

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

EBHERÎ'NİN TELHÎSÜ'L-HAKÂİK İSİMLİ ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Hüseyin ÇELİK

Enstitü Ana Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir COŞKUN

OCAK 2019

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

EBHERİ'NİN TELHİSÜ'L-HAKÂİK İSİMLİ ESERİNİN TAHKİK VE TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Hüseyin ÇELİK (127215002)

Enstitü Ana Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Bu tez 21/01/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı <i>(Danışman)</i>	Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir COŞKUN	<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Eşref ALTAŞ	<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Kenan TEKİN	<input type="checkbox"/> Kabul	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Ebherî'nin Telhîsü'l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik Ve Tahlili

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 173 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 15/01/2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen İthenticate intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 7'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : Hüseyin ÇELİK
Öğrenci Numarası : 127215002
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Felsefe ve Din Bilimleri Tezli Yüksek Lisans
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan Arş. Gör.

15/01/2019
Mehmet BAĞÇIVAN

Danışman

15/01/2019
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir COŞKUN

ÖNSÖZ

Tarihten bugüne bilgi, iltifata mazhar olduğu coğrafyaları dolaşmaktadır. Teraküm ederek yolculuğuna devam eden bu bilgi Emeviler Dönemi'nde çeşitli alanlardaki yoğun tercüme hareketleriyle Antik Yunan'dan İslam dünyasına aktarılmıştır. Müslüman düşünürler kendilerine aktarılan bu birikimi İslami paradigma çerçevesinde yeniden üretirek bilgiye bambaşka yeni bir yön ve karakter kazandırmışlardır. Bu bağlamda VIII-XIII. yüzyıllar, kaleme alınan eserlerin nicelik bakımından İslam düşünce tarihinin velut dönemlerinden biri olarak kabul edilmekte, daha da mühimi üretilen bilginin özgünlüğü bakımından en önemli zaman dilimi olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemde üretilen gerek felsefi gerek kelâmî gerekse de diğer ilim dallarında yetkinleşmiş düşüncenin taşıyıcısı olan metinler henüz tümüyle günümüze aktarılmış değildir. Bu durum aynı düşünce geleneğine mensup olan bizlerle söz konusu birikim arasında kâmil bir ittisalin kurulmasına engel teşkil etmektedir.

Sözü edilen düşünce geleneği içerisinde Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 665/1265[?]), hem mantık, felsefe, astronomi ve matematik alanında otuza yakın telif eseriyle hem de yetiştirdiği Kâtibi gibi öğrencileriyle önemli bir halkayı oluşturmaktadır. Dahası o, İslam düşünce geleneğinin kurucu düşünürlerinden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) eleştirilerini dikkate alarak İbn Sînâ (ö.428/1037) felsefi düşüncesini yeniden geliştiren müteahhirîn döneminin önemli filozoflardandır. Bu itibarla Ebherî'nin düşüncesinin kâmilin ortaya konabilmesi için bütün çalışmalarının akademik bir incelemeye tabi tutulmasının önemli olduğu düşünülmektedir. *Telhîsü'l-hakâik'in tahkik ve tahlili* adlı bu çalışma da onun muhtelif hususlardaki düşüncelerinin anlaşılması ve bugüne aktarılmasına yönelik mütevazı bir katkı sunma amacı taşımaktadır.

Bu çalışmanın başından sonuna kadar geçen süreçte birçok insanın yardım ve desteği oldu. İlkönce hem tez konusu olarak Ebherî'nin bu eserini çalışmam hususunda beni cesaretlendiren hem de süreç içerisinde hiçbir destek ve yardımını esirgemeyen değerli hocam Doç. Dr. Eşref ALTAŞ'a, tahkik ve tahlil metnini kendisiyle mukabele ederek tezin tertibi ve tamamlanması sürecinde sabırla rehberliğini ve fiili yardımını sürdüren danışman hocam sayın Dr. Aldulkadir COŞKUN'a, ilk yazıldığında oldukça ham bir haldeyken metinleri okuyarak hem içerik hem de dil bakımından çok yerinde öneriler ve tashihlerde bulunarak metnin olgunlaşmasına katkıları olan değerli arkadaşlarım Arş. Gör. Ayşenur ERKEN ile Emine SOYDAR, Gülsün OĞUZ ve Dr. Erkan AKALIN'a, tahkik metnini baştan sona okuyarak gerekli düzeltmeleri yapmamı sağlayan değerli büyüğüm Dr. Ali KAYA'ya müteşekkirim. Son olarak bu çalışma süresince sabırla beni destekleyen eşim Şeyma ÇELİK'e ve teze ayırdığım zamanlarda kendilerinden uzak kaldığım çocuklarım Akif Eymen ve Elif Sena'ya teşekkürü borç bilirim.

Hüseyin ÇELİK

14/12/2018

İÇİNDEKİLER

BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	1
2. Araştırmanın Yöntemi ve Faydalanılan Kaynaklar	3
BİRİNCİ BÖLÜM: MÜELLİF VE ESERLERİNİN TANITILMASI	
1. Ebherî'nin Hayatı.....	5
2. Eserleri.....	6
2.1. Felsefe ve Mantık.....	7
2.2. Astronomi	10
2.3. Geometri	10
İKİNCİ BÖLÜM: TELHÎSÜ'L-HAKÂİK'İN NÜSHALARI	
1. Eserin Yazma Nüshaları ve Buldukları Kütüphaneler.....	12
2. Telhîsü'l-Hakâik'in Nüshaları ve Dil Özellikleri	12
2.1. Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Nüshası.....	12
2.2. Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Nüshası	13
3. Eserin İsmi ve Müellife Nispeti	14
4. Nüsha Seçimi ve Tahkikte Kullanılan Yöntem	15
5. Tahkike Esas Alınan Nüshalara Ait Örnek Suretler	17
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ESERİN TAHLİLİ	
1. Eserin Sistematiği	24
2. Mantığın İşlevi ve İlimler Tasnifindeki Yeri	25
3. Mantığın Konusu ve Sistematiği.....	27
4. Ontoloji İle İlgili Genel Kavramlar (Umûr-i âmme)	29
5. Eserde Ele Alınan Bazı Problemler	34
5.1. Bölünemeyen Parça (el-cüz'üllezî lâ yetecezâ)	35
5.2. Zorunlu Varlığın Bütün Şeyleri Bilmesinin Nasıllığı.....	38
6. Eserin İçeriği.....	41
6.1. Mantık.....	42
6.2. Fizik (el-İlmü't-Tabî'î)	48

6.3. Metafizik (el-İlmü'l-İlâhî)64

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: TELHÎSÜ'L-HAKÂİK'İN TAHKİKİ METNİ

1. Tahkikli Metin77

SONUÇ166

KAYNAKÇA.....169

ÖZGEÇMİŞ172



KISALTMALAR

a. mlf.	: Aynı müellif
Bk/bk.	: Bakınız
çev.	: çeviren/tercüme eden
der.	: derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
İSAM	: İslâm Araştırmalar Merkezi
m.ö.	: Milâttan önce
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
t.y.	: tarih yok
v.dğr.	: ve diğerleri
vr.	: varak

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı: Ebherî'nin Telhîsü'l-Hakâik İsimli Eserinin Tahkik Ve Tahlili	
Tezin Yazarı: Hüseyin ÇELİK	Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir COŞKUN
Kabul Tarihi: 21.01.2019	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 172 (tez)
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	
<p>Bu çalışma İslam düşünce geleneği içerisinde İbn Sînâ'nın düşünce sistemini VII/XIII. yüzyılda devam ettiren Esîrüddin el-Ebherî'nin (ö. 665/1265[?]) yazma hâlinde bulunan ansiklopedik tarzda telif edilmiş <i>Telhîsü'l-hakâik</i> isimli eserini konu edinmektedir. Klasik dönem mantığı ile felsefesinin bütün problemlerini detaylarına girmeden ele alan bu eser Ebherî'nin orta hacimli kitaplarından biridir.</p> <p>Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde müellifin hayatı kısaca anlatılıp eserleri özet mahiyetinde tanıtıldı. İkinci bölümde esere ait nüshalar hakkında bilgiler verilerek eserin ismi ve müellife nispeti ile tahkikte kullanılan yöntem üzerinde duruldu. Üçüncü bölümde <i>Telhîsü'l-hakâik</i>'in sistematiği anlatılarak Ebherî'nin düşünce sisteminde mantığın işlevi ve ilimler tasnifindeki yeri tartışıldı ve onun, mantığın konusu olarak neyi gördüğü üzerinde duruldu. Ardından <i>Telhîsü'l-hakâik</i>'in içinde bulunduğu mecmuada yer alan Ebherî'ye ait <i>Beyânu'l-esrâr</i>, <i>Kitâbu'l-metâli</i> ve <i>Zübdetü'l-hakâik</i> adlı eserler çerçevesinde “umûr-i âimme” kavramının ne şekilde ele alındığı ve bu kapsamda ele alınan kavram listesinin nasıl oluştuğu incelendi. Akabinde Ebherî'nin düşünce sisteminin anlaşılmasına <i>Telhîsü'l-hakâik</i> bağlamında mütevazı bir katkı olması amacıyla eserde ele alınan “el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ (atom)” ve “zorunlu varlığın bütün şeyleri bilmesinin nasıllığı” meseleleri ele alındı. Bu bölümde son olarak eserin mantık, fizik ve metafiziğe ait bölümleri hülasa edildi. Çalışmanın son bölümünde ise tahkikli metne yer verildi.</p>	
Anahtar Kelimeler: Ebherî, Telhîsü'l-hakâik, İbn Sînacı Felsefe, Umûr-i âimme, Atomculuk.	

Yalova University Insitute of Social Sciences Master Thesis Summary

Thesis Title: Examination and Analysis of Athīr al-Dīn al-Abharī's Work Named Talhis al- hakāiq
Thesis Author: Huseyin CELİK Advisor: Assist. Prof. Abdulkadir COSKUN
Date of Acceptance: 21.01.2019 Total Number of Pages: vii (pre text) + 172 (main body) + (appendices)
Department: Philosophy and Religious Sciences Field of Study: Philosophy and Religious Sciences
<p>This study examines a book titled <i>Telhīsu'l-hakāik</i>, which is a manuscript written in an encyclopedic style by Esīrūddīn el-Ebherī' (665 AH/ 1265 AD[?]) who maintained the Avicenna's system of thought in the 7th and 8th centuries AH within the tradition of Islamic thought. This work, one of Ebherī's average size books, discusses the entire issues of philosophy without indulging the details based on the logic of classical era.</p> <p>The study encompasses four chapters. The first chapter presents a short biography of the writer and introduces his works briefly. The second chapter gives information about the manuscripts of the work such as their authenticity and title, and explains the methods used for examination. The third chapter, by showing <i>Telhīsu'l-hakāik's</i> system, discusses the function of logic in Ebherī's thought and its place in the classification of sciences; it also highlights what Ebherī considers as the subject of the logic. Then, the study discusses how the concept "al-umūr al-'āmmah" is handled and the concept list in this line is constructed in the books <i>Beyānu'l-esrār</i>, <i>Kitābu'l-metāli</i> and <i>Zūbde'tü'l-hakāik</i>, all belong to the compilation which also involves <i>Telhīsu'l-hakāik</i>. After this, in order to make a modest contribution to our understanding of Ebherī's thought in relation to <i>Telhīsu'l-hakāik</i>, the issues -mentioned in the work- of "el-cuz'ullezî lâ yetecezzâ (atom)" and "the ways of necessary existent's knowing all" are addressed. Moreover, the chapters of the work on logic, physics and metaphysics are summarized. In the final chapter, a critical edition of the book, based on two manuscript copies, is presented.</p>
Keywords: Abharī, Talhis al-haqāiq, Avicennian philosophy, al-umūr al-'āmmah, Atomism.

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Anadolu’da Selçuklularla başlayıp Devlet-i Aliyye ile tekâmül eden medrese geleneğinde İslami ilimlerin yanında akli ilimler de okutulmuştur. Akli ilimler, bütün ilimlere giriş olmak üzere okutulan mantıkla beraber matematik, fizik (tabî’iyyât) ve metafizik (ilâhiyât) ana başlıkları altında ele alınmıştır. Bu itibarla akli ilimler kapsamında medreselerde asırlarca tedarik edilen mantık ve felsefe, Türk-İslam düşünce hayatında bir sürekliliğin oluşumunu sağlamıştır. Bu süreklilik; el-Kindî (ö. 252/866 [?], el-Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ, Gazzâlî (ö.505/1111), İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi öncü İslâm düşünürlerinden Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Adudüddîn el-İcî (ö. 756/1355), Necmüddîn Ali b. Ömer el-Kazvinî el-Kâtibî (ö. 675/1277), Kutbüddin er-Râzî’yle (ö. 766/1365) Osmanlı’ya geçen, oradan Sa‘deddin Taftazânî (ö. 792/1390), Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Hızır Bey (ö. 863/1459), Hocazâde Muslihüddin Efendi (ö. 893/1488), Hayalî (ö. 875/1470 [?]), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Taşkoprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Gelenbevî İsmail Efendi (ö. 1205/1791) gibi düşünürlerin katkılarıyla gelişen bir mantık ve felsefe geleneği inşa etmiştir.¹ İşte bu akli ilimler geleneği içerisinde önemli bir halkayı oluşturan 13. yy. düşünürlerinden Esîrüddîn Mufaddal bin el-Ebherî’dir.

İslam düşünce geleneğinin klasik eserlerinin ortaya konduğu bir dönemde yaşamış olan Ebherî, yazdığı eserleriyle genelde meşşâî özelde ise İbn Sînâ düşünce geleneğinin devamını sağlaması bakımından son derece önemli bir kilometre taşı olma özelliği göstermektedir. Denebilir ki Ebherî, sözü edilen geleneğin en güçlü temsilcilerinden biridir.²

İbn Sînâ’cı bir düşünür olan Ebherî,³ gelenek içinde kurucu düşünür olarak temayüz eden Fahreddin er-Râzî’den sonra yaşamış olup Râzî’nin, İbn Sînâ felsefesine yönelttiği eleştirilere karşı İbn Sînâ felsefî sistemini yeniden tahkim etme gayreti içinde olmuştur.⁴

¹ Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/1 (2014): 46.

² Kamil Kömürçü, “Esîrüddin El-Ebherî’nin Mantık Tarihindeki Yeri”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala v.dğr., (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), s. 153.

³ Ebherî’nin, İbn Sînâ’cı bir filozof olarak nitelenmesine gerekçe olarak her iki filozofun eserlerindeki içerik ve yöntem bakımından benzerlikler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Cevdet Kılıç, İbn Sînâcı Bir Filozof: Esîrüddin El-Ebherî ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol, M. Enes Kala v.dğr., (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), s. 428-435. Bu bağlamda İbn Sînâ’nın Ebherî düşüncesi üzerindeki etkilerini fizik ve metafizikte kullanılan kavramlar çerçevesinde ele alan iki farklı çalışmanın detayları için bk. Cevdet Kılıç, “Ebherî’nin Hidâyetü’l-Hikme’inde Tabiat Felsefesinin Temel Kavramları ve Kaynakları”, *Dinî Araştırmalar*, XI/31, (2008): s. 61-98 ve Cevdet Kılıç, “Ebherî’nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ’daki Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, 44, (2006): s.86-132.

⁴ Zeynelabidin Hüseyini, “Esîrüddin Ebherî Felsefesinde İnsanî Nefs”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, IX/18, (2017): s. 1033.

Örneğin bu çerçevede, *Telhîsü'l-hakâik*'in fizik ve metafizikteki problemlerin çözümlendiği fasıllarına bakıldığında Ebherî'nin gerek, cismin atomlardan oluştuğu tezini geçersiz kılmak için sunduğu argümanları açıklarken kendisine yapılan ya da yapılması muhtemel itirazlara verdiği cevapları⁵ gerekse kelamcılarının (milliyyûn), metafiziğin bazı konularında ileri sürdükleri görüşlere karşı ortaya koyduğu eleştirileri⁶ kayda değer bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Ebherî'nin düşünce sistematığının ortaya konulması bakımından onun, henüz çoğu yazma hâlide bulunan eserlerinin bilimsel kriterlere uygun olarak neşrinin yapılması önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın konusunu İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Ebherî'nin, henüz yazma hâlinde bulunan *Telhîsü'l-hakâik* adlı eserinin tahkik ve tahlili oluşturmaktadır. Çalışmadaki temel amaç, yazma hâlinde bulunan kıymetli bir eseri akademik ölçütlere uygun olarak literatüre kazandırmaktır. Çünkü bu çalışmaya başlandığı sırada *Telhîsü'l-hakâik*'in tahkikine dair herhangi bir çalışma bulunmamaktaydı. Ancak çalışmamızın devam ettiği süreçte İran'da Mehdi Azimi tarafından c. 1395 (2016) yılında eserin yalnızca mantık bölümünün tahkikine yönelik makale çalışması yapılmıştır. Fakat bu tahkikte, esere ait Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonu, nr. 1618'de kayıtlı nüsha esas alınarak Ebherî'nin yine aynı mecmuada yer alan *Beyânü'l-esrâr, Kitâbü'l-metâli*' ve *Zübdetü'l-hakâik* adlı eserleri ile yapılan karşılaştırmalar sonucunda metnin ortaya çıkarıldığı görülmektedir.⁷ Dolayısıyla bizim, tahkikte kullandığımız Murad Molla nüshası bu çalışmada kullanılmamıştır. Bu da *Telhîsü'l-hakâik*'in farklı bir nüshası ile karşılaştırılarak tahkik edilmesi ihtiyacı ortadan kaldırmamaktadır.

Telhîsü'l-hakâik, mantık, fizik ve metafizik bölümlerinin tamamını kapsamaktadır. Ebherî, bu eserinde söz konusu alanlardaki problemlere dair görüşlerini sistemli bir biçimde, tafsilata girmeden ortaya koymaktadır. Ebherî, çalışmamızın konusunu oluşturan eser gibi özellikle orta hacimli eserlerinde hemen hemen aynı konuları ele almışsa da eserlerinin girişinde o eseri hangi amaçla yazdığını açıkça belirtmekte ve bu amacı gerçekleştirmek için hangi yöntemi izlediğini de ifade etmektedir. Dolayısıyla Ebherî, söz konusu eserlerinde aynı konuları işlemiş olsa da gerek konuları tasnifi gerekse problemleri ortaya koyup çözümlemesinde –kitabı yazma amacı doğrultusunda- yer yer farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre Ebherî'nin, bir problemle ilgili görüşünün tam anlamıyla ortaya konması o problemle ilgili bütün eserlerindeki açıklamalarının bir arada düşünülmesi gerekmektedir. Bu çalışmayla onun görüşlerinin bütün boyutlarıyla ortaya konması için gerekli olan eserlerden biri daha araştırmacıların ve genel manada okuyucuların istifadesine sunulmuş olacaktır.

⁵ Esîrüddîn el-Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa. nr. 1618. vr. 56a-57b.

⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 44b. 74b-76a.

⁷ Detaylı bilgi için bk. Mehdi Azimi, “Mantık-i Ebherî der Telhîsü'l-hakâik”, *Câvidân-i Hired*, 30 (1395): 101-132.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Faydalanılan Kaynaklar

Çalışmanın tahkik bölümünde *Telhîsü'l-hakâik*'in mevcut iki nüshası kullanılmış; tahlil bölümünde ise ele alınan problem çerçevesinde öncelikle Ebherî düşüncesi ile ilgili benzer çalışmalar ve tematik çalışmalarla birlikte *Telhîsü'l-Hakâik* ile aynı mecmuada yer alan *Beyânu'l-Esrâr*, *Kitâbu'l-Metâli* ve *Zübdetü'l-Hakâik* ve bu eserler üzerine yapılmış çalışmalar incelenmiştir.

Bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifin biyografisinden ve eserlerinden kısaca bahsedilmiştir. İkinci bölüm *Telhîsü'l-hakâik*'in tahliline ayrılmış olup Ebherî nezdinde mantığın işlevi ve ilimler tasnifindeki yerinin ne olduğu ile mantığın konusu ve sistematigi hakkında açıklamalar yapılmıştır. Ardından ontoloji ile ilgili genel kavramlar hususunda *Telhîsü'l-hakâik*'in de içinde bulunduğu *Beyânu'l-Esrâr*, *Kitâbu'l-Metâli* ve *Zübdetü'l-Hakâik* adlı eserler çerçevesinde Ebherî'nin tutumuna değinilmiş ve sonrasında *Telhîsü'l-hakâik*'in fizik ve metafizik bölümlerinden birer problem ele alınarak bu problemlerin nasıl çözüme kavuşturulduğu örneklendirilmiştir. Bu problemler “bölünemeyen parça (el-cüz'üllezi lâ yetecezâ)” ve “zorunlu varlığın her şeyi bilmesinin nasıllığı”dır. Burada problemler, genel hatları ile ortaya konarak Ebherî'nin, *Telhîsü'l-hakâik*'te söz konusu problemi ele aldığı başlıkta ifade ettiği kişisel görüşlerine yer verilmiştir. Bunun yapılmasındaki amaç Ebherî'nin, kitabın sınırları içerisinde felsefi bir problemi hangi boyutları ile ele aldığını örneklemeaktır. Yine tahlil bölümünde eserin içeriği mantık, fizik ve metafizik sıralamasıyla ele alınmış ve her bir bölümün geniş birer özeti yapılmıştır. Üçüncü bölümde *Telhîsü'l-hakâik*'in nüshaları ve eserin sistematigi hakkında bilgi verilerek gerekli açıklamalar yapılmıştır. Dördüncü ve son bölüm kaynak metnin tahkikine ayrılmıştır. Bu bölümde önce literatür taraması yapılarak eserin yazma nüshaları temin edilmiştir. Ulaşılan iki nüshadan müellifin, öğrencisi için yazdığı ve kıraat kaydı bulunan nüsha esas alınmış ve bu nüshadan istinsah edilen diğer nüsha ile karşılaştırılıp farklılıklar kayda geçirilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM
MÜELLİF VE ESERLERİNİN TANITILMASI

1. Ebherî'nin Hayatı

Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî künyesi ile bilinen Ebherî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla beraber Ebher kabilesine mensup aslen Semerkant'lı bir ailenin çocuğu olarak Musul'da doğduđu⁸ kabul edilmektedir. Ancak Ebherî nisbesinin bir kabileye mi yoksa doğduğu yere mi ait olduğu tartışmaları çerçevesinde onun, Afyon'un Çay ilçesine bağlı Eber köyünden olma⁹ ihtimalinin zayıf olduğu kanaati hâkimdir. Bu bağlamda Ebherî nisbesinin Zencan ve İsfahan'a bağlı iki ayrı Ebher köyünden birine ait olma olasılığının daha güçlü olduğu belirtilmektedir.¹⁰ Ancak bu konudaki belirsizlik devam etmektedir. Zira daha sonraki çalışmalarda Ebherî'nin künyesindeki "Ebherî" ifadesinin beldeye değil bir kabileye olan mensubiyeti ifade ettiğini, Ebherî'nin kendisinin ise "Semerkandî" ifadesini kullanmasını onun Semerkantlı olduğunu gösterdiği vurgulanmaktadır.¹¹ Ayrıca onun ilim tahsili ile ilgili olarak ilk tahsilini Musul'da yaptıktan sonra Horasan, Bağdat ve Erbil gibi devrin ünlü ilim merkezlerinde tahsiline devam ettiği kayıtları¹² da Afyon'un Çay ilçesinin Eber köyünden olduğu iddiasını zayıflatan bir diğer argüman olarak kabul edilebilir.

Ebherî'nin doğum tarihi ile ilgili bir kayda rastlayamadık. Tahsil hayatı ile ilgili olarak ise yukarıda da değinildiği gibi ilk tahsilini Musul'da alan Ebherî, Horasan, Erbil ve Bağdat gibi döneminin önemli ilim merkezlerinde öğrenimine devam ederek tahsilini tamamlamıştır. Dönemin ünlü bilginlerinden olan Kemalettin İbn Yunus'tan (ö. 639/1242) dersler alan Ebherî ünlü tabakat müellifi İbn Hallikan ile Katibî olarak bilinen ve çalışmamıza konu olan *Telhîsü'l-Hakâik*'i istinsah eden Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvîni ve Şemseddin Muhammed b. Mahmud el-İsfehânî'nin de (ö. 746/1345) hocası olacaktır.¹³

Musul sarayında gördüğu himayeden sonra Bağdat'a yerleşen ve Şerefiye Medresesi'nde müderrislik yapan¹⁴ Ebherî'nin Anadolu'ya yaptığı seyahatlerde Felsefe, Mantık, Astronomi ve Matematik alanında dersler verdiği bilinmektedir.¹⁵ Sonrasında Anadolu'dan Musul ve İran'a geçmiş ve hastalanıp Şebister'de vefat etmiştir. Ancak vefat tarihi konusunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte 663/1265'te vefat ettiğine dair görüş ağırlık kazanmaktadır.¹⁶ Ancak vefat tarihi olarak 661 (1263) ve 662 (1264) diye

⁸ Abdulkuddüs Bingöl, "Ebherî, Esîrüddîn", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), X, 75-76. s. 1.

⁹ Hasan Ayık, "Ebherî'nin Hayatı-Eserleri Ve Fikirleri" (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), s. 16-18.

¹⁰ Hüseyin Sarioğlu, *el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri*. (İstanbul: 1995), s. 1.

¹¹ Bingöl, "Ebherî, Esîrüddîn", s. 75; Abdullah Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", *DÎVÂN İlmî Araştırmalar*, 18/1 (2005): 175-192.

¹² Hüseyin Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri: Edisyon Kritik ve İnceleme*, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), s. 10.

¹³ Hüseyin Sarioğlu, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi", *İlmî Araştırmalar*, 11 (2001): 152.

¹⁴ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s.11.

¹⁵ Bingöl, "Ebherî, Esîrüddîn", s. 75., Hasan Ayık, "Ebherî'nin Hayatı-Eserleri Ve Fikirleri" (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), s. 20-21.

¹⁶ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 12.

farklı tarihler zikredilmekle birlikte 663 (1265)'te Şebister'de vefat ettiği kabulü ağırlık kazanmıştır.¹⁷

Fahrettin er-Râzî, Kemâleddîn ibn Yûnus gibi döneminin önde gelen bilginlerinden ilim tahsil eden Ebherî bu ilmîni geliştirerek hem telif ettiği eserleri ile hem de yetiştirdiği talebeleriyle Anadolu'nun ilim, düşünce ve kültür tarihine önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁸ Bu bağlamda onun yetiştirdiği öğrencilerinden biri olan İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân* adlı eseri yazmıştır. Bu eser İslam'ın başlangıcından eserin kaleme alındığı zamana kadar herhangi bir alanda üne kavuşmuş 800'e kadar kişiyle ilgili bilgilere yer vermiştir ki bugün bile başvuru kaynağı olarak önemli tarihi bilgiler içermektedir. Bir diğeri Şâfiî fakihî ve kelâmcı olarak tanınan ve Şemsüddin el-İsfahânî'dir (688/1289). Diğer bir öğrencisi ise çalışmamızın konusunu oluşturan *Kitâbu Telhîsü'l-hakâik* eserini müellif nüshasından istinsah eden Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvinî el-Kâtibî'dir. Hocası gibi mantık alanında yetkin olmasının da bir göstergesi sayılabilecek olan yazdığı *er-Risâletü's-Şemsiyye fî Kavâidi'l-Mantıkiyye* adlı mantık kitabı *İsâgûci*'den sonra Osmanlı medreselerinde en fazla okutulan mantık eseri olmuştur. Kâtibî ile Ebherî'nin uzun süren bir hoca-talebe ilişkisi olduğu Kâtibî'nin Ebherî'ye ait birçok eseri istinsah etmesinden ve özellikle de bu nüshalarda Ebherî'nin kıraat kaydı bulunmasından anlaşılmaktadır.¹⁹

Ebherî, İslam düşünce geleneği içerisinde kurucu (imam) bir düşünür olan Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) öğrencileri arasında sayılmaktadır.²⁰ Bu da klasik dönem düşünce geleneği açısından onu önemli kılan özelliklerinden biri olarak kabul edilebilir. Çünkü kendisinden sonraki düşünce faaliyetlerini etkileyen birisi olarak Râzî'nin öğrencisi olmak hem onun düşüncesinin hem de İbn Sînâ'nın düşüncesinin bir şekilde devam etmesi anlamını taşır. Bu bağlamda bir İbn Sînâ ekolü veya bir Râzî ekolünden bahsedildiğinde Anadolu'da bu çizginin devam ettiricisi olarak Ebherî'nin önemi teslim edilmektedir.²¹

2. Eserleri

Ebherî, çoğu günümüze kadar ulaşmış olan felsefe, mantık, matematik, astronomi ve diğer alanlarda birçok eser telif etmiştir. Bunlardan en bilinenleri *Hidâyet'ül-hikme* ve *İsâgûci*'dir. Bu iki eser başta Osmanlı medreseleri olmak üzere İslam dünyasının pek çok

¹⁷ Bingöl, "Ebherî, Esîrüddîn", s. 75; Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 12.

¹⁸ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 11.

¹⁹ Yormaz, "Muhâlif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 182.

²⁰ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 11. Ancak burada el-Ebherî'nin Râzî ile olan hoca-talebe ilişkisinin yüz yüze bir ilişki olup olmadığı konusunda bir tereddüdün olduğu kaydını düşmemiz gerekiyor. Müstakim Arıcı'nın da belirttiği gibi İbnü'l-İbrî'nin rivayetinde onun Râzî'den hangi ilimleri nerede aldığına dair bir kaydın bulunmaması bu hoca-talebe ilişkisinin doğrudanlığı konusundaki tereddüdün kaynağıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Müstakim Arıcı, "VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011): 18-20.

²¹ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya v.dğr., (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 279-81; Arıcı, "VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", s. 8-10.

yerinde ders kitabı olarak okutulmuş, üzerine şerh ve haşiyeler yazılmıştır.²² Eserlerindeki çeşitlilik Ebherî'nin İslam dünyasında ilim ve düşüncenin gelişmesine yaptığı katkıyı da ortaya koymaktadır. Onun eserleri bu konulara göre sınıflandırarak şöyle sıralanabilir.

2.1. Felsefe ve Mantık

1. *İsâgûcî*: Medreselerde mantık alanının ilk basamağı olarak okutulan bu kitabında Ebherî, özet bir şekilde beş külli, önermeler ve kıyas türlerini ele almıştır. Üzerine çokça şerh ve haşiye yazılan bu eser *Risâletü'l-Esîriyye fi'l-Mantık* adıyla da bilinmektedir.²³

2. *Hidâyetü'l-Hikme*: Ebherî'nin çok tanınan önemli eserlerinden olan bu eser de başta İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere pek çok nüshası bulunmaktadır. *Hidâyetü'l-Hikme*'de İslam düşüncesinin klasik problemlerini mantık, fizik (tabî'iyât) ve metafizik (ilahiyât) olmak üzere üç ana bölümde ele almıştır.²⁴ Ebherî, söz konusu tasnifi çalışmamızın da konusunu oluşturan *Telhîsü'l-Hakâik*'te de yapmış ve problemleri bu üç bölüm altında ele almıştır. Bu konuda ileride ayrıntılı bir karşılaştırma yapılacaktır. *Hidâyetü'l-Hikme*'ye çok sayıda şerh ve haşiye yazılmış olması ona verilen değeri gösterir. Bu şerhlerden en bilinenlerinden ilki Kâdî Mîr diye tanınan Mîr Hüseyin el-Meybûdî'nin *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*'sidir. *Hidâyetü'l-Hikme* şarihlerinden ikincisi de Mevlânâzâde diye bilinen Ahmed b. Mahmud el-Herevî el-Herziyânî'dir.²⁵

3. *er-Risâletü'z-Zâhire*: Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya nr. 2566'da kayıtlı mecmuada (15a-18b) ve Ragıp Paşa Kütüphanesi, nr. 1461'de nüshaları bulunan bu küçük hacimli mantık risâlesinde Ebherî, ilmu'l-cedel (diyalektikte) kullanılan öncüllerde tespit ettiği birtakım yanlışlıkları ele almıştır.²⁶

4. *er-Risâletü'l-Bâhire fi'l-Makâleti'z-Zâhire*: Bir nüshası Ayasofya nr. 2566'daki mecmuada (18b-23a) bulunan bu eserinde Ebherî, diyalektik öncüllerin ve yöntemlerin yanlış ve eksik yönlerini ele almıştır.²⁷

5. *Tehzîbü'n-Nüket*: Ebherî'nin mantık ilmiyle ilgili bu eserinin Türkiye kütüphanelerinde üç nüshası vardır. Bunlar da Atıf Efendi nr. 1604, Şehid Ali Paşa nr. 2304/3 ve birer Feyzullah Efendi, nr. 1855'te bulunmaktadır.²⁸

6. *Risâle fi Fesâdi'l-Ebhâs elletî Vada'ahâ Mubrizü'l-Cedeliyyîn*: Ebherî'nin ilm-i cedel ile ilgili bir başka eseridir. Bir nüshası Şehid Ali Paşa, nr. 2304/4'te bulunan bu eserde cedel ilmiyle ilgili bazı yöntem konuları tartışılmaktadır.²⁹

²² Bingöl, "Ebherî, Esîrüddîn", s. 75-76; Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 12.

²³ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 177., Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 12.

²⁴ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 15.

²⁵ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 186-188.

²⁶ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 178.

²⁷ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 14.

²⁸ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 14.

²⁹ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 14.

7. *Tenzîlu'l-Efkâr fî Ta'dîli'l-Esrâr*: Ebherî'nin hacimli eserlerinden biridir. Eser, mantık ilkeleri ve felsefî bilgileri ortaya koyarken aynı zamanda yaygın olarak kullanılan yöntemlerde birtakım hataları ortaya koymak gibi bir amaçla kaleme alınmıştır. Farklı nüshaları olmakla birlikte Nuruosmaniye nr. 2662 ve bir nüshası Reisülküttab, nr. 569'da birer nüshası bulunmaktadır. Ayrıca bu eserin Ebu'l Ferec tarafından Süryanice'ye çevrildiği bilinmektedir.³⁰

8. *Zübdetu'l-Esrâr*: Eserin içeriği *Hidâyetü'l-Hikme*'de olduğu gibi Mantık, Fizik ve Metafizik konularından oluşmakta ve *Hidâyetü'l-Hikme*'nin sonunda daha ayrıntılı bilgi almak isteyenlerin müracaat etmesini belirttiği eserdir. Eserin Millet Ktp. Feyzullah Efendi nr.1210'da ve Karaman İl Halk Ktp. nr.1'de kayıtlı nüshaları bulunmaktadır.³¹

9. *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*: Felsefenin üç temel alanı olan mantık, fizik ve metafizik konularının ele alındığı bu eser Ebherî'nin hacimli eserlerinden bir diğeridir. Kapsam ve plan olarak *Kitâbü'l-Metâli*' ile benzer olup diğer eserlerinden farklılıklar içeren bu eser mantık, metafizik ve fizik şeklinde bölümlere ayrılmıştır. Müellif nüshasından Şemseddin b. Muhammed el-İsfahânî tarafından istinsah edilen bir nüshası Carullah nr. 1436'da kayıtlıdır.³²

10. *Kitâbu Beyâni'l-Esrar*: Bir nüshası Necmeddin Ali b. Ömer el Kazvînî el-Kâtibî tarafından müellif nüshasından istinsah edilmiş olup Süleymaniye'de Köprülü Ktp. nr. 1618'de kayıtlı mecmuada (2a-43b) yer alan dört kitaptan ilkidir. Ebherî'nin mantık, fizik ve metafizik konularını ele aldığı bir başka eseridir. Kitap ana başlık olarak "Fen"lere; alt başlıklar olarak da "Kısım" ve "Fasıl"lara ayrılarak yazılmıştır. Bu nüshada eserin müellifi olan Ebherî'ye okunduğuna dair kıraat kaydı bulunmaktadır.³³ Bu nüshadan istinsah edilen bir diğer nüshası da Süleymaniye'de Murad Molla Halk Kütüphanesi, 1406/1'de (2b-56a) bulunmaktadır.

11. *Kitâbu Telhîsü'l Hakâik*: Bizim de çalışma konumuzu oluşturan bu eser yine mantık, fizik ve metafizik sıralamasıyla üç bölümü ihtiva etmektedir. Köprülü Ktp. nr. 1618/2'de kayıtlı mecmuada (44b-76a) yer alan ikinci kitaptır. el-Kâtibî tarafından 28 Şaban 627 tarihinde istinsah edildiği ve Ebherî'ye okunduğuna dair Zilkade 627 tarihli kıraat kaydı bulunmaktadır.³⁴ Bu nüshadan istinsah edilen bir diğer nüshası da Süleymaniye'de Murad Molla Halk Kütüphanesi, 1406/2'de (55b-95a) bulunmaktadır.

12. *Kitâbü'l-Metâli*: Köprülü Ktp. nr. 1618'de kayıtlı mecmuada (77b-106b) yer alan üçüncü kitaptır. Eserin bu nüshası da yine el-Kâtibî tarafından 9 Ramazan 627'de istinsah edildiği ve müellif tarafından düşülen kıraat kaydı (5 Zilhicce 627) taşımaktadır. Risâlenin başında eserin *Beyânu'l-Esrâr* ve *Telhîsu'l-Hakâik*'ten sonra kaleme alındığı belirtilmektedir. Ebherî, bu eseri de mantık, fizik ve metafizik şeklinde taksim ederek telif

³⁰ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 14., Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 178.

³¹ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 178.

³² Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 21-22.

³³ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 179., Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 16.

³⁴ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 179.

etmiştir.³⁵ Bu nüshadan istinsah edilen bir diğer nüshası da Süleymaniye’de Murad Molla Halk Kütüphanesi, 1406/3’de (97b-135a) bulunmaktadır.

13. *Kitâbü Zübde’ti’l-Hakâik*: Ebherî bu eserinde felsefe problemlerini *Keşfü’l-Hakâik*’tekine benzer bir şekilde sıralamayı mantık, metafizik (*el-ilmu mâkable’t-tabî’a, el-ilmu’l-ilâhî*), ve fizik olarak yapmıştır. Eserde problemler “Maksat” ve “Fasıl” adıyla alt bölümler hâlinde ele alınmıştır. Bu eser de el-Kâtibî tarafından 25 Şevval 627’de istinsah edilmiş ve Ebherî’nin Zilhicce-i Evvel 627 tarihli kıraat kaydını taşıyan bir nüshası Köprülü Ktp. nr. 1618’deki mecmuanın son kitabı olarak bulunmaktadır.³⁶ Bu nüshadan istinsah edilen bir diğer nüshası da Süleymaniye’de Murad Molla Halk Kütüphanesi, 1406/4’te (135b-184b) yine mecmuanın son kitabı olarak yer almaktadır.

Köprülü Ktp. nr. 1618’deki mecmuadan aynı şekilde istinsah edilmiş Süleymaniye’de bulunan Murad Molla Halk Kütüphanesi, 1406 demirbaş numarasıyla kaydedilen nüshası ile ilgili ileride bilgi verilecektir.

14. *Merâsıdu’l-Makâsıd*: Bu eserin 688 tarihinde istinsah edilmiş bir nüshası Diyarbakır İl Halk Ktp. nr. 2021/1’de kayıtlı mecmuada (79b-227b) yer almaktadır.³⁷

15. *Risâle Müştemile alâ Semâniye Aşara Mes’eleten fi’l Kelâm Vaka’a fihâ en-Nizâ’ beyne’l-Hukemâ ve’l-Mütakellimîn ve Erbâbi’l Mileli ve’l-Edyân*: Kelâmcılar ile filozoflar arasındaki en çok tartışılan on sekiz problemi ele alan bu eserin bir nüshası Ragıp Paşa Ktp. 1461’de kayıtlı mecmuada (357b-374b) yer almaktadır.³⁸

16. *et-Tehzîb fi’l-mantık ve’l-keâm*: Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1865’te (1b-4b) kayıtlı bu risalenin bir nüshası 1070 (1660) yılında istinsah edilmiştir.³⁹

17. *Risâle fi’l-mebde’ ve’l-meâd*: Farsça yazılmış bu eserin bir nüshası Millet Ktp. Feyzullah efendi, nr. 1265’te (110b-115a), bilinen diğer bir nüshası da Şehit Ali Paşa, nr. 272’de 1 (157a-165a) bulunmaktadır.

18. *Risâle fi’l-mantık*: Bu eserin bir nüshası Süleymaniye’de Tırnovalı Ktp. 1852’de (36-42), bir diğer nüshası ise yine Süleymaniye’de Yazma bağışlar adına 2296’da 4 vr. şeklinde kayıtlıdır.⁴⁰ Ayrıca Kastamonu Yazma Eserler Ktp. 2137/4 (127b-133a) ve 3792/02’de (16b-19b) iki nüshası daha bulunmaktadır.

³⁵ Yormaz, “Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü’l-Hikme”, s.179.

³⁶ Yormaz, “Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü’l-Hikme”, s. 179., Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü’l-Hakâik fi Tahrîri’ d-Dekâik Adlı Eseri*, s. 17.

³⁷ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü’l-Hakâik fi Tahrîri’ d-Dekâik Adlı Eseri*, s. 18.

³⁸ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü’l-Hakâik fi Tahrîri’ d-Dekâik Adlı Eseri*, s. 18.

³⁹ Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü’l-Hakâik fi Tahrîri’ d-Dekâik Adlı Eseri*, s. 17.

⁴⁰ Sarioğlu bu eserin Muhammet Takî Danişpejuh tarafından yayınlandığını ve Farsça bir çevirisinin Tahran Üniv. Ktp. Ş. 5968’de kayıtlı olduğunu belirtmektedir. Bk. Sarioğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü’l-Hakâik fi Tahrîri’ d-Dekâik Adlı Eseri*, s. 17.

2.2. Astronomi

19. *Muhtasar fi'l-Hey'e*: Astronominin önemli problemlerini ele alan eserin bir nüshası Süleymaniye'de Hasan Hüsnü Paşa Ktp. nr. 1135'te kayıtlı mecmuada (61b-77a) bulunmaktadır.⁴¹

20. *Gâyetü'l-İdrâk min Dirâyeti'l-Eflâk*: Bir nüshası Manisa İl Halk Ktp. nr. 1706'da kayıtlı mecmuada (258a-269) bulunmaktadır.⁴²

21. *Risâle fi İlmi'l-Hey'e*: Ebherî'nin astronomiye ilişkin bir diğer eseri olan bu risalenin bir nüshası Millet Ktp. Feyzullah Efendi nr. 1339'da bulunmaktadır.⁴³

22. *ez-Zîcü'ş-Şâmil*: Eser Süleymaniye'de Carullah 1479'a kaydıyla Ebü'l-Vefa el-Büzcânî'ye ait olduğu görülmekle beraber Sarıoğlu, Ebherî'nin sözü edilen esere şerh yapmak amacıyla bu isimde bir eseri kaleme aldığını belirtmektedir.⁴⁴ Ancak yaptığımız taramada Ebherî'ye ait olduğu söylenen bu esere rastlayamadık.

23. *Mûlahhas fi Sınâ'ati'l-Mecistî*: Bu eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp. nr. 2583'te bulunmaktadır. Ebherî'nin bu eseri kaleme almadaki amacının öğrencisi el-Kâtibî'ye *kudemânın* astronomi ilminde neler söylediğini özetlemek olduğunu belirtmektedir.⁴⁵

24. *ez-Zîcü'l-Mûlahhas*: Bu eser *ez-Zîcü'l-Esîrî* ve *ez-Zîcü'l-İhtisârî* olarak da bilinmektedir.⁴⁶

2.3. Geometri

25. *Islâhu Kitâbi'l-Ustukussât fi'l-Hendese li-Uklîdis*: Bu risâlenin bir nüshası Arkeoloji Müzesi 596'da kayıtlıdır.⁴⁷

26. *Risâle fi Berkâr el-Maktû'*: Eserin bir nüshası Manisa İl Halk Ktp. 1706'da kayıtlıdır.⁴⁸

⁴¹ Sarıoğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 18., Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 180.

⁴² Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 180.

⁴³ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 180.

⁴⁴ Sarıoğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 18.

⁴⁵ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s.180.

⁴⁶ Sarıoğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 19.

⁴⁷ Sarıoğlu, *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri*, s. 19.

⁴⁸ Yormaz, "Muhelif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme", s. 181. Sarıoğlu, geometri ile ilgili *Burhânu'l-musâderati'l-hâmise* isimli bir eserinin Halil Çâviş tarafından Kadızâde-i Rûmî'nin *Şerhu Eşkâli't-te'sîs* adlı eserinden tarhric suretiyle ortaya çıkarıldığını kaydetmektedir. Bunlardan başka Ebherî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-usturlâb* adlı bir eser daha vardır ki bu eserin Türkiye kütüphanelerinde bir kaydına rastlayamadık. Bk. Ali Rıza Karabulut, "İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi = Mu'cemül-Mahtutâtî'l-Mevcude fi Mektebatî İstanbul ve Anadolu" III, s. 1594.



İKİNCİ BÖLÜM
TELHÎSÜ'L-HAKÂİK'İN NÜSHALARI

1. Eserin Yazma Nüshaları ve Buldukları Kütüphaneler

Telhisü'l-hakâik'e ait nüshaları tespit etmede, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Yazmalar Kataloğu başta olmak üzere İSAM Dokümantasyon Veri Tabanı, Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur'u (GAL)*, Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'u ve Ali Rıza Karabulut ve Ahmet Turan Karabulut'un hazırladığı *Dünya Kütüphanelerinde Mevcut İslam Kültür Tarihi ile İlgili Eserler Ansiklopedisi* tarandı. Bunların dışında Türkiye Kütüphaneleri elektronik veri tabanları tarandı.

Yapılan taramalar sonucunda esere ait iki nüshaya ulaşıldı. Bu nüshalardan biri Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, nr. 1618/2'de kayıtlı bulunan mecmuada ikinci kitap olarak yer almaktadır. İkincisi ise yine Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Murad Molla Koleksiyonu, nr. 1406/2'de kayıtlı olan nüshadır.

Bu taramalarda esere dair atıfların yalnızca Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonunda bulunan nüshaya yapıldığı tespit edilmiştir. Bu nedenle olsa gerek Ebherî'nin gerek eserleri gerek düşünceleriyle ilgili Türkiye'de yapılmış akademik çalışmalarda da daha okunaklı olan mezkûr Murad Molla nüshasına ancak son yıllardaki çalışmalarda atıflar yapılmaya başlanmıştır. Bunun yanında ne yazma eserlerle ilgili kataloglarda ne de kütüphanelerin elektronik veri tabanlarında Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Koleksiyonu'nda bulunan nüshaya dair herhangi bir bilgi bulunmaktadır. Bu bakımdan, söz konusu mecmuada bulunan eserlerle ilgili yapılacak çalışmalarda Murad Molla nüshasının kullanılmasının söz konusu eserlerin daha kâmil tahkiklerinin yapıp literatüre kazandırılmasında önemli bir boşluğu dolduracağı izahtan varestedir.

2. Telhisü'l-Hakâik'in Nüshaları ve Dil Özellikleri

Taramalar sonucu ulaşabildiğimiz Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu nr. 1618/2'de kayıtlı olan nüsha ile Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Murad Molla kitaplığı nr. 1406/2'de kayıtlı olan nüshalar hakkında bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

2.1. Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Nüshası

Köprülü nüshası, 1618/2'de (44—76 vr.), adının *Telhisü'l-Hakâik*, dilinin Arapça ve istinsah tarihinin de hicrî 627 olduğu kayıtlıdır. Eser bu nüshada (44b—76b) 33 varak, 66 sayfadır. Sayfalar 23 satırdan, satırlar ise 12 ila 15 kelimedden oluşmaktadır. Nüshanın her varağının (b) yüzünün sol üst köşesinde varak numarası yazılı olup eserin bitimine kadar sayfalarda bir eksiklik bulunmamaktadır. Dolayısıyla Fazıl Ahmet Paşa nüshası tamdır.

Bu nüsha, el-Kâtibî el-Kazvînî olarak bilinen ve Ebherî'nin öğrencisi olan Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvînî tarafından müellif nüshasından istinsah edilmiştir. Ferağ kaydında bu durum şu şekilde ifade edilmiştir: “Onu (risaleyi/kitabı) Ali bin Ömer bin Ali el-Kazvînî, Hicrî 28 Şaban 627 yılında asıl nüshadan kendisi için nakletti.”

"نقله من نسخة الأصل علي بن عمر بن علي القزويني لنفسه في الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة سبع

Ayrıca nüshanın ilk sayfasında Ali b. Ömer b. Ali el-Kazvîni'nin eseri Ebherî'ye okuyuşunun “hicrî 627 yılı Zilkade ayının 25'inde sona erdiğine” dair Ebherî'nin kendi el yazısıyla düştüğü kıraat kaydı şu şekildedir:

"قرأ علي هذا الكتاب الإمام الفاضل العالم الكامل المحقق نجم الملة والدين شرف الإسلام والمسلمين سيد الحكماء والأفاضل زين المحققين حسيب العراق علي بن عمر بن علي القزويني يُدِيمُ اللهُ فضلَهُ، قراءة بحثٍ وتحقيقٍ ومطارحةٍ وتدقيقٍ، وانتَهتُ القراءة في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة سبع وعشرين وستمائة، كَتَبَهُ مؤلّف الكتاب المفضّل بن عمر بن المفضّل الأبهري حامداً لله تعالى."50

Nüşhada temellük kaydı da bulunmaktadır. Eserde ana başlıklar ve metin yalnızca siyah mürekkeple yazılmıştır. Metin küçük yazı karakterleri ile ve sık bir şekilde yazılmış olup bölüm başlıkları haricinde “fasıl” kelimeleri nispeten daha büyük yazı karakteri ile yazıldığı için metnin içinde ara başlıklar kolaylıkla fark edilebilmektedir. Nüsha eski tarihli olup varaklarda yıpranmalar ve yazı alanında yer yer silinmeler meydana gelmiş, bazen de bir kelime tamamen silinmiştir. Özellikle tamamen silinen kelimelerden bazılarının, sonradan bir başkası tarafından mavi mürekkepli bir kalemle yeniden yazıldığı anlaşılmaktadır. Yazı karakterlerinin okunaklı olmaması ve üzerinden geçen zamanın fazla olması hasebiyle metnin netliğini kaybetmesinden dolayı bu nüshanın okunması diğer nüshaya göre daha zordur. Bu cümleden olmak üzere nadir de olsa bazı kelime ve karakterler okunamamış olup dipnotta “okunamadı” kaydıyla belirtilmiştir.

2.2. Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Nüşası

17. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Süleyman bin Muhammed bin Ali et-Trabzûni'nin,⁵¹ Köprülü nüshasından istinsah etmiş olduğu bu nüsha,⁵² yukarıda da geçtiği gibi Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Koleksiyonu nr. 1406/2'de (58—97 vr.), *Telhîsü'l-Hakâik* ismiyle kayıtlıdır. Bu katalog kaydında kitabın sayfalarının 21 satır ve nesh hatla yazıldığı; dilinin Arapça, istinsah tarihinin 1092 ve Murad Molla kitaplığında bulunduğu yazılıdır.

Nüşanın her 10'uncu varağı (b) sayfasının sol üst tarafında sonradan ve kurşun kalemle varak numarası yazılmıştır. Ancak nüshanın varak numaralandırması yapılırken yanlışlık olmuştur.⁵³ Bu yanlışlığı dikkate alarak çalışmamızda mecmuadaki varak

⁴⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsü'l-hakâik*, vr. 44b.

⁵⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsü'l-hakâik*, vr. 44b.

⁵¹ Sultan Turan, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 56.

⁵² Eserin en sonunda (تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب من خط الكاتب القزويني عن يدي الفقيه سليمان بن محمد علي الطريزوني (لنفسه ولمن شاء الله بعده، كَتَبَهُ مؤلّف الكتاب المفضّل بن عمر بن المفضّل الأبهري حامداً لله تعالى)) yer almaktadır. Bk. Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâbu Telhîsü'l-hakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla. nr. 1406. vr. 95b.

⁵³ Yanlışlık, mecmuanın ilk kitabı olan *Beyânü'l-Esrâr*'ın 17. varak (b) sayfasına varak numarası olarak 20 yazılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun yanında söz konusu nüshanın digital kopyasında 60. varak iki kez kopyalanmıştır. Bu durumda *Telhîsü'l-Hakâik*, Murad Molla kopyasına göre “vr. 96a”da son bulmuş gözükmektedir. Sözü edilen fazla kopya da hesaplama yapıldığında *Telhîsü'l-Hakâik*'in Murad Molla nüshasındaki bitiş sayfası “vr. 95a” olmaktadır.

numaralandırması yerine *Telhîsü'l-Hakâik*'in başlangıç sayfası olarak “vr. 55b”, bitiş sayfası “vr. 95a” tercih edilmiştir.

Söz konusu iki nüsha karşılaştırıldığında Murad Molla nüshasının elektronik kopyasında bir eksiklik bulunmadığı, hatanın varak numaralarını ekleyen kişi tarafından iki varak eksik sayılması nedeniyle olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre eser bu nüshada 40 varak (55b—95a) ve 80 sayfadan oluşmaktadır. Nüsha, katalog kaydında da yazıldığı gibi her sayfası 21 satırdan oluşmakta ve satırlardaki kelime sayıları 10 ila 13 arasında değişmektedir.

Köprülü nüshasına göre daha geç bir zamanda (h. 1092) istinsah edilmiş olup sayfalar çok daha az yıpranmış, metin daha net ve yazı karakterleri oldukça okunaklıdır. Nüshada herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır. Bu bağlamda varak sayısının (40 vr.) Köprülü nüshasından (33 vr.) fazla olmasının sebebi bu nüshadaki sayfalarda yazı alanının nispeten dar tutulmuş olması ve satır sayısının 21 satırla sınırlandırılmış olmasıdır.

Nüshada eserin yalnızca adı kırmızı mürekkep ile yazılmış olup metnin yazımında siyah mürekkep kullanılmıştır. Bununla birlikte metin içinde ana başlıklar (جملة) ve ara başlıklar (فصل) kırmızı çizgilerle belirginleştirilmiştir. Ayrıca metin içinde siyah mürekkeple yazılan ana başlıklar sayfa kenarlarına kırmızı mürekkeple tekrar yazılmıştır ki bu eklemeler konulara erişim açısından nüshayı, Köprülü nüshasına göre daha kullanışlı hale getirmiştir.

Temellük kaydı da bulunan eserin adının hemen üst tarafına yazılan “كتبت هذا صورة” ibare ile nüshanın, Ebherî'nin yazdığıyla aynı olduğu; kıraat kaydının hemen üst tarafına düşülen “كتبت هذا صورة خط مؤلف الرسالة” kayıt ile de Kâtibî'nin nüshasıyla aynı olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte eserdeki mantık ve fizik bölümlerinin sonlarında sayfa kenarına yazılan “بمع مقابلة ونصحاً” ve eser sonuna yazılan “من النسخة التي” “قوبل استنسخت عنها” ibaresi ile de mukabele kaydı düşülmüştür. Ayrıca sayfa kenarlarında tashihler bulunmaktadır.

Bu nüsha yazma eserler kütüphanesi elektronik veri tabanı taramasında çıkmamaktadır. Bunun nedeni eser ya da müellif adının yanlış yazılmış olması olabilir. Yukarıda sözü edildiği gibi akademik çalışmalar ve kataloglarda bu nüshaya atıf yapılmamasının bir nedeni de bu durum olabilir.

3. Eserin İsmi ve Müellife Nispeti

Fazıl Ahmet Paşa nüshasında takdim bölümünün üst tarafında eserin adı “*Kitâbu Telhîsü'l-Hakâik*” olarak yazılıdır. Bunun yanında eser için müellif tarafından kitabın başlarında “*Tezkire*”⁵⁴, sonunda ise “*Risale*”⁵⁵ nitelemesi kullanılmıştır. Eser, kataloglarda genellikle “*Kitabu*” terimi kullanılmadan yalnızca “*Telhîsü'l-Hakâik*” şeklinde yer almaktadır. Müellif tarafından ise eser, “*Telhîsü'l-Hakâik*” olarak adlandırılmıştır. Ferağ kaydında Ebherî bununla ilgili şöyle demektedir: “Onu yazmayı bitirdiğimde ismi ile

⁵⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45a.

⁵⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 76b.

müsemma ve lafzı ve manası mutabık olsun diye onu *Telhisü'l-Hakâik* olarak adlandırdım.”

"ولما فرغت من تحريرها سميتها تلخيص الحقائق، ليحاذي اسمها مسماها ويُنطبق لفظها ومعناها"⁵⁶

Yukarıda da geçtiği gibi Köprülü nüshasına Ebherî'nin bizzat düştüğü kıraat kaydında, Kâtibî'nin bu nüshayı kendisine okuduğunu bildirmesi ve yine aynı kaydın sonunda bu kitabı yazanın “el-Mufaddal bin Ömer bin Mufaddal el-Ebherî” olduğunu belirtmesi kitabın ismi ve müellifine ait kuşku ortadan kaldırır nitelikte delillerdir.

Ayrıca eserde, bu kitabın **el-Mufaddal bin Ömer bin Mufaddal el-Ebherî** tarafından tasnif edildiği kayıtlı olup şu şekildedir:

"صنّفه الإمام العالم الفاضل الأوحّد الكامل المحقّق العلامة حبرُ الأُمّة قدوةُ الأئمّة برهان الحقّ هادي الخلق أميرُ الملة والدين حُجّة الإسلام والمسلمين أستاذ الحكماء والمتكلمين أفضل المتأخّرين المفضّل بن عمر بن المفضّل الأبهري أطال الله بقاءه ومثّع الإسلام بطول حياته."⁵⁷

Köprülü nüshasından istinsah edilen Murat molla nüshasının ise yukarıda geçtiği üzere hem istinsah edilen nüsha ile hem de müellif hattı ile mukabele edildiğine dair kayıtlar da Murat Molla nüshasının sıhhatine dair kuşku ortadan kaldırır deliller olarak yeterli görülmektedir.

4. Nüsha Seçimi ve Tahkikte Kullanılan Yöntem

Metnin tahkikinde genel olarak “İSAM Metin Tahkiki Esasları” izlenmiştir.⁵⁸ Bununla beraber tahkikte nüshalara rumuz olarak Köprülü Kütüphanesinde yer alan nüsha için (أ) harfi, Murad Molla Kütüphanesindeki nüsha için ise (ب) harfi kullanıldı.

Nüshalarda bulunan kısım, cümle ve fasıllar metin içinde başlık olarak kullanıldı. Bunların dışında ayrıca bir başlıklandırma yapılmadı.

(جزو، جزء، اجزاء، تاز) kelimelerinde dönemin dil özellikleri bağlamında *hemze-i kat*'ının hiç kullanılmamış olduğu görülmüştür. Bu kelimeler metinde, modern Arapça yazım kurallarına göre *hemze-i kat*'ı da eklenerek ve *hemze-i kat*'ı veya (و), (ي), (ل) imale ile yazıldı. Bu bağlamda nüshalarda geçen (ثلاثة), (الصلوة) gibi kelimeler de modern Arapça yazım kurallarına uygun olarak yazıldı. Fakat bütün bunların orijinal yazılışlarına ayrıca dipnotta yer verilmedi.

