın ilkesidir (mebde). Bazı nüshalarda fail (özne) olan ikinci “bütünün sûreti” lafzı yoktur. O zaman sıfat olan “ma”nın, “bütünün herhangi bir parçası” sözü içine konması zorunlu olur ve mevsulü onun faili olur.

[İbn Sinâ]: Ölçüye gelince, -şayet [ölçü maddeden] uzaklaşıp (infirad) yalnızca ölçüsel doğayı gerektiren bir şey bulunsa ve bu doğa da ne bir nedenden ne de kabul edicinin birlikteliğinden olup kendinden olsa, bu varsayıma göre tüm ve tümünden başka olmayan bir doğa olsa- bu durumda kendisinde tümelliğin [ve tikelliğin] bile farklılaşacağı şeylerden olan belirli bir şeyin gerçekleşmesi zorunlu değildir. Öyleyse burada, [maddeden soyut miktar için] “herhangi bir imkân ve kuvveye veya konunun uygunluğuna göre ona başkasından daha önceki bir şey eklendi, sonra da farklı bir halle onun bir parçası gibi olan bir şey olması onu takip etti” demek de mümkün değildir.

[Semerkandî]: Açıktır ki, feleğin parçasının bütünün sûreti ve şekliyle vasıflanamaması bir engel sebebiyle olur. [Fakat] engel ortada değildir ki eksiklik giderilsin. Bu, cisimsel ölçü [maddeden] uzaklaştığı (infirâd) zaman, bir şeyi zorunlu kılan şey olarak sadece cisimsel sûretin tabiatının olması sebebiyledir. Ve bu, tüm ve tümün dışındakilerin ancak kendinden oluştuğu [maddeden ayrı] tek tabiat olur. Zira bu konuda onun soyutlanmasının (tecrîd) açıklanması sebebiyle başkasına bir müdahale yoktur. İlete gelince o, önceki bölümde geçti. Kabul edici olana gelince, - onun [maddeden] uzaklaşmış olduğu takdir edildiği için- bu konuda ondan başkası için bir müdahale olmadığı zaman, kendisinde [tümellik ve tikelliğin] farklılaşacağı şeylerden olan belirli bir şeyin gerçekleşmesi mümkün olmaz. Aksi takdirde bu şey asla oluşmaz ve böylece de felekte sözü edilen engelin meydana gelmesi sebebiyle bütünlük gerçekleşmezdi.

Burada şöyle demenin mümkün olmadığı öğrenilmiştir: “Herhangi bir imkân ve kuvvet sebebiyle veya bütünlüğün ve parçanın miktarın yerinin ve şeklinin uygunluğu sebebiyle ondan başka bir şey –ki böylece aynı şekilde bunu takip eder; yani önceki bir ilişme yani, tıpkı felek için parçanın geçmiş tabi kılınan değişik parçalarının mümkün olması gibi farklı bir halle bütünün bir parçası gibi olan bir şey- ona önceki bir ilişme ile ilişir.” Eğer sen: “Bu burhanın faydası nedir? Zira ilk burhan, ayrılma ve birleşmeyi

kabul etmesi ve –daha öce geçtiği gibi- tek tabiat olması sebebiyle sûretin maddeden çözülemeyeceğine delalet etmişti” dersin, derim ki: İlk burhan, cisimlerde sûretin çözülememesine mutlak olmadan delalet ediyordu; bu [burhan], bunu [mutlak olarak] ifade etmektedir. Eğer sen: “O zaman bu, birincisinden daha belirli olur, [bu durumda] birincisinin zikredilmesine ne gerek vardı?” dersin; derim ki: Bunun sebebi, ikincisinin, madde olmadan sûretin birleşme ve ayrılmayı kabul edemeyeceği konusunda birinciye ihtiyaç duymasındır. Allah en iyisini bilir.

#### **3.1.4. Dördüncü Mesele: Maddenin Cismani Sûretten Çözülemeyeceği Hakkındadır**

[İbn Sinâ]: **Tembih**

Bu taşıyıcı için konum, ancak cisimsel [sûretin] onunla birlikteliği yoluyla olur. Şayet haddi zatında bölünebilir olduğu halde onun bir konumu olsaydı, haddi zatında bir hacme de sahip olurdu. Yahut kendinde kesinlikle bölünmese, bölünemez olduğu halde işaretin sonunda nokta olan bir kesit olurdu. Veyahut işaretin yönünden başka bir yönde bölünürse bir doğru veya yüzey olurdu.

[Semerkandî]: Bu, amaca dair açıklamanın kendisinde son bulacağı öncüdür ki, şöyle denilir: Bu taşıyıcının zâtı itibariyle bir konumu yoktur. Yani “burada” veya “şurada” diye kendisine işaret edilebilen cismani bir işaret olması sebebiyle kendinde değil, aksine cismani sûretin kendisiyle beraber olmasıyla konum sahibi olur. Zira şayet kendinde konum [sahibi] olsaydı ya bütün yönlerde bölünmüş olmaktan uzak olmazdı ya da olurdu. Eğer bölünürse kendinde hacim sahibi olur; eğer bölünmüş olmazsa haddi zatında işaretin sonunda somut olana (müşarün ileyh) bir kesit olurdu. Zira şayet sonu olsaydı –birinci meselede öğrenildiği gibi- bölünmüş olurdu.

Bir şeyin sonu aslında yönlerden birinde bölünmemişse, nokta olur. Eğer bölünmüşse ya bir yönden (cihet) ya da iki yönden bölünür. Zira onun işaret yönünde bölünmesi mümkün değildir. İlki hat, ikincisi yüzeydir; bu bölümler tamamen (biesriha) batıldır. Onun hacim sahibi olmasına gelince, onun cismani sûretten cisim olarak uzaklaşması (infirad) zorunlu olur. Ve aynı şekilde cismin parçasının da kendinde cisimden başka olması zorunlu olur. Onun varlığının nokta olmasına gelince, o zaman bölünmemiş olanın farzedilenin varlığının bölünmüş cevher için mahal olması zorunludur. Geriye

kalan iki kısım için de aynı şeyler söylenir veya deriz ki: Konumdaki (mevzu') bu üç hal işte bunlardır ve taşıyıcıda mahalden hiçbir şey yoktur. Aksi takdirde cisim konumda hal olurdu ki bu muhaldir. Bu durumda bu üçünden hiçbirinde kesinlikle taşıyıcıdan bir şey yoktur. Şeyh onun varlığını nokta, hat veya yüzey olarak ortaya koymak için onun varlığı için bir son varsaymıştır. Böylece maddenin kendi zatı gereği bir konumunun olmadığı ortaya çıkmıştır. Eğer ona konum arız olursa bu, cismani sûretle olan birlikteliğinden ötürüdür.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

Şayet heyûlâyı sûretsiz varsaysak ve bir konumu da olmasa sonra ona sûret eklense, bu durumda özel bir konum sahibi olur. Dolayısıyla “ona sûret eklendiği için bu olmuştur” demek, tıpkı şöyle demenin mümkün olmaması gibi mümkün değildir: “Şayet heyûlâ, kendisine orada bir konum gerektiren bir sûrette bulunsaydı veya ona orada bir konum arız olsaydı, sonra başka bir sûret ona eklenirdi.” Ancak tartıştığımız konuda bu mümkün değildir; çünkü o, varsayıldığı şekil üzere soyuttur.

[Semerkandî]: Bu, maddenin sûretten soyutlanamayacağına dair burhandır ve incelenmesi şöyledir: Bu öncül sabit olduğunda, maddenin sûretten soyutlanamaması zorunlu olur. Zira şayet soyutlanırsa bir mahal zorunlu olur. Çünkü şayet soyutlanır sonra da ona cismani sûret ilişirse, bütün konumlarda meydana gelmesinin imkânsızlığı veya ondan [konumlarda] bir şey olmaması veya açık olmayan müphem bir konumda olması sebebiyle özel bir konumda ve özel (mahsus) bir konum sahibi olması gerekir. Zira belirli olanın varlığı, muayyen olmayanda ve zorunlu olanda imkânsızdır ki, onun özel bir konumda, özel bir konum sahibi olarak dönüşmesi (sayrûret) batıldır. Çünkü şayet bu şekilde olsaydı, bir özelleştirici/tahsis edici gerekli olurdu. Oysa kendiliğinden tercih etmenin (tercih bila muraccah) imkânsızlığı sebebiyle böyle bir özelleştirici yoktur; böylece bu da imkânsızdır. Ve bu özelleştirme, açıkladığımız bir sûrette mümkündür ki, o da şudur: Onun sûretsiz olarak konum sahibi olmasını imkânsız kılar ve bu sûret de kaçınılmaz olarak ya bu sûretten başkadır ya da onun aynısıdır. İki kısım da muhaldir. İlkine gelince, o şöyle denilmesi gibidir: Sûrette,–tıpkı sudan bir parçanın onun konumunda/bir yerde olması veya onun bir arazının bu sûret ve bu konumla birlikte bulunması gibi- ona burada bir konumu

zorunlu kılan [bir şey] olur. Tıpkı suyun bir parçasının havanın hayyizinde olduğu ve hava olma tabiatı ona galip geldiğinde bu konumda hava olması/havaya dönüşmesi gibi. Bu da geçersizdir; zira biz onun varlığının sûretten soyutlanması takdiri üzerine konuşmaktayız. İkinci [kısım] ise gelecektir.

[İbn Sinâ]: Yine onun için şöyle demek de mümkün değildir: Sûret heyûlâ için, örneğin tıpkı yeryüzünün parçaları gibi, her bir bütünün parçaları için olan cüz'i konumlardan özel bir konumu belirlemiştir." Tıpkı zikrettiğimiz yönde söylenmesi mümkün olan, sûretin eklenmesi sebebiyle cüz'i bir konumun özgü kılınması gibi. Burada eklenme şeklinde havanın bir parçasının suya dönüşmesi gibi bu konumdan doğal konumlara en yakın olanı belirleyen cüz'i bir konum söz konusudur. Buna göre onun doğal konumu, ilk konumuna göre belirlenmiş olur. Bu da hava iken suya dönüşmüş olanların konumlarından sıvıların doğal mekânına en yakın olanıdır. [Ne var ki,] bu durum da mümkün değildir; çünkü biz onları soyut kabul etmiştik.

[Semerkandî]: Bu, ikinci kısmın açıklanmasıdır ki o, bu sûret sebebiyle -tıpkı yeryüzü örneğinde olduğu gibi- her bir parça için olan cüz'i konumlardaki gibi olmasıdır. Ve [aynı şekilde bu], şöyle diyenin sözüne bir işarettir: "Tıpkı yeryüzünün parçalarının özelleşmesinde olduğu gibi, onun bütün hayyızlara nisbeti aynı olmakla birlikte, neden sûretleri vasıtasıyla hayyızlarını özelleştirmek caiz olmasın?" Burada sözün yönü "bu kısım da aynı şekilde batıldır" dememiz şeklindedir. Çünkü şayet sınırlandırma bu sûret sebebiyle olsaydı, ya madde için bu konumu ortalayarak sûretle çelişik (nakid) belirli bir konumunun olması yönüyle olurdu [ya da olmazdı. Yani] bu konum, -daha önce geçtiği gibi- ya sûretle birlikteliğinden önce maddenin konumunun gerçekleşmiş olmasından ötürü [olur] ya da olmaz.

İkincisine gelince, geçersizliği açıktır. Çünkü maddeyle birlikte olan soyut sûretin, onun unsurlarının bütün hayyızlarına olan nisbeti -tıpkı soyut maddenin sûrete olan ve ondan bir şey gerektirmeyen nisbeti gibi- birdir. Yeryüzüne gelince; bu, bütünün sûretinin -parçaların onun konumlarıyla tahsis edilmesi sebebiyle- zorunlu unsurların tümünün konumunu gerektirmesi ilişkisidir ve hakkında konuştuğumuz şeyde bu kesin değildir. Şeyh, bu kısmı açık olduğu için zikretmemiştir.

İlkinde gelince; o, tıpkı şöyle denilmesi gibidir: Ona bir sûret eklenmesi öyle bir haldir ki, burada -tıpkı havanın bir parçasının kendi hayyızında suya dönüşmesi gibi- bu cisim için önceki konumdan doğal konumlara en yakın olanı belirleyen eklenme şeklinde cüz’i bir konum söz konusudur. Böylece onun sûreti, ilk konumu sebebiyle – ki o konum, onun kendisinde suya dönüştüğü konumundan sular için en yakın doğal konumdur- onun doğal konumunun özelleşmesini zorunlu kılar. Bununla beraber bu mümkün değildir; çünkü biz onu da sûretten soyutlanmış kabul ettiğimiz için onun ilk konumu belirlenmemiştir. Şunu bil ki, bu burhan, sûretle birlikte olan maddenin birliktelik (mukarene) öncesinde soyutlanmasının imkânsızlığına delalet etmektedir; onun mutlak manada soyutlanmasının imkânsızlığına ve birliktelik sonrası [soyutlamaya] değil. Şeyh, aşağıdaki bölümde bu burhanın tamamlanmasına işaret etmektedir.

[İbn Sinâ]: **Ekleme**

Dolayısıyla buradan, heyûlânın cisimsel sûretten soyutlanamayacağını sezinle!

[Semerkandî]: Bu, burhanın tamamlanmasına yönelik bir tembihtir. Zira geçen şeylerden, maddenin cismani sûretten mutlak olarak ayırlamayacağını delillendirmemiz mümkündür ki, açıklaması şudur: Cisimlerin maddesinin birliktelikten önce sûretten soyutlanamayacağı ortaya çıktığında, onun mutlak olarak soyutlanamaması da zorunlu olur. Zira şayet soyutlansaydı, mahallin imkânı zorunlu olurdu ki, bu muhaldir. Çünkü şayet soyutlanır ve sûretin ona bitişmesi de mümkün olursa, bu durumda onun soyutlanmasının imkânı, sûretin onunla birlikte olmasının imkânıyla beraber zorunlu olurdu. Ne var ki, açıkladığımız üzere birliktelik ile soyutlamanın beraber olması, soyutlamanın mahalli zorunlu kılmasından ötürü muhaldir. Böylece mahallin imkânı zorunlu olur. Birliktelik de ortaya çıkmıştır; böylece soyutlanmanın imkânını ortadan kalkar. Fakat biz “birliktelik mümkündür” dedik; çünkü şayet mümkün değilse bu imkânsızlık ya maddenin zatından ya onun zorunlu kıldıklarından ya da onun ayrı kıldıklarından olur. İlk ikisi geçersizdir. Aksi takdirde, asla birleşmezlerdi. Böylece üçüncüsü meydana çıkar. O zaman birliktelik mümkün olur ve maddenin mutlak olarak soyutlanmasının mümkün olmadığı ortaya çıkar.

Bazı Şarihler, Şeyh'in bunları bu bölümde burhanı oluşturmak için yazdığını ve önceki bölümün bunun öncüllerini içerdiğini zannettiler ki, bu batıldır. Zira [burhanın] oluşumda, aynı şekilde açıkladığımız üzere, önceki bölümden faydalanmıştır. Başka birisi ise O'nun, birliktelikten sonraki soyutlamanın imkânsızlığına işaret ettiğini iddia etmiştir. Çünkü önceki bölüm, bitişiklikten önceki soyutlamanın imkânsızlığına delalet etmekteydi.

### **3.1.5. Beşinci Mesele: Türsel Sûretlerin İspatı Hakkındadır.**

[İbn Sinâ]: **Tembih**

Ve heyûlâ kesinlikle diğer sûretlerden de uzak kalamaz, nasıl olsun ki! Heyûlânın ya kolaylıkla veya zorlukla dağılma, kaynaşma ve şekillenmeyi kabulü zorunlu kılan bir sûretle beraber olması ya da bunları kabulü engellemeyi gerektiren bir sûretle beraber olması gereklidir. Bütün bunlar cirimliğin gerektirdiklerinin dışındadır. Ve aynı şekilde onun özel bir mekânı veya belirlenmiş özel bir konumu hak ediyor olması gerekir. Bunların hepsi heyûlâda ortak genel cirimliği gerektirenden başkadır.

[Semerkandî]: Bu bölüm, maddenin türsel sûretten çözülmesinin imkânsızlığı üzerine bir reddir. Türsel sûretten kasıt, cisimlerin kendisiyle türleştiği şeydir. Bu sözcük, bazı şarihlerin bu yönde haber verip iddia ettikleri gibi, burada azlık (taklil) için değil, teyid (tahkik) içindir. Bu amaca iki yönden delalet eder. İlki: cisimler etkileri (asar) bakımından farklıdırlar. Zira bazıları –yaş (rutbe) cisimlerdeki gibi- çözülme, kaynaşma (iltiam) ve şekillenmeyi kolaylıkla kabul eder veya –sert/katı cisimlerdeki gibi- zorlukla kabul eder. Bazıları da –belirli/sınırlı olandaki gibi (muhadded)- bunları kabul etmez. Bazı cisimlerin geri kalanların dışında bir sıfatla özelleşmesi, bir özelleştiriciyi gerektirir ki, bu [özelleştirici] ya ortak cisimselliğin kendisidir ya da onda zorunlu olarak bulunanlardır. Bu durumda, cisimlerin tamamının bu konuda veya ayrık arazlarının olmasında veya ayrık (munfasıl) bir durumun olmasında ortaklaşmaları zorunlu olur. Ve o zaman da o ikisinin özelleşmesi hakkındaki söz, diğerleri olmaksızın bu cisme veya bu cisim sebebiyle olan zati bir duruma döner ki, amaçlanan da budur. Özelleştirme açıkça ortadadır. Çünkü o, ya bu cisimden ayrık olur ya da olmaz. İkincisi ya cisimselliğin kendisinden ya onda zorunlu olarak



bulunanlardandır ya da değildir. İkinci durumda ya bu cisim sebebiyle zatidir ya da arazidir.

[Delalet ettiği] ikinci yön şudur: Bütün cisimler –ileride geleceği gibi- özel bir mekâna ve belirli/sınırlı olandaki gibi özel bir konuma ihtiyaç duyarlar. Bu durumda o, bir özelleştiriciye ihtiyaç duyar ve daha -önce geçtiği üzere- burhan baki kalır. Bu iki sıfat “nerede” kategorisinde, ilki ise “nitelik/nasıllık” kategorisindedir. “Bu söz şuraya döner: Bütün cisimler türsel sûretleri ile özelleşirler. Bu da ya teselsülü ya da açıklama gerektirmeyen bir tercihi (tercih bila muraccâh) zorunlu kılar” diyen kişiye deriz ki: Burada bir sır/incecik vardır ki, zikrettiklerimizden hakîm, kadîr ve muhtâr olana delalet eden kesin bir burhan zorunlu olur.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

Bilmelisin ki, cirimsel sûretin taayyünü için taşıyıcının varlığı yeterli değildir, aksi takdirde sözü edilen zikredilen benzerlik zorunlu olurdu. Dahası, halleri farklılaşması konusunda belirleyicilere ve şekil ve miktarın zorunlu kıldığı şeylerin kendisiyle sınırlandırıldığı dışarıdan ittifak edilen hallere ihtiyaç duyulur. Bu, kendisinden başka sınırlara/inceciklere ulaşılacak bir inceliklidir.

[Semerkandî]: Bu, üçüncü meselenin ikinci bölümünde yer alan sorunun cevabına bir işarettir. O [soru] şöyledir: Şayet heyûlâ, cismin miktar ve şeklinin zorunluluğu için yeterli olsaydı, hepsinde maddenin ortak olması sebebiyle, bütün cisimlerin tek bir miktar ve tek bir şekil bakımından ortak olmaları zorunlu olurdu. Böylece Şeyh bu taşıyıcının [-ki o heyûlâdır]; şeklin ve belirli iki ölçünün(miktar) zorunluluğu hususunda yeterli olmadığına işaret etmektedir. Aksi takdirde, bu bölümde sözü edilen benzerlik zorunlu olurdu. Aynı şekilde bu taşıyıcı, cismin türsel sûreti ile beraber olmasına rağmen yeterli değildir. Aksi takdirde, tek/bir unsurun parçalarının şekilleri ve onun miktarları farklılaşmaz, tersine parçaların şekil ve miktar bakımından farklılaşması hususunda özelleştiricilere, belirleyicilere (muayyinat) ve bunun için dıştan uygun hallere (ahval-i münasebe) ihtiyaç duyar. Belirleyiciler, akıllar ve göksel nefislerdir; uygun haller ise daha önce geçmiş sûretler gibi yersel münasebet, ilişen değişmeler ve unsursal zorlamalardır (kavâsır-ı unsuriyye). Bazıları “ittifak edilen”i (müttefikatün) “tesadüf/denk düşme” olarak açıklamışlardır. Onun varlığı sürekli

olmayıp, onun sebebi olan şartların vakitlerin çoğunda değişmesiyle veya onun yönelmesinin değişmesiyle beraber çoğunlukla da değildir. Mesela bulutların, rüzgârların, suların hareketi ve dolaşan hayvanların fiilleri sebebiyle veya gevşeklik (rehavet), sağlamlık (salâbet), incelik (letafet), yoğunluk (kesafet), serinlik (burud) ve ılıklikten (tak'ir) unsurların parçalarının hallerindeki farklılaşma sebebiyle havada ve yerde meydana gelen birtakım haller gibi.

Onun: “Bu, kendisinden başka inceliklere ulaşılacak bir incelikdir” sözü [şu anlama gelmektedir:] Yani sen, cisimlerin hallerinin farklılaşmasının daha önce geçen sûretlere ve ilişen (lahika) değişmelere uygun dışarıdan sebep ve hallere ihtiyaç duyduğunu öğrendiğinde, buradan üstün (şerife) konular da öğrenilir. Zira o zaman, olaylar için bizzat zamansallığın olmaması zorunlu olur. Aksi takdirde, sözü edilen benzerlik ve bundan da cisimlerin kadim olması zorunlu olur. Ve sonsuz hareketin, maddenin değişik (muhtelif) etkileri kabulünde, farklı yetkinlikler (isti'dad) için bir sebep teşkil etmesi gerekir ve bu hareket de, daima hareket eden bir cismin varlığını gerektirirdi. Bu ise, yetkinliğin tamamlanmasında, bu olayların varlığını gerektiren kadim bir ilkeye (mebde) ihtiyaç duyar. “Bu [durum], sâni' olanın ancak tercih sahibi bir fail olmaması durumunda zorunlu olur” diyen kişiye deriz ki: Bu apaçık doğru bir şeydir. En doğrusunu Allah bilir.

### **3.1.6. Altıncı Mesele: Maddenin Sûretle Nasıl İlişkilendiği Hakkındadır.**

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

Bilmelisin ki, madde, bilfiil var olmak bakımından sûretin birlikteliğine ihtiyaç duyar. Bu durumda sûret, ya heyûlânın var oluşu için ilksel mutlak neden olur; ya heyûlâyı vareden başka bir varedici için alet ve vasıta olur; ya da o ikisinin toplanmasıyla heyûlâyı vareden şeye ortak olur. Veyahut da ne heyûlâ sûretten ne de sûret heyûlâdan soyutlanır; onlardan biri, diğerinin yerini alması bakımından diğerinin aksine daha öncelikli değildir. Dahası onlardan her birini diğeri ile birlikte ve diğeri vasıtasıyla vareden, ikisinin dışında herhangi bir başka sebep bulunur.

[Semerkandî]: Biz bu meselede, sûretin, heyûlânın var oluş (kıvam) illetinin ortağı (şerik) olduğunu açıklamak istiyoruz ki, bunun açıklanması ve yönlendirilmesi gayet zordur. İlkine gelince; çünkü Şeyh, meselenin başlangıcında, heyûlânın bilfiil var

olmak için sûrete muhtaç olduğunu ortaya koydu. Bu takdirde, onun ya mutlak bir illet veya bir alet ve vasıta veya ortak olduğunu sıralamaya (terdid) başladı. Sonra şöyle dedi: “Onlardan biri, diğerinin yerini alması bakımından diğerinin aksine daha öncelikli değildir.” Bu, takdir edilen için engelleyici bir ilavedir.

İkinciye gelince; O, sûretin heyûlâyı öncelememesinden dolayı ne illet ne de alet ve vasıta olduğunu mesele boyunca zikretti. Daha sonra, illet için önce gelmesi zorunlu olan bir parça olmasına rağmen, onun illetin bir parçası olduğu [iddiasını] sürdürdü. Eğer: “Şeyh, önce gelen olsa dahi varedici illeti (illet-i icâd) değil, süreklilik illetini (illet-i bekâ) kastediyor” denirse, deriz ki: “O zaman onun sıralanışı [şöyledir:] ya süreklilik illeti onun aleti ve vasıtasında ya da varedici illet onun aleti ve vasıtasıdır. Eğer ilki olursa, biz sûretin o ikisinden biri olduğunu kabul etmiyoruz. Onun sonraki bölümdeki: “Şayet [sûret] o ikisinden biri olsaydı, maddeden önce gelmesi zorunlu olurdu” sözüne [karşın] deriz ki: “Biz süreklilik illetinin veya onun alet ve vasıtasının önce gelmesinin zorunluluğunu kabul etmiyoruz. Eğer ikincisi olursa, biz sûretin süreklilik illeti veya onun aleti ve vasıtası olmasının imkânı için sözü edilen kısımlarda sınırlamayı kabul etmiyoruz. Şarihler bunların hepsi hakkında konuşmuşlar ve hiçbiri “Ne besler ne de açlıktan kurtarır [Ğaşıye Sûresi,7]” biçiminin dışında bir şey söylememiştir. Biz Allah’ın yardımı ve eksiksiz kolaylaştırması ile bütün bunları açıklayacağız.

Deriz ki: İletin iki kısım olduğunu bilmen gerekir: [İlki] Varedici illettir ki o, bir şeyin yok iken ortaya çıkmasıdır (icad). Ve [ikincisi] süreklilik illettir ki o, [belirli] bir şeyin var olmaya devam etmesi (beka) için bir sebebin olmasıdır. Zira var olanın (mevcud) devamı(beka) ve sürekliliği(istimrar) ondan ve onun ortaya çıkışından (hudus) başkadır. Bina ustasında olduğu gibi onun için bir sebep gerekir. Çünkü binayı yapan ve onun hareket ve durağanlık şeklindeki özel fiilleri varedici illettir (illet-i icâd). Parçaların kaynaşma (iltiam) gücü, destekler (dea’im), direkler (esatin) ve bunun gibiler ise süreklilik illetidir (illet-i bekâ). Varedici illet tam etkili olduğu ve ma’lul [o etkiyi] tam kabul ettiği zaman –zira etki ve yeti, gücü ve zayıflığı kabul eder- illet var olmaya devam ettiği sürece ma’lul de var olmaya devam etme hususunda başkasına ihtiyaç duymaz. Zira –Yüce Yaratıcının ilk akılla olan ilişkisinde olduğu gibi - feyz tastamam olduğunda ve kabul de tam olduğunda başka bir şeye ihtiyaç kalmaz. Eğer

ikisi tam olmaz veya onlardan birisi var olmaya devam etmek için belirli(muayyen) bir şeye ihtiyaç duyarsa –ateşin temasının yağsız bir fitili tutuşturması ilişkisindeki gibi- bu durumda tutuşur fakat tutuşmaya devam etmek için yağdan yardım istemeye ihtiyaç duyar. Varedici illet eğer ma'lul ile birlikte var olmaya devam etmezse –binada olduğu gibi- ma'lul için kendisiyle devamını sağlayacağı başka bir illet gerekli olur. Bu durumda da varedici illet, süreklilik illetinden başka (muğayir) olur. [Varedici illet] sürekli devam ettiği zaman bu olmaz; esasında başka bir şeye ihtiyaç kalmaz(vaka'). Eğer vaki olursa bu durumda –daha önce geçtiği gibi- duracak bir yer (makarr) ve belirleyici meydana gelir. Sûret onun için varedici illet veya alet ve vasıta olduğu zaman, bu durumda onun varlığı madde ile birlikte var olmaya devam ettiğinden, aynı şekilde süreklilik [illeti] ile bir ilişki olur. Eğer onun varedici [illet] ile hiçbir ilişkisi olmazsa, aynı şekilde süreklilik [illeti] ile de bir ilişkisi olmaz. Çünkü o zaman heyûlâ, onu varedecek yakın başka bir illete ihtiyaç duyar ki, bu mesele gelecektir. Onun cevheri soyut, sabit bir cevherdir; bu durumda da heyûlâ var olmaya devam etme (beka) konusunda onunla beraber başka şeylerden müstağni olur.

Böylece öğrenilmiştir ki, sûretin onun için varedici illet veya alet ve vasıta oluşu aynı şekilde süreklilik [illeti] oluşu ilişkisine denktir. İşte bu yüzden Şeyh, sûretin heyûlâ için süreklilik illeti veya alet ve vasıta oluşunu sıralamayı zikretmedi. Bunu öğrendiğinde şunu deriz: Şeyh'in buradaki kastı sûretin, heyûlânın süreklilik illetinin ortağı olduğudur. Bu yüzden “vareden/ayakta tutan” (mukim) sözcüğünü kullanmıştır. Onun “madde, bilfiil var olmak bakımından ihtiyaç duyar” sözü, heyûlânın mahiyet bakımından değil; dışsal varlığının kurulmasında(kıyam) ihtiyaç duyduğuna işaret etmektedir. Onun “sûretin birlikteliğine” sözü ise, onun zatının -Yüce Yaratıcı ve âlemdeki gibi değil- illetin zatından ayrılamayan bir cinsten olduğunu ifade etmektedir. Burhanın açıklamasında şöyle denilir: Heyûlâ ile sûret arasındaki zorunluluk ortaya çıktığı zaman, bu durumda zorunluluk ya o ikisinin zatından ya da dışsal bir durumdan ötürüdür. Eğer o ikisinin zatından ötürü ise, bu durumda o ikisinden biri için diğersinin varlığına bir giriş olması gerekir. Zira onlardan her birinin varlığının, her biri bütün yönlerden diğersinden müstağni olmasına karşın, diğersini zât hususunda çağırması mümkün değildir. Ne var ki, daha önce geçtiği üzere, heyûlâ bilfiil var olmak bakımından sûretin birlikteliğine ihtiyaç duyar. Heyûlânın varlığını sûretten

soyutlanması ve bu durumda da [heyûlânın] sûretin varlığı için bir sebep olması mümkün değildir. Aksi takdirde bir kısırdöngü (devr) zorunlu olurdu. Zira bir şey, bilfiil var olduktan sonra etki eder. Çünkü o kabul edici olduğundan fail değildir. Bu yön tartışmalıdır. Takdirin teslimiyle kabul edicinin başka bir illet için alet veya şart olması mümkün değildir. Zorunluluk konusunda bu kardı yeterlidir.

Daha önce geçtiği gibi eğer: “Madde sûretten soyutlanamaz ve aynı şekilde sûretin maddeden soyutlanması mümkün değildir. Neden o ikisinden biri ihtiyaç duymada diğerinden öncelikli olur?” dersin, derim ki: “Sûretin heyûlâya ihtiyacı –daha önce zikredildiği üzere- bilfiil varlık bakımından değil; belirlenme (teayyün) veya belirli bir miktar, sonluluk ve şekil [gibi] beraberinde gelen şeyler bakımından olmaktadır. Bu bilindiği zaman şunu deriz: Sûret, ya mutlak illet yani onun ilksel varlığı için etkin (failiyye) illettir yani madde ile başka bir illet arasında vasıta olmaz ya mutlak illet için alet ve vasıta ya da onun bir parçasıdır. Çünkü o ya bir illet olur ya da olmaz. Eğer [illet] olursa ya kendisi de vasıta olan başka bir illet arasında vasıta olur ya da olmaz. Eğer bir illet olmazsa ya mutlak illetin veya süreklilik illetinin bir parçası olur veya onlardan hiçbirisi olmaz. İlkinin reddi mutlak illetin altında sınıflandırılmıştı. Bu yüzden Şeyh, onu zikretmedi. İkincisi, ortaktır. Üçüncüsü alettir; zira alet, illet ve parça/cüz olmayan şeydir ve illetin etkisi onun üzerinde son bulur.

