



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Ebû Sehl El-Mesîhî Ve Kitâbû Mebâdii'l-Mevcûdâtî't-
Tabî'yye Adlı Eseri**

Yüksek Lisans Tezi

Talha Çetin

Ağustos 2024



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Ebû Sehl El-Mesîhî Ve Kitâbû Mebâdii'l-Mevcûdâtî't-
Tabî'yye Adlı Eseri**

Yüksek Lisans Tezi

Talha Çetin

Danışman

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Ağustos 2024

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Talha Çetin tarafından hazırlanan "Ebû Sehl el-Mesîhî ve Kitâbû Mebâdii'l-Mevcûdâtî't-Tabî'yye Adlı Eseri" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Eşref Altaş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 16/ 08 / 2024

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İSNAD yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun Dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Etik İlkelerine Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Talha Çetin

ÖZET

Ebû Sehl El-Mesîhî Ve Kitâbû Mebâdii'l-Mevcûdâtî't-Tabî'yye Adlı Eseri

Çetin, Talha

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Ağustos 2024

Ebû Sehl el-Mesîhî, İslam felsefesi geleneğinde önemli bir figür olmasına rağmen, tarihsel süreçte büyük ölçüde ihmal edilmiş bir filozoftur. Hem çok yönlü bir filozof hem de tabip olan Ebu Sehl'in hayatı hakkında sahip olduğumuz bilgiler, önemli oranda Me'mûnîler himayesinde yaşadığı döneme dayanmaktadır. Bu dönemde Ebû Sehl, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi büyük isimlerle aynı çevrede bulunmuş ve karşılıklı olarak birbirlerinden faydalanmışlardır. Hatta İbn Sînâ'nın Ebû Sehl ile olan ilişkisi sadece arkadaşlıkla sınırlı kalmamış, İbn Sînâ, Ebû Sehl'i hocası olarak tanıtmıştır. İbn Sînâ ve Bîrûnî ile olan yazışmalardan anlaşıldığı üzere, Ebû Sehl tıptan geometriye, astronomiden doğa bilimlerine kadar birçok alanda yetkin bir isimdir. Antik birikime hâkim olan ve bu ilmi mirası tevarüs eden Ebû Sehl, aynı zamanda özgün bir filozoftur. Ancak, Ebu Sehl'in felsefi görüşlerinin tam anlamıyla ortaya konulması için hâlâ erken olduğu söylenebilir, çünkü eserlerinin büyük bir kısmı henüz neşredilmemiştir. Neşredilmeyi bekleyen birçok eserinin yanında, bu tezde doğa bilimlerine dair bir risalesi ele alınacak ve Ebû Sehl'in görüşleri aktarılacaktır. Doğa bilimlerine dair görüşlerini içeren "Mebâdîû'l-Mevcûdâtî't-Tabî'yye" risalesi özel olarak İslam Felsefesi genel olarak da Aristotelesçi felsefe açısından oldukça önemlidir. Ebû Sehl'in bu eserinin tahkik ve tercümesini de içeren elinizdeki çalışma, Ebû Sehl'in doğal varlıkların ilkelerine ilişkin tahlillerini ihtiva etmektedir. Bu metin, Ebû Sehl'in İslam düşünce tarihinde daha fazla araştırılması ve tanınması gereken önemli bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır. Klasik kaynakların Ebû Sehl'in hayatı söz konusu olduğunda sessizliğe gömülmesi de Ebû Sehl'in hayatını bütüncül ve kronolojik olarak ortaya koymanın ne derece zor olacağını gösterir. Buna rağmen elinizdeki çalışmada Ebû Sehl'in hayatına dair yapılan analizler, Ebû Sehl'in meçhul hayatının sis perdesini bir nebze olsun aralamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Sehl, İbn Sînâ, Tıp, Tabî'î Bilimler, Me'mûnîler.

ABSTRACT

Abū Sahl Al-Masīhī And His Work Titled Kītābū Mabādī Al-Mawjūdātī Al-Tabīyya

Çetin, Talha

Master's Thesis, Department of Philosophy, Department of Islamic and Turkish
Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. İbrahim Halil Üçer

August 2024

Abū Sahl al-Masīhī, though a significant figure in the tradition of Islamic philosophy, has largely been neglected in the course of history. A versatile philosopher and physician, the information we possess about Abū Sahl's life primarily stems from the period during which he lived under the patronage of the Ma'mūnids. During this time, Abū Sahl found himself in the same intellectual circles as luminaries like Avicenna (Ibn Sīnā) and al-Bīrūnī, and they mutually benefited from each other's knowledge. In fact, Avicenna's relationship with Abū Sahl extended beyond mere friendship, with Avicenna acknowledging Abū Sahl as his mentor. As evidenced by the correspondence between Avicenna and al-Bīrūnī, Abū Sahl was proficient in a variety of fields, including medicine, geometry, astronomy, and natural sciences. Mastering the ancient intellectual heritage and inheriting this scholarly legacy, Abū Sahl was also an original philosopher. However, it may be premature to fully delineate Abū Sahl's philosophical views, as a substantial portion of his works remains unpublished. Alongside many of his works that await publication, this thesis will examine a treatise concerning the natural sciences and will present Abū Sahl's views. His treatise on natural sciences, "Mabādī' al-Mawjūdāt al-Tabīyya," is particularly significant within the context of Islamic philosophy and Aristotelian thought. The present study, which includes the critical edition and translation of this work by Abū Sahl, contains his analyses regarding the principles of natural entities. This text underscores the need for further research into Abū Sahl as an essential thinker within the history of Islamic thought. The silence of classical sources concerning Abū Sahl's life indicates the challenges of presenting a comprehensive and chronological account of his life. Nevertheless, the analyses provided in this work aim to shed some light on the obscure aspects of Abū Sahl's life.

Keywords: Abū Sahl, Avicenna, Medicine, Natural sciences, Ma'munids.

ÖNSÖZ

İslam Felsefesi dendiğinde akla gelen meşhur isimlerin gölgesinde kalmış nice filozof vardır. Bu filozoflardan birisi olan Ebû Sehl el-Mesîhî de bugüne kadar ihmal edilmiş bir isim olmakla beraber eserlerinin pek azı neşredilmiştir. Döneminin meşhur tabiplerinden biri olan Ebû Sehl aynı zamanda doğa bilimleri alanında da pek çok eser kaleme almıştır. Tıp ve doğa bilimleri kadar olmasa da diğer alanlarda da Ebû Sehl'in eserleri vardır ve bu anlamda çok yönlü bir filozoftur. Bu minvalde elinizdeki bu çalışma da Ebû Sehl el-Mesîhî'nin Mebâdiu'l-mevcûdâtî't-tabî'yye adlı eserinin tahkik ve tercümesini sunmak ve hayat hikayesi bilinmeyen Ebû Sehl'i bir nebze olsa tanıtmak gayesiyle ortaya çıkmıştır. Ebû Sehl'in felsefesini ortaya koymak ve İslam Felsefesi geleneğinde pozisyonunu belirlemek ileri çalışmalar gerektirmektedir. Bu yönüyle elinizdeki çalışmanın bu amaca yönelik bir katkı sunması arzusu içerisindeyim.

Bu tezin tamamlanmasında kıymetli vaktini bana ayırması ve yazım sürecindeki katkıları sebebiyle kıymetli danışmanım Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer'e teşekkür ederim. Ebû Sehl'le tanışıklık kurmamı sağlayan ve kendisinden çokça istifade ettiğim Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya ve yine tezime sağladığı katkı sebebiyle Prof. Dr. Eşref Altaş'a, tez yazım süreci boyunca kendisine her daim danıştığım, tezin tahkik ve tercümesinde yardımlarını esirgemeyen, ağabeyim ve hocam Zübeyir Çetin'e ve tezimi okuyup eleştirileriyle katkı sağlayan kıymetli arkadaşım Muhlis Sönmez'e de ayrıca teşekkür ederim. Ayrıca tez süresince maddi manevi destekleri sebebiyle ve Lisans yıllarımdan beri bana her türlü imkânı sunan İLAM idarecilerine ve çalışanlarına da teşekkürü borç bilirim. Tez sürecim boyunca desteğini esirgemeyen eşim Sade Nur Çetin'e ve bugünlere gelmemi sağlayan ve her daim yanımda olan annem, babam ve aileme minnettarım.

Bu çalışmanın ümmet-i Muhammed için ilmi anlamda mütevazı bir katkı olmasını Allah'tan dilerim. Doğrusu insana çalışmasından başka bir şey yoktur.

İçindekiler Tablosu

GİRİŞ.....	1
LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ.....	2
1. BÖLÜM: EBÛ SEHL'İN FELSEFİ KİŞİLİĞİ, HAYATI VE ESERLERİ	8
MEÇHUL BİR YAŞAM: EBÛ SEHL'İN HAYATI	8
ME'MÛNÎ HİMAYESİNDE EBÛ SEHL VE ME'MÛNÎ İLİM MECLİSİ.....	9
ME'MÛNÎLER VE GAZNELİLER İLİŞKİSİ	11
EBÛ SEHL'İN İBN SİNÂ VE BÎRÛNÎ İLE İLİŞKİSİ VE VEFATINA DAİR ANLATILAR.....	13
EBÛ SEHL'İN ESERLERİ.....	21
ARİSTOTELES'İN HALEFİ OLMAKLA TABİP-FİLOZOFLUK ARASINDA EBÛ SEHL'İN FELSEFESİ KİŞİLİĞİ	24
2. BÖLÜM: EBÛ SEHL'İN DOĞA FELSEFESİ VE KİTÂBÛ MEBÂDİ'L-MEVCÛDÂTİ'T-TABÎ'İYE ESERİ.....	27
EBÛ SEHL'İN İLİMLER TASNİFİ VE TÛMEL BİR BİLİM OLARAK FİZİK BİLİMLER TASAVVURU	27
EBÛ SEHL'İN FİZİK ESERLERİ VE MEBÂDİ'L-MEVCÛDÂTİ'T-TABÎ'İYE	28
FİZİK VE METAFİZİK ARASINDA DOĞAL VARLIKLARIN İLKELERİ	32
Varlık, Oluş ve Özel Yokluk	33
Heyûlâ ve Suret.....	35
Doğal Varlıkların Tabiatı, Heyula, Suret ve Yapay Suretlerin Tabiatla İlişkisi	36
Doğal Varlıklarda Dört Neden Teorisi ve Suretle Gayenin Bir Oluşu	39
Rastlantı	40
Değişim.....	42
Mekân.....	46
Boşluk	48
Hareket.....	49
Zaman.....	51
Sonsuzluk ve Boyut.....	52
Muharrik güç.....	57
SONUÇ.....	60
KAYNAKÇA	62
MEBÂDİ'L-MEVCÛDÂTİ'T-TABÎ'İYYE'NİN TAHKİK VE TERCÜMESİ.....	67
NÜSHANIN TANITIMI	67
TAHKİKTE KULLANILAN NÜSHADAN ÖRNEKLER	68
METİN.....	70
TERCÜME	84

GİRİŞ

Bu çalışma, Ebû Sehl'in doğa bilimine dair kaleme aldığı *Mebâdiu'l-mevcûdâtî't-tabî'yye* eserinin tahkik ve tercümesini sunmakla birlikte hayatını ve felsefî görüşlerini de ele almak amacıyla ortaya çıkmıştır. Ebû Sehl'in günümüze gelen eserlerinin çoğu el yazması halinde bulunmaktadır. Muhtemelen bu sebeple felsefî görüşleri hakkında henüz kapsamlı çalışmalar yapılmamıştır. Bu anlamda çalışmamız, Türkiye'de Ebû Sehl'in ele alındığı ve bir eserinin tahkik edildiği ilk tez olma hüviyetine sahiptir. Ebû Sehl'in hayatının muğlaklığı ve felsefî kişiliğinin henüz çalışılmamış olması Ebû Sehl üzerine yapılan bir çalışmanın karşılaşacağı ilk zorluklar arasında sayılabilir. Bu zorluk klasik kaynaklarda Ebû Sehl'in hayatının kısa ve kritik edilmeksizin aktarılmasıyla da girift bir hal almaktadır. Bu tez çalışması söz konusu zorlukların üstesinden gelme çabası içerisinde Ebû Sehl'in meçhul hayatını ele almanın yanında onun tabî'î bilimleri tümel bilim kategorisinde görmeye dayalı olarak gelişen doğa bilimlerine dair tasavvurunu da ortaya koymayı amaçlar. Bu minvalde elinizdeki çalışma, Ebû Sehl'in hayatına ve eserin tahkik-tercümesine ilişkin iki bölümün yanısıra tahkikini yaptığımız eserin uzun bir tanıtımı ve açıklaması hüviyetindeki bir bölümde Ebû Sehl'in doğal varlıkların ilkelerine ilişkin görüşlerini de içermektedir.¹ Söz konusu eserde Ebû Sehl, doğal varlıklara dair metafizik tahlillere yer vermeden doğal varlıkların ilkelerini sunmaya çalışır. Biz de Ebû Sehl'in yöntemine olabildiğince sadık kalıp metafizik tahliller sunmaktan kaçındık. Yer yer anlaşılmasını istediğimiz noktaları Ebû Sehl'in arkadaşı ya da öğrencisi olarak görülen İbn Sînâ'ya atıfla açmaya çalıştık.

Ebû Sehl'in tahkikini yaptığımız eseri, ona ait beş fizik ve tıp eserinin bulunduğu *Hamsetü kütüp* mecmuası içerisinde bulunmaktadır. Bu mecmuanın yegâne nüshası Leiden Kraliyet Akademisi'nde (Royal Academy) 44 no.'lu koleksiyonda bulunmaktadır. Fuat Sezgin'in tıpkı basımını yaptığı bu mecmuanın ilk kitabı *Esnâfu'l-hikmiyye*'nin daha önce iki kez neşri yapılmıştır.² *Esnâfu'l-hikmiyye* ile bizim tahkik ettiğimiz *Mebâdiu'l-mevcûdâtî't-tabî'yye* dışında mecmua, henüz tahkik edilmemiş üç kitabı daha

¹ Bk. Ebû Sehl'in Fizik Eserleri ve *Mebâdiu'l-mevcûdâtî't-tabî'yye*.

² Bk. Ebû Sehl'in Eserleri.

içermektedir. Bu kitapları *Ebû Sehl'in Fizik Eserleri ve Mebâdiu'l-mevcûdâtı't-tabî'iyye* başlığı altında inceleyeceğiz.

Nihayet çalışmamızın, Ebû Sehl'in hayatına odaklanan bölümünde, bir yandan filozofun hayatıyla ilgili klasik ve modern kaynaklarda yer alan anlatıları derli toplu bir şekilde vermeye çalıştık, diğer yandan bu anlatılar içerisinde yer yer tutarsızlık içeren kısımların nasıl telif edilerek tutarlı bir hayat hikayesi oluşturulabileceğine odaklandık. Bu minvalde Ebû Sehl'in vefatına dair tek kaynak olan, Arûzî'nin *Çehâr Makâle*'sinde yer alan ve Ebû Sehl ile İbn Sînâ'nın çöl yolculuğundan bahseden rivayete ilişkin yaptığımız tartışma ile filozofun hayatıyla ilgili anlatılara özgün bir katkı sağlamaya çalıştık.

Çalışmamızda Ebû Sehl'i daha çok doğa bilimleri kapsamında incelediğimizden tıp, matematik, astronomi gibi alanlardaki eserlerinin isimlerini zikretmek ve Ebû Sehl'e yapılan atıflara işaret etmekle iktifa ettik. Bizim burada yaptığımız şey sadece Ebû Sehl'le tanışıklık kurmaya ve bir nebze olsun hayatı ve felsefesini aydınlatmaya dönük bir çabadır. Ebû Sehl'in felsefî görüşlerinin tamamını ortaya koymak daha ileri çalışmalar ve bütüncül okumalar yapılmasını gerektirmektedir.

LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

I. Klasik Kaynakların Değerlendirilmesi

Ebû Sehl, klasik dönem İslâm kaynaklarında tabip kişiliğine ve filozofluğuna atıf yapılan bir isimdir. Ebû Sehl'e atıf yapan isimler, hayatı hakkında kısıtlı bilgiye sahip olduğundan hayatını kısaca aktararak eserlerine ya da sözlerine yer verir. Ebû Sehl'in atıf yapılan eserleri genel olarak tıp eserleri olmuştur. Ebû Sehl'in biyografisini detaylı bir şekilde ele alan hiçbir kaynak bulunmazken genel olarak Nizâmî Arûzî (Ö. 552/1157), Beyhakî (Ö. 565/1169), İbnu'l-Kiftî (Ö. 646/1248), İbn Ebi Usaybia (Ö. 668/1269) gibi isimler Ebû Sehl'i kısaca ele almışlardır. Bunun yanında Ebû Sehl'e eserleri bağlamında atıf yapan Fahreddîn er-Râzî (Ö. 606/1210), Taşköprizâde (Ö. 968/1561), Kâtip Çelebi (Ö. 1067/1657) gibi isimler de bulunmaktadır. Ebû Sehl'in hayatını ele alırken söz konusu kaynakların Ebû Sehl hakkında söylediklerini ileride daha detaylı incelemekle beraber burada kısaca eserleri tanıtmak ve Ebû Sehl'i nasıl elde aldıklarını belirtmekle iktifa edeceğiz.

Ebû Sehl'den ilk bahseden biyografik kaynak, Nizâmî Arûzî'nin *Çehâr Makâle*'sidir.³ Arûzî, günümüze ulaşan tek eseri olan *Çehâr Makâle*'de saray için gerekli dört meslekle (katiplik, şairlik, müneccimlik ve tabiplik) ilgili bilgi verir.⁴ Bu eser, Ebû Sehl'in vefatına ilişkin kabul edilen çöl yolculuğu hikâyesini ilk defa aktaran ve kendinden sonraki eserlere bu anlamda kaynaklık eden bir eserdir. Arûzî eserinde Ebû Sehl'in hayatını ele aldıktan sonra kısa bir eser listesi vermektedir.⁵

Beyhakî'nin *Tetimmetu Sıvânu'l-Hikme (Târîhu Hukemâi'l-İslâm)*⁶ adlı eseri Ebû Süleyman Muhammed b. Tâhir es-Sicistânî'nin Yunan Filozoflarının hâl tercümelerini işleyen *Sıvânu'l-Hikme* eserine *zeyil* olarak yazılmıştır. Beyhakî, Huneyn b. İshâk'tan başlayarak kendisine değin felsefe, astronomi, matematik ve tabîî ilimler alanındaki 111 filozofun biyografilerini ele alır.⁷ Beyhakî eserinde Ebû Sehl'e de yer verir. Ebû Sehl'in hayatına dair kısa bilgiler veren Beyhakî, onun özlü sözlerini aktararak Ebû Sehl'e dair bölümü bitirir.⁸

Dinî ve aklî ilimler alanında iyi eğitim almış olmasına rağmen daha çok tarih ve biyografi alanında etkili olan İbnü'l-Kıftî'nin *Târîhu'l-Hukemâ*⁹ eseri alfabetik sıraya göre yazılmış ve mantık, felsefe, matematik, astronomi, botanik ve tıp alanında 414 Yunan, Süryani ve İslâm düşünürünün hayatı ve eserlerini ele alır.¹⁰ İbnü'l-Kıftî eserinde Ebû Sehl'i çok kısa bir şekilde ele alır ve Ebû Sehl'in *evâil* ilminde mahir ve *künnaş* (havî)¹¹ hüviyetinde bir tıp kitabına sahip olduğunu belirtir.

Kendisi de bir tabip olan İbn Ebi Usaybia'nın tıp tarihine dair kaleme aldığı *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*¹² eserinde İbn Ebi Usaybi'a; Grek, Roma, Hint, Süryani

³ Nizameddin Ahmed b. Ömer b. Ali Arûzî Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr makâle: el-makalatü'l-erba' fî'l-kitâbe ve's-şîr ve'n-nücûm ve't-tb.* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1949).

⁴ Yakup Şafak, "Nizâmî-i Arûzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2007).

⁵ Arûzî, *Çehâr makâle*.

⁶ Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme (Târîhu hukemâi'l-İslâm)*, nşr. Muhammed Kürd A'lî (Şam: Matba'atu't-terâkî, 1947).

⁷ Abdülkerim Özeydin, "Beyhakî, Ali b. Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁸ Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme (Târîhu hukemâi'l-İslâm)*, 95-96.

⁹ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-hukemâ*, ed. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903).

¹⁰ Mahmut Kaya, "İbnü'l-Kıftî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹¹ Süryanice bir kelime olan *künnaş* ihtiva etmek anlamında kullanılır. Arapça karşılığı *hâvî* olan bu kelime, birçok şeyi ihtiva etmesi anlamında özellikle tıp eserlerine denir.

¹² İbn Ebi Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, nşr. Emilie Savage-Smith & Simon Swain & Geert Jan van Gelder (Leiden-Boston: Brill, 2020).

ve İslâm hekimlerini ele alır.¹³ Tıp tarihine dair bu eserde İbn Ebi Usaybi'a, Ebû Sehl'in hayatına dair kısa bir bölümden sonra yine Beyhakî gibi Ebû Sehl'in eserlerini ve sözlerini zikreder.

Osmanlı ilim adamları içerisinde önemli bir yeri olan Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*¹⁴ eserine geldiğimizde; bu eserin ilimler tasnifiyle alakalı bibliyografik bir eser olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵ Bu eserde ilimlerin tarihini de ele alan Taşköprizâde, Ebû Sehl'e tıp ve rüya tabiri ilminde zikrettiği kitaplar içerisinde atıf yapar.

Bir başka ele alacağımız eser, Kâtip Çelebi'nin¹⁶ bibliyografik eseri *Keşfu'z-zunûn*'dur¹⁷ Kâtip Çelebi eserinde Ebû Sehl'e tıp eserlerini zikrederken atıf yapmaktadır. Eserin bir yerinde de Ebû Sehl'in tasnif konusunda pek maharetli olmadığına dair bir pasaj bulunmaktadır. Bu pasajı da Ebû Sehl'in kişiliğine değinirken ele alacağız.

Birincil kaynakların Ebû Sehl hakkında verdikleri bilgileri değerlendirdiğimiz bu bölümde, elde ettiğimiz en önemli sonuç; Ebû Sehl'in hayatının erken dönemi söz konusu olduğunda kaynakların sessizliğe gömülmesi ve vefat tarihi söz konusu olduğunda Arûzî'nin ilk olarak zikrettiği çöl yolculuğu hikâyesinin aynıyla Arûzî'den sonraki müelliflerce kabul görülmesidir. Ebû Sehl'in çöl yolculuğunda vefat ettiğine dair bu hikâye sonraki dönem müellifleri tarafından kabul edilmiş ve aktarılmıştır. Bu kabulün sorgulanması ise ancak modern kaynaklarda mümkün olmuştur.

II. İkincil Kaynakların Değerlendirilmesi

İkincil literatürde Ebû Sehl'e dair araştırmaların diğer İslâm filozoflarına nispeten az ve dar bir kapsamda olması dikkat çekicidir. Bunun bir sebebi, Ebû Sehl'in, dönemindeki şöhretine rağmen, sonraki süreçte İbn Sînâ'nın gölgesinde kalması olabilir. Kaynakların ittifakla tıp alanında öne çıktığını söylediği Ebû Sehl'in bu alanla ilgili çalışmaları İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'u, fizik ve metafizikle ilgili çalışmaları yine İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sı tarafından gölgelenmiştir. Bununla birlikte kendi döneminde Ebû Sehl,

¹³ Mahmut Kaya, "İbn Ebû Usaybia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁴ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, ed. Ahmed b. Mustafâ (Beyrut: Dâru'l-kütüb'i-ilmîyye, 1985).

¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

¹⁶ Kâtip Çelebi'nin hayatı ve eserleri için bk.Orhan Şaik Gökyay, "Kâtip Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2022).

¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, thk. M. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru'ihyâ'i'l-turâsi'l-a'rabî, 1941).

İbn Sînâ ile karşılaştırılabilir ölçekte bir filozof olarak öne çıkmaktadır. Öyle ki Nizâmî Arûzî onu ve İbn Sînâ'yı hikmette Aristoteles'in halefî (ve kâne Ebû 'Alî ibn Sînâ ve Ebû Sehl el-Mesîhî hallefeyni li'Aristotalis fî 'ilmi'l-hikmeti'l-lezi yeşmilu külle'l-'ulûm) olarak değerlendirmektedir.¹⁸ Yakın zamana kadar felsefî eserleri üzerine sınırlı sayıda çalışma bulunmasının yanında Ebû Sehl'in daha çok tıpcı kişiliği ve tıp eserleri incelemeye konu olmuştur. Hatta Klasik tabakât kitaplarında Ebû Sehl'e dair kısa anlatılar verilirken genel olarak tıpcı kişiliği üzerinde durulmuştur. Günümüze gelen felsefî eserleri göz önüne alındığında bu eserlerin çalışmalara pek konu olmadığını görürüz. Bununla birlikte Ebû Sehl'e dair yapılan çalışmalar son yıllarda artmıştır. Yakın tarihlerde Ebû Sehl'e dair çalışmalar; Türkçe literatürde Ömer Mahir Alper'in Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde Ebû Sehl'e dair makalesi bu konudaki ilk çalışmadır.¹⁹ Alper, Ebû Sehl'in hayatının muhtasar bir tasvirini ve kısa bir eser listesi sunmaktadır. Bir başka çalışma M. Cüneyt Kaya'nın Ebû Sehl'in ilimler tasnifine dair makalesidir.²⁰ C. Kaya'ya dair değerlendirmemizi N. Aubin'e değinirken yapacağımız için birkaç satır erteliyoruz. Arapça ve İngilizce literatürde ise Türkçe literatürün aksine daha çok çalışma bulunmaktadır. Arapçada Mahmûd Kâsım el-Hac Muhammed tarafından 1997 yılında kaleme alınan ve Ebû Sehl'in *Kitâbü'l-mi'e fî't-tıb* eserini tanıtan bir makale bulunmaktadır.²¹ Bu çalışmanın yanında arap şiirinin neo-klasik şairleri arasında gösterilen ve şair, gazeteci ve biyografi alimi olarak bilinen Hayrüddîn ez-Ziriklî,²² en meşhur eseri *el-'Alâm*'da Ebû Sehl'in kısa bir biyografisini ve kısa bir eser listesini verir.²³ İngilizce çalışmalarda ise David Pingree²⁴ ve A. Diestrich²⁵ birer ansiklopedi makalesi yayınlamışlardır. Bu ansiklopedi makaleleri de yine Ebû Sehl'e dair kısa bir biyografiden ibarettir. Yine Ghada Karmi'nin *Kitâbü'l-mi'e fî't-tıb* üzerine yazdığı bir

¹⁸ Arûzî, *Çehâr makâle*, 81.

¹⁹ Ömer Mahir Alper, "Mesîhî, Ebû Sehl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

²⁰ Mehmet Cüneyt Kaya, "Ebû Sehl İsmâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/2 (30 Eylül 2020), 467-499.

²¹ Kâsım Muhammed Mahmûd el-Hâc, "Kitâbü'l-mi'e fî't-tıb li'l-Cürçânî", *Âfâku's-sekâfe ve't-türâs* 18 (1997), 77-89.

²² Kasım Kırbıyık, "Ziriklî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

²³ Hayreddin ez-Ziriklî, "el-Mesîhî", *el-'A'lâm*: (Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn, 2002).

²⁴ David Pingree, "İsmâ b. Yahyâ Masîhî Jorjânî", *Encyclopædia Iranica*, ts.

²⁵ A. Dietrich, "al-Masîhî", *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, ed. P. Bearman, ts.

makalesi bulunmaktadır.²⁶ Bu çalışmada da yine Ebû Sehl'in tıp kitabının bir incelemesi sunulmaktadır. Görüldüğü üzere Ebû Sehl'e dair çalışmalar daha çok *Kitâbu mie fi sinâati t-tıb* eseri bağlamında tıpcı kişiliği üzerinedir.

Son yıllarda ansiklopedi maddeleri dışında Ebû Sehl'i inceleyen iki önemli çalışma bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 2020 yılında M. Cüneyt Kaya'nın "Ebû Sehl 'Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si'"²⁷ başlıklı makalesiyle 2024 yılında yayınlanan Nicholas Allan Aubin'in *Power and Possibility in Early Arabic Philosophy: Three Innovators Between Philoponus and Avicenna* başlıklı doktora tezinin²⁸ Ebû Sehl'e dair bir bölümüdür. Kaya'nın çalışması bizim de bir risâlesini ele aldığımız *Hamsetü kütüb fi'l-felsefe ve't-tıb ve gayrihâ li-Ebî Sehl el-Mesîhî (Five Books on Cosmology, Physics, and Medicine)*²⁹ adlı mecmuanın ilk risâlesi olan Ebû Sehl'in ilimler tasnifine dair kaleme aldığı eseri üzerinedir. Bu eserin tahkik ve tercümesini yapmasının yanında Kaya, Ebû Sehl'in hayatı ve eserlerine dair yapılan çalışmalar ve kaynakları irdeleyerek Ebû Sehl'in eserlerini en güncel haliyle vermiştir. Bu çalışmada Kaya'nın, Ebû Sehl'in hayatına ve vefat tarihine dair yürüttüğü tartışmalar ise tıpkı diğer kaynaklar gibi ihtimaller barındıran bir şekilde son bulmuştur. Fakat Ebû Sehl'in ölüm tarihine ilişkin verilen yaygın bilgileri Ebû Sehl'in çağdaşlarıyla olan ilişkileri kapsamında irdelemiş ve Ebû Sehl'in ölüm tarihini, Bîrûnî'nin 1018-25 tarihleri arasında kaleme aldığı *Tahdîdu nihâyâtu'l-emâkin* eserinde Ebû Sehl'e yaptığı bir atıf sebebiyle 1018-25 tarihlerine kadar ilerletmiştir. Bu anlamda Kaya'nın çalışması Ebû Sehl'in vefat tarihine ilişkin en güncel çalışmadır.

N. Aubin, yaptığı çalışmada Philoponus'tan İbn Sînâ'ya kadar üç önemli yenilikçi filozofu ele aldığını belirtir. Bunlardan birisi olan Ebû Sehl'in hayatı ve eserlerine dair Kaya'nın aksine çok kısa bilgiler vermektedir. Fakat N. Aubin'in çalışmasını öne çıkaran en önemli nokta; *Hamsetü kütüb* içerisindeki tüm risâleleri Aristoteles'le karşılaştırarak tahlil etmesidir. Her bir kitap için gerek ayrıntılı gerekse yüzeysel yaptığı tahlillerin hepsine değinmemekle birlikte *Kitâbû mebdâii'l-mevcûdâtî't-tabî'îyye* risâlesine ve Ebû

²⁶ Ghada Karmi, "A Medieval Compendium of Arabic Medicine: Abû Sahl al-Masîhî's Book of the Hundred", *Journal of the History of Arabic Science* 2/2 (1978), 270-290.

²⁷ Kaya, "Ebû Sehl 'Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si".

²⁸ Nicholas Allan Aubin, *Power and Possibility in Early Arabic Philosophy: Three Innovators Between Philoponus and Avicenna* (Boston: De Gruyter, 2024).

²⁹ Ebû Sehl 'Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî, *Hamsetü kütüb fi'l-felsefe ve't-tıb ve gayrihâ li-Ebî Sehl el-Mesîhî (Five Books on Cosmology, Physics, and Medicine)*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2011).

Sehl'in doğa felsefesine dair tahlilleri bizim için önemli bir kaynak olacaktır. Aubin'in amacı, Ebû Sehl'in beş risâlesinin genel olarak bir tasvirini sunmak ve bu risâlelerde Aristoteles ve Aristotelesçi gelenek göz önüne alındığında Ebû Sehl'in pozisyonunu belirlemektir. Bunları beş risâleden alıntılacağı pasajlardan yola çıkarak yapan N. Aubin'in kimi çıkarımları Ebû Sehl'i anlamak ve pozisyonunu belirlemek açısından oldukça önemlidir. N. Aubin'in çalışmasından Ebû Sehl'in fizik eserlerini tahlil edeceğimiz Ebû *Sehl'in fizik eserleri ve Mebâdiu'l- mevcûdâtı't-tabî'iyye* başlıklı bölümde istifade edeceğiz.

Ebû Sehl'in Me'mûnî himayesinde bulunması sebebiyle Me'mûnî Hanedanlığını da ele almak bu noktada önemlidir. Bu amaçla başvuracağımız kaynaklar arasında Me'mûnîler'i ele alan eserler de olacaktır. Bu eserlerden birisi Vahit Celal'in Me'mûnî himayesindeki bilginleri ve Me'mûnîler'in ilmi faaliyetlerini incelediği *Hârezm Me'mûn Akademisi*³⁰ eseridir. Bir başka önemli çalışma Aykut Özbayraktar'ın *Me'mûnîler Devrinde Hârezm (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)*³¹ başlıklı doktora tezidir. Bu çalışma, Me'mûnîler'in Siyasi, sosyo-ekonomik ve ilmî yapısına dair önemli bir kaynak olmakla beraber dönemin siyasi ve ilmi atmosferini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

32

³⁰ Vahit Celal, *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası: Harezm Me'mun Akademisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018).

³¹ Aykut Özbayraktar, *Me'mûnîler Devrinde Harezm (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

³² Ayrıca Gürgenç şehrinin coğrafi yapısı ile ev sahipliği yaptığı devletlerle ilgili bk.Abdylla Orazsahedov, *Tarihte Gürgenç Şehri (Kuruluşundan Hanlıklar Dönemine Kadar)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018).

1. BÖLÜM: EBÛ SEHL'İN FELSEFİ KİŞİLİĞİ, HAYATI VE ESERLERİ

MEÇHUL BİR YAŞAM: EBÛ SEHL'İN HAYATI

Ebû Sehl'in hayatına dair kısıtlı bilgilere sahip olmakla beraber tarihi kaynaklardan hareketle onun Cürcân'da doğduğunu ve Bağdat'ta eğitim gördüğünü biliyoruz.³³ Kaynaklar doğum yeriyle ilgili olarak bir tür ittifak içinde olsalar da doğum tarihiyle ilgili sessizliğe gömülür, vefat tarihiyle ilgili ise çelişkili bilgiler verirler. Buna göre İbnu'l-Kıftî, Ebû Sehl'in orta yaşlarda (*fî sinni 'l-kuhûle*) 40 yaşında vefat ettiğini belirtirken³⁴ bunun dışında genel kanaat Arûzî'nin *Çehâr Makâle*'sinde ilk olarak ortaya attığı Ebû Sehl'in Gürgenç'ten Cürcân'a giderken çölde 1012 dolaylarında vefat ettiğine ilişkindir.³⁵ Ebû Sehl'in vefatını bu olayla tarihlendirirsek; İbnu'l-Kıftî'nin kırk yaşında vefat ettiğini söylediği Ebû Sehl'in yaklaşık 362/972 tarihinde doğmuş olması gerekir. Bununla birlikte hem İbnu'l-Kıftî'nin hem de Arûzî ve onu takip eden isimlerin verdiği bilgilerden kuşkulanan için bazı sebeplerimiz vardır. Bu sebepleri bize temin eden şey ise Ebû Sehl ile aynı dönemde yaşamış ve onunla görüşmüş Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi isimlerin Ebû Sehl'e dönük atıflarıdır. Bu atıflar etrafında Ebû Sehl'in ölüm tarihine ilişkin yeni bir değerlendirme yapmadan önce, Bîrûnî ve İbn Sînâ'nın Ebû Sehl'e atıflarını mümkün kılan tarihsel ortama yakından bakalım.

Tarihi belli olmamakla beraber bir dönem Gürgenç'e giden Ebû Sehl burada Me'mûnî himayesinde bulunur. Me'mûnî hükümdarları I. Me'mûn ve II. Me'mûn'a ve Me'mûnî Hanedanlığı veziri Sehlî'ye ithafen eserler kaleme alan Ebû Sehl, kaynaklara göre 1012 dolaylarında buradan ayrılır. Ebû Sehl'in hayatını aydınlatmak için üzerinde durulması gereken noktalardan biri, onun Me'mûnî himâyesindeki faaliyetleri, ikincisi buradan ayrılması ertesinde yaptığı ve İbn Sînâ'nın da eşlik ettiği söylenen yolculuk, üçüncüsü bu yolculuğun Gazneli Mahmûd'un Me'mûnî himayesindeki bilginleri

³³ Beyhakî, *Tetimmatü Sivânî'l-hikme (Târîhu hukemâi'l-İslâm)*, 95.

³⁴ İbnü'l-Kıftî, *Târîhü'l-hukemâ*, 409.

³⁵ Arûzî, *Çehâr makâle*, 86.

davetiyle ilişkilendirilen sebepleri ve nihayet dördüncüsü Ebû Sehl'in vefatıyla ilgili rivayetlerdir. Biz de sırasıyla bu noktaları aydınlatmak suretiyle Ebû Sehl'in hayatına ilişkin tutarlı bir anlatı inşa etmeye çalışacağız.

ME'MÛNÎ HİMAYESİNDE EBÛ SEHL VE ME'MÛNÎ İLİM MECLİSİ

Ebû Sehl, Me'mûnîler himayesinde Gürgenç şehrinde bir dönem ilmi faaliyetlerini sürdürmüştür. Ebû Sehl'in bu şehre geliş sebebini bilmemekle birlikte Gürgenç'in önemli bir ilim merkezi olduğu ve Me'mûnîler'in Ebû Sehl gibi birçok ilim insanına ev sahipliği yaptığı vakidir. Ebû Sehl'le beraber Me'mûnî himayesinde bulunan alimlerin bir kısmı İbn Sînâ (Ö. 428/1037), Ebû Reyhân el-Bîrûnî (Ö. 453/1061), İbnu'l-Hammâr (Ö. 410/1019) ve İbn Irak'tır (Ö. 427/1036).³⁶ Me'mûnî ilmi faaliyetlerinden bahsederken değinmemiz gereken bir diğer önemli isim Me'mûnî Veziri Sehlî'dir (Ö. 418/1027). Vezir Sehlî, entelektüel bir kişiliğe sahip olması ve ilim aşığı olarak nitelenmesinin yanında Me'mûnîler etrafında dönemin önemli ilmi figürlerinin toplanmasında da önemli bir etkiye sahiptir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Sehlî, Me'mûnî Hanedanlığında vezirlik yapmıştır. Me'mûnî siyaseti ve ilim meclisinin önemli bir ismi olan Sehlî'ye ilim meclisindeki bilginler oldukça saygı gösterir. Sözgelimi İbn Sînâ'nın Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Muhammed es-Sehlî'ye ithafen yazdığı eserlerinde Sehlî'ye dair övgüleri Me'mûnî himayesindeki alimlerin Sehlî'ye bu anlamda ne derece saygı duyduklarını gösterir.³⁷ Sehlî'nin sebebi bilinmemekle beraber II. Me'mûn'la ters düştüğünü ve II. Me'mûn'un şerrinden korktuğu için 1013 yılında Me'mûnî Hanedanlığından ayrıldığını ifade etmemiz gerekir.³⁸ Zira bu ilim meclisinin önemli bir figürü olması hasebiyle Sehlî'nin Me'mûnîler'den ayrılması bazı bilginleri de rahatsız etmiştir. Nitekim bunun bir sonucu olarak İbn Sînâ, Gürgenç'ten ayrılıp Cürcân'a gitmiştir.

³⁶ Arûzî, *Çehâr makâle*, 81.

³⁷ İbn Sînâ, "Kitâbu def'î'l-mudârri'l-küllîyye 'anî'l-ebdânî'l-insânîyye", *Min müellefatı İbn Sina et-tıbbiyye : Kitâbu Def'u'l-mazarri'l-küllîyye anî'l-ebdani'l-insaniyye; el-Urcuze fî't-tıbb; Kitâbü'l-Edviyeti'l-kalbiyye*. (Halep: Câmiatu Haleb Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Türâs ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 1984), 11-73; Ayrıca İbn Sînâ'nın Vezir Sehlî için kaleme aldığı eserler için bk.Usaybî'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, 849-855.

³⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, ed. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'lgarbi'l-İslâmî, 1993), II/505.

Me'mûnî ilim meclisi, her ne kadar Sehlî'ye yakınlığıyla bilinen alimlerden oluşuyorsa da Me'mûnî Hanedanı bilginlerin esas hamîsiydi. Me'mûnî Hanedanlığı, Ebu'l-Abbâs I. Me'mûn'un Irâkîler hakimiyetine son vermesiyle kurulmuştur. I. Me'mûn kendi askerleri tarafından 997 yılında öldürüldüğünde yerine oğlu Ebu'l-Hasan Ali geçmiştir. Harzemşah Ali döneminde Me'mûnîler bağımsız devlet olmuş (999) ve Gazneliler'le ilişkilerini geliştirmiştir. Hatta Harzemşah Ali, Gazneliler'le Gazneli Mahmûd'un kız kardeşiyle evlenerek akrabalık ilişkisine dayalı bir yakınlık da kurmuştur. Harzemşah Ali'nin vefatından sonra (1008) kardeşi II. Me'mûn tahta geçmiştir. Abbâsî halifesi tarafından tanınan II. Me'mûn'a Halife tarafından *aynu'd-devle ve zeynu'l-mille* unvanı verilmiştir.³⁹ II. Me'mûn döneminde devlet, Gazneliler'le çalkantılı ilişkiler yaşamıştır. II. Me'mûn, kardeşi Harzemşah Ali döneminde Gazneliler'le yürütülen iyi ilişkileri sürdürmemiştir. II. Me'mûn, Gazneli Mahmûd'un kız kardeşi olan Harzemşah Ali'nin karısıyla kardeşinin ölümünden sonra evlenmiştir. Gazneli Mahmûd'a gönderdiği mektupla bu izdivaç talebini ileten II. Me'mûn, Gazneli Mahmûd'un olumlu cevabı üzerine kız kardeşiyle evlenmiş fakat akrabalık ilişkilerine dayalı iyi ilişkiler Harzemşah Ali dönemindeki gibi sürmemiştir.

1008-1017 yılları arasında II. Me'mûn iktidarını sürdürmüştür. Ebû Sehl'in vefatına dair hikâyenin bu yıllar arasında gerçekleştiği düşünüldüğünde İbn Sînâ ve Ebû Sehl'in Me'mûnî himayesinden kaçışının arka planını anlamak II. Me'mûn iktidarı süresince yaşanan gelişmelerle doğrudan ilişkilidir. Vezir Sehlî'nin de II. Me'mûn iktidarında görevini bırakması ve ülkeyi terk etmesi devlet içerisinde çalkantıların devam ettiğini gösterir. Ayrıca II. Me'mûn döneminde Gazneliler'le ilişkilerin bozulması da devletin çöküş dönemine doğru gidildiğini gösterir. Gazneliler'le olan ilişkilerini başka bir başlık altında inceleyeceğimizden burada üzerinde durmayacağız.

Harzemşah Ali'nin iktidarıyla beraber hanedanlığın durumu iyileşmiş ve başka devletlerle olan ilişkileri daha da gelişmiştir. İlme meraklı olmasıyla sarayına alimleri davet eden Harzemşah Ali, ilmi faaliyetlerini yürütmeleri için himayesindeki ilim erbabına tüm imkânları vermiştir. I. Me'mûn'un Me'mûnî Hanedanlığını kurduğu sırada Hârezm'den kaçan Bîrûnî, Harzemşah Ali iktidarında 1004 yılında tekrar Gürgenç'e dönmüş ve Me'mûnî himayesinde bilginlerin toplanmasında önemli bir rol oynamıştır.⁴⁰

³⁹ Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*, çev. Yahya el-Haşşâb - Sâdık Neşet (Mısır: Mektebetu'l-Angelo'l-Mısıryye, 1999), 735.

⁴⁰ Celal, *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası: Harezme Me'mun Akademisi*, 48; Celal, *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası: Harezme Me'mun Akademisi*, 48; Ayrıca Bîrûnî'nin bu akademi

Yine bilginlerin burada toplanmasında Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Muhammed es-Sehlî'nin katkısı da olmuştur. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Me'mûnî himayesindeki ilim erbabının Sehlî'ye duydukları saygı, Sehlî'nin bu noktada önemini ortaya koymaktadır. Me'mûnî'lerin yıkılışına kadar (1017) devam eden bu ilmi faaliyetler, 13-14 yıllık kısa bir süre içerisinde bünyesinde önemli alimleri barındırmıştır. Bu ilmi çevrede felsefe, matematik, kimya, jeodezi (yer ölçümü), mineroloji, tıp, ilaçbilim, dil, edebiyat ve mantık gibi pek çok alana dair eserler kaleme alınmıştır.⁴¹ 1017 yılında Gazneli Mahmûd'un Hârezm'i fethetmesiyle bu ilmi faaliyetler son bulmuş ve buradaki bazı alimler Gazne'ye götürülmüştür.

ME'MÛNÎLER VE GAZNELİLER İLİŞKİSİ

Me'mûnîler'i ele alan klasik kaynaklara baktığımızda kaynakların büyük bölümü Me'mûnîler'in kuruluş ve çöküşlerine tanıklık eden Gazneli tarihçiler tarafından telif edilmiştir. Bunlardan biri; Utbî'nin (Ö. 427/1036) *Târîh-i Yemînî*'sidir.⁴² Eserinde 1020 yılına kadar cereyan eden tarihi gelişmeleri ele alan Utbî bürokrattır ve bir dönem Gazneliler'de de görev yapmıştır.⁴³ Bir diğer eser yine Gazneliler'de üst düzey bir bürokrat olan Gerdîzî'nin⁴⁴ *Târîh-i Gerdîzî*'sidir (Zeynu'l-ehbâr).⁴⁵ Gerdîzî eserinde 1041 yılına kadar olan olayları ele almıştır. Bu iki eserin yanında bir de Beyhakî'nin *Târîh-i Beyhakî'si*⁴⁶ bulunmaktadır ki Beyhakî'nin hem Gazneli Devleti'nde üst düzey bir bürokrat hem de Bîrûnî ile yakın arkadaşdır. Me'mûnîler'e dair verdiği bilgiler genel olarak Bîrûnî'nin *Kitâbu'l-Müsâmere* eserinden alıntıladığı bilgilerdir. Bu nedenle Beyhakî her ne kadar Me'mûnî döneminde bürokrat değilse ve Me'mûnî döneminde yaşamasa da Bîrûnî'den yaptığı alıntılarla Me'mûnîler'i bir başlık altında inceler.⁴⁷ Bu üç

kurulurken Gürgenç'te olmadığına ve akademinin Bîrûnî Gürgenç'e gelmeden evvel kurulduğuna dair bk. Celal, *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası: Harezmi Me'mun Akademisi*, 50.