Anlaşılmayı kolaylaştırmak için metin içindeki noktalama işaretleri ve hareketlerin konulması ile paragraflandırma tarafımızca yapılmıştır. Bu bağlamda (فان), (يقول), (قال), (قال) kelimelerinden sonra iki nokta kullanıldı.

Tahkikte Köprülü nüshası baz alınıp metin bu nüshaya göre yazıldığından Murad Molla nüshasındaki kelime ve ibare farklılıkları (ب-), eksiklikleri (ب-) ve fazlalıkları da (ب+) işareti ile dipnotta gösterilip devamında bu kelime ve ibareler yazıldı. Köprülü nüshasında (لا نسلم) kelimesi Murad Molla nüshasında bir yazım tercihi olarak genellikle (لا

⁵⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45a.

⁵⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 76b.

⁵⁸ http://www.isam.org.tr/documents/dosyalar/pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esaslari.pdf, (eişim: 17-01-2016)

نم) şeklinde yazılmıştır. Bu farklılık ise Fazıl Ahmet Paşa nüshasındaki yazım metne yazılıp Murad Molla nüshasındaki yazım ise dipnotta gösterilerek korunmuştur.

Metne esas olarak aldığımız Köprülü nüshasındaki kelime/lerde kısmen ya da tamamen silinmelerle karşılaşmıştır. Bu durum dipnotta ("...") şeklinde gösterilmiştir. Nadiren de olsa nüshalarda karakterlerin belirgin yazılmamasından dolayı bazı kelime/ler okunamamıştır. Bu durum ise dipnotta ("...") şeklinde gösterilmiştir. Silinen ya da okunamayan bu kelime/lerin yerine Murad Molla nüshasında yer alan kelime/ler metne yazılmış olup dipnotta Murad Molla nüshasına ayrıca referans verilmemiştir.

Her iki nüshada da müstensih tarafından sayfa kenarında yapılan tashihler ise metinde düzeltilmiş hâliyle yazılmış ve yapılan tashih, ilgili olduğu nüshanın rumuzuyla birlikte dipnotta (أ- ب- فأصل ... صح في الهامش) şeklinde belirtilmiştir.

Tahkike esas aldığımız Köprülü nüshasındaki sayfaların -numaraları ile birlikte- bitiş ve başlangıçlarını metin içinde göstermek üzere sayfanın bittiği kelimedenden sonra her varığın ön yüzü için {... 1/} arka yüzü için de {... 2/ظ} işaretleri kullanılmıştır.

5. Tahkike Esas Alınan Nüshalara Ait Örnek Suretler



Telhîsü'l-Hakâik'in de İçinde Yer aldığı Mecmuaya Ait Köprülü Nüshasının İlk Sayfası.

[Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 1ab.]

في هذه المجموعة اربعة كتب

بيان الاسرار لمصنفهاين مطالع زبدة الكفاين

Murat Molla Ha'k Nüshanesi
Eski Kayıt No. : 7406
Yeni Kayıt No. : 110711
Tasnif No. : 160

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب بيان الاسرار

من تصانيف مولانا الامام الفاضل الاوحد الكامل
جلالته قده الائمة برهان الحق هادي الخلق اثير الملة والدين
جده الاسلام والمسلمين استاذ العلماء والمتكلمين افضل المناجيين
المعصّل بن عمر بن المفضل الابهري اطال الله بقاءه ومنع الالم
بطل حياته.

صحيح
دقيق
ط
٢٦٢ = ١١٠ = ٩١

١٤٨٥



قرأ على هذا الكتاب الامام الفاضل العالم الكامل المحقق نجم الدين
شرف الاسلام سيد العلماء والفاضل زين الحكماء والمحققين
صالح عمر بن علي الغزويني فزارة اققان ومحقق ومباحثه و
تدقيق كاشفاها سر الحقايق وقواعد البقين والهدى من
صحة والصلوة على رسول محمد والله كنه المعصّل عمر بن الفضل
الابهري مؤلف الكتاب وذلك في الرابع من ذي القعدة
سنة سبع وعشرين وستماية هـ

هذا المجموعة المباركة كلمة استنسخت كلمة من خط العلامة نجم الدين
الكاتب القرظيني صاحب التسمية وجامع الدقايق وعين
القواعد ومجال الغرأيد في المنطق وصاحب المصنوع في تنوع
المختص في الحكمة وصاحب المفضل في شرح المصنوع في الكلام
والكل من تصانيف الامام اثير الدين الابهري وعليه حجة
الخط كاتري وانا الغفير سلمان محمد بيان كتابته في اليوم

المكتبة والكتب من مكتبة
مكتبة في سنة احدى و
تسعين و الف الف الف
بسم الله الرحمن الرحيم

Telhîsü'l-Hakâik'in de İçinde Yer aldığı Mecmuaya Ait Murat Molla Nüshasının İlk Sayfası.

[Süleymaniye Ktp., Murat Molla, nr. 1406, vr. 1b.]

كتاب المحقق الخفائي

صنفه مولانا الامام العالم العاقل الاوجد
الفاضل المحقق العلامة حرا الامم مدونه الامنه
به هان الخوف هنادي الخلو اسر المله والدرس بحر السلام
والمسلم اسناد الحكما والمعلمين افضال المناخر
المفضل ر عمر المفضل الاكبر ان لطال الله ثبانه
ومع الاسلام بطول حياته



فرا على هذا الكتاب الامام الفاضل العالم
الكامل بحم المله والدرس سرف الاسلام والمير
سند اشياء الاصل من المحققين
ح العراقي علمه عمره على العروسي
به م انه فضله فراه ب وكسوف
وخطار حه مود مع اس اعراه
في الحاضر والعرض من دي انقله سه
سبع وعشرين اسماه كسه مولد الكتاب
المفضل عمر المفضل الاكبر حاحا لله
بغالي



Köprülü Nüshasındaki Telhîsu'l-Hakâik'in İlk Sayfası.

(Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 44b.)

صداصورة طبق
خط الكاس ٥

كتاب تلخيص المتعاقب

مشهد مولانا الامام العالم الفاضل الاوحد الكامل المحي
العلامة صر الامة فدوه الامة برهان الحق هادي لكل ائير
الملا والدين محمد الاسلام والسلمين اساد الحكماء والمكلمين
افضل المناصرين المعصل بن عمر بن المعصل الانهري الحلال له
بهاه ومع الاسلام بطول حياته

هذا صورة مكرارة
مؤلف الرسالة ٥

قراء على هذا الكتاب الامام الفاضل العالم الكامل محمد الملة
والدين سرف الاسلام والسلمين سدا الحكماء والافاضل
دين المحققين حبيب العزق علي بن عمر بن علي الفروي
بدم انه فصل قراءه بح ومحمق ومطابق ويدوي
وايهب القراءه في الخامس والعشرين من ذي القعدة
سنة سبع وعشرين وستمائة كسه مؤلف الكتاب المعصل
اس عمر بن المعصل الانهري حامد انه تعالى

Murat Molla Nüshasındaki Telhîsu'l-Hakâik'in İlk Sayfası.

(Süleymaniye Ktp., Murat Molla, nr. 1406, vr. 55b.)

تعينه لمزوم اعان ذلك الوعد تعينه ولمزوم ان يكون السمسرة من حنف
 انه معاد وهذا خلف فان **مسئل** لا يجوز ان يحصل للمواد استعداد
 ذلك الشخص وفسى يحصل له حصل ذلك الشخص وفسى ذلك لان الممانه
 الواحد حصل فيها استعداد ذلك الشخص وفسى فلا يمكن اعانه ذلك
 لم استعداد والالزم اعانه ذلك الوعد لمزوم ان يكون السمسرة اصح
 انه معاد واذا لم يكن اعانه ذلك لم استعداد و ذلك لم استعداد مخرج لوجود
 ذلك الشخص والا كان احصا صه ملك الوعد برحما ملا مخرج فلا يمكن اعانه
 ما هو مخرج لذلك الشخص فلا يمكن اعانه ذلك الشخص ولكن هذا هو الظاهر في
 هذه الرسالة واحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله **الرحمن**

نقله من نسخة الاصل علمك عمر بن
 علي العروني بنى لنفسه في الثامن والعشرين
 من شهر شعبان سنة سبع وعشرين وثمانمائة

هدا امر الكلام في هذه الرسالة والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد وآله اجمعين نقله من نسخة الاصل
علي بن عمر بن علي المروزي لنفسه في الثامن
والعشرين من شهر شعبان سنة سبع و

عشرين وست مائة هـ

تم الكتاب بعود الله الملك الوهاب من حظ الكاتب المروزي
عن يدى القدر سلمان بن محمد بن علي الطبروزي لهب
ولن شاء الله بعد اللهم احص عمر يا مالحز والسعادة
واحرصا من الدنيا مع كلمة الشهادة اللهم اصل عمر يا خير
من اسما امن يادون العالمين محرابي اليوم السادس
عشر من شهر صفر المظفر من الله بالحر والظفر له
اتى وتسعين والالف

قوبل من الشكر الذي عنى
هـ

Murat Molla Nüshasındaki Telhîsu'l-Hakâik'in Son Sayfası.

(Süleymaniye Ktp., Murat Molla, nr. 1406, vr. 96a.)



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ESERİN TAHLİLİ

1. Eserin Sistematiği

İbn Haldun, Râzî'nin öğrencilerinden biri olan Efdalüddin el-Hûnecî'nin (ö. 646/1248) mantığı “özetleyerek ezberlemeye uygun hâle getirdiğini” belirtir. Ebherî ile beraber Kâtibî ve Urmevî (ö. 682/1283) tarafından ise bu yöntemin devam ettirildiği ve daha da ileriye götürüldüğü kaydedilir.⁵⁹ Ebherî'nin eserlerinin, özellikle de *İsâğûcî*'nin, medrese eğitiminde çok etkili olmasının sebeplerinden belki de en önemlisi konuları oldukça öz bir biçimde, öğretici ve sistematik bir tarzda ele almasıdır.⁶⁰

Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik* adlı eserinde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât* gibi eserlerinde kullandığı plan ve sistematiği uygulamıştır.⁶¹ Buna göre *Kitâbu Telhîsü'l-hakâik*; Mantık (el-İlmü'l-evvel), Fizik (el-İlmü't-tabî'î) ve Metafizik (el-İlmü'l-ilâhî) olmak üzere üç ana bölüme ayrılmış ve felsefî problemler ilgili oldukları bu bölümlerde ele alınmıştır.⁶² Bu noktada belirtilmelidir ki Ebherî, felsefî meseleleri ele aldığı bütün eserlerinde mantığı fiziğin ve metafiziğin önüne almış ve onu “el-İlmü'l-evvel” olarak nitelendirmiştir. Onun böyle yaparak felsefe ile ilgili eserlerin özellikle fizik ve metafizikle ilgili meselelerinde, kesin bilgiye ulaşmada mantık kurallarının yanlış uygulanmasını önlemeyi amaçladığı belirtilmektedir.⁶³

Telhîsü'l-hakâik, Ebherî'nin *Hidâyet'l-hikme* gibi “muhtasar” ve “talimî”⁶⁴ tarzda telif ettiği eserlerindedir. Bu araştırmanın konusu olan *Telhîs*'in de içinde yer aldığı mecmuada bulunan *Beyânü'l-esrâr*, *Kitâbü'l-metâli*' ve *Kitâbu Zübdeti'l-hakâik*'in de bu tarzın diğer örnekleri olduğu söylenebilir. Buradaki “muhtasar” terimi, kitapta felsefî problemler ele alınırken meşşâî felsefî geleneği içinde varılan sonuçları, o sonuçlara ulaştıran argümanlarla birlikte ancak özet bir şekilde ortaya koymayı ifade eder. Eserin bu şekilde telif edilmesi kitabın hacmini belirlediği gibi aynı zamanda eseri, öğretimde kullanışlı bir materyal hâline de getirmektedir. Dolayısıyla bu tarzda telif edilen eserler “talimî” niteliği kazanmaktadır. Aksi tutum, yani eserde problemlerin etraflıca ele alınması (muhtasar olmaması) onu pedagojik bir gaye için elverişli olmaktan uzaklaştırmaktadır.⁶⁵ Muhtasar ve talimî tarzda yazılmış bir eserin eğitimde ne derece kullanışlı ve etkili olduğuna örnek olarak *Hidâyetü'l-Hikme*'nin, Osmanlı medrese eğitim müfredatının uzunca bir zaman diliminde, nazarî ilimler eğitiminde iktisâr (başlangıç) ve iktisâd (orta) düzeyde ders kitabı olarak okutulması verilebilir.⁶⁶

Bu noktada eserin içeriğinde kullanılan yöntemle değinmek yerinde olacaktır. Bu yöntem, Cüveynî'nin (ö.478/1085) yöntem eleştirisi ile başlayarak Gazzâlî ile devam eden ve nihayet Râzî'de sistemleşerek kendinden sonraki müellifleri etkileyen “tahkik”

⁵⁹ Arıcı, “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, s. 10.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Kamil Kömürçü, “Medreselerde Mantık Eğitimi ve Ebherî Etkisi”, *Felsefe Dünyası*, 1/57 (2013): 108-109.

⁶¹ Yormaz, “Muhallif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme”, s. 183.

⁶² Kömürçü, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Mantık Tarihindeki Yeri”, s. 153.

⁶³ Kömürçü, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Mantık Tarihindeki Yeri”, s. 153-154.

⁶⁴ Yormaz, “Muhallif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme”, s. 183.

⁶⁵ Arıcı, “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, s. 20.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Yormaz, “Muhallif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme”, s. 183-192.

yöntemidir. Râzî tarafından orta yol olarak nitelenen bu yöntem, bir eserin telif edilmesinde ortaya konan bazı tutumların üst başlığı olarak kullanılmıştır. Buna göre tahkik, kelam, fıkıh ve felsefe alanındaki kavram (kelimât) ve görüşlerin (makâlât) anlatılması (takrir), bu görüşlerdeki mücmel ve sorunlu noktaların (müşkül, nükte, esrâr, şüphe) belirlenerek yorumlanması (te'vil), gereksiz açıklama ve ifadelerin ayıklanması (telhis, icmal) ve öz olanın (zübde) ortaya çıkarılmasından (ictihat) müteşekkildir.⁶⁷ Aşağıda da görüleceği üzere Ebherî, bu yöntem bağlamında kullanılan bazı kavramları eserlerine isim olarak da vermiştir. Bu isimlendirmenin aynı zamanda eser içeriğinin sistematüğünü de belirlediği söylenebilir. Örneğin bu araştırmada konu edilen *Telhîsü'l-hakâik*: mantık, fizik ve metafizikteki meselelerle ilgili ileri sürülen görüşlerdeki gereksiz açıklamalara yer vermeden telif edildiği için Ebherî tarafından “telhîs” olarak adlandırılmıştır.

Telhîsü'l-hakâik'de farklı görüşlere “şayet denilirse” (فإن قيل) ya da (فإن يقال) şeklinde ifadelerle atıflar yapılmıştır. Ayrıca kitapta, meselelerle ilgili bir görüşün veya bir önermenin karıştının geçersiz kılınması (hulfi kıyas) yahut bir görüşteki mantıki sonuçların ortaya konarak bunlardan yanlış olanlarının geçersiz kılınmasıyla doğru olan sonucun ortaya konması (sebr ve taksim) yöntemi de sıkça kullanılmıştır.⁶⁸ Bunların yanında Ebherî, kendi felsefi sistematüğünde bazı meseleleri bir sonuca ulaştıramadığı durumlarda, meselenin çözümsüz kaldığını da (tevakkuf) açık yüreklilikle belirtmiştir.

2. Mantığın İşlevi ve İlimler Tasnifindeki Yeri

İslam dünyasında mantık ilmiyle ilgili çalışmaların VII. yy'dan itibaren Aristoteles'in (m.ö. 384-322) eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle başladığı ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın, mantığı yeniden kurmalarıyla bir gelenek oluştuğu genel kabul gören bir tespittir. Meşşâlik olarak adlandırılan bu gelenek içerisinde mantık ilminde yetkinleşmiş birçok isim ortaya çıkmıştır. Kemaleddin İbn Yunus, Nasîrüddin et-Tûsî, Ali b. Ömer el-Katibî el-Kazvinî ve Şemsuddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303) gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Bu gelenek İslam düşüncesinde özellikle de mantık alanında Selçuklu ve Osmanlı'da devam ederek günümüze kadar etkisini sürdüren bir niteliğe de sahip olmuştur. Müteahhirûn mantıkçılarının⁶⁹ önemli isimlerinden biri de mantık alanında en muhtasar ve müstakil eser olduğu söylenebilecek olan *İsâğûcî'nin* yazarı Ebherî'dir. O hem İbn Sînâ'dan etkilenmiş hem de kendinden sonra gelen mantıkçıları özellikle de öğrencisi Katibî'yi etkilemiştir.⁷⁰ Zira Ebherî, *Hikmetü'l-ayn* ve *eş-Şemsiyye fi'l-mantık* gibi eserlerin de müellifi olan Kâtibî'ye mantık ve aklî ilimlerde hocalık yapmıştır. Bunun bir göstergesi de çalışmamızın konusunu oluşturan *Telhîsü'l-hakâik*'in de içinde yer aldığı

⁶⁷ Sultan Turan, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 9-10.

⁶⁸ Sultan Turan, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 10-11.

⁶⁹ Kâtibî'nin, çalışmamızın konusu olan *Telhîsü'l-Hakâik*'i istinsah ederken mukaddime bölümünde Ebherî için “*efdalü'l-müteahhirin*” tabirini kullanmasından onun, müteahhirin mantıkçılardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Başka eserlerde de bu ifadenin kullanıldığı ile ilgili bk. Kamil Kömürçü, “Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 13.

⁷⁰ Kamil Kömürçü, “Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 8-9.

mecmuanın aynı tarzda yazılmış diğer kitapları olan *Beyânü'l-esrâr*, *el-Metâli'* ve *Zübdetü'l-hakâik*'te Kâtibî'nin istinsah ve kıraat kayıtları bulunmasıdır.⁷¹

Ebherî, mantığı insanın düşünen ve bilen bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle bilginin mahiyeti bağlamında ele alıp “ilk ilim” (el-ilmü'l-evvel) olarak değerlendirmiştir. Hem “tasavvur” (kavram) hem “tasdik”in (hüküm) hem de bu ikisinin birlikteliğinin bilgi değeri taşıdığını savunarak bilginin “tasavvur” ile “tasdik”in birlikteliğiyle mümkün olduğunu düşünen⁷² hocası Râzî'den ayrılmaktadır. Ebherî'ye göre bilgi, eğer insanın hem “tasavvur” hem de “tasdik”te idrakinin söz konusu olmasıyla belirginleşen bir şeyse “bir şeyin mahiyetinin idraki” olarak alındığında “salt tasavvur”, “bir şeyin mahiyeti ile zihnin onun hakkında verdiği olumlu veya olumsuz hükmün oluşturduğu bütünün idraki” olarak alındığında ise “tasdik”tir.⁷³ Sonuç olarak Ebherî, bilginin yalnızca tasavvur ve tasdik toplamlarının değil bunların her ikisinin de bilgi olarak değerlendirilebileceğini vurgulamaktadır.

Bu bağlamda Ebherî, hem “tasavvur” hem “tasdik”in bedihi boyutları olduğu gibi sonradan kazanılan (kesbî) yanları olduğunu da düşünmektedir. O'na göre eğer tasavvur ve tasdik yalnızca bedihi olsaydı akıl ve bilgi sahibi kişilerin fikir ayrılığına düşmemesi⁷⁴ gerekirdi. Görüş ayrılıklarının varlığı ise ona göre mantık ilmine olan ihtiyacın ortaya çıktığı noktadır. Çünkü insan bilgiye düşünme (el-fikr) sonucunda ulaşmakta, düşünüş ise içinde daima doğru ve yanlış olma ihtimali taşımaktadır.⁷⁵

İslam düşünce geleneğinde zihni hata yapmaktan koruduğu için mantık düşünceye girişte öğrenilmesi zorunlu bir ilim olarak kabul edilmiştir. Ebherî ise çalışmamızın konusunu oluşturan *Telhîsü'l-hakâik*'te mantığın, “doğru ile yanlış birbirinden ayıran bir ilim” olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda o, telif ettiği birçok eserinde “doğru ile yanlış birbirinden ayırmak için ayırıcı bir ilme (ilmun fâsilun) ihtiyaç vardır. İşte o ilim mantıktır.” diyerek mantığın, doğru düşünmeyi sağlamada bir alet niteliğini de vurgulamıştır.⁷⁶ Bu bağlamda mantığın temel amacı, akıl yürütmenin tutarlı ve doğru yapılabilmesi için insan zihnine rehberlik ederek onu hatadan korumak ya da yapılan çıkarımların geçerli çıkarım

⁷¹ Esîrüddîn el-Ebherî, *Kitâbu Beyâni'l-esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 2a; a.mlf., *Kitâbu Telhîsü'l-hakâik*, Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 44a; a. mlf., *Kitâbu'l-Metâli'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa. nr. 1618. vr. 77b; a. mlf., *Kitâbu Zübdeti'l-hakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa. nr. 1618. vr. 107b.

⁷² Sarıoğlu, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi”, *İlmî Araştırmalar*, s. 153.

⁷³ Sarıoğlu, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi”, *İlmî Araştırmalar*, s. 153. Ayrıntılı bilgi için bk. Kamil Kömürcü, “Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 13.

⁷⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsü'l-hakâik*, vr.45a.

⁷⁵ Sarıoğlu, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi”, *İlmî Araştırmalar*, s. 153. Ayrıntılı bilgi için bk. Kamil Kömürcü, “Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 16-17.

⁷⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsü'l-hakâik*, vr. 45a. Bu konuda Ebherî'nin farklı eserlerinde mantık ilmini, doğru ile yanlışın arasını ayıran bir alet (aletün mütemeyyizun) olarak değerlendirdiğine dair detaylı bilgi için bk. Kamil Kömürcü, “Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 14-17., Kömürcü, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Mantık Tarihindeki Yeri”, s. 153-154.

kurallarına göre yapılıp yapılmadığını ve bu çıkarımların aklın ilkeleriyle uyumlu olup olmadığını denetlemektir. Ebherî, mantığın bilinenlerden bilinmeyenleri elde etme sürecinde zihni hata yapmaktan koruyacak kuralları sağlamasıyla insana güven verdiğini belirtmiştir. Zira ona göre mantık, doğruyu yanlıştan ayırt etme amacındadır.⁷⁷

Ebherî'nin, felsefeyle ilgili yazdığı bütün kitaplarında fizik ve metafizikten hemen önce mantığa yer vermesi, bu ilmin özellikle metafizikte elde edilen bilgilerin hakikatini ifade ettiğine olan inancıyla yakın ilgisi olmalıdır. Zira mantıkta özellikle kesin (yakini) bilginin şartları ayrıntılı olarak tartışılır. Mantık bölümünden hemen sonra gelen fizik ya da metafizikte ulaşılan sonuçların da yakîni bilgi kıstaslarına uygun olarak ortaya konulduğu konusunda güven hâsıl olur. Bir başka açıdan mantık ilmine vukûfiyet kesbetmek fizik ve metafizikte kesin bilgiye ulaşmanın yollarını bilmeyi, varılan sonuçların veya ulaşılan bilgilerin doğru ve tutarlı olmasını sağlayacaktır. Aksi halde bu alanlarda zayıf ve yanlış görüşlerin ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir.⁷⁸

3. Mantığın Konusu ve Sistematiği

Aristoteles, mantığın konusunu ispat olarak belirlemiş, bu ispata kıyasla ulaşılabileceğini kabul etmiş ve kesin kıyasın kesin bilgiler üzerine kurulacağını ortaya koymuştur. İslâm düşünce geleneği içerisindeki mantıkçılar da kesin kıyası yani burhanı, mantığın merkezine yerleştirmişler ve burhana götürecek olan kavramlar (tasavvur) ile kavramlardan oluşan önermeler (tasdik) ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla Fârâbî ile İbn Sînâ'dan modern zamanlara kadar mantık, temel olarak tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayrılmıştır.⁷⁹

Meşşâî mantık geleneğini sürdüren Ebherî, mantığı tasavvur ve tasdik olarak ele alıp tasdikin temel amacı olan ispatın maddesinden daha çok suretine (içeriğinden ziyade formuna) odaklanmıştır.⁸⁰ Ebherî, Fârâbî'nin başlatmış olduğu geleneğe uyarak⁸¹ mantığı tasavvurât (kavram mantığı) ve tasdikât (hüküm mantığı) olmak üzere iki bölümde ele almıştır.⁸² Bu bağlamda *Telhîsü'l-Hakâik*'te, tasavvurât mantığı içerisinde mantığa ihtiyaç başlığı da dâhil olmak üzere lafzılar (lafızların manaya delaleti ve müfret-mürekkep olmaları bakımından), tümellik-tikellik, yüklem-konu, zatîlik-arazîlik, beş tümel ile tanım-betim yer alırken⁸³ tasdikât içerisinde ise iki ayrı cümle halinde önermeler (önermelerin

⁷⁷ Kamil Kömürcü, "Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 19., Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45a.

⁷⁸ Kamil Kömürcü, "Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 14-17., Kömürcü, "Esîrüddin El-Ebherî'nin Mantık Tarihindeki Yeri", s. 153-154.

⁷⁹ Kamil Kömürcü, "Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 21-22.

⁸⁰ Kömürcü, "Esîrüddin El-Ebherî'nin Mantık Tarihindeki Yeri", s. 155.

⁸¹ Sarioğlu, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi", *İlmî Araştırmalar*, s. 154.

⁸² Kamil Kömürcü, "Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 13.

⁸³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45-47a.

döndürülmesi, çelişğinin alınması vb.)⁸⁴ ile kıyasa⁸⁵ yer verilmektedir. Yine aynı bağlamda ayrı bir cümle hâlinde kıyasın maddeleri olan önermeler, burhanî olan ve burhanî olmayan kıyaslar mantığın son konularını oluşturmaktadır.⁸⁶ Dolayısıyla mantığın konusunu tasavvurat ve tasdikat oluşturmaktadır.⁸⁷

Tasavvur ve tasdik ise her hâlükârda bir idrak olmaları dolayısıyla bir fikirdirler ve bu fikirler doğru ya da yanlış olabilir. İşte mantık ilminin gerekliliğinin de belirttiği bu nokta mantığın, bir fikrin doğruluğunun şartları veya yanlışlığının sebeplerinin ortaya konulduğu ilim olduğunu göstermektedir. Buna göre bu ilmin şartlarına uyulduğunda zihin hatadan korunacaktır. Ebherî'nin, mantığın tanımına dair getirdiği tekliflerin hemen hepsinde mantığın bu özelliğini vurguladığı görülür. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, *Tenzilü'l-Efkâr fi-Ta'dili'l-Esrâr*, ve *Telhîsü'l-hakâik*'te⁸⁸ yaptığı tanımda mantığın, akıl yürütmeye kendisine uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyacağını vurgularken *Kitâb-u Beyâni'l-Esrâr* ve *Kitabü'l-Metâli*'de ise akıl yürütme sürecinde doğru bilginin gerektirdiği şartların ve bir bilginin yanlış olmasının sebeplerinin neler olduğunu öğreten ilim olmasına vurgu yapar.⁸⁹

Ebherî'ye göre mantıkta tasavvurat ve tasdikatin her birinin de kendi amaçları vardır. Buna göre tasavvuratın amacı -bir şeyin mahiyetine ulaştıracak olmasından dolayı- tanıma ulaşmaktır. Tasdikatin amacı da kesin ispata (burhan) ulaşmaktır ki buna ulaşmada en güvenilir form tümdengelim yoluyla oluşturulan kıyastır. Zira bu şekilde kurulan bir kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir önermeyi gerektiren önermelerden oluşan bir söz olacaktır. Diğer akıl yürütme şekilleri olan tümevarım ve analogide bu kesinliği sağlamak zordur.⁹⁰ Aristotelesçi mantığın sisteminde asıl olan, kesin ispata ulaşmada en iyi yöntem olarak kıyas, merkezi bir konuma sahiptir. Bu geleneği takip eden bir mantıkçı olarak Ebherî'nin mantık eserlerinde de kıyasın söz konusu merkezi konumu her zaman korunmuştur. Buna göre kıyastan önceki konular kıyasa hazırlık iken kıyastan sonra ele alınan konular ise kıyasın uygulama alanlarıdır. Ebherî'nin, mantığı en özet bir şekilde ele aldığı *İsâğûcî*'de dahi bu durum belirgindir.⁹¹

Ebherî, Aristoteles'in aksine kategorileri mantığa dâhil etmeyen Müslüman mantıkçılar gibi⁹² diğer kitaplarında yaptığı üzere bu kitabında da kategorilere mantık bölümünde değil metafizik bölümünde "Bilinen (Meşhur) Mevcutların Cinsleri" başlığı altında "on cins" olarak yer vermiştir.⁹³

⁸⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 47a-51b.

⁸⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 51b-54b.

⁸⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 54b-56a.

⁸⁷ Kamil Kömürçü, "Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 21-22.

⁸⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45ab.

⁸⁹ Kamil Kömürçü, "Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 13.

⁹⁰ Kömürçü, "Esîrüddin El-Ebherî'nin Mantık Tarihindeki Yeri", s. 154.

⁹¹ Kömürçü, "Medreselerde Mantık Eğitimi ve Ebherî Etkisi", s. 108.

⁹² Kömürçü, "Medreselerde Mantık Eğitimi ve Ebherî Etkisi", s. 107.

⁹³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 71b.

Ebherî'ye göre mantıkta mugalatalı kıyasları bilmenin faydası, kişinin kendisine bu tarzda bir kıyas sunulduğunda ondaki hatayı hemen fark etmesini ve düşüncesini ona göre şekillendirmesini sağlamasıdır. İbn Sînâ ise hatalı kıyasların ortaya çıkma esaslarının öğrenilmesinin aynı zamanda bu durumlarda ortaya çıkabilecek sorunların çözümünde kolaylık sağlayacağını belirtmiştir.⁹⁴

Gelenek içerisinde mantık kitaplarında bütün detaylarıyla ele alınan konuların hemen hepsini son derece muhtasar bir metin tarzında ve ta'limî bir üslup gözeterek başarılı bir şekilde ele almış olması Ebherî'nin mantık ilmine olan vukufiyetini gösterir niteliktedir.⁹⁵

4. Ontoloji İle İlgili Genel Kavramlar (Umûr-i âmme)

Bu başlık altında “umûr-i âmme” kavram ve listesinin, *Telhîsü'l-hakâik*'in de içinde bulunduğu *Beyânu'l-Esrâr*, *Kitâbu'l-Metâli'* ve *Zübdetü'l-Hakâik* adlı eserlerde Ebherî tarafından nasıl ele alındığı detaylarıyla ortaya konmaya çalışılacaktır. Söz konusu durumun, Ebherî ile ilgili olarak yapılacak çalışmalarda onun, düşünce sisteminin anlaşılmasında ve gelenek içerisindeki yerinin tespitinde mütevazı bir katkı sunacağı düşünülmektedir.

Râzî'nin, meselelerin tasnifinde ortaya koyduğu yeni yaklaşım, fizik ve metafizikte ele alınan problemlerin ayrı başlıklar hâlinde tertip edilmesini sağlamıştır. Bunun yanında umûr-ı âmme kavramına da (ontoloji ile ilgili genel kavramlar) gerek kullanım gerek ele alındığı ilim gerekse de kavram listesi bakımından etkileri olmuştur.⁹⁶ Ancak Ebherî'nin bu kavramları isimlendirme ve kavram listesinde mütereddit davrandığı gözlenmektedir.⁹⁷ Bu noktada Fârâbî'den Ebherî'ye gelen çizgide umûr-i âmme'nin tarihî gelişimine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çünkü bu süreç, söz konusu yaklaşım bakımından Ebherî'nin umûr-i âmme'yi kullanım biçimini ve bu kapsamda hangi kavramları incelediğini tespit etmeyi, başka bir ifadeyle yukarıda zikredilen dört kitap çerçevesinde onun, umûr-i âmme listesini detaylarıyla görme imkânı sağlayacaktır.

Fârâbî'nin genele ve tümele ait kavramlar (el-umûru'l-âmmiyye ve'l-küllîyye) kaydıyla kullandığı umûr-i âmme, İbn Sînâ tarafından genele ait kavramlar (el-umûru'l-âmme) ve tümele ait kavramlar (el-umûru'l-küllîyye) ayrımıyla ve belli bir ilme hasredilemeyecek kavramlar için kullanılmıştır. Bu yüzden tümel bir ilim olarak yegâne konusu “varlık olması bakımından varlık” olan metafizikten başka bir ilimde ele

⁹⁴ Kamil Kömürcü, “Esirüddin el-Ebherî'nin Muğalata'ya (Safsata) Bakışı”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 5/2 (2010): 145-146.

⁹⁵ Sarioğlu, “Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi”, *İlmî Araştırmalar*, s. 154. Ayrıca Ebherî'nin, ilimleri tasnifinde mantıktan sonra metafizik ve fiziğin yerinin değişmesinde de öğrenciler için tedris edilebilir bir metin inşasının etkili olduğu belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı v.dğr., (Ed.) (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), s. 168-170.

⁹⁶ Arıcı, “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, s. 34-36.

⁹⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Altaş, “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, s. 168-171.

alınmazlar⁹⁸ Söz konusu çizgide Behmenyar b. Merzuban (ö. 458/1066) için bu kavramlar bütün ilimlerde ihtiyaç duyulan mukaddimelerdir. Bu kavramlar Gazzâlî’de tümeller anlamında ve hem fizikte hem de metafizikte cisimlerin tamamını kapsar şekilde kullanılmış ve varlığın kısımları, hükümleri ile özel ilintileri başlığı altında ve sekiz kısımda ele alınmıştır.⁹⁹ Râzî’ye gelindiğinde ise bu kavramlar için ölçüt, çerçeve ve içerik belirlenerek daha sistematik hâle getirilmiştir. Buna göre bu kapsamda değerlendirilecek kavramlar (1) genellik, (2) genellik bakımından varlık gibi olma ve (3) genel kavramlar gibi olan şeylerin türlerine benzer olma kriterlerine göre tasnif edilerek kavram listesi de buna göre oluşturulmuştur. Ancak Râzî tarafından cevher ve araz, fiziğin içinde ele alınmasına karşılık Behmenyar, Gazzâlî ve Ebherî ise İbn Sina’yı takip ederek varlığın kısımları bölümlerinde ya da ayrı bir başlık altında ama ontolojik bir mesele olarak ele alınmışlardır.¹⁰⁰

Yukarıda söz edilen yeni yaklaşıma göre umur-î âmme kapsamında değerlendirilen kavramlar -cevher-araz, illet-ma’lûl bu kapsam dışında tutulmak kaydıyla- ayrı başlıklar hâlinde ele alınmışlardır. Bu yaklaşımın bazı farklarla birlikte¹⁰¹ Ebherî, Sirâceddin el-Urmevî ve Necmeddin el-Kâtibî tarafından da sürdürüldüğü görülmektedir. Ebherî, “umûr-ı âmme” kavramını ilk kez *Münteha’l-efkâr* adlı eserinde metafiziğin ilk bölümünde ele almış ve yedi alt başlıkta incelemiştir. Bunlar: “varlık”, “mahiyet”, “birlik-çokluk”, “zorunluluk-imbân”, “hudûs-kıdem”, “öncelik-sonralık” ve “illet-ma’lûl”dur. Ancak burada “cevher-araz”, umûr-ı âmme kapsamında değil ayrı bir bölüm hâlinde ele alınmıştır.¹⁰²

Şimdi Ebherî’nin sözü edilen mecmuadaki eserlerinde ontoloji ile ilgili genel kavramların (umûr-î âmme) kullanımı ve kavram listelerinin nasıl olduğuna geçebiliriz. Mecmuanın ilk kitabı olan *Beyânü’l-esrâr*’ın öğretim (ta’lim) bakımından “mâ ba’de’t-tabâ” olarak adlandırılan metafizik bölümünde mevcut olması bakımından varlığa ilişkinlerin araştırılmasının (وهو التحرر عن لواحق الوجود بما هو موجود) ikiye ayrıldığı ve bunun ilk bölümünün de varlığın kısımlarına (tekâsimü’l-vücûd) şâmil olan “küllî ilim” (العلم الكلي) (المشتمل على تقاسم الوجود) olduğu ifade edilir.¹⁰³ Görüldüğü gibi burada ontoloji ile ilgili genel

⁹⁸ Eşref Altaş’ın tespitine göre İbn Sina, varlık ve birliğe ilişkin genel kavramlar olarak şunları kaydeder: Varlık, yokluk, zorunluluk, imbân, öncelik, sonralık, hâdis, birlik, çokluk, mahiyet, uygunluk, farklılık, zıtlık, sebep, sebepli, kuvve, fiil, tümel, tikel, tam, eksik, sonlu, sonsuz, kemal, noksan, cevher, araz. Ayrıca fiziğin genel kavramları bağlamında ise madde, suret, hareket, zaman ve mekân gibi kavramları kullanır. Ayrıntılı bilgi için bk. Altaş, “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, s. 158-168.

⁹⁹ Bu sekiz kavram çifti şunlardır: Cevher-araz, öncelik-sonralık, bilkuvve-bilfiil, birlik-çokluk, sebep-sebepli, tümel-tikel, tam, sonlu-sonsuzdur. Altaş, “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, s. 161-162.

¹⁰⁰ Altaş, “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, s. 167-168.

¹⁰¹ Altaş, “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, s. 169-170.

¹⁰² Arıcı, “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, s. 34-36.

¹⁰³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi’l-hakâik*, vr. 30b.

kavramlar “külli ilim” olarak adlandırıldıktan sonra -nispeten detaylı açıklamalarla birlikte-sekiz beyan hâlinde ve aşağıdaki şekilde verilmiştir:

- Birinci beyan: Vücûd
- İkinci beyan: Küllî-Cüz’î
- Üçüncü beyan: Mevcûd
- Dördüncü beyan: Vâhit-Kesîr
- Beşinci beyan: Mütakaddim-Müteahhir
- Altıncı beyan: Hâdis-Kadîm
- Yedinci beyan: İllet-Ma’lûl
- Sekizinci beyan: Vâcip-Mümkün¹⁰⁴

Mecmuanın ikinci kitabı olan *Telhîsü’l-hakâik*’te ise bu kavramlar metafiziğin birinci cümlesinin birinci faslı olan “Takdim Edilmesi Gereken Kavramlar” (الفصل الأول في الأمور التي يجب تقديمها) başlığı altında ve kısa açıklamalarla verilmiştir. Kavramlar bu başlık altında ancak detaylı bir başlıklandırma yapılmadan verilmiştir. Burada dikkat çeken husus ontoloji ile ilgili genel kavramlar için “umûr-i âmme”, “umûr-i külliye” ya da bir başka terim kullanılmamış yalnızca takdim edilmesi gereken “kavramlar (el-umûr)” demekle yetinilmiş olmasıdır. Bir başka husus da burada ele alınan kavramların söz konusu diğer kitaplara göre en fazla kavramın yer aldığı liste olmasıdır. Şimdi söz konusu kavram listesini şu şekilde verebiliriz:

- Vâcip li-zâtihi
- Mümkün li-zâtihi
- Cevher
- Mücerret (soyut) cevher
- Akıl
- Nefs
- Araz
- Heyula
- Suret
- Cisim
- Hareket
- Kemiyet
- Keyfiyet
- İzafet
- Kadîm bi’z-zât (Zat bakımından kadîm)
- Hâdis bi’z-zât (Zat bakımından hâdis)

İllet olarak:

- el-İlletü’t-tâm li’ş-şey’i (Şeyin tam illeti)
- el-İlletü’n-nâkis li’ş-şey’i (Şeyin nakıs İletti)

¹⁰⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi’l-hakâik*, vr. 30b-36a.

- a) Maddî
- b) Sûrî
- c) fâil
- d) Gâî

Öncelik (tekaddüm) olarak:

- el-mütekaddim ale'ş-şey'i bi'z-zât (Şeyi zat bakımından önceleyen)
- el-mütekaddim ale'ş-şey'i bi't-tab'i (Şeyi tabîî bakımından önceleyen)
- el-mütekaddim ale'ş-şey'i bi'z-zaman (Şeyi zaman bakımından önceleyen)

Karşıtlık olarak:

- Tekabülü'l-muzafeyn (İzafet karşıtlığı)
- Tekabülü'z-zıddeyn (İki zıddın karşıtlığı)
- Tekabülü'l-adem ve'l-meleke (Yetenek (meleke) ve yoksunluk karşıtlığı)
- Tekabülü's-selb ve'l-îcâb (Olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığı)¹⁰⁵

Burada dikkati çeken bir başka husus, kategoriler içerisinde yer alan “cevher”, “kemiyyet”, “keyfiyet” ve “izafet”in de bu liste içerisinde verilmiş olmasıdır.¹⁰⁶ Bu dört kavram metafiziğin altıncı faslında [Bilinen (meşhur) Var Olanların Cinsleri] ele alınan kategoriler verilirken tekrar –açıklamaları yapılmaksızın- zikredilmektedir. Bu başlık altında kategorilerin on tane olduğu zikredildilip bu dört kavramdan sonra diğerleri yine kısa açıklamalarla şu şekilde sıralanmıştır:

- Cevher
- Nicelik (Kemiyyet)
- Nitelik (Keyfiyet)
- İzafet
- Yer (Eyn)
- Zaman (Metâ)
- Konum (Vadî')
- Sahiplik (Mülk)
- Etki (Fi'l)
- Edilgi (İnfîâl)¹⁰⁷

Ontoloji ile ilgili genel kavramlar, mecmuanın üçüncü kitabı *Kitâbu'l-Metâli*'de fizik bölümünün başında fizik ve metafizik için (ilm-i tabîî ve'l-ilâhî) bir mukaddime

¹⁰⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 69a-b.

¹⁰⁶ Râzî'nin bazı kavramları belli ölçütlere göre ihmal ettiği, alt başlıklara aldığı ya da farklı bölümlerde ele alma hassasiyetinin Ebherî tarafından gözden kaçırılması ile ilgili bk. Altaş, “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, s. 170-171.

¹⁰⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 71b-72a. Ayrıca *Telhîsü'l-hakâik*'te umur-i âmme ile ilgili diğer fasılların listesi için bk. Altaş, “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, s. 173.

olarak ve “umûr-i külliye” başlığı ile yedi fasıl hâlinde kısa açıklamalarla verilmiştir.¹⁰⁸ Bu kitaptaki kavram listesi de aşağıdaki gibidir:

Fasıl: Taksîmu'l-mevcûdât:

- a) Vâcip li-zâtihi
- b) Mümkün li-zâtihi
- c) Cevher
- d) Araz
- e) Hareket
- f) İzafet
- g) Nitelik
- h) Nicelik

Fasıl: Külli-Cüz'î

Fasıl: Vücûd-i zihnî ve'l-hâricî

Fasıl: İlet-Malûl

Fasıl: Takaddüm-Teahhur

Fasıl: Tekabül-Tezât

Fasıl: Vâcip-Mümkün¹⁰⁹

Görüldüğü üzere *el-Metâli*'de söz konusu kavramlar, “umûr-ı külliye” olarak adlandırılmış ve Behmenyar'ın kullanımıyla “ilimler için bir mukaddime” olduğundan hareketle hem fizik hem de metafizikte ele alınan problemler için bir mukaddime yapılmıştır. Dikkati çeken bir diğer husus da kavramların “taksîmu'l-mevcûdât” ile açıklanmaya başlanması ve mevcutlarla ilişkisi bakımından söz konusu kavramların burada verilmesidir.

Mecmuanın dördüncü ve son kitabı olan Zübdetü'l-hakâik adlı eserinde Ebherî, ontoloji ile ilgili kavramları metafizik kısmında ele almıştır. Ancak diğer üç kitapta bu kavramlar için kullandığı “varlığın kısımlarına (tekasimu'l-vücûd) şâmil olan küllî ilim”, “takdim edilmesi gereken kavramlar” ya da “fizik ve metafizik için umûr-i külliye'yi içeren bir mukaddime” gibi bir ön başlık belirtilmeden doğrudan fasıllar hâlinde geniş açıklamalarla birlikte verildiği görülmektedir. Kavramların bu kitapta ele alınış sırası ve biçimini aşağıdaki şekilde gösterebiliriz:

Birinci maksat

- Birinci fasıl: Varlık
- İkinci fasıl: Mahiyet
- Üçüncü fasıl: Vâhid-Kesîr

¹⁰⁸ Sultan Turan, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. s. 8-9, Fazıl: 90a, Murad: 113a., Altaş, “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, s. 170-171.

¹⁰⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 90a-91b.

- Dördüncü fasıl: Mütekaddim-Müteahhir
- Beşinci fasıl: İlet-Ma'lül
- Altıncı fasıl: Nihayet-lâ Nihâye (Sonluluk-Sonsuzluk)¹¹⁰

İkinci maksat:

- Birinci fasıl: Cevher-Araz
- İkinci fasıl: Heyulâ-Suret
- Dördüncü fasıl: Kuvve-Fiil¹¹¹

Üçüncü maksat:

- Birinci fasıl: Vâcip-Mümkün¹¹²

Görüldüğü kadarıyla Ebherî'nin bu dört kitabı telif ederken -gözettiği amaçlara göre- ontoloji ile ilgili genel kavramları gerek adlandırma gerek tasnif etme gerek açıklamaların uzunluğu-kısalığı gerekse de başlıklandırma hususunda mütereddit davrandığı ya da belli bir standardı gözetmediği anlaşılmaktadır. Umûr-i âmme kapsamında ele alınan kavramların sayılarındaki değişim ya da listede yer alan kavramların neden listede yer aldığı ile ilgili olarak Ebherî'nin, eserlerinde kelâmî teolojinin problemlerine yer vermesi de dikkat çekicidir. Özellikle “cevher-araz”, “kadîm bi'z-zât”, “hâdis bi'z-zât” gibi kavramlar eserlerinde “milliyyûn” veya “kavmun” dediği kelamcılarının görüşlerini tartıştığı bölümlerde kelâmî ontolojide kullanılan kavramlar olması bakımından listeye alındığı düşünülebilir. Bu bağlamda Râzî'nin belli ölçütlere göre ve bilerek ihmal ettiği ya da alt başlıklara çektiği kavramlardan¹¹³ umûr-i âmme bağlamında ele alınan söz konusu mecmuadaki dört eserde “makul”e yer vermediği belirtilmelidir. Son olarak Ebherî'nin, ontoloji ile ilgili genel kavramları hem adlandırma hem de bu kapsamda ele aldığı kavram listesinde kitapları yazma amacı doğrultusunda değişikliğe gittiği gözlenmektedir. Ancak onun bu kavramları ontolojik problemlerdeki kullanımı ile kavramlara yüklediği anlamlardan hareketle umûr-i âmme için kullandığı ölçütlerin neler olduğunun tespiti bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

5. Eserde Ele Alınan Bazı Problemler

Daha sonra yapılacak çalışmalarda Ebherî'nin düşünce sistematığının ortaya çıkarılmasına *Telhîsü'l-hakâik* bağlamında zemin teşkil etmesi amacıyla kitabın fizik ve metafizik kısmında temas edilen birer probleme yer verilecektir. Örnek olması bakımından buraya alınan problemlerin çok kısa bir tasviri yapıldıktan sonra Ebherî'nin, probleme yaklaşımı genel hatlarıyla aktarılacaktır. Gerek görüldükçe Ebherî'nin, konuyla ilgili

¹¹⁰ Sultan Turan, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 107-115.

¹¹¹ Sultan Turan, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 117-123.

¹¹² Sultan Turan, “Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi” (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 126.

¹¹³ Bu tür kavramlara örnek olarak illet-malül, tekabül-tezat, kuvve-fiil, akıl-makul ve tümel-tikel verilebilir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Altaş, “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri”, s. 168, 171.

yaptığı eleştirilerde kullandığı argümanlara yer verilecektir. Dolayısıyla burada, ele alınan problem çerçevesinde Ebherî'nin bütüncül yaklaşımını ayrıntılarıyla verme yoluna gidilmeyecektir.

5.1. Bölünemeyen Parça (el-cüz'üllezî lâ yetezezâ)

Bu çalışmada Ebherî'nin *Telhîsü'l-Hakâik*'te atomculuk teorisine yönelttiği eleştirilerde aşağıda zikredilecek olan argümanlardan hangilerini kullandığı ile ilgili kısa açıklamalar yapılacaktır. *Telhîsü'l-hakâik*'te yer alan bu konu, kitabın meselelere yaklaşımını göstermek bakımından örneklem olarak seçilmiştir.

Literatürde atom olarak adlandırılan “bölünemeyen parça” (el-cüz'üllezî lâ yetezezâ),¹¹⁴ kitabın fizik (*el-İlmü't-Tabî'i*) kısmında ele alınan ilk problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelamcılarla filozofların kendi perspektifleri mucibince başta Tanrı olmak üzere cisim, âlem vb. anlayışları arasında birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda atomculuk teorisi, özellikle kelamcıların cisim anlayışı dolayısıyla evren tasavvurunun merkezinde yer almış olması bakımından fizikte zaman, mekân, hareket ve nedensellik anlayışını da etkilemiştir.¹¹⁵ Ayrıca cevher, araz, cisim, boşluk ve nedensellik meseleleri bu bağlamda tartışılmıştır.¹¹⁶ Bununla birlikte atomculuk teorisi, kelamcılar için fâil-i muhtar Tanrı anlayışını açıklamada oldukça kullanışlı olmuştur. Dahası kelamcılarının, sonlu ve sınırlı atomlardan oluşan cisim anlayışı temelinde inşa edilen bu teoriyle uyumlu olarak Allah'ın varlığının ispatı ile yoktan, hâdis ve her an yaratılan bir evren modeli ile sıkı bir bağı bulunmaktadır.¹¹⁷ Bunun mukabilinde filozofların varlık-mahiyet ayırımına dayalı olarak heyulâ ve suretten oluşan cisim anlayışı ve bu anlayışın fizik ve metafizik sonuçları yer almaktadır. Özellikle meşşâî filozoflar için heyula ve suretten mürekkep olan cismin sürekliliği, âlemin kıdemi, sudur teorisi, heyulâ-suret, cismani haşrin reddi, mufarık akıllar ve nefislerin varlığı söz konusu sonuçlardan bazılarıdır.¹¹⁸ Kelamcılarının düşünce sistematigi içerisinde atomculuk teorisinin fizik ve metafizikteki birtakım sonuçlarına hatta inanca taalluk eden bazı konularda vardıkları sonuçlara filozoflar itiraz etmişlerdir. Dolayısıyla kelamcılar, filozofların bu bağlamdaki itirazlarına zemin teşkil eden atomu yani cismin bölünemeyen parçalardan (*el-cevherü'l-ferd* ya da *el-cüz'üllezî lâ yetezezâ*) oluştuğunu ispat etmek durumundadırlar.¹¹⁹ Râzî'nin *el-cevherü'l-ferd* adlı risalesinde kelamcılarının atomu ispat sadedinde ileri sürdükleri altı delil sıralandığı belirtilir. Bu delilleri şöyle özetlemek mümkündür:

Hareket, zaman ve uzayın bölünemez parçalardan oluşmasından dolayı cismin de bölünemez parçalardan oluşması gerektiği kuralına uygun olarak geliştirilen iki delil bulunmaktadır. Birisi hareketin kelâmi tanımına diğeri de zamanın anlardan oluştuğuna

¹¹⁴ Bir örnek olması bakımından atomculukla ilgili yazılan bir esere klasik müellifler tarafından verilen isimlere dair bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2/3 (2015): 77.

¹¹⁵ Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), s. 176.

¹¹⁶ Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 32-38.

¹¹⁷ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, s. 86.

¹¹⁸ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, s. 86, 90-91,

¹¹⁹ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, s. 86.

dayanır. Nokta analogisi üzerinden açıklanan diğer üç delilden biri tanjant çizgisinin daireye temasına diğeri, dik çizginin yatay çizgiye temasına bir diğeri de noktanın konum sahibi olmasına dayandırılmıştır. Sonucu delil ise bilfiil sonsuz bölünmenin reddedilmesi ile bilfiil sonlu bölünmenin ispat edileceği kabulü üzerine bina edilmiştir. Atomculuk nazariyesindeki birtakım çıkmazları aşmak için geliştirilen tafra (sıçrama) teorisine bu bağlamda değinilmektedir. Buna karşılık atomu reddedenlerin, cismin bölünemez parçalardan oluştuğuna dair ileri sürülen delilleri çürütmeye yönelik geliştirdikleri argümanlar ise şöyle verilmektedir: Temasa, harekete, karşılıklı olmaya, şekillere dayananlar ve diğer deliller. Bunlardan “temas ve karşılıklı olmaya” dayanan delillerde ana fikir, iki atomun herhangi bir şekilde teması ya da atomun, güneş veya bir bakışla karşılıklı olması durumunda bölüneceğidir. Hareket temelinde geliştirilen delil ise “iki atom üzerinde hareket eden bir atomun konumu” ile ilgilidir. Diğer deliller ise literatürde topaç veya değirmen taşının kendi ekseninde dönmesi, güneşin, bir şeyin gölgesine nispetle aldığı mesafe, uçayaklı bir pergelin ayaklarından ikisinin çizdiği çemberlerde kat ettikleri mesafenin farklılığı, cismin büyüklüğüne bağlı olarak birim zamanda alınan mesafedeki hızlilik ve yavaşlık olarak geçmektedir.¹²⁰

İbn Sînâ’ya göre atomun ne olduğuna yönelik kalamcılar onun, nokta-benzeri boyutsuz cüzler olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla onlara göre evrende var olan boyutlu cisimler, daha küçük parçalara bölünemeyen bu boyutsuz cüzlerden oluşmaktadır.¹²¹ Klasik kalam atomculuk teorisine göre âlemi oluşturan cisimler, daha küçük parçalara bölünemeyen atomlardan meydana gelmektedir. Aynı zamanda evrende cevher ve arazların dışında herhangi bir şey bulunmaz. Evrenin kadîm olduğunu ileri süren anlayışın aksine âlem, zorunlu bir şekilde anlık arazlarla beraber bulunan sonlu ve sınırlı atomlardan oluşan cisimlerin toplamından ibarettir. Dolayısıyla her cisim miktar ve hacim bakımından sonludur.¹²² Yine kalamcılara göre kendisinde hiçbir şeyin bulunmadığı boyut anlamında boşluk (halâ) vardır. Zaman, bölünemeyecek “an”lardan oluşur ve zaman için sonsuzluk, hiçbir şekilde (bilkuvve veya bilfiil) mümkün değildir.¹²³ Bunlar kalamcılarının yaratılmış sonlu evren ve fâil-i muhtar, kadîm ve yaratıcı bir Tanrı anlayışına bağlı olarak geliştirdikleri evren modeline¹²⁴ uyumlu atomculuk anlayışının özelliklerinden bazılarıdır.

Mekân ve zaman bakımından sonlu olan âlemdeki cisimlerin¹²⁵ atomlardan oluştuğunu¹²⁶ savunan kalamcılara göre bir cismin meydana gelmesi için en az iki olmak üzere belli sayıdaki cevherin bir araya gelmesi ve müellef olması zorunludur.¹²⁷ Ebherî de atomculuk teorisine karşı argümanlarını ortaya koyduğu bir fasılda kalamcılarının, “cismin

¹²⁰ Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, s. 81-83.

¹²¹ Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 177-179.

¹²² Cağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2004): 68.

¹²³ Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 41-61.

¹²⁴ Karadaş, “Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu”, s. 67-68.

¹²⁵ Dr. Alnoor Dhanani, “İslâm Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları*, 9/1 (2011): 393.

¹²⁶ Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 40-41.

¹²⁷ Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 180.

dış dünyada da zihni olarak da bölünemeyen parçalardan bir araya geldiğini (müellef)¹²⁸ düşündüklerini aktardıktan sonra bu görüşün birkaç açıdan geçersiz olduğunu ifade eder. Ardından çeşitli argümanlarla söz konusu görüşün geçersizliğini göstermeye çalışır.

Bu noktada Ebherî'nin konuyla ilgili ortaya koyduğu bazı argümanların İbn Sînâ'nın atomculuğu eleştirirken kullandıkları ile benzerlik gösterdiğini belirtmek gerekir. Örneğin Ebherî'nin "iki atom arasında bir atomun farz edilmesi (temas delili)" durumunda ortaya çıkabilecek çelişkilere yer verdiği argümanı,¹²⁹ İbn Sînâ, kelamcılarının cismin bizatihi bileşik olmayıp cisimde ikincil nitelik olan bir arazla mürekkep olması anlamına gelen te'lif deliline karşı kullanmıştır.¹³⁰ Buna göre iki atom arasında bir atom farz edildiğinde bu atomların birbiri ile her farklı temas durumunda, bölünmediği kabul edilen atomun bölünmesi gerekeceği ortaya konulur. Aksi hâlde bir miktar ve hacim yani cisim oluşmayacağı belirtilir.¹³¹

Ebherî'nin kullandığı argümanlardan ikincisi olan "üç ayaklı pergel"¹³² argümanı ise İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) atomculuğa karşı ortaya koyduğu "değirmen taşı" argümanı¹³³ ile bazı benzerlikler barındırmaktadır. Burada pergelin hareketli olan iki kolundan içte olanın aldığı mesafe ile dışta olanının aldığı mesafenin birbirine eşit olamayacağından hareketle bu kolların çizdiği dairelerin eşitsizliği ortaya konularak bölünemeyeceği kabul edilen atomun bölünmesi gerekeceği izah edilir.¹³⁴

Ebherî'nin söz konusu görüşe karşı kullandığı üçüncü argüman ise yukarıda geçen karşılıklı olmaya dayalı olan "güneşin yükselişine karşı dikey bir değneğin gölgesinin gösterdiği tepki"¹³⁵ de yine İbn Sînâ'nın kullandığı bir argüman¹³⁶ olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Ebherî, gölge boyunun güneşin yükselmesine eşit olamayacağından hareketle bölünmediği kabul edilen atomun bölüneceği sonucuna vararak cismin bölünemeyen cüzlerden müellef olduğu iddiasındaki çelişkileri ortaya koyma amacındadır.

Dördüncü argüman olarak ise Ebherî, yavaş ve hızlı hareket arasındaki ilişkiyi ele alır. Burada da yine hızlı hareket ile yavaş hareketin kat ettikleri mesafenin eşitsizliğini ortaya koyarak bunun atomun bölünmesi ile sonuçlanacağını belirtir.¹³⁷ Dolayısıyla kelamcılarının "cismin dış dünyada da zihni olarak da bölünemeyen parçalardan bir araya geldiği" kabulünün geçersizliği bu dört argüman üzerinden ortaya konur.

Bu noktada yavaş hareket ile hızlı hareketin arasındaki farkın (التفاضل), hızlı hareketin, hareketinin devam etmesine karşılık yavaş olanın duraklamalarından

¹²⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56a.

¹²⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56a.

¹³⁰ Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 179, 195-196.

¹³¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56a. Ayrıntılı bilgi için bk. Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 195-198.

¹³² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56ab.