Eğer zorunluluk onlardan birinin zatı sebebiyle olmazsa, aksine dışarıdan bir durum(emr) onların ikisini de bir diğerinin yardımıyla veya diğeriyle veya onlardan sadece birinin yardımıyla vareder. Şeyh –yerinde geleceği üzere- bu kısmı, zikredilen iki kısmın geçersizliği ile beraber, geçersizliğinin açıklığı sebebiyle zikretmedi. Eğer: “Bu, ‘ortak’(şerik) diye isimlendirilen kısımdır; bu durumda onu ikinci kez zikretmeye ne gerek yoktur?” dersin, derim ki: “Hayır, çünkü dışarıdan olan hakkındaki ifade, o ikisinin ihtiyaç hususunda denk oldukları takdiri üzerinedir. ‘Ortak’ hakkındaki söz bu takdirin aksinedir.” Geçen şeylerden öğrenilmiştir ki, eğer zorunluluk o ikisinden birinin zatı sebebiyle olur ve ihtiyaç heyûlâ tarafından olursa, bu durumda sûret ya mutlak bir illet ya alet ve vasıta ya da ona bir ortak olur. Eğer o ikisinden birinin zatı sebebiyle olmazsa, bu durumda da dışsal bir durum sebebiyle olur. İşte bu, üç kısmın da bulunmamasını engelleyen ayrık [şeydir]. İlki ve üçüncüsü –ileriki konuda geleceği üzere- geçersizdir; böylece ikincisi belirginleşmiştir ki, amaçlanan da budur.

[İbn Sinâ]: Heyûlâyı, yerine gelecek bir şeye farklılaştıran (tufariku) sûrete gelince; onlar için ne ‘heyûlâların sürekli tek bir varlığının mutlak ilkeleridir’ denilmesi ve ne de ‘mutlak aletler ve vasıtalar’ denilmesi mümkündür. Aksine buna benzer şeylerde, geriye kalan iki kısımdan birinin olması gerekir ki, burada başka bir incelik vardır.

[Semerkandî]: Bu, sûretin mutlak bir illet veya alet ve vasıta olması şeklindeki birinci kısmın iptaline bir işarettir ki, açıklaması şöyledir: Sûret, ya -unsûrî sûretlerdeki tek olan cismin iki cisim veya tam tersi olmasındaki gibi- yerine gelecek bir şeye dönüştüren olarak ayıraktır; ya da felekî sûretlerdeki gibi zorunludur ve o ikisinde illet veya alet ve mutlak vasıttan bir şey yoktur. İkincisinin açıklaması sonraki bölümde gelecektir. İlkine gelince o, sûretin yerine geçecek şey (bedel) ile birlikte olup maddenin varlığı için mutlak anlamda bir illet veya alet ve vasıta olmasının imkânsızlığıdır. Aksi takdirde –daha önce geçtiği üzere- süreklilik [illeti] ile bir ilişki de bunun gibi olur. Bu ise batıldır; zira gerekli olan, sürekli olan birin varlığı için illet veya alet ve vasıta olmasıdır. Zira kendi tam illeti ortadan kalkınca malul de zorunlu olarak ortadan kalkar. Aksine, -bunun benzerlerinde- geriye kalan iki kısımdan birinin olması gerekir ki o, sûretin süreklilik illetine ortak olması veya dışarıda [bir şeyin] onun için bir dayanak olmasıdır. Onun: “Burada bir incelik vardır” sözü, bu burhanın, kâinatın kaynağının varlığının heyûlâ ve sûretin dışında [bir şey] olduğuna delalet ettiği anlamına gelmektedir. Zira iki kısmın ikisi de heyûlâ ve sûretin dışında olduğu konusunda durmaktadırlar.

[İbn Sinâ]: Kısaca bilmen gerekir ki, cirimsel sûret ve onunla beraber olanlardan hiçbirisi mutlak olarak heyûlânın var oluşunun mutlak sebebi değildir. Şayet mutlak olarak onun varlığı için sebep olsaydı hiç kuşkusuz varlık bakımından da ondan önce gelecekti ve sûretin mahiyetinin ve onun varlık bakımından heyûlâdan da önce gelen, varlığı meydana gelmiş bir mevcut olmasının nedenleri olan şeyler olacaktı. Öyle ki, bundan sonra sûret için heyûlânın varlığından başka bir varlık olur; ne var ki malul, mahiyeti için nedenli olan hallerinden olmasa da, zatı illetin zatından ayrı olmayanın cinsinden olduğu için sûretin varlığından heyûlânın varlığı olmuş olurdu. Çünkü malul olmak için zorunlu olanlar iki kısımdır ve her bir kısmı varlığa dâhildir.

[Semerkandî]: Önce gelen burhan, yerine geçecek bir şeyi(bedel) dönüştüren sûretlere tahsis edilmişti. Bu burhan ise bunu ve zorunlu olan için unsurlarda olduğu gibi tür olanı veya feleklerde olduğu gibi tür ve birey olanı kapsamaktadır. Bu yüzden genel olarak şöyle demektedir: Cisimsel sûret, türsel sûretlerden ona eşlik edenler ve onun dışındakiler heyûlânın var oluşu (kıvam) için bir sebep veya alet ve mutlak vasıta olamazlar. Aksi takdirde varlık bakımından maddeden önce olmaları gerekir; sûretin mahiyetinin –ki onun zatıdır- illetleri olmaları gerekir ve aynı şekilde onun varlığının illetlerinin varlık bakımından maddeden önce olmaları gerekirdi. İkincisi batıldır, önceki de bunun gibidir.

Şart olana (şartıyye) gelince, bu açıktır. Çünkü illetin bilfiil ortaya çıkması için illetin mahiyetinin illetleri ve onun varlığının illetlerinin var olması zorunludur; sonra da onun vasıtasıyla malul ortaya çıksın. Onun: “Ayrı olmayanın cinsinden bir maluldür” sözü şu soruya cevaptır: “Şart olanın doğruluna inanmıyoruz. Bununla beraber bu ancak heyûlâ, sûretin mahiyetinin malullerinden biri değilse –dört için çift olması, mümkün olanın varlığı kabul etmesi gibi- zorunlu olur. Bu olduğu zaman, bu durumda –onun oluşu sûret için illet olarak takdir edildiğinden- sûretin varlık bakımından heyûlâdan önce gelmesi gerekmez.” Buna malullerin iki kısım olmasıyla cevap verdi: Âlem ve Yüce Yaratıcı örneğinde olduğu gibi illetten ayrı olan kısım ve illetle birlikte (mukarin) olan kısım ki, bu da aynı şekle iki kısımdır: İletin mahiyeti için malul olması ve onun varlığı için malul olması. Her iki kısmın da dışarıda bir varlığı vardır. İlki daha önce geçmişti; ikincisi ise, her fert ve maddenin varlığı için belirginleşmesi(taayyün) gibidir. Eğer onun zatı, illetin zatından ayrı olmayanın cinsinden olsaydı yine de birinci kısımdan olmazdı. Zira ister var olsunlar ister olmasınlar, o olması bakımından, mahiyetin malulleri mahiyetle var olan arazlardır. Heyûlâ ise böyle değildir ve bu yön, şarihlerin tereddüt ettikleri konulardandır.

[İbn Sinâ]: Fakat bilinmektedir ki sonluluk ve şekillenme, cisimsel sûretin kendi tanımında ancak o ikisi vasıtasıyla veya o ikisiyle beraber bulunduğu durumlardandır. Heyûlânın bu iki şeyin sebebi olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla heyûlâ, kendisi vasıtasıyla veya kendisiyle beraber, maddenin varlığının tamamlanmasıyla önceki sûretin varlığının tamamlandığı sebeplerden bir sebep olur ki, bu da

imkânsızdır. Buna göre şüphesiz sûretin heyûlânın mutlak olarak sebebi ya da vasıtası olmadığı açıklığa kavuşmuştur.

[Semerkandî]: Bu, sonra gelenin çürütülmesine (fesad) dair açıklanmasıdır ve üç öncül üzerine inşa edilmiştir. İlki, sonluluk ve şeklin, sûretin ikisi vasıtasıyla veya ikisiyle beraber bulunduğu şeyler olmasıdır. İkincisi, maddenin sonluluk ve şekil için illet olmasıdır. Üçüncüsü ise, önce gelenden önceki olması veya öncekiyle beraber gelen olmasıdır. Her ne kadar bu öncüller sabit olsa da sûretin ve onun illetlerinin heyûlâdan önce geldiği şeklindeki önce gelenin butlanı zorunlu olur. Zira şayet böyle olsaydı, heyûlâ ve sûretten her birinin diğerinden önce gelmesi zorunlu olurdu ki, bu muhaldir.

İlk öncüle gelince, üçüncü meselesinin ikinci bölümünde anlaşılmıştır ki, sonluluk ve şekil olmaksızın, belirli özel bir sûretin varlığı imkânsızdır. Zira sûret, heyûlâ ve şekillenmenin belirginleşmesinden önce onun belirginleşmesini imkânsızlaştırır. Böylece belirli bir sûretin varlığı, eğer onda bir etkisi veya etkisinde bir giriş varsa, ya o ikisi vasıtasıyla olur ya da eğer olmazsa o ikisi ile beraber olur. Bunun üzerine İmamın söylediklerinden şu kastedilmez: “Şekil, kendisini bir sınırın ya da cisimle beraber sınırların kuşattığı bir yapıdan ibarettir.” O; çevrelemeden, sınırlardan (hudud), miktardan ve cisimsel sûretten sonradır; aynı şekilde sonluluk da ondan sonradır. Bu durumda, şekil ve sonluluğun sûretten önce veya onunla beraber olması imkânsızdır. Çünkü biz onun belirli bir sûretten sonra olmasını ve bu konudaki söylenenleri kabul etmiyoruz. Zira heyûlânın illeti, onu oluşturan şeydir. Çünkü illetin belirli varlığı tamamlanmış olmaz[sa], diğerinde etkisi olmaz. İkincisine gelince o, bu bölümde aynıyla geçti. Üçüncüsüne gelince o, önce gelenden önce gelen veya önce gelenle beraber olandır ki, bu da aynı şekilde açıktır.

Eğer: “Biz, önce gelenden önce gelenin, önce olduğunu kabul ediyoruz. Önce gelenle beraber olanın önce olduğunu ise kabul etmiyoruz. Çünkü burada öncelik zamansal öncelik veya başka bir yönden değil, illiyet/sebeplilik önceliğidir. İletin malule olan önceliğinin anlamı, -parmağın hareketi ile yüzüğün hareketi gibi- onun var olup onun vasıtasıyla da diğerinin var olmasıdır. Bu mana sebeplilik için zorunludur ki o, bir şeyin diğerinde etkili oluşudur. Sebeplilik olmadığına, bu manada öncelik de olmaz. Bu manada illetin malule önceliği, malülüyle birlikte olduğu şeye önceliğidir” dersin;



deriz ki: Bunu kabul ediyoruz. Fakat burada, heyûlânın zat bakımında sûretten sonra gelmesini imkânsızlığına delalet eden özel bir delil vardır. Çünkü şayet heyûlâ sûretle beraber olandan önce olduğu halde sonra gelirse, bu durumda sûret kendisiyle beraber olandan önce gelmiş olur ki, bu çelişkidir. Sûretten sonra olmadığına ise ya onunla beraber ya da ondan önce olur. Sûret ondan önce olduğu zaman, bir çelişki olmuş olur ve heyûlâ kendinden önce gelmiş olur. Bu üç öncül ortaya çıktığı zaman, bu durumda şayet sûret, kendi varlığının tamamlanmasıyla beraber heyûlâdan önce olsaydı; heyûlânın, sûretin kendisi aracılığı ile ve kendisiyle beraber tamamlandığı şeyin sebebi olması zorunlu olurdu ki, bu sûret, varlığının tamamlanmasıyla beraber heyûlâdan öncedir. Bu ise imkânsızdır. Heyûlâdaki öncelik ile ilgili zorunluluk onların kitaplarında yer alan konular arasında değildir ki onu anlasınlar.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

Veya şöyle diyebilirsin: Heyûlâ, sûretle varlık kazanma konusunda sonluluk ve şekle muhtaç olduğu zaman, madde varlık bakımından sûretin sebebi olmuş ve önce gelmiş olur. Bu durumda cevap şöyle olur: Biz sûretle varlık kazanması bakımından sonluluk ve şekle ihtiyaç duyduğuna hüküm vermedik; aksine onun, sûretin kendisi vasıtasıyla veya kendisiyle beraber ortaya çıktığı sonluluk ve şekle muhtaç olduğuna hüküm verdik. Sözün kısa olması (telhis) daha ayrıntılı açıklamaları (mufassal) gerektirmektedir.

[Semerkandî]: Bu onun kendi kendine sorduğu bir sorudur ki, şöyledir: “Şayet heyûlâ, sûretin varlığının kendisiyle tamamlandığı sebeplerden bir sebep olsaydı, sûretin varlığından önce var olan bir illet olur, böylece de sûretten müstağni olurdu. Bu durumda sûret kendi illetine nasıl ortak olur?” Bu vehme şöyle dikkat çekti: Biz, zikrettikleriniz zorunlu oluncaya dek, heyûlânın oluşunun sûretin belirmesinde, sûretin varlığının kendisi vasıtasıyla olduğu şeyin sebeplerinden biri olduğuna kesinlikle hükmetmedik. Aksine biz şu iki durumdan birine hükmettik: Onun oluşu ya sûretin kendisi vasıtasıyla olduğu ya da kendisiyle beraber olduğu şey hususunda ona muhtaç olur. Onun: “Sözün kısa olması daha ayrıntılı açıklamaları gerektirmektedir” sözü şu anlama gelmektedir: Sûretin heyûlâdan önce gelmediği ve belirginleşip fertleşme bakımından ona ihtiyaç duyduğu öğrenildiğinde, bundan sonra, bir konunun zorunlu

olmaması yönüyle heyûlânın sûrete nasıl ihtiyaç duyduğunu açıklamaya ihtiyaç duyulur. Bu ise bundan sonraki bölümlerde gelecektir.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

Sen bilmektesin ki, cevherî sûret maddeden ayrıldığı zaman eğer onun yerine geçecek bir şey onu takip etmezse madde var olarak kalmaz. Bu durumda yerine geçen şeyi takip eden hiç kuşkusuz yerine geçme yoluyla onu varedendir. Şöyle demen kesinlikle zorunlu değildir: “Maddenin var olup [sonra] varetmesindeki gibi, yerine geçecek olan madde vasıtasıyla var olur.” Çünkü var olan, öncekinin var olmasıyla ya zaman bakımından ya da zat bakımından varedilmiştir. Kısacası var olmayı döngüsel yapman mümkün değildir.

[Semerkandî]: Bu, heyûlânın sûrete ihtiyaç duymasının keyfiyetine bir işarettir ve açıklaması şöyledir: Sûretin heyûlâdan ve aynı şekilde heyûlânın da [sûretten] önce gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle, sûretin heyûlâ için mutlak bir ilet ve alet ve vasıta olmadığı öğrenildiğinde, heyûlânın var olmaya devam etmesi (beka) hususunda sûretin ona muhtaç olduğunu da bilmen gerekir. Cevherî sûret maddeden ayrıldığı ve ayrılanın yerine başka bir sûret meydana gelmediği zaman, maddenin sûretten ayrılmasının imkânsızlığı sebebiyle, madde var olmaya devam etmez. Yerine geçen şeyi takip edenin, onu vareden takip edici olmadı gerekir. Bu durumda yerine geçen şeyi takip eden varedicidir, yani onun varlığının devamı için koruyucudur.

Onun “kesinlikle zorunlu değildir” sözü, şu soruya cevaptır: “Heyûlânın sûretten soyutlanmasının mümkün olmaması ve aynı şekilde sûretin ondan soyutlanmasının mümkün olmaması durumunda sûret, aynı şekilde heyûlâ ile birlikte dayanak [mı] olur?” Buna “kesinlikle zorunlu değildir” diye cevap vermiştir. Yani “Heyûlâ var olup böylece vrettiği için maddeyi sûret vasıtasıyla vareden aynı şekilde sûreti de heyûlâ vasıtasıyla vareder” demek mümkün değildir. Çünkü var olup ardından başkasını vareden, var oluşu itibariyle, vrettiğinden ya zaman ya da zat bakımından önce gelir. Çünkü var olmayan şey, başkasının varlığını koruyamaz ki, bu bir döngüdür. Bu durumda onlardan birini diğerini vareden olarak kabul etmenin mümkün olmadığı öğrenilmiş oldu.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

Bu iki şeyden birinin diğeri vasıtasıyla var olduğunu söylemen mümkün değildir. Bu durumda da onlardan her biri varlık bakımından diğerinden ve kendisinden önce olur. Ve şu iki şeyden birinin zorunlu olarak diğeriyle beraber var olması mümkün değildir. Çünkü eğer o ikisinden birinin zâtı diğeriyle ilintili olmazsa (teallak), -diğeriyle beraber olmasa da- o ikisinden birinin var olması mümkün olur. Eğer o ikisinden birinin zâtı diğeriyle ilintili olursa, bu durumda o ikisinden her birinin zâtının, diğerinin varlığının kendisiyle tamamlandığı şeyde bir etkisi olur ki, bu geçersizliği ortaya çıkanlardandır.

[Semerkandî]: Bu, o ikisinin ihtiyaç ve yokluk bakımından denk olduğu; o ikisini de diğeri vasıtasıyla veya diğeriyle beraber vareden zorunluluğun sebebinin dışsal bir durum olduğu şeklindeki üçüncü kısmın geçersizliğine bir işarettir. Bunun açıklaması şöyledir: Şayet dışsal [durum] zorunluluk sebebi olsaydı, ya o ikisini diğeri vasıtasıyla ya diğeriyle beraber ya da sadece birini diğeri vasıtasıyla varederdi. Bunların tamamı batıldır. İlkine gelince o, ikisinin de yekdiğerlerinden ve kendilerinden önce gelmelerini gerektirir ki, bu muhaldir. O ikisinin diğeriyle beraber var olması şeklindeki ikincisine gelince, ya o ikisinin zâtının diğeriyle bir ilintisi (tealluk) olur ya da asla olmaz. Eğer [ilinti] olmazsa, yekdiğeri olmaksızın o ikisinin varlığı mümkün olur. Biz bunun geçersizliğini açıklamıştık. Eğer [ilinti] olursa, ya bu ilinti iki yönlü olur ya da tek yönlü olur ki, iki seçenek için imkân yoktur. İlkine gelince, o zaman o ikisinden her birinin diğerine varlık bakımından etkisinin olması ve bir döngünün olması zorunlu olur. İkincisine gelince, o zaman da o ikisinden birinin diğerine etkisi olur ve bu durumda biri diğeriyle beraber olmaz; diğerine dayanak olur ki, bu bir çelişkidir. Eğer “ilinti” ile etki kastediliyor denilirse, biz bunu kabul etmiyoruz. Şayet o ikisinden birinin yekdiğeri ile ilintisi olmazsa, -iyi sıkıştırılmış iki şeyde ve iki malulün illetinin tek olmasındaki gibi- çözüme mümkün olurdu. Eğer onunla herhangi bir ilinti kastediliyorsa, biz, o iki şeyden birinin diğeri ile ilintili olmasının, -önceki iki örnekte olduğu gibi- onun etkisini zorunlu kıldığını kabul etmiyoruz.

Bu burhanı reddedilmesi mümkün olmayacak bir şekilde şöyle ifade etmemiz mümkündür: O ikisinden birinin zâtı, ya diğeri ile herhangi bir ilintiden uzak değildir

ya da asla [böyle bir] ilinti yoktur. Eğer [ilinti] olmazsa, çözülme mümkün olur; eğer olursa, bu durumda ilinti ya bir ihtiyaç vasıtasıyla olur ya da olmaz. İlki daha önce geçtiği üzere geçersizdir; ikincisi ise önceki bölümde maddenin sûrete ihtiyaç duyduğunu açıkladığımız üzere aynı şekilde [geçersizdir]. Buradan da o ikisinden sadece birinin diğeri vasıtasıyla var olduğu şeklindeki üçüncü kısmın geçersizliği anlaşılmıştır. Zira ilinti konusundaki sıralama onda tamamlanır.

[İbn Sinâ]: Bu durumda geriye ilintinin tek yönlü olması [seçeneği] kalmaktadır. Öyleyse heyûlâ ve sûret ilişki seviyesi ve beraber olma (maiyyet) bakımından eşit değildirlir. Oluş ve bozuluşa tabi sûret, bir tür önceliğe sahiptir. Bu durumda onun nasıl olduğunu incelemek zorunlu olur.

[Semerkandî]: Bu, burhanın sonucudur ve açıklaması şöyledir: Şayet o ikisinin zatlari sebebiyle ihtiyaç ve yokluk bakımında denk oldukları ve zorunluluğun dışsal bir nedenden olduğu sabit ise, bu alanlar (mecalat) zorunlu olur. Bu durumda geriye, aksi olmaksızın, o ikisinden birinin yekdiğerine ihtiyaç duyması [seçeneği] kalır. O zaman da heyûlâ ve sûret, ilinti ve beraber olma bakımından denk olmazlar. Önceki bölümde heyûlânın sûrete ihtiyaç duyduğu geçmişti. Bu durumda sûretin maddeden önce gelmesi zorunlu olur. Bunun zorunlu sûretlerde düşünülmesi (tasavvur) kolaydır; fakat geriye kalan sınırlanmış maddeye gelince, burada bir tür zorluk vardır. Doğru olanı ise sûretin bir tür önceliğinin olmasıdır. Geçen bölümlerden sûretin heyûlâdan mutlak manada önce gelmesinin imkânsızlığı kesin bir şekilde öğrenilmiştir. Böylece burada bu önce gelmenin hangi yönden olduğunu ve nasıl mümkün olduğunu incelemek zorunlu olur. Bu ise sonraki bölümde gelecektir.

[İbn Sinâ]: O halde bunun ancak geriye kalan kısımlardan biri üzere olması mümkündür ki, o da heyûlânın asıl bir sebepten ve sûretleri takip eden bir belirleyiciden olmasıdır. Bu ikisi bir araya geldiğinde heyûlânın varlığı tamam olur ve sûret onun vasıtasıyla fertleşir (teşahhus); aynı şekilde heyûlâ da, -açıklaması bu kapalı anlatımdan başka bir söz olma ihtimali taşır tarzda- sûretle fertleşir.

[Semerkandî]: Sûretin heyûlâdan önce geldiğini açıklamak istemektedir ki şöyle denilir: İki kısım –ilki ve ikincisi- batıl olduğu zaman, geriye sûretin maddenin süreklilik illetinin ortağı olması kalır. Bu, heyûlânın asıl sebep yani onun fail illetinden

olmasındandır. Zira o, varlığının aslının illettir ve sûreti takip eden bir belirleyiciden [olan] yani heyûlânın var olmaya devam etmesinde onu belirginleştiren [illettir]. Bu sebep sûret ile bir araya geldiği zaman heyûlânın varlığı tamamlanır ve [heyûlâ] istikrar kazanır. Çünkü heyûlâ mümkündür ve onun için bir illet gereklidir. Böylece sûretin, onun varlığının aslının illeti olmadığı kesin olarak öğrenilmiştir. Bu durumda onun için sûret dışında cisim ve cisimsel olmayan bir illetin mevcut olması gerekir. Aksi takdirde, [illetin] varlık bakımından kendisine ihtiyaç duyacağı bir illetin olması zorunlu olur ki, bu muhaldir. Bu takdir de o, onların Faal Akıl dedikleri soyut bir cevherdir ve bu illet, sûretin heyûlâyı takibi hususunda yeterli olmaz. Zira sabit olan değişen bir şeyin illeti olmaz. Bu durumda onunla beraber değiştiren bir şeyin olması gerekir ki [bu], felekî hareketler ve unsursal değişmelerdir. Bu takdirde sûret, varlığının aslı bakımından değil, var olmaya devam etme (beka) bakımından heyûlâdan önce gelir. Böylece bu yolla sûretin, heyûlânın süreklilik illetinin ortağı olduğu ortaya çıkmıştır.

“Sûret onunla fertleşir” sözüyle o, onlardan her birinin nasıl fertleştiğini açıklamayı istemektedir. Deriz ki: “O ikisi arasında, o ikisinden her birinin zatının diğerinin bireyselleşmesini gerektirmesi sebebiyle, o ikisinden her birinin diğeri vasıtasıyla fertleşmesi birliktelik meydana getirdiği zaman, döngü zorunlu olmaz. Burada araştırma konusu zatın, belirginleşme (teayyün) olmaksızın, belirginleşme sebebi olmasının mümkün olup olmadığıdır. Eğer mümkün değilse, bu durumda döngü nasıl sona erdirilebilir? Eğer mümkün ise belirgin olmayan nasıl etkili olur. Bu yüzden Şeyh: “açıklaması bu kapalı anlatımdan başka bir söz olma ihtimali taşır tarzda” demektedir. O ikisinden her birinin etkisini belirginleşme ile beraber olduğunun ve döngünün zorunlu olmadığını söyleyeni mümkündür. Zira önce geleni engelleyen önce gelmesi zorunlu değildir ve belirgin olmayanın oluşu etkili değildir. Şu anda aklıma gelen (ma seneha) budur.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

Veya şöyle diyebilirsin: “Onlardan her biri diğerinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalktığında, her biri önce ve sonra gelme bakımından diğeri gibidir.” Bu konuda seni kurtaracak olan inceleyeceğimiz asıl [ilke] şudur: Elinle hareket ettirmen gibi olan illet

ortadan kalktığı zaman, anahtarın hareketi gibi olan malul de ortadan kalkar. Malul ortadan kalktığı zaman ise illet ortadan kalkmaz. Buna göre anahtarın hareketinin ortadan kalkması, onunla beraber olsa bile, senin elinin hareketini ortadan kaldıran değildir. Aksine ancak onun ortadan kalkmasına imkân verir. Çünkü illet, senin elinin hareketidir ve ortadan kalkmıştır. O ikisi yani iki ortadan kalkma, zaman bakımından beraberdir ve illetin ortadan kalkması, -tıpkı ikisinin birbirini gerektirmesinde ve var olmalarında olduğu gibi- malulün ortadan kalkmasından zat bakımından önce gelir.

[Semerkandî]: Bu, sorulması maddenin sûretten önce geldiğini vehmettiren bir soru ve onun cevabıdır; açıklaması ise şöyledir: Mademki heyûlâ ve sûretten her biri, yekdiğeri ortadan kalkınca ortadan kalkıyor, bu takdirde birinin diğerdenden önce gelmesi imkânsızdır. Aksi takdirde, önce gelen ortadan kalkmaksızın sonra gelen ortadan kalkardı. Bu durumda sûretin maddeden önce geldiğini nasıl [ortaya] koyarız ki! Bunun cevabı şudur: Bu, bütün illet ve malulleri reddi demektir. İlet ve malul konusunda bunu doğruladığımızda şüphe de yok olur. Bunun için biz deriz ki: “İlet ortadan kalkınca malulde ortadan kalkar” [sözünün] anlamı, her ne kadar zaman bakımından onunla beraber olsa dahi, illetin ortadan kalkmasının zat bakımından malulün ortadan kalkmasından önce olmasıdır. Çünkü illetin yok oluşu gerçekleşmedikçe malulün yokluğu imkânsızdır. Zira illetin varlığı devam etmesine rağmen malulün ortadan kalkması mümkün değildir.

Biz “zat bakımından öncelik” ile malulün ortadan kalkmasının aksine, bir şeyin gerçekleşmesinin ancak diğerdinin gerçekleşmesiyle olmasını kastediyoruz. Çünkü o, illetin ortadan kalkmasını önceleyemez; aksine onun ortadan kalkması öncelikle illetin ortadan kalkmasıyla. Bu durumda her ne kadar o ikisinin ortadan kalkması zaman bakımında beraberse de, illetin ortadan kalkması –o ikisinin birbirini gerektirmesinde olduğu gibi- zat bakımından malulün ortadan kalkmasından öncedir. Böylece zaman bakımından beraber olsalar bile illetin gerektirmesi zat bakımından malulün gerektirmesinden öncedir. Varlıkları [konusunda da] hüküm böyledir.

İ: Sende iyice yer etmesi ve bilmen gerekir ki, sûretin önce gelmesinde sûretin ayrılmaması hali işte bu haldir.

[Semerkandî]: Heyûlâ iki kısımdır: İlki sûreti kendisinden ayrılan unsurların heyûlâsıdır. Sen, ondaki sûretin, onun varlığının (kıvam) illeti olduğunu öğrendin. İkincisi ise, -sınırlı (muhadded) feleklerin heyûlâsı gibi- sûreti kendisinden ayrılmayanlardır ve onun sûreti de aynı şekilde onun varlığının illetinin ortağıdır. Birinci kısımda heyûlânın bilfiil var olmak bakımından sûretin birlikteliğine muhtaç olduğu öğrenilmişti. Çünkü o, kabul edicidir, fail olmaz. O zaman sûretin ilksel mutlak bir illet, alet ve vasıta veya orada zikrettiğimiz şeyi belirginleştiren bir ortak olması uzak değildir. Orada sûretin, -ister ayrık ister zorunlu olsun- ilksel mutlak bir illet veya alet ve vasıta olmasının mümkün olmadığını açıkladı. Bu durumda gerine onun varlığının illeti için bir ortak olması kalır.

### **3.1.7. Yedinci Mesele: [Çizgi, Düzlem ve Cisim Şeklindeki] Üç Ölçü ve Nokta Hakkında; Cismin Düzlemden, Düzlemin Çizgiden ve Çizginin Noktadan Oluşmadığı Hakkında Tembihdir.**

[İbn Sinâ]: **Tembih**

Cisim kesiti olan düzlemlerle, düzlem kesiti olan çizgiyle, çizgi ise kesiti olan nokta ile son bulur.

[Semerkandî]: Cisim, uzamının sonu olan düzlemlerle (basit) yani yüzeyle (sath); yüzey, uzamının sonu olan çizgiyle ve aynı şekilde çizgi de uzamının sonu olan nokta ile son bulur. Bu durumda yüzey, çizgi ve nokta [sırasıyla] cisim, yüzey ve çizginin sonudur.

[İbn Sinâ]: Cisim için, cisim olarak var olması bakımından değil, aksine cisim oluşundan sonra ona sonluluğunun gerekmesi bakımından, yüzey zorunlu olur. Buna göre onun ne yüzey sahibi olması ne de sonlu olması onun cisim olarak tasavvur edilmesine dâhil bir durumdur. Bu nedenle bazen bir grubun, tasavvur ettikleri şeyin imkânsızlığı kendilerine açık oluncaya kadar sonsuz bir cisim tasavvur etmeleri mümkündür.

[Semerkandî]: Yüzeyin cismin bir parçası olmadığını ortaya koymak istemektedir ve açıklaması şöyledir: Yüzey her ne kadar cisim için zorunlu ise de, cismin mahiyetine dâhil olan zorunlu bir şey değildir. Aksine –daha önce geçtiği üzere- boyutların sonlu olmasından ötürü cisim için zorunlu olan şey sonlu olmaktır ve bu da ancak onun cisim oluşundan sonra olur. Zira sonluluk izafi bir şeydir ve sonluluk sahibi bir şeye ihtiyaç

duyar. Sonluluk zorunlu olduğu zaman cisim için bir son zorunlu olur ki, o da yüzeydir. Bu durumda da yüzey, cisimdeki sonra gelen sonluluktan sonra gelir. Böylece de sonra gelenin bir parça olmasının imkânsızlığı sebebiyle sonluluk ve yüzeyden hiçbiri cisim kavramına dâhil olmazlar. Bu kavrama dâhil olmadıkları zaman bu kavramın tasavvuruna da dâhil olmazlar. Bu yüzden, onların gücünün yettiğı kadar sonsuz bir cisim tasavvur etmeleri mümkündür.

[İbn Sinâ]: Hareket veya kesiti dikkate almaksızın kürenin yüzeyi gibi olan yüzeye gelince, bu yüzey çizgisiz olarak bulunur. Eksen (mihver) iki kutup (kutb) ve bölgeye (mıntıka) gelince, bunlar hareket sırasında arız olan şeylerdendir.

[Semerkandî]: Çizginin, yüzeyin mahiyetine dâhil olmadığını açıklamak istemektedir ve açıklaması şudur: Hareket veya kesit dikkate alınmadığı zaman, kürenin yüzeyi olmakla birlikte, onda çizgi bulunmaz. Çünkü çizgi, -daha önce geçtiğı gibi- kürenin yüzeyinin sonu değil, yüzeyin sonudur. Bu durumda onda çizgi bulunmaz. Yüzey çizgisiz bir şekilde bulunduğu zaman, çizgi yüzeyi vareden şey olmaz.