⁴¹ Celal, *İslâm Medeniyetinin Yitik Mirası: Harezmi Me'mun Akademisi*, 51.

⁴² Ebû Nasr Muhammed b Abdilcebbar Utbî, *Tarihü'l-Utbî*. (Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2015).

⁴³ Özbayraktar, *Me'mûnîler Devrinde Harezmi (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)*, 11.

⁴⁴ Vefat tarihi tam olarak bilinmeyen Gerdîzî'nin 1050 yılında telif ettiği bir eserin bulunması sebebiyle 1050 yılından sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır. bk.Orhan Bilgin, "Gerdîzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1996).

⁴⁵ Ebû Saîd Abdulhay Dahhâk b Mahmûd Gerdîzî, *Zeynu'l-ahbâr (Tâhîrîler, Saffârîler, Sâmanîler ve Gazneliler)*, çev. Filiz Akçay (Ankara: Gece Kitaplığı, 2022).

⁴⁶ Beyhakî, *Târîh-i Beyhakî*, çev. Necati Lûgal (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019).

⁴⁷ Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*, 733.

kaynak Me'mûnîlere dair yapılan araştırmalar için güvenilir tarihi veriler sunsa da her üç müellifin de Gazneli Devletinde bürokrat olması hasebiyle Me'mûnîler'i daha çok Gazneliler'le olan ilişkileri ölçüsünde ele almışlardır.⁴⁸ Bu durum ise söz konusu kaynakların Me'mûnîler hakkında verdiği bilgilerin eleştirel bir tavırla okunmasını gerektirmektedir. Biz çalışmamızın amacını aşması sebebiyle bu kaynakların Me'mûnîlere dair bilgilerini analiz etmeyeceğiz.

Me'mûnî Hanedanlığının kurulduğu sıralarda Gazneliler-Karahanlılar arasında yaşanan çekişmeler, Me'mûnîler'in her iki devlete karşı tutumunu değiştirmemiş ve bu iki devlet arasında Me'mûnîler tarafsız bir tutum sergilemişlerdir. Me'mûnî'lerin ikinci hükümdarı Harzemşah Ali daha sonra Gazneliler'le yakınlaşarak taraf olmuştur. Gazneli-Me'mûnî yakınlaşması Me'mûnîler'in sadece taraf olmasıyla kalmamış Harzemşah Ali'nin Gazneli Mahmûd'un kız kardeşi Kehkâlcî ile evlenmesiyle⁴⁹ daha ileri bir bağ kurulmuştur. Bu evlilikle siyasi nüfuzunu artıran Harzemşah Ali'nin Gazneli Mahmûd ile dostluğu da pekişmiştir. Me'mûnî-Gazneli yakınlığı Harzemşah Ali'nin vefatına kadar devam ederken Harzemşah Ali'nin vefatıyla II. Me'mûn iktidara gelmiş ve bir süre sonra Gazneliler ve Me'mûnîler'in arası açılmıştır.

II. Me'mûn iktidara geldiğinde Sultan Mahmûd gücünün zirvesindeyken Karahanlılar'la çatışması ise devam etmekteydi. Kardeşi Harzemşah Ali'nin karısı Kehkâlcî ile kardeşinin vefatının ardından evlenen ve Gaznelilerle iyi ilişkilerini sürdürmek isteyen II. Me'mûn, bunu bir noktaya kadar başarmış görünmektedir. Zira Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*'sinde Bîrûnî'ye atıfla II. Me'mûn ve Gazneli Mahmûd arasındaki dostluğun ne derece kuvvetli olduğunu şarap meclislerinde II. Me'mûn'un Gazneli Mahmûd'a dair övgü dolu sözleriyle ortaya koyar.⁵⁰ Gazneli Mahmûd ve II. Me'mûn arasındaki yakınlık devam ederken II. Me'mûn, Abbâsî Halifesinin kendisini tanımasıyla ve Bîrûnî'nin tavsiyesi üzerine Karahanlı Beylerinin kendi aralarındaki savaşta arabuluculuk rolü üstlenmesiyle güçlenmeye başlar. Gazneli Mahmûd hem bu arabuluculuk rolünden hem de Halifenin II. Me'mûn'u tanımasından rahatsız olmuş ve kendi otoritesini hissettirmek adına II. Me'mûn'dan kendi adına hutbe okutmasını ve kendisine hediye göndermesini istemiştir. Gazneli Mahmûd'un bu tavrı Me'mûnîler'in kendi karşılarında güçlenmesini ve bağımsız hareket etmesini engelleme amacı

⁴⁸ Bu iddia için bk.Özbayraktar, *Me'mûnîler Devrinde Harezm (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)*.

⁴⁹ Gerdîzî, *Târîh-i Gerdîzî (Zeynû'l-Ahbâr)*, çev. Affâf es-Seyyid Zeydân (Kahire: el-meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe, 2006), 259.

⁵⁰ Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*, 735.

taşımaktadır. Gazneli Mahmûd adına hutbe okutulmasını Bîrûnî'nin de tavsiyeleri üzerine kabul eden II. Me'mûn ayrıca 80.000 dinar ve 3000 atı hediye olarak Gazneli Mahmûd'a göndermiştir.⁵¹ Bu durumdan rahatsız olan ordu ise kumandan Alp Tegin'in emriyle ayaklanmıştır. Bu ayaklanma II. Me'mûn'un ordu tarafından öldürülmesiyle sonuçlanırken iktidara II. Me'mûn'un yeğeni Ebu'l-Hâris Muhammed b. Ali geçmiştir.⁵² Bu isyanı fırsat bilen Gazneli Mahmûd, eniştesi II. Me'mûn'un intikamını almak amacıyla Hârezm'e sefer düzenlemiş ve Me'mûnî hakimiyetine son vermiştir.⁵³ Hükümdar ailesini Horasan'a süren Gazneli Mahmûd, isyancı askerleri de fillere ezdirmiştir. Hârezm askerlerini zincire vurup Gazne'ye götüren Sultan, bir süre sonra askerleri affedip kendi ordusuna almıştır. Bu arada Me'mûnî himayesindeki bilginler de Gazne'ye götürülmüştür. Gazneli Mahmûd Hârezm topraklarını kendi hakimiyeti altına almak yerine Altuntaş el-Hâcib'in idaresine bırakmıştır.

Bu bölümde ele aldığımız Me'mûnîler-Gazneliler ilişkisiyle bir açıdan Me'mûnîler'in yıkılış süreci de belirginleşti. Kısa bir ömrü olan Me'mûnîler'in siyasi ve askerî açıdan tarih sahnesindeki rolü parlak olmasa da ilmi çalışmaları desteklemeleri ve devlet adamlarının entelektüel kişiliğe sahip olmasıyla dikkate değer bir devlet olduğu ortadadır. Bir döneme kadar dostane bir ilişki sürdürdükleri Gazneliler'le ilişkiler, Abbâsî Halifesinin II. Me'mûn'u tanınmasıyla başlayan hadiselerle bozulmuş ve nihayet Me'mûnîler Gazneliler tarafından yıkılmıştır. Bu durum Me'mûnî himayesinde bulunan bilginleri de etkilemiştir. Nitekim bu Me'mûnî himayesinde bulunan bilginlerin bazıları devletin yıkılışından sonra Gazneliler'in himayesine girerken bazıları ise farklı yerlere gitmiştir. Bu noktada Ebû Sehl'in devlet yıkılmadan önce mi yoksa yıkıldıktan sonra mı Me'mûnî himayesinden ayrıldığı merak konusudur.

EBÛ SEHL'İN İBN SÎNÂ VE BÎRÛNÎ İLE İLİŞKİSİ VE VEFATINA DAİR ANLATILAR

Ebû Sehl'in hayatıyla ilişkili olması hasebiyle buraya kadar Me'mûnîler'in siyasi-entelektüel tarihlerine ilişkin bir arka plan oluşturduk. Bu bölümde ise Me'mûnîler'in kendi iç siyasetleri ve Me'mûnî himayesindeki bilginlerin akıbetiyle ilgileneceğiz. Bunu

⁵¹ Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*, 741.

⁵² Ahmet Taşağıl, "Me'mûnîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

⁵³ Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*, 742.

yaparken amacımız, bir yandan Ebû Sehl'in hayatını çevreleyen siyasi ve entelektüel ortamı tanıtarak, onun hayatına bir tür prosopografik yaklaşımla bakmak, diğer yandan Me'mûnî bünyesindeki birliktelikleri ertesinde İbn Sînâ ile Ebû Sehl'in akıbetinin ne olduğu sorusuna cevap bulabilmektir. Bu minvalde önce Nizâmî Arûzî'nin aktardığı hikâyeye bakacak ardından bu hikâyenin gerçekliğini sorgulayacağız. Son yıllarda yapılan kimi çalışmalar bu hikâyenin gerçekliğinden şüphelenmemiz için bize yeteri kadar veri sunmaktadır. Biz burada hem bu çalışmalara hem de dönemin siyasi koşullarına atıfla hikâyenin sadece gerçekliği değil sebebine ilişkin de bir soruşturma ortaya koyacağız. Sözgelimi hikâyenin gerçekleşme sebebinin Gazneli Mahmûd'un Me'mûnî himayesindeki bilginleri daveti olduğuna ilişkin kanaat, bugüne kadar yapılan çalışmalarda henüz yıkılmış değildir. Şimdi Arûzî'nin *Çehâr Makâle*'de anlattığı İbn Sînâ ve Ebû Sehl'in Hârezm'den kaçış hikâyesine kulak verelim.

Arûzî söz konusu hikâyeyi şöyle aktarır; İ

Ebu'l-Abbâs Me'mûn Harzemşah'ın Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed es-Sehlî adında bir veziri vardı. Bu vezir yumuşak huylu, cömert ve faziletli biriydi. Aynı şekilde Harzemşah -II. Me'mûn- bilge bir kişiliğe sahipti ve fazilet ehliyle dostluk kurardı. Bu iki devlet adamının kişilikleri; İbn Sînâ, Ebû Sehl el-Mesîhî, Ebu'l-Hayr el-Hammâr, Ebu'l-Reyhân el-Bîrûnî, Ebû Nasr el-'Irâk gibi birçok filozof ve fazilet ehli insanı çevrelerine topladı.

Arûzî'ye göre bu bilginlerden İbn 'Irâk, Harzemşah'ın kardeşinin oğludur. İbnu'l-'Irâk matematik ve benzeri ilimlerde, İbn'ul-Hammâr tıpta ve Bîrûnî astronomi alanında önde gelen isimlerdendir. Arûzî, İbn Sînâ ve Ebû Sehl'i ise bütün ilimleri ihtiva eden felsefe alanında Aristoteles'in halefi olarak takdim eder.

Bu bilginler dünyevi dertlerden uzak bir şekilde sarayda nazik tartışmalar ve yazışmalar yürütüyor ve hayatlarını iyi bir şekilde sürdürüyorlardı. Fakat zaman ve felek bu duruma razı olmadı, hayatları zehir oldu ve bu iyi günler onlar için kötü sonuçlandı.

Bir gün Sultan Mahmûd tarafından gönderilen bir elçi (Hüseyin b. A'li b. Mikâyil), Gazneli Mahmûd'un Me'mûnî sarayındaki bilginlerin kendisine gönderilmesini istediği mektupla II. Me'mûn'un huzuruna çıktı. II. Me'mûn elçiyi güzel bir şekilde ağırladıktan sonra sarayındaki bilginlere Gazneli Mahmûd'un talebini ilettili. II. Me'mûn Gazneli Mahmûd'un çok güçlü olduğunu ve ona karşı gelemeyeceğini ifade ederek bu talebin

yerine getirilmesi hususunda adım atacağını bilginlere aktardı ve bilginlerin bu konudaki düşüncelerini ve niyetlerini sordu. Bu daveti İbn Sînâ ve Ebû Sehl reddetti ve Gazneli Mahmûd'un yanına gitmeyeceklerini söyledi. İbnu'l-'Irâk, İbnu'l-Hammâr ve Bîrûnî, Gazneli Mahmûd'un bolca hediye verdiğini bildiklerinden Gazne'ye gitmeye sıcak baktılar. II. Me'mûn, İbn Sînâ ve Ebû Sehl'in bu tutumu karşısında sizler bu talebi reddettiniz, öyleyse ben elçiye cevabınızı iletmeden buradan kaçın, dedi. Ardından onlara yolculuk konusunda yardımcı oldu ve onlara bir rehber verdi. İbn Sînâ ve Ebû Sehl çöl yolundan Cürcân'a gitmek üzere yola çıktılar.

Sonraki gün II. Me'mûn, elçiye huzuruna çağırdı ve Sultan Mahmûd'un bu talebini bilginlere ilettim. İbnu'l-'Irâk, İbnu'l-Hammâr ve Bîrûnî bu talebi kabul ettiler, fakat İbn Sînâ ve Ebû Sehl kabul etmedi ve yola çıktılar, dedi. Yakın bir zamanda bu daveti kabul eden bilginler Gazne'ye gitti ve Sultan Mahmûd'un meclisine katıldı.

Bilginler Gazne'ye ulaşınca Gazneli Mahmûd, İbn Sînâ'yı görmedi ve onun bulunmasını istedi. Bu sebeple ressam (nakkâş) olan İbnu'l-'Irâk'tan İbn Sînâ'nın portresini bir kâğıda resmetmesini emretti. İbnu'l-'Irâk bu emri yerine getirdikten sonra diğer ressamı çağıran Sultan Mahmûd, bu portrenin çoğaltılmasını ve diğer şehirlere dağıtılmasını emretti. Bu sırada rehberleriyle yolda olan İbn Sînâ ve Ebû Sehl, sabaha kadar 15 fersah yol almışlardı. Sabah bir kuyunun başında hangi yükselen yıldızı altında yolculuğa çıktıklarını ve hangi talihin karşılına çıkacağını öğrenmek için fal bakan İbn Sînâ, Ebû Sehl'e bu fala göre yollarını kaybedeceklerini söyler. Ebû Sehl ise bunun farkındayım iki gündür yükselen burcumun derecesi oğlak burcuna düşüyor ve bu bana hiç umut vermiyor, fakat Allah'ın bize sunduğu takdire razıyız, dedi. Böylece talihlerinin karşılına ne çıkaracağı merakıyla tekrar yola revan oldular.

İbn Sînâ, dördüncü gün rüzgârın çıktığını, tozdan her tarafın karardığını ve rüzgârın yoldaki ayak izlerini silmesiyle yollarını kaybettiklerini aktarır. Rehber ise izlerin kaybolması sebebiyle artık yolu bilmemektedir. Bu sırada Ebû Sehl, susuzluktan bu sıcak çölde hayatını kaybetti. İbn Sînâ ve rehber ise bütün zorluklara rağmen *Baverd* şehrine ulaştılar. Ardından rehber Hârezm'e geri döndü. İbn Sînâ ise buradan Tûs'a oradan Nîsâbûr'a geçti. Burada zihni dalgın bir şekilde birkaç gün kaldı. Emir Kâbûs'un himayesinde Gazneli Mahmûd'un ona zarar veremeyeceği düşüncesiyle buradan da Emir Kâbûs'un hâkim olduğu Cürcân'a gitti.⁵⁴

⁵⁴ Arûzî, *Çehâr makâle*, 81.

Hikâyenin buradan sonraki kısmı İbn Sînâ'nın Cürcân'daki günleriyle ilgili olduğundan bizleri şu an ilgilendirmemektedir. Ebû Sehl'in vefatına dair bildiğimiz tek şey, onun İbn Sînâ'yla olan bu hikâyesidir. Şimdi de bu hikâyenin sıhhatini tartışabiliriz.

Bu hikâyenin gerçek olma ihtimali üzerinde durursak; İbn Sînâ'nın 1013 yılında Cürcân'da olması bu hikâyenin gerçekliğini destekler niteliktedir. Ayrıca İbn Sînâ biyografisinde sebep belirtmeksizin Hârezm'den ayrılmak zorunda kaldığını söyler ki bu olay da hikâyeyi desteklemektedir. Ebû Sehl'in ise bu tarihten itibaren herhangi bir olayda adı geçmez. Me'mûnîler yıkıldıktan sonra Gazneli Mahmûd'un bilginleri sarayına götürmesine ilişkin anlatılarda bilginlerin isimleri zikredilirken Ebû Sehl'in adı geçmemektedir. Yine bu durum da bu yolculuğun olma ihtimalini destekler.

Bu hikâyenin tam olarak hangi tarihte gerçekleştiği kesin değildir. Bununla birlikte bu yolculuğun ne zaman gerçekleştiğine dair iki tarih verilebilir. Birincisi; İbn Sînâ'nın 1012 yılında Cürcân'da bulunduğunu göz önüne aldığımızda bu yolculuğun yaklaşık 1012 yılında gerçekleşmiş olması gerekir. İkincisi ise Bîrûnî'nin bu daveti kabul ederek Me'mûnî himayesinden ayrılıp Gazneli Mahmûd'un yanına gitmesi ancak 1017 yılında gerçekleşebilir. Çünkü yukarıda Gazneli-Me'mûnî ilişkisini incelediğimiz bölümde Bîrûnî'nin II. Me'mûn'a yaptığı danışmanlık 1017 yılında II. Me'mûn'un ölümüne kadar devam etmiştir. Beyhakî'nin aktardığına göre Bîrûnî, *Kitâbu'l-Müsâmere*'de II. Me'mûn'a 7 yıl hizmet ettiğini ifade eder.⁵⁵ Dolayısıyla 1012 tarihlerinde bu yolculuğun gerçekleştiğini kabul ettiğimizde bu tarihten itibaren Bîrûnî'nin Gazne'de Sultan Mahmûd himayesinde bulunması gerekir. Fakat Bîrûnî'nin bu esnada Me'mûnî himayesinde bulunduğu ve orada danışmanlık görevi yürüttüğü göz önüne alındığında 1012 tarihlerinde bu hikâyenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Şayet bu hikâye gerçekse yolculuğun, Bîrûnî'nin II. Me'mûn'un, ölümüyle oradan ayrıldığı 1017 yılında gerçekleşmesi gerekir ki bu tarihin de isabetli olmayacağı İbn Sînâ'nın 1012 yılında Cürcân'da olmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla hikâyenin tarihi konusunda teklif edilen her iki tarih de farklı gerekçelerle geçersizdir. Yolculuk 1012 yılında gerçekleşmemiştir, çünkü hikâyenin Gazneli Mahmûd'un talebiyle o tarihte ayrıldığını söylediği Bîrûnî o esnada 1017'ye kadar sürecek danışmanlık görevini yürüttüğü Me'mûnî himayesindedir. Yolculuk Bîrûnî'nin ayrıldığı 1017 tarihinde de gerçekleşmemiştir, çünkü İbn Sînâ o tarihten çok önce 1012 senesinde zaten

⁵⁵ Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*, 734.

Cürcân'dadır. Durum buysa, sadece tarihlerden değil, hikâyenin tümünden şüphe etmemizi gerektiren güçlü nedenler var demektir.

Bu nedenlerden bir diğeri Ebû Sehl'e sözde vefat tarihinden sonra yapılan atıflardır. Zira İbn Sînâ yaklaşık 1013 yılında yazdığı *Risâle fi'z-zâviye* eserini Ebû Sehl'e atfeder.⁵⁶ Bu da Ebû Sehl'in, Arûzî'nin iddia ettiği gibi 1012'de gerçekleşen çöl yolculuğunda ölmediğini ve İbn Sînâ ile münasebetlerinin, bu tarihten sonra da devam ettiğini gösterir. Ebû Sehl'e yapılan bir başka atıfta ise Bîrûnî, *Tahdîdü nihâyâtî'l-emâkin li-tashîhi mesâfâtî'l-mesâkin* eserinde Ebû Sehl'in kendisine bir mektup yazdığını belirtir. Bîrûnî, Ebû Sehl'in kendisine bir mektup gönderdiğini ve mektupta Ebû Sehl'in ay tutulmasına ilişkin bir ölçüyü kendisine söylediğini aktarır. Yine yakın vakitlerde kendisine -yeni bir mektup- yazarak bu ölçünün birkaç katına karşılık gelen başka bir ölçü elde ettiğini ve kendisine çalışmasını ulaştıracağına söz verdiğini söyler.⁵⁷ Bîrûnî Gazne'de en erken 1017'de bulunduğu göre, bu iki mektubun 1017 tarihinden sonra Bîrûnî'ye yazıldığı ve bu tarihlerde Ebû Sehl'in hâlâ hayatta olduğu kesindir. Bu da Arûzî'nin Ebû Sehl'in ölümüyle sonuçlanan 1012 tarihli çöl yolculuğu hikâyesini yanlışlar.

Yolculuğun gerçekleştiği tarih hususunda hikâyeden şüphe duymak için birçok tarihi vakıa varken bir de hikâyenin sebebine ilişkin çelişkili hadiseler vardır. Bunlardan biri şudur; İbn Sînâ ve Ebû Sehl'in yolculuklarının sebebi şayet Gazneli Mahmûd'un Me'mûnîler'den bilginleri istemesiyse niçin İbn Sînâ ve Ebû Sehl Me'mûnî himayesinden ayrıldı da diğer bilginler Me'mûnîler himayesinde 1017 yılına kadar durdu? Şayet bu davet gerçekse davet, sadece İbn Sînâ ve Ebû Sehl değil diğer bilginler için de geçerlidir. Bilginler Me'mûnî himayesinden ayrılmadıysa hikâyenin sebebi Gazneli Mahmûd'un daveti olmamalıdır. Sebep Gazneli Mahmûd'un daveti değilse ne olabilir? Bu sorunun cevabı kanaatimizce Me'mûnîler'in kendi iç siyasetiyle açıklanmalıdır. Çünkü İbn Sînâ ve Ebû Sehl'in Me'mûnî himayesinden ayrılmalarından hemen sonra 404/1014 yılında Me'mûnîler'in önemli figürlerinden ve bilginlerin hâmisî olan Sehlî, II. Me'mûn'la arasının bozulması ve hükümdarın şerrinden korkması sebebiyle Me'mûnî devletinden ayrılmak zorunda kalmıştır.⁵⁸ Peki Vezir Sehlî'nin

⁵⁶ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 461; Usaybî'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etebbâ: A Literary History of Medicine*, 2-2/851.

⁵⁷ Ebû Reyhân Bîrûnî, *Tahdîdü nihâyâtî'l-emâkin li-tashîhi mesâfâtî'l-mesâkin*, nşr. B. Bolcakof (Kahire: Me'hedu'l-mahdûdâtî'l-a'rabiyye, 1995), 170.

⁵⁸ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, II/504.

Me'mûnî devletinden istifa edip ayrılmasıyla bilginlerin ülkeyi terk etmesi arasında nasıl bir ilişki vardır? Bunun cevabı bilginlerin ya da devlet kademesindeki bazı isimlerin Vezir Sehlî'nin yanında saf tutmalarıdır.

Her ne kadar II. Me'mûn iyi hasletlerle anılsa da himayesinde bulunan Şair Sahrî'yi bilinmeyen bir nedenle öldürmüştür.⁵⁹ Vezir Sehlî'ye yakınlığı olan Şair Sahrî'nin öldürülmesi ve Vezir Sehlî'nin Me'mûnî vezirliğinden istifa edip Bağdat'a kaçması II. Me'mûn ile Vezir Sehlî'nin ve Sehlî'ye yakın olan isimlerin aralarının bozulduğunu gösterir. İbn Sînâ'nın Hârezm'de neredeyse yazdığı tüm eserler Sehlî'ye ithaf edilmiştir.⁶⁰ İbn Sînâ'nın II. Me'mûn için hiçbir eser kaleme almazken Vezir Sehlî için birçok eser kaleme alması, İbn Sînâ'nın da Vezir Sehlî kanadında olduğunu gösterir. Bunun yanında Ebû Sehl'in Vezir Sehlî için kaleme aldığı eserlerin bulunması Ebû Sehl'in de tam olarak Sehlî tarafında olduğunu göstermez. Çünkü Ebû Sehl, II. Me'mûn için de rüya tabirine dair bir eser kaleme almıştır.⁶¹ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın böyle bir yolculuğa çıkması için Me'mûnî iç siyaseti bağlamında nedenler olsa da Ebû Sehl'in Me'mûnî himayesinden ayrılmasını gerektiren herhangi bir sebep yoktur. İbn Sînâ'nın durumu göz önüne alındığında bu hikâyenin sebebinin Gazneli Mahmûd'un daveti olmadığı ortadadır. Muhtemelen Me'mûnî iç siyaseti, İbn Sînâ'yı Me'mûnî himayesinde kalamayacak kadar bunaltmıştır ve böyle bir yolculuk olduysa İbn Sînâ, bu yolculuğa yalnız çıkmıştır diyebiliriz. Dolayısıyla bu analiz etrafında, şimdiye kadar yaygın bir şekilde aktarılagelen ve İbn Sînâ'nın Gazneli Mahmûd'un ısrarlı talep ve takibinden kaçarak böyle bir yolculuğa çıktığı şeklindeki hikâye de artık tashih edilmelidir. Bu tashihe eşlik etmesi gereken bir şey de Gazneli Mahmûd'un Sünnî karakteri ile İbn Sînâ'nın sözde Şîî-İsmâîlî karakteri etrafında kurgulanan karşıtlıktır. Hikâye yanlış olduğuna göre, bu karşıtlık etrafında kurulan ve filmlere bile konu edilen polisiye takip hikayesinin de bir kurgu olduğunu vurgulamak gerekir.⁶²

Hikâyenin gerçekliğinden şüphe etmemizi gerektiren bir başka husus; Ebû Sehl ve İbn Sînâ'nın fal bakması hadisesidir. Zira her ikisi de astronomik çıkarımlarla fal bakmış ve yollarını kaybedeceklerini düşünmüşlerdir. İbn Sînâ'nın fal ve astrolojiyle

⁵⁹ Sahrî'nin ölümüne dair bir bilgi bulunmasa da Bîrûnî'nin aktardığı bir olaya yer veren Beyhakî'nin eseri için bk. Beyhakî, *Târîhu'l-Beyhakî*, 735.

⁶⁰ Bu eserler için bk. Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, 849-855.

⁶¹ Bk. Ebû Sehl'in Eserleri.

⁶² İran'da bu kurguyu esas alarak İbn Sînâ'nın hayat hikâyesini anlatan çok bölümlü bir dizi film de çekilmiştir. Bk. "İbn Sînâ", haz. Kayhan Rahgozar.

gelecekte haber vermeye karşı tavrını göz önüne aldığımızda bu hadise de hikâyenin gerçekliğinden şüphe etmemize sebep olur.⁶³

Son olarak İbn Sînâ ve Ebû Sehl'in yolculuğunun başka bir versiyonu bulunmaktadır. Söz konusu yolculukta bu sefer Ebû Sehl'in yerine İbn Miskeveyh geçmektedir.⁶⁴ İbn Miskeveyh de tıpkı Ebû Sehl gibi hayatının belli bir dönemi bilinmeyen bir filozoftur. Bu hikâyede hayatı bilinmeyen iki filozofun adının geçmesi ve İbn Sînâ'nın Gürgeç'ten Cürcân'a gidişinin sebebinin bilinmemesi gibi durumlar göz önüne alındığında bu hikâye İbn Sînâ'nın seyahatinin nedenini belirginleştirme amacı taşıyor olabilir. Nitekim İbn Sînâ otobiyografisinde Me'mûnî himayesinden mecburi bir şekilde ayrılışını herhangi bir sebep zikretmeksizin ifade eder.⁶⁵ Kaynaklar ya İbn Sînâ'nın bu yolculuğuna bir sebep bulmak ya da Ebû Sehl ya da İbn Miskeveyh'in hayatını bir nebze olsun belirginleştirmek adına böyle bir hikâyeyi ortaya atmış olabilirler. Sebebi ne olursa olsun bu hikâyenin iki farklı versiyonunun olması hikâyenin gerçekliğinden kuşku duymamız için yeterlidir. İbn Miskeveyh'in Me'mûnî himayesinde bulunduğu dair ise elde güvenilir hiçbir veri yoktur. Sadece Beyhakî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh arasında bir tartışmanın olduğuna ilişkin bir hadise zikreder.⁶⁶ Bu hadisenin üstüne bir de bu çöl hikâyesi eklenince İbn Miskeveyh'in Hârezm'de bulunduğu ve İbn Sînâ'yla aralarında geçen tartışmanın Hârezm'de gerçekleştiğine dair tahmin yürütülebilse de bu hikâyenin gerçekliğinden şüphe edilmesi İbn Miskeveyh'in Me'mûnî himayesinde bulunduğu işaret edecek güçlü bir kaynak olamaz. Aynı şekilde hikâyeye ilgili şüpheler ne Ebû Sehl'in ne de İbn Miskeveyh'in söz konusu yolculukta öldüğüne ilişkin kanaati güçlendirmektedir.

Ebû Sehl'in gerçekte nasıl, nerede ve ne zaman vefat ettiğine gelince, ulaşabildiğimiz klasik kaynaklarda Ebû Sehl'in vefatına dair elde ettiğimiz veriler ne yazık ki güvenilir olmaktan uzaktır. Bu nedenle Ebû Sehl'in 1012 yılında çöl yolculuğunda ölmediği sonucuna ulaşırsak da tam olarak ne zaman vefat ettiğine ya da Me'mûnîler yıkıldıktan sonra nereye gittiğine dair şu an bir yargıya varmak mümkün

⁶³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyât*, nşr. İbrahim Medkûr (Kahire: M. M. Âyetullâhi'l-uzmâ el-Mar'aşî Necefi, 1960), 440; bk.Nursema Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 141-142.

⁶⁴ Anonim, *Nâme-yi Dânişverân-ı Nâsirî* (Kum: Müessese-i Matbûât-ı Dâru'l-i'lm, 1379), 1/83-84.

⁶⁵ William E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation* (Albany: State University of New York press, 1974), 40.

⁶⁶ Bu tartışma için bk.Beyhakî, *Tetimetü Sivânî'l-hikme (Târîhu hukemâi'l-İslâm)*, 44.

değildir. İbn Sînâ'nın 1013 yılında Ebû Sehl için kaleme aldığı *Risâle fi'z-zâviye*⁶⁷ eserinin girişindeki ifadelerine dayanarak İbn Sînâ ve Ebû Sehl'in bu tarihte yan yana olmadığı sonucuna ulaşabiliriz. İbn Sînâ'nın bu tarihte Cürcân'da olması her ne kadar hikâyenin gerçekleşmiş olmasına işaret etse de Ebû Sehl'in bu yolculukta İbn Sînâ'ya eşlik etmemiş olması güçlü bir ihtimaldir. Zira risâlenin başında

“ Şeyhu'r-reîs İbn Sînâ dedi ki -Allah ömrünü uzun eylesin- hocam (Şeyh) Ebû Sehl'den geometrinin ilkeleri hususunda istifade ettiğim sıralarda aramızda açılarla ilgili konuşma cereyan etti. (cerâ beynenâ fîmâ kuntu estefîdu mine's-şeyh etâle'l-lahu bekâhu fî tahkîki mebdâii'l-hendeseti kelâmen fi'z-zâviye) Ben de dağınık olan bu konuşmaları düzenlemek ve saçılmış olan şeyleri toplamak amacıyla Ebû Sehl'in bunları eleştirmesi, düzenlemesi ve fasıllarına ayırması için ona bu risâleyi yazdım.”⁶⁸

Şeklindeki ifadeler risâleyi yazan İbn Sînâ'nın Ebû Sehl'le yan yana olmadığını gösterir. Zira bu ifadeler, aralarındaki konuşmanın geçmişte olduğu ve Ebû Sehl'in bu risâleyi düzenlesin diye İbn Sînâ'nın ona gönderdiği anlamını barındırır. Şayet yan yana olsalardı İbn Sînâ yazışma yoluyla Ebû Sehl'den böyle bir şeyi talep etmezdi. Ayrıca bu ifadeler, Ebû Sehl'in İbn Sînâ'nın hocası olamayacağına ilişkin iddiaların da doğru olmadığını gösterir. Nitekim İbn Sînâ, Ebû Sehl'e hem hoca (şeyh) diye hitap etmekte hem de ondan istifade ettiğini dile getirmektedir. Hatta Ebû Sehl ve İbn Sînâ arasında daha çok tıp alanında hoca-talebe ilişkisi olduğuna ilişkin bir tutum sergilenirken İbn Sînâ'nın bu risâledeki ifadeleri sadece tıp alanında değil diğer alanlarda da Ebû Sehl'in İbn Sînâ'nın hocası olduğuna işaret eder.

Bîrûnî'nin *Tahdîdü nihâyâti'l-emâkin* eserinde Ebû Sehl'e aralarında geçen yazışmalara yer vermesi de bize Bîrûnî'nin bu eseri kaleme alırken Ebû Sehl'le yan yana olmadığını gösterir. Bîrûnî'nin bu eseri 1018-1025 yılları arasında Gazneliler himayesinde yazdığını düşünürsek Ebû Sehl, bu yıllarda hâlâ hayattadır.⁶⁹ Dolayısıyla Ebû Sehl, ne 1012 yılında İbn Sînâ'yla Cürcân'a doğru yola çıkmış ne de Bîrûnî gibi 1017 yılına kadar Me'mûnî himayesinde kalıp oradan Gazne'ye geçmiştir. Ebû Sehl ya Me'mûnî'lerin yıkılışından sonra ya da Me'mûnîler yıkılmadan önce başka bir şehre sağ bir şekilde gitmiştir.

⁶⁷ Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, 851.

⁶⁸ Yahyâ Mehdevî, *Fihrist-i Nüshahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ* (Tahran: İnt'isârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1333), 122.

⁶⁹ Pingree, “İsâ b. Yahyâ Masîhî Jorjânî”.

EBÛ SEHL'İN ESERLERİ⁷⁰

Tıp, felsefe, matematik, rüya tabiri gibi farklı alanlarda eserler kaleme alan Ebû Sehl'in eserlerinin büyük bölümü el yazması halinde bulunmaktadır. Ebû Sehl, eserlerinin bir bölümünü Me'mûnî himayesindeyken kaleme almıştır. Burada kaleme aldığı bazı eserleri I. Me'mûn, II. Me'mûn ve Vezir Sehlî'ye ithaf eden Ebû Sehl, Me'mûnî sarayındaki bilginler içerisinde önemli bir figürdür. Yaklaşık otuz beş tane eserine ulaşabildiğimiz Ebû Sehl'in şimdi eserlerine bakabiliriz.

Tıp Eserleri

1. *el-Kitâbu'l-mie fi's-sinâ'ati't-tıbbiyye*:⁷¹ Ebû Sehl, daha çok bu eseriyle tanınır. Bu esere ilk olarak Nizâmî Arûzî literatürdeki tıp eserlerini sayarken atıf yapar.⁷² İbn Ebî Usaybi'a Ebû Sehl'in en meşhur ve en iyi eserinin bu olduğunu söyler.⁷³ İbnu'l-Kıftî bu eseri künnâş olarak niteler.⁷⁴ Eser yüz bölümden oluşmakta ve tıp alanına dair ansiklopedik bilgiler vermektedir. Ayrıca İbn Ebî Usaybi'a, bu eserin Emînüddeve İbnü't-Tilmîz (ö. 560/1165) tarafından yazılan bir haşiyesi olduğundan da bahseder. Bu esere Nu'mân b. Ali Rıza el-İsrâîlî'nin de *el-Havâşî en-Nu'mâniyye li'l-makâsidi't-tıbbiyye* başlıklı bir şerhi bulunmaktadır.⁷⁵ Bu eserin iki ciltlik neşri Floréal Sanagustin tarafından yayınlanmıştır.⁷⁶

⁷⁰ Bu kısımda zikredeceğimiz eserlerin çoğunluğu daha önce M. Cüneyt Kaya tarafından zikredilmiştir. Bu anlamda elinizdeki çalışmada ilk defa zikredilenler dışındaki Ebû Sehl'in eserleri, Kaya'yı takiben sunulmuştur. Bk. Kaya, "Ebû Sehl İsa b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si".

⁷¹ Ebû Sehl'in bu kitabıyla ilgili yapılan şu iki çalışma için bk. Karmi, "A Medieval Compendium of Arabic Medicine"; Mahmûd el-Hâc, "Kitâbü'l-mi'e fi't-tıb li'l-Cürcânî".

⁷² Arûzî, *Çehâr makâle*, 76.

⁷³ Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, 808.

⁷⁴ İbnü'l-Kıftî, *Târîhü'l-hukemâ*, 409.

⁷⁵ Bu şerh ile ilgili yayınlanmamış bir çalışma için bk. Tzvi Langermann, "Nu'mân al-İsrâ'îlî and his Commentary to Abû Sahl al-Masîhî's Kitâb al-Mi'a ('Book of the Hundred')", (ts.).

⁷⁶ Floréal Sanagustin, *Le livre des cent questions en médecine d'Abû Sahl 'Îsâ ibn Yahyâ al-Masîhî* (Damascus: Institut Français de Damas, 2000).

2. *et-Tıbbu'l-küllî*:⁷⁷ İbn Ebî Usaybi'a bu eserin iki makaleden oluştuğunu ifade eder.⁷⁸

3. *el-Kitâb fî'l-kûlunç*: Bu esere Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî'nin *Kitâbu'l-kûlunç* eserini neşreden Subhî Mahmûd Hamâmî'nin giriş kısmında kûlunç hastalığı hakkında telif edilen eserleri sayarken atıf yapar.⁷⁹

4. *Kitâbu ızhâri hikmeti'llâh te'âlâ fî halki'l-insân*: Bu eserde İbn Ebî Usaybi'a'nın ifadesine göre Ebû Sehl, Galen ve diğer kadim tabiplerin organlarla ilgili yazdığı şeyleri toplamıştır. Yine İbn Ebî Usaybi'a bu eserin Ebû Sehl'in en seçkin ve en faydalı eseri olduğunu ifade eder.⁸⁰

5. *Usûlu't-tıb*: Ziriklî, 20 no.'lu eserle birlikte bu eseri Ebû Sehl'e atfeder.⁸¹

6. *Risâle fî tahkîki sû'i'l-mizâc mâ hüve ve kem esnâfuhû*⁸²

7. *Kitâbu usûli ilmi'n-nabz*

8. *Risâletü'l-edviye*⁸³

9. *Kitâb fî mâhiyyeti'l-cederî ve tedbîrihî*

10. *Risâle fî tahkîki emri'l-vebâ' ve'l-ihtrâz anhu ve ıslâhihî izâ vaka'a*: İbn Ebî Usaybi'a, Ebû Sehl'in bu eseri II. Me'mûn için kaleme aldığını belirtir.

11. *Müntehâbu'l-İlâc*: Manisa İl Halk Kütüphanesi 1768/9 no.'lu koleksiyonda bulunan bu eser Ebû Sehl'e nispet edilmektedir. Ayrıca eser Ebû Sehl tarafından isimlendirilmemiştir. Yazmanın katalogunu hazırlayanlar tarafından içeriğine atıfla bu isim verilmiştir. Eserde çeşitli derecelerle ilaç isimleri yazmaktadır.⁸⁴

⁷⁷ 1 ve 2 no.'lu eserlerin yazma nüshaları için bk.Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS]* (Leiden: Brill, 1967), III/327.

⁷⁸ Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, 808.

⁷⁹ Muhammed b. Zekerıyya er-Râzî, *Kitâbu'l-Kûlunç*, nşr. Suphî Mahmûd Hamâmî (Halep: Menşûrâtu Câmia'tu Haleb Me'hedu't-turâsi'l-İlmi'l-a'rabiyye, 1982), 26.

⁸⁰ Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, 807.

⁸¹ ez-Ziriklî, "el-Mesîhî".

⁸² Sezgin, *GAS*, 1967, III/327; Ayrıca Sezgin'in Ebû Sehl'in diğer eserlerine yaptığı atıflar için bk.Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS]* (Leiden: Brill, 1967), V/366-367; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS]* (Leiden: Brill, 1967), VI/241.

⁸³ 4, 6, 8, 9, 10 ve 12 no.'lu eserlerin el yazması nüshaları için bk.Ramazan Şeşen vd., *Fihrisu mahtûâtât-tıbbi'l-İslâmî bi'l-lugâti'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Fârisiyye fî mektebâti Türkiyâ* (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA, 1984), 359-360.

⁸⁴ Ebû Sehl 'İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî, *Müntehabü'l-İlâç* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1768/9), 129b-133a.

12. *Fevâ'id min kavli İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî fi 'ş-şâ'r*: Bu risâle İbn Sînâ ve Zekerîyyâ er-Râzî gibi isimlerinde risâlelerinin bulunduğu ve tıp alanında toplam 32 risâlenin bulunduğu *el-Fevâ'id* mecmuası içerisinde dir.⁸⁵

13. *Kitâbü menâfiu 'l-a'zâ*: Bu eser, Ebû Sehl'in organlar hakkında yazdığı 115 varaklık bu eser İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde bulunmaktadır.⁸⁶

Felsefî İlimler

14. *Kitâb fî esnâfi 'l-ulûmi 'l-hikmiyye*⁸⁷

15. *Telhîsu Kitâbi 's-semâ ve 'l-'âlem li-Aristûtâlîs*

16. *Kitâbu erkânî 'l-'âlem*

17. *Kitâbu mebâdii 'l-mevcûdâtî 't-tabî'yye*:⁸⁸ Bu eser ve 7, 11, 12, 13 no.'lu eserler Leiden Kraliyet Akademisi'nin (Royal Academy) 44 no.'lu mecmuasında bulunmaktadır. Fuat Sezgi'nin tıpkı basımını yaptığı bu mecmua *Ebû Sehl'in Fizik Eserleri ve Mebâdiu 'l-mevcûdâtî 't-tabî'yye* başlığı altında incelenecektir.

18. *Nevâdiru 'l-hukemâ*:⁸⁹

19. *Kitâb fî 'n-nefs*: Bu kitaptan Beyhakî'nin atfıyla haberdarız. Beyhakî, Ebû Sehl'in bu eseri tasnif edip ardından tercüme ettiğini ifade ederek bu eserden bir söz alıntılar.⁹⁰

20. *Kitâb fî 'l-ilmi 't-tabî'î*⁹¹

21. *İhtisâru Kitâbi 'l-Mecistî*

22. *Kitâb fî mebâdii 'l-hendese*

⁸⁵ Ebû Sehl 'İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî, *el-Fevâ'id* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 01488-022), 199b-205a.

⁸⁶ el yazması nüshası için bk.Ebû Sehl 'İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî, *Kitâbü menâfiu 'l-aza* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, NEKAY06179).

⁸⁷ Bu eserin neşirleri için bk.Kaya, "Ebû Sehl 'İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi 'l-ulûmi 'l-hikmiyye'si"; M. Takî Dânişpejûh, "Esnâfu 'l-ulûmi 'l-hikmiyye", *Tahkîkât-ı İslâmî* 6/1-2 (1991), 211-220.

⁸⁸ 7, 11, 12, 13, 14 no.'lu eserlerin Fuat Sezgin tarafından yapılan tıpkı basımı için bk.el-Mesîhî, *Hamsetü kütüb*.

⁸⁹ Ebû Sehl 'İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî, *Nevâdiru 'l-hükema* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, NEKAY00321/01).

⁹⁰ Beyhakî, *Tetimmetu Sıvânî 'l-hikme (Târîhu hukemâi 'l-İslâm)*, 96.

⁹¹ 5. no.'lu eserle birlikte bu eser, sadece Zirikî tarafından zikredilmiştir. Bu eserlere ulaşamamakla birlikte herhangi bir kaynakta bu eserlere atf da göremedim. Zirikî'de herhangi bir kaynağa atf yapmadan bu eserleri sayar. Dolayısıyla bu eserlerin Ebû Sehl'e aidiyetlerine ya da eserlerin var olup olmadığına ilişkin güvenilir bilgilere sahip değiliz.

Diğer İlimler

23. *el-Mesâil fî Sînâ'ati't-Tıb*⁹²: Bu eser *el-Kitâbu'l-mie fî's-sînâ'ati't-tıbbiyye* eseriyle aynı olabilir.

24. *Kitâbu ta'bîri'r-ru'yâ*:⁹³ Bu eser İbn Ebî Usaybî'a tarafından zikredilmektedir. Ayrıca Taşköprizâde ve Kâtip Çelebi rüya tabirleri kitaplarını sayarken bu kitaba atıf yapar.