¹³³ Ayrıntılı bilgi için bk. Dhanani, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", s. 397.

¹³⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56ab.

¹³⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56b.

¹³⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 207.

¹³⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56b.

kaynaklandığı görüşünü İbn Sînâ gibi Ebherî de kabul etmemektedir.¹³⁸ Bunun için ise o, güneşin hareketi ile karıncanın hareketini karşılaştırarak “Duyuda (عند الحس) olduğu gibi cismin bölünemeyen parçalardan oluşmadığı, aksine kendinde bir tek şey olduğu bilinmektedir.” der.¹³⁹ Bu bağlamda kelamcıların atomculuğu savunmalarında ortaya koydukları delillerden “nokta” ve “teğet” delili de¹⁴⁰ ele alınarak bu delillerin doğrulukları analiz edilir. Yine aynı bağlam içinde hareket bakımından da atom konusu ele alınarak hareketin ancak vehim kuvvesinden dolayı parçalı olarak düşünüleceği ve vehimdeki cüzlerin de geçmiş ve gelecek olmasının gerekli olmadığı ileri sürülür. Buradan hareketle şimdide (gerçekleşen) hareketin bölünmeyi kabul etmesinin parçalanmış olmayı kabul etmeyi gerektirmediği belirtilir.¹⁴¹ Yani ‘Şimdi’ hareketi bölünebilir olarak algılıyorsak bu vehim kuvvemizden kaynaklanıyor. Fakat vehim kuvvemizdeki bu parçalı olma hâli gerçekte parçalı olmayı göstermez. Dolayısıyla aslında hareket de parçalanmayı kabul etmez.

5.2. Zorunlu Varlığın Bütün Şeyleri Bilmesinin Nasıllığı

Kelamcılar ile felsefeciler arasında önemli tartışma alanlarından biri de meşşâî felsefe geleneğinin sistematize ettiği varlık hiyerarşisinin kaynağında yer alan zorunlu varlığın, cüzîleri bilip bilmediğidir. Bu meselenin kelamcılarla felsefeciler arasında sistematik bir tartışma alanı olarak belirginleşmesi¹⁴² Gazzâlî’nin, meşşâî filozoflara yönelik eleştirilerine dayanır.¹⁴³ Bu eleştirilerinde Gazzâlî meşşâî filozofların, özellikle

¹³⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56b-57a. Bununla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 208-209.

¹³⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56b-57a.

¹⁴⁰ Nokta delili, kelamcılarının matematiksel boyutsuz nokta ile boyutsuz atom arasında kurulan analogiye ve evrende var olan her şeyin ya cevher olarak yani kendi başına ya da bir mahalle dayanarak var olan araz olarak var olabileceği ayırımına dayanarak geliştirilmiştir. Teğet delili ise süreksiz geometriye dayalı olarak geliştirilen bir çizginin bölünmez noktalardan oluşması gerektiğini vurgular. Buna göre bir küre ile düz cisim ancak tek bir noktadan dokunur. Ayrıntılı bilgi için bk. Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 182-184, 188-190.

¹⁴¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 57b.

¹⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Kaya, “Gazzali Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), s. 47-48. İbrahim Çapak, “Gazzali ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2016): 18-19. İbn Sînâ’nın metafizikte zorunlu varlığın bilgisinin mahiyeti bağlamında Allah’ın, cüzîleri küllî tarzda bildiğini söylemesini Gazzâlî’nin, Allah’ın küllîleri bilip cüzîleri bilmediği olarak aktarması bu konunun da vuzuha kavuşturulması gereken bir problem olarak ele alınmasını gerektirmiştir. Gazzâlî’nin bu sonuca varmasına, küllî bilgi kavramına farklı anlam vermesinin yol açtığı belirtilmektedir. Şöyle ki, İbn Sînâ’nın, “küllî bilgi” kavramı tikellerin suretlerini içeren bir bilgidir. Gazzâlî’nin söz konusu kavramın İbn Sînâ tarafından saf Aristotelesçi gelenekte olduğu gibi “niteliksel olarak tikelleri içermeyen tümel bilgi” anlamında kullandığını varsaymıştır. Gazzâlî’nin bu ve cismani haşr ile âlemin ezeliyeti konularında verdiği hükümlerin gerekçelerinin felsefi olmayıp dinî ve siyasi olmasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Gürbüz Deniz, “Gazzali Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, *900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), s. 706-710.

¹⁴³ Aygün Akyol, “Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/10 (2006): 118-19.

Fârâbi ve İbn Sînâ'nın "Allah'ın cüzîleri bilmediğini" düşündüklerini temellendirmeye çalışır.¹⁴⁴

Ebherî, bu problemi *Telhîsü'l-Hakâik*'te metafizik bölümünün ikinci cümlesinin üçüncü faslında yer alan "Zatı İtibarıyla Zorunlunun Zatını ve Bütün Eşyayı Bilmesinin Keyfiyeti"¹⁴⁵ başlığı altında ele almıştır. Aşağıda da görüleceği üzere Ebherî, problemin detaylarına girmeksizin önce kendi düşünce sistemine uygun olarak vardığı sonuçları ortaya koymaktadır. Sonrasında problemle ilgili gelebilecek bir itirazı zikreder ve bu itiraza karşı kendi gerekçelerini açıklayarak yapılan itirazın geçersiz olduğunu ortaya koyar ve zorunlu varlığın bütün eşyayı külli olarak bileceği imasıyla konuyu sonlandırır. Burada problem genel hatları ile ele alınarak Ebherî'nin bu konuyla ilgili *Telhîsü'l-Hakâik*'teki görüşleri ortaya konacaktır.

Allah'ın âlim (bilen) olduğu hususunda kelamcılar ile filozoflar arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Farklılık Allah'ın sıfatlarının O'nun aynısı mı yoksa O'ndan gayrı mı olduğu ve buna dayalı olarak O'nun, tikelleri bilip bilmediği ya da tikelleri bilme tarzının nasıl olduğu hususunda ortaya çıkmaktadır. Bu farklılığın temeli de doğal olarak her iki düşünce sisteminin Tanrı anlayışına dayanmaktadır. Zira kelamcılar için Allah, "fâil'i-muhtar" iken filozoflar için O, "mucib bizzat"tır.¹⁴⁶ Bu noktada Ebherî'nin de aynı felsefî gelenek içerisinde olmasından dolayı İbn Sînâ'nın, zorunlu varlığın bilgisine ilişkin görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır.

İbn Sînâ zorunlu varlığın, kendi zatını bilen olmasının -sudur teorisine göre bir hiyerarşi içerisinde- ilkesi olduğu diğer varlıkları tümel bir tarzda bilmeyi gerektireceğini düşünmektedir. Bu durumda Allah'ın, tikelleri tümel bir tarzda bilmesinin temeli O'nun, kendi zatını bilmesidir. Çünkü İbn Sînâ ontolojisinde bütün bir mevcudat sırf akıl olan zorunlu varlığın kendisini akletmesinin sonucu olarak varlığa çıkmıştır. Bu varlığa çıkış salt akıldan unsurlara doğru belli bir hiyerarşi ile sudur ederek olmuştur. Bu var oluş, doğrudan zorunlu varlığın bilgisine dayandığı için tikeller de bu bilginin dışında olamayacaktır. Ancak tikellerin zorunlu varlık tarafından bilinmesi tabir yerindeyse yukarıdan aşağıya doğrudur. Bu durum şöyle bir sonuç ortaya çıkarır: Sırf akıl olan zorunlu varlığın akletmesi tümel olup maddi olandan yani değişimden uzaktır. Tikeli, zaman-mekân koordinatlarında insan zihni gibi idrak etmek zorunlu varlık için muhaldir. Dolayısıyla zorunlu varlığın, tikelleri bilmesi tikel bir tarzda olmayıp tümel olmak durumundadır.¹⁴⁷ Başka bir deyişle kül-cüz, bütün-parça vb. niceliksel kategoriler insan bilgisi için geçerlidir. Ancak zorunlu varlığın bilgisi küllî olduğundan dolayı O, bütünü bildiğinde parçasını da bilmiş olur.¹⁴⁸

Kelamcılar tarafından, sudur hiyerarşisi içerisinde zorunlu varlığın kendisini bilmesinin aynı zamanda illeti olduğu varlığı da bilmesi anlamına geleceğine karşı

¹⁴⁴ Deniz, "Gazzali Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", s. 703-710.

¹⁴⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

¹⁴⁶ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), s. 433-435.

¹⁴⁷ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), s. 152-169.

¹⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, "Gazzali Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", s. 47-49.

eleştiriler yapılmıştır. Örneğin Fahreddin er-Râzî'nin bu noktadaki eleştirisi şudur: Allah'ın, kendi zatını bilmesi illeti olduğu varlığı bilmeyi niçin gerektirsin? Çünkü bir şeyin o şey olması ile onun bir başka şeyin illeti olması farklı şeylerdir. Buradan hareketle er-Râzî, zorunlu varlığın kendini bilmesinin, illeti olduğu varlıkları bilmesini gerektirmeyeceği sonucuna varır.¹⁴⁹ Ancak aşağıda da görüleceği üzere Ebherî, zorunlu varlığın şeyleri bilmesini yine O'nun, varlığın illeti olmasına bağlayacaktır.

Filozoflar bilginin bilinene izafetinden hareketle bilinendeki bir değişimin bilgide bir değişime neden olacağını, bu yüzden bilende de bir değişimin kaçınılmaz olduğu kanaatindedir. Kelamcılar ise Allah'ta bir değişim meydana gelmeksizin O'nun cüzîleri bilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla yukarıda da görüldüğü üzere filozofların zatı itibarıyla zorunlu varlığın şeyleri bilmesinin nasıllığı noktasında cüzi bilgedeki değişimin bilene olan etkisini dikkate alarak bir sonuca vardıkları anlaşılmaktadır.

Kelamcıların Allah'ın cüzîleri bilmesi konusunda vurguladıkları bir diğer husus da zat-sıfat ilişkisidir. Bu bağlamda onlar, sıfatların Allah'ın zatına zait ve O'nunla birlikte kadîm olduğu kanaatindedirler. Sıfatların zata zait olmasının temelinde zat ile sıfatlar arasındaki mübâenet bulunmaktadır. Aksi hâlde yani sıfatların, zata zait olmayan hâdis olmaları durumunda zorunlu varlığın değişime mahal olması gerekecektir ki kadîm olan Allah için bu imkânsızdır. Kelamcılar açısından sıfatlardan başka bir kadîm yoktur ve gayrısı yani bütün bir âlem hâdistir. Âlemin hudûsu Allah'ın iradesi ile dolayısıyla ilmi ile mümkündür. Çünkü irade sahibinin, irade ettiği şeyi bilmesi zorunludur. Bu durumda O'nun irade sıfatı ilim sıfatı ile doğrudan ilişkilidir. İlim sıfatıyla doğrudan ilişkili olan bir diğer sıfat da kudret sıfatıdır. Sonuç olarak Allah, irade edip kudret sıfatıyla yarattığı her şeyi zorunlu olarak bilmektedir. Bu bağlamda kelamcılar, sıfatlar arasında farklılık bulunduğunu ve bütün sıfatların tek bir sıfata irca edilemeyeceğini vurgulamaktadırlar.¹⁵¹ Ebherî ise zat-sıfat ilişkisi konusunda sıfatların zorunlu varlığın zatında karar kılmasını, O'nun zorunluluğu ile çelişki oluşturacağı nedeniyle reddeder.¹⁵²

Ebherî, İbn Sînâ'cı bir filozof olarak bütün bir varlığın sudur hiyerarşisi içerisinde zorunlu varlığın kendini bilmesinin sonucu olarak ondan feyezân ettiğini yani zatı itibarıyla zorunlu varlığın kendini bilmesinin, varlığın varlık illeti olduğunu kabul etmektedir.¹⁵³ Bu bağlamda o, *Telhîsi'l-hakâik*'te zorunlu varlığın şeyleri (tikelleri) bilmesinin keyfiyetini açıklarken ilk önce zorunlu varlığın zatının niteliğine ve zatına ilişkin bilgisinin nasıllığına

¹⁴⁹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 435.

¹⁵⁰ Gazzâlî, Allah'ın geçmiş, şimdi ve geleceğe dair bilgisinin tek bir bilgi olduğu ve zatların çoğalmasıyla bilgide bir değişimin olmayacağını düşünür. Bir tek bilginin, çeşitli zatlara içine alması veya bir zatın çeşitli zamanlara ait hâllerini kuşatabilmesi imkânsız olmadığına göre Allah'ın eşyayı bütün durumlarda değişmeyen bir bilgi ile bilmesi de mümkündür. Ancak Gazzâlî, filozoflarca söz konusu değişikliğin zorunlu varlık için imkânsız olmasından dolayı onların Allah'ın, cüzîleri bilmediği sonucuna vardıkları kanaatindedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Turan Koç, "Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992): 133-34.

¹⁵¹ Bu noktada Gazzâlî, filozoflar tarafından öne sürülen "Allah'ın, zatını mebbe' olarak bilmesinin" bir izafet anlamında –aksi durumda çokluğa sebep olacağı gerekçesiyle- kendi zatına dair bilgisini artırmadan başka bir anlama gelmeyeceğini belirtir. Koç, "Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi", s.123-139.

¹⁵² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

¹⁵³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72ab-73a.

kısaca değinmektedir. Buna göre zatı itibarıyla zorunlu varlığın zatı, mücerret (maddi niteliklerden âri) bir hüviyettir ve bu nedenle O'nun, zatına dair bilgisi kendisinde hazırır.¹⁵⁴ Yani O'nun, zatına dair bu bilgisi huzuri bilgi niteliğindedir.¹⁵⁵ Dolayısıyla O, mücerret olan hüviyetini zorunlu olarak bilir. Ebherî, zorunlu varlığın zatını bilmesine dair bu kadar açıklamayı yeterli görmektedir.

Zatı itibarıyla zorunlu varlığın, şeylerin tamamını bilmesi şu üç ilke ile temellendirilmiştir: (1) Zorunlu varlığın, mücerret olan zatının bilgisinin kendisinde hazır olması, (2) O'nda hiçbir sıfatın karar kılmaması (sübutî sıfatlarının olmaması) ve (3) O'nun mücerret hüviyetinin eşyanın var olmasının ilkesi olması. Buna göre zatı itibarıyla zorunlu varlık, şeylerin tamamının var olmasının ilkesi olan mücerret hüviyetini bilmekle eşyanın tamamını bilmiş olacaktır. Zorunlu varlıkta hiçbir sıfat karar kılmadığından dolayı O'nun şeyleri bilmesi demek eşyanın suretlerinin O'nda hazır olması demek değildir. Bu noktada Ebherî, zorunlu varlığın zatında hazır olan tek suretin, eşyanın tamamının ilkesi olduğunu vurgular. Yani O'nda bir suret varsa o da eşyanın varlık ilkesi olan zatının mücerret hüviyetinden başka bir şey değildir. O'nda bundan başka bir suret bulunmaz. Ebherî'ye göre zatı itibarıyla zorunlu varlığın şeylerin tamamını bilen olmasından kastedilen budur.¹⁵⁶

Bu noktada Ebherî, zorunlu varlığın akletmesinin mümkün olmasının makul suretlerin O'na bitişmesini gerektirdiği görüşünü reddeder. Çünkü tek bir mahalle hulul etme anlamında akli suretlerin (harici mahiyetlerin) zihni suretlere (zihni mahiyetlere) bitişmesi mümkün olabilir. Ancak zihnî mahiyetin bir mahalle hulul etmesi mümkün iken haricî mahiyetin bir mahalle hululü imkânsızdır. Burada gözden kaçırılan noktanın zihnî suretler için mümkün olan her şeyin haricî mahiyetler için de mümkün olmasının gerekmediğidir.¹⁵⁷ Sonuç olarak burada Ebherî, zihnî suretler için mümkün olan her şeyin haricî mahiyetler için de genellenemeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁵⁸ Dolayısıyla zorunlu varlığın, şeyleri bilmesi için haricî mahiyetlerin O'nun zatında bulunması gerekmez.

6. Eserin İçeriği

Ebherî, orta hacimli eserleri arasında yer alan Telhîsu'l hakâik'te felsefî ilimleri, daha önce de geçtiği gibi, "Mantık", "Fizik (el-İlmü't-Tabî'î)" ve "Metafizik (el-İlmü'l-İlahî)" olmak üzere üç bölüm hâlinde ele almıştır. Kendisi, bu bölümleri "gereksiz söz ve uzatmalardan arındırarak"¹⁵⁹ incelediğini kaydetmektedir. Kitabın içeriği ile ilgili genel bir kanaat oluşması için bölümlerde ele alınan konulara dair bilgi vermek faydalı olacaktır.

¹⁵⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

¹⁵⁵ Sultan Turan, "Esîrüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi" (yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 27.

¹⁵⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

¹⁵⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

¹⁵⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

¹⁵⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 44b.

6.1. Mantık

Kitaptaki üç bölümün hacim bakımından en geniş, on bir varakla¹⁶⁰ kitabın birinci kısmını oluşturan “Mantık”tır. Ebherî, bu bölümü dört cümle ve bunlara bağlı farklı sayıdaki fasıllar hâlinde tasnif etmiştir.

Birinci cümle, sekiz fasılda ele alınmıştır:

Birinci Fasıll:	Mantiğa İhtiyaç Hakkında
İkinci Fasıll:	Lafzın Manaya Delaleti Hakkında
Üçüncü Fasıll:	Basit (Müfret) ve Bileşik (Mürekkeb) Hakkında
Dördüncü Fasıll:	Tümel ve Tikel Hakkında
Beşinci Fasıll:	Yüklem ve Konu Hakkında
Altıncı Fasıll:	Özsel (Zatî) ve İlineksel (Arazi) Hakkında
Yedinci Fasıll:	Beş Yüklem (Tümel) Hakkında
Sekizinci Fasıll:	Tanım ve Betim Hakkında

Mantiğın kaynağı, mahiyeti ve amacı, birinci fasılda, “Mantiğa İhtiyaç” başlığı altında ele alınmaktadır. Bu bağlamda ilmin, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısma ayrıldığı, bunların her birinin fitrî (örneğin varlığın tasavvuru ve bütünün parçadan daha büyük olmasını tasdik etmek) ve gayr-i fitrî (örneğin âlemin, bir yaratıcıya muhtaç olmasını tasdik etmek) olabileceği kaydedilmektedir. Sonra gayr-i fitrî olanın, ancak “bilinmeyenlerin biliniyor olması için bilinen şeylerin tertibi” olan düşünmeyle (fıkr) hâsıl olabileceği vurgulanır. Ancak bu düşünmenin (tertibin) doğru da yanlış da olabileceği ifade edilir. Aksi hâlde akıllı insanlar arasında bir ihtilafın ortaya çıkmayacağı vurgulanır. Ancak bu ihtilaf vakidir. İşte bu noktada, işlevi, düşüncede doğru ile yanlışın arasını ayırmak olan bir ilme ihtiyaç ortaya çıkmaktadır ki o ilim, “Mantık” diye adlandırılır.¹⁶¹

Bu bağlamda Ebherî, mantığın bedihî (apriori) olan ve olmayan yönünün bulunduğunu, bedihî olan yönünün bedihî olmayan kısmında ortaya çıkan doğru ile yanlışın arasını ayırma konusunda temel oluşturacağını ifade eder. Buna bağlı olarak mantığın yalnızca bedihî olduğunun kabul edilmesinin bir teselsüle yol açacağını vurgular. Burada vurgulanan husus, mantığın bedihî olan kısmının, bedihi olmayan kısmındaki doğruluk ve yanlışlıkları ayırt etmenin garantisi olduğudur. İki parçadan mürekkep olan mantık ilmi de kendisi dışında vukua gelecek doğru ve yanlışın arasını ayıracaktır.¹⁶² Sonuç olarak mantık ilmi, bedihi olan ve olmayan tasavvurat ve tasdikattan oluşmakta ve kendisi dışında ortaya çıkacak olan doğru ile yanlışın arasını ayırma amacı taşımaktadır.

Daha sonra ikinci bir fasıl açılarak “Lafzın Manaya Delaleti” bahsine geçilmiştir. Lafzın manaya delaletinin örtüşme (mutabakat), içerme (tazammun) ve gereklilik (iltizam)

¹⁶⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 44b-56b.

¹⁶¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45a.

¹⁶² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45a.

yollarından biriyle olduğu kaydedilerek bunlara dair örnekler verilir ve bu delalet türlerinin nasıl gerçekleştiği kısaca açıklanır.¹⁶³

Bir sonraki fasılda ise lafızların türleri ele alınmaktadır. Buna göre lafızların, lafzın bir kısmının, mananın bir kısmına delalet edip etmediğine göre basit (müfret) veya bileşik (müellef) olarak ikiye ayrılacağı kaydedildikten sonra lafızların manayla ilişkisi bakımından durumlarına geçilir. Buna göre lafzın bir kısmı mananın bir kısmına delalet etmiyorsa basit, delalet ediyorsa bileşik lafızdır. Lafızların, manasının akılda tamamlanıp tamamlanmasına göre de isimlendirildiklerine değinen Ebherî lafzın, mananın zamanını gösterip göstermemesine göre ‘isim’ veya ‘fiil’, bir lafzın birçok şey üzerine eşit derecede gerçekleşip gerçekleşmemesine göre ‘mutavaat’ ‘müşekkek’, bir lafzın iki mana için kullanıldığında manayı vassetmesinin şiddetine göre ‘müşterek’ ve ‘mütaşabih’ ve birçok lafzın tek bir mana için kullanılmasına göre de ‘müteradif’ isimlendirildiğine değinerek bunlara dair örnekler verir.¹⁶⁴

Ebherî, “Tümel (külli) ve Tikel (cüz’î)” başlığı altında bir lafız, manada ortaklığın -bu ortaklık ister bilfiil isterse bilkuvve olsun fark etmez- gerçekleşmesine engel ise tikel, engel değilse tümel olduğunu belirterek örnekler verir. Tümel, “bir lafızla kendisine delalet edilenin, dışarıda bir varlığı olmayan ve ortaklığı engellemeyen aklî bir suret” olarak tanımlanır. Çünkü dışarıda olan fertleşmiştir (müşahhas) ve fertleşmiş olan hiçbir şey de tümel olmayacağından, tümelin varlığı zihinde olacaktır. Ancak bu zihinsel varlık olan tümelin, “çok olanlar için ortak olan suret gibi” olacağı itirazını reddeden Ebherî, söz konusu tümel ile “fertlerden herhangi birine ait bir mahiyetin haricî ilintilerden mücerret, zihinde tek bir şeyin hâsıl olmasını” kastettiğini ifade eder. Dolayısıyla tümel olan, ortaklığı engellemeyen aklî bir suret olup dış dünyada bulunan müşahhas varlıktan bir cüz değildir.¹⁶⁵

Daha sonra Ebherî, konu ve yüklem bahsini kısaca ele alarak hakiki konu ve yüklem, “İnsan gülerdir.” sözünde olduğu gibi lafızda birbirinden başka iki anlam gerektirdiğini belirtir.¹⁶⁶

Altıncı fasılda ise “Her yüklem tümel olduğu” kaydedildikten sonra tümellerin zatî ve arazî olma durumları örneklerle açıklanarak beş tümel konusuna ayrı bir fasıl açılır. Buna göre yedinci fasılda cins, tür, fasıl, hassa ve araz incelenir.¹⁶⁷

Birinci cümle altında ele alınan son fasılda tanım ve betim/resm konusu ele alınmıştır. Buna göre “tanım”ın, “şeyin mahiyetine delalet eden söz” olduğu söylendikten sonra tam tanım (haddi tam) ve eksik tanım (haddi nâkıs) olmak üzere iki türü de incelenir. Ardından “betim”e (resm) geçilir. Betimin, tam ve nâkıs olmak üzere iki türünün nasıl

¹⁶³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45b.

¹⁶⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 45b.

¹⁶⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 46a.

¹⁶⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 46a.

¹⁶⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 46b-47a.

oluştugu örneklerle ortaya konarak “şeyin tanımı ile tarifinin (şeyin) kendisi ile tarifi” olmayacağı vurgulanır.¹⁶⁸

Daha sonra ise önerme konusuna yer verilir. Önermenin tanımının, nitelikleri ve nicelikleri ile konu ve yüklem ilişkilerinin ele alındığı ikinci cümle altında sekiz fasıl yer almaktadır:

Birinci Fasıl:	Önerme Hakkında
İkinci Fasıl:	Yüklemlili Önermelerin Olumlanması (icâb) ve Olumsuzlanması (selb) Hakkında
Üçüncü Fasıl:	Yüklemlili Önermelerin Belirliliği (hasr), Belirsizliği (ihmal) ve Tekilliliği (husus) Hakkında
Dördüncü Fasıl:	Önermelerin Maddeleri ve Cihetleri (kipleri) Hakkında
Beşinci Fasıl:	Bitişik-şartlı Önermeler (Muttasılât) Hakkında
Altıncı Fasıl:	Ayrık-Şartlı Önermeler (Munfasılât) Hakkında
Yedinci Fasıl:	Çelişki (Tenakuz) Hakkında
Sekizinci Fasıl:	Döndürme (Aks) Hakkında

Ebherî birinci fasılda önermeyi, “söyleyeni hakkında doğrudur ya da yalancıdır diye söylenen bir söz” şeklinde tarif eder. Önermeyi, hükmün şarta bağlı olup olmamasına göre “yüklemlili önerme (kaziyyei-hamliyye)” ve “şartlı önerme (kaziyyei-şartiyye)” olarak ikiye ayırır. Ardından şartlı önermenin de -eğer şartlı önermenin cüzleri arasındaki bağlantı-bitişme ile olursa “bitişik şartlı”, inat ile olursa “ayrık şartlı” önerme diye adlandırıldığını kaydeder.¹⁶⁹

İkinci fasılda, yüklemlili önermelere tekrar dönülerek bu önermeler, “olumlu (mucibe)” ve “olumsuz (salibe)” olmak üzere ikiye ayrılır ve bu ayrımındaki temel ölçütün “hükmün ispatı ve olumsuzlanması” olduğu belirtilir. Bu durumda, önermedeki olumsuzluk harfî konu ve yüklem bir parçası olursa önermenin “ma’dule” olarak isimlendirildiği kaydedilir. Sonrasında da bu tür önermelerin detaylarının incelenmesine geçilir.¹⁷⁰

Yüklemlili önermeler; tümel bir önermenin konusu belli bir fert olursa “tekil önerme (mahsusa)”, hükmün niceliği belirtilirse “belirli (mahsure)”, belirtilmezse “belirsiz (mühmele)” önerme olarak üçe ayrılarak ayrı ayrı incelenir.¹⁷¹

Konu-yüklem ilişkisi bakımından ise önermelerin zorunlu, mümteni’ ve mümkün olma durumları ortaya çıkmaktadır. Buna göre “zorunlu (vacip) önerme”, konunun zatının sürekliliği için yüklem varlığının zaruri olmasıdır; “mümteni’ önerme”, konunun zatının sürekliliği için yüklem yokluğunun zaruri olmasıdır; “mümkün önerme” ise konunun

¹⁶⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 47a.

¹⁶⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 47a.

¹⁷⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 47a-b.

¹⁷¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 47a-b.

zâtının sürekliliği için yüklem varlık ve yokluğunun zaruri olmamasıdır ki işte buradaki “imkân”, “imkânsızlık” ve “zorunluluk” önermenin maddeleri olarak adlandırılır. Cihet (kip) ise “yüklem konuya olumluluk veya olumsuzlukla isnadının niteliğine delalet eden lafız” olarak tarif edilir. Buna göre yüklemli önermeler “mümkine-i hassa”, “mümkine-i âmme” ve “mulaka-i âmme” olarak üç kısma ayrılır. Eğer “yüklem konuyu sürekli olumlamasına veya başka bir kayıt eklenmeksizin konunun zâtının devamı bakımından yüklem konuyu olumsuzlamasına hükmedilirse” önermenin “dâime” olarak adlandırılacağı kaydedilir.¹⁷²

Beşinci fasılda bitişik şartlı önermeler ele alınarak “Başka bir önermenin doğruluğunun tasdik edilmesi üzerine önermenin doğru olması ya da doğru olmamasına hükmedilendir.” diye tarif edilir. Şartlı önerme, şayet mukaddemin doğruluğunun tasdiki üzerine tâlinin doğruluğuna hükmedilirse “olumlu”, tâlinin doğruluğuna hükmedilmezse “olumsuz” olmak üzere ikiye ayrılır. Olumlu şartlı önerme de kendi içinde tâlinin, zâtı itibarıyla mukaddeme tâbi olmasının gerekip gerekmediğine göre “gerekli (lüzûmiyye)” ve “rastlantısal (ittifakiyye)” olmak üzere ikiye ayrılır ve bunlarla ilgili detaylara inilerek “tümel olumlu ve olumsuz”, “tikel olumlu ve olumsuz” ile “mahsusa” ve “mühmele” şekillerine dair açıklamalara yer verilir.¹⁷³

Altıncı fasılda ise ayrıık şartlı önermeler incelemeye tabi tutulur. İlk ayrıık şartlı önerme, “kendisindeki iki durum arasında karşıtlığın (teanüd) olmasına veya olmamasına (lâ-teanüd) hükmedilen” olarak tanımlanır. Buna göre iki durum arasında karşıtlığın olduğuna hükmediliyorsa önerme “olumlu”, karşıtlığın olmadığına hükmediliyorsa önerme “olumsuz” olacaktır. Daha sonra olumlu ayrıık şartlı önermenin de kendi içinde “mani‘atül-cem ve’l-hulüvv”, “mâniatü’l-cem dûne’l-hulüvv” ve “mâniatü’l-hulüvv dûne’l-cem” olmak üzere üçe ayrıldığı örnekler üzerinden detaylı olarak açıklanır. Sonrasında ise ayrıık şartlı önermelerdeki sınırlama, belirsizlik ve özelleşmenin bitişik şartlı önermelerdeki gibi olduğu kaydedilerek bunların “olumlu”, “olumsuz” ve “belirsiz” olanları örneklenerek ve bitişik ve ayrıık şartlı önermelerin nicelik olarak beş farklı şekline dair örnekler verilir.¹⁷⁴

Bundan sonra önermeler arası ilişkilerin incelendiği son iki fasıl gelmektedir. Bunlar da çelişki ve döndürmedir. Çelişki, “Zâtının gerektirmesi bakımından olumluluk ve olumsuzlukta birbirinden farklı iki önermeden birinin doğru, diğerinin yanlış olmasıdır.” şeklinde tarif edilir. Sonrasında farklı önerme türlerindeki çelişkilerin nasıl ortaya çıkacakları açıklanır. Buna göre iki yüklemli önermedeki çelişki ancak konunun manasında yüklem, zaman, mekân, izafet, şart, kuvve, fiil ile tümel ve tikelde; iki belirli (mahsura) önermedeki çelişkinin ise ancak nicelikte bir farklılaşmadan sonra ortaya çıkacağı kaydedilir. Ayrıca iki tikel önermenin birbirlerinin çelişğini sonuçlayacağı belirtilir. Akabinde tümel-tikel, zaruriyye, mümkine-i âmme ve mümkinei-hassa önermelerdeki çelişkiler ile şartlı önermelerde ortaya çıkan çelişkilere yer verilerek detaylardaki incelikler açıklanır.¹⁷⁵

¹⁷² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 48a-b.

¹⁷³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 48b-49b.

¹⁷⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 49b-50a.

¹⁷⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 50a-b.

Bu cümlelerin son faslında “döndürme (aks)” konusu biraz daha detaylı ele alınmıştır. Döndürme, doğruluk ve yanlışlığı, olumluluk ve olumsuzluğu, olduğu hâl üzere bırakarak mukaddemi tâli, tâliyi mukaddem veya konuyu yüklem, yüklemi de konu yapmak olarak tanımlanır. Akabinde döndürmenin, “tümel olumsuz”, “zaruriyye”, “mümkinî-âmm ve hasa”, “mulakai-âmm” ile “daime” türü önermelerde nasıl yapıldığı örneklerle açıklanır. Sonrasında tümel olumlu önermelerin hangilerinde döndürmenin yapılabileceği üzerinde durulur. Tikel olumsuz önermenin ise döndürülmesinin gerekmediğine değinilir ve bitişik şartlı önermelerdeki döndürmelerin nasıl yapıldığı açıklanarak bahis bitirilir.¹⁷⁶

Ebherî, kitabın mantık bölümünde önermelerden sonra ayrı bir cümlede akıl yürütme türlerini ele alır. Kitapta mantığın en uzun bölümünü oluşturan bu üçüncü cümle beş fasıl hâlinde tasnif edilmiştir. Bu fasılların tamamında klasik mantıkta da üzerinde önemle durulan ve akıl yürütme türlerinden tümdengelim en mükemmel formu olarak kabul edilen “kıyas” ve türleri ele alınmakta olup fasıllar şu şekilde tasnif edilmiştir:

Birinci Fasıl:	Kıyas Hakkında
İkinci Fasıl:	Yüklemlili Kesin (İktirânî) Kıyaslar Hakkında
Üçüncü Fasıl:	Bitişik Şartlı Kesin Kıyaslar (İktirânâtî’ş-şartiyye) Hakkında
Dördüncü Fasıl:	Seçmeli (İstisnâî) Kıyaslar Hakkında
Beşinci Fasıl:	Bileşik Kıyaslar Hakkında

İlk fasılda kıyas, “doğruluğu kabul edildiğinde kendi özleri gereği başka bir sözü gerekli kılan iki veya daha fazla önermeden oluşmuş söz” olarak tanımlandıktan sonra tanımda geçen “kendi özleri gereği” ifadesi biraz daha açıklanmıştır. Buna göre bu ifadenin iki anlamı olduğu belirtilir. Bunlardan birisi, “maddenin özelleşmesi ile sonucun doğruluğunun gerekli olması” iken diğeri, “önermelerin cüzlerinden bazılarının değişmesi vasıtasıyla kendisinden başka bir sözün gerekli olması”dır. Ardından kıyas, şayet kendisinde sonucun aynısı veya çelişigi bilfiil zikredilmemişse “kesin (iktirânî) kıyas”, sonucun aynısı veya çelişigi bilfiil zikredilmişse “seçmeli (istisnâî) kıyas” olmak üzere ikiye ayrılır. Daha sonra kıyası oluşturan unsurların kısaca açıklaması yapılır. Buna göre “orta terim (haddi-evsat)”, “varılmak istenen sonuç (matlub)”, “büyük terim (haddi-ekber)” ve “küçük terim (haddi-aşgar)” kısaca açıklanır. Kesin kıyasta büyük terimin bulunduğu öncüle “büyük öncül”, küçük terimin bulunduğu öncüle de “küçük öncül” dendiği aktarılır. Bu bağlamda, kıyasta orta terimin diğeri iki terime nispetle aldığı konumdan hâsıl olan duruma “şekil” dendiği, lazımın, lüzumundan önce “matlub”, lüzumundan sonra ise “sonuç” olarak isimlendirildiği kaydedilir.¹⁷⁷

Bu giriş mahiyetindeki fasıldan sonra gelen fasıllarda kıyas türleri ile ilgili incelemelere geçilir. İlk “yüklemlili kesin kıyas”lar tahlil edilir. Bu tür kıyaslarda, orta terimin öncüllerde veya yüklemde bulunma durumuna göre dört farklı şeklin nasıl olduğu kısaca açıklanır. Her şeklin geçerli sonuç vermesi için taşınması gereken şartlar ortaya

¹⁷⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 50b-51a.

¹⁷⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 51b.

konduktan sonra bu şekillere ait modlar örneklenir. Bu bağlamda yüklemli kesin kıyasların birinci ve ikinci şeklinde dörder mod, üçüncü şeklinde altı mod ve dördüncü şeklinde ise beş moda örnekler verilir.¹⁷⁸

Üçüncü fasılda bitişik şartlı kesin kıyaslara geçilir ve bu kıyasların hangi tür öncüllerden oluşabileceği teker teker açıklanarak örneklere yer verilir. Bunlar “bitişik şartlı”, “yüklemli ve bitişik şartlı” ve “yüklemli ve ayrık şartlı” öncüllerdir. Hemen ardından bitişik şartlı kesin kıyaslara dair dört mod üzerinde durularak bunlarla ilgili örnekler verilip açıklamalar yapılır.¹⁷⁹

Dördüncü fasılda seçmeli (istisnâî) kıyaslar ele alınır ve hangi durumlardan ne gibi sonuçların ortaya çıkacağı kısaca açıklanarak örneklenir.¹⁸⁰

Bu cümlenin beşinci ve son faslında ise bileşik kıyaslar incelenir. Öncelikle bileşik kıyas, “neticeye ulaşmak için, sonuç veren kıyasın öncüllerine dayanan çok sayıda kıyastan ibarettir.” şeklinde tanımlanır. Bileşik kıyasın “mevsûle”, “mefsûle” veya “hulfi” olmak üzere üç tür olduğu belirtilir. Ardından bunlara dair kısa açıklamalarla birlikte örneklere yer verilir.¹⁸¹

Kitapta mantık ilmine ayrılmış kısmın sonunda yer alan dördüncü cümle üç fasıl olarak tasnif edilerek burada kıyaslardaki önermelerin kaynakları ve kıyasların nitelikleri incelenir.

Birinci Fasıl: Kıyasların Maddeleri Olan Önermeler Hakkında

İkinci Fasıl: Burhan Hakkında

Üçüncü Fasıl: Burhanî Olmayan Kıyaslar Hakkında

Burada ilk önce kıyasın maddelerini oluşturan önermelerden “*kabulü zorunlu olanlar*” ele alınır ve her birinin açıklaması yapıldıktan sonra örnekler verilir. Bu tür önermeler “aksiyomlar (evveliyât)”, “gözlemler (müşâhedât)”, “tecrübeler (mücerrebât)”, “sezgiler (hadsıyyât)”, “doğru haberler (mütevâtirât)” ve “kıyasları kendisi ile birlikte olanlar (fitriyyât)” olarak sıralanır. Bu noktada kıyası kendisi ile birlikte olan önermeler, “zihinde sürekli hazır bulunan ve bir vasıta sebebiyle aklın, kendisiyle hüküm verdiği önermeler” olarak tarif edildikten sonra “meşhûrât”, “takrîriyyât”, “mabûlât”, “maznûnât”, “muhayyelât” ve “vehmiyyâtın” bu tür önermelerden oldukları belirtilir ve bunlarla ilgili örnekler verilir.¹⁸²

İkinci fasılda “yakînî öncüllerden oluşmuş kıyas” olarak tanımlanmış olan “burhân” ele alınmaktadır. Bu da “burhân-ı limmî” ve “burhân-ı innî” olmak üzere ikiye ayrılarak her biri ile ilgili kısa açıklamalar yapıp örnekler verilir. Bu noktada her ilmin konusu

¹⁷⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 51b-53a.

¹⁷⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 53a-54a.

¹⁸⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 54a-b.

¹⁸¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 54b.

¹⁸² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 54b-55b.

(mevzu), ilkeleri (mebadi) ve problemlerinin (mesâil) bulunduğu belirtildikten sonra bunlardan “konu” ve “ilke” ile neyin kastedildiği kısaca açıklanır.¹⁸³

Üçüncü ve son fasılda ise "burhanî olmayan kıyasların “cedelî”, “hatabî (hitabet)”, “şî'rî (şiiir)” ve “mugâlâtî (safсата)” olduğu kısa açıklamalar hâlinde belirtilir. Bunlardan mugâlatanın kıyasın maddesi (içerik) ve/veya sureti (form) açısından olabileceği belirtildikten sonra bu tür burhanî olmayan kıyaslar ayrı ayrı ele alınır. Buna göre madde bakımından mugalatanın, “bir lafzın, müradifi ile değiştirilerek varılmak istenen sonucun öncül kılınması” şeklinde olduğu, suret bakımından mugalatanın ise “geçerli sonuç veren herhangi bir modu olmadığı gibi kıyasî bir yöntem olmayıp analogi ve tümevarıma benzediği” ifade edilir. Bunların ardından “istikrâ (tümevarım)” ve “analoji”nin tanımları verilerek örneklendirilir. Buna göre tümevarım, “bütünün cüzlerinin en büyüğündeki hükmün varlığından dolayı bütün üzerine verilen hüküm” olarak tanımlanırken analogi, “bir başka tikeldeki hükmün varlığı ile tikel üzerine verilen hüküm” diye tanımlanır.¹⁸⁴

6.2. Fizik (el-İlmü't-Tabî'î)

Kitabın ikinci bölümü el-İlmü't-Tabî'î'ye (Fizik) ayrılmıştır. Bu bölümde İlmü't-Tabî'î ile ilgili problemler dört cümle hâlinde tasnif edilmiş olup bu cümleler farklı sayıda fasıllara ayrılmıştır. Şimdi bu bölümün detaylarına geçelim.

Ebherî, birinci cümleyi yedi fasıl hâlinde ele alır:

Birinci Fasıl:	Bölünemeyen Parçanın Olumsuzlanması Hakkında
İkinci Fasıl:	Boyutların Sonluluğu Hakkında
Üçüncü Fasıl:	Heyulânın (İlk Madde) İspatı ve Delilleri Hakkında
Dördüncü Fasıl:	Cismin Kendine Has Sureti Hakkında
Beşinci Fasıl:	Yönler Hakkında
Altıncı Fasıl:	Mekân Hakkında
Yedinci Fasıl:	Hareket ve Zaman Hakkında

Ebherî, bu bölümün ilk faslında kelamcıların (قوم) “cismin dış dünyada da zihnî olarak da bölünemeyen parçalardan bir araya geldiğini (müellef)”¹⁸⁵ iddia ettiklerini aktardıktan sonra bu görüşün birkaç açıdan geçersiz (batıl) olduğunu ifade ederek cismin bölünemeyen parçalardan müellef olamayacağına dair dört argüman ortaya koyar ve bu argümanları teker teker analiz edip söz konusu önermenin geçersizliğini gösterir.

Argümanlardan ilki, iki bölünemeyen parça arasında bölünemeyen bir parçanın var sayılması hâlinde bu ortadaki parçanın kenardaki parçaların çakışmasına engel olup olmaması bağlamında analiz edilir. Eğer ortadaki parça kenardakilerin çakışmasına engel olursa kenardaki parçalardan her biri, diğeri ile çakışmadan ortadaki parça ile çakışacaktır ki bu durum ortadaki bölünmeyen parçanın bölünmesi anlamına gelir. Bu da çelişkidir.

¹⁸³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 55b.

¹⁸⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 55b-56a.

¹⁸⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56a.

Engel olmadığı durumda ise kenardaki parçalar ortada çakışıp birbirine geçecektir. Bu durumun her hâlde geçerli olması sonucunda ise miktar ve hacim ortaya çıkmayacaktır ki bu da bir çelişkidir.¹⁸⁶

İkinci argüman, üç kollu bir pergel argümanıdır. Bu pergelin kenardaki kolu bir atom (bölünemeyen parça) kadar mesafe aldığındaki ortadaki kolun aldığı mesafe, ya dış kolun aldığı mesafe kadar ya ondan daha büyük ya da daha küçük olacaktır. Bu durumda orta kolun çizdiği daire, dış kolun çizdiği daireye eşit ya da ondan daha büyük olamaz. Şayet orta kolun çizdiği daire dış kolun çizdiği daireden daha küçük olursa bu durumda da bölünemeyen parça bölünmüş olacaktır ki bu da çelişkidir.¹⁸⁷

Üçüncü argümanda Güneşin yükselişi ile yerdeki bir direğin gölge boyu arasındaki ilişki analiz edilerek cismin atomlardan müellef olmayacağı ortaya konmaya çalışılır. Buna göre Güneşin yükselişi bir atom kadar olduğunda direğin gölge boyu ya bir atom kadar ya ondan daha çok ya da daha az olacaktır. Gölge boyunun kısalığı bir atom kadar olduğunda bu gölge boyu, günün başından ortasına kadar Güneşin yükselmesine eşit ya da ondan büyük olamaz. Kısalan gölge miktarı, günün başından ortasına kadar Güneşin yükselmesinden daha küçük olduğu durumda ise atom bölünmüş olduğundan bu bir çelişkidir.¹⁸⁸

Cismin bölünemeyen parçalardan yani atomlardan müellef olamayacağına yönelik dördüncü ve son argümanda ise hızlı ve yavaş hareket arasındaki ilişki analiz edilir. Buna göre hızlı hareket bir atom kadar hareket ettiğinde yavaş hareket için üç muhtemel durum vardır: Ya hızlı hareket gibi bir atom kadar ya ondan daha büyük ya da ondan daha küçük bir mesafe kat etmek. Bu durumlardan yavaş hareketin aldığı mesafe bir atoma eşit ya da ondan çok olursa yavaş olan hızlı olan gibi ya da ondan daha hızlı olacaktır. Bu ise açık bir çelişki olur. Diğer üçüncü durum olan yavaş olanın aldığı mesafe bir atomdan daha az olursa bu durumda da atom bölünmüş olduğundan çelişki ortaya çıkacaktır.¹⁸⁹

Bu noktada Ebherî, “yavaş hareket ile hızlı hareketin arasındaki farkın, hızlı hareketin, hareketinin devam etmesine karşılık yavaş olanın duraklamalarından kaynaklandığı” gibi bir gerekçenin geçerli olamayacağını güneşin hareketi ile karıncanın hareketi arasındaki ilişkiyi analiz ederek ortaya koymaya çalışır. Sonuç olarak Ebherî, “Duyuda olduğu gibi cismin bölünemeyen parçalardan (atom) oluşmadığı, aksine kendinde bir tek şey olduğu bilinmektedir.” der. Bu önermenin doğru olup olmadığını, ilk olarak noktanın varlığı ile atomun varlığı arasındaki ilişkiyi, ikinci olarak da hareket ve atom arasındaki ilişkiyi hareketin bölünüp bölünmemesi bakımından analiz ederek ortaya koyar.¹⁹⁰

İlk olarak noktanın varlığını ele alan Ebherî; nokta varsa atomun da var olacağını, eğer bu noktanın varlığı bir mahalde olmazsa noktanın kendisinin atom olacağını, noktanın varlığının bir mahalde olduğu durumda ise mahallin bölünemeyeceğini belirtir. Aksi hâlde

¹⁸⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56a.

¹⁸⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56ab.

¹⁸⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56b.

¹⁸⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56b.

¹⁹⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 56b-57a.

mahal bölünecektir ve mahal bölünürse parçalarından birindeki hâl diğer parçadaki hâlden başka olacağından noktanın bölünmesi gerekecektir ki bu da muhaldir. Buradan “düz bir cisimle karşılaşan kürenin ancak bir noktada çakışacağı, aksi hâlde kürenin yüzeyinin düz bir çizgi olacağı” önermesinin kabul edilemeyeceğini vurgular. Çünkü çakışmanın gerçekleştiği bu yerin, cisme yakın olan tarafı küreye yakın olan tarafından başka olacağından söz konusu mahal bölünecektir ve kürenin dış yüzeyinde düz bir çizgi de olmayacaktır. Bu bağlamda nokta, çizgi ve yüzeyin dış dünyada bir varlıklarının olmadığını, bunların ancak vehimde var olduklarını gerekçeleri ile belirttikten sonra dışarıda olanın yalnızca cisim olduğunu ifade eder.¹⁹¹

İkinci olarak hareketin varlığı durumunda atomun da varlığının olacağı farz edildiğinde dışarıdaki hareket ya bölünmeyi kabul eder ya etmez. Hareketin bölünmesi durumunda parçalardan ibaret olacağı ve şimdide olan hareketin bir parçasının ya geçmiş ya gelecek olması lazım geldiğinden bunun bir çelişki olacağı belirtilerek hareketin bölünemeyeceği sonucuna varılır. Buradan hareketin kendisinde bulunduğu mesafenin de bölünemeyeceği, aksi hâlde hareketin bölünmesi gerekeceği için bir çelişki ortaya çıkacağı ifade edilir. Buna karşılık Ebherî, hareketin parçalanmasının vehimde bulunduğu ve vehimdeki parçaların da geçmiş ve gelecek olmasının gerekli olmadığından hareketle “şimdide (gerçekleşen) hareketin bölünmeyi kabul etmesiyle parçalanmış olacağını kabul etmediğini” ifade eder.¹⁹²

İkinci fasılda Ebherî, boyutların sonluluğu meselesini ele alır. Burada bütün uzanımların (امتداد) mevcut ve sonlu olması gerektiğini belirttikten sonra boyutların sonluluğunu doğrular çizerek ispatlamaya çalışır. Ancak Fazıl Ahmet Paşa ve Murad Molla nüshasında yer alan iki metin arasında fazlaca farklılık olmamasına rağmen bu iki nüshada çizilen şekiller aynı değildir. Bu da metnin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.¹⁹³

Sonrasında cismi oluşturan unsurlardan olan heyulanın ispatı ve delillerine geçilir. Bunun için su ve hava cismini ele alarak bunların ayrışma ve birleşmeyi kabul edici oldukları tespit edilir. Ancak birleşmenin kendisinin ayrışmayı kabul etmediğinden hareketle cismin birleşmenin kendisi olmayacağı sonucuna varılır. Bu durumda cismin birleşme ile olması makul olacaktır ki cisimde bu birleşmeyi kabul eden başka bir şeyin var olması lazım gelir. Dolayısıyla cismin, biri cismani suretten diğeri de birleşmeyi kabul eden heyuladan mürekkep olduğu belirtilerek birleşmeyi kabul eden bu şeyin heyula olduğu sonucuna varılır. Ancak bu şekilde mürekkep olan bir cismin birleşme ve ayrışmayı kabul edebileceği belirtilir. Çünkü cismin bir unsuru olan heyula, ayrışma ve birleşmeyi kabul edicidir. Bu bağlamda cismani suretin, heyuladan bağımsız (مجردة) bulunmayacağı, mücerret bir şekle sahip olup olamayacağı ve bu şeklin sebebinin kendisi mi yoksa dışarıdan bir sebep mi olacağı açıklarından izahı yapılır. Bundan sonra aynı şekilde heyulanın da cismani suretten bağımsız var olmayacağını izahına girilir. Buna göre heyula, bir surete sahip olmadan kendisine işaret olunamayacaktır. Bu bağlamda heyulanın kendisine işaret edilip edilmemesi ile bir hayyize (doğal mekân) nispetinin nasıl olacağı

¹⁹¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 57ab.

¹⁹² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 57b.

¹⁹³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 57b-58ab.

ayrıntılı olarak ele alınır. Sonuç olarak “heyulanın suretsiz bulunamadığı ve suretin de heyulasız, bir şekle bürünemediği” belirtildikten sonra illetin, malul olmaksızın var olmasının gerekli olmasından dolayı bunların birbirlerinin illeti olamayacağı ve hariçî bir sebep vasıtasıyla bunların birlikte var olmasının malulü gerektireceği vurgulanır.¹⁹⁴

Ardından cismin kendine has suretinin izahına geçilir. Konuya “mutlak cismin özel bir suretle özelleşmeksizin var olamayacağı” önermesiyle başlayan Ebherî, aksi durumda mutlak cismin, cisim olması bakımından şekilleri kabule engel olup olmama durumunun analizini yaparak sonuçta cismin, cisimliğinden dolayı şekilleri kabul edemeyeceği sonucuna varır. Dolayısıyla Ebherî, “Cisimlik (فالجسمية), ancak kendisine has bir suret katıldığı zaman var olur.” der ve işte bu suretlerin türsel suretler olduğunu belirtir.¹⁹⁵

Aynı fasıl içinde, basit ve bileşik olmak üzere iki kısma ayrılan cisimlerin tanımları verilerek bunların hayyizleri ile ilgili açıklamalar yapılır. Buna göre tabiatları çeşitli cisimlerden oluşmayan basit, çeşitli tabiatlardan oluşan ise bileşik cisim olduğu belirtilerek bunun böyle olmasının gerekçesi açıklanır. Küre dışındaki şekillerin kenar, orta ve açılarının olmasından dolayı basit cismin tabîî şeklinin küre olduğu ifade edilir ve her cismin, farklı tabiatlardan hâlî olduktan sonra toprak ve su gibi, kendi suretinin özelliklerine uygun bir mekâna ihtiyaç duyacağı belirtilir. Bileşik cisimlerde ise tabîî mekânın (hayyiz), bileşik cismin terkiibini oluşturan tabiatların ya eşit seviyede ittifak etmelerine ya da bu tabiatlardan baskın olanına göre belirleneceği kaydedilir. Bu noktada, bir tür için -biri doğal olarak talep edilirken diğeri doğal olarak terk edileceğinden dolayı- iki tabîî mekân olamayacağı vurgulanır.¹⁹⁶

Bir başka fasılda yönler ele alınarak sağ ve sol gibi izafi, aşağı ve yukarı gibi tabîî olmak üzere kısımlara ayrılır. Tabîî yönlerin, kendisinde gerçekleşen hareket için birer amaç olduğu belirtilir ve buna dair açıklamalar yapılır. Bu noktada hareket-yön ilişkisi ele alınır. Buna göre hareket, ister “yöne doğru” ister “yönden” olsun fark etmez. Yönler, homojen (müteşâbih) olmadıkları için doğrusal bir hareketin başlangıcında bölünmezler. Çünkü homojen olanın bazı parçaları bazısından ayrıştırılamaz. Bu durumda tabîî yönler de birbirinden ayrıştırılamaz olacaktır ki bu çelişkidir. Sonuç olarak yönlerin, hareketin yöneldiği tarafta bölünmediği, varlıklarının homojen olmayıp uçlarda ve sınırda olduğu açıklandıktan sonra yönlerin sınırlanmalarının ancak kuşatıcı tek bir cisimle olduğu ortaya konur.¹⁹⁷

Fizik ilminin önemli problemlerinden biri olan mekân ise bu bölümün altıncı faslında ele alınır. Bu fasılda mekânla ilgili, (1) cismin, mekândan intikalinin caiz olduğu, (2) bir mekânda iki cismin aynı anda bulunmasının imkânsızlığı, (3) mekânlardaki farklılaşmanın yönler ile olduğu ve (4) mekânın boşluktan ibaret olmadığı şeklinde dört özellik kaydedilir. Bunlardan dördüncü özellik üzerinde durulur. Buna göre şayet mekân boşluktan ibaret olsaydı sırf yokluk olurdu. Bu durum da birbirine uzak ve yakın iki şey arasındaki boşluğun birbirinden farklı olmasını gerektirirdi ki bu, yoklukla örtüşmediği için

¹⁹⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 57b-58b.

¹⁹⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 58b.

¹⁹⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 58b.

¹⁹⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 58b-59a.

bir çelişki ortaya çıkardı. Bu bağlamda Ebherî, mekânın mahalden mücerret bir boyut olamayacağını ispatladıktan sonra onun “kuşatan cismin iç yüzeyinin kuşatılan cismin dış yüzeyine teması” olduğu sonucuna varır.

Cismin bir hayyizden bir hayyize intikal etmesi durumunda kendisine intikal edilen hayyiz dolmuş olması ihtimallerini olumsuzlayan Ebherî, cismin ancak boş bir mekâna intikal edebileceği sonucuna varır. Bu bağlamda birbirine yapışık, sert iki cisimden üstte olanın yukarı doğru bir anda hareket etmesi durumunu analiz eden Ebherî, iddia edilenin aksine boşluğun imkânsız olmadığını belirtir.¹⁹⁸

Ardından Ebherî, cismin kendi hayyizinde kalmayıp bir başka hayyize intikal etmesi ile iki cisimden üstte olanın yukarı doğru bir anda hareket etmesine itiraz ederek sırasıyla bunlara ilişkin cevaplarını ortaya koyar. Buna göre cismin, kendi hayyizinde kalmayıp bir başka hayyize intikal etmesinin “yoğunlaşma ve ayrışma ile bir hareketin gerçekleşmesi” olarak kabul edileceğini belirtir. Bu durumu açıklama sadedinde Ebherî, miktarın yok olmasına karşın cismin yok olmadığını ve dolayısıyla miktarın cismani surete zait olduğunu, heyulada miktar bulunmadığını ve heyulaya ilişkin miktarların ona nispetinin tek bir nispet olduğunu mum örneği üzerinden anlatarak şunları kaydeder: “Cisim, bir hayyizden bir hayyize yer değiştirdiğinde (intikal) burada bulunan cisim (kendisine intikal eden hayyizdeki cisim) yoğunlaşırken yer değiştirenin (muntakil) civarında olanlar da seyrelir. Bu durumda balığın denizde hareket etmesi örneğinde olduğu üzere boşluk gerekmez.” İkinci olarak Ebherî, iki cisimden üstte olanın yukarı doğru bir anda hareket etmesinden kastedilenin, “cismin bütününe ortaya çıkan hareketin onun bazı parçalarının bazılarında önce hareket etmemesi” ise bunun kabul edilebileceğini belirtir ve bu hareketin hareketli bir mesafede ve bir zamanda gerçekleşeceğinden ortada bir boşluğun bulunamayacağını kaydeder.¹⁹⁹

Bu cümlelerin son faslı ise yine fiziğin önemli problem alanlarından birini oluşturan hareket ve zamana ayrılmıştır. Hareket, “kendi zatıyla açıklamayı engelleyen bir heyet”, sükûn, “hareket etmesi şanından olan bir şeyde hareketin yokluğu” olarak tanımlandıktan sonra hareketin türlerine geçilir. Bunlar da mekânsal (مكانيّة), konumsal (وضعية), niceliksel ve niteliksel hareket olmak üzere dörde ayrılır. Buna göre Ebherî, mekânsal hareketi “bir mekândan bir mekâna intikal (yer değiştirme)” olarak tanımlarken konumsal hareketi, cisimde ortaya çıkan bir heyetin aşama aşama değişmesinin kendisi olarak tanımlar. Bu tür harekete örnek olarak da kürenin bir bütün olarak, mekânından çıkmadan kendinde (kendi ekseninde) hareket etmesi verilir. Hareketin üçüncü türü olan niceliksel hareket ise dört çeşidi ile birlikte verilir. Bunlar -bir şeyin en büyük miktara doğru hareketi anlamında- (1) bir şeyin cüzlerinin artışı (büyüme), (2) bir şeyin, cüzlerinin artmaması genleşme (تخلخلاً); -bir şeyin cüzlerinin en küçük miktara doğru hareketi anlamında- (3) şeyin cüzlerinin eksilmesi erime (ذبولاً) (4) şeyin cüzlerinin eksilmemesi yoğunlaşma (تكاثفاً) şeklinde olur. Dördüncü tür hareket ise bir cismin beyazdan siyaha yavaş yavaş hareket etmesi gibi “dönüşüm” (استحالة) olarak isimlendirilen nitelikte harekettir.²⁰⁰

¹⁹⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 59b.

¹⁹⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 60a.

²⁰⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 60ab.