Onun “Eksene gelince...” sözü, varsayılan şu sorunu cevabıdır: “Küre, yüzeyinde iki kutup bulunan ve [bu iki kutup] arasında bir eksenin ve bölgenin bulunduğu, böylece de çizgi ve noktanın bulunduğu şey değil midir?” Bunun ancak kürenin hareketi sırasında zorunlu olduğunu söyleyerek cevap verdi. Çünkü [küre] hareket ettirildiğinde onun yüzeyinde birbirine karşıt sabit iki nokta ve onlar arasında da eksen ve nokta meydana gelir. Hareketten önce ise onda ne kutup ne eksen ne de bölge vardı. Şunu bil ki, bu soru yöneltilmemiştir; zira burada sözü edilen şey, yüzeyin çizgiden oluşmadığıdır. Bu durumda kürenin yüzeyinden bir nokta olan kutup ve kürenin içinde yer alan eksen nasıl reddedilebilir? Aynı şeklide bölgeye(mıntıka) ‘çizgi’ denilirse dahi o, bilfiil yüzeyin sonu değildir; aksine süratli hareketin konusu olması bakımından onun varlığının diğer konumlardan ayrılmış olmasından dolayı [ona çizgi denir. Çünkü o,] iki yarımından birinin sonu diğerinin başlangıcı vehmedilmiştir. Şayet bu miktar onun ‘çizgi’ olması için yeterliyse, kürenin yüzeyinin var oluşu sırasında sonlar sahibi olması zorunlu olur. Zira onun konumlarının tümü kendiliğinden diğer konumlardan ayrışır (yemtazu).



[Şarihlerden] bazıları, kürenin mahiyetinin varlığının ondan olduğu vehmedilmesin diye Şeyh'in bunu zikrettiğini söylemişlerdir. Bu uzak bir yönlendirmedir (tevcih). Küre, kendisini tek bir yüzeyin çevrelediği, içerisinde nokta olan, dışarıdan doğruların tümü eşit olan ve iki kutbu bulunan bir cisimdir. İki kutup, hareket sırasında sabit olan iki noktadır. Eksen ise iki kutup arasında ulaşan bir doğrudur. Bu durumda kürenin merkezi ve bölge, iki kutup arasında [ve] o ikisine denk (müsavi) bir boyut üzerinde meydana gelmiş (vaki) zata ait büyüklüktür.

[İbn Sinâ]: Dairenin çevresi (muhit) gibi olan çizgi bazen noktasız bulunur. Merkez ise, çapların (kutru) kesiştiği sırada ve herhangi bir hareket sırasında veya varsayılmazdır. Bundan önce noktanın ortadaki varlığı, tıpkı noktanın üçte ikideki ve diğer sonsuz şeylerdeki varlığı gibidir. Çünkü ölçülerde, orta ve diğer parçaların ayrımları ancak kendisinde hareket ve parçalanma zorunlu olmayanın meydana gelmesinden sonradır.

[Semerkandî]: Noktanın çizginin mahiyetine dâhil olmadığını açıklamak istemektedir. Çünkü dairenin çevresi, kendisinde nokta olmayan döngüsel bir çizgidir (hatt-ı müstedir). Zira -daha önce dediğimiz gibi- nokta, çizginin sonudur. [Oysa] bunun gibi bir çizgide son yoktur. Onun: "Merkeze gelince..." sözü şu soruya bir cevaptır: "Biz noktanın yokluğuna inanmıyoruz. Çünkü dairenin merkezi bir noktadır ve vardır." Şöyle cevap verdi: Biz onun varlığına inanmıyoruz. Onun varlığı ancak şu üç yolla gerçekleşebilir: İlki, iki veya daha fazla çapın kesişmesidir. Çünkü kesişmenin konumu (mevdu') dairenin ortasında bir nokta olur. İkincisi, dairenin kendi merkezi üzerinde hareket ettirilmesi bir merkez oluşur. Üçüncüsü, varsayımdır ki, daha önce geçenlerin hepsine kapsar. Bu üç sebebin varlığından önce noktanın merkezdeki varlığı, onun dairenin üçte ikisinde ve üçte biri, dörtte biri ve bundan başka parçalarındaki varlığı gibidir. Çünkü hem bilfiil orta hem de üçte bir, dörtte bir ve bunun dışındaki ayrımlardan olan kesitler (makta') ancak hareket veya parçalanma gibi dışsal bir durumun meydana gelmesinden sonra [olur]. Sen, bu sorunun da aynı şekilde sorulmadığını biliyorsun. Çünkü merkez, çevrenin çizgisi üzerinde değildir.

[Şarihlerden] bazıları, Şeyh'in bunu dairenin nokta ile var olmadığı bilinsin diye zikrettiğini söylemişlerdir ki, bunun zayıflığı ortadadır. İmam şöyle demektedir: "Bu

sebepler gerçekleşsin veya gerçekleşmesin, merkez, diğer konumlardan farklılaşan gerçekleşmiş bir şeydir. Ve aynı şekilde üçte bir ve üçte iki ve bunun gibi kesitlerde noktalar bulunur. Deriz ki: Bunun, dairenin dışsal varlığına değil; araz ve tevehhüme döndüğünü açıklamıştık. [Daire] kendisini tek bir yüzeyin çevrelediği, içerisinde nokta olan, dışarıdan doğruların tümü eşit olan şeydir. İşte bu nokta onun merkezi, bu çizgi onun çevresi ve merkezden geçip daireyi çevreleyen iki tarafta sona eren doğru onun çapıdır.

[İbn Sinâ]: Dairenin tanımında ‘onun içerisinde nokta vardır’ [ifadesini] duyduğun zaman bu, ‘onda noktalar varsaymak gerekir’ anlamına gelir. Tıpkı ‘cisim bütün yönlerden bölünendir’ denildiğinde bunun ‘onda bölünme vardır’ anlamına gelmesi gibi.

[Semerkandî]: Bu, şu sorunun cevabıdır: “Siz daireyi ‘kendisini bir döngüsel bir doğrunun çevrelediği, içerisinde nokta olan yüzey’ olarak tanımlamıştınız. Ondan ona denk olan çizgiler çıkarıldığı zaman onun içerisine nokta koymuş olabilirsiniz.” Buna şöyle cevap verdi: Buradaki kasıt, bu özelliği (şe’n) ötürün onun içerisinden bir nokta farzedebilmemizin mümkün olduğudur. Bu, cismin tanımında ‘o bütün yönlerden bölünendir’ yani ‘tıpkı bilfiil bölünmüş olduğu gibi onun tamamını bölmek mümkündür’ denilmesi gibidir. Aynı şekilde dairenin tanımında sözü edilen nokta hususunda da [durum böyledir.] İşte onun sûretle tasvir ettiği özel deliller bunlardır. Genel deliller için ise şöyle denilir: Bu meselenin başında yüzeyin cismin sonu, çizginin yüzeyin sonu ve noktanın da çizginin sonu olduğu öğrenilmişti. Son ise ancak kendisini için bir son farzettiğimiz şeyin gerçekleşmesinden sonra gerçekleşir. Öyleyse yüzey cisimden, çizgi yüzeyden ve nokta çizgiden sonra gelir; sonra gelenin bir parça olması engellenir.

[İbn Sinâ]: Sen buradan, cismin varlık bakımından yüzeyden önce, yüzeyin çizgiden önce ve çizginin de noktadan önce olduğunu biliyorsun. Uzmanları bunu kesin olarak ortaya koymuşlardır.

[Semerkandî]: Yüzeyin cisme ilişmesinin (luhuk), kendi varlığı cisim olduktan sonra sonluluğun kendisine ilişmesiyle olduğu; aynı şekilde kendisine sonluluğun ilişmesinden sonra çizginin yüzeye iliştiği ve yine çizgi ile beraber noktanın durumu

öğrenildiğinde; varlık bakımından cisim, yüzey ve çizginin [sırasıyla] yüzey, çizgi ve noktadan önce geldiği de öğrenilir. Hikmet ehlinden olan kimseler (muhsilun) bu manayı kesin bir şekilde ortaya koymuşlardır.

[İbn Sinâ]: Bunun aksine, ‘nokta hareketiyle çizgiyi, sonra çizgi yüzeyi sonra da yüzey cismi oluşturur (tef’alu)’ denilmesine gelince; bu [söz] anlatma, tasavvur ettirme ve tahayyül ettirmedir. Nokta hareketli olarak varsayıldığında, onun içinde hareketli olacağı bir şey varsayılır ki, bunun da çizgi veya yüzey olan herhangi bir ölçü olduğunu görmüyor musun? Bu durumda onun hareketinden sonra bu nasıl oluşur ki!

[Semerkandî]: Bu, şu sorunun cevabıdır: “Eski filozofların sözlerinde, ‘nokta hareket ettirildiğinde çizgiyi, çizgi uzamın yönü dışında hareket ettirildiğinde yüzeyi ve yüzey uzamının yönü dışında hareket ettirildiğinde cismi oluşturur’ [ifadeleri] bulunmaktadır. Bu durumda ilişkinlerin tümünün önce gelen vasıtasıyla oluşması zorunlu olur.” Onların bunu öğrenim gören için anlatma ve talim olarak söylediklerini [ifade ederek] buna cevap verdi. Çünkü noktanın kendi yönünde, çizgi ve yüzeyin ise kendi uzamlarının dışında hareket ettiği farzedilirse, vehimde ilk olarak tek uzamı olan çizgi, ikinci olarak iki uzamı olan yüzey ve üçüncü olarak da üç uzamı olan cisim meydana gelir. Eğitim gören kişi bu yola çizgi, yüzey ve cismin manasını anlar. Dayanak olmayışın delili şudur: Noktanın hareketi, kendisinde hareket edeceği bir mesafeyi gerektirir ki, bu da ya çizgi ya da yüzeydir. Böylece noktanın hareketi ya çizginin ya da yüzeyin varlığında sona erer. Bu durumda çizgi ve yüzeyin varlığı nasıl nokta vasıtasıyla olabilir? Çizgi ve yüzeyin hükümleri de aynıdır

### **3.1.8. Sekizinci Mesele: Boşluğun Reddi Hakkındadır.**

[İbn Sinâ]: **Tembih**

Cisimsel boyutların girişimliliği engellediği üzerine derinlemesine düşünmen senin için ne kolaydır! Zira bir cisim diğer bir cisme, onda durup dayanmaksızın nüfuz etmez. Bu durum ne heyûlâ ne diğer sûret ve arazlar içindir; boyutlar içindir.

[Semerkandî]: Bu, boşluğun reddi üzerine bir öncüdür ve üç araştırmayı kapsamaktadır. Onlardan her biri de ‘Bütün parçadan büyüktür’ sözümüzdeki gibi

apaçık olan alt öncüllere ayrılırlar. Bu yüzden Şeyh bu bölümü “tembih” diye isimlendirmiştir.

[Araştırma konularından] ilki, cisimsel boyutların girişimliliği engellediğidir. Girişimlilik ise, biri diğerinin mekânının aynısı olması bakımından, iki şeyin bütün olarak karşılaşmasıdır. Eğer cisimleri de kapsamı bakımından bundan daha genel kullanmak istersek deriz ki: Birinin konumunun diğerinin konumunun aynısı oluncaya kadar [iki şeyin karşılaşmasıdır]. Çünkü şayet iki miktar birbirine girişirse, onların ikisinin büyüklüğü birinin büyüklüğü gibi olur. Böylece de bütün parçadan daha büyük olmaz. [Araştırma konularından] ikincisi, bir cismin diğer bir cisme nüfuz etmesinin ancak bu cismin ona temasıyla olmasıdır; aksi takdirde girişimlilik olurdu. [Araştırma konularından] üçüncüsü, sözü edilen engellemenin madde, [var] olan cismani sûretler veya türsel sûretler ve onun vasıtasıyla var olan arazlar için olmayıp, boyutlar için olmasıdır. Zira onun büyüklükten bir payının olması -onda boyutların meydana gelmesi(husul) veya onun boyutlarda meydana gelmesi sebebiyle- ancak arazlar vasıtasıyla olabilir. Bizzat pay ise boyutlara aittir ve bu [durum] açıktır.

Sözü edilen imkânsızlık(temanu’), toplamın büyüklüğünün parçanın büyüklüğü gibi olmasının imkânsızlığı gibidir. Bizzat pay ise boyutlar içindir ve bu açıktır. Buradan şunu öğrenilir ki, ne zat ne de araz bakımından büyüklükten payı olanda –tıpkı nokta; araz ve derinlik yönünden çizgi ve derinlik yönünden yüzeyde olduğu gibi- girişimlilik mümkündür. Bu yüzden -konumlarının bir olması (yettehidu) yönüyle- noktalar, çizgiler ve yüzeylerden bazılarının bazılarına [girişimli olması] uygun olabilir.

[İbn Sinâ]: Sen, cisimleri konumlarında bazen birbiriyle karşılaşmış (mütelakiye) bazen birbirine yaklaşmış bazen de birbirinden uzaklaşmış olarak bulursun. [Yine] sen onları konumlarında bazen aralarına sınırlı ölçüde cisimler sığmış olmasına göre, bazen büyük bir ölçüye bazen de küçük bir ölçüye sığmış olarak bulursun. Dolayısıyla birbiriyle karşılaşmayan cisimlerin, tıpkı kendilerinin [yakınlık ve uzaklık bakımından] farklı farklı konumları olması gibi, aynı şekilde aralarında ölçümleri ve ölçümsel farklılıkların vaki olduğu şeyin ölçülmesi için farklı farklı ihtimalleri olan boyutları olduğu açıkça ortaya çıkar. Buna göre eğer onların arasında cisimden olmayan bir

boşluk bulunur ve bunu mümkün kılarırsa, bu durumda yine o ölçüsel bir boyuttur, yoksa söylenildiği gibi her ne kadar cisim olmasa da salt olmayan de şey değildir.

[Semerkandî]: Bu bölüm gelecek bölümler birlikte boşluğun imkânsızlığı hakkındadır ve açıklaması şöyledir: Boşluk hakkında söz söyleyenler iki gruptur: Birincisi, onun salt (mahd) bir şey olmadığını iddia edenlerdir. Onlar derler ki boşluk, karşılaşmayan iki uzak cisim arasında olmayan şeydir. Bu cisimler arasındaki boşluk için bir tanımdır; sonsuz olan boşluğu ele almamaktadır. İkinci grup ise onun varlığı olan bir şey olduğunu iddia ettiler ve onu ‘üç yönde uzunluğu olan, tek bir cismin kendisini doldurduğu bir boyut’ olarak tarif ettiler. Eğer ondan uzak olursa ‘yarılmış boyut’ (bu’-u meftur) olarak isimlendirilir. Zira ondaki etkisi sırasında cisim onu yarmıştır. Şeyh bu işaretle ilk grubun görüşünü, cisimler arasında denklik ve farklılık (müfavete) imkânı bulunduğunu görmemizle çürütmüştür. Eğer onlar arasında boşluk olsa ve bu mümkün verseydi, aynı şekilde denkliği ve farklılığı da kabul ederdi. Bu durumda da onun yarısı, zorunlu olarak tamamından daha az olurdu. Durum böyle olunca boşluk, ölçüsel bitişik bir boyut olurdu. O zaman da şöyle dememiz doğru olmazdı: İddia ettikleri gibi boşluk, her ne kadar cisim değilse de salt olmayan şey de değildir.

[İbn Sinâ]: **Tembih**

Bitişik boyutun maddesiz var olamayacağı ve hacimsel boyutların boyutsallıktan dolayı girişimsel olamayacağı ortaya çıktığına göre, bu durumda sırf boyut olan bir boşta kalmanın varlığı söz konusu değildir. Cisimler hareketlerine koyuldukları zaman, onların aralarında olan bir kenara çekilir ve onlar için yarılmış (meftur) bir boyutun varlığı sabit olmaz. Dolayısıyla da asla boşluk yoktur.

[Semerkandî]: İkinci görüşü çürütmeyi açıklamak istemektedir ve iki yönden çürütmektedir: İlki, heyûlânın ispatı konusunda ortaya çıkmıştı ki, bitişik boyut maddesiz olarak var olmaz. Şayet boşluk bulunsaydı, soyut bitişik bir boyut bulunurdu ki, bu çelişkidir. İkincisi, bu amacın mukaddimesinde hacimsel boyutların boyutsallıktan dolayı girişimsel olmayacağı ve birinin gelmesiyle diğerinin kenara çekildiği açıklanmıştı. Şayet boşluk bitişik bir boyut olsaydı, cismin ona [doğru] harekete geçmesi sırasında kenara çekilir, ona sabit olmazdı. Boyut ona sabit

olmayınca da cismin dahil olmasıyla o yarılır. Dolayısıyla da asla boşluk yoktur. Zira o zaman onu doldurmasından ötürü kesinlikle cisim olmazdı ve soyut olmaması zorunlu olurdu. Çünkü o hareket etmiş ve yer değiştirmiştir. Durum böyle olunca da o maddidir. Bazıları onu ‘ق’ ile ‘مقطور’ olarak okumuşlar ve onu ‘çapı olan’ (zi'l ektâr) olarak yorumlamışlardır ki, bu da aynı şekilde yakın [anlamda]dır.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

‘Yön’ diye isimlendirilen anlam hakkındaki söz ile bizim meşgul olduğumuz şeyin bir bağıntısı vardır. Örneğin, “bu, bu yönde değil, de şu yönde hareket etti” sözümüzdeki gibi. Bilinmektedir ki, şayet onun bir varlığı olmasaydı, hareketli olanın bir maksadının olması muhal olurdu ve hiçbir şey olmayan bir yöne doğru işaret nasıl vaki olurdu? Dolayısıyla yönün bir varlığının bulunduğu ortaya çıkmıştır.

[Semerkandî]: Bu, yönün ispatına bir işarettir ve bundaki sözler, sonlar ve uçlar –ki o, nokta, çizgi ve yüzeydir- hakkındaki sözlere uygundur. Çünkü -şimdi geleceği gibi- yön de aynı şekilde bir sondur. Mekân zannedilen boşluk hakkındaki sözü ise [şudur:] Onu, ‘bir doğrultuda hareket edenin kendisini amaçlaması mümkün olan’ veya ‘semtine doğru duyuşal bir işaret mümkün olan’ şeklinde tanımladılar. Bu tanım engel değildir; zira bütün unsurların hayyızları ve bütün yer kaplayanların kendisi buna dahildir. Şeyh burada ‘yön’ü genel manada almış, onun varlığına ve özelliklerine delil getirmiştir. Sonra onun hakikatini –daha sonra geleceği üzere- tıpkı “bu, bu yönde değil, de şu yönde hareket etti” denilmesindeki gibi, yön ile ifade edilen bir anlamla ortaya koymuştur. [Bu durumda] onun var olması zorunludur, çünkü o hareketli olanın amacıdır. Böyle olan her şey aynı şekilde vardır. Çünkü o, kendisine duyuşal işaretin vaki olduğu şeylerdendir, böylece var olur. Öyleyse yönler de vardır.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

Bilmelisin ki yön, hareketin kendisine doğru vaki olduğu şeylerden olunca, hiçbir konumu olmayan makullerden olmamış olur. Dolayısıyla yönlerin işaret edilebilen konumlarının olması zorunlu olur.

[Semerkandî]: Yönün konum sahibi olduğunu açıklamak istemektedir. Bunun için der ki: Hareketin kendisine yöneldiği şeylerden olduğundan soyut makullerden olamaz. O

zaman da kendisine doğru duyusal bir işaret vaki olmasından ötürü yönlerin konumlarının olması gerekir.

[İbn Sinâ]: **İşaret**

Yön konum sahibi olduğunda, bu durumda şu açıktır ki, onun uzamdaki konumu, işaret ve hareketin kaynağıdır. Şayet onun konumu bunun dışında kalsaydı bu durumda işaret ve hareket ona doğru olmazdı.

[Semerkandî]: Bu, yönün mahiyetine bir işarettir ve açıklaması şöyledir: Yön konum sahibi olduğunda işaret ona yönelir ve hareket eden hareketle onu amaçlar. Bu durumda onun uzamdaki konumunun işaret ve hareketin kaynağı olması gerekir. Zira şayet onun konumu bu uzamın dışında kalsaydı, işaret ve hareket onda doğru değil, onun dışında bir şeye doğru olurdu ki, bu çelişkidir.

[İbn Sinâ]: Sonra yine yön, ya bu uzamda bölünmüş ya da bölünmemiş olur. Eğer bölünmüş olursa, hareketli olanın iki parçasından kendisine en yakın farzedilenine ulaşır da durmazsa, bu durumda kaçınılmaz olarak ya “o henüz yöne doğru hareket etmiştir” denilir ya da “o, yönden hareket etmiştir” denilir. Henüz yöne doğru hareket etmiş olur ise bu durumda yön bölünmüş olanın ötesindedir. Eğer yönden hareket etmiş olursa bu durumda kendisine ulaşılan şey yöndür; yönün parçası değildir. Bu durumda açıktır ki, yön bölünmemiş olan bu uzamda bir sınırdır. Dolayısıyla o, uzamın ucudur ve hareketin yönüdür.

[Semerkandî]: Cihet bölünmez. Çünkü şayet bölünmüş olsaydı, hareket eden onu amaçladığında ve hareketli olanın iki parçasından ona en yakın farzedilenine ulaşır da durmadığında ya henüz yöne ya yönden ya da ikisinden de hareket ettiği kabul edilir ki, bunların hepsi geçersizdir. İlkine gelince, şayet bir yöne doğru hareket etseydi, ulaştığı şey yönün bir parçası olmazdı. Oysa takdir edilen bunun aksiydi. İkincisine gelince, şayet yönden hareket etseydi, onun ulaştığı şey olan yön ve onun ötesindeki, onun dışında olurdu. Bu durumda da, böyle takdir edildiği halde, onun bir parçası olmaz ki, bu bir çelişkidir. Üçüncüsüne gelince, ilk ikisinin geçersizliği onun da geçersiz olmasını zorunlu kılar. Bu yüzden Şeyh onu zikretmemiştir. Eğer: “Biz iki parçadan yakın olana ulaşmış olan hareketin ‘bir yönden ve bir yöne’ has olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü burada başka bir kısım vardır ki o, onun yönde olmasıdır”

dersen, deriz ki: Bu ilk iki kısım altında değerlendirilir. Çünkü farzedilen her hareketin haddi zatında bir yönden bir yöne olması gerekir. Zira hareket zorunlu olarak bir taraftan (canib) bir tarafa olur. Yönün uzamdaki konumunun işaretin kaynağı olduğu ve onun bölünmediği ortaya çıktığı zaman, hareket edenin kendisinde hareket ettiği uzamın ucunun olması ve onun da bir yönü kastetmesi zorunlu olur. Böylece o, uzama nisbetle uç (taraf) ve son; harekete nisbetle ise yöndür.

[İbn Sinâ]: Bu durumda şimdi uzamların doğada uçlarla nasıl sınırlandırıldığını ve bunun sebeplerini bilme ve doğal hareketlerin hallerini öğrenme konusunda arzulu olman gerekir.

[Semerkandî]: Yönlerin, hareket edenin kendisinde hareket ettiği uzamların sonları olduğu ortaya çıktığında, doğada uzamların sonlarının ve uçlarının nasıl meydana geldiğini ve bunu zorunlu kılan işaretleri öğrenmemiz gerekir. Bundan dolayı yönlerdeki doğal hareketlerin hallerini de öğreniriz.

[İbn Sinâ]: **Vehim ve Tembih**

Sen şöyle diyebilirsin: “Kendisine doğru hareket olan şeyin var olması şart değildir. Dolayısıyla siyahlıktan beyazlığa doğru dönüşen, beyazlık henüz yokken bazen hareket eder.” Eğer bu durum senin vehminde karmaşaya yol açarsa bil ki, bu iki durum arasında fark vardır. Çünkü aynı şekilde seni şüpheye düşüren şey, amaç bakımından zararlı değildir. Farka gelince; bir yöne doğru hareketli olan, yönü, hareket vasıtasıyla zatının meydana gelmesini amaçlayan (yetevehha) şeylerden kılmayıp aksine ona erişmeyi veya hareketle ona yaklaşmayı amaçlayan şeylerden kıldığından ve [aynı şekilde] hareketin tamamlanması sırasında varlık ve yokluk bakımından onun için bir hal kılmadığından o, hareketin vakti olmaz. Diğerine gelince, şayet yön, hareket vasıtasıyla meydana gelmiş olsaydı, onun varlığı konum sahibi bir varlık olurdu; yoksa konumu olmayan akledilir bir varlık olmazdı. İşte bu bizim amacımızdır. Ne var ki gerçek olan farktır ve bu sözün ardından gelen bilim dalı da onun üzerine bina edilir.

[Semerkandî]: Bu, sözü edilen kıyasın büyük önermesi (kübra el-burhan) üzerine sorulmuş bir sorudur ki o, bizim şu sözümüzdür: Hareketin kendisini amaçladığı her şey vardır. Bunun üzerine şöyle denilir: “Hareket eden şeyin amacı olan her şeyin var



olduğunu kabul etmiyoruz. Dönüşme (istihale) vasıtasıyla–mesela siyahtan beyaza-hareket eden [siyah], beyaz var olmamasına rağmen onu amaçlar ve ona doğru hareket eder. Hareketin hali ve dönüşüm nitelikteki harekettir.” Cevap iki şekildedir: İlki ‘sûret-i niza’ ve ‘sûret-i nakz’ arasındaki farktır. İkincisi ise sorunun kabul edilmesi ve amacın açıklanmasıdır.

Farka gelince, bir yöne doğru hareketli olan, yönü, hareket vasıtasıyla zatının meydana gelmesini isteyen şeylerden kılmayıp aksine ona erişmeyi veya hareketle ona yaklaşmayı amaçlayan şeylerden kıldığından ve [aynı şekilde] hareketin tamamlanması sırasında onun için bir hal kılmadığından, dönüşüm vasıtasıyla hareket edeninin aksine, varlık ve yokluk bakımından hareketin vakti olmaz. Böylece fark ve kıyasını büyük önermesinin anlamı ortaya çıktı. Eğer mekânsal hareketle hareket edenin amacı olursa, bu durumda o vardır. İkinci cevap [şudur ki:] Biz, ister hareketle meydana gelsin isterse de ondan/hareketten önce olsun, cihetin ancak konum sahibi bir varlık olduğunu kastediyoruz. Şayet onun varlığı hareket sayesinde oluyorsa, bu varlık konum sahibi bir varlıktır; konum sahibi olmayan akledilir bir varlık değildir ki, amaçlanan da işte budur. Böylece bu şüphe, amacımızı ihlal eden(kadih) bir şey olmaz. Sonra: “Ne var ki gerçek olan farktır” dedi, yani bu cevaptır. Her ne kadar burada iddia ettiklerimiz muhatabı defeder ve [konuyu] özetler olsa da doğru cevap, hareketin yönden önce meydana gelmiş olması şeklindeki farktır. İkinci nemat, bunda sonra öğreneceğimiz üzere, bunun üzerine bina edilmiştir.

## BÖLÜM 4: TAHKİKLİ METİN

### <sup>1</sup>/الطبيعيّات

قال: النمط <sup>2</sup>/الأول: في تجوهر الأجسام

اقول: النمط نوع من البسط، ويقال أيضاً لجماعة من الناس. قال: "عليكم<sup>3</sup> خير الناس النمط الأوسط". والتجوهر صيرورة الشيء جوهرأ، والمراد هاهنا بالجوهر<sup>4</sup> ذات الشيء وحقيقته. يُقال السواد في جوهره كذا أي في ذاته ومعناه. النمط الأول في أن تحقق حقيقة الأجسام الطبيعيّة من أيّ شيء. وإنما وسم ابواب الطبيعي والإلهي بالنمط. لأنّها من المقاصد التي يسكن العقول فيها كالبسائط. وفي هذا النمط مسائل.

المسألة الأولى: في أن الأجسام غير مركب من أجزاء لا يتجزى

قال: وهم إشارة

من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل ينضم<sup>5</sup> عندها أجزاء غير أجسام، يتألف منها الأجسام. وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الإنقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً و فرضاً. وأنّ الواقع منها في وسط<sup>6</sup> الترتيب يحجب الطرفين عن التماس.

اقول: الوهم هو اعتقاد المرجوح من اعتقاد الطرفين، والظنّ هو الراجح منهما. ولمّا كان هذا المذهب مرجوحاً في نفسه سمّاه بالوهم. وقال: "من يظن" لكونه راجحاً في اعتقاد القائل به. ويريد<sup>7</sup> بالإشارة إلى إثبات الحقّ وإبطال الباطل. واختلف أهل العالم<sup>8</sup> في تحقق ذات الجسم على مذاهبه انحصرت في ستة: لأنّ الجسم إما أن يكون ذا مفاصل بالفعل أو لا. والأول إما أن يكون تأليفه من أجزاء لا يتجزى أو لا. والأول إما من أجزاء متناهية أو لا. والثاني إما من أجسام صغار أو لا. والأول هو مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء المتقدمين. والثاني

<sup>1</sup> (٣٩) في -ت-، -، (١٠٠) في -ع-، (٧٠) في -ك-، (٥٦) في -ج-.

<sup>2</sup> (٣٩) في -ت-.

<sup>3</sup> عليكم: عليه اللهم في -ع-، عليكم: عليه في -ك-.

<sup>4</sup> بالجوهر: في الهامش في -ع-.

<sup>5</sup> ينضم: ينقسم في -ج-.

<sup>6</sup> في وسط: في الوسط في الهامش في -ج-.

<sup>7</sup> ويريد: ويشير في -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> العالم: العام في -ج-.

منسوب إلى النظام من قدماء المعتزلة. والثالث مذهب ديمقراطيس.<sup>1</sup> لآئه زعم أنها أجسام صغار لا يقبل القسمة لصغارها. والرابع مذهب قوم من الأقدمين الذين زعموا أنها خطوط. والثاني وهو أن لا يكون مفاصله بالفعل لا يخلو من أن يكون انقساماته الممكنة متناهية أو لا. والأول يُنسب إلى محمد الشهرستاني ومذهبه كمذهب الحكماء في أنّ الجسم مركب من الهبولى والصورة. والثاني هو مذهب جمهور الحكماء. فهذه ستة مذاهب. واران الشيخ في هذه الإشارة إبطال مذهب المتكلمين وبعض الأقدمين الذين قالوا: أنّ كل جسم هو ذو مفاصل ينضمّ عند تلك المفاصل أجزاء متناهية غير أجسام يتحقق منها الأجسام. وقالوا: أنّ تلك الأجزاء لا يقبل الانقسام لا كسراً لصغرها، إذ الكسر هو فصل الجسم الصلب بدفع دافع قوى من غير نفوذ جسم<sup>2</sup> فيه، ولا قطعاً لصلابتها<sup>3</sup>، إذ القطع هو فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه، ولا وهماً<sup>4</sup> لعجز المتوهمة عن تمييز طرف عن طرف، ولا فرضاً عقلياً لصعوبة استحضارها على الخيال. ومع ذلك قالوا: أنّ الواحد منها اذا وضع<sup>5</sup> بين اثنين يكون مانعاً بالطرفين عن التماس ليحصل الامتداد والحجم.

قال: ولا يعلمون أن الوسط إذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً<sup>6</sup> غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره. وأنه بحيث لو جوّز مجوّز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمّه<sup>7</sup> واحداً، لم يكن له بد من أن ينفذ فيه. فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة<sup>8</sup>. يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقياً للطرف<sup>9</sup> الآخر<sup>10</sup>/ملاقاة الوسط له وأن لا يتميز في الوضع. إذ لا فراغ عن لقائه. فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم. فإذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالأسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى.

<sup>1</sup> (١٠١) في -ع-.

<sup>2</sup> جسم: حجمة في -ع-، ك-.

<sup>3</sup> لصلابتها: ناقص في -ك-.

<sup>4</sup> (٥٧) في -ج-.

<sup>5</sup> (٧١) في -ك-.

<sup>6</sup> شيئاً: شيء في -ج-.

<sup>7</sup> قسمه: قسمته في -ج-.

<sup>8</sup> اللقاء... للمداخلة: مكرر في -ع-.

<sup>9</sup> للطرف: في الهامش في -ع-.

<sup>10</sup> (١٠١) (ظ) في -ع-.