25. *Kitâb fî rûsûmi'l-harekât fî'l-eşyâ zevâtî'l-vaz'*

26. *Kitâb fî sükûni'l-arz ev harekâtihâ*

27. *Kitâb fî't-tavassut beyne Aristûtâlîs ve Câlînûs fî'l-muharriki'l-evvel*

28. *Risâle fî delâleti'l-lafz ale'l-ma'nâ*

29. *Risâle fî sebebi berdi'eyyâmi'l-acûz*

30. *Risâle fî illeti't-terbiye elletî tüsta'melu fî ahkâmi'n-nücûm*

31. *Risâle fî âdâbi suhbeti'l-mülûk*

32. *Risâle fî kavânîni's-sînâ'a*

33. *Risâle fî düstûri'l-hat*

34. *Risâle fî'l-gazeliyyâti's-şemsiyye*

35. *er-Risâletü'n-nercisiyye*⁹⁴

ARİSTOTELES'İN HALEFİ OLMAKLA TABİP-FİLOZOFLUK ARASINDA EBÛ SEHL'İN FELSEFESİ KİŞİLİĞİ

Ebû Sehl'in çok yönlü bir tabip-filozof olduğunu söyleyebiliriz. Bu düşünce Ebû Sehl'in eserlerinin çeşitliliği göz önüne alındığında anlam kazanmaktadır. Tıptan doğa bilimlerine, geometriden astronomiye kadar pek çok alanda eser telif eden Ebû Sehl, İslâm geleneğinde daha çok tabip olarak şöhret kazanmıştır. Ebû Sehl her ne kadar tabipliğiyle meşhur olsa da Arûzî'nin İbn Sînâ ve Ebû Sehl'i felsefe alanında Aristoteles'in halefî olarak göstermesi⁹⁵ Ebû Sehl'in filozofluk yönünün de ihmal edilmemesi gerektiğini gösterir. Tıp ve felsefe alanlarının yanında matematik, astronomi,

⁹² Bu eserin el yazması için bk. Ebu Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî, *el-Mesâil fî Sînâ'ati't-Tıb* (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 00877).

⁹³ 1, 2, 4, 9, 10, 20, 21 ve 24 no.lu eserler için bk.Usaybî'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, 808.

⁹⁴ 22, 25-35 no.lu eserlere Bîrûnî'ni atıf yapmaktadır. bk.Ebû Reyhân Bîrûnî, *Risâletü'l-Bîrûnî fî fihristi kütûbi Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî*, ed. Paul Kraus (Beyrut: el-Verrâk, 2017), 70.

⁹⁵ Arûzî, *Çehâr makâle*, 81.

rüya tabiri gibi pek çok alanda eser telif eden⁹⁶ Ebû Sehl'in bu bölümde tabiplik ve filozofluk yönleri üzerinde duracağız. Burada daha çok Ebû Sehl'e yapılan atıflar bağlamında onun felsefi kişiliğini ele alırken doğa bilimleriyle ilgili çalışmalarını ve görüşlerini bir sonraki bölümde inceleyeceğiz.

Yazısının güzelliği ve dilinin fesahatiyle ünlenen Ebû Sehl, eserlerinin tasnifindeki maharetiyle de tanınır. İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ* eserinde Ebû Sehl'i "değerli (*fâzıl*) ve tıp ilminde önde gelen (*bâri*) bir tabip" olarak tanıtır.⁹⁷ İbn Sînâ'nın tıp ilminde hocası olarak da anılan Ebû Sehl'in bu alanda en meşhur eseri *Kitâbü mie fi sînâti't-tıb*'tır. Bu eser bağlamında daha çok Ebû Sehl'e atıf yapıldığını görüyoruz. Örneğin Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhisu'l-meşrıkıyye*'de Ebû Sehl'e yaptığı atfa bakalım;

*Tabî'i güçler beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üçtür. Beslenme gücü ise besini çekme gücü, besini tutan güç, beslenen canlının organlarına uygun bir şekilde besini değiştiren hazım gücü ve besinden arta kalan atıkları atma gücü olmak üzere dördtür.*⁹⁸

Fahreddin er-Râzî'nin bu atfı Ebû Sehl'in doğal güçleri nasıl ele aldığını göstermektedir. Ebû Sehl'e yapıldığı iddia edilen bir başka atıfta⁹⁹ ise Katîp Çelebî, *Keşfü'z-Zünûn* eserinde el-Mecûsî'nin (ö. 384/994) Ebû Sehl'e şu eleştirisini zikreder;

*O (Ebû Sehl), kitabında tabî'i ya da gayr-ı tabî'i durumların çok azını kitabında yazdı. Bununla beraber [Ebû Sehl'in] tasnifle ilgili bilgisinin az olması sebebiyle eserin tertibi kötüdür. Öyle ki Ebû Sehl, ilaç yapımındaki kuralları dokuzuncu bapta zikrettikten sonra doğal durumları ardından da hastalık ve hastalığın sebeplerini zikretti. Meseleleri ele alırken önce zikretmesi gereken şeyleri sonra, sonra zikretmesi gereken şeyleri önce zikretti.*¹⁰⁰

Bu eleştiri diğer kaynaklar göz önüne alındığında oldukça ilginçtir. Çünkü Ebû Sehl, genel olarak tasnif ve dildeki fesahatiyle tanınmaktadır. Ne var ki bu eleştirinin Ebû Sehl el-Mesîhî'ye değil Mesîh olarak bilinen Îsâ b. Hakem ed-Dımeşkî'ye yapıldığı da iddia edilir.¹⁰¹

⁹⁶ Tıp ve rüya tabiri ilminde Ebû Sehl'e yapılan bazı atıflar için bk. Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*, 1/306, 312; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2//633, 1/416.

⁹⁷ Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ: A Literary History of Medicine*, 807.

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrıkıyye fî i'lmî'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*, thk. Muhammed Mu'tasım bi'llâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'la'rabî, 1990), 2/265.

⁹⁹ Dietrich, "al-Masîhî"; Alper, "Mesîhî, Ebu Sehl".

¹⁰⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/633.

¹⁰¹ Kaya, "Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si", 473.

Tıp alanında pek çok eserinin yanında Ebû Sehl, özellikle doğa bilimlerinde pek çok eser kaleme almıştır. Evâil ilminde da yetkin bir isim olarak karşımıza çıkan¹⁰² Ebû Sehl'in bu konuda bildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşan eseri bulunmamaktadır. Antik-Helenistik birikime vakıf olan Ebû Sehl'in Aristoteles'in *es-Semâ ve'l-âlem*'ine (*De Caelo*) yazdığı bir özeti bulunurken bu alanda kendi görüşlerini de *Erkânu'l-âlem* eserinde serdedir. Yine İbn Sînâ'nın hocası olarak nitelendirdiği Ebû Sehl'le geometri alanına dair tartışma ve yazışmalarının bulunması¹⁰³ ve Bîrûnî'yle ay tutulmasına dair yazışmaları Ebû Sehl'in çok yönlü bir filozof olduğunu gösterir.

Ebû Sehl'e Atfedilen Bazı Sözler;

“Aklı ve ilmi olmayan insan tıpkı ruhsuz insan gibidir.”

*“Nisan'ın bir gecesi Allah'ın 'İsâ'yı göğe yükseltmesine delalet eden Mescîdi Aksâ'daki Kıyamet Kilisesine ateş inmişken 'İsâ'nın hikmetinden nasıl yüz çevrilir! Her yıl bu gece Esîr'den insanların görebileceği bir ateş iner. Pencere ya da gedik olmadan ve Kıyamet Kilisesi-ne girerek-kandillerini tutuşturur.”*¹⁰⁴

*“Gündüz yemekten sonra şekerleme yapmak (uyumak), ilaç içmekten daha hayırlıdır.”*¹⁰⁵

¹⁰² İbnü'l-Kiftî, *Târîhü'l-hukemâ*, 308.

¹⁰³ Bk. s. 18.

¹⁰⁴ Beyhakî, *Tetimetü Sıvânî'l-hikme (Târîhu hukemâi'l-İslâm)*, 96.

¹⁰⁵ Kaya, “İbn Ebû Usaybia”.

2. BÖLÜM: EBÛ SEHL'İN DOĞA FELSEFESİ VE KİTÂBÜ MEBÂDİ'L-MEVCÛDÂTİ'T-TABÎ'İYE ESERİ

EBÛ SEHL'İN İLİMLER TASNİFİ VE TÜMEL BİR BİLİM OLARAK FİZİK BİLİMLER TASAVVURU

Ebû Sehl'in ilimler tasnifine dair eserinden hareketle Ebû Sehl'in ilimleri nasıl sınıfladığını ele alacağımız bu başlıkta bizim için ilgi çekici olan nokta, Ebû Sehl'in doğa bilimlerini metafizik gibi tümel bir bilim olarak ele almasıdır. Ebû Sehl, bu tasnifiyle Fârâbî ve İbn Sînâ'da gördüğümüz tek bir tümel bilimin olması gerektiği tezini göz ardı etmektedir. Zira Fârâbî'ye göre tümel bilimin diğer ilimlerin tamamını kuşatması gerekir. Tümel bir bilim olarak metafizik, var olanların tamamını kapsayan varlık, birlik ve bunların ilintilerini inceler. Bu anlamda bütün var olan şeylerin ilkesi (Tanrı) de metafiziğin konusudur. Buradan hareketle tümel bilimin tek bir bilim olması gerektiğini düşünen Fârâbî'ye göre birden fazla tümel bilim varsayıldığında bu bilimler, tümel olma vasıflarını kaybeder ve tikel bilim olurlar.

Ebû Sehl'de ise tümel bilim olma anlamı genişlik kazanmakta ve metafizik ve tabîî bilimi kapsayacak bir yapıya kavuşmaktadır. Zira Ebû Sehl, metafizik ve tabîî bilimin araştırma sahasını “bu iki bilim yani tabîî bilim ve metafizik var olanları gerçek anlamda var olmaları açısından ve her yönüyle incelemektedir”¹⁰⁶ ifadeleriyle açık bir şekilde ortaya koyar. Ebû Sehl'e göre tümel bilim olmanın iki kriteri vardır. Birincisi; var olanları gerçek anlamda var olmaları açısından ele almak. İkincisi ise var olanları tüm yönlerden ele almaktır. Bu iki kriteri yalnızca metafizik ve tabîî bilim karşılamaktadır. Bu iki bilim dışındaki ilimler ise varlığın bütününe değil sadece belirli yönlerini araştırmaktadır. Dolayısıyla bu bilimler Ebû Sehl'e göre tikel bilimlerdir. Tikel bilimler, Ebû Sehl'e göre ilim olma vasıflarını tümel bilimlere borçludurlar. Çünkü tikel bilimler, kendi ilkelerini araştırma konusu edemezler. Bu ilkeler metafizik ve doğa bilimi tarafından araştırılır ve bu iki bilim tikel bilimlere ilkelerini verir.

¹⁰⁶ Kaya, “Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si”, 487.

Tümel ve tikel bilimlere dair Ebû Sehl'in ayırımına değindikten sonra şimdi tümel bilim olmaları açısından Ebû Sehl'in metafizik ve fiziği nasıl ayırdığına bakabiliriz. Ebû Sehl'e göre metafizik dört şeyi inceler; mutlak olarak mevcudu a), türleri itibariyle basit ve ilk varlığı b), bir ve birin türlerini c) ve ilk var olanı d). Tabî'î bilim ise bileşik ve değişken olmaları açısından var olanları a), mutlak anlamda değişim ve türlerini b), bileşik ve türlerini c), değişim ve bileşimin gerektirdiği ve onlardan sonra gelen şeyleri d), bileşimleri ve değişimlerinin gerektirdiği bu varlıkların gerektirdiği ve onlardan sonra gelen şeyleri e) ve bileşim ve değişimin ilkesi olması açısından *İlk Sebepe*'i inceler.

Tabî'î bilimi, tümel bir bilim olarak gören Ebû Sehl, İlk Sebepe'i de tabî'î bilimin konusu olarak vazeder. Fakat burada İlk Sebepe, mutlak anlamda varlığı ya da ilke oluşuyla değil bileşim ve değişimlerin ilkesi olması açısından tabî'î bilimin konusudur. Metafizikte İlk Sebepe'in mutlak anlamda incelenmesi, Ebû Sehl'in tabî'î bilimi metafiziğin seviyesine çıkarmadığını gösterir. Bu yönüyle metafizik ve doğa bilimi bir yere kadar konuları bakımından örtüşmektedir.¹⁰⁷

EBÛ SEHL'İN FİZİK ESERLERİ VE MEBÂDİİ'L-MEVCÛDÂTİ'T-TABÎ'İYE

Bu bölümde Ebû Sehl'in doğa bilimleri bağlamında görüşlerini ortaya koymak adına *Hamsetü kütüb* mecmuası içerisindeki beş risâlesinin genel bir tasvirini sunmayı amaçlamaktayız. Bu anlamda Ebû Sehl'in Aristoteles'le kıyaslamasını veren Aubin'in yanında biz de çağdaşı ve arkadaşı olması itibariyle Ebû Sehl'in tahkik ve tercümesini yaptığımız risâlesinde ayrıntılandırmadığı meseleleri ve varsa İbn Sînâ'yla farklılıklarını İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/et-Tabî'yyat*'ına müracaatla ele almaya çalışacağız. Bu çabamız İbn Sînâ ve Ebû Sehl'in bir karşılaştırma amacı taşımamakla beraber esas kaygımız Ebû Sehl'i daha anlaşılır kılmaktır. Bu amaçla hem çağdaşı hem de hoca-talebe ilişkisi bulunan İbn Sînâ'ya yer yer yapacağımız atıflar, Ebû Sehl'i tanımak adına faydalı olacaktır. Ebû Sehl'i İbn Sînâ'yla birlikte ele almamızın en önemli nedenlerinden biri yukarıda bahsettiğimiz gibi çağdaşı olması ve Me'mûnîler himayesinde beraber bulunmalarıdır. Bunun yanında İbn Sînâ'nın Aristoteles ve Aristotelesçi geleneği doğa felsefesi özelinde dönüştürerek tevarüs etmesi İbn Sînâ'yı felsefe tarihi açısından önemli

¹⁰⁷ Ebû Sehl'in ilimler tasnifiyle ilgili yapılan tablolar için bk. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, 170-172; Kaya, "Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye'si", 478-479.

bir pozisyona yerleştirir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın bu pozisyonu özellikle de kendi çağdaşları ve takipçilerinin görüşlerini anlamak adına önemli bir kıstastır.

Bu beş risâle içerisinde ilk ele alacağımız eser, Ebû Sehl'in *Kitâb fî esnâfi'l-ulûmi'l-hikmiyye*'sidir. Bu eser Ebû Sehl'in Me'mûnîler himayesindeyken vezir Ebu'l-Hasen Sehl b. Muhammed es-Sehlî'nin talebi üzerine yazılmıştır. Ebû Sehl'in eserini önemli kılan sebeplerden biri; ilimlerin araştırma alanlarına dair bilgileri o alandan eserleri göz önüne alarak ortaya koymasıdır. Bir başka önemli nokta ise Ebû Sehl'in her ilme dair varsa Aristoteles'in yoksa bir başka filozofun eserine atıf yapmasıdır. Eserin bu sistematığının yanında Ebû Sehl'i ilgi çekici yapan taraf ise ilimler tasnifinde küllî ve cüzî ilimlerin kapsamını seleflerinin aksine değiştirmesidir. Sözelimi tümel bir ilim olarak Metafizik ilminin yanında bir de tabîî bilimleri tümel ilimler kategorisi içerisinde incelemektedir. Aristoteles ve İbn Sînâ özelinde doğal varlıkların fizik ve metafizik açıdan incelemeleri sunulurken Ebû Sehl bu durumu göz ardı edecek ve metafizik alana girmeden salt bir fizik açıklama modeli benimseyecektir. Ebû Sehl'in fiziği tümel bilimler içerisinde incelemesinin ne gibi sonuçlar doğurduğunu ve kaleme aldığı fizik metinlerinde kendini nasıl gösterdiğini daha anlaşılır kılmak adına meseleyi burada irdelememiz gerekir.

Ebû Sehl'e göre ilimlerin tümel ve tikel olarak ayrılmasında iki kriter bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; var olanları gerçek anlamda var olup olmadıkları açısından incelemek, ikincisi ise var olanları bütün yönleriyle ele almaktır. Bu yönüyle metafizik ve fizik var olanları bütün yönleriyle araştıran iki tümel bilim olarak ele alınır. Buradan hareketle fiziğin metafiziğin bir ilim olarak derecesine ulaşamaması Ebû Sehl'e göre açık olmakla birlikte metafizik mutlak anlamda varlıkları incelemekte fizik ise bileşik ve değişken olmaları itibarıyla varlıkları incelemektedir. Ebû Sehl'in tümel bilimlere atfettiği bu rolün yanında tikel bilimler ilim olma vasfını metafizik ve fiziğe nispetle kazanmaktadırlar. Bizim için bu çalışmada Ebû Sehl'in bu ayrımı önemliyken selef ve çağdaşlarının tümel ve tikel ilim ayrımlarındaki kriterlerine ve buna binaen inşa ettikleri tümel ve tikel ilimler ayrımlarına burada yer vermeyeceğiz. Son olarak Aubin, ilimler tasnifi söz konusu olduğunda tümel ve tikel bilimler ayrımında Ebû Sehl'in geç-antik İskenderiye şarihleriyle görüşlerinin paralellik¹⁰⁸ arz ettiğini söyler.

Ebû Sehl'in diğer risâleleri olan *Kitâbu erkânî'l-'âlem* ve *Telhîsu kitâbi's-semâ ve'l-'âlem li-Aristûtâlîs*'ini (*De Caelo*) bir arada incelemek daha yerinde olacaktır. Zira

¹⁰⁸ Aubin, *Three innovators between Philoponus and Avicenna*, 163.

Ebû Sehl'in Aristoteles'in *De Caelo*'su üzerine yazdığı kısa özetle kendi ifadeleriyle bu eser, kendisi tarafından herhangi bir müdahaleye uğramadan salt bir özetleme faaliyeti olarak ortaya çıkar. Buna mukabil Ebû Sehl, Aristoteles'in *De Caelo*'suna alternatif bir şekilde kendi görüşlerini yansıtan *Kitâbu erkâni'l-'âlem*'i kaleme almıştır. Buradan hareketle aynı konunun hem Aristoteles hem de Ebû Sehl açısından incelemesini sunan bu iki eser Ebû Sehl'in meseleye dair varsa özgün yönlerinin ortaya çıkarılması açısından önemlidir. Burada iki eser incelendiğinde dikkat çeken ilk noktalardan biri; iki eserin içerik olarak tamamen uyuşmuyor olduğudur. N. Aubin, bunun nedenini *De Caelo*'nun amacıyla (*skopos*) *Kitâbu erkâni'l-'âlem*'de amacın aynı olmamasıyla açıklar. Bunun açık bir göstergesi ise özellikle *De Caelo*'nun II ve III. kitaplarını Ebû Sehl'in büyük ölçüde göz ardı etmesidir.¹⁰⁹

Kitâbu erkâni'l-'âlem'in *De Caelo*'ya karşılık geldiğini yukarıda ifade etmiştik. Bunun yanında *Kitâbu mebâdii'l-mevcûdâtî't-tabî'îyye* eserine geldiğimizde ise bu eserin Aristoteles'in *Fizik*'ine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu eserde Ebû Sehl amacını şöyle açıklar; “bizim bu kitapta amacımız, doğal varlıklar olarak isimlendirilen, bilfiil alemde var olan ve tüm şeyler(mevcutlar) için ortak olan şeylerin hakikatlerini açıklamaktır.” Bu amacını madde, suret, özel yokluk (*el-'ademu'l-hâs*), mekân, hareket, zaman, boşluk ve sonsuzluk kavramlarını ele alarak gerçekleştirir. Risâle boyunca Ebû Sehl, metafizik incelemelere girmeksizin tabî'î bilimlerin sınırını içerisinde söz konusu kavramları inceler. Hatta Ebû Sehl, İlk Sebep'in tabî'î ilimlere konu edilebileceğini belirtmesine rağmen burada İlk Sebep'e hiç müracaat etmez. Bu durum Aristoteles'te görülen alem ve hareket kavramları etrafında oluşturulan *hareket etmeyen hareket ettirici* tasavvurunu göz ardı ettiğini gösterir.¹¹⁰ Yine Aristoteles'ten farklı olarak Ebû Sehl eserinin sonunda gök cisimlerinin hareketinin sonsuzluğunu da kabul etmediğini açık bir şekilde ortaya koyar. Bu duruma daha sonra kitabın detaylı incelemesini verirken değineceğiz. Son olarak yukarıda satır aralarında işaret ettiğimiz farklılıkları da açık bir şekilde burada zikretmek faydalı olacaktır. Ebû Sehl'in bu eserde Aristoteles'ten ayrıldığı noktalar;

- I) Gök cisimlerinin sonsuz hareketini kabul etmemesi,
- II) Hareketin ilk sebebi olarak Aristoteles'te görülen *hareket etmeyen hareket ettiriciye* değinmemesi,

¹⁰⁹ Aubin, *Three innovators between Philoponus and Avicenna*, 181.

¹¹⁰ Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici tezi için eserinin 8. kitabına bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001).

III) Son olarak da alem tasavvuru sunarken bütün metafizik içeriklerden uzak durması.

Ebû Sehl'e ait inceleyeceğimiz beşinci ve son risâle ise *Kitâbu ilmi'n-nabz* eseridir. Bu eser aslında *Kitâbu mie fi't-tib* kitabının bir bölümü olmasına rağmen beş risâleden oluşan bu mecmuaya insanı mikro-kozmos olarak tasvir etmesi açısından dahil edilmiştir. Tabî'î bilimleri içermesi itibariyle bu mecmuanın bir tıp risâlesini içermesi oldukça ilgi çekicidir. Bu ilgi çekici durumun temel nedeni işaret ettiğimiz gibi insanı küçük bir alem olarak tasavvur eden Ebû Sehl'in bu eseri bir fizik eserine benzer şekilde ele almış olmasıdır. Aubin, söz konusu eserin bu mecmuaya dahil edilmesini iki nedenle açıklar; bunlardan ilki bu eserin Ebû Sehl'in doğa bilimine bakışını açıklığa kavuşturan bir mahiyete sahip olması, diğeri ise insanı mikro-kozmozolojik bir anlayışla inceleyen Ebû Sehl'in bu eserinde makro-kozmozolojik anlamda kozmosun ilk ilkelerine dair potansiyel açıklamalar sunabilme imkânıdır.¹¹¹ Bu eserin Ebû Sehl'in mezkûr mecmuadaki fizik metinlerinden bir diğer farkı ise metnin fasıllara bölünmemesidir. Ebû Sehl, *Kitâbu erkân'il-âlem* ve *Kitâbu mebâdii'l-mevcûdâtî't-tabî'yye* eserlerinde meseleleri fasıllara bölerken bu eseri fasıllara ayırmaz.

Buraya kadar Ebû Sehl'in felsefî düşüncelerini belirginleştirecek biçimde eserlerine dair sunduğumuz bu tasvirler ışığında esas ele aldığımız *Kitâbu mebâdii'l-mevcûdâtî't-tabî'yye* risâlesinde Ebû Sehl'in amaç ve yöntemi de açıklığa kavuşmaktadır. İncelediğimiz bu eserin salt bir fizik metni olduğu göz önüne alındığında İbn Sînâ'nın da burada yer yer ele alacağımız *eş-Şifâ/et-Tabî'yyât* ıyla farklılıkları da anlam kazanmaktadır. İbn Sînâ söz konusu eserinde tabî'î ilimler başlığı altında incelenen meseleleri metafizik kabulleri ışığında ele almakta ve metafizik incelemeler sunmaktadır. Bu yönüyle kavram ve meselelerin tahlillerinin İbn Sînâ'nın mezkûr eserinde daha detaylı bir şekilde incelendiği görülmektedir. Tüm bu söylenenler ışığında artık Ebû Sehl'i eserin hem bir özeti hem de İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/et-Tabî'yye* eseriyle beraber analizine geçebiliriz.

Ebû Sehl el-Mesîhî, *Kitâbu mebâdii'l-mevcûdâtî't-tabî'yye* eserinde doğal varlıkları ve bu varlıkların ilkelerini konu edinir. Bu doğal varlıkların ilkelerini ya varlığının *kurucu (mukavvim) ilkeleri* olarak *madde* ve *suret* ya *oluşun (kevn) ilkeleri* olarak *madde*, *suret* ve *özel yokluk(el-'ademu'l-hâs)* ya da *arazî ilkeleri* olarak *zaman*, *mekân* ve *hareket* üzerinden ele alır. Yine *arazî ilkelerin ilinekleri (levâhık)* olan *sonsuzluk* ve *boşluğu* ele alan Ebû Sehl, eser boyunca sistematik bir şekilde bu sekiz ilkeyi ele alır

¹¹¹ Aubin, *Three innovators between Philoponus and Avicenna*, 202.

ve bu ilkelere mündemiç birçok konuya da değinir. İbn Sînâ'dan alışık olduğumuz haliyle derinlikli ve detaylı incelemeleri her ne kadar Ebû Sehl'de görmesek de meseleleri ele alış biçimi itibariyle eser dikkat çekmektedir.

Ebû Sehl eserine her şeyden önce, bu eserde neyi amaçladığını açıklayarak başlar. Temel olarak doğal varlıkları ve bunların ilkelerini; varlık, oluş ve doğal varlıklara ilişkin arazlar üzerinden inceleyen Ebû Sehl, bu konuda yer yer derin analizler sunarken bazen de meseleleri muhtasar bir şekilde ele alır. Bu ilkeleri incelerken Ebû Sehl; daha çok sonlu-sonsuz, hareket-sükûn ve değişim kavramları üzerinden ilerler.

FİZİK VE METAFİZİK ARASINDA DOĞAL VARLIKLARIN İLKELERİ

Doğal varlıklar derken ne kastederiz? Ebû Sehl her şeyden evvel doğal varlıklar derken ne kastettiğimizi açıklamaya çalışır. Ebû Sehl öncelikle yer altındaki madenlerden başlayıp yeryüzü ve gök cisimlerine kadar bütün mevcutların ustukuslardan meydana geldiğini ve bileşik (*mürekkeb*) bir yapıda olduğunu ifade eder. Sözelimi bir elmayı düşündüğümüzde; bu elmanın öncelikle maddi bir cisimden oluştuğunu ve tat, koku renk ve şekilden bileşik bir yapıda olduğunu söyler. Tıpkı elma gibi bütün mevcûdât bileşik bir formda varlığını sürdürür. Ebû Sehl, mevcûdâtı ve bu mevcûdâta ilişkin anlamları belirli kategoriler içerisinde incelemektedir. Doğal varlıkların yapısına dair bu kısa bilgilendirmeden sonra bu cisimlerin bileşik yapısına eğilebiliriz.

Ebû Sehl, doğal varlıkların ilkelerini araştırırken *mevcûdâtı*; *varlık* (*vücûd*), *mahiyet* (*oluş*) ve onlara ilişkin arazlar itibariyle üç kategoride inceler. a) Mevcûdâtın varlığının -yani mevcûdâta *kurucu* (*mukavvim*) olarak bulunan- ilkeleri; *madde* (*heyûlâ*) ve *suret*, b) mevcûdâtın *mahiyetinin* (*oluş*) ilkeleri; *madde*, *suret* ve *özel yokluk* (*el-a'demu'l-hâs*), c) mevcûdâta ilişkin ve onlardan ayrılmayan arazlar (*araz-ı lazım*) ise *mekân*, *hareket* ve *zamandır*. Bunların yanında Ebû Sehl "araz-ı lazımlardan olduğu zannedilen" diye ifade ettiği *boşluk* (*hâlâ*) ve *sonsuzluk* (*mâ lâ nihâye*) arazlarına da eserin ilerleyen kısımlarda değinecek ve bu kavramlar etrafında cismin kuruluşunu açıklamaya çalışacaktır. İşte Ebû Sehl'in risâlenin girişinde de bahsettiği sekiz ilke bunlardan ibarettir.

Ebû Sehl, bu üçlü taksimini de bir başka ayrımla *cevher* ve *araz* kategorisinde inceler. Cevheri madde ve suret olarak ikiye ayırırken arazı ise *araz-ı lâzım* ve *araz-ı mufârik* olarak taksim eder. Cevher olarak ele aldığı *madde*, bireyselleşmiş bir varlığın

sadece kendisinde bulunmazken diğer tüm mevcûdâtta ortak olarak bulunur. Bunun yanında cevher olarak *suret*, yine bireyselleşmiş bir mevcudun cevheri olarak nitelenirken madde gibi diğer mevcutlarda ortak olarak bulunmaz. Müşahhas mevcudun varlığının kurucusu olması itibariyle *suret*, hem müşahhas mevcudun ne ise o olmasını hem de mevcudun bilfiil varlığının devamlılığını sağlar. Burada madde ve suretle ilgili göze çarpan en önemli nokta; maddenin suret için bir konu olması ve maddenin bütün mevcûdâtta ortak olarak bulunurken suretin bireyin bireyselliğini ifade etmesi anlamında mevcutlarda ortak olarak bulunmasıdır. Bunu anlaşılır kılmak adına Ebû Sehl, insan suretinin, madde olan cismi konu edinmesini örnek verir. Cisim, konuyken (madde) insan, surettir.

Araza geldiğimizde; Ebû Sehl'in *arazı*, *araz-ı lâzım* ve *araz-ı mufârik* olarak ikiye ayırdığını ifade etmiştik. *Araz-ı lâzım*, mevcuttan ayrılamazken *araz-ı mufârik* mevcuttan ayrılabilir. Şu an her ne kadar bu ayrımı detaylandırmayacak olsak da Ebû Sehl, *araz-ı lâzım* kategorisinde mekân, hareket, zaman, boşluk ve sonsuzluğu sayar. İleri de göreceğimiz üzere suret, hareket ve tabiat üçlüsü üzerinden tüm bu kavramlar Ebû Sehl'in felsefesi açısından anlam kazanacaktır.

Varlık, Oluş ve Özel Yokluk

Ebû Sehl, *oluşu* “suretin başka bir suretle yer değişmesi” olarak tanımlar. Bunun anlamı konuda bilfiil halde bulunan suretin konudan ayrılmasıyla onun yerine konuda daha önce bilkuvve bir halde bulunan başka bir suretin yerleşmesidir. Bu durumu bütün cisimsel mevcutlar açısından geçerli gören Ebû Sehl, değişen bu iki suretin birbirine nispetlerine de değinir. Sözelimi konuda bilfiil bulunan suretle onun yerine geçen bilkuvve suretin birbirlerine zıt niteliklerde olabilecekleri gibi zıt değil fakat farklı niteliklerde de olabilirler. İki zıt suretin değişimlerini hava ve su suretleri üzerinden örnekleyebiliriz; nitekim hava, sıcak ve hafif niteliklere sahiptir. Bu niteliklerin zıt niteliklere dönüşümüyle yani bilfiil sıcak ve hafif olan havanın kendisinde bilkuvve bir halde bulunan soğuk ve ağır nitelikleri bilfiil olarak kabul etmesiyle suya dönüştüğünü görürüz. İşte bu örnek zıt niteliklerdeki suretlerin bir konuda yer değiştirebildiğini gösterir. Farklı fakat zıt olmayan niteliklerdeki suretlerin değişimlerine gelince; bunlara şekillerin ve şekilsel hallerin dönüşümü örnek verilebilir. Nitekim bir şekil başka bir şekle dönüştüğünde bu iki şekil birbirine zıt değil farklı niteliklerdedir.

Nefslerde yaşanan dönüşümlere de değinen Ebû Sehl'e göre bu dönüşümde iki farklı suretin birbiriyle yer değiştirmeleri söz konusu değildir. Sözelimi insanın bir şeyi

bilmeden önce o şeyden yoksun olması gerekir. İnsanın bu bilgiden sonra değişen *hey'etinin* de bu bilgiden önce var olmaması gerekir. Yani burada yukarıda geçtiği üzere zıt ya da farklı suretlerin yer değiştirmesi yoktur. Aksine bu tür bir dönüşümde bir konuya yerleşen suret, kendisinden önce o konuda başka bir suret bulunmaksızın o konuya yerleşir.

Buradan hareketle suretlerde yaşanan bu değişimlerde karşımıza çıkan *özel yokluk* kavramına da değinmek gerekir. Nitekim bilfiil bir suretin konuda meydana gelebilmesi için o konuda daha önce bu suretin bilfiil halde bulunmaması gerekir. Fakat bu yokluk mutlak anlamda bir yokluk değil belirli bir anlamdan yoksunluk anlamını ifade eden bir tür yokluktur. Mutlak yokluk, bu tür durumlarda bir tür imkânsızlığı ifade eder. Örneğin 'insan bilmediği bir şeyi bildi' dediğimizde şayet insanda bilinen şeyden tam anlamıyla bir yoksunluk bulunduğunda; bu bilginin onda meydana gelmesi mümkün değildir. Bir insan nasıl ki bir şeyi tüm yönleriyle bilmiyorsa aynı şekilde tüm yönleriyle ondan yoksun olması da söz konusu değildir.

Değişimin yaşanması için özel yokluğun rolünün ne kadar önemli olduğu ortada olsa da özel yokluğun değişim için ilke oluşu madde ve suretin ilke oluşu gibi değildir. Bu anlamda özel yokluğun ilke oluşu incelenmelidir. Fakat biz Ebû Sehl'in ele aldığımız eserinde *özel yokluğun* ilke oluşunun temin edildiğini görmeyiz. Bu nedenle özel yokluğun ilke olup olmadığı konusunda İbn Sînâ'nın eş-Şifâ/et-Tabî'îyyât'daki tartışmasına atıf yapacağız. Bu tartışmayla beraber yukarıda zikrettiğimiz özel yokluğun ilke oluşu da anlam kazanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre doğal cisim; oluş, bozuluş ve değişime uğradığı için madde ve suretin yanında ilave bir ilkeye daha ihtiyaç duyar. Her ne kadar biz bu ihtiyaç duyulan özel yokluğa ilke desek de İbn Sînâ bunun ilke oluşu noktasında emin değildir.¹¹²

İbn Sînâ değişim ve yetkinliğin gerçekleşmesi için yoksunluğu gerekli görür. Zira değişimin bir şeyin daha önce kendisinde bulunmayan bir anlamı kabul etmesiyle gerçekleşeceğini düşünürsek; değişime konu olan şeyin kendisinde bilfiil hale gelecek anlamdan yoksun olması gerekir. Nitekim bir şey halihazırda bir niteliğe sahipse bu niteliğe sahip olma gayesiyle değişemez. Dolayısıyla yoksunluğun olmadığı şeyde değişim de olmamalıdır. İbn Sînâ'nın özel yokluğu değişim için gerekli görmesinin yanında özel yokluğu bir ilke olarak kabul etmemeye daha yakın olduğunu görürüz.¹¹³

¹¹² İbn Sînâ, *Fizik I/Kitâbu's-Şifâ*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 17.

¹¹³ İbn Sînâ, *Fizik I/Kitâbu's-Şifâ*, 17-18.

Fakat özel yokluğu bir ilke olarak görmese bile İbn Sînâ'nın özel yokluğu, değişimin olması için gerekli bir şart olarak sunması önemlidir. Zira özel yokluk ilke olsun ya da olmasın İbn Sînâ fiziğinde değişim ve yetkinleşme için merkezi bir konumda bulunur.

Heyûlâ ve Suret

Ebû Sehl heyûlâyı *mutlak* ve *özel heyûlâ* olarak ikiye ayırır. Birinci tür heyûlâ, tek başına mücerret ve bileşik bir halde bulunurken bütün doğal varlıklar için ortaktır. Aynı şekilde bu heyûlânın bütün doğal varlıklara konu olabileceğini de söyleyebiliriz. İkinci tür heyûlâ ise bir surete nispetle düşünülür. Yine mutlak heyûlânın cisimlik suretine konu olduğunu ve bu nedenle ilksel heyûlâ olarak isimlendirebileceğimizi ifade eden Ebû Sehl, özel heyûlânın ustukuslarda bulunan heyûlâ olduğunu belirtir. Özel heyûlâ; madenler, bitkiler ve hayvanların heyûlâsıdır. Heyûlânın, *konu (mevzu)* oluşuna geldiğimizde ise heyûlâ cisimliğin konusu iken cisim; gök, yıldızlar ve ustukusların konusudur. Gök ve yıldızlar başka suretlerin konusu olamazken ustukuslar, madenler ve bitkilerin suretlerinin konusu olur. Bitkiler hayvanlara, hayvanlar da kendi içlerinde birbirlerine konu olurlar. Hayvanlar, hayvan dışındaki şeylere ise konu olamazlar. Sanatların konuları da aynı şekilde yukarıda geçen konulardır. Yoksa Ebû Sehl'e göre sanatların kendi içlerinde konuları olamaz. Dolayısıyla sanatların konuları da doğal cisimlerdir diyebiliriz. Burada maddeyi *heyûlâ* ve *konu* olarak ele alan Ebû Sehl, yine bu ayrıma dair bir açıklama sunmaz. Bu nedenle burada İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/et-Tabî'îyyât*'ta yaptığı heyûlânın farklı adlandırmalarına ilişkin açıklamaya müracaat edebiliriz.

İbn Sînâ'nın taksimiyle *madde* bilkuvve suret ve suretleri kabul edici olması anlamında *heyûla* diye isimlendirilirken, bilfiil suretlerin taşıyıcısı olması itibariyle *mevzu* olarak isimlendirilir. Diğer taraftan heyûlâ, bütün suretler için ortak olması açısından *madde* ve *tînet* olarak nitelenir. Terkinin tahlil edilmesiyle ulaşılan -sureti kabul edici- en küçük parça olması açısından heyûlâyı ise *ustukus* deriz. Heyûlâyı, bileşiğin kendisinden başlaması itibariyle de *unsur* denir.¹¹⁴ Burada İbn Sînâ'nın heyûlâyı suret, bileşik ve bileşiğin tahliline nispetle farklı isimlendirmelere konu ettiğini görürüz.

Suret konusuna geldiğimizde Ebû Sehl, *sureti* mevcutların tabiatı olarak ele alır. Burada Ebû Sehl için önemli olan kavram hareket ve sükündür. Sözelimi değişimi hareket olarak ele alan Ebû Sehl, doğal varlıklarda değişimin (hareketin) sebebi olarak gördüğü tabiatı suretle ilişkilendirerek suretin doğa olduğunu ifade eder. İleride

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Fizik I/Kitâbu's-Şifâ*, 14.

göreceğimiz üzere İbn Sînâ, sureti, hareketle ilişkilendirenlere yönelttiği eleştirilerle ve sureti iki kısma ayırmasıyla tabiat ve suret ilişkisini değiştirecektir. İbn Sînâ suret ve doğa ilişkisini basit ve bileşik cisimlerde ayrı ayrı ele alır. Basit cisimlerde doğa ve suretin bir olduğunu düşünürken bileşik cisimlerde doğanın, suretin özü olmadığını düşünür.¹¹⁵ Ebû Sehl ise böyle bir ayrıma gitmemekle birlikte bu risâlesinde bileşik cisimlerde suretle doğanın bir olduğunu düşünür.

Doğal Varlıkların Tabiatı, Heyula, Suret ve Yapay Suretlerin Tabiatla İlişkisi

Ebû Sehl, doğal mevcutların tabiatı olduğunu düşünürken bir sanatla ortaya çıkmış *yapay suretlerin* (*es-suveru's-sînâ'iyye*) kendilerinde (*bi'z-zât*) bir tabiatının olmadığını söyler. Yapay suretlerde tabiat bulunurken kendilerinin yapıldıkları şeye nispetle bir tabiatı olduğunu belirtmek gerekir. Ebû Sehl, burada tabiatı nasıl anlamaktadır, bu sorunun cevabı doğal varlıklar söz konusu olduğunda Ebû Sehl'in tabiat ve suretin bir olduğu görüşünü açıklığa kavuşturabilir. Burada Ebû Sehl'in sureti doğayla bir ve aynı görmesine değinmekle beraber heyûlâ ve yapay suretlerin de niçin doğa olmadığına ilişkin Ebû Sehl'in görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Bu tartışma İbn Sînâ'da da göreceğimiz üzere bizi suretlerin taksimine götürecektir. İbn Sînâ, suretin sadece cisimlerde bulunan suret olmadığını aksine *sudur teorisinin* en önemli unsurlarından biri olarak *varlık suretinin* de bulunduğunu benimseyecektir.

Ebû Sehl tabiatı, doğal varlıkların hareket ve sükunlarının sebebi ya da ilkesi olarak görür. Bu anlamda Ebû Sehl'de tabiat, hareket ve sükûn kavramıyla anlam kazanmaktadır. Sözelimi Ebû Sehl bir şeyin suretini, onun mekânsal hareketinin ya da sükununun sebebi ise tabiat (doğa) olarak isimlendirir. Burada gördüğümüz üzere sureti, doğa olarak görmesinin nedeni de aynı şekilde hareket ve sükundur. Yine göksel cisimlerin dairesel hareketinin sebebi de onların suretidir. Aynı şekilde diğer cisimlerdeki ağırlık ve hafiflik gibi suretler onları yukarı ya da aşağı yönlü hareket ettirirken canlının sureti olan hayvanî nefslere ise canlıyı her yönde hareket ettirir. Burada Ebû Sehl'in üç farklı doğa-suret ayrımı göze çarpmaktadır. Birincisi; gök cisimlerinin doğasıdır ki bu doğa, gök cisimlerini daima dairesel hareket ettirir ve bu doğa sükûnun sebebi olamaz. Burada dikkat çeken bir husus Ebû Seh'e göre gök cisimlerinin nefse sahip olmamasıdır. Ona göre gök cisimlerinin nefsleri değil doğaları vardır. İkincisi; Ustukuslar ve bileşiklerin doğasıdır. Örneğin hafiflik ve ağırlık suretleri cismi yukarı ya da aşağı yönlü

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Fizik I/Kitâbu's-Şifâ*, 42-43.

hareket ettirir ve sükûnunu sağlar. Bu doğa hem hareket hem de sükunun sebebi olmakla beraber ikisini (hareket ve sükûn) aynı anda uygulayabilen bir doğa değildir. Bu cisimlerde sükûnun sebebi bu doğanın belli bir *hayyizi* olması nedeniyle cismi oraya hareket ettirip bu *hayyiz*de durdurmasıyla açıklanabilir. Üçüncüsü ise *hayvanî nef*slerdir. Canlının doğası olması itibariyle *hayvanî nef*s, cismi zaman, mekân ve herhangi bir durum (hal) fark etmeksizin hareket ettirebilir ya da sükuna uğratabilir.

Burada dikkati celbeden nokta, doğanın ya da doğanın suretle ilişkisinin hareket göz önüne alındığında bir anlamı olmasıdır. Nitekim her suretin tabiat olmadığı fikri Ebû Sehl'in üzerinde durduğu önemli bir konudur. Ebû Sehl'e göre cismi hareket ettirmeyen suret, o cismin doğası olamaz. Altın örneğini veren Ebû Sehl, altını hareket ettiren şeyin onun sureti olmadığını dolayısıyla altının suretiyle tabiatının farklı olduğunu söyler. Cisimde hareketi sağlayan şey onda zatî olarak bulunan anlamdır. Hareket eden canlı dediğimizde onun hareketini sağlayan şey onda zatî olarak bulunan anlam yani canlılık suretidir.

Doğal varlıklarda doğa ve suretin bir olduğu fikrini her ne kadar Ebû Sehl ele aldığımız eserinde ayrıntılı işlenmese de İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/et-Tabî'yyat*'taki bu konuya dair dakik açıklamaları Ebû Sehl'in bu görüşünü anlayabilmek adına önemlidir. Ebû Sehl, doğayı hareket üzerinden ele alarak bu hareketin sebebi olan suretlerin, aslında doğa olduğunu söyler. Burada yapay suretlerin hareketleri söz konusu olduğunda suret ve doğayı birbirinden ayırsa da İbn Sînâ'nın doğa ve suret ayırımına göre bu ayırımın yeteri kadar dakik olmadığı anlaşılır. Sözelimi İbn Sînâ da suretle doğanın bazı mevcutlarda bir olduğunu düşünürken her mevcut için bunu söyleyemeyeceğimizi ifade eder. Bu nedenle İbn Sînâ mevcutları *basit* ve *bileşik* olarak ayırır ve bileşik mevcutlarda suretle doğanın bir olamayacağını söyler. Basit mevcutlarda ise suret ve doğanın başka şeylere nispetle farklı isimlendirildiğini ve temelde bunların bir olduğunu düşünür.¹¹⁶ İbn Sînâ'ya göre bileşik mevcutlarda ise tabiat suretten bir parça gibi olmakla beraber doğa suretin özü değildir.¹¹⁷ Zira bunu şöyle açıklayabiliriz; doğa cismi tek bir yöne doğru hareket ettirirken canlının sureti onu farklı yönlerde hareket ettirir. Dolayısıyla insanın mahiyeti yani sureti sadece tek bir yöne hareketi sağlayan doğa olmamalıdır. Bu durumda doğa, canlının mahiyetinin bir yönünü ifade ederken mutlak anlamda canlının mahiyeti değildir. Öyleyse İbn Sînâ'ya göre doğa, mahiyetin dolayısıyla suretin sadece bir yönünü gösterir.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik I/Kitâbu's-Şifâ*, 40.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Fizik I/Kitâbu's-Şifâ*, 41.