Ebherî, hareket ettirici güçle ilgili genel olarak cismin dışından bir gücün etkisi ve cismin kendi gücünün etkisi olmak üzere iki muharrik güç olduğunu ortaya koyar. Buna göre fiilin ilkesi anlamında, cismin dışındaki gücün etkisiyle ortaya çıkan hareket “kasrî” olarak adlandırılırken cismin kendi içindeki bir gücün etkisi ile ortaya çıkan hareket eğer bilinçli olmazsa şuurun yokluğu anlamında “tabîî”, bilinçli olursa da “iradî” olarak adlandırılır. Bunun yanında hareket, taşın hareketi gibi zat ile ya da gemide oturan birinin hareketi gibi araz ile olabilir.²⁰¹

Bundan sonra hareketin illetinin yani hareketin nasıl ortaya çıktığının analizine girilir. Buna göre hareketin illeti, sınırsız (لا يتحدد) olmasından dolayı cismin kendisi ya da sabit olmasından dolayı tabiat değildir. Çünkü hareket, sınırlı bir yerde (تحدت متحددة) ortaya çıkan ve hareketli bir zattır. Dolayısıyla tabiat, hareketi tek başına ortaya çıkaramayacak olup onu ortaya çıkaracak olan tabiatla beraber ona uymayan bir durumdur. Aynı şekilde güç, iradeyle beraber olduğu için yalnızca bilinç gücü de iradeyi ortaya çıkarmaz.²⁰²

Aynı fasıl içinde zaman kavramını ele alan Ebherî, konuya zamanın, hareketin ölçüsü olduğunu kaydederek başlar. Bu bağlamda öncelik-sonralık ilişkisinin analizini yapar. Buna göre zamanın, hareketin ölçüsü olduğu ve bölünemeyen parçalardan oluşmadığı sonucuna varır. Bunun yanında zamanın, hareketin ölçüsü olmadığı varsayıldığında bölünemeyen parçalardan oluşmuş olacağını kaydederek bunun bir çelişki olacağını vurgular. Dolayısıyla hareketin “kesintisiz mesafeye mutabık harekete uygun tek bir bileşik” olduğunu kaydeder.²⁰³

Bu bağlamda zamanın öncesi ve sonrasının olamayacağını belirten Ebherî, aksi hâlde zamandan önce de sonra da bir zaman olması gerekeceğini vurguladıktan sonra zamanın varlığının sürekliliğinin, onun kesintiye uğrayıp yenilenmesi yoluyla olduğunu ifade eder.²⁰⁴

Ebherî, zaman içeren hareketin (فالحركة الحافظة) doğrusal değil dairesel olması gerektiğini belirtir. Buna gerekçe olarak da doğrusal hareketin tabîî ya da gayr-ı tabîî olmasını; tabîî olan doğrusal hareketin sonsuz bir yönde gidemeyecek olmasını, gayr-ı tabîî olan doğrusal hareketin de kesintili olmasını göstermektedir. Buna karşın dairesel hareketin ya felekî ya da unsurî olabileceği belirtilir. Bunlardan unsurî olan dairesel hareket, kesintili olması sebebiyle reddedilerek zaman içeren dairesel hareketin felekî hareket olacağı sonucuna varılır.²⁰⁵ Sonuç olarak Ebherî, zaman içeren dairesel hareketin, kesintili olması sebebiyle unsurî olamayacağını ileri sürer. O’na göre zaman içeren dairesel hareket felekî harekettir.

Ardından felekî hareket ile ilgili ileri sürülebilecek itirazlar sıralanır ve bu itirazlara cevap verilir. Muhtemel itirazları şu şekilde sıralar: (1) Eğer denirse ki feleğin bugüne kadar geçmiş hareketleri bir bütün, düne kadar geçmiş hareketleri de bir bütün olmak üzere parçaları öndeki ve arkadaki olarak adlandıracağımız iki bütün hâsıl olsun. İkinci bütünün

²⁰¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 60b.

²⁰² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 60b.

²⁰³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 61a.

²⁰⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 61a.

²⁰⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 61a.

birinci parçası birinci bütünün birinci parçasının üzerine kapatılarak parçalardan biri diğeri ile üstüste getirilsin. Bu yöntemle ikincisi ikincisi üzerine, üçüncüsü üçüncüsü üzerine gelmiş olsun. Bu durumda ya üstüste getirilen bu sıra düzen sonsuza kadar gider veya ikinci bütün sona erer. Birincisi imkânsızdır. Aksi takdirde, birinciyi ikinci üzerine bir mertebe eklemek (şeklinde) düşünüldüğünde eksilme artma gibi olacaktır. İkinci bütünün sona ermesi durumunda ise sonlu olacaktır. Ayrıca bir de ikinciye bir mertebe eklendiğinde aynı şekilde sonlu olacaktır ki istenen de budur.

(2) Feleğin hareketinin evvelî olmasıyla günlük hareketin, sonu olmayan bir bitişe doğru olacağı, dolayısıyla sonu olmayan bir bitiş de imkânsız olduğu için felekî hareketin de evvelî olmasının imkânsız olduğu ve (3) ezeli olanın, öncelenmeyi olumsuzlaması ve hareketin de öncelenmeyi olumsuzlamaması sebebiyle felekî hareketin ezeli olmadığıdır.²⁰⁶

Ebherî, birinci itiraza cevap olarak feleğin bugüne kadar geçmiş tüm hareketlerinin ancak varlıkta bir araya gelmesi yani hariçte var olmaları durumunda bir bütün olarak kabul edilebileceğini aksi hâlde onun parçalarının önce ve sonra olarak düzenlenmesinden dolayı ayrı bir varlığının da olamayacağını ifade eder. İkinci itiraza cevap olarak günlük hareket, sonu olmayan hareketlerle öncelendiğinden dolayı feleki hareketin ezeli olmasıyla günlük hareketin sonu olmayan bir işe bağlı olacağını reddeder. Üçüncüye verilen cevapta ise felekî hareketin ezeli olmasından kastedilen şeyin ne olduğu açıklanır. Buna göre felekî hareketin ezeli olması demek her hareketin öncesinde bir hareketin olması demektir. Dolayısıyla bu tür hareket başkasıyla öncelenmeyi gerektirecektir.²⁰⁷

İkinci cümle üç fasıldır:

Birinci Fasıll:	Yön Bakımından Sınırlı Olanın Hükümleri Hakkında
İkinci Fasıll:	Gök Cisimlerinin Hareketlerinin İradî Olmasının Gerekliliği Hakkında
Üçüncü Fasıll:	Zaman İçeren Feleğin Hareket Ettiricisinin Cismanî Değil Mücerret Bir Güç Olması Gerektiği Hakkında

Bu cümlenin ilk faslında yön bakımından sınırlı olanın özellikleri ele alınarak bu özelliklerin neler olduğu gerekçeleri ile belirlenir. Buna göre yön bakımından sınırlı olanın, parçalarının ayrılma ve toplanmayı kabul etmesi sebebiyle yönlerin kendisiyle belirlenemeyecek olmasından dolayı tabiatları bakımından farklı cisimlerden oluşmasının doğru olamayacağı belirtilir ve onun basit olması gerektiği vurgulanır. Çünkü basit olanda doğrusal bir meyil olmadığı, dolayısıyla birleşme ve parçalanmayı kabul etmediği belirtilir.²⁰⁸

Bundan başka, yön bakımından sınırlı olanın (el-muheddu li'l-cihet), bir suretten sıyrılıp başka bir surete bürünme anlamında oluş ve bozuluşu kabul etmeyeceği kaydedilir.

²⁰⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 61ab.

²⁰⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 61b.

²⁰⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 61b.

Aksi hâlde yine onun tabiatında doğrusal bir meyil olacağı çünkü oluş ve bozuluşu her kabul edenin tabiatında doğrusal bir meyil olduğu, gerekçesiyle birlikte ortaya konur.²⁰⁹

Yine onun yaş ve kuru da olmadığı, aksi hâlde ya zorlukla ya da kolaylıkla şekilleri kabul etmesinin gerekeceği belirtilir. Aynı şekilde onun, ortaya doğru ya da ortadan hareket etmediği için ağır ve hafif de olmadığı ifade edilir. Son olarak yön bakımından sınırlı olanın, -sıcaklık ve soğukluğun birbirinden farklı yönleri gerektirecek olmasından dolayı- sıcak ve soğuk da olmadığı kaydedilir.²¹⁰

İkinci fasılda feleğin hareketinin iradî, kasrî (zorlamalı) ve tabîî olması ihtimalleri teker teker ele alınıp analiz edilir. Bunlardan kasrî hareketin var olmadığı sonucuna varılır. Aksi hâlde feleğin hareketi, zorlayana (kasır) muvafık olup ne yönlerde ne de hızlilik ve yavaşlıkta farklılık oluşacaktır. İkinci bir ihtimal olarak feleğin hareketinin tabîî olması da olumsuzlanır. Çünkü bu durumda, tabîî hareket, tabîî olarak uzaklaştığı bir şeye yine tabîî olarak yönelecektir ki bu çelişkidir. Sonuç olarak feleğin hareketinin iradî olduğu tekrar ifade edilir.²¹¹

Üçüncü fasılda ise zaman içeren bu feleğin hareket ettiricisinin niteliğinin analizine geçilir. Bu konuda Ebherî, ilk olarak feleğin hareket ettiricisinin cüz'î bir şeyin mi yoksa küllî bir şeyin mi iradesi olduğunu tartışır. Bu bağlamda, feleğin hareketinin -bilfiil gerçekleşmesi durumunda kesintiye uğrayacak olması sebebiyle- cüz'î bir şeyin iradesi olmasının muhal olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu hareket ettiricinin küllî tasavvuru olan küllî bir irade olduğu sonucuna varır. Her küllî tasavvur olanın maddeden mücerret olmasından dolayı feleğin hareket ettiricisinin de cismanî olmadığını maddeden mücerret olduğunu kaydeder. Cismanî olması durumunda ise hareket ettiricinin tasavvurunun cisimde bir durum, özel bir konum sahibi ve özel bir miktar ile muttasıf olacağını belirtir. Ancak feleğin hareket ettiricisinin cismanî bir gücün etkisiyle tamamlanacağını ifade eder. Çünkü feleğin hareket ettiricisinin cüz'î hareketlerinin, küllî bir tasavvurun cüz'îlerin tamamına nispetinin eşit olması sebebiyle küllî bir tasavvurla gerçekleştiğini ifade eder.²¹²

Bu bağlamda feleğin hareket ettiricilerinin cüz'îlerle ilişkisine değinilir ve sonuç olarak “sonsuz kadar cüz'î hareketlere sebep olan cüz'î iradelerin daima mücerret kuvvetten ona (cismanî kuvvete) taşıdığı” belirtilir. Fasılın sonunda ise Ebherî, “Feleğin bütün hareket ettiricilerine gelince (onlar) basittirler. Onlarda doğrusal bir meyil yoktur, onlar kaynaşma ve yırtılma ile oluş ve bozuluşu kabul etmez. Onun hareket ettiricileri mücerrettir.” der ve bunların bilinmediği kaydeder. Hatta yön bakımından sınırlı olanın zaman içeren felek olup olmadığının da bilinmediğini, sağlam delillere dayanmayan bu görüşlerin kelamcılar (القوم) arasında yayıldığını belirtir.²¹³

Üçüncü cümlede dört unsur (ustukussât-ı erba'a) ele alınmış ve konu, detaylı bir şekilde dört fasıl hâlinde incelenmiş ve şöyle başlıklandırılmıştır:

²⁰⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 61b-62a.

²¹⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 62a.

²¹¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 62a.

²¹² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 62a.

²¹³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 62b.

Birinci Fasıl:	Ustukussât-ı erba‘a Hakkında
İkinci Fasıl:	(Unsurların) Bazısının Bazısına Dönüşmesi Hakkında
Üçüncü Fasıl:	Unsurların Tabakaları Hakkında
Dördüncü Fasıl:	Ulvî ve Süflî Etkiler Hakkında

Ebherî, ilk olarak basit unsurların hareket ettirici olmadıklarını kaydettikten sonra bunlarla ilgili diğer detaylara geçer. Buna göre basit unsurlarda infiale (edilgi) ve fiile (etki) hazır güçler olduğu tespiti yapılır. Bunlardan yaşlık ve kuruluk gibi infiale hazır olan gücün, kâinatı kapladığı belirtilir. Yaşlığın, şekilleri kabul etmesi ve o şekillerden ayrılmasının kolay olması gereken bir nitelik olduğu buna karşılık kuruluğun, şekilleri kabul etmesi ve o şekillerden ayrılmasının kolay olması gereken bir nitelik olmadığı belirtilir. Ardından kendisinde fiile hazır gücün olduğu sıcaklık ve soğukluğa geçilir. Bunlardan sıcaklığın, ortadan hareket etmesi gereken bir nitelik olduğu; soğukluğun ise ortaya doğru hareket etmesi gereken bir nitelik olduğu kaydedilir. Ayrıca sıcaklık olduğunda ayrışma, çözülme ve incelme; soğukluk olduğunda ise yoğunlaşma ve düğümlenme (التعقيد) olmasının bunların şanından olduğu ifade edilir. Bütün unsurî cisimlerin meyli ya ortaya doğru ya da ortadan olduğu için bunların ya sıcak ya da soğuk olduğuna değinilir.²¹⁴

Bu iki etkinin her birinin, iki edilginin her birisiyle birlikte bulunmasından dört kısmın ortaya çıktığı ifade edilir. Bunlar, (1) sıcak-kuru, (2) sıcak-yaş, (3) soğuk-kuru ve (4) soğuk-yaştır. Kuruluğun, bu iki etkiden herhangi biri ile birlikte bulunmasına göre onun hafifliğini ya da ağırlığını artırdığı belirtilerek bunun sonucunda dört farklı bileşenin ortaya çıktığı kaydedilir. Bunlar da, (1) mutlak hafif, (2) mutlak ağır, (3) mutlak olmayan hafif ve (4) mutlak olmayan ağır. Ardından yeryüzünün, taş ve toprağın sudan daha ağır olmasından dolayı dipte olduğuna, havanın ise hafifliğinden dolayı suyun üzerine çıktığına değinilir. Burada, hava ile doldurulmuş bir kabın suya batırıldığında yukarı doğru çıkmasının suyun ağırlığının basıncı dolayısıyla olmadığı, aksine havanın oluşma ve ayrılmasından kaynaklandığı belirtilir. Bu noktada Ebherî, dört unsurun bunlardan ve bileşiklerinden ibaret olduğunu ve o bileşiklerin niteliklerinin bu unsurlardan meydana geldiğini belirttikten sonra “bu niteliklerin, tabiatları çeşitli duyulur niteliklerin temeli” olduğunu vurgular. Örnek olarak da “suyun ısınıp soğumasında suret değişmezken niteliğin değişebildiğini” kaydeder.²¹⁵

İkinci fasılda unsurların birbirine dönüşmeleri ele alınır. Buna göre havanın ateşe dönüşmesinin sıcak havadan, ateşin havaya dönüşmesinin ise alçalmasından anlaşıldığı belirtilir. Şayet ateş, ateş olarak kalsaydı doğrusal bir düzlemde kendi hayyizine hareket edip karşılaştığı şeyleri yakardı. Havanın dönüştüğünün, bazen çatılardaki kırağıdan da anlaşıldığı kaydedilir. Suyun taşa dönüşmesinden de bahsedildiği bu fasılda bu dört

²¹⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 62b.

²¹⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 62b-63a.

unsurun, tabiatı itibarıyla kendisine benzemeyen bir unsura dönüşmediği ancak bir şekilden çıkıp başka bir şekle giren heyulada ortak oldukları ifade edilir.²¹⁶

Unsurların dönüşümlerinden hemen sonra bir başka fasılda, unsurların birbirlerine nispetleri itibarıyla tabakalarından söz edilir. İlk unsurların sırf basit hâlde çok az buldukları ifade edilerek sırf toprağın ortada bulunduğu, üstünde çamur, çamurun üstünde ise kuşattıklarıyla beraber hava bulunduğu kaydedilir. Aslında yeryüzünü kuşatması gereken suyun -toprakla karışmasından dolayı- yerin sıcaklığının devamı için yüksek kara parçasına dönüştüğü ifade edilir. Su ve yerin üstünde hava vardır ve bu havanın yere yakın bölümü güneş ışınlarından dolayı ısınırken yere uzak olan bölümü soğuk kalır ve bu bölüm şiddetli soğuk diye adlandırılır. Şiddetli soğğun üstünde sırf hava, onun üstünde duman, dumanın üstünde ise şeyleri cevherlerinde hızlıca döndüren ve rengi olmayan sırf ateş (النارية) bulunur.²¹⁷

Bu bölümün dördüncü ve son faslında ise yeryüzü ve gökyüzünde meydana gelen olaylar ele alınır. Buna göre sıcaklık suya etki ettiğinde buhar, toprağa etki ettiğinde ise duman ortaya çıkar. Ancak duman, hafifliğinden dolayı buhardan daha fazla yükselir. Buhar, şiddetli soğuk tabakaya ulaştıkça bulut hâline gelir ve yağmur olarak yağar. Buluttaki soğukluk, yağmur oluşmadan önce daha şiddetlenirse kar olarak; damlacıklar oluştuğundan sonra şiddetli soğuk olup ardından sıcaklık ona isabet ettiğinde dolu olarak yağar.²¹⁸ Ebherî bu noktada daha da detaya girerek çiseleyerek yağışın oluşumu ile sisin ve halenin oluşumuna da değinir. Ardından havadaki şekilsiz parlak su damlacıklarına güneş ışınlarının yansmasıyla oluşan renklerden (gökkuşağı) ve bulutta ışığın baskın olma derecesine göre kırmızı, loş, bakır vb. renklerin görünmesinden bahsedilir. Rüzgârın, yükselen dumanın soğumasından veya feleğin hareketiyle dönen hava ile karşılaşmasından oluştuğu belirtilir ve bu rüzgârın, yükselen ve alçalan iki hava ile karşılaşmasından da hortum oluştuğu ifade edilir. Ardından buhar ve dumanın yükselerek dumanın, buharın içinde hapsolmesinden gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımın oluşumları açıklandıktan sonra gök taşı ve kuyruklu yıldızın nasıl oluştuğu hakkında kısa bilgiler verilir.²¹⁹

Buhar ve dumanlar yerin altında sıkışıp da dumanlar soğuyunca yer altındaki hava veya soğuk su ile dolu kanallarda bir basınç oluşur ve bundan dolayı sürekli akan gözeler kaynar. Sıkışan bu buhar ve dumanlar yeryüzüne bir çıkış bulamazsa yer sarsılır veya lav olarak çıkabilir ve büyük bir ses meydana gelir. Bu durumda yerin altında delikler ve girintili yerler (faylar) oluşur ki bu yerlerin üstünde bulunan yerleşim yerleri ve dağlar çökebilir ve birkaç yerde deprem meydana gelebilir.²²⁰

Ebherî, dört unsur konusundan sonra dördüncü cümlede, unsurların karışımı ile madenlere, bitkisel ve hayvani güçlere ayrılmasını ele alır. İnsanî nefis ise bir başka cümlede ele alınmıştır. Buna göre dördüncü cümle dört fasıl olarak tasnif edilmiştir.

²¹⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 63a.

²¹⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 63a-63b.

²¹⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 63b.

²¹⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 63b-64a.

²²⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 64a.

Birinci Fasıl:	Mizaç (Karışım) Hakkında
İkinci Fasıl:	Madenler Hakkında
Üçüncü Fasıl:	Bitkisel Güçler Hakkında
Dördüncü Fasıl:	Hayvani Güçler Hakkında

Karışımların güçlerinin, terkip ile kaybolmayacağını belirten Ebherî, karışımı “birbiriyle etkileşen küçük, basit cüzlerin/parçaların biraraya gelen niteliklerden oluşan dengeli bir nitelik” olarak tanımlar. Ancak “unsurların nicelik ve niteliklerinin ölçülerinin birbirine eşit olması” demek olan dengeli karışımın olduğu bir bileşiğin varlığının da olmadığını kaydeder ve oluşan bir bileşiğin mekânı problemi bağlamında buna dair açıklamalar yapar. Dolayısıyla bileşiği oluşturan parçalardan her biri, oluşan bileşiği suretleri bakımından etkilerken maddeleri bakımından ondan etkilenirler. Mutedil bir karışımın gerçekte var olmaması, var olan bileşiklerin ya tek ya da iki nitelik itibarıyla dengenin dışında olmasından kaynaklandığı belirtilir. Yine Ebherî, bir bileşiğin dengeli olmasından kastın onun, kendisi bakımından uygun oluşu olduğunu belirtir. Buna göre tek nitelik itibarıyla dengenin dışında olana müfret, iki nitelik itibarıyla olana ise bileşik denir. Müfret karışım, ya sıcak ya soğuk ya yaş veya kuru olurken bileşik karışım ise ya yaş-sıcak veya kuru-sıcak, ya yaş-soğuk veya kuru-soğuk olur.²²¹

Ardından madenlerin oluşumu ayrı bir fasılda ele alınır. Buna göre madenlerin, yerin ve dağların içinde sıkışmış dumanlar ve buharların, farklı yer, zaman ve maddeler bakımından çeşitli oranlarda karışması sonucu olduğu kaydedilerek karışımında bu duman ve buhardan birinin baskın olma durumuna göre amonyak, tuz vb. ateşte erimeyen cevherler ile yine ateşte erimesi zor olan cam, yakut vb. cevherler ortaya çıkar. Ayrıca kükürt, cıva, demir, altın, gümüş, bakır, kurşun, tel ve çinkonun nasıl oluştukları da kısaca açıklanır.²²²

Madenlerden sonra ayrı bir fasılda bitkisel güçler ele alınır. İlk olarak bitkilerin üreme, büyüme ve beslenme durumlarının gözlemlendiği belirtilir ve bu güçlerin nasıl işlediğinin açıklanmasına geçilir. Buna göre beslenme gücü, bitkinin gıda maddelerini kendi cevherine benzeyen maddelere dönüştüren gücüdür. Büyüme gücü bitkinin, uzunluk, genişlik ve derinlik açısından kendi tabiatına uygun büyüklüğe ulaşmaya kadar kendi cüzlerinin artışını sağlayan gücüdür. Üreme gücü ise bitkinin, başka bir şahsın ilkesi olması için bitkiden bir parçanın ayrılmasını gerektiren gücüdür. Bundan sonra söz konusu güçlerin, işlevlerini yerine getirebilmek için hangi güçleri kullandığı kısaca açıklanır. Buna göre üreme gücü, beslenme ve büyüme güçlerini kullanırken büyüme gücü, beslenme gücünü kullanır. Beslenme gücü ise çekim/iştah, sindirim, tutma ve boşaltım olmak üzere dört gücü kullanır. Ancak beslenme gücü, ölünceye kadar kullanılması bakımından üreme ve büyüme güçlerinden farklılık arz eder. Büyüme gücü ise çocuklarda olduğu gibi üreme olmadan da var olan bir güçtür. Ebherî, işte bütün bu güçlerin hep birlikte bitkisel nefis

²²¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 64ab.

²²² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 64b-65b.

olarak adlandırıldığını kaydettikten sonra nefis kavramının ancak şuurlu varlıklar için kullanıldığını vurgular.²²³

Bu cümlelerin dördüncü ve son faslında ise hayvanî güçler ele alınmaktadır. Bu güçler, müdrike (idrak edici) ve müteharrike (hareket ettirici) olmak üzere ikiye ayrıldıktan sonra müdrike kuvvesi, dış (zahir) ve iç (bâtın) olmak üzere ikiye ayrılır. Ardından dış kuvvelerin (duyular) bulunduğu yerler ile işlevleri kısaca açıklanır. Buna göre dış kuvveler, dokunma, tatma, koklama, duyma ve görme olmak üzere beş tanedir. Bu duyulardan görme üzerinde biraz daha detaya inilerek görmenin, gözden çıkan ışının görünülele çakışması olmadığı belirtilir. Çünkü gözden çıkan şeyin araz ya da cisim olamayacağı ortaya konur. Ayrıca uzak olan bir şeyin, olduğundan daha küçük gözükmesinin sebebi bir koni örneği ile açıklanır.²²⁴

İç duyular (el-kuvva'l-bâtine) ise daha detaylı bir şekilde ele alınır. İç duyuların beyinde buldukları yerler ve işlevleri ile ilgili açıklamalar yapılır. Buna göre iç duyular, “ortak duyu (el-hissü'l-müşterek)”, “hayal”, “vehim”, “hafıza” ile “mutasarrife (mütehayyile ve mütefekhire)” olarak sıralanır. Bunlardan ortak duyunun, beynin ön tarafında yer aldığı, duyuşal suretlerin kendisinde toplandığı ve idrak edildiği belirtildikten sonra bu gücün görme gücünden farkı açıklanır. Yine iç duyulardan olan hayal, duyumsanan suretlerin misallerinin toplandığı yer olması bakımından ortak duyunun deposu gibidir. İç duyulardan biri olan ve beynin orta kısmında bulunan vehim ise duyumlardaki manaları idrak ederek bu manalar üzerinde tikel hükümler verir. Kuzunun kurdu görünce kaçması ya da çocuğun şefkate ihtiyaç duymasında olduğu gibi. Bir diğer iç duyu ise beynin arka tarafında yer alan hafızadır. Vehmin tikel idraklerinin korumaya alındığı bu güç, vehmin deposu özelliği gösterir. İç duyuların sonuncusu ise vehim gibi beynin orta bölümünde bulunan mutasarrife gücüdür. Hem uykuda hem de uyanırken çalışan bu güç, -başsız veya çift başlı insan gibi- manalar ve suretlerin bir kısmını bir kısmından ayırıştırıp bunların bir kısmını bir kısmıyla birleştirebilir. Aynı zamanda bu güç, vehim tarafından kullanıldığında “mütehayyile”, akıl tarafından kullanıldığında “mütefekhire” olarak isimlendirilir.²²⁵

Hayvani güçlerden hareket ettirici (müteharrike) güç ise “yönlendirici (bâise)” veya “yapıcı (fâile)” olarak ikiye ayrılır. Bunlardan yönlendirici güç, hayalî ve vehmî idrakleri teslim almaya sevk eder. Eğer bu güç, faydalı veya zorunlu olan şeylerdeki lezzetin husûlünü elde etmeye yönelik harekete geçerse “şehevâniyye”; istenmeyen şeye baskın gelmek için ondan kaçınmaya veya onu defetmeye yönelik harekete geçerse “gazabiyye” olarak adlandırılır. Yapıcı güç ise organlar ve kasların açılma ve kasılmasını sağlar. Ebherî, bu güçlerin “hayevâniyye” olarak isimlendirilen “hayvanî güçler (el-kuvva'l-hayevâniyye)” olduğunu kaydeder. Ayrıca hayvani nefsin, “hareket ve duyum açısından mevcut organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlandığını belirtir. Ancak Ebherî, hayvânî nefsin duyumsaması ve hareket etmesinin onun ikinci yetkinliği olduğu kanaatindedir.²²⁶

²²³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 65a.

²²⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 65ab.

²²⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 65b-66a.

²²⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 66a.

Kitapta *el-İlmu't-tabî'î*'nin son cümlesi nâtık nefse (düşünen nefis) yani insanî nefse ayrılarak nâtık nefis altı fasıl hâlinde ele alınmıştır.

Birinci Fasıl:	Nâtık Nefsin Tanımı ve Özellikleri Hakkında
İkinci Fasıl:	Nâtık Nefsin Maddeden Mücerret Olması Hakkında
Üçüncü Fasıl:	Nefsin Hudûsu Hakkında
Dördüncü Fasıl:	Bedenden Sonra Nefsin Devam Etmesi Hakkında
Beşinci Fasıl:	Peygamberlerin ve Velilerin Nefslerinin Özellikleri Hakkında
Altıncı Fasıl:	Bedenden Ayrıldıktan Sonra Nefsin Hâlleri Hakkında

İlk fasılda nâtık nefsin tanımı verilir ve özellikleri incelenir. Buna göre nâtık nefis, “tasdikler ve tasavvurları idrak eden ve insan bedenini, onun fitratının gerektirdiği cüz’î işlere (yönelik) hareket ettiren bir güç” olarak tanımlanır. Nâtık nefsin, tasavvurlar ve tasdikleri idrak etmesi bakımından nazârî bir güç; insan bedenini hareket ettirmesi bakımından ise amelî bir güç olduğu ifade edilir. Ayrıca nâtık nefsin, faydalı işler ortaya çıkarmak için iç duyuları kullandığı belirtilir.²²⁷

Ardından nâtık nefsin, içinde bulunduğu hâle göre ortaya çıkan dört mertebesine dair açıklamalar yapılır. Nâtık nefsin ilk hâli, çocuğun maddî ve ilk kabiliyeti olan heyulânî akıldır. İkincisi, ilk makullerden sonraki hâl olup kazanılmış makulleri kabule hazır olan bu mertebe bilmeleke akıldır. Üçüncüsü, makuller kazanıldıktan sonraki hâl olup bilfiil akıl olarak adlandırılır. Bu mertebede iken akıl, makulleri üzerinde inceleme yapamaz ancak onları hatırlayabilir. Nâtık nefsin dördüncü ve son mertebesi ise müstefâd akıl diye isimlendirilir. Nâtık nefis, bu hâlde iken makuller, kendisinde bilfiil hazırdır ve o, bu makulleri mütalaa eder ve aklettiğini akleder.²²⁸

Nâtık nefsin mertebeleri verildikten sonra aklın idraki ile ortaya çıkan sonuçlar ele alınır. Akıl bir hakikati idrak ettiğinde bu idrakin, akılda o hakikatin suretinin husulünü gerektirdiği üzerinde durulur. Bu bağlamda hissin, suretin maddeden soyutlanması olduğu, hayalin ise konu ve nicelikten soyutlama gücünün bulunmadığı vurgulanır. Akıl ise konu veya niceliği, bütün uzak arazlardan arındırarak soyutlar ve onun (kavramın) cüzlerinin tamamına mutabık olan özünü alır. Ebherî, bu işlemi aklın, duyulur olanları makul hâle getirmesi olarak değerlendirir.²²⁹

İkinci fasılda Ebherî, nâtık nefsin maddeden mücerret olması gerektiğini birkaç açıdan ele almakta ve açıklamalarını şu şekilde sıralamaktadır:

Birincisi, küllî bir tasavvura sahip olan her şeyin maddeden mücerret olmasından dolayı nâtık nefsin maddeden mücerret olması gerektirir. Çünkü nâtık nefis küllî tasavvura sahiptir. Böyle olmadığı takdirde nefis, belli bir miktar ve konuyla tahsis edilmiş olacaktır. Dolayısıyla çeşitliliğe mutabık olamayacaktır. İkincisi, basit mahiyetleri akleden

²²⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 66a.

²²⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 66b.

²²⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 66b.

her şeyin maddeden mücerret olması gibi nefsin de basit mahiyetleri akletmesi sebebiyle maddeden mücerret olması gerektiğidir. Aksinin kabul edilmesi, basit olanın bölünmesini ilzam edeceğinden nâtik nefis de bölünecektir. Üçüncü açıklama nâtik nefsin mutlak varlığı akletmesi üzerine kuruludur. Buna göre mutlak varlığı her akledenin maddeden mücerret olması gerekir. Aksi hâlde mutlak varlığı akledenin bir konuda olması onun bölünmesini, akledenin bölünmüş olması ise akledilenin yani mutlak varlığın bölünmesini gerektirecektir. Bu noktada Ebherî, bölünmüş olarak akledilen mutlak varlığın parçalarından her birinin ya yokluk ya da varlık olacağı analizini yaparak böyle bir durumda mutlak varlığın mürekkep olacağı sonucuna varır ki bu çelişkidir. Dolayısıyla mutlak varlık basittir ve onu akledenin de maddeden mücerret olması gerekir. Dördüncüsü ise nefsin, makullerin mahalli olması bakımından onun, maddeden mücerret olması gerektiğidir. Buna göre makullerin mahalli olan nefis şayet bölünseydi makullerin de bölünmesi gerekirdi. Eğer makuller birbirine benzer iki parçaya bölünseydi mahal, miktarla bitişerek miktardan bağımsız makullerle bir miktara sahip olurdu ki bu çelişkidir. İkinci ihtimal olarak makuller birbirine benzemeyen parçalara bölünseydi bu durumda da nefis, sonsuza kadar bölünmeyi kabul etmiş olurdu. Bu durumda da her makul mahiyet sonsuz parçalar olurdu ki bu da çelişkidir. Dolayısıyla makullerin mahalli olan nâtik nefsin maddeden mücerret olması gerekir. Beşincisinde ise Ebherî, nefsin mahallinin analizini yaparak onun maddeden mücerret olduğunu belirtir. Buna göre nefis eğer bir organda bulunsaydı ve o organın sureti onu (nefsi) akletmede yeterli olsaydı bu durumda akletme sürekli olurdu. Şayet nefis başka bir surete ihtiyaç duysaydı bu durumda da bir maddede tek bir türden iki suret olurdu ki bu da çelişkidir.²³⁰

Bunların yanında Ebherî; nefsin tikel cismani suretleri idrak etmediğini, aksi hâlde bunları idrak edenin bölünmüş olacağını, ancak nefsin bölünmeyi kabul etmediğini belirtir. Bu noktada o, tekil bir insanın idrak edilmesi durumunun nefsin, tikelleri idraki olarak kabul edilip edilemeyeceğini tartışır ve tekil bir insanın idrak edilmesinin ortaklığı engellemeyen küllî bir idrak olduğunu belirtir. Bu durumda da “Nefs, tikelleri idrak edemediğinde tekil insanı da idrak edemez ve tekil bedeni yönetmesi ve onda tasarrufta bulunması mümkün olmaz.” itirazına karşılık ise Ebherî bedeninin, hususi bir nefsten etkilenme istidadının olmasının mümkün olduğunu, dolayısıyla bu istidadla birlikte küllî tasavvurların bedende tikel değişimlerin hudusunu gerektirdiğini belirtir ve nefsin bedeni yönetmesinin ancak bu şeklide mümkün olabileceğini ifade eder.²³¹

Üçüncü fasılda nefsin bedenle birlikte ortaya çıkan bir hâdis mi yoksa bedenden önce var olan bir kadim mi olduğu tartışması ele alınmaktadır. Bu konuda nefsin hâdis olduğuna dair delil getirildiğini kaydeden Ebherî, bu durumu tartışmaya açar. Bu bağlamda hem nefsin bedenden önce var olması hâlinde ortaya çıkacak ihtimalleri analiz eder hem de nefsin hadis olduğuna dair öne sürülen delilleri tartışır. Buna göre bedenden önce var olması durumunda nefis ya tek ya çok olacaktır. Ebherî, tüm bedenlerden önce tek bir nefis olmasını doğru bulmaz. Çünkü nefis, bedenlerden önce tek olarak var olsaydı bedene ilişikten sonra ya tek kalmaya devam eder veya etmezdi. Tek kalmaya devam etmesi

²³⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 66b- 67a.

²³¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 67ab.

demek, bir bedene ilişen nefsin aklettiğini diğer bedene ilişen nefsin de aynı şekilde akletmesi demektir. Yani Zeyd'in bildiğini aynı şekilde Amr'ın da bilmesi gerekecektir ki bu çelişkidir. İkinci ihtimal olarak bedene iliştikten sonra tek kalmaya devam etmediği durumda ise nefsin, parçalanma ve bölünmeyi kabul etmesi gerekecektir. Bu ise nefsin, madde ve suretten mürekkep olması, dolayısıyla mücerret değil cismanî olması demek olacaktır ki bu da bir çelişkidir. Çünkü nefis, maddeden mücerret bir cevherdir.²³²

Ebherî'ye göre nefsin bedenden önce çok olması da doğru değildir. Çünkü bedenlerden önce nefslerin aralarındaki farklılık (imtiyaz) ya mahiyetle veya ayrıık arazlarla olur. Nefslerin mahiyeti tamamında tek olduğu için farklılık mahiyetle olamaz. Farklılaşmalarının arazlarla olması da muhaldir. Çünkü ayrıık araz, mahiyeti gerektirir ki bu durumda araz, mahiyetin lazımı olur. Ayrıca bedenden önce nefsin, arazların bir kısmının varlığını gerektirmesi kabil olmadığı için de nefslerin farklılaşması ayrıık arazlarla olamaz. Çok olan nefslerin farklılaşması harici bir failden de olamaz. Zira onun bütün fertlerine nispeti tek bir nispettir. Şayet fertlerden bazıları diğer bazıları olmaksızın özelleşirse bu, bir tahsis edici olmaksızın tahsis olmuş olur ki bu çelişkidir. Zira bedenden önce nefsin, arazların bir kısmını tercih etmeyi gerektirmesi kabil değildir. Ancak, Ebherî bu noktada nefsler arasındaki ayrışmanın ayrıık arazlarla olamaması delilinde bir şüphe bulunduğunu belirterek o şüpheyi şu şekilde ortaya koyar: “Mahiyetin, (fertlerin) tamamında tek olduğu (hâlde), nefsler arasındaki ayrışmanın mahiyetle olması niçin doğru olmasın? diye söylenmesidir.” Buna karşın Ebherî, nefslerin muhtelif türlere (sahip olmasının) caiz olduğunu ifade eder. Bunun da nefsleri, mahiyetin tamamında birinin diğerinden farklılaşması sonucuna götürdüğünü vurgular. Ancak “Niçin böyle söylenmediğinin bir delili olması gerekir.” der ve nefsin hadis olduğunu ileri sürenlerin sağlam delillere dayanmadığını kaydeder.²³³

Bu bağlamda nefsin kadim olduğunu ileri sürenlerin sağlam bir delillerinin olmadığına değinmekle yetinilip buna dair hiçbir detaya girilmemektedir. “Sonuç olarak nefsin hudûsu ve kıdemi konusunda tevakkuf gerçekleşti.”²³⁴ denilerek bu argümanlarla bir sonuca varılmasının zor olduğu belirtilir.

Dördüncü fasılda bedene ilişen nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ele alınmaktadır. Ebherî, nefsin bekasını savunanların ileri sürdükleri delili şu şekilde ortaya koyar: Şayet nefis yok olsaydı onda, yokluğu kabul eden bir şey ve bir de bilfiil yok olan bir şey olurdu. Bunlardan yokluğu kabul eden yokluk hâli üzere kalırken bilfiil yok olanın yokluk hâli üzere kalmamasından dolayı yokluğu kabul eden ile bilfiil yok olan birbirinden başkadır. Bu durumda nefis, madde ve suretten mürekkep olur ki bu çelişkidir. Ebherî, bu delilde bir şüphe olduğunu belirtip nefste yokluğu kabul eden bir şey veya yok olan bir şey olması gerektiğini reddederek gerekçesini şu şekilde ortaya koyar: “Nefsin yokluğu başka bir itibarla olsaydı nefsin harici mahiyetinin de yokluğunu gerektirirdi. Zira nefsin yokluğu demek onun, harici mahiyetinin yokluğu demektir. Beden ise harici mahiyetin

²³² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 67b.

²³³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 67b.

²³⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 67b.

fertleşmesinin şartıdır. Dolayısıyla beden bozulduğu zaman mahiyet de dış dünyadan ayrılır (irtefeat). Bu durumda nefis yokluğu kabule ve bilfiil yok olmaya ihtiyaç duymaz.”²³⁵

Bu bağlamda tenasühü savunanların, “nefsin bir bedenden ayrıldıktan sonra bir başka bedene ilişmesini” ispat için bir delillerinin olmadığını ifade eden Ebherî onların, tenasühün iptal edilmesini nefsin hâdis olmasına dayandırdıklarını (mebni) şu şekilde ortaya koyar: “Nefs hâdis olursa onun var olması bedenine ortaya çıkmasına muvafık olur. Bu durumda bedene tenasüh yoluyla bir nefis daha ilişirse tek bedende onu yöneten iki nefis olurdu ki bu geçersizdir. Zira (iki nefsten) her biri kendinden yalnızca tek bir şey hisseder.” Bu durumda Ebherî, nefsin hâdis olduğuna dair bir şüphe ortaya çıktığında tenasühün iptal edilemeyeceğine vurgu yaparak sorunun çözümsüz kaldığını (tevakkuף) belirtir.²³⁶

Nâtık nefsin bedenle işigali ayrık illetten kabzı kabul etmesini engellemeyecek kadar güçlü olduğunda ve mütehayyile kuvveti de dış duylardan ortak duyuya almaya kadir olması bakımından güçlü olduğunda nefis, maddeden mücerret felekî nefisle aklî bir ittisalde bulunur. Bu ön bilgiden sonra peygamber ve velilerin nefslerinin özellikleri bahsi açılır. Bu bağlamda ilkin, düşünen nefsin felekî nefisle kurduğu ittisalın nasıl gerçekleştiği ve bu ittisalın sonucunda nâtık nefste ne tür etkiler ortaya çıktığı açıklanır. Buna göre nâtık nefsin mütehayyile gücü, kendisini hazır hâle getirdiğinde maddeden mücerret olan felekî nefis ile aklî bir ittisal kurar. Bu ittisalde felekî nefsin nâtık nefse en çok layık olan hâlleri onda iz bırakır. Bu durumda gayb alanına dair nâtık nefste küllî idrakler hâsıl olur. Mütehayyile, kendisinde resmedilen o küllî manalara uygun tikeller tasavvur eder. İşte bu tasavvur ortak duyuda iz bırakır. Böyle olduğunda müşahede gerçekleşir. Çünkü duyum, - içten veya dıştan gelmesi fark etmez- ortak duyuda duyumsamanın gerçekleşmesidir. Ortak duyuyu bir manzara seyrettiğinde mütehayyile gücü bu manzarayı nasıl tasavvur ediyorsa öyle anlatır. Ebherî’ye göre sadık rüyalar işte böyle bir haldir.²³⁷

İkinci olarak cin vehmetmenin ve yalan rüyaların nasıl gerçekleştiğini açıklar. Buna göre dış duylar, uyku hâlinde kullanılmadığında nefis bedeni yönetmeyi bırakır. Ortak duyuyu ise dışarıdan kendisine gelen suretlerden azade (خلى) olup ayrık güçten gelen sureti kabule hazırlanır. Bu durumda nefis, manaları küllî açıdan idrak ederken mütehayyile gücü de o manalara uygun suretleri terkip eder. Terkip edilen bu suretler ortak duyuya gelince duyumlanan, müşahede edilmiş olur. İşte cin vehmetmek bu kabildendir. Aynı şekilde yalan rüyalar da saf (temiz) nefsin yokluğunda ortaya çıkan hâllerin mütehayyile kuvvesine gelmesinden kaynaklanır.²³⁸

Bu fasılda son olarak da Ebherî, ay altı âlemde peygamber ve velilerden meydana gelen garip olayların tahlilini yapar. Bu bağlamda hastalığın tasavvur edilmesinin hastalığı gerektirmesi gibi nefsin tasavvurlarının, unsurların değişmesine sebep olabileceğini kaydeder. Buna göre unsûrî heyula, nefsanî tasavvurlardan mücerret olanlarına itaat eder. Dolayısıyla hayırlı (iyi/cömert), güçlü bir nefsin tasavvurları unsurî âlemde garip

²³⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 67b-68a.

²³⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 68a.

²³⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 68a.

²³⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 68b.

hadiselerin ortaya çıkmasına sebep olabilecektir ki Ebherî, mucize sahibi peygamberlerin veya keramet sahibi velilerin böyle olduğunu ifade eder.²³⁹

Hem bu cümlelerin hem de fizik bölümünün son faslında ise nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki ahvali ele alınmaktadır. Bu konuda Ebherî, bedenin ortadan kalkmasından sonra (خراب البدن) nefis için üç ihtimal ortaya koyar. Buna göre bedenden sonra nefis (1) ya yok olur (2) ya bir bedene ilişerek yeniden ortaya çıkar (تحدث) (3) ya da bir bedene ilişmeden kalmaya devam eder. Bunlardan birinci ve ikinci ihtimalin bir burhan ile geçersiz kılınabileceğini belirten Ebherî, üçüncü ihtimal olan nefsin bir bedene ilişmeden kalmaya devam etmesinin gerçekleşmesi hâlinde nefis için ruhsal bir elem ve lezzetin hâsıl olacağını ifade eder. Ancak buradaki lezzet, (nefse) uygun olanın uygunluğu bakımından idraki iken elem ise ona zıt/aykırı olanın zıt olması bakımından idrakidir. Buna göre nâtik nefse uygun olanın, mevcudatın hakikatlerinin idraki olduğu tespit edilirken bunun zıddı yani nâtik nefse uygun olmayan ise onun, batıl inançlara sahip olması gösterilir. Bu durumda şeylerin hakikatlerini idrak, nefste büyük sevinç ve yüce lezzet hâsıl ederken bedenî hazlara duçar olmak onda azaba yol açar. Ebherî, bu azabın gerçekleşen bir amel sebebiyle değil de ayrık bir durumdan (أمر مفارق) dolayı olduğunu belirtir. Dolayısıyla bedenin fiillerinin hemen terk edilmesiyle nefsin mutluluk mahalline ulaşabileceği ifade edilir. Ebherî, bu noktada biraz daha ayrıntıya inerek nefsin sahip olduğu inanç ve ahlakın niteliğinin nefste oluşturduğu lezzet ve elemi de ele alır. Buna göre nâtik nefis, ya batıl inançlara sahip olur ya da hak inanca özlem duyar da bunlar onda hâsıl olmazsa işte o zaman kendisinde, kurtulamayacağı ebedi bir azap ve sürekli bir elem ortaya çıkar. Eğer nefis, batıl veya hakiki inanca sahip olmayıp da bozuk bir ahlak ve bedene sahip olursa ahlakını güzelleştirmekle bu elemden kurtularak bir tür huzura kavuşabilir. Nefsin, kendi tahayyülünün konusu olan gök cismine ilişmesi ile onun, mutluluk mahalline ulaşması arasında bir ilişki olmasının garip bir durum olmadığını belirten Ebherî, bunun nefsin bekasının takdiriyle olacağını vurgular.²⁴⁰

6.3. Metafizik (el-İlmü'l-İlâhî)

Kitabın üçüncü ve son kısmı *el-ilmü'l-ilâhî* olarak adlandırılan metafiziğe ayrılmıştır. Bu bölüm, üç cümle ve her cümlede de altı fasıl olmak üzere toplam on sekiz fasıl hâlinde tasnif edilmiştir. Birinci cümlede metafizik için bilinmesi zorunlu olan kavramlar kısaca açıklandıktan sonra zorunlu ve mümkün varlıklar ile varlık ve mahiyete dair meselelere yer verilmiştir. İkinci cümlede çeşitli açılardan zorunlu varlık üzerinde durulurken üçüncü ve son cümlede ise kelamcılarının metafizikle ilgili yaklaşımları ele alınıp onlara dair çeşitli açılardan eleştiriler yapılmıştır. Şimdi metafizik bölümünün içeriği ile ilgili detaylara geçebiliriz.

Birinci cümle altı fasıl hâlinde tasnif edilmiştir.

Birinci Fasıl: Takdim Edilmesi Gereken Kavramlar Hakkında

²³⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 68b.

²⁴⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 68b-69a.

İkinci Fasıl:	Varlığın, Zatı İtibarıyla Mümkün ve Zatı İtibarıyla Zorunlu Olmak Üzere İki Kısma Ayrılması Hakkında
Üçüncü Fasıl:	Mümkünlerin Varlığının Mahiyetinden Başka Olması Hakkında
Dördüncü Fasıl:	Akılda ve Dış Dünyada Bütün Olarak Zatı İtibarıyla Zorunlunun, Varlığının Hakikatının Aynısı Olması Hakkında
Beşinci Fasıl:	Mahiyetten Ayrışmayan Durumlar Hakkında
Altıncı Fasıl:	Bilinen (Meşhur) Mevcutların Cinsleri Hakkında

Ebherî'nin, el-ilmü'l-ilâhî'nin meselelerine geçmeden önce ontoloji ile ilgili genel kavramları (umûr-i âimme) takdim sadedinde kısa açıklamalarla birlikte şu listeyi verir: “Zatı itibarıyla zorunlu (vâcib li-zâtihî)”, “zatı itibarıyla mümkün (mümkün li-zâtihî)”, “cevher”, “araz”, “heyula”, “suret”, “cisim”, “soyut cevher”, “akıl”, “nefs”, “hareket”, “izafet”, “nicelik”, “nitelik (keyfiyyet)”, “zat bakımından hâdis ve kadîm”, “şeyin tam illeti”, “şeyin nakıs illeti (maddî, surî, fâil ve gaî)”, şeyi “zat bakımından”, “tabîî olarak” ve “zaman bakımından” önceleyendir. Bunların yanında “karşıtlık” kavramı da (izafet ve iki zıddın karşıtlığı, meleke ve yoksunluğun karşıtlığı ile olumluluk ve olumsuzluğun karşıtlığı) ele alınır.²⁴¹

Bu kavramları kısaca açıklayabiliriz: Zatinin yokluğu imkânsız olan “zatı itibarıyla zorunlu”, zatinin varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan ise “zatı itibarıyla mümkün”dür. “Cevher”, ayanda var olduğunda ‘varlığı herhangi bir mahalle dayanmama anlamında bir konuda olmayan hakikat’ olarak tanımlanırken “araz” ise bir konuda var olan olarak tanımlanır. Cevherin, kendisine hulul ederek varlığı ikame olan “heyula”, hulul ettiği şeyin mukavvim unsuru ise “suret”, bu ikisinden (heyula ve suret) mürekkep olan ise “cisim” olarak tanımlanır. Bir duruma dayanmayıp heyula ve suretten de mürekkep ve mukavvim unsuru olmayan ise “soyut cevher” olarak nitelendirilir. Bu soyut cevherden, cisimlere yönetme ve tasarruf ilişkisi ile ilişenine “nefs”, bunun dışında ilişenine ise “akıl” denir. Araza gelince, tasavvur edilemezse “hareket”, açıklaması tasavvur edilip de söz konusu arazın mahiyeti, (üstünde olma, altında olma gibi) başkasına nispetle akledilirse “izafettir” olarak nitelendirilir. Mahiyeti, başkasına kıyasla makul olmayıp da zatı, bölünme ve parçalanmayı kabul ederse “nicelik”, aksi hâlde (zatı bölünme ve parçalanmayı kabul etmezse) “nitelik” olarak adlandırılır. Bunların ardından zat bakımından hâdis ve kadîm ile zaman bakımından hâdis de açıklanır. Buna göre varlığının tahakkuk etmesi zatından olmayan, “zat bakımından hâdis” iken “zat bakımından kadîm” de varlığının tahakkuku zatından olandır. “Zaman bakımından hâdis” ise bir zamanda yok iken başka bir zamanda var olan olarak tanımlanır.²⁴²

İllet bahsinde ise Ebherî, şeyin tam illetini “varlığı, şeyin varlığını gerektiren ancak yokluğu, şeyin varlığını engelleyen” olarak tanımlarken nâkıs illeti de “yokluğu ile şeyin varlığı imkânsız hâlde gelen (mümteni’) ve varlığıyla ise şeyin varlığını gerektirmeyen”

²⁴¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 69a.

²⁴² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 69a.

olarak tanımlamaktadır. Nâkıs illetin “maddî”, “sûrî”, “fâil” ve “gaî” olmak üzere dört tür olabileceği sandalye örneği üzerinden açıklanır. Buna göre nâkıs illet, sandalyenin ahşabı gibi şeyin kendisinden olduğu maddî illet, sandalyenin formu gibi var olduğunda şeyin varlığı lazım gelen sûrî illet, sandalyeyi yapan marangoz gibi şeyin varlığı ondan olan fâil illet ve şeyin varlığının kendisi için olduğu gaî illet olabilir. Ancak gaî illet, fâil nezdinde şeyin varlığından önce temessül etmesine rağmen şeyin varlığından sonra fiile çıkar. Ayrıca şeyi zati öncelik, zamani öncelik ve tabii önceliğin ne demek olduğu da açıklanmaktadır. Buna göre şeyi zat bakımından önceleyen, “var olup şeyin varlığı da kendisi ile gerekli olan” öncelik türüdür. Tabîî öncelik ise “o şeyin varlığından önce olmayı engelleyendir.” Babanın çocuğuna önceliği gibi “o şeyin (çocuk) olmadığı bir zamanda o (baba) var iken sonrasında o şeyin (çocuğun) var olması” ise şeyi zaman bakımından öncelemektir.²⁴³

Fasılın sonunda ise karşıtlıklara ilişkin açıklamalar yapılmaktadır. Birbirine karşıt olan şeylerin tek bir şeyde, tek bir yönden bir araya gelemeyecekleri belirtilerek karşıtlıkların türlerine yer verilir. Buna göre karşıt olan iki varlıktan birinin mahiyeti diğerine kıyasla düşünülüyorsa bu, izafet karşıtlığıdır. Şayet siyah ve beyazda olduğu gibi birinin mahiyeti diğerine kıyasla düşünülüyorsa bu, iki zıddın karşıtlığıdır. Zeyd’in görmesi ile görememesinde olduğu gibi iki karşıttan biri varlık, diğeri yokluk olup onlardaki konu, kabul edicinin durumuna göre ortaya çıkıyorsa bu meleke ve yoksunluk karşıtlığıdır. Aksi hâlde ise -atlı olma ve olmamada olduğu gibi- olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığıdır.²⁴⁴

İkinci fasılda, zat bakımından zorunlu ve mümkün olma bakımından varlık ele alınmaktadır. Varlığın bir kısmının, cisim gibi mürekkep olduğu belirtilerek bu mürekkep olma hâlinde varlığın bir kısmının zatı itibarıyla mümkün olduğu sonucuna varılır. Buna göre mürekkep olan, parçasına ihtiyaç duyar ki bu parçasına ihtiyaç duyma aslında bir başkasına muhtaç değildir. Çünkü bir şeyin parçası kendisinden başkadır. Kendinden başkasına muhtaç olan ise zatı itibarıyla mümkündür. Dolayısıyla mevcudun bir kısmı, mürekkep olup bir başkasına ihtiyaç duyduğu için zatı itibarıyla mümkündür. Bu durumda mevcudun, zatı itibarıyla mümkün olan kısmını varlığa getiren bir sebep olması gerekir ki o sebep de zatı itibarıyla zorunlu olandır. Ebherî, bu sebebin zatı itibarıyla zorunlu varlık olduğunu, mümkünleri varlığa getiren sebeplerin devr (kısır döngü) ve teselsül olma ihtimallerini olumsuzlayarak temellendirir. Şöyle ki: Mümkünleri varlığa getiren sebepler eğer sonsuza kadar sürseydi ya devr ya da teselsül olurdu. Ki bu mümkün değildir. O halde mümkünleri varlığa getiren sebepler bir varlıkta son bulmalıdır. Bu da zatı itibarıyla zorunlu varlıktır. Dolayısıyla mümkünleri varlığa getiren sebebin devre yol açması demek, mümkün varlığın varlık sebebinin yine kendisi olması demektir ki bu çelişkidir. Bu sebeplerin teselsülü durumunda ise iki ihtimal ortaya çıkar. Ya bu illetler ve maluller bir varlıkta bir araya gelir ya da gelmez. Bu illet ve malullerin bir varlıkta bir araya gelmemesi düşünülemez. Çünkü mümkün olanın, bir illeti olmaksızın varlığı gerekseydi sebepsiz yani kendi zatıyla varlığa gelirdi ki bu durumda da zatı itibarıyla mümkün, zatı itibarıyla zorunlu olmuş olurdu. İkinci ihtimal olarak söz konusu illetler ve malullerin varlıkta bir araya

²⁴³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 69b.

²⁴⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 69b.

gelmesi durumunda ise parçasına ihtiyaç duyan bir bütün olur. Bu bütün de parçasına ihtiyaç duymasından dolayı illeti olan bir zatı itibarıyla mümkün hâline gelir. Bu noktada Ebherî, bütündeki söz konusu illetin bütünün içinde ya da dışında bulunabileceği ihtimallerini tahlil eder. Buna göre illetin, bütünün içinde olması durumunda yine aynı sonucu vereceğini yani mümkün varlığı zatı itibarıyla mümkün varlık olmaktan çıkaramayacağını bütün ihtimalleri değerlendirerek ortaya koyar. Dolayısıyla bütündeki illetler ve maluller zinciri, zatı itibarıyla zorunlu bir ilkede son bulur ki bu ilke, bütünün dışındadır. Aksi hâlde teselsül ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak zatı itibarıyla zorunlu bir varlık olmalıdır.²⁴⁵

Üçüncü fasılda Ebherî, mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımını ele alır ve “Biz “insanlık” ve “atlık” gibi çeşitli hakikatleri düşünürüz ve onların varlıklarını onlara yüklem yaparız.” der. Dolayısıyla akletme bakımından varlık, mahiyetten sonradır. Dolayısıyla şeyden her sonra gelenin, mahiyetin kendisi ve mahiyetten bir parça olamayacağını belirten Ebherî varlığın, mümkün mahiyetlerden ayrı olduğu sonucuna varır. Ancak mahiyet, dış dünyada (ayanda) varlığın hüviyetinden ayrılmaz. Ayrışması durumunda mahiyet, varlığı kabul eden olur ki bu, dış dünyada mahiyetin, varlığı öncelemesi anlamına gelir. Böyle olunca da “mahiyet ve varlık” hem tek bir hüviyet hem de birbirinden başka olur ki bu çelişkidir.²⁴⁶

Bu konunun ardından Ebherî, varlığı ile mahiyeti bir olan varlığın yani zatı itibarıyla zorunlu varlığın durumunu analiz eder. Varlıklardan zatı itibarıyla mümkün olanın, varlığı ile mahiyetinin ayrı olması gerekliliğine karşın zatı itibarıyla zorunlu varlığın varlığı hakikatinin -hem akılda hem de dış dünyada- aynı olması gerekir. Bu durumun açıklamasında ilk önce, dış dünyada zatı itibarıyla zorunlu varlığın varlık-mahiyet aynılığı ele alınır. Buna göre eğer onun varlığı ile mahiyeti ayrışsaydı mahiyeti ya içte ya da dışından olurdu. Ebherî, onun mahiyetinin içte olma ihtimalini -zorunlu varlığı kendi parçasına muhtaç varlık durumuna düşüreceğinden dolayı- olumsuzlar. Çünkü o durumda zatı itibarıyla zorunlu olan, mümkün olacaktır ki bu da çelişkidir. Şayet onun mahiyeti dışarıdan olsaydı bu durumda da zatı itibarıyla zorunlu varlık, mahiyetle ikame olan bir sıfat olurdu. Ebherî bu durumun, zatı itibarıyla zorunlu olanı, mahiyete muhtaç ve bir sebeple var olan mümkün hâle getireceğini belirtir. Bu sebebin mahiyetten başka olması durumunda zatı itibarıyla zorunlu, zatı itibarıyla mümkün hâle gelecektir. Bu sebebin, mahiyetin kendisi olması durumunda mahiyet, varlığı gerektirecektir. Bütün bunlar çelişki oluşturduğu için zatı itibarıyla zorunlu varlık, dış dünyada kendi mahiyetinin aynısı olmak durumundadır. Şayet dış dünyada varlık, kendi mahiyetinden hariç/ayrı olsaydı mahiyet, varlığı kabul edici olurdu. Bu da -dış dünyada- mahiyetin, varlıktan önce gelmesi anlamına gelecektir ki bu da çelişkidir.²⁴⁷

İkinci olarak zatı itibarıyla zorunlu varlığın varlığı ile mahiyetinin akılda aynı olması ele alınır. Buna göre eğer o, akılda varlık ve mahiyete ayrılıysaydı akılda onun varlıktan başka külli bir mahiyeti olurdu. Bu durumda da onun varlığı, mahiyetini

²⁴⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 69b-70a.