اقول: هذا هو البرهان على إبطال مذهبهم وتقريره أن يقال: لو كان الجسم مركباً<sup>1</sup> من أجزاء لا يتجزى يلزم إما انقسام الجزء أو عدم الجسم وكلاهما مُحال. أما الملازمة، فلأنّ الجسم لو كان مؤلفاً من أجزاء لا يتجزى فلا يخلو من أن يكون الجزء الذي يقع بين الجزئين حاجباً لهما عن التماس أولاً. والثاني إنّما<sup>2</sup> يكون بأن يلقى الطرف الوسط بأسره وذلك إما<sup>3</sup> أن يكون بطريق التداخل أو لا. فهذه ثلثة اقسام. فإن كان حاجباً يلزم أن يلقى كل من الطرفين من الوسط شيئاً مغايراً لما يلقاه منه الطرف الآخر. إذ لو لقي كل من الطرفين ما يلقاه الآخر لزم تلاقي الطرفين فلا يكون الوسط حاجباً وحينئذ يلزم انقسام الوسط بالوهم، وفيه نظر. لأنّه إن اراد بالشيء بعضه فذلك عين النزاع، وإن اراد طرفه فيلزم أن يكون أحد الطرفين غير الآخر. وذلك مسلم لكن لماذا يلزم انقسام نفسه وأيضاً هذا منقوض بالفصول المشترك من النقط والخطوط والسطوح؟ إذ لها ملاقة مع شيئين مع عدم الانقسام. وإن كان الطرف يلقاه بأسره بدون التداخل فذلك إنّما يكون بمجرد المماسّة وحينئذ يلزم عدم الحجم والجسم. لأنّ كل اثنين منهما يصير واحداً. وإن لاقاه بالتداخل حتى يصير مكانهما أو حيّزهما واحداً، يلزم مجموع الأمرين: انقسام الجزء وعدم الحجم. أما الأول، فلأنّه حينئذ لا بد وأن ينفذ<sup>4</sup> الطرف في الوسط. إذ المداخلة لا يتصور عند المماسّة، إذ المماسّة إتحاد الطرفين مع اختلاف الوضع<sup>5</sup> بل بعدهما<sup>6</sup> فلا بد من النفوذ. وحينئذ يلقى من الوسط عند النفوذ شيئاً مغايراً لما لقيه عند المماسّة. وذلك القدر الذي لقيه عند النفوذ<sup>7</sup> غير ما يلقاه بعد المداخلة فيلزم انقسام<sup>8</sup> الوسط. وأما الثاني، فلأنّ اللقاء المتوهم بعد المداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقياً للطرف الآخر لملاقاة<sup>9</sup> الوسط إياه. وأن لا يتميّز عن الوسط في الوضع وهو كون الشيء بحيث يشار إليه. لأنّه حينئذ لا تبقى شيء من الطرف فارغاً عن ملاقة<sup>10</sup> ولا من الوسط فلا يبقى ترتيب ولا حجم. فثبت أنّ اللقاء لو كان بالكلية يلزم مجموع الأمرين - وهو خلاف المقدر - فيلزم أن لا تكون الملاقة بالأسر بل يبقى فراغ ويلزم الانقسام. وإلى هذا أشار بقوله "فإذا كان شيء من ذلك" يعني من

<sup>1</sup> مركباً: مألّف في -ع-، ك-.

<sup>2</sup> إنّما: إن في ك-.

<sup>3</sup> إما: يخلو من في ك-.

<sup>4</sup> ينفذ: يبعد في ج-.

<sup>5</sup> (و) في -ع-.

<sup>6</sup> بعدهما: بعد في ج-، بعدهما: بعدها في ك-.

<sup>7</sup> يكون: زائد في -ع-، ك-.

<sup>8</sup> (و) في ت-.

<sup>9</sup> لملاقاة: كملاقاة في -ع-.

<sup>10</sup> الوسط: زائد في -ع-، ك-.

الأمرين على<sup>1</sup>/تقدير الملاقاة بالأسر<sup>2</sup> لم يكن الملاقاة بالأسر. وإنما قال "مكانهما أو حيزهما أو ماشئت فسمه" لأن المتكلمين زعموا أنّ الجزء في الحيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خالياً، لا في المكان. إذ هو عندهم البعد الذي ينفذ فيه أبعاد الجسم وهذا يختص بالأجسام. هذا تقرير هذه الحجة والشارحون خطبوا<sup>3</sup> في توجيهه.

وقال: وهم وإشارة

و من الناس من يكاد يقول بهذا التأليف، لكن من أجزاء غير متناهية.

اقول: هذا الفصل في إبطال القول بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية وهو الذي يُنسب إلى النظام. وذلك لأته<sup>4</sup> لما إعتقد أنّ كل جزء من أجزاء الجسم فهو منقسم. لما قلنا من دلالة الدليل على إنقسام الجزء، ظنّ أنّ هذه الانقسامات حاصلة بالفعل. إذ ما<sup>5</sup> فرق بين القوة والفعل.<sup>6</sup> فلزمه القول بتركب الجسم من أجزاء لا يتجزى غير متناهية وأن صرّح بانتفاء الجزء. وذلك لأنّ الانقسامات لو كانت حاصلة بالفعل فلا بد وأن يحصل مفاصل متوالية بالفعل ويكون بين كل منفصلتين خروج. يلزم أن يكون ذلك الجزء غير منقسم بالوهم. وإلا لكان منقسماً بالفعل على اعتقادهم<sup>7</sup> فلا يكون المتواليان متواليين. ولذلك<sup>8</sup> قال الشيخ "ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف" يعنى التأليف من أجزاء لا يتجزى.

قال: ولا يعلم أنّ كل كثرة كانت متناهية<sup>9</sup> أو غير متناهية، فالواحد والمتناهي موجودان فيها. فإذا كان كل متناهي يؤخذ<sup>10</sup> منها مألفاً من أحادٍ ليس له حجم أزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد.

اقول: هذا إبتداء البرهان على إبطال هذا المذهب و تحريره أن يقال: لو تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية يلزم المحال إذ لا بد وأن يوجد فيها الواحد والعدد المتناهي. لأنّ كل كثرة متناهية كانت أو غير متناهية لا بد وأن يوجد فيها الواحد والكثرة المتناهية. إذ كل كثرة

<sup>1</sup> (٥٧ظ) في -ج-.  
<sup>2</sup> بالأسر: في الهامش في -ت-.  
<sup>3</sup> خطبوا: خطبوا في -ك-.  
<sup>4</sup> لأته: أنه في -ج-.  
<sup>5</sup> (١٠٢ظ) في -ع-.  
<sup>6</sup> (٧١ظ) في -ك-.  
<sup>7</sup> اعتقادهم: اعتقاده في -ك-.  
<sup>8</sup> لذلك: كذلك في -ج-.  
<sup>9</sup> متناهية: ناقص في -ع-.  
<sup>10</sup> يؤخذ: يوجد في -ع-، -ج-.

مركبة<sup>1</sup> من الأحاد و كل إثنين يوجد منها أو ثلاثة أو أربعة إلى غير ذلك يكون عدداً متناهيًا. وإذا وجد فيها الواحد والعدد المتناهي فلا يخلو من أن يكون حجم ذلك المجموع المتناهي أزيد من حجم الواحد منها أو لا. وعلى التقديرين يلزم المحال. أما إذا لم يكن فيلزم أن لا يكون تاليفها مفيداً للمقدار وعسى أن لا يبقى العدد ايضاً. لأنه لو لم <sup>2</sup>يزد حجم المجموع على حجم الواحد لكان ذلك بإيجاد حيز المجموع مع حيز الواحد، وذلك ينفي التعدد. وإن كان في العقل تعدد فلهذا قال بلفظ "عسى". وإذا لم يكن مفيداً للمقدار يلزم نفي الأجسام مع أنها ثابتة، هذا خلف. وللخصم أن يقول: لا نسلم أنه لو لم يفد المتناهي حجماً لم يفد غير المتناهي<sup>3</sup> بل هذا غير مذهبنا. وجاز تقرير تلك المقدمة بوجه يندفع هذا المنع وهو أن يقال لا بد وأن يزيد حجم الإثنين على حجم الواحد. إذ الجزآن الملاصقان يكون حيز احدهما غير حيز الآخر ضرورة<sup>4</sup>. فيكون حيز مجموعهما أزيد من حيز أحدهما فيكون حجمهما أزيد. وكذا نقول في الثلاثة والاربعة فصاعداً.

قال<sup>5</sup>: وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسماً<sup>6</sup>. كان نسبة حجمه إلى حجم الذي أحاده غير المتناهية نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر. لكن إزدياد الحجم بحسب إزدياد<sup>7</sup> التاليف والنظم، فيكون نسبة الأحاد المتناهية إلى أحاد<sup>8</sup> الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه، وهذا خلفاً ومحالاً.

أقول: هذا تقرير الشق الثاني وهو أن يكون حجم ذلك المجموع المتناهي أزيد من حجم الواحد. وهذا أيضاً محال، لأنه لو كان لكثرة متناهية منها حجم أزيد من حجم الواحد<sup>9</sup> وتحققت الإضافات بين تلك الأحاد في الجهات الثلاث من القبليّة والبعدية والفوقية والتحتية. إذ الحجم لا يتصور بدونها يتحقق الجسم من ذلك المجموع المتناهي الأحاد. وهذا المقدار يبطل دعوى

<sup>1</sup> مركبة: بتركبه في -ع-.

<sup>2</sup> (و ١٠٣) في -ع-.

<sup>3</sup> حجماً: زائد في -ك-.

<sup>4</sup> ضرورة: في الهامش في -ع-.

<sup>5</sup> قال: أقول في -ج-.

<sup>6</sup> جسماً: جسم في -ع-.

<sup>7</sup> (و ٥٨) في -ج-.

<sup>8</sup> أحاد: الأحاد في -ع-.

<sup>9</sup> وهذا أيضاً محال... حجم الواحد: ناقص في -ت-، -ج-.

الخصم<sup>1</sup> لأنه إدعى<sup>2</sup> المؤجبة الكلية لكن الشيخ أراد من ذلك إثبات مذهبه وهي<sup>3</sup> السالبة الكلية<sup>4</sup>/وتقريره أن يقال<sup>5</sup>: إذا حصل الجسم من ذلك المجموع المتناهي الأحاد<sup>6</sup> يكون<sup>7</sup> نسبة حجمه إلى حجم الذي أحاده غير متناهية، نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر. إذ حجم كل منهما متناه لكن إزدياد الحجم إثمًا يكون بحسب إزدياد الأحاد. فيكون نسبة الأحاد<sup>8</sup>/المتناهية إلى أحاد<sup>9</sup> الغير المتناهية بنسبة الحجم إلى الحجم التي هي نسبة المتناهي إلى المتناهي. فيلزم أن يكون الاحاد الغير المتناهية متناهية هذا خلف. فإن قلت: لا نسلم أن إزدياد الحجم بحسب إزدياد الأحاد وإثمًا يكون كذلك إن لو كانت الأحاد متساوية في الصغير والكبير، قلت: فحينئذ يكون الصغير بعضاً من الكبير فينقسم به الكبير فلا يكون الكبير جزءاً بل ذا جزء والتقدير بخلافه. واعلم أن الشيخ في كثير من مواضع هذا الكتاب يطلق لفظ الامكان<sup>10</sup> ويريد الحصول.<sup>11</sup> إذ قد تراد هذا اللغة<sup>12</sup> يقال يمكن المقصود إذا حصل. والشارحون لما ذهلوا عن هذا تحيروا في توجيه ذلك كما سيجيء في موارد.

قال: تنبيه

أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مألماً من مفاصل غير متناهية وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل، فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند الحسن.

أقول: هذا تنبيه على المذهب الحق وهو أن يُقال: إذا أوجب النظر السابق أن الجسم المتناهي المقدار لا يجوز أن يكون مألماً من مفاصل غير متناهية وأنه يجب أن لا يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل. فقد أوجب ذلك النظر أن يتحقق وجود جسم ليس لامتداد مفاصل بالفعل. وتحرير البرهان أن يقال: كل جسم فرض فإما أن يكون له مفاصل بالفعل أو

<sup>1</sup> الخصم: الجسم في -ك-

<sup>2</sup> ادعى: ادعا في -ج-

<sup>3</sup> وهي: وهو في -ع-، -ك-

<sup>4</sup> (٣٠٣) في -ع-

<sup>5</sup> أن يقال: ناقص في -ع-

<sup>6</sup> الأحاد: ناقص في -ج-

<sup>7</sup> يكون: في الهامش في -ت-

<sup>8</sup> (٧٢) في -ك-

<sup>9</sup> أحاد: الأحاد في -ع-

<sup>10</sup> الامكان: في الهامش في -ت-

<sup>11</sup> (٤٠) في -ت-

<sup>12</sup> اللغة: لغة في -ك-

لا. وعلى التقديرين<sup>1</sup>/يوجد جسم لا مفصل له بالفعل. أما إذا<sup>2</sup> كان الثاني فظاهر وكذا إن كان الأول. لأنّ تلك المفاصل إما أن تكون غير متناهية -وقد مر بطلانه- أو متناهية. وحينئذ تلك الأجزاء إما غير منقسمة في شيء من الجهات الثلاث بوجه من الوجوه أو لا. والأول باطل لما بينا فتعين أنّها منقسمة في الجهات الثلاث بوجه من الوجوه فيكون جسماً. فقد وجد جسم لا مفصل له بالفعل وهو المطلوب. وقوله "ليس يجب" يريد به يجب أنّه ليس، ويريد "بالإمكان" الحصول كما قلنا قبل.

قال: لكنّه ليس ممّا لا يفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال. ووقوع المفاصل إما بفكّ وقطع وإما باختلاف عرضين كما في البُلقة وإما بوهم وفرض إن أمتنع الفكّ بسبب.

أقول: قد علم أنّه وجد جسم لا مفصل له بالفعل لكنّه يكون قابلاً للفصل وإلا لما كان جسماً والأمور الفاعلة للانقسام ثلاثة: الأول الفكّ والقطع، والثاني اختلاف العرضين كالسواد والبياض في البُلقة، والثالث الوهم والفرض بأن يتوهم له نصف أو ثلاث أو غير ذلك. والأول أخصّ من الثاني وهو من الثالث. ووجه الحصر أنّ<sup>3</sup> الانفصال إن أدّى إلى الافتراق فهو الأول وإلا فإن كان في الخارج فهو الثاني وإلا فالثالث.

قال: تذييب

أليس إذا لم يكن تأليف من أحاد لا يقبل القسمة وجب أن يكون أحدُ وجوه القسمة -لاسيماً الوهميّة- لا يقف إلى غير النهاية. وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطنابٌ والمستبصر يرشده القدرُ الذي نورده.

أقول: يتفرّع على نفي الجزء فروع: الأول أنّه إذا لم يكن الجسم مألّفاً من أجزاء لا يتجزى، وجب أن لا يقف أحد وجوه القسمة<sup>4</sup> إلى غير النهاية. لأنّه لو انتهى كل واحد من وجوه القسمة لزم كون الجسم مألّفاً من أجزاء لا يتجزى، هذا خلف. وإمّا قال: "لاسيماً الوهميّة" إذ

<sup>1</sup> (و) في -ع-.

<sup>2</sup> إذا: إن في -ج-.

<sup>3</sup> (ظ) في -ج-.

<sup>4</sup> (ظ) في -ع-.



الانفكاكية والذي باختلاف العرضين قد تقف. "وهذا باب" أي باب نفي الجزء وفروعه. إذ العلماء أطنبوا في ذلك لكن ما ذكر الشيخ يعبر عن النافي<sup>1</sup>.

قال: تنبيه

إِنَّكَ ستعلم أيضاً -مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير النهاية- أَنَّ الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وأنه لا يتألف أيضاً -مما لا ينقسم- حركة ولا زمان.

اقول: الفرع<sup>2</sup> <sup>3</sup>/الثاني هو أنه إذا ثبت انتفاء الجزء يلزم احتمال الحركة والزمان قسمة بغير نهاية. والفرع<sup>4</sup> الثالث أنه لا يتألف الحركة والزمان مما لا ينقسم هذا. وأن فهم من الثاني التزاماً لكته إذا ذكره مطابقة، وبيانه<sup>5</sup>: أنه لو لم يكن كذلك لزم تنافي انقساماتها إلى ما لا ينقسم أصلاً. وحينئذ<sup>6</sup> يتركب<sup>7</sup> الجسم من أجزاء لا يتجزى، وذلك لأن المتحرك. إذا قطع بجزء من أجزاء الحركة التي لا يتجزى جزءاً من المسافة، يلزم أن لا يكون ذلك الجزء من المسافة<sup>8</sup> منقسماً وإلا لكانت الحركة على نصفه قبل<sup>9</sup> الحركة على كله فيلزم انقسام ذلك الجزء من الحركة، هذا خلف. وكذا لو قطع في جزء من الزمان جزءاً من المسافة، يلزم عدم انقسام ذلك الجزء من المسافة وإلا<sup>10</sup> الحركة على نصفه قبل الحركة على كله ويلزم انقسام جزء الزمان، هذا خلف.

<sup>1</sup> النافي: الباقي في -ع، -ك.

<sup>2</sup> الفرع: النوع في -ك.

<sup>3</sup> (٧٢ظ) في -ك.

<sup>4</sup> والفرع: والنوع في -ك.

<sup>5</sup> هو: زائد في -ج.

<sup>6</sup> يلزم: زائد في -ع، -ك.

<sup>7</sup> يتركب: تركب في -ك.

<sup>8</sup> يلزم...من المسافة: في الهامش في -ت.

<sup>9</sup> قبل: نصف في -ع، -ك.

<sup>10</sup> لكانت: زائد في -ع، -ك.

## المسألة الثانية: في إثبات الهبولى

قال: الإشارة

وقد علمت أنّ للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً وأتّه قد يعرض له انفصال<sup>1</sup> وانفكاك<sup>2</sup>. وتعلم أنّ المتصل<sup>2</sup>/بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوفُ بالأمرين. فإذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته.

اقول: تقرير<sup>3</sup> هذا البرهان أن يقال: قد علم مما مرّ أنّ للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً، والثخن هو حشو ما بين السطوح. وأتّه قد يعرض له<sup>4</sup> اتصال وانفصال كما في المائين مثلاً وفي ماء واحد. ومعلوم أنّه حينئذ ينبغى أن يوجد في الجسم ما يكون هو بعينه موصوفاً بهما قابلاً لهما. إذ الاتصال إنّما يعرض لما كان منفصلاً وبالعكس. وستعلم فيما بعد أنّ المتصل بذاته أي الصورة الجسمية غير الذي له قوة قبولهما بحيث يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين. فيلزم من هذه المقدمات أن يكون في الجسم شيء له قوة قبولهما غير المتصل بذاته، وهو المراد بالهبولى. قوله "فإذا قوة هذا القبول" إشارة إلى بطلان منع توهم وروده على هذا البرهان. وهو أنّه يقال: لم لا يجوز أن تكون قوة هذا القبول أي استعداده غير الوجود المقبول أي الاتصال والانفصال أو غير هيئته أي شكله أو غير صورته والصورة ما به يصير الشيء نوعاً، وفي الجملة ما يخص بكل واحد منهما. وحينئذ لا يكون القابل لأحدهما<sup>5</sup>/قابلاً للآخر. إذ استعداد قبول<sup>6</sup> منهما حينئذ ينافي استعداد قبول الآخر واستعداد قبول الشيء<sup>7</sup> يجب أن يكون لازماً لذات القابل. فأشار إلى بطلانه -بأنا لما بيّنا- أنّه قد يحدث للجسم اتصال وانفصال. فلا بد وأن يكون قوة قبولهما سابقاً<sup>8</sup> على وجودهما لازمة لذات القابل. وليس شيء مما ذكرتم كذلك فيلزم أن تكون قوة القبول<sup>9</sup>/غيرها. واعلم أنّ الشروح قاصرة عن هذا التوجيه وبعضهم ظنّ أنّ

<sup>1</sup> انفصال: اتصال في -ع-.

<sup>2</sup> (و) ١٠٥ في -ع-.

<sup>3</sup> تقرير: ناقص في -ك-.

<sup>4</sup> له: نافص في -ج-.

<sup>5</sup> (و) ٤١ في -ت-.

<sup>6</sup> كل: زائد في -ك-.

<sup>7</sup> الشيء: الشئين في -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> سابقاً: سابقة في -ع-، -ك-، -ف-.

<sup>9</sup> (و) ٥٩ في -ج-، (و) ١٠٥ في -ع-.

مراده بالمقبول الصورة الجسمية وهذا غلط. لأنه لو أزيد ذلك لكان<sup>1</sup> تلك المقدمة<sup>2</sup> ضائعة. إذ بيان أنّ تلك القوة لغير ذات المتصل بذاته، أخصّ منها.

قال: وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يُعدّم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدّداً.

أقول: هذا إشارة إلى بيان أنّ المتصل بذاته غير قابل لهما قبولاً يكون هو بعينه<sup>3</sup>/الموصوف بهما وذلك لأنّ المتصل بذاته ينعدم عند ورود الانفصال ويوجد غيره بالشخص بسبب انعدام<sup>4</sup> اتصاله. وعند عود الاتصال لا يعود المتصل الأول بعينه لاستحالة عود المعدوم بعينه بل يعود ما هو مثله. فعلم أنّه غير قابل لهما ذلك القبول. فإن قلت: يلزم حينئذ من برهانكم كون الخط<sup>5</sup> من الهولي وكذلك<sup>6</sup> السطح لكونهما قابلاً للفصل والوصل، قلت: لا نسلم بل يلزم وجود الهولي معهما. واعلم أنّ المراد بها<sup>7</sup> إن كان<sup>8</sup> الاتصال أو هيئته أو الامتدادات، سلم عدم القبول. لكن لم لا يجرز أن يكون القابل هو الجسم الموصوف بها<sup>9</sup> وإن كان الموصوف بها<sup>10</sup> فعدم قبوله ممنوع. وإن كان الموصوف مع اعتبار شيء منها كالمتمصل<sup>11</sup> - إذ هو الموصوف مع اعتبار الاتصال - فعدم قبول هذا المجموع مسلم. إذ المجموع<sup>12</sup> من الشيء والصفة لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة عليه. لكن لم لا يجوز أن يكون القابل ذات<sup>13</sup> الموصوف - وهو الجسم -، وهذا سر.

قال وهم و تنبيه:

ولعلك تقول: إنّ هذا إن لزم فإبّما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل<sup>14</sup>/وليس كل جسم فيما احسب كذلك. فإن خطر هذا ببالك فاعلم أنّ طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة، وما لها من

<sup>1</sup> قوله فإذا قوة هذا القبول الى الآخر: زائد في -ك-.

<sup>2</sup> تلك المقدمة: ناقص في -ك-.

<sup>3</sup> (٧٣) في -ك-.

<sup>4</sup> انعدام: عدم في -ك-.

<sup>5</sup> مركباً: زائد في -ع-، ك-.

<sup>6</sup> وكذلك: وكذا في -ع-.

<sup>7</sup> بها: بهما في -ج-.

<sup>8</sup> كان: في الهامش في -ك-.

<sup>9</sup> بها: بهما في -ج-.

<sup>10</sup> بها: بهما في -ج-.

<sup>11</sup> كالمتمصل: كان متصل في -ع-.

<sup>12</sup> إذ المجموع: في الهامش في -ع-.

<sup>13</sup> الجسم هو: زائد في -ج-.

<sup>14</sup> (١٠٦) في -ع-.

الغنى عن القابل أو الحاجة إليه متشابه. وإذا عُرف في بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه عُرف أنّ طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته. فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة. لأنّها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول.

اقول: هذا الفصل مشتمل على سؤال يرد على إثبات الهيولى وجوابه وتقريره أن يقال: أنتم استدللتم من قبول الجسم الاتصال والانفصال<sup>1</sup> على وجود القابل وهذا إن لزم فإنّما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل بالفعل<sup>2</sup>. وليس كل جسم كذلك -كالأفلاك- فلا يلزم أن يكون لكل جسم هيولى. وإثما قال: "احسب"، لأنّ امتناع الخرق على الأفلاك مختلف فيه. فقال: "إن خطر هذا ببالك فاعلم أنّ طبيعة الامتداد الجسماني" أي حقيقة الصورة الجسمية في نفسها واحدة. لأنّ مفهوم الصورة الجسمية -وهو متصل بذاته في جميع الأجسام- سواء كانت فلكية أو عنصرية واحدة. فيكون الكل في الغنى الاحتياج إلى القابل واحدا. فإذا وجد بعضها محتاجاً إلى ما يقوم فيه عرف أنّ طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه. إذ لو كانت طبيعتها مستغنية عما يقوم فيه لكان هذا الإستغناء لذاتها، فحيث لها ذات كان لها هذه الإستغناء. ولمّا لم يكن كذلك علّم أنّها محتاجة إلى ما تقوم فيه. ولقائل أن يقول: "إنّما لزم من دليلكم مقارنة الصورة للهيولى لا احتياجها إليها"<sup>3</sup> وإن<sup>4</sup> سلّمنا، لكن احتياجها إليها إما في وجودها أو فيها لا تتحقق وجودها بدونها<sup>5</sup> أو فيما تتحقق بدونها. والأولان يوجبان كونها عرضاً، والثالث جواز قيامها بدون الهيولى. قوله: "لأنّها طبيعة نوعية" إشارة إلى جواب سؤال وهو أن يقال: إنّ الجنس طبيعة واحدة ومع ذلك يوجد<sup>6</sup> بعض أفرادها محتاجاً إلى<sup>7</sup> فصل معين دون الباقي، فلم لا يجوز أن يكون كذا في صورة النزاع؟ وتوجيه الجواب أن يقال: الطبيعة الجنسية انما يقتضى بذاتها فصلاً ما وهي لا تفارق ابداً عما تقتضيه. وأما اختلاف مقارنتها بالفصول، فليست من جهة ذاتها بل من جهتها. إذ هي علل مقتضية لحصولها<sup>8</sup> في الخارج بخلاف هذه الطبيعة. فإنّها

<sup>1</sup> والانفصال: والانفكاك في -ع-، -ك-.

<sup>2</sup> والتفصيل بالفعل: ناقص في -ك-.

<sup>3</sup> (١٠٦ ظ) في -ع-.

<sup>4</sup> إن: لكن في -ك-، -ج-.

<sup>5</sup> أو... بدونها: ناقص في -ت-، -ج-.

<sup>6</sup> طبيعة نوعية: زائد في -ت-، -ج-.

<sup>7</sup> (٥٩ ظ) في -ج-.

<sup>8</sup> فهي: زائد في -ج-.

<sup>1</sup>/طبيعية نوعية محصلة الذات غير محتاجة في حصول ذاتها إلى مقارنة علة مقتضية حتى تختلف بسببها مقارنتها. واختلافها إنّما يكون بالخارجات غير الفصول فلا يكون لها اختلاف المقارنة.

قال: وهم وتنبيه

ولعلك<sup>2</sup> تقول: "ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتّة، وأتّه إنّما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام وما شبيهاها".

اقول: هذا الفصل يشتمل على سؤال آخر وجوابه وتقريره أن يقال: إنّما لزم من برهانكم الذي ذكرتم في الفصل الثالث وجود شيء واحد بالاتصال قابل للانقسام بالوهم لا بالفك. فلا نسلم إمكان انفصاله بالفعل بل المنفصل إنّما هو الجسم<sup>3</sup> المركب من تلك الأجزاء التي لا تحتمل الانقسام إلا بحسب الفروض<sup>4</sup> والأوهام واختلاف العرضين القارين<sup>5</sup> أو مضافين<sup>6</sup> كما هو مذهب ديمقراطس. وحاصله أنّ الجسم الذي هو واحد بالاتصال غير<sup>7</sup> قابل للفك والذي قابل له غير واحد بالاتصال.

قال: فإن خطر هذا ببالك فاعلم أنّ القسمة الفرضية أو الوهمية أو الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذتين أو موازتين أو مماسيتين<sup>8</sup> تحدث اثنتين مآ، يكون طباع كل واحد من الإثنتين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع. وما يصحّ بين كل اثنتين منها، يصحّ بين اثنتين آخرين. فيصحّ إذا بين المتباينين من الاتصال الرافع<sup>9</sup> للإثنية الانفكاكية ما يصحّ بين المتصلين، ويصحّ بين المتصلين من الانفكاك الرافع<sup>10</sup> للاتحاد الاتصالي ما يصحّ بين المتباينين.

<sup>1</sup> (٧٣ظ) في كـ.

<sup>2</sup> ولعلك: أو لعلك في عـ.

<sup>3</sup> الجسم: ناقص في جـ.

<sup>4</sup> (١٠٧و) في عـ.

<sup>5</sup> القارين: قارين في عـ، كـ.

<sup>6</sup> (٤١ظ) في تـ.

<sup>7</sup> غير: ناقص في جـ.

<sup>8</sup> مماسيتين: مسامتتين في تـ، جـ.

<sup>9</sup> الرافع: الواقع في جـ.

<sup>10</sup> الرافع: الواقع في جـ.

اقول: تحريره أن يقال: سلّمنا أنّ ما ذكرنا إنّما دلّ ظاهراً على القسمة الوهمية أو الفرضية أو الواقع باختلاف العرضين قارئين أو مضافين وهو ما يكون للموضوع بالقياس إلى الغير - كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماسيتين- لكن يلزم منها جواز القسمة الفكية<sup>1</sup>. لأنّها تحدث في المقسوم إثنيّة ما، يكون طباع كل واحد من الإثنيين طباع الآخر، وطباع مجموعهما وطباع الخارج عن المجموع الموافق له في النوع. فيكون هناك أمران متصلان وهما الجزءان الحادثان بالوهم أو غيره. وأمران آخران بينهما انفكاك وانفصال أي المجموع والخارج عنه الموافق له في النوع. وقد تقدم أنّ الأمور المتساوية في الماهية والطبيعة لا تختلف أفرادها في مقتضى تلك الطبيعة.<sup>2</sup> فيصحّ إذاً بين كل إثنيين منها ما يصحّ بين إثنيين آخرين، فإذا صحّ الاتصال بين المتباينين والانفكاك بين المتصلين. والطباع لغة مرادف للطبيعة وفي الاصطلاح، يقال لمصدر صفة ذاتية قرينة.

قال: اللهمّ إلا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زائل. ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا إثنيّة بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه.

اقول: يعنى الانفكاك بين المتباينين يوجب جواب الانفكاك بين المتصلين اللذين<sup>3</sup> من تلك الطبيعة الا لمانع خارجي. وذلك المانع أما لازم لتلك الطبيعة وحينئذ يمتنع وجود المتباينين، إذ المانع للتعدد<sup>5</sup> إذا كان لازماً للطبيعة، امتنع التعدد من تلك الطبيعة ويلزم انحصار تلك الطبيعة في شخص أو زائل عنها -كما في الصلب إذا زالت صلابته-. وحينئذ جاز الانفكاك، وهو المطلوب.

قال: تنبيه

كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة، فعاق عن ذلك عائق طبيعي لازم. فإنّه لا يوجد في<sup>6</sup> الأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنيّة ولا كثرة تعرض، بل يكون نوعه في

<sup>1</sup> الفكية: الفلكية في -ج-.

<sup>2</sup> (١٠٧) (ظ) في -ع-.

<sup>3</sup> اللذين: الذين في -ج-، -ع-.

<sup>4</sup> (٦٠) (و) في -ج-.

<sup>5</sup> للتعدد: من التعدد في -ع-، -ك-.

<sup>6</sup> في: ناقص في -ع-.

شخصه أي لا يوجد ذلك النوع إلا شخصاً واحداً. وكيف يوجد إثينية أو كثرة<sup>1</sup> لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه<sup>2</sup> لازم طبيعي.

اقول: كل نوع يمكن أن يكون<sup>3</sup> له أشخاص بحسب مفهومه الكلي. وعاق له<sup>4</sup> عن ذلك لازم طبيعي. فإنه لا يوجد للأشخاص<sup>5</sup> المحتملة لذلك النوع إثينية، وكيف يوجد والمانع لازم.

قال: تذييب

أليس قد بان لك أن المقدار -من حيث هو<sup>6</sup> 7/مقدار<sup>8</sup>- أو الصورة الجرمية -من حيث هي صورة جرمية- مقارنة لما تقوم معه، ويكون صورة فيه. ويكون ذلك هيولاهما وشيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له<sup>9</sup>. فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصّص في بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه.

اقول: من جملة تفاريع وجود الهيولى جواز التخلخل<sup>10</sup> والتكاثف. فاراد الشيخ أن يشير إليه في هذا الفصل إذ قد يحتاج إليه في المباحث الآتية وتقريره أن يقال: قد ظهر فيما مرّ أنّ المقدار -من حيث هو مقدار- أو الصورة الجسمية -من حيث هي صورة جسمية- مقارنة لشيء يكون قيامها معه. ويكون الصورة الجسمية صورة فيه -كما بينا- ويكون ذلك الشيء هيولاهما. وظاهر أنّ ذلك الشيء ليس له في نفس ذاته مقدار، وإلا لما كان قابلاً للفصل والوصل -لما علمت-، ولا صورة جرمية، وإلا لكان للهيولي هيولي أخرى تعين ما مر. وهذه هي الهيولي الأولى التي ينتهي إليها مواد المركبات الجسمانية بأسرها. فاعرفها وإذا<sup>11</sup> لم يكن لها في نفسها مقدار ولا صورة كانت<sup>12</sup> نسبة المقادير إليها سواء. فلا يبعد أن تقبل في بعض الأشياء تارة مقداراً أكبر<sup>13</sup> وتارة أصغر. فيصير جسم واحد تارة أكبر وهو التخلخل وتارة

<sup>1</sup> أو كثرة: ولا كثرة في -ج-.