Heyulanın doğa olamayacağı noktasında ise Ebû Sehl'in tavrı açıktır. Heyula hareketin nedeni olamaz çünkü aynı heyulaya sahip farklı cisimler farklı yönlerde hareket edebilirler. Sözelimi ateş ve toprağın cisim olmaları itibariyle heyulaları birdir fakat ateş yukarı yönlü hareket ederken toprak aşağı yönlü hareket eder. Burada dikkat çeken nokta; ateşin hafif, toprağın ise ağır bir niteliğe sahip olmasıdır. Şayet heyula, hareketin nedeni olsaydı ateş ya da toprağın farklı niteliklere sahip olması hareketin yönünü değiştirmez ve bunlar aynı yönde hareket ederlerdi. Ateşin doğası onu yukarı yönlü hareket ettirirken toprağın doğası onu aşağı yönlü hareket ettirir. Yukarıda ifade edildiği gibi hareketin sebebinin doğa olduğunu göz önüne aldığımızda heyulaları ortak olsa da suretleri farklı olan cisimlerin farklı yönlerde hareket ettiğini söyleriz. Hareket kavramı üzerinde durarak hareket ve doğa ilişkisini biraz daha belirginleştirebiliriz.¹¹⁸

Hareket'in kısaca iki nedeni vardır; ilki *harici*, ikincisi ise *içsel* bir nedendir. Harici bir neden olmadığı durumda hareketin sebebinin içsel olması gerekir. Doğası nedeniyle hareket eden cisimlerin hareketinin sebebi içseldir ki böyle hareket eden cisimlere, doğaları sebebiyle hareket eden cisimler deriz. Bu içsel sebep ise o cisimde arazi bir şekilde bulunamaz. Şayet arazi bir neden olduğunu düşünürsek bir cisim bazen aşağı yönlü hareket ederken bazen de yukarı yönlü hareket edebilir. Örneğin toprakta bulunan ağırlık onda arazi bir şekilde bulunuyor diyelim. O halde bu nitelik, cisimden bazen ayrılabilir bazen de tekrar ona ilişebilir. Öyleyse toprakta bazen bulunan ağırlık onu aşağı yönlü hareket ettirirken bazen de bu ağırlık onda bulunmayabilir ve aşağı yönlü hareket etmeyebilir. Buradan hareketle, hareketin sebebinin cismin kendisinde bulunan doğa yani onda zatî bir şekilde bulunan anlam olduğu ortaya çıkar. Bu zatî anlam da ya *heyula* olabilir ya da *suret*. Heyulanın ise hareketin bir sebebi olarak ele alınmayacağını yukarıda açıkladık. Öyleyse Ebû Sehl'e göre hareketin sebebi olan zatî anlam surettir.

Heyula ve suretin doğayla ilişkisini hareket üzerinden açıklayan Ebû Sehl, heyula ve suretin cevherliğini şöyle temin eder; heyula ve suret kendi başına kaim cisimlerin parçaları olmaları itibariyle cevher olmak zorundadır. Çünkü cevherin parçalarının da cevher olması gerekir. Şayet cevher arazlardan oluşan parçalardan bileşik olsaydı, cevherin bütünlüğü sağlanamazdı. Dolayısıyla araz cevherin parçası olarak cevhere ilişemez. Heyula ve suretin cevherde yani bileşikte bir parça olarak bulunduğunu göz önüne alırsak heyula ve suretin cevher olduğu söylememiz gerekir. Nitekim insan bedeninin konu (madde), insan nefsinin de suret olduğunu düşünelim. -Cevher olan-

¹¹⁸ Hareketle ilgili bk. Hareket.

İnsanın maddesi ve sureti araz olduğunda bütünün de cevher olduğu iddia edilemez. İnsan nefisini suret olarak ele aldığımızda ise kurucu bir unsur olarak insanda bulunduğunu söyleyemeyiz. Aksine başka cevherlere de yüklenebileceğini söylememiz gerekir. Parçası araz olan insanın da araz olması gerekir ki insanın da başka bir cevhere araz olarak yüklenebilmesi söz konusu olur. Fakat biz insanın cevher olduğunu ve kendi başına kaim olduğunu biliyoruz. Öyleyse insanın madde ve suretinin de insanın cevher olması göz önüne alındığında cevher olduğunu söyleyebiliriz.

Yapay suretlere geldiğimizde ise Ebû Sehl, bir sanatla ortaya çıkan hiçbir suretin, cismin doğası olamayacağını düşünür. Bunu bir kılıç örneği üzerinden açıklayan Ebû Sehl, kılıcın suretinin kılıcın, kendisinden yapıldığı demirin kurucu ve zatî bir parçası olmadığını vurgular. Çünkü demir, kılıç şekline girmese de demirdir. Demir kendi zatında bulunan ağırlık sureti sebebiyle aşağı yönlü hareket eder. Öyleyse kılıcın serbest bırakıldığında aşağı doğru hareket etmesinin nedenini biz kılıcın suretiyle değil kılıcın yapıldığı demirin suretiyle açıklarız. Öyleyse kılıcın şeklinin demir için yapay bir suret olduğu ve onun doğası olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü kılıcın aşağı yönlü hareketinin sebebi demirin kılıç şeklinde olması değil demirin kendisinde bulunan ağırlıktır. Kılıcın şeklinin, kılıç için tamamlayıcı bir anlam olmasının yanında demirin tamamlayıcı ya da kurucu anlamı değildir. Buradan hareketle yapay suretlerin konularına arazî bir şekilde yüklendiğini söyleyebiliriz. Kaldı ki sanatçı, her ne kadar kılıcı demirden elde etse de bunu yapabilmesinin temel nedeni demirde bulunan bilkuvve kılıç olma anlamı ve istidadıdır. Dolayısıyla maddenin bir sureti kabul etmesi için o şeye bir istidadının olması gerekir. İstidat ise kendisinde bulunan doğadan kaynaklanır. Demirin kılıca dönüşmeye elverişli olmasının nedeni onda bulunan sertliktir. Sertliğin ise demirin tabiatından kaynaklanan bir suret olduğu göz önüne alındığında yapay suretlerin her ne kadar bir fail sebebi (sanatçısı) olsa da yapay suretler maddesinin tabiatında bulunan anlamla ortaya çıkar. Nihaî olarak yapay suretlerin, tabiata tabi olduğunu ve doğal suretlerin doğayla bir olması gibi doğayla bir olmadığını söyleyebiliriz.

Doğal Varlıklarda Dört Neden Teorisi ve Suretle Gayenin Bir Oluşu

Buraya kadar doğal varlıklar ve buna ilişkin kavramları inceledikten sonra artık doğal varlıkların varlığa gelişinin Ebû Sehl'de nasıl temin edildiğine bakabiliriz. Ebû Sehl, doğal varlıkların meydana gelişini dört neden teorisi üzerinden ele alır. Sözgelimi doğal varlıkların meydana gelişinde Ebû Sehl, iki içkin iki de harici neden bulunduğunu söyler. İçkin nedenler *madde* ve *suret*ken harici nedenler *fail* ve *gaye* nedenlerdir. Maddenin

bilkuvvelik anlamı barındırmasına ve suretin bu bilkuvveliği bilfiil hale çıkaran unsur olmasına binaen mevcutların madde ve suret etkileşimi üzerinden kurulduğunu ifade edebiliriz. Ebû Sehl'in içkin ve harici olarak sınıflandırdığı nedenleri İbn Sînâ aynı şekilde sınıflandırırken içkin olan madde ve suret nedenleri *yakın*, harici olan fail ve gayenin ise *uzak* nedenler olduğunu ifade eder.¹¹⁹

Cismin bilkuvveliğini yansıtan maddenin ve bilfiilliğini yansıtan suretin cismin *kurucu* (*mukavvim*) parçaları olmasıyla beraber kuvveden fiile geçişi sağlayacak bir failin de olması gerekir. Bununla beraber failin fiilini yaparken bir gaye gözetmesi de gaye nedenin olmasını gerektirir. Burada gayeden maksadın ise *kemâl* olduğunu söyleyebiliriz. Zira bilkuvvelikten bilfiillığe çıkışın ve diğer bütün fiillerin gayesi yetkinleşme olmalıdır. Şayet bu *kemâl* gayesinin olmadığını düşünürsek bilkuvve var olan bir şeyin meydana gelmesinin yani bilfiillik kazanmasının herhangi bir anlamı olmayacaktır.

Nedenlerin taksiminden sonra ele alacağımız bir diğer mesele de doğal varlıklarda suretle gayenin bir oluşudur. Burada her ne kadar doğal varlıklarda suretle gayenin bir oluşunu ele alacağımızı ifade etsek de bir sanatla ortaya çıkan yapay varlıklarda suretle gayenin bazen bir olmadığını da söylemek gerekir. Nitekim bunu Ebû Sehl, marangoz ve sedir örneği üzerinden inceler. Sözelimi marangoz, ahşaptan bir sedir yaptığında onun amacı sadece bir sedir sureti ortaya çıkarmak değildir. Aynı zamanda bu sedirin oturma işine yarayacak bir cisim olması marangozun gayesidir. Burada görüldüğü gibi her ne kadar marangozun gayesi sedirin suretini ortaya çıkarmak olsa da esas gaye burada oturma işine yarayacak bir varlığın meydana getirilmesidir. Fakat doğal varlıklarda gaye bilfiil suretin ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla tabîî varlıkların faili olarak tabîî failin gayesi bilfiil suretin meydana gelmesidir diyebiliriz. Buradan hareketle Ebû Sehl, tabi failin bilfiil suretin ortaya çıkmasından başka gayesi olmadığını dolayısıyla doğal varlıklarda suretle gayenin bir olduğunu ifade eder.

Rastlantı

Ebû Sehl'in *rastlantı* (*ittifâk*) konusunda görüşlerini vermeden evvel rastlantının anlamına ve varlığına dair incelemesini kısa da olsa burada zikretmek gerekir. *Rastlantı* konusunun şu an ele alınmasının nedenini ise İbn Sînâ'ya atıfla anlamlandırabiliriz. Şöyle ki İbn Sînâ *rastlantı* (*ittifâk*) ve *talih* (*baht*) konusunu ele alırken bu kavramları niçin *maddî*, *suri*, *fail* ve *gai* nedenlerden sonra ele aldığını bize aktarır. Buna göre Antik

¹¹⁹ İbn Sînâ, *Fizik I/Kitâbu's-Şifâ*, 66.

filozofların bir kısmı rastlantı ve talihi dört nedenin yanında bir neden olarak görmüşlerdir. Rastlantının bir neden olarak nasıl ele alındığına dair ise üç grup zikredilir. Bunlardan birincisi; talih ve rastlantıyı tümüyle reddeden gruptur. İkinci grup; tüm alemin bir rastlantıyla meydana geldiğini savunanlardır. Üçüncü grup ise talih ve rastlantıyı bir neden olarak kabul etmekle birlikte anlaşılmasının mümkün olmadığını iddia eder.¹²⁰ İbn Sînâ ve Aristoteles'in alemin meydana gelişinde kabul ettikleri esasın, nedensellik olduğunu göz önüne aldığımızda alemin rastlantı sonucu meydana geldiğini benimsemeyecekleri açık bir şekilde belli olur. Fakat İbn Sînâ ve Aristoteles'in kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzerine rastlantıyı tamamen reddetmezler. Fiillerin meydana gelişini nedensellik üzerinden ele almakla birlikte hem Aristoteles hem de İbn Sînâ rastlantının varlığını kabul ederler. Ebû Sehl'in de tavrının Aristoteles ve İbn Sînâ gibi olduğunu belirtmek gerekir. Rastlantıyla ilgili İbn Sînâ'nın şu ifadelerine bakabiliriz

Rastlantısal sebepler, oldukları zaman olurlar; ancak onlar arazî olarak fail sebeptirler ve gaye sebepler grubuna dahildirler. Dolayısıyla bunlar arazi bakımdan olan sebepler grubuna dâhildirler. Rastlantı, doğal ve iradi durumların arazi (ilintisel) bakımdan sebebidir ki gerektirmesi ne sürekli ne de çoğunlukladır. Rastlantı, kendisini bizzat gerektiren bir sebebi olmayan bir şeyden dolayı olanlarda söz konusudur.¹²¹

İbn Sînâ'nın bu pasajından hareketle nedenleri zatî ve arazî nedenler olarak sınıflarsak dört nedenin zatî, rastlantının ise arazî bir neden olduğunu anlayabiliriz. Dolayısıyla bir fiil için birden fazla gayenin bulunması ve amaçlanan gayenin dışında başka bir gayenin meydana gelmesi sonucu oluşan bu nadir durumlara rastlantı diyebiliriz. Rastlantıyı kısaca ele aldıktan sonra Ebû Sehl'in rastlantıya dair görüşlerine geçebiliriz.

Tabî'î ve iradeli hareketlerde amaçlanan gayeye yönelik gerçekleşen hareket esnasında rastlantı sonucu gerçekleşen diğer gayeleri Ebû Sehl, rastlantı olarak ifade eder ve bu durumu havada serbest bırakılan bir taş örneği üzerinden inceler. Rastlantıyı tabî'î ve iradi hareketler bağlamında inceleyen Ebû Sehl'in ilk olarak tabî'î hareketlerdeki rastlantıyı nasıl incelediğine bakabiliriz. Sözelimi taşın ağır olması sebebiyle doğal *hayyizi* olan yere doğru hareket etmesi gerektiği göz önüne alındığında taşın havada serbest bırakıldığı an yere doğru hareket ettiği görülür. Taşın hareketinin gayesi her ne kadar burada doğal hayyizine varıp sükûn bulması olsa da diyelim ki taşın düştüğü yerde bir cam olsun. Taş hareketi sırasında bu camı kırdığında taştaki hareketin gayesinin camı

¹²⁰ Hatice Toksöz, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 228-229.

¹²¹ İbn Sînâ, *Fizik I/Kitâbu's-Şifâ*, 80.

kırmak mı yoksa doğal hayyizine doğru hareket etmesi mi, olduğu sorusu gündeme gelir. Ebû Sehl, taşın camı kırmasının arazî bir gaye olduğunu söyleyerek gayeyi burada ikiye ayırır. Çünkü taş her ne kadar camı kırsa da burada taştaki hareketin zatî gayesi doğal hayyizine dönmektir. Camın kırılması ise bu esas gayenin gerçekleşirken ortaya çıkardığı arazi bir gayedir. Dolayısıyla zatî ve arazî gaye göz önüne alındığında rastlantının arazî bir gaye olduğunu söyleyebiliriz. Şayet camın kırılmasının arazî bir gaye oluşu temin edilmezse bu sefer taşın her yere doğru hareketinde her defasında camın kırılması gerekirdi.

İradeli hareketlerde rastlantıya geldiğimizde ise yine tabîî harekette olduğu gibi iradeli hareketlerde de zatî ve arazî gaye vardır, diyebiliriz. İradeli hareketlerdeki rastlantıya Ebû Sehl, ağaç dikmek gayesiyle yeri kazan bir kişinin kazı esnasında hazine bulması örneğini verir. Ağaç dikmek amacıyla yeri kazmak bu iradeli hareketin zatî gayesiyken kazılan yerde hazine bulunması da arazî gayedir. Çünkü yeri kazan kişinin esas amacı ağacı dikecek bir çukur açmaktır. Tabîî ve iradeli hareketlerdeki rastlantıyı ele aldıktan sonra Ebû Sehl niçin, arazî bir gaye olarak rastlantının doğal varlıkların tahkiki seviyede araştırılmasında bir neden olarak ele alınamayacağına değinir. Sözelimi Ebû Sehl, rastlantının *nâdirât*tan olup *zarûriyyât*tan olmaması nedeniyle rastlantının bir neden olarak ele alınamayacağını söyler. Rastlantı, nadirattan olması nedeniyle yakînî ve kesin bilgi veremez.

Değişim

Değişimi “mutlak olarak bilkuve halden bilfiil hale çıkmak” olarak tanımlayan Ebû Sehl, tabîî mevcutların değişime konu olması için bilfiillîğe çıkacak bilkuve anlamlar barındırması gerektiğini düşünür. Bir mevcudun, herhangi bir sureti bilfiil kabul etmesi için önce bu suret, onda bilkuve olarak bulunmalıdır. Yoksa tabîî mevcutların kendisinde bilkuve bulunmayan bir sureti bilfiil kabul etmesi mümkün değildir. İşte bu tabîî mevcutlarda bulunan bilkuve suretlerin bilfiil olarak tabîî mevcutlara yerleşmesine bir başka ifadeyle tabîî mevcutlarda bilkuve halde bulunan suretin bilfiillîğe çıktığı harekete *değişim* diyebiliriz.

Değişimi bu şekilde tarif ettikten sonra değişim esnasında mevcutlarda bulunan suretlerin değişim sürecinde mevcutlarda ne şekilde bulunduğuna ilişkin şöyle bir soru Ebû Sehl’in zihnini işgal eder; değişim esnasında mevcutlarda bulunan suret mevcutlarda bilkuve mi yoksa bilfiil olarak mı bulunur? Ebû Sehl’in değişim esnasında suretin mevcutta bulunuşuna dair tavrı gayet açıktır. O, suretin değişim esnasında mevcutta ne

bilkuvve ne de bilfiil bulunmadığını iddia eder. Ebû Sehl, renklerin birbirine doğru değişimlerini örnek vererek suretlerin mevcutlarda bulunuşuna dair tavrını açıklamaya çalışır. Sözgelimi Ebû Sehl'e göre beyaz bir cismin bilkuvve olarak kendisinde barındırdığı siyahlığa doğru değişimi esnasında bu cismin ne bilkuvve ne de bilfiil siyah ya da beyaz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu beyaz cisim kendisinde bilkuvve olarak bulunan siyahlığa doğru değişmeye başladığında artık bu siyahlık anlamı onda bilkuvve var değildir. Aynı şekilde bu esnada cisim bilfiil siyah olmadığı için bu cisimde siyahlık onda bilfiil de bulunmaz. Ebû Sehl, cismin kendisinde bilkuvve bulunan siyahlık anlamını kabul edip değişmeye başladığında adeta boş kaldığını (*izâ kabile's-sevâde ve ferağa*) söyler. Hal böyleyken cismin kendisinde bulunan bilkuvve siyahlık anlamına doğru değişimi esnasında cisim bilfiil siyahlığa yaklaştıkça cisimde bulunan siyahlık o kadar bilkuvve olmaktan uzaklaşır. Siyahlık bu esnada cisimde bilfiil olarak bulunmadığı için de aynı şekilde 'bu cisim bilfiil siyahtır' da diyemeyiz.

Değişim ve değişim esnasında suretlerin mevcutlarda bilkuvve ve bilfiil bulunma problemine değindikten sonra Ebû Sehl, değişimin türlerine değinir. Ebû Sehl, değişimin cisimde bilkuvve bulunan anlamların sayısı kadar çok anlamda olacağını ifade eder. Şöyle ki cisim hem zatı yani cevheri itibariyle hem de arazları itibariyle değişime konu olur. Bu da değişimin farklı yönlerden olacağını gösterir. Sözgelimi cismin cevherinde yaşanan değişimin cismin suretinde yaşanan değişim olduğu söylenirken bu değişime *oluş (el-kevn)/bozuluş (el-fesâd)* denir. Cismin mekânında yaşanan değişime *hareket*, miktarında yaşanan değişime *artma (numûv)/eksilme (noksân)*, zıt niteliklerinde yaşanan değişimlerine ise *istihâle (dönüşüm)* denir. Bunların dışında da farklı birçok anlamda değişim türü olduğunu belirten Ebû Sehl, bu değişimlere özel kavramlar atfedilmediğini söyleyerek hangi anlamda bir değişim yaşanıyorsa o anlam kastedilerek değişimin olduğu vurgulanır, der. Bu değişimi de mutlak olarak 'falanca anlamda yaşanan değişim' olarak tanımlar. Örneğin izafette yaşanan değişime '*izafette yaşanan değişim*' denir.

Değişimin kendisinde bulunan anlamlara geldiğimizde bu anlamların *cins* olduğunu söyleyebiliriz. Bu cinsler de kendi altlarında farklı türler barındırır. Bu nedenle cisimlerin; cinslerinin aynı türlerinin farklı ya da cinslerinin ve türlerinin farklı olması sebebiyle hareketleri farklı anlamlarda olur. Çünkü her bir cins ve tür bilkuvve farklı anlamlar barındırır. Bu hareketler a) *türce farklı cins olarak aynı olabilir*. Bu harekete Ebû Sehl, aşağı ve yukarı yönlü hareketi örnek verir. Çünkü aşağı ve yukarı yönlü hareketler her ne kadar mekânsal hareket olarak aynı *cinse* aitse de aşağı ve yukarı yöne hareket eden farklı *tür*lerin olması *türce* bu hareketleri farklılaştırır. b) *Cins ve tür olarak*

hareketler ayrı olabilir. Örneğin bir cismin mekânsal hareketi aynı cisimdeki niteliksel hareketinden farklıdır. Sözelimi bir cismin yukarı yönlü hareket etmesine mekânsal, sıcaklığının değişmesine ise niteliksel hareket diyebiliriz. Bu iki değişim; niteliksel hareketle mekânsal hareketin iki farklı cins olması sebebiyle cins olarak, sıcaklıklar arası hareketle yukarı yönlü hareketin iki farklı tür olması sebebiyle de türce farklılaşır.

Ebû Sehl, değişimlerdeki farklılıkları sadece cins ya da türler üzerinden okumaz. Değişimi farklı anlamlar da farklılaştırabilir. Mesela ona göre zıt anlamlardaki değişimler de zıt olur. Örneğin sıcaklıkla soğukluğun birbirine zıt oldukları düşünüldüğünde cins ve tür olarak aynı olsalar bile hareketleri farklı anlamlarda olur. Aralarında *ara formlar* (*vasat*) bulunan zıtlıklara gelince bu ara formlar her iki zıt tarafın hangisi düşünülürse diğeri için zıt olur. Sözelimi kül rengi (أغبر/ gri) ve zıt renkler olan siyah ve beyaz renklerini düşünelim. Kül rengi, siyahlık cihetinden düşünüldüğünde beyaz için zıttan beyazlık cihetinden düşünüldüğünde siyah renk için zıttır. Bu nedenle siyah ve beyazın ayrı ayrı kül rengine doğru (*vasata* doğru) değişim geçirdiğini düşündüğümüzde siyahın kül rengine doğru hareketiyle beyazın kül rengine doğru hareketi zıt değişimlerdir. Çünkü beyaz kül rengine doğru bir değişim geçirirken aynı zamanda kül rengine bulunan siyahlığa doğru bir değişim geçirir. Siyahlık ise kül rengine doğru değişim geçirdiğinde aynı şekilde kül rengine bulunan beyazlığa doğru bir değişim geçirir.

Değişimin farklı anlamlara göre farklılaştığı göz önüne alındığında değişimler arasındaki hızlar da farklılaşmalıdır. Fakat Ebû Sehl, değişimin parçalarındaki hızlılık ya da yavaşlığın değişen şeyin tabiatı ya da türüyle alakalı olmadığını ifade eder. Çünkü taşın hareketi düşünüldüğünde taş her yere yaklaştıkça hızının artması onun tabiatı ya da türüyle alakalı değildir. Bilakis yukarıdan yere doğru hareket eden şeyin, yere yaklaştıkça hızının artması farklı koşullar çerçevesinde değerlendirilir. Çünkü niteliği ağır olan bütün cisimlerin aşağı yönlü hareketi bitişik hareketlerdir. Dolayısıyla bu bitişiklik esnasında hızla ilgili değişimlerin cismin doğası ya da türüyle alakalı olmaması gerekir.

Sükûn konusuna geldiğimizde Ebû Sehl'e göre sükûn, bir şeyin her ne hâlde ve miktarda olursa olsun o halden ayrılmaması ve olduğu anlam üzere kalmasıdır. Bu ifadeler aynı zamanda sükûn esnasında değişimin de olmadığı anlamına gelir. Ebû Sehl, sükûnu gözlemlemenin en açık halinin mekânsal sükûn olduğunu söyler. Çünkü Ebû Sehl'e göre mekânsal hareketi gözlemlemek en açık hareket örneğidir ve O, mekânsal harekete kıyasla sükûnun da mekânda en açık biçimde gözlemlenebileceğini düşünür. Bununla beraber Ebû Sehl'e göre değişime konu olmayan şeylerin oldukları hâl üzere kalmalarına sükûn denmez. Sükûn, yalnızca değişime kabul eden anlamlarda söz konusu

olabilir. Bu nedenle değişime konu olmayan şey ve anlamlarda ‘bu şey sakindir (hareketsiz)’ denmez. Ayrıca yukarıda ifade ettiğimiz üzere değişim yani hareket nasıl farklı anlamlarda bulunmakla farklılaşıyorsa sükûn da farklı anlamlarda bulunması itibariyle her cisim için farklılaşır. Sükûnların farklı anlam ya da türlerde olduğunu söylerken bu durumun sükûnun herhangi bir tabiata sahip olmasını gerektirmediğini de hatırlatmak gerekir. Aksine sükûnların farklı zıt halleri olmasına neden olan ya da suret ve anlamları bulunan bir tabiatı yoktur.

Cins ve türlerden kaynaklanan değişimleri ele aldıktan sonra burada doğılardan kaynaklanan değişimleri ele alacağız. Bunun yanında değişimlere dair son olarak değişim şartlarına değineceğiz. Ebû Sehl, doğılardan kaynaklanan değişimleri mekânsal hareket üzerinden açıklar. Sözelimi yukarı ve aşağı yönlü hareket eden cisimlerin hareketlerini sağlayan şey, onların doğıdır. Aynı şekilde Ebû Sehl, dairesel hareket eden cisimlerin de doğı sebebiyle dairesel hareket ettiğini belirtir. Gök cisimlerinin dairesel hareketlerinin onların nefislerinden kaynaklandığını ifade eden İbn Sînâ ve İbn Sînâ’dan sonraki filozofların aksine Ebû Sehl, gök cisimlerine mutlak anlamda bir nefis atfetmez. Ebû Sehl’in bu görüşünü şu an burada incelemeyeceğiz. Bu meseleyi Ebû Sehl’in *Muharrik Güç* başlığı altında tartışacağımız gök cisimlerinin hareketlerinin sonlu oluşu iddiasıyla beraber ele almak üzere erteliyoruz. Ebû Sehl gök cisimlerinin hareketlerini nefisle açıklamak yerine doğa üzerinden açıklar. Bu saydığımız hareketlerin yanında Ebû Sehl, bir de cisimlerin bizzat değişmemekle beraber niteliklerinin değişmesi anlamında niteliksel harekete değinir ve bu harekete ise *istihâle* der. Bu nitelikteki hareketler ısınma, soğuma, büyüme ve küçülme ya da oluşa ve bozuluşa konu olma gibi şeylerdir. Tıpkı cins ve türlerin farklılaşması gibi doğılardan kaynaklanan değişimlerde de değişimin yaşandığı doğalar farklılaşır. Doğalar farklılaştığı zaman farklı doğalardaki değişimler de aynı şekilde farklılaşır. Çünkü Ebû Sehl, değişimlerde doğaların aynı kaldığını söylediğimizde değişimin gerçekleşmemesi gerektiğini düşünür. Bu minvalde yukarı, aşağı ve dairesel bir şekilde hareketi sağlayan doğaların birbirinden farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Doğaların farklı olmasının değişim için gerekli olduğunu düşünen Ebû Sehl, değişimin kendisinde gerçekleştiği ve kendisine doğru değişim gerçekleşen anlamların da birbirinden farklı olması gerektiğini söyler. Bu sebeple bu farklı anlamlarda gerçekleşen değişimlerin de farklı olması gerekir. Tüm bu farklılıkların yanında Ebû Sehl, değişim için zorunlu olan zaman konusunda ise herhangi bir farklılık bulunması gerekmediğini söyler. Çünkü farklı farklı yönlerde gerçekleşen değişimlerin her biri için zaman birliği

olmak zorunda değildir. Bu değişimler şayet tek bir zamanda bile gerçekleşse bu zaman birliğinin onlara verdiği herhangi bir benzerlik ya da ortak özellik söz konusu olamaz.

Değişime dair son olarak ele alacağımız nokta değişimin şartları meselesi olacak. Ebû Sehl'e göre değişimin altı şartı vardır;

- I. Değişimi kabul eden bir mevcudun olması
- II. Değişimi kabul eden şeyi değiştiren bir *fail*in olması
- III. Değişimin kendisinin olması. Zira değişim olmadığı takdirde değişen ya da fail bir değişim sağlayamaz.
- IV. Kendisinde değişimin olduğu anlamın olması
- V. Kendisine doğru değişimin olduğu anlamın olması
- VI. Değişimin gerçekleşmesi için gerekli olan zamanın olması

Değişim için bu altı şartın bulunmasını zorunlu gören Ebû Sehl, mutlak anlamda bu şartları birbirine bağlı kılar. Şayet bu şartlardan biri olmazsa değişim de olmaz.

Mekân

Şu ana kadar doğal varlıkların *cevher olarak ilkelerine* ve değişim konusuna değindik. Buradan sonra ise doğal varlıkların *araz olarak ilkelerini* inceleyeceğiz. Bu minvalde Ebû Sehl'in ilk üzerinde durduğu ilke *mekândır*. Doğal varlıkların *bitişik (muttasıl)* tek bir cisim değil *ayrık (munfasıl)* oldukları göz önüne alındığında bu cisimlerin birbirleriyle kuşatılmış bir şekilde var olduklarını buradan hareketle de bir mekâna sahip olduklarını söyleyebiliriz. Cisimlerin birbirlerini kuşatmış bir şekilde bulunması da cisimleri birbirinden *kuşatan* bazılarının *kuşatılan* olarak ayırır. Burada kuşatan ve kuşatılan cisimlerin ilişkisi üzerinde duracağız. Bu ilişkiyi ele almak bize Ebû Sehl'in mekânı nasıl ele aldığını gösterecektir. Öncelikle kuşatan ve kuşatılan birbirleri ile *doğrudan (bi'z-zat ve evvelen)* ya da *dolaylı (bi't-tevassud)* bir şekilde temas edebilirler. Öyleyse biz mekânın tanımını şöyle yapabiliriz; mekân, kuşatan cismin kuşatılan cisimle temasının sağlandığı yüzeyidir. Burada irdelenmesi gereken nokta; iki cismin birbirine doğrudan ya da dolaylı olarak temas etmesinin ne anlama geldiğidir.

Doğrudan ve dolaylı teması ele almak bizi hakiki ve mecazî mekân olmak üzere iki tür mekân olgusuna götürecektir. Doğrudan temas, havanın insanı kuşattığı gibi kuşatan cismin kuşatılan cismi *bizzat ve direkt* kuşatması ve temas etmesidir (ve *kad yeştemilu cismun alâ cismın immâ bizzât ve evvelen ke'lhevâ'il-muhîti bi'l-insân'i-l-mumâssi iyyâhu*). *Dolaylı temas* ise kuşatan cismin kuşatılan cisme *bizzat ve direkt* temas etmemesidir. Bu da tıpkı bir evin, insanı bizzat kuşatan havaya temas etmesidir ki evin

içinde bulunan insana önce doğrudan hava ardından havaya temas eden ev dolaylı olarak temas eder (ve *immâ bi-tevassuti cismîn ahere ke'l-beyti'l-lezî yeştemilu 'ala'l-hevâ'il-lezî yehv'il-insân*). Öyleyse dolaylı temasta bizzat bir kuşatma yoktur, diyebiliriz. Doğrudan ya da dolaylı temas etme bağlamında mekânın *hakiki* ve *mecazi* olarak ikiye ayrıldığını ifade etmiştik. İki cismin birbirine doğrudan temas etmesine *hakiki mekân* denirken dolaylı temas eden cisimlerin mekânlarına *mecazî mekân* denir. Bunların yanında Ebû Sehl'e göre mekân, *yüzeydir (satih)*. Öyleyse nihaî olarak mekân, iki cismin birbiriyle temas etmesi esnasında kuşatan cismin kuşatılan cisimle temas eden *yüzeyine* denir. Hakiki mekân, kuşatan cismin kuşatılan cisme bizzat temas eden *yüzeyidir*. Aynı şekilde mecazi mekân, kuşatan cismin kuşatılan cisme dolaylı temas eden *yüzeyidir*. Öyleyse burada hakiki ve mecazi mekânın birbirinden farkını açık bir şekilde zikredecek olursak; hakiki mekân doğrudan temas eden yüzeyken mecazi mekân dolaylı temas eden yüzeydir, diyebiliriz.

Hakikî ve mecazî mekân arasındaki bir diğer dikkat edilmesi gereken fark; hakikî mekânın birden fazla cisme mekân olması mümkün değilken mecazî mekânın birçok cisme mekân olabilmesidir. Hakikî mekânın yüzeyi tek bir cisim tarafından işgal edilir. Çünkü o mekân doluyken ikinci bir cisim orada bulunan cisimle beraber bulunamaz. Zira masanın üzerindeki kitabın mekânına başka bir cisim, kitap oradan kaldırılmadığı müddetçe geçemez. Meczâzî mekânda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü mecazî mekân kendilerinin hakikî mekânı olan cisimleri dolaylı bir şekilde kapsayabilir. Sözelimi masanın üzerinde duran birden fazla kitap olduğunu düşünelim. Bu kitapların ayrı ayrı hakikî mekânı bulunurken aynı zamanda bu masanın bir evin içerisinde olması mümkündür. Dolayısıyla kitapların masayla doğrudan temas etmesi anlamında hakiki mekânlarının evin içerisinde olmasıyla ve dolaylı olarak evle temas etmesiyle mecazî mekânın, birden fazla cisme mekân olduğunu söyleyebiliriz.

Mekâna dair bu açıklamalardan sonra cisim olmayan varlıkların mekânlarının olup olmadığına dair Ebû Sehl'in görüşlerini inceleyebiliriz. Her şeyden önce Ebû Sehl cisim olmayan şeylerin *mekânlarının* olmadığını ve yerleştiklerin cisimlerin onlar için *konu (mevzû)* olduğunu söyler. Çünkü cisim olmayan varlıkların yerleştikleri ve kendilerini taşıyan cisimler bu varlıkları kuşatmaz. Suretler, kuvveler ya da arazlardan oluşan bu varlıklar herhangi bir cisim tarafından kuşatılamazken mutlak olarak varlıklarını kendilerinde bulundurmalarına rağmen varlıklarını bir cisimde sürdürürler (*vücûduhu fî'l-cismi alâ ennehu sarin fîhi mevcudun fî nefsihi*). Sözelimi mekânda bulunan bu tür şeyler mekânın kendi anlamının dışında şeylerdir. Örneğin *yüzey (satih)*

iki boyuta sahip olmasıyla üç boyuta sahip olan bir cisimle boyut sahibi olması bakımından ortaktır. Buna rağmen *yüzey*, cisim tarafından kuşatılmış ya da cisimden zâtı itibariyle ayrılmış bir şey değildir. Aksine *yüzey*, sürekli ve bitişik (*muttasilatun bihi*) olan cismin sonu (*nihayetuhu*) olması itibariyle sürekli olarak cisimde bulunur. Öyleyse yüzeyin mekânda bulunuşunun herhangi bir şeyin mekânda bulunuşu gibi olmadığını söyleyebiliriz. *Yüzey*in cisimde bulunması bir *konuda* (*mevzû*) bulunma anlamındadır.

Cismi ‘mekânda bulunması gereken şey’ olarak ele alan Ebû Sehl’e göre cisim başka bir cisim tarafından kuşatılıyorsa bir mekânda bulunabilir. Bunun yanında cismin tanımı ya da mahiyeti onun bir cisim tarafından kuşatılmış olmasını gerektirmez. Sözelimi bütün cisimleri kuşatan alem, hiçbir cisim tarafından kuşatılmadığı için bir mekânda da bulunmaz. Öyleyse mekân, bir cisimde o cisim için zâtî anlamda bulunmaz. Bilakis haricî bir şekilde bulunur ki bu da mekânın araz olduğunu gösterir. Mekânın araz olması ise bir cismin doğası (tabiatı) ve cevheri (özü) değişmeden bir mekândan başka bir mekâna hareket (*intikâl*) etmesine olanak sağlar. Aynı şekilde mekân da kendisindeki anlam değişmeksizin cisimlerden ayrılabilir (*yumkinu’l-mekânu en yezûle ‘anhu*) ve başka cisimleri kabul edebilir. Her ne kadar mekânın araz olduğunu söylesek de bazı cisimler için bulundukları mekân gelip geçici değildir. Sözelimi göğün kuşatması altında bulunan gök cisimlerinin mekânları değişmez ve bu gök cisimleri başka bir mekâna hareket edemezler. Fakat göğün içinde doğrusal hareket eden (*mâ yeteharreku ale’l-istikâmeti*) cisimler mekânlarından ayrılabilir ve başka bir mekâna hareket edebilirler. Gök cisimlerinin konumda hareket ettikleri göz önüne alındığında mekânsal harekete konu olmadıkları ve sürekli olarak bulundukları mekânda kaldıklarını söyleyebiliriz.

Boşluk

Mekâna dair yukarıda Ebû Sehl’in görüşlerini inceledikten sonra mekânla ilişkili bir biçimde ele alınan *boşluk* meselesini tartışacağız. Öncelikle Ebû Sehl, boşluğu kabul etmemekle beraber boşluğu kabul eden filozoflara yönelik eleştirileriyle meseleyi ele almaya başlar. Boşluğun reddi üzerine mülahazalar yürüterek boşluğun olmadığını ispatlayan Ebû Sehl, boşluk düşüncesinde olan filozofların delillerinin zayıf olduğunu belirtir. Öyleyse burada bizim de ilk yapacağımız şey Ebû Sehl’in risâlede zikrettiği boşluğun varlığına dair iddialara değinmektir. Ardından Ebû Sehl’in boşluğun olmadığına yönelik delillerini inceleyeceğiz.

Her şeyden önce cisimlerin birbirleriyle girişik olamayacağı kabulüyle hareket eden Ebû Sehl, bu fikri reddetmemekle beraber buradan yapılan yanlış çıkarımları

eleştirir. Ona göre cisimlerin birbirleriyle girişik olamayacağı fikri üzerinden bazı filozoflar, (a) mekânın boyut olması gerektiğini iddia ederek yanlış bir inanca sürüklenmişlerdir. Bu iddiaya sahip olmalarının sebebi ise mekânın boyut olmadığı düşünüldüğünde cismin boyutunun o mekâna yerleşemeyeceği düşüncesidir. Bununla beraber (b) mekân, bu filozoflara göre cisim değildir. Çünkü iki cisim birbiriyle *girişik* (*tedâhul*) olamaz. Bu filozoflara göre mekânın cisim olduğu kabul edildiğinde başka bir cismin gelip ona yerleşmesi onunla *girişik* olması anlamına gelir. İşte bu kabulle bu filozoflar mekânın cisim olmaması gerektiğini düşünür. Yine bu filozoflara göre bir mekânda bir cisim varsa bu mekân dolu, cisim yoksa boştur. Mekânın boyut olduğunu söyleyen filozofların bir diğer iddiası; (c) cismin içinde hareket eden başka bir cisim bulunuyorsa bu cisim kendisinde boşluk barındırmalıdır. Çünkü eğer bu cisim boş olmazsa kendisinde başka bir cisim hareket edemez. Bu hareketin mümkün olması için hareket edecek cismin ilerleyebilmesi adına kendisine engel olacak bir doluluğun olmaması gerekir.

Ebû Sehl, bu filozofların boşlukla ilgili özetlemeye çalıştığımız fikirlerinin boşluğun kendi başına işaret edilebilir ve anlaşılabilir bir yöntemle delillendirdiklerini düşünmez. Yine Ebû Sehl'e göre onların boşluğa dair görüşleri, mekânsal hareketi ya da mekânsal harekete dair durumları açıklamak içindir. Boşluğun varlığını kabul edenlerin aksine Ebû Sehl, bir cismin bir mekâna yerleşmesi için önce o mekânı boş olması gerektiğini düşünmez. Bunu bardağa koyulan su örneği üzerinden açıklayan Ebû Sehl, bardağın kendisine su koyulmasını kabul eden bir cisim olduğunu ve su koyulması için ise boş olması gerektiğini söyler. Aksine su koyulmadan önce bu bardağın içinde hava vardır. Bu bardağa her koyulan su miktarınca hava dışarı çıkar ve boşalan hava yerine su geçer. Ta ki durum bardak doluncaya kadar devam eder. Burada görüldüğü üzere Ebû Sehl'in iddiası; bir cismin bir mekâna yerleşmesi için o mekânın daha önce boş olmasının gerektiğidir. Cisim dolu bir mekâna yerleşeceği zaman orada bulunan cismi delerek orada bir gedik açar ve açtığı gedik miktarınca o mekâna yerleşir. Bir cisim bir mekânda bulunan başka bir cismin yerine ancak onu delerek geçebilir. Dolayısıyla bir cismin bir mekâna yerleşmesi için boşluğa değil dolu mekândaki cisimlerin parçalanma ya da delinmesine ihtiyaç vardır. Bunu göz önüne aldığımızda boşluğun olmadığı ortaya çıkar.

Hareket

Hareketin boyut olduğunu düşünen Ebû Sehl, hareketin suretinin ise zaman olduğunu söyler. Çünkü hareket, kendisinde gerçekleştiği ve parçaları bitişik bir boyut

olan cisimde gerçekleşir. Şayet hareket bir cisimde gerçekleşiyorsa ve bu cisim de parçalardan oluşan bir boyut ise hareketin de boyut olması gerekir. Hareketin boyut olmadığı düşünülürse boyut olan cisimle örtüşmemesi ve onu ölçmemesi gerekir. Kat edilen boyutlardan birinin sonundan ötekini sonuna doğru olan hareket, o miktarda olan bir boyuttur. Kendisinde hareket gerçekleşen cisim, kat edilen boyutlara sahip olduğundan biri diğerinden sonra gelen parçalardan oluşur. Buradan hareketle cismin kendisinde gerçekleşen hareketin de art arda gelen parçalardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Fakat burada hareket ve boyut arasında ‘art arda gelen parçalardan oluşma’ aynı anlamda değildir. Şöyle ki boyutun bütün parçaları birlikte bulunurken hareketin parçaları ancak biri var olup sonra yok olduktan sonra meydana gelir. Dolayısıyla hareketin parçaları bir arada var değildir. Hareket son bulduktan sonra ise bütün parçaları yok olmuş olur.

Hareketin art arda varlığa gelmesinin ve meydana gelen kısmı kadarının bozuluşa uğramasının kendisinden soyutlanmasına ise zaman denir. Fakat burada zamanın, art arda meydana gelip bozuluşa uğrayan hareketle karıştırılmaması gerekir ki zaman, hareket değildir. Zaman, hareketin art arda meydana gelen ve bozuluşa uğrayan olmasından soyutlanan anlamdır. Bu anlamın ise sadece değişimde olduğunu söyleyen Ebû Sehl’e göre bunun nedeni; diğer boyutların birbirinden sonra olan parçalara sahip olma anlamında değişimle ortak olsalar da peş peşe meydana gelen ve bozuluşa uğrayan olma anlamında değişimle farklılaşmalarıdır. Çünkü boyutların parçaları birlikte varken değişimin parçaları biri yok olduktan sonra diğeri var olabilir. Buradan hareketle zamanın varlığını değişimin varlığıyla ilişkili gören Ebû Sehl, zamanın varlığının değişime tabi olduğunu düşünür.

Değişimin de zaman olmadan düşünülemeyeceğini söyleyen Ebû Sehl; değişimin mekânsal, niteliksel ya da başka açıdan olması fark etmeksizin art arda gelen ve biri oluşurken diğeri bozuluşa uğrayan parçalardan oluştuğunu ifade eder. Buradan hareketle zamanın, değişimin herhangi bir türüne özel olmadığını ve değişimlerin hepsi için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zaman için bir değişim ve bu değişimin zamanı (değişimin sureti) esas alınır ve bu değişime ortak olan diğer değişimler bu değişime kıyas edilir ve bu esas alınan değişime nispetle zamanı ölçülür. Bu değişimlerden esas alınacak tek kısım doğudan batıya doğru olan göksel harekettir. Zira bu göksel harekette devamlılık, bitişiklik, hız, eşitlik, genellik ve açık olma özellikleri vardır. Diğer değişim türleri ise bu özelliklerden yoksun olduğundan zamanın ölçümü için esas alınamazlar.

Zaman

Ebû Sehl zamanı, değişimin kademeli olarak varlığa gelmesi ve bitişik (*muttasıl*) bir şekilde bozuluşa uğramasıyla ilişkilendirir. Yani değişimin varlığa gelmesi ve bozuluşa uğraması bir zaman gerektiriyorsa bu zaman da oluş ve bozuluşa uğrar. Zaman geçmiş (*mazî*) ve gelecek (*müstakbel*) olmak üzere iki parçadan oluşurken bu iki parçayı (geçmiş ve gelecek) birleştiren bir faslı (*el-faslu'r-râbit*) vardır. *Geçmiş zaman*, zamanın var olduktan sonra yok olan parçasına denirken *gelecek zaman*, henüz var olmamış dolayısıyla yok olmamış bir parçasıdır. *An* ise geçmiş ve gelecek zamanı birbirinden ayırır. Bu ayırım, zamanın sürekli ve bitişik olması göz önüne alındığında zat bakımından olmalıdır. Yani an, geçmiş ve gelecek zamanın zatlari itibariyle birbirinden ayrı olmasını sağlar. Geçmiş ve geleceğin bitişik bir zaman çizgisi üzerinde olduğunu düşünürsek an, geçmiş ve geleceğin sonudur (*nihâyet*). Bu son iki parça için ortak ve tektir. Dolayısıyla an, geçmiş ve geleceği hem birbirinden zat bakımından ayıran hem de bu iki parçayı birleştiren bir hüviyete sahiptir.

Bir şeyin tamamının ölçümü belli bir parçasının belirlenmesi ve bütünü kaç tane o parça büyüklüğünde miktara sahip olduğu üzerinden yapılır. Zaman da bir akış içinde ve sürekli olan bir bütündür. Dolayısıyla zamanı da parçalara ayırabiliriz. Bu parçalar; saat, gün, ay ve yıldır. Zaman bu parçalar üzerinden miktara konu olur ve ölçülür.

