

ARİSTOTEL

M E T A F İ Z İ K A

6396

Çevirəni: ARİF TAĞIYEV

Bakı – Mütərcim —2008

Çevirəni, giriş sözünün müəllifi, adlar və predmet göstəricisinin
tərtibatçısı

ARİF TAĞIYEV

*Bakı Dövlət Universiteti Təbiət elmləri üzrə
fəlsəfə kafedrasının dosseuti*

Elmi redaktoru

FUAD QASIMZADƏ

*Bakı Dövlət Universiteti Təbiət elmləri üzrə fəlsəfə kafedrasının müdiri, AMEA
akademiki*

Rəyçilər

Y.RÜSTƏMOV

Fəlsəfə elmləri doktoru, prof.

V.KƏRİMOV

Fəlsəfə elmləri doktoru, prof.

M. İSRAFILOV

Fəlsəfə elmləri namizədi, dos.

**ARİSTOTEL. METAFİZİKA / Çevirəni A.İ. Tağıyev. – Bakı:
Mütərcim, 2008. - 384 səh.**

«Metafizika» tədqiq və təhlil edilən problemlər və bu problemlərlə bağlı irəliləyən fikir və müddəaların dərinliyi və mürəkkəbliyi, bu günkü fəlsəfə, məntiq, eləcə də elmin bütün başqa sahələrinin inkişafında önəmli baxımından Aristotelin ən böyük əsəridir. «Metafizika» termini xüsusi anlam daşıyır, bu terminlə Aristotel və ondan sonrakı filosoflar şeylərin varlığının başlanğıcları (prinsipləri) və onların dərkinin başlanğıcları haqqında fəlsəfi təlimi, başqa sözlə, ontologiyanın və qneseologiyanın (idrak nəzəriyyəsinin) ən ali məsələlərini göstərmişdir. Ancaq «metafizika» termini (anlayışı) fəlsəfənin yalnız ali («birinci») predmetini göstərmir, bu termin indi fəlsəfi tədqiqat metodunu ifadə etmək üçün istifadə edilir. Kitabın mətnindən də görüldüyü kimi, orada Aristotel hazır metoddan istifadə etməmiş, canlı seyr predmetlərinin deyil, əqlin seyr etdiyi predmetlərin yəni varlıqların mahiyyətlərinin tədqiqinin fəlsəfi metodunu formalaşdırmışdır.

«Metafizika» kitabı istisnasız olaraq elmin bütün sahələrində təhsil alan və tədqiqat apararı, eləcə də fəlsəfə və məntiq məsələləri ilə maraqlanan hər kəs üçün zəngin, çoxşaxəli bilik qaynağı və masaüstü kitabdır.

ISBN: 978 9952 28 018 0

© A.İ. Tağıyev

ARİSTOTELİN «METAFİZİKASI»

Aristotelin həyatı və fəaliyyətinin bir sıra əsas məqamları onun Azərbaycan türkcəsində nəşr etdirdiyimiz «Politika» (1997) əsərinə yazdığımız şərhdə ətraflı təsvir edilmişdir. Odur ki, bu yazımızda onu təkrarlamağa lüzum görmürük. Bu yazıda Aristotelin «Antik dövrün Hegelinin» (Engels) «Metafizika»sının mahiyyəti və əsas müddəalarından söz açırıq.

Bu yazının adından da görüldüyü kimi burada məqsədimiz böyük mütəfəkkirin ontologiya və idrak nəzəriyyəsinə dair baxışlarını və bu baxışların formalaşması gedişini izləməkdir.

Öncə «metafizika» termininin genezisinə bir nəzər salaıq. Antik fəlsəfənin görkəmli tədqiqatçısı Asmus aydınlaşdırmışdır ki, «metafizika» termini təsadüfən yaranmışdır. Miladdan öncə birinci yüzildə yunan alimi Rodoslu Andronik Aristotelin əlyazmalarını qaydaya salıb yenidən köçürmək qərarına gəlir. O Aristotelin fizikaya dair (ta physika) əsərlərinin nəşrinə onun varlıq və idrak nəzəriyyəsinə – ontologiya və qeseologiyaya aid traktatlarını da daxil etmiş və onları «Fizikadan sonra [gələnlə]» (ta meta ta physika) adı altında birləşdirmişdir. O zamandan «metafizika» termini xüsusi fəlsəfi anlam daşımağa başlamışdır: bütün fəlsəfi təlimlər «metafizika» adı altında şeylərin varlığının başlanğıclarını (prinsipləri) və onların dərk edilməsinin başlanğıclarını, başqa sözlə ontologiya və qneseologiyanın başlıca məsələlərini nəzərdə tutmuş və göstərmişlər. Bununla birlikdə, «metafizika» anlayışı yaxud termini həm də fəlsəfi tədqiqatın metodunun xüsusiyyətlərini ifadə edən anlayış kimi istifadə olunmağa başlamışdır. «Metafizik» düşüncə ilə hissi seyrə əsaslanan idrakı deyil, ağıla, intellektual seyrə əsaslanan idrakı səciyləndirməyə başladılar. İntellektual seyr o deməkdir ki, ağıl yaxud intellekt şeydə onun mahiyyətini təşkil edənə «görür». Ona görə də deyirlər ki, ağılın gözü ilə görən mühüm olanı görür. «Metafizik» idrak – şeylərin mahiyyətinin dərkidir, mahiyyəti görmək, mahiyyəti seyr etməkdir, əqli seyrdir. Biz də bu yazımızda «metafizika» terminini bu anlamda işlədirik.

Aristotelin Azərbaycan Türkcəsində ilk dəfə qədər bilən oxuculara təqdim etdiyimiz «Metafizika» kitabında izlədiyimiz mütəfəkkirin «metafizik» tədqiqatı başlanğıcdan sona qədər Platonun «ideyalar» haqqında təliminin və pifaqorçuların «ədədlər» və «eydoslar» haqqında təliminin tənqidi ilə müşayət olunur.

Bəllidir ki, ümumi anlayışların varlıq və bilik üçün əhəmiyyəti Platonun diqqət mərkəzində dururdu. O, Sokratın ontologiya təliminə əsaslanırdı. Sokratın təliminə görə insan idrakı şeylərin dəyişməz mahiyyətinə yönəlir və şeylərin əsas xassələri onların anlayışlarında aşkar olunan xassələridir. Bu təlimi Platon qəbul etmiş və ondan özünün «ideyalar» haqqında təlimini əsaslandırmağa çalışmışdır. Platon bu nəticəyə gəlmişdir ki, ümumi anlayışlar nəinki varlıqlar haqqında bizim düşüncəmizdir, həm də onların özləri hissi varlıqlardan kənar olan və əsl varlıqlardır¹.

Şeylərin varlığının mahiyyətinin onların varlığından kənarında həm də müstəqil varlıq kimi qəbul edilməsi Platonun «ideyalar» haqqında təlimini ciddi tənqiddə məruz qoymuş və bu təlimin tənqidinə demək olar ki, Aristotelin həm fizikaya (təbiətə) dair, həm də metafizikaya dair əsərlərində geniş yer verilir.

Ümumiyyətlə anlayışların genezisi və idrakda onların rolu məsələsi fəlsəfi təfəkkür tarixində mərkəz problem kimi bütün fəlsəfi təlimlərin diqqətini çəkmiş və bir-birindən fərqli baxışlar yaranmışdır. Varlıq və idrak üçün anlayışların önəmi məsələsi Aristotelin də varlıq və mahiyyət haqqında təliminin mərkəzində durmuşdur. Bu məsələni işləyib hazırlayarkən Aristotel Platonun «ideyalar» haqqında təliminə münasibətdə öz mövqeyini müəyyənləşdirir. Birincisi, Aristotel də Platon kimi hesab etmişdir ki, varlığın önəmli, köklü və dəyişməz xassələri anlayışların köməyi ilə dərk edilir, anlayışlar prdmetlərin mühüm xassələrinin dərk vasitəsidir. Bunları qəbul etməklə yanaşı Aristotel anlayışların varlığının şeylərin varlığından kənarında və onlardan asılı olmadan mövcudluğuna dair Platonun baxışına qəti etiraz edir. Aristotel hesab edir ki, anlayışların müstəqil və yeganə gerçək mahiyyətlər kimi şeylərin varlıqlarına qarşı qoymaq düz deyil, böyük yanlışlıqdır. O, həm də bu yanlışlığın hansı tarixi qaynaqdan irəli gəldiyini də göstərir. Platonun «ideyalar» təliminin yaranması üçün hissi şeylərin aramsız dəyişilməsi haqqında baxışı əsas olmuşdur: bir halda ki, hiss ilə qavranılan predmetlər aramsız olaraq axır və dəyişilir, deməli, onlar bilik predmeti ola bilməz, Platon buradan belə

nəticəyə gəlir ki, Heraklitin bəhs etdiyi daim axan, dəyişən şeylərin əksinə olaraq bilik obyektini olan əbədi predmetlər axtarmaq lazımdır. Çünki əgər bilik və təfəkkür varsa, onda hissi qavranılan şeylərlə yanaşı daimi, dəyişməz mahiyyətlər də olmalıdır, belə ki, «axan şey haqqında bilik olmur»².

Aristotel Platonun «ideyalar» haqqında təliminin tarixi qaynaqlarını göstərməklə yanaşı ideyaların hissi aləmdən ayrılıqda mövcud olan mahiyyətlər olması fikrini ətraflı tənqid edir³ və hissi şeylərin anlayışlara münasibəti problemini irəli çəkir və bu haqda öz təlimini «ideyalar» haqqında təlimə qarşı qoyur.

Aristotel «ideyalar» təliminə qarşı bir sıra ciddi və prinsiplə etirazlar irəli sürür: birincisi və başlıcası, Platonun «ideyaların» hissi aləmdən ayrılıqda müstəqil varlıqlar olması haqqında müddəası hissi predmetlərin dərk və onların varlıqlarının izah olunması üçün faydasızdır; aləmdə hissi şeylərlə yanaşı «ideyaların» da müstəqil və hissi şeylərdən ayrılıqda mövcud olması müddəası sadəcə dünyanı fikrən ikiləşdirmiş olur, ideyaların öz təbiəti barədə isə heç nə deyilmir, halbuki «ideyaların» məzmununda hər bir ideyaya uyğun gələn hissi predmetlə olmayan heç nə yoxdur. Platon ümuminin təkçələrdə yox, «ideyalarda» olduğunu iddia edir, lakin «ideyada» olan ümumi təkçələrdə olan ümuminin eynidir, məsələn, insan «ideyası» (özlüyündə insan) ayrı-ayrılıqda hər bir insan fərdinə-təkçələrə məxsus olan ümumi əlamətlərin toplamından (məcmusundan) heç nə ilə fərqlənmir. İkincisi, Platon «ideyalar» aləmi və hissi şeylər aləminin münasibəti haqqında məsələnin yaranacağına zəruri olduğunu başa düşür, amma bu məsələnin həllində yaranan çətinliyi ondan yan keçməklə aradan qaldıracağına nahaq əmindir, çünki ümumi və təkçəni, hissi şeyi və onun «ideyasını» bir-birindən ayrılıqda olan mövcudluqlar elan edib sonra da onları birləşdirmək asan deyil; Platon bu çətinliyi aradan qaldırmaq üçün hissələrlə qavranılan aləmin «ideyalar» aləmində baş verənlərin «iştirakçısı» olduğunu deyir, amma bununla o, sadəcə pifaqorçuların hissi şeylər və «ədədlər» arasındakı münasibəti izah edərkən işlətdikləri fəndi, priyomu təkrar etmiş olur, belə ki, pifaqorçulara görə, guya hissi şeylər ədədləri «təqlid etməklə» mövcud olur; Aristotel Platonun cavabının pifaqorçuların cavabı kimi elmi izah yox, metafora, məcaz sayır, çünki Platon «ideyalar» şeylərin bilavasitə mahiyyətləri kimi götürmür; üçüncüsü, Platonun «ideyalar» haqqında təlimində Aristotelin

¹ Bax: Platon. Dövlət. Bakı, 1999, s. 3-33 (Azərb. Türkcəsinə çevirəni f.e.n. A.İ. Tağıyev).

² Aristotel. «Metafizika». Bakı, 2008, s. 269.

³ «Metafizika», 4-cü k-b və 5-ci k-b, 13-cü fəsil.

etirazına səbəb olan digər bir cəhət «ideyalar» arasındakı məntiqi münasibətə Platon təlimində yanaşma ilə bağlıdır; bu münasibət bir tərəfdən «ideyalar» arasında məntiqi münasibətdir, digər tərəfdən «ideyalar» və hissi predmetlər arasında məntiqi münasibətdir; «ideyalar» arasındakı məntiqi münasibət ümumi «ideyalar» və xüsusi «ideyalar» arasında olan münasibətdir və bu münasibətdə, Platonun baxışına görə, ümumi-xüsusi mahiyyətidir, lakin Aristotel hesab edir ki, ümumi «ideyaların» xüsusi «ideyalara» münasibəti haqqında müddə «ideyaların» substansiallığı müddəsinə ziddir, yəni Platon fərziyyəsinə görə guya eyni bir «ideya» substansiya da, qeyri-substansiya da ola bilər, başqa sözlə, özünə tabe olan və mahiyyəti olduğu və özünü əks etdirdiyi xüsusi «ideyaya» münasibətdə daha ümumi olmaqla substansiya ola bilər, ancaq özündən daha ümumi olan «ideyaya» münasibətdə isə substansiya ola bilməz, əksinə özünün tabe olduğu substansiyanı (daha ümumi olan «ideyanı») əks etdirməklə qeyri-substansiya ola bilər; beləliklə Platon təliminin bu yerində eyni bir «ideya» özündən xüsusi «ideyanın» mahiyyəti və substansiyası kimi çıxış edir, özündən daha ümumi olan «ideya» isə onun mahiyyəti və substansiyası olub onda əks olunur yəni eyni bir «ideya» özünə münasibətdə xüsusi olan «ideyada» əks olunur, özünə münasibətdə daha ümumi olan «ideyanı» əks etdirir. Lakin Aristotelin fikrincə Platon həm də özünü onda dolaşdırır ki, bir tərəfdən hissi aləmin şeylərində onlar üçün ümumi olanın varlığını qəbul edir, amma ümumi – ayrı-ayrı şeylərin sadə toplamından ibarət ola bilməz; buradan da Platon ümuminin hissi aləmdən asılı olmayan və ondan ayrılıqda olan müstəqil dünya – «ideyalar» dünyası təşkil etdiyi nəticəsini çıxarır; amma onun nəzərində hissələr aləmi – «ideyalar» aləminin surəti olduğu üçün o aləmlərin hər ikisi üçün oxşar və ümumi olan «ideya» da mövcud olmalıdır; belə çıxır ki, əgər hissi şeylər aləminə münasibətdə ondan ayrı və müstəqil «ideyalar» aləminin varlığını qəbul etmək zəruridirsə, onda bu «ideyalar» aləminə münasibətdə yeni, həm də daha ümumi bir «ideyalar» aləminin varlığını da düşünmək zəruridir; bu sxemdə isə hissi şeylər «ideyaların» «ideyalırının» əkslərindən ibarət olur; bundan başqa birinci «ideyalar» aləmi və ikinci «ideyalar» aləmi üçün ümumi olan üçüncü «ideyalar» aləminin varlığının zəruri olması da qəbul edilməlidir, beləliklə hissi şeylər aləmi üzərində ucaldılan «ideyalar» aləmi bir yox, sonsuz saydadır; belə baxışı isə Aristotel cəfəngiyat sayır; dördüncüsü, Aristotelin Platona qarşı irəli sürdüyü etiraz bir də onunla bağlıdır ki, «ideyalar» haqqında təlimdə hissi şeylərin mahiyyətləri onlardan kənarında götürüldüyündən bu təlim hiss ilə

qavranılan dünyada hərəkətin, yaranış və məhv olmanın haradan irəli gəldiyini, niyə baş verdiyini izah edə bilməz.

Aristotel «Metafizika»nın bir yerində⁴ göstərir ki, Platonun qarşılaşdığı çətinliklərin əsas səbəbi ümumi və təkənin fərqi mütləqləşdirməsi və onları bir-birinə qarşı qoymasıdır. Orada Aristotel təkə və ümuminin bir-birinə qarşı qoyulmasının əsasını Sokratın «müəyyənliklər»ində olduğunu göstərir. Lakin Sokrat hər halda Platon kimi ümumini təkədən ayırmırdı. Aristotel razılışır ki, ümumi olmadan bilik almaq mümkün deyil, bundan başqa ümumini təkədən ayırmaq «ideyalar» təlimi üçün ciddi çətinliklər yaradır.

Aristotel «Metafizika»da Platon və pifaqorçular arasındakı münasibətə də lazımı yer ayırır. Öz fəaliyyətinin sonrakı dövründə Platon pifaqorçularla yaxınlaşaraq onların təsirinə məruz qalmış, özü də onlara təsir etmişdir. Platon pifaqorçularla təkə kosmologiya sahəsində yox, həm də «ideyaların» təbiətinin başa düşülməsi ilə bağlı da əməkdaşlıq etmiş və sonda «ideyaları» ədədlərlə eyniləşdirmişdir. Aristotel «ideyalar» haqqında anlayışın bu sonuncu variantını da tənqid edir.⁵ Platon ədədlərə anlayışın köməyi ilə təbiət şeylərinin bəzi tərəflərinin yaxud əlamət və xassələrinin abstraksiya edilməsi, mücərrədləşdirilməsi kimi baxır. Aristotel belə abstraktlaşdırmanın və abstraksiyaların mövcudluğunu təsdiq edir, ancaq göstərir ki, onların mümkün olması heç də Platonun və platonçuların iddia etdiyini təsdiq etmir; riyaziyyat elmlərinin ümumi müddəaları «[məkan] kəmiyyətləri və ədədləri ilə yanaşı mövcud olan» hansısa ayrılıqda olan ideal riyazi predmetlərə deyil, «məkan kəmiyyətlərinin özünə aiddir».⁶

Riyazi abstraksiyaların təbiətinə Aristotelin baxışı Platonun baxışından əsaslı surətdə fərqlənir. Aristotel bu məsələ ilə bağlı Platonu tənqid edərək göstərir ki, doğrudan da riyaziyyat hissi predmetlər haqqında elm deyil, ancaq riyaziyyat Platonun «ideyaları» haqqında da elm deyil. Aristotelin bu problemə dair baxışı onun hesaba dair və həndəsə tədqiqatçılarına münasibətində daha aydın görünür. Yazır ki, bu tədqiqatçılar «ayrılıqda mövcud olmayanı ayrılıqda mövcud olan kimi təsəvvür etməyə can ataraq... əslində mövcud olan haqqında düşünürlür və onların predmeti – mövcud olandır».⁷ Riyaziyyatın predmetinə bu materialist baxış əsasında Aristotel Platonun «ideyalar» və «ədədlər» arasındakı münasibətə baxışını da tənqid edir.

⁴ Bax: «Metafizika», on üçüncü k-b, 9-cu fəsil.

⁵ Bax: «Metafizika», on üçüncü k-b, 3-cü fəsil.

⁶ «Metafizika», s. 269-274.

⁷ Yəni orada.

Bəllidir ki, Platon öz yaradıcılığının son dövründə pifaqorçuların təliminə daha yaxın olmuş, hətta «ideyaları» «ədədlər»lə eyniləşdirmişdir. Aristotel Platonun bu idrak priyomunu da tənqid edərək göstərir ki, hesablanan və hesablanmayan heç bir ədəd Platonun başa düşdüyü anlamda «ideya» ola bilməz, «ideyalar» isə ədədlər ola bilməz.

Aristotel ədədin strukturu yaxud tərkibi üçün bir cür, eyni hesablamamı mühüm saydığı üçün ədədlərin Platon nəzəriyyəsinin əsas səhvlərindən birini ədədi prinsipi məntiqi və eydetik prinsipə əvəz etməsində görür. Aristotel ədəddə müqayisə edilən və bir-birindən fərqlənməyən bütün birləri (vahidləri) riyazi ədəd adlandırır və sübut edir ki, Platon «ideyaları» bu cür ədədlər ola bilməz.⁸

«Metafizika»da Platon «ideyaları»nın tənqidi əsasında Aristotel özünün varlıq haqqında təlimini (ontologiyasını), anlayışlar və hissi varlıqlar arasındakı münasibətə dair təlimini, səbəblər haqqında təlimini, təbiət haqqında təlimini, özünün idrak nəzəriyyəsinə, elmə, incəsənətə və təcrübəyə dair baxışlarını şərh edir, elmlərin təsnifatını verir və bir sıra fəlsəfi kateqoriyaları, onların münasibətlərini tədqiq edir.

Aristotelin varlıq haqqında təliminin təməlinə **substansiya** yaxud «mahiyət» anlayışı durur. Substansiya adı altında Aristotel tamamilə bənzərsiz, heç bir başqasında olmayan, yalnız özü-özündə olan varlığı nəzərdə tutur. Özü-özündə olan varlıq kimi substansiya hökmdə predikat, yaxud atribut kimi çıxış edə bilməz yalnız hökmün subyekt kimi çıxış edə bilər.

Ümumi və substansiyanın münasibətilə bağlı Aristotel göstərir ki, ümumi çoxlu predmetlər üçün ümumi olduğundan o substansiya yaxud özündə olan və bənzərsiz varlıq ola bilməz. Odur ki, yalnız **təkcə varlıq** substansiya ola bilər.

Aristotelin təkcə yaxud substansiya haqqında təliminin sonrakı inkişafını düzgün anlamaq üçün diqqət yetirmək zəruridir ki, Aristotel zəruri, obyektiv və subyektədən asılı olmayan varlığı təhlil edərək daim bu varlığı anlayışlarda baş verən idrakın predmeti kimi nəzərdə tutur. O özü-özünə mövcud olan, ona görə də şüurdan qətiyyən asılı olmayan varlığın idrakın predmeti olduğunu, özü haqqında anlayış yaratdığını və bu anlamda artıq anlayışın məzmunu kimi mövcud olan varlıq

hesab etmişdir. Bu cəhət nəzərə alınmadıqda Aristotelin təlimi daha idealist xarakterli görünə bilər.

Aristotel təkcə varlığı idrak üçün «forma» və «materiya»nın birləşməsi kimi izah edir. Varlıq planında «forma» - predmetin mahiyyətidir, idrak planında isə «forma» - predmet haqqında anlayışdır yaxud özü-özünə mövcud olan predmetin anlayışda formula edilən müəyyənliyidir. İdrakın işi yalnız predmetin mühüm müəyyənliklərini daşıyan anlayışla olmalıdır. Əgər anlayışdan yayınılarsa onda predmetin bütün məzmunundan biliyin predmeti ola bilən heç nə qalmaz. Aristotel göstərir ki, biliyin həqiqi olması üçün bu bilik yalnız predmet haqqında anlayışdan ibarət olmalıdır. Həm də biliyin predmeti keçici, axan, dəyişən varlıq yox, yalnız daimi, hər zaman özü olaraq qalan varlıq olmalıdır. Belə bilik isə yalnız hər bir predmet üçün əbədi olan «forma» haqqında bilikdir, çünki bu «forma» nə yaranmır, nə də məhv olmur. Buna misal olaraq, Aristotel mis metal və ondan düzəldilən müxtəlif formalı əşyaları göstərir: məsələn mis və çevrə yaxud büst – burada çevrə misin aldığı formadır lakin burada «forma» öz-özünə «forma» kimi yaranmır. Aristotel «forma»ya əbədiyyəti və ümumiliyi birləşdirir. «Forma»nın bu müəyyənliklərini aşkar etmək Aristotelə substansiya da tədqiqatını genişləndirməyə imkan verir.

Artıq gördük ki, Aristotel «forma»nı ümumi kimi, gerçəkliyi isə təkcə kimi aydınlaşdırır. Buradan o nəticəyə gəlir ki, «forma»nın hansısa bir təkcənin «formasını» olması üçün «forma»ya başqa nəşə birləşməlidir, ancaq əgər «forma»ya anlayışın vasitəsilə ifadə oluna bilən nəşə birləşsə bu yenə də «forma» olacaq. Odur ki, «forma»ya birləşən yeni element yalnız o şərtlə substansiyanın elementi ola bilər ki, o tamamilə «qeyri-müəyyən substrat» yaxud «qeyri-müəyyən materiya» olsun. Bu o substrat yaxud materiyadır ki, onda ümumi yaxud «forma» birinci dəfə olaraq başqa varlığın müəyyənliyi olur. Aristotel bu təsəvvür əsasında hissələrlə qavranılan ayrı-ayrı predmetlərdə yeni xassələrin yaranmasını yaxud «materiya»nın «forma» almasını aydınlaşdırır.

Aristotelə görə «materiya» hər şeydən öncə «forma»dan «məhrumluq»dur. Lakin «materiya» təkcə «forma»dan «məhrumluq»dan yaxud onun «inkarından» ibarət ola bilməz, ondan artıq bir şeydir. Aristotel sual qoyur: materiyada forma haradan yaranır? Sualı belə cavablandırır: «forma», birincisi, varlıqdan yarana bilməz, çünki varlıqdan yaransaydı, onda ilk dəfə yeni kimi yaranan yaranana qədər mövcud olardı, ikincisi, «forma» qeyri-varlıqdan da yarana bilməz, çünki qeyri-varlıqdan heç nə yaranmır. Deməli, «forma» nə

⁸ Bax: «Metafizika». On üçüncü k-b, 7-ci fəsil.

«formasızlıq»dan (materiyadan), nə də gerçək «forma»dan yarana bilməz. «Forma» onların aralığında olandan yəni «imkanda» olan varlıqdan yarana bilər. Başqa sözlə, Aristotel hesab edir ki, yalnız «imkanda» olan gerçəkləşə bilər, imkanda olmayan gerçəkliyindən danışmaq olmaz. «Materiya»nın yaxud «substratın» isə iki müəyyənliyi vardır: birincisi, onda sonradan yaranacaq «forma»nın olmaması, ikincisi, artıq gerçək varlıq kimi bu «forma»nın imkanı. «Materiya»nın bu birinci müəyyənliyi – «məhrumluğu» - inkardır, ikinci müəyyənliyi isə təsdiqdır. «İmkanda» varlıqdan ibarət olan «materiya»dan fərqli olaraq «forma» «gerçəklik»dir yəni imkanın gerçəkləşməsidir. Beləliklə, Aristotel «materiya» yaxud «substrat» anlayışını iki anlamda işlədir: birinci anlamda «materiya» xalis imkan kimi, ikinci anlamda isə «materiya» təkə imkan kimi yox, gerçəklik kimi çıxış edən substrat kimi qəbul edir. Buna misal kimi misgərin hazırladığı mis kürəni və ya heykəltarəşm yaratdığı mis heykəli göstərir və izah edir ki, bax bu mis kürə və mis heykəl gerçəklikdir, amma onlarda gerçəklik olan nədir? Aristotel izah edir ki, bizdə kürə və heykəl haqqında anlayış var və onlardan hər birinin bir çox əlamətləri var, amma nə kürə, nə də heykəl anlayış deyildir, biz onlara gerçəklik aid edərək onları gerçəklikdən ayrı yox, gerçəkliyin özündə, «materiya»da, «substrat»da reallaşan mühüm müəyyənlik kimi gözdən keçiririk. Burada Aristotelin anlayışın təbiətinə baxışının Platonun «ideyalara» baxışından köklü fərqi görünür.

«Metafizika»nın bu hissəsində⁹ Aristotel «materiya» anlayışına daxil etdiyi məzmunu daha da aydınlıq gətirmək üçün gerçək yaxud «forma» kimi mövcud olan mis üçün bu «forma»nın gerçəkləşdiyi, reallaşdığı «materiya»ni göstərməyə çalışır. Bu məqsədlə Aristotel yunan təfəkküründə mövcud olmuş ənənəyə müraciət edir. Bu ənənəyə görə yaranan və məhv olan bütün maddi predmetlər yaranmayan və əbədi olan fiziki elementlərin yəni odun, havanın, suyun və torpağın müxtəlif birləşmələrindən ibarətdir. Buradan nəticə çıxır ki, əgər mis parçası gerçəklikdirsə yaxud «forma»dırsa, onda bu gerçəkliyin və ya «forma»nın «materiya»sı göstərilən dörd elementin müxtəlif nisbətdə birləşməsindən ibarət olacaq.

Beləliklə, bu dörd element özləri haqqında anlayış yaratdıqları üçün həm bir «materiya»da reallaşan formaya malikdir, həm də «materiyaya», çünki onlar üçün də bir substrat mövcud olmalıdır. Ancaq bu substrat nədən ibarətdir? Əgər biz gerçəklik kimi bu dörd element haqqında anlayışdan sərfnəzər etsək, abstraktlaşdırsaq, onda

bu «substrat yenə də birincisi elementlər haqqında anlayışa daxil olan əlamətlərin» «olmamasından», «məhrumluğu»ndan, ikincisi, bu əlamətlərin gerçəkləşməsindən ibarət olacaq. Burada da «substrat»ın birinci momenti inkarından, ikinci momenti isə təsdiqdən ibarət olacaq. Materiya haqqında bütün bu deyilənlər əsasında Aristotel bu nəticəyə gəlir ki, «substrat» yalnız «materiya» kimi, yalnız hər hansı bir başqa gerçəkliyin «imkanı» kimi mövcud ola bilər və mövcuddur.

«Metafizika»nın bu bölümü üçün mühüm və səciyyəvi olan cəhətlərdən biri də Aristotelin «birinci» və «axırncı» materiyaları fərqləndirməsidir. Aristotela görə «axırncı materiya» təkə bu və ya digər «forma»nın imkanından ibarət olan «materiya» yox, həm də eyni zamanda özünə məxsus xüsusi əlamətləri olan və tərifləndirilə, anlayışlarla ifadə edilə bilən «materiya»dır. Məsələn, yuxarıda göstərilən mis kürə, mis parçası və dörd element (ünsür) «axırncı materiya»ya misal ola bilər. Onların haqqında hər biri bir neçə əlamətlərin məcmusunu özündə əks etdirən anlayışlar mövcuddur. «Birinci materiya» isə gerçəklik ola, «forma»ya malik ola bilən, ancaq hələ ona malik olmamış, gerçəkləşməmiş «materiya»dır. Aristotelin «birinci materiya»ya dair baxışı Platonun baxışından fərqlənir. Platon «ideyalar» aləmini həqiqi mövcud varlıq kimi qeyri-varlığa qarşı qoymuşdur. Platon «qeyri-varlıq» dedikdə «ideyalar» özünə qəbul edən və onların hər birini çoxluğa ayıran «materiya»ni nəzərdə tutur. Burada o Parmenidin idrakın varlığa münasibəti haqqında baxışına (bu baxışa görə idrak yalnız varlığa nüfuz edə bilər) istinad edir, qeyri-varlığa («materiya»ya) gəlincə Platon qeyd edir ki, onun haqqında yalnız «qanunsuz fikir» mühakimə yürüdə bilər.

Aristotel isə göstərir ki, «birinci materiya» haqqında anlayış üçün analogiyadan istifadə edilməlidir yəni məsələn, mis «materiya» yaxud «axırncı materiya»nın misgərin misdən düzəltdiyi kürəyə münasibəti necədirsə, «birinci materiya»nın da hər hansı «forma»ya münasibəti o cürdür.

Buryaya qədər biz Aristotelin təkə varlıq yaxud substansiya haqqında anlayışını şərh etdik. Onun fikrinin gedişi onu «materiya» və «forma»nın substansiya elementləri olduğuna, «birinci materiya»dan başqa hər şeyin «forma» və «materiya»dan ibarət olması nəticəsinə aparıb çıxardı. Buradan da Aristotelin varlıq təlimi (ontologiyası) haqqında mühüm nəticə çıxır yəni bəlli olur ki, onun ontologiyasında

⁹ Bax: «Metafizika». On üçüncü kitab k-b, 7-ci f.

dünya hər biri müəyyən təkcə varlıqdan ibarət olan substansiyaların yaxud mahiyyətlərin məcmusu kimi təsvir edilir.

Amma Aristotelin ontologiyasında şərh edilən və dünyanın köklü xüsusiyyətləri onun hərəkəti və dəyişkənliyidir. Ona görə də sual yaranır: hərəkət və dəyişkənliyin izahı üçün təkcə «forma» və «materiya» yetərlidirmi? Dünyada mövcud olanların, baş verənlərin hamısı bu iki səbəbdən hasil edilə bilərmə yoxsa başqa səbəblər də vardır, vardsa hansılardır?

Aristotel qoyulan suala cavab vermək üçün keçmiş filosofların və öz müasirlərinin varlığın başlanğıclarına dair fikirlərindən çıxış edərək göstərir ki, bu məsələnin tədqiqi tarixində dörd əsas başlanğıc yaxud dörd əsas səbəb irəli sürülmüşdür: birincisi, anlayışın reallaşdığı – «materiya»; ikincisi, «materiya»nın imkandan gerçəkliyə keçdikdə qəbul etdiyi «forma» - anlayış yaxud anlayışlar; üçüncüsü, hərəkətin səbəbi; dördüncüsü, bəlli bir fəaliyyətin yaxud hərəkətin məqsədi. Məsələn, ev tikilərkən bu prosesdə kərpiclərin evin «materiya»sı, evin layihəsi – «forma», inşaatçının fəaliyyəti – hərəkətin səbəbi yaxud təsir edən səbəb, evin təyinatı isə məqsəd olacaq.

Bu dörd səbəbin hər birinin xüsusiyyətləri «Metafizika»nın digər bir bölümündə ətraflı izah edilir.¹⁰ «Səbəb [1] şeyin yarandığı məzmununa deyilir; məsələn, mis-heykəlin səbəbi və gümüş-qədəhin səbəbidir, eləcə onların cinsləri də səbəblədir; [2] forma və ya ilk obrazdır, bu isə şeyin varlığının mahiyyətinin müəyyənliyi, həmçinin formanın və ya ilk obrazın cinsləridir (məsələn, oktava üçün – ikinin birə münasibəti və ümumiyyətlə ədəddir) və müəyyənliyin tərkib hissələridir; [3] dəyişkənliyin yaxud sükunət halına keçidin ilk başlanğıc aldığı amildir; məsələn, məsləhətçi səbəbdir, ata da – uşağın səbəbidir və ümumiyyətlə törədicisi törədənə də dəyişilənin səbəbidir; [4] məqsəddir yəni nəyin naminə hərəkət baş verirsə o məqsəd – səbəbdir, məsələn, gəzintinin məqsədi – sağlamlıqdır. Doğrudan da, insan nə üçün gəzir? Deyirik ki, sağlam olmaq üçün. Belə deməklə, hesab edirik ki, səbəbi göstərmişik».¹¹

Bu səbəbləri müəyyənləşdirdikdən sonra, Aristotel onlardan hansının əsas olduğunu və hansıların bir-birinə müncər edilə bilməsinin mümkün olduğunu, yaxud mümkün olmadığını araşdırır. Analizin gedişində Aristotel nəticəyə gəlir ki, bütün səbəblər arasında ikisi – «forma» və «materiya» əsasdır, onları heç bir səbəbə müncər etmək olamaz, ancaq digər səbəbləri onlara müncər etmək olar.

Məsələn, səbəb kimi məqsəd formal səbəbə yaxud «forma»ya müncər edilə bilər, çünki hər bir proses müəyyən bir məqsədə doğru hərəkətdir. Lakin əgər insanın şüurlu fəaliyyəti nəticəsində yaranan predmetləri deyil, bu fəaliyyətdən asılı olmadan yaranan təbiət predmetlərini gözdən keçirsək, onda görürük ki, bu predmetlərin can atdığı məqsəd onların «materiya»sında imkan kimi verilən gerçəklikdən başqa bir şey deyil.

Aristotel «forma» və hərəkətverici səbəb arasındakı münasibəti araşdırır və göstərir ki, hərəkətverici səbəb yaxud «dəyişkənliyin başlanğıcı» da «forma»ya və ya «formal» səbəbə bərabər tutula bilər. Bu səbəb də gerçək predmet haqqında anlayışı yaxud «forma»ni nəzərdə tutur. Məsələn, arxitektora evin hərəkətverici səbəbi adlandırıla bilər. Amma bu şərtlə ki, ev tikilməyə başlanana qədər tikiləcək ev niyyətə yaxud plana uyğun olaraq yəni evin anlayışına yaxud «forma»sına uyğun tikilsin. Buradan görünür ki, hərəkətin də, dəyişkənliyin də səbəbi əsas səbəb deyil, o da «forma»ya bərabər sayıla bilər, çünki predmet haqqında maddədə və ya «materiya»da gerçəkləşən anlayış «forma»dır.

Aristotelin bu mühakimələrindən onun «forma» və «materiya» anlayışlarını bir-birindən fərqləndirdiyi aydın görünür. Bu fərq özünü dünyada mövcud olan hərəkətin və ya hərəkətsiz varlığın izahında göstərir. Əgər «forma» və «materiya» ayrı-ayrı predmetlərdə gözdən keçirilirsə, onda həmən anlayışlar adı altında ayrılıqda baxılan predmetləri təşkil edən əsaslar başa düşülə bilər, məsələn, ev tikmək üçün kərpiclərin «materiya»sı – gildir, «forma»sı isə - gildən qəliblənmiş cisimlərdir. Amma «forma» və «materiya» təkcə təbiət predmetlərini və ya insan fəaliyyətilə yaradılan predmetləri təşkil etmir. «Forma» və «materiya»da həmçinin bütövlükdə dünyada gedən prosesləri izah edən səbəbləri yaxud prinsipləri (başlanğıcları) da görmək lazımdır. Tədqiqatda «materiya» adı altında dəyişkənliyə məruz qalanı düşünmək olar, ancaq «forma»ni dünyanın öz hərəkətində nəyə nail olacaqsə ona doğru «hərəkətin başlanğıcı» kimi müəyyən etmək olmaz. Bu ona görə mümkün deyil ki, birincisi, dünyanın öz hərəkətində nail olacağı şey «forma»dır, dünya isə hələ ona nail olmamışdır və hərəkətin sonunda ona nail olacaq, ikincisi, hərəkətin sonunda əldə olunan yəni «forma» bu «hərəkətin başlanğıcı» yaxud səbəbi necə ola bilər? «Hərəkətin başlanğıcı» qisminə başa düşülən forma artıq gerçəkləşmiş «forma» olmalıdır. Bu küncə sıxılmış izahda sanki çıxış yolu vardır. Aristotelin mühakimələrinin məntiqindən belə çıxır ki, «hərəkətin başlanğıcı» yaxud səbəbi olacaq «forma» hansısa bəşqə bir gerçək mövcud

¹⁰ Bax: «Metafizika». Beşinci k-b, ikinci fəsil.

¹¹ Yenə orada, s. 106-109.

predmetdə imkan halında olmalıdır. Deməli, əgər bütövlükdə təbiət yaxud dünya izah edilirsə, onda bu dünyadan kənar «materiya»nın və «forma»nın mövcud olduğu düşünülməlidir. Bu isə bütövlükdə dünyanın, təbiətin zamanca yaranmasının və zamanca məhv olmasının mümkün olub yaxud mümkün olmadığı haqqında məsələnin araşdırılmasını tələb edir.

Artıq müəyyən oldu ki, Aristotel dünyada müşahidə edilən hərəkətin mümkün olması üçün «materiya»nın və «materiya»da gerçəkləşən «forma»nın mövcud olmasının zəruriliyini əsaslandırır. Aristotelin bu müddəalarından dünyanın, varlığın əbədi olması nəticəsi çıxır. Bunu sübut etmək çətin deyil. Tutaq ki, ilk hərəkət nə zamansa baş vermişdir. Onda iki fikirdən birinin qəbul edilməsi zəruridir: ya «materiya» və «forma» ilk hərəkətin başlanması anına qədər mövcud olmalı, ya da mövcud olmamalı idi. Əgər «materiya» və «forma» ilk hərəkətin başlanması anında mövcud deyildilərsə, onda onlar yaranmışlar, ancaq yaranış hərəkətsiz mümkün olmadığından burada guya hərəkətin başlanmasından öncə mövcud olmuşdur kimi bir mənasızlıq alınır. Əgər bu fikrin əksinə qəbul etsək ki, «materiya» və «forma» artıq ilk hərəkət başlanmadan öncə mövcud olmuşdur, onda sual yaranır: nə üçün «materiya» və «forma» ilk hərəkəti daha öncə törətməmişlər? Yəni nə üçün «materiya» və «forma»nın törətdiyi hərəkətdən öncə mövcud olmuşdur. Beləliklə, hər iki halda ziddiyyət yaranır.