<sup>2</sup> عنه: في الهامش في -ت-.

<sup>3</sup> أن يكون: ناقص في -ع-.

<sup>4</sup> في: زائد في -ك-.

<sup>5</sup> للأشخاص: الأشخاص في -ج-.

<sup>6</sup> هو: ناقص في -ع-.

<sup>7</sup> (٠٨ و) في -ع-.

<sup>8</sup> مقدار: مقداراً في -ج-.

<sup>9</sup> ولتكن هذه هي الهيولى الأولى: زائد في الهامش في -ع-.

<sup>10</sup> (٧٤ و) في -ك-.

<sup>11</sup> وإذا: وإذا في -ك-.

<sup>12</sup> كانت: كان في -ع-.

<sup>13</sup> أكبر: كبر في -ج-.

أصغر وهو التكاثر. وإثما قال: "في بعض الاشياء" لأنّ الهيولى الفلك المحدد لا يقبل إلا مقداراً معيناً.

### المسألة الثالثة: في أنّ الصورة لا تنفك عن الهيولى

قال: إشارة

يجب أن يكون محققاً عندك أنّه لا يمتدّ بعدّ في ملاءٍ أو خلاءٍ إن جاز وجوده إلى غير النهاية. اقول: هذا الفصل في بيان تناهي الأبعاد<sup>1</sup> إذ قد يُحتاج إليه في هذه المسألة وفي مسائل أخرى. فقال: "يجب أن يكون محققاً عندك" إذ ذاك<sup>2</sup> يفيد في مطالب شريفة أنّه لا يمتدّ بعدّ في ملاءٍ أو خلاءٍ إن جاز وجود الخلاء. وإثما قال: "إن جاز" لأنّه لم يبين امتناعه قبل<sup>3</sup>.

قال: وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء<sup>4</sup> واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد. ومن الجائز<sup>5</sup> أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات. ومن إيجاب<sup>6</sup> أن يفرض فيهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية.

اقول: هذا ابتداء البرهان وتحريره<sup>7</sup> أن يقال: لو جاز امتداد الأبعاد إلى غير النهاية يلزم إمكان انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين، وهو محال. لأنّ إمكان المحال محال، فالمقدم مثله. بيان الشرطية أنّه لو<sup>8</sup> كان كذلك يلزم إمكان أمور ثلاثة يلزمه<sup>9</sup> ثلاثة أمور أخرى يلزم منها التالي. أما الأول، - وهو لزوم إمكان الأمور الثلاثة - فلائّه حينئذٍ يمكن أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد - كساقى مثلث - لا يزال البعد<sup>10</sup> يتزايد. وفيه نظر، لأنّ ذلك إثما يكون إن لو كانت اللانهاية من جميع الجوانب. ويمكن أن يفرض بينهما أبعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات، يعنى يكون زيادة كل بُعد على ما قبله بقدر زيادة ما بعده عليه. ويمكن أن يفرض

<sup>1</sup> (١٠٨ ظ) في -ع-.

<sup>2</sup> إذ ذاك: ذلك في -ع-، ك-.

<sup>3</sup> قيل: ناقص في ك-.

<sup>4</sup> مبدء: مقدار في -ج-.

<sup>5</sup> (٤٢ و) في -ت-.

<sup>6</sup> إيجاب: الجائز في -ج-، -ع-.

<sup>7</sup> وتحريره: وتقريره في -ع-.

<sup>8</sup> (٦٠ ظ) في -ج-.

<sup>9</sup> يلزمه: فيلزمه في -ع-.

<sup>10</sup> بينهما: زائد في ك-.



بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية. وإتّما قال: "بقدر واحد" لأنّ زيادة كل بعد لو كانت<sup>1</sup> أقل من زيادة ما قبلها -كما يكون مثلا كل منها نصف ما قبلها- جاز عدم تناهي الزيادات مع كونها في بُعد متناه. إذ بيّن اوقليدس في المقالة الأولى<sup>2</sup> من "كتاب الأصول" أنّ<sup>3</sup> كل خطّ يمكن تنصيفه. ومعلوم أنّ نصف الخطّ لا بد وأن يكون خطأ، فيمكن تنصيف الخطّ إلى غير النهاية مع كون الخطّ متناهياً. فيجب حينئذ أن تكون الزيادات<sup>4</sup> بقدر واحدا وأكثر<sup>5</sup>. وإتّما خصّص المثل بالذكر لأنّه لا ينافي حصول الزائد إذ يوجد المثل في الزائد.

قال: فيكون هناك إمكان<sup>6</sup> زيادات على أوّل تفاوت يفرض بغير نهاية. ولأنّ كل زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد يوجد<sup>7</sup> في واحد وأيّة زيادات<sup>8</sup> أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع<sup>9</sup> ذلك الممكن. وإلا فيكون إمكان<sup>10</sup> وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان. فيكون أنّما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة<sup>11</sup> المحدود والذي<sup>12</sup> في القوة. فيصير بين الامتدادين محدوداً في التزايد عند حدّ لا يتجاوزه في العظم. وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده. وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود، وذلك محال.

اقول: هذا بيان المقدمة الثانية وهي<sup>13</sup> أنّه يلزم من إمكان هذه الأمور<sup>14</sup>/الثلاثة، ثلاثة أمور اخرى. أحدها إمكان زيادات غير متناهية على البعد الأول. والثاني أنّ كل زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد في بُعد واحد بعده. والثالث أنّ كل جملة من الزيادات التي أمكنت يمكن أن يوجد هناك بُعد يشتمل على جميع ذلك الممكن. إذ لو امتنع ذلك بل إنّما يمكن الاشتمال على الزيادات إلى غاية لا يمكن على أكثر منها، يلزم انتهاء الأبعاد الواقعة بين الامتدادين<sup>15</sup>/إلى

<sup>1</sup> كانت: كان في -ج-.

<sup>2</sup> (١٠٩) في -ع-.

<sup>3</sup> أنّ: من في -ج-.

<sup>4</sup> إما: زائد في -ع-.

<sup>5</sup> وأكثر: أو أكثر في -ج-.

<sup>6</sup> إمكان: ناقص في -ج-.

<sup>7</sup> قد يوجد: في الهامش في -ت-.

<sup>8</sup> زيادات: ذاتيات في -ج-.

<sup>9</sup> جميع: ناقص في -ج-.

<sup>10</sup> إمكان: في الهامش في -ع-.

<sup>11</sup> غير: زائد في -ع-.

<sup>12</sup> والذي: الذي في -ع-.

<sup>13</sup> وهي: وهو في -ع-.

<sup>14</sup> (٧٤) في -ك-.

<sup>15</sup> (١٠٩) في -ع-.

لا يمكن الزيادة عليه. وإلا لكان هناك بعد يشتمل على أزيد من الممكن. وحينئذ يكون ذلك البُعد مشتملا على زيادات محدودة متناهية من جملة الزيادات الغير المتناهية التي في القوة. فتكون الأبعاد التي بين الامتدادين منتهية إلى بُعد لا يتجاوزه بُعد في العظم. وهناك ينقطع الامتدادان لا محالة ولا ينفذان بعده. وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن، وذلك محال. فَعلم أنّ الأمور الثلاثة لازمة، وفيه نظر. إذ لا نسلم أنه لو امتنع وجد أنّ كل جملة في بُعد لزم وقوف الاشتمال على جملة لا يمكن<sup>1</sup> أزيد منها في بُعد؛ بل اللازم حينئذ أنّ بعض الجمل لا يوجد في بُعد وجاز أن يكون ذلك البعض جملة الزيادات الغير المتناهية وغيرها من الجمل يوجد في أبعاد. فلا يلزم انتهاء الأبعاد إلى بُعد لا يمكن الزيادة عليه.

قال: فبين أن يكون هناك إمكان أن يوجد بُعد<sup>2</sup> بين الامتدادين الأولين، فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية، فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، هذا محال.

اقول: هذا بيان المقدمة الثالثة<sup>3</sup> وهو<sup>4</sup> أن يقال: إذا لزم هذه الأمور الثلاثة فتبين أنه يلزم إمكان أن يوجد بُعد توجد فيه تلك الزيادات الغير المتناهية. فيلزم إمكان انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين، وهو محال. وهذا البرهان يسمى "سَلْمياً".

قال: وقد تستبان استحالة ذلك أيضاً من وجوه أخرى، فيستعان فيها بالحركة أو لا يستعان، ولكن فيما ذكرناه كفاية.

<sup>5</sup>اقول: هذا إشارة إلى برهان المسامطة فإنه يستعان فيه بالحركة وإلى برهان التطبيق فإنه لا يستعان فيه بالحركة. أما المسامطة، فهي أن يقال: لو امتد بعد إلى غير النهاية ووجود بُعد متناه مواز له ممكن وكذلك يمكن حركة المتناهي حيث<sup>6</sup> يسامت طرفه البُعد الغير المتناهي فيلزم تحقق نقطة على غير المتناهي هي أول نقطة المسامطة. والتالي محال، فالمقدم مثله. أما الملازمة، فبينة. وأما بطلان التالي، فلأنّ كل نقطة فرضت أنها أول المسامطة يلزم أن لا يكون أول المسامطة بل يكون المسامطة قبلها. لأنّ المسامطة<sup>7</sup> إنما تحصل بحركة طرف المتناهي.

<sup>1</sup> بل يمكن: زائد في -ج-.

<sup>2</sup> (و٦١) في -ج-.

<sup>3</sup> الثالثة: الثانية في -ك-.

<sup>4</sup> وهو: وهي في -ك-.

<sup>5</sup> (و١١٠) في -ع-.

<sup>6</sup> حيث: حتى في -ع-، -ك-.

<sup>7</sup> يلزم أن لا يكون... لأنّ المسامطة: ناقص في -ك-.

والحركة لا بد وأن<sup>1</sup> تقع في مسافة. وقد بيّنا أنّ الحركة والمسافة منقسمة إلى غير النهاية. فيكون حركته على نصف تلك المسافة قبل حركته على تمامها، فيكون المسامته في حال الوصول إلى النصف قبل المسامته<sup>2</sup> المفروضة ومنعوا الملازمة بما ذكر في نفي التالي بعينه. وقيل: أنّ المَحال إنّما لزم من المجموع فجاز إمكان الكل، إذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال -كاجتماع كتابة "زيد" مع<sup>3</sup> عدمها-. والجواب أنّ<sup>4</sup> <sup>5</sup>/المجموع إذا استلزم المحال لا بد وأن يكون الاجتماع محالاً لكن البُعد المتناهي ممكن موجود وكذا حركته. فيكون ثبوت اللانهاية <sup>6</sup>/معهما محالاً. وإلا لا يمكن الاجتماع المستلزم للمحال ويمكن إصلاح هذا البرهان بوجه حسن، وهو أن يقال: لو تحرك طرف المتناهي فإما أن تحصل نقطة هي أول نقطة المسامته <sup>7</sup>/أو لم يحصل<sup>8</sup>، وكل واحد منهما باطل. أما الأول فلما مر، وأما الثاني فلأنه لا بد للمسامته من أول. إذ حصول الشيء على وجه لا يكون لوجوده أول مُحال بالضرورة. وأما برهان التطبيق فمعروف.

قال: إشارة

فلقد بان لك أنّ الامتداد الجسماني يلزمه التناهي، فيلزمه الشكل، أعني في الوجود. فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه، أو يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه، أو يلزمه بسبب الحامل والأمور التي تكتنف الحامل. ولو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل، وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما<sup>9</sup> يلزم كليته. ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر، وهو منفرد بنفسه، لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه -من غير هيولاه- للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوة الانفصال<sup>10</sup>. وقد بان استحالة هذا. فبقي أنّه بمشاركة من<sup>11</sup> الحامل.

<sup>1</sup> تكون: زائد في -ج-.

<sup>2</sup> المسامته: المسافة في -ج-.

<sup>3</sup> مع: وفي -ج-.

<sup>4</sup> الجواب ان: في الهامش في -ت-.

<sup>5</sup> (٧٤) في -ك-.

<sup>6</sup> (٤٢) في -ت-.

<sup>7</sup> (١١٠) في -ع-.

<sup>8</sup> يحصل: ناقص في -ك-.

<sup>9</sup> يلزمه ما: في الهامش في -ع-.

<sup>10</sup> الانفصال: الانفعال في -ع-.

<sup>11</sup> من: ناقص في -ع-.

اقول: هذا<sup>1</sup> إشارة إلى البرهان على أنّ الصورة لا تتفكّ عن الهيولى وتقريره أن يقال: إذا ثبت أنّ الامتدادات لا بد لها من التناهي فالمتصل بذاته -الذي هو الصورة الجسمية- لا بد لامتداده من التناهي. وكلما كان كذلك، فيمتنع خلوّ الصورة عن الهيولى. بيان الشرطية<sup>2</sup> أنّه لو كانت<sup>3</sup> المتصل متناهي المقدادير فلا بد وأن يلزمه الشكل في الوجود أي يكون الشكل لازماً لوجوده دون ماهيته. وإلا لكان شكل جميع الأجسام واحداً. وفي الشروح أنّه: لو كان لازماً للماهية لا يستلزم تعقلها<sup>4</sup>/تعلقه، وفيه نظر. لأنّه<sup>5</sup> إنّما يلزم ذلك إن لو كان لازماً بيناً. والشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة للمقدار بواسطة احاطة حد كما في الدائرة والكرة أو حدود كما في المكعب والمربع<sup>6</sup>. وإذا كان الشكل لازماً لوجوده يلزم أن لا يفارق الهيولى. وذلك لأنّه حينئذ لا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه عن نفسه وإن انفرد عن الحامل، أو يلزمه عن سبب خارج وإن انفرد عن الحامل، أو يلزمه بمشاركة الحامل وما يتبعه من المعاني. وهذه منفصلة مانعة الخلو، لأنّه لا يخلو من أن يكون بمشاركة الحامل وما يتبعه أو لا. والثاني إما أن يكون بنفسه وما يلزمه أو لا. وحينئذ يكون<sup>7</sup> بالأمر الخارجي. والأخيران باطلان فتعين الأول. أما الثاني، فلأنّه لو لزمه عن نفسه بغير مشاركة الحامل لتشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل. وهيئات التناهي هي ككون المتناهي مشاراً إليه على وجه مخصوص ومحسوساً على وضع معين. وكذلك<sup>8</sup> يلزم تشابه جزء الصورة لكليتها في المقدار وهيئات الشكل. وأما الثالث، فلأنّ المقتضى لذلك الشكل لو كان امراً خارجاً، يلزم أن يكون المقدار الجسماني قابلاً للفصل والوصل بدون هيولاه<sup>9</sup>. لأنّ ما يفيد الشكل يفيد النهاية إذ لو حصلت النهاية بدونها، حصل الشكل بدنه ضرورة تساويهما. وإفادة النهاية إنّما يكون بعد قبوله القطع فحينئذ تكون الصورة قابلة للفصل وهي أيضاً متصلة. فيلزم أن يكون المقدار الجسماني بذاته قابلاً للفصل<sup>10</sup>/والوصل، وكان له في نفسه قوة الانفصال. وقد مرّ أنّ هذه القوة يمتنع ثبوتها له. وإذا انتفى القسمان فتعين الأول. وإذا كان لزوم الشكل للمقدار بمشاركة الحامل وهو لازم

<sup>1</sup> هذا: هذه في -ع-.

<sup>2</sup> (ظ) في -ج-.

<sup>3</sup> كانت: كان في -ك-، -ج-.

<sup>4</sup> (و) في -ع-.

<sup>5</sup> لأنه: مكرر في -ج-.

<sup>6</sup> المكعب والمربع: مربع والمكعب في -ع-، -ك-.

<sup>7</sup> يكون: مكرر في -ك-.

<sup>8</sup> كذلك: لذلك في -ج-.

<sup>9</sup> هيولاه: الهيولى في -ك-.

<sup>10</sup> (ظ) في -ع-.

لوجوده، فيمتنع وجوده الا مع الحامل،<sup>1</sup> وهو المطلوب. واعلم أنّ لزوم الشكل لا يكفي فيه الحامل. وإلا للزم<sup>2</sup> التشابه المذكور لاشتراك الأجسام في الحامل بل يحتاج إلى أمور أخرى. وسيجيء الكلام تحقيقاً لذلك<sup>3</sup> فيما بعد.

قال: وهم وإشارة

ولعلك تقول: وهذا أيضاً<sup>4</sup> يلزمك في أشياء أخرى، فإنّ الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك. ثمّ تقول: إنّ الشكل للفلك مقتضى طباعه، وطبع الجزء وطبع الكلّ واحد<sup>5</sup>.

اقول: هذا الفصل إشارة إلى نقض توهم وروده على الفصل السابق<sup>6</sup> وجوابه وتوجيهه أن يقال: ما ذكرتم منقوض بالفلك. فإنّ الجزء المفروض منه ليس له شكله. ونحن قائلون بأنّ شكل الفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء والكل واحد.

قال: فنقول لك أنّ الشكل حصل للفلك عن قوة طبيعة أوجبت لهيولاه تلك الجرمية، ولم يكن لها ذلك عن نفسها أو عن جرميتها. فلما وجب لها ذلك وجب بإيجاب ذلك<sup>7</sup> السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما<sup>8</sup> للكل، لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل<sup>9</sup>. فهذا له عن عارض ومانع، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها يتجزأ بها.

اقول: هذا إشارة إلى دفع الوهم السابق وتقريره أن يقال: سلمنا أنّ شكل الفلك مقتضى طباعه وأنّ طبيعة<sup>10</sup> جزءه كطبيعة كله. لكن ههنا مانع يمنع من اتصاف الجزء بشكل<sup>11</sup> الكل ما ذكرنا. وذلك لأنّ الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة -هي صورته النوعية- أوجبت لهيولاه تلك الجرمية المعينة، وذلك الشكل المعين بواسطة الجرمية. وليس ذلك الشكل عن الهيولي من حيث هي ولا عن جرميتها حتى يلزم استواء الجزء والكل. وإلا لزم اشتراك جميع الأجسام في

<sup>1</sup> (٧٥ظ) في -ك-.

<sup>2</sup> للزم: لزم في -ج-.

<sup>3</sup> لذلك: في الهامش في -ع-.

<sup>4</sup> أيضاً: في الهامش في -ت-.

<sup>5</sup> واحد: واحداً في -ج-.

<sup>6</sup> السابق: ناقص في -ك-.

<sup>7</sup> ذلك: في الهامش في -ت-.

<sup>8</sup> ما: اما في -ج-.

<sup>9</sup> صورة الكل: زائد في -ع-.

<sup>10</sup> (١١٢) في -ع-.

<sup>11</sup> (٦٢) في -ج-.

المقدار والشكل. ولما أوجبت تلك الطبيعة لهيولي الفلك جرماً وشكلاً معيناً، وجب<sup>1</sup> لذلك<sup>2</sup> الإيجاب أن لا يكون لما يفرض بعد<sup>3</sup>/ذلك جزءاً صورة الكل، لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل. فامتتاع اتصاف الجزء ههنا بصورة الكل وشكله، إمّا كان<sup>4</sup> لثلاثة أمور عارض وهو إيجاب<sup>5</sup> ذلك السبب: صورة الكل<sup>6</sup> وشكله؛ ومانع وهو كونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل وشكله<sup>7</sup>. إذ يمتنع بالبدئية أن يكون صورة الجزء المفروض بعد حصول صورة الكل، صورة الكل بعينها؛ ومقارنة ما يقبل تلك الصورة المعينة ويحملها ويتجزى بأجزائها. وذلك لأنّ الكل إذا كان قابلاً لتلك الصورة المعينة وكل بعض منه لبعضها<sup>8</sup> امتنع أن يحصل للجزء صورة الكل. والقوة إسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره. والقيّد الأخير يفيد دخول قوة بغير محلها، لا من حيث أنّه محل بل من حيث أنّه قابل للتغير كما لقوة الطبيّة للطبيب. إذا عالج نفسه فإنّها يغيّره لا من حيث أنّه طبيب بل من حيث أنّه مريض. والطبيعة هي مبدأ قريب<sup>9</sup>/للحركات والسكونات الذاتية التي لمحلها. وفي بعض النسخ، ما كان لفظ "صورة الكل" الثانية التي هي فاعلة لا تكون وحينئذ يجب أن تجعل ما الوصفية في قوله "جزءاً ما للكل" وموصولة فاعلة له.

قال: وأما المقدار -فلو<sup>10</sup> انفرد ولم يكن هناك شيء<sup>11</sup> إلا طبيعة المقدارية، وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر<sup>12</sup> كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض إلا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل- فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً ممّا يختلف فيه حتى نفس الكليّة، فليس يمكن أن يقال ههنا: لحقها<sup>13</sup> شيء -بحسب إمكان وقوّة ما أو صلوح موضوع- لحوفاً سابقاً، ثم<sup>14</sup> تبع ذلك صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة.

<sup>1</sup> وجب: لزم في -ج-.

<sup>2</sup> لذلك: بذلك في -ك-.

<sup>3</sup> (و٤٣) في -ت-.

<sup>4</sup> كان: يكون في -ك-.

<sup>5</sup> إيجاب: إيجاد في -ع-.

<sup>6</sup> الكل: الشكل في -ت-، -ج-.

<sup>7</sup> ومانع وهو كونه... وشكله: في الهامش في -ك-.

<sup>8</sup> لبعضها: لبعضها في -ج-.

<sup>9</sup> (١٢ ظ) في -ع-.

<sup>10</sup> فلو: لو في -ع-.

<sup>11</sup> بوجب شيئاً: زائد في -ع-.

<sup>12</sup> لم تصر: لم تصير في -ك-.

<sup>13</sup> من غيرها: زائد في -ع-.

<sup>14</sup> ثم: حتى في -ع-.

<sup>15</sup> أن: من في -ج-.

أقول: قد بين أن عدم اتصاف الجزء بصورة الكل وشكله في الفلك إنّما كان لمانع. والمانع مفقود ههنا فيندفع النقص. وذلك لأنّ المقدار الجسماني إذا كان منفرداً لم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا طبيعة الصورة الجسمانية.<sup>1</sup> وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلاً أو غير كل إلا من نفسها، إذ لا مدخل لغيرها في ذلك بحسب تقرير تجريدها. أما العلة فلما مرّ في<sup>2</sup> الفصل السابق؛ وأما القابل فلنقدير انفرادها عنه وإذا لم يكن لغيرها مدخل في ذلك، فهي لا تستحق شيئاً معيناً ممّا يمكن أن تختلف فيه. وإلا لكانت<sup>3</sup> أبداً ذلك الشيء فلا يستحق الكلية لتحقق المانع المذكور في الفلك. فعلم أنّه لا يمكن أن يقال ههنا: لحقها شيء لحوفاً سابقاً من غيرها بحسب إمكان وقوة ما لذلك الغير أو بحسب صلاحية محل المقدار والشكل للكليّة<sup>4</sup> والجزئية حتى تبع كذلك أي<sup>5</sup> للحق السابق أي يصير ما هو كالجزء بحالة<sup>6</sup> مخالفة للكل كما أمكن للفلك من لحوق الكلية السابقة المستتعبة المخالفة الجزء. فإن قلت: ما الفائدة في هذا البرهان؟ إذ البرهان الأول قد دلّ على أن<sup>7</sup> الصورة لا تنفك عن الهيولي لقبولها الفصل والوصل ولأنّها طبيعة واحدة كما مرّ؛ قلت: الأول إنّما دلّ على عدم انفكاكها في الأجسام لا مطلقاً، وهذا يفيد ذلك. فإن قلت: حينئذ يكون هذا معيناً عن الأول فما الحاجة في إيراده؟ قلت: لاحتياج الثاني إليه في أنّه لا يمكن قبول الفصل والوصل بدون الهيولي. والله اعلم.

#### المسألة الرابعة: في أنّ الهيولي لا تنفك عن الصورة الجسمانية

قال: تنبيه

هذا الحامل إنّما له الوضع من قبل اقتران الجسمية به. ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم، كان في حد ذاته ذا حجم أو غير منقسم، كان في حدّ نفسه مقطع لمنتهى<sup>8</sup> إشارة نقطة إن لم<sup>9</sup> ينقسم ألبتة أو خطأً أو سطحاً إن انقسم في غير جهة الإشارة.

<sup>1</sup> (٧٦) في -ك-.

<sup>2</sup> في: من في -ج-.

<sup>3</sup> لكانت: لكان في -ج-.

<sup>4</sup> (١٣) في -ع-.

<sup>5</sup> أي: ناقص في -ع-، -ك-.

<sup>6</sup> بحالة: ناقص في -ج-.

<sup>7</sup> (٦٢) في -ج-.

<sup>8</sup> لمنتهى: منتهى في -ع-.

<sup>9</sup> لم: ناقص في -ج-.

اقول: هذه مقدمة يتوقف عليها بيان المطلوب وهي<sup>1</sup> أن يقال: ليس لهذا الحامل في ذاته وضع أي ليس<sup>2</sup> هو<sup>3</sup> في نفسه<sup>4</sup> بحيث يمكن الإشارة الجسمية إليه بأنه هنا أو هناك بل إنَّما يصير ذا وضع من جهة اقتران الصورة الجسمية به. إذ لو كان له في نفسه وضع فلا يخلو من أن يكون منقسماً في جميع الجهات<sup>5</sup> أو لا. فإن كان، كان ذا حجم في نفسه؛ وإن<sup>6</sup> لم يكن منقسماً كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة إلى مشار إليه. إذ لو كان ذا نهاية لكان منقسماً -كما علم في المسألة الأولى-. وإذا كان نهاية شيء فإن لم ينقسم في شيء<sup>7</sup> من الجهات أصلاً كان نقطة وإن<sup>8</sup> انقسم فإما أن ينقسم في جهة واحدة أو جهتين. إذ لا يمكن انقسامه في جهة الإشارة والأول خط والثاني سطح والاقسام بأسرها باطلة. أما كونه ذا حجم فلأنه<sup>9</sup> يوجب أن يكون بانفراده عن الصورة الجسمية جسماً وأيضاً يلزم أن يكون جزء الجسم في نفسه غير الجسم. وأما كونه نقطة فلأنه حينئذ يلزم كون الفرض<sup>10</sup> الغير المنقسم محلاً للجوهر المنقسم وكذلك القول في القسمين الباقيين أو نقول: هذه ثلاثة حالة في موضوع ولا شيء من الحامل محال. وإلا لكان الجسم حالاً في الموضوع وذلك محال. فلا شيء من هذه الثلاثة بحامل<sup>11</sup>. وإتِّمَّ يفرض<sup>12</sup> الشيخ لكونه نهاية ليثبت كونه نقطة أو خطأ أو سطحاً. فيثبت أن الهولي ليس لها في ذاتها وضع. فإن عرض لها الوضع فمن قبل اقتران الصورة الجسمية.

قال: تنبيه

فلو فرضنا هولي بلا صورة، وكانت بلا وضع، ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص، فليس يمكن أن يقال: إنَّ ذلك لأنَّ الصورة لحقها هناك، كما يمكن أن يقال: لو كانت في صورة توجب لها وضعاً هناك أو كان قد عرض لها وضع هناك ثمَّ لحقها الصورة الأخرى. وإتِّمَّ ليس يمكن فيما نحن فيه؛ لأنَّها مجردة بحسب هذا الفرض.

<sup>1</sup> وهي: وهو في -ع-.

<sup>2</sup> ليس: في الهامش في -ت-.

<sup>3</sup> ليس هو: هو ليس في -ك-.

<sup>4</sup> ذاته: زائد في -ج-.

<sup>5</sup> في جميع الجهات: في الهامش في -ع-.

<sup>6</sup> وإن: فإن في -ع-.

<sup>7</sup> (١٣ ظ) في -ع-.

<sup>8</sup> وإن: فإن في -ك-.

<sup>9</sup> فلانه: في الهامش في -ع-.

<sup>10</sup> الفرض: العرض في -ع-، -ك-.

<sup>11</sup> بحامل: مكرر في -ج-.

<sup>12</sup> يفرض: يعرض في -ع-، -ك-.



اقول: هذا هو البرهان على أن<sup>1</sup>/الهيولي لا تتجرد عن الصورة وتحريره أن يقال: <sup>2</sup>/إذا ثبت هذه المقدمة يلزم أن لا يكون الهيولي مجردة عن الصورة. إذ لو كانت مجردة يلزم المَحال، وذلك لأنها لو كانت مجردة ثم لحقها الصورة الجسمية فلا بد وأن تصير ذات وضع مخصوص في موضع<sup>3</sup> مخصوص لامتناع<sup>4</sup> أن يحصل في جميع المواضع أو لا في شيء منها أو في موضع مبهم غير معين. إذ يمتنع<sup>5</sup>/وجود المعين في غير المعين واللازم، وهو صيرورتها ذات وضع مخصص في موضع مخصوص باطل. لأنها لو صارت كذلك فلا بد لذلك من مخصّص، لامتناع الترجيح بلا مرجح والمخصّص منتف فيمتنع ذلك. وذلك لأنّ هذا التخصيص إنّما يمكن بصورة لما بينا أنه يمتنع لها<sup>6</sup> <sup>7</sup>/الوضع بدون الصورة وتلك الصورة لا يخلو من أن تكون غير هذه الصورة أو هي بعينها، والقسمان محالان. أما الأول فكما يقال: كانت في صورة اوجبت لها وضعاً هناك كجزء من الماء في موضعه<sup>8</sup> أو عرض لها مع تلك الصورة ذلك الوضع. كما إذا كان جزء من الماء في حيز الهواء، فإذا غلبت عليه الطبيعة الهوائية صار هواء في ذلك الموضع وذلك باطل. لأننا نتكلم على تقرير كونها مجردة عن الصورة. وأما الثاني فسيجيء.

قال: وليس يمكن أيضاً أن يقال: إنّ الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كلّ واحد مثلاً، كأجزاء الأرض، كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصّص وضع جزئيّ بسبب لحوق الصورة، وهناك وضع جزئيّ لحوقاً يخصّص أقرب المواضع الطبيعيّة من ذلك الموضع، كالجزم من الهواء يصير ماءً فيكون موضعه الطبيعيّ متخصّصاً بسبب موضعه الأول، وهو أقرب مكان طبيعي للمياه ممّا<sup>9</sup> موضعاً لهذا الصائر ماءً وهو هواء، وإنّما لا يمكن هذا أيضاً؛ لأننا جعلناها مجردة.

<sup>1</sup> (٤٣ظ) في -ت-.

<sup>2</sup> (٧٦ظ) في -ك-.

<sup>3</sup> في موضع: في الهامش في -ع-؛ مخصوص في موضع: ناقص في -ك-.

<sup>4</sup> في موضع: زائد في -ع-.

<sup>5</sup> (١٤و) في -ع-.

<sup>6</sup> لها: مكرر في -ج-.

<sup>7</sup> (٦٣و) في -ج-.

<sup>8</sup> كان في الصورة الهوائية في حيز الهواء فلحقته الصورة المائية فنزل: زائد في -ك-.

<sup>9</sup> كان: زائد في -ع-.

اقول: هذا هو البيان القسم الثاني وهو أن يكون بسبب هذه الصورة كما في الأوضاع الجزئية التي لأجزاء كل<sup>1</sup> واحد كالأرض مثلاً. وهذا<sup>2</sup> إشارة إلى قول من قال: لم لا يجوز أن يتخصّص كتخصّص أجزاء الأرض<sup>3</sup> مثلاً باحيازها بواسطة صورها مع أن نسبتها إلى جميع الاحياز واحدة. وتوجيه الكلام ههنا أن نقول: هذا القسم أيضاً باطل. لأنّه لو كان سبب التحصيل هو هذه الصورة فإما أن يكون على وجه يكون للهيولي وضع معين نقيض<sup>4</sup> الصورة بتوسط ذلك الوضع. ذلك الوضع<sup>5</sup> -كما مر في قسم الأول- من حصول وضع الهيولي قبل اقتران<sup>6</sup> الصورة أو لا يكون. أما الثاني فظاهر البطلان، لأنّ نسبة الصورة المجردة التي تقترن بالهيولي إلى جميع أحياز عناصرها واحدة كنسبة الهيولي المجردة إليها فلا تقتضي شيئاً منها. وأما الأرض فذلك نسبة اقتضاء صورة الكل وضع كل<sup>7</sup> العنصر الموجب لاختصاص الأجزاء بمواضعها. وذلك غير متحقق فيما نتكلم فيه. والشيخ ما ذكر هذا القسم لوضوحها. وأما الأول، فكما يُقال: لحقها الصورة حال أن يكون هناك وضع جزئي لحوفاً تخصص أقرب الموضع الطبيعية كذلك الجسم من الموضع السابق كما أنّ الجزء من الهواء يصير في حيزه ماء. فتوجب صورته تخصيص موضعه الطبيعي بسبب موضعه الأول وهو أقرب مكان طبيعي للمياه من موضعه الذي صار فيه ماء. وإثما امتنع ذلك لأنّنا جعلناها أيضاً مجردة من<sup>8</sup> الصورة فلا يتعين موضعها الأول. واعلم<sup>9</sup> أنّ هذا البرهان إثماً دل على امتناع تجرد الهيولي المقارنة للصورة قبل المقارنة لا على امتناع تجردها مطلقاً ولا بعد المقارنة. والشيخ قد يشير إلى تكميل هذا البرهان في الفصل الآتي.