Zamana dair yukarıdaki çıkarımların yanında Ebû Sehl, zamanın parçaları üzerinde durur. Anın ve değişen şeyin zamanın bir parçası olup olamayacağına ilişkin bir tartışma yürütür. Şöyle ki anın, zamanın bir arazi olduğunu ifade eden Ebû Sehl'e göre an bu yönüyle zamanın bir parçası değildir. Tıpkı an gibi zamana konu olan değişen şeylerin de zamanın bir parçası olup olmadığını araştıran Ebû Sehl, değişen şeyin de an gibi zamanın parçası olamayacağını düşünür. Ebû Sehl, bu meseleyi değişen şeyin zamana konu olmasının mahiyeti üzerinden yürütür. Şöyle ki değişen şey, değişim geçirirken zatı (cevheri) itibariyle mi yoksa değişim geçirmesi yönüyle mi zamana konu olur? Bu soruyu Ebû Sehl'in nasıl ele aldığını inceleyebiliriz. Ebû Sehl'e göre değişim zamana konu olduğu için hızlı ya da yavaş olarak nitelenebilir. Yani değişim zamana konu olur. Bu tıpkı iki şeyin aynı anda bir noktaya doğru hareket etmesine benzer. Daha önce bitiş noktasına varan cisim diğer cisme göre daha hızlıken ikinci cisim bitiş noktasına daha geç vardığı için ilk cisme göre daha yavaştır. İki değişen olduğu göz önüne alındığında da daha hızlı değişimini bitiren cismin diğerine göre daha hızlı ötekinin ise daha yavaş olduğu anlaşılır. Yani değişim de hızlılık ya da yavaşlığa konu olur. Bunun yanında zamanın parçalarının da zaman olduğunu ifade eden Ebû Sehl, değişen şeyin

tıpkı geçmiş ve gelecek zaman gibi zatı itibariyle zamanda bulunmaması gerektiğini düşünür. Çünkü değişen şeyin zatı itibariyle zamanda bulunması demek aynı zamanda bu şeyin zamanın parçası olması demektir. Buradan hareketle değişen şey zatı itibariyle değil değişim geçirmesi yönüyle hem zamana konu olur hem de zamanda bulunur. Dolayısıyla değişen şeyin değişim geçirmesi yönüyle zamanda bulunduğunu söylüyorsak bu şeyin zamanın bir parçası olmaması gerekir.

An, her ne kadar araz olarak zamanda bulunuyorsa da değişen şeyin aksine zamanın diğer parçaları gibi zatı itibariyle zamanda bulunur. *An*'ın zamanda araz olarak bulunuşu ise geçmiş ve gelecek zamanın sadece sonu (*nihâyet*) olarak zaman içerisinde bulunuşu sebebiyledir. Değişen şeylerin zamana konu olduğunu yukarıda belirttik. Peki varlığı ebedi olan ve değişim geçirmeyen şeylerin zamana konu olmaları hususunda Ebû Sehl ne düşünür? Zamana konu olmayı değişim üzerinden ele alan bir filozof için şüphesiz değişim geçirmeyen şeyler zamana konu olamaz. Çünkü değişen şeyler zamana konu olurlar. Varlığı ebedi olan şeyler de değişim geçirmediği için onlar da zamana konu olmamalıdır. Dolayısıyla nihaî olarak bu ebedi varlıklar, değişim geçirmediği için zamana da konu olmamaları gerekir.

Varlığı ve yokluğu zorunlu olan varlıkların da zamana konu olmadıklarını ifade etmemiz gerekir. Yukarıda belirttiğimiz üzere nasıl ki varlığı ebedi olan şeyler değişime dolayısıyla zamana konu olmuyorsa varlığı ve yokluğu zorunlu olan varlıklar da zamana konu olamaz. Çünkü zamana konu olan varlıklar varlığı mümkün olan ve değişime konu olabilen varlıklardır. Son olarak zamanın miktar olarak hem değişime hem de değişimin olmayışına (*sükûn*) takdir edilir. Fakat zamanın her ikisine de miktar olarak takdir edilmesinin yanında her ikisi için de bu takdir edilmenin mahiyeti değişir. Değişim için zaman bizzat miktar olarak takdir edilirken *sükûn* için araz olarak miktar olarak takdir edilir. Çünkü *sükûn* bir değişimsizlik halidir ve değişimsizlik ise kendisine zatî olarak miktar takdir edilemeyen şeydir. Araz olarak *sükûna* takdir edilen zaman, *sükûn*un değişen şeylere kıyas edilmesiyle takdir edilir. Dolayısıyla zamanın *sükûna* araz olarak takdir edilmesi gerekir.

Sonsuzluk ve Boyut

Burada miktarlar, zaman, hareket, mesafe, boyut, değişim ve gök cisimlerini sonsuzluk bağlamında inceleyeceğiz. Birbiriyle ilintili bu konular aynı zamanda Ebû Sehl'in nasıl bir alem tasavvuru olduğunu da bizlere yansıtmaktadır. Öncelikle şu önermelerle Ebû Sehl'in meseleyi nasıl ele aldığını aktarabiliriz;

I. Alem sonlu miktarlardan oluşur.

- a) Sonsuz bir cisimde hareket meydana gelmez.
- b) Alem kendisinde hareket bulunan ve konum tayin edilebilen bir şeydir.
- c) Öyleyse alem sonludur ve sonlu miktarlardan oluşur.

II. Alem sonlu miktarlardan oluşuyorsa alemin parçaları da sonlu miktarlardan oluşmalıdır.

- a) Sonlu bir şey sonsuz şeyleri içerisinde barındıramaz.
- b) Şayet parça sonsuz, bütün sonlu olsaydı parçanın bütünden daha büyük ve kapsayıcı olması gerekirdi.
- c) Parça bütünden büyük değildir.
- d) Öyleyse alem sonsuz değildir.

III. Ustukuslar ve bileşimleri olan cisimler sonlu olmalıdır.

- a) Şayet ustukuslar sonsuz olsaydı hiçbir ustukus birbirine karşı galebe çalamaz ve etki ya da edilgiye konu olamazdı.
- b) Şayet bazı ustukuslar sonsuz olsaydı onların sonlu ve zıt muadilleri bulunmaz ve bu ustukuslar yok olurdu.
- c) Öyleyse bütün ustukuslar sonlu miktarlardan oluşur.
- d) Bütün ustukuslar sonlu ise onların bileşimleri olan cisimler de sonludur.
- e) Çünkü elementleri sonlu olan bir şeyin kendisi de sonlu olmalıdır.

Sonuç olarak tüm bunlardan hareketle alemin ve alemin parçaları ve alemin ustukuslarının da sonlu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonsuzluk, niceliğin varlıksal değil vehmî bir ilintisidir. Çünkü sonlulukla nitelenen şey nicelik olduğundan vehim gücü bu sonluluğun nitelenen şey için araz olduğunu vehmedebilir. Buradan hareketle sonu olmayan bir nicelik de tevehhüm edebilir. Fakat bu tevehhüm hatalıdır. Çünkü sonluluk niceliğin bir arazı değildir ki niceliğin ondan ayrılabilsin ve sonlu olmasa da niceliğin nicelik olarak devam etmesi mümkün olsun. Bu nedenle Ebû Sehl'e göre sonluluk nicelik için *arazî* değil *kurucu* (*mukavvim*) yani zatidir. Şayet sonluluğun nicelik için araz olduğunu düşünürsek sonluluğun nicelikten ayrılabilceğini ve nicelik sonluluk olmasa da nicelik olarak bulunabileceğini mümkün görmemiz gerekir. Bu nedenle sonluluğun nicelik için araz olmaması gerekir. Çünkü nicelik kendi başına tasdik edilen (*masdukun aleyh*) bir şey değildir. Ancak kendisi için sonlu dendiğinde tasdik edilmiş (*masdukun aleyh*) olur. Öyleyse sonluluk olmadan nicelikten bahsedemeyiz.

Niceliğin ne olduğuna dair yukarıdaki ifadelerden sonra nicelik hakkında konuşmaya devam eden Ebû Sehl, bütün niceliklerin ya *miktar* ya da *sayı* olması gerektiğini ifade eder. Ebû Sehl'e göre her miktar zatı itibariyle takdir edilebilen bir şeydir. Çünkü miktarın bir başlangıcı ya da sonu olmadığını düşündüğümüzde miktar takdir edilebilen bir şey olamaz. Bu durumda miktar için 'o şöyledir' diye bir hüküm verilemez ve miktar olduğu söylenemez. Ebû Sehl, sayıların da aynı şekilde zatı itibariyle sayılabilen bir şey olduğunu ifade eder. Öyleyse diyebiliriz ki niceliğin dolayısıyla da bilfiil mevcut olan her şeyin miktar ve sayıya konu olması sebebiyle sonlu olması gerekir.

Sonsuzluğun bilfiil bir şekilde varlığını iptal etmesinin yanında Ebû Sehl, bilkuvve bir şekilde sonsuzluğun var olduğunu söyler. Şöyle ki sonsuzluğun varlığı bilfiil olarak mümkün değilse de aslında bilkuvve olarak vardır. Yani sonsuzluk, mutlak olarak varlığı iptal edilmemiş sadece bilfiil varlık katmanında iptal edilmiş olur. Dolayısıyla imkân ve kuvve anlamında sonsuzluğun varlığından söz edilebilir. Örneğin sayıların artışı üzerine düşünelim. Sayının hakikati herhangi bir sayı olmadığı için 'şu sayıya ulaşıldığı ya da şu sayı geçildiği takdirde sayı, sayı olmaktan çıkar' diyemeyiz. Öyleyse bilkuvve sonsuza kadar sayı saymaya devam edebilir ve bir noktada durmayabiliriz. Dolayısıyla sayı her ne kadar zatı itibariyle sonlu desek de artmayı kabul etmesi anlamında bilkuvve sonsuzdur diyebiliriz. Sayının artmayı kabul etmesi anlamında bilkuvve sonsuz olması ise sayının sonlu olan zatına sonlu olması itibariyle bir zarar vermez. Tıpkı sayılar gibi miktarlar da zatlari itibariyle sonlu, artmayı kabul etmeleri itibariyle ise bilkuvve sonsuzdur. Fakat burada Ebû Sehl önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Bu nokta; burada bahsettiğimiz bilkuvvelik anlamının bilfiil varlığa gelmeden önceki bilkuvvelik anlamı olmamasıdır. Şayet buradaki bilkuvvelik bilfiillığe çıkmadan önceki varlık hali olsaydı bu bilkuvvelik bilfiillığe çıkması halinde son bulurdu. Öyleyse bu bilkuvvelik anlamı, sonsuza kadar bir şeye dönüşmeden imkân dahilinde olmaktır.

Miktarın bilkuvve olarak sonsuza kadar artmasını Ebû Sehl'den hareketle ispat ettikten sonra şimdi de sonsuza kadar bölünmesi üzerinde duracağız. Ebû Sehl, miktarın zatı itibariyle boyut olduğunu belirtir. Boyutun da sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiğini söyleyen Ebû Sehl, buradan hareketle miktarın da sonsuza kadar bölünebileceğini iddia eder. Şöyle ki boyut, zatı itibariyle sonsuza kadar bölünebilen bir şeydir ve miktarın bir parçası olmaksızın zatı itibariyle kendisinde bir anlam barındırır. Boyutun zatı itibariyle bir anlamı barındırması; boyutun sonsuzluğunun herhangi bir şeyin parçası olup olmamasıyla ilişkili olmadığını gösterir. Dolayısıyla boyutun zatı dikkate alınarak sonsuzluğu temin edilebilir. Ebû Sehl, miktarın boyut olduğunu söylediğimizde ne kadar

bölünürse bölünsün parçalarının daha küçük parçalara bölünebilen boyutlara sahip olması gerektiğini belirtir. Çünkü ne kadar bölünürse bölünsün her boyut yine kendi içerisinde bir *uzanım* (*imtidâd*) sahiptir.

Miktarın sonsuza kadar bölünebileceği iddiasını savunan Ebû Sehl, miktarın *bölünemeyen parçalardan* oluştuğu tezini kabul etmez. Ebû Sehl, bu iddiayı *temas* ve *birleşme* (*ittihâd*) üzerinden ele alır ve miktarların bölünemeyen parçalardan oluşmadığını ispat etmeye çalışır. Şöyle ki Ona göre iki parçanın bir bileşik oluşturması ya *birleşme* ya da *temas* yoluyla gerçekleşir. *Birleşme* (*ittihâd*), tek bir şey olana dek cisimlerin sonlarının (*nihâyât*) birleşmesidir. *Temas* ise başka bir son (*nihâyet*) olmaksızın iki parçanın sonlarının birbirine temas etmesi ve başka bir sonun bu temas noktasına değmemesidir. Ebû Sehl, parçaların birleşme ya da temas yoluyla bileşik oluşturmalarının aynı zamanda onların bölünebilmelerini de temin ettiğini düşünür. Çünkü birleşme ya da temas parçaların bütününde gerçekleşmez. Şayet parçaların bütünü bu birleşmeye konu olsaydı birden fazla bileşik ortaya çıkmaz aksine tek bir miktar ortaya çıkardı. Dolayısıyla birleşme ya da temas noktası tekrar bir ayrılmayı kabul etmiyorsa burada bir uzanım ya da büyüklükten söz edilemez. Aynı şekilde parçaların sonlarının (*nihâyât*) da sonları olamaz. Öyleyse bileşik ya da ayrışmadan sonra cisimler kendi kendine bir son oluşturuyor değildir. Çünkü sonların kendilerinde kurucu bir özellik bulunmaz. Buradan hareketle Ebû Sehl, miktarların bölünemeyen parçalardan oluşmadığını ya da miktarın bölünemeyen parçalara ayrılmadığını ifade eder. Dolayısıyla Ebû Sehl'e göre miktarlar sonsuza kadar bölünebilirdir.

Ebû Sehl, miktarın bilkuve sonsuza kadar bölünebileceği üzerine ittifak edildiğinde hareket ve zamanın da bilkuve sonsuza kadar bölünebilmesi üzerine ittifak edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü hareket ve zaman da miktardır. Hareket, bir miktar üzerinde yol almayı ifade etmekte ve kat ettiği miktarın büyüklüğünce olmaktadır. Aynı şekilde zaman yukarıda ifade edildiği üzere harekete tabi olduğundan zaman, hareketin miktarınca ölçülür. Şayet hareketin aldığı yolun miktarı olan *mesafe* bölünebilen, hareket bölünemeyen bir yapıda olursa mesafe ve hareketin birbiriyle uyuşmadığı anlaşılır ki bu durumda da mesafede bir ilerleme olamaz. Şayet mesafe bölünemeseydi bu sefer de hareketin bu mesafeyi kat etmesi beklenmezdi ve o mesafede ilerleme olmazdı. Bu durumda mesafe, bir şeyden başka bir şeye hareket eden şeyi barındıracak bir boyut olamazdı. Hareketli cisimlerin -değişim konusunda da ele aldığımız üzere- hızlilik ve yavaşlığa konu olduğunu ifade eden Ebû Sehl, hızlılığı bir zamanda daha fazla mesafe ya

da bir mesafeyi daha az bir zamanda kat etmek olarak ele alır. Yavaşlık ise hızlılığa ait hükümlerin tam tersine sahiptir.

Mesafe, hareket ve zamanın birbiriyle ilişkili olması, bunların bir kısmının sonlu bir kısmının ise sonsuz olmasını imkânsız kılar. Bunlar ya hep birlikte sonlu ya da sonsuz olmalı. Bunların sonsuz olmadıkları daha önce ele alındığı için hepsinin sonlu olması gerektiğini ifade edebiliriz. Çünkü Ebû Sehl, hareketin ve mesafenin birbirine denk ve eşit olmamasını varsaydığımızda hareketin olmaması gerektiğini söyler. Zira birbirlerine denk olmadıkları durumda hareket ve mesafe birbirlerinin belirli olmayan kısımlarına denk gelir. Hareket bittikten sonra bakıldığında hareketin toplamı ve mesafenin toplamının birbirine denk olması gerekir. Bu denklik birinin sonlu birinin sonsuz olmasıyla bozulacaksa ortada hareketin olmaması gerekir. Aynı durum harekete nispetle düşünülen zaman için de geçerlidir.

Bilkuvve sonsuza kadar bölünebilmeyi boyut üzerinden ele alan Ebû Sehl, hareket, mesafe ve zamanın bilkuvve sonsuza kadar bölünebilmesini ispat ettikten sonra zamanın bir arazı olarak incelediği *anın*, bilkuvve sonsuza kadar bölünemediğini dolayısıyla anın boyutu olmadığını iddia eder. Çünkü anın boyutu olduğunu varsaydığımızda an, tıpkı zaman gibi geçmiş ve gelecek olarak parçalara ayrılabilirdi. Anın bölünemediği göz önüne alındığında ise parçalarının olmayacağı dolayısıyla da kendisinde hiçbir hareketin olmayacağı ortaya çıkar. Anda hareketin olmadığı söylendiğinde aynı şekilde anda sükûnun da olmaması gerekir. Bu durumu *nokta* üzerinden de ele alan Ebû Sehl, her hareketin bir şeyden başka bir şeye doğru intikal olduğunu göz önüne aldığımızda harekete konu olan şeyin boyuta sahip olması gerektiğini belirtir. Tıpkı an gibi noktanın da boyutu olmaması sebebiyle kendisinde hareket bulunmamalıdır. Nihaî olarak hareketin, bölünebilen ve boyuta sahip olan şeylerde olduğunu ve bölünemeyen ya da boyuta sahip olmayan an ve noktada hareketin olamayacağını ifade edebiliriz.

Hareket, mesafe, zaman, an ve nokta üzerinde sonsuzluk meselesini buraya kadar ele aldıktan sonra Ebû Sehl'in sonsuzluk konusu içerisinde ele aldığı *değişimlerin sonsuzluğuna* dair iddialarına eğilebiliriz. Ebû Sehl genel olarak değişimlerin sonlu olduğunu düşünür. Fakat sonlu olmayan değişimlerin de bulunduğunu söyler. Bunlar; a) suret ve yokluk arasındaki oluş ve bozuluşu ifade eden değişimler b) iki zıt nicelik arasında yaşanan dönüşümler c) müteakıl iki miktar arasında artma ve eksilme yönünden değişimler d) iki mukabil mekân arasındaki doğrusal hareketler gibi değişimlerdir. Bunların dışındaki değişimler tekrarlama dışında sonludur. Sözgelimi bir şeyden başka

bir şeye doğru bir değişim olduğunda bu değişimi iki sonlu kuşatır (değişimin kendisinden başlayan ve kendisinde biten son). Bu kuşatmada ise iki sondan birinin diğerine varması mümkündür.¹²² Ebû Sehl, öyleyse bu karşılıklı değişimlerin hiçbirisi sürekli ve ebedi bir şekilde devam etmez, der.

Gök cisimlerinin dairesel hareketleri üzerinden bunların değişimlerinin sonsuzluğu meselesini inceleyen Ebû Sehl, ilk başta gök cisimlerinin hareketlerinin birleşik ve dairesel olması sebebiyle sonsuza kadar devam edebileceğini ifade eder. Risâlenin son faslında gök cisimlerinin hareketinin sonsuzluğu meselesinde Ebû Sehl, nihaî tavrını sergilese de 25. *Fasıl*'da doğrusal ve dairesel hareketin mahiyetleri itibarıyla değişimlerinin sonsuzluğu gerektirmesini incelemektedir. Dolayısıyla biz de Ebû Sehl'in nihaî tavrını biraz sonra ele almak üzere erteleyip şu an doğrusal ve dairesel hareket bağlamında değişimin sonsuzluğu meselesinden devam edelim. Ebû Sehl, gök cisimlerinin hareketlerinin bir şeyden başka bir şeye doğru olmaması sebebiyle değişimlerinin yani hareketlerinin son bulmasının gerekmediğini ifade eder. Nitekim dairesel hareket eden gök cisimlerinin hareketi bir mekânda mesafe kat etme anlamında bir hareket değildir. Aynı konumda tekrarlanan hareket farklı bir hareket ifade etmez¹²³ ve tek bir hareket olarak ele alınır. Kendisinde dairesel hareket bulunan bu konum aynı zamanda hem başlangıç hem orta hem de son olur. Öyleyse gök cisimlerinin hareketi tekrar edecek olursak; tek bir harekettir ve kat etme anlamı içermez. Bu nedenle de sonsuzdur.

Muharrik güç

Bu kısımda harekete konu olan cisimler ve bu cisimlerin hareketlerinin sebeplerine dair Ebû Sehl'in görüşlerini inceleyeceğiz. Ebû Sehl'e göre zatı itibarıyla hareket eden şeyler cisimdir. Cisim dışında hareket eden başka şeylerin hareket eden cisimde bulunuyor olmaları sebebiyle hareketli olduklarını ifade eden Ebû Sehl, bu şeylerin hareketlerinin arazî olduğunu söyler. Dolayısıyla bu arazî harekete sahip hareketliler hareket eden bir cisimde bulunmaları sebebiyle hareketlidir. Nitekim

¹²² Bu durumu imkân kategorisinde inceleyip zorunlu kategorisinde ele almamamızın nedeni; Ebû Sehl'in sonlu herhangi bir boyutun içinde sükûnun sonsuza kadar bilkuvve bulunacağını ifade etmesidir. (*mâ min bu'din mutenâhin yekûnu's-sukûnu fîhi bizemânin ğayre mutenâhin*) bk. 25. Fasıl

¹²³ Hareketin değişimle birlikte düşünülmesi göz önüne alındığında 'hareketin farklı hareket olmasından' kastın değişimin farklı anlamlarda olmasıdır. Nitekim mekânsal ve niteliksel hareketlerde farklı değişimlerin olduğu bu nedenle hareketlerin de farklı anlamlarda olduğu Ebû Sehl'e göre açıktır.

hareketin fail sebepleri vardır ve hareket eden cisimleri bu fail sebepler hareket ettirir. Arazî hareketlerin ise bu anlamda fail sebepleri olmadığını söyleyebiliriz. Cisimlerin hareketinin sebebi; cisim olmaları değil cisimlere içkin ya da harici bir şekilde ilişkin faillerdir. Şayet cisimlerin hareketinin fail sebebi cisim olmasıdır dersek, bütün cisimlerin aynı yöne hareket etmeleri gerekirdi. Çünkü bütün cisimlerdeki cisimlik anlamı tektir. Öyleyse cismin hareketinin fail sebepleri yukarıda ifade ettiğimiz gibi içkin ve haricî fail sebepler olmalıdır. Hareket eden şeye içkin olan fail sebep; cismin sureti, hafiflik ya da ağırlık gibi nitelikleri, hayvanlarda olan hayvanî nefsleri ve gök cisimlerinde olan kuvveler gibi zatî anlamlar olmalıdır.

Hareketin harici sebepleri ise iki tür olabilir. Birincisi; zorlamalı (*kasrî*) hareket dediğimiz ve cismi tabiatının hareket ettirdiği yönün aksine hareket ettiren güçtür. İkincisi ise cismi hareket ettiren *hareket gücünü* harekete geçiren sebeptir. Bu sebep, hareketin faili değil gayesidir. Çünkü Ebû Sehl'e göre canlı, kendisine meşakkat veren ya da onu rahatsız eden bir durum olmadığı sürece hareket etmez.

Ustukuslar doğal hayyizlerine doğru hareket ederken bu hareketleri *tabî'î hareket* olarak isimlendirilir. Fakat canlının hareketine baktığımızda hayvanî gücün, canlının tabiatı yani canlının tabî'î hareketinin sebebi olmadığı anlaşılır. Çünkü hayvanî güç cisim olması sebebiyle bir tabiata sahip olan canlıyı tabiatının hareket ettirdiği yönün aksine hareket ettirir. Dolayısıyla canlının hareketi tabî'î hareket olarak değil iradeli hareket olarak isimlendirilir.

Bedenin tabiatı, bedenin kendisinden bileşik olduğu parçaların tabiatıdır. Canlılardaki hareketin cisimlerdeki tabî'î hareketten farkı canlıların hareketlerinde bulunan kemâl gayesidir. Her ne kadar tabî'î hareketlerde doğal hayyizlerine doğru hareket eden cisimlerin oraya varmaları onların kemâli olsa da canlılarda görülen hareketin gayesi olarak kemâl canlıyı tabî'î hareketinin aksi yönünde hareket ettirir. Burada canlıda bulunan iradeli hareketin, tabî'î hareketin aksine cismi farklı yöne hareket ettirmesini Ebû Sehl, bir nevi zorlamalı (*kasrî*) hareket olarak görür. Çünkü Bedenin tabiatı onu bir yöne doğru hareket ettirirken hayvanî güç başka bir yöne doğru adeta zorla hareket ettirir. Bunun sonucunda ise Ebû Sehl, canlılarda yorgunluğun ortaya çıktığını ifade eder.

Buraya kadar cisim ve canlılardaki hareket ettirici güçlere değindik. Buradan sonra Ebû Sehl'in hareket ettirici gücün sonsuz hareket sağlayamayacağına dair iddialarını inceleyeceğiz. Ebû Sehl'in hareket ettirici gücün sonsuz hareket sağlamayacağına ilişkin iddiaları özellikle gök cisimlerinin hareketlerinin sonsuzluğu

konusunda Ebû Sehl'i Aristoteles'ten ayıracaktır. Burada öncelikle Ebû Sehl, *zorlayıcı güç (etkide bulunan güç)*, *zorlanan gücü (etkilenen güç)* ve aralarındaki ilişkiyi ele alır. Bu ilişki üç şekilde ele alınabilir; a) *zorlayıcı güç zorlanan güçle* aynı kuvvette olduğunda herhangi bir etkide bulunamaz. Dolayısıyla bir hareket meydana getiremez. b) *Zorlayıcı güç zorlanan güçten* daha kuvvetli olduğunda ona etki eder ve onu belli bir zaman, miktar ve mesafede hareket ettirir. Bu hareket zorlanan gücün tabîî hareketinin yönünün aksi yönündedir. c) *Zorlayıcı güç zorlanan güçten* zayıf olduğunda ise ona kuvvet uygulayamaz ve hareket ettiremez. Yine buradan hareketle Ebû Sehl, zorlayıcı ve zorlanan olarak iki sonlu gücün birbirini sonsuza dek hareket ettiremeyeceğini söyler. Sözelimi zorlayıcı gücün kuvveti arttırıldığında ya da azaltıldığında uyguladığı kuvvet ve hareket de aynı oranda değişmelidir. Ebû Sehl, bunu göz önüne alarak kuvveti artan ya da azalan bir gücün başka bir gücü sonsuza dek hareket ettiremeyeceğini savunur.

Dairesel hareket eden gök cisimlerinin hareketinin dairesel olması yönüyle doğrusal hareketin aksine sonsuz olabileceğini yukarıda ifade etmiştik. Ebû Sehl, bu durumun her ne kadar doğrusal ve dairesel hareketin mahiyetleri göz önüne alındığında imkân dahilinde olduğunu söylese de hareket ettirici gücün artan ve azalan kuvvete konu olması sebebiyle gök cisimlerini sonsuza dek hareket ettiremeyeceğini söyler.

SONUÇ

Me'mûnîler'in V/XI. asrın başlangıcındaki entelektüel çevresi İslâm ilim merkezleri açısından oldukça önemlidir. Me'mûnîler himayesinde bir dönem Ebû Sehl, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi isimler ilmi faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Me'mûnî Hanedanlığı yıkılınca bu ilmi faaliyetler de son bulurken burada bulunan bazı bilginler Gazneli himayesine girmişlerdir. İşte bu bilginlerden Ebû Sehl ve İbn Sînâ Me'mûnî'lerin yıkılmasından önce buradan ayrılmış ve başka devletlerin himayesine girmişlerdir. Bu iki ismin Me'mûnî himayesinden neden ayrıldıklarına ilişkin kesin bir bilgi bulunmazken Arûzî bu ayrılığa dair 1012 yılında gerçekleşen bir hikâye ortaya atar. Arûzî'nin bu hikâyesi sonraki dönem tabakât eserlerinde aynıyla kabul edilip Ebû Sehl ve İbn Sînâ'nın Me'mûnî himayesinden ayrılışlarına kaynak olarak kullanılır. Hayatına dair sis perdesini aralama amacıyla bu hikâyenin eleştirel bir okumasını bulabileceğiniz bu çalışmada hikâyenin niçin doğru olmayacağına dair birtakım analizler yapılmıştır. Bu yolculukta Ebû Sehl'in vefat ettiği de ifade edilirken Ebû Sehl'e bu tarihten sonra yapılan atıflar onun bu yolculukta ölmediğini gösterir.

Ebû Sehl'in hayatına dair sis perdesini aralamanın yolunu bize temin eden şeylerden biri dönemin siyasi ve askeri olaylarını da yakından takip etmeyi gerektirir. Bu minvalde Gazneli-Me'mûnî ilişkisini ele aldığımız bir bölümle birlikte Ebû Sehl'in himayesinde bulunduğu Me'mûnî Hanedanlığının siyasi tarihini de ele aldık. Bu çabanın çalışmamıza katkısı, Ebû Sehl'in sözde vefatına ilişkin hikâyenin dönemin siyasi gelişmeleri göz önüne alındığından gerçek olamayacağını ortaya koymasıdır.

Ebû Sehl'in *Mebâdii'l-mevcûdâti't-tabî'îyye* adlı eserinin tahkik ve tercümesini sunduğumuz bu çalışmada ayrıca Ebû Sehl'in felsefi kişiliğini de ortaya koymaya çalıştık. Bu minvalde Ebû Sehl'in hayatıyla ve felsefi kişiliğiyle ilgili elde ettiğimiz sonuçların ileri seviye çalışmalar için bir basamak olmasını ümit ediyoruz. Ebû Sehl'in tıp, doğa bilimleri, matematik, astronomi gibi pek çok alana vakıf bir tabip-filozof olması onun ilmi kişiliğinin ne denli zengin olduğunu da gösterir. Özellikle tıp alanına dair eserlerinin meşhur ve atıflara konu olmasıyla ön plana çıkan Ebû Sehl'in felsefi kişiliği ihmal edilmiştir. Özellikle Antik-Helenistik birikime vakıf olması ve bunun göstergesi olarak Aristoteles'in *es-semâ ve 'l-âlem'*ine (*De Caelo*) yazdığı özet Ebû Sehl'in geçmiş birikimi

tevarüs ettiğini gösterir. İbnu'l-Kıftî'nin Ebû Sehl'i *evâil* ilminde mahir birisi olarak göstermesi zaten Ebû Sehl'in geçmiş birikimine olan vukufiyetini ortaya koyar. Bunun en açık örneklerinden biri de yine ilimler tasnifiyle ilgili risâlesidir. Bu risâlede Ebû Sehl, her bilim dalıyla ilgili varsa Aristoteles'in yoksa başka filozofların eserlerini zikreder. Aristoteles'in bu eserine karşılık kendi özgün eseri *Erkânu'l-'âlem* ise Ebû Sehl'in salt felsefe tarihçisi olmadığına ve özgün bir filozof olduğuna işaret eder.

Ebû Sehl'in sadece geçmiş birikime dair bilgisi değil çağdaşlarıyla olan iletişimi de Ebû Sehl'in felsefi kişiliğine dair bizlere önemli şeyler söylemektedir. Sözgelimi İbn Sînâ'nın "kendisinden istifade ettiğim hoca (şeyh)" diye hitap ettiği Ebû Sehl'in çağdaşları arasındaki saygın konumunu da ortaya koymaktadır. Yine Bîrûnî'yle olan yazışmaları da Ebû Sehl'in sadece tıp ve felsefede değil matematik ve astronomide de önde gelen isimlerden biri olduğunu göstermektedir. Sonraki dönem filozoflarından Fahreddin er-Râzî'nin nefsin kuvvelerine dair Ebû Sehl'den bir pasaj alıntılmasına binaen Ebû Sehl'in kendinden sonraki dönemlerde de etkisi hissedilen bir filozof olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. “Mesîhî, Ebu Sehl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/313-314. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Anonim. *Nâme-yi Dânişverân-ı Nâsirî*. Kum: Müessese-i Matbûât-ı Dâru'l-İ'lm, 1379.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Arûzî, Nizameddin Ahmed b Ömer b Ali Arûzî Nizâmî-i. *Çehâr makâle: el-makalatü'l-erba' fî'l-kitâbe ve's-şî'r ve'n-nücûm ve't-tıb*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1949.
- Aubin, Nicholas Allan. *Power and Possibility in Early Arabic Philosophy: Three Innovators Between Philoponus and Avicenna*. Boston: De Gruyter, Birinci., 2024.
- Beyhakî. *Târîh-i Beyhakî*. çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Beyhakî. *Târîhu'l-Beyhakî*. çev. Yahya el-Haşşâb - Sâdık Neşet. Mısır: Mektebetü'l-Angelo'l-Mısıryye, 1999.
- Beyhakî. *Tetimetü Sıvânî'l-hikme (Târîhu hukemâi'l-İslâm)*. nşr. Muhammed Kürd A'li. Şam: Matba'atu't-terâkî, 1947.
- Bilgin, Orhan. “Gerdîzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bîrûnî, Ebu Reyhân. *Risâletü'l-Bîrûnî fî fihristi kütübi Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî*. ed. Paul Kraus. Beyrut: el-Verrâk, 2017.
- Bîrûnî, Ebu Reyhân. *Tahdîdü nihâyâtî'l-emâkin li-tashîhi mesâfâtî'l-mesâkin*. nşr. B. Bolcakof. Kahire: Me'hedu'l-mahdûdâtî'l-a'rabiyye, 1995.
- Celal, Vahit. *İslam Medeniyetinin Yitik Mirası: Harezmi Me'mun Akademisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, Birinci., 2018.
- Dânişpejûh, M. Takî. “Esnâfu'l-ulûmi'l-hikmiyye”. *Tahkîkât-ı İslâmî* 6/1-2 (1991), 211-220.
- Dietrich, A. “al-Masîhî”. *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. ed. P.

Bearman, ts. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5013

Gerdîzî. *Târîh-i Gerdîzî (Zeynû 'l-Ahbâr)*. çev. Affâf es-Seyyid Zeydân. Kahire: el-meclisu'l-a'lâ li's-sekâfe, Birinci., 2006.

Gerdîzî, Ebû Saîd Abdulhay Dahhâk b Mahmûd. *Zeynû 'l-ahbâr (Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler ve Gazneliler)*. çev. Filiz Akçay. Ankara: Gece Kitaplığı, 2022.

Gohlman, William E. *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: State University of New York press, 1974.

Gökyay, Orhan Şaik. “Kâtip Çelebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/36-40. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden-Boston: Brill, 2014.

Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemü 'l-üdebâ'*. ed. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'lgarbi'l-İslâmî, 1993.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-İlâhiyât*. nşr. İbrahîm Medkûr. Kahire: M. M. Âyetullâhi'l-uzmâ el-Mar'aşî Necefi, 1960.

İbn Sînâ. *Fizik I/Kitâbu 'ş-Şifâ*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. “Kitâbu def'i'l-mudârri'l-küllîyye 'ani'l-ebdâni'l-insâniyye”. *Min müellefatı İbn Sina et-tıbbiyye : Kitâbu Def'u'l-mazarri'l-küllîyye ani'l-ebdani'l-insaniyye; el-Urcuze fi't-tıbb; Kitâbü 'l-Edviyeti 'l-kalbiyye*. 11-73. Halep: Câmiatu Haleb Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Türâs ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 1984.

İbnü'l-Kıftî. *Târîhü 'l-hukemâ*. ed. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Karmi, Ghada. “A Medieval Compendium of Arabic Medicine: Abū Sahl al-Masīhī's Book of the Hundred”. *Journal of the History of Arabic Science* 2/2 (1978), 270-290.

Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn*. thk. M. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. Beyrut: Dârû ihyâi'l-turâsi'l-a'rabî, 1941.

- Kaya, Mahmut. “İbn Ebû Usaybia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kaya, Mahmut. “İbnü’l-Kıftî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/112-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kaya, Mehmet Cüneyt. “Ebû Sehl İsâ b. Yahyâ el-Mesîhî ve Kitâb fî esnâfî’l-ulûmi’l-hikmiyye’si”. *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/2 (30 Eylül 2020), 467-499. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.770552>
- Kırbıyık, Kasım. “Ziriklî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/459-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kocakaplan, Nursema. *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Tahayyül Kavramı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Langermann, Tzvi. “Nu‘mân al-Isrâ’îlî and his Commentary to Abû Sahl al-Masîhî’s Kitâb al-Mi’a (‘Book of the Hundred’)”.
Mahmûd el-Hâc, Kâsım Muhammed. “Kitâbü’l-mi’e fî’t-tıb li’l-Cürcânî”. *Âfâku’s-sekâfe ve’t-türâs* 18 (1997), 77-89.
- Mehdevî, Yahyâ. *Fihrist-i Nüshahâ-yı Musannefât-ı İbn Sînâ*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1333.
- Mesîhî, Ebu Sehl İsâ b. Yahyâ el-. *el-Fevâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbî, 01488-022.
- Mesîhî, Ebu Sehl İsâ b. Yahyâ el-. *el-Mesâil fî Sînâ’ati’t-Tıb*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 00877.
- Mesîhî, Ebu Sehl İsâ b. Yahyâ el-. *Hamsetü kütüb fî’l-felsefe ve’t-tıb ve gayrihâ li-Ebî Sehl el-Mesîhî (Five Books on Cosmology, Physics, and Medicine)*. ed. Fuat Sezgin. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2011.
- Mesîhî, Ebu Sehl İsâ b. Yahyâ el-. *Kitabü menafii’l-a’zâ*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, NEKAY06179.

- Mesîhî, Ebu Sehl İsâ b. Yahyâ el-. *Müntehabü'l-İlâç*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1768/9.
- Mesîhî, Ebu Sehl İsâ b. Yahyâ el-. *Nevadiru'l-hükema*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, NEKAY00321/01.
- Orazsahedov, Abdyllo. *Tarihte Gürgeç Şehri (Kuruluşundan Hanlıklar Dönemine Kadar)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Özaydın, Abdülkerim. “Beyhakî, Ali b. Zeyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özbayraktar, Aykut. *Me'mûniler Devrinde Harezm (Siyasi, Sosyo-Ekonomik, Kültürel)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Pingree, David. “İsâ b. Yahyâ Masîhî Jorjânî”. *Encyclopædia Iranica*, ts. <https://www.iranicaonline.org/articles/isa-b-yahya-masihi-jorjani>
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mebâhisu'l-meşrîkiyye fî'lmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'yyât*. thk. Muhammed Mu'tasım bi'llâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'la'rabî, 1990.
- Sanagustin, Floréal. *Le livre des cent questions en médecine d'Abū Sahl 'Īsā ibn Yahyā al-Masīhī*. Damascus: Institut Français de Damas, 2000.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS]*. Leiden: Brill, 1967.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS]*. Leiden: Brill, 1967.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums [GAS]*. Leiden: Brill, 1967.
- Şafak, Yakup. “Nizâmî-i Arûzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/182-183. TDV Yayınları, 2007.
- Şeşen, Ramazan vd. *Fihrisu mahtûtâtî't-tıbbî'l-İslâmî bi'l-lugâti'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Fârisiyye fî mektebâtî Türkiyâ*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1984.
- Taşgıl, Ahmet. “Me'mûniler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/105. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Taşköprizâde. *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*. ed. Ahmed b. Mustafâ. Beyrut: Dâru'l-kütüb'i-'ilmîyye, Birinci., 1985.
- Toksöz, Hatice. *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Usaybi'a, İbn Ebî. *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ: A Literary History of Medicine*. nşr. Emilie Savage-Smith & Simon Swain & Geert Jan van Gelder. Leiden-Boston: Brill, 2020.
- Utbî, Ebu Nasr Muhammed b Abdilcebbar. *Tarihü'l-Utbî*. Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yılmaz. *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu*. Ankara: İSAM Yayınları, 2023.
- Zekeriyya er-Râzî, Muhammed b. *Kitâbu'l-Kûlunç*. nşr. Suphî Mahmûd Hamâmî. Halep: Menşûrâtu Câmia'tu Haleb Me'hedu't-turâsi'l-i'lmî'l-a'rabiyye, 1982.
- Zirikli, Hayreddin ez-. "el-Mesîhî". *el-'A'lâm: Dâru'l-ilmî li'l-melâyîn*, 15. Basım, 2002.
- "İbn Sînâ". haz. Kayhan Rahgozar. Yayın Tarihi 1987. <https://www.imdb.com/title/tt2265783/>

MEBÂDÎU'L-MEVCÛDÂTÎ'T-TABÎ'İYYE'NİN TAHKİK VE TERCÜMESİ¹²⁴

NÜSHANIN TANITIMI

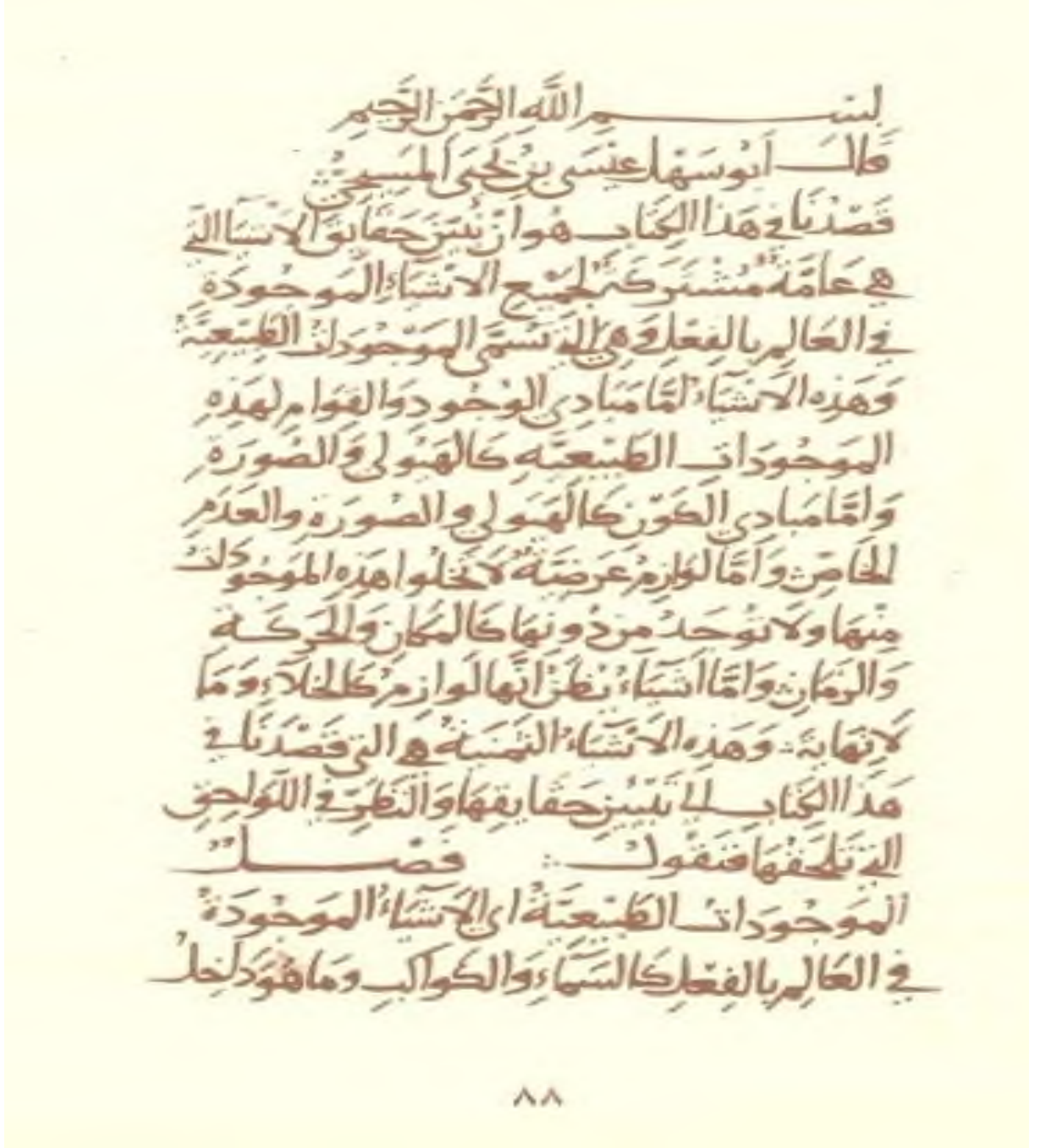
Ebû Sehl'in tahkik ve tercümesini yaptığımız bu eserin, tek nüshası Leiden Kraliyet Akademisi'nin (Royal Academy) 44. no.'lu koleksiyonunda bulunmaktadır. Bu el yazmasının Fuat Sezgin tarafından yapılan tıpkı basımı bulunmaktadır. Elinizdeki çalışmada Fuat Sezgin tarafından yapılan tıpkı basım kullanılmıştır. Bu tıpkı basımda Ebû Sehl'in fizik ve tıbbâ dair beş risâlesi bulunmaktadır.¹²⁵ Bu eserin el yazması açık ve anlaşılır bir yazı hattına sahipken harekeler yer yer yanlış konulmuştur. Bu durum cümlelerin bazen anlaşılmasını güçleştirmektedir. Fakat bu güçlük, Ebû Sehl'in kısa bir fizik metni olan bu eserde meseleleri muhtasar bir şekilde ele almasından kaynaklanmaz. Aksine Ebû Sehl'in kısa bir metne göre meseleleri bütüncül ve açık bir şekilde ele alması takdire şayandır.

Tahkik çalışmamızda İSAM tahkikli neşir kurallarına uyulmuştur. Bu kuralların kullandığımız önemli olan iki tanesini burada zikredebiliriz. Fuat Sezgin'in tıpkı basımında kelimelerin tamamı harekeliyken bu çalışmada bütün kelimeler harekelenmemiş metnin anlaşılmasını kolaylaştıracak biçimde yer yer harekeler kullanılmıştır. Açıklama cümlelerinden önce noktalı virgül (;) ve (قال) gibi konuşma ifadelerinden sonra ise iki nokta (:) kullanılmıştır.