Aristotel bu ziddiyyəti aradan qaldırmağın tək üsulunu dünyada baş verən hərəkətin zamanca başlanğıcı olmadığı kimi sonunun da olmadığı, hərəkətin əbədiyyətinin qəbul edilməsində görür və göstərir. Doğrudan da, dünyanın hərəkətinin nə zamansa dayanacağını düşünmək bu hərəkətə hansısa başqa bir hərəkətin son dayanaacağı təsəvvürünü doğurur. Buradan isə belə çıxır ki, hər bir hərəkət tam dayandıqdan sonra hərəkət mümkündür. Bu isə mənasızlıqdır.

Aristotelə görə dünyanın və onun hərəkətinin əbədi olmasının sübutu labüdən dünyanın əbədi səbəbi və əbədi hərəkətvericisi təsəvvürünü doğurur. Bu təkəverici isə ilk təkəverəndir və onsuz heç bir təkəverici və heç bir hərəkət mümkün deyil.

Aristotel təfəkkürünün məntiqinə görə isə dünyanın hərəkətinin ilk təkəvericisi tanrıdır. Burada Aristotelin ontologiyası, kosmologiyası, onun varlıq və dünya haqqındakı təlimi onun teologiyası yəni tanrı haqqında təlimi bir-biri ilə qovuşur. «Metafizika»da filosofun özünün teoloji təliminə yer ayrılması da təsadüf kimi görünür. Varlıq, dünya və tanrı «Metafizika»da mahiyyət haqqında gedən araşdırmada bir-birini tamamlayan, vəhdətdə götürülən və şərh edilən anlayışlardır.

Aristotelin fəlsəfi təlimində ontologiyanın, kosmologiyanın vəhdət təşkil etdiyi və dünyanın ilk təkəvericisi – tanrı anlayışına ucalan bu məqamı yəhudi, xristian və müsəlman ilahiyətçiləri tərəfindən mənimsənilmiş və onun fəlsəfi anlayışlarını bu dinlərin ehkamları altına salmışlar.¹¹

Lakin burada diqqətdən qaçırılmamalı və nəzərə alınmalıdır ki, Aristotelin zamanında yunanlarda dini ehkam yox idi və Aristotel tanrının təbiətinə aid olan müəyyənlikləri dini ehkamdən deyil, ilk təkəverici anlayışının fəlsəfi analizində hasil etmişdir. Odur ki, Aristotelin tanrısı mistik tanrı deyil, kosmoloji tanrıdır, kosmoloji xarakter daşıyır, tanrı anlayışı rəasional üsulla hasil edilir.

Hərəkətlə bağlı predmetləri Aristotel üç qrupa ayırır: hərəkətsiz predmetlər; özühərəkət edən predmetlər; başqa predmetlərin vasitəsilə hərəkət edən predmetlər. Öz müəyyənliyinə və ya anlayışına görə ilk hərəkətverici heç bir başqa predmetlə hərəkətə gətirilə bilməz, o heç özühərəkət edən də ola bilməz. Aristotelə görə özühərəkət edən varlıqda iki element – hərəkət etdirən və hərəkət edən – olmalıdır. Odur ki, əgər ilktəkəverici özühərəkət edən varlıqdırsa o zaman bu iki element onda olmalıdır. Amma aydındır ki, yalnız hərəkət etdirən əsl element sayılmalıdır. Ancaq onunla bağlı da sual yaranır: hərəkət etdirən element özühərəkətdəndir yoxsa hərəkətsizdir? Bu yöndə fikrin gedişi istər-istəməz hərəkətsiz ilktəkəverici anlayışına aparıb çıxaracaq. Bununla yanaşı, Aristotel ilktəkəvericinin hərəkətsiz olduğu barədə başqa əsaslar da gətirir. O ulduzların hərəkəti ilə bağlı öz dövrünün astronomik müşahidələrinə əsasən belə nəticəyə gəlir ki, dünya fasiləsiz bərabər hərəkətlə hərəkət edir. Amma özühərəkət edən, eləcə də başqaları ilə hərəkətə gətirilən predmetlər aramsız (fasiləsiz) bərabər hərəkətin qaynağı ola bilməzlər. Aristotel buradan nəticə çıxarır ki, dünyanın ilktəkəvericisi hərəkətdə ola bilməz.

Dünyanın ilktəkəvericisinin hərəkətsiz olması təsəvvüründən isə Aristotel tanrıya xas olan zəruri xüsusiyyəti – onun qeyri-cismani olduğunu təsdiqləyir. Onun fikrincə hər bir cismanilik yaxud maddilik başqa varlığa keçid imkanındır, hər bir keçid isə hərəkətdir. Tanrı isə ilktəkəverici olaraq hərəkətsizdir, deməli, maddi, cismani deyildir, o «materiya» yox, yalnız və yalnız «forma»dır, deməli, xalis gerçəklikdir.

Ancaq haqlı sual yaranır: bir halda ki, biz gündəlik təcrübəmizdə «forma» və «materiya»nın vəhdətindən ibarət olan predmetlərlə

¹¹ Вах: Асмус. В. Метафизика Аристотеля. Аристотель. Сочинения. м. 1. М., 1976, с.23.

qarşılaşır və məşğul oluruq, onda bizdə xalis «forma» haqqında anlayış haradan yarana bilər? Aristotel burada da analogiyadan istifadə edərək sualı cavablandırır: xalis gerçəklik yaxud xalis forma haqqında anlayış hasil etmək üçün dünyaya «formaların» nizamlı qradasiyası kimi baxmaq lazımdır; maddi dünyanın ən ali varlığı – insandır; bütün başqa maddi predmetlər kimi insanda da «materiya» və «forma»nın birləşdiyini görmək lazımdır; insanın «materiyası» – onun bədənidir, «forması» isə – onun ruhudur; bədən «materiya» kimi ruhun imkanındır; ancaq ruhda da ali və ibtidai elementlər olmalıdır; ruhun ali elementi – ağıldır, o ruhun imkan kimi bəsit funksiyalarından yaranır.

Aristotel insan haqqında bu təlimi inkişaf etdirərək onu analogiya üzrə tanrı haqqındakı təliminə, yəni özünün teoloji təliminə keçirir, (ekstrapolyasiya) edir və təsdiq edir ki, tanrı ən ali gerçəklikdir – ağıldır. Doğrudan da, sonradan yaranan dini təlimlərdə də allahın ən ali tərifi – aqilliyidir və allahın bütün digər müəyyənlikləri – fikrimizcə – onun bu ən ali müəyyənliliyini ifadə edən tərifi ilə yeni aqilliyi ilə bağlıdır. Ona görə də «Allah insanın cismini əlindən almazdan öncə onun aqlını əlindən alır» deyirlər.

Aristotelin təsvir etdiyi tanrı, ali gerçəklik – ağıl əbədi seyr edən ağıldır. Ancaq o nəyi seyr edir? Bu sualı cavablandırmaq üçün Aristotel insan fəaliyyətinin nəzəri-aqli və praktiki növlərini fərqləndirir və onların təyinatlarını göstərir: nəzəri fəaliyyət idraka, praktiki fəaliyyət məqsədlərin reallaşdırılmasına yönəlir. Buna uyğun olaraq yaxud eynilə bunun kimi tanrı ağılı da nəzəri ağıldır yaxud aqillikdir; əgər tanrı düşüncəsi, fikri praktiki fəaliyyət olsaydı, onda öz məqsədini özündən kənarında, hansısa başqa bir varlıqda görərdi və ona can atardı və belə ağıl müstəqil yox, məhdud ağıl olardı. Tanrı aqilliyi isə xalis və seyrçi aqillikdir.

Amma əgər tanrı ali «forma» kimi dünyada baş verən olayları yaradırsa, onda belə çıxır ki, onun fəaliyyəti ondan kənarında olanlara yönəlmişdir. Əgər belədirsə, onda tanrının aqilliyini xalis aqillik kimi qəbul etmək düzgün olmazdı. Ancaq Aristotel təlimində «materiya» yalnız «forma» üçün imkandır. Bu isə o deməkdir ki, hərəkətin yaranması üçün ali «formanın» predmetlərin hərəkətinə kənarından müdaxilə etməsi zəruri deyil; ali «formanın» mövcudluğu yetər ki, qalan predmetlər ona daxilən can atsın və ona təlabat, ehtiyac hiss etsin. Bu anlamda Aristotel tanrını dünyanın və onda baş verənlərin məqsədi və dünyanı «formaların» qradasiyası kimi təsvir edir.

Tanrı təbiətinin mükəmməlliyi ilə bağlı fikrin sonrakı inkişafından Aristotel nəticəyə gəlir ki, daha mükəmməl aqlın,

düşüncənin predmeti də daha mükəmməl olmalıdır. Ancaq Aristotel bu qənaətdədir ki, ən mükəmməl predmet elə mükəmməl düşüncə, fikir olduğu üçün tanrı təfəkkür haqqında təfəkkürdür, başqa sözlə tanrı – təfəkkürün özünün öz fəaliyyətinə yönəldiyi təfəkkürdür. Beləliklə, Aristotelin təlimində tanrı – heç bir maddiliyin və imkanın müdaxilə edə bilmədiyi və fəaliyyəti özünün predmeti olan xalis «forma» yaxud anlayışdır.

Burada Aristotelin teologiyası və Platonun obyektiv ideyalarının uyğun məqamlarının müqayisəsi yerinə düşür. Platonda ali varlıq – obyektiv mövcud olan qeyri-cismani formalar yaxud «ideyalar», «eydoslardır». Aristotelə isə ali varlıq – tək ilahi və qeyri-cismani «formadır», «xalis» qarışıqsız ilahi ağıldır, öz fəaliyyətini düşünən təfəkkürdür. Özlərinin prinsipial əsaslarına görə bu iki böyük filosofun teoloji baxışlarında elə bir fərq görünür. Burada fərq ondadır ki, Aristotelin teoloji baxışının əsasında idealist monizm prinsipi durur, Platonun teologiyası isə plüralizm prinsipinə yaxud «ideyaların» iyerarxiyasına əsaslanır, lakin Platon «ideyaları» iyerarxiyasının zirvəsində də tək xeyir «ideyası» durur. Bu tək ali xeyir «ideyası» sonradan neoplatonizmin korifeylərindən biri Plitin tərəfindən hər bir varlığın «tək» və şəriksiz qaynaqma, dünya prosesinin başlanğıcına və tamamlanmış son məqsədinə çevrilmişdir. Platonun təlimi ilə müqayisədə Aristotelin fəlsəfi təlimi daha rasionalistdir. Platonda qeyri-cismani ali varlıq – xeyir «ideyasıdır». Aristotelə isə qeyri-cismani varlıq-ilahi ağıldır; Aristotelin tanrısı - sanki ideal, böyük və kamil filosof, öz idrakını və təfəkkürünü seyr edən xalis nəzəriyyəçidir. Bu təlimdə bəşəriyyət üçün, dinindən, dilindən, irqindən asılı olmayaraq hər bir insan həyatının təyinatını və mənasını, insan varlığının mahiyyətini və məqsədini anladan və heç bir dövrdə aktuallığını, əhəmiyyətini azaltmayan böyük bir rasionel düşüncə aşılanır; bu düşüncə insanların azadlıq və qurtuluş yoluna işiq salan düşüncə olub hər bir siyasi-ideoloji yarlıqı dəf edən düşüncədir.

Aristotelin «Metafizikada» inkişaf etdirdiyi təbiət haqqında təlimi artıq qeyd etdiyimiz kimi filosofun yaşadığı antik dövrün fizikasına və ya təbiət haqqında mövcud olmuş baxışlara və onların tənqidi təhlilinə əsaslanır. Təbiət haqqında antik baxışlar arasında digər təbiət biliciləri yaxud naturfilosofların baxışları ilə yanaşı Empedoklun (m.ö. V yüz il) və Anaksaqorun (m.ö. V yüz il) baxışlarına da xüsusi diqqət yetirilir.

Aristotel fizikam hərəkət edən varlıq haqqında təlim kimi başa düşür və bu təlimə dair baxışlarını özünün «Fizika» adlanan əsərində daha geniş şərh edir.¹² Bu əsərində də aristotelin təbiətə dair materialist meyli özünü göstərir. Aristotel «Metafizikadan» öncə yazdığı «Fizika» əsərində mahiyyət və materiya anlayışlarının münasibətini aydınlaşdıraraq göstərir ki, «materiya mahiyyətə yaxındır və bəlli bir münasibətdə mahiyyətdir».¹³

Aristotel bir anlamda mahiyyəti təkcə predmetlərin mövcudluğu kimi izah edir. Təkcələrin mahiyyətlər kimi izahında Aristotel daha çox Empedoklun dörd element haqqında təliminə daha çox istinad edir. Anaxsaqorun isə təbiət hadisələrinin, o cümlədən Günəşin və Ayın tutulmasının təbii –elmi izahına dair təlimini qəbul etmədi, ona görə ki, Anaxsaqorun fizikası tam mexaniki xarakter daşıyırdı və təbiətdə məqsədəuyğunluq haqqında təsəvvürə zidd idi.

Aristotelin təbiət haqqında təlimində təbiətdəki təkcələr maddi, deməli, hərəkət edən predmetlər yaxud mahiyyətlərdir, çünki maddi olan hərəkətsiz ola bilməz. Bu fikri inkişaf etdirərək Aristotel göstərir ki, hərəkətli predmetlər haqqında anlayış, birincisi, hərəkətin özü haqqında anlayışı, ikincisi, hərəkətdə olan və ya hərəkət edən haqqında anlayışı ifadə edir. Aristotel səbəblərin növlərini müəyyənləşdirdiyinə uyğun olaraq öz sələflərinin əldə etdiyi nəticələr əsasında hərəkətin dörd növünü göstərir: 1) böyümə və kiçilmə; 2) keyfiyyət dəyişkənliyi yaxud keyfiyyətcə çevrilmə; 3) yaranma və məhv olma; 4) məkanca yerdəyişmə hərəkəti.

Aristotel hərəkətin bu növləri arasında məkanca yerdəyişməni əsas hərəkət kimi müəyyən edir və onu hərəkətin qalan üç növünün əsası kimi şərh edir. Məsələn, göstərir ki, predmetin böyüməsi ona hansısa başqa predmetin yaxınlaşması və onunla birləşməsidir, kiçilmə isə predmetin maddəsindən nəyinsə ayrılmasıdır, belə ki, $5+1=6$ ədədi böyümədir; $5-1=4$ ədədi isə kiçilmədir. Eləcə də əgər predmetin keyfiyyəti dəyişirsə, onda buna səbəb bu predmetin birləşdiyi başqa predmetin onda yaratdığı dəyişiklikdir. Ancaq predmetlərin bölünməsinin səbəbi yenə də onların məkanca yaxınlaşması yaxud məkanca hərəkətləridir.

Məkanca hərəkət yaxud yerdəyişmə, aristotel təlimində həm də hərəkətin üçüncü növü – yaranış və məhv olma üçün şərtidir. O Empedoklun və Anaxsaqorun təlimini inkişaf etdirərək aydınlaşdırır ki, sözün həqiqi anlamında nə yaranış, nə də məhv olma mümkün

deyil, çünki «forma» əbədi olduğu, yaranmadığı kimi, «materiya»da yaranmır və yox olmur. O şey ki, düzgün olmayaraq insanlar tərəfindən yaranma və məhv olma adlandırılır, o əslində yalnız dəyişkənlik yaxud müəyyən bir xassənin digər xassəyə keçməsidir. Bu keçid keyfiyyət dəyişkənliyindən yalnız onunla fərqlənir ki, keyfiyyət dəyişkənliyində təsadüfi xassələr dəyişilir yaxud başqa xassələrə çevrilir; yaranma və məhv olma zamanı isə cinsə və növə aid xassələr başqa xassələrə çevrilir. Bu da, Aristotela görə, o deməkdir ki, yaranma və məhv olmanın da şərti məkanca hərəkətdir. Beləliklə, Aristotel məkanca yerdəyişməni yaxud məkanca hərəkəti hərəkətin qalan üç növünün zəruri şərti kimi izah edir, səbəbini də belə izah edir ki, yalnız məkanca hərəkət fasiləsiz, əbədi və dünyanın əsas hərəkətidir.

Bundan sonra Aristotel məkanca hərəkətin özünün tədqiqinə girişir və onun üç növünü – dairəvi, düzxətli, dairəvilik və düzxətliliyin birləşməsi – göstərir və onların hər birinin fasiləsiz olduğu yaxud olmadığı məsələsini aydınlaşdırır. O özünün kosmoloji və ya astronomik təliminin əsaslarından çıxış edərək aydınlaşdırır ki, düzxətli hərəkət fasiləsiz ola bilməz, çünki dünya radiusu sonlu kəmiyyət olan kürə formasındadır. Odur ki, dünyanın hərəkəti düz xətt boyunca davam etsəydi, onda dünyanın sərhəddinə çatdıqda dayanardı. Deməli, düzxətli hərəkət fasiləsiz ola bilməz ancaq sonsuz ola bilər.

Dairəvi hərəkətə gəlincə, Aristotel onu ən mükəmməl hərəkət adlandırır. Bu hərəkətin mükəmməl olması ondan irəli gəlir ki, birincisi, o təkcə əbədi yox, həm də aramsızdır (fasiləsizdir). İkincisi, dairəvi hərəkət etməklə hərəkət edən cisim eyni zamanda hərəkətsiz qala bilər. Aristotel bizim Kainatı misal gətirir: kürəvari kainat öz mərkəzi ətrafında əbədi dairəvi hərəkətdədir. Dünyanın bütün tərkib hissələri (onun mərkəz nöqtələrindən başqa) hərəkətdə olub bütün sonsuz hərəkətdə tutduğu məkan dəyişməz qalır. Üçüncüsü, dairəvi hərəkət bərabər ölçülü ola bilər, düzxətli hərəkətdə isə bu xüsusiyyət yoxdur. Əgər cisim düzxətli hərəkət edərsə o olduğu təbii yerinə yaxınlaşdıqca hərəkətinin sürəti artır: Aristotel bunu yuxarı atılan cismin geri qayıtdıqda yerə yaxınlaşdıqca hərəkət sürətinin artdığını müşahidə etməsi əsasında izah edir.

Aristotelin hərəkətin növləri və onların bir-birinə nisbəti haqqında təliminin atomistlərin (Levkip və Demokrit və b.) təlimi ilə müqayisəsi də vacibdir. Bəllidir ki, atomist təlimə görə cisimlərin bizim hiss üzvlərimizlə duyulan keyfiyyətlərinin əsasında boşluqda hərəkət edən atomların məkan formaları və konfigurasiyaları durur. Bu bir xassənin başqasına keyfiyyətcə çevrilməsini istisna edir, bu

¹² Аристотель. Физика. Перевод В.П.Карпова, Изд. 2. М., 1937.

¹³ Yəna orada, s.26.

çevrilmələri formaca, məkandakı mövqeyinə və bir-birinə nisbətən nizamlılığı ilə fərqlənən atomlara bizim hiss üzvlərimizin nüfuz edə, onlara «çata» bilməməsi ilə izah olunur. Aristotel isə bu baxışı qəbul etmir. Aristotelin kosmoloji təlimində məkana yerdəyişmə hərəkəti müstəsna rol oynasa da onun fizikası öz əsasına görə kəmiyyətlər haqqında deyil, keyfiyyətlər və onların çevrilməsi haqqında təlimdir. O həm də cisimlərin keyfiyyətə fərqləndiyini və keyfiyyətlərin dəyişilməsini, təbiətdə keyfiyyət sıçrayışlarının baş verdiyini əsaslandırır. Atomistlərlə və eleatlarla müqayisədə Aristotel təbiət haqqında insan hissələrinin məlumatlarına daha çox etibar edir. Gürcü filosofu David Coxadze Aristotelin hərəkətə baxışı ilə bağlı mühüm cəhəti qeyd edərək yazır ki, «Aristotel hərəkət kateqoriyasının əsasını təbiətin özündə axtarır. O hesab edir ki, təbiətin elmi dərki üçün hərəkətin öyrənilməsi zəruridir».¹⁴ «Fizika» əsərində oxuyuruq: «təbiət hərəkətin və dəyişkənliyin başlanğıcı olduğundan, bizim tədqiqatımızın predmeti isə təbiət olduğundan hərəkətin nə olduğunu aydınlaşdırmamaq olmaz».¹⁵ Yenə orada sözünə davam edərək Aristotel yazır: «təbiəti bilməmək hərəkəti bilməməkdən irəli gəlir». Göründüyü kimi Aristotelin «Fizika»da şərh etdiyi təbiət haqqında təlim əslində hərəkət haqqında təlimdir.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Aristoteldən öncə yaşamış filosoflar hərəkətin yalnız hansısa bir növünü təsdiq etmişlər. Məsələn, Levkipp və Demokrit hesab etmişlər ki, sonsuz sayıda dünyaların məhv olması və yaranması şəklində baş verən hərəkət əbədidir. Demokrit yalnız atomların məkanda düz xəttli hərəkətini tədqiq etmişdi. Anaxaqor hesab etmişdir ki, uzun sürən sükunətdən sonra zəka hərəkət doğurmuşdur. Empedokl isə hər şeyin hərəkətdə və sükunətdə olduğunu, bunun əsasında isə dörd elementin (od, hava, su, torpaq) birləşməsi və ayrılması durur. Onun fikrincə hərəkət yalnız dostluq çoxdan tək yaratdıqda, düşmənlik isə təkədən çox yaratdıqda baş verir. Aristotel dostluğun və düşmənliyin sıralanmasında, növbə ilə bir-birini əvəz etməsində- nizam və qanunauyğunluq olduğunu deyir.

Aristotel öz sələflərindən və müasirlərindən fərqli olaraq hərəkət kateqoriyasını məkana və zaman kateqoriyaları ilə dialektik vəhdətdə tədqiq edir. Bunu hərəkətin növlərinin aristotel təsnifatından da görmək olar. Qeyd etdiyimiz kimi Aristotel həmin təsnifatda hərəkətin məkanda yerdəyişmə növünə birinci yer ayırır. «Fizika»da isə məkana

obyektivliyini, predmetsiz mövcud olmadığını sübut edir. Maddi cisimlərin mövcudluğu üçün onların məkanda müəyyən yer tutmasının zəruri olduğuna əsaslanaraq böyük filosof sual qoyur: yer, məkana cisimdirmi? Sualı belə cavablandırır: məkana cisim ola bilməz, çünki əks halda eyni bir yerdə iki cisim- cismin özü və məkana – durardı; odur ki, filosofun fikrincə məkana cisim deyil, məkana kəmiyyəti vardır, deməli, məkana materiya deyildir və heç nə məkandan ibarət deyil; cismin məkana, yeri onun hissəsi olmayıb onu hüdudlandırır, əhatə edir. Cisimlər məkana forma materiya olduğu, məsələn, «şərab qədəhdə» mövcud olduğu kimi mövcud olur. Cismin tutduğu yer cismin özü, materiya, forması olmayıb onun birinci hərəkətsiz hüdududur; məkana onda yerləşən predmətə məxsusdur. Beləliklə, Aristotelin fizikasında yaxud təbiət haqqında təlimində məkana hüdudunu təşkil və əhatə etdiyi cisimlərdən fərqli bir şeydir. Artıq görünür ki, Aristotel məkana maddi varlıqdan fərqlənən və ümumi xarakterli, ancaq maddi şeylərlə bağlı olan bir varlıq sayır; bu reallıq, filosofa görə, obyektiv varlıqdan asılı olmadan çevrilən bir reallıqdır. Məkana cisimlərdən ayrılıqda götürməsi filosofu «məkana onda olan şey məhv olduqda yox olmur», çünki «o cisim ola bilməz», «ona hər zaman hərəkətsiz qalmaq münasibdir» nəticəsinə gətirir.

«Fizika» və «Metafizika» müəllifinin məkana bu cür izah etməsi, onun obyektivliyini dəfələrlə vurğulaması görünür ki, müəllimi Platonun buraxdığı yanlışlığı aradan qaldırmaq istəməsindən irəli gəlir. Platon məkana maddi cisimlərlə eyniləşdirirdi. Aristotel bunu Platonun «Timey» dialoqundan gətirdiyi bir fikirlə təsdiqləyir. Aristotel hesab edir ki, məkana hər bir cismin forması olduğu üçün «Platon Timeyde deyir ki, materiya və məkana eynidir».¹⁶ Aristotela görə belə yanaşma əlavə və ciddi fikir dolaşığı yaradır. Çünki əgər gerçəkdən məkana və maddi cisim eyni olsaydı məkana məkana olduğunu düşünmək lazım gələrdi bu isə cəfəngiyat olardı.

Aristotelin məkana anlayışı atomistlərin «boşluq» təsəvvürünü də rədd edir. Məkana cisimlərin tutduğu obyektiv ölçü və yer kimi baxan Aristotela görə boşluq mövcud ola bilməz, çünki boşluq kəmiyyəti olan, qeyri-cismani, heç bir şeyə təsir etməyən və heç bir təsiri məruz qatmayan ağılabatmaz bir təsəvvürdür. Aristotel məkana obyektiv mövcudluğunu da, atomistlərin boşluq ifadəsinin ağılabatmazlığını da hərəkət haqqında təlimi əsasında sübut edir.

Aristotel qəti əmindir ki, hərəkət məkansız mümkün deyil. Deməli, boş məkana hərəkətin baş verməsi ağılabatmazdır.

¹⁴ Джохадзе Д.В. Диалектика Аристотель. М., 1971, с.185.

¹⁵ Аристотель. Физика. с.49.

¹⁶ Аристотель. Физика. с.72

Demokrit deyir ki, əgər göz və göy arasında boşluq olsaydı, onda qarışıqları göydə görəmk olardı. Aristotel isə cavab verir ki, əgər belə bir boşluq olsaydı biz heç vaxt görə bilməzdik, heç görmənin özü də olmazdı; boşluq olsaydı hərəkət məhv olardı, çünki boşluq üçün cismin hərəkətdə olub yaxud olmamasının heç bir fərqi yoxdur, boşluğun cisimlə və onun hərəkəti ilə heç bir bağlılığı yoxdur; məkan, atomistlərin «boşluğunun» əksinə olaraq daim materiya ilə dolu haldadır yəni boşluq yoxdur.

Aristotel hərəkəti məkanın əsas xassəsi sayır. Filosof məkanın yönlərini- yuxarı və aşağı, irəli və geri, sağ və sol - hərəkət vasitəsilə müəyyən edir və bu istiqamətlərdə hərəkətin cismin təbiətindən irəli gəldiyini əsaslandırır.

Aristotel üç ölçülü məkan haqqında danışır və məkanın bu üç ölçüsü dəhi filosofa görə dünyanın bütövlüyünü və mükəmməliyini ifadə edir.

Aristotelin üç ölçülü məkanına təbii-elmi məzmun verməyə məcbur olan Qaliley də «yalnız üç ölçünün mövcud olduğunu»¹⁷ yazır. Kant isə özünün «Xalis zəkanın tənqidi» əsərində onun üç ölçülü məkan anlayışının tərkibindən hasil edilə bilmədiyini, aprior anlayış olduğunu təsdiq edir. Lakin hələ Aristotelin özü məkanın dünyanın cisim və hadisələri arasında obyektiv əlaqələri ifadə etdiyinə hər hansı bir biçimdə təhrif edilməsini əsassız saymışdır.

Qəti demək olar ki, məkan haqqında aristotel təlimində materialist meyl qabarıq halda özünü göstərir. Hegel məkanın aristotel nəzəriyyəsinin əhəmiyyətini qeyd edərək yazır ki, Aristotel «fiziklərin hələ indi də öhdəsindən gələ bilmədikləri köhnə məsələyə toxunur. Lakin indiki fiziklər, əgər Aristoteli öyrənsəydilər o məsələnin öhdəsindən gələrdilər, amma onlar elə danışırlar ki, guya indiyə dək heç vaxt nə ümumiyyətlə fikir olub, nə də Aristotel».¹⁸

Məkan predmeti hər zaman zaman problemi ilə bağlı olub və insan zəkasını çətinliklərlə üzleşdirib. Zaman probleminin tədqiqi tarixi onun filosofları, əski və indiki təbiətşünasları nə qədər çəşirdirdiyini göstərir. Antik filosofların irəli sürdüyü bu problem iki min il ərzində həll edilə bilməmişdir. Bəşəriyyət zamanın fasiləsiz hərəkət edən çarxını dayandıra bilməmiş. Zamanın axarlığından can qurtarmaq üçün Parmenid və Platon «zamandan kənar reallıq»

¹⁷ Г.Галилей. Диалог о двух главнейших системах мира - птоломеевой и коперниковой. М., 1948, с.27.

¹⁸ Гегель. Сочинения. м.х. М., 1932, с.267.

konsepsiyasını yaratdılar. Platon zamanı əbədiyin hərəkəti obrazı adlandırır.

Aristotelin hərəkət və məkan haqqında materialist yönümlü təlimində hərəkət və məkan zamanla, bunlar isə birlikdə materiya ilə vəhdətdə izah edilir. Bunu Aristotelin «Fizika»dakı aşağıdakı müddəasından aydın görmək olar: o yazır ki, biz zamanı «hərəkəti əvvəlki və sonrakı mərhələlərlə ayıranda, hərəkətdə əvvəlki və sonrakı ilə bağlı hissi qavrayış əldə etdikdə deyirik ki, zaman ötdü, zamanı biz bax beləcə dərk edirik».¹⁹ Bu fikrin böyüklüyü, bizcə ondadır ki, onunla Aristotel zaman problemi ilə bağlı yaranmış çətinliyin aradan qaldırılmasına istiqamət verir. Böyük filosofun fikrincə artıq «əvvəlki» və «sonrakı anlayışları dəyişkənliyin və hərəkətin ifadəsidir. Deməli, zaman hərəkətdə müşahidə edilən müəyyənlikdir.

Aristotel zamanla bağlı fikrini inkişaf etdirərək «indini» zamanın xüsusi vahidi və prinsipi kimi müəyyən edir, lakin qeyd edir ki, «indi» zamanın hissəciyi kimi qəbul edilə bilməz, çünki hissə ilə tam ölçülür, «indi» isə hissə deyildir, deməli, zaman «indilərdən» yaranmır; «indi» keçmiş və gələcək arasındakı smırdır (sərhəddir); «indi» hissə olmadığı üçün kəmiyyət müəyyənliyinə də malik deyildir.

Aristotel hərəkəti zamanla eyniləşdirməyi yolverilməz sayır: zaman hərəkət deyildir; hərəkətdə zaman var; hərəkət yavaş və sürətli ola bilər, zamana isə belə müəyyənliklər aid edyildir, çünki zaman hər yerdə və hər zaman bərabərölçülüdür; zaman sürətlə və ya yavaş öte bilməz, çünki yavaş yaxud sürətlə zamanla müəyyənləşir. Zaman isə nə kəmiyyətə, nə də keyfiyyətə münasibətdə zamanla müəyyənleşə bilməz; zaman yalnız hərəkətdə və dəyişkənlikdə mövcuddur.

Hegelin zamana verdiyi tərif də Aristotelin zaman konsepsiyasına işıq salması baxımından əhəmiyyətlidir. Hegel yazır: «Zaman məkanın həqiqətidir»;²⁰ təfəkkürümüz subyektiv olaraq zamana keçmir, məkanın özü zamana keçir; təsəvvüdə məkan və zaman tamamilə bir-birindən ayrıdır, bizə elə gəlir ki, məkanla yanaşı zaman da mövcuddur. Fəlsəfə bu təsəvvürə də qarşı çıxır.²¹

Hegel «Təbiət fəlsəfəsinin» yaxud «Fəlsəfə elmləri ensiklopediyası»nın materiya, məkan, zaman və hərəkətin qarşılıqlı əlaqəsindən söz açdığı başqa bir yerində Aristotel təliminin materialist ruhu ilə səsleşən düşüncə tərzilə yazır: «indi bizim təsəvvürümüzdə aşağıdakı təsəvvür vardır: bir halda ki, hərəkət mövcuddur, onda nəse

¹⁹ Аристотель. Физика, с.94

²⁰ Гегель. Энциклопедия философских наук. т.2. М., 1975, с.52

²¹ Yəni orada.

hərəkət edir, ancaq bu davamlı nəşə materiyadır. Məkan və zaman materiya ilə dolmuşdur (bu ifadə eynilə Aristoteldən gəlir –T.A.). məkan öz anlayışına adekvat deyil. Odur ki, məkan anlayışı materiyanın mövcudluğunu göstərir. Çox vaxt materiya anlayışını genişləndirməkdən başlayıb sonra da məkan və zamana materiyanın forması kimi baxmışlar. Bu cür yanaşmada düzgün olan odur ki, materiya məkan və zamanın reallığıdır... Eləcə də materiyasız hərəkət və hərəkətsiz materiya yoxdur. Hərəkət prosesdir, zamanın məkana və əksinə keçməsidir; materiya isə əksinə, məkan və zaman arasında onların dəyişməz eyniyyəti kimi münasibətdir. Materiya birinci reallıqdır, əsl mövcud özü-üçün-varlıqdır».²²

Aristotel isə «Fizika»nın bəlli bir yerində nəticəyə gəlir ki, materiya hərəkətlə, hərəkət isə zamanla müşayiət olunur.²³ Aristotela görə də hərəkət məkanca və zamanca hərəkət edən cisim vasitəsilə dərk edilir.

Bu iki böyük mütəfəkkirin tədqiq olunan predmetlə - materiya, hərəkət, məkan və zaman dialektikası ilə bağlı təlimləri arasında paralellik axtarmaqda məqsədimiz onu göstərməkdir ki, birincisi, bu kateqoriyaların dialektikası haqqında çağdaş anlamda təbiət haqqında biliklərin hələ olmadığı antik dövrdə Aristotelin tədqiqatından çıxan nəticələrin XIX yüz il təbiətşünaslığına istinadən Hegelin təbiət fəlsəfəsində bir daha təsdiq və inkar etdirildiyini, ikincisi, bəzi müəlliflərin Aristotelin fəlsəfi kateqoriyaları guya empirik faktlardan hasil etdiyi fikrinin yanlış olduğunu və Hegel kimi Aristotelin də fəlsəfi kateqoriyaların empirik məlumatlardan hasil edilə bilməsini mümkünsüz iş saydıqlarını və fəlsəfi kateqoriyaların dailektikasını rəşional təfəkkür əsasında tədqiq etdiklərini göstərməkdir.

Fəlsəfi kateqoriyaların dialektikasının tədqiqində bu iki böyük filosofun bir-birini tamalayan tədqiqatları, gerçəkdən bütün nəşillər üçün əvəz olunmaz böyük və dərin qaynaqlardır. F.Engels bu fəlsəfi-mədəni irsi yüksək qiymətləndirərək yazır: «Dialektikaya gəldikdə, bunu indiyədək yalnız iki mütəfəkkir: Aristotel və Hegel az-çox dürüst tədqiq etmişlər. Lakin müasir təbiətşünaslıq üçün dailektika ən mühüm təfəkkür formasıdır, çünki yalnız dialektika təbiətdə baş verən inkişaf prosesləri üçün, təbiətin ümumi əlaqələri üçün, bir

tədqiqat sahəsində başqasına keçmək üçün analoqdur və bununla da izahat metodudur».²⁴

Aristotelin ontologiyası ilə bağlı bir cəhətə də toxunmaq lazımdır. Onun bütün fizikasında, metafizikasında və kosmologiyasında təbiətdə və bütün dünya prosesində məqsəduyğunluq olması fikri üstünlük təşkil edir. Onun teologiyasına qismən Platonun teologiyası təsir göstərmiş, qismən də canlı təbiəti, özəlliklə də heyvanlar üzərində apardığı müşahidələrdən əldə etdiyi faktlara əsaslanır. Onun teoloji baxışlarının formalaşmasında və əsaslandırılmasında, universal kosmoloji prinsipə qədər genişləndirilməsində insan ruhunun məqsədyönlü fəaliyyəti faktı mühüm rol oynamışdır. Aristotel, görünür ki, insan ruhunun məqsədyönlü funksiyalarını bütövlükdə dünyaya aid etmiş və canlılıq prinsipini tək-cə heyvanlar aləminin deyil, bütün dünyanın tədqiqi prinsipinə çevirmişdir. Beləliklə, canlılıq, aristotel dühasının ümum kosmoloji prinsipinə çevrilmişdir. Aristotelin ontoloji prinsipləri, məsələn, maddənin və materiyanın imkan kimi öz formasına can atması təsəvvürü ona bütün Kainatın məqsədyönlü ideyasını aşlamış və maddənin formaya can atmasının gerçəkləşməsinin ümumdünya hərəkətinin, eləcə də hər bir ayrıca hərəkətin məqsədi kimi müəyyən etməyə əsas vermişdir.

Aristotelin teologiyası dünya prosesinin məqsədyönlü xarakterli olması ilə yanaşı, Kainatın hərəkətinin məqsədinin vəhdətini də nəzərdə tutur. Aristotelin obyektiv teologiyasına görə tanrı-hərəkətin qaynağı və səbəbidir, ancaq onun özü hərəkətsizdir və dünyaya bilavasitə toxunmaqla ona bərabər və əbədi hərəkət verir. Bu hərəkət tədricən planetlər sahəsinə yayılaraq Kainatın mərkəzinə yönəlir, beləliklə də bütün dünyanı əhatə edir. Eyni zamanda bu ilktəkanverici – tanrı hərəkətin məqsədi və səbəbidir və bütün dünya prosesi tək məqsədə yönəlmişdir.

Bununla belə, Aristotel təbiətdəki məqsədyönlülüyün şüurlu xarakter daşdığını qəbul etmir. Bütün dünya prosesini idarə edən «dünya ruhunu» şüurlu məqsədyönlü başlanğıc sayan platon teleologiyasının əksinə olaraq aristotel teleologiyası təbiətdə məqsədyönlü yaradıcılığın qeyri-şüuru gerçəkləşdiyini təsdiq edir. Bu cür qeyri-şüuru yaradıcılığın mümkün olduğunu Aristotel incəsənətə dair faktlarla əsaslandırır. Deyir ki, məsələn, incəsənət əsərinin yaradıcısı və onun yaradıcılığının gerçəkləşdiyi «materiyanın bir-birindən ayrı olduğuna baxmayaraq yaradıcılıq prosesində məqsəd qeyri-şüuru gerçəkləşir;

²² Yenə orada.

²³ Аристотель. Физика. с.95.

²⁴ Engels F. Тəbiətin dialektikası. Bakı, 1966, s.26.

təbiət üçün bu cür qeyri-şüuri yaradıcılıq onunla asanlaşır ki, təbiət özünün yaratdığından kənarında yox, onun özündə mövcuddur.

Aristotelin «Metafizika»da inkişaf etdirdiyi idrak nəzəriyyəsi onun ontoloji təliminə əsaslanır və öz predmeti baxımından elmin nəzəriyyəsi sayılır. O təkcə «Metafizika»da (VI kitab, 1-ci fəsildə) deyil, həm də özünün «Topika» və «Nikomax etikası»nda (VI kitab, 2-ci fəsildə) elmlərin təsnifatını verir. Lakin biz Aristotelin elmlərin təsnifatına keçməzdən öncə onun idrak nəzəriyyəsinin əsas xüsusiyyətlərinə diqqət yetirək.