قال: تذييب

فاحدس من هذا أنّ الهيولي لا تتجرّد عن الصورة الجسمانية.

<sup>1</sup> كل: كلي في -ع-، -ك-.

<sup>2</sup> وهذا: وهذه في -ك-.

<sup>3</sup> (١٤ اظ) في -ع-.

<sup>4</sup> تلك: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>5</sup> ذلك الوضع: ناقص في -ت-، -ج-.

<sup>6</sup> اقتران: في الهامش في -ت-.

<sup>7</sup> كل: كلي في -ج-، -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> من: عن في -ج-.

<sup>9</sup> واعلم: و علم في -ج-.

أقول: <sup>1/</sup>هذا<sup>2</sup> تنبيه على استكمال البرهان. إذ قد يمكننا أن نستدل مما مر على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية مطلقاً <sup>3/</sup>وتقريره أن يقال: لما ثبت امتناع تجرد هيولى الأجسام عن الصورة قبل الاقتران يلزم امتناع تجردها مطلقاً. إذ لو تجردت يلزم إمكان المحال وهو مُحال. وذلك لأنها<sup>4</sup> لو تجردت واقتران الصورة بها ممكن فيلزم إمكان تجردها مع إمكان اقتران الصورة بها. لكن التجرد مع <sup>5/</sup>الاقتران محال لاستلزامه المحال لما بينا. فيلزم إمكان المحال وإمكان الاقتران ثابت فينتفى إمكان التجرد. وإنما قلنا أن الاقتران ممكن لأنه لو امتنع فإما أن يكون ذلك الامتناع لذات الهيولى أو لوازمها أو عوارضها المفارقة. والأولان باطلان، وإلا لما قارنت ابداً فتعين الثالث. وحينئذ يمكن الاقتران فثبت امتناع تجرد الهيولى مطلقاً. وظنّ بعض الشارحين أن الشيخ كتبه في هذا الفصل على تركيب البرهان وأنّ الفصل السابق مشتمل على مقدماته، وذلك باطل. إذ التركيب أيضاً استفيد من الفصل السابق كما بينا. وزعم آخر أنه أشار إلى امتناع تجردها بعد المقارنة. إذ الفصل السابق إنّما دلّ على امتناع تجردها قبل المقارنة<sup>6</sup>.

#### المسألة الخامسة: في إثبات الصورة النوعية

قال: تنبيه

والهيولى قد لا تخلو<sup>7</sup> عن صور آخر وكيف! ولا بدّ من أن يكون إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر أو مع صورة توجب<sup>8</sup> امتناع قبول تلك<sup>9</sup>، وكل ذلك غير مقتضى<sup>10</sup> الجرمية. وكذلك لا بدّ له من استحقاق مكان خاص<sup>11</sup> أو وضع خاصّ متعيّن، وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامية المشتركة فيها.

<sup>1</sup> (١٥) في -ع-.

<sup>2</sup> هذا: هذه في -ك-.

<sup>3</sup> (٧٧) في -ك-.

<sup>4</sup> لأنها: أنها في -ج-.

<sup>5</sup> (٦٣) في -ج-.

<sup>6</sup> والله اعلم: زائد في -ك-.

<sup>7</sup> أيضاً: زائد في -ع-.

<sup>8</sup> قبول...توجب: في الهامش في -ت-، توجب: ناقص في -ج-.

<sup>9</sup> تلك و: ناقص في -ج-.

<sup>10</sup> مقتضى: ناقص في -ج-، في الهامش في -ع-.

<sup>11</sup> (١٥) في -ع-.

اقول: هذا الفصل نفى عن<sup>1</sup> امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة النوعية والمراد بها ما يتنوع به الاجسام. ولفظه قد ههنا للتحقيق لا للتقليل كما زعم بعض الشارحين حتى يُحبر في توجيهه.  
<sup>2</sup>/ويدل على هذا المطلوب وجهان: الأول أن<sup>3</sup> الأجسام مختلفة في الآثار. إذ بعضها يقبل الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة كما في الأجسام الرطبة أو بعسر كما في الأجسام اليابسة. وبعضها يمتنع عليه قبول ذلك كما في المحدد. فاختصاص بعض الأجسام بصفة دون الباقي يستدعى مخصصاً وهو إما نفس الجسمية المشتركة أو لوازمها. وحينئذ يلزم اشتراك جميع الأجسام في ذلك أو عوارضها المفارقة<sup>4</sup> أو أمر منفصل وحينئذ يعود الكلام في اختصاصهما<sup>5</sup> بذلك الجسم دون الباقي أو أمر ذاتي لذلك الجسم، وهو المطلوب. والحصر ظاهر لأنه إما أن يكون منفصلاً عن ذلك الجسم أو لا. والثاني إما نفس الجسمية أو لوازمها أو لا. والثاني إما ذاتي لذلك الجسم<sup>6</sup> أو عرضي. الوجه الثاني أن كل جسم يستحق مكاناً خاصاً كما سيأتي أو وضعاً<sup>7</sup> خاصاً. إن لم يكن له<sup>8</sup> مكان كالمحدد وحينئذ يستدعي ذلك مخصصاً وباقي البرهان كما مرّ. وهاتان الصفتان من باب الأين والأول من الكيف. ولقائل أن يقول: هذا الكلام يعود في اختصاص كل جسم بصورته النوعية ويلزم إما التسلسل أو الترجيح بلا مرجح<sup>9</sup> وههنا سرّ وهو أنه يلزم ممّا ذكرنا برهان يدل<sup>10</sup> على مختار قادر حكيم.<sup>11</sup>

قال: إشارة

واعلم أنه ليس يكفي أيضاً وجود الحامل حتى يتعيّن صورة جرمانيّة وإلا لوجب التشابه المذكور،<sup>12</sup> بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّات وأحوال متّفقة من خارج يتحدّد بها ما يجب من القدر والشكل. وهذا سرّ تطلع منه على أسرار أخرى.

<sup>1</sup> عن: على في -ع-.

<sup>2</sup> (و٤٤) في -ت-.

<sup>3</sup> أن: ناقص في -ت-، -ج-.

<sup>4</sup> مفارقة: مقارنة في -ت-، -ج-.

<sup>5</sup> اختصاصهما: اختصاصها في -ع-.

<sup>6</sup> وهو المطلوب... لذلك الجسم: ناقص في -ج-.

<sup>7</sup> وضعاً: وصفاً في -ج-.

<sup>8</sup> له: ذا في -ع-، -ك-.

<sup>9</sup> بلا مرجح: ناقص في -ع-.

<sup>10</sup> يدل: في الهامش في -ت-.

<sup>11</sup> والله اعلم: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>12</sup> (١١٦) في -ع-.

اقول: هذه إشارة إلى جواب سؤال وارد على ما قيل في الفصل الثاني من المسألة الثالثة وهو أن الهبولي لو كانت<sup>1</sup> كافية في لزوم الشكل والمقدار للجسم يلزم اشتراك جميع الأجسام في شكل واحد ومقدار واحد لكون الهبولي مشتركة بين الجميع. فأشار بأنّ هذا الحامل غير كاف في لزوم الشكل والمقدار المعينين، وإلا لزم التشابه المذكور في ذلك الفصل. ولا يكفي أيضاً هذا الحامل<sup>2</sup> مع صورته النوعية. وإلا لما اختلف أشكال<sup>3</sup> أجزاء العنصر الواحد ومقاديرها بل يحتاج في اختلاف الأجزاء<sup>4</sup> شكلاً ومقداراً<sup>5</sup> إلى مخصصات ومعينات وأحوال مناسبة لذلك من خارج. والمعينات هي العقول والنفوس السماوية؛ والأحوال المناسبة هي الأحوال الأرضية مثل الصور السابقة والتغيرات اللاحقة والقواصر العنصرية. وبعضهم فسّر "المتفقة" بالإتفاقية وهي ما يكون وجوده غير دائم وغير أكثر من أسبابها بسبب تخلف الشرائط عن أسبابها في أكثر الأوقات أو في شطرها كالأحوال التي تقع مثلاً في الهواء والأرض بسبب جرى السحاب والرياح والمياه وافعال الحيوانات الموجبة لاختلاف أحوال أجزاء العناصر من الرخاوة والصلابة واللطافة والكثافة والبرود والتعير<sup>6</sup> وغير ذلك. قوله: "وهذا سرّ تطلع منه على أسرار أخرى" يعني لما علمت أنّ اختلاف أحوال الأجسام يفتقر إلى أسباب وأحوال خارجية<sup>7</sup> مناسبة من الصور السابقة والتغيرات اللاحقة فيعلم<sup>8</sup> من ذلك أبحاثاً شريفة. إذ يلزم حينئذٍ أن<sup>9</sup> لا يكون للحوادث بذاته زمانية، وإلا يلزم التشابه المذكور ويلزم منه أن تكون الأجسام قديمة. وأنه لا بد من حركة سرمدية تكون سبباً للاستعدادات<sup>10</sup> المختلفة في المادة لقبول الآثار المختلفة وأنّ تلك الحركة يقتضي وجود جسم يتحرك أبداً، وأنّ ذلك يحتاج إلى مبدأ قديم يقتضي وجود هذه الحوادث عند تمام الاستعداد. ولقائل أن يقول: هذا إنّما يلزم إن لو لم يكن الصانع فاعلاً مختاراً؛ وهذا هو الحق المبين. والله اعلم<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> كانت: في الهامش في -ت-.

<sup>2</sup> (٦٤ و) في -ج-، (٧٧ ظ) في -ك-.

<sup>3</sup> أشكال: ناقص في -ج-.

<sup>4</sup> الأجزاء: ناقص في -ج-.

<sup>5</sup> شكلاً ومقداراً: شكل او مقدار في -ع-.

<sup>6</sup> والتعير: والتعير في -ك-.

<sup>7</sup> (١٦ ظ) في -ع-.

<sup>8</sup> فيعلم: فعلم في -ك-.

<sup>9</sup> إن: إذ في -ج-.

<sup>10</sup> للاستعدادات: للاستعدادات في -ع-.

<sup>11</sup> والله اعلم: ناقص في -ع-، -ك-.

## المسألة السادسة: في كيفية تعلق الهيولى بالصورة<sup>1</sup>

قال: وهم وتنبيه

واعلم أنّ الهيولى مفنكرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة، فإما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولية لقوام الهيولى<sup>2</sup>، أو تكون الصورة آلة وواسطة<sup>3</sup> لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقاً، أو تكون شريكة<sup>4</sup> لمقيم بإجماعهما جميعاً يقوم الهيولى، أو تكون لا الهيولى تتجرّد عن الصورة ولا الصورة تتجرّد عن الهيولى، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر<sup>5</sup> من الآخر بعكسه؛ بل يكون سبباً<sup>6</sup> خارجاً عنهما يقيم كلّ واحد مع الآخر وبالأخر.

اقول: نريد أن نبين في هذه المسألة أنّ الصورة شريكة لعلّة قوام الهيولى وتقرير هذه المسألة وتوجيهها في غاية الصعوبة. أما الأول، فلأنّ الشيخ وضع في صدر المسألة أنّ الهيولى مفنكرة في أن تقوم بالفعل إلى الصورة. وعلى هذا التقدير أخذ في التردد بأنّها إما علة مطلقة أو آلة وواسطة أو شريكة.<sup>7</sup> ثم قال: "وليس<sup>8</sup> أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من العكس." وهذا مستدرك مناف للتقدير. وأما ثانياً، فأنّه ذكر في أثناء المسألة أن الصورة ليست علة ولا آلة وواسطة<sup>9</sup> لعدم تقدمها على الهيولى. ثم التزم أنّها جزء للعلّة مع أنّ جزءاً لعلّة يجب<sup>10</sup> أن يكون متقدماً. فإن قيل: أنّه يريد جزء علة البقاء لا<sup>11</sup> علة لايجاد حتى يجب أن يكون متقدماً، فنقول: حينئذٍ ترديده إما أن يكون في علة البقاء وآلتها وواسطتها أو في علة الايجاد وآلتها وواسطتها. فإن كان الأول، فلا نسلم أنّ الصورة ليست أحديها. قوله في الفصول<sup>12</sup> الآتية أنّها: لو كانت أحديها يلزم تقدمها على الهيولى، قلنا: لا نسلم وجوب تقدم علة البقاء أو آلتها وواسطتها<sup>13</sup>. وإن كان الثاني، فلا نسلم الحصر في الأقسام المذكورة لجواز أن تكون الصورة

<sup>1</sup> الهيولى بالصورة: الصورة بالهيولى في -ج-.

<sup>2</sup> بها: زائد في الهامش في -ع-.

<sup>3</sup> وواسطة: أو واسطة في -ع-.

<sup>4</sup> شريكة: شريكها في -ج-.

<sup>5</sup> الآخر: ناقص في -ج-.

<sup>6</sup> سبباً: سبباً ما في -ع-.

<sup>7</sup> (١٧) في -ع-.

<sup>8</sup> وليس: أو ليس في -ت-، -ج-.

<sup>9</sup> وواسطة: ولا واسطة في -ع-، -ك-.

<sup>10</sup> أيضاً: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>11</sup> لا: لآخر في -ع-، -ك-.

<sup>12</sup> (٦٤) في -ج-.

<sup>13</sup> وواسطتها: أو واسطتها في -ع-.

علة البقاء أو آلتها<sup>1</sup>/وواسطتها<sup>2</sup>. والشارحون خطبوا<sup>3</sup> في جميع ذلك وما ذكر<sup>4</sup>/أحد شيئاً<sup>5</sup> من ذلك إلا على وجه<sup>6</sup> "لا يسمن ولا يعنى من جوع". ونحن نبين جميع ذلك بعون الله وحسن تيسيره. فنقول: يجب أن تعلم أنّ العلة قسمان: علة الایجاد، وهو أن يوجد الشيء بعد ما لم يكن، وعلة البقاء، وهي أن يكون سبباً لبقاء الشيء. إذ بقاء الموجود<sup>7</sup> واستمراره غيره وغير حدوثه. فلا بد له من مؤثر كالبناء. فإنّ الباني وأفعاله المخصوصة من الحركات والسكنات علة الایجاد. وشدة التثام الأجزاء والدعائم والأساطين وأمثالها علة البقاء. وعلة الایجاد إذا كانت تامة التأثير والمعلول تام القبول -إذ التأثير والقابلية يقبلان الشدة والضعف-<sup>8</sup>/يستغني المعلول في بقاءه عن الغير ما دامت العلة موجودة. إذ الإفاضة لما كانت تامة<sup>9</sup> كاملة والقبول تاماً لا يقع الإحتياج إلى شيء آخر كالباري تعالى بالنسبة إلى العقل الأول. وإن لم يكونا تامين أو أحدهما يقع الإحتياج في البقاء إلى معين -كمماسة النار بالنسبة إلى اشتعال الفتيلة المجردة عن الدهن- فإنّها تشتعل لكن تحتاج الاشتعال في بقاءه إلى الاستمداد بالدهن. وعلة الایجاد إن لم تكن باقية مع المعلول فلا بد للمعلول من علة أخرى يبقى بها كما في البناء. فقد تكون علة الایجاد مغايرة لعلة البقاء. أما إذا كانت باقية فلا<sup>10</sup>، أن لا<sup>11</sup> تقع الحاجة إلى شيء آخر أصلاً. وإن<sup>12</sup> وقعت فإنّما تقع إلى مقرّ ومعين كما مرّ. فإذا كانت الصورة علة الایجاد أو آلة وواسطة لها فتكون أيضاً كذلك بالنسبة إلى البقاء لكونها باقية مع الهيولى. وإن لم يكن شيئاً منها بالنسبة إلى الایجاد لم تكن أيضاً كذلك<sup>13</sup> بالنسبة إلى البقاء. لأنّ الهيولى حينئذٍ تحتاج إلى علة أخرى قريبة توجدّها وستجيء في<sup>14</sup> هذه المسألة. إنّ علتها جوهر مجرد ثابت فيستغني الهيولى بها غيرها في البقاء. فعلم أنّ كون الصورة علة الایجاد أو آلة وواسطة لها يساوي كونها كذلك بالنسبة إلى البقاء. فلذلك ترك الشيخ التردد في كونها علة البقاء أو آلة وواسطة لها. وإذا عرفت ذلك فنقول: مراد الشيخ ههنا أن الصورة شريكة لعلة بقاء الهيولى. ولذلك ذكر بلفظ

<sup>1</sup> (٤٤ ظ) في -ت-.

<sup>2</sup> وواسطتها: أو واسطتها في -ع-.

<sup>3</sup> خطبوا: خطبوا في -ع-، -ك-.

<sup>4</sup> (٧٨ و) في -ك-.

<sup>5</sup> شيئاً: شيء في -ج-.

<sup>6</sup> وجه: ناقص في -ج-.

<sup>7</sup> الموجود: الوجود في -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> (١٧ ظ) في -ع-.

<sup>9</sup> تامة: ناقص في -ع-، -ك-.

<sup>10</sup> فلا: فاما في -ع-، -ك-.

<sup>11</sup> أن لا: في الهامش في -ت-.

<sup>12</sup> وإن: أو إن في -ع-.

<sup>13</sup> كذلك: ناقص في -ع-، -ك-.

<sup>14</sup> في: ناقص في -ت-، -ج-.

"المقيم". قوله: "الهيولى مفتقرة<sup>1</sup>/في أن تقوم بالفعل" يشير إلى أنها تحتاج في قيام وجودها الخارجي لا في الماهية. وقوله: "إلى مقارنة الصورة" يفيد أنها من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة لا كالباري تعالى والعالم. وتحرير البرهان أن نقول<sup>2</sup>: إذا ثبت التلازم بين الهيولى والصورة فذلك التلازم إما من ذاتهما أو من أمر خارج. فإن كان لذاتهما فلا بد وأن يكون لأحدهما مدخل في وجود الآخر. إذ يمتنع أن يكون وجود كل منهما مستدعياً بالذات للآخر مع استغناء كل منهما عن الآخر من جميع الوجوه، لكن الهيولى يفتقر في قيامها بالفعل إلى مقارنة الصورة إما مرّ. إنّ الهيولى لا يمكن وجودها مجردة عن الصورة وحينئذٍ لا يمكن أن يكون سبباً لوجود الصورة، وإلا يلزم الدور. إذ الشيء إنّما يؤثر<sup>3</sup> بعد كونه موجوداً بالفعل ولأنها قابلة فلا تكون فاعلة. وفي هذا الوجه نظر. وبتقدير تسليمه لا يمتنع أن يكون القابل له<sup>4</sup> آلة أو شرطاً لعلّة أخرى. وهذا المقدار يكفي في التلازم. فإن قلت: كما<sup>5</sup> مرّ أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة فكذا سبق<sup>6</sup> أنّ الصورة أيضاً لا يمكن تجردها عن الهيولى، فلم صار أحدهما أولى بالافتقار من<sup>7</sup>/الأخرى؟ قلت: افتقار الصورة إلى الهيولى -فيما ذكر قبل- إنّما كان في التعيين أو لوازمه التي هي المقدار المعين والتناهي والشكل، لا في الوجود بالفعل. وإذا عُرف ذلك فنقول: الصورة<sup>8</sup> إما<sup>9</sup> علة مطلقة<sup>10</sup> أي علة فاعلية لوجودها أولية أي لا يكون واسطة بين الهيولى وعلة أخرى أو آلة وواسطة<sup>11</sup>/للعلة<sup>12</sup>/المطلقة أو جزءاً لها. لأنها إما إن كانت علة أو لا. فإن كانت فيما إن كانت واسطة بين علة أخرى وهي الواسطة أو لا، وهي الأولية. وإن لم تكن علة فيما إن كانت جزءاً للعلة المطلقة أو لعلّة البقاء أو ليس شيء منهما. والأول، يندرج نفيه تحت نفي العلة المطلقة، فلهذا ترك الشيخ ذكره. والثاني، وهو الشريك. والثالث، هو الآلة إذ الآلة ما<sup>13</sup> لا تكون علة ولا جزءاً ويتوقف تأثير العلة عليه. وإن لم يكن التلازم لذات شيء منهما بل الأمر خارج بأن تقيم كلا منهما باستعانة الآخر أو مع الآخر أو باستعانة أحدهما فقط.

<sup>1</sup> (١١٨) في -ع-.

<sup>2</sup> أن نقول: فنقول في -ج-.

<sup>3</sup> يؤثر: يَأْتُر في -ج-.

<sup>4</sup> له: ناقص في -ع-، ك-.

<sup>5</sup> كما: لما في -ع-.

<sup>6</sup> سبق: في فوق السطر في -ك-.

<sup>7</sup> (١٦٥) في -ج-.

<sup>8</sup> إلى الهيولى فيما ذكر... فنقول الصورة: في الهامش في -ك-.

<sup>9</sup> أن يكون: زائد في -ع-، ك-.

<sup>10</sup> مطلقة: مطلقاً في -ج-.

<sup>11</sup> (٧٨) في -ك-.

<sup>12</sup> (١١٨) في -ع-.

<sup>13</sup> ما: إما في -ج-.



وهذا القسم تركه الشيخ لوضوح بطلانه ببطلان القسمين المذكورين كما سيجيء في موضعه. فإن قلت: هذا هو القسم الذي سمّاه "بالشريك" فلا حاجة إلى ذكره ثانياً، قلت: لا، لأن الكلام في الخارجي على تقدير استوائهما في<sup>1</sup> الاحتياج والقول في الشريك على خلاف هذا التقدير. فعلم مما مرّ أنّ التلازم إن كان لذات أحدهما والاحتياج من جانب الهيولى فالصورة إما أن تكون علة مطلقة أو آلة وواسطة أو يكون<sup>2</sup> شريكة لها. وإن لم يكن لذات أحدهما فيكون لأمر خارجي. فهذه منفصلة مانعة الخلوّ من ثلاثة أجزاء. والأول والثالث باطل لما سيجيء في فصول الآتية فتعين الثاني، وهو المطلوب.

قال<sup>3</sup>: أمّا الصورة التي تفارق الهيولى إلى بدل، فليس يمكن أن يقال: إنّها علة مطلقة للوجود الواحد المستمرّ لهيولياتها ولا آلات ولا متوسطات مطلقة، بل لا بدّ في أمثال هذه من أن تكون على أحد القسمين الباقيين وههنا سرّ آخر.

<sup>4</sup>/أقول: هذه إشارة إلى بطلان القسم الأول وهو أن تكون الصورة علة مطلقة أو آلة وواسطة وتقريره أن يقال: الصورة إما مفارقة بالبدل كالصور العنصرية إذا صار الجسم الواحد مثلاً جسمين أو بالعكس وإما لازمة كالصور الفلكية وليس شيء منهما علة أو آلة وواسطة مطلقاً<sup>5</sup>. أمّا<sup>6</sup> الثاني فستجيء تقريره في الفصل الآتي. وأمّا الأول فإنه يمتنع أن تكون الصورة المقارنة<sup>7</sup> بالبدل علة أو آلة وواسطة لوجود الهيولى مطلقاً. وإلا لكانت كذلك بالنسبة إلى البقاء لما مرّ. وذلك باطل إذ المقتضية<sup>8</sup> أن تكون علة أو آلة وواسطة<sup>9</sup> للوجود الواحد المستمرّ. إذ<sup>10</sup> المعلول يندم عند انعدام علته التامة ضرورة بل لا بدّ في أمثال هذه من أن تكون<sup>11</sup> على أحد القسمين الباقيين وهو أن تكون الصورة شريكة لعة البقاء أو يكون الخارجي مقيماً لها. قوله: "وههنا سرّ" يعني هذا البرهان يدل على وجود مبدأ الكائنات غير الهيولى والصورة. إذ كل من القسمين يتوقف على خارج من الهيولى والصورة.

<sup>1</sup> عدم: زائد في -ع-.

<sup>2</sup> يكون: في الهامش في -ت-.

<sup>3</sup> إشارة: زائد في -ع-.

<sup>4</sup> (١١٩) في -ع-.

<sup>5</sup> مطلقاً: مطلق في -ع-.

<sup>6</sup> (٤٥) في -ت-.

<sup>7</sup> المقارنة: المفارقة في -ج-.

<sup>8</sup> يمتنع: زائد في -ك-.

<sup>9</sup> لوجود الهيولى... وواسطة: ناقص في -ع-.

<sup>10</sup> إذ: إذا في -ج-.

<sup>11</sup> علة: زائد في -ع-.

قال: إشارة

يجب أن يعلم في الجملة أنّ الصورة الجرميّة وما يصحبها ليس شيء منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ولو كان سبباً لقوامها مطلقاً لسبقته<sup>1</sup> بالوجود وكانت الأشياء التي هي علل -ماهية الصورة أو لكونها<sup>2</sup> موجودة<sup>3</sup>/محصلة الوجود- سابقة أيضاً للهيولى بالوجود حتى يكون بعد<sup>4</sup> ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى. ثمّ يكون عن<sup>5</sup> وجود الصورة وجود الهيولى على أنّها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وإن كان أيضاً ليس من أحوالها المعلولة لماهيتها؛ فإنّ اللوزم المعلولة قسمان، كلّ قسم منها<sup>6</sup> داخل في الوجود.

<sup>7</sup>/أقول<sup>8</sup>: البرهان الذي سبق يختصّ بالصور المفارقة إلى بدل وهذا البرهان شامل لها ولللزامة نوعاً كان كما في العنصريّات أو نوعاً وشخصاً كما في الفلكيات. فلهذا قال في الجملة<sup>9</sup>: أنّ الصورة<sup>10</sup> الجسمية وما يصحبها من الصور<sup>11</sup> النوعية وغيرها ليست سبباً لقوام الهيولى أو آلة وواسطة مطلقاً. وإلاّ لكانت سابقة على الهيولى بالوجود وكانت علل ماهية الصورة -وهي ذاتياتها- وعلل وجودها أيضاً سابقة على الهيولى بالوجود. والتالي باطل، فالمقدم مثله. أما الشرطية فظاهرة، لأنّ علل ماهية العلة وعلل وجودها يجب أن تكون موجودة حتى توجد العلة بالفعل ثمّ يوجد بها المعلول. قوله: "على أنّها معلولة من جنس ما لا يباين" جواب سؤال وهو أن يقال: لا نسلم صدق الشرطية وإنّما يلزم ذلك إن لو لم يكن الهيولى من معلولات ماهية الصورة كالزوجية للاربعة وقابلية الوجود الممكن<sup>12</sup>. أما إذا كان فلا يلزم تقدم الصورة على الهيولى بالوجود على تقدير كونها علة لها. فأجاب بأنّ المعلولات<sup>13</sup>/قسمان: قسم يباين العلة كالعالم والباري تعالى، وقسم يقارن العلة وذلك أيضاً قسمان: ما يكون معلولة لماهية العلة، وما يكون معلولة لوجودها. ولكلّ من القسمين وجود في الخارج. أما الأول فقد مرّ، وأما

<sup>1</sup> لسبقته: لسبقته في -ع-.

<sup>2</sup> أو لكونها: ولكونها في -ع-.

<sup>3</sup> (٦٥ظ) في -ج-.

<sup>4</sup> بعد: تعدد في -ج-.

<sup>5</sup> عن: عند في -ع-.

<sup>6</sup> منها: منها في -ج-، -ع-.

<sup>7</sup> (١٩ظ) في -ع-.

<sup>8</sup> هذا: زائد في -ع-.

<sup>9</sup> وتحريره: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>10</sup> الصورة: الصور في -ج-.

<sup>11</sup> الصور: الصورة في -ع-.

<sup>12</sup> الممكن: يمكن في -ك-.

<sup>13</sup> (٧٩و) في -ك-.

الثاني فالكالتعين لوجود كل شخص والهيولى. وإن كانت من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة لكنها ليست من القسم الأول. إذ معلومات الماهية أعراض قائمة بالماهية من حيث هي<sup>1</sup>/سواء كانت موجودة أو لا. والهيولى ليست كذلك وهذا التوجيه مما تحير فيه الشارحون.<sup>2</sup>

قال: لكن قد علم أنّ التناهي والتشكل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حدّ نفسها إلا بهما أو معهما. وتبين<sup>3</sup> أنّ الهيولى سبب لذينك فتصير الهيولى سبباً من أسباب ما به أو معه تتمّة وجود الصورة السابقة، بتتمّة وجودها للهيولى، وهذا محال. فقد ائضح أنّه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى أو واسطة على الإطلاق.

اقول: هذا بيان فساد التالي وهو مبنيّ على ثلاث مقدّمات: أحدها أنّ التناهي والشكل<sup>4</sup> مما لا يوجد الصورة إلا بهما أو معهما. والثانية أنّ الهيولى علة للتناهي والشكل<sup>5</sup>. والثالثة أنّ السابق على السابق أو المع سابق<sup>6</sup> ومهما ثبت هذه المقدمات يلزم بطلان التالي وهو تقدم الصورة وعللها على الهيولى. إذ لو كانت كذلك يلزم أن يكون كل واحد من الهيولى والصورة سابقاً على نفسه وهو محال. أما المقدمة الأولى فلأنّه قد علم من الفصل الثاني من المسألة الثالثة أنّ التناهي والشكل<sup>7</sup> مما يمتنع وجود الصورة المعينة المتخصة بدونهما. إذ الصورة يمتنع تعيينها قبل تعيين التناهي والتشكل. فوجود الصورة المعينة<sup>8</sup> إما بهما إن كان لها تأثير فيه أو مدخل في التأثير وإما معهما إن لم يكن. وعلى هذا لا يتوجّه قول الإمام حيث قال: الشكل<sup>9</sup> عبارة عن هيئة احاطه حدّ أو حدود بالجسم وهي متأخرة عن<sup>10</sup> الاحاطة المتأخرة عن الحدود<sup>11</sup>/المتأخرة عن المقدار المتأخرة عن الصورة الجسمية، وكذا التناهي متأخر عنها. فيمتنع أن يكونا<sup>12</sup>/متقدمين على الصورة أو معها. لأنّ لا نسلم تأخرهما عن الصورة المعينة والكلام فيها. إذ علة الهيولى إنّما تكون هي. لأنّ العلة ما لم تصر معينة محصلة الوجود لم يكن<sup>13</sup> تأثيرها في

<sup>1</sup> (١٢٠) في -ع-.

<sup>2</sup> والله اعلم: زائد في -ك-.

<sup>3</sup> وتبين: وقد تبين في -ع-.

<sup>4</sup> والشكل: والتشكل في -ع-.

<sup>5</sup> والشكل: والتشكل في -ع-.

<sup>6</sup> سابق: ناقص في -ك-.

<sup>7</sup> والشكل: والتشكل في -ع-.

<sup>8</sup> المتخصة بدونهما.. الصورة المعينة: ناقص في -ت-، -ج-.

<sup>9</sup> الشكل: لتشكل في -ع-.

<sup>10</sup> عن: من في -ك-.

<sup>11</sup> (٦٦) في -ج-.

<sup>12</sup> (١٢٠) (ظ) في -ع-.

<sup>13</sup> لم يكن: لم يمكن في -ع-.