¹²⁴ Tek nüsha el yazmaları için İngilizcede diplomatic edition denirken İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu'na göre tek nüsha olan el yazması çalışmalarına da tahkik denmektedir. Bu nedenle tek nüsha üzerinden yapılan bu çalışma da tahkik olarak nitelenmiştir. Bk. Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2023), 19-20.

¹²⁵ Bu beş risâle için bk. Ebû Sehl'in Eserleri.

TAHKİKTE KULLANILAN NÜSHADAN ÖRNEKLER



Mebâdiu'l-Mevcûdâtî't-Tabî'iyye, Fuat Sezgin tıpkıbasım, İlk sayfası.

الْمُحَرَّكَ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ وَإِنْ عَانَتْ لِحَتْمًا حُرَّكَتْهَا
مِنْ جِهَةٍ إِنْ سَدَّ أَرْثُهَا زَيْدٌ وَمِنْ مُتَّصِلَةٍ أَبَدًا فَإِنَّهَا
مِنْ جِهَةٍ قُوَّتُهَا الْمُحَرَّكَ لَنْ يَكُنْ إِنْ زَيْدٌ وَمِنْ حُرَّكَتْهَا
أَبَدًا لِأَمَّا لَا نَهَايَةَ لَهُ لَا نَهَايَةَ مُتَّصِلَةٍ الْمَقْدَارِ
قُوَّتُهَا الْمُحَرَّكَ أَدْنَى مُتَّصِلَةٍ وَالْقُوَّةُ الْمَتَّصِلَةُ
لَا تُحَرِّكُ زَمَانًا بِإِلَّا نَهَايَةَ.

تَمَّ كِتَابُ مَبَادِي الْمَوْجُودَاتِ
الطَّبِيعِيَّةِ عَنْكَ سَهْلٍ عَلِيِّ
بْنِ حُجْرٍ الْمُسَيَّبِيِّ خَدَمَ اللَّهُ وَمَنْهُ
وَعَلَى اللَّهِ عَالِي عَمَدٍ وَآلِهِ أَجْمَعِينَ

تَلَخَّصَ كِتَابُ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ
لَا رِسْطَ وَطَالَسَ
عَنْكَ سَهْلٍ عَلِيِّ بْنِ حُجْرٍ الْمُسَيَّبِيِّ الطَّبِيبِ

METİN

- قال أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي: قصدنا في هذا الكتاب هو أن نبين حقائق الأشياء التي هي عامة مشتركة لجميع الأشياء الموجودة في العالم بالفعل، وهي التي تسمى الموجودات الطبيعية. وهذه الأشياء:
- [1] إمّا مبادئ الوجود والقوام لهذه الموجودات الطبيعية: كالهَيُولَى، والصورة،
- [2] وإمّا مبادئ الكون: كالهَيُولَى، والصورة والعدم الخاص،
- [3] وإمّا لوازم عرضية لا تخلو هذه الموجودات منها ولا توجد من دونها: كالمكان والحركة والزمان،
- [4] وإمّا أشياء يُظنُّ أنها لوازم: كالخلاء وما لا نهاية. وهذه الأشياء الثمانية هي التي قصدنا في هذا الكتاب إلى تبیین حقائقها والنظر في اللواحق التي تلحقها. فنقول:

فصل [١]

[الموجودات الطبيعية]

الموجودات الطبيعية أي: الأشياء الموجودة في العالم بالفعل: كالسما والكوکب وما داخل السماء من الأسطفسات وما یتربکب منها ممّا تحدث في الجوّ أو في بطن الأرض من المعادن أو على الأرض من الحيوان والنبات كلّ واحد منها يوجد مركّباً من معاني مختلفة بالحدّ: مثل التفاحة التي هي مركّب من جسم وشكل ولون وطعم ورائحة وكذلك الأشياء الأخر. ومعاني كل واحد من هذه الموجودات على ثلاثة أنحاء: أحدها شيء جوهري له إلّا أنه ليس خاصاً به؛ بل يكون له ولغيره. وهذا هو الموضوع الذي يسمى هيولى. والثاني شيء جوهري له مقوم لمعناه خاص به لا يكون لغيره. وهذا هو الصورة التي بها يصير هو ما هو وتحصل موجوداً بالفعل. والثالث شيء عرضي فيه أي: غير مقوم لمعناه ولا يحتاج إليه لوجوده وقوامه. وهذا العرض ربما كان لازماً لا يزول وربما كان زائلاً؛ فإنّ في كل واحد من موجودات العالم يوجد شيء هو ماهيته التي بها هو ما هو وهي الصورة: مثل الإنسانية في الإنسان؛ فإنها صورة الإنسان وبها صار الإنسان إنساناً. ويوجد شيء ثانٍ هو موضوع هذه الصورة وفيه وجودها: مثل الجسم الذي هو موضوع صورة الإنسان. وهذا الشئان هما مبدئان ذاتيان في كل واحد من موجودات العالم. وبهما وجوده وقوامه ولا يوجد البتة من دونهما. وأما الأشياء العرضية سواء كانت لازمة لا يفارق أو زائلة مفارقة؛ فإنها غير مقومة لذات شيء من هذه الموجودات.

فصل [٢]

[الهَيُولَى والصورة]

كما أن مبادئ الأشياء الحاصلة الوجود هي هيولاها وصورها وبقاؤها على وجودها هو في أن تبقى صورها في موضوعاتها، كذلك كون ما يتكون وتخرج إلى الوجود منها هو أن يقبل موضوعه صورته الخاصة به وتحصل صورته في موضوعه بالفعل. فإنّ تحتاج في كون الشيء وخروجه إلى الوجود إلى حصول الموضوع الذي يقبل

صورته، وإلى وجود صورته فيه بالفعل، إلا أن صورته لا يوجد في موضوعه بالفعل إلا بعد حصول شرطين فيه: [١] وهو أن يكون هذا الموضوع خالياً عن هذه الصورة [٢] وأن يكون مع ذلك مستعداً لقبولها؛ لأنه إن كانت تلك الصورة فيه بالفعل فمن المحال أن تحتاج إلى قبوله؛ لأنه إنما يصير حيواناً ما ليس بحيوان وأما الحيوان فمستغن عن أن يصير حيواناً. وكذلك إن لم يكن فيه إمكان لقبولها لم يقبلها البتة ولم تحصل منهما كون أصلاً؛ لأنه لما كان لا يتكون كل شيء عن كل شيء على الإطلاق؛ بل لكل شيء أسباب محصلة وجب أن يكون في الموضوع الذي يتكون منه شيء ما خصوصية بصورته ومناسبة إياها يصلح لها أكثر من أشياء أخرى. فإذاً تحتاج في الكون إلى موضوع وإلى صورة غير موجودة في ذلك الموضوع بالفعل وموجودة فيه بالقوة. وهذه الحالة تسمى العدم الخاص؛ لأنه ليس عدماً على الإطلاق، بل على نحو ما. وهذا العدم الخاص يحتاج إليه للكون، ولا تحتاج إليه للوجود والقوام؛ لأنه إنما يصير إنساناً شيء ليس بإنسان، وأما الإنسان الموجود بالفعل فليس يمكن أن يكون مع ذلك غير إنسان، فإذاً مبادئ الكون ثلاثة: الهيولى، والصورة، والعدم الخاص. ومبادئ الوجود إثنان: الهيولى والصورة.

فصل [٣]

[الصورة]

كون الشيء الجسماني هو تغييره من صورة إلى صورة، وذلك بأن يخلع موضوعه الصورة التي كانت فيه بالفعل، ويقبل صورة أخرى كانت فيه بالقوة. وعلى هذا يجري الأمر في جميع الصور الجسمانية، فإنه ما من جسم يقبل صورة إلا وتخلع صورة كانت له قبل ذلك. وهذه الصور ربما كانت متضادة كما أن الماء إذا تكون هواءً فقد خلع موضوعه البرودة والنقل وقيل بدلها الحرارة والخفة، وربما كانت مخالفة غير متضادة، كالحال في الأشكال والخلق، فإنه لا يقبل شيء خلقاً إلا ويترك خلقاً كانت له من قبل مخالفة لما يقبل لا مضادة. فإن الأشكال لا يضاد بعضها بعضاً؛ بل تخالف. وأما النفوس وقبولها الهيئات والملكات فليست يقبلها أبداً بخلاف أضدادها أو صور مخالفة لما يقبلها، فإن الإنسان يعرف شيئاً بعد أن لم يكن يعرفه وتحصل في نفسه هيئات بعد عدمها على الإطلاق. وهذه كلها إذا عُرِ عنها بالعدم الخاص كانت صادقة؛ لأن البرودة ليست بحرارة وكذلك ما يقابل شكلاً ما كالتدوير ليس تدويراً وعدم الهندسة ليس هندسة.

فصل [٤]

[الهيولى]

الهيولى إما أن تكون مجردة مفردة وإما أن تكون مع صورة. والمجردة تكون هيولى على الإطلاق عامة لجميع الأشياء الطبيعية، والتي مع صورة فإنها تكون مضافة إلى صورة دون صورة. والعامة مثل الهيولى الأولى الموضوع للصورة الجسمية على الإطلاق التي هي في جميع موجودات العالم. والهيولى الخاصة التي مع صورة فكالأسطقسات التي هيولى النبات والمعادن وآثار الجو وأخص من هذا النبات الذي هو هيولى الحيوان، فكان الهيولى الأولى موضوعاً للجسمية على الإطلاق، ثم الجسم موضوع لجميع الصور البسيطة أعني صور السماء والكواكب والأسطقسات، والسماء والكواكب ليست موضوعاً لصورة أخرى. والأسطقسات موضوعاً لصور المعادن والنبات، ثم النبات موضوع للحيوان، ثم الحيوان موضوع لبعضه لبعض، وليس موضوعاً لصورة أخرى. وموضوعات الصناعات هي هذه الأشياء، وليس للصناعة موضوع خاص؛ بل كلها أجسام طبيعية.

فصل [٥]

[الطبيعة والصورة]

إذا كانت صورة الشيء سبباً لحركته المكانية أو لسكونه المكاني سميت طبيعةً، كالمعنى الذي يُحرّك السماويات على الاستدارة فإنه صورة فيها يُحرّكها على ذلك النحو، كالخفة التي هي صورة في النار والهواء تُحرّكهما إلى فوق، وكالثقل الذي هو صورة الأرض والماء تُحرّكهما إلى الأسفل، وكالنفس الحيوانية التي تُحرّك الحيوان إلى جميع الجهات. فالطبيعة ثلاثة أجناس:

أحدها طبيعة السماويات، وهي التي تُحرّكها على الاستدارة دائماً على الاتصال وليست تُسكنها البتة؛ لأنها سبب الحركة فقط، وليست سبب السكون أصلاً.

والثاني طبيعة الأسطوانات وما يتركب منها، وهي الخفة والثقل، وكل واحد منهما سبب للحركة والسكون لا بالتساوي؛ بل يُحرّك إذا لم يكن الشيء في مكانه الخاص حتى يردّه إليه ويُسكنه فيه إذا حصل فيه.

والثالث هو النفس الحيوانية، فإنها صورة الحيوان وهي مبدأ للحركة والسكون بالتساوي، ويقدر على أن تُحرّك بدن الحيوان أو يسكنه في أي مكان وأي وقت وأي حال كان.

وليست كل صورة محرّكة، فإن صورة الذهب لا تُحرّك الذهب، ولا صورة النبات النبات، والطبيعة هي الصورة المحركة، فإن لم يكن كل صورة طبيعةً، وكل طبيعة صورةً؛ لأنها للشيء بالذات ومن حيث هو ذلك الشيء، بمعنى أن الحيوان يتحرك لا من سبب من خارج؛ بل من معنى فيه ذاتي له وهو حيوانيته ومن حيث هو حيوان، فالطبيعة إذن سبب لأن يتحرك أو يسكن الشيء الذي هي فيه بالذات، لا بطريق العرض.

فصل [٦]

[الطبيعة والهيولى]

لا يمكن أن يكون هيولى الشيء طبيعةً له؛ لأنه ليس ولا واحد من الموضوعات سبباً لحركة الشيء. ولو كانت الهيولى هي المحركة لكانت النار والأرض يتحركان حركةً واحدةً؛ لأن هيولاهما واحدةٌ وهي الجسم. والسبب المحرك إذا لم يكن من خارج الشيء فهو يكون من داخله لا محالة. والأشياء الطبيعية تتحرك لا من محرك من خارج؛ لأن الأرض تتحرك إلى أسفل لا لمحرك من خارج تحركها. فإن سبب حركتها معنى فيها وذلك المعنى لا يمكن أن يكون عرضاً فيها؛ لأنه لو كان عرضاً لجاز أن يفارقها، وتبقى هي أرضاً وجاز أن تكون أرض لا تتحرك إلى أسفل حتى خُلِيت في الجو، فإن هذا المعنى المحرك فيها شيء ذاتي مقوم لمعناها، والمعنى الذاتي في الشيء هو إما هيولى وإما صورة. وبأن أنه ليس بهيولى، فهو إذن صورة، فكل طبيعة صورة للشيء الذي هو طبيعته. وكل صورة جوهر وكذلك كل موضوع جوهر؛ لأنهما بسائط الجوهر القائم بنفسه الموجود بالفعل، وبسائط الجوهر جواهر. وليست تجوز أن تجتمع من جملة الأعراض جوهر؛ لأنه إن كان بدن الإنسان الذي هو الموضوع ونفسه التي هي الصورة عرضيين لكان الإنسان الحاصل منهما عرضاً ولو كان عرضاً لم يكن له بنفسه قوأم؛ بل كان موجوداً في جوهر يحمله إلا أنه قائم بنفسه، فبساطته إذن جواهر

فصل [٧]

[الطبيعة والصور الصناعية]

الصور الصناعية ليس شيء منها طبيعةً لموادِّ الصناعات؛ لأنها ليست ذاتية لتلك المواد ولا سبب حركة فيها ولا مقومة لمعناها. وذلك أن صورة السيف ليست ذاتيةً للحديد مقومةً معناه، فإن الحديد حديد وإن لم يكن على شكل السيف ولا هي سببٌ لحركته. فإنَّ السيف إذا تحرك إلى أسفل فليس لكونه سيفاً؛ بل لكونه ثقيلاً، وإذا كان كذلك كانت الصور الصناعية كلها أعراضاً في موضوعاتها وإن كانت صوراً للمصنوعات، فإنَّ شكل السيف صورة للسيف؛ لأنه مُتمم لمعنى السيف، وعرض في الحديد؛ لأنه غير مُقوم لمعنى الحديد. والصناعة وإن كانت سبباً فاعلاً للصور الصناعية، فإنَّها تابعة للطبيعة بمعنى أنها لا تقدر على إيجاد صورةٍ صناعيةٍ في مادةٍ ما إلا إذا كان لتلك المادة استعداد لقبولها وذلك الاستعداد هو شيء طبيعي فيها؛ لأن الصانع ليس يقدر على إيجاد السيف من أي شيء كان؛ بل من الحديد الذي هو الجوهر الصلب وصلابة الحديد طبيعية لا تقدر الصناعة على إيجادها البتة.

فصل [٨]

[العلة الأربعة]

كما أن كل ما يتكون بالطبع محتاج إلى حصول شئنين ذاتيين بهما قوامه، وهو الهيولى والصورة، كذلك يحتاج مع ذلك إلى شئنين من خارج لا يتكون من دونهما وهما الفاعل والغاية. وذلك أن الشيء الكائن هو الذي لا يكون موجوداً ثم يصير موجوداً والذي يصير موجوداً بعد لا وجوده فلا محالة أن له سبباً فاعلاً؛ لأنَّ الشيء لا يقدر على إيجاد نفسه وكيف يوجد نفسه وهو لم يكن موجوداً، ثم الفاعل الذي يفعله فإثما يقصد في فعله إلى كمالٍ ما بسببه يصير إيجاداً أولى من لا إيجاداً؛ لأنَّه لولا هذا السبب الكمالى المقصود لم يكن أن يفعله أولى من لا يفعله، فإذن كل كونٍ طبيعيٍّ وكل ما كان بعد أن لم يكن فمحتاج إلى أسباب أربعة: الهيولى والصورة والفاعل والغاية، إلا أن هذه الغاية المقصودة من الفاعل ربما كانت شيئاً آخر غير الصورة كالحال في الصناعات، فإنَّ النجار يعمل السرير لا ليحصل صورة السرير فقط؛ بل ليحصل فائدة القعود عليه. وأما في الطبيعيات فالغاية المقصودة من الفاعل هي الصورة ووجودها بالفعل، وذلك أن الفاعل الطبيعي يقصد في كل متكونٍ طبيعيٍّ إلى أن تكون تلك الصورة موجودةً بالفعل فقط، لا شيء آخر فإذن الصورة والغاية في الأمور الطبيعية كلتاها شيء واحد.

فصل [٩]

[الاتفاق]

الاتفاق كمال عرضي للمقاصد الطبيعية أو الاختيارية بمعنى أنه متى قصدت الطبيعة أو القوة الاختيارية المحركة للحيوان إلى غايةٍ ما ثم عرض شيء ما آخر غير ما قصد إليه كيف ما كان فذلك العارض هو بالاتفاق، مثل أن الحجر المُخلى في الجو إنما ينزل إلى أسفل لكمالٍ ما وهو العود إلى مركزه فإذا عرض إن كان في موضع نزوله زجاج ينكسر به، فذلك شيء عرضي، وذلك أنه وإن حصلت من نزوله غايةٌ ما وهي انكسار الزجاج فإن نزوله لم يكن لذلك، فهو إذن غايةً عرضيةً ولا هذا الأمر ذاتي لنزوله لازم له؛ لأنه ليس كلما نزل حجر كسر زجاجاً.

وكذلك الحال في الأمور الاختيارية إذا عرض غير ما قصد إليه، كمن يجد كنزاً عند حفره لغرس الشجر، فالاتفاق إذن سبب عرضي للشيء، وإنما السبب الذاتي هو الطبيعة أو الاختيار اللذان عرض الاتفاق لهما، والاتفاق هو أقلي الوجود وذلك أنه ليس شيئاً جارياً على مجراه الطبيعي فيكون أبدياً أو أكثرية؛ بل هو انحراف للشيء عن مجراه؛ ولذلك يكون وقوعه في الممكنات ولا تحدث في الضروريات والسرمديات البتة. فإذن ليس يجب أن يستعمل السبب الاتفاقي في تحقيق الشيء؛ لأنه ليس سبباً ذاتياً، بل عرضي، ومع ذلك فليس بمضبوط؛ لأنه يمكن أن يقع بلا

نهاية، فإن لا يحصل منه علم، وإذا كان كذلك فيجب أن يطلب في تحقيق الشيء أسبابه الذاتية حتى يقع بحصولها علم يقيني بذلك الشيء.

فصل [١٠]

[التغير]

لا يقبل شيء من هذه الموجودات صورةً أو معنىً ليس له إلا بعد أن يكون ذلك المعنى أولاً فيه بالقوة؛ لأنه لولا هذا السبب لكان كل شيء يصير كل شيء. ومصير الشيء من القوة إلى الفعل في كل معنى هو تغيّره في ذلك المعنى، ومتى لم يكن الشيء بالقوة شيئاً آخر فإنه لا يتغيّر إليه ولا يقبله البتّة. فإن التغيّر على الإطلاق هو خروج ما بالقوة إلى الفعل.

وما دام الشيء في المصير من القوة إلى الفعل في معنى ما والسلوك إليه فإن ذلك المعنى ليس له لا بالقوة على الإطلاق ولا بالفعل على الإطلاق؛ لأنّ الجسم الأبيض الذي هو بالقوة أسود متى أخذ يتسود أي يقبل السواد ويخرج سواده إلى الفعل، فإنه في تلك الحالة ليس أسود بالقوة على الحقيقة؛ لأنه إنما كان كذلك حين لم يكن قد أخذ في المصير إلى السواد البتّة. ولا هو أسود بالفعل على الحقيقة؛ لأنه إنما يكون كذلك إذا قبل السواد وفرغ، فهو إذن في الوسط فيما بين القوة والفعل، وكلما كان تغيّره إلى السواد أكثر فهو أقرب إليه وإلى حصوله فيه بالفعل وأبعد ممّا كان بالقوة. فالتغيّر هو خروج ما بالقوة إلى الفعل، وما دام الشيء صائراً من القوة إلى الفعل في كل معنى، فهو متغير في ذلك المعنى.

فصل [١١]

[التغير وأنواعه]

كما أنّ المعاني التي يكون بالقوة للموجودات كثيرةً مختلفةً كذلك التغير الذي هو قبول تلك المعاني وخروجها إلى الفعل يجب أن يكون على أنحاء كثيرة، وذلك أنه لما كان المكان غير السواد بالذات وجب أن يكون تغيّر الشيء إلى المكان الذي كان فيه بالقوة ليس على نحو تغيّره إلى السواد الذي كان فيه بالقوة، فإن عدد أنحاء التغيير على عدد أنحاء المعاني التي فيها التغيير.

والمعاني التي فيها التغيّر إما الصورة التي هي جوهر الشيء وذاته، وإما الأعراض؛ كالمكان [و]المقدار والكيفيات، وبالجمله كل معنى يمكن أن يكون للشيء بالقوة. والتغير في الصورة يسمى كوناً وفساداً وفي المكان حركةً وفي المقدار نمواً ونقصاً وفي الكيفيات المتضادة استحالةً. وأما في المعاني الأخر فيقال تغيّر في معنى كذا؛ لأنه ليس له اسم مخصوص مثل أن يقال تغيّر في الوضع وتغيّر في الإضافة.

وكما أن هذه المعاني التي فيها التغيّر أجناس تحتها أنواع كذلك أنحاء التغيير تكون مختلفةً بحسب ذلك؛ لأنّ الحركة إلى فوق والحركة إلى أسفل مختلفان بالنوع؛ لأنّ جهة فوق غير جهة أسفل بالذات، وهما متفقان بالجنس؛ لأنهما حركتان مكانيتان. وأما التغير إلى فوق والتغير إلى الحرارة فمختلفان بالجنس والنوع جميعاً؛ لأنّ الحرارة نوع من أنواع الكيفية كما أنّ الفوق نوع من أنواع المكان. والتغير الشخصي هو أن يتغيّر شيء واحد شخصي في معنى واحد بالنوع مرة واحدة، وإنما يكون مرة واحدة إذا لم ينقطع زمان بعضه عن بعض.

وكما أنّ بعض المعاني التي فيها التغير متضادة كذلك يجب أن تكون تلك التغيير متضادة؛ لأن الحرارة لما كانت ضد البرودة وجب أن يكون التغير إلى الحرارة ضد التغير إلى البرودة وذلك أن اختلاف التغيير بحسب المعاني

التي إليها التغيرات. والمتضادات التي لها أوساط فإنّ الأوساط عند كل واحد من الطرفين بمنزلة الطرف الآخر؛ لأنّ الأغبر بمنزلة الأسود عند الأبيض، ويضاده بالسواد الذي فيه، وبمنزلة الأبيض عند الأسود، ويضاده بالبياض الذي فيه. وإذا كان كذلك فتغيّر أحد الطرفين إلى الوسط مضاد لتغير الطرف الآخر إليه؛ لأنّ الأبيض متى تغير إلى الأغبر فإنّما يتغيّر إلى سواده، والأسود متى تغير إلى الأغبر، فإنّما يتغيّر إلى بياضه.

واختلاف أجزاء التغير من جهة السرعة والإبطاء فليس بمغيّر طبيعته ولا محدث فيه اختلافًا بالنوع، فإنّ حركة الحجر إلى أسفل وإن كان كلّما قرب من الأرض أسرع، فإنّما كلها حركة واحدة بالنوع والشخص؛ لأنها كلّها حركة إلى أسفل، ومتصلة بعضها ببعض.

فصل [١٢]

[السكون]

بقاء الشيء على حال ما من غير أن يزول عنه بأيّ مقدار كان بقاؤه ذلك يسمّى سكونا في ذلك المعنى. وإذا كان كذلك لم يكن السكون عدم الحركة المكانية فقط؛ بل عدم التغير على الإطلاق. وذلك أنه متى كان الشيء باقيا على حال ما الآن ومن قبل كان ساكنا فيه غير زائل عنه؛ ولكنه كما أنّ التغير في المكان الذي هو الحركة أظهر التغيرات كذلك السكون المكاني أظهر السكونات. والسكون عدم التغير لا لكلّ شيء وفي كلّ معنى؛ بل للأشياء التي يمكن أن يتغير وفي المعاني التي يمكن أن يكون فيها التغير. وأما الشيء الذي لا يحتمل التغير عن حاله فلا يقال له ساكنا على حاله ذلك. وكذلك المعاني التي لا يمكن أن يكون فيها التغير لا يسمّى البقاء فيه سكونا. وإذا كان السكون في المعاني التي يكون فيها التغير وجب أن يكون على عدد تلك المعاني؛ لأنّ السكونات إعدام تلك التغيرات التي تكون فيها وليس يكون الاختلاف بين السكونات أكثر من هذا؛ لأنها ليست صورا ولا معاني تكون لها طبائع، فتكون متضادة أو بحالات أخر.

فصل [١٣]

[شروط التغير]

لا يتمّ تغير إلاّ بسنة أشياء:

أولها الشيء الذي يقبل التغير

والثاني المغير الذي يغيره؛ لأنّ المغير غير المتغير أبداً وليس يتغير شيء من ذاته

والثالث التغير؛ لأنه لا يصير المغير مغيراً ولا المتغير متغيراً من دون تغير

والرابع المعنى الذي منه يكون التغير؛ لأنه ما لم يكن على نحو ما فمن المحال أن يتغير ويصير على نحو آخر

والخامس المعنى الذي إليه التغير؛ لأنه لا يمكن أن يتغير عمّا كان عليه ولا يصير مع ذلك على نحو آخر وإلاّ لم يكن

قد تغير

والسادس الزمان اللازم وذلك أنّ التغير هو المصير من شيء إلى شيء وسلوك فيما بين النهايتين وهذا لا يكون إلا

بزمان.

وقد بان أنّ التغيرات مختلفة الأجناس والأنواع. وأما المتغيرات بالطبع، ففي الحركات المكانية تكون أشياء

مختلفة الذات؛ أنّ المتحرك إلى فوق بالطبع غير المتحرك إلى أسفل بالطبع وكذلك المتحرك على الاستدارة بالطبع

غير كلّ واحد منهما. وفي الاستحالة قد يكون شيء واحد بعينه يسخن ويبرد بالذات. وكذلك شيء واحد ينمو وينقص

بالذات ويتكوّن ويفسد وكذلك سائر التغيرات. وأما المغيرات بالطبع فمختلفة؛ لأنّ الخفة التي تحرّك إلى فوق غير الثقل الذي تحرّك إلى أسفل وكذلك ما تحرّك على الاستدارة غيرهما وكذلك ما يسجّن غير ما يبرّد بالطبع. وأما المعاني التي منها التغيّر والتي إليها التغيّر فكلها مختلفة الذات؛ ولذلك صارت التغيرات فيها مختلفة. وأما الزمان اللازم فليس فيه اختلاف؛ لأنه ليس يحتاج إلى أن يكون زمان كل واحد من التغيرات على نحو آخر، ولا فيه خصوصية لبعض التغيرات دون بعض، فإنّ في زمان واحد يمكن أن يقع جميع أجناس وأنواع التغيرات.

فصل [١٤]

[المكان]

الموجودات الطبيعية ليست كلها جسما واحدا متصلا ببعضه ببعض؛ بل هي أجسام كثيرة منفصلة بعضها عن بعض ومع انفصالها. فإن بعضها محصور في بعض وبعضها حاو لبعض. والجسم المحصور في جسم آخر هو في مكان منه والذي يحويه ويشتمل عليه هو مكانه، وقد يشتمل جسم على جسم إمّا بالذات وأوّلا كالهواء المحيط بالإنسان المماسّ إياه وإمّا بتوسّط جسم آخر كالبيت الذي يشتمل على الهواء الذي يحوي الإنسان. والمحيط بالذات وأوّلا هو المكان بالحقيقة؛ لأنه هو الذي يلاقيه والذي يتوسّط جسما آخر فعلى طريق المجاز؛ لأنه لا يماسّه؛ بل إنّما يحوي ما يماسّه. فالمكان إذن هو أوّل حاو للجسم. وإذا كان كذلك وجب أن يكون المكان الحقيقي سطحاً، وذلك أنّه هو الذي يماسّ ويلقي بالحقيقة، وسائر أبعاد الجسم الحاوي غير ملاق للجسم المحوي. وإنّما يشتمل عليه بتوسّط النهاية التي تماسّ، فإنّ المكان هو السطح الداخل من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الخارج من الجسم المحوي. والمكان المحاذي قد يجوز أن يحوي أكثر من جسم واحد كالبيت الذي يحوي آلات كثيرة والسماء التي تحوي الأجسام المحصورة فيها. وأمّا المكان الحقيقي فلا يحوي أكثر من جسم واحد، وذلك أنّ السطح الداخل من الجسم الحاوي المماسّ للسطح الخارج من الجسم المحوي لا يمكن أن يماسّ مع ذلك سطح جسم آخر ويحيط به وإذا كان كذلك لم يمكن أن يكون جسمان في مكان واحد، فإنّ المكان هو أوّل حاو للجسم وحده.

فصل [١٥]

[ماهية المكان]

كلّ ما ليس بجسم فليس له مكان، وإن وُجد في جسم فعلى أنّه موضوعه لا مكانه، وذلك أنّه ليس شيء من الصور والقوى والأعراض يوجد محصورا في الجسم الذي يحمله، ولا الجسم يحمله كالأشياء المحيط المشتمل عليه؛ بل وجوده في الجسم على أنّه سارٍ فيه موجود في نفسه، والذي في المكان هو أبداً خارج عنه. والسطح وإن كان يشارك الجسم في أنّه بُعدان والجسم ثلاثة أبعاد، فإنّه ليس شيئا متميزا بذاته محصورا في جسم يحيط به؛ بل وجوده أبداً في الجسم على أنّه نهايته المتصلة به. فإنّ ليس وجود السطح في الجسم كالأشياء في المكان؛ بل كالنهاية في المتناهي، وعلى هذا المثال الخطّ. فإنّ كلّ ما ليس بجسم فوجوده في الجسم كالأشياء في الموضوع لا كالأشياء في المكان.

وليس معنى الجسم على الإطلاق مُقتضياً أن يكون في مكان؛ بل الجسم الذي يحيط به جسم آخر هو في مكان، وليس مأخوذاً في حدّ الجسم وحقيقته أنّه يكون محاطاً من جسم آخر مشتمل عليه؛ ولذلك صارت كلّية العالم التي هي جملة الأجسام ليس في مكان، فإنّ المكان عرض يوجد للجسم لا في ذاته؛ بل من خارج؛ ولذلك صار يمكن الجسم الذي في مكان ما أن ينتقل عنه إلى مكان آخر، وهو باق على طبيعته وجوهره، وكذلك يمكن المكان أن يزول

عنه ما كان فيه، ويحصل آخر بدلّه من غير أن يتغيّر معناه في نفسه. والمكان وإن كان عرضاً من خارج فإنه ليس في جميع الأشياء زائلاً متبدّلاً، وذلك أنّ كلّ واحدة من السماوات في مكان من السماء التي تحويها، وليس يزول عنها إلى مكان آخر البتّة، وأمّا الأجسام التي هي داخل السماء فكل ما يتحرّك منها على الاستقامة فلا محالة أنه يخلو مكانه وينتقل إلى مكان آخر.

فصل [١٦]

[الخلاء]

لما كان الجسم غير مداخل للجسم البتّة اعتقد طائفة من الناس أنّ المكان الذي يحصل فيه جسم يجب أن يكون بُعداً؛ لأنه إن لم يكن بُعداً لم يسع فيه بُعد الجسم ومع ذلك يجب أن يكون ليس بجسم؛ لأنه لا تداخل جسم جسمًا بُعداً مجرداً من المادّة فارغاً من الجسم ومن سائر المعاني التي توجد في الجسم. ورأوا أنه متى كان فيه جسم كان ملاءً أي بُعداً مملوءاً بالجسم، ومتى لم يكن كان فارغاً كان خلاءً أي خالياً من الجسم. وكذلك رأوا أنّ في الجسم الذي يتحرّك فيه جسم آخر خلاءً؛ لأنه لا يمكن أن يداخل جسم جسمًا وينفذ فيه؛ بل يجب أن يكون هناك منفذ فارغ من الجسم الحاجز يمكن الجسم المتحرّك السلوك فيه. وهؤلاء القوم ليس يثبتون الخلاء على أنه شيء مشار إليه يدرك وجوده بنفسه؛ بل يضعونه وضعا عند ما يرون أنه ليس يتم أمر المكان والحركة المكانية من دونه.

وقد يمكن أن يحصل الجسم في مكان لم يكن فيه من غير أن يحتاج إلى أن يكون ذلك المكان قبل حصوله فيه فارغاً عن جميع الأجسام، فإنه متى كان فيه جسم ثم خرج منه بدخول هذا فيه لم يلزم مداخله الأجسام ولم يحتج إلى الخلاء وذلك أنّ الإناء الذي من شأنه قبول الماء، ليس يحتاج إلى أن يكون خالياً عن كلّ جسم حتى يقبل الماء؛ بل يمكن أن يكون مملوءاً من الهواء ثم يقبل الماء بأن تخرج منه الهواء أولاً فأولاً ويقبل من الماء بمقدار ما تخرج من الهواء حتى يمتلئ. فيكون الماء الذي هو جسم قد حصل في مكان كان فيه جسم لا بأن داخل جسم جسمًا؛ بل بأن خلّى أحدهما مكانه للآخر. وكذلك في حركة الأجسام بعضها في بعض ليس يحتاج إلى خلاء؛ بل قد يمكن أن يكون الجسم الذي فيه الحركة جسمًا ومع ذلك لا يداخله الجسم، ولكن يخرقه بمقدار ما يسعّه ويطرّق لنفسه. فالجسم متى انخرق للجسم المتحرّك فيه حتى ينفذ فيه لم يحتج إلى منفذ فارغ يكون فيه، وكلّ جسم لا ينخرق فليس يمكن جسمًا آخر النفوذ فيه، فإنّ الحركة في الأجسام هي من أجل قبوله الانخراق لا للخلاء الموجود فيه، فإنّ الخلاء ليس بموجود.

فصل [١٧]

[الحركة]

لما كان الجسم الذي فيه الحركة بُعداً متصلاً ببعضه ببعض وجب أن يكون الحركة فيه التي هي قطعها والسلوك فيه بُعداً متصلاً مثله؛ لأنه لا يطابق البعد ولا يمسحه ما ليس ببعد، فإنّ الحركة من إحدى نهايتي البعد المسلوك إلى النهاية الأخرى هي بُعد بذلك المقدار. والبعد المسلوك له في ذاته شيء بعد شيء بالوضع متصلاً ببعضه ببعض، فالحركة إذن فيه تكون شيئاً بعد شيء، إلا أنّ البعد بكليته موجود معاً، والحركة فيه لا يوجد شيئاً منها إلا ويعدم الذي كان أولاً، حتى إذا بلغت آخرها لم يكن قد بقي منها شيء البتّة، فالبعد إذن موجود شيئاً بعد شيء، والحركة كأنّ شيئاً بعد شيء، وبمقدار ما يتكوّن يفسد على الاتصال، وإذا جرّد من الحركة خروجها إلى الوجود شيئاً بعد شيء وفسادها كذلك على الاتصال كان زماناً، وليس الزمان حركةً توجد شيئاً بعد شيء، ويفسد كذلك أي معدودة بالتقدّم والتأخّر؛ بل هو هذا المعنى منها إذا جرّد أعني الوجود شيئاً بعد شيء والفساد كذلك على الاتصال، وليس يوجد هذا

المعنى في شيء البتة إلا في التغير؛ لأن سائر الأبعاد وإن شاركت التغير في أن لها في ذاتها شيء بعد شيء، فإنها لا يشاركه في التكون والتقصي أولاً فأولاً على الاتصال؛ لأن أجزاء الأبعاد كلها موجودة معاً، وأجزاء التغير لا يوجد منها الثاني إلا بعدم الأول، فإذن وجود الزمان تابع لوجود التغير، وهو بالحقيقة صورته الخاصة به، وهذه الصورة موجودة في كل تغير على نحو واحد؛ لأنه وإن كان تغيراً من مكان إلى مكان أو من كيفية إلى كيفية أخرى أو من أي شيء إلى أي شيء فإنه قد يعم جميعها الخروج إلى الوجود شيئاً بعد شيء والفساد كذلك على الاتصال. فإذن الزمان معنى موجود في العالم بتوسط التغير يلزم كل تغير ولا يخص واحداً دون آخر، إلا أنه وإن كان لازماً لكل تغير بالذات ولكل متغير من جهة تغيره فالواجب أن يجعل أحد التغيرات دستوراً ويؤخذ الزمان الذي هو صورته، ثم يُقاس ويُقدَّر به سائر التغيرات التي تشاركه في تلك الصورة، وليس يمكن أن يجعل شيء من التغيرات دستوراً غير حركة السماويات إلى المغرب، فإن هذه الحركة قد جمعت الدوام والاتصال والسرعة والاستواء والعموم والظهور، وكل واحد من التغيرات الأخر قاصر عند بعض في هذه الأحوال أو أكثرها، فإذن صورة هذه الحركة هي الزمان المقدَّر لسائر الحركات والتغيرات.

فصل [١٨]

[الزمان]

لما كانت حقيقة الزمان هي خروج التغير إلى الوجود شيئاً بعد شيء وفساده كذلك على الاتصال وجب أن يكون الذي وجد منه فسد والذي لم يفسد منه فلم يوجد بعد، والذي هو حاضر منه هو الفصل الرابط بين هاذين الجزئين؛ ولذلك يوجد الزمان أبداً بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً، وبينهما فصل هو بعينه نهاية الماضي وابتداء المستقبل، وهذه النهاية تسمى الآن. فالآن نهاية الزمانين لا نهاية تقطع وتفصل أحد الزمانين عن الآخر، وذلك أنها نهاية واحدة مشتركة لهما؛ بل نهاية تصل بينهما وتجعل ذات أحدهما غير ذات الآخر. فالآن في الزمان كالنقطة الموهومة في الخط الواصلة بين بعضه وبعضه وليس يوجد أن تكون نهاية لأحد الزمانين فقط؛ لأن الزمان كان على الاتصال غير منقطع.

وليس الآن جزءاً من الزمان؛ لأن جزء الزمان زمان، وكل زمان منقسم، والآن ليس بمنقسم. وقد يقال الآن للزمان القريب من الآن إما الماضي وإما المستقبل، وأما البعيد فلا يقال. وأما متى فهو أن يفرض أن في الزمان الماضي أو المستقبل ثم يشار إلى الزمان القريب منهما. ولما كان كل تغير في زمان وجب أن يقال له أسرع وأبطأ من جهة زمانه بمعنى أنه متى ابتدأ شيئاً في التغير معاً إلى شيء واحد فالأسبق إليه هو أسرع تغيراً؛ لأن زمان تغيره أقصر. وكما أن كل مقدار يقدر بشيء مفروض منه يمسح به جملته، فيعرف كم مرة هو مثل ذلك المفروض، كذلك الزمان المتماضي على الاتصال يقدر بزمان مفروض مثل الساعة واليوم والشهر والسنة. والزمان بقدر ذات التغير ويقدر كل متغير من جهة تغيره لا من جهة ذاته فالتغير بالذات موجود في الزمان، والمتغير من حيث هو جوهر ليس في زمان ومن جهة تغيره هو في زمان. وأجزاء الزمان في الزمان بالذات؛ لأن الزمان يشتمل عليها ويفصل عنها. وأعراض الزمان في الزمان بالذات مثل الآن؛ لأن آتيته هي أن تكون نهاية بين الزمانين لا شيء آخر. فالأشياء الأبدية الوجود التي ليست تغيراً ولا متغيراً ولا أجزاء الزمان ولا أعراض الزمان فليس وجودها في زمان البتة. وكل شيء هو ضروري الوجود أو ضروري عدم فليس في زمان؛ لأنه لا يتغير عن طبيعته. وكل ما هو ممكن الوجود فوجوده في الزمان؛ لأنه متغير لا محالة. والزمان مقدَّر للتغير بالذات وللسكون بالعرض؛ لأنه عدم التغير. وعدم التغير ليس شيئاً يقدر بالذات؛ ولكن بالقياس إلى شيء آخر متغير.

فصل [١٩]

[العالم بأسره متناهي المقدار]

العالم بأسره متناهي المقدار وذلك أنّ الجسم الغير المتناهي إما أن لا يمكنه الحركة على نفسه أو إن تحرّك لم يعد أيّ موضع يفرض منه إلى ما منه ابتداءً، والعالم بكلّيته متحرّك على نفسه، وكلّ موضع يفرض منه، فإنه عائدٌ في مقدار يوم بليلته إلى ما منه ابتداء. فإنّ هو متناهي المقدار، وإذا كان العالم بكلّيته متناهيًا وجب أن يكون كلّ جزءٍ من أجزائه متناهيًا؛ لأنّ المتناهي لا يحيط بما لا نهاية له، ولا يجوز أن يكون الشيء بكلّيته متناهيًا وجزءه غير متناهٍ، فيكون الجزء أعظم من كلّ. ولو كان بعض الأسطوانات غير متناهي المقدار لم يكن يعادل ضدّه المتناهي؛ بل كان يفسده، والأسطوانات المتضادة كلها موجودة، وكلها متعادلة، فليس شيء منها غير متناهٍ. ولو كان كلها غير متناهية لم يغلب بعضها بعضًا، فلم يكن فعل ولا انفعال ولا تكون البتّة إلا أنّ هذه كلّها موجودة. فإنّ كلّها متناهية المقدار. وإذا كانت الأسطوانات المتناهية المقدار والعدد لم يمكن أن يكون شيء مركّب منها بلا نهاية؛ لأنّ كل ما بسائطه متناهية المقدار والعدد كان هو أيضًا متناهيًا، فإنّ المقدار الجسمي الذي للعالم ولكلّ جزء من أجزائه متناهٍ. ولا نهاية هي من لواحق الكميّة لا وجودًا؛ ولكن توهمًا. وذلك أنّ الكمية لما كانت هي التي توصف بالتناهي صار يقع في الوهم كميّة قد عدت التناهي، وهذا التوهم خطأ؛ لأنّ التناهي ليس عرضا في الكميّة فيمكن زواله عنها وتبقى الكميّة من دونه كميّة؛ ولكنّه مقوم لذات الكميّة بمعنى أنّ الكميّة متى لم تكن في نفسها ممّا يصدق عليه أنّه كذا لم تكن كميّة، فالكميّة إذن إنّما تكون كميّة إذا كانت متناهية في نفسها. وكلّ كميّة إمّا مقدار وإمّا عدد. وكلّ مقدار مقدر في ذاته؛ لأنّه متى كان مقدار لا طرف ولا آخر له لم يكن في نفسه مقدّرًا ولم يصدق عليه إنه كذا فلم يكن مقدارًا. وكذلك كلّ عدد معدود في نفسه ومتى فرضت كميّة لا نهاية لها. فقد وضعت كميّة ليست بكميّة وذلك محال، فإنّ ليس شيء موجودا بالفعل بلا نهاية.

فصل [٢٠]

[ما لا نهاية]

إنّه وإن لم يكن شيء بلا نهاية موجودًا بالفعل حاصل الوجود، فإنّ للانهاية وجودًا على نحو ما، وذلك أنّ تزيّد العدد ليس يقف على حد لا يتجاوزه؛ بل يقبل الزيادة أبدًا بمعنى أنّه ليست حقيقة العدد هي أن تكون بمقدار كذا حتى إذا زيد عليه خرج عن أن يكون عددًا؛ ولكنّه بأيّ عدد كان قبل التضعيف وكذلك دائمًا من غير أن يقف في حدّ لا يقبله. فإنّ العدد في نفسه متناه وقبوله التزيّد غير متناه، بمعنى أنّه لا ينقطع هذا المعنى منه ولا يتناهي ولا يبلغ إلى حدّ ينقطع قبول التزيّد منه. وعلى هذا المثال انقسام المقدار، فإنّ طبيعته لا نهاية موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل. وليس معنى القوة هاهنا معنى شيء يخرج إلى الفعل؛ لأنّه متى خرج إلى الفعل فقد انقطع وتناهي؛ ولكن معناه أنّه يحتمل أن يكون أبدًا غير ما كان ويمعن كذلك لا إلى حدّ يقف فيه وينقطع عنده. وليس يوجد لا نهاية في شيء موجود بالفعل أو في شيء هو حاصل الوجود بكلّيته، فإنّ ذلك يكون متناهيًا؛ بل فيما يمكن أن يوجد منه دائمًا شيء آخر غير ما كان، ثم كلّما يحصل من هذا الشيء في الوجود يكون متناهيًا وتمادى وجوده شيئًا بعد شيء وخروجه إلى الفعل يكون بلا نهاية ولا انقطاع. فطبيعة لا نهاية إذن هي بالقوة؛ لأنّها هي أن لا ينقطع الخروج إلى الفعل ويكون أبدًا في القوة والإمكان غير ما وجد بالفعل.

فصل [٢١]

[المقدار]

المقدار بذاته بُعد، وكلُّ بُعد له في نفسه شيء غير شيء منه متّصل بعضه ببعض فهو بأيّ مقدار كان صدق هذا المعنى فيه؛ لأنه إنّيّته وجوده الخاصّ به. وإذا كان كذلك كان منقسمًا في نفسه إلى ما لا نهاية له، ولم يبلغ قطّ إلى أجزاء لا تتجزّأ؛ لأنّ الأجزاء التي ينقسم البعد إليها يجب أن يكون أبعادًا، وذلك أنّه إن لم يكن كلّ واحد منها بعدًا له في نفسه امتداد لم تكن جملتها بعدًا له امتداد، وإذا كان كلّ جزء منه بعدًا كان شيء منه غير شيء منه، وكان له في نفسه جزء أصغر منه وإذا كان كذلك كان منقسمًا، وعلى هذا دائمًا من غير أن ينقطع هذا المعنى منه.