İlk öncə qeyd edək ki, Aristotel elmi biliyi bədii təfəkkürdən fərqləndirir. Elmi bilik varlığın, təbiət predmetlərinin seyrindən, onların haqqında nəzəriyyədən, fikirdən ibarətdir. Elmi bilikdən fərqli olaraq bədii yaradıcılığın predmeti isə müəyyən qabiliyyətlər əsasında incəsənət predmetləri, əsərləri yaratmışdır. Odur ki, incəsənət praktika və istehsal sahəsidir. Bununla belə elmi və bədii yaradıcılıq sahələrinin ümumi cəhətləri də vardır: birincisi, incəsənət də elmi bilik kimi təlim yolu ilə aşılana bilər; ikincisi, elmi bilik təcrübədən fərqlənsə də, həm onun üçün, həm də incəsənət üçün başlanğıc yaxud çıxış nöqtəsidir.²⁵ Amma biliyin predmetindən fərqli olaraq təcrübənin predmeti yalnız təkcələr ayrı-ayrı faktlardan ibarətdir. Təcrübənin əsası duyğuda yaddaşda və vərdətdədir; lakin bilik və duyğu eyni deyil; bununla belə hər bir bilik duyğudan başlanır, ancaq duyğunun predmeti təkcə və təsadüfi əlamətlər, biliyin predmeti isə ümumi və zəruri əlamətlər, mahiyyətlərdir.

Bilik rəydən də fərqlənir; rəyin verdiyi məlumat yalnız ehtimala əsaslanır. Lakin onların da ümumi cəhəti var: elmi bilik də rəy kimi mühakimə vasitəsilə ifadə olunur. Bilik o zaman həqiqət kimi qəbul edilir ki, dərk edən, subyekti onun doğru olduğuna əmin olsun; amma bir rəy başqa bir rəylə təkzib edilə bilər; rəy doğru da, yalan da ola bilər; elmi bilik isə davamlı həqiqətdir.²⁶

Aristotelin idrak nəzəriyyəsində idrak predmeti idrakdan öncədir, birincidir. Aristotel deyir ki, bu mənada biliyin predmetə münasibəti duyğunun predmetə münasibəti kimidir. İdrak zamanca öz predmetinin dərkinə yönəldiyi üçün idrak predmeti idrakdan öncədir, idrak predmetindən asılıdır. Bu anlamda onların münasibəti başqa cür ola bilməz. Ancaq əgər predmet dərk edilmişdirsə, əldə edilən bilik pred-

metə aiddirsə və onu əks etdirirsə, onda predmet və onun haqqında bilik bölünməz bir bütövdür. Bu bütövde isə abstraktlaşdırma yolu ilə **biliyin** predmetini və **predmetin** biliyini ayırmaq olar, ancaq bununla onların vəhdəti öz reallağını itirmir. Özliyyündə götürülən predmet yalnız bilik üçün imkandır. O seyr predmetinə çevrilən andan biliyin gerçək predmeti olur və onlar vəhdət təşkil edir. Buradan da Aristotel nəticəyə gəlir ki, bilik malik olmaqdır yəni xüsusi bir cinsin varlıq üsuludur.

Aristotelin idrak nəzəriyyəsinin bu momentini, anını inkişaf etdirərək Hegel elə bu anlamda varlıq və təfəkkürün eyniyyətini əsaslandırır.²⁷

Aristotel özünəməxsus varlıq kimi biliyin, elmin üç əsas cəhətini göstərir: 1) sübut – ümumilik və zəruriliyi; 2) aydınlaşdırmaq qabiliyyəti; 3) vəhdətin tabelik dərəcəsi ilə birləşdirməsi.

Elmi biliyin birinci əlaməti onun sübutluluğudur, inandırıcılığıdır. Aristotel elmi sübut edə bilən xüsusi varlıq adlandırır. Sübutun özünü isə başqa cür deyil, yalnız baş verdiyi kimi götürülən hadisənin sübutu kimi müəyyənləşdirir. Sübut, Aristotela görə, predmetə aid olan həqiqi və zəruri başlanğıclardan nəticə alınmasından ibarətdir. Nə təsadüfi varlıq haqqında, nə də yaranan və yox olan haqqında sübut mümkün deyil, sübut yalnız ümumi haqqında mümkündür. Ümumi hazırda göz önündə deyilsə, onda tez-tez baş verən hadisə sübut üçün götürələ bilər; məsələn hər dəfə ayın tutulması eyni üsulla baş verdiyi üçün sübut oluna bilər.

Aristotelin idrak nəzəriyyəsində ümumi zərurətlə birləşir. Zərurət həm də daim baş verən hadisədə deyil, tez-tez qarşıya çıxan hadisədə də ola bilər. Ancaq ümumi haqqında elmi bilik şeyin varlığının mahiyyətini bildikdə qazanılmış olur. Beləliklə, elmi cümlə məzmununun zəruriliyi və tətbiqinin ümumiliyi ilə səciyyələnir. Aristotela görə ayrı-ayrı hallarda təkcə mahiyyətlər (substansiyalar) da elm tərəfindən araşdırıla bilər və araşdırılır, ancaq elmi bilik bütövlükdə ümumi cümlələrdən yaranır və ibarət olur.²⁸

Elmin mahiyyəti müəyyən etmək qabiliyyəti və onun formula etdiyi cümlələrin tətbiqinin ümumiliyi biliyin aydınlaşdırıcı xarakterini şərtləndirir.

Aristotel elmi biliyin vəzifəsini faktları qeyd etməsində səbəbləri aydınlaşdırılmasında görür, bundan başqa elm faktın mahiyyətinin tədqiqindən ibarətdir. Həm də predmetin zəruri səbəbinin varlığı

²⁵ Aristotel. «Metafizika» birinci k-b, birinci fəsil.

²⁶ Aristotel. «Metafizika» birinci k-b, birinci fəsil.

²⁷ Hegel. Məntiq elmi. Çevirəni. Arif Tağıyev. Bakı, 2005, s. 122-137.

²⁸ Aristotel. Metafizika. VII k-b, 6-cı fəsil.

predmetin mahiyyətindən ibarətdir. İdrak yaxud məntiqi planda isə predmetin zəruri səbəbi məntiqi nəticəyə münasibətdə yalnız başlanğıc yaxud prinsip ola bilər. Sübut isə zəruri səbəbin, başlanğıcın (prinsipin) dərkindən, üzə çıxarılmasından ibarətdir. Anlayışlar vasitəsilə məntiqi izah hətta təsadüflərin dərkinə də haqq qazandırır. Elmi biliyin bu xüsusiyyətlərindən başqa ona xas olan başqa bir cəhəti faktın mövcudluğunun yaxud mövcud olmamasının asılı olduğu şəraiti tədqiq etməsindən ibarətdir. Aristotel bu məsələləri özünün «İkinci analitika» əsərinin birinci kitabının ikinci fəslində araşdırır. Burada və başqa əsərlərində²⁹ Aristotel elmi biliyin başqa bir cəhətinə – biliyin vəhdəti məsələsinə də aydınlıq gətirir: biliyin vəhdəti – bir biliyi başqa biliyə tabe etdirməsidir. Elmin vəhdəti ilk öncə onu göstərir ki, biliyin müxtəlif predmetləri eyni bir cinsə daxildir; biliyin vəhdəti müxtəlif predmetlərin eyni bir predmetə aid olması və bununla da o predmetlərə eyni münasibətdə olması ilə şərtlənir.

Beləliklə, Aristotel özünün ontoloji təliminin əsas anlayışı olan «varlığı» - ümumi predmeti elmi biliyin vəhdətinin əsası kimi müəyyənləşdirir. Burada birinci elm – varlıq haqqında elm – bütün başqa elmi biliklərin vəhdətini özündə birləşdirir. «Varlıq» isə elmi analogiyanın ümumi predmeti və əsası olub onun müxtəlif cinslərinin vəhdəti kimi çıxış edir. Bu baxımdan da bir elmi başqasına münasibət etmək olar. Aristotel elmlərin iyerarxiyasını (pilləvarılığını) bu üsulla əsaslandırır və elmləri təsnifləşdirir. Onun təsnifatında elm iyerarxiyasının (pilləkəninin) ən yuxarı pilləsində «nəzəri» yaxud «seyrçi» elmlər durur. Bu elmlər başlanğıclar və səbəblər haqqında bilik verir və ona görə də fəlsəfə ilə razılaşırlar. «Nəzəri» elmlərin tək məqsədi – hansısa praktiki nəticə deyil, özü-özü üçün bilikdir. Ancaq bu bilik praktik tamahlardan, nəfsdən azad olduğu üçün «praktiki» elmlərin şərti olur. Praktiki elmlərin predmeti – insanın praktiki fəaliyyətidir. Nəzəri elmlər praktiki fəaliyyətə düzgün rəhbərliyin şərtidir; düzgün idarə edilən praktiki fəaliyyət isə öz növbəsində, mükəmməl yaradıcılığın şərtidir. «Yaradıcılıq» - «yaradıcı» («poetik») elmlərin predmetidir. Aristotel yaradıcılığı yaradıcıya münasibətdə xarici olan əsər yaradılması adlandırır.

Aristotel təsnifat pilləkənində yuxarı qalxdıqca çətin bir ziddiyyətlə qarşılaşır. O bir tərəfdən elmi abstraksiyaları biliyin formallaşdırılması prinsipini yüksək qiymətləndirir, o biri tərəfdən isə Platonun «formalar» («ideyalar») nəzəriyyəsinin abstraktlığını və formallığını

²⁹ Вак: Аристотель. Никомахова этика. VI, 6 – Сочинения, т. 4, М. 1983. с. 172-190.

aradan qaldırmağa çalışır. Bu iki qütb arasındakı ziddiyyəti aradan qaldırmaq istərkən bir sıra elmlərin əsaslarının işlənilib hazırlanmasında özünü göstərən riyazi formallaşdırmanın dəyərləndirilməsində bəzən tərəddüd edir. O həm Platona, Spevsippə və b. qarşı qəti mübarizə aparır, həm də təsnifatda elmlərin yerini müqayisəli araşdırarkən rasionalist riyaziləşmə və formallaşdırma faktı qarşısında qahr. Bu ziddiyyətin aradan qaldırılmasında Aristotelin tərəddüdü xüsusilə onun harmoniya və fizika, riyaziyyat və fizika arasında münasibətləri araşdırarkən gözə daha asan deyir. Çünki harmoniya eyni zamanda riyazi elmdir və təbiət olaylarının müəyyən bir çevrəsini öyrənən fizikanın bir qoludur. Bütün bunlar göstərir ki, riyaziyyat Aristotelin təsnifatında fizikadan daha yüksək yer tutmalı idi. Ancaq o riyaziyyatla müqayisədə fizikanın daha böyük üstünlüyə malik olduğunu deyir və bunu fizikanın predmetinin riyaziyyatın predmetindən daha mürəkkəb və real olması ilə, hərəkətin varlığa fizikada birləşməsi, əlaqələndirilməsi ilə izah edir.

Beləliklə, Aristotelin metafizikasında verilən təsnifatda elmlər varlığın «formalarının» iyerarxiyasına uyğun gəlir. Bu təsnifatda hər bir elmin yeri predmetinin «xalis formaya» yaxınlıq dərəcəsi ilə müəyyən edilir. Aristotelin metafizikasında isə ən ali predmet – yalnız ağılla seyr edilə bilən mahiyyət («xalis varlıq»), təfəkkür haqqında təfəkkür yaxud özü-özünü öyrənən, seyr edən təfəkkürdür.

Aristotelin metafizikası sistemində mühüm komponentlərdən biri də bu sistemdə şərh edilən kateqoriyalardır. Bəlli bir anlamda demək olar ki, Aristotelin metafizikası kateqoriyalar və onların məntiqi yaxud dialektik bağlantılarının tədqiqi və şərhindən ibarətdir.

Aristotel metafizikasının yaxud fəlsəfəsinin kateqoriyalar sistemində öncə mahiyyət durur. Çünki Aristotelin dəfələrlə qeyd etdiyi kimi, bir şeyi yalnız onun mahiyyətini dərk etdikdə bilirik. Aristotel bütün anlamlarda mahiyyəti birinci sayır: mahiyyət – bütün anlamlarda: həm tərifinə (müəyyənliyinə – T.A.) həm dərkinə görə, həm də zamanca birincidir.³⁰ Mahiyyət fəlsəfənin ən əski və daimi problemdir. Ancaq mövcudluq və mahiyyət probleminin araşdırılmasında ona yanaşma üsulu gözdən birinci keçirilməlidir. Bunu Aristotelin kateqoriyalar sistemindən də görmək olar. Bu sistemdə on kateqoriya (mahiyyət; kəmiyyət; keyfiyyət; münasibət; yer-

³⁰ Aristotel. «Metafizika». VII k-b, 1-ci fəsil.

məkan; zaman; hal; malik olma; təsiretmə; məruz qalma) göstərilir və oradakı ardıcılıqdan da görüldüyü kimi mahiyyət kateqoriyası birinci yerdə durur.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Aristotelin bütün təliminə, o cümlədən kateqoriyalar haqqında təlimə xas olan özəllik kateqoriyalarının iki planda ontoloji və qnoseoloji planda araşdırılmasıdır. Ontoloji planda kateqoriyalar varlığın ali cinsləri kimi, qnoseoloji planda isə predmetlərin, varlığın cinslərinin araşdırılması üçün müxtəlif aspektlər, baxışlar yaxud idrak vasitələri kimi şərh edilir. Bu üsulla bütün kateqoriyalar, birinci olaraq isə mahiyyət kateqoriyası araşdırılır. Bu kateqoriyaya aid olan başlıca özəllik odur ki, Aristotelə görə, yalnız mahiyyətin mövcud olması sayəsində bütün başlıca kateqoriyalara aid olan xüsusiyyətlər mövcud ola bilər; yalnız mahiyyətdən başqa kateqoriyaların heç biri ayrılıqda mövcud deyil. Aristotel «Fizikada» irəli sürdüyü bu tezisi «Metafizikada» daha da aydınlaşdıraraq yazır ki, mövcudluğun müxtəlif mənalı arasında şeyin mahiyyətini göstərən varlığı birinci yerdə durur;³¹ şeyin varlığı haqqında irəli sürülən anlamların birində o mahiyyət olduğu üçün, başqa bir anlamda mahiyyətin hali olduğu üçün, üçüncü anlamda isə mahiyyətə gedən yol olduğu anlamda varlıq adlandırılır, lakin hər dəfə eyni bir başlanğıca münasibətdə danışılır.³²

Göründüyü kimi, Aristotel şərhinin başlanğıcında mahiyyət özünün birinci anlamında müstəqil varlığa malik olan, öz varlığında başqalarından asılı olmayan predmet yaxud hər zaman xüsusi, təkə varlıqdır (məsələn, təkə at, təkə insan və s.). Bu cür müstəqil təkə varlıq substansiyadır. Substansiyanın xüsusiyyəti ondadır ki, o özündə bir-birinə əks olan xassələrə malik ola bilməz, özündən kənarında da ona əks olan heç nə ola bilməz. Məsələn, təkə insan xeyirxah və Qismən bədxah ola bilər amma özündən kənarında ona əks olan heç nə ola bilməz.

Sonra, substansiya və ya təkə varlıq hökmündə yalnız bu hökmün subyekti onun predmeti kimi çıxış edə bilər. Hökmün predikati onun subyekti haqqında məlumat verə bilər, ancaq subyekt isə heç nə barədə məlumat vermir. Bu anlamı daşıyan substansiyaları Aristotel birinci mahiyyətlər adlandırır.

Predmetə dair biliyin inkişafı predmet haqqında anlayışın yaranması ilə nəticələnir; predmet haqqında anlayış onun mühüm əlamətlərini aşkar edir. Belə anlayışları Aristotel ikinci mahiyyətlər adlandırır.

Aristotelə görə ikinci mahiyyətlər, növlər... birinci mahiyyətlərin məxsus olduğu mahiyyətlərə deyilir.³³ Mahiyyətin növləri və onları əhatə edən cinslər belə təbiətlidirlər. Cinslər və növlər kimi «ikinci mahiyyətlər», «substansiyalardan» yaxud «birinci» mahiyyətlərdən onunla fərqlənir ki, onların əksi ola bilər. Məsələn, «substansiya» yaxud «birinci mahiyyət» kimi oda təbiətdə əks olan heç nə yoxdur. Ancaq təbiətdə «ikinci mahiyyət» kimi istiyə əks olan soyuq vardır.

Aristotelin «birinci mahiyyətləri» yaxud «substansiyaları» və «ikinci mahiyyətləri» yaxud cinsləri və növləri yaxud cinsi və növ xassələrini bu cür fərqləndirməsindən aydın görünür ki, o təbiətin təkə predmetlərini birinci, onların haqqında anlayışları isə ikinci kimi şərh edir. Bu iki qrup mahiyyətlərin fərqi isə Aristotel özünün yalnız «Kateqoriyalar» əsərində şərh edir.

«Kateqoriyalar»da «mahiyyətdən» sonra «kəmiyyət», «keyfiyyət» və «münasibət» kateqoriyalarının izahı verilir. Bu kateqoriyaları Aristotel aydın məntiqi nizamla müəyyən olunan bir sistem halında şərh edir. Məsələn, «kəmiyyət», «keyfiyyət» üçün zəruri şərt olduğu üçün ondan öncə gözdən keçirilir; belə ki, predmetdə forma, boya (rəng) və s. keyfiyyət müəyyənləklərinin kəmiyyət özəlliyi vardır. «Kəmiyyət» və «keyfiyyət» kateqoriyaları isə «münasibət» kateqoriyalarından öncə olduğu üçün «münasibət» kateqoriyası onlardan öncə araşdırılır. Aristotel izah edir ki, hər bir münasibət bir qrup predmetin başqa bir qrup predmetin kəmiyyətləri yaxud keyfiyyətləri ilə müqayisə edilə bilən müəyyən kəmiyyətlərin və ya keyfiyyətlərin olmasını nəzərdə tutur.

«Kateqoriyalar»da Aristotel «kəmiyyət» və «keyfiyyət» kateqoriyalarının analizinə geniş yer ayırır. «Kəmiyyət» kateqoriyasını predmetlərin kəmiyyət müəyyənliliyinə görə araşdırır. Kəmiyyətlərin təsnifatı üçün iki prinsip irəli sürür. 1) kəmiyyətlərin aramsızlığı (fəsiləsizliyi) yaxud kəsillənliyi (diskretliyi); 2) eyniməkənənlik yaxud zamanca ardıcılıq əlaməti üzrə. Aramsız və diskret kəmiyyətlərə bölgü onunla fərqlənir ki, bu iki sinif kəmiyyətlər eyni bir cinsin iki növü deyildir. Aristotel diskret kəmiyyətləri birinci və daha ümumi kəmiyyətlər sayır: hər bir kəmiyyət diskretdir, çünki birlərdən yaranır; hər bir kəmiyyət ölçülə bilər; ölçü onun vahididir və hər hansı bir kəmiyyətdə neçə vahid olduğunu öyrənmək olar. Aramsız (fəsiləsiz) adlanan kəmiyyətlər yalnız diskret kəmiyyətin xüsusi halıdır; onların arasındakı fərq yalnız ondadır ki, aramsız kəmiyyətlərdə vahidlər bir-

³¹ Aristotel. Metafizika. VII k-b, 1-ci fəsil.

³² Yəni orada. IV k-b, 2-ci fəsil.

³³ Аристотель. Категории. V. k-b.

birinin ardınca gəlir. Eyni məkanlılığa və ardıcılığa görə kəmiyyət fərqlərinə misal məkanı və zamanı göstərmək olar.

Aristotel bu məsələ ilə bağlı analizində göstərir ki, kəmiyyətlərin aramsızlıq və diskretlik (kəsilənlik, fasiləlilik), eyniməkanlılıq və ardıcılıq əlamətləri üzrə bölgüləri üst-üstə düşmür: bir bölgünün müxtəlif üzvləri başqa bölgünün eyni üzvü ilə üst-üstə düşə bilər. Məsələn, eyniməkanlılıq və ardıcılıq əlamətinə görə bölünən kəmiyyətlər – məkan və zaman həm də aramsız kəmiyyətlərdir.

Aristotel «keyfiyyət» kateqoriyasının analizində «keyfiyyətin» növlərinin təsnifatını verir. «Keyfiyyət» haqqında anlayışı formalaşdırmaq üçün müəllif özünün metafizikasında əsas yerlərdən birini tutan imkan və gerçəklik arasındakı fərqin tədqiqindən aldığı nəticələrdən çıxış edir. Belə ki, imkan hər bir fəaliyyətin və gerçək olan hər bir şeyin şərtidir. Qabiliyyət isə fəaliyyət imkanıdır. Qabiliyyət (yaxud bacarıq) müəyyən bir istiqamətə yönəldikdə xassəyə keçir. Məsələn, idrak qabiliyyətinin məşq etdirilməsi biliyə, əxlaqi qabiliyyətin məşq etdirilməsi isə əxlaqi-mənəvi fəzilətə keçir. Hal, durum keyfiyyətin xüsusi növüdür və o təbiətdə hələ keyfiyyət olmamış fiziki imkandan yaxud qabiliyyətdən sonra yaranır.

Üçüncü növ keyfiyyətlər «hissi durumlar»dan ibarətdir. Onlar da məşqlər vasitəsilə əldə edilir. Ancaq «xassələr» arasında başlıcası-fəaliyyətə qabil olmaqdır; «hissi durumlar» üçün qavrama qabiliyyəti əsasdır; fəaliyyət bacarığı isə daha fəaldır.

Keyfiyyətlərin dördüncü növü – predmetin formasıdır (obrazı, fiquru, cizgisidir). Forma burada göstərilən anlamda keyfiyyətin mühüm xüsusiyyətdir. Aristotelin metafizikası keyfiyyət metafizikası, fizikası isə keyfiyyətlər fizikası sayılır. Onun fəlsəfəsinin bu özəlliyi orta əsrlər sxolastik fəlsəfəsinə və elminə (fizikasına) keçmişdir.

Aristotel keyfiyyət müəyyənliyinin aşağıdakı xüsusiyyətlərini göstərir: birincisi, hər bir keyfiyyət müəyyənliyi öz əksliyinə münasibətdə mövcud olur: məsələn, əxlaq əxlaqsızlığa, ədalət ədalətsizliyə əksdir; ikincisi, keyfiyyət müəyyənliyinə həm də nisbətlik xasdır: məsələn, bir cisim başqasına nisbətən çox və ya az dərəcədə ağ ola, bəzən insan başqasından az və ya çox dərəcədə ədalətli ola bilər və i.a. Ancaq bu xüsusiyyəti Aristotel bütün şeylərə deyil, şeylərin əksəriyyətinə aid edir.³⁴

«Münasibət» kateqoriyasını Aristotel cins anlayışına aid edir. Bu kateqoriya münasibətin dörd növünü özündə birləşdirir: birincisi, bu

riyazi münasibətdir; ikincisi yaradıcının yaradılana münasibətidir; üçüncüsü, ölçünün ölçülənə münasibətidir; dördüncüsü, idrakın dərk olunana münasibətidir. İdrakın dərk olunana münasibəti yaradıcının (məsələn, inşaatçının) yaradılana (evə) münasibətindən fəallığına görə fərqlənir.

Riyazi münasibət və yaradıcının yaradılana münasibəti birinci qrup münasibətləri, ölçünün ölçülənə münasibəti və idrakın dərk olunana münasibəti isə ikinci qrup münasibətləri təşkil edir.

Bu qrupların hər ikisi üçün ümumi cəhət odur ki, münasibətin üzvlərindən birinin məhv olması o biri üzvlərin də məhv olması ilə nəticələnir. Məsələn, dərk etmə olmayanda idrakın predmeti yox olmur və i.a.

Bura qədər deyilənlər böyük mütəfəkkirin metafizikasının, fəlsəfəsinin bir sıra mühüm momentlərini özündə əks etdirir. Lakin Aristotelin fəlsəfəsi ilə bütövlükdə və yaxından tanış olmaq üçün onun Fəlsəfəyə, məntiqə, təbiətə dair əsərlərini – «Fizikasını», «Topikasına», «Analitikasına», «Kateqoriyalarını», etika və estetikaya, politikaya və i.a. dairələri müraciət etmək vacibdir.

«Metafizika»ya gəlincə o Aristotelin böyük əsəri sayılır. Bu əsər gerçəkdən heyratamiz və bənzərsiz, əhatə dairəsinin tamlığı və genişliyi, problemlərin və onların həlli yollarının müəyyənləşdirilməsində ustalıq və dəqiqliyi ilə seçilən bənzərsiz bir əsərdir.

Ona görə də yüzillər boyu Şərqi və Qərbi xalqları onu öyrənilər, filosoflar onun haqqında zaman-zaman kitablar, dissertasiyalar yazmış, dünyanın bir çox xalqları onu öz dillərinə çevirib zənginləşmişlər. Lakin bu əsər, zəngin xəzinə indiyə dək Azərbaycan Türkcəsinə çevrilməmişdir.

«Metafizika»nı bütövlükdə Rus dilinə A.V.Kubitskiy çevirmiş və 1934-cü ildə nəşr etdirmişdir. Sonradan bu əsər SSRİ EA Fəlsəfə İnstitutu tərəfindən Aristotelin dörd cildə nəşr etdirilən əsərlərinin 1-ci cildinə daxil edilmişdir. «Metafizika»nı mənə həmən nəşrdən ana dilimizə çevirmişəm. Təbii ki, çeviri (tərcümə) zamanı çox ciddi çətinliklərlə qarşılaşmışam, eyni zamanda onları aradan qaldırdığıma da inanıram. Lakin çevrimin (tərcümənin) qüsursuz olduğunu da iddia etmirəm. Qoy bu barədə oxucu qərarını versin. Mənə yalnız oxucuya təşəkkür etmək qalır.

«Metafizika»nın ilk dəfə Azərbaycan Türkcəsində işıq üzü görməsində əməyi olan AMEA-nın akademiki, kitabın elmi redaktoru hörmətli Fuad Feyzulla oğlu Qasımzadəyə, kitaba rəy verən həmkarlarım, hörmətli, prof. Yusif Rüstəmovaya, prof. V.Kərimova, respublikamızda yeganə məntiq mütəxəssisi, dos. Mahir İsrailova və kitabın

³⁴ Вах: Аристотель. Категории, 8-й к-б, 10-й стр.

nəşrinə bilavasitə və yeganə qayğı göstərən, fəlsəfə xridarı Faiq Sarı oğlu Qarayevə öz adımdan və oxucuların adından dərin təşəkkürümü bildirirəm.

Kitab bütün ixtisaslar üzrə tədqiqatçılar üçün əvəzsiz qaynaq, fəlsəfə ixtisası alan tələbələr üçün dərslik ola bilər.

ARİF İSLAM oğlu TAĞIYEV

Aristotel

Metafizika

BİRİNCİ KİTAB (A)

Birinci fəsil

Bütün insanların təbiətində biliyə canatım var. İnsanların hissi qavrayışlara can atması buna sübutdur: axı bu qavrayışları insanlar onların faydalı olub yaxud olmamasından asılı olmayaraq dəyərləndirirlər və daha çox görmə qavrayışlarını qiymətləndirirlər, çünki biz görmə qavrayışını təkcə hərəkət etmək xatirinə deyil, heç bir şey etmək istəmədikdə belə demək olar ki, bütün digər qavrayışlardan üstün sayırıq. Bunun səbəbi odur ki, görmə bizim idrakımıza bütün başqa hissələrdən daha çox təsir edir və (şeylərdə) daha çox fərqlər aşkar edir.

Hissi qavrama qabiliyyəti heyvanların təbiətindədir, amma hissi qavrayış zəminində bəzi heyvanlarda yaddaş yaranır, bəzilərinə isə yaranmır. Odur ki, yaddaşa malik olan heyvanlar yaddaş qabiliyyəti olmayanlardan daha zirək və anlaqlıdırlar; ancaq zirək, anlaqlı olsalar da səsləri eşidə bilməyən heyvanlar,

məsələn, arılar və bəzi digər heyvanlar hər şeyi öyrənmə bilmirlər; öyrənməyə qabil isə yaddaşa yanaşı eşitmə qabiliyyəti olan heyvanlardır.

Digər heyvanlar öz həyatlarında təsəvvürlərdən və yada salmadan istifadə edirlər təcrübə ilə əlaqəsi azdır; insan cinsi isə öz həyatında həmçinin sənətdən və mühakimələrdən istifadə edir. İnsanlarda təcrübə yaddaş sayəsində yaranır, yəni eyni bir predmet haqqında çoxsaylı xatirələr bir təcrübə anlamı daşıyır. Təcrübə isə görünür ki, elm və sənətlə eynidir. Elm və sənət isə insanlarda təcrübə vasitəsilə yaranır. Belə ki, təcrübə Polun¹ düzgün qeyd etdiyi kimi sənəti, təcrübəsizlik isə təsadüfi yaratmışdır. Sənət isə təcrübədə əldə edilmiş fikirlər əsasında oxşar predmetlərə ümumi bir baxış yarandıqda meydana gəlir. Məsələn, Kalliyə hansısa bir xəstəlikdə kömək etmiş bir müalicə vasitəsinin Sokrata və digər bir çox insanlara da kömək etdiyini hesab etmək – təcrübənin işidir; bu müalicə vasitəsinin hansısa bir xəstəlikdə eyni xüsusiyyətə malik olan (məsələn, güclü qızdırmadan solqun, saralmış) bir çox insanlara kömək etdiyinin müəyyənləşdirilməsi isə – sənətə aiddir.

Fəaliyyətə münasibətdə təcrübə, görünür ki, sənətdən heç nə ilə fərqlənmir; bundan başqa, biz görürük ki, təcrübəsi olanlar mücərrəd biliyə (loqon echein) malik olub təcrübəsi olmayan insanlardan daha çox şey əldə edirlər. Bunun səbəbi odur ki, təcrübə – təkcənin bilincidir, sənət isə ümuminin, hər bir hərəkət və hər bir hasilat təkcəyə aiddir; belə ki, həkim məgər (ümumiyyətlə) insanımı² müalicə edir, Kalliya, Sokrat və başqa təkcə şəxslər öz adlarını daşıyırlar və müalicə edən adı olan təkcələri müalicə edir. Odur ki, mücərrəd biliyə malik olub, təcrübəsi olmayan və ümumini dərk edən amma bu ümumidəki təkcəni bilməyən şəxslər müalicədə tez-tez yanlışlığa yol verirlər, çünki təkcəni müalicə etmək lazım gəlir. Ancaq hər halda hesab edirik ki, bilik və anlama təcrübədən çox sənətə aiddir və hansısa bir sənəti mənimsəmiş insanı təcrübəsi olandan daha müdrik sayırıq, çünki hər bir kəsdə müdriklik daha çox bilikdən asılıdır və bu ondan irəli gəlir ki, sənəti mənimsəmişlər səbəbi bilirlər, təcrübə əldə etmişlər isə yox. Doğrudan da təcrübəsi olanlar «nədiri» bilirlər, «niyəni» isə bilmirlər; sənəti mənimsəmişlər isə «niyəni» yəni səbəbi bilirlər³. Odur ki, biz də hər bir işdə öyrəndənləri öyrənənlərdən (yaradıcılıq bacarığı olmayanlardan) üstün sayırıq, çünki öyrəndənlər öyrənənlərdən çox bilirlər və onlardan müdrikdirlər, belə ki, onlar yarat-

dıqlarının səbəblərini bilirlər. «Öyrənənlər isə bəzi cansız predmetlərə bənzəyirlər: öyrənən sənətçilər nə isə hasil edirlər ancaq bunu bilmədən edirlər (məsələn, nə üçün yandırdığını bilməyən od kimi); cansız predmetlər hər bir belə halda öz təbiətlərinin təsiri altında hərəkət edirlər, sənətçilər isə vərdişlə»⁴. Beləliklə, öyrəndənlər, müəllimlər hərəkət etməyi bacardıqları sayəsində deyil, mücərrəd biliyə malik olmaları və səbəbləri bildiklərinə görə daha müdrik olurlar. Ümumiyyətlə biliciliyin əlaməti – öyrətmək bacarığıdır, odur ki, biz sənəti təcrübədən daha artıq bilik sayırıq, çünki sənətə sahib olanlar öyrətməyə qabildirlər, təcrübəni mənimsəmişlər isə öyrətməyə qabil deyillər.

Sonra, hissi qavrayışlar təkcə haqqında mühüm bilik versələr də heç bir «niyəni» (səbəbi – T.A) göstərmədiklərindən, məsələn, odun nə üçün isti olduğunu deyil, onun ancaq isti olduğunu göstərdiyindən onların heç birini müdriklik saymırıq.

Ona görə də təbiidir ki, adi hissi qavrayışlardan üstün olan hansısa bir sənəti birinci olaraq ixtira edən şəxs öz ixtirasının faydalı olduğu üçün deyil, başqalarından müdrik və üstün olduğu üçün insanlarda təəccüb doğurmuşdur. Çoxlu sənətlər kəşf ediləndən sonra (onlardan biriləri – zəruri tələbatlar ödəmək üçün, digərləri – vaxt keçirmək naminə olsalar da) onların ixtiraçılarını biz həmişə ilk ixtiraçılarından müdrik sayırıq, çünki onların bilikləri fayda əldə edilməsinə yönəlməmişdir. Odur ki, belə sənətlər yaradıldıqda ilk növbədə insanların asudə vaxtları olan yerlərdə nə həzz almaq, nə də zəruri tələbatları ödəməyə yönəlməyən biliklər əldə edilmişdir. Belə ki, riyaziyyat ilk öncə Misirdə yaradılmışdır, çünki orada kahinlərə asudə vaxt verilmişdi.

«Etika»da sənət, elm və bu qəbildən⁵ olan digər sahələr arasında fərqin nədən ibarət olduğu artıq deyilmişdir; burada isə məqsəd müdriklüyün, ümumi rəyə görə, ilk səbəblər və başlanğıclarla məşğul olduğunu göstərməkdir. Odur ki, öncə deyildiyi kimi təcrübəsi olan adam (yalnız) hissi qavrayışa malik adamdan çox, sənətə malik olan insan təcrübəyə malik olan insandan çox, öyrətmək bacarığı olan isə sənətçidən çox müdrikdir, nəzəri elm (theoretikai) isə yaradıcılıq sənətindən (poietikai) ucadır. Beləliklə, aydın olur ki, müdriklik yaxud aqillik müəyyən səbəblər və başlanğıclar haqqında elmdir.

İkinci fəsil

Biz bu elmi axtardığımızı görə müdriklik elminin bəhs etdiyi səbəblərin və başlanğıcların hansılardan ibarət olduğunu gözdən keçirməliyik. Əgər müdrik haqqında bizdə olan rəyləri gözdən keçirsək, onda burada daha çox aydınlıq əldə etmiş olarıq. Birincisi, hesab edirik ki, müdrik hər bir predmet haqqında ayrı-ayrılıqda biliyi olmasa da mümkün qədər hər şeyi bilir. İkincisi, biz o insanı müdrik sayırıq ki, insan üçün çətin dərk ediləni və asanlıqla başa düşülməyəni dərk etməyə, anlamağa qabildir (axı hisslərlə qavramaq hamıya xasdır, odur ki, bunda heç bir müdriklik yoxdur). Üçüncüsü, hər bir elmdə daha dəqiq olanı və səbəbləri öyrətməyi daha çox bacaranı, biz müdrik sayırıq və [dördüncüsü], elmlər arasında daha müdrik o elmdir ki, fayda əldə etmək üçün deyil, müdriklik və idrak üçün lazımdır, [beşincisi] isə, daha müdrik o elmdir ki, yardımçı olmaqdan çox aparıcıdır, çünki müdrik elmə təlimat almaq, öyrənmək deyil təlim etmək, öyrətmək xasdır və o başqasına itaət etməməlidir, ondan daha az müdrik olan ona itaət etməlidir.

Bax müdriklik və müdriklər haqqında bizim rəylərimiz bunlardan ibarətdir. Burada göstərilənlərin arasında o şəxs hər şey haqqında biliyə malikdir ki, zəruri olaraq ümumi haqqında daha çox bilir, çünki müəyyən anlamda¹ o ümuminin altına düşən hər şeyi bilir. Ancaq söz yox ki, insan üçün ümumini dərk etmək hər şeydən çətindir, çünki ümumi hissi qavrayışlardan insana daha uzaqdır. Elmlər içərisində isə ilkin başlanğıclarla məşğul olanı daha ciddidir: axı az sayda [müqəddimədən] çıxış edən elm artırma ilə əldə edilən elmlərdən daha ciddidir [məsələn, hesab hündəsədən daha ciddidir²]. Ancaq səbəbləri tədqiq edən elm öyrətməyə daha qabildir, çünki hər şeyin səbəblərini göstərənlər öyrədirlər. Bilik və anlamaq naminə bilmək və anlamaq isə dərk edilməyə daha çox layiq olan haqqında elmə məxsusdur, çünki bilmək naminə biliyi üstün tutan şəxs daha mükəmməl elmi üstün tutur, mükəmməl elm isə dərk edilməyə daha layiq olan haqqında elmdir. Dərk edilməyə daha layiq olan isə ilk başlanğıclar və səbəblərdir, çünki bütün digər şeylər onların vasitəsilə və onların əsasında dərk edilir. Daha aparıcı və başlıcası isə yardımçı elm isə o elmdir ki, hər bir ayrıca halda hərəkət etmək naminə məqsədi dərk edir; bu məqsəd isə hər

bir ayrıca halda bu və ya başqa bir xeyirdir, bütün təbiətdə isə ümumiyyətlə ən yaxşı olandır.

Bütün bu deyilənlərdən o çıxır ki, [müdriklik] adını eyni bir elmə aid etmək zəruridir: bu elm ilk başlanğıcları və səbəbləri tədqiq edən elm olmalıdır: axı xeyr də, «nəyin xatirinə»³ də səbəblərin növlərindən biridir. Bunun yaradıcılıq sənəti⁴ olmadığını isə artıq ilk filosoflar izah etmişlər. Çünki əvvəllər də indi də təəccüb insanları filosofluq etməyə sövq edir, amma əvvəlcə təəccüb bilavasitə heyrdəndən, çəşqinliqdan doğmuş sonra isə bu qayda ilə yavaş-yavaş irəlililərək daha əhəmiyyətli şeylər, məsələn, Ayın, Günəşin və ulduzların halının dəyişilməsi, Kainatın mənşəi haqqında düşünməyə başlamışlar. Ancaq çəşqinliq və heyret içində olanlar özlərini biliksiz sayırlar (odur ki, mifləri sevən də müəyyən mənada filosofdur, çünki mif heyretləndirən əsasında yaradılır). Beləliklə, əgər biliksizlikdən can qurtarmaq üçün filosofluq etməyə başlayıblarsa, onda aydındır ki, hansısa bir fayda əldə etmək xatirinə yox, anlamaq naminə biliyə can atmağa başlamışlar. Bunu şeylərin gedişi təsdiq edir; yəni: demək olar ki, bütün zəruri olanlar, eləcə də yaşayışı asanlaşdıran və rahatlıq gətirən şeylər mövcud olduqda fəlsəfi xarakterli düşüncə, anlaq axtarmağa başladılar. Odur ki, biz belə düşüncəni heç bir başqa ehtiyac üçün axtarmırıq. Həmçinin də başqası üçün deyil, özünün naminə yaşayan insanı azad sayırıq, eləcə də bu elmi (fəlsəfəni – A.T) tək azad elm sayırıq, çünki təkə o özü xatirinə mövcuddur.

Odur ki, fəlsəfəni mənimsəməyi də ədalət naminə insan imkanlarından uca saymaq olar, çünki insan bir çox baxımdan kölə təbiətlidir, belə ki, Simonidin⁵ dili ilə desək «təkə tanrı o ucalığa malik ola bilərdi», insana isə onunla mütənəsb olmayan bilik axtarmaq lazım deyil. Bax, əgər şairlər düzgün danışdırlarsa və əgər paxillıq tanrının təbiətindədirsə, onda onun təzahür etməsi təbii olardı və yaşayan insanların hamısı bədbəxt olmalı idi. Amma tanrı paxıl ola bilməz (lakin el misalına görə də «daha çox aldadırlar») və hər hansı bir başqa elmi fəlsəfədən daha qiymətli saymaq lazım deyil. Çünki ən qiymətli elm daha ilahi olan elmdir. Belə bir elm isə iki anlamda yalnız fəlsəfi ola bilər. Yəni elmlər arasında ilahi olanı tanrının malik olduğu elmdir, eləcə də ilahi elm haqqında olan hər bir elm də ilahi elm olardı və yalnız təkə bizim axtardığımız elmə bu anlamların hər ikisi uyğun gəlir. Tanrı ümumi rəyə görə, səbəblərə məxsusdur və bir başlanğıcdır və belə bir elm yalnız və ya

daha çox tanrı da ola bilərdi. Beləliklə, bütün başqa elmlər bu elmdən daha zəruridir, lakin heç biri ondan yaxşı deyil.