²⁴⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 70ab.

²⁴⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 70b.

gerektirmezdi. Aksi hâlde mahiyet, varlığı ile varlığı öncelemiş olurdu. Bu da onun, varlığından önce varlığının gerekli olması demektir ki bu çelişkidir. Bu durumda şöyle bir sonuç ortaya çıkacaktır: Zatı itibarıyla zorunlu olanın mahiyeti, varlığını gerektirmediği zaman mahiyetinden dolayı zatı itibarıyla zorunlunun yokluğu imkânsız olmaz. Böyle bir varlık ise zatı itibarıyla zorunlu olamaz. Çünkü zatı itibarıyla zorunlu olan varlığın yokluğu imkânsızdır. Bu noktada Ebherî, zatı itibarıyla zorunlu varlığın hem dış dünyada hem de akılda varlığının, hakikatinin aynısı olduğunu bir kez daha vurguladıktan sonra onun mahiyetinin “sırf varlık” ve dış hakikatinin ise “özel bir varlık” (وجودٌ شخصيٌّ) olduğunu belirtmektedir.²⁴⁸

Bu açıklamalardan sonra Ebherî, küllî varlığın ayanda değil yalnızca akılda bulunabileceğine dair açıklamalar yapar ve varlığı zorunlunun, varlığının kemaliyle diğer varlıklardan ayrıldığını, onun akılda hâsıl olması durumunda aklın onu, varlık ve mahiyete ayıramayacağını belirtir. Bundan sonra Ebherî, “zorunlu varlığın hakikatinin sırf varlık olmasını kabul etmenin -varlığın tabiatının yokluğun imkânsızlığını gerektirecek olmasından dolayı- her varlığı zorunlu varlık kılacağı” itirazını, “yokluğunun imkânsızlığını gerektiren tek varlığın, varlıkların en kâmil olan özel bir varlık olduğunu, her varlığın, yokluğunun imkânsızlığını gerektiren varlık olmadığını” söyleyerek reddeder.²⁴⁹

Ebherî, mahiyetten ayrılmayan durumlarla ilgili olarak imkân ve birlik kavramlarını ele almaktadır. Buna göre “imkân” ve “birlik”, dış dünyada mahiyetten ayrılmazlar. “İmkân” ve “birlik”in dış dünyada mahiyetten ayrıştığı farz edildiğinde ortaya çıkacak bütün ihtimaller ya çelişkiye ya da teselsüle neden olacaktır. Dolayısıyla “mahiyet”, “imkân” ve “birlik” ancak zihinde ayrışacaklardır. Çünkü bunlar – siyahlık ve beyazlıkta olduğu gibi bazılarının varlığı bazısından ayrışmasa bile- akılda birbirinden başkadırlar. Buna göre siyahlığın, cinsi faslından dış dünyada değil zihinde ayrışır. Ebherî bu noktada “zihnin, mahiyetin parçaları ile ayrılmış olarak ilgilenmeyebileceğini hatta (zihinde) mahiyetin parçalarının bir kısmının bir kısmından ayrılmayabileceğini ancak akla geldiğinde ayrılmış olarak temessül edeceğini” belirtir.²⁵⁰

Bu cümlelerin altıncı ve son faslında mevcutların cinsleri yani kategorileri kısa açıklamalarla verilmektedir. Ebherî, bilinen (meşhur) on cinsi burada vermektedir. Bunlardan 1) “cevher”, (2) “nicelik”, (3) “nitelik” ve (4) “izafet” daha önce açıklandığı için yalnız adları kaydedilmekle yetinilmiştir. Diğerlerinden, (5) “nerede (yer)”, mekânda bulunması sebebiyle şeyin durumu, (6) “zaman”, şeyin zamanda bulunması sebebiyle ortaya çıkan bir durum ve (7) “konum” ise -oturuş ve ayakta durma gibi- şeyin parçalarının bazısının bazısına ve dış durumlara göre şey için hâsıl olan bir durum olarak tanımlanmaktadır. Cinslerden bir diğeri olan (8) “sahiplik (mülk)”, -gömlekle ve sarıklı olma gibi- onu kuşatan şeyin husulü ve intikali ile intikal etmesi sebebiyle şeyin durumudur. Bu cinslerden son ikisinden biri olan (9) “etki”, -ısıttığı sürece ısıtıcı gibi- şeyin

²⁴⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 71a.

²⁴⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 71ab.

²⁵⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 71b.

başkasında tesir etmesi durumu iken bir diğeri olan (10) “edilgi” ise -ısındığı sürece ısınma gibi- şeyin, başkasından etkilenmesi durumudur.²⁵¹

Ebherî, bunlardan “yer”, “zaman”, “konum” ve “sahipliğin (mülk)” izafetler ve harici nispetler olduğunu dolayısıyla bunların “izafet” başlığı altında, etki ve edilginin ise “hareket” başlığı altında yer alabileceğini belirtir. Buna göre hareketin, fâile katıldığında fiil, münfaile katıldığında etkilenme ortaya çıkacağı belirtilerek arazların (1) “nicelik”, (2) “nitelik”, (3) “izafet” ve (4) “hareket” olmak üzere dört olduğu ifade edilir.²⁵²

Metafiziğin ikinci cümlesi, yukarıda da geçtiği gibi zorunlu varlığa ayrılmış ve altı fasıl hâlinde tasnif edilerek zorunlu varlık farklı açılardan incelenmiştir.

Birinci Fasıl:	Zatı İtibarıyla Zorunlunun Tekliği Hakkında
İkinci Fasıl:	Zorunlunun Tenzih ve Takdisi Hakkında
Üçüncü Fasıl:	Zatı İtibarıyla Zorunluluğun Zatını ve Bütün Eşyayı Bilmesinin Keyfiyeti Hakkında
Dördüncü Fasıl:	Zatı İtibarıyla Zorunlu Olandan Küllî Olarak Maddeden Mücerret Bir Cevherden Başkasının Sudur Etmemesi Hakkında
Beşinci Fasıl:	Varlığı Zorunludan İlk Sadır Olan Vasıtasıyla Çokluğun Gerekliliğinin Keyfiyeti Hakkında
Altıncı Fasıl:	Varlığı Zorunludan Feyzin Devam Etmesi Hakkında

Ebherî bu bölümde öncelikle, iki zorunlu varlığın bulunmasının muhal olduğunu temellendirerek zatı itibarıyla zorunlu varlığın tek olması gerektiğini ortaya koyar. Buna göre iki zorunlu varlığın birbirinden ayrı olarak var olmaları ya mahiyet ve lazımları ile veya ayrı arazlarla olacaktır. Mahiyetleri ile ayrı olmak “Zorunlu varlığı” dışında bir mahiyeti olmayan varlık için doğru olmaz. Kaldı ki böyle olsa bile iki zorunlu varlığın bu defa mahiyet ve lazımlarında da ortak olmaları gerekecektir. Diğer yandan bu iki zorunlu varlığın ayrışması ayrı arazlarla da olamaz. Çünkü arazlar ya mahiyet ya da dış bir durum sebebiyle ayrı olabilir. Mahiyet sebebiyle olduğu farz edildiğinde ayrı araz lazım olacak; dış bir durum sebebiyle olduğu farz edildiğinde ise varlığı zorunlu olanın tahakkuk etmesi için dış bir duruma muhtaç olması gerekecektir ki bütün bunlar zatı itibarıyla zorunlu varlık tarzı bakımından çelişki demektir. Dolayısıyla zatı itibarıyla zorunlu varlık tek olmak durumundadır.²⁵³

İkinci fasılda ise zorunlu varlıkta “varlık” dışında herhangi bir şey bulunmadığı temele alınarak onun cinsi, faslı olmadığından tanımının da olmadığı, türde ortağı olmadığından örneğinin bulunmadığı, konumu olmadığından zıddının bulunmadığı, sahiplik ve yoksunluk anlamında karşınının olmadığı belirtilerek onun tenzihi yapılır. Takdisi ise “Zatı itibarıyla zorunlu olanın zatında hiçbir sıfat karar kılmaz.” ilkesi baz

²⁵¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 71b-72a.

²⁵² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

²⁵³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

alınarak bir sıfatın onda karar kılmasının onun zorunluluğu ile çelişki oluşturacağı temellendirilerek yapılır. Ancak zâtı itibarıyla zorunlu olanın sıfatlarının ya kutsallık ve teklik gibi bir silsile ya da ilk yaratan ve ilk ilke oluş gibi sırf izafet olduğu ifade edilir.²⁵⁴

Üçüncü fasılda ise metafiziğin zorunlu varlık bahsinde çokça tartışmalı bir konu olan zâtı itibarıyla zorunlu varlığın, zâtını ve bütün şeyleri bilmesi ele alınmıştır. Ebherî, zâtı itibarıyla zorunlu varlığın, zâtını bilmesini onun mücerret hüviyetinin kendisi için gaip değil hazır olmasına bağlayarak çok kısa geçer. Sonrasında asıl tartışma konusu olan zorunlu varlığın eşyayı bilmesini ele alır. Buna göre kendisinde hiçbir sıfatın karar kılmadığı zorunlu varlığın eşyayı bilmesi zâtını bilmesi ile ilişkilendirilir. Onun eşyayı bilmesinin, eşyanın suretlerinin onun zâtında hazır bulunması anlamında olmadığı, aksine zâtı itibarıyla zorunlunun mücerret hüviyeti bütün şeylerin ilkesi olduğundan onun, zâtını bilmesinin şeylerin ilkesini bilmesi anlamına geldiği vurgulanır. Dolayısıyla zâtı itibarıyla zorunlunun, zâtı için hazır olan mücerret hüviyetini bilmesinden hareketle O'nun, bütün eşyayı bildiği sonucuna varılır.²⁵⁵

Bu noktada Ebherî, zâtı itibarıyla zorunlunun akletmesinin mümkün olmasından hareketle akıldaki zihni suretler ile makul suretlerin O'na bitişmesinin O'nun için zorunlu olduğu sonucuna varılmasını reddeder. Bu bağlamda o, tek bir mahalle hulul eden bitişiklik anlamında zihni suretlerle makul suretlerin bitişmesinin imkânsız olmadığını belirtir. Ancak o, yukarıdaki görüşün zihni suretler için mümkün olan şeyi harici mahiyetlere de genelleştirdiği kanaatindedir ve itirazı da bunadır. Çünkü zihni mahiyetin bir mahalle hulul etmesi imkânsız değilken bu durum, harici mahiyet için imkânsızdır. Sonuç olarak Ebherî, zihni suret için mümkün olan her şeyin harici mahiyet için de imkânsız olmasının gerekmeceğini vurgulayarak²⁵⁶ zâtı itibarıyla zorunlunun eşyanın ilkesi olması dolayısıyla onları bilmesinin mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Dördüncü fasılda ise zâtı itibarıyla zorunlu varlıktan ilk sudur eden şeyin niteliği açıklanmaktadır. Ebherî, zorunlu varlıktan küllî olarak sudur eden şeyin sırf akıl olduğunu ifade eder ve ardından bunun gerekçesini zorunlu varlığın -herhangi bakımdan kendisinde terkip bulunmayan- basit olmasını temele alarak ortaya koyar. Burada “*Bir'den ancak bir çıkar.*” ilkesi gereği zorunlu varlıktan ilk anda iki şeyin sudur ettiğinin kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak olan bütün ihtimaller -zâtı itibarıyla zorunlunun basit varlığına hanel getirecek olmasından dolayı- muhal görülerek sudur eden bu şeyin tek olması gerektiği sonucuna varılır. Zorunlu varlıktan tek olarak sudur eden bu şeyin cevher ve araz olması ihtimallerinden araz, -cevherden önce bulunamayacağı için- olumsuzlanır ve bu şeyin cevher olduğu sonucuna varılır. Bu cevherin, -heyula ve suretten mürekkep olmasından dolayı cisim olma ihtimali de olumsuzlanarak- mücerret bir cevher olan nefis ya da akıl olma ihtimalleri üzerinde durulur. Buna göre sudur eden bu mücerret cevherin, -cisme ihtiyaç duymasından dolayı- nefis olamayacağı için maddeden mücerret olan sırf akıl olduğu ortaya konur.²⁵⁷

²⁵⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

²⁵⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72a.

²⁵⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72ab.

²⁵⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 72b-73a.

Beşinci fasılda, varlığı zorunludan ilk sadır olan vasıtasıyla çokluğun nasıl ortaya çıktığı açıklanır. Bu aynı zamanda meşşâî gelenekte metafizik sistemin omurgasını oluşturan akıllar teorisinin de açıklandığı fasıldır.

Zorunlu varlıktan sadır olan sırf akıl, bir başkası vasıtasıyla varlığa çıktığı için ilk maluldür. Ebherî, ilk malulün -vasıtalı veya vasıtasız- cisme ilke olması gerektiğini belirtir. Aksi bir durumun cisimlerin sonlu olmaması anlamına geleceğini ifade eder. Cisimlerin kendisine dayandığı ilk malul olan sırf akıl, “ilk akıl” olarak adlandırılır. Cisim, kendisinde çokluk bulunan olduğu için ona ilke olanda da çokluk bulunması gerekir. Ancak bu çokluk, ilk aklın mahiyetinde değil akletmesindedir. Çünkü çokluğun, ilk aklın mahiyetinde olması demek mahiyetin parçalarının birbirine hulul etmesi dolayısıyla ilk akılda, surî ve kabîlî bir bileşik olması demektir ki onun mahiyetinde terkip bulunmaz. Bu durumda ilk akıldan çokluk şu şekilde ortaya çıkar: İlk aklın akletmesinin üç yönü bulunur. Bu akletme ilk aklın, (1) kendi mahiyetine, (2) “evvel” ile varlığının zorunluluğuna ve (3) kendisinin (imkânına) dönüktür. Bu akletme yönlerinin birinden o cisim (feleğin cismi), başka birinden de bir başka aklın ilkesi olan başka bir akıl sudur eder. “Malullerin, belli bir sonda son bulması” ilkesi gereği bu akıllar sonsuza kadar gitmeyip bir başka akılda son bulur.²⁵⁸

Ebherî, akılların zorunlu varlıktan sudurunu bu şekilde çok kısa geçerek sudurun bu şekilde olmasına yönelik eleştirilere cevap vermeye girişir. Bu eleştirilerden biri şudur: İlk aklın bir yönde akletmesinden sudur eden o cismin başka bir cisme illet olması neden caiz olmasın? Bu eleştiriye verilen cevapta o cismin başka bir cisme illet olmasının ya kuşatanın kuşatılana illet olması ya da tersi yani kuşatılanın kuşatana illet olması şeklinde olabileceği belirtilerek her iki durumda da çelişki ortaya çıkacağı temellendirilir. Ancak buradaki eleştiriye bağlı olarak kuşatılanın mümkün olması ve boşluk arasındaki ilişki ile kuşatanın yokluğu ve kuşatılanın varlığının mümkün olmasından boşluğun mümkün olmasına dayalı olarak iki eleştiri daha zikredilir. Bu iki eleştiri de gerekçeleri ile reddedilir. Zikredilen son eleştiri ise ilk akıldan sadır olan akıl ve cisim ile kendilerinden sonraki akıl ve cisim arasındaki illiyet bakımından öncelik-sonralık ilişkisine dairdir. Bu eleştirinin de doğru olmadığını gerekçeleri ile birlikte açıklayan Ebherî, cisimlerin bir kısmının bir kısmına illet olmasının caiz olmadığını, zira cisimlerin aklî ilkelerinin olduğunu dolayısıyla her felek için de aklî bir ilkenin var olduğunu ifade eder.²⁵⁹

Bu cümlelerin altıncı ve son faslında ise zorunlu varlıktan feyzin nasıl devam ettiği açıklanmaktadır. Burada ilk önce ezeli ve ebedî olan zorunlu varlığın malullerinin, ondan geriye kalmayacağı ifade edilir. Aksi hâlde varlığının mücerret olmasından dolayı malullerin varlığa çıkması için zorunlu varlığa bir tercih edicinin eklenmesine ihtiyaç olacağı belirtilir. Bu durumda maluller -varlıkları zorunlu varlığa bağlı olduğu için- mümkün kalmaya devam ederler. Zira ilk malullerin varlığından önce zorunlu varlığın dışında bir varlık bulunmamaktadır. İlk akıl ve ondan sonraki akılların -küllî olarak maddeden mücerret olmalarından dolayı- ezeli ve ebedî olmak bakımından benzer durumda oldukları belirtilerek kendisinden, unsurlar arasında ortak olan heyulanın lazım geldiği akılda son buluncaya kadar akıllar ve feleklerin devamı gerektiği ifade edilir. Bu son

²⁵⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 73a.

²⁵⁹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 73ab.

akıldan da unsurî heyulanın devamı gerekir. İstidatlarının çeşitliği sebebiyle farklı suretleri kabule hazır olan bu heyulaya ayrık akıldan suretler feyezân eder. Buradan hâdis olanın bir istidat ve bir madde ile öncelendiği temellendirilerek daimî hareketin, hudûs yoluyla sabit olduğu ancak ittisal yoluyla yenilendiği açıklanır. Sonrasında zaman içeren feleğin hareket ettirici nefsinin daimî ve cüz'î harekete olan itibarlarının nasıl olduğu detayları ile ortaya konur. Bu noktada diğer feleklerin hareketlerinin kesintiye uğramasının imkânsız olmadığına da değinilir. Buna göre onların hareketlerinin sürekli olduğunun bilinemeyeceği ve hareket ettiricilerinin de mücerret ve küllî olduğunun kesin bilgisinin ortaya konamayacağı belirtilir.²⁶⁰

Metafizik kısmının üçüncü ve aynı zamanda kitabın son cümlesi ise kelamcılarının (milliyyûn) metafiziğin bazı konularında ileri sürdüğü görüşlere verilen cevaplara ayrılmıştır. Bu cümledeki her bir fasılda kelamcılarının metafizik alanındaki farklı bir görüşü ele alınıp analiz edilmiştir. Buna göre bir konu ele alınırken ilk önce kelamcılarının o konudaki görüşleri özet bir şekilde aktarılır. Ardından bu görüşün analizi yapılarak doğru ya da yanlışlığı gerekçeleri ile ortaya konur. Daha sonra Ebherî, kendi felsefî sistem bütünlüğü içerisinde o konudaki görüşünü ifade eder.

Üçüncü ve son cümlede yine altı fasıl bulunmakta ve şu konular yer almaktadır:

- | | |
|-----------------|---|
| Birinci Fasıl: | Yaratıcının İspatı Konusundaki Yöntemleri Hakkında |
| İkinci Fasıl: | Varlık Konusundaki Yöntemleri Hakkında |
| Üçüncü Fasıl: | Varlığı Zorunlunun Tesir Ediciliği Konusundaki Yöntemleri Hakkında |
| Dördüncü Fasıl: | Sıfatlar Konusundaki Yöntemleri Hakkında |
| Beşinci Fasıl: | Nefislerin ve Akılların Varlığını İnkâr Konusundaki Yöntemleri Hakkında |
| Altıncı Fasıl: | Ma'dumun İadesi Konusundaki Yöntemleri Hakkında |

İlk fasılda yaratıcının ispatı konusunda kelamcılarının hudûs delili ele alınmaktadır. Ebherî, kelamcılarının bu konudaki argümanlarını şu şekilde ortaya koyar: “Âlem değişkendir. Her değişken mümkün ve her mümkün de sonradan değildir (muhtes). Her sonradan olan ihdas edilir. O hâlde âlemin bir muhtesi vardır. Dolayısıyla her mümkün - bir müessiri olmasından dolayı- sonradan değildir (muhtes). Aksi hâlde yani mümkünün varlığının sürekli olması durumunda müessirin tesiri, mevcudu icat olurdu ki bu muhtesdir.” Ebherî, buradaki iki önermeyi ayrı ayrı ele alıp analiz ederek kendi görüşünü ortaya koyar. Bunlardan ilki olan “Her mümkün sonradan değildir (muhtes).” önermesidir ki bu, Ebherî tarafından reddedilir. Zira Ebherî için muhtes, “zaman, kendisini önceleyen” anlamına gelmektedir. Her mümkün de böyle değildir yani zaman tarafından öncelenmemiştir. Buna delil olarak ise ilk malulün, mümkün olmasına karşın zaman tarafından öncelenmemesi gösterilir. İkincisi ise “Mümkünün varlığı devamlı olsaydı ona müessir olanın tesiri mevcudu icat olurdu.” önermesidir ki Ebherî bu önermeyi de mevcudu icat etmenin, “hâsil

²⁶⁰ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 73b-74b.

olan varlığın dışında başka bir varlığın yeniden başlatılması” olduğu gerekçesiyle reddeder. Çünkü kendisine tesir edenin sürekliliği ile devam eden bir varlığın anlamı dâimî mümkünde müessirin tesiri demektir. Buna binaen Ebherî, âlemin bir muhdisinin mümkün olduğunu kabul etmenin, zatı itibarıyla zorunlu yaratıcının ispatını ilzam etmeyeceğini belirtir. Ancak yine de âlemin muhdisinin zorunlu ya da mümkün olma ihtimalleri üzerine bina edilen bir itirazı tahlil eder. Buna göre şayet muhdisu'l-âlem zatı itibarıyla zorunlu varlık ise varılmak istenen sonuç zaten budur. Yok, eğer muhdisu'l-âlem mümkün ise bunun bir müessire olan ihtiyacının devr ve teselsüle düşeceğini ortaya konarak bu müessirin, sonunda yine zatı itibarıyla zorunlu olan bir ilkede (mebde') son bulacağı vurgulanır. Dolayısıyla bu durumun âlemin muhdes olmasının zatı itibarıyla zorunlu yaratıcının ispatına bir faydasının olmayacağı ifade edilir.²⁶¹

İkinci fasılda kelamcılarının varlık hakkındaki temel görüşleri kısaca ele alınmaktadır. Ebherî, kelamcılarının varlığa dair görüşleri bakımından iki gruba ele almaktadır. Bu gruplardan birinin “zorunlu ve mümkünün varlığının mahiyete zâid (ilave) olduğu”, diğerinin ise “zorunlu ve mümkünün varlığının mahiyetin kendisi olduğu” kanaatinde olduklarını ifade ettikten sonra sırasıyla bu görüşleri analiz edip eleştirisini beyan etmektedir. Buna göre zorunlu ve mümkünün varlıklarının mahiyete zâid olduğu önermesinin –varlığın mahiyetten başka olması temel alınarak- mahiyetin yokluk hâlinde sabit ve malum olduğu argümanına dayandırıldığı belirtilir. Buna karşın Ebherî, birbirinden her ayrışanın dış dünyada sabit olduğunun kabul edilemeyeceğini ifade eder. Zira bilgilerin ancak zihinde ayrışacağını, dolayısıyla mahiyetlerin sabitliğinin de -mahiyetlerin zihinde varlıktan ayrışması sebebiyle- dış dünyada değil ancak zihinde olacağını vurgular. Ebherî, kelamcılarının “iki zıddın tek mahalde bir araya gelmesinin imkânsızlığından” hareketle zihinsel suretin geçersiz olduğunu zira –sıcaklık ve soğukluğun idrakinde olduğu gibi- iki zıttın zihinde bir araya gelebileceğini söylediklerini aktarır. Bu itiraza da iki zıt mahiyetin cismani maddede bir araya gelebileceklerini ancak zihin için bunun caiz olduğunu söyleyerek cevap verir. Çünkü iki zıt mahiyet -sıcaklık ve soğukluk- birlikte bilinirler.²⁶²

Kelamcılardan mahiyetin, varlığın kendisi olduğunu savunan grubun ise –ki varlığı, mahiyetin sıfatı olarak kabul ederler– varlığın mahiyetten başka olamayacağını, zira bu durumda varlığın yokluk ile kaim olması gerekeceğini söyledikleri zikredilir. Buna karşılık varlığın yoklukla değil ama mahiyetle kaim olacağı hatırlatılır. Şayet mahiyetin, dış dünyada varlığı kabul edeceği ileri sürülürse bu “mahiyetin, varlığı ile varlığı öncelemesi” anlamına geleceğinden dolayı başa dönmüş olur. Çünkü daha önce de geçtiği üzere mahiyet ve varlık dış dünyada değil ancak akılda bölünür. Kaldı ki zorunlu varlığın hakikati, varlık olduğundan o, akılda da varlık ve mahiyete bölünmez.²⁶³

Üçüncü fasılda kelamcılarının, zorunlu varlığın tesir ediciliğinde “fâil-i-muhtar” ilkesini merkeze alan yaklaşımları ele alınmaktadır. Kelamcılarının, zorunlu varlığın zatı itibarıyla (malulü) zorunlu kılan (mucib bi'z-zat) olmasının içerisinde bir maluller zincirini ilzam edeceğini dolayısıyla âlemden bir değişim bulunamayacağını ileri sürdükleri aktarılır.

²⁶¹ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 74b.

²⁶² Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 74b-75a.

²⁶³ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 75a.

Dahası zatı itibarıyla zorunlu varlığı, bazen fiilde bulunan bazen de –kendisine bir tercih edici eklenmeksizin- fiilde bulunmayı terk eden bir varlık olarak anladıkları zikredilir. Bu noktada kelamcılar tarafından fâil-i muhtara, “Bir tercih edici olmadan, mümkün iki taraftan birini diğerine tercih edebilir.” olarak anlam verildiği sonra zorunlu varlığın, zatı itibarıyla varlığı gerektirmesinden âlemde değişim olmayacağı sonucuna varılmasına karşı çıkılır. Bu karşı çıkış, hareketin varlığının zatın yenilenmesine bağlı olmasına dayandırılarak temellendirilir. Buna göre zatın yenilenmesinden değişim ve hudûs lazım gelecektir. Buna göre hareketin varlığı ile beraber başka bir hâdisin hudûsunu gerektiren sürekli bir illet bulunacaktır ki bu hâdis de bir başka hâdisin hudûsunu gerektirecek ve bu şekilde sonsuza gidecektir.²⁶⁴

Dördüncü fasılda, zorunlu varlığın sıfatları konusunda kelamcıların görüşleri kısaca aktarılıp bu görüşlere dair eleştiriler yapılmıştır. Kelamcıların, kemal sıfatları olarak gördükleri ilim, irade ve kudret sıfatlarının Bâri'nin zatına zaid olduğu dolayısıyla O'nun, zatına zaid olan bir kudretle kadir olduğu, zatına zait olan bir irade ile dilediği ve yine zatına zait olan bir ilimle küllî ve cüz'ileri bildiği görüşünde oldukları aktarılır. Aksi hâlde bu kemal sıfatları ile vasfedilmeyen zatı itibarıyla zorunlu varlığın eksik bir varlık olacağını ileri sürerler. Ebherî, ancak mümkün varlık için geçerli olacak olan “kemal sıfatları” tabirinin Bâri için kullanılmasını reddeder. Bu bağlamda daha önce yapılan “sıfatların onun zatında karar kılmadığı” açıklaması hatırlatılır. Aksi hâlde zatı itibarıyla zorunlu varlık, mahsus olan cüz'î suretleri cismanî bir alet olmadan idrak edemeyecektir. Durumun böyle olması hâlinde zorunlu varlığın, kendisinde değişimin meydana geldiği zamanî cüz'ileri bilmesi demek, bunları bazen var bazen de yok olarak idrak etmesi demektir. Bu ise kendisinde değişimin olmadığı zorunlu varlıkta değişim anlamına gelir ki bu muhaldir.²⁶⁵

Bir sonraki fasılda ise nefis ve akılların varlığının kelamcılar tarafından inkâr edilmeleri ele alınmaktadır. Ebherî, kelamcıların bu konudaki görüşlerini şu şekilde ortaya koyar: Mücerret bir mevcudun kabul edilmesi hâlinde bu mevcut söz konusu vasıfta (mücerretlikte) Bâri'ye ortak olacaktır. Bu noktada iki ihtimal ortaya çıkacaktır. Bunlardan birisi bu vasıftaki ortaklığın mahiyette de ortaklığı gerektireceğidir. Bu olmadığı takdirde söz konusu vasıf farklı iki illetle malul olacaktır ki bu ihtimal geçersizdir. Ancak bu vasfın illetinin ontolojik (vücdiyye) bir illet olması gerektiğini hatırlatan Ebherî, söz konusu vasfın mahiyette ortak olmazsa farklı iki illetle malul olacağı görüşünü bu farklı iki illetten her birinin konum ve mekânda olmayı kabul etmemesi gerekçesiyle reddeder.²⁶⁶

Buna karşılık Ebherî kelamcıların, “bu vasfın (mücerretlik) o illete muhtaç olduğu için o illetle zorunlu olmasına” dair görüşlerini sıcaklığın “ateşlik” tabiatında bulunması örneğini vererek reddeder. Buna göre harekette ve güneşin ışığında var olan sıcaklığın “ateşlik” tabiatına ihtiyaç duymaması ile birlikte “ateşlik” tabiatı, sıcaklığı gerektirir. Dolayısıyla bir şeyin fertlerinden bazıları bir illeti bazıları da başka bir illeti

²⁶⁴ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 75ab.

²⁶⁵ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 75b.

²⁶⁶ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 75b-76a.

gerektirmesi mümkündür. Bu bağlamda imkânsızlığın, bir şahısta bir malul üzerine iki illetin bir araya gelmesinde olduğu hatırlatılır.²⁶⁷

Bu cümlelerin ve kitabın son faslı olan altıncı fasılda ise kelamcılarının ma'dumun iadesi hakkındaki görüşlerine yer verilerek bu görüşlere yönelik tahlil ve eleştiriler zikredilmektedir. Ebherî kelamcılarının -mahiyetin, varlığı kabul ederek taayyün etmesinden dolayı- mahiyetin üzerine ikinci kez varlığın gelmesini doğru kabul ettiklerini aktarır. Buna karşın kendisi –ilk varlığın ikinci kez olan varlıktan başka olduğu gerekçesiyle- mahiyetin, varlığın üzerine ikinci kez gelmesi görüşünü reddeder. Ardından da ma'dumun aynıyla dönmesinin imkânsız olduğuna dair görüşünü temellendirir. Buna göre mahalde ve diğer sıfatlarda ortak olan iki siyahtan birinin bir vakitte olmayıp bir vakitte bulunması durumunda, diğerinden ayrışması ancak vakitle olacaktır. Dolayısıyla o iki siyahtan biri, ayrışması ile beraber yokluktan sonra dönseydi içinde bulunduğu vakitle birlikte dönecekti. Ebherî, birbirinden ancak vakitle ayrışan şahısların yok olduktan sonra aynıyla dönmelerinin imkânsızlığını bu temel üzerine bina eder. Yani birbirinden ancak vakitle ayrışan şahısların yokluktan sonra aynıyla iadesi için vaktin de aynıyla iadesinin gerekecektir ki bunun çelişki oluşturacağını gerekçeleriyle birlikte açıklar. Dolayısıyla Ebherî, madumun aynıyla iadesinin imkânsız olduğunu düşünmektedir.²⁶⁸

²⁶⁷ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 76a.

²⁶⁸ Ebherî, *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*, vr. 76ab.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TELHÎSÜ'L-HAKÂİK'İN TAHKİKİLİ METNİ

1. Tahkikli Metin

كتاب تلخيص الحقائق

فهرس الموضوعات القسم الأول في المنطق

الجملة الأولى

- 85..... الفصل الثاني في دلالة اللفظ على المعنى
- 85..... الفصل الثالث في المفرد والمؤلف
- 86..... الفصل الرابع في الكلي والجزئي
- 87..... الفصل الخامس في المحمول والموضوع
- 88..... الفصل السادس في الذاتي والعرضي
- 88..... الفصل السابع في المحمولات الخمسة
- 89..... الفصل الثامن في الحد والرسم

الجملة الثانية

- 90..... الفصل الأول في القضية
- 91..... الفصل الثاني في إيجاب الحملية وسلبها
- 92..... الفصل الثالث في خصوص الحملات وحصرها وإهمالها
- 93..... الفصل الرابع في مواد القضايا وجهاتها
- 94..... الفصل الخامس في المتصلات
- 96..... الفصل السادس في المنفصلات
- 98..... الفصل السابع في التناقض
- 99..... الفصل الثامن في العكس

الجملة الثالثة

- 101..... الفصل الأول في القياس
- 103..... الفصل الثاني في الاقترانات الحملية

- 107 الفصل الثالث في الافتراضات الشرطية.
- 109 الفصل الرابع في القياسات الإستثنائية الشرطية.
- 110 الفصل الخامس في القياسات المركبة.

الجملة الرابعة

- 111 الفصل الأول في القضايا التي هي مواد القياسات.
- 113 الفصل الثاني في البرهان.
- 114 الفصل الثالث في القياسات التي ليست برهانية.

القسم الثاني في العلم الطبيعي

الجملة الأولى

- 115 الفصل الأول في نفي الجزء الذي لا يتجزى.
- 118 الفصل الثاني في تناهي الأبعاد.
- 119 الفصل الثالث في إثبات الهيولي وبرهانه.
- 120 الفصل الرابع في الصورة المخصصة للجسم.
- 121 الفصل الخامس في الجهات.
- 123 الفصل السادس في المكان.
- 125 الفصل السابع في الحركة والزمان.

الجملة الثانية

- 128 الفصل الأول في أحكام المحدد للجهات.
- 129 الفصل الثاني في أن حركات الأجرام الفلكية لا بد وأن تكون إرادية.
- 129 الفصل الثالث في أن محرك الفلك الحافظ للزمان لا بد وأن يكون قوة مجردة لا جسمانية.

الجملة الثالثة

- 130 الفصل الأول في أنهما.....
- 131 الفصل الثاني في انقلاب بعضها إلى البعض.....
- 132 الفصل الثالث في طبقات العناصر.....
- 132 الفصل الرابع في الآثار العلوية والسفلية.....

الجملة الرابعة

- 134 الفصل الأول في المزاج.....
- 135 الفصل الثاني في المعادن.....
- 136 الفصل الثالث في القوى النباتية.....
- 137 الفصل الرابع في القوى الحيوانية.....

الجملة الخامسة

- 140 الفصل الأول في تعريف النفس الناطقة وخواصها.....
- 141 الفصل الثاني في أن النفس الناطقة مجردة عن المادة.....
- 143 الفصل الثالث في حدوث النفس.....
- 144 الفصل الرابع في بقاء النفس بعد البدن.....
- 144 الفصل الخامس في خواص نفوس الأنبياء والأولياء.....
- 146 الفصل السادس في أحوال النفس بعد المفارقة عن البدن.....

القسم الثالث في العلم الالهي

الجملة الأولى

- 147 الفصل الأول في الأمور التي يجب تقديمها.....
- 148 الفصل الثاني في أن الموجود على قسمين واجب لذاته وممكن لذاته.....

- 150..... الفصل الثالث في أن وجود الممكنات مغاير لماهياتها
- 150..... الفصل الرابع في أن الواجب لذاته وجوده نفس حقيقته في الخارج والعقل جميعاً
- 152..... الفصل الخامس في الأمور التي لا تتميز عن الماهية
- 153..... الفصل السادس في أجناس الموجودات المشهورات

الجملة الثانية

- 154..... الفصل الأول في توحيد الواجب لذاته
- 154..... الفصل الثاني في تنزيه الواجب وتقديسه
- 155..... الفصل الثالث في كيفية علمه بذاته وبالأشياء كلها
- 155..... الفصل الرابع في أن الواجب لذاته لا يصدُر منه إلا جوهرٌ مجردٌ عن المادة بالكلية
- 156..... الفصل الخامس في كيفية لزوم الكثرة عن واجب الوجود بواسطة الصادر الأول
- 158..... الفصل السادس في إدامة الفيض عن واجب الوجود

الجملة الثالثة

- 160..... في الطرائق التي سلكها الملائون في الإلهيات
- 160..... الفصل الأول في طريقتهم في إثبات الصانع
- 161..... الفصل الثاني في طريقتهم في الوجود
- 162..... الفصل الثالث في طريقتهم في مؤثريّة واجب الوجود
- 162..... الفصل الرابع في طريقتهم في الصفات
- 163..... الفصل الخامس في طريقتهم في إنكار وجود العقول والنفوس
- 164..... الفصل السادس في طريقتهم في إعادة المعدوم

كتاب تلخيص الحقائق²⁶⁹

صنّفه مولانا الإمام الفاضل الأوحّد الكامل المحقّق العلامة حبز الأمة قدوة الأئمة برهان الحقّ هادي الخلق أمير الملة والدين حجة الإسلام والمسلمين أستاذ الحكماء والمتكلمين أفضل المتأخرين المفضّل بن عمر بن المفضّل الأبهري أطل الله بقاءه وتمتّع الإسلام بطول حياته.

قرأ عليّ هذا الكتاب²⁷⁰ الإمام الفاضل العالم الكامل المحقّق نجم الملة والدين شرف الإسلام والمسلمين سيّد الحكماء والأفاضل زين المحقّقين حسيب²⁷¹ العراق عليّ بن عمر بن عليّ القزويني يُدبّر الله فضله، قراءة بحث²⁷² وتحقيقٍ ومطارحةٍ وتدقيقٍ وانتهت²⁷³ القراءة في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة سبع وعشرين وستمئة، كتّبه مؤلّف الكتاب المفضّل بن عمر بن المفضّل الأبهري حامداً لله تعالى. {44/1}

269 ب + كتبت هذا صورة طبق خط الأبهري فوق الصطر.

270 ب + كتبت هذا صورة خط مؤلّف الرسالة فوق الصطر.

271 أ: قد انمحت كلمة "حسيب".

272 أ: قد انمحت كلمة "بحث".

273 أ: قد انمحت كلمات "ومطارحةٍ وتدقيقٍ وانتهت".

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمدا لله والثناء عليه كما هو أهلُهُ ومَسْتَحَقُّهُ، والصلاة على رسوله محمد وآله، فَإِنِّي حَرَرْتُ
للمخلصين من الرفاق²⁷⁴ تَذَكْرَةً جامِعَةً للعلوم الحِكْمِيَّةِ بأقسامها الثلاثة المشهورة، وسَلَكْتُ فيها طريقَ²⁷⁵
طلبِ الحقِّ وإيثارِ الصدق، وقد كان معظم²⁷⁶ غرضي من تأليفها إيصالَ المعاني إلى الأذهان، لا جَرَمَ جَعَلْتُهَا
مَجْرَدَةً عَمَّا وَجَدْتُ فِي الكُتُبِ مِنَ الحشو والتطويل، وأودعتُ فيها من كلِّ فن ما هو ضروري الاستحضار منه،
ولما فَرَعْتُ من تحريرها سَمِيْتُهَا **تلخيص الحقائق**، لِيُحَاذِيَ اسمها مُسَمَّاهَا وَيُطَابِقُ لفظُهَا ومعناها، واستعنتُ بالله
ولي التوفيق، وهو حسبنا ونعم المعين.

274 أ: قد انحلت كلمة "من الرفاق".

275 أ: قد انحلت كلمة "طريق".

276 أ: قد انحلت كلمة "معظم".

القسم الأول في المنطق

وفيه جمل.

الجملة الأولى

ثمانية فصول.

الفصل الأول في الحاجة إلى المنطق

اعلم أن العلم إما تصوّر وهو حصول حقيقة الشيء في الذهن، وإما تصديق وهو الحكم على الشيء بنفي أو إثبات. وكل واحد من التصور والتصديق قد يكون فطرياً كتصور الوجود والتشبيه، والتصديق بأن الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، وقد يكون غير فطري كتصور العقل والنفس، والتصديق بأن الإله واحد، والعالم محتاج إلى الصانع. وما ليس بفطري لا يحصل إلا بالفكر، أعني ترتيب أمور معلومة ليتأدى منها إلى أن يصير²⁷⁷ المجهول معلوماً، وذلك الترتيب قد يكون صواباً وقد يكون خطأ، وإلا لما وقع بين العقلاء خلاف، فلا بُد من علم فاصل بين الخطأ والصواب، وذلك هو الموسوم بالمنطق.

فإن قيل: لا يخلو إما أن يكون بديهياً أو لا يكون، لا سبيل إلى الثاني، وإلا لكان محتاجاً إلى منطقٍ آخر، ويذهب²⁷⁸ الأمر به إلى غير النهاية، فلا يمكن أن يحصل لنا علم فاصل بين الخطأ والصواب، فالمنطق بديهي فلا حاجة إلى تعلّمه. قلنا: لا نسلم أنّ المنطق إن لم يكن بديهياً كان محتاجاً إلى منطقٍ آخر، وهذا لأنّ المنطق وإن لم يكن بديهياً، لكنّ بعضه بديهي وبعضه غير بديهي، والبديهي منه فاصل بين الخطأ والصواب الذي يقع في البعض الذي هو غير بديهي منه، فلا تقع الحاجة إلى منطقٍ آخر، ويكون المجموع فاصلاً بين الخطأ والصواب الذي يقع في غير المنطق.

277 أ: قد انمحت كلمة "يصير".

278 أ: قد انمحت كلمة "ويذهب".

الفصل الثاني في دلالة اللفظ على المعنى

قد تكون دلالته بالمطابقة، وهو الذي يُعتبرُ بالنسبة إلى ما وضع له، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وقد تكون دلالته بالتضمّن، وهو الذي يُعتبرُ بالنسبة إلى بعض ما وُضِعَ له، كدلالة الإنسان على الحيوان، وقد تكون²⁷⁹ بالالتزام وهو الذي يُعتبرُ بالنسبة إلى أمرٍ خارجٍ عمّا وُضِعَ له غير منفكٍ عنه في الذهن، كدلالة الإنسان على قابل صنعة الكتابة.

واللفظ إذا كان موضوعاً لمعنيين، أحدهما جزء من الآخر، فإن أُعْتَبِرَ بالنسبة إلى الجزء من حيث أنه موضوع له كان دلالته عليه بالمطابقة، وإن أُعْتَبِرَ من حيث أنه داخل فيما وضع له كان دلالته عليه بالتضمّن، وكذى إذا كان موضوعاً للشيء وما²⁸⁰ يلازمه.

الفصل الثالث في المفرد والمؤلف

اللفظ إن لم يكن جزؤه دالاً على جزء معناه، فهو المفرد، كالإنسان، وعبد الله إذا جُعِلَ اسماً لشخصٍ معين، وإن كان جزؤه دالاً على جزء معناه فهو المؤلف، ويُسمى قولاً، كالحيوان الناطق، وعبد الله إذا جُعِلَ صفة.

والمفرد إن لم يكن معناه تاماً في العقل، كلفظ "في" فهو الأداة، وإن كان معناه تاماً في العقل فلا يخلو إما أن يدلّ على زمانٍ معناه أو لا يدل، الأول وهو الفعل، والثاني وهو الاسم، وهو إن كان موضوعاً لشخصٍ معين فهو العلم، وإن لم يكن موضوعاً لشخصٍ معين؛ فإن أمكن أن يحصل معناه في كثيرين على السّوية فهو المتواطى كالإنسان والحيوان، أو لا على السّوية وهو المشكك كالأبيض على الثلج والعاج؛ فإنّه على الأول أولى وأشدّ. واللفظ الواحد إذا وضعَ معنيين،²⁸¹ فإن كان وصفه لها على السّوية فهو المشترك كالغير، وإن كان لا

279 أ: قد انحوت كلمة "دلالته".

280 ب: وليما يلازمه.

281 ب: وضع المعنيين.

على السوية فهو المتشابه كالفرس على الحيوان الصَّهال وعلى الصورة المنقوشة بشكله، والألفاظ الكثيرة إذا وضعتَ لمعنى واحد كالأسد والليث تُسمى مترادفة.

الفصل الرابع في الكلِّي والجزئي

اللفظُ إن كان نفسُ مفهومِهِ مانعاً من وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الإنسان، وإن لم يكن مانعاً فهو الكلِّي سواء كانت الشركة فيه بالفعل {ط/45} كالإنسان، أو بالقوة العدمية²⁸² المانع كالعنقاء، أو إن إمتنع الشركة فيه لمانعٍ غير المفهوم كالباري. والمدلولُ عليه باللفظِ الكلِّي صورةٌ عقليةٌ غير مانعٍ من الشركة ولا وجود لها في الخارج، لأن كلَّ موجودٍ في الخارج فهو مُشخَّص، ولا شيء من المشخَّص بكلي، فالكلي وجوده في الذهن.

فإن قيل: الموجودُ في الذهن صورةٌ مُشخصةٌ في نفسٍ شخصية، ولا شيء من المشخص بكلي، فالصورة الذهنية ليست بكلية. قلنا: نحن²⁸³ لانعني بكون الصورة الذهنية كُليةً أن تلك الصورة نفسها²⁸⁴ مشتركة بين الكثيرين، بل نعني بكونها كُليةً أن أيَّ شخص من الأشخاص الخارجية من الماهية الواحدة إذا أخذ الذهن ماهيته مجردةً عن جميع لواحقها الخارجية كان الحاصل في الذهن شيئاً²⁸⁵ واحداً.

فإن قيل: الكلِّي من الإنسان هو الإنسانية من حيث هي هي، والإنسانية من حيث هي هي موجودة في الخارج، لأنها جزء من هذا الإنسان، وهذا الإنسان موجود وجزء الموجود موجود، فالإنسانية من حيث هي هي موجودة، فالكلِّي من الإنسان موجود في الخارج. قلنا: لا نسلم أن الكلِّي من الإنسان هو الإنسانية من

282 أ: قد امتحت كلمة "العدمية".

283 أ: قد امتحت كلمة "نحن".

284 أ: قد امتحت كلمة "نفسها".

285 أ: قد امتحت كلمة "شيئاً".

حيث هي هي، بل هو عبارة عن الإنسانية التي لا تمنع الشركة، والإنسانية بهذا الضدّ ليس جزءاً من هذا الإنسان، فالكلي ليس جزءاً من هذا الإنسان.

الفصل الخامس في المحمول والموضوع

إذا قلنا: ج²⁸⁶ هو ب، فالجيم هو الموضوع والباء هو المحمول، والألفاظ المرادفة إذا جُعِلَ بعضها موضوعاً وبعضها²⁸⁷ محمولاً، كقولنا: الإنسان بشر، لم يكن ذلك حملاً ووضعاً في المعنى، بل الوضع والحمل الحقيقي لا بدّ فيه من معنيين متغايرين ليُجَعَلَ أحدهما موضوعاً والآخر محمولاً، كقولنا: الإنسان ضاحك، ولا يكون المراد منه أن حقيقة²⁸⁸ أحدهما هي حقيقة²⁸⁹ الآخر، لأن الشيء لا يكون نفساً غيره، بل المراد منه أنّ الشيء الذي يصدق عليه الأول يصدق عليه الثاني، وإذا أردنا أن نحمل الحيوانية على أفرادها أخذناها بحيث تكون نسبتها إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة ونحملها.

فإن قيل: الحيوانية إذا أخذت متساوية النسبة كانت مجردة في الذهن وصارت صورة شخصية في العقل، فلا تكون محمولة على الجزئيات. قلنا: لم نُقَلِّمُ بأنّ الحيوانية إذا صارت مجردة في الذهن لا تكون الحيوانية من حيث هي هي محمولة؟ وهذا لأننا لا نحمل الحيوانية بقيد التجريد، بل نحمل الحيوانية من حيث هي هي - وإن عُرضَ لها التجريد في الذهن -.

286 أ: قد انمحت حرف "ج".

287 أ: قد انمحت كلمة "وبعضها".

288 أ: قد انمحت كلمة "حقيقة".

289 أ: قد انمحت كلمة حقيقة.

الفصل السادس في الذاتي والعرضي

كلُّ محمولٍ كُليٍّ، فإما أن يكون غير خارج عن حقيقة جزئياته الذهنية والخارجية، وإما أن يكون خارجاً عنها، والأول: هو الذاتي كالحيوانية للإنسان والفرس وغيرهما والإنسانية لأشخاصها، والثاني: هو العرض كالضحك والكتابة للإنسان.

والذاتي إما دالٌّ بالمطابقة على تمام الماهية التي تشترك فيها جزئياته الذهنية والخارجية وهو المقول في جواب "ما هو"، وإما غير دالٍّ عليها، والمقول في جواب "ما هو"، إن كان جزئياته مختلفة بالحقائق فهو المقول في جواب²⁹⁰ "ما هو" بحسب الشركة المحضة كالحيون، وإن كانت متفقة في الحقيقة فهو المقول في جواب "ما هو" بحسب الشركة والخصوصية كالإنسان، وإن لم يكن تحته إلا شخصٌ واحدٌ فهو المقول في جواب "ما هو" بحسب الخصوصية المحضة كالشمس. وأما غير الدال على الماهية فمثل الحساس والناطق.

وأما العرضي فإن امتنع إنفكاكه عن الماهية فهو اللازم كالضحك بالقوة للإنسان، وإلا فهو العرضي²⁹¹ المفارق كالضحك بالفعل للإنسان.

الفصل السابع في المحمولات الخمسة

المحمول الذاتي إن كان مقولاً في جواب "ما هو" بحسب الشركة فهو الجنس، ويُرسَمُ بأنه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب "ما هو" كالحيون، وإن كان مقولاً في جواب "ما هو" بحسب الشركة والخصوصية²⁹² فهو النوع، ويُرسَمُ بأنه الكلي المقول على²⁹³ كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب "ما هو" كالإنسان والشمس، وإن كان غير مقول في جواب "ما هو" فهو الذي يُمَيِّزُ²⁹⁴ الشيء عما يُشاركه في معنى

290 ب - فأصل في جواب ما هو، صح في الهامش.

291 ب: العرض.

292 ب: أو بحسب الخصوصية المحضة.

293 ب + على واحد أو على كثيرين.

294 أ: قد امتحت كلمة "يُمَيِّزُ".

ما وهو الفصل، ويُرسَمُ بأنه الكلي المقول على الشيء في جواب "أي شيء هو في ذاته" كالناطق للإنسان. وأخصُّ المقولين في جواب "ما هو" يسمى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقها، والأجناسُ قد²⁹⁵ تترتب متصاعدة والأنواع الإضافية متنازلة، وتنتهي إلى مالا جنسَ فوقه ويسمى جنس الأجناس، وإلى مالا نوعَ تحته {46/1} ويسمى نوع الأنواع. وكل²⁹⁶ فصلٍ فهو مقسّمٌ للجنس، ومقومٌ لوجود حصّة النوع من الجنس أي تمتنع الحصّة بعده.

والمحمول العرضي لازماً كان أو مفارقاً إن أختصَّ بحقيقة واحدة تُسمى خاصة، وتُرسَمُ بأنها كلية مقولة على ما تحت حقيقة واحدة قولاً عرضياً كالضحك للإنسان، وإن لم يُختصَّ بحقيقة واحدة يسمى عرضياً عاماً، ويُرسَمُ بأنه الكلي المقول على ما تحت حقيقة وغيرها قولاً عرضياً كالتنفُّس للإنسان.

الفصلُ الثامن في الحدِّ والرَّسم

الحدُّ، قولٌ دالٌّ على ماهية الشيء ويتركب من الجنس والفصل في تعريفِ الحقائق التي لها أجناسٌ وفصولٌ، فيذكرُ الجنس القريب فيفني²⁹⁷ عن تحديد المشتركات الذاتية لدلالته عليها بالتضمن، ثم يُقرنُ به ما بعده من الفصول، وقد يُقالُ لفظُ الحدِّ على ما يتألف من جنسٍ بعيدٍ وفصلٍ كالجسم الناطق في²⁹⁸ تعريف الإنسان، ويسمى حداً ناقصاً، ولا يكون الغرض منه تصوُّر حقيقة الشيء بل التمييز الذاتي، والحدُّ الحقيقي يسمى حداً تاماً، والحدُّ يقال عليهما بالإشتراك اللفظي.

وأما الرسمُ، فمنه تامٌ وهو الذي يتألف من جنسٍ الشيء وخاصته كالحیوان الضاحك في رسم الإنسان، ومنه ناقصٌ وهو الذي يتألف من أعراض الشيء وخواصه كقولنا: للإنسان إنه ماشٍ عريضُ الأظفار بادي

295 أ: قد انمحت كلمة "قد".

296 أ: قد انمحت كلمة "وكل".

297 ب: فتعين.

298 أ: قد انمحت كلمة "في".

البشرة ضاحك بالطبع. والذهن قد يَنْتقلُ من الرسم إلى الماهية المرسومة، ولكن ليس هو المقصود من كل الرسوم، لأن أكثرها لا يؤدي إلى إدراك الذاتيات.

فإن قيل: تعريف الشيء بالحدّ تعريفٌ لمجموع أجزائه، ومجموعُ أجزاء الشيء نفسُ ذلك الشيء، فتعريفُ الشيء بالحدّ تعريفٌ بنفسه وهو محال. قلنا: لانسلم²⁹⁹ أن تعريفَ الشيء بالحدّ تعريفٌ لمجموع أجزائه بل تعريفٌ للماهية المشخصة بمجموع أجزائها المفصّلة في العقل، ومجموع أجزاء المفصّل في العقل ليس أجزاء الماهية المشخصة.

الجملة الثانية

ثمانية فصول.

الفصل الأول في القضية³⁰⁰

وهي قولٌ يُقال لقائله أنه صادقٌ أو كاذب، والحكمُ فيها إن لم يكن معلقاً على شرط تُسمّى حَمَلِيَّة، كقولنا: زيدٌ كاتب، ولها أجزاء ثلاثة: المحكوم عليه ويُسمى موضوعاً، والمحكوم به³⁰¹ ويسمى محمولاً، والنسبة الحاصلة بينهما وتُسمى رابطة. وإن كان الحكم معلقاً على شرط تسمى شرطية، ولا يخلو إما أن يكون الارتباط بين جزئيه بالاتصال، كقولنا: إن كانت الشمس طالعةً فالنهارُ موجود، وتسمى شرطية متصلة، والجزء الأول منها يسمى مقدّماً والثاني تالياً. أو بالعناد وتُسمى منفصلة، كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً.

299 ب: لانم.

300 ب: فوق السطر: وهو الخير؛ أ: تحت السطر: وهو الخير.

301 أ: قد امتحت كلمة "به".

الفصل الثاني في إيجاب الحملية وسلبها

القضية الحملية إن حُكِمَ فيها بثبوت شيء لشيء تسمى موجبة، كقولنا: زيد كاتبٌ، وإن حُكِمَ فيها بلا ثبوت شيء لشيء تسمى سالبة، كقولنا: زيد ليس بكاتب.

والاعتبارُ في كونِ القضية موجبة أو سالبة بإثبات الحكم ونفيه،³⁰² لا يكون المحكوم عليه والمحكوم به وجودياً أو عدمياً، فإننا إذا قلنا: ما ليس بحَيٍّ فهو ليس بعالم، فقد حكمنا على اللاحي بإثبات اللا علم.³⁰³ فالقضية موجبة مع أن المحكوم عليه والمحكوم به³⁰⁴ عدمي.

والقضية إن كان حرفُ السلبِ فيها جزءاً من الموضوع أو المحمول تُسمى معدولة، كقولنا: زيد هو ليس بكاتب، واللاحي جماد، وإلا فتُسمى محصّلة إن كانت موجبة، وبسيطة إن كانت سالبة، والفرق بين الموجبة التي في محمولها عدول وبين السالبة بالرابطة، فإن حرفَ السالبة في الموجبة يتأخر عن الرابطة، كقولنا: زيد هو ليس مبصر،³⁰⁵ وفي السالبة يتقدم، كقولنا: زيد ليس هو بصير.³⁰⁶ والرابطة إذا لم تُذكر في اللفظ لم تتميز الموجبة عن السالبة إلا بالتيّة أو بالاصطلاح على تخصيص بعض الألفاظ بالسلب وبعضها بالإيجاب. والقضية مع الرابطة تسمى ثلاثية، ودونها تسمى ثنائية.

والسلبُ يصدّق على المعدوم، إذ المعدوم يصحُّ نفي صفاته والإيجاب لا يصدّق عليه، إذ المعدوم لا يرتبط به شيء، فقولنا زيد هو ليس³⁰⁷ يكذب إذا كان معدوماً أو بصراً³⁰⁸ وقولنا زيد ليس هو ليس ببصير³⁰⁹ يصدّق في الحالتين.

302 أ: قد انمحت كلمة "ونفيه".

303 ب + له.

304 أ: قد انمحت كلمة "به".

305 أ: قد انمحت كلمة "مبصر".

306 أ: قد انمحت كلمة "بصير".

307 أ: قد انمحت كلمة "مبصر".

308 أ: قد انمحت كلمة "بصراً".

309 أ: قد انمحت كلمة "ببصير".

الفصل الثالث في خصوص الحملات وحصرها وإهمالها

موضوع القضية إن كان شخصاً معيناً تسمى مخصوصة، كقولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب، وإن كان كلياً فإن بُيِّنَ فيها كمية الحكم تسمى محصورة وإن لم تُبَيَّنْ تسمى مهملة.

أما المحصورة فهي إما كلية وهي التي تَبَيَّنَ فيها أن الحكم على كل فرد من أفراد الموضوع، كقولنا: كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بجبر، وأما جزئية فهي التي تَبَيَّنَ فيها أن الحكم {ظ/47} على بعض افراد الموضوع، كقولنا: بعض الإنسان كاتب، بعض الإنسان ليس بكاتب.

والألفاظ الدالة على كمية الحكم كقولنا: كل، ولا شيء، ولا واحد، وليس بعض، وليس كل، وبعض ليس، يسمى كل واحد منها سورا.

وأما المهملة فهي في قوة الجزئية، لأن الحكم فيها على البعض مُتَيَّقِنٌ وعلى الكل مشكوك، فأخذنا المُتَيَّقِنَ وقلنا: المهملة في قوة الجزئية.

اعلم³¹⁰ أننا إذا قلنا: كل ج ب كان مرادُه أن كل واحد مما وُجِدَ واحد أو سيوجد في الذهن أو في الخارج، وُجِدَتْ له الجيمية بالفعل فهو ب، وإذا قلنا: لا شيء ج ب كان مرادُه أن كل ما وجد أو سيوجد في الذهن أو في الخارج وجدت له الجيمية بالفعل فليس يَصْدُقُ عليه أنه ب، والسلب بهذا التفسير مع الإيجاب المعدول مما يتلازمان في الصدق، وعلى هذا فقس حال الجزئيتين والذي يجعل موضوعاً في اللفظ يُقال³¹¹ الموضوع، وإذا قلنا: كل حيوان حساس كان الحيوان وصفُ الموضوع.

310 ب + واعلم.

311 ب + له وصف.

الفصل الرابع في مواد القضايا وجهاتها

المحمول إما أن يكون ضروري الوجود بحسب دوام ذات الموضوع وهو الواجب كالحَيوان في قولنا الإنسان حيوان، وإما أن يكون ضروري العدم وهو الممتنع، كالحجر في قولنا الإنسان،³¹² وإما أن لا يكون ضروري الوجود ولا ضروري العدم فهو الممكن. فالأحوال الثلاثة التالية المدلول عليها بلفظ الجوب والإمتناع والإمكان تسمى مواد القضايا.