ولو كان المقدار مركّبًا من أجزاء لا تتجزّأ كان ذلك إمّا بالاتّصال وإمّا بالتماس. واتصال الأشياء هي أن تتحد نهاياتها حتى يصير كلّها شيئًا واحدًا، وتماس الأشياء هي أن تتلاقى نهاياتها حتى لا يكون بين نهاياتها شيء آخر غيرها، والنهائية غير ما له نهاية. فإنّ كلّ جزء منها اتّصل بجزء آخر أو ماس بشيء منه دون شيء، فإنّ هو منقسم. وليس يجوز أن يكون قد اتّصل أو ماس بكليّته؛ لأنه لا يحصل من تركيب كثير منها إلّا مقدار الواحد منها، إذ لا يفضل عن موضع الاتصال والمماس شيء فلا يحصل هناك امتداد وعظم البتّة. ولا يجوز أيضًا أن يكون كلّها نهايات لأشياء لها نهايات. فإنّ النهايات لا قوام لها بأنفسها أو لا، ثم لا يحصل من اتّصالها أو مماسّتها بعد آخر البتّة غير ما لها في أنفسها. فإنّ ليس شيء من المقدار مركّبًا من أجزاء لا تتجزّأ ولا منقسمًا إلى أجزاء غير منقسمة؛ بل كان كلّ جزء يفرض منه فقابلٌ للتجزّئ أبدًا بالقوّة بمعنى أنّ له في ذاته شيء غير شيء منه، وكذلك إلى ما لا نهاية له.

فصل [٢٢]

[ماهية الحركة والمسافة والزمان ١]

إذا صحّ في المقدار أنّه ليس مركّبًا من أجزاء لا تتجزّأ؛ بل منقسم إلى ما لا نهاية له بالقوّة، فقد الصحّ ذلك في الحركة والزمان، وذلك أنّ الحركة مقدار؛ لأنّها سلوك في المقدار وقطع إيّاه. وهي أبدًا بمقدار العظم الذي هي قطعه ومتّصلة مثله. وكذلك الزمان يتبع الحركة ويكون بمقدارها ومطابقًا إيّاها. فإنّ ما لزم في العظم من الانقسام إلى ما لا نهاية له بالقوّة، فقد لزم مثل ذلك في الحركة فيه والزمان الذي يلزمها، وذلك أنّه إن كانت المسافة من أجزاء تتجزّأ، والحركة من أجزاء لا تتجزّأ، لم يطابق جزء الحركة جزء المسافة ولم يكن سلوكًا فيه وإتيانًا عليه، وكذلك قياس الزمان إلى الحركة.

والحركة في العظم هي قطعه والسلوك فيه، فإن كانت المسافة مركّبة من أجزاء لا تتجزّأ لم يحتج كلّ جزء منها إلى قطعه والسلوك فيه؛ لأنّه ليس بعدًا يتحرّك فيه المتحرّك من شيء إلى شيء، وإذا كان هذا لازمًا في كلّ جزء منها ولم يكن بين تلك الأجزاء بعدٌ يحتاج إلى قطعه والسلوك فيه من شيء إلى شيء كانت المسافة المركّبة من أجزاء لا تتجزّأ غير محتاجة إلى قطعها، وكان المتحرّك قد تحرّك فيها من غير أن قطعها وسلك فيها البتّة.

والأسرع والأبطأ موجودان في المتحرّكات. والأسرع هو الذي يقطع مسافة أكثر في زمان واحد أو مسافة واحدة في زمان أقلّ. والأبطأ على عكس ذلك. فإن كانت المسافة مركّبة من أجزاء لا تتجزّأ وقطع الأسرع منها جزء في زمان ما، فإنّ الأبطأ يكون قد قطع في ذلك الزمان أقلّ من جزء، وكذلك متى تحرّك الأبطأ شيئًا ما من المسافة في جزء لا يتجزّأ من الزمان فإنّ الأسرع يكون قد تحرّك ذلك المقدار في أقلّ من ذلك الزمان، وكذلك متى تحرّك الأسرع جزء لا يتجزّأ من الحركة في زمان ما فإنّ في ذلك الزمان بعينه يكون قد تحرّك الأبطأ أقلّ من تلك الحركة، فإنّ ليس ولا واحد من هذه الثلاثة مركّبًا من أجزاء لا تتجزّأ؛ بل كلّها متطابقة في أنّها ينقسم إلى ما ينقسم دائمًا ويقبل التجزّئ إلى ما لا نهاية له بالقوّة.

فصل [٢٣]

[ماهية الحركة والمسافة والزمان ٢]

المسافة والحركة فيها وزمان تلك الحركة كلها متطابقة متساوية. وليس يمكن أن يكون بعضها متناهيًا وبعضها غير متناه؛ لأنه متى كان جميع الحركة مساويًا لجميع هذه المسافة وكان أحدهما متناهيًا أو غير متناه كان الآخر مثل ذلك. وإلا لم يكونا متساويين متطابقين، والحركة المتناهية لا تأتي على المسافة غير المتناهية ولا يكون جميعها لجميعها؛ بل يكون جميع الحركة لبعض المسافة. وكذلك نسبة المسافة المتناهية إلى الحركة غير المتناهية؛ لأنها تطابق من الحركة بعضها لا كلها، فلا يكون جميع الحركة لجميع المسافة؛ بل جميع المسافة لبعض الحركة، وكذلك نسبة الزمان إلى الحركة. ومتى وضعت مسافة متناهية فالحركة فيها وزمان الحركة متناهيان؛ لأنهما إن كانا غير متناهيين وفرض جزء من المسافة وأخذ ما طابقه من الحركة والزمان وجد جزء المسافة قد يمسح جميع المسافة ويقدرها، وجزء الزمان والحركة لا يقدرهما ولا يمسحهما بذلك العدد ولا بأي عدد كان، وكذلك متى وضع على عكس ذلك، أعني لا يقطع مسافة غير متناهية بحركة متناهية وزمان متناه؛ لأن جزء الحركة والزمان يقدرهما وجزء المسافة لا يقدرها. وكذلك الحركة والزمان لا يكون أحدهما متناهيًا والآخر غير متناه؛ لأن جزء المتناهي منهما أيهما كان يقدره، وجزء الغير المتناهي لا يقدره، وجميع ما يلزم الحركة من الزمان يلزم السكون كذلك.

فصل [٢٤]

[الآن]

الآن الحقيقي ليس له بعد البتة؛ لأنه لو كان له بعد كان منقسمًا وانقسامه كان إلى الماضي والمستقبل فلم يكن أنا حقيقيًا؛ بل زمانًا. وكان الآن الحقيقي هو المعنى الفاصل بين الماضي والمستقبل منه، فإن الآن الحقيقي غير منقسم. وإذا كان كذلك فليس من الممكن أن يتحرك شيء في الآن؛ لأنه إن تحرك شيء في الآن مقدارًا ما من المسافة وجب أن يتحرك ذلك المقدار بعينه متحركًا أسرع في أقل من الآن فيصير الآن منقسمًا. فإن ليس في الآن حركة، فإن كل حركة في زمان. فإذا لم يكن في الآن حركة لم يكن فيه سكون أيضًا؛ لأن كل سكون في زمان، والزمان يلزمه ويقدره بنحو العرض كما يلزم الحركة ويقدرها بالذات. وكذلك لا يتحرك شيء ولا يسكن في نقطة؛ لأن كل حركة فمن شيء إلى شيء وهذا يكون بعدًا وكل حركة في زمان. فإن تحرك متحرك في نقطة في زمان ما وجب أن يتحرك متحركًا أبطأ في ذلك الزمان أقل من نقطة فتصير النقطة منقسمة. فإن ليس فيما لا يتجزأ حركة، فإن كل حركة في البعد، وكذلك ما لا يتجزأ لا يتحرك ولا يسكن؛ لأنه متى تحركت نقطة بعدًا ما صار ذلك البعد مقدّرًا ممسوحًا منها، فيكون لذلك مركبًا من نقط منقسمة إلى أجزاء لا يتجزأ. فإن كل حركة وكل سكون في زمان منقسم وفي مسافة منقسمة وأشياء منقسمة. وإنما يكون في الآن وفي النقطة نهاية الحركة؛ لأنه كما تتلازم المسافة والحركة والزمان كذلك يتطابق نهاياتها.

فصل [٢٥]

[التغير متناه]

كل تغير من شيء إلى شيء آخر يكون متناهيًا لا محالة، سواء كان بين الصورة والعدم كالكون والفساد أو بين كقيتين متضادتين كالاستحالات أو بين مقدارين متقابلين كالنمو والنقصان أو بين مكانين متقابلين كالحركات

المكانية على الاستقامة. وذلك أنه متى كان التغير من شيء إلى شيء كان محصوراً فيما بين نهايتين وأمكن الوصول من إحدهما إلى الأخرى بزمان محدود؛ لأنه ما من بعد متناه يكون السكون فيه بزمان غير متناه. فإن لم يكن شيء من هذه التغيرات يبقى دائماً على الاتصال. ولا يمكن أن يبقى شيء متغيراً بواحد من هذه التغيرات زمناً بلا نهاية إلا بالتكرار، بمعنى أنه متى تنهى تغير واحد ابتداءً في تغير أجزاء إما من ذلك الجنس بعينه وإما من جنس آخر فيكون أبداً متغيراً؛ ولكن لا يتغير واحد؛ بل تغير كثير.

وأما السماويات فقد يمكن أن تكون حركتها على الاستدارة واحدة متصلة بلا نهاية؛ لأنها ليست تتحرك من شيء إلى شيء آخر هما نهاية حركتها، وهي وإن عادت إلى موضع واحد بعينه مرات كثيرة فإن الحركة واحدة بالشخص؛ لأنها لم تنقطع، وحركتها من كل موضع هي بعينها حركة إلى ذلك الموضع، وكل موضع منها مبدأ ووسط ونهاية وما منه الحركة وما إليه الحركة معاً، فإن لم يكن هناك من جهة المعنى الذي فيه الحركة سبب يقطع حركتها وتخرجها عن أن تكون واحدة.

فصل [٢٦]

[القوى المحركة]

المتحرك بالذات هو الجسم وسائر الأشياء متى قيل إنها متحركة فبمعنى أنها موجودة في الجسم الذي يتحرك بالذات، فيكون سائر الأشياء غير الجسم متحركة بطريق العرض. ولكل حركة سبب فاعل؛ لأن الحركة لا تحدث نفسها، وليس سببها هو الجسم المتحرك، وذلك أنه لو كان الجسم بما هو جسم سبب تحريك نفسه كانت حركات الموجودات كلها على نحو واحد؛ لأنها كلها من جهة جسميتها معنى واحد، فإن السبب المحرك شيء غير الجسم، وهذا السبب إما أن يكون من خارج المتحرك وإما أن يكون في المتحرك. وإذا كان في المتحرك كان صورة فيه ومعنى ذاتياً له؛ كالثقل والخفة في الأسطوانات وما تتركب منها، والنفس الحيوانية للحيوانات، والقوى المحركة للسماويات. والمحرك من خارج يكون على ضربين: إما شيء يحرك الجسم إلى خلاف ما تحركه إليه قوته الطبيعية وهذه الحركة تكون قسرية وخارجة عن الطبع وسببها محرك بالقسر، وإما شيء يحرك القوة المحركة للجسم بمعنى أنه يؤديها إلى أن تحرك الجسم حركته الطبيعية. وهذا السبب ليس فاعلاً للحركة؛ بل غاية الحركة التي لأجلها تحرك القوة المحركة الجسم الذي هو موضوعها؛ لأن الحيوان إن لم يسنح له من خارج شيء يشاقه أو يكرهه لم يتحرك البتة. وكذلك الأسطوانات تتحرك إلى مراكزها التي هي حيز الأماكن لها ليسكن فيها. والقوة الحيوانية وإن كانت طبيعة للحيوان تحركه حركة طبيعية فإنها ليست طبيعة للبدن المركب من الأسطوانات؛ بل خارجة عن طبعه؛ لأن طبيعة البدن هي طبيعة بسائطه التي منها تتركب. فالحيوان متى يسنح له شيء هو كماله حركته قوته الحيوانية بدنه إليه على خلاف ما من شأن على خلاف ما من شأن البدن الحركة إليه؛ لأن كماله بما هو حيوان ليس كماله بما هو مركب من الأسطوانات. وكان في موضوع واحد طبيعتان، ولكن إحدهما بتوسط الأخرى تتنازعان الموضوع ويروم كل واحدة منهما تحريكه إلى ما يدعو كمالها؛ ولهذا يتعب الحيوان؛ لأن في بدنه قوة منازعة لقوته الحيوانية. فإن القوة الحيوانية تحرك البدن المركب من الأسطوانات من داخل كما تحرك القوة القاسرة من خارج.

فصل [٢٧]

[الموضوع والقوى]

كلّ قوّة قاسرة فإنّها متى كانت مثل القوّة المقسورة لم تقدر على قهرها وغلبتها وتحريك موضوعها إلى خلاف ما من شأنها تحريكه ومتى كانت أقوى منها قدرت على قهرها وتحريك موضوعها إلى خلاف ما من شأنها تحريكه مسافةً ما في زمانٍ ما، وبمقدار ما يغلب تكون نسبة المسافة إلى زمان الحركة فيها حتى أنّها كلما كانت أقوى حرّكت إمّا مسافة أكثر في زمان واحد وإمّا مسافة واحدة في زمان أقل. وأمّا متى كانت القاسرة أضعف من المقسورة فليس يلزم أنّها تحرّك مسافةً سواءً في زمان أكثر أو في زمان سواءٍ مسافةً أقل؛ بل لم يقدر على التحريك أصلاً؛ لأنّه لا يقدر شيء على تحريك شيء على خلاف طبيعته إلّا بالقسر ولا يكون القسر إلّا للأغلب. ولا يمكن أن تحرّك قوّة متناهية قوّة متناهية زماناً بلا نهاية؛ لأنّه متى ضوعف المحرّك أو نصف المتحرّك وجب أن يحركه في نصف ذلك الزمان؛ لأنّ في كلا الحالين يصير المحرك أقوى ممّا كان، فيحرّك في زمان أصغر، فجميع ذلك الزمان إذن متناه؛ لأنّ ما له نصف فهو متناه، فإذا لا تحرّك قوّة متناهية شيئاً البتّة زماناً بلا نهاية. ولا يمكن أن يكون في موضوع متناه قوّة بلا نهاية، فنقدر على التحريك بلا نهاية، وذلك أنّ القوّة السائرة في موضوع ما بكلّيته تكون متناهية بنتاهي موضوعها، وموضوعها من جهة تناهيه يكون له نصف وضعف، فمتى أخذ نصفه كانت قوّته نصف الغير المتناهية التي كانت في الكلّ. كذلك إذا فرض ضعفه تكون القوّة ضعف ما كانت وما له نصف وضعف فهو متناه، فإذا كلّ موضوع متناه فقوّته متناهية.

والسماويّات المتحرّكة على الاستدارة وإن كانت تحتمل حركتها من جهة استدارتها أن تدوم متّصلة أبداً فإنّها من جهة قوّتها المحرّكة لن يمكن أن تدوم حركتها أبداً إلى ما لا نهاية له؛ لأنّها متناهية المقدار، فقوّتها المحرّكة إذن متناهية والقوّة المتناهية لا تحرّك زماناً بلا نهاية.

تمّ كتابُ مبادئ الموجودات الطبيعية عن

أبي سهلٍ عيسى بن يحيى المسيحي.

بحمد الله ومنه وصلى الله على محمّد وآله اجمعين.

TERCÜME

Bismillahirrahmanirrahim

Ebû Sehl ‘Î’sâ b. Yahyâ der ki; bizim bu kitapta amacımız, bilfiil alemde var olan ve doğal varlıklar olarak isimlendirilen tüm mevcutlar için ortak olan şeylerin hakikatlerini açıklamaktır. Bu [hakikatlerini açıklamayı amaçladığımız] şeyler,

[1] ya *madde* ve *suret* gibi bu doğal varlıkların varlığının ve mahiyetinin (*kıvâm*) ilkesidir

[2] ya *madde*, *suret* ve *özel yokluk* gibi oluşunun ilkesidir

[3] ya *mekân*, *hareket* ve *zaman* gibi doğal varlıkların kendilerinden ayırlamadığı ve onlarsız var olamadığı arazî lazımlardır

[4] ya da *boşluk* ve *sonsuzluk* gibi arazî lazım oldukları zannedilen şeylerdir.

İşte bu *sekiz şey*, bizim bu kitapta hakikatlerini açıklamayı ve onlara ilişkin ilintilerini incelemeyi amaçladığımız şeylerdir. Bu açıklamadan sonra söze şöyle başlayabiliriz:

[1.] Fesıl

[Tabî’î Varlıklar]

Gök, yıldızlar, gökyüzünde bulunan ustukuslar (unsurlar), bu ustukuslardan (unsurlardan) meydana gelen -ki bunlar havada veya madenler gibi yerin altında veya hayvanlar ve bitkiler gibi yerin üstünde bulunan şeylerdir- ve alemde bilfiil mevcut olan tüm doğal varlıkların her biri farklı anlamlardan bileşik (*mürekkeb*) varlıklardır. Örneğin elma cisimden, şekilden, renkten, tattan ve kokudan bileşik bir varlıktır. Diğer tüm mevcutlar da bu şekildedir. Bütün bu mevcutların her birine ilişkin anlamları üç kategoride toplayabiliriz. Birincisi; mevcutların her birinin özsel parçalarından biri olan ama sadece belli bir mevcuda özel olmayıp diğer mevcutlarda da bulunan anlamdır. İşte bu *madde* olarak isimlendirilen konudur (*mevzû*). İkincisi; müşahhas bir mevcudun özsel parçalarından biri olan, kendisinde bulunan özel anlamın kurucusu olan ve kendisi dışında diğer mevcutlarda bulunmayan anlamdır. Bu ise bir şeyi o şey yapan ve bilfiil var olmasını sağlayan *suret*dir. Üçüncüsü ise; mevcutlara sonradan ilişkin, yani ilgili mevcudun anlamının kurucu bir unsuru olmayan ve o mevcudun varlığı ve mahiyetinde kendisine ihtiyaç duymadığı *araz* olarak isimlendirilen anlamdır. Bu araz da ya mevcuttan ayrılmayan *araz-ı lâzım* ya da mevcuttan ayrılabilen *araz-ı mufârık*tır. Buna göre

alemdaki bütün varlıklarda suret olarak isimlendirilen ve bir şeyi o şey yapan mahiyetini teşkil eden bir anlam vardır. Örneğin insandaki insanlık anlamı insanın suretidir ve insan bu suretle insan olur. Yine her bir varlıkta suretin konusu (*mevzû* ') olan ve suretin kendisinde var olduğu ikinci bir anlam vardır. İnsanın suretinin konusu olan cisim de bu kısma örnektir. Bu iki anlam, alemdaki bütün varlıkların her birinin özsel ilkeleridir (*mebde'ân zâtîyyân*). Her bir mevcudun varlığı ve mahiyeti bu iki anlam ile teşekkül eder ve hiçbirisi bu anlamlar olmaksızın meydana gelemez. Arazî şeylere gelince; -ister iliştiği varlıktan ayrılmayan lazımî araz olsun ister de ayrılabilen mufârik araz olsun- bunlar mevcutların zatlarının kurucu unsurları değildir.

[2.] Fası

[Madde-Suret]

Varlığa gelen şeylerin ilkeleri onların maddeleri ve suretleri olup o şeylerin varlıklarının devamının, suretlerinin konularında var olmaya devam etmesine bağlı olması gibi o şeylerden varlığa gelenlerin oluş bulması da konularının o şeylere özgü olan suretleri kabul etmesi ve ilgili suretlerin o konularda bilfiil olarak meydana gelmesidir. Ancak ilgili suret o konuda iki şartın meydana gelmesinden sonra bilfiil olarak var olur: [1] O konunun ilgili sureti taşınamaması ve [2] o sureti kabul için hazır olması. Zira ilgili suret o konuda bilfiil bulunursa konunun o sureti kabule ihtiyaç duyması imkânsız olur. Söz gelimi canlılık özelliğini henüz taşımayan bir şey canlı olabilir. Canlı olan bir şey tekrar canlı olamaz. Aynı şekilde o konuda ilgili sureti kabul etme imkânı yoksa o sureti asla kabul edemez ve o konu ve suretten bir oluş meydana gelemez. Çünkü rastgele bazı şeylerin bir araya gelmesiyle herhangi bir şey oluşa gelmez. Bilakis her şeyin var edici sebepleri vardır. Buna göre bir şeyin kendisinden oluşa geldiği konuyla o şeyin sureti arasında bir uygunluk ve özgülük ilişkisi vardır ve o konu başka suretlerdense o suretle bir araya gelmeye daha elverişli olur. Dolayısıyla herhangi bir oluş durumu için bir konu ve o konuda bilfiil var olmayıp bilkuvve var olan bir surete ihtiyaç vardır. Bu duruma özel yokluk denir. Bu yokluğa özel yokluk denmesinin nedeni bu yokluğun mutlak anlamda yokluk değil bir şeyden yoksun olma anlamına gelmesidir. Bu özel yokluğa oluş için ihtiyaç duyulurken bir şeyin varlığı ya da mahiyeti için ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bir şey bilfiil insan değilken insan olabilir. Bilfiil insan olan bir şey bir daha insan olamaz. Sonuç olarak oluşun ilkeleri madde, suret ve özel yokluk olmak üzere üç tanedir. Varlığın ilkeleri de madde ve suret olmak üzere ikidir.

[3.] Fasl

[Suret]

Cisimsel bir mevcudun oluŖa gelmesi onun suretinin baŖka bir surete d n Ŗmesidir. Bunun anlamı konuda bilfiil var olan suretin yerine konuda bilkuvve bulunan baŖka bir suretin konuya yerleŖmesidir. Bu durum bütün cisimsel suretlerde geçerlidir. Zira kendisine yeni bir suret yerleŖen her cisim öncelikle kendisinde daha önce bulunan suretten soyutlanır. DeĖiŖimin yaŖandığı bu iki suret, birbirine zıt niteliklerde olabileceği gibi farklı fakat zıt olmayan niteliklerde de olabilir. Bu deĖiŖimin zıt nitelikler arasında olmasına su suretinin yerine hava suretinin geçmesi örnek verilebilir. Bu deĖiŖim esnasında sıcaklık ve hafiflik nitelikleri yerine konuya soğukluk ve ağırlık nitelikleri yerleŖir. Benzer nitelikte olan suretlerin deĖiŖimine ise biçim ya da Ŗekilsel hallerdeki deĖiŖimler örnek verilebilir. Bir cismin Ŗeklinin ya da g r n Ŗ n n deĖiŖmesi ancak  nceki Ŗeklinden farklı olup onunla zıt olmayan baŖka bir Ŗekli kabul etmesiyle olur.       Ŗekiller birbirleriyle farklı fakat zıt değildir. Nefslerin durum (*hey'et*) ve melekeleri kabul etmelerine gelince; burada yukarıda bahsettiğimiz bir suretin yerine ondan farklı veya onunla zıt olan baŖka bir suretin geçmesi olayı söz konusu değildir. Zira insan bir Ŗeyi bilmiyorken biliyor durumuna geçer ve kendisinde daha önce var olmayan durumlar (*hey' t*) meydana gelir. Bu suret deĖiŖimleri durumlarının her biri için özel yokluk ifadesi kullanılabilir.       soğukluk aslında sıcaklığın olmamasıdır, aynı Ŗekilde yuvarlak olmayan bir Ŗekil aslında yuvarlaklığın yokluğudur. Yine geometrinin yokluğu geometri değildir.

[4.] Fasl

[Madde]

Heyula, ya tek baŖına mücerret bir halde bulunabilir ya da herhangi bir suretle beraber bulunabilir. Birinci tür heyula mutlak heyula olarak isimlendirilir ve bütün doğal varlıklar için ortaktır. Suretle beraber bulunan heyula ise suretler arasından belli bir surete izafe edilen heyuladır. Birinci tür heyulaya örnek; cisimsel suretlere konu olan ilksel heyuladır. Bu ilksel heyula alemdeki bütün mevcutlar için ortak olarak bulunur. İkinci tür olan özel heyulaya örnek ise bitkilerin, madenlerin ve göksel olayların heyulası olan ustukuslardır. Ondan daha özel olan da hayvanların heyulası olan bitkidir. Buna göre ilk heyula mutlak anlamda cisimliliğin konusu; cisim ise gök, yıldızlar ve ustukuslar gibi basit suretlerin konusudur. Gök ve yıldızlara gelince bunlar baŖka bir suretin konuları değillerdir. Fakat ustukuslar, madenler ve bitkilerin suretlerinin konusudur. Bitkiler hayvanların konusu, hayvanlar ise kendi içerinden birbirlerinin konusu olmakla beraber

hayvan türü dışında başka şeylerin suretlerine konu olmaz. Yapay suretlerin konuları da bu saydığımız türlerdir. Yapay suretlerin kendilerine özel konuları yoktur, aksine konuları genel olarak doğal cisimlerdir.

[5.] Fasl

[Tabiat ve Suret]

Bir şeyin sureti, onun mekânsal hareketinin ya da sükununun sebebi ise buna doğa (*tabiat*) denir. Bunu şöyle örnekleyebiliriz: Gök cisimlerinin dairesel hareket etmesinin sebebi, onun dairesel hareket etmesini sağlayan suretidir. Aynı şekilde ateş ve havadaki hafiflik sureti onları yukarı yönlü, toprak ve sudaki ağırlık sureti onları aşağı yönlü, hayvanî nefis ise canlıyı bütün yönlerde hareket ettirir. Öyleyse tabiatı üçe ayırabiliriz:

- 1) Gök cisimlerinin tabiatı: Göksel cisimlerin tabiatı onları sürekli bir şekilde dairesel olarak hareket ettirir ve hiçbir zaman durdurmaz. Çünkü gök cisimlerinin tabiatı yalnızca hareketin sebebi olup sükunun sebebi olamaz.
- 2) Ustukuslar ve bunlardan bileşik şeylerin tabiatı: Bu da ağırlık ve hafifliktir. Ağırlık ve hafiflik hareket ve sükunun sebebi olmakla birlikte ikisinin de eşit düzeyde sebebi değildir. Aksine bir şey özel mekânında olmadığında oraya gelene kadar hareket ettirir, oraya vardığında ise durdurur.
- 3) Hayvanî nefis: Bu tabiat canlının suretidir ve hareket ve sükununun eşit düzeyde sebebi olabilir. Bu tabiat canlıyı zaman, mekân ve hâl (durum) fark etmeksizin hareket ettirebilir ya da canlının sükununu sağlayabilir.

Buradan anlaşıldığı üzere her suret hareket ettirici değildir. Örneğin altının sureti altını bitkinin sureti de bitkiyi hareket ettirmez. Tabiat, hareket ettirici surettir. Öyleyse her suret tabiat değildir ama her tabiat surettir. Çünkü tabiat bir şeyde zatı itibariyle bulunur ve o şeyde o şey olması sebebiyle vardır. Sözelimi canlı harici bir sebepten dolayı değil bizzat kendisinde bulunan ve zatından kaynaklanan bir anlam olan canlılık sebebiyle hareket eder. Buna göre tabiat araz yoluyla değil de bizzat bulunduğu bir şeyin hareket etmesini veya sükununu sağlayan sebeptir.

[6.] Fasl

[Tabiat ve Madde]

Bir şeyin heyulası onun tabiatı olamaz. Çünkü hiçbir konu bir şeyin hareketinin sebebi olamaz. Eğer hareket ettirici heyula olsaydı heyulaları cisim olan ateş ve toprağın aynı yönde hareket etmeleri gerekirdi. Hareket ettirici sebep dışsal bir sebep değilse

mutlaka içsel yani cismin kendi içerisinde bulunan bir sebep olmalıdır. Buradan hareketle doğal varlıkların hareketinin içsel bir sebeple olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi toprak aşağı yönlü hareket ettiğinde bu hareketi sağlayan şey dışsal bir sebep değil toprağın kendisinde bulunan bir anlamdır. Kendisinde bulunan bu anlam araz değildir. Çünkü bu anlam araz olsaydı topraktan ayrılabilmesi gerekirdi ve toprak havada serbest bırakıldığında bazen asılı kalabilmesi gerekirdi. Öyleyse hareketin sebebi olan bu anlam toprağın mahiyetinin kurucu bir unsuru ve zatî bir parçasıdır. Bir şeyde bulunan zatî anlam ise ya heyula ya da surettir. Bir şeyin heyulasının onun hareketinin sebebi olamayacağı yukarıda zikrettiğimiz gerekçelerle açıklığa kavuştuğuna göre hareketin sebebi surettir. Dolayısıyla hareketin sebebi olan tabiatın da suret olduğu ortaya çıkar. Yine buradan hareketle her suret ve konunun, bilfiil kendi başına kaim olan varlıkların cevherinin parçaları olmaları itibariyle cevher olduğunu da söyleyebiliriz. Cevherin parçası olması itibariyle suret ve konunun cevher olduğunu ise arazlardan oluşan parçaların bir araya gelerek bir cevher oluşturmamalarına dayandırabiliriz. Örneğin konu olarak insan bedeni ve suret olarak da insan nefsinin araz olduğunu varsaydığımızda ortaya çıkan ikisinin bileşimi olan insanın da araz olması gerekir. İnsanın araz olması durumunda da kendisiyle kâim olamaması, bilakis onu taşıyan bir cevherde var olması gerekir. Oysa insanın kendi başına kâim olduğu ve kendisini taşıyan bir cevherde var olmadığı bilinmektedir. Öyleyse kendi başına kaim bir cevher olarak insanın parçalarının da cevher olduğunu ifade edebiliriz.

[7.] Fası

[Yapay suretler ve Tabiatı]

İnsan yapımı hiçbir cismin sureti kendisinden yapıldığı maddenin tabiatı değildir. Çünkü bu yapay suretler, kendisinden meydana geldiği bu maddelerin ne zatîsi ne hareketinin sebebi ne de kurucu unsurudur. Sözelimi kılıcın sureti, kılıcın kendisinden yapıldığı demir için zatî bir parça veya kurucu bir unsur değildir. Demir kılıç şeklinde olmasa da demirdir. Kılıçlık sureti demirin hareketinin sebebi de değildir. Çünkü kılıç yere düştüğü zaman onun yere düşmesinin sebebi kılıç olması değil ağır olmasıdır. Durum böyle olunca yapay suretler her ne kadar o insan yapımı cisimlerin suretleri de olsalar konularında var olan birer arazdırlar. Mesela kılıcın şekli kılıcın, kılıç olma anlamının tamamlayıcı unsuru olduğu için sureti, demirin ise demir olma anlamının tamamlayıcı unsuru olmadığı için arazıdır. Yapım işi (*sinâ'a*) her ne kadar yapay suretlerin fail sebebi olsa da ilgili maddenin tabiatına tabidir. Şöyle ki yapım işi (*sinâ'a*), herhangi bir

maddeden, kendisinde yapılmak istenen şeye yönelik bir istidat bulunmadığı sürece ilgili şeyi üretemez. Bu istidat o maddede bir doğa olarak bulunan bir şeydir. Dolayısıyla yapım işini gerçekleştiren kişi (*sâni*'), istediği herhangi bir maddeden kılıç ortaya çıkaramaz, ancak sert bir cevher olan demirden yapmak zorundadır. Demirin sertliği ise yapım işinin var edemediği bir şeydir ve demirin tabiatından kaynaklıdır.

[8.] Fasil

[Dört Neden]

Tabî'î bir şekilde oluşan her şeyin meydana gelmesi için iki tanesi mahiyetinin kurucu unsurları olan, iki tanesi de dışardan olan dört şeye ihtiyaç vardır. Kurucu olan iki sebep madde ve suret, dışardan olanlar ise fâil ve gaye sebeplerdir. Söz gelimi oluşa gelen bir şey mevcut değilken varlığa gelen şeydir. Böyle olan bir şeyin mutlaka fail bir sebebi olmalıdır. Çünkü hiçbir şey kendi kendini yokluktan varlığa çıkaramaz. Yok olan bir şey kendi var oluşunun nasıl sebebi olsun? Varlığa getirme işini yapan fail, fiilini yaparken fiilden önce var olmayan şeyin varlığını yokluğundan evlâ kılan bir yetkinliği (*kemâl*) amaçlar. Eğer bu amaçlanan yetkinlik (*kemâl*) olmasaydı o şeyi meydana getirmesi getirmemesinden evlâ olmazdı. Öyleyse her tabî'î oluşun ve her sonradan meydana gelen şeyin var olmak için *heyula*, *suret*, *fâil* ve fâil tarafından fiili yaparken amaçlanan *gaye* olmak üzere dört nedene ihtiyacı vardır. Bazen fâil fiilini yaparken yapacağı şeyin suretini değil başka bir şeyi amaçlar. Mesela bir marangozun sedir yaparken amacı, sadece bir sedir sureti ortaya çıkarmak değil oturma işine yarayan bir fayda sağlamaktır. Doğal varlıkların oluşlarında amaçlanan gaye ise suretin kendisi ve o suretin bilfiil ortaya çıkmasıdır. Yani her tabî'î bir şeyi yapan fâil, tabî'î bir şeyi oluşa getirirken sadece o şeyin bilfiil suretini meydana getirmeyi gaye edinir. Öyleyse tabî'î varlıklarda suretle gayenin bir olduğunu söyleyebiliriz.

[9.] Fasil

[Rastlantı]

Rastlantı, irade kaynaklı olan ya da tabî'î olan amaçlara sonradan ilişen bir yetkinliktir. Şöyle ki canlıların tabiatı ya da iradeli hareket ettirici kuvvesi herhangi bir gayeye yönelse, sonra da bu gaye ile birlikte ondan farklı herhangi bir şey daha meydana gelse bu sonradan olan şey rastlantı ile meydana gelmiş demektir. Örneğin farz edelim ki havada serbest bırakılan bir taşın merkezine dönme gayesini gerçekleştirmek için aşağı yönlü hareketi esnasında düşeceği yerde bir cam olsun ve taş bu camın üstüne düşüp

kırsın. İşte bu durumda taşın camı kırmasını arazî bir gaye olarak ifade ederiz. Çünkü her ne kadar taş yere düştüğünde camı kırsa da taşın gayesi burada camı kırmak değil doğası gereği aşağı yönlü hareket edip yerde hareketini sonlandırmaktır. Dolayısıyla taşın camı kırmayla sonlanan hareketinde camın kırılması arazî bir gaye olup ondan ayrılamayan zatî bir gaye değildir. Zira bir taş her yere düştüğünde cam kırmak zorunda değildir.

İradeli hareket ile gerçekleşen ve gayesinin yanında başka olaylar da meydana gelen durumlarda da aynı şey geçerlidir. Söz gelimi ağaç dikmek için yeri kazan birinin hazine bulması buna örnektir. Son kertede rastlantının arazî bir sebep olduğunu ve zatî sebebin rastlantının kendilerine iliştiği tabî'î ve iradeli hareket olduğunu söyleyebiliriz. Rastlantı nadirattandır ve doğal bir düzen içerisinde, ebedi ve sonsuz bir yapıya sahip değildir, aksine bir şeyin doğal mecrası dışına sapmasını ifade eder. Dolayısıyla rastlantı sermediyyât ve zarûriyyâtta değil mümkünlerde gerçekleşir. O halde bir sebep olarak rastlantı zatî bir sebep olmayıp arazî bir sebep olduğundan mevcutların hakikatleri araştırılırken kullanılmamalıdır. Rastlantısal sebebin arazî olmasının yanında sonsuza kadar gerçekleşme ihtimalinin olması sebebiyle rastgele meydana gelen bir sebep olması, ondan kesin bir bilgi elde edilememesine neden olur. Durum böyle olunca mevcutların hakikatleri araştırılırken kesin bilgi elde edilebilmesi için zatî sebeplerin tespit edilmesi gerekir.

[10.] Fasıl

[Değişim]

Bahsettiğimiz tabî'î mevcutların hiçbirisi bir sureti ya da anlamı kendisinde daha önce bilkuvve olarak bulunmuyorsa kabul edemez. Zira eğer böyle olmazsa herhangi bir şeyin kendinden başka olan her şeye dönüşebilmesi gerekirdi. Herhangi bir manada bir şeyin kuvve halinden bilfiil hale çıkması o bilkuvvelik anındaki anlamın bilfiil andaki anlamına doğru değişimini ifade eder. Dolayısıyla bir şey bilkuvve halde başka bir şeyde bulunmuyorsa, o şeyin ilgili şeye doğru bir değişimi söz konusu olamaz. Öyleyse değişimi mutlak olarak bilkuvve halden bilfiil hale çıkmak olarak tanımlayabiliriz.

Şayet bir şey herhangi bir anlamda eğer değişimine ya da bu değişim sürecine devam ediyorsa bu esnada söz konusu anlamın onda mutlak olarak ne bilkuvve ne de bilfiil bulunduğunu söyleyemeyiz. Sözgelimi beyaz bir cismin bilkuvve olarak içinde siyahlık anlamını barındırdığını ve bu cismin siyahlaşmaya başladığını yani siyahlığı kabul ettiğini ve bilfiil olarak siyahlığın ortaya çıktığını düşünelim. Bu durumda bu cismin gerçek anlamda bilkuvve siyah olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bu cisim

siyahlaşmaya başlamadan yani siyahlık onda bilfiil görünmeden önce onu bilkuvv ve içinde barındırıyordu. Aynı şekilde değişim sürecinde bu cismin gerçek anlamda bilfiil siyah olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü o cisim siyahlığı tamamen kabul edip değişim işi son bulduğunda bilfiil siyah olur. Dolayısıyla bu cisim değişim esnasında bilkuvv ve bilfiillik arasında durur ve bu cismin siyahlığa doğru değişimi arttıkça siyahlığa ve siyahlığın onda bilfiil ortaya çıkmasına daha yaklaşmış, buna karşılık siyahlığın onda bilkuvv ve bir halde bulunmasından o kadar uzaklaşmış olur. Sonuç olarak değişim bilkuvv ve anlamın bilfiil hale çıkmasıdır ve bir şeyin herhangi bir anlamda bilkuvv ve halden bilfiil hale dönüşümü devam ettiği sürece o şey -dönüşüm son bulana kadar- o anlam özelinde değişkendir.

[11.] Fasıl

[Değişim ve Türleri]

Mevcutlarda bulunan bilkuvv ve anlamların farklı farklı ve birden fazla olması gibi bu anlamları kabul etme ve bunların bilfiillığa çıkması anlamındaki değişimin de birden fazla yönde olması gerekir. Sözelimi mekân zatı itibarıyla siyahtan farklı olduğundan bir şeyin kendisinde bilkuvv ve bulunan bir mekâna doğru değişiminin yönü, kendisinde bilkuvv ve bulunan siyahlığa doğru değişiminin yönünden farklı olur. Öyleyse değişimlerin yönünün sayısı, değişimlerin kendisinde gerçekleştiği anlamların sayısı kadardır.

Kendisinde değişim olan anlamlar; ya mevcudun zatı ve cevheri olan surettir ya da nitelik, miktar, mekân ve bir şeyde bilkuvv ve bir halde bulunabilen anlamların tamamı gibi arazdır. Surette yaşanan değişime *oluş* ve *bozuluş*, mekânda yaşanan değişime *hareket*, miktarda yaşanan değişime *artma* ve *eksilme*, zıt niteliklerde yaşanan değişime ise *dönüşüm* (*istihâle*) denir. Bunların dışındaki anlamlarda yaşanan değişimlere ise yukarıdaki gibi özel isimler verilmez ve *falanca anlamda yaşanan değişim* denir. Örneğin konuda yaşanan değişime konuda yaşanan değişim ya da izafette yaşanan değişime izafette yaşanan değişim denir.

Kendilerinde değişim bulunan bu anlamlar, farklı türlere sahip olan cinsler olduğu gibi, değişimlerin yönleri de farklı türlere sahip cinslerdir. Söz gelimi yukarı yönün aşağı yönden farklı olması sebebiyle aşağı yönlü hareket yukarı yönlü hareketten tür bakımından farklıdır. Bunun yanında ikisi de mekânsal hareket oldukları için aynı cins hareketlerdir. Yukarı yönlü hareket değişimi ve sıcaklık değişimi ise hem tür bakımından hem de cins bakımından farklıdır. Çünkü sıcaklık nitelik kategorisinden bir tür iken yukarı yön mekân kategorisinden bir türdür. Fertlerde yaşanan değişimler, tek bir şeyin

bir defaya mahsus ve türsel olarak tek bir anlamda değişmesidir. Bu değişim, değişim zamanının anları arasında bir kopukluk olmadığı sürece bir defaya mahsus gerçekleşir.

Değişimlerin kendilerinde gerçekleştiği anlamlar arasında zıtlık olması gibi değişimlerin kendileri arasında da zıtlık olması gerekir. Örneğin sıcaklık soğuklukla zıt olduğundan sıcaklığa doğru olan değişim de soğukluğa doğru olan değişimle zıttır. Çünkü değişimlerin farklılığı değişimlerin kendilerinde gerçekleştiği anlamların farklılığına göredir. Aralarında ara formlar bulunan zıtlara (*el-müteẓâddâtü 'l-letî lehâ evsât*) gelince bu ara formlar her bir zıtta göre diğer zıt şey hükmündedir. Mesela boz rengi (*eğber*) beyaza göre siyah hükmündedir ve içindeki siyahlıkla beyaza zıt olur. Aynı şekilde siyaha göre de beyaz hükmündedir ve içindeki beyazlıkla siyaha zıt olur. Durum böyle olunca iki zıttan birinin ara forma doğru değişimi, diğer zıttın ara forma doğru değişimine zıt olur. Çünkü beyaz ne zaman boz rengine dönüşürse aslında boz rengine bulunan siyahlığa doğru bir değişim geçirir. Aynı şekilde siyahlık da her ne zaman boz rengine dönüşürse beyazlığa doğru bir değişim yaşar.

Bir değişimin parçalarında bulunan hızlılık ya da yavaşlıkla ilgili farklılıklar, değişimin tabiatını değiştirmez ve değişimde türsel bir farklılık meydana getirmez. Söz gelimi taşın aşağı doğru hareketi her ne kadar yere yaklaştıkça hızlansa da tür ve fert olarak birdir. Çünkü bu hareketin tamamı aşağı yönlü harekettir ve sürekli.

[12.] Fasıl

[Sükûn]

Bir şeyin herhangi bir hâlde az bir miktarda da olsa değişmeden kalmaya devam etmesi o şeyin ilgili anlamda sükûn üzere olması olarak isimlendirilir. O hâlde sakinlik sadece mekânsal hareketin olmaması değil mutlak anlamda değişimin olmaması anlamına gelir. Buna göre bir şey şu an ve daha önceden herhangi bir halde kalmaya devam ederse o şeye o hal üzere sükûn bulan denir. Mamafih nasıl ki mekânda gerçekleşen değişim olan hareket en açık değişim örneği ise aynı şekilde mekânda gerçekleşen sükûn da sükûnların en açığına örnektir. Sükûn değişimin olmamasıdır fakat bu her anlam ve her şey için geçerli değildir. Aksine değişmesi mümkün olan şeyler ve kendisinde değişimin gerçekleşmesi mümkün olan anlamlar için geçerlidir. Halinde herhangi bir değişimi kabul etme imkânı olmayan şeyler için “Bu şey hali üzere sükûn bulmuştur” denilemez. Aynı şekilde kendilerinde değişme imkânı olmayan anlamlar üzerinde kalınmasına da sükûn denemez. Sükûnün kendisinde değişme imkânı olan anlamlarda olması sükûnların sayısının o anlamlar sayısınca olmasını gerektirir. Çünkü sükûn ilgili anlamlarda

meydana gelen değişimlerin ortadan kaldırılmasıdır. Sükûnlar arasındaki farklılıklar bu bahsettiğimiz şeyden öte değildir. Zira sükûnlar doğaları olan suretler ve anlamlar olmadığından birbirleriyle zıt olamazlar veya başka hallere bürünemezler.

[13.] Fasıl

[Değişimin Şartları]

Herhangi bir değişimin olması için altı şart gerekir:

1. Şart: Değişimi kabul eden bir şeyin olması.
2. Şart: Değişimi kabul eden şeyi değiştiren bir değiştiricinin olması. Çünkü her zaman değişen değiştirenden farklıdır ve hiçbir şey kendi kendine değişmez.
3. Şart: Değişim. Değişim olmadıkça ne değiştirici, değiştirici olabilir ne de değişen, değişen olabilir.
4. Şart: Kendisinde değişimin olduğu anlam. Şayet değişime konu olan şey herhangi bir anlam üzere olmazsa başka bir anlama veya yöne doğru bir değişim yaşayamaz ve dönüşemez.
5. Şart: Kendisine doğru değişim olan anlam. Çünkü bir şeyin değişimden önce bulunduğu durumdan ayrılması bununla beraber yeni bir duruma veya yöne evrilmemesi düşünülemez. Aksi taktirde değişim yaşamamış olur.
6. Şart: Gerekli zaman. Değişimin bir şeyden başka bir şeye dönüşmek ve iki sonlu şey arasında bir süreç olduğu göz önüne alındığında bunun ancak bir zamanda gerçekleşmesi gerekir.