Onunla birlikdə, bu elmə (fəlsəfəyə – T.A) malik olmaq bizim ilkin axtarışlarımıza əks olan nəticələrə gətirməlidir. Artıq söylədiyimiz kimi özühərəkət edən cəzbedici oyuncaqlardan yaxud günəşin dövr etməsindən ya da diaqonalin ölçülə bilməməsindən başlamış hər şeyə hamı təəccüb edir, çünki ən kiçik ölçülərlə ölçülməsi mümkün olmayan şeyin səbəbi görünmədikdə hamı ona təəccüblənir. Onu araşdırdıqda isə – el misalında deyildiyi kimi və bizim təsvir etdiyimiz halda – əks və yaxşı nəticəyə gəlmək lazımdır: axı həndəsə ilə məşğul olan adamı diaqonalin ölçülə bilməsi qədər heç nə təəccübləndirməzdi.

Artıq deyildi ki, axtardığımız elmin təbiəti necədir və onun axtarışı və bütövlükdə tədqiqat hansı məqsədə gətirib çıxarmalıdır.

Üçüncü fəsil

İlk səbəblər haqqında bilik əldə edilməsinin zəruri olduğu tam aydındır: axı biz hər bir ayrıca halda ilk səbəb bəlli olduqda bilirik deyirik¹. Səbəblər haqqında isə dörd anlamda danışılır: bu səbəblərdən birini biz mahiyyət və ya şeyin varlığının² mahiyyəti adlandırırıq (axı hər bir «niyə» sonda şeyin müəyyən edilməsinə bərabər olur, birinci «niyə» isə səbəb və başlanğıcdan ibarətdir); başqa səbəb materiya yaxud substrat (hupokeimenon)³ sayılır; üçüncü səbəb hərəkətin başlanğıcı; dördüncü – səbəb üçüncüyə əks olandır, yəni «nəyin naminə olandır» yaxud xeyirdir (çünki xeyir hər bir yaranış və hərəkətin məqsədidir). Beləliklə bu səbəbləri biz təbiət haqqında əsərimizdə⁴ yetərinə gözdən keçirsək də yenə də bizdən öncə mövcudluğu tədqiq edib həqiqət barədə düşüncələri bu problemin incələnməsinə cəlb edəcəyik. Axı onlarda bəzi səbəblər və başlanğıclardan söz açırlar. Odur ki, əgər biz bu başlanğıcları və səbəbləri araşdırırıqsa, onda bu tədqiqat üçün onun faydası olacaqdır; doğrudan da biz ya başqa səbəblər tapacağıq ya da indi haqqında danışdığımız kəslərin haqqı olduğuna daha da əminlik yaranacaq.

Məsələn, ilk filosofların əksəriyyəti hər şeyin başlanğıcını yalnız maddi başlanğıclarda, yəni bütün şeylərin təşkil olunduğu, yarandığı şeydə görmüşlər; çevrildikdə, təzahürləri dəyişdikdə mahiyyəti dəyişməyən bu maddi başlanğıcları onlar şeylərin

elementi və başlanğıcı saymırlar. Odur ki, onlar hesab edirlər ki, heç nə yaranmır və heç nə məhv olmur, çünki bu təbii (physis)⁵ daim saxlanır; Sokrat haqqında o gözəl və məlumatlı⁶ olduqda yaşayır, qalır, bu xüsusiyyətləri itirdikdə isə məhv olur demədiyimiz kimi, çünki bu zaman substrat, Sokrat özü olaraq qalır – onlar da deyirlər ki, bütün digər şeylər yaranmır və yox olmur, çünki hər şeyə başlanğıc verən və bu zaman özü olaraq qalan bir təbii, mahiyyət olmalıdır.

Belə başlanğıcın kəmiyyəti və növünü hamı eyni dərəcədə izah etməmişdir. Bu cür fəlsəfənin banisi – Fales təsdiq edir ki, başlanğıc – sudur (bu səbəbdən də o bildirir ki, yer su üzərindədir); ola bilsin ki, Fales bütün mövcudluqların qidasının su olduğunu və hərəkətin özünün sudan yarandığını və su ilə yaşadığını görərək (hər şeyin yarandığı şey isə – hər şeyin başlanğıcıdır) belə nəticəyə gəlmişdir. Beləliklə, bu səbəbdən eləcə də hər şeyin toxumunun təbiətə rütubətli olduğu, rütubətin təbiətinin başlanğıcının isə su olduğunu nəzərə alaraq öz müddəasını irəli sürmüşdür.

Bəzi filosoflar isə hesab edirlər ki, indiki nəslədən çox öncə yaşamış və tanrılar haqqında ilk yazmış əski insanlar təbiətə bax beləcə baxmışlar: Okeanı və Tefiyanı⁷ onlar yaranışın yaradıcısı saymışlar tanrılar isə onların rəyincə şair Stiksin dedi ki, kimi suya and içmişlər, çünki əski insanlar And içilənə ən hörmətli saymışlar. Ancaq təbiət haqqında bu rəy gerçəkdən çox qədimdirmi, bu doğru olmaya da bilər, hər halda Fales haqqında deyirlər ki, o ilk səbəb haqqında bu cür söyləmişdir (Hippona⁸ gəlinəcə onu fikirlərinin yoxsulluğuna görə o filosoflarla bir sərəya qoymaqla çətin razılaşarlar).

Anaksimen və Diogen⁹ isə hesab edirlər ki, hava (proteron) sudan¹⁰ ilkindir və sadə cisimlərdən¹¹ daha çox onu ilk başlanğıc sayırlar; Metapontlu¹² Hippas və Efesli Heraklit isə – odu, Empedokl isə – dörd ünsürü ilk başlanğıc sayır və torpağı – dördüncü ünsür kimi götürür¹³. Onun fikrincə bu dörd ünsür hər zaman qalır və yaranmır, kiçik və böyük miqdarda birində birləşirlər yaxud birindən¹⁴ ayrılırlar.

Empedokldan böyük olan, lakin öz əsərlərini gec yazmış Klazomenli Anaqsaqor isə başlanğıcların son dərəcə çox olduğunu təsdiq edir: onun sözlərinə görə demək olar ki, bütün homeomerilər¹⁵ su və ya od kimi o yolla – yalnız birləşmə və ayrılma

vasitəsilə yaranır və məhv olurlar, başqa cür isə nə yaranmır, nə də məhv olmayıb əbədi mövcud olurlar.

Bundan çıxış edərək maddi deyilən səbəbi tək səbəb kimi qəbul etmək olur. Amma bu istiqamətdə hərəkət etdikcə işin mahiyyəti onlara yol göstərdi və axtarışları davam etdirməyə məcbur etdi. Doğrudan da, qoy hər bir yaranma və məhvolma hansısa bir və ya bir çox sayda başlanğıcdan irəli gəlsin, ancaq bu niyə baş verir və buna səbəb nədir? Axı necə olsa substratın özü özünü dəyişdirmir; mən düşünürəm ki, məsələn, nə ağac nə də mis özü özünün dəyişilməsinin səbəbi deyildir və nə ağac qaşığı, nə də mis heykəl düzəltmir, deməli, dəyişikliyin səbəbi başqadır. Bu səbəbi axtarmaq isə başqa bir başlanğıc [yəni], söylədiyimiz kimi hərəkətin başlanğıcını axtarmaq deməkdir. Məsələn, əvvəldən bu cür tədqiqata girişənlər bu substratın bir olduğunu bildirmiş və özlərindən də narazı qalmamışlar, ancaq hər halda substratın bir olduğunu qəbul edənlərin bəziləri bu yöndə apardıqları tədqiqatın təzyiqi altında nəinki yaranma və məhv olmaya münasibətdə (bu əski təlimdir və hamı onunla razılaşırsın), həm də hər cür dəyişkənliyə münasibətdə bütün təbiət kimi təkin hərəkətsiz olduğunu bildirmişlər; və bununla onların rəyi başqaların rəylərindən fərqlənir. Beləliklə, bütöv dünyanın tək olduğunu söyləyənlərdən heç biri göstərilən səbəbi¹⁶ gözdən keçirə bilməmişlər, Parmenidə gəlincə o bir yox, müəyyən anlamda iki səbəbin¹⁷ olduğunu göstərmişdir. Səbəblərin çoxluğunu qəbul edənlər arasında məsələn, istini və soyuğu yaxud odu və torpağı başlanğıclar kimi qəbul edənlər bu barədə danışirlər: onlar oda hərəkətverici təbiətə malik olan suya, torpağa və s. isə oda əks olan təbiətli olduğunu araşdırıb təsdiq edirlər.

Bu filosoflardan və onların irəli sürdüyü başlanğıclardan sonra bu başlanğıclar mövcudatın təbiətini hasil etmək üçün yetərli olmadığından, söylədiyimiz kimi, həqiqətin özü başlanğıc axtarışım davam etdirməyə məcbur etdi. Bir sıra şeylərin baş verməsinin, başqalarının yaxşı və gözəl olmasının səbəbi, təbiidir ki, nə od, nə torpaq, nə də bu qəbildən olan başqa bir amil ola bilməz, həm də o filosofların özləri bu cür düşünməmişlər; bu hadisələri təsadüfə və şəraitin ünvanına yazmaq da doğru olmazdı. Odur ki, ağılı heyvanlarda olduğu kimi digər təbiətdə də olduğunu söyləyənlər və onu dünyadüzünün səbəbi kimi qəbul edənlər öz sələflərinin düşünüləməmiş mühakimələri ilə müqayisədə mühakiməli olmuşlar.

Məsələn, biz bilirik ki, belə fikri Anaksaqor söyləmişdir, ancaq ona qədər bu fikri də Klazomenli Hermotim¹⁸ söyləmişdir. Bu baxışın tərəfdarı olanlar həm də ilk mövcud olanın mükəmməlliyinin [şeylərdəki] səbəb olduğunu və bu mövcudata hərəkət verdiyini qəbul etmişlər.

Dördüncü fəsil

Güman etmək olar ki, bu yöndə birinci başlayan Hesiod olmuş və kimsə də məsələn, Parmenid sevgini, yaxud istəyi başlanğıc saymışdır: axı o da Kainatın yaranmasını təsvir edərək qeyd edir:

Bütün tanrılardan öncə Erot onu düşünmüş.

Hesiodun sözlərinə görə isə:

Kainatda ilk öncə Xaos yaranmış,

sinəsi geniş Heydən sonra isə

Həmçinin – Erot bütün ölməz tanrılardan fərqlənir,¹

çünki mövcudatın arasında şeyləri hərəkətə gətirən və onları birləşdirən bir səbəb olmalıdır. O haqda bu fikri ilk söyləyəne bir qədər sonra danışmağa imkan veriləcək; ancaq təbiətdə yaxşıya əks olan da, məsələn, qayda və gözəlliklə yanaşı, qaydasızlıq və eybəcərlik də vardır, lakin pis yaxşıdan, eybəcərlik gözəllikdən çox olduğundan başqa müdriklər dostluq və düşmənliyi hər birini səbəb kimi düşünmüşlər. Doğrudan da əgər Empedoklun ardınca getmiş olsaq və onun dumanlı dediyi sözləri mənasına görə anlasaq bəlli olar ki, dostluq xeyrin, düşmənlik isə şər in səbəbidir. Odur ki, əgər müəyyən mənada desək ki, – bunu birinci Empedokl söyləmişdir – şər və xeyir başlanğıclardır, onda bütün xeyirlərin səbəbi – xeyir və bütün şərlərin səbəbi – şərdir demək tamamilə doğru deyilmiş olar.

Beləliklə, xatırladığımız filosoflar indiyədək bizim təbiət haqqında² əsərimizdə fərqləndirdiyimiz səbəblərdən yalnız ikisinə – materiyaya və hərəkətin başlanğıcına toxunmuşlar, həm də qeyri-dəqiq və inamsızlıqla toxunmuşlar: axı onlar da sağa, sola çabalayaraq bəzən işi bilmədən yaxşı zərbələr endirirlər; və görünür ki, onlar da nə söylədiklərini bilmirlər, çünki aydındır ki, çox az dərəcədə öz başlanğıclarına istinad edirlər. Anaksaqor ağıla dünya binasının aləti kimi baxır və hansı səbəbdən zəruri olan mövcud olur məsələsi ilə qarşılaşdıqda o ağıla istinad edir, digər hallarda isə baş verən hadisənin səbəbi kimi ağıldan başqa hər şeyi göstərir. Empedokl isə səbəblərə Anaksaqordan çox müraciət edir, amma o

da yetərli deyildir və bu zaman onun fikirləri arasında uyğunsuzluq alınır. Məsələn, onda çox vaxt dostluq ayırıcı, düşmənlik isə birləşdirici səbəb kimi göstərilir. Axı dünya düşmənlik vasitəsilə elementlərə parçalandıqda od, eləcə də digər elementlər tələ birləşir. Elementlər yenidən dostluq vasitəsilə təkdə birləşdikdə isə hər bir elementin zərrəcikləri yenə də zəruri olaraq dağılırlar.

Beləliklə, Empedokl öz sələflərindən fərqli və birinci olaraq bu [hərəkətverici] səbəbi ayırmış, hərəkətin bir başlanğıçlı yox iki fərqli və həm də bir-birinə əks olan başlanğıçlı olduğunu qəbul etmişdir. Bundan başqa o, dörd maddi element haqqında birinci söyləmiş filosofdur, lakin onları dörd element yox, əslində iki element kimi göstərmişdir – birincisi od, ikincisi isə oda əks olan torpaq, hava və su, bu üç elementi o, eyni qəbildən olan elementlər kimi götürmüşdür. Onun şerlərini öyrənməklə bu nəticəyə gəlmək olar.

Beləliklə, söylədiyimiz kimi Empedokl belə sayda başlanğıclar olduğunu bəyan etdi. Levkipp və onun davamçısı Demokrit isə doluluğu və boşluğu elementlər kimi qəbul edirlər; doluluğu mövcudluq, boşluğu isə yoxluq yəni dolu və sıx olan mövcudluq, boş və {seyrəkliyi} - yoxluq adlandırırlar (ona görə də deyirlər ki, mövcudluq da qeyri-mövcudluq (yoxluq-T.A) qədər mövcuddur, çünki bədən də boşluq qədər mövcuddur), onların hər ikisini isə mövcud olmanın maddi səbəbi adlandırırlar. Onlar da təki əsas mahiyyət kimi qəbul edib qalan hər şeyi onun xassələrindən hasil edənlər və seyrəkliyi və doluluğu [şeylərin] xassələrinin əsası (archai) qəbul edənlər kimi təsdiq edirlər ki, [atomların] fərqliliyi bütün digər şeylərin səbəbidir. Atomlar arasında fərqlər Levkip və Demokritə görə üçdür: dairəvilik, qaydalılıq və hal. Çünki onlar deyirlər ki, mövcud olan «nizamlılığına», «toxunulanlığına» və «dəyişkənliyinə» görə fərqlənir; «nizam»-dairəvilik, «toxunulanlıq»-nizam, qayda, «dəyişkənlik» isə – haldır; yəni AN-dən dairəviliyi ilə, AN NA-dən nizamına, Z N-dən halına görə fərqlənir. Hərəkət barəsində mövcud olanda hərəkət nədən ibarətdir məsələsinin üstündən isə onlar da başqaları kimi sadələhvcəsinə keçmişlər.

Beləliklə, bizim sələflərimiz deyə bildiyimiz dərəcədə tədqiqatı iki səbəbin göstərilməsinə dək çatdırı bilməmişlər.

Beşinci fəsil

Elə bu dövrdə və bundan öncə pifaqorçular riyaziyyatla məşğul olaraq onu birinci inkişaf etdirib mənimsədilər və onu (riyaziyyatı – T.A) bütün mövcudatın başlanğıclarının başlanğıcı hesab etdilər. Bu başlanğıclar arasında ədəd təbiətdən təbiətə birinci olduğundan isə pifaqorçular mövcud olan və yarananlara od, torpaq və suya nisbətən daha çox oxşarlıq görürlər, məsələn, rəqəmlərin hansısa bir xassəsinin ədalət, bir başqa xassəsinin könül və ağıl, digər bir xassəsinin uğur olduğunu və s. qəbul edirdilər (onlara elə gəlirdi); sonra onlar məsələn, görürdülər ki, harmoniyaya xas olan xassələr və nisbətlər rəqəmlərlə ifadə ediləndir; deməli onlara elə gəlirdi ki, hər bir şey təbiətə görə rəqəmlərə və ədədlərə uyğun gələ bilər və rəqəmlər – təbiətə birinci gördüklərindən ehtimal etmişlər ki, rəqəmlərin elementləri bütün mövcudatın elementləridir və bütün səma (göy) harmoniya və ədəddir. Onlar rəqəmlərdə və harmoniya – səmanın halı və hissələrilə, bütün dünyadüzənilə uzlaşan nə varsa göstərərək bir-birilə əlaqələndirmişlər; əgər haradasa boşluq alınmışsa onlar onu doldurmağa çalışmışlar ki, bütün təlim əlaqəli olsun. Mən, məsələn, onu nəzərdə tuturam ki, onların təsəvvür etdikləri kimi on rəqəmi mükəmməl olduğundan və rəqəmlərin bütün təbiətini əhatə etdiyindən hərəkət edən göy cisimləri də cəmi ondur, onlardan yalnız doqquzu göründüyündən onuncunu onlar «yerə əks olan»¹ elan edirdilər. Başqa əsərimizdə bunu biz ətraflı izah etmişik². Burada isə onun naminə araşdırırıq ki, onların hansı başlanğıclar nəzərdə tutduğunu və bu başlanğıcların yuxarıda yada saldıığımız səbəblərə necə uyğun gəldiyini müəyyən edək. Hər halda aydındır ki, onlar rəqəmi başlanğıc kimi və mövcudat üçün materiya kimi və mövcudatın halı və xassələrinin [ifadəsi] kimi qəbul edirlər, cüt və təki isə ədədin elementləri, tək ədədi – hüdudlu, cüt ədədi – hüdudsuz sayırdılar; tək isə onlarda həm tək, həm də cüt ədədlərdən təşkil olunur (yəni tək varlıq həm cütdür, həm də tək), ədəd təkdən yaranır, bütün səma isə, deyildiyi kimi – ədəddir.

Digər pifaqorçular təsdiq edirlər ki, cüt-cüt yerləşən on başlanğıc var: hüdud və hüdudsuzluq, tək və cüt, tək və çox, sağ və sol, kişi və qadın, sükunətdə və hərəkətdə olan, düz və əyri, işıq və qaranlıq, yaxşı və pis, kvadrat və uzunsov³. Görünür Alkmeon

(Krotonlu⁴) da bu fikirdə olmuşdur ya da ki, onlar bir-birindən götürmüşlər. Axı Alkmeon yetkin yaşa çatdıqda Pifaqor artıq qocalmışdı və o pifaqor kimi danışdı. Alkmeon təsdiq edir ki, insanların qarşılaşdığı xassələrin əksəriyyəti cütdür həm də pifaqorçulardan fərqli olaraq müəyyən əkslikləri yox, ilk qarşılaşan əkslikləri, məsələn: ağ-qara, şirin-acı, yaxşı-pis, böyük-küçük əkslikləri nəzərdə tuturdu. Digər əksliklər haqqında isə o qeyri-müəyyən fikirdə olmuş, pifaqorçular isə nə qədər əksliklər var və onlar necədirlər bir başa göstərmişlər.

Deməli, biz hər iki təlimdən onu hasil edə bilərik ki, əksliklər mövcudatın başlanğıcıdır; ancaq onlar necədir və hansılardır bunu biz ancaq pifaqorçulardan hasil edə bilərik. Amma bu başlanğıcları yuxarıda göstərilən səbəblərdə necə uzlaşdırmağı pifaqorçular araşdırmamışlar, ancaq ehtimal ki, onlar elementləri maddi kimi müəyyənləşdirirlər, çünki deyirlər ki, tərkib hissələri kimi bu elementlərdən mahiyyət yaranmışdır.

Beləliklə, deyilənlər əsasında biz təbiətin bir elementdən ibarət olmadığını göstərən əski insanların düşüncə tərzini barədə yetərli mühakimə yürüdə bilərik. Amma onların arasında elələri vardır ki, Kainata tək təbiət kimi baxmışlar, lakin hamısı söylənilənlərin inandırıcılığı və işin mahiyyəti (kataten physin) baxımından eyni səviyyədə durmamışdır. Doğrudur, indi səbəblər araşdırılarkən onları mühakimə etmək yersizdir (çünki onlar tək haqqında mövcud olanı tək kimi qəbul edib. Kainatın mənşəi barədə danışarkən [kainatı] materiya kimi hasil edib [təkə] hərəkəti birləşdirən fizioloqlar kimi düşünməzlər, onlar təsdiq edirlər ki, o hərəkətsizdir). Bax hər halda bu məqam tədqiqatımıza yaxındır. Göstəriləni kimi, Parmenid tək xəyali (loqos)⁶ kimi, Mellis⁷ isə maddi kimi başa düşürlər. Ona görə də Parmenid deyir ki, tək məhduddur, Mellis isə onun hüdudsuz olduğunu söyləyir; vəhdəti onlardan öncə söyləyən Ksenofan⁸ isə (deyilənə görə Parmenid onun şagirdi olub) heç bir şey izah etməmiş və heç bir anlamda tək təbiətinə toxunmamış və öz baxışlarını göy aləminə yönəldərək təsdiq etmişdir ki, tək-tandır. Apardığımız bu tədqiqatın məqsədlərindən çıxış etsək bu filosoflar, xüsusilə onlardan ikisi, yəni Ksenofan və Mellis hətta daha yəndəmsiz düşünən filosoflar kimi diqqətdən kənar qoyulmalıdır; Parmenidə gəlincə, o, deyəsən daha təsirli danışır. Parmenid varlıqla yanaşı heç bir qeyri-varlığın olmadığını nəzərdə tutub hesab edir ki, [yalnız] tək zəruri

mövcuddür (bu barədə biz təbiət haqqında⁹ əsərimizdə aydın danışmışıq). Lakin o hadisələrə uyğunlaşdırmağa məcbur olduğu və tək fikir kimi, çoxu isə hissələrlə qavranılan kimi qəbul edərək iki səbəb yaxud iki başlanğıc – isti və soyuq müəyyənləşdirir və əslində od və torpaqdan söz açır; varlığa isti başlanğıcı, yoxluğa (qeyri-varlığa) isə soyuq başlanğıcı aid edir.

Beləliklə, biz bu məsələnin aydınlaşdırılması ilə artıq məşğul olmuş və artıq haqlarında bəhs etdiyimiz müdriklərdən də bəzi şeyləri götürdük. Onların arasında birincilərdən götürdük ki, başlanğıc cismanidir (axı su, od və bu qəbildən olanlar cismanidirlər), amma bəzilərdən götürdük ki, cismani başlanğıc birdir, başqaları söylədilər ki, başlanğıcların sayı çoxdur, ancaq hər iki halda başlanğıcın maddi olduğu göstərildi; bəziləri maddi səbəbiyyətlə yanaşı hərəkətin haradan başladığını da göstərdilər, lakin o müdriklərdən bəziləri bir səbəbi, digərləri isə iki səbəbin olduğunu qəbul etdilər.

Beləliklə, itallara¹⁰ qədər və onlarla hesablaşmayaraq qalan müdriklər kifayət qədər dumanlı fikirlər söyləmişlər. Pifaqorçulara gəlincə onlar da yenə təsdiq edirlər ki, iki başlanğıc vardır¹¹, lakin onlar əlavə etdilər ki, hüdud, hüdudsuzluq və tək məsələ, od yaxud torpaq və ya bu sıradan olan nə isə kimi elə də müxtəlif deyillər, hüdudsuzluq və tək isə nə də özlərini göstərsə¹² onun mahiyyətidir, ona görə də ədəd hər şeyin mahiyyətidir. Şeyin¹³ mahiyyətinə münasibətdə də bax onlar beləcə mühakimə yürüdürlər, onlar mahiyyəti haqqında mühakimə yürüdüb ona tərif də vermişlər, ancaq onlar mahiyyətə olduqca sadə yanaşmışlar. Onların verdiyi tərif dayazdır və onların göstərdiyi müəyyənlik ilk olaraq nəyə uyğun gəlsə onlar onu şeyin mahiyyəti sayırlar, bu ona bənzəyir ki, məsələn birisi iki qatın hər şeydən öncə ikiyə oxşadığını nəzərə alıb iki qatın və ikinin eyni olduğunu düşünsün. Lakin şübhəsizdir ki, iki qat və iki eyni ola bilməz, əks halda onlardan biri çox¹⁴ olardı və pifaqorçuların özündə də belə alınmışdı. Bax daha öncəki filosoflardan və onlardan sonra gələnlərdən¹⁵ nə götürmək olar.

Altıncı fəsil

Sözü getmiş fəlsəfi təlimlərdən sonra bir çox yəndən pifaqorçuların təlimilə səsleşən Pifaqorun təlimi meydana gəldi, ancaq onun italların fəlsəfəsilə müqayisədə özəllikləri də vardır.

Gəncliyindən ilk öncə Kratillə¹ və hisslərlə qavranılan hər şeyin daim axdığı, onların haqqındakı biliyin isə dəyişmədiyini bəyan edən Heraklitin baxışlarına yaxınlaşmış Platon sonralar da bu baxışı müdafiə etmiş, onun üzərində dayanmışdı. Sokrat isə mənəviyyat məsələləri ilə məşğul olub təbiəti heç tədqiq etmədiyindən, mənəviyyat və əxlaqda ümumini axtarıb birinci olaraq fikri müəyyənliklərə yönəltdiyindən Platon Sokratın baxışını mənimsəyib sübut etdi ki, belə ümumi müəyyənliklər hisslərlə qavranılan predmetlərə yox, hansısa başqa bir şeyə aiddir, çünki o hesab etmişdir ki, hər hansı hisslərlə qavranılana ümumi tərif vermək olmaz, çünki hissi predmetlər daim dəyişirlər. Mövcud olandan fərqlənən bu başqa şeyləri o ideyalar adlandırmış, hisslərlə qavranılan bütün şeylər isə, onun fikrincə, ideyalarla yanaşı mövcud olub onlara uyğun adlar daşıyırlar, çünki eydosla² əlaqə vasitəsilə bütün eyniadlı [şeylər]³ mövcud olurlar. Amma əlaqə yalnız yeni bir addır: pifaqorçular təsdiq edirlər ki, şeylər ədədləri təqlid etməklə mövcud olurlar, Platon isə bunu əlaqə yaxud şeylərin eydosda iştirakı adlandırır. Lakin eydosda iştirak yaxud onun şeylərdə təqlidi nədir məsələsinin tədqiqini onlar başqaları üçün saxlamışlar.

Sonra, Platon təsdiq edir ki, hissi predmetlərlə və eydoslarla yanaşı aralıq riyazi predmetlər də mövcuddur; bu predmetlər hissi predmetlərdən daimi və hərəkətsiz olduqlarına görə, eydoslardan isə eyniadlı çoxluq təşkil etdiklərinə görə fərqlənirlər; halbuki, hər bir eydos yalnız birdir.

Belə ki eydoslar qalan bütün şeylərin səbəbi olduğundan (Platona görə) onların elementləri bütün mövcudatın elementləridir. Başlangıçlar materiya kimi – böyük və kiçikdir⁴, mahiyyət kimi isə təkdirlər, çünki eydoslar (ədədlər kimi) böyükdən və kiçikdən təkə bağlı şəkildə hasil edilir.

Təkin mahiyyət olduğunu Platon da pifaqorçular kimi iddia edir, eləcə də pifaqorçular kimi iddia edir ki, ədədlər – səbəblər bütün qalan şeylərin mahiyyətidir; Platonun təliminin fərqləndirici özəlliyi isə budur ki, o hüdudsuzluq və ya qeyri-müəyyənlik yerinə hansısa birini ikiləmiş qəbul edib qeyri-müəyyənliyi böyükdən və kiçikdən hasil etmişdir; bundan başqa o hesab edir ki, ədəd hissi qavranılandan ayrıca mövcuddur, halbuki pifaqorçular deyirlər ki, şeylərin özləri ədədlərdir, riyazi predmetləri isə onlar hissi qavranılan predmetlər və eydoslar arasında yerləşən (aralıq) pred-

metlər saymırlar. Pifaqorçulardan fərqli olaraq Platonun təkin və rəqəmlərin şeylərlə yanaşı mövcud olduğunu hesab etməsinin və eydosları təlimə daxil etməsinin isə əsası ondadır ki, o təriflərlə məşğul olmuş (axı onun sələflərinin dialektika⁵ ilə əlaqəsi olmamışdır), ikiləşməni isə başqa bir əsas (physis) kimi göstərmişdir, çünki ədədlər (birincilər⁶ istisna olmaqla) asan dəyişdiyindən onu ədədlərdən hasil etmək münasibdir.

Lakin əslində onun əksi alınır: belə baxış əsassızdır. Çünki bu filosoflar hesab edirlər ki, bir materiyadan çox predmetlər törənir, eydos isə yalnız bir dəfə törədir, halbuki, bir materiyadan bir masanın alındığı tamamilə aydındır, eydosu daxil edən şəxs isə bir eydosla çoxsaylı [masalar] hazırlayır. Bunun kimi də kişi qadına münasibətdə olur, yəni: qadın bir maya ilə mayalanır, kişi isə çoxlarını⁷ mayalayır; amma bu da – eyni başlangıcın oxşarlarıdır.

Platon bizim tədqiqatımızın predmetini bax beləcə izah etmişdir. Deyilənlərdən aydın olur ki, o yalnız iki səbəbi araşdırmışdır: şeyin mahiyyətini və maddi səbəbi (çünki eydoslar bütün şeylərin səbəbidir, eydosların səbəbi isə - təkdir); əsas kimi və hissi predmetlərin materiyası kimi baxılan materiyaya eydoslar necə təsir edirlər, eydoslar materiyada özlərini necə göstərirlər, eydosların materiyası necə tək ola bilir məsələləri ilə bağlı Platon göstərir ki, materiya ikili təbiətlidir – böyüklüyə və kiçikliyə malikdir. Bundan başqa o, bu elementləri xeyir və şərin səbəbləri elan etmişdir: biri – xeyrin, o biri – şərin səbəbi; bunu isə artıq söylədiyimiz kimi, daha öncə yaşamış filosoflar, məsələn, Empedokl və Anaksaqor axtarmışlar.

Yeddinci fəsil

Başlangıçlar və həqiqət haqqında kimin nə söylədiyini və necə söylədiyini biz yığcam və ümumi yöndən araşdırırıq; ancaq hər halda biz söylədiklərimiz əsasında nəticəyə gələ bilirik ki, başlangıçdan və həqiqətdən söz açanların heç biri bizim təbiət haqqında əsərimizdə¹ gözdən keçirdiklərimizdən başqa heç bir başlangıç irəli sürməmiş, bütün deyilənlər isə – bu və ya başqa yöndən – lakin qaranlıq şəkildə bu başlangıçlara aiddir. Gerçəkdən bəziləri başlangıç haqqında materiya kimi danışırlar və bu zaman bir başlangıcın yaxud birdən çox başlangıç qəbul etmələrinin fərqi varmadan və bu başlangıcın cismani yaxud qeyri-cismani

qəbul etmələrindən asılı olmayaraq danışırlar; belə ki, məsələn, Platon böyük və kiçik başlanğıcdan, itallar hüdudsuz, Empedokl – od, torpaq, su və havadan, Anaksaqor – homeomerilərin sonsuz çoxluğundan danışırlar. Beləliklə, onların hamısı buna oxşar səbəblə məşğul olmuşlar, həmçinin hava yaxud od, su və ya oddan sıx, havadan² isə seyrək başlanğıcdan danışanlar da səbəbdən bəhs etmişlər; axı bəziləri də ilk əsası bu cür anlamışlar.

Onlar yalnız bu səbəbə³ toxunmuşlar; bir başqaları isə məsələn, dostluğu və düşmənliliyi yaxud ağılı, ya da sevgini başlanğıc elan edənlər hərəkətin haradan başladığına toxunmuşlar.

Amma şeyin əsl varlığını və mahiyyətini heç kim izah etməmişdir; onun bəzində hamıdan çox eydosları qəbul edənlər danışırlar, çünki onlar hissi predmetlər üçün eydosları, eydoslar üçün isə təki nə materiya kimi, nə də hərəkətin başlanğıcı kimi qəbul etmirlər (axı onlar iddia edirlər ki, eydoslar - hərəkətsizliyin və sükunətin səbəbidir), eydosları hər bir digər şeyin və təki eydosların varlığı kimi göstərirlər.

Ancaq hərəkət, dəyişkənlik nəyin nəminə baş verirsə onlar onu nə cürsə yəni səbəb üçün təbii olmayan tərzdə səbəb kimi göstərirlər. Çünki ağıl yaxud dostluqdan danışanlar bu səbəbləri müəyyən bir xeyir yerinə qəbul edirlər, amma səbəblərin mövcudluğu və ya mövcud olandan yaranması nəminə xeyir anlamında deyil, hərəkətin onlardan irəli gəldiyi anlamda xeyir yerinə qəbul edirlər. Eləcə də xeyrin təbiətini təkə və ya mövcud olana⁴ aid edənlər xeyiri mahiyyətin səbəbi sayırlar, ancaq nəyinsə onun nəminə mövcud olduğunu yaxud yarandığını təsdiq etmirlər. Ona görə də belə çıxır ki, onlar xeyiri səbəb həm adlandırırırlar, həm də adlandırmırlar, çünki onlar xeyir haqqında özlüyündə səbəb kimi yox, təsadüfi səbəb kimi danışırlar.

Beləliklə də biz səbəbləri düzgün müəyyənləşdirdik, onların nə qədər və necə olduqlarını gördüyü kimi, bütün bu filosoflar təsdiq edirlər; axı onlar hansısa başqa səbəb tapmaq durumunda olmamışlar. Ondən başqa, aydındır ki, ya bu qayda ilə yada hansısa başqa bir üsulla⁵ səbəblər axtarmaq lazımdır. Bu filosoflardan hər biri necə mühakimə yürütmüşlər, başlanğıclarla məsələnin necə olduğunu və burada hansı çətinliklərin olacağını biz bundan sonra araşdıracağıq.

Səkkizinci fəsil

Kainatı tək və hansısa materiya kimi bir mahiyyət olduğunu qəbul edənlər və onu cismani, maddi və uzunluğa malik olduğunu sayanlar, bir çox baxımdan yanılırlar. Doğrudan da onlar ancaq cismani şeylərə aid elementləri göstərir, amma qeyri-cismani şeylərə aid elementlər göstərmirlər, halbuki qeyri-cismani şeylər də mövcuddur. Eləcə də yaranmanın və məhv olmanın səbəblərini göstərməyə can ataraq və bütün şeylərə təbiət haqqında düşünürlər kimi baxmaqla onlar hərəkətin səbəbini inkar etmiş olurlar. Sonra, onların yanlışlığı ondadır ki, nə mahiyyəti, nə də şeyin əsasını səbəb kimi qəbul etmirlər, ondən başqa onlar torpaqdan ¹ savayı bütün sadə cisimləri başlanğıc elan edirlər, ancaq bu zaman bu cisimlərin bir-birindən necə törəndiyini aydınlaşdırmırlar (mə'n odu, suyu, torpağı və havanı nəzərdə tuturam). Əslində bir çox şeylər birləşmə vasitəsilə başqa şeylər isə ayrılma yolu ilə bir-birindən törənirlər, bu fərqi isə əvvəl mövcud olan və sonradan yarananları aydınlaşdırmaq üçün olduqca böyük önəmi vardır. Bir baxış mövqeyində durmaqla düşünmək olar ki, hər şeyin əsas elementi – şeylərin birləşmə vasitəsilə yarandığı birinci şeydir, o zaman bu birinci kiçik və incə zərrəciklərdən təşkil olunmuş cisim olardı. Odur ki, odu başlanğıc qəbul edənlər, hesab etmək olar ki, bu baxışla daha çox razılaşırlar. Qalan filosofların hər biri cisimlərin ilk əsasının o cür olduğu fikri ilə razıdırlar. Hər halda ilk əsasın bir olduğunu göstərən sonrakı filosoflardan heç biri torpağın element olduğunu israr etməmişdir, çünki torpaq iri hissəciklərdən ibarətdir, qalan üç elementdən (**od, su, hava – T.A.**) hər biri isə özünə yaxın olanı, tərəfdarını tapmışdır: bəziləri təsdiq edir ki, ilk əsas – oddur, başqaları deyirlər ki, sudur, üçüncülər isə havanı ilk əsas kimi qəbul edirlər. Ancaq onlar əksər insanlar kimi torpağı nədən ilk əsas kimi göstərmirlər. Axı insanlar deyirlər ki, torpaq hər şeydir, Hesiod da təsdiq edir ki, torpaq bütün cisimlərdən öncə yaranmışdır: bu rəy olduqca qədimdir və daha geniş yayılmışdır. Məsələn, əgər bu baxışdan çıxış edilərsə, onda oddan başqa bu elementlərdən heç birini başlanğıc kimi qəbul etmək yaxud onun havadan möhkəm, sudan isə incə olduğunu qəbul etmək düzgün olmazdı. Əgər bir element gec (**zamanca – T.A.**) yaranmış, təbiətə

birincidirsə, mənşəinə görə isə gec dəyişilib təşkil olunmuşdursa, onda əks hal yaranır: su havadan, torpaq isə sudan birinci olacaq.

Beləliklə, bu cür bir səbəbi qəbul edənlər haqqında, qeyd etdiyimiz kimi, çox danışılmışdır. Amma bir neçə başlanğıcı qəbul edən filosoflar məsələn, materiyanın dörd elementdən ibarət olduğunu təsdiq edən Empedokl haqqında da demək olar ki, onlarda da müəyyən qədər yuxarıda göstərilən, müəyyən qədər də öz baxışları ilə bağlı çətinliklər yaranmalıdır. Gerçəkdən, görürük ki, elementlər bir-birindən yaranır, belə ki, od və torpaq həmişə eyni olaraq qalmır (bu haqda təbiət haqqında əsərdə² danışılır); hərəkət edən cismin səbəbi, bu səbəbin bir yoxsa iki olduğunun qəbul edilib yaxud edilməməsi barədə isə demək olar ki, Empedoklda qətiyyətlə düzgün və ya əsaslandırılmış bir söz yoxdur. Ümumiyyətlə belə danışanların hamısı çevrilməni inkar etməyə məcburdurlar, çünki onlarda nə soyuqdan isti, nə də istidən soyuq alına bilməz. Doğrudan da o zaman səbəb kimi qəbul edilən nə isə bu bir-birinə əks durmaları yaşamalı olardı və od və su olan hansısa bir mahiyyət mövcud olmalı idi, bunu Empedokl inkar edir.