والجهة هي اللفظة الدالة على كيفية إسناد المحمول إلى الموضوع بالإيجاب أو السلب، ثم القضية إن حُكِمَ فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بحسب دوام ذات الموضوع تسمى ضرورية، كقولنا: بالضرورة كل إنسان حيوان وبالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر.

وإن حُكِمَ فيها بأن المحمول غير ضروري الوجود والعدم بحسب دوام ذات الموضوع تسمى ممكنة خاصة، كقولنا: بالإمكان الخاص كل إنسان كاتب، وبالإمكان الخاص لا شيء من الإنسان بكاتب. وإن حُكِمَ فيها بإرتفاع الضرورة عن الجانب المخالف تسمى ممكنة عامة، كقولنا: بالإمكان العام كل جسم متحرك أى ليس ضروري العدم، وبالإمكان العام لا شيء من الكوكب بمنخسف أى ليس ضروري الوجود.

وإن حُكِمَ فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالفعل من غير زيادة قيدٍ آخر تسمى مطلقة عامة، كقولنا: كل إنسان متنفس بالفعل ولا شيء من الإنسان بمتنفس بالفعل، وإن حُكِمَ فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بحسب دوام ذات الموضوع من غير زيادة قيدٍ آخر، تسمى دائمة كقولنا: دائماً بعضُ الإنسان أسود ودائماً بعض الإنسان ليس بأسود، ولا جزم للعقل بصدقِ الدائمة كليةً إلا إذا كانت ضرورية.

312 ب + ليس بحجر.

واعلم أن الضرورة والإمكان والإطلاق والدوام قد تُعرضُ لثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقت من الأوقات، كضرورة التغيير للجسم وقت كونه متحركاً، وضرورة الحركة للكاتب وقت كونه كاتباً، وضرورة المشي للإنسان وقت كونه ماشياً³¹³ وكذلك الإمكان والإطلاق والدوام، لكن المنطقي لا يبحث عنها لأنها لا تُطلبُ في العلوم.

الفصل الخامس في المتصلات

المتصلة هي التي يُحكّم فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى سواء كان المقدم والتالي موجبين، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو سالبين كقولنا: إن لم تكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجوداً، أو إحداهما موجبا والآخر سالبا كقولنا: إن كانت الشمس طالعة لم يكن الليل موجوداً. والموجبة ما يُحكّم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم، والسالبة ما يُحكّم فيها بلا³¹⁴ صدق التالي على تقدير صدق المقدم، كقولنا: ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود. والمقدم في الموجبة إن اقتضى لذاته أن يتبعه³¹⁵ التالي تسمى لزومية، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإلا فتسمى اتفافية، كقولنا: إن كان الإنسان³¹⁶ ناطقاً فالحمار ناهق.

فالإتصال المطلق أعم من اللزوم وسلب اللزوم أعم من سلب مطلق الاتصال، لأن الاتفافية يصدّق عليها سلب اللزوم مع صدق الإتصال، واللزومية لا يتوقف صدقها على صدق المقدم والتالي، فإننا³¹⁷ إذا قلنا: بالليل إن كانت الشمس طالعة {48/1} فالنهار موجود، كانت المتصلة صادقة مع كذب المقدم والتالي، وإلا الإتفافية لا تُصدق إلا بصدق المقدم والتالي جميعاً.

313 أ: قد انمحت كلمة "ماشياً".

314 أ: قد انمحت كلمة "بلا".

315 أ: قد انمحت كلمة "يتبعه".

316 ب - في الأصل الإنسان، صح في الهامش.

317 ب - في الأصل فإننا، صح في الهامش.

والموجبة الكلية: هي التي يُحكّم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم في كل حالة لا يمتنع إقترانها بصدق المقدم، كقولنا: دائماً إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

والسالبة الكلية: هي التي يُحكّم فيها بأن التالي ليس بصادق على تقدير صدق المقدم على كل حالة لا يمتنع إقترانها بصدق المقدم، كقولنا: ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

والموجبة الجزئية: هي التي يُحكّم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم في بعض تلك الأحوال، كقولنا: قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق.

والسالبة الجزئية: هي التي يُحكّم فيها في بعض تلك الأحوال أن التالي ليس بصادق على تقدير صدق المقدم، كقولنا: قد لا يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق.

والمخصوصة: هي التي يُحكّم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم في حالة معينة، كقولنا: إن كان زيد في البحر في هذه الساعة كان غريقاً.

والمهملة: هي التي تُعرى تُعرى³¹⁸ عن الحصر والخصوص.

ومقدم المتصلة إذا كان قضية مستحيلة الصدق، كقولنا: إن كانت العشرة فرداً فهي غير منقسمة لمتساويين فلا يجزّم العقل بصدق الإتصال، لأن المقدم مُحال الصدق، والمحال جاز أن يلزمه امرٌ مُحال، فهو كون الفرد منقسماً لمتساويين.

والمتصلة قد تتركب عن حملتين، كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. وقد تتركب عن متصلتين، كقولنا: إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فكلما لم يكن النهار موجوداً لم تكن الشمس طالعة؛ وعن منفصلتين، كقولنا: إن كان الجسم ساكناً أو متحركاً، فالإنسان إما ساكناً أو متحركاً؛

318 أ: لم تُقرأ كلمة "تُعرى".

وعن حمليّ مقدّمٍ ومتصلٍ تالٍ، كقولنا: إن كان طلوع الشمس علّةً لوجود النهار فكلمًا لم يكن النهار موجوداً لم تكن الشمس طالعة؛ وعن متصلٍ مقدّمٍ وحمليّ تالٍ، كقولنا: إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وطلوع الشمس علّةً لوجود النهار؛ وعن حمليّ مقدّمٍ ومنفصلٍ تالٍ، كقولنا: إن كان هذا عدداً فهو إما زوجٌ أو فردٌ؛ وعن منفصلٍ مقدّمٍ وحمليّ، تالٍ كقولنا: إن كان هذا الشيء إما ساكناً أو متحركاً فهو جسم؛ وعن متصلٍ مقدّمٍ ومنفصلٍ تالٍ، كقولنا: إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإما أن لا تكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجوداً؛ وعن منفصلٍ مقدّمٍ ومتصلٍ تالٍ، كقولنا: إن كان هذا الشيء إما ساكناً أو متحركاً، فكلمًا لم يكن ساكناً فهو متحرك.

الفصل السادس في المنفصلات

المنفصلة هي التي يُحكّم فيها بالتعاند أو اللاتعاند بين أمرين، والموجبة منها ما يكون حكمها بالتعاند، كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً. والسالبة ما يكون حكمها باللاتعاند، كقولنا: ليس إما أن يكون الإنسان حيواناً أو أبيض.

والموجبة إما مانعة³¹⁹ الجمع والخلو، وإما مانعة الخلو دون الجمع.

أما مانعة الجمع والخلو فهي التي يُحكّم فيها بإمتناع اجتماع جزئها على الصدق والكذب. ويكون الموضوع في مقابلة أحد جزئها إما عين نقيضه، كقولنا: إما أن يكون العدد زوجاً أو لا زوجاً، أو المساوي لنقيضه، كقولنا: إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً. وقد يكون المساوي للجزء الأول منفصلاً³²⁰ أيضاً، فإذا رُكِّبَت القضية من جميع الأجزاء سُمِّيَت ذات أجزاء، كقولنا: إما أن يكون هذا العدد زائداً على ذلك العدد،

319 أ: قد انمحت كلمة "مانعة".

320 ب: منفصلة.

وإما أن يكون مساوياً أو ناقصاً. فنقيض الجزء الأول أن لا يكون زائداً أو يلزمه أن يكون ناقصاً أو مساوياً. فركبت المنفصلة من جميع الأجزاء وسميت ذات أجزاء.

وأما مانعة الجمع دون الخلو فهي التي يحكم فيها بإمتناع اجتماع جزئها على الصدق وإمكان اجتماعهما على الكذب. ويكون الموضوع في مقابلة أحد جزئها أخص من نقيضه، كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء حجراً أو شجراً، وإذا ذكر لها أجزاء كثيرة كل واحد منها أخص من نقيض الآخر، كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء حيواناً أو حجراً أو شجراً، كانت منفصلات كثيرة لإمتناع اجتماع كل اثنين منها على الصدق.

وأما مانعة الخلو دون الجمع فهي التي يحكم فيها بإمتناع اجتماع جزئها على الكذب وإمكان اجتماعهما على الصدق. ويكون الموضوع في مقابلة أحد جزئها أعم من نقيضه، {ط/49} كقولنا: إما أن يكون زيد في البحر أو لا يغرق، وإما أن يكون هذا الشيء لا أسود أو لا أبيض.

والحصر والإهمال والخصوص في المنفصلات على نهج ما في المتصلات. فالموجبة الكلية منها مثل قولنا دائماً إما ان يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً. والسالبة الكلية مثل قولنا ليس البتة إما أن يكون الإنسان حيواناً أو أبيض. والجزئية مثل قولنا قد يكون زيد إما أن يكون في السفينة أو يغرق،³²¹ وقد لا يكون زيد إما أن يكون في السفينة³²² أو يغرق؛ والمخصوصة مثل قولنا زيد في هذه الساعة إما في السفينة أو يغرق؛ والمهمله هي التي تُعرى³²³ عن الخصوص والحصر.

والمنفصلة قد تتركب عن حملتين كما مرّ وعن متصلتين، كقولنا: إما أن يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإما أن يكون قد يكون إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود؛ وعن منفصلتين، كقولنا: إما أن تكون هذه الحُمى إما صفراوية وإما دموية، وإما أن تكون سوداوية أو بلغمية؛ وعن حملي

321 أ: قد انحوت كلمة "يغرق".

322 أ: قد انحوت كلمة "السفينة".

323 أ: قد انحوت كلمة "التي تُعرى".

ومتصل، كقولنا: إما أن تكون الشمس ليست علّة لوجود النهار، وإما أن يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود؛ وعن حملي ومنفصل،³²⁴ كقولنا: إما أن يكون هذا الشيء ليس بعدد، وإما أن يكون إما زوجاً وإما فرداً؛ وعن متصل ومنفصل، كقولنا: إما أن يكون قد لا يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإما أن لا تكون الشمس طالعة أو النهار موجود.

الفصل السابع في التناقض

وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على جهة تقتضي لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة،³²⁵ واحترزنا بقولنا لذاته عما تقتضي أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة بالواسطة، كقولنا: زيدٌ إنسان زيدٌ ليس بحيوان، فإنه يقتضي أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة، لكن بواسطة أن الإنسان يجب أن يكون حيواناً.

ولا يتحقق التناقض بين الحملتين إلا بعد إيجادهما في معنى الموضوع والحمول والزمان والمكان بالإضافة والشرط والقوة والفعل والكل والجزء. والمحسوران لا تتناقضان إلا بعد اختلافهما في الكمية، فإن الكليتين قد تكذبان في مادة الإمكان كقولنا: كل إنسان كاتب، ولا شيء من الإنسان بكاتب، والجزئيتين تصدقان، كقولنا: بعض الإنسان كاتب، بعض الإنسان ليس بكاتب.

فنقيضُ الموجبة الكلية السالبة الجزئية ونقيضُ السالبة الكلية الموجبة الجزئية، وعلى العكس. والضرورة نقيضُها الممكنة العامة، وكذا الممكنة العامة نقيضُها الضرورية، والممكنة³²⁶ الخاصة نقيضُها إما ضرورة الوجود أو ضرورة العدم.

324 أ: قد انمحت كلمة "ومنفصل".

325 أ: قد انمحت كلمة "كاذبة".

326 أ: قد انمحت كلمة "والممكنة".

وهاهنا دقيقة: هي أن الجزئية من الممكنة الخاصة لا تتعين في نقيضها ضرورة الوجود في كل واحد من آحاد الموضوع أو ضرورة العدم في الكل، بل إما ضرورة الوجود في الكل أو ضرورة العدم في الكل، أو ضرورة الوجود في البعض مع ضرورة العدم في البعض الآخر. والمطلقة العامة نقيضها الدائمة وعلى العكس. وأما الشرطيات فنقيضُ الموجبة الكلية منها السالبة الجزئية، ونقيضُ السالبة الكلية منها الموجبة الجزئية، على قياس ما مر في الحملات.³²⁷

الفصل الثامن في العكس

فهو جعلُ الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، أو المقدم تالياً والتالي مقدماً مع بقاء الإيجاب والسلب بحالة، والصدق أو الكذب بحالة. ولنبدأ بالسوالب الكلية. أما الضرورية فيجب إنعكاسها سالبةً ضروريةً، لأنه إذا صدقَ بالضرورة لا شيء من ج ب، فبالضرورة لا شيء من ب ج، وإلا لصدق نقيضه وهو قولنا نقض ج ب بالإمكان العام، ولو أمكن ذلك لكان المسلوب عن الشيء بالضرورة ثابتاً له على تقدير أمر ممكن الحصول له، لأنه لو وجدت الثابتة لنتقض ما هو ج، لكان ذلك النقض ب و ج، فنقض ج حينئذ يكون ب، فالمسلوب عن الشيء بالضرورة ثابت له على تقدير أمر ممكن الحصول له، هذا خلف.

وأما الممكنة الخاصة والعامة فلا يجب إنعكاسها، لأنه يصدق بالإمكان الخاص أو العام، لاشيء من الإنسان بكاتب، ولا يصدق عكسه، لأن كل كاتب فهو بالضرورة الإنسان. وكذلك المطلقة العامة لا يجب إنعكاسها، لأنها قد تصدق في مادة الإمكان، مثل قولنا لا شيء من الإنسان بمتنفس بالإطلاق مع أنه لا يصدق عكسها.

327 ب - في الأصل في الحملات، صح في الهامش.

أما الدائمة فتتعاكس كنفسها، لأنه إذا صدق دائماً لا شيء من ج ب، فدائماً لا شيء من ب ج،
وإلا فنقض {50/1} ب ج بالفعل، ودائماً لا شيء من ج ب، فدائماً نقض ب ليس ب، هذا خلف.

وأما الموجبة الكلية فلا يجب إنعكاسها كلية، لأنه يصدق كل إنسان حيوان، ولا يصدق كل حيوان إنسان، بل الموجبة الكلية كانت أو جزئية فالضرورة والدائمة والمطلقة العامة تنعكس موجبة جزئية بالإطلاق العام، لأنه إذا صدق بالضرورة أو دائماً أو بالإطلاق العام كل ج ب أو³²⁸ بعض ج ب، فبالإطلاق العام نقض ب ج³²⁹ وإلا فدائماً لا شيء من ب ج، فدائماً لا شيء من ج ب، هذا خلف.

أما الممكنة الخاصة والعامة كلية كانت أو جزئية فيجب إنعكاسهما جزئيةً بالإمكان العام، لأنه إذا صدق بالإمكان الخاص أو العام كل ج ب أو بعض ج ب، فبالإمكان العام بعض ب ج، وإلا [فبالضرورة]³³⁰ لا شيء من ب ج، فبالضرورة لا شيء من ج ب، هذا خلف.

وأما السالبة الجزئية فلا يجب إنعكاسها لأنه يصدق بعض الحيوان ليس بإنسان، ولا يصدق عكسه. وأما المتصلات فالسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها،³³¹ لأنه إذا صدق ليس البتة إذا كان أ ب فج د، فليس البتة إذا كان ج د فأ ب، وإلا لصدق نقيضه وهو قولنا: قد يكون إذا كان ج د فأ ب وليس البتة إذا كان أ ب فج د، فقد لا يكون إذا كان ج د فج د، هذا خلف.

وأما الموجبة الكلية فتتعاكس جزئيةً، لأنه إذا صدق كلما كان أ ب فج د، فقد يكون إذا كان ج د فأ ب وإلا فليس البتة إذا كان ج د فأ ب فليس البتة إذا كان أ ب فج د، فقد يكون إذا كان ج د فأ ب وإلا فليس البتة إذا كان ج د فأ ب فليس البتة إذا كان أ ب فج د، هذا خلف.

328 أ: قد انمحت كلمة "أو".

329 أ: قد انمحت حرف "ج".

330 أ: قد انمحت كلمة "فبالضرورة".

331 أ: قد انمحت كلمة "نفسها".

والموجبة الجزئية أيضا تنعكس موجبةً جزئيةً لهذه الحجّة³³² والسالبة الجزئية لا يجب إنعكاسها، لأنه يصدق قولنا قد لا يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق، ولا يصدق عكسه، لأنّ كلما كان غريقاً فهو في البحر، إذ المراد من البحر هو الماء المغرق.

واعلم أنه إذا صدق كل ج ب بالفعل، كيف اتفق مما ليس ب ولا في وقت؟ فهو ليس ج دائماً، وإلا فنقض ما ليس ب ولا في وقت فهو ج بالفعل، وكل ج بالفعل فهو ب بالفعل، فنقض ما ليس ب ولا في وقت³³³ فهو ب، هذا خلف. وهذا اللازم قد يسمى عكس النقيض، وفي المتصلات إذا قلنا: كلما كان أ ب فج د، فكلما لم يكن ج د لم يكن أ ب، وهذا عكس النقيض في المتصلات.

الجملة الثالثة

خمسة فصول.

الفصل الأول في القياس

وهو قول مؤلف من قضيتين أو قضايا متى سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر، واحترزنا بقولنا لذاتها عن أمرين:

أحدهما ما يلزم عنه صدق نتيجته بخصوصية المادة، كقولنا: أ ب مساو لب، و ب مساو لـج، فإنه يلزم أنّ أ مساو لـج، وهذه النتيجة إنما لزمّت بخصوصية المادة. فأما إذا قلنا: البياض مخالفٌ للسواد، والسواد مخالفٌ للبياض، فإنه لا يلزم منه أن البياض مخالفٌ للبياض.

332 أ: قد انمحت كلمة "الحجّة".

333 أ: قد انمحت كلمة "وقت".

وثانيهما ما يلزم منه قول آخر بواسطة تَغْيِيرٍ³³⁴ بعض أجزاء القضايا، كقولنا: كل جسم مؤلف، وما ليس بممكن دائماً فهو ليس بمؤلف، فإنه يَنْتُجُ أن كل جسم ممكن،³³⁵ لأن القضية الثانية يلزمها بعكس النقيض أن كل مؤلف ممكن، لكننا إذا قلنا: كل مؤلف ممكن، فقد تغيرت³³⁶ أجزاء القضية الثانية لأن حرف السلب كان جزءاً من الموضوع والمحمول، وفي قولنا إن كل مؤلف ممكن، لم يبق حرف السلب جزءاً من الموضوع والمحمول.

ثم القياس إن لم يكن عينُ النتيجة ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل فهو إقتزائي كقولنا: كل ج ب³³⁷ وكل ب أ. وإن كان عينُ النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل فهو استثنائي،³³⁸ كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة فالنهار موجود، فَعَيْنُ النتيجة هنا مذكورةٌ في القياس. إذا قلنا: لكن النهار ليس بموجود، ينتج أن الشمس ليست بطالعة، فَنَقُضُ النتيجة ها هنا مذكورٌ في القياس.

والمكرر بين³³⁹ مقدمتي القياس يُسمى حداً أوسط، والمحكوم عليه في المطلوب يسمى حداً أصغر، والمحكوم به يسمى حداً أكبر. والقضية التي جُعِلَتْ جزء القياس تُسمى مقدمة، والمقدمة التي فيها الأصغر في القياس الإقتزائي تسمى الصغرى، والتي فيها الأكبر تسمى الكبرى، والهيئة الحاصلة من كيفية³⁴⁰ وضع الحد الأوسط عند الحدين الآخرين يسمى شكلاً، واللازم قبل اللزوم يسمى مطلوباً وبعده نتيجة.

334 أ: قد انمحت كلمة "تغير".

335 أ: قد انمحت كلمة "ممكن".

336 أ: قد انمحت كلمة "تغيرت".

337 أ: قد انمحت حرف "ب".

338 أ: قد انمحت كلمة "استثنائي".

339 أ: قد انمحت كلمة "بين".

340 أ: قد انمحت كلمة "كيفية".

الفصل الثاني في الاقترانات الحملية

الحد الأوسط فيها إن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول، وإن كان محمولاً فيهما فهو الشكل الثاني، وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، وإن كان {ظ/51} موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع.

أما الشكل الأول فيشترط³⁴¹ في إنتاجه أن تكون صغراه موجبة وكبراه كلية، أما موجبة الصغرى فلائها لو كانت سالبة لكان الأوسط مسلوباً عن الأصغر، فإذا حكمنا على ما يثبت³⁴² له الأوسط بإيجاب أو سلب، فلا يجب أن يتعدى إلى الأصغر. وأما كون الكبرى كلية فلائها لو كانت جزئية جاز أن يكون النقض الذي يحكم عليه بثبوت الأكبر أو سلبه غير النقض الذي³⁴³ على الأصغر، فلا يتعدى الحكم إلى الأصغر. وجزئية المنتجة أربعة، ولتورد أمثلتها من المطلقات:

الضرب الأول: من موجبتين كليتين تنتج موجبة كلية: كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ.

الضرب الثاني: من كليتين والكبرى سالبة تنتج سالبة كلية: كل ج ب، ولا شيء³⁴⁴ من ب أ، فلا

شيء من ج أ.

الثالث: من موجبتين الصغرى جزئية تنتج موجبة جزئية: بعض ج ب، وكل ب أ، فبعض ج أ.

الرابع: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية: بعض ج ب، ولا شيء من ب

أ، فبعض ج ليس أ. والصغرى في هذا الشكل إن كانت فعلية فالنتيجة تابعة للكبرى وهو الخلف³⁴⁵ بذاته،

وإن كانت ممكنة عامة كانت أو خاصة فهي مع الكبرى الضرورية تنتج ضرورية، فإننا إذا قلنا: كل ج ب

341 أ: قد انمحت كلمة "فيشترط".

342 أ: قد انمحت كلمة "يُثبت".

343 ب + يحمل.

344 أ: قد انمحت كلمة "ولا شيء".

345 ب + بين.

بالإمكان، وكل ب أ بالضرورة في ذاته³⁴⁶ فيفترض حصول الأوسط بالفعل، فيكون كل ج ب بالفعل، وكل ب أ بالضرورة، فكل ج أ بالضرورة³⁴⁷ فكل جزئية الضرورة³⁴⁸ وإذا كان ضرورياً على هذا التقدير وجب أن يكون ضرورياً في نفس الأمر،³⁴⁹ وإلا لصار ما ليس بضروري ضرورياً على تقدير وقوع أمرٍ ممكن، هذا محال. ومع الممكنة³⁵⁰ الخاصة تنتج ممكنة خاصة، لأننا إذا قلنا: كل ج ب بالإمكان العام أو الخاص، وكل ب أ بالإمكان الخاص، فيفترض حصول الأوسط بالفعل للأصغر، فيكون كل ج أ بالإمكان الخاص، وإذا كان ممكناً على ذلك التقدير يكون ممكناً في نفس الأمر، وإلا لصار ما ليس بممكنٍ في نفس الأمر ممكناً على تقدير ممكن، هذا خلف.

ومع البواقى تنتج،³⁵² لأن الأوسط إذا حصل بالفعل فإن كان الأكبر³⁵³ ممكناً بالإمكان العام فيكون ممكناً في نفس الأمر لِمَا مَرَّ. وأما الشكل الثاني فالمنتج منه ما تكون مقدمته مختلفتين بالسلب والإيجاب وكبراه كلية، وأن يكون الإيجاب على جهة ينافي السلب على جهة.

والضروب المنتجة منه أربعة، ولنورد³⁵⁴ أمثلتها من الإيجاب المطلق والسلب الدائم. الضرب الأول: من كليتين والكبرى سالبة تنتج سالبة كليّة، كل ج ب بالفعل، ولا شيء من أ ب دائماً، فلا شيء من ج أ دائماً، بعكس الكبرى وبالحلف. وهو أنه إن لم يصدق لاشيء من ج أ دائماً فبعض ج أ بالفعل، ولا شيء من أ ب دائماً، فبعض ج ليس ب دائماً، وقد كان كل ج ب بالفعل هذا خلف.

346 أ: قد انمحت كلمة "ذاته".

347 ب: فكل ج أ بالضرورة.

348 ب - جزئية الضرورة.

349 أ: قد انمحت كلمة "الأمر".

350 أ: قد انمحت كلمة "الممكنة".

351 أ: قد انمحت حرف "أ".

352 ب + ممكنة عامة.

353 ب - بالفعل فإن كان الأكبر.

354 أ: قد انمحت كلمة "ولنورد".

الثاني: من كليتين والصغرى سالبة، تنتج سالبة كلية، لا شيء من ج ب دائماً، وكل أ ب بالفعل، فلا شيء من ج أ دائماً، بعكس الصغرى وجعلها كبرى، ثم عكس النتيجة والخلف.

الثالث: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية، بعض ج ب بالفعل، ولا شيء من أ ب دائماً، فبعض ج ليس أ دائماً، بعكس الكبرى والخلف.

الرابع: من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية، بعض ج ليس ب دائماً، وكل أ ب بالفعل، فبعض ج ليس أ دائماً، بالخلف.

ولا³⁵⁵ إنتاج في هذا الشكل عن مطلقين ولا عن ممكنين ولا عن مطلقة وممكنة ولا ممكنة ودائمة، إذ لا تنافي بينها، ومتى كان إحدى مقدمتيه ضرورية فالنتيجة ضرورية، والدائمة مع المطلقة والدائمة تنتج دائمة، وبيان النتائج تارة³⁵⁶ بالعكس وتارة بالخلف.

وأما الشكل الثالث فالمنتج منه ما تكون صغراه موجبة وإحدى مقدمتيه كلية، وضروبه المنتجة ستة، ولنورد³⁵⁷ أمثلتها من المطلقات.

الضرب الأول: من موجبتين كليتين تنتج موجبة جزئية، كل ب ج، وكل ب أ، فبعض ج أ بعكس الصغرى.

الضرب الثاني: من كليتين والكبرى سالبة تنتج سالبة جزئية، كل ب ج، ولا شيء من ب أ، فبعض ج ليس أ.

الثالث: من موجبتين والصغرى جزئية تنتج موجبة جزئية، بعض ب ج، وكل ب أ، فبعض³⁵⁸ ج أ.

355 ب: إلا.

356 أ: قد انحوت كلمة "تارة".

357 ب: ولنوراد.

358 أ: قد انحوت كلمة "فبعض".

الرابع: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية، بعض ب ج، لا شيء من ب

أ، فبعض ج ليس أ. بيان³⁵⁹ هذه الأربعة بعكس الصغرى وبالخلف. {52/1}

الخامس: من موجبتين والكبرى جزئية تنتج موجبة جزئية، كل ب ج، وبعض ب أ، فبعض ج أ،

بعكس الكبرى وجعلها صغرى³⁶⁰ ثم عكس النتيجة وبالخلف.

السادس: من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى تنتج سالبة جزئية، كل ب ج، وبعض ب ليس

أ، فبعض ج ليس أ. بالخلف والافتراض وهو أن نفرض أ ب³⁶¹ الذي ليس ج د، فيكون كل د ب، وكل ب

ج، فكل د ج،³⁶² ولا شيء من د أ، فبعض ج ليس أ، والنتائج في هذا الشكل تتبين من الشكل الأول،

بعكس الصغرى إن كانت الكبرى كلية وبالافتراض إن كانت جزئية.

وأما الشكل الرابع فالمنتج منه خمسة أضرب، ولا بد أن تكون السالبة فيه منعكسة.

الضرب الأول: من موجبتين كليتين تنتج موجبة جزئية، كل ب ج، وكل أ ب، فبعض ج أ، يجعل

الصغرى كبرى والكبرى صغرى ثم عكس النتيجة.

الثاني: من موجبتين والكبرى جزئية³⁶³ تنتج موجبة جزئية، كل ب ج، وبعض أ ب، فبعض ج أ،

بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة، ومتى كانت المقدمتان في هذين الضربين عليتين فالنتيجة مطلقة عامة، وإن

كانت إحدى مقدمتيه ممكنة فالنتيجة ممكنة عامة، إلا إذا كانت الصغرى ضرورية فإن النتيجة مطلقة عامة.

الثالث: من كليتين والصغرى سالبة تنتج سالبة كلية، لا شيء من ب ج دائماً، وكل أ ب، فلا شيء

من ج أ دائماً، بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة.

359 أ: قد انمحت كلمة "بيان".

360 أ: قد انمحت كلمة "صغرى".

361 أ: قد انمحت حرف "ب".

362 أ: قد انمحت حرف "ج".

363 أ: قد انمحت كلمة "جزئية".

الرابع: من كليتين والكبرى سالبة تنتج سالبة جزئية، كل ب ج، ودائماً لا شيء من أ ب، فدائماً بعض ج ليس أ، بعكس المقدمتين جميعاً.

الخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية، بعض ب ج، ودائماً لا شيء من أ ب، فدائماً بعض ج ليس أ، بعكس المقدمتين. والسالبة في هذه الضروب الثلاثة إن كانت ضرورية فالنتيجة ضرورية، وإن كانت دائمة فالنتيجة دائمة.

الفصل الثالث في الاقترانات الشرطية

وهي عن متصلتين أو منفصلتين أو حملي ومتصل أو حملي ومنفصل أو متصل ومنفصل.
أما المتصلات فالمنتج منها ما يكون الإشتراك في جزء تام، أعنى مقدم أو تالٍ، فالحذُّ الأوسط فيها إن كان تالياً في الصغرى مقدماً في الكبرى فهو الشكل الأول، وإن كان تالياً فيهما فهو الشكل الثاني، وإن كان مقدماً فيهما فهو الشكل الثالث، وإن كان مقدماً في الصغرى تالياً في الكبرى فهو الشكل الرابع. وشرائطُ الإنتاج وعدد الضروب في كل شكل كما في الحمليات.

وأما المنفصلات فإن كان الإشتراك في جزء تام فنتج المتصلة، كقولنا: دائماً إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون الليل موجوداً، ودائماً إما أن يكون النهار موجوداً وإما أن يكون الليل موجوداً، فينتج إذا أُخِذَ لازم المقدمة الأولى متصلة هكذا: كلما لم تكن الشمس طالعة كان الليل موجوداً، وأُخِذَ لازم المقدمة الثانية هكذا: كلما كان الليل موجوداً لم يكن النهار موجوداً، فينتج كلما لم تكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجوداً.

وإما إذا كان الإشتراك في³⁶⁴ جزء غير تام، كقولنا: دائماً إما أن يكون كل ب ج أو د، ودائماً إما أن يكون كل د هـ أو ز، فدائماً إما أن يكون كل ب ج أو هـ أو ز، وقس البواقي عليه.

364 أ: قد انحوت كلمة "في".

أما المتصلة والحملية فإذا قلنا: إن كان أ ب، فكل ج د، وكل د هـ، ينتج إن كان أ ب، فكل ج هـ،
وقس عليه البواقي.

أما الحملية المنفصلة فإن كانت الحملية صغرى وضرب منه³⁶⁵ الشكل الأول والثالث.

ضروب الشكل الأول

الضرب الأول: كل ج ب، ودائماً كل ب إما د وإما هـ، فكل ج إما د وإما هـ.

الثاني: كل ج ب، وليس البتة شيء من ب إما د وإما هـ، فليس البتة شيء من ج إما د وإما هـ.

الثالث: بعض ج ب، ودائماً كل ب إما د وإما هـ، فبعض ج إما د وإما هـ.

الرابع: بعض ج ب، وليس البتة شيء من ب إما د وإما هـ، فبعض ج ليس إما د وإما هـ.

وأما الشكل الثالث فلا ينعقد إلا إذا كان المقدم في الكبرى كلياً، وهو أربعة أضرب.

الضرب الأول: كل ب ج، ودائماً كل ب إما د وإما هـ، فبعض ج إما د وإما هـ بعكس الصغرى.

الثاني: كل ب ج، وليس البتة شيء من ب إما د وإما هـ، فبعض ج ليس إما د وإما هـ.

الثالث: بعض ب ج، وكل ب إما د وإما هـ، فبعض ج إما د وإما هـ.

الرابع: بعض ب ج، وليس البتة شيء من ب إما د وإما هـ،³⁶⁶{ظ/53} فليس بعض ج إما د وإما هـ

هـ، والبيان في الكل بعكس الصغرى.

وإن كانت الحملية كبرى، فمثل قولنا دائماً كل ب إما ج وإما د، وكل د هـ، ينتج دائماً كل ب إما

ج وإما هـ، وقس عليه البواقي.

365 ب: فينعتقد فيه.

366 أ: قد انتهى حرف "هـ"

يكذب عليه كل واحد منهما ومعنى الكبرى أنّ ما صدق عليه أ هـ د فهو هـ، ولم يُعلم من الصغرى

أنّ د صادق على ب، فلا ينتج.³⁶⁷

وأما المتصلات والمنفصلات، فإن كان الإشتراك في جزء تام فالنتيجة تَظْهَرُ بِتَغْيِيرِ المنفصلة متصلةً، وإن

كان الإشتراك في جزء غير تام، كقولنا: كلما كان أ ب فج د، ودائماً كل د إما هـ وإما ز، ينتج كلما كان أ ب، فدائماً كل د إما هـ وإما ز، وقس عليه البواقي.

الفصل الرابع في القياسات الإستثنائية الشرطية

الموضوعة فيها إن كانت متصلة فاستثناء عين المقدم يَنْتُجُ عين التالي، كقولنا: كلما كان زيدٌ كاتباً فهو متحرك، لكنه كاتبٌ فهو متحرك. واستثناء نقيض التالي يُنتُجُ نقيض المقدم، كقولنا: كلما كان زيدٌ كاتباً فهو متحرك، لكنه ليس بمتحرك، فهو ليس بكاتب.

وأما إستثناء عين التالي ونقيض المقدم فلا ينتج لإحتمال كون التالي أعمّ من المقدم.

وإن كانت منفصلة مانعة من الجمع والخلو فإن وضعت ذات جزأين فإستثناء عين أيهما كان ينتج

نقيض الآخر، وإستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر، كقولنا: دائماً إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً، لكنه زوج فهو ليس بفرد، لكنه ليس بزواج فهو فرد، لكنه فرد فهو ليس بزواج، لكنه ليس بفرد فهو زوج.

وإن وضعت ذات أجزاء فإستثناء عين أيها كان ينتج نقيض البواقي، واستثناء نقيض أيها كان ينتج

منفصلة من نفس³⁶⁸ الأجزاء، كقولنا: دائماً إما أن يكون هذا العدد زائداً على العدد الآخر أو ناقصاً أو

مساوياً، لكنه زائد فهو ليس بناقص ولا مساوٍ، لكنه ليس بزائد فهو إما ناقص أو مساو.

367 ب - يكذب عليه كل واحد منهما ومعنى الكبرى إن ماصدق عليه أن د فهو ن، ولم يعلم من الصغرى إن د صادق على ب فلا ينتج.

368 أ: قد انحوت كلمة "نفس".

وإن كانت مانعة الجمع فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر، كقولنا: هذا الشيء إما أن يكون حجراً أو شجراً، لكنه حجر فهو ليس بشجر، لكنه شجر فهو ليس بحجر. وأما استثناء نقيض أيهما كان فلا ينتج لإمكان اجتماعهما على الكذب.

وإن كانت مانعة الخلو فاستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر، كقولنا: إما أن يكون زيدٌ في البحر أو لا يغرق، لكنه ليس في البحر فهو لا يغرق، لكنه يغرق فهو في البحر. وأما إستثناء عين أيهما كان فلا ينتج لإمكان اجتماعهما على الصدق.

الفصل الخامس في القياسات المركبة

وهي قياساتٌ كثيرةٌ مُبَيَّنَةٌ لمقدمتي القياس المنتجٌ للنتيجة المطلوبة وهي إما موصولة أو مفصولة؛ أما الموصولة فهي التي تُذَكَّرُ فيها النتائج مأخوذة تارةً نتيجة ومقدمة تارةً أخرى، كقولنا: كل ج ب، وكل ب أ، فكل ج أ، و**ثم نقول كل أ د فكل ج د، ثم نقول كل ج د، وكل د هـ، فكل ج هـ، وهكذا إلى المطلوب.**

وأما المفصولة فهي التي تُفَصَّلُ فيها النتائج وتُطَوَّى،³⁶⁹ كقولنا: كل ج ب، وكل ب أ، وكل أ د، وكل د هـ، فكل ج هـ. ومن جملة القياسات المركبة الخلف. وهو القياس الذي يُبَيَّنُ فيه المطلوب بإبطال نقيضه، مثاله: إن لم يصدق قولنا ليس بعض ج ب، فكل ج ب، وكل ب أ على أنها مقدمة صادقة فكل ج أ، هذا خلف على أن نقيضه حقٌّ.

369 أ: قد امتحت كلمة "وتطوى".

الجملة الرابعة

ثلاثة فصول.

الفصل الأول في القضايا التي هي مواد القياسات

وهي أقسام منها واجبة القبول وهي أوليات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها.

أما الأوليات فهي قضايا يوجبها العقل لذاته³⁷⁰ ويكفي في نسبه بعض أجزائها إلى بعض تصور الأجزاء من غير مشاهدة وسبب من خارج، كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين. وأما المشاهدات فهي قضايا يحكم العقل بها لمشاهدة من قوى ظاهرة أو باطنة، كالحكم بأن الشمس مضيئة وأن الإنسان له خوف وغضب.

وأما المجربات فهي قضايا سبب الحكم بها مشاهدة متكررة موقعة³⁷¹ لليقين ولا بُدّ وأن تأمن النفس من وقوع الشيء بالإتفاق، كقولنا: إنّ الضرب بالخشب مؤلم، وإن السقمونيا³⁷² مُسهّل للصفرأ، وفيها قياسٌ خفي من جهة أنه لو كان إتفاقاً لما كان أكثرياً، لكن التالي كاذب فالمقدم كاذب.

وأما الحدسيات فهي قضايا مبدأ الحكم بها جودة {54/1} الدهن بعد التجربة، كقولنا: نور القمر مُستفاد من الشمس، بعد ما يتكرر مشاهدة إختلاف النور فيه بسبب القرب والبعد من الشمس.

وأما المتواترات فهي قضايا تحكم النفس بها حكماً يقينياً لكثرة الاخبارات بعد أن تشعر أنها غير ممتعة ويكون الأمن حاصلًا من التواطؤ، كالحكم بأن محمداً عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزات على يده ومبلغ الشهادات الموقعة لليقين غير منحصر في عددٍ، فربّ قليل يفيد اليقين وربّ كثير لا يفيد.

370 أ: قد انححت كلمة "لذاته".

371 أ: قد انححت كلمة "موقعة".

372 أ: قد انححت كلمة "السقمونيا".

وأما القضايا التي قياساتها معها فهي التي يَحْكُمُ العقل بها بسبب وسط حاضرٍ في الذهن دائماً، كالحكم بأن الأربعة زوج، والوسط الحاضر في الذهن هو الإنقسام بمتساويين.

واليقين المستفاد من التجربة والتواتر والحدس لا يكون حُجَّةً على الغير، فربما لم يَحْصَلْ له ذلك، ولا يَجْتَمِعُ اليقين والظن على شيءٍ واحدٍ كلاهما بالفعل، بل قد يُظَنُّ ما يُعْلَمُ نقيضه بالقوة، كمن يَعْلَمُ المقدمتين ولا يخطر بباله تركيبهما، كمن حَكَمَ أن كلَّ بَعْلَةٍ عاقِر، ثم رأى بَعْلَةً منتفخة البطن فظن أنها حُبْلَى، فقد ظن ما عُلِمَ نقيضه بالقوة.

ومنها المشهورات، وهي قضايا سَبَبُ التصديق بها عموم الأعراف، ولو خلى وذاته دون رحمةٍ وأَنَفَةٍ³⁷³ وقوى وانفعالات من عاداتٍ وشرائعٍ وآدابٍ لم يُحْكَمَ بها لذاتها، كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح، وكشف العورة سَمَجٌ، ولو قَدَّرَ الإنسان أنه خُلِقَ دفعةً ولم يَسْتَأْنِسْ بما وراء عقله لم يُحْكَمَ بها بخلاف الأوليات. وهذه المشهورات قد تكون حَقَّةً، لكنها تُصَحِّحُ³⁷⁴ بالنظر، وقد تكون كاذبة.

ومنها التقريريات، وهي التي تَوَخَّذُ من الخصم لِيُنَيِّئَ عليها الكلام في دفعه.

ومنها المقبولات، وهي التي تَوَخَّذُ مِمَّنْ يُحْسِنُ الظنَّ به.

ومنها المظنونات، وهي قضايا تَحْكُمُ بها النفس إِتِّبَاعاً للظن، والظن هو الحكم بأن الشيء كذا مع

العلم بإمكان نقيضه، كالحكم بأن من يطوف بالليل فهو سارق.

ومنها المخيّلات، وهي قضايا تُؤَوَّرُ في النفس، بِقَبْضٍ أو بَسْطٍ، صادقة³⁷⁵ أو كاذبة، كقولنا: الخمر

ياقوتٌ سيال، فَيُرْغَبُ³⁷⁶ والعسل مُرٌّ مَقِيأَةٌ فَيُنْفَرُ.

373 ب: واقفة.

374 ب: يصح.

375 ب + كانت.

376 أ: قد انحوت كلمة "فَيُرْغَبُ".

ومنها الوهيات، وهي قضايا يوجبُ الوهم الإنساني في أمورٍ غير محسوسة، كالحكم بأن كل موجود مشارٌ إليه، وخارج العالم خلاً غير متناهٍ. ولولا أن العقل دفعها لكانت من الأوليات، والوهم يساعِدُ العقل في مقدماتٍ منتجةٍ لِنَقِيضِ ما حَكَمَ به الوهم، وعند التعدي إلى النتيجة يَرِجُ الوهم عن قَبول ما حكم به العقل.

الفصل الثاني في البرهان

وهو قياسٌ مؤلفٌ من مقدماتٍ يقينيةٍ، إما واجبةُ القبول وإما مُستفادةٌ منه، والحدُّ الأوسط في البرهان إن كان علةً لنسبةٍ طرفي النتيجة خارجاً وذهناً فهو برهان اللّم، كقولنا: إن هذه الخشبة ممسوسة النار، وكلّ ممسوس النار محترق، فهذه الخشبة محترقة. وإن كان علةً للنسبة في الذهن دون الخارج فهو برهان الإِن، كقولنا: هذه الخشبة محترقة، وكلّ محترق ممسوس النار، فهذه الخشبة ممسوسة النار، وكقولنا: كل إنسان ضاحك، وكل ضاحك كاتب، فكل إنسان كاتب.

ولا يُشترَطُ في برهان اللّم أن يكون الحد الأوسط علةً للأكبر مطلقاً بل علةً لوجوده في الأصغر، كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل إنسان جسم.

وكل علم فله موضوع ومبادئ ومسائل، أما الموضوع فهو الشيء الذي يبحث عن أعراضه الذاتية أعني ما يلحقُ الموضوع من ذاته وماهيته لا بسبب أمرٍ أخصّ ولا بسبب أمرٍ أعم خارج عن الماهية.

وأما المبادئ فهي المقدمات وحدود الموضوعات وحدود أعراضها الذاتية لأجل التصور، والمقدمات التي منها يُألَفُ البرهان قد تكون واجبة القبول وقد تكون مُبَيَّنَّةً ببيان يقيني وقد تكون مُسَلِّمَةً إلى أن تُبَيَّنَ وتُسمّى أوضاعاً ومصادرات.

الفصل الثالث في القياسات التي ليست برهانية

القياس إن كانت مقدماته غير يقينية فإن كان مؤلفاً من المشهورات أو التقريريات فهو الجدلي؛ وإن كان مؤلفاً من المقبولات أو المظنونات فهو الخطابي؛ وإن كان من الممتخيات فهو الشعري، ولا يُستعمل ذلك لأجل الإحتجاج بل لأجل القبض والبسط؛ وإن كان {ظ/55} من الوهيات الكاذبة فهو المغالطي. والمغالطة قد تقع من جهة المادة وقد تقع من جهة الصورة وقد تقع من جهتهما جميعاً.

أما من جهة المادة فمنه ما يكون بجعل المطلوب مقدمةً بتبديل لفظٍ بمرادفهِ، كقولنا: كل إنسان بشر، وكل بشر متفكّر.³⁷⁷ فالكبرى والمطلوب شيءٌ واحدٌ، ويسمى ذلك مصادرةً على المطلوب الأول. ومنه ما تكون المقدمة في نفسها كاذبة إلا أنها تشابه الصادق.

وأما من جهة الصورة فبأن لا يكون على ضربٍ منتج أو لا يكون على نهجٍ قياسي، ويقرَّب منه الإستقراء والتمثيل.

أما الإستقراء فهو الحكم على كليٍّ لوجوده في أكبر جزئياته، كقول القائل الإنسان والدواب والطيور يُحرِّكُ فكه الأسفل عند المضغ، وكل حيوان فهو من جنس الإنسان والدواب والطيور، فكل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ.

أما التمثيل فهو الحكم على جزئيٍّ بوجوده في جزئيٍّ آخر، كما يقال الفلك،³⁷⁸ والبناء مؤلف، والبناء حادث، فالفلك حادث.

تمَّ المنطق والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين.³⁷⁹

377 أ: قد انمحت كلمة "متفكّر".

378 أ: قد انمحت كلمة "مؤلف".

379 ب + هذا آخر ما وجدت في قسم المنطق في هذه الرسالة من خط الكاتبي.

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثاني في العلم الطبيعي

وفيه جمل.

الجملة الأولى

سبعة فصول.

الفصل الأول في نفي الجزء الذي لا يتجزى

قال قوم بأن الجسم مُتَأَلَّفٌ من أجزاء كل واحدٍ منها لا يقبل القسمة لا عيناً ولا وهماً، وذلك باطلٌ من

وجوه:

أحدها: أنه لو وقع جزءٌ لا يتجزى فيما بين جزأين غير متجزئين،³⁸⁰ فإما أن يكون الوسط مانعاً من

تلاقي الطرفين أو لا يكون، فإن كان مانعاً فكلٌّ واحدٍ من الطرفين يلقى من الوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر،

فينقسم الوسط وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف. وإن لم يكن مانعاً فالطرفان يتلاقيان وتداخل فيهما الوسط

وهكذا كل جزءاً فيما بين جزأين، فلا يحصل مقدار ولا حجم، هذا خلف.

الثاني: لو كان الجسم مُؤَلَّفاً من أجزاء لا تتجزى وأخذنا فجزاراً ذا شعب ثلاث وحركنا شعبتان منه

وقطعت الشعبة الخارجة جزءاً لا يتجزى، فإما أن تقطع الشعبة المتوسطة مثله أو أعظم منه أو أقل منه، فإن

قطعت مثله أو أعظم منه كانت الدائرة التي ترسمها الشعبة المتوسطة، مساويةً للدائرة التي ترسمها الشعبة الخارجة،

أو أعظم منها هذا خلف. وإن قطعت أقل منه فانقسم الجزء الذي لا يتجزى هذا محال.

الثالث: لو كان الجسم مُؤَلَّفاً من أجزاء لا تتجزى، فعند ارتفاع الشمس جزءاً لا يتجزى إما أن ينتقص

من ظل الخشبة المغروزة في الأرض بمقدار جزء لا يتجزى أو أكثر منه أو أقل منه، فإن انتقص بمقدار جزء لا

380 أ: قد انحلت كلمة "متجزئين".

يتجزى أو أكثر كان مقدار الظل المنتقص مساوياً لإرتفاع الشمس من أول النهار إلى وسطه أو أعظم هذا خلف. وإن كان أقل منه انقسم ما لا يتجزى.

الرابع: لو كان الجسم مُركَّباً من أجزاء لا تتجزى فالحركة السريعة إذا قطعت من المسافة جزءاً لا يتجزى فإما أن تقطع البطيئة جزءاً لا يتجزى أو أكثر منه أو أقل منه، فإن قطعت مثله أو أكثر فالبطيئة مثل السريعة أو أسرع منها، هذا خلف. وإن قَطَعَتْ أَقَلَّ منه إنقسم ما لا يتجزأ.

فإن قيل: لم لا يجوز³⁸¹ أن السريعة إذا قطعت جزءاً تقطع البطيئة جزءاً، ثم تقف البطيئة حتى تقطع السريعة جزءاً أو أكثر ثم تقطع البطيئة جزءاً آخر، فيكون التفاضل بين السريعة والبطيئة بسبب تحلل السكنات في البطيئة؟

قلنا: لأنّ التفاضل بين السريعة والبطيئة، لو كان بسبب تحلل السكنات في البطيئة لكان في حركات النملة من أول النهار إلى آخره في مسافة مُعَيَّنَةٍ سكناتٌ مساويةٌ لفضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات النملة، وفضل حركات الشمس على حركات النملة أزيد من حركات النملة، فكان في حركات النملة سكناتٌ أزيد من حركات النملة، وهذا معلوم البطلان بالضرورة، فالتفاضل بين الحركة السريعة والبطيئة ليس بسبب تحلل السكنات في البطيئة، فعلم أن الجسم لا يتألف عن أجزاء لا تتجزى بل هو في نفسه شيءٌ واحدٌ كما هو عند الحس.

فإن قيل³⁸² أن النقطة موجودة، ومتى {56/1} كانت النقطة موجودة كان الجزء الذي لا يتجزى موجوداً. وإنما قلنا: إن النقطة موجودة لأن الكرة الملاقية للجسم المستوي لا تكون ملاقاتها إلا بالنقطة، وإلا لكان في ظاهر الكرة خط مستقيم، هذا مُحال. وإذا كانت النقطة موجودة فإما أن تكون في محلٍّ أو لا تكون، فإن لم

381 ب + أن يقال.

382 ب + فإن قيل القول بالجزء حق لوجهين: الأول.

تكن في محلّ فهو الجزء الذي لا يتجزى، وإن كانت في محل فمحلّها غير منقسم وإلا لكان الحال في³⁸³ أحد
جزئيه غير الحال في الجزء الآخر، فتنقسم النقطة هذا محال.

الثاني: لو كانت الحركة موجودة لكان الجزء الذي لا يتجزى موجوداً، لكن المقدم حقّ فالتالي حقّ،
بيان الشرطية: أن الحاضر من الحركة في الخارج إما أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون، لا سبيل إلى الأول،
لأنها لو كانت قابلةً للقسمة لكانت ذات أجزاء، وأجزاء الحركة لا توجد إلا على سبيل الانقضاء والتجدد،
فيكون الجزء من الحركة الحاضرة ماضياً أو مستقبلاً هذا خلف. فالحركة الحاضرة غير قابلة للقسمة، فالمسافة³⁸⁴
التي تقع فيها تلك الحركة لا تنقسم، إذ لو انقسمت لكانت الحركة الواقعة فيها منقسماً، وقد بينّا أنها غير
منقسمة هذا خلف.

الجواب عنها:³⁸⁵ فأما الأول³⁸⁶ قلنا: لا نسلم أن النقطة موجودة قوس³⁸⁷ لها، في الكرة³⁸⁸ الملاقية
للجسم المستوي لا تكون ملاقاتها إلا بالنقطة. قلنا: لا نسلم قوله، لو لم يكن بالنقطة لكان في ظاهر الكرة
خطٌ مستقيماً. قلنا: لا نسلم وهذا لأن موضع الملاقاة ينقسم ويكون الجانب الذي منه إلى الجسم غير الجانب
الذي منه إلى الكرة،³⁸⁹ فلا يقع في ظاهر الكرة خط مستقيم.

والدليل على أن النقطة غير موجودة هو أن النقطة لو كانت موجودة لكان منه جهتا³⁹⁰ يمين ويسار،
فما منها إلى جهة اليمين غير ما منها إلى جهة اليسار، وكذا الخط لو كان موجوداً لكان له جهتا³⁹¹ يمين
ويسار، فما منه إلى جهة اليمين غير ما منه إلى جهة اليسار فينقسم في العرض، وكذا السطح لو كان موجوداً

383 أ: قد انمحت كلمة "في".

384 أ: قد انمحت كلمة "المسافة".

385 ب - عنها.

386 ب: أما الأول.

387 ب: قوله بأن الكرة الملاقية للجسم المستوي.

388 ب: بأن الكرة.

389 ب: منه إلى الكرة.

390 ب: لكان لها جهتا.

391 ب: لكان له جهة.

لكان مماساً لِمَا في أعلاه وما في أسفله فينقسم في العمق. فالنقطة والخط والسطح لا وجود لها في الخارج بل في الوهم والموجود في الخارج ليس إلا الجسم فقط.

أما الوجه الثاني: قلنا: لا نسلم بأن الحاضر من الحركة لو كان قابلاً للقسمة لكان ذا أجزاء بل يكون قابلاً لأن يكون ذا أجزاء وتلك الأجزاء لا توجد إلا في الوهم، لأن الحركة لا تقبل القسمة إلا بالوهم، والأجزاء التي تُوجد في الوهم لا يجب أن تكون ماضياً ومستقبلاً.

الفصل الثاني في تناهي الأبعاد

كل امتداد موجود لا بد وأن يكون متناهياً؛ لأننا نرسم امتدادي أ ج ح³⁹² متقاطعين على و³⁹³ ونُخرج امتدادي هـ أ، هذا إلى أن يصير البعد بينهما 394 ذراعاً وليكن ط³⁹⁵، ثم نُخرجهما إلى أن يصير البُعد بينهما ذراعين وليكن و³⁹⁶، وإذا عملنا هذا العمل عَلِمْنَا أن الإمتدادين اللذين رَسَمْنَا عليهما و ك هـ³⁹⁷ قد وقع

فيما بينهما أبعاد يزيد الثاني على الأول بذراع والثالث على الثاني بذراعين وعلى هذا النسق، فالبعد الثاني يقع فيه المساوي للبعد الأول مع الزيادة، والثالث يقع فيه المساوي للثاني مع الزيادة، فجميع الزيادات الممكنة فيما بينهما تقع ما يساويها في بعد من الأبعاد التي فيما بينهما. فلو كان الامتدادان ذاهبين إلى غير النهاية لكان فيما بينهما أبعاد غير متناهية. فكأن زيادات الأبعاد غير متناهية فكان ما يساوي لزيادات غير متناهية واقعاً

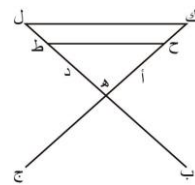
392 ب: أ ج يد.

393 ب: على هـ.

394 ب + سهما.

395 ب: ج.

396 ب: ك.



397 ب: هـ ك هـ ل.

لما بينّا أن كل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولي والصورة. فالصورة لا توجد مجردة عن الهيولي، فكل جسم فهو مركب من الهيولي والصورة.

والجواب⁴⁰⁵ أيضاً أن الهيولي لا توجد بدون الصورة لأنها لو وُجدت بدون الصورة فإما أن تكون مشاراً إليها أو لا تكون، فإن كانت مشاراً إليها فإما أن تكون مشاراً إليها في جميع الجهات أو في بعض الجهات، والأول محال لأنها حينئذ تكون ذات العَلَب⁴⁰⁶ حَجْمِيَّة وقد فرضناها مجردة هذا خلف.

والثاني أيضاً محال، لأن كل ما يصح عليه الإشارة فهو قابل للانقسام الوهمي إلى غير النهاية فهو مشاراً إليه في جميع الجهات فيستحيل أن تكون الإشارة إليه في بعض الجهات دون البعض وإن لم يكن مشاراً إليها.

فإذا حصلت فيها الصورة الجسمية تجسّمت، فإن حصل جسماً مطلقاً فنسبته جميع الأحياز إليه على السوية، فلو حصل في البعض دون البعض كان ذلك تخصيصاً بلا مُخصِّص وهو محال. وإن حصل نوعاً معيناً من الأجسام لكان نسبته جميع أحياز ذلك النوع إليه على السوية، فلو حصل في بعضها دون البعض لكان تخصيصاً بلا مخصص بخلاف ما إذا صار الهواء ماء ونزل على خط مستقيم لأن الوضع السابق نخصصه بذلك الموضوع. فغلب أن الهيولي لا يوجد بدون الصورة والصورة لا تتشكل بدون الهيولي، فلا يجب وجود أحدهما بدون الآخر، فليس ولا واحد منها علّة للآخر، لأن العلة لا بد وأن يجب وجودها بدون المعلول ثم تجب من المعلول فيوجدان معاً عن سبب من خارج.

الفصل الرابع في الصورة المخصصة للجسم

اعلم أن الجسم المطلق من غير مخصصة بصورة مخصصة لا وجود له؛ لأنه لو كان له وجود فالجسم المطلق من حيث إنه جسم مطلق إما أن يمتنع عليه قبول الأشكال أو لا يمتنع، فإن امتنع كان امتناع قبول

405 ب: ونقول.

406 ب: ذات أبعاد.

الأشكال من اقتضاء الجسمية المطلقة، فكل جسم يمتنع عليه قبول الأشكال المختلفة، وإن لم يمتنع فإما أن يقبلها بسهولة أو بعسر، وأياً ما كان فهو من اقتضاء الجسمية المطلقة فكل جسم يقبل الأشكال إما بسهولة أو بعسر هذا خلف. فالجسمية لا توجد إلا إذا انضم إليه صورٌ مُخصَّصة، وتلك الصور تسمى صوراً نوعية.

وكل جسم فهو إما بسيط وهو الذي لا يتركب عن أجسام مختلفة الطباع، وإما مركب وهو الذي يتركب عن طبائع مختلفة. والبسيط إذا حُلِّي -وذاته لا تقتضي إلا أثراً⁴⁰⁷ متشابهاً- وإلا لصَدَرَ عن طبيعة واحدة في قابلٍ واحدٍ أفعال مختلفة، وذلك تخصيص بلا مخصص وهو محال، ولا متشابه في الأشكال إلا الكرى،⁴⁰⁸ لأن غير الكرى فيه وسط وطرف وزاوية، فالشكل الطبيعي للبسيط إنما هو الكرى، وكل جسم إذا خلي⁴⁰⁹ وذاته يستدعي بخصوصية صورته مكاناً كالماء والهواء، والمكان الطبيعي للمركب ما يقتضيه الغالب أو ما⁴¹⁰ يتفق فيه التركيب عند استواء الطباع، والنوع الواحد لا يجوز أن يكون له حيزان طبيعيان وإلا لكان كل واحد منهما مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع هذا خلف.

الفصل الخامس في الجهات

الجهة إما إضافية كاليمين واليسار وإما⁵⁸ طبيعية كالعلو والسفل اللذين لا يتبدلان ولا يتغيران. وكل واحدة من الجهتين الطبيعيتين مقصد للحركة بالحصول فيه، فلها وجود في ذوات الأوضاع، وإلا لاستحال أن يقصدها المتحركان بالحصول فيه، وهي غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة، لأنها لو انقسمت في ذلك الامتداد ووصل الجسم إلى أقرب جزأها وتحرك، فإما أن يتحرك عن الجهة أو إلى الجهة، فإن تحرك إلى الجهة فالجزء الأول ليس من الجهة، وإن تحرك من الجهة فالجزء الثاني ليس من الجهة، وأياً ما كان فجزء الجهة جهة

407 أ: قد انمحت كلمة "أثراً".

408 ب: الكرة.