الغير. وأما الثانية فقد مرّ في ذلك الفصل بعينه. وأما الثالثة وهي أنّ السابق على السابق أو المع سابق فواضحة أيضاً. فإن قلت: سلّمنا أن السابق على السابق سابق، أما السابق على المع فلا نسلم أنّه سابق. لأنّ السبق وهنا سبق العلية لا بالزمان وغيره. ومعنى سبق العلة على المعلول هو أنّه وُجد هذا فوجد<sup>1</sup> ذلك به<sup>2</sup> كحركة الأصبع مع حركة الخاتم. وهذا المعنى ملازم للعلية وهي كون الشيء مؤثراً في غيره. فحيث لا تكون العلية لا يكون السبق بهذا المعنى فلا يلزم من تقدم العلة على معلوله بهذا المعنى تقدمها على ما مع معلوله، قلت: سلّمنا ذلك ولكن وهنا دليل خاصّ دل على أنّ الهيولى يمتنع أن تتأخر عن الصورة بالذات. لأنّها لو تأخرت وهي متقدمة على ما مع الصورة فيلزم تقدم الصورة على ما معها وهذا خلف. وإذا لم تكن متأخرة عن الصورة فإما أن تكون معها أو قبلها. فإذا كانت الصورة متقدمة عليها يلزم التناقض وتقدم الهيولى على نفسها. وإذا ثبت هذه المقدمات الثلاث فلو كانت الصورة مع تنمّة وجودها سابقة على الهيولى يلزم أن تكون الهيولى سبباً لما به أو معه تنمّة وجود الصورة التي هي سابقة مع تنمّة وجودها على الهيولى<sup>3</sup>، وذلك محال.<sup>4</sup> واللازم في الهيولى متعلقة بالسابقة وهذه الأبحاث غير موجودة في كتبهم فافهمها.

قال: وهم وتنبيه

ولعلك تقول: إذا كانت الهيولى محتاجة<sup>5</sup> إليها في أن يستوي في الصورة<sup>6</sup> وجود،<sup>7</sup> فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود وسابقة<sup>8</sup>. فيكون الجواب أنّا لم نقض بكونها محتاجة<sup>9</sup> إليها في أن يستوي للصورة وجود، بل قضينا بالإجمال أنّها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه، ثمّ تلخيص ما بعد<sup>10</sup> هذا الكلام يحتاج<sup>11</sup> إلى مفصل.

<sup>1</sup> هذا فوجد: في الهامش في -ع-

<sup>2</sup> به: فيه في -ع-

<sup>3</sup> يلزم أن تكون الهيولى... وجودها على الهيولى: في الهامش في -ت-

<sup>4</sup> (٤٥) ظ في -ت-

<sup>5</sup> محتاجة: محتاجاً في -ع-

<sup>6</sup> في الصورة: للصورة في -ع-

<sup>7</sup> (٢١) و في -ع-

<sup>8</sup> وسابقة: سابقة في -ع-

<sup>9</sup> محتاجة: محتاجاً في -ع-

<sup>10</sup> ما بعد: ناقص في -ت-، -ج-

<sup>11</sup> يحتاج: ناقص في -ت-، -ج-؛ في الهامش في -ع-

اقول: هذا سؤال اوردته على نفسه وهو أن يقال: لو كانت الهيولى سبباً من أسباب ما به تتمّة وجود الصورة<sup>1</sup>/لكانت علة لوجود الصورة سابقة عليها فيستغنى عن الصورة، فكيف تكون الصورة شريكة لعلتها؟ فنّبّه عن هذا الوهم بأنّ ما لم نقض بكون الهيولى سبباً من أسباب ما به وجود الصورة على التعيين حتى يلزم<sup>2</sup> ما ذكرتم، بل قضينا بأحد الأمرين وهو إما كونها محتاجاً إليها في ما به الصورة أو فيما<sup>3</sup> معه الصورة. قوله: "ثمّ تلخيص ما بعد<sup>4</sup> هذا الكلام<sup>5</sup> إلى مفصل" يعني لما علم أنّ الصورة غير سابقة على الهيولى وهي محتاجة إلى الهيولى في تعيينها وتشخصها فتحتاح بعد ذلك إلى بيان كيفية احتياج الهيولى<sup>6</sup> إلى الصورة على وجه لا يلزم المحال. وسيجيء بعد ذلك فيما بعد من الفصول.

قال: إشارة

أنت تعلم أن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة، فإن لم يعقب بدل لم تبقى المادة موجودة، فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل. وليس بواجب أن تقول: ويقيم البدل أيضاً بالهيولى، على أن تكون الهيولى قامت فاقامت،<sup>7</sup> لأنّ الذي يقوم فيقيم متقدّم بقوامه إمّا بالزمان وإمّا بالذات. وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة.

اقول: هذه إشارة إلى كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة وتقريره أن يقال: <sup>8</sup>/لما علم أنّ الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة وواسطة<sup>9</sup> للهيولى لامتناع تقدمها على الهيولى ولا الهيولى كذلك، فيجب أن تعلم أن الصورة محتاج إليها في بقاء الهيولى<sup>10</sup>. وذلك لأنّ الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يحصل صورة أخرى بدل المفارقة، لم تبقى المادة موجودة لامتناع تجرّدها عن الصورة. تعقيب ذلك البدل لا بد له من معقب موجد له، فمعقب البدل مقيم<sup>11</sup> أي حافظ لبقائها. قوله: "وليس بواجب" جواب سؤال وهو أن يقال: "الهيولى كما لا يمكن تجرّدها

<sup>1</sup> (٧٩ظ) في -ك-.

<sup>2</sup> حتى يلزم: فلا يلزم في -ع-، حتى يلزم: في الهامش في -ع-.

<sup>3</sup> فيما: في ما في -ج-، -ع-، -ك-.

<sup>4</sup> ما بعد: في الهمش في -ت-.

<sup>5</sup> يحتاج: زائد في الهامش في -ع-.

<sup>6</sup> الهيولى: ناقص في -ك-.

<sup>7</sup> (٦٦ظ) في -ج-.

<sup>8</sup> (٢١ظ) في -ع-.

<sup>9</sup> وواسطة: ولا واسطة في -ع-.

<sup>10</sup> ولا الهيولى... في بقاء الهيولى: في الهامش في -ك-.

<sup>11</sup> بالبدل: زائد في -ك-.

عن الصورة فكذا تجرّد الصورة<sup>1</sup> عنها غير ممكن فتكون الصورة أيضاً مقاماً بالهيبولى". فأجاب بأنّ ذلك ليس بواجب أي ليس<sup>2</sup> يمكن أن يقال: إنّ مقيم المادّة بالصورة يقيم الصورة بالهيبولى أيضاً على أن تكون الهيبولى قامت فاقامت. لأنّ الذي يقوم ثمّ يقيم غيره يتقدم في قوامه على ما يقيمه إما بالزمان أو بالذات. لأنّ الشيء ما لم يوجد لم يحفظ وجود<sup>3</sup> غيره، وهذا دور. فعلم أنّه لا يمكنك أن تجعل كلا منهما مقيماً للآخر.

قال: إشارة

ليس يمكنك أن يكون شيئان كلّ واحد منهما يقام به الآخر، فيكون كلّ واحد منهما متقدّماً بالوجود على الآخر وعلى نفسه. ولا يجوز أن يكون شيئان كلّ واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة. لأنّه إن لم يتعلّق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وإن لم يكن مع الآخر. وإن تعلّق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كلّ واحد منهما<sup>4</sup> تأثير في أن يتم وجود الآخر، وذلك ممّا قد بان بطلانه.

اقول: هذه إشارة إلى بطلان القسم الثالث وهو أن يتساوي كل منهما في الاحتياج وعدمه ويكون سبب التلازم أمراً خارجياً تقيم كلا منهما بالآخر أو معه وتحريره أن يقال: لو كان الخارج سبباً للتلازم فإما أن يقيم<sup>5</sup> كلا منهما بالآخر<sup>6</sup> أو مع الآخر أو أحدهما بالآخر فقط. والأقسام بأسرها باطلة. أما الأول، فلأنّه يوجب تقدم كل منهما على الآخر وعلى نفسه وأنّه محال. وأما الثاني وهو أن تقيم كل<sup>7</sup> منهما مع الآخر، فلأنّه إما أن يكون لذات أحدهما تعلق<sup>8</sup> بالآخر أو لم يكن أصلاً. فإن لم يكن، جاز وجود كلا منهما بدون الآخر. وقد بينا فساد ذلك. وإن كان، فإما أن يكون التعلق من الجانبين أو من جانب واحد ولا سبيل إلى شيء منهما. أما الأول، فلأنّه حينئذٍ يلزم أن يكون لكل منهما تأثير<sup>9</sup> في وجود الآخر ويلزم الدور. وأما الثاني، فلأنّه يكون<sup>10</sup> حينئذٍ لأحدهما تأثير في الآخر فكان أحدهما مقاماً به الآخر لا مع الآخر، هذا

<sup>1</sup> الصورة: في فوق السطر في -ك-.

<sup>2</sup> ليس: في الهامش في -ع-.

<sup>3</sup> وجود: مكرر في -ج-.

<sup>4</sup> بالآخر...منهما: في فوق السطر في -ع-.

<sup>5</sup> (أو) في -ع-.

<sup>6</sup> أو معه و تحريره...كلا منهما بالآخر: ناقص في -ك-.

<sup>7</sup> كل: كلا في -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> ما: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>9</sup> تأثير: تأثيراً في -ج-.

<sup>10</sup> يكون: في الهامش في -ع-.

خلف. وقيل عليه بأنه إن أراد "بالتعلق" التأثير فلا نسلم أنه لو لم يكن لأحدهما تعلق بالآخر جاز الانفكاك كما<sup>1</sup> في المتضايقين ومعلولي<sup>2</sup> علة واحدة. وإن اراد به تعلقاً مآ، فلا نسلم أنه يلزم من تعلق شيء منهما بالآخر تأثيره<sup>3</sup> فيه كما مرّ من<sup>4</sup> المثالين. ويمكننا تقرير هذا البرهان على وجه لا يردّ ذلك وهو أن يقول: لا يخلو من أن يكون لذات أحدهما تعلق مآ بالآخر أو لم يكن أصلاً. فإن لم يكن<sup>5</sup> يجوز الانفكاك؛ وإن كان فإما أن يكون ذلك التعلق بالاحتياج أو لم يكن. والأول باطل لما مرّ، وكذا الثاني لما بينا في الفصل<sup>6</sup>/المتقدم أنّ الهيولى مفتقرة إلى الصورة. وعلم من ذلك بطلان القسم الثالث وهو أن يقيم<sup>7</sup>/أحدهما بالآخر فقط<sup>8</sup>. إذ الترديد في التعلق يتم أيضاً فيه.

قال: فبقي أنه إثمًا يكون التعلق من جانب واحد. فإذا الهيولى والصورة<sup>9</sup>/لا يكونان في الدرجة<sup>10</sup> التعلق والمعية سواء. وللصورة الكائنة الفاسدة<sup>11</sup> تقدّم مآ، فيجب أن يطلب كيف هو.

اقول: هذا إثمًا إلى الحاصل من البرهان وتقريره أن يقال: لمّا ثبت أنّهما لو تساويا في الاحتياج وعدمه بحسب<sup>12</sup> ذاتهما ويكون التلازم لأمر خارج يلزم هذه المجالات فبقي أنّ أحدهما<sup>13</sup> تحتاج إلى الآخر من غير عكس. فحينئذ لا يكون الهيولى والصورة مساوية في التعلق والمعية. وقد مرّ في فصل السابق أنّ الهيولى محتاجة إلى الصورة، فيلزم أن يكون للصورة تقدّم<sup>14</sup> على الهيولى. وتصور ذلك في الصورة اللازمة أسهل<sup>15</sup>/وأما في المتحددة على الهيولى الباقية<sup>16</sup> نوع من العسر، والحق أنّ لها تقدما مآ. وقد علم من الفصول السالفة امتناع تقدّمها على

<sup>1</sup> كما: ناقص في ج-، -ج-.

<sup>2</sup> معلولي: معلول في ج-.

<sup>3</sup> تأثيره: تأثير في ع-، ك-.

<sup>4</sup> من: في في ع-.

<sup>5</sup> اصلاً: زائد في ك-.

<sup>6</sup> (و٦٧) في ج-.

<sup>7</sup> (و٨٠) في ك-.

<sup>8</sup> فقط: في الهامش في ع-.

<sup>9</sup> (١٢٢) في ع-.

<sup>10</sup> الدرجة: درجة في ع-، ك-.

<sup>11</sup> الكائنة الفاسدة: في الفاسدة الكائنة في ع-.

<sup>12</sup> تقدم: زائد في ع-.

<sup>13</sup> أحدهما: يكون في ج-.

<sup>14</sup> تقدم: تقدم ما في ع-، ك-.

<sup>15</sup> (و٤٦) في ج-.

<sup>16</sup> الباقية: في الهامش في ع-، الملاقية: زائد في ع-.

الهيولي<sup>1</sup> مطلقاً. فيجب أن يطلب ههنا أن هذا التقدّم على أي وجه وكيف<sup>2</sup> يمكن. ويجبئ ذلك في الفصل الآتي<sup>3</sup>.

قال: إشارة

إنّما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية وهو أن تكون الهيولي توجد عن سبب أصل، وعن معين بتعقيب الصور. إذا اجتمعا تمّ وجود الهيولي وتشخص بها الصورة. وتشخصت<sup>4</sup> أيضاً بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل.

أقول: يريد أن يبيّن<sup>5</sup> تقديم<sup>6</sup> الصورة على الهيولي وتحريه أن يقال: إذا بطل القسمان -الأول والثاني<sup>7</sup> - فبقي أنّ الصورة شريكة لعلّة بقاء الهيولي، وذلك إنّما يكون بأن توجد الهيولي عن سبب أصل أي عن علّتها الفاعلية. إذ هي علّة لأصل الوجود وعن معين بتعقيب الصورة يعني يعينها<sup>8</sup> في ابقاء الهيولي. فإذا اجتمع ذلك السبب مع الصورة تمّ وجود الهيولي واستقرّ وذلك لأنّ الهيولي ممكنة فلا بدّ لها من علّة. وقد علم أنّ الصورة ليست علّة لأصل وجودها فلا بدّ لها من علّة موجودة غير الصورة وتلك العلّة لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً. وإلا يلزم أن يكون علّة لما تحتاج إليه في وجوده، وهو محال. فهي إذا جوهر مجرد وهو العقل الفعّال عندهم وتلك العلّة لا تكون كافية في تعاقب الصورة على الهيولي. إذ الثابت لا يكون علّة للمتغير فلا بدّ معها من متغير وهو<sup>9</sup> الحركات الفلكية والتغيرات العنصرية. فحينئذ تكون الصورة متقدمة على الهيولي في البقاء لا في أصل الوجود. فثبت بهذا الطريق أنّ الصورة شركة لعلّة بقاء الهيولي. قوله: "وتشخص بها الصورة" يريد أن يبيّن كيفية تشخص كلّ منهما<sup>10</sup>. نقول: إذا حصلت المقارنة بينهما بتشخص كلّ واحدة منهما بالأخرى بأن يقتضي ذات كلّ منهما تشخص الأخرى فلا يلزم الدور. وههنا بحث في أنّه هل يجوز أن يصير الذات بدون التعيّن سبباً للتعين

<sup>1</sup> الباقية ففيه... على الهيولي: ناقص في -ك-.

<sup>2</sup> هو: زائد في -ع-.

<sup>3</sup> الآتي: اللاتي في -ج-.

<sup>4</sup> هي: زائد في -ع-.

<sup>5</sup> وجه: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>6</sup> تقديم: تقدم في -ع-.

<sup>7</sup> والثاني: والثالث في -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> (٢٣ و) في -ع-.

<sup>9</sup> وهو: وهي في -ج-.

<sup>10</sup> وإنّما: زائد في -ع-.



أم لا. فإن لم يجز فكيف يندفع الدور؟ وإن جاز فكيف يكون غير المعين مؤثراً؟<sup>1</sup> ولذلك قال الشيخ: "على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجل". ويمكن أن يقال: "يجوز أن يكون تأثير كل واحد منهما مع تعينها ولا يلزم الدور. إذ مانع المتقدم لا يجب أن يكون متقدماً ولا كون غير المعين<sup>2</sup> مؤثراً". هذا ما سنح لي الآن.<sup>3</sup>

قال: وهم و تنبيه

أو لعلك تقول: لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه، وكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر. والذي يُخَلِّصُكَ من هذا أصلُ نحققه وهو أن<sup>4</sup> العلة كحركة يدك بالمفتاح<sup>5</sup> إذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح. وأما المعلول فليس إذا رُفِعَ رفع العلة، فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وإن كان معه. بل يكون أئماً أمكن رفعها؛ لأنَّ العلة وهي حركة يدك كانت رفعت<sup>6</sup>. وهما -أعني الرفعين- معاً بالزمان. ورفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات، كما في إيجابيهما ووجوديهما.

اقول: هذا سؤال يوهّم وروده على تقدّم الصورة على الهيولى وجوابه وتقريره أن يقال: لما كان كل واحد<sup>7</sup> من الهيولى والصورة يرتفع مع رفع الآخر فيمتنع تقدّم أحدهما على الأخرى. وإلا لكان رفع المتأخّرة بدون رفع المتقدّمة فكيف يمكن أن يجعل للصورة تقدماً على الهيولى! وجوابه أن ذلك يردّ على كل علة ومعلول. فإذا حققنا ذلك في العلة والمعلول زالت الشبهة. فنقول: العلة إذا رفعت رفع المعلول بمعنى أن رفعها متقدّم بالذات على رفع المعلول، وإن كان معه بالزمان. لأنّه<sup>8</sup> ما لم يحصل عدم العلة امتنع<sup>9</sup> عدم المعلول. إذ مع بقاء العلة لا يمكن رفع<sup>10</sup> المعلول. ولا نعني "بالتقدّم بالذات" سوى<sup>11</sup> أن يكون الشيء<sup>12</sup> متحققاً حتى يتحقق الآخر بخلاف رفع المعلول. فإنّه لا يتقدّم على رفع العلة بل إنّما يمكن رفعه بأن رفعت العلة أولاً.

<sup>1</sup> ولذلك: وكذلك في -ج-.

<sup>2</sup> المعين: المتعين في -ع-.

<sup>3</sup> والله اعلم: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>4</sup> (٦٧ظ) في -ج-.

<sup>5</sup> (١٢٣ظ) في -ع-.

<sup>6</sup> أولاً: زائد في -ع-.

<sup>7</sup> واحد: ناقص في -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> لأنّه: لأن في -ج-.

<sup>9</sup> (٨٠ظ) في -ك-.

<sup>10</sup> رفع: عدم في -ع-، -ك-.

<sup>11</sup> أن الشيء يجب: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>12</sup> الشيء: ناقص في -ع-، -ك-.

فالرفعان وإن كانا معاً بالزمان لكن رفع العلة متقدّم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابيهما. فإنّ إيجاب العلة متقدّم على إيجاب المعلول بالذات وإن كانا معاً بالزمان، وكذلك حكم وجوديهما.

قال: تذييب

يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أنّ الحال فيما<sup>1</sup> لا تفارقه صورته في تقدّم الصورة هذه<sup>2</sup> الحال.

اقول: الهيولى قسمان: إحداهما ما تفارقه الصورة<sup>3</sup> وهي هيولى العنصريّات. وقد عرفت أنّ الصورة فيها شريكة لعلّة قوامها. والثاني ما لا يفارقه الصورة كهيولى الفلك المحدد وصورتهما أيضاً شريكة لعلّة قوامها<sup>4</sup>. لأنّه قد علّم في القسم الأول أنّ الهيولى يفتقر في قيامها بالفعل إلى مقارنة الصورة، ولأنّها قابلة فلا يكون فاعلة. وحينئذٍ لا يخلو من أن يكون الصورة علة مطلقة أولية أو آلة وواسطة أو شريكة يعيّن ما ذكر ثمة<sup>5</sup>. وقد بينّ ثمة<sup>6</sup> أنّ الصورة سواء كانت مفارقة أو لازمة لا يمكن أن يكون علة مطلقة أولية أو آلة وواسطة<sup>7</sup>. فبقي أن يكون شريكة لعلّة قوامها.

المسألة السابعة: تنبيه على المقادير الثلاثة والنقطة وعلى أنّ الجسم لا يتركب من السطح ولا السطح من الخط ولا الخط من النقطة

قال: تنبيه

الجسم ينتهي ببسيطة وهو قطعه، والبسيط ينتهي بخطّه وهو قطعه، والخطّ ينتهي بنقطته وهي قطعه.

<sup>1</sup> فيما: في ما في -ج-.

<sup>2</sup> هذه: هذا في -ج-.

<sup>3</sup> (٢٤ و) في -ع-.

<sup>4</sup> والثاني... قوامها: ناقص في -ك-.

<sup>5</sup> ثمة: تم في -ع-.

<sup>6</sup> ثمة: تم في -ع-.

<sup>7</sup> آلة وواسطة: واسطة وآلة في -ك-.

اقول: الجسم ينتهي ببسطه أي بسطحه وهو نهاية امتداده والسطح ينتهي بخطه وهو نهاية امتداده والخط ينتهي بنقطته وهي أيضاً نهاية امتداده. فالسطح والخط والنقطة نهاية الجسم والسطح والخط.

قال: والجسم يلزمه السطح لا من حيث تتقوم جسميته، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً. فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيماً أمر يدخل في تصوّره جسماً، ولذلك<sup>1</sup> قد يكون<sup>2</sup> قوماً أن يتصوّروا جسماً غير متناه إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصوّرونه.

اقول: أراد أن يبيّن أنّ السطح ليس جزءاً للجسم وتقريره أن يقال: أنّ السطح وإن كان لازماً للجسم لكن ليس لزومه له لدخوله في ماهيته، بل لأنّ الجسم يلزمه التناهي<sup>3</sup> /لما مرّ من تناهي الأبعاد، وذلك إنّما يكون بعد كونه جسماً. إذ التناهي أمر إضافي يحتاج إلى ذي التناهي. وإذا لزم التناهي لزمه<sup>4</sup> /النهاية التي هي السطح. فيكون السطح متأخراً عن<sup>5</sup> /المتناهي المتأخّر عن الجسم. فإذا لا يكون شيء منهما داخلاً في مفهوم الجسم لامتناع كون المتأخّر جزءاً. وإذا لم يكن داخلاً في مفهومه لم يكن داخلاً في تصور مفهومه. ولذلك<sup>6</sup> يمكن قوم<sup>7</sup> أن يتصوّروا جسماً غير متناه إلى أن ينتهي لهم امتناع ذلك.

قال: وأمّا السطح كسطح<sup>8</sup> الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط. وأمّا المحوّر والقطبان والمنطقة فمما تعرض عند الحركة.

اقول: أراد أن يبيّن أنّ الخط غير داخل<sup>9</sup> في ماهية السطح وبيانه: أنّ سطح الكرة إذا اعتبر بدون<sup>10</sup> حركة أو قطع فيوجد السطح ولا خط فيه. لأنّ الخط -كما مرّ- نهاية السطح ولا نهاية لسطح الكرة، فلا خط فيه. وإذا وجد السطح بلا خط فلا يكون الخط مقوماً له. قوله<sup>11</sup>: "وأمّا المحور" إلى آخره جواب سؤال مقدر<sup>12</sup> وهو أن يقال: "أليس أنّ الكرة في سطحها قطبان

<sup>1</sup> ولذلك: وكذلك في -ج-.

<sup>2</sup> يكون: يمكن في -ع-.

<sup>3</sup> (١٢٤ظ) في -ع-.

<sup>4</sup> (٦٨و) في -ج-.

<sup>5</sup> (٤٦ظ) في -ت-.

<sup>6</sup> ولذلك: وكذلك في -ج-.

<sup>7</sup> من: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> كسطح: في الهامش في -ع-.

<sup>9</sup> غير داخل: في الهامش في -ت-.

<sup>10</sup> إعتبار: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>11</sup> قوله: ناقص في -ع-.

<sup>12</sup> مقدر: ناقص في -ع-، -ك-.

محور ومنطقة فوجد<sup>1</sup> خط ونقطة؟" فأجاب بأنّ ذلك إنّما يلزم عند حركة الكرة. لأنّها إذا تحركت حصل على سطحها نقطتان ساكنتان متقابلتان، ويحصل بينهما محور ومنطقة. وأما قبل الحركة فليس فيها قطب ولا محور ولا منطقة. واعلم أنّ هذا السؤال غير موجّه، إذ الكلام ههنا في أنّ السطح غير مركب من الخط. فيكون القطب الذي هو نقطة على سطح الكرة والمحور الذي هو في داخل الكرة كيف يردّ على ذلك. وكذا<sup>2</sup> المنطقة فإنّها ليست نهاية سطح<sup>3</sup> بالفعل حتى يقال أنّها خط، بل لكونها متميزة عن سائر<sup>4</sup> المواضع بكونها موضوع الحركة الأسرع بتوهم أنّها نهاية أحد النصفين وبداية النصف الآخر. وهذا المقدار لو اقتضى كونها خطأ يلزم أن يكون سطح الكرة عند تكوّنها ذا نهايات. إذ كلّ موضع منه يمتاز عن سائر المواضع في نفس الأمر. وذكر بعدهم أنّه إنّما ذكر ذلك لئلا يتوهم تقوم ماهية الكرة منها، وذلك بعيد من التوجيه. والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخلها نقطة، كلّ الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية. والقطبان هما النقطتان الساكنتان عند حركة الكرة، والمحور خطّ مستقيم واصل بين القطبين. فإنّ مركز الكرة والمنطقة ذاتيّة عظيمة واقعة بين القطبين<sup>5</sup> على بُعد<sup>6</sup> مساوٍ منهما.

قال: والخطّ كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة. وأما المركز فعندما يتقاطع أقطار وعند حركة ما أو بالفرض. وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهي، فإنّه لا وسط ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة.

أقول: يريد بيان أنّ النقطة غير داخلية في ماهية الخطّ وذلك لأنّ محيط الدائرة خطّ مستدير ولا نقطة فيه. إذ النقطة كما قلنا نهاية الخطّ وليس كذلك الخطّ نهاية. قوله: "فأما المركز" جواب سؤال وهو أن يقال: لا نسلم عدم النقطة لأنّ مركز الدائرة نقطة وهي موجودة. فأجاب بأنّه لا نسلم وجودها وإنّما يتحقق وجودها بطرق ثلاثة: أحدها، تقاطع قطرين فصاعداً.<sup>7</sup> فإنّ موضع التقاطع يكون نقطة في وسط الدائرة. الثاني، أنّ تتحرك الدائرة على مركزها فيتحقق المركز.

<sup>1</sup> فيه: زتند في -ع، -ك.

<sup>2</sup> وكذا: وكذلك في -ج.

<sup>3</sup> (١٢٥) في -ع.

<sup>4</sup> (٨١) في -ك.

<sup>5</sup> فإنّ مركز الكرة.. القطبين: ناقص في -ت، -ج.

<sup>6</sup> بعد: بعض في -ت، -ج.

<sup>7</sup> (١٢٥) في -ع.

الثالث، الفرض وهذا<sup>1</sup> عام في جميع ما مرّ. وأما قبل وجود هذه الاسباب الثلاثة فوجود النقطة في الوسط كوجودها في الثلثي الدائرة وفي ثلثها وربعا<sup>2</sup>/وغير ذلك من الأجزاء. فإنّه لا وسط بالفعل ولا مقطع الثلث والربع وغير ذلك من المفاصل إلا بعد وقوع أمر خارجي من حركة أو تجزئة. وأنت تعلم أنّ هذا السؤال أيضاً غير وارد، لأنّ المركز ليس في الخطّ المحيط. وذكر بعضهم أنّه إنّما ذكر ذلك ليعلم أنّ الدائرة غير متقوّمة بالنقطة، وضعف ذلك ظاهر. وقال الإمام: "أنّ المركز أمر<sup>3</sup> متحقّق متميّز عن سائر المواضع سواء كانت هذه الأسباب متحقّقة أو لم تكن. وكذا مقطع الثلث والثلثين ونحو<sup>4</sup> ذلك فيوجد النقاط." اقول: قد بيّنا أنّ ذلك يرجع إلى العرض والتوهم لا إلى الوجود الخارجي الدائرة سطح يحيط به خط واحد، في داخله نقطة، كل الخطوط المستقيمة بخارجة منها إليه متساوية. وتلك النقطة مركزها، وذلك الخطّ محيطها، والخطّ المستقيم المارّ بالمركز المنتهي إلى الجانبين محيط الدائرة قطرهما.

قال: وإذا سمعتَ في تحديد الدائرة "وفي داخلها نقطة" فمعناه يتأتّى أن تفرض فيها نقطة، كما يقولون: الجسم هو منقسم في جميع الأقطار، ومعناه يتأتّى قسمته فيها.

اقول: هذا جواب سؤال وهو أن يقال: قد قلّتم في تحديد الدائرة<sup>5</sup> أنّها سطح يحيط به خطّ مستدير في داخله نقطة. إذا اخرجت منها خطوط إليه كانت متساوية فقد جعلتم في داخلها<sup>6</sup> نقطة. وأجاب<sup>7</sup> بأنّ المراد منه أنّه يمكن<sup>8</sup>/أن نفرض في داخلها نقطة من شأنها ذلك. وهذا كما يقولون في تحديد الجسم أنّه المنقسم في جميع الأقطار يعني أنّه يمكن قسمته في جميعها كما أنّه<sup>9</sup> منقسم بالفعل، فكذا في النقطة المذكورة في تحديد الدائرة. هذه هي<sup>10</sup> الدلائل المختصّة<sup>11</sup> بصورة صورّه. وأما الدليل العام فهو أن نقول: قد علم من أوّل هذه المسألة أنّ السطح نهاية الجسم والخطّ نهاية السطح والنقطة نهاية الخطّ. والنهائية إنّما يتحقّق بعد تحقّق ما نفرض له

<sup>1</sup> وهذا: وهو في -ع-.

<sup>2</sup> (٦٨ظ) في -ج-.

<sup>3</sup> أمر: ناقص في -ع-.

<sup>4</sup> ونحو: وغير في -ع-، ك-.

<sup>5</sup> وفي داخلها... في تحديد الدائرة: في الهامش في -ت-.

<sup>6</sup> داخلها: داخله في -ع-.

<sup>7</sup> وأجاب: فأجاب في -ع-، ك-.

<sup>8</sup> (٢٦ و) في -ع-.

<sup>9</sup> كما أنّه: لا أنّه في -ع-.

<sup>10</sup> هي: ناقص في -ج-، هذه هي: هي هذه في -ع-.

<sup>11</sup> المختصّة: المختصّة في -ع-.

النهاية. فإذا يكون السطح متأخراً عن الجسم والخط عن السطح والنقطة عن الخط والمتأخر  
يتمتع أن يكون جزءاً.

قال: وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود، والسطح قبل الخط، والخط قبل  
النقطة. وقد حقق هذا أهل التحصيل.

اقول: لما علم أن السطح إنما يلحق الجسم بواسطة اللوح<sup>1</sup> التناهي<sup>2</sup> إياه بعد كونه جسماً، وكذا  
علم أن الخط<sup>3</sup> إنما يلحق السطح بعد لحوق التناهي إياه، وكذا علم حال النقطة مع الخط يعلم  
أن الجسم والسطح<sup>4</sup> والخط<sup>5</sup> مقدّم بالوجود على السطح والخط والنقطة. وهذا المعنى قد حققه  
المحصلون من أهل الحكمة.

قال: وأما الذي يقال بالعكس من هذا، أن النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط<sup>6</sup> السطح ثم  
السطح الجسم، فهو التفهيم<sup>7</sup> والتصوير والتخييل. ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد  
فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما: خط أو سطح. فكيف يتكوّن ذلك بعد حركتها؟

اقول: هذا جواب سؤال وهو أن يقال: قد وجد في كلام الأقدمين أن النقطة تحركها تفعل الخط،  
والخط تفعل بحركته في غير جهة امتداده السطح، والسطح يفعل بحركته في غير جهة امتداده<sup>8</sup>  
الجسم. فيلزم تركب كل لاحق بالسابق. فأجاب بأنهم إنما ذكروا<sup>9</sup> ذلك تفهيماً للمتعلم وتعليماً  
له. فإن النقطة إذا فرضت متحركة في جهته والخط في غير جهة امتداده والسطح في غير  
جهة امتداده<sup>10</sup>؛ يحصل في الوهم من الأول امتداد واحد وهو الخط، ومن الثاني امتدادان وهو  
السطح، ومن الثالث ثلاثة امتدادات وهو الجسم. فهذا الطريق<sup>11</sup> يفهم المتعلم معنى الخط  
والسطح والجسم. والدليل على عدم النقوم أن حركة النقطة يستدعي مسافة تتحرك فيها وهي

<sup>1</sup> اللوح: لحوق في -ع-، ك-.

<sup>2</sup> التناهي: المتناهي في -ج-.

<sup>3</sup> (٨١ظ) في ك-.

<sup>4</sup> (٤٧و) في ت-.

<sup>5</sup> والسطح: زائد في ت-.