Anaksaqora gəlincə, onun iki elementi qəbul etdiyini mülahizə etsək, bunu onun özü söyləməsə də bu mülahizə onun təliminə daha uyğun gələrdi; lakin bu yolu ona kim göstərsəydi onun ardınca hökmən gedərdi. Əlbəttə, hər şeyin əzəldən qarışıqda olduğunu – ona görə də bu halda onun əvvəl qarışmamış şəkildə mövcud olduğunu və ona görə də təbiətində nə gəldi ona və onunla qarışmaq xassəsi olmadığını və ondan başqa durumları və alınma xassələrinin mahiyyətdən ayrıldığını (axı birləşən bir şey ayrılığa da bilər) təsdiq etmək cəfəngiyyətdir; amma əgər Anaksaqorun yolu ilə davam edib onun nə dediyini araşdırsaq, onda onun təlimi bizim zamanımızla səsleşən görünərdi. Axı aydındır ki, heç bir şeyin fərqləndirilmədiyi bir zamanda mahiyyət haqqında düzgün bir fikir söyləmək olmazdı; mən nəzərdə tuturam ki, məsələn, mahiyyət o halda nə ağ, nə qara, nə boz, nə də digər rəngdə olmamalı, labüdən rəngsiz olmalı idi, əks təqdirdə o bu rənglərdən birinə malik olardı. Bu cür və elə bu əsasla görə də o dadsız olardı və digər xassələrdən heç birinə malik olmazdı. Çünki o nə keyfiyyəti, nə kəmiyyəti, nə də müəyyənliyi olan bir şey³ ola bilməzdi; əks təqdirdə onun (mahiiyyətin – T.A.) hər hansı hissəcik formaları (eide) olardı, bu isə hər şeyin qarışıqda olduğu üzündən mümkünsüzdür; axı bu halda o

artıq ayrılmış durumda olardı, buna baxmayaraq Anaksaqor israr edir ki, ağıldan başqa hər şey qarışıq halda olmuşdur, yalnız ağıl qarışmamış və xalis halda olmuşdur. Buradan çıxış edərək, Anaksaqor deməli idi ki, tək (axı o sadə və qarışmamışdır) və «başqası» (bu müəyyənlik əldə edənə və hansısa bir forma ilə birləşənədək qəbul etdiyimiz⁴ qeyri-müəyyənliyə uyğundur) başlanğıcdır. Anaksaqor öz fikrini düzgün və aydın ifadə etməsə də sonrakı filosofların söylədiyi və hazırda daha aydın olan fikrə yaxın nə isə söyləmək istəyir. Lakin bu filosoflar yalnız yaranma, məhvölma və hərəkət haqqında danışmağa meyillidirlər: axı başlanğıcları da, səbəbləri də onlar, demək olar ki, ancaq bu cür mahiyyətə⁵ münasibətdə tədqiq edirlər. Bütün mövcudata məcmu halında baxan, mövcud olanlardan birini hissələrlə qavranılan, digərini qavranılmayan qəbul edən filosoflar isə onların hər ikisini tədqiq edirlər və ona görə də onların bu tədqiqat üçün nəyi düzgün, nəyi səhv söylədiklərini aydınlaşdırmaq yaxşı olardı; bu məqsədlə onların üzərində ətraflı dayanmağa lüzum vardır.

Pifaqorçular haqqında isə demək olar ki, onlar təbiət haqqında düşüncələrdən daha qeyri-adi başlanğıclar və elementlər barəsində fikir yürüdürlər, ona görə ki, onlar bu başlanğıcları hissi qavranılan aləmdən götürümlər, çünki göy cisimlərini öyrənən təlimin məşğul olduğu predmeqlər istisna olmaqla riyazi predmetlər hərəkətdən məhrumdurlar; və yenə də onlar təbiət haqqında düşünür və onu öyrənirlər. Doğrudan da onlar göyün yaranması haqqında danışırlar və onun hissələrində baş verənləri, onun halını və hərəkətini müşahidə edirlər və bunu izah etmək üçün özlərinin qəbul etdikləri başlanğıclardan və səbəblərdən çıxış edirlər, həm də bu zaman mövcud olan [yalnız] hissi qavranılan və göyün əhatə etdiyidir deyərək təbiət haqqında düşüncənə digər filosoflarla razılaşıqları kimi davranırlar. Amma söylədiyimiz kimi, onların göstərdikləri səbəblər və başlanğıclar mövcudatın daha ali sahələrinə çıxmaq üçün yararlıdır və təbiətdən çox o sahələr haqqında fikirlərə uyğundur. Digər tərəfdən əgər onlar hesab edirlər ki, əsas yalnız hüdud və hüdudsuzluqdan cüt və təkədən ibarətdirsə onda hərəkət haradan doğur, yaranma və məhvölma və ya səmadən cisimlərə edilən təsir hərəkət və dəyişilməsiz necə mümkündür məsələləri haqqında, heç nə demirlər.

Sonra onlarla razılaşıq ki, kəmiyyət bu başlanğıclardan yaranır və əgər bu sübut olunarsa, onda yenə də sual yaranır: niyə

bir cisim yüngüldür, başqası ağır? Gerçəkdən də onlar əsas kimi irəli sürdüyü və göstərdikləri başlanğıclardan çıxış edərək əslində riyazi cisimlər haqqında hissi qavranılana məxsus olandan savayı heç nə söyləmirlər; odur ki, hesab edirəm onlar od, torpaq və digər belə cisimlər haqqında onlara məxsus xassələr haqqında heç nə deməmişlər.

Sonra ədədin xassələrinin və ədədin özüünün səmada əzəldən indiyədək mövcud olan və baş verənlərin səbəbi olduğu necə başa düşülə bilər (axı onlar deyirlər ki, dünyanın təşkil olunması üçün ədədlərdən başqa heç bir ədəd yoxdur)? Əgər onlar [dünyanın] hansısa bir hissəsində rəy və münasib hal, bir az yuxarı, bir az aşağı ədalətsizlik və parçalanma və ya qarışıqlıq görülsə buna sübut olaraq onlardan hər birini ədəd adlandıırırlarsa dünyanın bu hissəsində isə artıq birlikdə mövcud olan [göy] cisimləri çoxluq təşkil edir və bunun sayəsində rəqəmlərin göstərilən xassələri hər bir ayrıca yerə uyğun gəlsə, onda soruşulur: elə bir ədəd varmı ki, o dünyadakı hadisələr kimi qəbul edilsin, bu ədəd – səma özündürmü yoxsa onunla yanaşı olan başqa bir ədəddir? Platon deyir ki, o başqa ədəddir; amma o da bu hadisələri və onların səbəblərini ədədlər saysa da, ədəd-səbəbi ağılla dərk edilən, başqalarını isə hisslərlə qavranılan sayır.

Doqquzuncu fəsil

İndi biz pifaqorçuları kənara qoyuruq, çünki onlardan nə qədər lazım idi bəhs etdik. İdeyaları səbəblər kimi qəbul edənlər isə bizi əhatə edən şeylərin səbəblərinin axtarışında öncə sayca bu şeylərə bərabər olan predmetləri göstərdilər, əgər kimsə sayca az olan şeyləri saymaq istəsəydi hesab edərdi ki, buna onun gücü çatmaz, onların sayını çoxaltdıqda isə əmin edərdi ki, onları sayacaq. Gerçəkdən, bu mövqedə olanlara görə eydoslar şeylərdən¹ az olmayıb təxminən o qədərdir və onların səbəblərinin axtarışında şeylərdən eydoslara gəlib çıxmışlar, çünki hər bir [cins] üçün onlar eyniadlı eydos göstərirlər və onlara görə mahiyyətlə yanaşı bizi əhatə edən bütün başqa şeylər və əbədi şeylər üçün çoxda tək vardır.

Sonra eydosların mövcudluğunun sübut edilməsi² üsullarından heç biri inandırıcı deyildir. Doğrudan da bu üsulların bəzilərinin əsasında labüd əqlinətici³ alınmır, digər üsullar əsasında hesab

edirik ki, mövcud olmayan şeylər üçün eydoslar alınır. Axı «biliklərdən irəli gələn sübuta»⁴ görə haqqında bilik olan hər şey üçün eydos olmalıdır; «çoxda təkin varlığına»⁵ aid olan dəlil əsasında inkar üçün də eydoslar alınmalıdır, «nəyi isə düşünmək onun yox olmasına görə də mümkündür»⁶ dəlili əsasında isə – keçici şey üçün eydos alınabilir: axı onun haqqında bir təsəvvür [qala bilər]. Sonra daha dəqiq sübutlar⁷ əsasında bəzi filosoflar, söylədiyimiz kimi, özlüyündə⁸ cinsi olmayan şeylər üçün əlaqələndirilmiş ideyaları qəbul edirlər; digərləri «üçüncü adama»⁹ aid olan dəlil gətirirlər.

Ümumiyyətlə deyilsə, eydosların xeyrinə gətirilən dəlillər yox dərəcəsinə olduğundan nəyinsə mövcudluğu bizim üçün ideyaların¹⁰ özlərinin mövcudluğundan önəmlidir: axı bu dəlillərdən o çıxır ki, birinci (mövcud olan şey – T.A.) ikiləşməmişdir, ədəd – yəni əlaqələndirilmiş [birinci olan] özlüyündə mövcuddur; bu səbəbdən də ideyalar haqqında təlimin bəzi ardıcılıqları onun başlanğıcları haqqında müddəaları ilə razı deyillər.

Sonra, ideyaların mövcudluğunu qəbul etməyə əsas verən müddəaya görə yalnız mahiyyətlərin deyil, başqa bir çox şeylərin də eydosları olmalıdır (gerçəkdən, nəinki mahiyyətə aid olan, eləcə də bütün başqa şeylərə aid olan fikir də təkdir; nəinki mahiyyət haqqında, başqa şeylər haqqında da biliklər vardır; və onlarda saysız-hesabsız belə [nəticələr] alınır; bununla belə, zəruri olaraq və eydoslar haqqında təlimə görə bir haldaki eydoslarla əlaqə mümkündürsə, onda yalnız mahiyyətlərin ideyası olmalıdır, çünki onlarla əlaqə kənardan gəlmə, təsadüfi ola bilməz, hər bir şey substrat¹¹ barədə məlumat vermədiyi üzündən eydosa bağlı ola bilər (mən onu nəzərdə tutaram ki, məsələn, əgər bir şey özlüyündə – ikilirdisə¹², onda o əbədi olana da bağlıdır, amma bu təsadüfi bağlılıqdır, çünki ikili olan üçün əbədi olmaq təsadüfi haldır). Deməli eydoslar [yalnız] mahiyyət¹³ ola bilər. Lakin burada (hissi qavranılan dünyada) da, orada (ideyalar aləmində) də mahiyyət eynidir. Başqa cür bizi əhatə edən şeylərlə yanaşı ... çoxda təkin olduğunu iddia etməyin nə mənası ola bilər? Əgər ideyalar və onlarla bağlı şeylər eyni bir növə məxsusdurlarsa onda onların bir ümumisi olmalıdır (doğrudan da nə üçün təsadüfi iki üçün və çoxsaylı ancaq əbədi¹⁴ iki olan üçün mahiyyət özlüyündə iki və hər hansı ayrıca üçün olandan eynidir?). Əgər ideyalar və onlarla bağlı olan şeylər eyni növdən deyillərsə, onda hesab etmək olar ki, yalnız

ad ümumidir, bu isə ona bənzərdi ki, birisi Kallini də, ağac parçasını da onların arasında heç bir ümumilik görmədən insan deyə çağırırsın.

Amma daha böyük çətinlik eydosların hissi qavranılan – əbədi¹⁵, yaxud yaranan və ötəri şeylər üçün anlamı ilə bağlı yaranır. İş ondadır ki, eydoslar bu şeylərin hərəkətinin və ya dəyişkənliklərinin səbəbi deyildir. Digər tərəfdən isə, onlar nə digər qalan şeylərin dərkisi üçün (axı eydoslar bu şeylərin mahiyyəti də deyildir, əks halda onlar şeylərin özündə olardı), nə də onların varlığı üçün (bir halda ki, eydoslar onlara bağlı olan şeylərdə deyilsə) heç nə vermir. Doğrudur düşünmək olar ki, ağ boyanın bir şeyə qarışması o şeyin ağ olmasının səbəbidir anlamında eydoslar da səbəblər ola bilərlər. Amma bu mülahizəni – öncə Anaksaqor sonra Evdoks və bir çoxları – olduqca səbatsız söyləmişlər, çünki belə baxışın əsassız olduğunu sübut edən çoxlu dəlillər irəli sürmək olar.

Bununla belə, hissi qavranılan və eləcə də digər bütün şeylər «dan»¹⁶ şəkilçisinin heç bir anlamında eydoslardan törənə bilməz. Eydosların nümunəvi olduğunu qalan hər şeyin isə onlara aid olduğunu söyləmək isə – boşboğazlıq və poetik məcazdır. Doğrudan da ideyalara baxaraq hərəkət edən nədir? Axı nümunəvi olanı təqlid etmədən də nə iləsə oxşar olmaq və ona bənzəmək mümkündür; məsələn, Sokratın olub yaxud olmamasından asılı olmayaraq Sokrat kimi insan yarana bilər; və aydındır ki, Sokrat əbədi mövcud olsaydı da yenə ona bənzəri yaranardı. Yaxud da eyni bir adam üçün çoxlu nümunələr, deməli onun çoxlu eydosları, məsələn, «insan» üçün – «canlı varlıq» və «ikiayaqlı» eydosları, bunlarla yanaşı həm də özlüyündə – insan olmalı idi. Sonra, eydoslar yalnız hissi qavranılanlar üçün deyil, özləri üçün də nümunə olmalı idilər, məsələn, cins – növ üçün cins kimi; deməli, eyni bir şey həm nümunə, həm də ona oxşamış olmalı idi.

Sonra, göründüyü kimi şeyin və onun mahiyyətinin bir-birindən ayrı olduğunu qəbul etmək mümkünsüzdür; odur ki, əgər ideya şeyin mahiyyətidirsə ondan ayrılıqda necə mövcud ola bilər? Buna baxmayaraq «Fedonda»¹⁷ beləcə deyilir ki, eydoslar [şeylərin] varlığının və yaranmasının səbəbləridir; amma eydoslar mövcud olsalar belə onlarla bağlı olan şeylər onları hərəkətə gətirən bir güc olmasaydı yarana bilməzdilər. Digər tərəfdən çox şeylər, məsələn, biz təsdiq edirik ki, eydosları mövcud olmayan¹⁸ ev

və üzük yaranır. Ona görə də aydındır ki, bütün digər şeylər də o cür, eydosları olmadan yarana və var ola bilər¹⁹.

Sonra, əgər eydoslar ədədlərdirlərsə, onda onlar necə səbəb ola bilərlər? Ona görə ki, şeylər özlərinin ədədlərindənmi fərqlidirlər, məsələn: bu ədəd - insandır, bax bu – Sokratdır, bu isə – Kallidir?²⁰ Onda o ədədlər bunlar üçün necə səbəb ola bilər? Axı birinin əbədi, digərinin ötəri olduğunu söyləməyin də anlamı yoxdur. Əgər ədədlər ona görə səbəblərdir ki, bizi əhatə edən şeylər əbədi nisbətlərlə həmahəngdir, onda aydındır ki, nisbətləri bu şeylərdən ibarət olan [o tərkib hissələri üçün] bir tək olmalıdır. Əgər hansısa belə bir [əsas, deyək] materiya varsa, onda aydındır ki, özlüyündə ədədlərdə bir-birinin nisbətləri olacaqlar. Mən nəzərdə tuturam ki, məsələn, əgər Kaliy odun, torpağın, suyun və havanın ədədlər nisbətidirsə, onda onun ideyası hansısa başqa substratların²¹ ədədi olacaq; və özlüyündə – insan – onun ədəd olub-olmamasından asılı olmayaraq – ədəd yox, hansısa şeylərin əbədi nisbətindən ibarət hər hansı [özlüyündə] ədəd kimi mövcud olmayacaq.

Sonra, çoxlu ədədlərdən bir ədəd alınır, ancaq çoxlu eydoslardan bir eydos²² necə alınabilir? Əgər ədəd özlüyündə ədədlərdən deyil, ədədin məsələn, on minin tərkibinə daxil olan (birlərdən yaxud vahidlərdən) alınarsa, onda vahidlər necə olsun? Əgər onlar eynicinslidirlərsə, onda çox mənasız mühakimələr alınacaq²³; eləcə də əgər onlar bircinsli deyilsə də yenə mənasızlıqlar alınacaq. Doğrudan da vahidlərin xassələri yoxdursa, onda bir-birindən nə ilə fərqlənəcəklər? Bütün bunlar əsassızdır və bizim təfəkkürümüzə düz gəlmir. Bundan başqa, hesab elminin məşğul olduğu, eləcə də bəzilərinin aralıq adlandırdığı ədəd cinslər də vardır; belə ki, bu aralıq ədədlər necə mövcud olurlar yaxud onların hansılarından başlanğıclar yaranır²⁴? Və bu aralıq nə üçün bizi əhatə edən şeylər və özlüyündə - [ədədlər] arasında olmalıdır? Bundan başqa, ikidə olan hər vahid bir əvvəlki ikidən²⁵ yaranmalıdır ki, bu da mümkün deyil.

Sonra, tərkibli ədəd niyə tək olmalıdır²⁶?

Sonra, söylənilənlərə əlavə edilməlidir: əgər birlər fərqlidirlərsə, onda bəziləri kimi demək lazım idi ki, elementlər – dörd və ya ikidir: axı onlardan hər birini ümumi element (məsələn, cisim) yox, od və torpaq adlandırır və bu zaman onlar üçün bir ümuminin olub-olmadığını nəzərə almır (Platonu nəzərdə tutur – T.A). Amma tək haqqında elə danışırlar ki, guya o od və su kimi

eynicinsli zərrəciklərdən ibarətdir; əgər elədirsə, onda ədədlər mahiyyətlər²⁷ ola bilməzlər; əksinə, əgər özlüyündə – bir-tək varsa və o başlanğıcdırsa, onda əydındır ki, tək haqqında müxtəlif anlamlarda²⁸ danışılır; axı başqa cür mümkün də deyil.

Ondan başqa, mahiyyəti başlanğıcla eyniləşdirmək istəyərək, biz israr edirik ki, uzunluq uzundan və qısdan bir kiçik və böyükdən, yastılığı genişlikdən və darlıqdan, cismi işə hündürlükdən və alçaqlıqdan alırıq. Amma bu halda²⁹ yastılıq xəttiliyə yaxud həcmi olan – xəttə və yastılığa malik olacaq? Axı enli və dar hündür və alçaqdan fərqli cinsə aiddirlər. Ona görə də onlarda ədəd də yoxdur³⁰, çünki çox və az bu [başlanğıclardan]³¹ fərqlidirlər, odur ki, ali [cinslərdən] heç biri ibtidaidə olmayacaq. Amma enli hündür üçün cins deyil, əks halda cisim bir səthilik olardı. Sonra, nöqtə olduğu yerində haradan alınır³²? Doğrudur Platon nöqtəni həndəsi uydurma, xülya sayaraq onun cins kimi qəbul edilməsinə qəti etiraz etmişdir; xəttin başlanğıcını o, çox vaxt «bölünməz xətlər» adlandırmışdır. Ancaq [bu] xətlərin müəyyən bir hüduda malik olması zəruridir. Odur ki, xətt hansı əsasda mövcuddursa, nöqtə³³ də o əsasda mövcuddur. Ümumiyyətlə, müdriklik görünəninin səbəbini axtardığı zaman, biz onu diqqətdən kənar saxlamışıq (axı biz səbəb, dəyişikliyin haradan götürüldüyü barədə heç nə demirik), ancaq görünəninin mahiyyətini göstərdiyimizi hesab edib təsdiq edirik ki, digər mahiyyətlər mövcuddur; bu mahiyyətlər görünəninin mahiyyəti necə ola bilər – bu barədə biz hədə yerə danışırıq, çünki aid olmaq (öncə də söylədiyimiz kimi) heç nəyi göstərmir. Həmçinin görürük ki, eydosların bütün aqlın və bütün təbiətin izlədiyi və başlanğıclardan biri kimi qəbul etdiyimiz səbəbi anlamaq üçün əhəmiyyəti olan biliklərlə heç bir bağlılığı yoxdur. Riyaziyyat indiki [müdriklər] üçün fəlsəfə olmuşdur, bununla yanaşı onlar deyirlər ki, riyaziyyatla başqa bilik nəminə məşğul olmaq lazımdır.

Sonra, hesab etmək olar ki, [platonçularda] materiya – yəni böyük və kiçik kimi – hər şeyin əsasında duran mahiyyət – olduqca riyazi xassələrdir və o mahiyyət və materiya haqqında məlumat verir və materiyanın özündən çox onların növ fərqi təşkil edir; təbiət haqqında düşünənlərin yumşaqlığı və bərkliyi substratların birinci növ fərqləri adlandırmasına bənzəyir: axı burada da söz müəyyən bir artıqlıqdan və yetərsizlikdən gedir³⁵. Hərəkətə gəlincə, əydındır ki, əgər böyük və kiçik hərəkət³⁶ olsaydı

eydoslar hərəkət etməli olardılar; əgər belə deyilsə, onda hərəkət haradan irəli gəlir? Bu halda təbiət haqqında³⁷ bütün baxışlar heç bərabər olardı.

Eləcə də asan iş sayılan – hər şeyin tək olduğunu bu üsulla sübut etmək olmaz, çünki sərfnəzər (ekthesis) etməklə hər şeyin tək olduğu yox, əgər hətta bütün [müqəddimələr]³⁸ qəbul edilərsə belə özlüyündə – bir – tək alınır. Bir də əgər ümuminin cins olduğu³⁹ ilə razılaşılmasa heç özlüyündə – tək də alınmaz; bu işə bir sıra hallarda⁴⁰ mümkün deyil.

Həmçinin [onlarda], ədədlərdən sonra gələnin – xəttin, müstəvinin və cismin necə mövcud olması və onların anlamı barədə heç bir izah verilmir: axı onlar nə eydoslar ola (çünki onlar ədəd deyillər), nə də nə işə aralıq mövcudluq (çünki yalnız riyazi predmetləri aralıq adlandırmışlar), nə də öləri şeylər ola bilməzlər; onlar necəyə başqa – dördüncü – cins [mahiyyət] olurlar.

Ümumiyyətlə, mövcud olanın müxtəlif mənalarnı fərqləndirmədən onun elementlərini axtarmaq olmaz, özəlliklə də sual aşağıdakı kimi qoyulduqda: mövcud olan hansı elementlərdən ibarətdir? Doğrudan da təsir və ya məruz qalma hansı elementlərdən ibarətdir sualına əlbəttə, birbaşa cavab vermək, onları göstərmək olmaz, əgər elementləri göstərmək mümkündürsə, onda yalnız mahiyyət üçün bu mümkündür.

Ona görə də bütün mövcudluğun elementlərini axtarmaq və onların var olduğunu düşünmək düzgün deyil.

Bir də ki, hər şeyin elementlərinin dərkə necə mümkün ola bilər? Axı əydındır ki, bu idraka qədər heç nə bilmək olmaz. Eləcə də həndəsəni öyrənən bir kəsin ola bilər öncədən başqa bir şey haqqında biliyi olsun, ancaq həndəsənin nəyi tədqiq etdiyi barədə öncədən heç nə bilə bilməz; bütün digər hallarda da məsələ bu cürdür. Odur ki, əgər bütün mövcudat haqqında (bəzilərinin israr etdiyi kimi⁴¹) hansısa bir elm varsa, onda onu öyrənmək istəyən bir adam öyrənməzdən öncə onun haqqında heç nə bilə bilməz. Ancaq bununla belə, öyrənmək bütün [müqəddimələri] yaxud onlardan bir neçəsini öncədən bilmək əsasında baş verir: həm sübut vasitəsilə, həm də təriflər (müəyyənliklər) vasitəsilə öyrənmək bu qanunauyğunluğa əsaslanır, çünki tərifin hissələrini öncədən bilmək lazımdır və onlar başa düşülən olmalıdır; bunu induksiya vasitəsilə öyrənmək barədə də söyləmək olar. Digər tərəfdən, əgər bilik bizim əleyhimizə⁴² olsaydı, onda biliklər arasında ən

yaxşısına⁴³ malik olmağın diqqətimizdən kənarında qalmasına təəccüb etməmək olmazdı.

Sonra, [mövcud olanın] hansı [elementlərdən] ibarət olduğunu necə bilmək olar və bu necə aydın olacaq? Axı bunda da çətinlik var. Doğrudan da bununla bağlı da hecalar sahəsində olduğu kimi mübahisə etmək olar: bəziləri deyirlər ki, za, d, s və a səslərindən ibarətdir, başqaları isə israr edirlər ki, bu bizə bəlli olan səslərdən fərqli səsdır.

Bundan başqa, hisslərlə qavranılan barədə qavrayış olmadan onu necə bilmək olar? Və əgər bütün şeylərin təşkil olunduğu elementlər eyni olsaydı⁴⁴ (səsin tərkib elementləri⁴⁵ yalnız səsə məxsus elementlərdən ibarət olduğuna oxşar olaraq) bu zəruri olardı.

Onuncu fəsil

Artıq öncədən söyləniləndən aydın olur ki, bütün filosoflar bizim təbiət haqqında əsərimizdə¹ göstərdiyimiz səbəbləri axtarırlar və orada bu səbəblərlə yanaşı heç bir başqa səbəb göstərə bilməzdik. Ancaq onlar bu səbəbləri aydın göstərmirlər. Bütün bu prinsiplər bəlli anlamda öncə göstərilərsə də digər anlamda göstərilməmişdir². Əvvəlki fəlsəfinin bütün söylədikləri kəkələməyə bənzəyir, çünki öz başlanğıcında fəlsəfə hələ gənc idi. Axı hətta Empedokl deyir ki, sümük nisbət vasitəsilə mövcuddur, bu nisbət³ isə sümüyün varlığı və mahiyyətidir. Ancaq bədən də, bütün digər şeylər və ya hər bir şey də belə nisbətdən ibarət olmalıdır. Çünki bədən də, sümük də, bütün digər şeylər də Empedoklun haqqında söz açdığı materiya – od, torpaq, su və hava vasitəsilə deyil, nisbət vasitəsilə mövcud olmalıdırlar. Ancaq bunu başqa birisi söyləsəydi Empedokl razılaşardı, özü isə bu barədə aydın danışmamışdır⁴.

Belə məsələlər əvvəl də⁵ aydınlaşdırılmışdır. Bu məsələ ilə bağlı çətinlik törədən hər şeyi isə biz təkrar dilə gətirəcəyik. Çünki onları aradan qaldırmaqla biz sonrakı çətinliklərin aradan qaldırılması üçün yol tapa bilərik.

İKİNCİ KİTAB (a)

Birinci fəsil

Həqiqəti tədqiq etmək bir cəhətdən çətindirsə, digər cəhətdən asandır. Bu ondan görünür ki, kimsə onu lazım olan qədər əldə etmək halında deyil, ancaq tam uğursuzluğa da məruz qalmır, hər kəs təbiət haqqında təkliddə də nəşə deyir, doğrudur bu həqiqətə ya heç nə gətirmir, ya da az əlavə edir, ancaq bütün bunlar bir yere toplandıqda, düzülüb qoşulduqda gözə dəyən kəmiyyət alınır. Odur ki, əgər iş bizim el misalında deyildiyi «[yaydan] ox atanların hansı qapıya dəyir ki» kimidirsə, onda bu baxımdan həqiqəti öyrənmək asandır; lakin bir bütövü əldə etməklə hissəyə malik olmamaq da olar – bu həqiqətin dərkini çətinliyindən xəbər verir.

Ancaq iqiqat çətinliyin olmasının səbəbi ola bilər dərk edilən şeylərdə yox, bizim özümüzdə olsun: gerçəkdən yarasalar üçün gündüz işığı nədirsə təbiəti aydın olan¹ şey də ruhumuzda ağıl üçün o cürdür². Və rəylərilə paylaşdıqlarımıza deyil, həm də dayaz fikirlər söyləyənlərə də minnətdarlıq etmək ədalətli olardı: axı onlar da [idrak] qabiliyyətini məşq etdirməklə həqiqətin tədqiqinə təsir etmişlər. Doğrudan da əgər Timofey³ olmasaydı bir çoxsaylı lirik mahnılara malik olmazdıq, Frinida⁴ olmasaydı isə Timofey olmazdı. Bunu həqiqət haqqında danışanlar barədə də söyləmək olar – onlardan bəzilərindən bir sıra rəylər mənimsəmişik, başqalarının sayəsində onlar yaranmışdır.

O da doğrudur ki, fəlsəfə həqiqət haqqında bilik adlanır. Doğrudan da həqiqət – əqli biliyin məqsədi, fəaliyyətə aid olan biliyin məqsədi isə işdir: axı insanlar hətta şeylərin necə olduğuna baxdıqda, əbədi olanı deyil, şeyi nəyəsə münasibətdə və indiki zaman kəsiyində tədqiq etdikdə də fəal olurlar. Amma biz səbəbi bilmədən həqiqəti bilmərik. Bütün şeylərin arasında isə bu və ya digər xassəyə artıq dərəcədə o şey malik olur ki, bu xassə başqa şeylərə də məxsus olsun; məsələn od daha istidir, çünki o başqa şeylər üçün də istiliyin səbəbidir. Deməli, daha həqiqi olan özündən sonrakının da həqiqiliyinin səbəbi olandır. Odur ki, əbədi mövcud olanın başlanğıcları da hər zaman daha həqiqi olmalıdır: axı onların həqiqiliyi müvəqqəti, səbəbi isə başqa varlıqda olmayıb əksinədir – onların özləri bütün digərlərinin varlığının səbəbidir;

deməli, hər bir şey varlıqla bağlı olduğu dərəcədə həqiqətlə də bağlıdır.

İkinci fəsil

Hər halda aydındır ki, müəyyən bir başlanğıc vardır və mövcud olanın səbəbi nə hüdudsuz sıra, nə də görünüş anımlarında hüdudsuz deyildir. Əslində bir şey materiya kimi başqasında hüdudsuz olaraq, məsələn: cisim torpaqdan, torpaq havadan, hava oddan və beləcə durmadan yarana bilməz; eləcə də hərəkətin başlanğıcı hüdudsuz sıra deyildir, məsələn, insan hava ilə, hava – günəşlə, günəş ədavətlə¹ və axıra qədər bu cür hərəkətə gətirilə bilməz. Bunun kimi də məqsəd sağlamlıq naminə yerimək, xoşbəxtlik naminə sağlamlıq, nəyinsə naminə xoşbəxtlik və beləcə nəyinsə naminə sonsuzluğa gedə bilməz. Şeylərin varlığının təbiəti ilə bağlı məsələdə bu cürdür. Çünki öncədən olan nə isənin və sonra gələn nə isənin kənarında qaldığı aralıq [halqalara] münasibətdə öncəki nə isə sonrakı nə isənin səbəbi olmalıdır. Əgər bu üçündən hansı birincidir deməli olsaq, onda biz birincini göstərərək, çünki axırını heç biri üçün səbəb deyil; eləcə də aralıq halda yalnız birinin – sonrakının səbəbidir (bu zaman aralıqda olanın bir və ya çox olmasının, aralıq halqaların sonsuz və ya sonlu olmasının heç bir anlamı yoxdur). Bu mənada hüdudsuzda və ümumiyyətlə hüdudsuzda indiyə qədər baxdığımız da daxil bütün hissələr eyni dərəcədə də aralıq pillələrdir; deməli, əgər birinci yoxdursa, onda ümumiyyətlə heç bir səbəb yoxdur.

Amma həmçinin əgər oddan suyun, sudan torpağın və bu cür durmadan hansısa başqa bir cinsin əmələ gəlməsi üçün yuxarı istiqamətdə başlanğıc varsa, aşağı istiqamətdə sonsuzluğa getmək olmaz. Doğrudan da birindən başqasının törənməsini iki anlamda söyləmək olar («birinin digərindən» deyiminin «biri digərindən sonranı» göstərdiyi, məsələn, olimpiya oyunlarının istmi oyunların«dan» yaranması halları ilə yanaşı): və ya oğlandan yaşlı kişiye, sudan havaya çevirmə kimi. «Oğlandan yaşlı kişi» dedikdə, biz «əvvəlcə yaranmışdan yaranan yaxud əvvəlcə baş vermişdən baş verəni» nəzərdə tuturuq, burada hər zaman aralıq nə isə var: məsələn, varlıq və yoxluq arasında – yaranış, mövcudluq və qeyri-mövcudluq arasında yaranma kimi; axı öyrənən bilginə çevriləndir və biz öyrənəndən, şagirdəndən bilgin yaranır dedikdə bunu nəzərdə

tuturuq. «Havadan suya» isə onlardan birinin məhv olması ilə yaranmanı göstərir. Odur ki, birinci halda qarşılıqlı keçid yoxdur və yaşlı kişi də oğlan olmur (çünki burada yaranışdan yaranma mərhələsində olan yox, yaranandan sonra mövcud olan yaranır; bunun kimi də səhərdən-gündüz yarandığı kimi, çünki gündüz-səhərdən sonradır, ona görə də səhər gündüzdən törənə bilməz). İkinci halda isə qarşılıqlı keçid vardır. Lakin hər iki halda sonsuzluğa getmək mümkün deyil. Gerçəkdən birinci halda aralığın sonunun olması zəruridir, ikinci halda isə birinin digərinə keçidi baş verir; amma onlardan birinin məhv olması o birinin yaranmasıdır.

Onunla yanaşı birinci² əbədi olub məhv edilməzdir; doğrudan da yuxarı istiqamətdə yaranış hüdudsuz olmadığından birinci kimi təsir göstərəndən onun məhv olması³ ilə yaranmışın əbədi olmaması zəruridir.

Sonra, «naminə olan» - son məqsəddir, son məqsəd isə – başqası naminə mövcud olan deyildir, odur ki, onun naminə başqası mövcuddur; deməli, əgər belə sonuncu olacaqsa, onda hüdudsuz hərəkət olmayacaq; əgər o cür sonuncu yoxdursa, onda son məqsəd olmayacaq. Hüdudsuz [hərəkəti]⁴ qəbul edənlər isə qeyri-ixtiyari xeyri inkar edirlər; bununla belə, hansısa bir həddə gəlib çatmaq istəməyən heç bir insan hansısa bir işə girişməz. Belə hərəkət edəndə isə ağıl olmazdı, çünki ağılı olan hər kəs nəyinsə naminə hərəkət edir, bu nəşə isə – həddir, çünki son məqsəd həddir, hüduddur.

Amma eləcə də şeyin mahiyyətini də başqa, daha geniş⁵ tərifə münəcər etmək olmaz: axı öncəki tərif (müəyyənlik) hər vaxt böyük tutumlu tərif olur, sonrakı isə yox; əgər birinci müəyyənlik şeyin varlığının mahiyyəti deyilsə, onda sonrakı müəyyənlik daha kiçik olacaq. Sonra, bunu təsdiq edənlər biliyi məhv edirlər: axı bölünməzə gəlib çatmadan bilmək mümkünsüzdür. Və idrak da [bu halda] mümkünsüzdür, çünki bu mənada hüdudsuz olanı necə düşünmək olar⁶? Axı burada məsələ doğrudur, bölünməsi davamlı həyata keçirilə bilən, amma bu bölünməni dayandırmadan düşünələ bilməyən xəttlə bağlı məsələ kimi deyil; belə ki, onu hüdudsuz bölünənlikdə şərh etmək istəyən onun (xəttin – T.A.) kəsiklərini hesablaya, saya bilməz. Ancaq hərəkət edən şeydə materiyanı da düşünmək lazımdır. Və hüdudsuz olan heç bir şey varlığa malik ola bilməz. Əgər belə deyilsə, onda hər halda

Birinci fəsil

hüduzsuzun mahiyyəti (to einaj) hüduzsuz⁷ deyildir. Digər tərəfdən, səbəblərin növləri kəmiyyətcə hüduzsuz olsaydı, onda tdrak mümkün olmazdı: hesab edirik ki, biz səbəbləri dərk etdikdə bilik əldə edirik; şeyləşdirilmiş hüduzsuzluğu isə sonlu zamanda keçmək olmaz.

Üçüncü fəsil

Verilmiş materialın mənasənilməsi dinləyicinin vərdişindən asılıdır; biz vərdişimizə görə şərh tələb edirik və adət etdiyimizin əksinə deyilənlər bizə münasib görünür, vərdiş olmadıqda isə deyilənlər daha qaranlıq və yad görünür, çünki vərdiş edilmiş daha başa düşüləndir. Vərdiş edilənin hansı gücə malik olduğunu isə qanunlar göstərir, amma qanunda miflər formasında və uşaqqasına sadə ifadə edilən qanunların özünü vərdiş sayəsində bilməkdən daha böyük gücə malikdir. Əgər material riyazi şərh edilirsə bəziləri onu qavramır, bəziləri misallar gətirilmədikdə qavramırlar, bəziləri isə şairdən misal gətirilməsini tələb edirlər. Və bəziləri istəyirlərki şərh dəqiq olsun, başqalarını isə dəqiqlik ona görə çəkir ki, onlar [bir faktı o birisi ilə bağlamaq] durumunda deyillər və ya dəqiqliyi xırdalıq sayırlar. Əslində dəqiqlikdə həm işdə, həm də mühakimədə ona rəzillik verən nə isə var. Odur ki, hər bir predmeti necə qavramağı öyrənmək lazımdır, çünki eyni bir vaxtda həm bilik, həm də onu əldə etmək üsulunu axtarmaq mənasızdır. Halbuki onlardan hətta birini əldə etmək asan deyil.

Riyazi dəqiqliyi isə bütün predmetlər üçün deyil, yalnız qeyri-maddi predmetlərin şərh üçün tələb etmək lazımdır. Bax ona görə də bu üsul təbiət haqqında düşünən üçün uyğun deyil, çünki demək olar ki, bütün təbiət maddidir. Odur ki, ilk öncə təbiətin nə olduğu araşdırılmalıdır. Bundan sonra təbiət haqqında təlimin nə ilə məşğul olduğu {və səbəblərin və başlanğıcların tədqiqinin bir yaxud bir sıra elmlərin işi olduğu} da aydınlaşacaq.

Axtardığımız elm üçün, biz ilk öncə nəyin çətinlik törətdiyini araşdırmalıyıq; bu çətinlik birincisi, bəzi filosofların başlanğıc haqqında söylədikləri rəylərin müxtəlif olmasından, ikincisi, bəzi məsələlərin indiyədək diqqətdən kənar qalmasından ibarətdir. Çətinliklərin lazımcə araşdırılması isə burada uğur qazanmaq istəyənlər üçün faydalıdır, çünki sonrakı irəliləyiş əvvəlki çətinlikləri aradan qaldırmaqla mümkündür və onları bilmədən düşünməyi açmaq olmaz. Çətinlik isə təfəkkürdə olub özünü tədqiqat predmetində göstərir; bir halda ki təfəkkür çətinlik içindədir onun durumu qandallanmış insanın durumuna bənzəyir-hər iki halda hərəkət mümkünsüzdür. Odur ki, öncə həm indicə göstərdiyimiz səbəbə görə, həm də hara getdiyini bilməyən və hətta axtardığını tapdığını bilməyənlər kimi çətinliklərə diqqət etmədən tədqiqat aparmanın səmərəsizliyinə görə çətinlikləri araşdırmaq lazımdır: çətinliklərə diqqət etməyib tədqiqat aparən adam üçün məqsəd aydın deyil, çətinliklərə diqqət yetirən üçün isə məqsəd aydındır. Sonra, bir-birini rədd edən bütün mühakimələri dinləyən-bu üzücü olsa da – şübhəsiz yaxşı mühakimə yürüdəcək.