409 أ: قد انمحت كلمة "خلي".

410 أ: قد انمحت كلمة "أو ما".

هذا خلف. فالجهات غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة وليس وجودها في متشابه لأن المتشابه لا تتميز بعض أجزائه عن البعض بالطبع، فلا تكون جهتا العلو والسفل متميزين بالطبع هذا خلف. فوجودها في أطراف ونهايات مختلفة فتحددها إما أن يكون بجسم واحدٍ أو بأكثر، لا جائز أن يكون بأكثر من الواحد، لأنه لا يخلو إما أن يحيط بعضها البعض أو لا يحيط، فإن أحاط بعضها البعض فالمحيط الأعظم تتحدد به جهتا العلو والسفل، لأن أكبر ليكون⁴¹¹ جهة العلو ووسطه جهة السفلى، فلا يكون لغيره تأثيرٌ في تحدد الجهات لاستحالة اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص، فحينئذ لا يكون⁴¹² التحدد بأكثر من الواحد وقد فرضناه حاصلًا بأكثر من الواحد هذا خلف.

وإن لم يُحط بعضها البعض فيما أن يصحُّ عليها الاجتماع والافتراق أو لا يصح، فإن صحَّ فالجهات متحددة قبلها وإن لم يصحَّ فكل واحد منها يطلبُ قريباً أو بعداً من الآخر، فالجهات متحددة في نفسها لا فيه⁴¹³ هذا خلف.

فتحدد الجهات ليس بأجسام مختلفة بل بجسم واحد، فيما أن تكون بجسم واحد غير محيط بل قاصرٌ على طرف واحد وإما أن تكون بجسم محيط والأول محال، لأن القاصر على طرف واحد لا تتعين به⁴¹⁴ جهتا علوٍ وسفلٍ، بل جهة واحدة وهو القرب منه،⁴¹⁵ تتحدد الجهات بجسم محيط، تتحدد بمقره جهة العلو وبوسطه جهة السفلى.

411 ب + مقوره يكون.

412 ب: في الاصل أن لا يكون، صح على الصطر.

413 ب: لا بها.

414 أ: قد انمحت كلمة "به".

415 أ: قد انمحت كلمة "منه".

الفصل السادس في المكان

وله خواص أربع: جواز انتقال الجسم منه، أي تعيين التمكن فيه لا يمنع الانتقال واستحالة حصول الجسمين فيه دفعة، واختلافه بالجهات، مثل فوق وتحت وانتساب الجسم إليه بلفظة في، والمكان ليس عبارة عن الخلاء لأنه لو كان خلاء، فإما أن يكون عدماً محضاً وهو محال، لأن الخلاء بين المتقاربين أقل من الخلاء بين المتباعدين، والعدم ليس كذلك. وإما أن يكون بُعداً مجرداً عن المحل وهو محال لما مرّ في امتناع تجرد الصورة عن الهيولي ولأن الجسم لو حصل في بُعد مجرد يلزم تداخل البعدين، أعني بُعد الجسم الممكن وبُعد الخلاء فيلزم اجتماع عشرة أذرعٍ وعشرة أذرعٍ ولا يكون مجموعهما أعظم من العشرة هذا محال، ولأنه لو كان بُعداً مجرداً لامتنع أن يسكن في الجسم أو يتحرك، لأن البعد المجرد متشابه الحال، فلا يكون بعضه مطلوباً بالطبع وبعضه متروكاً بالطبع، فلا يحصل فيه حركة وسكون والتالي محال، فالمقدم مثله. فالمكان ليس هو الخلاء بل باطن الجسم الحاوي المماس لظاهر الجسم المَحْوِي، والمحدد للجهات لا مكان له بل له حيثية وضعية تتعين⁴¹⁶ بما تحته ولما تحته وضعً ومكان.

فإن قيل: إذا انتقل⁴¹⁷ جسم من حيزٍ إلى حيزٍ، فالمنتقل إليه إما أن يكون مملوءاً⁴¹⁸ أو لا يكون والأول محال، لأنه إذا انتقل إليه الجسم فإما أن يبقى فيه ذلك الجسم الذي يملأه أولاً يبقى، فإن بقي لزم تداخل الجسمين وهو محال، وإن لم يبقَ انتقل إلى حيزٍ آخر، فإما أن ينتقل إلى الحيز الذي كان فيه الجسم المنتقل إلى حيزه أو إلى حيزٍ آخر، فإن⁴¹⁹ إلى الحيز الذي كان فيه الجسم المنتقل إلى حيزه فيتصادمان ويتداخلان ليُمَرَّ⁴²⁰ أحدهما بالآخر هذا خلف. وإن انتقل إلى حيزٍ آخر لكان الجسم الذي في ذلك الحيز ينتقل إلى حيزٍ آخر،

416 أ: قد انحوت كلمة "تتعين".

417 أ: قد انحوت كلمة "انتقل".

418 أ: قد انحوت كلمة "مملوءاً".

419 ب + انتقل.

420 أ: قد انحوت كلمة "ليُمَرَّ".

وحيثُ يلزم من حركة جسمٍ واحدٍ حركة جميع الأهوية من المشرق إلى المغرب ومن السماء إلى الأرض وهو معلوم البطلان بالضرورة، فالجسم إنما ينتقل إلى مكان خالي وهو المطلوب.

الثاني: أن الجسمين {59/ظ} المستويين الصليبين المتماسين إذا تحرك أعلاهما إلى الجهة الفوقانية فإن حركته تقع دفعةً، وألا لزم انفكاك أجزاء الجسم بعضها عن البعض هذا خلف.

وإذا تحرك دفعة لزم وقوع الخلاء في الوسط؛ لأن حصول الجسم في الوسط إنما يكون الحالة⁴²¹ من الجوانب فحالما يكون في الطرف يكون الوسط خالياً، فيلزم وقوع الخلاء في الوسط. فالخلاء ليس بممتنع وقد لا يكون ثم⁴²² أنه ممتنع.

الجواب أما الأول: قلنا: لم قلتُم بأن ذلك الجسم إذا لم يَبْقَ في حيزه انتقل إلى حيزٍ آخر بل يتكاثف، والمجاور للجسم المنتقل يتخلخل فتَفْعُ الحركة في الملاء بالتخلخل والتكاثف، وبيان هذا أن المقادير زائدة على الجسمية، لأن الشمعة الواحدة تَرُدُّ عليها مقادير مختلفة مع بقاء جسميتها، فالمقدار ينعدم، والجسم لا ينعدم فالمقدار زائد على الجسمية والهيولي ليس إلا⁴²³ بذاتها مقداراً وإلا لما قبلت إلا مقداراً واحداً وهو الذي يطابقها لكنها قبلت أكثر من الواحد، فليس لها بذاتها مقدار فَنسبُهُ جميع المقادير إليها نسبةً واحدةً، فتقبل الأصغر والأكبر. فإذا خَلَعَتْ مقداراً أصغر ولبست مقداراً أكبر قيلَ أنها تخلخلت، وإذا خَلَعَتْ مقداراً أكبر ولبست مقداراً أصغر قيلَ أنها تكاثفت، فإذا انتقل الجسم من حيزٍ إلى حيزٍ فإن الجسم الذي في ذلك الحيز يتكاثف، والذي كان مجاوراً للمنتقل يتخلخل، فلا يلزم الخلاء على مثال حركة السمك في البحر.

وأما الثاني: قلنا: لا نسلم⁴²⁴ بأن الجسم الأعلى إذا تحرك إلى الجهة الفوقانية تقع حركته دفعةً، وهذا لأن معنى وقوع الشيء دفعة أنه يَقَعُ لا على التدرج ومُحال أن الحركة تقع لا على التدرج، وإن عَنَيْتُم بوقوعه

421 ب: إنما يكون بانتقاله من الجوانب.

422 ب: مُمتنع وقد ادعيتُم أنه ممتنع الجواب.

423 ب: ليس لها بذاتها مقدار.

424 ب: لا ثم.

دفعه أنّ الحركة تُعَرِّضُ لكل الجسم من غير أن تتحرك بعض أجزائه قبل البعض فمسلّم، ولكنّ الحركة التي تُعَرِّضُ لكل الجسم تقع على مسافة متحركة فتقع في زمان، ففي الزمان الذي تقع تلك الحركة يتخلخل الجسم المجاور وتحصل في الوسط، فلا يقع الخلا في الوسط.

الفصل السابع في الحركة والزمان

الحركة هيئةٌ يمتنع بيانها لذاتها، والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك.

والحركة إما مكانية: وهي انتقال الجسم من مكان إلى مكان، وإما وضعية: ونعني بالوضع الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة أجزائه إلى الجهات ونسبة أجزائه بعضها إلى بعض بسبب حصولها في الجهات، فتبدل هذه الهيئة على التدرج هي الحركة الوضعية، كحركة الكرة على نفسها فإن لكلها حركة ولم يخرج الكل من مكانه فهي وضعيّة، وإما حركة في الكم: كحركة الشيء إلى مقدار أكبر إما بزيادة الأجزاء وتسمى مُمَوًّا،⁴²⁵ أو لا بزيادتها وتسمى تخلخلًا، أو إلى مقدار أصغر إما بنقصان الأجزاء وتسمى ذبولًا، أو لا بنقصانها وتسمى تكاثفًا، وإما حركة في الكيف: وتسمى استحالة كالجسم يتحرك من البياض إلى السواد شيئاً فشيئاً.

والحركة إما أن يقبضها شيءٌ خارج عن الجسم وقواه وتسمى قسرية، ونعني بالقوة مبدأ الفعل وإما أن تقبضها قوة الجسم وحينئذٍ إما أن يكون لمحركها شعوراً أو لا يكون، فإن لم يكن له شعور تسمى حركة طبيعية، ونعني بالطبيعية قوة عديمة الشعور، هي مبدأ قريبٌ لكل تغيرٍ وثباتٍ ذاتيٍّ للجسم، والحركة الطبيعية قد تكون نباتية وقد لا تكون. وإن كان لها شعور تسمى حركة إرادية.

والحركة قد تكون بالذات وهي التي تُعَرِّضُ للشيء بلا واسطة كحركة الحجر، وقد تكون بالعرض وهي التي تُعَرِّضُ للشيء بواسطة حركةٍ أخرى كحركة القاعد في السفينة، والحركة لا تقتضيها نفس الجسمية لذاتها وإلا لكان كل جسم متحركاً، ولأن الحركة ذاتٌ تُحدِّثُ متحددة، فلها علّة متحددة، والجسم لا يتحدد فليس

425 أ: قد انحلت كلمة "مُموًّا".

علّة لها، والحركة الطبيعية لا تُقْتَضِيها نفس الطبيعة، لأن الطبيعة ثابتة فمُقْتَضَاها ثابت، والحركة غير ثابتة فلا تُقْتَضِيها الطبيعة وحدها بل المُقْتَضِي لها إنما هو الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة. والإرادة أيضاً لا تقتضيهما مجرد القوة الشعورية، بل القوة مع الإرادة.

ولا تتألف حركة عن أجزاء لا تتجزأ، لأنه لو وجدت حركة غير متجزئة لكانت واقعة في مسافة، فالمسافة التي تستغرقها تلك الحركة لا بد وأن تكون غير منقسمة، فيلزم وجود جزء لا يتجزى في المسافة هذا خلف .

وأما الزمان فهو مقدار {60/1} الحركة، لأن كل حادث بعد إن لم يكن له قبل لم يكن فيه موجوداً ولا يجتمع معه، وإذا وجد شيء آخر لم يكن حين كان هذا نقي حال كون الأول لا كون الثاني، فهو قبله، وكذلك ما يحدث بعد الثاني فهنا قبلات واجبة التجدد، وهذه القبلات لها مقدار، فإن قبلاً قد يكون أبعد من قبل، والأبعد أطول في التصور فهو مقدار، فالزمان مقدار الحركة ولا يتألف من أجزاء لا تتجزى، وإلا لكانت الحركة متألفة من أجزاء لا تتجزى هذا خلف. بل مُتصلٌ واحدٌ مطابقٌ للحركة المطابقة للمسافة المتصلة.

والزمان ليس لقبلياته مبدأ وإلا لكان قبل كل الزمان زمان، ولا لبعدياته مقطع وإلا لكان بعد كل الزمان زمان، فالزمان دائم الوجود على سبيل الإ نقضاء والتجدد، والحركة الحافظة للزمان إما مستقيمة أو مستديرة، لا جائز أن تكون مستقيمة لأنها إما أن تكون طبيعية أو غير طبيعية، والثاني محال لانقطاعها، والأول محال لأن الطبيعة لا تذهب في جهة غير متناهية لتناهي الجهات، فالحركة الحافظة للزمان لا بد وأن تكون مستديرة، ولا تخلو إما أن تكون فلكية أو عنصرية لا سبيل إلى الثاني لانقطاعها، فالحركة الحافظة للزمان هي الفلكية وهو المطلوب.

فإن قيل: الحركات الماضية للفلك إلى اليوم جملة وإلى الأمس جملة فحصل جملتان، أجزاءهما مترتبة ترتيب يُقدِّم ويُؤخِّر، فتطبق إحداهما على الأخرى بأن يُطبق الجزء الأول من الجملة الثانية على الجزء الأول من

الجملة الأولى، والثاني على الثاني والثالث على الثالث، فإما أن يتطابقا على هذا النسق إلى غير النهاية، أو تنقطع الجملة الثانية، والأول محال، وإلا لكان الزائد مثل الناقص ضرورة أن الأول يزيد على الثانية بمرتبة واحدة، فالجملة الثانية تنقطع فتكون متناهية. والأولى زادت عليها بمرتبة واحدة فتكون أيضاً متناهية وهو المطلوب.

الثاني أن الحركة الفلكية لو كانت أولية لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لانهاية له، وانقضاء ما لا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال.

فالحركة الفلكية ليست بأزلية. الثالث إن الحركة الفلكية لو كانت أزلية. والأزل يقتضي نفي المسبوقية بالغير، والحركة تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقلاً من حالة إلى حالة فيلزم المسبوقية بالغير واللامسبوقية بالغير في الحركة هذا خلف.

الجواب أما الأول قلنا: لا نسلم أن الحركة الماضية للفلك إلى اليوم لها جملة وإنما تكون لها جملة أن لو اجتمع أجزاؤها في الوجود ولم تجتمع أجزاؤها في الوجود فلا يكون لها وجود فضلاً من أن يكون لأجزائها ترتيب يقدم ويأخر.

وأما الثاني قلنا: لا نسلم أن الحركة الفلكية لو كانت أزلية لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له، بل يسبقها حركات لا نهاية لها، فلم قلتم بأن ذلك محال!؟

وأما الثالث قلنا: لا نسلم أن الحركة الفلكية لو كانت أزلية يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير واللامسبوقية بالغير، وهذا لأن معنى كون الحركة الفلكية أزلية، أن قبل كل حركة حركة لا إلى أول، والحركة المعنية تقتضي المسبوقية بالغير فلا يلزم الجمع بين المتناقضين.

الفصل الأول في أحكام المحدد للجهات

المحدد للجهات لا يجوز أن يكون مركباً من أجسام مختلفة الطباع، وإلا لكانت أجزاؤه قابلة للاجتماع والافتراق، فكانت الجهات متحددة قبله لا لا⁴²⁶ هذا خلف. فالمحدد بسيط وليس في طبيعة ميل مستقيم وإلا لكان قابلاً للنقل من جهة إلى جهة، فتكون الجهات متحددة قبله وإذا لم يكن في طبعه ميل مستقيم لا يقبل الخرق والالتئام وإلا لتحرك أجزاؤه إما إلى الاجتماع أو إلى الافتراق، فيكون في طبعه ميل مستقيم ولا يقبل الكون والفساد أي لا تنخلع مادته عن صورته وتلبس أخرى، لأن كل ما يقبل الكون والفساد ففيه ميل مستقيم، {ط/61} والمحدد ليس كذلك فلا يقبل الكون والفساد، وإنما قلنا: إن كل ما يقبل الكون والفساد ففيه ميل مستقيم، لأن الصورة الكائنة إن حدثت في حيز غريب كان فيها ميل إلى حيزها الطبيعي، وإن حدثت في حيز طبيعي كانت الفاسدة في حيز غريب، فكان فيها ميل إلى حيزها الطبيعي مما يقبل الكون والفساد ففيه ميل مستقيم. فالمحدد لا يقبل الكون والفساد وليس برطب ولا يابس، لأن الرطب هو الذي يقبل الأشكال بسهولة واليابس هو الذي يقبلها بعسر، والمحدد لا يقبل الأشكال وإلا لكان قابلاً للخرق والالتئام، فليس برطب ولا يابس، ونقول أيضاً المحدد ليس بثقيل ولا خفيف إذ لا يتحرك عن الوسط ولا إلى الوسط، وليس بحار ولا بارد لأن الحرارة هي التي تقتضي الجهة والبرودة هي التي تقتضي الثقل، والمحدد ليس بثقيل ولا خفيف فليس بحار ولا بارد⁴²⁷.

426 ب: قبله لا به.

427 ب - في الأصل فليس بحار ولا بارد، صح في الهامش.

الفصل الثاني في أن حركات الأجرام الفلكية لا بد وأن تكون إرادية

إذ لو لم تكن إرادية لكان فيها حركة قسرية أو طبيعية، لا سبيل إلى الأول، إذ لو كان فيها حركة قسرية لكانت على موافقة القاسر فلا يحصل لها اختلاف الجهات ولا اختلاف السرعة والبطء والتالي كاذب، بحكم المشاهدة فالمقدم كاذب، فليس في حركات الأجرام الفلكية حركة قسرية، ولا سبيل إلى الثاني، لأن الحركة الدورية لو كانت طبيعية لكانت الطبيعة متوجهة بالعود إلى ما فارقه بالطبع هذا خلف. فحركاتها ارادية وهو المطلوب.

الفصل الثالث في أن محرك الفلك الحافظ للزمان لا بد وأن يكون قوة مجردة لا جسمانية

لأن حركته ارادية فإما أن تكون لإرادة أمر جزئي أو كلي، والأول محال، وإلا لا نقطع حركته عند حصوله بالفعل، فينتقطع الزمان هذا خلف. فحركته لإرادة أمر كلي. فمُحركُ الفلك له تصور كلي وكل ما له تصور كلي فهو مجرد عن المادة، لأنه لو كان جسمانياً لكان تصوراته حالة في الجسم، وما هذا لا كان⁴²⁸ فله وضع خاص ومقدار خاص فليس بكلي، فما له تصور كلي فهو مجرد عن المادة، فمحرّك الفلك الحافظة للزمان مجرد عن المادة، ولا يتم حركته إلا بقوة جسمانية مباشرة للتحرك لأن الحركات الجزئية له إما أن تقع بتصور كلي أو بتصور جزئي، والأول محال. لأن نسبة التصور الكلي إلى جميع الجزئيات على السوية فلو وقع بعض الجزئيات دون البعض كان تخصيصاً بلا مخصص وهو محال. فالحركات الجزئية لا بد لها من تصورات جزئية، فمُحركُ الفلك تصورات جزئية، وما له تصورات جزئية فهو جسماني، لأنه يرتسم فيه الصغير والكبير، وما يرتسم الصغير غير ما يرتسم فيه الكبير فينقسم، ولا شيء من المجرد كذلك فلا شيء مما له تصور جزئي بمجرد، فله قوة جسمانية مباشرة للتحريك ولها ارادة جزئية مانعة لتلك الارادة الكلية، وهي لا تنفرد بالتحريكات الغير المتناهية بل تفيض عليها دائماً من القوة المجردة إرادات جزئية تصير سبباً لتلك التحركات الجزئية إلى غير النهاية.

428 ب: شأنه.

وأما أن سائر المتحركات الفلكية بسائط وليس فيها ميل مستقيم وغير قابلة للخرق والالتئام والكون والفساد ولها محركات مجردة فذلك غير معلوم. وكذلك غير معلوم أن المحدد للجهات هل هو الفلك الحافظ للزمان أم لا.

وقد أشتُهرَ كل ذلك فيما بين القوم، وليس عليها الحافظ منه.⁴²⁹

الجملة الثالثة

أربعة فصول

الفصل الأول في أنها⁴³⁰

لو كانت محركات⁴³¹ كل بسيط عنصري فهو ينفعل عن غيره وقد يكون بالغير فهو عن غيره⁴³² ففيه قوة معدة للانفعال وقوة معدة للفعل، والقوة المعدة للانفعال مما يعم الكائنات الفاسدة الرطوبة واليبوسة، والأول كيفية توجبها⁴³³ قبول الشكل وتركه بسهولة، والثانية كيفية توجب قبول الشكل وتركه له عسر.⁴³⁴ والقوى المعدة للفعل مما يعمها هي الحرارة والبرودة، والأولى كيفية توجب عند التمكن حركة الشيء عن الوسط من شأنها التفريق والتحليل والتلطيف، والثانية كيفية توجب عند التمكن حركة الشيء إلى الوسط من شأنها التكتيف والتعقيد.

وكل جسم عنصري فإما أن يميل عن الوسط أو إليه فهو إما حار وإما بارد. فإذا ركب كل واحد من الفعلين مع كل واحد من الإنفعالين حصلت أربعة أقسام: حار يابس، حار رطب، بارد يابس، بارد رطب،

429 ب: وليس عليها حجج برهانية.

430 ب + أن الأسطوانات أربعة.

431 ب - لو كانت محركات

432 ب + ويُفكك بالنتيجة غيره.

433 ب : توجب.

434 ب: وتركه بقسر.

والْيُوسَةُ بأيِّ الفاعلتين اقترنت زادتْما خَفَّةً أو ثَقَلًا فحصلت الأركان أربعة: خفيفٌ مطلقٌ نَقَصِدُ أعلى الفوق، وثَقِيلٌ مطلقٌ نَقَصِدُ أقصى السفلى، وخفيفٌ غيرُ {62/1} مطلق، وثَقِيلٌ غير مطلق. فالأرض أثقل من الماء لرسوب التراب والحجر فيه، ويدلُّ على حرارة الهواء طَفُوهُ على الماء، فإن الزق المملوء من الهواء يَرَسُبُ قسراً في الماء ويطفو طبعاً، وليس ذلك لضغط ثقل الماء، لأنه لو كان ذلك للضغط لكان كلما كان الزق⁴³⁵ أكثر كان أمنع للقسر،⁴³⁶ فكان حركته أبطأ والأمر بالعكس. ويدل على شدة مَيَعَانِ الهواء سرعة تشكله وانفصاله، فهذه هي الأمهات، ويتولد منها المركبات وكيفياتها الأربع أمهات الكيفيات المحسوسة وهي مختلفة الطبائع، وإلا لَوَجِبَ استقرار أحدها حيث يستقر الآخر، والكيفية قد تتبدل مع الحفاظ الصورة، كالماء إذا سَخِنَ أو تَبَرَّدَ، فإن صورة الماء باقية والكيفية متبدلة.

الفصل الثاني في انقلاب بعضها إلى البعض

أما انقلاب الهواء ناراً فَيُشَاهَدُ من الهواء الحار الذي من السُّموم المحرَّق، وانقلاب النار هواءً يُشَاهَدُ من السُّفُل، فإنها لو بقيت على النارية لتحركت إلى حيزها على امتداد مستقيم فأحرقت ما تحاذيها، وانقلاب هي القطرات⁴³⁷ التي توجد على السُّطوح الظاهرة للطاسات المكونة⁴³⁸ فيه على الجَمَد أو المَمْلُوء منه وليس ذلك بسبب الترشح وإلا لما حصلت إلا في الموضع فيه لكان الماء الحار⁴³⁹ أولى به لكونه أطف وأقبل للرشح، وأما انقلاب الماء أرضاً فكما يَفْعَلُهُ أصحاب الأكسير المحلِّلين للأجزاء الصلبة مياهاً، فهذه الأربعة مشتركة في هيولي تَحَلُّع وتَلْبَس ولا تَنَقَلِبُ عنصراً لا إلى ما يشابهه في الطبيعة.

435 أ: قد انمحت كلمة "الزق".

436 ب + لكل الضغط لكان كلما كان الزق.

437 ب: وانقلاب الهواء ماءً يشاهد من القطرات.

438 أ: لم تقرأ كلمة "للطاسات المكونة"، ب: "للطاسات المكونة"

439 ب + وإلا لما حصل في الموضع الملاقي للماء.

الفصل الثالث في طبقات العناصر

هذه الأركان قلّ ما توجد بسيطة صرفة لامتزاجها بما يجاورها، والأرض الصرفة لو كان لها وجود فإنما يكون في الوسط وفوقها طبقة طينية وفوق الطينية الهواء⁴⁴⁰ مع ما استولى عليه البحر، والماء كان ينبغي أن يُحيط بالأرض إلا أن الأجزاء التي اختلطت معها اليابس انقلب جزماً أرضياً لدوام الحرارة عليها وصار موضعاً مرتفعاً بمنزلة جزيرة بارزة من وسط البحر.

وفوق الماء والأرض هواء خالطه أبخرة متصاعدة فمنه ما اشطر⁴⁴¹ قُرْبُهُ من الأرض فيسْحُنُ من شعاع الشمس الواقع على الأجرام الكثيفة، ومنه ما كان أبعد فبقيّ بارداً، ويُسمى هذا الجزء من الهواء طبقة زمهريرية وفوق الطبقة الزمهريرية هواء صرف⁴⁴² أو قريب من البساطة وفوقه الدخان ثم النارية وهي أبسط العناصر لسرعة إحالة ما يخالطها إلى جوهرها، والنار الصرفة لا لون لها واعتبر وقرب⁴⁴³ من أصول الشُّعَلِ ومن المصباح عند الفتيلة فتجد هناك ما يَنْقُذ فيه البصر.

الفصل الرابع في الآثار العلوية والسفلية

الحرارة مُحَلِّلٌ من الماء أجزاءً رطبة تسمى بخاراً، وتحلل من الأرض أجزاءً يابسة تسمى دخاناً، والدخان يعلو البخار لشدة لطافته، والبخار إذا وصل إلى الطبقة الزمهريرية يستقره⁴⁴⁴ البرد، فيتكاثف وينعقدُ سحاباً وينزلُ مطراً، وإن اشتدّ على السحاب بردٌ شديدٌ قبل انعقاده مطراً ينزل ثلجاً، وإن كان اشتدادُ البرد بعد تشكّل

440 ب: البرُّ.

441 ب: فمته ما اشْتَدَّ.

442 أ: لم تُقرأ كلمة " صرف".

443 ب + بما قرب.

444 ب: يضره البرد.

القطرات وأصابه بعد ذلك عنه⁴⁴⁵ فيجتمعُ البردُ في الباطن كما في الربيع فيتجمد بَرْدًا وتحوّله⁴⁴⁶ زواياه بتسخين الحركة فيستدير وما ثَقُلَ من البخار قبل صعوده كثيراً إذا صَرَبَه البرد نزل طالاً، وما قُرَبَ من الأرض من الأبخرة المتكاثفة متبدداً هو الضباب.⁴⁴⁷ وقد يحدثُ المطرُ من غير بخارات كثيرة لغلبة البرد على الهواء، وقد يحدثُ من الغيم الرقيق الرطب هالة، وإذا كان في الجو أجزاء رشيّة صغيرة مجتمعة على شكل دائرة فترى فيها لون النير دون شكله، وإذا حصل بخارات رطبة على شكل قوس في خلاف جهة الشمس فترى قوس مختلفة الألوان لمخالطة الضوء فيكون الغيم،⁴⁴⁸ فما كان الضوء فيه أغلب يُرى أحمر، وما قلَّ فيه يُرى كداكنٍ أولاً نحاسياً⁴⁴⁹ إلى غير ذلك من الألوان.

والدخان الصاعد قد يَرِجُ إما لغلبة البرد عليه أو لمصادمة الهواء الدائر بحركة الفلك فيحصل منه الريح، وقد يُصادمُ الدخان فيما بين سحابين صاعد وهابط فيحصل منه الريح الدوارة، وقد تحدثُ هذا الريح من مصادمة {ظ/63} ريحين مختلفي الجهة كالتقيان⁴⁵⁰ فيستديران، وقد يُصادفَ الريح غنهما⁴⁵¹ فكانفي الهواء⁴⁵² كأنها في يجتاز في الجو،⁴⁵³ وما يحتبس من الدخان في الغيم يطلبُ مَفَرّاً إلى فوق إن بقي فيه الحر أو إلى أسفل إن غلبَ عليه البرد، وقد يكون البخار والدخان إذا تصاعدا وإلا⁴⁵⁴ متمازجين فانعقد البخار سحاباً واحتبس فيه الدخان متقللاً،⁴⁵⁵ وإذا⁴⁵⁶ خروجه من الغيم لكثرتِه فيقاومه بقوة فيمَرِّقُه فيحصل من شدة حركته صوت عظيم وهو الرعد، ومن اصطكاكية نارية وهو البرق، وقد ينفصلُ الدخان مشتعلاً إن كان أغلظ وهو الصاعقة،

445 ب + ح.

446 ب: ينمحق ذوابان.

447 أ: قد انححت كلمة "الضباب".

448 ب: بلون الغيم.

449 ب: كُرَاتِيّاً وينفسجياً.

450 ب: يلتقيان.

451 ب: غيما

452 ب: فيدِيرُ في الهواء.

453 ب: كأنّه تَنِين.

454 ب + بقيا.

455 أ: لم تُقرأ كلمة "متقللاً".

456 ب + وربما يصعب.

والدخان إن استمرَّ صعوده إلى كرة النار فيشتعل، وإن نزل الاشتعال إلى الأرض صار كأنه نار تنزل من السماء إلى الأرض، وإن تَلَطَّفَ فارقه⁴⁵⁷ انقلب ناراً وشَعَّتْ وظُنُّ أنها انطفأت وإن لم يتلَطَّفَ⁴⁵⁸ بسرعة بقي زماناً ودار مع النار الدائرة بموافقة الفلك حدث منه الشُّهْب وذوات الأذنان، وإن استَفْحَمَ ظهرت علاماتهم⁴⁵⁹ هائلة في الهواء، وإن استفحم لِعَلَّظِ المادة ظهرت علامات⁴⁶⁰ فيهم.

والأبخرة والأدخنة تحتبس تحت الأرض، وتكون تحت الأرض فُرُجٌ فيها هواء أو مياه باردة فتبرِّدُ تلك الأدخنة فتصبح سلكا له قوة⁴⁶¹ فتتنفجرُ عيوناً وتجري على الولاء، وما لا مدد له من العيون يركدُ وما له مدد، إلا أن أجزاءه متبددة والأرض واهية لا تحتاج إلى مقاومة ويحصل منه القنوات والآبار، وأما الأدخنة والأبخرة إذا لم تجد منفذاً زلزلت الأرض، وربما تخرج ناراً ويحصل منها صوتٌ هائلٌ وقد يكون تحت الأرض تُقْبُ⁴⁶² ومواضع غائرة ووهداث تنهدم فينهدم ما فوقها من الجبال والبلاد وربما تحصل زلزلة في مواضع، فينهدم به جبل ويحدث من سقوطه زلزلة في مواضع أخرى.

الجملة الرابعة

أربعة فصول.

الفصل الأول في المزاج

المتزجات لا تَبْطُلُ قواها بالتركيب وإلا لكان ذلك فساداً لا مزاجاً، والمزاج كيفية متوسطة من كيفيات البسائط المجتمعة المتصاغرة الأجزاء المتفاعلة، متشابهة في جميع أجزاء المركب وكل واحد من العناصر يَفْعَلُ

457 ب: وإن تَلَطَّفَ بسرعة.

458 في أ: قد | نحت كلمة "يتلطف".

459 ب: علامات حمر.

460 ب + سود والأبخرة.

461 ب: فتصيرُ ماءً مما له قوة.

462 أ: قد انمحت كلمة "تُقْبُ".

بصورته وَيَنْفَعِلُ بمادته لاستحالة التأثير والتأثر من جهة واحدة متشابهة، ولا⁴⁶³ وجوداً لِْمُرْكَبٍ معتدل المزاج بالحقيقة وهو الذي تتساوى فيه مقادير كميات الأركان وكيفيات،⁴⁶⁴ لأنه لا يخلو إما أن يستقر في المكان الذي يُرْكَبُ فيه أو لا يستقر، لا سبيل إلى الأول، وإلا لكان قوة البسط المنسوب إلى ذلك المكان غالبية، ولا سبيل إلى الثاني، لأنه لا يخلو إما أن يتحرك إلى مكان واحد من الأمكنة المنسوبة إلى البسائط أو لا يتحرك، والأول محال، وإلا لكان قوة البسط المنسوب إلى ذلك المكان غالبية، والثاني محال لأنه حينئذ يتحرك إلى حدٍّ مشتركٍ بين بسطين إذ لا مشترك⁴⁶⁵ بين جميع البسائط وإذا⁴⁶⁶ إلى حدٍّ مشتركٍ بين بسطين كان قوة لهما أمكن⁴⁶⁷ البسطين غالبية، فكيف ما كان لا يكون معتدل الأجزاء وقد فرضناه معتدل الأجزاء هذا خلف.

فالمزاج المعتدل بالحقيقة لا وجود له بل الموجود من الأمزجة لا بد وأن يكون خارجاً عن الاعتدال إما بكيفية واحدة أو بكيفيتين، والأول يسمى مفرداً والثاني مركباً، والمفرد إما حار أو بارد أو رطب أو يابس، والمركب إما حار رطب أو حار يابس أو بارد رطب أو بارد يابس، ولو لا⁴⁶⁸ قيل مزاج كذا معتدل كان المراد منه المزاج الذي يناسبه بحسبه.

الفصل الثاني في المعادن

الأبخرة والأدخنة المحتبسة في باطن الجبال والأرض تمتزج على ضروبٍ مختلفة بحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة والمواد فيحصل منه المعدنيات، فما غلب فيه الدخان تتولد منه جواهر غير متطرقة ولا ذائبة بالنار

463 ب - و .

464 ب: وكيفياتها.

465 ب + من الحدود.

466 ب + تحرك.

467 ب: ذنبك البسطين.

468 ب: وإذا قيل.

كمثل⁴⁶⁹ النوشادر والملح، وما غلب فيه البخار وانعقد انعقاداً تاماً تتولد منه جواهر غير متطرفة مع كالربوط⁴⁷⁰ كالبلور والياقوت ونحوهما. والكبريت يحصل من بخار امتزج مع دخان وهواء {64/1} امتزجاً تاماً حتى يحصل عنه الدهنيّة، والرّيبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزجاً محكماً⁴⁷¹ لا ينفصل عنه، وإذا امتزج البخار والدخان والحديد⁴⁷² امتزجاً اقرب إلى الاعتدال كان منهما الأجساد السبعة وهي: الذهب والفضة والتّحاس والحديد⁴⁷³ والرصاص والأشرب والحارصين.⁴⁷⁴

الفصل الثالث في القوى النباتية

إنّا نشاهد من النبات أحوالاً هي النمو والتغذي والتولد، فله قوة متصرفّة في مادة الغدة⁴⁷⁵ لتحويله إلى كسبه⁴⁷⁶ جوهر المغتذي بدلاً لما يتحلل من أجزائه وتسمى غذية، وقوة موجبة للزيادة في أجزائه على تناسب في الأقطار لا كيف، أنفق⁴⁷⁷ حتى تبلغ إلى غاية ما من المقدار وتسمى قوة نامية. وقوة توجب اختزال فُصلة من المادة لتكون مبدأ لشخصٍ آخر وتسمى مُولّدة، وهي تستخدم القوتين الأولتين، والنامية تستخدم الغذائية، والغذية تستخدم قوى اربعاً، الأولى: الجاذبة إذ لا بُد لها من قوة تجذب الغذاء، والثانية: الهاضمة إذ لا بُد من قوة تنصّح الغذاء لتستعدّ لقبول تصرفها،⁴⁷⁸ والثالثة: الماسكة إذ لا بد من الامساك زماناً لتصرف فيه الهاضمة، والرابعة: الدافعة لما لا يقبل المشابهة بالمغتذي.

469 ب: مثل.

470 ب - مع كالربوط، ب + وعسرة الذوب.

471 ب + بحيث.

472 ب - الحديد.

473 أ - في الأصل والحديد، صح في الهامش.

474 ب: الحارصيتين.

475 ب: في مادة الغذاء.

476 ب: إلى شبه.

477 أ: قد انمحت كلمة "أنفق".

478 ب + فيه.

وأما أن الغذائية غير النامية والمولدة فلبقائها بعدها إلى حين الأجل، والنامية غير المولدة لوجودها بدونها كما في الصبيان، وجميع هذه القوى قد تسمى بالنفس النباتية فيه⁴⁷⁹ وإنما نطلق⁴⁸⁰ النفس إلا على ما يكون له شعور.

الفصل الرابع في القوى الحيوانية

وهي على قسمين مُدْرِكَةٌ ومُحْرَكَةٌ؛ والمدركة إما ظاهرة وإما باطنة. أما الظاهرة فهي الحواس الخمس؛ منها اللمس: وهي قوة منشئة في جلدِ البدن كله وتدرِك ما يماسه وتؤثر فيه بالمضادة كالكيفيات الأربع والحِفَّة والتَّغْل والملاسة والحشونة والصلابة. ومنها الذوق: وهي قوة منشئة في العصب المفروش على جرم اللسان، تُدْرِك الطَّعوم من الأجرام المماسية المخالطة للرطوبة العذبة التي تستحيل إلى الطعم الوارد. ومنها الشَّم: وهي قوة مرتبة في مقدم الدماغ مدركة للروائح بواسطة الهواء المنفعل من كيفية⁴⁸¹ ذي الرائحة. ومنها السمع: وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ، وهي مدركة للأصوات بواسطة الهواء أو الصوت، تَمَّوِّجُ الهواء يحدثُ بقرعٍ أو قلعٍ فينضغط الهواء بعنفٍ وينتهي تَمَّوِّجُه إلى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه⁴⁸² حتى يقع على جلدة مفروشة على عصبية مقعرة فتدركه القوة. ومنها البصر: وهي قوة مرتبة في عصبية داخل العين تُدْرِك ما ينطبع في الرطوبة الجليدية في العين بتوسُّط جرم شفاف.

والإدراك ليس بخروج الشعاع من البصر ملاقٍ للمُبْصَر، لأنه لو خرج شيء من البصر فإما أن يكون ذلك الخارج جسماً أو عَرَضاً في الجسم لا جائز أن يكون عَرَضاً، لأن الانتقال على الأعراض محال ولا جائز أن يكون جسماً، إذ لو كان جسماً لتداخلت الأجسام عند رؤية ما في باطن الزجاجات والمياه الصافية، وإنما

479 ب - فيه.

480 ب: ونحن لا نطلق.

481 ب + الجسم.

482 أ: قد انحلت كلمة "يموجه".

نرى الأبعد أصغر والأقرب أعظم لأننا لو توهمنا خطوطاً تخرج من القوة الباصرة إلى المَبْصَرِ على شكل مخروط قاعدته المَبصر ورأسه القوة الباصرة، فمتى كان المَبْصَرُ أبعد كانت الزاوية في رأس المخروط أصغر، فتنطبع صورة المرئي في زاوية أصغر فنرى أصغر وعلى العكس.

وأما القوى الباطنة فمنها الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مُقَدِّمِ الدماغ تُجمَعُ عندها صور المحسوسات فتدركها، ولولا هذه القوة لما أمكن فيه⁴⁸³ أن يُحْكَمَ أن هذا الخُلُوعُ هو هذا الأبيض على سبيل المشاهدة، إذ لا بد للحاكم من اجتماع الصورتين عند معنى⁴⁸⁴ غيرِ البصر، لأننا نرى القطرة النازلة خطأً مستقيماً على سبيل المشاهدة، والبصر لا يُدرك إلا ما يقابله، ولا يقابله إلا القطرة⁴⁸⁵ فهذه القوة مغايرة للبصر.

ومنها الخيال وهي قوة مرتبة خلف الحس المشترك يجتمع فيها مثال المحسوس ويكون⁴⁸⁶ فيها بعد الغيبوبة كأنها خزانة للحس المشترك.

ومنها الوهم وهي قوة مرتبة في أوسط الدماغ تُدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وتَحْكُمُ عليها {ظ/65} أحكاماً جزئية، كإدراك الشاة في الذئب معنىً موجباً للفرار، والحكمُ بأن الولد معطوفٌ عليه وأمثال ذلك.

ومنها الحافظة وهي قوة مرتبة في آخر الدماغ تتحفَّظُ فيه المدركات التي يدركها الوهم كأنها خزانة للوهم.

483 ب: لما أمكن لنا.

484 ب: عنده وهي.

485 ب: إلا الفطرة.

486 ب: وينحفظ فيها.

ومنها المتصرفة وهي قوة من شأنها أن تُركَّب الصور والمعاني بعضها مع البعض وتفصل⁴⁸⁷ بعضها عن البعض، كما إذا تصوَّرت انساناً ذا رأسين أو عديم الرأس، فإذا استعملها الوهم تسمى مُتَّخِيَلَةً، وإذا استعملها العقل تُسمى مُتَّفَكِرَةً، وهي في أوسط الدماغ كالوهم، وهي متحركة دائماً لا تسكن لا في النوم ولا في اليقظة. وأما القوى المحركة فهي إما باعثة وإما فاعلة، أما الباعثة فهي القوَّة السوقية المدعنة للمدركات الخيالية والوهمية فتحمِلُ الإدراك على البعث إلى طلبٍ وهربٍ،⁴⁸⁸ فإن كانت حاملة على التحريك إلى جلب أشياء ضرورية أو نافعة طلباً لحصول اللذة تسمى شهوانية، وإن كانت حاملة على دفع أو هرب⁴⁸⁹ لا يلائم طلباً للغلبة تسمى غضبيَّة. وأما الفاعلة فهي قوة في الأعضاء والعضلات بالإرادة⁴⁹⁰ والتمديد، فهذه هي القوى الحيوانية التي تسمى حيوانية.

والنفس الحيوانية تُعرَّفُ بأنها كمال أول لجسم طبيعي⁴⁹¹ من شأنها أن تحس وتتحرك، واحتزنا بالطبيعي عن الصناعي، وبالكمال الأول عن كمالات ثوانٍ كالعلم وغيره⁴⁹² عن صور العناصر، وبقولنا من شأنها أن تحس وتتحرك عن القوى الثنائية.

487 ب: تفصل.

488 ب: إلى طلبٍ أو هربٍ.

489 ب + مما.

490 ب: بالإرخاء.

491 أ: قد انمحت كلمة "الحي".

492 أ: قد انمحت كلمة "لاحي"، ب: وبالآلي.

الجملة الخامسة

سنة فصول.

الفصل الأول في تعريف النفس الناطقة وخواصها

النفس الناطقة قوّة مُدركّة للتصورات والتصديقات ومُحرّكة لبدن الانسان إلى الأفاعيل الجزئية على مقتضى فطرته،⁴⁹³ وهي بإعتبار الاول تسمى قوة نظرية، وبإعتبار الثاني تسمى قوة عملية، ويتولد منها الضحك والبكاء والحجل والحياء، وتَسْتَعْمِلُ الحواسَّ الباطنة في استخراج أمور مصلحية.

ولها مراتب إحديها الاستعداد الأول الذي للطفل الهبولاني⁴⁹⁴ وتُسمى العقل الهبولاني، والثانية الاستعداد الذي يحصل⁴⁹⁵ بعد المعقولات الاولية، وتصيرُ قابلة لإدراك المعقولات المكتسبة وتسمى العقل بالملكة، والثالثة الاستعداد الذي يحصل لها بعد اكتساب المعقولات وتصير معقولاتها مخزونة لا يُطالِعُها ولكن يكون لها التمكن من استحضارها متى كانت⁴⁹⁶ بملَكَةٍ ممكنة من غير طلبٍ وكسبٍ، وهذه المرتبة تُسمى عقلاً بالفعل. والرابعة أن تكون معقولاتها حاضرة بالفعل، تطالعها وتَعْقِلُ أنها تَعْقِلُها وهذه المرتبة تُسمى بالعقل المستفاد، ولا بد في إدراك المعقول من حصول صورة المدرك في العقل، لأنّ إذا أدركنا حقيقة فإما أن حصل فينا شيء أو لا يحصل والثاني باطل، وإلا لكان حالنا بعد الإدراك كحالنا قبل الإدراك هذا خلف. فلا بد وأن يَحْصُلَ فينا شيء فلا يخلو إما أن يكون مطابقاً أولاً يكون، لا جائز أن لا يكون مطابقاً وإلا لما كان إدراكاً له، فلا بد وأن يكون مطابقاً والمطابق صورته. فالإدراك لا بُدَّ فيه من حصول صورة المُدْرِكِ في العقل، والحسُّ تجرد الصورة عن المادة، لكن يحتاج إلى علاقةٍ وضعيّة بينه وبين الحامل حتى إذا انقطعت بطلب الصورة، والخيال

493 ب - فطرته، ب + آراءٍ تحصّنها.

494 ب: للطفل الساذج.

495 ب + لها.

496 ب: متى شاءت.

يُجْرَدُهَا عن العلاقة ويُدْرِكُهَا بعد غيبوبة⁴⁹⁷ الحامل، ولا يَقْدِرُ على التجريد من الوضع والكم، والعقل يجردُها عن العوارض الغريبة⁴⁹⁸ ويأخذ الحقيقة التي تطابق الجزئيات كلها فقد عمل بالمحسوس عملاً جعله مقبولاً.

الفصل الثاني في أن النفس الناطقة مجردة عن المادة

لوجود أحدها: أن النفس لها تصورات كلية، وما لهُ تصور كليّ فهو مجرد عن المادة وإلا لكان مخصوصاً بوضع معين ومقدار معين فلا يكون مطابقاً للمختلفات هذا خلف.

الثاني: أن النفس تعقل بسائط الماهيات، وما يعقل البسط فهو مجرد عن المادة وإلا لكان جسماً أو جسمانياً فيكون⁴⁹⁹ منقسماً في الوضع فيكون الحال في أحد جزئيه غير الحال في الآخر فيلزم انقسام البسط.

الثالث: أن النفس الناطقة تعقل الوجود المطلق، وما يعقل الوجود المطلق فهو مجرد عن المادة، إذ لو كان له وضع لكان منقسماً ولو كان منقسماً لكان الوجود المطلق منقسماً. فكل واحد {66} من أجزائه إما أن يكون وجوداً أولاً ويكون والثاني محال، وإلا لكان مركباً من العدم وهو محال والأول محال وإلا لكان الوجود المطلق مركباً من وجودات خاصة فيكون الوجود مع فيه⁵⁰⁰ زائد جزءاً من الوجود وحده هذا خلف.

الرابع: أن محل المعقولات لو كان جسماً لوجب انقسام المعقولات بانقسام محلّه، فإن أنقسم إلى جزأين متشابهين فهو ذو مقدار بالمعقولات المجردة عن المقدار مقترنة بالمقدار هذا خلف. وإن انقسم إلى جزأين غير متشابهين والمحلّ قابل للقسمة إلى غير النهاية فكلّ ماهية معقولة أجزاء غير متناهية هذا خلف.

497 أ: قد انمحت كلمة "غيبوية".

498 أ: قد انمحت كلمة "الغريبة".

499 ب - فيكون.

500 ب: مع أمرٍ زائدٍ.

الخامس: أن النفس لو كانت منطبعة في عضونا⁵⁰¹ فإن كانت صورته كافية في تَعَقُّلِهِ لكانت دائمة التعقل، وإن لو كان⁵⁰² إلى صورة أخرى فتحصل في مادة واحدة صورتان من نوع واحد هذا خلف. فالنفس مجردة عن المادة وهو المطلوب.

والنفس ليست مدركة للصور الجزئية الجسمانية لأن ما يُدرك الصور الجسمانية يُرسم فيه الصغير والكبير فتكون قابلة للقسمه الوضعية، والنفس ليست كذلك فلا تُدرك الصور الجسمانية.

فإن قيل: الذي يحكم أن الانسان الجزئي انسان فهو مُدرك للانسان الجزئي، قلنا: لم قلت بأنه إذا كان مُدركاً⁵⁰³ لهذا الاعتبار - وهو الانسان الجزئي - يكون مدركاً للجزئيات، وهذا لأن هذا الاعتبار - وهو الإنسان الجزئي - أمر كلي غير مانع من وقوع الشركة فيه، وإنما يكون مدركاً للجزئيات بأن يكون مدركاً بخصوصية هذا الانسان في نفسه. فان قيل: النفس تحكم على خصوصية هذا الانسان في نفسه بأنه انسان فهي مدركة له، قلنا: لا نسلم⁵⁰⁴ بأنه نحكم على خصوصية هذا الانسان في نفسه بل يحكم هذا الشيء الذي يشار إليه⁵⁰⁵ هذا الانسان فهو انسان، فهي مدركة لهذا الاعتبار وهو الشيء المشار اليه بلفظة "هذا الانسان"، وهذا الاعتبار غير مانع من الشركة فهو كلي.

فإن قيل: النفس إذا لم تكن مدركة للجزئيات فلا تكون مدركة للبدن الجزئي، فلا يمكنها تدبير البدن الجزئي والتصرف فيه،⁵⁰⁶ قلنا: لا نسلم وهذا لأن من الجائز أن يكون لهذا البدن الخاص استعداد الانفعال من النفس المخصوصة، فتكون التصورات الكلية النفسانية مع هذا الاستعداد موجباً لحدوث التغيرات الجزئية في هذا البدن الخاص، فبهذا الطريق يمكنها تدبير البدن الجزئي.

501 ب: في عضو.

502 ب: وإن احتاجت.

503 أ: قد امتحت كلمة "مُدركاً".

504 ب: قلنا لا نم.

505 ب + بأنه.

506 أ: قد امتحت كلمة "فيه".

الفصل الثالث في حدوث النفس

احتجَّ القوم على حدوث النفس بأنها لو كانت موجودة قبل البدن فيما أن تكون واحدة أو كثيرة، لا جائز أن تكون واحدة، لأنها لو كانت واحدة فبعد⁵⁰⁷ التعلق بالأبدان إما أن تبقى واحدة أو لا تبقى، فإن بقيت واحدة فنفس زيد بعينها هي نفس عمرو، فكل ما يعلمه زيد يعلمه عمرو وعلى العكس هذا خلف. وإن لم تبقى واحدة كانت قابلة للانفصال والتجزئة، وكل ما يقبل الانفصال والتجزئة فهو مُركَّبٌ من مادة وصورة، فالنفس جسمانية لا مجردة هذا خلف.

ولا جائز أن تكون كثيرة لأن الامتياز بينها إما أن يكون بالماهية أو بالعوارض المفارقة، والأول محال لأن الماهية في الكل واحدة. والثاني محال لأن العَرَضَ المفارق لا يكون من اقتضاء الماهية وإلا لكان لازماً للماهية، ولا من الفاعل الخارجي لأن نسبته إلى جميع الأفراد نسبة واحدة، فلو حُصِّصَ بعض الأفراد بعرضي دون البعض يكون تخصيصاً بلا مُحَصِّص هذا خلف. بل يكون بسبب استعداد قابل يوجب ترجيح⁵⁰⁸ العرضيات دون البعض، والنفس قبل البدن ليس لها قابل يوجب ترجيح وجود بعض العرضيات، فلا يكون الامتياز بينها بالعوارض المفارقة، وهذه الحجّة فيها شك وهو أن يقال: لم لا يجوز أن يكون الامتياز بينها بالماهية قوله بأن الماهية في الكل واحدة؟ قلنا: لا نسلم،⁵⁰⁹ وهذا لأن من الجائز أن تكون النفوس أنواعاً مختلفة، فتمتاز كل واحدة منها عن الأخرى بتمام ماهيتها، لم قلتم أنه ليس كذلك؟ لا بدّ له من دليل وأما المنسوب للقدم فليس لهم حجّة برهانية، فحصل التوقف في حدوث النفس وقدمها.

507 أ: قد انحلت كلمة "فبعد".

508 ب+ بعض.

509 ب: قلنا لا تم.

الفصل الرابع في بقاء النفس بعد البدن

احتجَّ القوم على بقائها بأنها لو انعدمت لكان فيها شيء يقبل العدم وشيء ينعدم بالفعل، والقابل للعدم غير ما ينعدم بالفعل، لأن القابل للعدم {ظ/67} يبقى حاله العدم والمنعدم لا يبقى، فتكون النفس مركبة من مادةٍ وصورةٍ هذا خلف. وهذه الحجّة فيها شكٌ وهو أن يُقال: لا نسلم⁵¹⁰ بأنها لو انعدمت لكان فيها شيء يقبل العدم وشيء ينعدم، وإنما يلزم أنه لو كان عدم النفس اعتباراً مغايراً لعدم ماهيتها الخارجية، بل عدم النفس هو عدم ماهيتها⁵¹¹ الخارجية، فجازَّ أن يكون البدن شرطاً لتشخص الماهية الخارجية، فإذا فسَدَ البدن ارتفعت الماهية عن الخارج، فلا يحتاج إلى قابلٍ للعدم ومُنعدمٍ بالفعل.

وأما تعلق النفس ببدن آخر بعد مفارقتها عن البدن كما يقول به⁵¹² أصحاب التناسخ فلا حجّة على اثباته، وأما إبطاله فمبنيٌّ على حدوث النفس، لأن النفس لو كانت حادثة فوجودها يتوقف على حصول البدن، فإذا حصل البدن تفيض نفس⁵¹³ من العلة المفارقة، فلو تعلّق بها نفس على سبيل التناسخ كان للبدن الواحد نفسان مُدبّران وهو باطل، إذ لا يشعر كل واحد من نفسه إلا شيئاً واحداً، ولمّا وقع الشك من حدوث النفس لم ينعقد برهان على إبطال التناسخ فحصل فيه التوقف.

الفصل الخامس في خواص نفوس الأنبياء والأولياء

النفس الناطقة إذا كانت قوية بحيث لم يكن اشتغالها بالبدن مانعاً من قبول القبض من العلة المفارقة، وكانت القوة المتخيلة قوية بحيث تقدّر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة، اتصلت النفس بالنفس الفلكية المجردة عن المادة اتصالاً عقلياً، فينبغ فيها ما هو اليقُّن بما من أحوالها وأحوال ما يُقرن منها،

510 ب: قلنا لا ثم.

511 أ: قد انمحت كلمة "ماهيتها".

512 أ: قد انمحت كلمة "به".

513 أ: قد انمحت كلمتان "تفيض نفس".

وحصل لها عند ذلك إدراك المغيبات على وجه كُليّ، ثم إن المتخيلة التي من شأنها المحاكاة لكل ما يليها⁵¹⁴ من هبة عقلية سريعة الانتقال من الشيء إلى شئنيّة يحاكي تلك المعاني المرتسمة في الذهن، تصوّر جزئية مناسبة لتلك المعاني ثم تنطبع في الحس المشترك فتصير مشاهدّة، لأن الاحساس هو حصول صورة المحسوس في الحس المشترك - سواء وردت من خارج أو داخل - وربما يشاهد منظرًا بجميًا يخاطبه بكلام منظوم على حسب ما صوّرته القوة المتخيلة، وهكذا حال المنامات الصادقة، فإن الحواس الظاهرة إذا تعطلت بالنوم تخلّصت النفس عن تدبير البدن، وخلي الحس المشترك عن الصور الواردة عليه من خارج، استعدت لقبول الصور من القوة المفارقة فيدرك المعاني على وجه كُليّ، وتتركّب المتخيلة لتلك المعاني صوراً مناسبة لها، فوردت تلك الصور على الحس المشترك فصارت مشاهدّة محسوسة، وإيهام الجن من هذا القبيل والمنامات الكاذبة أيضاً من القوة المتخيلة بحسب ما يُعرّض لها من الأحوال عند عدم صفاء النفس.

والنفس الناطقة قد تكون تصوراتها سبباً للتغيرات العنصرية، فإنّ تصوّر الوقوع على⁵¹⁵ ماهية الشيء من حيث هي ماهية ومُسمّى،⁵¹⁶ وتصور المرض يوجب المرض، وكذا تصور الصحّة يوجب الصحّة، وإذا كان كذلك كان الهولي العنصرية مطيعة لمجرد التصورات النفسانية، إلا أن فعل النفس يقتصر في الغالب على بدنٍ واحدٍ بسبب علاقة لها مع البدن الخاص وعشقها لها بالطبع، فإذا حصلت نفس قوية⁵¹⁷ خيرة، تكون تصوراتها غنية بالحدوث،⁵¹⁸ والحوادث الغريبة⁵¹⁹ في العالم العنصري كان ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء.

514 أ: قد انمحت كلمة "يليه".

515 ب + على جذعٍ موضوعٍ على فضاءٍ يوجب الإذلاق.

516 ب - ماهية الشيء من حيث هي ماهية ومسمى.

517 أ: قد انمحت كلمة "قوية".

518 ب: سبباً يحدث.

519 ب: العجيبة.

الفصل السادس في أحوال النفس بعد المفارقة عن البدن

النفس بعد خراب البدن إما أن تنعدم أو تتعلّق ببدن تحدث ما فتكون⁵²⁰ من غير التعلق بالبدن، والاول والثاني لم لا يجوز في اباطهما⁵²¹ برهان، وبتقدير وقوع القسم الثالث تحصل لها لذات وآلام روحانية، من جهة أن اللذة عبارة عن إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم عبارة عن إدراك المثل⁵²² وما حيث هو الأول.⁵²³ والملائم للنفس الناطقة إدراك حقائق الموجودات، والمنافي لها اعتقادات باطلة، وفوات الاعتقادات الحقّة بعد اكتساب الشوق إليها وترسّخ الهبات البدنية الرديّة، فالنفس اذا حصل لها إدراك⁵²⁴ ماهيات الاشياء وانقطع عنها الهبات المادية لا تكون⁵²⁵ فارقت البدن حصلت لها اللذة العليا والبهجة القصوى، وان لم تنقطع عنها هذه الهبات تألّمت بها ألماً عظيماً، لكن هذا الألم ليس بسبب أمر يقع⁵²⁶ بل بسبب أمر مفارق، فيزول بترك مباشرة الافعال {68/1} البدنية، وتتصل النفس بمحل السعادة، وإنّ لها اعتقادات باطلة أو شوقاً إلى اعتقادات حقّة ولم يحصل لها ذلك وقعت في الألم الدائم والعذاب الأبدي الذي لا خلاص منه، وإن لم يكن لها اعتقادات حقّة ولا باطلة لكن لها أخلاق رديّة⁵²⁷ وهبات بدنية تألّمت بها ألماً عظيماً وربما تتخلص منه، وإن كان لها أخلاق فاضلة تخلصت عن الألم وربما يحصل لها نوع من الراحة التي تليق بها، ولا يستبعد أن تتعلق بجُرم سماوي يصير هو موضوعاً لتخيالاتها إلى أن تنقطع منه وتتصل بمحل السعادة وهو يكون⁵²⁸ على تقدير بقاء النفس. تم القسم الثاني في العلم الطبيعي والحمد لله رب العالمين.⁵²⁹

520 ب: بيدن تحدث أو تبقى دائماً.

521 ب: لم يتم على اباطهما.

522 ب: المنافي.

523 ب: عن ادراك المنافي من حيث هو منافي.

524 أ: قد افمحت كلمة "إدراك".