Buraya kadar değişimlerin cins ve tür yönünden farklı oldukları açıklığa kavuştu. Doğaları sebebiyle değişen şeylerden mekânsal hareket harekete konu olanlar, zatlari bakımından farklı olan şeylerdir. Zira doğası gereği aşağı hareket eden şey doğası gereği yukarı yönlü hareket eden şeyden, doğası gereği dairesel hareket eden şey de her ikisinden farklıdır. Doğaları sebebiyle değişen şeylerden dönüşüme (*istihâle*) konu olanlar ise aynı şey olabilir. Bir şey hem ısınır hem soğuyabilir. Aynı şekilde bir şey hem büyüyebilir ve hem de küçülebilir ya da oluş ve bozuluşa konu olabilir. Diğer değişimleri de bu örneklerdeki gibi sınıflayabiliriz. Doğaları sebebiyle değişen şeylerdeki değişimi sağlayan şeyler ise [değişim türleri arasında ayrım yapılmaksızın] farklı farklıdır. Çünkü yukarı yönlü hareket ettiren hafiflik tabiatı, aşağı yönlü hareket ettiren ağırlık tabiatından, dairesel hareket ettiren tabiat da bu iki tabiatlardan farklıdır. Aynı şekilde ısıtan şeyin tabiatı da soğutan şeyin tabiatından farklıdır.

Değişimin kendisinde gerçekleştiği anlamlar ile değişimin kendisine doğru olduğu anlamlar da zat bakımından farklıdır. Bu nedenle bu iki anlam grubu arasında gerçekleşen değişimler de farklıdır. Değişimin gerçekleştiği gerekli zaman konusunda ise bir farklılık yoktur. Çünkü farklı yönlerde gerçekleşen değişimlerin her birinin zamanının farklı olmasına ihtiyaç duyulmaz. Aynı şekilde bazı değişimlerin bazı zamanlara has olması gibi bir durum yoktur. Bütün bu değişimlerin birbirleriyle aynı zamanda meydana gelmesi mümkündür.

[14.] Fasil

[Mekân]

Doğal varlıklar; bitişik (*muttasıl*) tek bir cisim değil, ayrık (*munfasıl*) ve sayıca çok olan cisimlerdir. Ayrık olmalarıyla beraber cisimlerin bir kısmı başka cisimler tarafından kuşatılmış, bir kısmı ise başka cisimleri kuşatmış bir şekilde vardır. Kuşatılmış cisim, kendini kuşatan cismin bir parçası olan bir mekânda bulunurken, kuşatan cisim ise kuşatılan cismin mekânıdır. Bir cisim başka bir cismi ya havanın insanı doğrudan ve bizzat temas ederek kuşatması gibi ya da evin insanı saran havayı kuşatması gibi başka bir cisim vasıtasıyla kuşatır. Bizzat ve direk temas eden kuşatıcı cisim, kuşatılan cisme doğrudan temas ediyor olması sebebiyle hakiki anlamda mekândır. Dolaylı olarak başka bir cismi kuşatan cisim ise mecazen kuşattığı cismin mekânı olabilir. Çünkü dolaylı temas yoluyla kuşatan cisim, kuşatılan cismi kuşatan başka bir cisimle temas halindedir. Öyleyse mekân kuşatılan cismi ilk kuşatan cisimdir. Buradan hareketle hakiki anlamdaki mekânın yüzey (*satih*) olması gerekir. Yüzey, cisimle hakiki anlamda temas halinde olduğu için mekân diye isimlendirilirken cismin diğer boyutları kuşatılan cisimle hakiki anlamda temas etmezler. Kuşatıcı cisim kuşattığı cisme kendisinin son parçası olan kısım ile temas eder ve bu kısım ile o cismi kuşatır. O halde mekân kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyidir. Mecâzî anlamdaki mekânların birden fazla aleti kuşatan ev ya da birden fazla cismi kaplayan gökyüzü gibi birden fazla cismi kuşatması mümkündür. Hakiki mekânlar ise birden fazla cismi kuşatamaz. Bunun sebebi kuşatan cismin iç yüzeyinin, kuşatılan cismin dış yüzeyiyle temas etmesi anında başka bir cismin dış yüzeyiyle temasa kapalı olmasıdır. Bu nedenle iki cismin aynı anda bir mekânda olmaları mümkün değildir. Öyleyse mekân, tek başına cismi ilk kuşatan yüzeydir diyebiliriz.

[15.] Fasıl

[Mekânın Mahiyeti]

Cisim olmayan şeyin mekânı yoktur, bir cisimde bulunuyorsa o cisim onun mekânı değil konusu olur. Çünkü suretler, kuvveler ya da arazlardan hiçbirisi kendilerini taşıyan cisim tarafından kuşatılmış değildir. Yine onları taşıyan cisim de onları kuşatıp kaplamaz. Bilakis onların cisimdeki varlık tarzları kendi kendilerine var olup cisme sirayet etme kabilindendir. Mekânda bulunan bir şey ise o mekânın haricinde bir şeydir. Yüzey (*satih*), iki boyutu olmasıyla üç boyutu olan cisimle ortak bir yöne sahip olsa da yüzey, cisim tarafından kuşatılmış ya da zâtı itibariyle cisimden ayrılmış bir şey değildir. Aksine yüzeyin cisimdeki varlığı, cisimle bitişik (*muttasilatun bihi*) ve cismin sonu (*nihâyetuhu*) olması itibariyledir. Öyleyse yüzeyin cisimde bulunması bir şeyin herhangi bir mekânda bulunması gibi değildir. Aksine sonlu bir şeyin sonu (*el-nihâyetu fi'l-mütenâhi*) gibidir. Çizginin (*hat*) durumu da bu şekildedir. Öyleyse cisim olmayan ve cisimde bulunan bir şey cisimde, mekânda bulunma anlamında değil konuda (*mevzû*) bulunma anlamında bulunur.

Mutlak anlamda cismin anlamı cismin bir mekânda bulunmasını gerektiren bir şey değildir. Aksine cismi başka bir cisim kaplıyor ise o cisim mekânda bulunur diyebiliriz. Yine bir cismin tanımı ya da hakikati (mahiyeti) de onun başka bir cisim tarafından kuşatılmasını gerektirmez. İşte bu sebeple bütün cisimlerin toplamı olarak 'âlem bir mekânda bulunmaz. O halde mekânın cisimde zâtî olarak değil dışarıdan cisme ilişen bir araz olarak bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple bir cisim doğası (*tabiat*) ve özü (*cevher*) değişmeksizin olduğu mekândan ayrılıp başka bir mekâna intikal edebilir. Aynı şekilde mekân, kendisinde bulunan anlam değişmeksizin içerisinde bulunan cisimden boşalabilir ve kendisinden ayrılan cismin yerine başka bir cisim ona yerleşebilir. Mekân her ne kadar dışarıdan cisme ilişen bir araz olsa da her cisim için değişken ya da gelip geçici bir hüviyet arz etmez. Söz gelimi gök tabakalarının her biri kendisini kuşatan bir üstteki gök tabakasının parçası olan bir mekân içerisinde olmasına rağmen başka bir mekâna intikal edemezler. Göğün içinde yer alan ve doğrusal hareket eden cisimler ise zorunlu olarak bulundukları mekândan ayrılır ve başka bir mekâna hareket ederler.

[16.] Fasıl

[Boşluk]

Bir cisim başka bir cisimle iç içe geçemeyeceğinden (*gayru müdâhil*) bazı filozoflar, kendisinde cisim bulunan mekânın boyut olması gerektiğine inanırlar. Çünkü

onlara göre; şayet mekân boyut olmazsa cismin boyutu o mekâna yerleşemeyecektir. Bununla beraber bir cisim başka bir cisimle iç içe geçemeyeceğinden mekânın cisim olmaması gerekir. Aksine cisimden veya cisimde bulunan anlamlardan uzak ve maddeden soyutlanmış bir boyut olması gerekir. Buradan hareketle o boyutun içinde bir cisim bulunduğunda onun doluluk (*melâ'*) yani cisimle dolu boyut olduğunu, içinde bir cisim bulunmadığında ise boşluk (*halâ*) yani bir cisim tarafından doldurulmamış boş boyut olduğunu iddia ederler.

Mekânın boyut olduğunu söyleyen filozofların bir başka iddiası ise; içinde başka bir cismin hareket ettiği bir cismin içerisinde boşluk barındırması gerektiğidir. Çünkü bir cisim başka bir cisimle iç içe geçemez veya o cisme nüfuz edemez. Bilakis bu hareketin mümkün olması için hareket edecek olan cismin ilerleyebileceği ve engel olarak önünde bulunabilecek cisimlerden soyutlanmış olan bir boşluğun olması gerekir. Bu iddiaya sahip filozoflar boşluğu kendisine işaret edilebilen ve kendi başına anlaşılabilen bir şey olarak delillendirememiştir. Aksine boşluğu, mekânsal hareketin ve mekânla ilgili durumların boşluk olmadan açıklanamaması üzerine kabul etmişlerdir.

[Bu filozofların iddialarının aksine] bir cismin bir mekânda ortaya çıkması için o mekânın kendisine yerleşecek olan cisimden önce diğer bütün cisimlerden boş olmasına gerek yoktur. Bir cismin bir mekâna yerleşmesinden önce o mekânda bulunan ve mekâna yerleşmeye başladığında da oradan ayrılan başka bir cisim düşünelim. Bu durumda ikisinin iç içe geçmesi gerekmez ve boşluğa da ihtiyaç kalmaz. Bunu bardak ve içine konulan su örneği üzerinden inceleyebiliriz. Bardak, kendisine su konulmasını kabul eden bir cisimdir. Bardağın kendisine suyun konulmasını kabul etmesi için onun boş olması gerekmez. Bilakis kendisinde hava bulunur ve bardağa her su döküldüğünde dolan su miktarınca hava çıkmaya ve onun yerine su girmeye başlar ve bardak dolana kadar bu durum devam eder. Bu durumda cisim olan su, kendisinden önce bir cismin bulunduğu bir mekâna, bu cisimle iç içe geçmeden aksine birisinin yerini diğerine bırakması yoluyla girmiş olur. Cisimlerin birbiri içinde yaptığı hareketlerde de aynı durum söz konusudur ve boşluğa ihtiyaç yoktur. Aksine hareketin içinde gerçekleştiği şey, cisim olmakla beraber hareket eden cisimle iç içe geçmemiş olabilir. Bunun yerine hareket eden cisim, içinde hareket edeceği cismi delerek onda kendisinin sığabileceği kadar bir gedik açar ve oraya yerleşir. Dolayısıyla bir cisimde, içinde hareket edecek olan başka bir cismin nüfuz edebileceği kadar bir gedik oluşabiliyorsa o cismin içinde boşluk bulunmasına gerek yoktur. Delinmeyi kabul etmeyen cisimlerin hiçbirisine başka bir cisim nüfuz edemez. Dolayısıyla cisimlerde hareket dediğimiz şeyin gerçekleşmesi cisimlerin delinmeyi kabul

etmeleri ile olur yoksa içinde boşluk olduğundan değildir. Bu şekilde boşluğun mevcut olmadığı açığa çıkmış olur.

[17.] Fasil

[Hareket]

Hareketin kendisinde gerçekleştiği cisim, parçaları birbiriyle bitişik olan bir boyut olduğundan onda meydana gelen, ilerleyen ve onu kat eden hareketin de aynı şekilde parçaları birbiriyle bitişik bir boyut olması gerekir. Çünkü boyut olmayan bir şey bir boyutla örtüşemez ve onu ölçemez. Öyleyse kat edilen boyutlardan birinin sonundan ötekinin sonuna doğru olan hareket, o miktarda olan bir boyuttur. Kat edilen boyutun birbiriyle bitişik olan ve konum itibariyle biri diğerinden sonra gelen parçaları vardır. Bundan mütevellid onda gerçekleşen hareket de art arda gelen parçalardan oluşur. Şu farkla ki boyutun bütün parçaları birlikte vardır, onda gerçekleşen hareketin parçalarında ise ancak önce gelen varlığa gelip yok olduktan sonra sonraki parça var olabilir. Hareket son bulduğunda ise artık hiçbir parçası var değildir. Dolayısıyla boyut parçaları birbirinden sonra olacak şekilde mevcuttur, hareketin parçaları ise birbirlerinden sonra varlığa gelebilirler ve sürekli olarak hareketin meydana geldiği kadar kısmı da bozuluşa uğrar. Hareketin art arda varlığa gelmesinin ve meydana gelen kısmı kadarının bozuluşa uğramasının kendisinden soyutlanmasına zaman denir. Zaman art arda meydana gelip bozuluşa uğrayan ve önce olan-sonra olan şeklinde sayılan hareket değildir. Bilakis zaman hareketin anlamından sürekli bir şekilde art arda meydana gelme ve bozuluşa uğrama kısmının soyutlandığı anlamdır. Bu anlam da sadece değişimde vardır. Çünkü diğer boyutlar, birbirinden sonra olan parçalara sahip olma anlamında değişimle ortak olsalar da sürekli olarak peş peşe meydana gelme ve bozuluşa uğrama anlamında değişimle ortak değildir. Zira boyutların bütün parçaları birlikte vardır, değişim parçaları ise ancak birinci yok olduktan sonra ikinci meydana gelecek şekilde vardır. Öyleyse zamanın varlığı değişimin varlığına tabidir. Hakikatinde zaman değişimin ona has olan suretidir ve bu suret herhangi bir yönde meydana gelen bütün değişimlerde vardır. Çünkü değişim ister mekânsal olsun ister niteliksel olsun ister de herhangi bir yönden olsun hepsinin ortak noktası sürekli olarak art arda varlığa gelme ve bozuluşa uğrama anlamıdır. O halde zaman değişimlerden herhangi birine özel olmayıp hepsi için gerekli olan ve değişim vasıtasıyla alemde var olan bir anlamdır. Fakat zaman her bir değişime zati gereği her bir değişene de değişimi vasıtasıyla ilişiyor olsa da değişimlerden birisi esas kabul edilir ve değişimin sureti olan zaman itibara alınır, sonra da ilgili değişime bu surette ortak olan diğer değişimler ona kıyas edilir ve onunla ölçülür.

Değişimlerden esas alınması mümkün olan tek kısım batıya doğru olan göksel harekettir. Çünkü bu harekette hem devamlılık hem bitişiklik hem hız hem eşitlik hem genellik hem de açık olma özellikleri vardır. Diğer değişim türlerinin tamamı bu özelliklerin bir kısmından veya çoğundan yoksundur. Öyleyse bu hareketin sureti, diğer bütün hareketlerin ve değişimlerin ölçüsü olan zamandır.

[18.] Fası

[Zaman]

Zamanın hakikati, değişimin kademeli ve sürekli bir şekilde varlığa gelmesi ve bozuluşa uğraması olduğundan zamanın varlığa gelen kısımlarının da bozuluşa uğraması gerekir. Bozuluşa uğramamış kısımları ise henüz varlığa gelmemiştir. Zamanın şu an var olan parçası ise bu iki kısmını hem birbirinden ayıran hem de birbirine bağlayan parçasıdır. Dolayısıyla zaman bir kısmı geçmiş olarak bir kısmı da gelecek olarak sürekli var olmaya devam eder. Bu iki kısım arasında geçmişin sonu geleceğin ise başlangıcı olan bir parça vardır. Bu parçaya “an” denir. Yani an iki zamanı (geçmiş ve gelecek) birbirinden koparıp ayıran bir son değil iki zamanın birleşim noktasıdır. Şöyle ki an iki zaman arasında ortak olan, ikisini birleştiren ve birinin zatının diğerinden farklı olmasını sağlayan tek bir birleşim noktasıdır. Buna göre zamandaki herhangi bir an, sadece zamanın parçalarından birinin sonu değil, tıpkı bir çizgide vehmî olarak var olan ve çizginin parçalarını birbirine bağlayan nokta gibidir. Çünkü zaman kesintisi olmayan sürekli bir şeydir.

An, zamanın bir parçası da değildir. Çünkü zamanın parçası da zamandır ve zaman sonsuza kadar bölünebilen bir şeydir. Fakat an, bölünebilen bir şey değildir. Ana yakın olan bir zaman kesitine de -bu kesit ister geçmiş tarafından olsun ister gelecek tarafından olsun- an denebilirken; ana uzak olan zaman için böyle bir şey denmez. Ne zaman (*metâ*) kategorisine gelince o geçmiş ya da gelecek zamanda bir anın farz edilmesi ve yakın olan zamana işaret edilmesidir. Her değişim zamanda gerçekleştiğinden değişimin de içinde gerçekleştiği zaman itibariyle hızlı ya da yavaş olarak nitelenmesi gerekir. Şöyle ki iki şey birlikte tek bir şeye doğru değişime başladığında o şeye ilk dönüşene değişim süresi daha kısa olduğundan “daha hızlı değişen” denir.

Bir şeyin tamamının ölçümü belli bir parçasının belirlenmesi ve bütünün kaç tane o parça büyüklüğünde miktara sahip olduğu üzerinden yapılır. Aynı şekilde devamlı bir akış içinde olan ve sürekli olan zaman da saat, gün, ay ve yıl gibi parçaları ile ölçülür. Zaman, değişimin kendisi ve değişen şeyin de kendi zatı açısından değil değişen olması

yönüyle zatının miktarı kadardır. Dolayısıyla değişim zatı itibariyle zaman içinde olan bir şeydir. Değişen şey ise cevher olması yönüyle değil değişmesi yönüyle zamanda bulunur. Zamanın parçaları ise zatlari itibariyle zamanda bulunur. Çünkü zaman, parçalarını kapsar ve onları birbirinden ayırır. An gibi zamanın arazları da zatlari itibariyle zamanda bulunur. Çünkü anın özü zatı gereği iki zamanın birleşim noktası olmasıdır. Buna göre varlığı ebedi olarak devam edip değişimin kendisi olmayan, değişime konu olmayan, zamanın bir parçası veya zamanın arazi olmayan şeylerin varlıkları zaman içerisinde değildir. Varlığı ya da yokluğu zorunlu olan varlıklar da tabiatları değişime konu olmadığı için zamanın içerisinde değildirler. Tabiatları değişime konu olan mümkün varlıklar ise zamanın içindedirler. Zaman, değişim için zatı itibariyle miktar olarak takdir edilirken sükûn için araz olarak takdir edilir. Çünkü sükûn aslında değişimin olmayışıdır. Değişim olmayışı ise zâtî olarak miktar tayin edilen bir şey değildir. Aksine değişen başka şeylere kıyasla arazi olarak miktara konu olur.

[19.] Fasil

[Alem Sonlu Miktarlardan Oluşur]

Alem tümüyle sonlu bir büyüklüğe sahiptir. Çünkü sonsuz bir cisim ya hareket edemez ya da hareket etse bile onda farazi olarak belirlenen herhangi bir nokta tekrar başlangıç noktasına dönemez. Alem ise bütünüyle harekete konudur ve onda farazi olarak belirlenen herhangi bir nokta gecesi ve gündüzüyle toplamda bir gün geçince başlangıç noktasına dönmüş olur [Yani kendi etrafındaki dönüşünü bir günde tamamlayıp tekrar başlangıç noktasına döner]¹²⁶. Bu örnekten hareketle alemin sonlu bir büyüklükte olduğunu söyleyebiliriz. Alemin kendisi sonlu olduğunda onun parçalarının da sonlu olması gerekir. Çünkü sonlu bir şey sonsuz şeyleri içinde barındıramaz ve bütünü itibariyle sonlu olan bir şeyin parçalarının sonsuz olması düşünülemez. Öyle olsaydı parçanın bütünden büyük olması gerekirdi. Eğer bazı ustukuslar sonsuz olsaydı sonlu olan zıtları dengeleyemez aksine onları yok ederdi. Zıt ustukusların hepsi vardır ve hepsi birbirlerini dengelemektedir. Öyleyse hiçbir ustukus sonsuz değildir. Şayet tüm ustukuslar sonsuz olsaydı, hiçbirini diğerine karşı galebe çalamayacak; dolayısıyla etki, edilgi veya oluş meydana gelmeyecekti. Fakat bunların her biri meydana gelmiştir. Öyleyse bütün ustukuslar sonlu miktarlardan oluşur. Bütün ustukusların sonlu miktar ve

¹²⁶ Fasla başlarken alemden bahsederken bu cümlede dünyanın kendi etrafındaki hareketinin miktarından bahsetti. Mesîhî, alemden kastı dünyanın kendisi olabilir veya alemin kendi etrafındaki dönüş miktarını yanlış hatırlamış olabilir.

sayıdan oluştuğunu söylediğimizde ise ustukusların bileşimlerinden ortaya çıkan cisimlerin de sonlu olduğu ortaya çıkar. Çünkü parçaları sonlu olan bir şeyin kendisi de sonludur. Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz ki; alemin kendisinin ve her bir parçasının cisimsel miktarı sonludur.

Sonsuzluk, niceliğin ilintilerinden biridir ve varlıksal değil vehmî bir ilintidir. Çünkü sonlulukla nitelenen şey nicelik olduğundan vehim gücü sonu olmayan bir nicelik tevehhüm eder. Fakat bu tevehhüm hatalıdır. Çünkü sonluluk niceliğin bir arazı değildir ki niceliğin ondan ayrılması ve sonlu olmasa da nicelik olarak devam etmesi mümkün olsun. Aksine sonluluk, nicelik için kurucu bir unsurdur. Şöyle ki nicelik, kendisine “O şu anlama sahiptir” şeklinde bir önerme doğru olarak yüklenemediği sürece nicelik olamaz. Dolayısıyla nicelik, ancak kendinde sonlu olduğunda nicelik olabilir. Bütün nicelikler ya miktardır ya da sayıdır. Her miktar zatı itibariyle belli bir ölçüyle takdir edilmiş bir şeydir. Çünkü miktarın bir ucu ya da sonu olmadığı zaman zatı itibariyle belli bir ölçüyle takdir edilmiş bir şey olmaz ve onun hakkında “O şöyledir” şeklinde bir hüküm verilemez. Dolayısıyla onun bu şartlarda miktar olduğu söylenemez. Aynı şekilde her sayı da zatı itibariyle sayılan bir şeydir. Niceliğin sonsuz olduğu farz edildiğinde niceliğin, nicelik olmadığı söylenmiş olur ki bu da imkânsızdır. Öyleyse bilfiil olarak mevcut olan hiçbir şeyin sonsuz olduğu söylenemez.

[20.] Fası

[Sonsuzluk]

Hiçbir şey bilfiil olarak var olamasa da sonsuzluk bir tür varlığa sahip olabilir. Söz gelimi sayıların artışı geçilemeyecek herhangi bir noktada durmaz, aksine sonsuza kadar artabilir. Çünkü sayının hakikati “şu miktarda olan ve onun ötesine geçince sayı olmaktan çıkan” değildir. Bilakis her sayı katını almayı kabul etmeyen bir nokta olmaksızın sürekli olarak katlanmayı kabul eder. Sonuç olarak sayı zatı itibariyle sonlu, artmayı kabul etmesi anlamında ise sonsuzdur. Sayının sürekli artma anlamını kabul etmesi, bu anlamın ondan hiç ayrılmaması, sonsuza kadar devam etmesi ve sayının artmayı kabul edemeyecek bir noktaya erişmiyor olması anlamındadır. Miktarların bölünmesindeki durum da tıpkı sayıların artmasına benzer bir şekilde sonsuzdur. Öyleyse sonsuzluğun doğası bilfiil olarak değil bilkuvve olarak mevcuttur. Burada bahsedilen bilkuvvelik, bilfiillığe çıkmadan önceki durumu ifade eden bilkuvvelik değildir. Şayet buradaki bilkuvvelik, bilfiillığe çıkmadan önceki bilkuvvelik olsaydı, bilfiillığe çıktığında kopması ve son bulması gerekirdi. Buradaki bilkuvvelik, sonsuza kadar sürekli başka bir şeye

dönüşmeye ihtimalli olmak ve herhangi bir kesintiye uğramayıp herhangi bir yerde durmadan devam etmektir. Sonsuzluk, bilfiil mevcut olan ya da tüm yönleriyle varlığa gelmiş bir şeyde bulunamaz. Şayet bilfiil bulunsaydı sonlu olurdu. Bilakis her zaman başka bir şeye dönüşmesi mümkün olan şeylerde bulunabilir. Bu şeyden, meydana gelen herhangi bir kısmı artık sonlu olur. Ama o şeyin varlığı sürekli olarak devam eder ve onun bilkuvvelikten aşamalı olarak bilfiillığe çıkışı sonsuz ve kesintisiz bir şekilde devam eder. Öyleyse sonsuzluğun doğası bilkuvvedir. Çünkü onun bilfiillığe çıkması sürekli olur ve bilfiil bulunmaksızın daima imkân ve bilkuvve halde olur.

[21.] Fası

[Miktar]

Miktar zatı itibariyle boyuttur. Her boyutun da diğer parçalarından farklı olan parçaları vardır ve her bir parça diğeriyle bitişiktir. Dolayısıyla boyut hangi miktarda olursa olsun bu anlam kendisine doğru bir şekilde yüklenir. Çünkü bu anlam boyutun kendisine has varlığı ve inniyetidir. Bu durumda ise boyutun sonsuza kadar bölünebileceği ve ne kadar bölünürse bölünsün bölünemeyen en küçük parçalara (*eczâ lâ tetecezze*) ulaşılamayacağı ortaya çıkar. Çünkü boyutun kendilerine bölündüğü parçaların her biri yine boyuttur. Zira bu parçaların her biri boyut olmazsa ve her birinin bir uzamı (*imtidâd*) olmazsa bunların toplamından oluşan bütün de uzamı olan bir boyut olamaz. Boyutun her bir parçası da boyut olunca her biri diğerinden farklı bir şey olmuş olur ve boyutun içinde kendisinden küçük olan parçaları var olmuş olur. Bu durumda boyut da her bir parçası da bölünebilir olur ve boyut kesintisiz bir şekilde bu anlam üzere devam eder.

Şayet miktar, bölünemeyen parçalardan bileşik (*mürekkeb*) olsaydı bunun ya bitişiklik (*itt'Îsâl*) ya da temas yoluyla olması gerekirdi. Şeylerin bitişmesi, o şeyler tek bir şey olana dek şeylerin sonlarının birleşmesidir (*en tettehide nihâyâtuhâ*). Şeylerin birbiriyle teması ise şeylerin sonlarının birbirine temas etmesidir ki bu temasla birlikte bu sonlar arasına başka bir şey giremez. Bir şey ile onun sonu birbirinden farklıdır. Binaenaleyh şeylerin parçalarından her biri başka bir parça ile birleşir veya temas eder. Bu da şeylerin sürekli bölünebildiği anlamına gelir.¹²⁷ Birleşmenin ya da temasın

¹²⁷ Mesîhî'nin burada anlatmak istediği anladığımız kadarıyla şudur: Bir şeyin kendisi ile kendisinin sonu birbirlerinden farklıdır ve bu şekilde o şeyde en az iki boyut meydana gelir. Bir şeyi her böldüğümüzde onun parçaları için de aynı durum söz konusu olacaktır. Yani her bir parçanın da kendisi ve sonu şeklinde iki boyutu vardır. Bu durumda ne kadar çok bölersek bölelim ortaya çıkacak olan yeni parçada yine parçanın kendisi ve sonu şeklinde en az iki boyut meydana

parçaların bütününde olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda parçalar birden fazla birleşime de konu olsa sonuçta bir parçalık miktar kadar bir boyuta ulaşır. Zira bütünde bir temas ya da birleşme olduğunda birleşme ya da temas noktasından geriye bir parça veya boyut kalmayacağından bir uzam veya büyüklük meydana gelmez. Aynı şekilde parçaların hiçbirinin her birinin sonu olan şeylerin sonuna dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü hem sonların kendi kendilerine kaim olmaları mümkün değildir hem de bunların birleşmelerinden ya da temaslarından sonra önceden sahip oldukları boyut dışında başka bir boyut meydana gelmez. Öyleyse hiçbir miktar bölünemeyen parçalardan oluşmaz ve bölünemeyen parçalara ayrılamaz. Aksine bütün parçaları bilkuvve olarak sonsuza kadar bölünebilmeye elverişlidir. Şöyle ki her bir parçanın içinde [o parçanın sonu gibi en az iki boyut oluşmasını sağlayan ve] o parçanın kendisiyle aynı olmayan bir kısmı vardır. Bu durum sonsuza kadar her bir parça için geçerlidir.

[22.] Fası

[Hareket, Mesafe ve Zamanın Mahiyeti 1]

Miktar bölünemeyen parçalardan bileşik olmayıp bilkuvve sonsuza kadar olarak bölünebildiğine göre hareket ve zamanın da böyle olması gerekir. Zira hareket de miktardır. Çünkü hareket bir miktar boyunca yol alıp onu kat etmektir ve hareket daima kat ettiği miktarın büyüklüğünde olan, miktar gibi sürekli bir yapıdır. Zaman da harekete tabidir, hareketin ölçüsü kadar ve harekete mutabık olur. Öyleyse miktarda söz konusu olan bilkuvve sonsuza kadar bölünebilme durumu aynı şekilde hareket ve hareketin gereği olan zamanda da söz konusudur. Zira mesafe bölünemeyen parçalara ayrılabilen ve hareket de bölünemeyen parçalara ayrılamayan bir yapıda olursa hareketin parçası mesafenin parçasıyla uyumaz, aynı şekilde hareket mesafede ilerleme ve mesafe kat etme olmaz. Zamanla hareket arasında da böyle bir uyumsuzluk olur. Büyüklükte gerçekleşen hareket, büyüklükte mesafe kat etme ve ilerlemedir. Şayet mesafe bölünemeyen parçalardan oluşsaydı hiçbir parçasının kat edilmeye ya da onda ilerlemeye ihtiyacı olmazdı. Çünkü bu şekilde mesafe, bir hareketlinin bir yerinden başka bir yerine hareket ettiği bir boyut olamaz. Şayet bu durum mesafenin her parçası için gerekli olursa ve parçalar arasında bir yerinden başka bir yerine ilerleme ve kat etmenin gerçekleşeceği

gelecek ve bölünme hiçbir zaman durmayacaktır. Zira bölünmenin sona ermesi için hiçbir boyutu olmayan dolayısıyla da bölünemeyen bir parçaya ulaşılması gerekmektedir. Oysa Mesîhî'nin cisim, boyut ve bölünme tasavvuruna göre bir parça ne kadar küçük olursa olsun "Bir şeyin kendisi ile kendisinin sonu birbirlerinden farklıdır" önermesi gereği hep en az iki boyuta sahip olacaktır.

bir boyut olmazsa bölünemeyen parçalardan oluşan mesafenin toplamı da kat edilmeye ihtiyaç duymayan bir şey olurdu. Bu durumda da bir mesafede hareket eden bir hareketli o mesafeyi kat etmeden ve orada ilerlemeden hareket etmiş olurdu.

Hızlılık ve yavaşlık hareketlilerde mevcuttur. Hızlı bir zamanda daha fazla mesafe kat eden veya bir mesafeyi daha az bir zamanda kat edendir. Yavaş ise bunun tam tersidir. Mesafe bölünemeyen parçalardan oluşsa ve hızlı olan da herhangi bir zamanda mesafenin bir parçasını kat etse, yavaş olan bu zaman içerisinde bir parçadan daha az mesafeyi kat etmiş olur. Aynı şekilde yavaş olan, bölünemeyen parça miktarı bir zamanda belli miktarda bir mesafe kat ettiğinde hızlı olan bu mesafeyi daha az bir zamanda kat etmiş olur. Yine hızlı olan bölünemeyen parça miktarı bir hareketi belli miktarda bir zamanda gerçekleştirirse yavaş olan bu zamanda daha az bir hareket gerçekleştirir. Bu mesafenin bölünemeyen parçalardan oluşması bu hükmü değiştirmez. Bu belirli zaman içerisinde gerçekleşen hareketin yavaş olduğu durumda ise; hızlı hareketten daha az hareket mevcut olur. Nihai kerte de hareket, mesafe ve zaman üçlünün hiçbirinin bölünemeyen parçalardan oluşmadığı, aksine bölünebilen parçalardan oluşmakla birlikte bu bölünmenin bilkuvve sonsuza kadar gidebileceği ortaya çıkmış olur.

[23.] Fasıl

[Mesafe, Hareket ve Zamanın Mahiyeti 2]

Mesafe, mesafede gerçekleşen hareket ve bu hareketin zamanı birbirlerine mutabık ve eşittir. Bunlardan bir kısmı sonlu bir kısmı da sonsuz olamaz. Çünkü hareketin tamamı mesafenin tamamı ile eşit olduğunda ya ikisinin de sonlu ya da ikisinin de sonsuz olması gerekir. Eğer birisi sonlu diğeri sonsuz olursa hareket ve mesafe mutabık ve eşit olmamış olur. Sonlu hareket sonsuz mesafede yol alamaz ve birinin toplamı diğerrinin toplamı olamaz, aksine söz gelimi hareketin toplamı mesafenin bir kısmına denk gelmiş olur. Aynı durum sonlu mesafe ve sonsuz harekette de geçerli olur. Çünkü bu durumda sonlu olan mesafenin tamamı sonsuz olan hareketin bir kısmına denk gelir. Bu durumda da hareketin toplamı ve mesafenin toplamı birbirine mutabık olmaz. Zamanı da harekete nispetle aynı hükümlere sahip olarak düşünebiliriz. Sonlu bir mesafe düşünüldüğünde, bu mesafedeki hareket ve hareketin zamanının da sonlu olması gerekir. Sonlu bir mesafe, sonsuz bir hareket ve zaman olduğu varsayıldığı ve bu hareket ve zamanın mutabık olduğu bir mesafe parçası ele alındığında bu mesafe parçasının mesafenin tamamını ölçtüğü ve taktir ettiği ama zamanın ve hareketin parçasının onları herhangi bir miktarda ölçüp taktir etmediği görülür. Bu durumun tam tersi düşünüldüğünde de benzer problemle

karşılaşılr. Yani sonlu bir hareket ve zamanla sonsuz bir mesafe kat edilemez. Çünkü bu sefer de hareket ve zamanın parçaları onların tamamını ölçüp taktir ederken mesafenin parçası onu herhangi bir miktarda ölçüp taktir edemez. Hareket ve zamandan birinin sonlu diğlerinin sonsuz olduğı bir durum da olamaz. Çünkü bunlardan sonlu olan herhangi birinin parçası onu ölçüp taktir edebilirken sonsuz olanın parçası onu ölçüp taktir edemez. Hareketin zamanda gerektirdiğı ne varsa sükûn da aynı şekilde gerektirir.

[24.] Fasil

[An]

Hakiki anlamdaki anın boyutu yoktur. Çünkü hakiki anlamdaki anın boyutu olsaydı bölünebilir olurdu ve bölünmesi geçmiş ve gelecek yönüne doğru olurdu. Bu durumda da hakiki anlamda an değil zaman olurdu. Hakiki anlamdaki an geçmiş ve geleceğı ayıran anlamdır. Bu durumda an bölünebilir değildir. Anın bölünebilir olmadığına göre hiçbir şeyin anda hareket etmesi mümkün değildir. Çünkü bir şey anda mesafenin bir miktarı kadar hareket etseydi daha hızlı bir hareketlinin aynı miktardaki mesafede andan daha kısa bir zamanda hareket etmesi gerekirdi. Bu durumda da an bölünebilen olurdu. Öyleyse anda hareket yoktur ve hareket ancak zamanda olabilir. Anda hareketin olmadığı göz önüne alındığında aynı şekilde onda sükûnun da olmaması gerekir. Çünkü sükûn da zamanda gerçekleşir. Zaman, nasıl ki harekete zatı gereğı ilişiyor ve onu zatı gereğı ölçüyorsa sükûna da arazî anlamda ilişir ve onu ölçer.

Hareket ve sükûn anda olmadığı gibi noktada da olamaz. Çünkü her hareket bir şeyden başka bir şeye ilerlemeyi gerektirir ki bu durumda boyutun olması gerekir. Aynı şekilde hareket bir zamanda gerçekleşir. Eğer herhangi bir şey belli bir miktar zamanda bir nokta kadar hareket etseydi daha yavaş olan bir hareketlinin aynı miktardaki zamanda bir noktadan daha az bir miktarda hareket etmesi gerekirdi. Bu durumda da nokta bölünebilir olurdu. Öyleyse bölünemeyen şeylerde hareket yoktur ve hareket boyutlarda gerçekleşir. Aynı şekilde bölünemeyen şey ne hareket edebilir ne de sükûna konu olabilir. Çünkü her ne zaman nokta belli bir boyut miktarı hareket etseydi o boyutun nokta ile taktir edilip ölçülmesi gerekirdi. Bu durumda da o boyut bölünemeyen parçalara bölünebilen ve noktalardan bileşik bir yapıda olurdu. Öyleyse her hareket ve sükûn, bölünebilen zaman ve mesafede ve bölünebilen şeylere has olarak gerçekleşir. Anda ve noktada sadece hareketin sonu vuku bulabilir. Çünkü nasıl ki hareket, mesafe ve zaman birbirini gerektiriyorsa her birinin sonları olan şeyler de birbirleriyle örtüşür.

[25.] Fasil

[Değişim Sonludur]

Suret ve yokluk arasında yaşanan oluş ve bozuluş, iki zıt nitelik arasındaki yaşanan dönüşüm, mütekabil iki miktar arasında yaşanan artma ve eksilme, iki mukabil mekân arasında yaşanan doğrusal hareket gibi bir şeyden başka bir şeye doğru olan değişimlerin hepsi sonludur. Nitekim bir şeyden başka bir şeye doğru bir değişim olduğunda bu değişimi iki sonlu kuşatmış olur ve birinden diğerine belirli bir zaman içerisinde varılabilir. Çünkü sonlu herhangi bir boyutun içinde sükûn sonsuza kadar bulunamaz. Öyleyse bu karşılıklı değişimlerin hiçbirisi sürekli ve daimî bir şekilde olmaz. Bir şeyin değişimi son bulduğunda parçalarının değişmeye başlaması anlamında tekrarlama dışında bu değişenlerden hiçbirisi sonsuz bir şekilde değişen olarak kalmaz. Bu tekrarlama aynı cins etrafında da olabilir başka cinslerde de olabilir. Bu şekilde değişim sonsuza kadar olabilir. Fakat burada bir değişim değil birden fazla değişim vardır.

Gök cisimlerine geldiğimizde bunların dairesel hareketleri birleşik ve tek bir hareket olabilir ve sonsuza kadar devam edebilir. Çünkü bu gök cisimlerindeki değişim, değişimi sonlandıracak şekilde bir şeyden başka bir şeye doğru değildir. Zira bu hareket birçok defa aynı konuma tekrar dönüyor olsa da hiç kesintiye uğramadığı için bu hareket tek bir hareket olur. Dolayısıyla bir konumdan başlayan hareket yine aynı konuma doğrudur ve bu hareketteki her bir konum aslında hem başlama noktası hem de geçiş noktası hem son bulma noktası hem hareketin kendisinden başladığı şey hem de hareketin kendisine doğru olduğu şeydir. Öyleyse gök cisimlerinde bulunan hareketi kesintiye uğratan ya da birliğini zedeleyen bir sebep söz konusu değildir.

[26.] Fasil:

[Muharrik Güç]

Zatı itibariyle hareket eden cisimdir. Cisim dışında her ne zaman başka şeyler için “hareket ediyor” dense aslında bu hareketli şeyler “bizzat hareket eden cisimde mevcuttur” anlamında hareket ediyor anlamına gelir. Cisim dışında hareket eden şeyler arazî bir yolla hareket eder. Her hareket için fail bir sebep gerekir. Çünkü hareket kendi kendini var edemez. Hareketli cisim de hareketin sebebi olamaz. Zira cisim kendi hareketinin sebebi olsaydı bütün mevcutlardaki hareketler tek bir yönde olurdu. Çünkü bütün cisimlerdeki cisimlik anlamı tektir. Öyleyse hareket ettirici sebep cisimlik anlamı dışındaki bir şey olmalıdır. Bu hareket ettirici sebep ise ya hareket eden şeyin dışında ya da hareket eden şeye içkin bir şekilde bulunabilir. Hareket eden şeye içkin olan sebep,

ustukuslarda ve ustukuslardan bileşik şeylerde olan hafiflik ve ağırlık, hayvanlarda olan hayvanî nefsler ve gök cisimlerinde olan kuvveler gibi hareket eden şeyin sureti ve onda bulunan zatî bir anlam olur. Hareketin sebebinin hareketlinin dışındaki bir şey olması ise iki şekilde olur. Birincisi cismi hareket ettiren sebebin, cismin doğası gereği hareket ettiği yönün aksine hareket ettirmesi. Bu hareket doğanın dışında ve zorlamalı (*kasrî*) bir hareket olur ve sebebi zorlamalı harekete sebep olan şeydir. İkincisi cismin hareket gücünü harekete geçiren şeydir. Şöyle ki bu dış sebep, cismin doğal hareketini sağlayan kuvvenin cismi hareket ettirmesini sağlar. Bu sebep fail sebep değildir bilakis hareket ettirici gücün, kendi konusu olan cismi hareket ettirmesini sağlayan gayedir. Çünkü canlıya dışarıdan meşakkat veren ya da ona ilişen bir durum olmadığı sürece hareket etmez. Aynı şekilde ustukuslar da sükûn buldukları merkezlerine yani doğal mekânlarına hareket eder. Hayvanî güç canlının tabiatı olup onun doğal hareketini yapmasının sebebi olsa da ustukuslardan bileşik olan bedenin tabiatı değil, tabiatının dışında bir şeydir. Çünkü bedenin tabiatı, bedenin kendisinden bileşik olduğu parçalarının tabiatıdır. Ne zaman ki canlının karşısına onun yetkinliği olan bir şey çıkarsa canlılık tabiatı onun bedenini bedeninin gerektirdiği yönün aksine hareket etmesini sağlar. Çünkü canlı olmak bakımından canlı için yetkinlik olan şey ustukuslardan bileşik olması bakımından onun için yetkinlik değildir. Bu durumda bir konuda birisi diğerinin aracılığıyla ortaya çıkan iki tabiat bulunur. Bu iki tabiat konuda birbirinin zıttı yönde hareket ederler ve her bir tabiat kendi kemâline doğru bedeni hareket ettirmeye çalışır. Bunun sonucunda ise canlı yorulur. Çünkü canlının bedeninin tabiatı, hayvanî güçle çekişir. Öyleyse hayvanî güç, ustukuslardan bileşik bedeni tıpkı dışardan bir sebep olarak bedeni zorla hareket ettiren güç gibi bedene içkin bir şekilde hareket ettir.

[27.] Fasıllar:

[Konu ve Kuvvetlerin Mahiyeti]

Zorlayıcı güç, zorlanan güçle a) aynı kuvvette olduğunda ona etki edemez ve onun konusunu kendi gücünün hareket ettirdiği yönün aksine hareket ettiremez. b) ondan daha kuvvetli olduğunda ona etki edebilir ve onun konusunu kendi gücünün hareket ettirdiği yönün aksine belli bir mesafe miktarınca ve belli bir zaman kadar hareket ettirebilir. Mesafenin zamana göre ölçüsü zorlayıcı gücün zorlanana oranı kadardır. Güçler arasındaki oran arttıkça ya daha fazla bir mesafe kat etmesine sebep olur ya da belirli bir mesafeyi daha az bir zaman içerisinde kat etmesini sağlar. c) ondan daha zayıf olduğunda onu ikinci seçenekte verilen mesafe ya da zaman oranlarını düşünmemize gerek

olmayacak bir şekilde hareket ettiremez. Çünkü bir gücün başka bir gücü, onun tabiatının aksi yönünde hareket ettirebilmesi ancak ona etki edecek bir zorlamaya ihtiyaç duyar.

Sonlu bir güç sonlu bir gücü, sonsuz bir zamanda hareket ettiremez. Çünkü hareket ettirici güç iki katına çıktığında ya da hareket eden cismin gücü yarı oranında düştüğünde hareket ettirici güç hareket eden cismi ilk zamanın yarısı kadar bir zaman miktarınca hareket ettirir. Çünkü her iki durumda da hareket ettirici güç ilk halinden daha kuvvetlidir ve hareket eden cismi daha kısa zamanda hareket ettirir. Öyleyse bahsettiğimiz tüm bu zamanların sonlu olması gerekir. Çünkü kendisine ‘yarıya düşme’ şeklinde bir miktar söylenebilmektedir. Buradan hareketle sonlu bir gücün başka bir şeyi sonsuz bir zaman içerisinde hareket ettiremeyeceğini, sonlu bir konuda sonsuz bir kuvvetin olamayacağını ve hareket ettirmeye sonsuza kadar güç yetiremeyeceğini söyleyebiliriz. Bunun nedeni herhangi bir konunun tamamında bulunan ve kendi konularını sonlu yapan ve onlara nüfuz etmiş güçlerin (*kuvve sâire fî mevzû*‘) de konularının sonlu olması sebebiyle sonlu olmasıdır. Bu konunun sonlu olması sebebiyle de yarısı veya iki katı alınabilir. Söz gelimi yarısı alındığında ondaki gücün de yarısı alınabilir, aynı şekilde iki katı alındığında gücün de iki katı alınabilir. Buradan hareketle iki katına çıkma ya da düşmeye konu olan her şeyin sonlu olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse her sonlu konunun gücü de sonludur.

Dairesel hareket eden gök cisimlerinin hareketinin dairesel olması yönüyle bitişik ve ebedi bir şekilde devam edebileceği ihtimali bulunsa da hareket ettirici güç göz önüne alındığında bu gök cisimlerinin hareketi sonsuza kadar devam etmez. Çünkü sonlu miktarın, hareket ettirici gücü de sonludur. Hareket ettirici güç sonlu olduğunda ise zamansal olarak sonsuz bir hareketi sağlayamaz.

Ebû Sehl ‘İ’sâ b. Yahyâ el-Mesîhî’nin
Mebâiu’l-Mevcûdâtî’t-Tabî’iyye kitabı tamamlandı.
Allah’a hamd, Muhammed (a.s) ve onun
ailesinin tümüne salat olsun.