Beləliklə, öncə araşdırdığımız başlanğıclarla bağlı birinci çətinlik [1] səbəbləri bir yaxud bir çox elmin tədqiq etməsi ilə və [2] bizim axtardığımız elm yalnız mahiyyətin birinci başlanğıclarını öyrənməlidir yoxsa o sübutda hamının əsaslandığı başlanğıclarla məşğul olmalıdır, məsələn, aydınlaşdırılmalıdır ki, eyni bir şeyi eyni zamanda həm təsdiq, həm də inkar etmək olarmı. Və [3] əgər mahiyyət haqqında elm nəzərdə tutulursa onda bütün mahiyyətləri bir elm yoxsa bir neçə elm öyrənir və əgər bir neçə elm öyrənsə, onda onlar eynidirlərmə yaxud onların bəzilərini müdriliklik, digərlərini isə başqa cür adlandırmaq lazımdır. Bax onu da tədqiq etmək zəruridir - [4] tək-cə hissələrlə qavranılan mahiyyətlərmə yoxsa onlarla yanaşı digər mahiyyətlər də vardır və [əgər başqa mahiyyətlər də mövcuddursa], onda belə mahiyyətlərin yalnız bir növümü vardır yoxsa onların bir neçə cinsi vardır, belə ki, bəziləri həm eydosları, həm də eydoslarla hissi qavranılan predmetlər arasında riyazi predmetləri qəbul edirlər. Biz israr edirik ki, bax bu məsələlərlə yanaşı, həm də [5] tədqiqatın yalnız mahiyyətlərəmi

yoxsa onlara məxsus olan xassələrə dəmi aid olduğu araşdırılmalıdır. Ondan başqa eyniyyət və fərqə, oxşarlıq və oxşarsızlığa, {eynilik} və əksliyə, əvvəlki və sonrakıya və dialektiklərin yalnız ehtimalı və qəbul olunmuş müqəddimələrdən¹ çıxış edərək gözdən keçirdikləri buna oxşar digər məsələlərlə bağlı soruşmaq lazımdır: bütün bunları hansı elm öyrənməlidir? Eləcə də predmetlərə özlüyündə məxsus olan xassələrə münasibətdə təkcə onların hər birinin nə olduğu deyil, həm də onlardan birinə [yalnız] bir xassəninmi əks olduğu aydınlaşdırılmalıdır. Eləcə də [6] yuxarıda göstərilən başlanğıclar və elementlər cinslərdirmi yoxsa hər bir şeyin bölündüyü tərkib hissələridir? Və [7], əgər onlar cinslədirsə, onda onlar sonra törənənlər kimi birinci (atomos) haqqında xəbər verənlərdir yoxsa birincilər² məsələn, canlı varlığını yoxsa insan başlanğıcıdır və onlardan hansına ayrıca mövcudluqla müqayisədə varlıq daha artıq məxsusdur? Lakin başlıca olaraq bu məsələ araşdırılıb müzakirə edilməlidir: [8] materiyadan başqa özlüyündə səbəb var yoxsa yox və elə bir səbəb ayrıca mövcuddurmu, həmçinin bu səbəb birdir, yoxsa çoxsaylıdır? Eləcə də: tərkibə malik bütövlə (belə bütöv haqqında mən nə isə bir şey materiya bərsində məlumat verdikdə danışırım) yanaşı nə isə mövcuddurmu ya yox və ya bir şeylər üçün mövcuddur, başqaları üçün yox və [bu sonuncu halda] başqaları nədən ibarətdir? Sonra, [9] başlanğıclar sayca və növə görə məhdudurlarmı: bu həm müəyyənliklərdə ifadə olunanlara həm də substrata³ aiddir; həmçinin [10] müvəqqəti olan və daimi olanın başlanğıcları eynidir yoxsa fərqli və bütün başlanğıclarını müvəqqətidir yoxsa öləri şeylərin başlanğıcı öləridir? Sonra, [11] ən çətin və heyvətəmiz sual: pifaqorçuların və Platonun təsdiq etdikləri kimi tək və mövcud olan şeylərin mahiyyəti olmaqdan başqa da nə isədir⁴ yoxsa təməldə başqa nə isə, məsələn, Empedoklun təsdiq etdiyi kimi dostluq⁵, başqalarının göstərdikləri – od⁶, su⁷ və ya hava⁸ durur? Ondan başqa, [12] ümumi başlanğıclar vardırmi, yoxsa onlar təkcə şeylərə bənzəyirlər, və [13] onlar imkan foxsa gerçəklik kimi mövcudurlar? Axı bu məsələ də böyük çətinlik törədir. Ondan başqa, [14] ədədlər, xətlər, fiqurlar və nöqtə mahiyyətlərdirmi, əgər mahiyyətlədirsə, onda onlar hissi qavranılan şeylərdən ayrı mövcuddurlarmı, yoxsa onlarda mövcuddurlar? Bütün bu məsələlər

üzrə həqiqət əldə etmək nəinki çətin, həmçinin onlarla bağlı olan çətinlikləri lazımcı aydınlaşdırmaq asan deyil.

İkinci fəsil

Beləliklə, ilk öncə başlanğıcda irəli sürdüyümüz məsələni: səbəblərin bütün cinslərini bir yaxud bir neçə elmin tədqiq etdiyini araşdırmaq lazımdır. Bir tərəfdən, əgər başlanğıclar bir-birinə əks deyillərsə onları bir elmin dərk etməsi necə ola bilər? Ondan başqa da mövcud olan şeylərin çoxuna bütün başlanğıclar məxsus deyil. Doğrudan da, bir halda ki xeyir olan hər şey özlüyündə və öz təbiətinə görə məqsəddirsə və madam ki, başqası onun naminə yararır və mövcud olur, hər hansı bir təsirin məqsədidir və bütün təsirlər isə hərəkətə bağlıdır, onda hərəkətin başlanğıcı yaxud xeyir hərəkətsiz olan üçün necə mövcud ola bilər? Deməli, hərəkətsiz olan şeydə nə bu başlanğıc, nə də özlüyündə hər hansı bir xeyir ola bilməz. Odur ki, riyaziyyatda da heç nə bu səbəbin vasitəsilə sübut edilmir və heç bir sübutda da nəyin yaxşı və ya pis olduğuna istinad edilmir; bir də burada heç kəsin ağına belə bir şey gəlmir. Bax ona görə də bəzi sofistlər, məsələn, Aristipp riyaziyyata haqarətlə yanaşmışdır: digər sənətlərdə, guya, hətta yaradıcı xarakteri olmaya səhələrdə, məsələn xarratlıqda və çəkməçilikdə hər zaman belə yaxşıdır yoxsa pisə istinad edirlər, riyaziyyatı isə yaxşı və pis qətiyyətlə maraqlandırmır.

Digər tərəfdən, əgər başlanğıclar haqqında elmlər çoxdursa və bir elm – bir başlanğıc, digəri – başqa bir başlanğıc haqqındadırsa, onda onlardan hansını bizim axtardığımız elm kimi qəbul etmək olar və bu elmləri bilənlərdən hansını axtarılan predmetin ən yaxşı bilicisi saymaq olar? Axı eyni bir şey üçün səbəbin bütün növlərinin olması tamamilə mümkündür; məsələn, ev üçün hərəkət inşa sənəti və inşaçı; «nəyin naminə» - tikinti; materiya – torpaq və daş; forma – ev niyyəti (loqos). Və əgər elmlərdən hansının müdrilik kimi qəbul edilməsi məsələsindən çıxış edilərsə, onda onlardan hər birini müdrilik adlandırmaq üçün əsas var. Doğrudan da, bütün digər elmlərin sanki kölə olduğu, etiraz edə bilmədiyi məqsəd və xeyir (çünki başqası onların naminə mövcud olur) haqqında elmi müdrilik adlandırmaq necə olardı? Müdrilik isə, bir haldaki ilk səbəblər və idraka daha layiq olan haqqında elm kimi müəyyənləşdirilmişdir, onda müdrüklük mahiyyət haqqında elm

kimi qəbul olunmaqdır. Doğrudan da eyni bir predmeti müxtəlif cürə bilənlərdən daha çox biləni bu predmeti onun qeyri-varlığına¹ görə deyil, varlığına görə biləndir; belə biliyə malik olanlar arasında isə başqalarından daha çox biləni və daha çox şeyin mahiyyətini bilən çox bilən sayılır; şeyin kəmiyyətini və hansı keyfiyyətə malik olduğunu və ya öz təbiətinə görə nəyə qadir olduğunu və hansı dəyişikliyə məruz qaldığını bilən isə daha çox bilən sayıla bilməz; digər hallarda isə biz hesab edirik ki, nəyi isə o cümlədən sübutun² nə olduğunu (məsələn, kvadrata çevrilmənin nə olduğunu: orta [mütənasibliyin]³ tapılmasını, digər hallarda da bunun kimi) bildikdə onun nə üçün lazım olduğunu bilirik. Digər tərəfdən hər bir dəyişənliyə münasibətdə olduğu kimi bu və başqa yaranışa və hərəkətə münasibətdə də hərəkətin başlanğıcını bildikdə özümüzü bilən sayırıq. O isə məqsəddən və ona əks olandan fərqli başlanğıcdır. Beləliklə, düşünmək olar ki, bu səbəblərdən hər birinin tədqiqi ayrıca bir elmin işidir.

Mübahisəli məsələlərdən biri də sübutun başlanğıcları haqqında, bu sahədə bir yoxsa bir neçə elmin⁴ olduğu ilə bağlı məsələdir. Sübut zamanı hamının əsaslandığı qəbul olunmuş müddəaları mən sübutun başlanğıcları adlandırırım: belə başlanğıclardan biri nəyə aid olmasından asılı olmayaraq ya təsdiq ya da inkar edilmənin zəruriliyi, eyni bir zamanda var olmanın həm də yox olmanın mümkünsüzlüyü və bu qəbildən olan digər müddəalardır; məsələn, bu müddəalarla mahiyyəti öyrənən elm məşğul olur yoxsa başqa bir elm və əgər eyni bir elm məşğul olursa, onda onlardan hansı bizim indi axtardığımız elm kimi qəbul edilməlidir? O müddəalarla yalnız bir elmin məşğul olduğunu qəbul etmək üçün yetərinə əsas yoxdur. Doğrudan da, o müddəaları düşünmək hansısa başqa bir elmin işi yox, həndəsənin xüsusi işidir? Odur ki, əgər bu iş hər bir ayrıca elmə eyni dərəcədə aid olub, amma bütün elmlərə⁵ aid ola bilməzsə, onda o başlanğıcların dərkəni nə başqa elmlərin, nə də mahiyyəti dərk edən elmin xüsusi işi deyildir. Ondən başqa, belə başlanğıclar haqqında elm hansı mənada mümkündür? Onlardan hər birinin nədən ibarət olduğunu biz indi də bilirik (hər halda digər sahələrdə də artıq məlum başlanğıclar kimi onlardan istifadə edilir). Əgər onların haqqında sübut elmi⁶ varsa, onda bu elmin əsasında duran bir cins olmalıdır və o başlanğıclardan bəziləri onun xassələri, digərləri isə – aksiomlar olmalıdır (çünki hər şey üçün sübut mümkün deyil): axı

sübut nəyəyə aid olan bir şeydən çıxış edilmək və nəyəyə⁷ əsaslandırmaq üçün verilməlidir. Beləliklə, bəlli olur ki, sübut olunan hər şey bir cinsə məxsus olmalıdır, çünki sübut edən bütün elmlər aksiomlardan⁸ eyni dərəcədə istifadə edirlər.

Amma əgər mahiyyət haqqında elm və sübutun başlanğıcları haqqında elm ayrı-ayrı elmlədirsə, onda soruşulur: onlardan hansı təbiətinə görə başlıca və birincidir? Axı aksiomlar ən yüksək ümumilik dərəcəsinə malik olub hər şeyin başlanğıclarıdır. Və əgər o başlanğıclara münasibətdə nəyin doğru, nəyin yalan olduğunu tədqiq etmək filosofun işi deyilsə, onda kimin işidir?

Ümumiyyətlə, bütün mahiyyətlər haqqında bir elm yoxsa bir çox elmlər vardır? Əgər bir çox elmlər varsa, onda hansı mahiyyət bizim axtardığımız elmin predmeti kimi qəbul edilməlidir? Mahiyyətin hamısını bir elmin tədqiq etməsi az inandırıcıdır; belə olsaydı, onda sübutla məşğul olan hər bir elm özlüyündə bu və ya başqa predmetə xas olan təsadüfi xassələri ümumiliklə qəbul olunmuş müddəalardan çıxış etməklə tədqiq etdiyindən bu mahiyyətlərin təsadüfi xassələri haqqında da bir sübut elmi olardı. Odur ki, söz eyni bir cins haqqında getdiyindən, [bu cinsə] məxsus olan təsadüfi xassələri eyni müddəalardan çıxış etməklə araşdırmaq bir elmin işidir: axı tədqiq edilən cins də bir elmin predmetidir, giriş müddəalar – bir elmin predmeti də ya onun özü, ya da başqası olacaq; ona görə də bir cinsə məxsus olan təsadüfi xassələr onlara⁹ əsaslanan elmlərin yaxud bir elmin məşğul olmasından asılı olmayaraq bir elmin predmeti olmalıdır.

Sonra, tədqiqat yalnız mahiyyətlərəmi yoxsa onların təsadüfi xassələrinədəmi aiddir? Mən nəzərdə tuturam ki, məsələn, əgər cisim də xətt və ya müstəvi kimi bir mahiyyətdirsə, onda sual doğur, həm bu mahiyyəti və həm də bu cür hər bir cinsə məxsus olub riyaziyyat elmlərində sübutu verilən təsadüfi xassələrin dərk edilməsi eyni bir elmin işidir, yoxsa müxtəlif elmlərin? Əgər bu eyni bir elmin işidirsə, onda mahiyyət haqqında elm də sübut elmi olacaq, ona baxmayaraq elə hesab edilir ki, şeyin mahiyyətinə münasibətdə sübut yoxdur. Əgər bu iş müxtəlif elmlərin işidirsə, onda mahiyyətin təsadüfi xassələrini tədqiq edən elm nədən ibarətdir? Bu suala cavab vermək son dərəcə çətindir.

Sonra, yalnız hissələrlə qavranılan mahiyyətlərin yoxsa onlarla yanaşı digər mahiyyətlərin də mövcud olduğu qəbul edilməlidir? Əgər həmçinin [başqa mahiyyətlərin] də mövcud olduğu qəbul

edilməlidir, onda eydosları və sözlərinə görə, riyaziyyat elmlərlə araşdırılan aralıq predmetləri qəbul edənlərin təsdiq etdiyi kimi o cür mahiyyətlərin hər bir növü vardır yoxsa bir neçə növü? Biz¹⁰ hansı anlamda eydosları özlüyündə mahiyyətlər və səbəblər qəbul edirik, onların haqqına biz, ilk mühakimələrimizdə danışmışıq¹¹. Ancaq [bu təlimlə bağlı] çox müxtəlif çətinliklərin olması ilə yanaşı, bir tərəfdən, [görünən] dünyada¹² olanlarla yanaşı hansısa mahiyyətlərin varlığını təsdiq etmək, digər tərəfdən də – bu mahiyyətləri hisslərlə qavranılan şeylərlə eyniləşdirmək ancaq birincilərin əbədi, ikincilərin isə keçici olduğunu söyləmək xüsusilə cəfəng səslənir. Doğrudan da, özlüyündə – insanın, özlüyündə – atın, özlüyündə – sağlamlığın olduğunu təsdiq edirlər və tanrı vardır, ancaq o insana bənzərdir deyənlər kimi hərəkət edib bununla kifayətlənirlər. Əslində onlar da əbədi insanlardan başqa bir şey düşünməmişlər, onlar da eydosları hisslərlə qavranılan şeylərlə əbədiyyət əldə etmiş mahiyyətlər kimi qəbul etmişlər.

Sonra, əgər eydoslar və hisslərlə qavranılan şeylərlə yanaşı aralıq predmetlərin varlığını fərz etsək, onda burada çox çətinliklər yaranır. Axı aydındır ki, bu halda özlüyündə – xətt və hiss ilə qavranılan xətt ilə yanaşı [aralıq] xətt də mövcud olmalıdır; bu digər [riyazi predmetlərə] də aiddir; odur ki, göy cisimləri haqqında təlim belə elmlərdən¹³ biri olduğundan hiss ilə qavranılan göy, səma ilə yanaşı hansısa bir səma, Günəş, Ay və s. də olmalıdır. Amma bu cür deyimlərə necə inanmaq olar? Axı belə səmanın hərəkətsiz olduğunu fərz etmək üçün heç bir əsas yoxdur, onun hərəkətli olması isə heç mümkün deyil.

Bunu harmoniya haqqında da demək olar ki, onu optika və riyazi təlim əsasında tədqiq etmək olarmı? Axı harmoniya göstərilən səbəblərə görə hiss ilə qavranılan şeylərlə yanaşı mövcud ola bilməz. Doğrudan da, əgər hisslərlə qavranılan aralıq şeylər¹⁴ və aralıq hissi qavrayışlar varsa, onda aydındır ki, özlüyündə – canlı varlıqlar və təsadüfi canlı varlıqlar (**keçici, fərdi olanlar nəzərdə tutulur – T.A.**) arasında da canlı varlıqlar olmalıdır. Amma sual doğa bilər: belə elmlər hansı şeyləri tədqiq etməlidir? Əgər həndəsə ölçmə sənətindən (geodaisiya) yalnız onunla fərqlənərsə ki, həndəsə – hisslərlə qavranılmayanlarla, geodeziya isə – hisslərlə qavranılanla məşğul olur, onda aydındır ki, həkimlik elmi (eləcə də digər hər bir elmlə) yanaşı özlüyündə – həkimlik elmi və müəyyən bir həkimlik elmi arasında bir aralıq elm də mövcud

olacaq. Lakin bu necə mümkün ola bilər? Axı bu halda hissilə qavranılan sağlam adamla özlüyündə – sağlam arasında bir aralıq sağlam da mövcud olmalıdır.

Bununla yanaşı düzgün olmayan bir də odur ki, geodeziya guya yalnız hisslərlə qavranılan və keçici kəmiyyətlərlə məşğul olur; əgər belə olsaydı, onda geodeziya keçici kəmiyyətlərin yox olması ilə birlikdə yox olardı, aradan qalxardı.

Ancaq digər tərəfdən göy cisimləri haqqında təlim də təkcə hiss ilə qavranılan kəmiyyətlərlə və başımızın üstündəki səma ilə məşğul ola bilməz. Doğrudan da hiss ilə qavranılan xətlər də həndəsəçinin¹⁵ dedikləri kimi deyillər (çünki bu cür¹⁶ düz və ya dairəvi hissi qavranılan şeylər yoxdur; axı dairəvilik xəttiliklə [bir] nöqtədə deyil, Protaqorun¹⁷ həndəsəçilərə etiraz edərək söylədiyi kimi toxunur); eləcə də səmanın hərəkəti¹⁸ və çevrələri göy cisimləri haqqında təlimin irəli sürdüyünə oxşar və [onun təsvir etdiyi] nöqtələrdə ulduzlarla eyni təbiətli deyil.

Bəziləri isə təsdiq edirlər ki, eydoslar və hisslərlə qavranılan şeylər arasında aralıq deyilən predmetlər mövcuddur, ancaq onlar hiss ilə qavranılan şeylərdən ayrılıqda deyil, onlarda mövcuddur. Belə baxışdan irəli gələn fikirlərin mənasızlığını xırdalamaq üçün, doğrudur, daha ətraflı müzakirə tələb olunardı, ancaq aşağıdakıları gözdən keçirmək də yetərlidir. Birincisi, işin yalnız aralıq predmetlərlə bu cür olduğu həqiqətə uyğun deyil; aydındır ki, eydoslar da hisslərlə qavranılan predmetlərdə ola bilərdilər (axı onların hər ikisinə eyni mühakimə¹⁹ aid edilə bilər); ikincisi, iki cismin eyni bir yer tutması və aralıq predmetlərin hərəkətli hissi qavranılan predmetlərdə olduğundan daha hərəkətli olması zəruri olardı.

Bir də ki, nəyin naminə aralıq predmetlərin mövcudluğu, amma yalnız hisslərlə qavranılan şeylərdə mövcudluğu düşünülməlidir? O zaman yenə də öncə göstərdiyimiz mənasızlıqlar alınacaq: başımızın üstündəki göylə yanaşı ayrıca hansısa bir göy ancaq ayrılıqda yox həmmən yerdə mövcud olacaq; bu isə qətiyyətlə mümkün deyil.

Üçüncü fəsil

Belə ki, bu məsələlər haqqında həqiqət əldə etmək üçün hansı baxış üzərində dayanmaq lazım olduğunu söyləmək çətindir;

başlanğıclara aid olan məsələlər də bu cürdür – cinsləmi yoxsa şeylərin ilkin tərkib hissələri elementlər və başlanğıclar qəbul edilməlidir, məsələn, nitqin bütün səslərinin düzəldiyi birinci hissələrini yoxsa onlar üçün ümumi olanı - [ümumiyyətlə] səsi elementlər və başlanğıclar saymaq lazımdır; bu qayda ilə biz həndəsədə sübutu digər müddəaların – ya hamısının ya da əksəriyyətinin sübutunda olan müddəaları elementlər adlandırırıq. Sonra, cisimlər üçün bir neçə elementin olduğunu qəbul edənlər və yalnız bir elementin olduğunu təsdiq edənlər cisimlərin nədən düzəldiyini və nədən törəndiyini başlanğıclar sayırlar; belə ki, məsələn, Empedokl təsdiq edir ki, od, su və onların aralığında olanlar¹ şeylərin düzəldiyi tərkib hissələri kimi başlanğıclar sayır, ancaq onları şeylərin cinsləri kimi göstərmir. Ondan başqa, digər şeylərə münasibətdə də, məsələn, loja, əgər kimsə onun təbiətini görmək istəyirsə onun hansı hissələrdən yarandığını və bu hissələrin necə təşkil olunduğunu bilməklə onun təbiətini anlaya bilər.

Bu mühakimələr əsasında demək olar ki, cinslər şeylərin başlanğıcları deyil. Amma biz hər bir pərdə və hadisəni müəyyənliklər vasitəsilə dərk etdiyimizdən, müəyyənliklərin başlanğıcları isə – cinslər olduğundan cinslərin başlanğıc və müəyyənedici olması zəruridir; və şey haqqında bilik əldə edilməsi – növləri bilmək demək olduğundan (bunların sayəsində şeylər adlandırılır) cinslər, hər halda növlər üçün başlanğıclardır. Və tək və mövcud olanı və ya böyük və kiçiyi şeylərin elementləri sayanlardan bəziləri də görüldüyü kimi onlara cinslər kimi baxırlar.

Amma əlbəttə həm bu, həm də o mənada başlanğıclar haqqında danışmaq olmaz: mahiyyətin ifadəsi (loqos) birdir; bununla belə cinslər vasitəsilə müəyyən etmək və [şeyin] tərkib hissələrini göstərən müəyyənliklər müxtəlifdir².

Ondan əlavə əgər cinslər mütləq başlanğıclardır, onda birinci cinsləmi başlanğıclar sayılmalıdır yoxsa təkcə haqqında sonuncu kimi məlumat verənlər başlanğıclar sayılmalıdır? Bu mübahisəlidir. Əgər ümumi hər zaman daha artıq dərəcədə başlanğıcdırsa, onda aydındır ki, ali cinslər başlanğıclar olacaqlar: belə cinslər hər şey haqqında məlumat verir və hər şeydə özünü göstərir. Odur ki, mövcud olanın birinci cinsləri qədər də başlanğıcları olacaqdır, belə ki, həm mövcud olan, həm də tək başlanğıclar və mahiyyətlər olacaq: axı xüsusən onlar mövcud olan

hər şeydə özlərini göstərirlər. Bununla belə nə tək, nə də mövcud olan şeylərin cinsləri ola bilməzlər. Doğrudan da hər bir cinsin növ fərqləri *olmalıdır* və hər belə fərq *bir* olmalıdır, bununla belə *özlərinin* növ fərqləri haqqında nə cinsin növləri, nə də öz növlərindən ayrılıqda cins məlumat verə bilməz, çünki əgər tək və mövcud olan – cinsdirsə, onda heç bir növ fərqi nə mövcud, nə də tək olmayacaq. Amma doğrudan da yalnız cinslər başlanğıcdırsa onda tək və mövcud olan cinslər olmazlarsa başlanğıclar da ola bilməzlər.

Sonra, növ fərqlərilə birlikdə götürülən hər bir aralıq³, bu baxışa görə bölünməz [növlərəcən]⁴ cins olmalıdır (indi isə bu aralıqlardan bəziləri cinslər sayılır, bəziləri isə sayılmır); ondan əlavə növ fərqləri cinslərdən⁵ daha artıq dərəcədə başlanğıclar olardı; amma növ fərqləri də başlanğıclardırsa, onda xüsusilə birinci cins başlanğıc kimi qəbul ediləcəyi halda sonsuz sayda başlanğıclar alınacağını demək olar.

Digər tərəfdən, əgər tək daha artıq dərəcədə başlanğıcdırsa, tək isə bölünməzdir, bölünməz isə nə olmasından asılı olmayaraq ya kəmiyyətə görə ya növə görə bölünməzdir, lakin növə görə bölünməz birinci⁶, cinslər isə növlərə bölünən olduğundan, onda özünü sonuncu kimi göstərən daha artıq dərəcədə tək olardı, çünki «insan»⁷ ayrı-ayrılıqda fərdlər⁸ üçün cins deyildir.

Sonra, özündən öncəkidə və sonrakıda özünü göstərən şeylər özlərindən başqa⁹ bir nə isə ola bilməzlər; məsələn, əgər ədədlərdən birincisi-ikidirsə, onda ədədlərin növləri ilə yanaşı Ədədlər mövcud ola bilməzlər, eləcə də fiqurların növlərilə yanaşı Fiqurlarda ola bilməz. Əgər *onların* cinsləri növlərilə yanaşı mövcud deyilsə, onda başqalarında heç mövcud deyil: axı onlarda cinslər¹⁰ daha çoxdur. Təkcə şeylərə gəlincə, onların biri o birindən birinci olmur. Sonra, harada ki, biri yaxşı, biri pisdirsə orada yaxşı hər zaman birincidir. Odur ki, belə şeylər üçün də cinslər [növlərlə yanaşı] olmur.

Bu səbəbdən təkcə haqqında məlumat cinsdən çox başlanğıcların verdiyi təsəvvür edilir. Ancaq digər tərəfdən hansı anlamda onların başlanğıclar sayıldığını söyləmək çətindir. Doğrudan da başlanğıc və səbəb başlanğıcı olduğu şeylərdən kənarında, ayrıca olmalıdırlar. Ancaq hər şey haqqında özünü ümumi kimi göstərəndən başqa yenə nəyinsə mövcud olduğunu daha hansı əsasla görə qəbul etmək olar? Ancaq əgər əsas kimi

ümumi götürülsə, onda daha ümumi olan başlanğıc götürülməlidir; bu halda isə birinci cinslər başlanğıclar olardı.

Dördüncü fəsil

Bununla gözdən keçirilməsini xüsusi tələb edən daha çətin məsələ bağlıdır və indi burada onun barəsində söz gedəcək. Yəni: əgər tək-cə şeylərlə – belə şeylər isə sonsuz sayda çoxdur – birlikdə başqa heç nə mövcud deyilsə, onda belə sonsuz sayda şeylər haqqında necə bilik əldə etmək olar? Axı biz şeyləri ona görə dərk edirik ki, onlarda tək və eyni olan nə isə vardır və onlara bir ümumilik xasdır.

Deməli, tək-cə şeylərlə yanaşı nəyinsə də mövcud olması zəruridir, onda hesab edilməlidir ki, tək-cə şeylərlə birlikdə cinslərin də – sonuncular və birincilərin də mövcudluğu zəruridir; halbuki biz bunun mümkün olmadığını¹ indicə araşdırdıq.

Sonra, əgər nə-sə bir şey materiya haqqında məlumat verdikdə [alınan] tərkibə malik bütövlə yanaşı başqa nə-səninin də mövcudluğu artıq labüddürsə, onda soruşulur belə olduqda bütün tək-cə şeylərlə yanaşı nə-sə başqa bir şey də mövcud olmalıdırmı yoxsa bəzilərilə yanaşı mövcuddur, bəziləri ilə yanaşı yaxud heç biri ilə yanaşı mövcud deyil. Əgər tək-cə şeylərlə birlikdə heç nə mövcud deyilsə, onda hesab etmək lazımdır ki, ağılla dərk edilən heç nə yoxdur, hər şey hisslərlə qavranılır və əgər bilik adı altında yalnız hissi qavrayış nəzərdə tutulmazsa heç nə barədə bilik yoxdur.

Sonra, bu halda əbədi və hərəkət etməyən heç nə olmazdı (çünki bütün hisslərlə qavranılanlar keçici, müvəqqəti və hərəkətdədirlər). Ancaq əgər əbədi heç nə yoxdursa, onda yaranış da mümkün deyil: doğrudan da yaranışda nə-sə və nə-dənsə yaranmalıdır, [sıranın kənar üzvü] isə əgər yalnız sıra başa çatırsa yaranan olmamalıdır, təbii olmayandan yaranmaq isə mümkünsüzdür². Ondən əlavə yaranış və hərəkət olan yerdə hüdud da olmalıdır; həqiqətən də heç bir hərəkət hüdudsuz deyildir, hər birinin də sonu vardır, yəni hüdud daxilində baş verən hərəkətin başa çatması labüddür; və yaranmaq halında olmayan heç nə yarana bilməz; yarandıqda isə yaranmışın *varlığı* zəruridir.

Sonra, əgər materiya yaranmadığı üçün vardırısa, onda materiyanın hər dəfə mahiyyət olması daha da əsaslanmış olur: axı əgər nə mahiyyət, nə materiya olmasa, onda heç nə olmaz; bu isə mümkünsüz olduğundan tərkibə malik bütövlə yanaşı nəyinsə yəni obrazın və ya formanın mövcudluğu labüddür.

Lakin əgər bu qəbul olunarsa belə yenə də çətinlik yaranır: hansı hallarda onu qəbul etmək olar, hansı hallarda isə yox. Bunun hər şey üçün belə olmadığı aydındır: axı biz ayrı-ayrı evlərlə yanaşı bir Evin də varlığını qəbul edə bilmərik. Ondən başqa, hər şeyin, məsələn bütün insanların mahiyyəti birdirmi? Bu cəfəngiyyat olardı: axı mahiyyəti bir olan hər şey – təkdir. Onda belə mahiyyətlər çox və müxtəlifdirlərmi? Ancaq bunun da əsası yoxdur³. Amma materiya necə hər bir tək-cə ola bilir və tərkibə malik bütöv həm o, həm də başqasıdır - [materiyadır və formadır]?

Sonra, başlanğıclarla bağlı belə bir çətinlik də yarana bilər: əgər onlar [yalnız] görünüşcə birdirsə, onda heç bir [başlanğıc], hətta özlüyündə – tək və özlüyündə – varlıq sayca bir olmayacaq. Və əgər hər şeyi⁴ əhatə edən bir tək olmasa idrak necə mümkün ola bilər?

Lakin əgər [başlanğıclar] sayca tək [təşkil edirlərsə] və onların hər biri təkdirsə yəni hisslərlə qavranılan şeylərin hər birinin bir başlanğıcı yoxdursa (məsələn, növə görə eyni olan hecaların növə görə başlanğıcları da eyni, sayca isə, əlbəttə müxtəlifdirlər), onda elementlərdən başqa heç nə mövcud olmayacaq (çünki «sayca tək» və ya «tək-cə şey» demək arasında heç bir fərq yoxdur: axı sayca bir olana biz tək deyirik, ümumi isə odur ki, tək-cə şeylər haqqında məlumat verir). Odur ki, [burada məsələ eyni ilə nitq ilə bağlı məsələdə olduğu kimidir] yəni nitqin səslərinin elementləri sayca məhdud olsaydı hərflər labüddən bu elementlərin sayı qədər olub [hər səs üçün]⁵ iki və ya daha çox eyni hərf olmazdı.

Keçmişdə və indi yan keçilmiş və başqalarından az çətin olmayan daha bir məsələ budur: ötəri olan və ötəri olmayan şeylərin başlanğıcları eynidir yoxsa müxtəlif? Əgər onların başlanğıcları eynidirsə, onda bəzi şeylərin ötəri olması, bəzilərinin isə daimi olması necə mümkün ola bilər və bunun səbəbi nədir? Hesiodun davamçıları və tanrı haqqında yazanların hamısı yalnız onlara həqiqət kimi görünəni düşünüb bizim qayğımıza isə qalmamışlar. Tanrıları başlanğıclar kimi qəbul edib hər şeyi tanrılardan hasil edərək, onlar təsdiq edirlər ki, nektardan⁶ və

ambrozidən⁷ dadmış insanların hamısı ölümə məhkum edilmişlərdir; bunu təsdiq edənlər bu sözləri öz bildikləri kimi işlətməmişlər; amma onların bu səbəblər vasitəsilə verdikləri izah bizim anlayışımızdan kənarıdır. Doğrudan da, əgər tanrılar zövq almaq üçün nektardan və ambroziyadan dadırlarsa bu heç də nektarın və ambroziyanın tanrıların varlığının səbəbləri olduğu demək deyildir; əgər nektar və ambroziya onların varlığının səbəbləridirsə, onda qidaya ehtiyacı olan necə əbədi ola bilər?

Ancaq öz müdriyyətinə miflər forması verənlər ciddi diqqətə layiq deyillər; sübut yolu ilə mühakimə yürüdənlər isə suallar irəli sürməklə nə üçün eyni başlanğıclardan törənən şeylərin bəzilərinin əbədi, bəzilərinin isə ötəri olduğunu aydınlaşdırmalıdır. Onlar bunun səbəbini göstərmədiklərindən və bunun belə olduğu həqiqətə uyğun olmadığından aydın olur ki, şeylərin bu iki qisminin (daimi və ötəri şeylərin) başlanğıcları və səbəbləri eyni deyildir. Axı hətta öz düşüncələrində daha ardıcıl olduğu güman edilən Empedokl da o yanlışlığa yol verir: doğrudur, o bir başlanğıcı – düşmənçiliyi məhv etmənin səbəbi kimi qəbul edir, ancaq görünür ki, düşmənçilik təkdən başqa həmçinin də hər şeyi doğurur, çünki Empedoklda tanrıdan başqa hər şey düşmənçilikdən törənir. O deyir:

Cünkü olmuş, olan və olacaq nə varsa
onlardan olmuş,
Onlarda ağaclar cücərir, kişilər və qadınlar
onlardan olmuş,
Vəhşi heyvanlar və quşlar, dənizdə yaşayan balıqlar,
Həm də möhtərəm uzunömürlü tanrılar⁷

O da aydındır ki, əgər düşmənçilik şeylərdə olmasaydı, onun dediyi kimi hər şey tək olardı, çünki [elementlər] birləşdikdə düşmənçilik «arxaya» çəkilməmişdir⁸. Ona görə də Empedoklda hər şeydən müqəddəs olan tanrı digər varlıqlardan az düşüncəlidir, çünki o elementlərin hamısını bilmir: axı tanrı özündə düşmənçilik daşımır, bununla belə hər şey özünə oxşarlarla dərk edilir:

Torpağı torpaqla, suyu da su ilə görürük biz,
Efiri heyrətli efirlə, odu amansız odla,
Həm də sevgini sevgi, düşmənçiliyi zəhərli düşmənçiliklə⁹.

Hər halda yuxarıda deyildəndən aydın olur ki, Empedoklda düşmənçilik məhv olmanın səbəbi olduğu qədər də varlığın səbəbidir. Eləcə də dostluq – varlığın yalnız səbəbi deyildir, çünki

şeyləri birləşdirməklə onları məhv edir. Eyni zamanda Empedokl bu dəyişkənlik üçün heç bir səbəb göstərmir və bunun təbiətdən belə olduğunu söyləyir.

Ancaq düşmənçilik üzvlər arasında necə tez böyüdü
Zamanı çatdıqda şərəflə ucaldı və bərkidi,
Ayrı-ayrılıqda hər ikisinə böyük andla gələcəkdən xəbər
verildi¹⁰.

Bu o deməkdir ki, dəyişkənlik zəruridir, ancaq bu dəyişkənliyin səbəblərini Empedokl aydınlaşdırmır. Bütün bunlarla yanaşı o təkcə aşağıdakı məsələ ilə bağlı ardıcıl danışır: o şeylərin bəzilərinin ötəri, bəzilərinin isə daimi olduğunu təsdiq etmir, elementlər müstəsna olmaqla hər şeyin ötəri olduğunu qəbul edir. İndi müzakirə edilən məsələ isə belə səsələnir: bir halda ki, bütün şeylər eyni bir başlanğıclardan törənirsə, onda nə üçün onlardan bəziləri ötəri, bəziləri isə daimidir?

Beləliklə, [ötəri və daimi olanların] başlanğıclarının eyni olmadığı haqqında yetərinə danışıldı. Əgər bu başlanğıclar müxtəlifdirsə, onda çətin bir sual yaranır: o başlanğıcların özləri ötəri və ya daimi olmalıdırlarmı? Əgər onlar ötəri, təsadüfidirlərsə, onda aydındır ki, onlar da nədənsə təşkil olunmalı idilər (axı ötəri olan hər şey nədən təşkil olunmuşsa ona da çevrilir); deməli, bu başlanğıclardan öncə başlanğıclar olmuşdur ki, bu da hətta sıra qurtardıqda və sonsuz davam etdikdə belə mümkünsüzdür. Sonra, ötəri olan şeyin başlanğıcı dağılırsa o necə mövcud ola bilər? Əgər başlanğıclar daimidirlərsə, onda nə üçün bəzi daimi başlanğıclardan daimi, bəzilərdən isə ötəri şeylər alınır? Axı bu düzgün deyil, yadək mümkünsüzdür və ya dərinəndən əsaslandırılması tələb olunur. Lakin müxtəlif başlanğıcları göstərməyə heç kim cəhd etməyib, hər şey üçün eyni başlanğıcları göstərirlər. İlk dəfə¹¹ tərəfimizdən irəli sürülən sualdan isə yan keçərək, onu mənasız sayırlar.

Tədqiqi xüsusilə çətin, eyni zamanda həqiqətin dərk üçün tamamilə zəruri olan onun aydınlaşdırılmasıdır ki, şeylərin mövcud və tək mahiyyəti vardır mı və onlardan biri-tək, o biri – mövcudluqdur mu yaxud mövcud olanın və təkin nə olduğu aydınlaşdırılmalıdır, çünki hesab edirlər ki, onların əsasında başqa¹² təbiət durur. Mövcud olana (varlığa) və təkə münasibətdə baxışlar fərqlidir. Platon və pifaqorçular hesab edirlər ki, təkin mahiyyəti tək olmasında, varlığın mahiyyəti var olmasındadır.

Təbiət haqqında fikir yürüdənlər isə başqa cür baxır; məsələn, Empedokl tək daha aydın olana müncər etmək üçün onun nə olduğunu göstərir; görünür ki, o tək adı altında dostluğu düşünür (axı dostluq Empedoklda bütün şeylərin vəhdətinin səbəbidir). Başqalarına görə bütün şeylərin təşkil olunduğu və yarandığı tək və mövcud olan oddur, havadır. Bir neçə elementi qəbul edənlər də eynilə bu cür danışırlar, çünki onlar da qəbul etdikləri başlanğıcların sayı qədər də təkin və mövcud olanın varlığını təsdiq etməli olurlar.

Əgər təkin və varlığın bir mahiyyət olduğu qəbul edilməzsə onda belə alınır ki, ümumidən başqa heç bir mahiyyət yoxdur: axı tək və varlıq hər şeydən ən ümumi olanıdır. Əgər özü-özlüyündə-tək və özü-özlüyündə-varlıq yoxdursa onda təkə adlandırılan şeylərlə yanaşı heç bir şey də mövcud olmaz. Ondan başqa, əgər tək mahiyyət deyilsə, onda aydındır ki, ədəd də şeylərin xüsusiləşmiş təbiəti kimi mövcud ola bilməz; doğrudan da say-birlərdən ibarətdir, bir isə əslində təkdir.

Ancaq əgər özü-özündə-bir-tək və özü-özündə-bir-varlıq mövcuddursa, onda onların mahiyyəti labüdən tək və varlıq olmalıdır, çünki [burada] təkin və varlığın özü özünü ümumi kimi göstərir. Digər tərəfdən, əgər özü-özündə – bir-tək və özü-özündə-bir-varlıq mövcud olmalıdırsa, onda olduqca çətin sual yaranır: onlarla yanaşı başqa nəisə necə mövcud ola bilər-mən demək istəyirəm ki, mövcud olan hər hansı bir şeydən çox necə ola bilər. Doğrudan da var olandan fərqlənən heç nə yoxdur, belə ki, Parmenidin təliminə uyğun olaraq belə alınır ki, bütün şeylər tək təşkil edir və bu tək də varlıqdır.