525 ب - لا تكون، ب+ الرديّة.

526 ب: أمر لازم.

527 ب: أخلاق رديّة.

528 ب: وهذا كلّه.

529 ب + هذا آخر ما وجدت في هذا القسم من خط الكاتبي القزويني.

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثالث في العلم الالهي

وفيه جمل.

الجملة الأولى

فيها سبعة فصول.

الفصل الأول في الأمور التي يجب تقديمها

الواجب لذاته هو الذي يستحيلُ عدمُهُ لذاته، والممكنُ لذاته هو الذي لا يستحيلُ وجوده ولا عدمه لذاته، والجوهرُ هو الحقيقة التي إذا وجدت في الخارج كان وجودها لا في موضوع، ونعني⁵³⁰ بالموضوع هاهنا المحلّ الذي لا يتفوّمُ وجوده بالحال، والعرضُ هو الموجود في الموضوع، والجوهر أن يقوم وجوده بما يحلُّ فيه فهو الهیولی، وإن كان مقوّمًا لما يحلُّ فيه فهو الصورة، والمركّب منهما هو الجسم، وإن لم يكن مُتفوّمًا بالحال ولا مُقوّمًا ولا مُركّبًا منهما فهو الجوهر المجرد، وهو إن كان متعلقًا بالأجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس، وإلا فهو العقل، والعرض إن لم يتصوّر بيانه⁵³¹ فهو الحركة، وإن تُصوّر بيانه فإن كانت ماهيته معقولة بالقياس إلى الغير كالفوقية والتحتية فهو الإضافة، وإن لم تكن ماهيته معقولة بالقياس إلى الغير فإن كان قابلاً للانقسام والتجزّي لذاته فهو الكم، كالمقدار والعدد، وإلا فهو الكيف كالحرارة والبرودة، والحادث بالذات هو الذي لا يستحقُّ الوجود من ذاته، ويقابله القديم بالذات، والحادث بالزمان هو الذي يكون معدومًا في زمان ثم يوجد في زمان آخر، والعلة التامة للشيء هي التي يجب بوجودها وجود الشيء ويمتنع بعدمها وجوده، والعلة الناقصة للشيء⁵³² يمتنع بعدمها وجود ذلك الشيء ولا يجب بوجودها وجوده، وهي قد تكون مادية وهي التي عنها الشيء كالخشب للكرسي، وقد تكون صورّية وهي التي يلزم منها وجود الشيء كصورة الكرسي، فإنها إذا

530 أ: قد انمحت كلمة "ونعني".

531 أ: قد انمحت كلمة "بيانه".

532 ب + هي التي.

وجدت يلزم أن يكون الكرسي موجوداً، وقد تكون فاعلية وهي التي منها وجود الشيء كالنجار للكرسي، وقد تكون غايته وهي التي لأجلها الشيء وهي تتمثل⁵³³ عند الفاعل قبل وجود الشيء ثم تخرج إلى الفعل بعد وجوده، والمتقدم على الشيء بالذات هو الذي يوجد ويجب به وجود ذلك الشيء، والمتقدم على الشيء بالطبع هو الذي يمتنع تقدمه وجود ذلك الشيء، والمتقدم على الشيء بالزمان هو الذي يوجد في زمان يكون ذلك الشيء فيه معدوماً ثم يوجد ذلك الشيء في زمان آخر، كتقديم الأب على الابن.

والتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة، فإن كانا وجوديين وماهية أحدهما معقولة بالقياس إلى الغير فهو تقابل المضافين، وإن لم تكن ماهية أحدهما معقولة بالقياس إلى الغير فهو تقابل الضدين كالسواد والبياض، وإن كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فإن اعتبر فيهما موضوع قابل لهما فهو تقابل العدم والملكية، كالبصر واللابصر لزيد، وإلا فهو تقابل السلب والإيجاب كالفرسية واللا فرسية.

الفصل الثاني في أن الموجود على قسمين واجب لذاته وممكن لذاته

أما الممكن لذاته فلأن بعض الموجود مركب كالجسم، وكل مركب مفتقر إلى جزئه، وكل مفتقر إلى جزئه فهو مفتقر إلى غيره، لأن جزء الشيء غيره، فبعض الموجود مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى غيره فهو الممكن لذاته، فبعض الموجود ممكن⁵³⁴ لذاته.

وأما الواجب لذاته فلأن بعض الموجود ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فله سبب يوجد، فبعض الموجود له سبب يوجد، وذلك السبب إن كان واجباً لذاته وهو المطلوب.

533 أ: قد انمحت كلمة "تتمثل".

534 أ: قد انمحت كلمة "ممكن".

وإن كان ممكناً لذاته فله سبب، فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي {ظ/69} إلى مبدأ واجب لذاته والدور باطل، لأن الشيء لو كان أثراً⁵³⁵ للشيء لكان مفتقراً إليه، فلو كان مؤثراً فيه لكان ذلك الشيء مفتقراً إليه، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقراً إلى ذلك الشيء، فهو مفتقر إلى نفسه هذا خلف.

والتسلسل أيضاً باطل⁵³⁶ لأنه لو تسلسلت العلل والمعلولات فلا تخلو إما أن تجتمع في الوجود أو لا تجتمع، لا سبيل إلى الثاني، لأنه يلزم وجود الممكن بدون⁵³⁷ علته فيكون موجوداً بذاته لا بسبب، فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف. ولا سبيل إلى الأول لأنها لو اجتمعت في الوجود لكانت الجملة من حيث أنها جملة ممكنة لذاتها لافتقارها إلى كل واحد من الأجزاء فلها علة، وعلة الجملة إما أن تكون داخلية فيها أو خارجة عنها، لا جائز أن تكون داخلية فيها، لأن علة الجملة لو كانت داخلية في الجملة، فإما أن تكون علة لغيرها من الأجزاء أو لا تكون، فإن لم تكن علة لغيرها من الأجزاء فإما أن تتوقف الجملة على غيرها من الأجزاء أو لا تتوقف، لا سبيل إلى الثاني لاستحالة وجود الجملة بدون أجزائها، ولا سبيل إلى الأول لأن الجملة لو توقفت على غيرها من الأجزاء لكان على الجملة مركبة منها ومن غيرها من الأجزاء فلا تكون علة للجملة، وقد فرضناها علة هذا خلف.

وإن كانت علة لغيرها من الأجزاء فعلتها إما أن تكون داخلية في الجملة أو خارجة عنها، فإن كانت داخلية في الجملة فهي علة لعلة نفسها،⁵³⁸ فهي مفتقرة إلى نفسها هذا خلف. وإن كانت خارجة عن الجملة -والخارج عن الجملة واجب لذاته وبه ينقطع التسلسل- وحينئذ تكون علة الجملة خارجة عن الجملة وقد فرضناها داخلية هذا خلف. فللجملة⁵³⁹ علة خارجة عن الجملة، والخارج عن الجملة واجب لذاته فنتهي العلة

535 أ: قد انحمت كلمة "أثراً".

536 ب: بط.

537 أ: قد انحمت كلمة "بدون".

538 أ: قد انحمت كلمة "نفسها".

539 أ: قد انحمت كلمة "ف للجملة".

والمعلولات إلى مبدأ واجب لذاته، وقد فرضناها متسلسلة إلى غير النهائية هذا خلف. فالتسلسل باطل، فلا بد من موجودٍ واجبٍ الوجود لذاته وهو المطلوب.

الفصل الثالث في أن وجود الممكنات مغاير لماهياتها

لأننا نَعْقِلُ الحقائق المختلفة كالإنسانية والفرسيّة ونحمل عليها بأنها موجودة، فالوجود متأخر عنها في التعقل، وكلّ متأخر عن الشيء في التعقل فليس نفس ماهيته ولا جزءاً منها، فالوجود ليس نفس الماهيات الممكنة ولا جزءاً منها، والوجود لا يتميز عن الماهية في الاعيان بحيث يكون للماهية هوية غير هوية الوجود، وإلا لكانت الماهية في الخارج قابلة للوجود، فتكون متقدمة على الوجود في الخارج بل لهما هوية واحدة وهما متغايران في نفسهما.

الفصل الرابع في أن الواجب لذاته وجوده نفس حقيقته في الخارج والعقل جميعاً

أما في الخارج فلأن وجوده لو كان غير ماهيته، فإما أن يكون داخلياً في ماهيته أو خارجاً عنها، فإن كان داخلياً في ماهيته⁵⁴⁰ لكان الواجب لذاته مركباً فكان مفتقراً إلى أجزائه، ولو كان كذلك لكان مفتقراً إلى الغير، فكان ممكناً لذاته هذا خلف.

وإن كان خارجاً عن ماهيته لكان صفة قائمة بالماهية، فكان مفتقراً إلى الماهية فيكون ممكناً لذاته فله سبب، وذلك السبب إن كان غير الماهية فكان الواجب لذاته محتاجاً في وجوده إلى غيره هذا خلف. وإن كان نفس الماهية فكانت الماهية تجب وجودها ثم يجب بها وجود المعلول، فيلزّم بعدمها بالوجود على الموجود هذا خلف. ولأنّ الوجود لو كان خارجاً عن ماهيته لكانت الماهية قابلة للوجود في الخارج، فتكون موجودة قبل الوجود هذا خلف. فالواجب لذاته وجوده نفس ماهيته في الخارج.

540 أ: قد انمحت كلمة "ماهيته".

وأما في العقل فَلِأَنَّ الواجب لذاته لو⁵⁴¹ انقسم في العقل إلى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية في العقل مغايرة للوجود، فلا يجب وجوده لماهيته وإلا لكانت الماهية متقدمة بالوجود على الوجود، فيجب وجودها قبل وجودها هذا خلف. وإذا لم يجب وجوده لماهيته فلا يستحيل عدمه لماهيته، وإذا لم يستحيل عدمه لماهيته فلا يكون واجباً لذاته هذا خلف. فالواجب لذاته لا ينقسم في العقل إلى ماهية ووجود، بل الواجب لذاته وجوده نفس حقيقته في الخارج والعقل جميعاً، فالواجب لذاته ماهيته وجوداً محضاً،⁵⁴² وحقيقته الخارجية وجوداً شخصياً.

والوجود الكلي لا وقوع له في الاعيان إذ الكلي {70/1} لا يقع إلا في الذهن، والمراد من قولنا أن الوجود مشترك بين سائر الوجودات أن أي وجود سبَقَ إلى النفس بدلاً عن غيره وأخذت النفس ماهيته من حيث هي هي، لم يكن الحاصل في الذهن إلا شيئاً واحداً وأشياء متساوية، كما قلنا: في سائر الكليات. والوجود الواجب يمتاز عن سائر الوجودات بكمالية الوجود، وإذا حَصَلَ في العقل لم يَفْصَلْهُ العقل إلى وجود وماهيته، بل يكون وجوداً هو أكمل الوجودات. فإن قيل: الواجب لذاته لو كان حقيقته هي الوجود المحض لكانت طبيعة الوجود مقتضية لاستحالة العدم، ولو كان كذلك لكان كل موجود مستحيل العدم، فكل موجود فهو واجب لذاته قلنا: لانسلم أن حقيقته لو كان هو الوجود المحض لكانت طبيعة الوجود مقتضية لاستحالة العدم،⁵⁴³ يكون المقتضى لاستحالة العدم هو الوجود الشخصي الذي هو أكمل الوجودات، وليس كل وجود كذلك، فلا يكون كل وجود مقتضياً لاستحالة العدم.

541 أ: قد انمحت كلمة "لو".

542 أ: قد انمحت كلمة "محض".

543 ب+ بل.

الفصل الخامس في الأمور التي لا تتميز عن الماهية

الإمكان لا يتميز عن الماهية في الخارج وإلا لكان له هوية غير هوية الماهية، فتلك الهوية لا تخلو إما كانت واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، فإن كانت واجبة لذاتها فالصفة المحتاجة إلى الغير واجبة لذاتها وهذا خلف. وإن كانت ممكنة لذاتها فلها إمكان آخر وإمكانها هوية، وتلك الهوية لو كانت واجبة لذاتها عاد المحال وإن كانت ممكنة فلها إمكان وهكذا إلى غير النهاية. فيلزم ترتب صفات وموصوفات يتقدم بعضها على البعض بالطبع وهذا محال، لأنه لا يخلو إما أن يكون بين كل واحد وكل واحد أعداد متناهية أو لا يكون، لا سبيل⁵⁴⁴ إلى الثاني، وإلا لكان ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين هذا خلف. ولا سبيل إلى الأول، وإلا لم يكن هناك أعداد مترتبة إلى غير النهاية وقد فرضناها غير متناهية هذا خلف.

والوحدة أيضاً لا تتميز عن الماهية في الأعيان، وإلا لكان لها هوية غير هوية الماهية، وتلك الهوية⁵⁴⁵ ولوحدها هوية، وهكذا إلى غير النهاية، فيلزم ترتب صفات وموصوفات إلى غير النهاية، وكل صفة يلزم من تميزها عن الماهية ترتب صفات وموصوفات بلا نهاية، فليس لها تميز عن الماهية في الأعيان وإنما تتميز عنها في الأذهان فقط.

فالماهية والإمكان والوحدة أمور متغايرة في العقل - وإن لم يتميز وجود بعضها عن البعض⁵⁴⁶ - والماهية قد لا تتميز وجود بعض أجزائها عن البعض كالسواد. فإن جنسه وهو اللونية لا تتميز عن فصله لأنه لو تميز جنسه عن فصله⁵⁴⁷ فالفصل لا يخلو إما أن يكون محسوساً أو لا يكون محسوساً، فإن لم يكن محسوساً فالمحسوس منه اللونية، ففصل البياض لا يخلو إما أن يكون محسوساً أو لا يكون، فإن لم يكن محسوساً فالمحسوس منه اللونية، فاللونية محسوسة تارة على هيئة السواد وتارة على هيئة البياض، فيختلف الإحساس باللونية من غير

544 أ: قد انمحت كلمة "لا سبيل".

545 ب + لها وحدة.

546 ب + في الخارج.

547 أ: قد انمحت كلمة "فصله".

أن ينضم إليه شيء آخر محسوس هذا خلف. وإن كان فصلُ البياض محسوساً فهو يُشارك لونيّة السواد في كونه كيميّةً محسوسةً، فلا يكون الفصل فصلاً، وإن كان فصل السواد محسوساً لكان⁵⁴⁸ للبياض في كونه كيميّةً محسوسة، فلا يكون الفصل فصلاً هذا خلف. فالسواد لا يتميز جنسه عن فصله في الخارج، وإنما يتميز أحدهما عن الآخر في الذهن، ثم الذهن قد لا يلتفتُ إلى أجزاء الماهية مفصّلةً فلا يُميز بعضها عن البعض في الذهن أيضاً لكنها إذا أخطرت بالبال تمثّلت مفصلة.

الفصل السادس في أجناس الموجودات المشهورات

الماهيات ذوات الوجود عشرة أجناس: الجوهر، والكم، والكيف، والاضافة، والأين: وهو هيئة الشيء بسبب حصوله في المكان. ومتى: وهو الهيئة الحاصلة بسبب حصوله في الزمان. والوضع: وهو الهيئة التي تحصل للشيء بسبب أجزاء بعضها إلى البعض، وإلى الأمور الخارجة مثل القيام والقعود.

والمملك: وهو هيئة الشيء بسبب⁵⁴⁹ حصوله فيما يحيط به،⁵⁵⁰ وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم.⁵⁵¹ وأن يفعل: وهو هيئة تأثير الشيء في غيره، كالمُسَخَّن مادام يَسَخُن.

وأن ينفعل: وهو هيئة تأثر الشيء عن غيره كالمُسَخَّن مادام يَتَسَخَّن. وفيه نظر، لأن الأين ومتى والوضع والمملك اضافاتُ {ظ/71} ونسبُ خارج،⁵⁵² فهي مُندرجةٌ تحت الإضافة، فليست أجناساً أخرى، وأن

548 ب + مشاركاً.

549 أ: قد انمحت كلمة "بسبب".

550 أ: قد انمحت كلمة "به".

551 أ: قد انمحت كلمة "والتعمم".

552 ب: نسب خاصة.

تفعل وأن تنفعل داخلتان تحت الحركة، لأن الحركة إذا انضمت إلى الفاعل صارت فعلاً،⁵⁵³ وإن انضمت إلى المنفعل صارت انفعالاً. فالأعراضُ أربعةٌ: الكَمُّ والكَيْفُ والاضافةُ والحركةُ.

الجملة الثانية

فيها ستة فصول.

الفصل الأول في توحيد الواجب لذاته

لو فرضنا موجودين كلُّ واحدٍ منهما واجبٌ لذاته لكانا مشتركين في الوجود الواجب المحض، فالإمْتِياز بينهما إما أن يكون بالماهية ولوازمها أو بالعَرَضِ المفارق، لا جائز أن يكون بالماهية ولوازمها، إذ لا ماهية لواجب الوجود إلا الوجود الواجب، وهما يشتركان فيه وفي لوازمه. ولا جائز أن يكون بالعَرَضِ المفارق، لأن العَرَضِ المفارق إما أن يكون بسبب الماهية أو بسبب أمرٍ خارجي، لا سبيل إلى الأول، وإلا لكان المفارق لازماً، هذا خلف. ولا سبيل إلى الثاني، وإلا لكان واجب الوجود محتاجاً في تَحَقُّقه إلى أمرٍ خارجي، هذا خلف. فالواجب لذاته واحدٌ وهو المطلوب.

الفصل الثاني في تنزيه الواجب وتقديسه

الواجب لذاته لا جنس له إذ لا يَقَعُ عليه إلا الوجود، والوجود ليس بجنسٍ، ولا فصل له فلا حد له، ولا شريك له في النوع فلا مثل له، ولا موضوع له فلا ضد له، ولا مقابل له بمعنى العدم والملكيّة فلا منافي له. ونقول أيضاً أنّ الواجب لذاته لا تتقرر في ذاته صفة، إذ لو تقرر في ذاته صفة لكان قابلاً لتلك الصفة وفعالاً بواسطة أو بغير واسطة، والفاعل غير القابل لاستحالة أن يكون الشيء الواحد متأثراً ومؤثراً من جهة

553 أ: قد انمحت كلمة "فعلاً".

واحدة متشابهة،⁵⁵⁴ فيلزم التركيب في ذاته هذا خلف. فَصِفَاتُهُ⁵⁵⁵ إما سلسلة، كالفردية والقُدوسية، وإما إضافاتٌ محضةٌ لا يقرر لها في ذاته، كالمبدائية والمبدعية.

الفصل الثالث في كيفية علمه بذاته⁵⁵⁶ وبالأشياء كلها

أما عِلْمُهُ بذاته فلأن هويته⁵⁵⁷ المجردة حاضرة لذاته غير غائبة عنه، فهو عالمٌ بها إذ لا نعي بعلمه بذاته سوى هذا القدر، وأما علمه بالأشياء فليس عبارة عن حضور صور الأشياء في ذاته، لأن الواجب لذاته لا تتقرر في ذاته صفة، بل الواجب لذاته يعلم ذاته على معنى أن هويته المجردة حاضرة لذاته، وتلك الهوية مبدأ لوجود الأشياء كلها، فقد حضر عنده صورةً هي مبدأ الأشياء كلها، فهو عالمٌ بالأشياء كلها إذ لا نعي بكونه عالماً بالأشياء كلها سوى هذا القدر.

فإن قيل: الواجب لذاته لا يمتنع أن يعقل، فلا يمتنع أن تقارنه صور المعقولات في العقل، فلا يمتنع أن تقارنه صور المعقولات وما لا يمتنع عليه فهو واجب له. قلنا: لا نسلم أن الواجب لذاته لا يمتنع أن تقارنه صور المعقولات، بل الصورة الذهنية لا يمتنع أن تقارنها صور المعقولات بمعنى مقارنة حالين في محل واحد، ولم قلتهم بأن مالا يمتنع على الصورة الذهنية لا يمتنع على الماهية الخارجية؟ وهذا لأن الماهية لا تمتنع أن تحل في محلٍ والخارجية تمتنع أن تحل في محلٍ، فليس كل مالا يمتنع على الصورة الذهنية لا يمتنع على الخارجية.

الفصل الرابع في أن الواجب لذاته لا يصدُرُ منه إلا جوهرٌ مجردٌ عن المادة بالكلية

وهو العقل المحض لأن الواجب لذاته بسيط لا تركيب فيه بوجه ما، والواحد لا يصدُرُ منه من غير تعدد القوابل والآلات إلا واحد، إذ لو كان مقتضياً لاثنتين كالحتمية والبائنة، فاقتضاء الحتمية غير اقتضاء البائنة،

554 ب: لم تُقرأ كلمة "متشابهة".

555 ب - في الأصل فصفاؤه، صح في الهامش.

556 أ - في الأصل بذاته، صح في الهامش.

557 ب: هوية المجردة.

فإن كان كل واحد من الاقتضائين أو أحدهما داخلياً في الماهية لزم التركيب، وإن كانا خارجين فافتضاء هذا الخارج غير افتضاء ذلك، فإن كان كل واحد من الاقتضائين أو أحدهما داخلياً في الماهية لزم⁵⁵⁸ التركيب، وإن كانا خارجين عاد الكلام فيه، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى ما يقع التركيب في الماهية، وكل ذلك محال. فالواحد لا يقتضي إلا واحداً، فالصادر عن الواجب لذاته واحد ولا يخلو إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا، لا جائز أن يكون عرضًا، لأن العرض لا يوجد قبل وجود الجوهر، فتعين أن يكون جوهرًا. {72/1} ولا يجوز أن يكون جسمًا لكونه مركبًا من الهولي والصورة، ولا هولي لاستحالة وجودها قبل وجود الصورة، ولا صورة لاستحالة تقدمها بالوجود على الهولي، فتعين أن يكون جوهرًا مجرداً.

ولا يخلو إما أن يكون نفساً أو عقلاً محضاً، لا سبيل إلى الأول، لافتقار النفس في فعلها إلى الجسم، فتعين أن يكون عقلاً محضاً وهو المطلوب.

الفصل الخامس في كيفية لزوم الكثرة عن واجب الوجود بواسطة الصادر الأول

اعلم أن المعلول الأول لابد وأن يكون مبدأً لجسم إما بغير واسطة وإما بواسطة عقل آخر، وإلا لما كانت الأجسام منتهية⁵⁵⁹ في سلسلة الحاجة إلى واجب الوجود هذا خلف. والعقل الذي يستند إليه ذلك الجسم يُسمّى بالعقل الأول، والجسم فيه كثرة، ففي مبدأه كثرة، وتلك الكثرة ليست في ماهية العقل الأول لأنها بسيطة، إذ لو كانت مركبة لكان بعض أجزائه حالاً في البعض، وإلا لما حصل منهما حقيقة واحدة، وإذا كان بعض أجزائه حالاً في البعض فكان فيه تركيبٌ قابلٌ وصوري هذا خلف. فالعقل الأول لا تركيب في ماهيته، ولا يتميز إمكانه ولا وجوده عن الماهية، فتعين أن تكون الكثرة في تعقله، فيعقل ماهيته ويعقل وجوده الواجب بالأول ويعقل إمكانه، فيصدُر عن بعض هذه الجهات ذلك الجسم، ويصدُر عن الجهة الأخرى عقل آخر

558 أ: قد انمحت كلمة "لزم".

559 أ: قد انمحت كلمة "منتهية".

يَصِيرُ مبدأً لجسمٍ آخر، ولا تذهبُ العقولُ إلى غير النهاية لوجوب تناهي المعلولات إلى النهاية، فتنتهي إلى عقلٍ آخر.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ذلك الجسم علّةً بجسمٍ آخر؟ قلنا: لأن الجسم لو كان علّةً بجسمٍ آخر، فإمّا أن يكون الحاوي علّةً للمحوي أو على العكس، لا سبيل إلى الأول، لأن الحاوي لو كان علّةً للمحوي لوجدَ الحاوي ثم وَجَبَ وجود المحوي به، فيصُدّق أنه وجدَ الحاوي وامتنع عدم المحوي، فوجد الحاوي وامتنع الخلاء، فالخلاء ممتنعٌ لغيره لا لذاته هذا خلف. ولا سبيل إلى الثاني، لأن المحوي لو كان علّةً للحاوي فيُعَيَّنُ جهته قبل وجود الحاوي، فلا يكون المحدّد للجهات محدّداً هذا خلف.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المحوي الأصغر علّةً للحاوي الذي هو متوسطٌ بينه وبين المحدد؟ قلنا: لأنه لو كان علّةً له لوجد المحوي الأصغر ثم وَجَبَ وجود المتوسط فيكون الخلاء ممتنعاً لغيره لا لذاته هذا خلف. فإن قيل: الخلاء لازم على قولكم لأن المحوي ممكن لعدم لذاته، فالخلاء ممكن لذاته. قلنا: لا نسلم أن المحوي إذا كان ممكن لعدم يكون الخلاء ممكن لعدم، وهذا لأن الخلاء لا يلزم من مجرد عدم المحوي، وإنما يلزم من عدم المحوي مع وجود الحاوي، فلمَ قلتم بأن ذلك ممكن؟

فإن قيل: عدم المحوي ممكن، ووجود الحاوي أيضاً ممكن، فالجموع ممكن، فالخلاء ممكن، قلنا: لا نسلم أن كل واحد منهما إذا كان ممكناً كان المجموع ممكناً، وهذا لأن وجود الكتابة لزيد وعدمها له أيضاً ممكن، والمجموع ليس بممكن.

فإن قيل: العقل الأول إذا صدر منه عقل وجسم، والعقل الثاني صدر منه⁵⁶⁰ عقل آخر وجسم آخر، فالعقل الثاني مع الجسم الأول، فالجسم الثاني متأخر عن الجسم الأول، فالجسم الأول إما أن يكون هو المحدّد أو غيره، فإن كان هو المحدّد يلزم الخلاء وإن كان غيره يلزم تعيين جهته قبل المحدّد هذا خلف. قلنا: لمَ قلتم بأن

560 ب - في الأصل صدر منه، صح في الهامش.

العقل الثاني إذا كان متأخراً عن العقل الأول بالعلية يكون الجسم الثاني أيضاً متأخراً عن الجسم الأول بالعلية؟ وإنما يلزم أن لو كان ما مع المتقدّم بالعلية متقدّم بالعلية، فلمَ قلتم بأنه يتقدم؟ لا بدّ له من دليل، فعلم بأن الأجسام لا يجوز أن يكون بعضها علّة للبعض، فالأجسام لها مبادئ عقلية فلكل فلك مبدأ عقلي.

الفصل السادس في إدامة الفيض عن واجب الوجود

الواجب لذاته مُتشابه الحال أزلاً وأبداً، فلا يتخلف عنه معلوله، وإلا لما كان معلوله واجب الوجود بمجرد وجوده، فيبقى ممكناً مع وجوده، فيحتاج إلى انضمام مرجح إلى واجب الوجود، فيتوقف وجوده على غير واجب الوجود، ولا وجود بغير واجب الوجود قبل وجود معلوله الأول، فلا يوجد منه المعلول الأول أصلاً وقد وجد فدل على أنه لم يتخلف. والعقل الأول أيضاً مُتشابه الحال أزلاً و{73/ظ} وأبداً لتجرده عن المادة بالكلية، فلا يتخلف عنه معلوله، وكذا العقل الثاني والثالث فيلزم دوام العقول والافلاك إلى أن تنتهي إلى العقل الذي يلزم منه الهيولي المشتركة بين العناصر، فيلزم من دوامه دوام الهيولي العنصرية، ويعرض لها تغيرات واستعدادات مختلفة بواسطة الحركات السماوية، وتصبّر مستعدة لقبول الصور المختلفة لاختلاف الاستعدادات، فتفيض عليها الصور من عقل مفارق أو من عقول مفارقة.

وكلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بمادةٍ واستعدادٍ، لأن كلّ ما حدث بعد، إن لم يكن فله علّةٌ حادثٌ، وإلا لدام وجوده ولا ينتهي إلى حادث وهو أول الحوادث، وإلا لترجّح الحادث بعلّة دائمة، فلا بُدّ من عللٍ غير حادثٍ متناهية ولا تجتمع في الوجود لوجوب تناهي العلل المجتمعة في الوجود، بل على سبيل التعاقب. والحركة الدائمة ثابتة على سبيل الحدوث متجددة الاتصال، فتوجب من حيث عدم ثبات آحادها حدوث حوادثٍ، ومن حيث ثبات نوعها بقاء نسبة الحادث إلى علته مدةً حتى⁵⁶¹ عدد من نوعها يُوجب قطع النسبية، فيندم الحادث.

فالنفس المحركة للفلك الحافظة للزمان لها إرادة كلية دائمة بإزاء حركة دائمة ولها إرادات جزئية بإزاء ركائز جزئية، فإن كلَّ حيثية تَفْرِضُ وصولَ المتحرك إليها لضرورة الإرادة الكلية لمطلوب كلي ثابت يقتضي إرادةً جزئيةً ليتحرك عنها إلى حيثيةٍ أخرى، فالوصول إلى كل حيثية مع الإرادة الكلية علة للإرادة الجزئية بإزاء حركة جزئية وهكذا إلى غير النهاية، وحركته إما أن تكون لا لمطلوب⁵⁶² وهو باطل وإلا لكان طالباً للممتنع أبداً هذا خلف. أو لمطلوبٍ ممكنٍ وحينئذٍ لا يخلو إما أن يتحرك لينال ذاته أو لشبهه بصفةٍ تَقَعُ دفعةً أو لتشبهه يتجدد، والأول والثاني مُحالان، وإلا لانقطع حركته فينقطع الزمان، فحركته لتشبهه يتجدد، والمشبّه به ذاتٌ بالفعل من جميع الوجوه، فتشبهه به النفس المحركة حين لا يبقى فيها شيء بالقوة، ولم يبق له شيء بالقوة إلا الأوضاع، إذ لو دامت على واحدٍ لدامت الباقيات على القوة العدمية، ولا يمكن الجمع⁵⁶³ بين الكل معاً فلنستخرجها على التعاقب.

وأما سائر الأفلاك فلم يَنْتَظِمُ برهاناً على أن حركتها ممتنعة الانقطاع، فلم نَعْلَمُ أنه دائمة الحركة، فلم يحصل الجزم بأن لها مطلوباً كلياً وأن لها قوة مجردة تحركها على الدوام.

562 ب + ممكن.
563 أ: قد انحلت كلمة "الجمع".

الجملة الثالثة

في الطرائق⁵⁶⁴ التي سلكها المليون في الإلهيات

وهي ستة فصول.

الفصل الأول في طريقتهم في إثبات الصانع

قالوا العالم⁵⁶⁵ مُتَغَيِّرٌ، وكلُّ مُتَغَيِّرٍ ممكنٌ مُحَدَّثٌ، فالعالمُ مُحَدَّثٌ وكلُّ مُحَدَّثٍ فله نُحَدِّثُ،
فالعالمُ له مُحَدِّثٌ بَيَانٌ،⁵⁶⁶ إن كلَّ ممكنٍ مُحَدَّثٌ لأن كلَّ ممكنٍ فله مُؤَثِّرٌ، فلو كان دائماً الوجود لكان تأثيرُ المُؤَثِّرِ
فيه إيجاداً للموجود وهو محال. قلنا: لا نسلم أن كلَّ ممكنٍ مُحَدَّثٌ وهذا لأنَّ المُحَدَّثَ هو الذي يتقدَّمه زمانٌ،
وليس كلَّ ممكنٍ يتقدَّمه زمانٌ، لأنَّ المعلولَ الأولَ ممكنٌ ولا يتقدَّمه زمانٌ، بل العالمُ مُحَدَّثٌ بمعنى أنه لا يستحقُّ
الوجود من ذاته، وهذا لا نزاع فيه، وأما قوله بأنَّ الممكنَ لو كان دائماً الوجود لكان تأثيرُ المُؤَثِّرِ فيه إيجاداً
للموجود. قلنا: لا نسلم،⁵⁶⁷ وإنما يكون إيجاداً للموجود أن لو استأنفَ له وجوداً آخر غير الوجود الحاصل.
فلمَ قلتم بأنه يَسْتَأْنَفُ؟ بل⁵⁶⁸ الوجود الواحد يدومُ بدوامِ المُؤَثِّرِ، وهو معنى تأثيرِ المُؤَثِّرِ في الممكنِ الدائمِ. ولئن
سلمنا أن العالمَ له مُحَدِّثٌ لكن لماذا يَلْزَمُ من هذا اثبات الصانع الواجب لذاته بجواز أن يكون مُحَدِّثُ العالمِ
ممكناً؟ فإن قيل: أن مُحَدِّثَ العالمِ إما أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته، فإن كان واجباً لذاته فهو المطلوب،
وإن كان ممكناً لذاته افتقرَ إلى مُؤَثِّرٍ، وذلك المُؤَثِّرُ إن كان واجباً لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكناً لذاته افتقرَ
إلى مُؤَثِّرٍ آخر، والدور والتسلسل⁵⁶⁹ فينتهي إلى مبدأ واجبٍ لذاته. قلنا: إذا آنَّ الأمرُ إلى هذا فلا فائدة فيما
ذكرتم من المقدمات لأنَّ العالمَ ممكنٌ فله مُؤَثِّرٌ وذلك المُؤَثِّرُ إن كان واجباً لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكناً

564 ب: في الطريق.

565 أ: قد انمحت كلمة "العالم".

566 أ: قد انمحت كلمة "بيان".

567 ب: لا نم.

568 أ: قد انمحت كلمة "بل".

569 ب+ باطلان.

لذاته افتقر إلى مؤثرٍ آخر، والدور والتسلسل محالان. فينتهي إلى مبدأ واجب لذاته فهو المطلوب. واثبات حدوث العالم لا فائدة له فيما يرجع إلى اثبات الصانع الواجب لذاته.

الفصل الثاني {74/1} في طريقتهم في الوجود

قال بعضهم إن وجود الواجب والممكن زائد على الماهية، وقال بعضهم إن وجود الواجب والممكن نفس الماهية. واحتجَّ الطائفة الأولى بأن الماهيات كلها ثابتة حالة العدم، والوجود غير ثابت حالة العدم، فالوجود غير الماهية، بيان أن الماهيات ثابتة حال العدم، لأنها معلومة حالة العدم. وكل معلوم متميز، وكل متميز ثابت في الخارج، فالماهيات ثابتة حالت العدم. قلنا: لا نسلم⁵⁷⁰ أن كل متميز ثابت في الخارج، وإنما يلزم أن لو كان غيره في الخارج وليس كذلك،⁵⁷¹ لأن المعلومات متميزة في الذهن، فيكون ثبوتها⁵⁷² في الذهن دون الخارج.

قالوا الصورة الذهنية باطلة لأننا إذا أدركنا الحرارة والبرودة فلو حصلنا في الذهن يلزم اجتماع الضدين في محل واحدٍ وذلك ممتنع. قلنا: لا نسلم⁵⁷³ أن اجتماع ماهية الضدين في كل محل ممتنع، بل اجتماعهما في المادة الجسمانية ممتنع، أما في الذهن فجائز لأنهما معلومان⁵⁷⁴ معاً، والمعلوم لا بد له من حضور صورة المعلوم في العالم، فالصورتان تجتمعان في الذهن.

واحتجَّ الطائفة الثانية بأن الوجود لو كان غير الماهية -وهو صفةٌ للماهية- يلزم قيام الوجود بالمعدوم. قلنا: لا نسلم⁵⁷⁵ بأنه يلزم قيام الوجود بالمعدوم بل يلزم قيام الوجود بالماهية غاية ما في الباب. أن يقال أن الماهية تكون قابلة للوجود في الخارج فتكون متقدمة بالوجود على الوجود، لكن هذا رجوع، أي ما ذكرنا من

570 ب: لا تم.

571 ب: ليس لذلك.

572 أ: قد انمحت كلمة "ثبوتها".

573 ب: لا تم.

574 ب: معلومين.

575 ب: لا تم.

الحجة الدالة على أن وجود الممكنات لا يتميز عن الماهيات في الخارج وتنقسم في العقل، أي ماهية ووجود، وحقيقةً واجب الوجود هو الوجود ولا تنقسم في العقل إلى ماهية ووجود.

الفصل الثالث في طريقتهم في مؤثرية واجب الوجود

قالوا إن الواجب لذاته فاعلٌ بالاختيار، أي قاصد إلى إيجاد مغلولة، ولا يجوز أن يكون تأثيره بالايجاب، لأنه لو كان موجباً بالذات لوجب به وجود معلوله الأول، ويجب بوجود مغلولة الأول وجود معلوله الثاني، وعلى هذا النسق يجب دوام المعلولات كلها، ولو كان كذلك لما وجد في العالم تغيرات أصلاً، وحيث وجد ذلك على أن الواجب لذاته ليس موجباً بالذات، بل فاعلٌ بالاختيار، فيفعل تارةً ويترك أخرى من غير أن ينضم إليه مرجح، ومن هذا نعلم⁵⁷⁶ أن الفاعل المختار قد يُرجح أحد طريقي الممكن على الآخر من غير مرجح. قلنا: لا نسلم بأنه يلزم منه أن لا يوجد في العالم تغيرٌ، وإنما يلزم أن لو لم ينته إلى سببٍ يقتضي وجود الحركة والحركة لا توجد إلا متجددة الذات، فيلزم التغير والحدوث، وتكون هناك علّة دائمة تقتضي مع وجود الحركة حدوث حادثٍ آخر، ومع ذلك الحادث حدوث حادثٍ آخر، وهكذا إلى غير النهاية.

الفصل الرابع في طريقتهم في الصفات

قالوا الباري قادرٌ بقُدرةٍ زائدةٍ على ذاته، وعالمٌ بالكليات والجزئيات بعلمٍ زائدٍ على ذاته، ومريدٌ بارادةٍ زائدةٍ على ذاته، لأنها صفاتٌ كمالٍ. فلو لم تُوصَف بها ذاته تعالى لكان نقصاً، فيكون الواجب بالذات ناقصاً هذا محال. قلنا: لا نسلم أنها صفاتٌ كمالٍ في حقِّ الباري، وإنما تكون صفاتٌ كمالٍ أن لو كانت ممكنةً في حقّه. وقد بينّا أن ذات الباري لا يمكن أن يتقرر فيه صفة من الصفات، ثم إن إدراك الصور الجزئية المحسوسة لا يمكن إلا بآلة⁵⁷⁷ جسمانية، والباري ليس له آلة جسمانية، فلا يمكن له إدراك الجزئيات المحسوسة، ولأنه لو

576 ب: هذا العلم.

577 أ: قد امتحت كلمة "آلة".

كان عالماً بالجزئيات الزمانية، وهي واقعة في التَّغْيِيرِ، فَيُدْرِكُهَا تارةً موجودةً وتارةً معدومةً، فيلزم التغير في ذاته هذا محال.

الفصل الخامس في طريقتهم في إنكار وجود العقول والنفوس

قالوا لو فرضنا موجوداً مجرداً لكان متشاركاً للباري في هذا الوصف، ولو كان متشاركاً له في هذا الوصف لكان مشاركاً له في الماهية، إذ لولا مشاركته في الماهية لكان هذا الوصف معللاً بعلتين⁵⁷⁸ مختلفتين، وذلك لا يجوز لأنه لا يخلو إما أن يكون محتاجاً إلى تلك العلة لعلتها أو لم يكن، لا سبيل إلى الثاني، لأن الغي عن الشيء لا يكون واجباً به، هذا خلف. فَتَعَيَّنَ أن يكون محتاجاً إليها، فلا يوجد تَغْيِيرٌ تلك العلة. قلنا: لا نسلم بأنه لو لم يُشاركه في الماهية لكان هذا الوصف مُعَلَّلًا بعلتين مختلفتين، وإنما يلزم أن لو كان هذا الوصف له علة وجودية، ولم لا يجوز أن يقال إنفى التَّحْيِيزِ والوضع عن كل واحدٍ منهما؟ لأن {ظ/75} كل واحدٍ منهما لا يقبلُ التَّحْيِيزِ والوضع.

فإن قيل: امتناع قبول هذا الوصف إما أن يكون محتاجاً إلى تلك العلة أو لم يكن، لا سبيل إلى الثاني لأنه لو لم يكن محتاجاً إليها لما وجب بها، فهو إذن محتاج إليها فلا يصدّق بدونها. قلنا: لم قلتّم بأنه لو لم يكن محتاجاً إليها⁵⁷⁹ لما وجب بها؟⁵⁸⁰ وهذا لأن تلك الماهية لذاتها تقتضي أن يجب بها لا بسبب احتياجه إليها، ألا نرى أن الحرارة لا تحتاج إلى الطبيعة النارية لوجودها بشعاع الشمس وبالحركة، مع أن الطبيعة النارية تقتضي وجودها، فالشيء الواحد يجوز أن يجب بعض أفرادها بعلة وبعضها بعلة أخرى، وإنما الامتناع في اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص.

578 أ: قد انمحت كلمة "بعلتين".

579 أ: قد انمحت كلمة "إليها".

580 أ: قد انمحت كلمة "بها".

الفصل السادس في طريقتهم في إعادة المعدوم

قالوا إن الماهية إما أن تقبل الوجود أو لا تقبل، لا جائز أن لا تقبل، لأنها لو لم تكن قابلة للوجود لما وجدت أصلاً، وحيث وجدت دل على أنها تقبل الوجود، فتعين كونها قابلة للوجود، فيصح عليهم لوجود به.⁵⁸¹ قلنا: لا نسلم بأنها إذا كانت قابلة للوجود يصح عليه الوجود ثانياً، لأن الوجود غير الوجود ثانياً، فجاز أن من أنه وجود⁵⁸² ولا تقبل الوجود ثانياً. والدليل على امتناع إعادة المعدوم بعينه أن السوادين عنهما اشتركا⁵⁸³ في المحل وسائر الصفات، ووجد أحدهما في وقت دون وقت، فإن امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون إلا بالوقت، فلو أعيد أحدهما بعد العدم مع تميزاته لأعيد مع الوقت الذي وجد فيه، فيكون مُبتدأ⁵⁸⁴ من حيث إنه مُعادٌ هذا خلف.

وأما الأشخاص التي لا يكون امتياز بعضها عن البعض بالوقت، فالإمتياز بينها لا بد⁵⁸⁵ وأن يكون بعرضٍ مفارقٍ، وذلك العرض لا بد له من استعداد القابل، لأن المرجح لو لم يكن استعداد القابل لكان إما الماهية أو الفاعل الخارجي، وأياً ما كان فهو تخصيصٌ بلا مُخصَّصٍ وترجيحٌ بلا مرجحٍ هذا خلف. فذلك العرض فليسبب⁵⁸⁶ استعداد المادة، واستعداد المادة لا بد وأن يختص بوقت معين، وإلا لكان الاستعداد حاصلاً دائماً، فيكون الترجيح حاصلاً دائماً، فإذا⁵⁸⁷ الاستعداد يختص بوقت معين، فلو أعيد ذلك الشخص بعينه يلزم إعادة ذلك الوقت بعينه، فيلزم أن يكون الشيء مبدأً من حيث إنه مُعادٌ هذا خلف. فإن قيل: لم لا يجوز أن يحصل للمادة استعداد ذلك الشخص في وقتين مختلفين، فيحصل ذلك الشخص في وقتين؟ قلنا: لأن المادة

581 ب: يصح عليها الوجود ثانياً.

582 ب: فجاز أن تقبل الوجود.

583 ب: أن السوادين اللذين اشتركا.

584 أ: قد انمحت كلمة "مبتدأ".

585 أ: قد انمحت كلمتان "بينها لا بُد".

586 ب+ إذن لسبب.

587 أ: قد انمحت كلمة "فإذا".

الواحدة لو⁵⁸⁸ حصلَ فيها استعدادُ ذلك الشخص في وقتين، فلا يمكن إعادة ذلك الاستعداد، وإلا لَزِمَ إعادةُ ذلك الوقت، فيلزمُ أن يكون الشيء مبدأً من حيث إنه معاد، وإذا لم تكن إعادة ذلك الاستعداد وذلك الاستعداد مرجحاً لوجود ذلك الشخص، وإلا لكان اختصاصه بذلك الوقت ترجيحاً بلا مرجح، فلا يمكن إعادة ما هو مميزٌ لذلك الشخص، فلا يمكن إعادة⁵⁸⁹ ذلك الشخص.

وليكن هذا آخر الكلام في هذه الرسالة والحمدُ لله رب العالمين والصلاة على محمدٍ وآله أجمعين.

نقله من نسخة الأصل علي بن عمر بن علي القزويني لنفسه في الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة سبع

وعشرين وستمائة هـ. ⁵⁹⁰{76/1}

588 أ: قد انمحت كلمة "لو".

589 ب - في الأصل ما هو مميزٌ لذلك الشخص، فلا يمكن إعادة، صح في الهامش.

590 ب + تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب من خط الكاتبي القزويني عن يدي الفقير سليمان بن محمد علي الطريزوني لنفسه ولمن شاء الله بعده، اللهم اختم عمرنا بالخير والسعادة وأخرجنا من الدنيا مع كلمة الشهادة اللهم اجعل عمرنا خيراً من أمسنا آمين يا رب العالمين. تحريراً في اليوم السادس عشر من شهر صفر المظفر، ختم الله بالخير والظفر لسنة اثني وتسعين وألف.

SONUÇ

“Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî” künyesi ile maruf olan Ebherî Musul, Horasan, Bağdat gibi dönemin ünlü ilim merkezlerinde doğrudan veya dolaylı olarak, Fahrettin er-Râzî ve Kemalettin İbn Yunus gibi önemli âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Bir hoca olarak ise İbn Hallikan, Katibî ve el-İsfehânî'nin de aralarında olduğu birçok müellif yetiştirmiş ve matematik, astronomi, mantık ve felsefe alanlarında toplam otuza yakın eser telif etmiştir.

İbn Sînâ düşüncesini takip eden bir filozof olan Ebherî'nin ansiklopedik tarzda birçok eser telif ettiği malumdur. O, bu eserleriyle felsefi metinleri tedris edilebilir hâle getirip doğu İslam dünyasında, özellikle de Osmanlı medreselerinde *İsâğûcî* ve *Hidâyetü'l-hikme* gibi eserleri ile iz bırakmıştır. Ancak Ebherî'nin farklı hacimlerdeki çoğu eseri henüz yazma hâlinde bulunmaktadır. Bu çalışma ile onun, ansiklopedik tarzda yazdığı orta hacimli eserlerinden biri olan *Telhîsü'l-hakâik* adlı eseri tahkik edilerek literatüre kazandırılmıştır.

Türkiye ve dünya kütüphanelerinde yapılan taramalar sonucunda *Telhîsü'l-hakâik*'in Süleymaniye Kütüphanesi'nde iki nüshasına ulaşılabilmektedir. Nüshaların ilki, Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu nr. 1618/2'de, ikinci nüsha ise Murad Molla Koleksiyonu'nda, 1406 demirbaş numaralı mecmua içerisinde ikinci kitap olarak yer almaktadır. Bunlardan Fazıl Ahmet Paşa nüshası Hicrî 28 Şaban 627 tarihinde Kâtibî tarafından asıl nüshadan istinsah edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu iki nüshadan müellif nüshasına en yakın olan nüshanın bu olduğu kanaatine varılmıştır. Bu nüshanın yazım tarzı ve yıpranmış durumda olması okunmasını zorlaştırmaktadır. İkinci nüsha ise Süleyman bin Muhammed bin Ali et-Trabzûnî tarafından, Kâtibî nüshasından h. 1092 yılında istinsah edilmiştir. Yazım tarzı ve iyi korunması nedeniyle diğer nüshaya göre daha okunaklıdır. Bu iki nüsha arasında Fizik bölümündeki “Boyutların Sonluluğu” başlığında yer alan şeklin çizimi ile bazı kelime ve ifadeler dışında bariz bir farklılık bulunmamaktadır. Ayrıca her iki nüshada da sayfa eksikliği bulunmamaktadır. Eserin ismi ve Ebherî'ye aidiyeti konusunda ferağ kaydında Ebherî'nin bizzat belirttiği “Onu yazmayı bitirdiğimde... *Telhîsü'l-hakâik* olarak adlandırdım.” ifadesi herhangi bir şüpheye mahal bırakmamaktadır. Ayrıca takdim bölümüne düşülen kıraat kaydı, kitabın sistematığı, ifade ve meseleleri ele alış tarzı da eserin Ebherî'ye aidiyetini gösteren önemli karinelere sahiptir.

Telhîsü'l-hakâik'in sistematığına gelince eser, İbn Sînâ'nın *en-Necât*, *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ta uyguladığı tasnifi takip edilerek (1) Mantık, (2) Fizik ve (3) Metafizik olarak ana bölümlere (kısım) ayrılmıştır. Bu ana bölümler de kendi içinde cümlelere, her bir cümle de fasıllara ayrılarak meseleler bu başlıklar altında ele alınmıştır. Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki Ebherî, *Telhîs*'in metafizik kısmının son cümlesinde ve altı fasıl hâlinde teolojik bazı meseleleri ele almış ve kelamcılarının (milliyyûn) bu konulardaki görüşlerini kendi düşünce sistemi içerisinde eleştirel bir yaklaşımla tartışmıştır.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan *Telhîsü'l-hakâik* bağlamında hem Ebherî'nin mantık ilmine yaklaşımını ortaya koymak hem de eserde ele alınan klasik dönem felsefi meselelerin nasıl ele alındığını örneklemek bakımından onun, mantığı nasıl konumlandığına değinilerek fizik ve metafizikten bazı meselelere değinilmiştir. Buna

göre Ebherî, mantığı hem fizik ve metafizik meseleler hakkında düşünürken zihni hatadan koruyacak bir alet ilmi olarak görmekte hem de onu, söz konusu meselelerden önce ele almakla bu meselelerde varılan sonuçların kesinliğini (burhan) garantiye almak istemektedir.

Ebherî'nin, felsefi meselelere yaklaşımını örnekleme bağlamında umûr-i âmme, bölünemeyen parça (el-cüz'üllezî lâ yetezezâ) ve zorunlu varlığın her şeyi nasıl bildiği konusu kısaca incelenmiştir. Buna göre *Telhîsü'l-hakâik*'in de içinde olduğu mecmuada yer alan *Beyânu'l-esrâr*, *Kitâbu'l-metâli* ve *Zübdetü'l-hakâik* bağlamında Ebherî'nin umûr-i âmme kullanımı bu kapsama hangi kavramların dâhil edileceği yani umûr-i âmme listesi hususunda istikrarlı olmadığı görülmektedir. Örneklenen bir diğer mesele de bölünemeyen parça yani atomculuk meselesidir. Burada kelamcılarının cismin, cevher ve arazdan oluştuğu tezine karşın cismin, madde ve suretten mürekkep olduğunu savunan meşşâî geleneğe mensup olarak Ebherî'nin atomculuk teorisine yönelttiği eleştirilere yer verilmiştir. Ebherî'nin, bu konudaki eleştirilerinde literatürde yer alan temasa, harekete, karşılıklı olmaya ve şekillere dayanan delillerden bazılarını kullandığı görülmüştür. Bu delillerden ilki iki atom arasında bir atomun farz edilmesi (temas delili), ikincisi üç ayaklı pergel, üçüncüsü karşılıklı olmaya dayalı olan güneşin yükselişine karşı dikey bir değneğin gölgesinin gösterdiği tepki, dördüncü ve son delil ise harekete dayalı olarak geliştirilen yavaş ve hızlı hareket arasındaki ilişkidir. Bunların İbn Sînâ'nın kullandığı delillere benzerliği ortaya konmuştur.

Son mesele ise zorunlu varlığın her şeyi bilmesinin nasıllığıdır. Kelamcılarla filozoflar arasında Tanrının cüzileri bilmesinin nasıl olduğu problemi çokça tartışılmıştır. Zira Tanrı mutlak ilmi ile her şeyi bilmektedir ve O'nun her şeyi bilmesi hususunda kelamcılarla filozoflar hemfikirdirler. Problem bu bilmenin nasıllığında yani Tanrının cüzileri bilme tarzındadır. Ebherî bu noktada İbn Sînâ felsefi sistemi içerisinde Tanrının her şeyi bilmesinin ancak külli olabileceğini vurgular. Zira kelamcılarının savundukları gibi tikelleri tikel hâlde bilmesi zorunlu varlığın tekliğine hâlel getirecektir. Çünkü tikeller değişime konu olmaktadır ve bilinendeki değişim bilende bir değişime neden olacaktır ki mutlak bilgi sahibi olan zorunlu varlık için bu muhaldir.

Yukarıda da belirtildiği üzere *Telhîsü'l-hakâik*'in içeriği mantık-fizik-metafizik sıralamasıyla ve tedris edilebilir bir metin inşa etme gayretiyle ansiklopedik tarzda telif edilmiş eserlerinden biridir. Bu tutumun bir sonucu olarak eserde her ilim dalı ile ilgili problemler genelden özele doğru kısım-cümle-fasıl tasnifine tabi tutulmuş ve sistematik olarak başlıklandırılmıştır. Bu durumda her fasıl aynı zamanda içinde bulunduğu ilimle ilgili bir problemin başlığı olmaktadır. Problemler bu başlık altında ele alınırken pedagojik ya da ta'limi gayeden olsa gerek detaylara girilmeden ancak alternatif görüşler de dikkate alınarak sonuçlandırılmıştır. Dolayısıyla bu durum Ebherî'nin, ansiklopedik tarzda yazdığı eserlerin orta hacimli olmasının da nedeni sayılabilir. Bu bağlamda bir problemin muhtemel farklı sonuçları analiz edilip olumsuzlanarak burhanî sonuca gidilmiştir. Ancak düşünce sistematığı içerisinde bir sonuca varılamadığı durumlarda ise meselenin sonuçsuz kaldığı açık yüreklilikle belirtilmiştir.

Bu vesile ile doğu İslam dnyasında yaşıyıp ilim tahsil etmiş ve mantık, felsefe, matematik ve astronomi alanında telif eserleriyle İslam düşünce geleneğine katkıda bulunmuş bir düşünür olarak Ebherî'nin düşünce sistematığının ortaya konmasına zemin hazırlamak bakımından bu çalışmanın mütevazı bir katkı sunacağı ümit edilmektedir.



KAYNAKÇA

- Akyol, A. (2006). Zorunlu Varlığın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2(10). (111-130).
- Alper, Ö. M. (2013). İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu. M. Cüneyt Kaya (Ed.). *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde (251-288). İstanbul: İSAM Yay.
- Arıcı, M. (2011). VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 26. (1-37).
- Altaş, E. (2015). *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Altaş, E. (2015). Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*. 2(3). (75-170).
- Altaş, E. (2017). Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi ve Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri. Mustakim Arıcı (Ed.) *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde (153-212). İstanbul: İSAM Yay.
- Ayık, H. (1991). *Ebherî'nin Hayatı-Eserleri Ve Fikirleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Azimi, M. (1395). Mantık-i Ebherî der Telhîsü'l-Hakâik. *Câvidân-i Hired*. (30). (101-132).
- Bingöl, A. (1995). Ebherî, Esîrüddîn. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt: 10, 75-76). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Bulğen, M. (2017). *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay.
- Çapak, İ. (2016). Gazzâlî ve Dikkat Çektiği Bazı Meseleler. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2(1). (7-31).
- Deniz, G. (2012). Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi. 900. *Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* içinde (703-712). İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Dhanani, Dr. A. (2011). İslâm Düşüncesinde Atomculuk. çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları*. 9(1). (393-400).
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Kitâbu Beyâni'l-esrâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa. nr. 1618, vr. (2a-43b)
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Kitâbu Beyâni'l-esrâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla. nr. 1406, vr. (2b-56a.)
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa. nr. 1618. vr. (44b-76a).
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Kitâbu Telhîsi'l-hakâik*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla. nr. 1406, vr. (56b-97a).
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Kitâbu'l-Metâli'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa. nr. 1618, vr. (77b-106b).
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Kitâbu'l-Metâli'*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla. nr. 1406, vr. (97b-135a).
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Kitâbu Zübdeti'l-hakâik*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa. nr. 1618, vr. (107a-149a).
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Kitâbu Zübdeti'l-hakâik*. Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla. nr. 1406, vr. (135b-184b).

Hüseyini, Z. (2017). Esîrüddin Ebherî Felsefesinde İnsanî Nefs. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. IX(18). (1031-1056).

http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/Arapca_Tahkik_Dizgi_Bibliyografya_Esas_ari.pdf. Erişim tarihi: 17-01-2016.

Karabulut, A. R. (2005). *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi = Mu'cemü'l-Mahtutati'l-Mevcude fi Mektebatı İstanbul ve Anadolu*. (Cilt: 3, 1283-1866). Kayseri: Akabe Kitabevi.

Karadaş, C. (2004). Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 2(1). (57-72).

Kaya, M. (2012). Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı? 900. Vefat Yılında İmâm Gazzâlî Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı içinde (43-51). İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.

Kılıç, C. (2006). Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları. *Felsefe Dünyası*. 44. (86-132).

Kılıç, C. (2008). Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sinde Tabiat Felsefesinin Temel Kavramları ve Kaynakları. *Dinî Araştırmalar*. XI(31), (61-98).

Kılıç, C. (2014). İbn Sînâcı Bir Filozof: Esirüddin El-Ebheri ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri. Murat Demirkol, M. Enes Kala (Ed.). *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde (425-440). Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay.

Koç, T. (1992). Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8. (123-140).

Kömürcü, K. (2010). Esirüddin el-Ebheri'nin Muğalata'ya (Safsata) Bakışı. *İslâmî İlimler Dergisi*. 5(2). (131-147).

Kömürcü, K. (2010). *Esirüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

Kömürcü, K. (2013). Medreselerde Mantık Eğitimi ve Ebherî Etkisi. *Felsefe Dünyası*. 1(57). (95-112).

Kömürcü, K. (2014). Esirüddin El-Ebheri'nin Mantık Tarihindeki Yeri. Murat Demirkol, M. Enes Kala (Ed.). *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde (150-164). Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları.

Kutluer, İ. (2013). *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yay.

Pattabanoğlu, F. Z. (2014). Medreselerde Okutulan Mantık ve Felsefe Derslerinin Osmanlı Düşüncesindeki Yeri ve Önemi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 32(1). (23-50).

Sarıoğlu, H. (1995). *el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri*. İstanbul.

Sarıoğlu, H. (2001). *Esirüddin Ebherî ve Keşfü'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik Adlı Eseri: Edisyon Kritik ve İnceleme*. İstanbul: Çantay Kitabevi.

Sarıoğlu, H. (2001). Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi. *İlmî Araştırmalar*. 11. (151-165).

Turan, S. (2017). *Esirüddin El-Ebherî'nin Zübdetü'l-Hakâik Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

Yormaz, A. (2005). Muhalif bir metin nasıl okunur? Osmanlı medreselerinde Hidâyetü'l-Hikme. *DÎVÂN İlmi Araştırmalar*. 18(1). (175-192).

Yormaz, A. (2003). Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme'si ve Osmanlı-Türk düşüncesindeki Yeri. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.



ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Erzurumda doğdu. 2003 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2005 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmen olarak atandı ve hâlen bu görevi sürdürmekte. 2013 yılında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında yüksek lisansa başladı.