<sup>6</sup> و: زائد في -ج-.

<sup>7</sup> التفهيم: للتفهيم في -ع-.

<sup>8</sup> امتداده: امتداده في ت-.

<sup>9</sup> (٢٦ظ) في -ع-.

<sup>10</sup> امتداده: امتداده في ت-، -ج-.

<sup>11</sup> (٦٩و) في -ج-.

إما<sup>1</sup> خطٌ أو سطح. فحركة النقطة متوقفة على وجود الخط أو السطح. فكيف يكون حصولهما بها؟ وكذا حكم الخط والسطح.

### المسألة الثامنة: في نفي<sup>2</sup> الخلاء

قال: تنبيه

ما أسهل ما يتأتى لك تأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل، وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير مُنتَحٍ عنه، وأن ذلك للأبعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والأعراض.

اقول: هذه مقدمة لنفي الخلاء، وهي مشتمل على ثلاثة أبحاث. كل منهما متفرّع على مقدمة بديهية وهي قولنا "الكلّ أعظم من الجزء". ولذلك<sup>3</sup> وسم الشيخ هذا الفصل بالتنبيه. الأول، أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل. والتداخل هو ملاقاتة الشئيين بالكلية بحيث يصير حيز أحدهما عين حيز الآخر. وإن شئنا أعمّ من ذلك بحيث يشتمل<sup>4</sup> الأجسام وغيرها نقول: "بحيث يصير وضع أحدهما عين وضع الآخر". وذلك لأنّ المقدارين لو تداخلا يصير عظمُ مجموعهما كعظم الواحد، فلا يكون الكلّ أعظم من الجزء. الثاني، أنه لا ينفذ جسم في جسم آخر إلا وينتهي عنه<sup>5</sup> ذلك الجسم وإلا يلزم التداخل. الثالث، أن التمانع المذكور إنّما كان للأبعاد من حيث هي لا للهيولى ولا للصورة<sup>6</sup>/جسمية كانت أو نوعيّة ولا للأعراض القائمة بها. إذ لا حصّة لها في العظم إلا بالعرض لحصول الأبعاد فيها أو لحصولها في الأبعاد. وإنّما الحصّة بالذات للأبعاد وذلك ظاهر. والتمانع المذكور، إنّما كان لامتناع كون عظم المجموع كعظم البعض. وعلم من ذلك أن ما لا حصّة له في العظم لا بالذات ولا بالعرض، جاز التداخل فيه كالنقطة وكالخط<sup>7</sup> من جهة العرض والعمق والسطح من جهة العمق. فلذلك قد ينطبق النقاط والخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يتحد الوضع.

قال: إنك تجد الأجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة. وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساماً محدودة القدر وتارة أعظم وتارة أصغر. فبيّن أنّ

<sup>1</sup> إما: ناقص في -ك-.

<sup>2</sup> نفي: ناقص في -ك-.

<sup>3</sup> ولذلك: وكذلك في -ج-.

<sup>4</sup> يشتمل: يشمل في -ج-.

<sup>5</sup> عنه: عند في -ك-.

<sup>6</sup> (و) في -ع-.

<sup>7</sup> وكالخط: في الهامش في -ع-، وكالخط: والخط في -ك-.

الأجسام الغير المتلاقية كما أنّ لها أوضاعاً مختلفة كذلك عنها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها، وتقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً. فإن كان بينها خلاء غير<sup>1</sup> أجسام وأمكن ذلك فهو أيضاً بُعد مقداري، وليس على ما يقال: لا شيء محض وإن كان لا جسم.

اقول: هذا الفصل مع فصل الآتي في بيان امتناع الخلاء وتقديره أن يقول: القائلون بالخلاء فريقان<sup>2</sup>: أحدهما زعم أنّه لا شيء محض وقال<sup>3</sup>: أنّ الخلاء هو أن لا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيه<sup>4</sup>. وهذا تعريف للخلاء الذي بين الأجسام ولا يتناول الذي لا يتناهي. وزعم الفريق الثاني<sup>5</sup> أنّ الخلاء أمر وجودي وعرفه بأنه بُعد ممتدّ في الجهات الثلاث من شأنه أن يملأه جسم واحد<sup>6</sup>. وأن يخلو عنه وهو المسمى بالبُعد المفطور.<sup>7</sup> إذ يفطره الجسم عند نفوذه فيه. والشيخ أبطل في هذه الإشارة ما ذهب إليه الفريق الأول<sup>8</sup> بأننا نجد أنّ ما بين الأجسام قابل للمساواة والمفاوتة. فإن كان بينهما خلاء وأمكن ذلك لكان أيضاً قابلاً للمساواة والمفاوتة<sup>9</sup>. فإنّ نصفه بالضرورة يكون أقلّ من تمامه. وإذا كان كذلك كان الخلاء بُعداً مقدارياً متصلاً، وحينئذٍ لا يصحّ أن يقال: أنّ الخلاء لا شيء محض كما زعموا وإن كان لا جسم.

<sup>10</sup>قال: تنبيه

وإذ قد تبين أنّ البُعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين أنّ الأبعاد<sup>11</sup> الحجمية لا تتداخل لأجل بُعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف. وإذا سلكت الأجسام في حركاتها تتحرى عنها ما بينها ولم يثبت لها بُعد مفطور، فلا خلاء.

اقول: أراد أن يبيّن بطلان المذهب الثاني وأبطله بوجهين: أحدهما أنّه ثبت في باب إثبات الهيولى أنّ البُعد المتصل لا يقوم بلا مادة. فلو وجد الخلاء لوجد بُعد متصل مجرد، هذا خلف. والثاني أنّه<sup>12</sup> قد بين في مقدمة هذا المطلوب أنّ الأبعاد الحجمية لا تتداخل لأجل بعديتها

<sup>1</sup> غير: عن في -ج-.

<sup>2</sup> فريقتان: طائفتان في -ع-.

<sup>3</sup> وقال: في الهامش في -ع-، نفس: زائد في -ع-.

<sup>4</sup> يلاقيه: يلاقيه في -ج-.

<sup>5</sup> وزعم فريق الثاني: والفرقة الثانية زعمت في -ع-.

<sup>6</sup> واحد: ناقص في -ع-، -ك-.

<sup>7</sup> (٢٧ ظ) في -ع-.

<sup>8</sup> الفريق الأول: الفرقة الأولى في -ع-.

<sup>9</sup> فإن كان بينهما... والمقارنة: في الهامش في -ت-.

<sup>10</sup> (٨٢ و) في -ك-.

<sup>11</sup> (٦٩ ظ) في -ج-.

<sup>12</sup> أنّه: ناقص في -ع-.



البعض بورود البعض الآخر. فلو كان الخلاء بعداً متصلاً لينتحي عند سلوك الجسم إليه ولا يثبت له، فلم يثبت بعد ينفطر بدخول الجسم، فلا خلاء. إذ ليس حينئذٍ بحيث يملأه جسم ولأنه حينئذٍ يلزم أن لا يكون مجرداً لأنه تحرك وانتقل. وكل ما كان كذلك فهو مادّي<sup>1</sup>. وقرأ بعضهم مفطور بالقاف وفسره بذي الأقطار، وذلك قريب أيضاً.

قال: إشارة

ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى<sup>2</sup> الذي يسمّى "جهة" في مثل قولنا: "تحرك كذا في<sup>3</sup> جهة كذا دون جهة كذا".<sup>4</sup> ومن المعلوم أنّها لو لم يكن لها وجود، كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرك وكيف تقع الإشارة<sup>5</sup> نحو لا شيء. فبيّن أنّ للجهة وجوداً.

أقول: هذه إشارة إلى إثبات الجهة والكلام فيها يناسب الكلام في النهايات والأطراف التي<sup>6</sup> النقطة والخط والسطح. لأنّ الجهة أيضاً نهاية كما يجيئ. والكلام في الخلاء الذي يظنّ أنّه مكان وعرفوها بأنّها التي يمكن أن يقصدها المتحرك بالاستقامة أو يمكن أن تقع الإشارة الحسيّة في سمّيها. وهذا التعريف غير مانع، إذ دخل فيه حيّز كلّ عنصر وعين كلّ متحيّز. والشيخ أخذ الجهة ههنا على سبيل<sup>7</sup> الإجمال، واستدلّ على وجودها وخواصّها. ثمّ حقق حقيقتها -كما يجيئ بعدها- في<sup>8</sup> أنّ المعنى الذي يعبر عنه بالجهة حيث يقول: "تحرك من جهة كذا إلى جهة كذا دون جهة كذا". يجب أن يكون موجوداً لأنه مقصد المتحرك. وكلّ ما كان كذلك فهو موجود ولأنّه ممّا تقع الإشارة الحسيّة إليه فيكون موجوداً. فإذا للجهة وجود<sup>9</sup>.

قال: إشارة

اعلم أنّه لمّا كانت الجهة ممّا تقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها. فيجب أن تكون الجهات لوضعها يتناولها الإشارة.

<sup>1</sup> مادّي: مادياً في -ج-.

<sup>2</sup> في المعنى: ناقص في -ج-.

<sup>3</sup> مثل: زائد في -ج-.

<sup>4</sup> (٢٨١) في -ع-.

<sup>5</sup> (٤٧ظ) في -ت-.

<sup>6</sup> هي: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>7</sup> سبيل: ناقص في -ك-.

<sup>8</sup> بعدها في: بعد فقال في -ع-، -ك-.

<sup>9</sup> فإذا للجهة وجود: في الهمش في -ع-.

اقول: يريد أن يبيّن أنّ الجهة ذات وضع فقال: أنّ الجهة لما كانت ممّا يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات المجردة، وحينئذ تكون الجهات لوضعها ممّا تقع<sup>1</sup> الإشارة الحسيّة نحوها.

قال: إشارة

لما كانت الجهة ذات وضع<sup>2</sup> فمن البيّن أنّ وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة، ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لكانتا ليستا إليها.

اقول: هذه إشارة<sup>3</sup> إلى ماهية الجهة وتقريرها أن يقال: لما كانت الجهة ذات وضع يتناولها الإشارة ويقصدها المتحرّك بالحركة فلا بدّ وأن تكون وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة. إذ لو كان وضعها خارجاً عن ذلك الامتداد لم تكن الإشارة والحركة إليها بل إلى غيرها، هذا خلف.

قال: ثمّ هي إما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة. فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرّك إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين من المتحرّك فلم يقف، لم يَحِلْ إما أن يقال: "إنّه يتحرك بعد إلى الجهة" أو يقال: "يتحرّك<sup>4</sup> عن الجهة".<sup>5</sup> فإن كان يتحرّك بعد إلى الجهة، فالجهة وراء القسم<sup>6</sup>. وإن كان يتحرّك عن الجهة، فما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة. فبيّن<sup>7</sup> أنّ الجهة حدّ في ذلك الامتداد غير منقسم، فهو طرف للامتداد وجهة للحركة.

اقول: الجهة غير منقسمة. لأنّه لو كانت منقسمة فإذا قصد<sup>8</sup> المتحرّك ووصل إلى أقرب الجزئين من المتحرّك ولم يقف، فإما أن يصدق عليه أنّه متحرّك بعد إلى الجهة أو عن الجهة أو كليهما، والكلّ باطل. أما الأول، فلأنّه لو كان متحرّكاً إلى الجهة لم يكن ما وصل إليه جزء الجهة والتقدير بخلافه. وأما الثاني، فلأنّه لو كان متحرّكاً عن الجهة فالجهة ما وصل إليه وما ورائه خارج عنها، فلا يكون جزءاً لها وقد فُرض ذلك، هذا خلف. وأما الثالث، فلاستلزام بطلان القسمين الأولين بطلانه<sup>9</sup>، ولذلك ترك الشيخ ذكره. فإن قلت: لا نسلم أنّ الحركة عند

<sup>1</sup> نحوه: زائد في -ك-.

<sup>2</sup> يتناولها الإشارة: زائد في -ج-.

<sup>3</sup> (٢٨ ظ) في -ع-.

<sup>4</sup> يتحرّك: في الهامش في -ت-.

<sup>5</sup> (٧٠ و) في -ج-.

<sup>6</sup> القسم: المنقسم في -ع-.

<sup>7</sup> فبيّن: فتبيّن في -ع-.

<sup>8</sup> قصده: قصدها في -ك-.

<sup>9</sup> بطلانه: ببطلانه في -ج-.

الوصول إلى أقرب الجزئين منحصرة في "إلى الجهة وعن الجهة". لأنّ هناك قسم<sup>1</sup> آخر وهو أن يكون في الجهة، قلتُ: هذا القسم مندرج تحت الأولين. لأنّ كلّ حركة<sup>2</sup>/تقرض فهي في نفس الأمر لا بدّ وأن تكون من جهة إلى جهة. إذ الحركة إنّما تكون من جانب إلى جانب ضرورة. وإذا ثبت أنّ وضع الجهة في امتداد مأخذ الإشارة وأنها غير منقسمة، يلزم<sup>3</sup> طرف الامتداد<sup>4</sup> الذي يتحرّك فيه المتحرّك ويقصد الجهة. فهو<sup>5</sup> إذا بالنسبة إلى الامتداد طرف ونهاية وبالنسبة إلى الحركة جهة.

قال<sup>6</sup>: فيجب الآن أن تحرص على أن تعلم كيف يتحدّد للامتدادات أطراف في الطبع وما<sup>7</sup> أسباب ذلك، ويتعرّف أحوال الحركات الطبيعيّة.

<sup>8</sup>/اقول: لما ثبت أنّ الجهات نهايات الامتدادات التي يتحرّك فيها المتحرّك وجب علينا أن نعلم كيف يحصل للامتدادات نهايات وأطراف بالطبع ونعلم الإشارة المقتضية لذلك ونعرف أحوال الحركات الطبيعيّة في الجهات.

قال: وهم و تنبيه

لعلك تقول: ليس من شرط ما<sup>9</sup> إليه الحركة أن يوجد، فقد يتحرّك المستحيل من السواد إلى البياض ولم يوجد بعد البياض. فإن اختلف هذا في وهمك فاعلم أنّ الأمرين بينهما فرق، وأيضاً فإنّ ما تشككت به غير ضائر<sup>10</sup> في الغرض. أما الفرق فلأنّ المتحرّك إلى الجهة، ليس يجعل الجهة ممّا يتوخّى تحصيل ذاته بالحركة بل ممّا<sup>11</sup> يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة، ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود والعدم لم تكن وقت الحركة. وأما الآخر فلأنّ

<sup>1</sup> قسم: قسماً في -ك-.

<sup>2</sup> (١٢٩) في -ع-.

<sup>3</sup> أن يكون: زائد في -ع-، -ك-.

<sup>4</sup> مأخذ الإشارة... الامتداد: في الهامش في -ك-.

<sup>5</sup> فهو: فهي في -ع-، -ك-.

<sup>6</sup> قال: ناقص في -ج-.

<sup>7</sup> وما: وأما في -ت-، -ج-.

<sup>8</sup> (٨٢) في -ك-.

<sup>9</sup> شرط ما: شرطنا: في -ت-، -ج-.

<sup>10</sup> ضائر: ضار في -ت-، -ج-.

<sup>11</sup> ممّا: ما في -ت-، -ج-.

الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجود وكان وجودها وجود ذي وضع، ليس وجوداً<sup>1</sup> معقول لا وضع له. وذلك غرضنا. على أن الحق هو الفرق، وعليه بناء ما يتلوا هذا الفن من الكلام.

اقول: هذا سؤال نورد على كبرى البرهان المذكور في إثبات الجهة وهي قولنا:  $2/$  كل ما هو يقصد للمتحرك فهو موجود. " فيقال: " لا نسلم أن كل ما هو مقصد للمتحرك فهو موجود<sup>3</sup>. فإن المتحرك بالاستحالة مثلاً من السواد إلى البياض يقصد البياض ويتحرك إليه مع أن البياض غير موجود. حال الحركة والاستحالة هي الحركة في الكيف. والجواب عنه بوجهين: أحدهما الفرق بين صورة النزاع وصورة النقص، والثاني تسليم السؤال والبيان<sup>4</sup> المطلوب. أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة لا يجعل الجهة ممّا يطلب تحصيل ذاته بالحركة بل مما يطلب بلوغه إليه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً ممّا لم يكن وقت الحركة من الوجود والعدم بخلاف المتحرك بالاستحالة. فظهر الفرق ومعنى كبرى بالقياس<sup>5</sup>.  $6/$  إن كان<sup>7</sup> ما هو مقصد للمتحرك بالحركة الأينية فهو موجود. والجواب الثاني أننا لا ندعى إلا أن الجهة موجود ذو وضع سواء كان ذلك الوجود حاصلًا بالحركة أو قبلها. فلو حصل لها وجود بالحركة كان ذلك الوجود وجود ذي وضع لا<sup>8</sup> وجود معقول غير ذي<sup>9</sup> وضع، وذلك هو المطلوب. فلم يكن ذلك الشك<sup>10</sup> قادحاً في غرضنا. ثم قال: " على أن الحق هو الفرق" يعني هذا الجواب. وإن كان دافعاً للخصم ومحصلًا لما ادّعينا<sup>11</sup> ههنا لكن الجواب الحق هو الفرق واقع<sup>12</sup> أن الجهة قبل الحركة. والنمط الثاني مبني على ذلك كما سنعرف من بعد.

<sup>1</sup> وجود: وجودها في -ج-.

<sup>2</sup> (٢٩ ظ) في -ع-.

<sup>3</sup> فيقال لا نسلم.. فهو موجود: ناقص في -ج-.

<sup>4</sup> السؤال وبيان: السواد والبياض في -ت-، -ج-.

<sup>5</sup> بالقياس: القياس في -ع-، -ك-.

<sup>6</sup> (٤٨ و) في -ت-، (٧٠ ظ) في -ج-.

<sup>7</sup> كان: كل في -ع-، -ك-.

<sup>8</sup> بالحركة... وضع لا: في الهامش في -ع-.

<sup>9</sup> ذي: ناقص في -ت-.

<sup>10</sup> الشك: الشكل في -ت-.

<sup>11</sup> ادعينا: ادعينا في -ج-.

<sup>12</sup> واقع: والواقع في -ت-، -ع-، -ج-.

## SONUÇ

İslam felsefe-bilim tarihi, hakkında doyurucu nitelikteki çalışmaların çok az yapıldığı bir sahadır. Bu nedenle araştırmacılar tarafında adeta keşfedilmeyi beklemektedir. 7./13 yy'ın ikinci yarısında etkili olmuş olan Şemsüddin b. Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî henüz çok tam anlamıyla tanınmayan ilim adamlarından biridir. Muhtemelen 7./13 yy'ın ikinci çeyreğinde doğan Semerkandî, 702/1303 tarihinde vefat etmiştir.

Hayatı hakkında kaynaklarda neredeyse hiç bilgi bulunmayan Semerkandî ile ilgili sahip olduğumuz şey, bazı bilgi kısıntılarıdır. Semerkandî'nin Semerkand'da doğduğu ve muhtemelen dönemin iç karışıklıklardan ötürü hayatının bir dönemimde Anadolu'ya geldiği ve Mardin'de bulunduğu ile ilgili bazı bilgilere sahibiz. Onun Burhâneddin Nesefî'ye talebelik yaptığı ve Muhammed b. Ömer el-Gâzî'nin de onun talebesi olduğu hakkında net olmayan birtakım verilere de sahibiz.

Geometri, mantık, cedel, kelim ve astronomi alanında eserler vermiş olan müellifin önemli eserlerinden birisi de İbn Sinâ'nın *el-işârât ve't-Tenbihât* adlı eserine şerh olarak kaleme aldığı *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eseridir. Özellikle geometri ile ilgili eseri *Eşkâlü't-Te'sîs* ve cedel ile ilgili eseri *Adâbü'l-Bahs*, üzerine yapılan şerhlerle birlikte medreselerde uzun süre okutulmuştur.

Müellifin eser verdiği alanların çokluğuna rağmen çok fazla tanınmadığı aşikârdır. Bu durumun oluşması özellikle Marâğa'da kurulan ve başta Nasruddin Tûsî olmak üzere dönemin ünlü astronomlarının çalıştığı rasathanede bulunmaması ve yaşadığı coğrafyada yaşanan iç karışıklıklar bu sebeplerin başında zikredilebilir. Semerkandî daha çok eserleri üzerine yazılan şerhler üzerinden tanınmaktadır.

Semerkandî Hendesî kelamın kurucusu olarak kabul edilir. Evrenin geometrik formlara dayandığı tezinin temele alındığı bu anlayışın temellerini *Eşkâl* adlı eserinde bu müellif, daha sonra kelam alanında yazdığı *es-Sahâ'if* adlı eserle bu düşüncesini kelam sahasına da taşımıştır.

Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eserinde ise İbn Sinâ'nın son büyük eseri olarak kabul edilen *el-İşârât ve't-Tenbihât*'a şerh yazmıştır. Burada müellifin planına sadık

kalarak eseri özgün tasnifi üzere şerhetmiştir; İbn Sinâ'nın son derece yoğun olan metnini açıklamayı ön planda tuttuğu için kendi fikirlerini açıkça ortaya koymamıştır. Onun amacı daha çok metni açıklamak ve anlaşılır kılmaya çalışmak suretiyle metne genişlik kazandırmaktır. Bunun yanı sıra o, konuyu kendi içinde "melese" adını verdiği parçalara bölmekte ve her bir bölümün içeriğini de meselelere verdiği isimlerle ortaya koymaktadır. Burada altı özenle çizilmesi gereken husus şarihin kendi fikirlerini açıkça ortaya koymaktan uzak durmasıdır. Müellifle aynı fikri paylaşmadığı yerlerde kapalı ifadelerle de olsa bunu belirten Semerkandî, buna rağmen kendi delillerini getirerek fikrini açıklamamış, sadece müellifle arasına mesafe koyduğunu hissettiren ifadeler kullanmayı tercih etmiştir. Yani çekincelerini ve eleştirilerini daha çok satır aralarına gizlemiştir. Bu husus yönleme dairdir ve onun aynı konuları işlediği *es-Sahâif* adlı eseri incelendiğinde bu durum açıklıkla ortaya çıkmaktadır. Zira Semerkandî'nin *es-Sahâif*'te cisim ve onun etrafındaki tartışmalarda İbn Sinâ'yı takip etmeyip genel olarak kelamcılarla aynı fikirde olduğu görülmektedir.

Semerkandî yaptığı şerhe mantıkçı kişiliğini de yansıtmış ve bir akıl yürütme süreci verilmeden doğrudan sonucu verilmiş olan önermeleri kendisi kurmuş ve her bir seçeneğin niçin elendiğini de açıklamıştır. Özellikle cismin bölünmesi hususunda verdiği bilgilerle felsefe-bilim tarihinde bu konuda ortaya çıkmış fikirlerin ustaca bir tasnifi yapmıştır. Semerkandî müellifin kullandığı kavramlara açıklık getirmiş, ihtiyaç hissettiği durumlarda kendi kavram setini de kullanmıştır.

*Beşârât*'ın bir şerh olarak değerli kılan şeylerden biri de hiç şüphesiz müellifinin kelamcı kimliğinin ön planda olmasıdır. Zira bir taraftan İslam felsefe-bilim tarihinin en önemli filozoflarından birinin bütün sistemini özetlediği yoğun bir metin, diğer taraftan ise bu metnin kelamcı yönü ağır basan bir şarihin elinden geçmiş olması ortaya çıkan ürünü değerli kılmaktadır. Bu şerh aynı zamanda bir felsefe metnine filozof olmayan bir alimin nüfuz edebildiğini göstermesi bakımından da çarpıcı bir örnektir. Semerkandî'nin metnin pek çok yerinde isim vermeden İbn Sinâ'nın diğer şarihlerini eleştirmesi ve onları hata yapmak ve Şeyh'i yanlış anlamakla itham etmesi, onun bizzat gündemi takip ettiğini ve diğer şerhlerden haberdar olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra dönemin alim prototipinin kendi disiplini içine hapsolmediğini, meseleleri çok disiplinli okuyabildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca *Beşârât*,

filozoflarla kelamcılar arasındaki fikri karşılaşma yaşanan alanlarda mücadelenin tarihsel süreklilik içerisinde devam ettiğini de ortaya koymaktadır. Bu bakımdan hem çok yönlü bir âlim olarak şarih hem de yukarıda sayılan özellikleri bakımından şerh daha derinlemesine yapılacak çalışmalar için ilgi beklemektedir.

## KAYNAKÇA

- ARTUK, İbrahim (1944), *Artukoğulları Tarihi*, Gençler Kitabevi, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, İbrahim (1988), *Artuk Beğ*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- ATIYYETULLAH, Ahmed (1970), *Kâmûsu'l-İslâmî*, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, Kahire.
- BABANZADE BAĞDATLI, İsmail Paşa, Tsh. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1967), *Hediyetü'l-Arifin Esmâi'l-Müellifin ve Asârü'l-Musannifin*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.
- BİNGÖL, Abdulkuddüs (1991), “Şemsüddin Semerkandî ve Kıstâsu'l-Efkâr'ı”, *Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı 19, Erzurum.
- BOSWORTH, Ce. (2000), “Tûsî”, *Encyclopedia of İslam*, Cilt 10, New Edition.
- BROCKELMANN, Carl (1937), *Geschichte der Arabischen Litterature*, E. J. Brill, Leiden.
- \_\_\_\_\_, Carl (1956), *Geschichte der Arabischen Litterature: Supplement*, E. J. Brill, Leiden.
- ÇELEBİ, İlyas (2007), “Nazzam”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- DE YOUNG, Gregg (1997), “al-Samarqandi”, *Encyclopaedia of the History of Science Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, Kluwer Academic Publishers Dordrecht, The Netherlands.
- DİLGAN, Hamit (1981), “al-Samarqandi”, *Dictionary of Scientific Biography*, Newyork.
- DURUSOY, Ali (2001), “el-İşârât ve't-Tenbîhât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 23, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan (2005), *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.



- FAZLIOĞLU, İhsan (2003/1), “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, *Divan İlmi Araştırmalar*, Sayı 14.
- \_\_\_\_\_, İhsan (2007), “al-Samarqandi, Shams al-Din”, *Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Vol. 2, Springer Science+Business Media.
- HABEŞÎ, Abdullah Muhammed (2004), *Camiü’ş-Şuruh ve’l-Havaşi: Mu’cemu’ş-Samili’l-Esmâ’l-Kütübi’l-Meşruha fî’t-Türasi’l-İslami ve Beyanu Şuruhu*, el-Mecmaü’s-Sekafi, Ebu Dabi.
- İBN MEYMÛN, Musa (1974), *Delâletü’l-Hairîn*, Thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.
- İBN SÎNÂ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali (2005), *el-İşârât ve’t-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali (2004), *Fizik I*, Çev. Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- İZGİ, Cevat (1997), *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz Yayınları, İstanbul.
- JONES, W. T. (2006), *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- KADÎVAR, Muhsin (1379), *Meahizşinasi-yi Ulum-i Akli: Menabiu Çapi Ulum-i Akli ez İbtidai ta 1375*, İntişarat-ı İttılaat, Tahran.
- KARABULUT, Ali Rıza (t.y.), *Mu’cemü’l-Mahtutat el-Mevcude fî Mektebat İstanbul ve Anadolu*.
- KARATAY, Fehmi Ethem (1966), *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu: 4680-7487: Akaid, Tasavvuf, Mecalis, Ediye, Tarih, Siyer, Teracim, Bilimler*, Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, İstanbul.
- KÂTİP ÇELEBİ, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh (1835), *Keşfü’z-Zünun an Esami’l-Kütüb ve’l-Fünun: Lexicon Bibliographicum et Encyclopedicum*, Edited and Translated by Gustavus Fluegel, Dâr es-Sadr, Beyrut.

- \_\_\_\_\_, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Süllemü'l-Vusûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1887.
- KAYA, Mahmut (1983), *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul.
- KEHHALE, Ömer Rıza (1993), *Mu'cemü'l-Müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut.
- KEKLİK, Nihat (1969), *İslam Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları, İstanbul.
- KİNG, A. David (1986), *A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian Nation*, American Research Center.
- KÖMBE, İlker (2004), *Osmanlı-Türk Düşüncesinde Münâzara İlmi ve Abdünnâfi İffet'in Tercüme-i Adab-ı Gelenbevi Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1942), “Merâga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar”, *Belleten*, Sayı 6.
- KURBÂNÎ, Ebu'l-Kâsım (1986), *Zindegname-i Riyazidanan-ı Devre-i İslami*, Merkez-i Neşr-i Danişgah, Tahran.
- KUTLUER, İlhan (1997), “Hâlâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 15, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- MACÎT, Muhittin (2006), *İbn Sinâ'da Doğa Felsefesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- MİLLER, L. B. (1995), “al-Samarqandi”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Leiden.
- MUHTÂR, Bu Lahmâyir (1986), *Nazariyyetü't-Tabîyyat İnde İbn Sinâ*, Dârü'l-Hadâse, Dımaşk.
- RÂZÎ, Fahreddin (1990), *el-Mebahisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabîyyat*, Thk. Muhammed el-Muktasî Bağdadi, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut.

- ROSENFELD, Boris A. (1988), *A History of Non-Euliden Geometry*, Springer, New York.
- ROSENFELD, Boris A. ve Ekmeleddin İhsanoğlu (2003), *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works*, IRCICA, İstanbul.
- RÛMÎ, Kadızâde (1852), *Şerhu Eşkâli't-Te'sîs*, İstanbul
- SARTON, George Alfred Leon (1975), *Introduction to the History of Science: Science and Learning in the Fourteenth Century*, Robert E.Krieger Publishing, New York.
- SAYILI, Aydın (1988), *The Observatory in Islam*, TTK Yayınları, Ankara.
- SEZGİN, Fuat (1974), *Geschichte des Arabischen Schrifttums: Mathematik*, E. J. Brill, Leiden.
- SİNANOĞLU, Mustafa (2007), “Burhâneddin Neseî””, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.
- STOREY, Charles Ambrose (1970), *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*, The Royal Asiatic Society, London.
- SEMERKANDÎ, Şemsüddin (1984), *Eşkâlu't-Te'sîs*, Şarih Kadızâde Rûmî, Muhakkık Muhammed Süveysi, Ed-Darü't-Tunusiyye, Tunus.
- \_\_\_\_\_, Şemsüddin (1985), *Sahâifu'l-İlâhiyye*, Tah. Ahmed Abdurrahman Şerif, Meketebetü'l-Felah, Kuveyt.
- \_\_\_\_\_, Şemsüddin, *Sahâifu'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1688 ve Ayasofya 2565.
- \_\_\_\_\_, Şemsüddin, *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2432 ve Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa 827.
- \_\_\_\_\_, Şemsüddin, *Eşkâlu't-Te'sîs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Gelibolulu Tahir 72.

\_\_\_\_\_, Şemsüddin, *Âdâbu'l-Bahs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 2099.

SERKİS, Yusuf b. İlyan b. Musa ed-Dımeşki (1932), *Mu'cemü'l-Matbuâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Ayetullahü'l-Uzma el-Mar'aşi, Kum.

SUTER, Heinrich (1972), *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke*, B. G. Teubner, Stuttgart.

ŞEŞEN, Ramazan (1980), *Nevâdirü'l-Mahtutâtî'l-Arabiyye fî Mektebatî Türkiya*, Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, Beyrut.

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi (1968), *Mevzuatü'l-Ulum*, Thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvahid Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kahire.

TÛSÎ, Nasruddin (2005), *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Muhakkık Âyetullah Hasanzâde Âmilî, Matbaa mektebu'l-İ'lâmî'l-İslâmî, İran.

VALİHOCAEV, Baturhan (2004), *Uluğ Bey Devri Medreseleri*, Çev. Kishimjan Eshenkulova, İslam, Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, İstanbul.

WOLFSON, H.Austryn (2001), *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul.

YUVALI, Abdülkadir (1993), “Çağatay Hanlığı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul.

YÜRÜK, İsmail (2001), “Şemsüddin es-Semerkindî ve Belirgin Kelami Görüşleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1.

ZİRİKLİ, Hayreddin (1954), *El-A'lam: Kamusu Teracimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisa*, Matbaatu'l-Kustasus, Kahire.

## ÖZGEÇMİŞ

1981 yılında Iğdır'da doğdu. İlköğretim ve lise öğrenimini Kars ve İstanbul'da tamamladıktan sonra 1999'da Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 2003'teki mezuniyetinden sonra Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Din Öğretimi" alanında Tezsiz Yüksek Lisans Yaptı. 2004 yılında Sakarya Üniversitesinde Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam felsefesi Bilim Dalında başladığı yüksek lisans çalışmasını 2008 yılında bitirdi.