Hər iki halda isə çətinlik yaranır: həm tək mahiyyət olmadığı halda, həm də özü-özlüyündə-bir-tək mövcud olduğu halda ədəd mahiyyət ola bilməz. Əgər tək mahiyyət deyilsə, bunun niyə belə olduğu öncə göstərilmişdir; əgər özü-özlüyündə-bir-tək varsa, onda varlıqla bağlı da çətinlik yaranır. Həqiqətən də özü-özlüyündə-bir-təklə yanaşı başqa bir tək¹³ nədən alına bilər? O labüdən tək olmamalıdır; halbuki mövcud olan həmişə ya birdir ya da çox, çoxdan hər biri isə birdir¹⁴.

Ondan başqa əgər özü-özlüyündə-bir-tək bölünməzdirsə, onda Zenonun müddəasına¹⁵ görə o heç nə olmalıdır. Doğrudan da, əgər şeyə nəyinsə əlavə olunması onu çox etmirsə, nəyinsə götürülməsi də onu kiçik etmirsə, onda Zenon deyir ki, bu mövcud olana¹⁶ aid

deyil; bu zaman o hesab edir ki, mövcud olan kəmiyyətdir və birhaldaki kəmiyyətdir, onda bu nəşə cismanidir: axı cismani tamamilə mövcud olandır; lakin başqa kəmiyyətlərə, məsələn, müstəvi və xəttə əlavə edilərsə bir halda böyüdülmüş olar, digər halda isə yox¹⁷; nöqtə və bir isə bunu heç cür etmir. Zenonun isə cədd mühakimə yürütdüyü və bölünməz nəşənin mövcud olduğu həm də Zenonun mühakimələrindən görüldüyü üçün (çünki əgər belə bölünməzə nəşə əlavə olunarsa doğrudan da o böyüməyib çoxalacaq), onda soruşulur: belə birdən və ya birçoxdan *böyüklük* necə alına bilər? Bunun ehtimal edilməsi – xəttin nöqtələrdən ibarət olduğunu təsdiq etməyə bənzər.

Əgər bəzilərinin ehtimal etdiyi kimi say özü-özlüyündə-təkdən və nəşə bir qeyri-təkdən yaranmışdır baxışına söykənirlərsə belə, yenə də aydınlaşdırılmalıdır: bir halda ki, qeyri-tək bərabərsizlik olmuş və [hər iki halda] eyni bir təbiətə malik olmuşdur, onda onlardan yaranan niyə və nə cür gah ədəd, gah da *böyüklük* olacaq. Çünki kəmiyyətlərin, bir tərəfdən təkdən və bərabərsizlikdən, digər tərəfdən – hansısa ədəddən (rəqəmlərdən) və bu bərabərsizlikdən necə yarandığı qaranlıq qalır.

Beşinci fəsil

Bununla bağlı bir sual yaranır: ədədlər, [həndəsi] cisimlər, müstəvi və nöqtələr¹ müəyyən mahiyyətlərdirmi yoxsa yox. Əgər onlar mahiyyətlər deyilsə, onda var olanın nə olduğu və şeylərin mahiyyətinin necə olduğu gözdən yayınmış olur. Həqiqətən də durumlar, hərəklər, münasibətlər, yerləşmələr və nisbətlər, görüldüyü kimi heç nəyin mahiyyətləri deyil: onların hamısı hansısa predmet (hypokeimenon) haqqında məlumat verirlər və heç biri müəyyən bir şey² deyil. Amma yəqin ki, mahiyyət sayıla bilən – mürəkkəb cisimlərin təşkil olunduğu – su, torpaq, od və hava götürülərsə – onda istilik, soyuq və buna bənzər digər cəhətlər onların mahiyyətləri yox durumlarıdır, onda bu durumları, halları keçirən yalnız cisim bir varlıq və müəyyən bir mahiyyət olur. Lakin yenə də cisim şahədən, şahə xəttən, xətt isə vahiddən və nöqtədən az mahiyyətdir. Çünki *onlar* cisimə müəyyənlik verir və *onlar* görünür ki, cisimsiz mövcud ola bildiyi halda, cisim onlarsız mövcud ola bilməz. Odur ki, insanların çoxu və daha öncəki filosoflar cismi mahiyyət və varlıq, bütün qalanlarını isə onun

halları, durumları saydığı və ona görə də cisimlərin başlanğıcları – bütün mövcudatın başlanğıcları kimi [müəyyən] etdikləri halda, öncəkilərdən daha müdrik sayılan daha sonrakı filosoflar isə onları ədədlərin başlanğıcları hesab etmişlər. Beləliklə, söylədiyimiz kimi³, əgər ədədlər və həndəsi kəmiyyətlər mahiyyət deyilsə, onda ümumiyyətlə heç bir şey mahiyyət və varlıq deyildir, çünki onların təsadüfi⁴ xassələrini varlıqlar adlandırmaq münasib deyildir.

Amma digər tərəfdən əgər xətt və nöqtə cisimdən daha çox mahiyyət kimi qəbul edilərsə, halbuki bu xətt və nöqtələrin hansı cisimlərə aid edildiyini biz görmürük (axı onlar hissələrlə qavranılan cisimlərə aid ola bilməz), onda demək olar ki, ümumiyyətlə heç bir mahiyyət mövcud deyil. Sonra aydındır ki, onların hamısı cismin ya eninə, ya dərininə, ya da uzununa bölünməsidir. ondan əlavə, həcmdə heç bir fiqur başqasından böyük deyil; odur ki, əgər daşda da Hermesin [təsviri] yoxdursa, onda kubun yarısı da kubda ayrılmış halda yoxdur, deməli, onda sahə də yoxdur, çünki əgər onda hər hansı bir sahə olsaydı onda kubun yarısını ayırmış sahə də olardı; bunu xətt, nöqtə və bir haqqında da demək olar. Ona görə də əgər bir tərəfdən cisim daha artıq dərəcədə mahiyyətdirsə digər tərəfdən isə sahə, xətt və nöqtə gerçək mövcudluq (me esti) və heç bir mahiyyət olmasalar da cisimdən daha çox mahiyyətlədirsə, onda yenə də mövcudluğun və şeylərin mahiyyətinin nə olduğu gözdən qaçırılmış olur.

Gerçəkdən göstərilən mənasızlıqla yanaşı yaranış və məhv olma ilə bağlı da cəfəngiyyət alınır. Yəni: əgər mahiyyət əvvəl mövcud olmamışdır, indi isə mövcuddur yaxud öncə mövcud olmuşdur indi yoxdur, onda hesab edilməlidir ki, mahiyyət bu tənəffüsə yaranış və məhvolma⁵ vasitə ilə məruz qalır. Amma nöqtə, xətt və sahə gah mövcud olub, gah mövcud olmasalar da, yenə də yaranış və məhvolma halında mövcud ola bilməzlər. Axı [iki] cisim birləşdikdə yaxud [bir cisim] bölündükdə, birinci halda-birləşmədə-dərhal bir sərhəd, ikinci halda-bölünmədə isə-iki sərhəd alınır. Beləliklə, cisimlər birləşdikdən sonra [bir sərhəd] artıq aradan çıxır, onlar ayrıldıqda isə əvvəlcə olmayan [sərhədlər] yaranır (bölünməz nöqtə ikiye bölünə bilməz ki⁶). Əgər [sərhədlər] yaranır və məhv olursa, onda onlar nədənsə yaranırlar. Zamanca «indi» ilə də məsələ bu cürdür. O da yaranma və məhvolma halında olmasa da yenə də daim başqa olur, göstərir ki, o mahiyyət deyil. Tamamilə

aydındır ki, nöqtə, xətt və sahə ilə də məsələ eynilə bu cürdür: onların da hamısına sərhədlər və bölünməzdir mühakiməsini aid etmək olar.

Altıncı fəsil

Ümumiyyətlə anlaşılmazlıq yarana bilər: hissələrlə qavranılan şeylər və aralıq predmetlərlə yanaşı hansısa başqa nəşə (məsələn, eydoslar hesab etdiyimizi) axtarmağa dəyərmi? Əgər bu iş riyazi predmetlərin bizi əhatə edən şeylərdən¹ onların arasında eyni bir növə məxsus olan çoxlu predmetlər olduğuna görə deyil, başqa nəşə ilə fərqləndiyinə görə edilərsə, onda onların başlanğıcları da ədədə görə məhdudlaşmayacaq (bütün hissələrlə qavranılan hərflərin ədədə görə deyil, [ancaq] növ üzrə məhdudlaşdığı kimi yox əgər nitqin müəyyən hecasını və ya müəyyən səsinə götürürlərsə-onda onlar ədəd üzrə də məhdudurlar; aralıq predmetlərlə də məsələ bu cürdür, çünki burada da eyni bir növə məxsus olan ədəd hüdudsuzdur). Beləliklə, əgər hissələrlə qavranılan predmetlər və riyazi predmetlərlə yanaşı bəzi filosofların eydos adlandırdığına bənzər heç nə mövcud deyilsə, onda ədəd üzrə tək və növ üzrə mahiyyət olmayacaq, şeylərin başlanğıcları da ədədə görə deyil, [yalnız] növ üzrə məhdudlaşacaq. Əgər [başlanğıcların ədəd üzrə və növ üzrə məhdud olması] zəruridirsə, onda bu əsasda eydosların da mövcud olduğunu qəbul etmək zəruridir. Həqiqətən də, əgər o şəxslər ki, eydosları qəbul edir və onların haqqında heç nə demirlər, onda onların istədiyi elə budur və onlar təsdiq etməlidirlər ki, hər eydos bir mahiyyətdir və eydoslardan heç biri təsadüfi deyildir.

Amma digər tərəfdən, əgər biz eydosların mövcudluğunu və başlanğıcların [təkcə] növə görə deyil, ədəd üzrə də tək olduğunu qəbul edərixsə, onda buradan labüdənlə irəli gələn mənasızlıqları biz artıq göstərmişik.²

Elementlərin imkan halında yaxud başqa cür mövcud olması məsələsi bilavasitə bununla³ bağlıdır. Əgər elementlər başqa cür mövcuddurlarsa, onda başlanğıclardan öncə başqa nəşə mövcud olmalıdır, çünki imkan göstərilən səbəbdən öncədir, halbuki bütün varlığın imkanda göstərilən qaydada mövcud olması zəruri deyil.

Əgər elementlər imkanda mövcuddurlarsa, onda heç bir varlığın olmadığı fikri tamamilə yolveriləndir. Doğrudan da, imkanda hələ var olmayan⁴ bir şeyin varlığı vardır: axu yaranan

hələ var olmayandır, ancaq varlığı mümkün olmayan heç nə yaranmır.

Başlanğıclara aid, eləcə də onların bir ümumi yaxud təkcələr olmasına dair çətin məsələlər bunlardır. Əgər onlar bir ümumdirsə, onda onlar mahiyyətlər ola bilməzlər, çünki [bir cinsin təkcələrinin] (koinon) hamısına xas olan hər zaman qeyri-müəyyənliyi göstərir, hansısa bir keyfiyyət, mahiyyət isə müəyyəndir; əgər özünü bütün [oxşar təkcələrə] xas olan müəyyən bir şey kimi göstərənin varlığı qəbul edilərsə və bir halda ki, canlı varlıqların hər biri müəyyən bir nəşəni və hansısa bir təki göstərirsə, onda Sokrat bir çox varlıqlardan ibarət olacaq: o həm özü, həm «insan», həm də «canlı varlıq» olacaq.

Beləliklə, əgər başlanğıclar bir ümumdirsə, onda məhz bu nəticələr alınır; əgər başlanğıclar ümumi deyil təkcə təbiətə malikdirsə, onda onlar [zəruri] biliyin predmeti olmayacaqlar, çünki nə haqda olur olsun [zəruri] bilik ümumi barədə bilikdir⁵. Odur ki, yalnız əgər başlanğıclar haqqında elm mövcud olmalıdırsa bu qəbildən olan başlanğıclardan öncə başqa başlanğıclar olacaqdır.

DÖRDÜNCÜ KİTAB (Q)

Birinci fəsil

Özliyündə varlığı və ona məxsus xüsusiyyətləri öyrənən bir elm vardır. Bu elm xüsusi adlanan elmlərin heç birinin eyni deyil, çünki digər elmlərdən heç biri özliyündə varlığın ümumi təbiətini tədqiq etmir, onların hamısı varlığın hansısa bir hissəsini ayırır və bu hissəyə xas olan özəllikləri öyrənir, məsələn, riyaziyyat elmləri kimi. Biz isə başlanğıcları və ali səbəbləri axtardığımızdan, aydındır ki, onlar nəşə bir özündə- varlığın (phuseos tinos kath hauten) başlanğıcları və səbəbləri olmalıdır. Əgər şeylərin elementlərini axtaranlar bu başlanğıcları axtarırlarsa, onda onların axtardığı elementlər nəşə bir təsadüfi varlığın elementləri deyil, özliyündə varlığın elementləri olmalıdır. Ona görə biz də özliyündə varlığın ilk səbəblərini tədqiq etməliyik.

İkinci fəsil

Doğrudur, varlıq haqqında fərqli anlamlarda danışılır, lakin hər zaman hansısa bir şeyə, bir təbiyə, mahiyyətə münasibətdə danışılır və adın eyni olmasına görə danışılmır, məsələn, bütün sağlamlıqlar sağlamlığa aiddir - yaxud onu özündə saxlayır, və ya ona təsir edir, yaxud onun əlamətidir ya da ona nail ola bilər; həkimlik sənətinə münasibətdə həkimlik də eynilə o cürdür (birini həkim adlandırırlar ona görə ki, o bu sənəti əldə etmişdir, digərini – bu sənətə qabiliyyəti olduğuna görə, başqasını – onu tətbiq etdiyinə görə həkim adlandırırlar) və biz başqa misallar da gətirə bilərik. Məsələn, eynilə bu cür varlıq haqqında da fərqli anlamlarda danışılır, ancaq hər dəfə bir başlanğıca münasibətdə danışılır: birini varlıq adlandırırlar mahiyyət olduğu üçün, başqasını-mahiyyətin halı olduğu üçün, digərini-mahiyyətə aparan yol¹ olduğu üçün və ya mahiyyəti və ona hansısa münasibətdə olanı hasil etdiyinə, doğurduğuna görə varlıq adlandırırlar; yaxud nəyinsə inkarı yaxud mahiyyətin inkarı olduğu üçün varlıq adlandırılır, biz də bu səbəbdən onun haqqında qeyri-varlıq kimi danışırıq, deyirik ki, o *qeyri-varlıqdır*. Bütün sağlamlıq bir elm tərəfindən tədqiq olunur və digər hallarda da iş bu cürdür. Çünki bu elm yalnız bir [cinsə] məxsus olan haqqında məlumat verəni

deyil, həm də bir mahiyyətə hansısa münasibətdə olan barədə məlumat verəni tədqiq etməlidir: axı o da müəyyən mənada bir [cinsə] məxsus olan barədə məlumat verir. Ona görə də aydındır ki, özlüyündə varlıq da bir elm tərəfindən tədqiq edilməlidir. Elm isə hər zaman başlıca olaraq birincini – qalanlarının asılı olduğunu tədqiq edir, bunun vasitəsilə də qalanları adlandırılır. Deməli, əgər birinci – mahiyyətdirsə, onda hesab edilə bilər ki, filosof mahiyyətlərin başlanğıclarını və səbəblərini bilməlidir.

[Mövcudluğun] hər bir cinsi bir elm tərəfindən tədqiq edilir, eləcə də bir hissə ilə qavranılır; belə ki, məsələn, qrammatika bir elm kimi nitqin bütün səbəblərini tədqiq edir. Odur ki, *özlüyündə* varlığın bütün növlərini cinsə görə bir elm, ayrı-ayrı növlərini isə – bu elmin növləri tədqiq edir.

Beləliklə, varlıq və tək – eynidirlər və onların təbiəti də birdir, çünki onlar başlanğıc və səbəb kimi bir-birinə imkan yaradır, ancaq bu onların eyni bir təriflə ifadə edilə bilməsi anlamında başa düşülməməlidir (Lakin onları bu cür anlamaqla iş dəyişmiş, əksinə bu daha münasib olardı). Doğrudan da «bir adam» və «adam», «mövcud adam» və «adam» - eynidir və nitqdə «o bir insandır» və «o insandır» deyimlərinin təkrarlanması fərqli mənaları ifadə etmir (aydındır ki, [«varlıq»] [«təkdən»] nə yaranışda, nə də məhv olmada ayrı deyildir, eləcə də «tək» [«varlıqdan»] ayrı deyildir]; belə ki, onların birləşdirilməsi burada mənəni dəyişdirmir və «tək» burada varlıqla müqayisədə başqa nəşə deyildir. Ondən əlavə, hər bir şeyin mahiyyətinin «tək» olduğu təsadüfi deyildir, eləcə də mahiyyət əslində varlıqdır. Deməli, təkin növləri nə qədərdirsə, varlığın da növləri o qədərdir və cinsə görə eyni bir elm, onların mahiyyətini tədqiq edir; mən, məsələn, bu cür oxşar olanların tədqiqini nəzərdə tuturam, həm də nəzərə almaq lazımdır ki, demək olar bütün əksliklər bu başlanğıca² bərabər tutulur; amma bu barədə «əksliklərin siyahısında»³ gözdən keçirdiklərimiz yetərlidir.

Fəlsəfinin də sahələri mahiyyətlərin növlərinin sayı qədərdir, belə ki, onlardan birinin birinci olması və hansısa başqasının sonrakı olması zəruridir. Çünki varlıq {və tək} bilavasitə⁴ cinslərə bölünürlər, ona görə elmlər də bu cinslərə uyğun gəlməlidir. Filosofla isə iş eynilə riyaziyyatçı adlandırılanla olduğu kimidir: riyaziyyatın da hissələri vardır, onda da bir birinci və ikinci və digər sonrakı⁵ elmlər vardır.

Sonra bir elm biri digərinə əks olanı tədqiq etdiyindən, təkə isə çox əks olduğundan, inkar və məhrumiyətdə bir elm tərəfindən tədqiq edilir, çünki hər iki halda⁶ inkar və məhrum aid olduğu tək tədqiq olunur (doğrudan da, biz deyirik ki, bu təkdir yaxud ümumiyyətlə heç nəyə və ya heç bir cinsə məxsus deyil; inkar zamanı tək üçün onun inkar olunandan heç bir fərqi müəyyənləşdirilmir, çünki inkar olunanın inkarı onun yoxluğudur; məhrum olunmada isə nədənsə məhrum olduğu təsdiq olunanın⁷ əsasında nəşə də vardır); təkə çox əks olduğundan, göstərdiyimiz bir elm yuxarıda⁸ sadələşdirməyə əks olanı da yəni onun başqasını və ya oxşar və bərabər olmayanı, eləcə də onlardan yaxud çox və təkdən⁹ irəli gələn hər şeyi dərk etməlidir. Buraya əkslik də daxildir: axı əkslik də bir fərkdir, fərq isə oxşarsızlıqdır (heterotes). Bu səbəbdən tək haqqında fərqli anlamlarda danışıldığı üçün onların da haqqında fərqli anlamlarda danışacaqlar, ancaq onların hamsının dərk edilməsi bir elmin işidir, çünki nə isə bir şey müxtəlif anlamlara malik olduqda deyil, o halda müxtəlif elmlər tərəfindən dərk edilir ki, onu [eyni] bir şeyə və heç bir başqa münasibətə tabe etdirmək olmaz. Amma bütün anlamlar [bizim bəhs etdiyimiz halda] nəşə birinciyə – birinci tək səviyyəsinə yüksəldiyindən, məsələn, hər şey tək kimi göstərildiyindən eyniyyət və müxtəlifliklə, eləcə də [digər?] əksliklərlə də məsələnin bu cür olduğu qəbul edilməlidir. Odur ki, hər birinin neçə anlamda işlədiyini fərqləndirib hər bir müddədə onun birinciyə necə münasibətdə olduğunu göstərmək lazımdır. Yəni: əksliklərdən biri birinciyə malik olduğu üçün onunla əlaqədərdir, digəri onu törətdiyinə görə, üçüncüsü – buna oxşar bir üsulla¹⁰ onunla bağlıdır.

Beləliklə, tamamilə aydındır {bu barədə çətinliklər şərh edilərkən söz getmişdi} ki, varlığı, təkə, əksliyi, eləcə də mahiyyəti və bu qəbildən olan kateqoriyaları bir elmdə izah etmək lazımdır (bu isə çətinliklər haqqında bölmədə məsələlərdən biri idi). Filosof bütün bunları tədqiq edə bilməlidir. Doğrudan da əgər bunlar filosofun işi deyilsə, onda məsələn, Sokrat və oturmuş Sokratın eyni olduğunu, bir şeyin əksliyi yalnız birdirmi və əksliyin nə olduğu və onun haqqında neçə anlamda danışıldığı kimi məsələləri kim araşdıracaq? Bütün digər məsələlər də bunun kimidir. Bütün bunlar ədəd və ya xətt yaxud od kimi götürülən təkin və varlığın deyil, özlüyündə təkin və varlığın mühüm xassələri (pathe kath hauta) olduğu üçün, aydındır ki, göstərilən elm eyni və oxşar,

bərabər olanı və bu qəbildən olan şeyləri və onlara əks olanları və onların xassələrini dərk etməlidir. Onları araşdıranların¹¹ səhvi də filosofa aid olmayan işlə məşğul olmalarında deyil, ondadır ki, xassələri birinci olan mahiyyət haqqında ağıllı mülahizə irəli sürümlər. Axı əgər ədəd [də] özlüyündə cüt və tək, ortaqlıq ölçülü və bərabərlik, əlavə və kəsir kimi xassələrə malikdirsə, nəzərə almaq lazımdır ki, bu xassələr özlüyündə ədədlərə və onların bir-birinə münasibətinə xasdır; əgər hərəkətli və hərəkətsiz, ağırlığı olan və olmayan¹² cisim də ona məxsus olan digər xassələrə malikdirsə, onda varlıq da ona məxsus xassələrə malikdir; bax filosof bu xassələrə münasibətdə həqiqəti gözdən keçirməlidir.

Bu onunla təsdiq olunur ki, dialektiklər və sofistlər filosoflar adı altında gizlənilirlər (çünki sofistika – yalnız yalançı müdrüklükdür, eləcə də dialektiklər hər şey haqqında mühakimə yürüdürlər, hər şey üçün ümumi olan isə - varlıqdır); bu haqda onlar ona görə mühakimə yürüdürlər ki, bu fəlsəfəyə məxsusdur. Doğrudan da, sofistika və dialektika da fəlsəfənin məşğul olduğu sahə ilə məşğul olurlar, ancaq fəlsəfə dialektikadan öz bacarığını tətbiq etmək üsuluna görə, sofistikadan isə həyat tərzinin seçiminə görə fərqlənir. Dialektika fəlsəfənin dərk etdiyini tədqiq etməyə can atır, sofistika isə - həqiqi yox, yalançı fəlsəfədir. Sonra, əksliklərin hər cütündə biri məhrum olandır və bütün əksliklər¹³ varlığa və yoxluğa, təkə və çoxə münəcər edilir, məsələn: sükunət – təkədən, hərəkət – çoxədən ibarət edilir; digər tərəfdən, hamı qəbul edir ki, mövcud şeylər və mahiyyət əksliklərdən törəyir; belə ki, bəziləri cüt və təkə, bir başqaları - istini və soyuğu, üçüncülər – hüdud və hüdudsuzluğu, dördüncülər – dostluğu və düşmənçiliyi başlanğıclar kimi qəbul edirlər. Yəqin ki, qalan bütün əksliklər təkə və çoxə münəcər oluna bilər (bu müddəanı [başqa yerdə] qəbul etdiyimiz kimi qüvvədə saxlayaq)¹⁴; başqaları tərəfindən qəbul edilən başlanğıclar isə artıq onların cinsləri kimi tək və çoxun altına düşürlər. Beləliklə, buradan da aydın olur ki, özlüyündə varlığın tədqiqi bir elmin işidir. Doğrudan da bunların hamısı ya əksliklərdir, ya da əksliklərdən törənir, əksliklərin başlanğıcları isə – tək və çoxdur. Onlar isə bir mənaya və ya gerçəkdən bir çox mənaya malik olmasından asılı olmayaraq bir elm tərəfindən tədqiq edilir. Amma əgər tək haqqında fərqli anlamlarda danışılırsa, onda yenə də onun digər anlamları birinci anlamına yaxınlaşdırıla bilər; onlara əks olanlarla da məsələ bu cürdür; artıq

buna görə də əgər varlıq və tək hər şey üçün ümumi və eyni şeylər deyilsə yaxud ayrıca mövcud deyilsə (doğrudan da mövcud deyillər), vəhdət isə bir halda yalnız biri ilə əlaqədə olmaqdan, digər halda isə – ardıcıl olmaqdan ibarətdir, artıq buna görə də, məsələn əksliyin və ya mükəmməlliyin nə olduğunu, varlığı və ya təkə, eyniyyət və fərqi yalnız müqəddimələr kimi tədqiq etmək həndəsəçinin işi deyil.

Deməli, aydın olur ki, özlüyündə varlığı və ona məxsus olanı tədqiq etmək bir elmin işidir və həmmən elm təkə mahiyyəti deyil, ona məxsus olanı: yuxarıda göstərilən əvvəlki və sonrakını, cins və növü, tam və hissəni və buna oxşar digər şeyləri tədqiq edir.

Üçüncü fəsil

İndi izah edilməlidir ki, bir tərəfdən, riyaziyyatda aksiom adlandırılanlarla, digər tərəfdən – mahiyyətlə bir elm yoxsa müxtəlif elmlər məşğul olmalıdır. Tamamilə aydındır ki, belə aksiomları bir elm yəni filosofun məşğul olduğu elm araşdırmalıdır, çünki bu aksiomlar bütün başqa mövcudluqlardan ayrıca götürülən hansısa bir mövcudluq üçün deyil, bütün mövcudluqlar üçün gücə malikdir. Onları isə hamı tətbiq edir, çünki onlar özlüyündə varlıq üçün həqiqidir, hər bir cins isə varlıqdır; ancaq onlar hər kəsə lazım olduğu qədər yəni sübut gətirilən cinsə yönəldiyi dərəcədə istifadə edilir. Deməli, bir halda ki, hər şey varlıqdır (varlıq isə hər şeyin ümumisidir) və aksiomlar hər şey üçün gücə malikdir, onda aydındır ki, özlüyündə varlığı dərk edən şəxs aksiomları da tədqiq etməlidir. Ona görə də xüsusini öyrənənlərdən heç biri heç cür aksiomların həqiqi olub ya olmadığını təsdiq etməyə girişmir – təbiət haqqında mühakimə yürüdən həndəsəçi, riyaziyyatçı tərəfindən belə hərəkət etmək tamamilə təbiidir: axı onlar hesab edirdilər ki, bütövlükdə təbiəti və varlığı [özlüyündə] öyrənən təkə onlardır. Ancaq təbiət haqqında düşünənlər arasında onlardan ucada duranlar da olduğu üçün (çünki təbiət varlığın yalnız bir cinsidir) ümumini və birinci mahiyyəti tədqiq edən aksiomları da gözdən keçirməlidir; təbiət haqqında təlimlərə gəlincə, onlar da bir müdrüklükdür, ancaq birinci deyil. Həqiqət haqqında başqa cür düşünənlərin [aksiomları] necə başa düşməyi araşdırmağa göstərdikləri cəhdlər onların analitikani² bilmədikləri ilə izah olunur, çünki araşdırmağa onları öyrənməkdən, onların³ haqqında

eşitdiklərindən yox, bu aksiomları artıq öncədən bilməklə başlanmalıdır.

Başlanğıcların əqli nəticə ilə tədqiqinin də filosofun yeni ümumiyyətlə hər cür mahiyyəti, onun təbiətinin necə olduğunu tədqiq edən işi olduğu aydındır. Hansısa bir sahədə daha çox biliyə malik olan isə öz predmetinin ən düzgün başlanğıclarını göstərə bilməlidir və deməli, özlüyündə mövcud olan haqqında belə biliyi olan kəs hər şey üçün başlanğıcları göstərmək halında olmalıdır. Bu kəs isə filosofdur. Bütün başlanğıclardan ən doğrusu isə odur ki, onun haqqında yanılmaq olmaz, çünki belə başlanğıc daha aydın (axı hamı o şey ki, aydın deyil, onda yanılır) və hər cür təxminlikdən azad olmalıdır. Doğrudan da, mövcudluqdan nəyisə dərk edən hər kəs üçün bilməsi zəruri olan başlanğıc mülahizə deyildir; hər hansı bir şeyi dərk edən insan dərk etdiyi şey haqqında zəruri biliyə araşdırmağa başlayanda artıq bilməlidir. Beləliklə, aydındır ki, belə başlanğıc bütün digərlərindən daha düzgün, həqiqi başlanğıcdır; bu başlanğıcın nədən ibarət olmasını isə indi göstərəcəyik. Yəni: eyni bir şeyin eyni bir zamanda və eyni bir münasibətdə⁴ bir predmetə məxsus olması və həm də məxsus olmaması mümkün deyil (bizim hələ dəqiqləşdirəcəyimiz bütün digər başlanğıclar sözlərdə yarana biləcək çətinliklərdən qaçmaq naminə qoy dəqiqləşsin) – bu, əlbəttə bütün başlanğıclardan ən düzgünüdür, yuxarıda verilən tərif⁵ ona uyğun gəlir. Əlbəttə heç kəs eyni bir şeyi mövcud olan və mövcud olmayanı saya bilməz – bunu bəzilərinin dediyinə görə Heraklit söyləmişdir; ancaq iş ondadır ki, sözdə təsdiq edilənin gerçək olduğunu saymağa lüzum yoxdur. Əgər əksliklərin eyni bir zamanda eyni bir şeyə məxsus olması mümkün deyilsə (qoy bu müddəanın⁶ adı dəqiqləşdirilməsi bizim tərəfdən verilmiş olsun) və əgər bir rəy digərinə əksdirsə, ziddiyyət var⁷, onda aydındır ki, eyni bir adam eyni bir zamanda bir şeyi mövcud olan və mövcud olmayan hesab edə bilməz; doğrudan da bunda yanılan insan eyni bir zamanda biri digərinə əks olan rəylərə malik olardı. Odur ki, sübut gətirən hər bir kəs sübutu sonuncu müddəa kimi bu müddəaya münəcə edir: axı təbiətən o müddəa hətta bütün digər aksiomlar üçün başlanğıcdır.

Dördüncü fəsil

Lakin söylədimiz kimi elə insanlar var ki, özləri də deyirlər ki, eyni bir şey eyni vaxtda həm ola, həm də olmaya bilər və təsdiq edirlər ki, bu tamamilə mümkündür. Bu rəyə təbiət haqqında düşüncələrin çoxu tərəfdardır¹. Biz isə qəbul etmişik ki, eyni bir vaxtda var olub həm də yox olmaq mümkün deyil və bunun əsasında göstərmişik ki, bu bütün başlanğıclardan ən düzgünüdür.

Amma bəziləri nəzakətsizliklə bunu sübut etməyi tələb edirlər, axı sübut axtarmağın nə üçün lazım olduğunu və nə üçün lazım olmadığını bilməmək cahillikdir. Doğrudan da istisnasız olaraq hər şey üçün sübutun olması mümkünsüzdür (axı əks təqdirdə sonsuzluğa getmək lazım gələrdi, ancaq bu halda da sübut əldə olunmazdı); ancaq əgər nə üçünsə sübut axtarmaq lazımdırsa, onda hesab etmək olar ki, onlar² hansı başlanğıcı daha çox [sübut tələb etməyən] başlanğıc saydıqlarını deyə bilməyəcəklər.

Hər halda onların iddiasını da təkzib yolu ilə sübut etmək olar yəni əgər bizə etiraz edən nəse söylərsə onu təkzib etməklə sübut edərik ki, məsələ elə ola bilməz³; əgər o heç nə demirsə, onda heç bir şey üçün sübutu olmayana qarşı sübut axtarmaq gülməli olardı, çünki onun sübut üçün əsasları yoxdur: axı belə insan uşağa bənzəyir. Təkzibedici sübuta gəlincə inanım fikrimcə o adı sübutdan fərqlənir: adı sübut gətirənlər hesab etmək olar ki, əvvəlcə sübut edilməli⁴ olanı öncədən düşünürlər; bunda əgər başqası⁵ təqsirlidirsə, onda burada sübut yox, təkzib vardır. Bütün belə dəlillərin çıxış nöqtəsi [rəqibdən] nəyinsə mövcud olduğunu və ya mövcud olmadığını etiraf etməsini tələb etmək deyil, ondan ibarətdir ki, deyilən onun özü və başqası üçün heç olmasa bir şey demək olsun; əgər o nəse deyirsə, onda bu zəruridir, başqa cür o nə özünə, nə də başqasına heç nə demiş olmur. Ancaq əgər bu zərurəti qəbul edirlərsə, onda artıq sübut⁶ mümkündür; doğrudan da o zaman ortada bir müəyyənlik olacaq. Lakin sübut üçün zəmini sübut edən yox, mühakiməni müdafiə edən yaradır: mühakiməyə etiraz edərək onu müdafiə edir. Bundan əlavə də kim razılaşırsa⁷, həm də sübutla yanaşı bir həqiqətin də olduğu ilə razılaşıb olur {belə ki, bir şey [eyni bir zamanda] bu cür və başqa cür ola bilməz}. Beləliklə, ilk öncə aydın olur ki, «olmaq» və «olmamaq» sözləri müəyyən bir mənəni bildirirlər, deməli, nə isə bir şey [eyni

bir zamanda] həm bu cür, həm də başqa cür ola bilməz. Sonra, əgər «insan» sözü qismən biri göstərsə, onda qoy bu «iki ayaqlı canlı varlıq» olsun. «Qismən biri göstərir» dedikdə, mən düşünürəm ki, əgər «insan» bu qarşımdakıdırsa, onda insan olan üçün «insan olmaq» ifadəsi ancaq bu qarşımdakı insanı bildirəcək (bu zaman kiminsə söz bir çox anlam daşıyır deməsinin önəmi yoxdur, təki bunlar müəyyən sayda olsun; bu halda hər bir anlam və ya məna üçün xüsusi bir ad seçmək mümkün olardı; mən nəzərdə tuturam ki, məsələn, əgər kimsə desə ki, «insan» sözünün bir yox bir neçə anlamı vardır və «iki ayaqlı canlı varlıq» onun yalnız mənalardan biridir, bundan başqa da müəyyən sayda başqa anlamları olsaydı, onda hər bir anlam üçün özəl ad seçmək olardı. Əgər belə olmasaydı, desəydilər ki, sözün anlamları son dərəcə çoxdur, onda tamamilə aydındır ki, nitq mümkün olmazdı; gerçəkdən, nəse bir mənanı göstərməmək – heç nə göstərməmək anlamına gəlmir; əgər sözlər [müəyyən] heç nəyi bildirmirsə, onda lehinə və ələhinə olan hər bir mühakimə heçdir, gerçəkdən isə öz müdafiən üçün bütün mühakimələr anlamsızdır, çünki əgər nəse bir şey düşünmürlərsə nəse düşünmək mümkün deyil; əgər nə isə bir şey düşünülürsə, onda ona bir ad seçmək mümkündür).

Deməli, söz artıq deyildiyi kimi nəyi isə bildirir, həm də hansısa bir mənanı bildirir. Əgər «insan» sözü təkcə birinə aid [nə isəni] deyil, həm də bu birin özünü (bir insan fərdini – T.A.) göstərsə, o zaman «insan olmaq» sözü insan olmamağı bildirməz (axı biz hesab edirik ki, «bir nəisəni bildirmək» - «bir nəseyə aid olanı bildirmir», əks halda «savadlı» da, «ağbəniz» də «insan» da [eyni bir] şeyi göstərirdi, deməli, hamısı eyni olardı, çünki hamısı eyni mənalı olardı).

Eləcə də eyni bir şey [eyni bir zamanda] həm var həm də yox ola bilməz, ancaq söz çoxmənalı olduqda, məsələn, əgər bizim insan adlandırdığımızı başqaları insan adlandırmasaydılar, onda o eyni bir zamanda həm insan ola həm də olmaya bilməzdi; ancaq məsələ eyni bir şeyin eyni bir zamanda həm insan adlandırılmasında həm də insan adlandırılmamasında deyil, ondadır ki, o şey [eyni zamanda] həm o, həm də o biri ola bilərmi. Əgər «insan» və «qeyri-insan» sözləri müxtəlif anlamları bildirmirsə, onda aydındır ki, «insan olmamaq» və «insan olmaq» sözləri müxtəlifliyi bildirmir, belə ki, insan olmaq elə insan

olmamaqdır, çünki onların hər ikisi bir şey olardı: axı «bir olmaq» yaxud «eyni olmaq» göstərir ki, məsələn, «geyim» və «don» - əgər mənaları bildirsə – eynidir. Halbuki, göstərdik ki, «insan» və «qeyri-insan» müxtəlif mənalara göstərir.

Əgər bir şey haqqında düzgün deyilsə ki, o insandır, onda o hökmən iki ayaqlı canlı varlıq olmalıdır (axı göstəriləndiyi kimi elə bu da «insan» bildirir); əgər bu zəruridirsə, onda o eyni bir vaxtda iki ayaqlı canlı varlıq olmaya bilməz (çünki «zəruri olmalıdır» elə «olmaya bilməz» deməkdir). Deməli, eyni bir şey haqqında o insandır və insan deyil demək düzgün olmaz.

Bu mühakimə insan olmamaq deyiminə də tətbiq edilə bilər; doğrudan da, «insan olmaq» və «insan olmamaq» əgər artıq «ağbəniz» və «insan olmamaq» - müxtəliflikdirsə, onda «insan olmaq» və «insan olmamaq» fərqliliyi bildirir: axı «insan olmaq» və «insan olmamaq» bir-birinə [«ağbəniz olmaq» və «insan olmaq»] sözlərinə nisbətən daha çox əksdir, çünki onlar artıq müxtəlif mənalara daşıyırlar. Əgər desələr ki, «ağbəniz» sözü də [«insan»] sözünün göstərdiyini göstərir, onda biz yenə də əvvəl⁸ dediyimizi deyərək yəni deyərək ki, bu halda təkcə bir-birinə əks olanlar deyil, hamısı eynidir. Ancaq əgər bu mümkün deyilsə, əgər yalnız mübahisə edən ona verilən suala cavab verirsə, onda yuxarıda göstərilən nəticə⁹ alınır.

Əgər o bir başa qoyulmuş suala cavabına inkarı da əlavə edirsə, onda bu suala cavab olmayacaq. Əlbəttə eyni bir şeyin insan və «ağbəniz» və digər çox müxtəlif xassələrə malik olmasına heç kim mane olmur, amma bu qarşıdakı insandır yoxsa insan deyil sualına cavabda bir mənanı malik olan fikir söyləmək lazımdır və onun ağbəniz, yekəpər və s. olduğunu əlavə etmək lazım deyil: təsadüfi xassələr son dərəcə çox olduğundan onların hamısını sadalamaq mümkün deyil; qoy mübahisə edən ya onların hamısını sadalasın ya da heç birinin adını çəkməsin. Eləcə də hətta eyni bir varlıq nə qədər istəyir qoy o qədər insan olsun və insan olmasın – bu insandır sualına cavabı onun həm də insan olmadığını, olan və olmayan digər təsadüfi xassələri də əlavə edilməməlidir; əgər mübahisə edən bunu edirsə, onda artıq bu müzakirə deyildir.

Ümumiyyətlə, bu baxışa¹⁰ tərəfdar olanlar mahiyyəti və şeylərin varlığının əsasını inkar etmiş olurlar: onlar deməli olurlar ki, hər şey təsadüfi, keçicidir və sözün həqiqi mənasında insanın

varlığı və ya canlı mövcudluğun valığı yoxdur. Doğrudan da, əgər insan varlığında həqiqi mənada nəşə varsa, onda bu qeyri-insan varlığı yaxud insanın qeyri-varlığı deyildir (axı onların hər ikisi həqiqi mənada insan varlığının inkarıdır), çünki biri göstəriləndir¹¹, bu isə nəyinsə mahiyyətidir¹². Nəyinsə mahiyyətini bildirmək isə o nəyinsənin varlığını başqa nə isə olmadığı anlamını daşıyır. Əgər həqiqi mənada insan olmaq həqiqi mənada insan olmamağı bildirirsə, onda insan olmaq həm də başqa nəşədir¹³. Ona görə də bu baxışın tərəfdarları təsdiq etməyə məcburdurlar ki, heç bir şey üçün [mahiyəti göstərən] müəyyənlik ola bilməz, mövcud olan hər şey isə təsadüfidir. Axı, mahiyyət və təsadüf bir-birindən bununla fərqlənirlər; belə ki, məsələn ağbənizlik insan üçün bir təsadüf, keçici haldır, çünki o ağbənizdir, ancaq ağılıq deyildir. Əgər hər şeyə təsadüf deyilsəydi, onda bir halda ki, həmişə təsadüf bir predmet haqqında deyiləni göstərir, deməli, bu halda heç bir birinci olmazdı. Bu isə sonsuzluğa aparardı. Ancaq bu mümkün deyil, belə ki, yalnız iki təsadüfi xassəni bir-birilə əlaqələndirmək olar. Doğrudan da, eyni bir şey üçün iki predmet eyni zamanda təsadüflədirsə, onda təsadüf təsadüf üçün təsadüf, keçici deyildir. Mən nəzərdə tuturam ki, məsələn, ağbəniz təhsillidir, təhsilli ağbənizdir, çünki onların hər ikisi insan üçün təsadüfidir. Ancaq «Sokrat savadlıdır» deyimi onların hər ikisinin - [«Sokrat» və «savadlı»] - bir başqası üçün təsadüf olduğu mənasını vermir. Bir sıra təsadüfi, keçici xassələr haqqında bu mənada, başqa təsadüfi xassələr barəsində əvvəl göstərilən anlamda danışıldığı üçün ağbənizlik Sokrat üçün təsadüfidir anlamında götürülən təsadüflər sonsuzluğa¹⁴ qədər davam edə bilməz, çünki bütün təsadüfi xassələrdən hansısa bir tək alınma bilməz. Ancaq, əlbəttə «ağbənizlik» xassəsi üçün də başqa bir təsadüfi xassə, ola bilməz. Axı «savad» «savadlı» üçün «ağbənizlikdən» daha artıq dərəcədə təsadüfi xassə deyildir; bununla birlikdə müəyyənləşdirilmişdir ki, bu anlamda da təsadüfi xassələr vardır, «savadlılığın» Sokrat üçün təsadüfi xassə olması anlamında da təsadüfi xassələr vardır; bu sonuncu anlamda təsadüf olan təsadüf üçün təsadüf olmayıb yalnız birinci anlamda təsadüfidir; deməli, xassələrin hamısı təsadüflər kimi görünməyəcək. Beləliklə, bu halda mahiyyəti bildirən nə isə olmalıdır. Əgər belədirsə, onda sübut edilmiş olur ki, biri digərinə zidd olanlar birlikdə özlərini göstərə bilməzlər.

Sonra, əgər eyni bir şeyə aid olan əksliklərin hamısı birlikdə həqiqət olsaydı, onda aydındır ki, onların hamısı [eyni] olardı. Doğrudan da, bir halda ki, hər bir predmet barədə nəyi isə təsdiq də, inkar etmək də mümkündür - Protaqorun¹⁵ təlimini qəbul edənlər üçün isə bu zəruridir - onda eyni bir şey triyer¹⁶ də, divar da, insan da ola bilər. Həqiqətən də, kim ki, insanı triyer saymır, onda aydındır ki, o triyer deyildir. Bir halda ki, biri digərinə əks olanlar həqiqidirlər, onda o insan da triyerdir. Bu halda da Anaşaqorda alınan nəticə alınır: «bütün şeylər birlikdədir», deməli, heç nə həqiqi mövcud deyil. Ona görə də, görünür ki, onlar mövcud olan haqqında danışıqlarını güman edərək qeyri-mövcudluq haqqında, qeyri-mövcudluq, yoxluq haqqında qeyri-müəyyən danışirlər, çünki qeyri-müəyyən gerçəklikdə deyil, imkanda mövcuddur. Ancaq onlar hər şeyi təsdiq və inkar etməyə məcburdurlar. Doğrudan da, əgər hər bir predmetin inkarı yol veriləndirsə, hansısa başqa bir predmetə məxsus olmayanın inkarı isə yol verilməzdirsə, onda bu cəfəngiyyatdan başqa bir şey deyil. Belə ki, məsələn, insan haqqında doğrudan da deyilsə ki, o insan deyil, onda aydındır ki, onun triyer olması və ya olmamasını söyləmək düzgün olardı. Əgər təsdiq düzgündürsə, onda inkarın da düzgün olması zəruridir; əgər təsdiq yolverilməzdirsə, onda hər halda [müvafiq] inkar predmetin özünün inkarından daha yol verilən olacaq. Əgər buna görə də hətta bu inkar yolveriləndirsə, onda o predmetin triyer olmasının inkarı da yolveriləndir; əgər bu inkardırsa, onda həm də təsdiqdir.

Bu müddəanı söyləyənlər üçün bax belə nəticə alınır, bir də o nəticə alınır ki, [hər bir halda] ya təsdiq ya da inkar etmək zəruri deyil. Doğrudan da, birisinin həm insan olduğu həm də insan olmadığı həqiqətdirsə, onda aydındır ki, onun insan olduğu və insan olmadığı da həqiqi deyil, çünki iki müddəə üçün iki inkar vardır, əgər göstərilən müddəə iki müddəadan ibarət ifadədirsə, onda bu müddəaya əks olan inkar da bir olacaq.

Sonra, bütün hallarda məsələ ya onların dediyi kimidir, onda bir şey həm ağıdır, həm də ağ deyil, həm mövcuddur, həm də mövcud deyil (bunu bütün başqa təsdiqlər və inkarlar haqqında da demək olar, ya da məsələ bütün hallarda belə olmayıb bəzi hallarda belədir, bəzi hallarda isə yox). Əgər məsələ bütün hallarda belə deyilsə, onda bu cür yanaşmanın düzgün olmadığı təsdiqlər və inkarlara da münasibətdə razılıq vardır¹⁷; əgər bütün hallarda

məsələ belədirsə, onda yenə də bir şeyə münasibətdə təsdiq yolveriləndirsə, ona münasibətdə inkar da yolveriləndir və əksinə inkar yolveriləndirsə təsdiq də yolveriləndir, ya da təsdiqin yolverilən olduğuna münasibətdə doğrudan da inkar yolverilən olsa da inkar edilənə münasibətdə həmişə təsdiq mümkün və yolverilən deyil. Əgər buna yol verilirə, onda hesab etmək olar ki, mövcud olmayan nəşə vardır və bu müddəa həqiqi olardı; əgər qeyri-varlıq həqiqi və aydın bir nəşədirsə, onda ona əks olan müddəa daha aydın müddəa olardı. Əgər inkarın aid olduğunu eyni dərəcədə təsdiq emək olarsa, onda yenə də ya təsdiq və inkarı ayırdıqda (məsələn, bir şeyin ağ olduğunu və əksinə, ağ olmadığını təsdiq etdikdə) düzgün danışmış olurlar, ya da yalan. Əgər təsdiq və inkarı bir-birindən ayırdıqda düzgün danışdırlarsa, onda bu halda onların heç biri¹⁸ ifadə edilmir və onda heç bir şey baş vermiş olmur (amma olmayan bir şey necə danışa və yeriyə bilər?); ondan başqa, o zaman, məsələn, öncə söylədiyimiz kimi insan, allah, trier və onlara əks olanlar¹⁹ eyni olardı (gerçəkdən də, əgər biri digərinə əks olanların hər biri haqqında eyni müddəa irəli sürülərsə, onda o əksliklərdən biri digərindən heç nə ilə fərqlənməyəcək, çünki əgər o fərqlənmiş olsaydı, onda bu fərq [onun üçün] gerçək və yalnız ona məxsus²⁰ olmuş olardı). Ancaq eynilə bu nəticə, əgər təsdiq və inkarı bir-birindən ayırdıqda düzgün danışmaq mümkündürsə, onda da alınır; ondan başqa, hamının həm düz, həm də yalan danışdığı nəticəsi də alınır və bunu təsdiq edən özünü etiraf etməlidir ki, düz danışmır. Eyni zamanda aydındır ki, onunla mübahisə əbəsdir: axı o [müəyyən] heç nə demir. Doğrudan da, o nə hə deyir, nə də yox, həm hə deyir, həm də yox, sonra yenə də onların hər ikisini inkar edir, deyir ki, bu nə elədir, nə də belə, çünki başqa cür desə müəyyən bir nəticə alınar. Sonra, əgər təsdiq həqiqi olduqda inkar yalan, inkar həqiqi olduqda təsdiq (iqrar) yalan olsaydı eyni bir şey birlikdə təsdiq və inkar edildiyi üçün düzgün olmazdı. Amma deyə bilərlər ki, biz bununla²¹ ilk başlanğıcdan sübut edilməli (to keimenon) olanı təsdiq edirik.

Sonra, məsələnin ya bu cür olduğunu, ya da bu cür olmadığını hesab edən yanılmırmı və bu cür olduğunu da, bu cür olmadığını da qəbul edən düzgün danışırımı? Əgər o düzgün danışarsa, onda şeylərin təbiətinin bu cür olduğunu təsdiq etməyin nə anlamı var? Əgər o yalan danışarsa, birinci baxışa tərəf olan isə daha düzgün²² danışarsa, onda onun üçün məsələ müəyyən şəkildə alınmış olur və

demək olar ki, (an) bu həqiqidir və eyni bir zamanda həqiqi olmaya bilməz: axı öncədən biz göstərdik ki, eyni bir şey haqqında və eyni zamanda eyni bir müddəa həm doğru, həm də yalan ola bilməz. Əgər hamı eyni qaydada yalan və doğru danışarsa, onda bunun belə olduğunu hesab edənlə nəşə demək və anlatmaq olmaz, çünki o eyni anda hə və yox deyir. Amma əgər onun heç bir rəyi yoxdursa və nəyisə eyni dərəcədə həm hesab edir, həm də hesab etmirsə, onda doğrudan da onun uşaqdan fərqi nədədir? Bu isə özəlliklə ondan aydın olur ki, əslində heç kim: nə başqaları, nə də bu müddəanı irəli sürən belə baxışlara söykənmirlər. Doğrudan da, belə adam nə üçün Meqara getdiyini təxəyyül edib evdə qalmır ora gedir? Nə üçün o, səhər tezdən quyuya və ya yarlıqana (əgər onların yanındaırsa) atılır, ora düşməyi eyni dərəcədə pis və yaxşı hesab etməyərək ehtiyatla hərəkət edir? Aydındır ki, ora düşməyi pis, düşməməyi isə yaxşı sayır. Amma belədirsə, onda o insan olanı insan, insan olmayanı isə insan olmayan varlıqlar kimi qəbul etməlidir²³, acını acı, şirini şirin saymalıdır. Axı o [məsələn], su içməyin yaxud kiminləsə görüşməyin yaxşı olduğunu hesaba aldıqdan sonra onları axtardıqda hər şeyi eyni dərəcədə, eyni cür qəbul etmir, halbuki əgər eyni bir varlıq eyni dərəcədə həm insandır, həm də insan deyilsə – o hər şeyi eyni saymalıdır. Amma deyildiyi kimi, hər bir insan bir şeydən çəkinirsə, digərindən çəkinmir. Odur ki, hamı nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu tam müəyyənliklə (haplōs) qəbul edir. Əgər insanlar bunu bilik əsasında deyil, yalnız rəy əsasında qəbul edirlərsə, onda xəstəyə sağlamlığına sağlam adandan daha çox qayğı göstərməsi lazım olduğu kimi rəy əsasında hərəkət edən adamlar üçün də həqiqətin qayğısına daha çox qalmaq zərurətdir, çünki yalnız rəyi olan adam biliyi olan adamla müqayisədə həqiqətə sağlam yanaşa bilməz.

Sonra, qoy hər şey istədiyi qədər «belə olsun [həm də] belə olmasın» yenə də «çox» və ya «az» şeylərin təbiətindədir; doğrudan da, biz «ikini» və «üçü» eyni bir cütlə ədəd adlandıra bilmərik və dördü beş yerinə və dördü min yerinə qəbul edənlər eyni dərəcədə yanılmırlar. Əgər onlar eyni dərəcədə yanılmırlarsa, onda aydındır ki, biri az yanılır, deməli, az yanılan daha haqlıdır. Əgər yuxarı dərəcə yaxındırsa²⁴, onda daha həqiqi olanın yaxınlaşdığı bir həqiqi mövcud olmalıdır. Əgər bu da yoxdursa, onda hər halda daha düzgün və həqiqi bir şey vardır və hesab etmək olar ki, biz

düşüncənin kömiyyə ilə bir şeyi müəyyənləşdirməyə əngəl olan bir tərəfli təlimdən azad olmuşuq.

Beşinci fəsil

Protaqorun da təlimi [indicə araşdırdığımız] bu rəydən doğur və onların hər ikisi mütləq eyni dərəcədə doğru yaxud yalan olmalıdır. Həqiqətən, əgər güman və təsəvvür edilənlərin hamısı həqiqətdirsə, onların hamısı eyni bir vaxtda həqiqi də, yalan da¹ olmalıdır. Axı çox adamda bir-birinə əks baxışlar olur və bu zaman onlar hesab edirlər ki, onlarla eyni rəydə olmayanlar yanılırlar; belə ki, eyni bir şey həm olmalıdır, həm də olmamalıdır. Əgər belədirsə², onda bütün rəylərin həqiqi olması zəruridir, çünki yanılanların və düzgün danışanların rəyləri bir-birinə əksdir; əgər mövcud olan şeylə məsələ bu cürdürsə, onda hamı düzgün danışır.

Beləliklə, aydındır ki, bu təlimlərin hər ikisi eyni bir fikir tərzindən irəli gəlir. Lakin onların hamısı ilə eyni müzakirə aparmaq olmaz: bəzilərini inandırmaq, bəzilərini isə kənarlaşdırmaq [sözlə] lazımdır. Gerçəkdən, əgər birisi şübhə sayəsində belə rəyə gəlsə, bilməzliyi müalicə etmək asandır (çünki onların sözlərinə yox fikirlərinə etiraz etmək lazımdır). Ancaq kim ki, yalnız danışmaq xətinə belə danışsın, onda ona qarşı tək vasitə – onun nitqinin yalnız səslərdən və sözlərdən ibarət olduğunu göstərməklə ifşa edilməsidir. O kəsdə ki, bu rəy şübhə³ sayəsində yaranmışdır, deməli, onu bu rəyə hiss ilə qavranılan predmetin araşdırılması gətirmişdir. Belə adamlar düşünür ki, ziddiyyət və əksliklər bir araya sığa bilər; çünki onlar görürlər ki, əksliklər eyni bir şeydən baş verir; əgər beləliklə qeyri-varlıq yarana bilməzsə, onda şey öncədən eyni dərəcədə hər iki əkslikdən ibarət olmuşdur; Anaksaqorun da söylədiyi kimi hər şey hər şeylə⁴ qarışmışdır; Demokrit də belə düşünürdü: təsdiq edirdi ki, boşluq və doluluq hər bir hissəcikdə⁵ eyni dərəcədədir, ancaq onun sözündə o da qeyd olunur ki, onlardan biri (doluluq – T.A.) digəri (boşluq – T.A.) isə qeyri-varlıqdır. Deməli, belə mülahizələr əsasında baxışa gələnlərə biz deyirik ki, onlar bir mənada haqlıdırlar, bir anlamda isə yanılırlar. İş ondadır ki, varlıq haqqında iki anlamda danışirlar, varlığın qeyri-varlıqdan yaranmasının mümkünlüyü anlamında və bunun mümkünsüzlüyü anlamında; və deyirlər ki, eyni bir şey həm varlıq həm də qeyri-varlıq ola bilər, ancaq eyni bir münasibətdə bu

mümkün deyil. Doğrudan da, imkanda eyni bir şey [hər iki] əksliklə birlikdə ola bilər, gerçəklikdə isə yox. Ondan başqa da bu insanlardan biz tələb edirik ki, ümumiyyətlə, nə hərəkətə, nə məhv olmaya, nə də yaranışa məxsus olmayan başqa bir mahiyyətin də olduğunu qəbul etsinlər.

Habelə, [bütün] təsəvvürlərin həqiqi olduğu fikrinə də bəzi adamları hissi qavranılan predmetlərin gözdən keçirilməsi gətirmişdir. Onlar hesab edirlər ki, həqiqət haqqında mühakimə yürütmək az yaxud çox saylı insanların [rəyinə] söykənməklə olmaz: eyni bir şey bir adama şirin, başqasına isə acı gələ bilər, belə ki, əgər hamı xəstə yaxud dəli, iki və ya üç nəfər isə sağlam və ya sağlam düşüncəli olsaydı, onda o iki-üç nəfər xəstə və dəli olardı qalanları isə yox.

Ondan başqa, onlar deyirlər ki, bütün başqa heyvanlarda eyni bir şey haqqında olan təsəvvür bizdə və hətta ayrıca bir insan hisslərlə qavradıqda ondan yaranan təsəvvürə əksdir–eyni bir şey insanda həmişə eyni görünür. Belə ki, bu təsəvvürlərdən hansının həqiqi, hansının yalan olduğu aydın deyil, çünki onlardan biri digərlərindən çox həqiqi olmayıb hamısı eyni dərəcədə həqiqidir. Odur ki, Demokrit də təsdiq edir ki, ya heç nə həqiqi deyil, ya da hər halda həqiqi olan bizə bəlli deyil.

Ümumiyyətlə, isə onlar düşüncəni hissi qavrayışla eyniləşdirdiklərindən, hissi qavrayışı isə dəyişkən saydıqlarından hissi olanların hamısını həqiqət elan etməli olurlar. Bunun əsasında da Empedokl, Demokrit və az qala bütün digər filosoflar belə baxışlara yuvarlanmışlar. Gerçəkdən Empedokl da təsdiq edir ki, bizim durumumuzun dəyişməsilə düşüncəmiz də dəyişilir.

İnsanda ağıl dünyaya uyğun idrakla böyüyür⁶.

Başqa bir yerdə isə o deyir:

Onlar da başqalaşdıqlarından,

Fikirləri də yeniləşir hər zaman⁷...

Parmenid də bu cür danışır:

Hər insanda çevik əzalar birləşdiyi kimi

İnsan ağılı da onun kimi:

İnsanlarda–hamıda və hər kəsdə eynidir düşünən –

Əslində təbiət əzalarıdır, çünki fikri böyükdür⁸.

Anaksaqorun bəzi dostlarına söylədiyi kəlamında deyilir ki, onlar şeyləri necə qəbul etsələr şeylər onlar üçün o cür də olacaq.

Homerin də bu rəydə olduğu təsdiq edilir: onun təsəvvüründə zərbədən kar olmuş Hektorda «fikirlər başqa cürdür», deməli, dəlillər düşünülür, ancaq başqa cür. Beləliklə, aydın olur ki, əgər onların hər ikisi təfəkkürdürsə, onda belə çıxır ki, şeylər eyni bir zamanda bu və başqa durumda olurlar. Ən böyük çətinlik də buradan irəli gəlir: əgər əldə edilməsi mümkün olan həqiqəti artıq dərəcədə görən insanlar (axı onlar həqiqəti daha çox axtarır və daha çox sevirilər) belə rəydədirlərsə və onları həqiqətlə bağlı söyləyirlərsə, onda fəlsəfə ilə yenidən məşğul olmağa başlayan gerçəkdən də necə ruhdan düşməsin? Axı belə durumda həqiqət axtarmaq – əldə olunmaz bir şeyin arxasınca qaçmağa bənzər.

Onların belə rəyə gəlməsinin səbəbi ondadır ki, varlığa münasibətdə həqiqəti aydınlaşdırarkən, onlar yalnız hissi qavranılanı varlıq saymışlar; halbuki, təbiətə hissi qavranılan əhəmiyyətli dərəcədə də qeyri-müəyyəndir və yuxarıda söylədiyimiz¹⁰ kimi mövcud olur; ona görə də onlar həqiqətəbənzər danışsalar da haqlı deyillər (çünki belə danışmaq Epixarmin Ksenofona qarşı danışmasından çox münasibdir¹¹). Ondən başqa, onlar bütün təbiətin hərəkətdə olduğunu görərək və dəyişilənə aid heç bir həqiqətin olmadığını hesab edərək təsdiq etməyə başladılar ki, bütün yönərdən dəyişilən haqqında düzgün danışmaq mümkün deyil. Bu mülahizənin əsasında da yada saldıığımız rəylərdən daha birtərəfli rəy – özünü Heraklitin davamçıları sayanların rəyi irəli gəlmişdir; onların arasında son nəticədə Heraklitin axar çaya iki dəfə girmək olmaz deyiminə irad tutaraq heç bir dəfə də girmək olmaz deyən Kratil də vardır.

Biz isə bu mühakiməyə qarşı olub deyirik ki, dəyişilən dəyişikliyə məruz qalana qədər gerçəkdən bu insanlara onu qeyri-mövcud saymaq üçün müəyyən əsas verir, lakin hər halda bu mübahisəlidir; doğrudan da, nəyə itirən itiriləndən [hələ] nəyə saxlayır və yaranandan nəyə artıq olmalıdır. Ümumiyyətlə, əgər bir şey məhv olursa, ondan nəyə qalmalıdır, nəyə yarandıqda isə nədən yaranıbsa o mövcud olmalıdır və o nə ilə yaradılıbsa o da sonsuzluğa gedə bilməz¹². Ancaq bununla yanaşı göstərə bilərik ki, kəmiyyətdə dəyişiklik və keyfiyyətdə dəyişiklik¹³ eyni deyil. Kəmiyyətə şeylər daimi olmasa da, biz onların hamısını formaları üzrə dərk edirik. Ondən başqa, bu baxış üzərində dayananlar¹⁴ o cəhətdən irada layiqdirlər ki, onlar hissi qavranılan şeylər arasında çox az şeylərlə məsələnin təsvir edilən¹⁵ kimi olduğunu hətta

görsələr də bunu bütün dünyaya aid edirlər. Ona görə ki, hissələrlə qavranılan aləmin yalnız bizi əhatə edən sahəsi daim məhv olma və yaranma halında olur; amma bu sahə, demək olar ki, bütün dünyanın cüzi bir hissəsidir, deməli o, [əbədi] şeylər naminə bu cüzi sahəni bəraətləndirmək, bu cüzi sahəyə görə [əbədi] şeyləri mühakimə etməkdən¹⁶ daha ədalətli olardı. Ondən başqa, aydındır ki, biz bu insanlara artıq əvvəl söylədiyimizi xatırladıyıq, yəni onlara izah edib inandırmaq lazımdır ki, hərəkətsiz bir mahiyyət (physis) mövcuddur. Lakin onların şeylər eyni zamanda mövcud olur və mövcud olmur müddəasından belə çıxır ki, hər şey hərəkətdən çox sükunətdə olur; doğrudan da [əgər bu müddəadan çıxış edilərsə], onda heç nə nə üçünsə dəyişilməz: axı bu halda hər şey hər şeydə mövcud olur.

Həqiqətə gəlincə, bütün təsəvvür edilənlərin hamısının həqiqət olmadığını sayaraq, ilk öncə deyirik ki, qavranıla bilən ayrı-ayrı hiss üzvləri ilə qavranılması, əlbəttə aldadıcı deyildir, ancaq təsəvvür¹⁷ qavrayışın eyni deyildir. Sonra, təəccübə layiqdir ki, bu filosoflar düşünməyə ki, şeylərin kəmiyyət ölçüsü və rəngi onların uzaqdan yaxud yaxından təsəvvür etdikləri kimidir və onlar sağlam yaxud xəstə görüdükləri kimidirlər yaxud cismin ağırlığı zəif və güclü adamlar üçün eynidir və ya yatan adamın təsəvvürü yoxsa oyaq adamın təsəvvürü həqiqidir. Onların belə düşünmədikləri bəllidir, çünki kiməsə gecə elə gəlsə ki, o Liviyada olduğu halda Afinadadır o adam Odeona¹⁸ getməyəcək. Ondən başqa da, gələcəyə münasibətdə, Platonun¹⁹ söylədiyi kimi, əlbəttə, məsələn, xəstənin sağalacağı haqqında həkim rəyi və məlumatsız adamın rəyi bir olmayacaq. Sonra, hissi qavrayışlar arasında predmetin bu hissələri üçün yad olan qavrayış, başqa cür deyilərsə, onun qarışıq hissələr predmetini qavraması və öz predmetini qavraması eyni deyil: rəngi dad bilmə yox görmə həll edir qıdanın dadını isə görmə hissi deyil dad bilmə hissi müəyyən edir; amma bu hissələrdən heç biri heç vaxt eyni bir zamanda eyni bir predmetin bu cür olduğunu və həm də bu cür olmadığını təsdiq etmir. Bundən başqa, predmetin xassəsinə münasibətdə yox, yalnız hissənin daşıyıcısına münasibətdə [hissə adlanır]. Mən nəzərdə tuturam ki, məsələn, eyni şərab və ya onu qəbul edən şəxs dəyişilərsə şirin də, turş da görünə bilər; amma şirin necə varsa qaldığı müddətdə heç vaxt dəyişilmir və onun haqqında düzgün deyilir ki, şirin həmişə şirin olaraq qalır və heç vaxt dəyişilib acı olmur. Lakin bu həqiqəti və zərurəti²⁰ bu

təlimlərin hamısı rədd edir: Onlar üçün heç nəyin mahiyyəti olmadığı kimi, heç nə də zəruri olmur: axı zəruri olanla məsələ həm o cür, həm də bu cür ola bilməz, odur ki, əgər nəşə zəruri olaraq mövcud olursa, onda o bu cür ola [onunla bərabər] bu cür olmaya bilməz.

Ümumiyyətlə əgər yalnız hissi qavranılan mövcud olsaydı, onda canlı varlıqlar olmasaydı heç nə olmazdı, çünki o zaman hissi qavrayış olmazdı. Bu halda hissi qavranılan xassələrin və hissi qavrayışların ola bilməməsi fikri doğrudur (çünki hissi qavranılan xassələr və hissi qavrayışlar qavrayanın durumlarıdır), ancaq qavrayışın özü olmasa da hissi qavrayış yaradan predmetlərin mövcud olmaması – mümkün olmazdı. Axı hissi qavrayış, əlbəttə ki, özü-özünü qavramır, qavrayışla yanaşı isə ona münasibətdə birinci olan nəşə də vardır, çünki təbiətdə hərəkət etdirən hərəkət etdiriləndən birincidir və onların bir-biri ilə əlaqələndirilməsi məsələni dəyişdirmir.

Altıncı fəsil

Belə baxışların¹ düzgünlüyünə inananlar arasında və onların haqqında yalnız danışanların bəzilərinə belə bir şübhə var: onlar soruşurlar ki, kimin sağlam düşüncədə olduğunu kim müəyyən edə bilər və ümumiyyətlə hər bir şey haqqında kim düzgün fikir yürüdə bilər. Bu cür şübhələnmək-bizim bu anda onlarla olduğumuza yaxud oyaq olduğumuza şübhələnmək kimidir. Bütün bu cür şübhələnmələrin mənası isə eynidir. Bu şübhələri yaşayanlar hər şeyin əsaslandırılmasını tələb edirlər; axı onlar başlanğıcı axtarırlar və onu sübut vasitəsilə tapmaq istəyirlər, amma onların hərəkətlərindən aydın olur ki, buna əmin deyillər. Lakin, söylədiyimiz kimi, bu onların bədbəxtliyidir; axı sübutun başlanğıcı sübutun [predmeti] deyil.

Onları² buna asanlıqla inandırmaq olar (axı bunu anlamaq çətin deyil); lakin mühakimədə yalnız [sözdə] məğlub etməyi axtaranlar mümkün olmayan şeyi axtarırlar, çünki onlar tələb edirlər ki, onlara əks müddə göstərisin, halbuki onlar ilk başlanğıcdan əks danışirlar. Əgər heç də bütün şeylər əlaqələnməmişdirsə, nəşə özü-özlüyündə mövcuddursa, onda artıq təsəvvürlərin hamısı həqiqi ola bilməz; doğrudan da, təsəvvür edilən kiminsə tərəfindən təsəvvür edilir, odur ki, o bütün təsəvvür

edilənlərin həqiqi olduğunu söyləyir və bütün mövcud olanların əlaqələndiyini etiraf etmiş olur. Odur ki, yalnız [sözdə] məğlub etmək istəyən, bununla birlikdə öz müddəalarının müdafiə olunmasını tələb edənlər öz təsəvvürlərində qəbul etməlidirlər ki, təsəvvür edilən şey [ümumiyyətlə] mövcud olmayıb, yalnız təsəvvür edən üçün, nə zaman və hansı şəraitdə təsəvvür edilmək üçündür. Əgər onlar öz müddəalarını bu cür müdafiə etməzlərsə, onda belə görünər ki, özləri özlərinə ziddirlər. Doğrudan da, eyni bir şey bal rəngində görünə bilər, ancaq dadına görə bal olmaz və bizdə iki göz olduğu üçün və əgər onlar eyni dərəcədə görə bilməzlərsə onların hər biri üçün bal eyni cür görünməyə bilər. Öncə xatırladığımız səbəbdən bütün təsəvvür edilənlərin həqiqi olduğunu və bu əsasla görə hər şeyin eyni dərəcədə həqiqi və yalan olduğunu (axı bir şeyi hamı eyni cür təsəvvür etmir və çox vaxt eyni bir şey haqqında eyni bir vaxtda əks təsəvvürlər yaranır; məsələn, əgər barmağımızı barmağımızın ardınca saysaq görmə vasitəsilə bir şey kimi görünən lamisə hissənə iki şey kimi görünəcək) təsdiq edənlərə [biz bəli deyəcəyik], amma təsəvvür olunan eyni dərəcədə yalan və həqiqi deyildir; çünki bu [yanlış sözlərlə] təsəvvür edilən, demək olar ki, həqiqi olacaq. Ancaq ola bilər ki, bu səbəbdən şübhələnməkdən deyil, ancaq xatırladığımız kimi, danışmaq xatirinə danışanlar təsdiq etməli olurlar ki, bax bu təsəvvür ümumiyyətlə həqiqi olmayıb bax bu adam üçün həqiqidir. Artıq öncə deyildiyi kimi, onlar bütün [mövcud olanların] rəydən və hissi qavrayışdan asılı olduğunu və onunla əlaqələndirildiyini etiraf etməli olurlar, belə ki, guya barəsində öncədən rəy olmazsa heç nə yaranmaz və heç nə mövcud olmaz; lakin əgər [bunun əksinə olaraq] nəşə yaranmışdırsa və mövcuddursa, onda aydındır ki, hər şey rəylə əlaqəli olmaya bilər.

Sonra, əgər [əlaqələndirilmiş] bir nəşə varsa, o bir və ya [sayca] müəyyən nə iləşə əlaqələndirilməlidir³; eləcə də əgər eyni bir şey nəyinsə yarısı və nəyəşə bərabərdirsə, onda o hər halda oxşarına bərabər deyildir. Odur ki, mövcud münasibətdə insan və haqqında rəy olan eyni olsaydı, onda rəyə malik olan şəxs yox haqqında rəy olan şey insan olardı⁴. Əgər hər bir şey [yalnız] mövcud rəylə əlaqədə mövcud olsaydı, onda rəyə malik olan şəxs sonsuz sayda predmetlərlə əlaqədə mövcud olardı.

Bir-birinə əks olan deyimlərin ikisinin də həqiqi ola bilməməsinin-daha düzgün olması barədə və əks deyimlərin ikisinin də birlikdə həqiqi olduğunu deyənlər üçün bundan nə kimi nəticələr çıxdığı və onların nə üçün belə fikir yürütdükləri barədə yetərincə danışılmışdır. Ancaq eyni bir şeyə münasibətdə biri digərinə əks olan müddəaların hər ikisi birlikdə həqiqi olmadığından, aydındır ki, əksliklərdə eyni bir şeyə birlikdə məxsus ola bilməzlər. Doğrudan da, iki əkslikdən biri [əkslikdən] daha artıq dərəcədə məhrumdur, həm də mahiyyətdən məhrumdur; məhrumluq isə müəyyən bir cinsə⁵ münasibətdə inkardır. Beləliklə, əgər eyni bir şeyi eyni bir zamanda düzgün təsdiq və inkar etmək mümkün deyilsə, onda əksliklərin də eyni bir zamanda eyni bir şeyə məxsus olması da mümkün deyil, ancaq əksliklərin hər ikisi ona yalnız hansısa münasibətdə və ya biri hansısa münasibətdə, dəyəri isə şərtsiz məxsusdur.

Yeddinci fəsil

Eləcə də ziddiyyətin iki üzvü (qütübü) arasında da heç bir aralıq üzv ola bilməz, bir şeyə münasibətdə isə nəsə ya təsdiq ya da inkar edilməlidir. Əgər biz həqiqətin və yalanın nə olduğunu aydınlaşdırsaq dediyimiz aydın olar. Belə ki, mövcud olana mövcud deyil, qeyri-mövcüd olana yaxud mövcud olmayana mövcuddur demək-yalandır; mövcud olan vardır, qeyri-mövcud olan isə yoxdur demək-həqiqətdir. Deməli, [ziddiyyətin iki üzvü arasında bir aralıq üzv] vardır və ya yoxdur deyən ya doğru, ya da yalan demiş olur. Amma bu halda nə mövcud haqqında, nə də qeyri-mövcud haqqında deyilmir ki, onları vardır və ya yoxdur. Sonra, ziddiyyətin iki üzvü arasında aralıq üzv ya ağ və qara arasında boz rəng kimi ya da nə insan nə də at olanın aralığında olan şey kimi olacaq. Əgər o şey ikinci anlamda (hoytös) aralıq üzv olsaydı dəyişilə bilməzdi (axı dəyişiklik pisdən yaxşıya və ya yaxşıdan pisə¹ doğru baş verir). bununla bərabər, biz hər vaxt görürük ki, [aralıq üzvdə] dəyişiklik olur, çünki öz əksliyinə və aralıq üzvə dəyişilmədən özgə bir dəyişiklik olmaz. Digər tərəfdən, əgər aralıq üzv varsa [birinci anlamda], onda bu halda da ağ rəng ağ olmayandan yaranmaz; halbuki bu görünür². Sonra, hər şey mühakimə (dianolton) və ağılla³ dərk edilir, [həqiqət və yalanın] təriflərindən aydın olduğu kimi, təfəkkür (dianoia) ya təsdiq, ya da

inkar edir-bu həqiqət olsa da, yalan olsa da: təfəkkür təsdiq yaxud inkar edərək əlaqələndirildikdə həqiqi olur; başqa cür⁴ əlaqələndirildikdə isə yalan olur. Sonra, belə aralıq üzv-yalnız əgər danışmaq xatirinə danışdırlarsa-hər bir ziddiyyətin üzvləri arasında ola bilər; ona görə də kimsə nə doğru, nə də yalan danışmadıqda da bu mümkündür, aralıq üzv varlıq və qeyri-varlıq arasında, [mahiyyətdə] hansısa bir dəyişiklik baş verdikdə, yaranış və məhv olma arasında da ola bilər. Sonra, inkarın əkslik doğurduğu hallarda: məsələn, ədədlər sahəsində ədəd nə cüt, nə də tək olmadıqda da aralıq üzv ola bilərdi. Lakin bunun mümkün olmadığı [təkin və cütün] təriflərindən aydın görünür. Sonra, əgər belə aralıq üzv olmuş olsaydı, onda sonsuzluğa getmək lazım gələrdi və şeylərin sayı bir yarım dəfədən çox⁵ artardı. Doğrudan da, o zaman aralıq üzvü [əvvəlki] təsdiq və inkara [birlikdə] qarşı qoymaqla onu⁶ da inkar etmək olardı və bu nəsə bir [yeni] olardı, çünki onun mahiyyəti-bir başqasıdır⁷. Sonra, əgər bu ağırdırmi sualına yox deyərlərsə, onda bununla varlığı inkar etmiş olarlar, varlığın inkarı isə – qeyri-varlıqdır.

Bəziləri bu rəyə digər qərribə rəylərə necə gəlmişlərsə o cür gəlirlər: onlar aldadıcı dəlilləri təkzib edə bilmədiklərindən o dəlillərə güzəşt edir və əqli nəticəni doğru kimi qəbul edirlər. Beləliklə, onlardan bəziləri göstərilən səbəbdən, başqaları isə hər şey üçün əsas axtarıqlarından müddəanı təsdiq edirlər. Onların hamısına qarşı [etiraz üçün] başlanğıc isə müəyyənliklər olmalıdır. Müəyyənlik isə onların söylədiklərinin nəsə bir mənə daşmasının zəruriliyinə əsaslanır, çünki müəyyənlik (tərif) işin əslinin (loqos) söz vasitəsilə göstəriləmsindən ibarət olacaq. Göründüyü kimi onlar Heraklitin hər şey mövcuddur və mövcud deyil təlimini də həqiqət sayırlar; Anaxaqorun təliminə görə isə ziddiyyətin üzvləri arasında bir araçı da olduğundan hər şey yalandır; doğrudan da, hər şey qarışdırıldıqda qarışıq artıq nə yaxşı nə də pis olacaq, deməli [artıq onun haqqında] düzgün heç nə demək mümkün deyil.

Səkkizinci fəsil

Bizim fərqləndirməmizdən¹ o da aydın olur ki, [həqiqi və yalan haqqında], həm də bəzilərinin qəbul etdiyi kimi hər şeyə münasibətdə eyni cür² danışmaq düzgün deyildir; belə adamların

bir qismi heç nəyin həqiqi olmadığını təsdiq edirlər (çünki bütün deyilənlərə diaqonalin ölçülən olması deyimi kimi olmağa guya heç nə mane olmur), digər qismi isə əksinə, hər şeyin həqiqi olduğunu iqrar edirlər. Bu müddəalar Heraklitin təliminin eynidir; doğrudan da, hər şeyin həqiqi və yalan³ olduğunu təsdiq edən onların hər biri haqqında da deyir, belə ki, əgər həqiqət də, yalan da əsassızdırsa, onda bu [ikili] müddəa da əsassız olmalıdır. – Sonra, bir-birinə açıqca ziddi olan müddəalar da vardır ki, onlar bir yerdə həqiqi ola bilməzlər; onlar bir yerdə, əlbəttə yalan da ola bilməz, ancaq əgər [şəxslərin] dediyindən çıxış edilərsə sonuncu fikir ağlabatan görünməz. Bütün belə təlimlərin hamısına cavab olaraq, yuxarıda da söylədiyimiz kimi, tələb edilməlidir ki, bir şeyin həm var, həm də yox olduğunu qəbul etməsinlər, söylədiklərində bir məna olsun, belə ki, [onlarla] mübahisədə yalanın və həqiqətin nə demək olduğunu göstərən və bir-birilə uzlaşan müəyyənliklərdən çıxış edilməlidir. Əgər yalan həqiqətin inkarından başqa bir şey deyilsə, onda hər şey yalan ola bilməz, çünki ziddiyyətin iki üzvündən biri həqiqət olmalıdır. Ondən başqa, əgər nəyə münasibətdə olur olsun ziddiyyətin üzvlərindən [birinin] ya təsdiq, ya da inkar olması zəruridirsə, onda həm inkarın, həm də təsdiqin yalan olması mümkün deyil, çünki ziddiyyətin üzvlərindən yalnız biri yalan ola bilər. Sonda bütün bu baxışlar, hamıya bəlli olduğu kimi-özləri özlərini təkzib edirlər⁴. Doğrudan da, hər şeyin həqiqi olduğunu təsdiq edən adam onun öz müddəasına əks olan müddəanı da həqiqi adlandırır, bununla da öz müddəasını yalan etmiş olur (çünki əks müddəa onun həqiqiliyini inkar edir); hər şeyin yalan olduğunu təsdiq edən adam isə özünün bu müddəasını da yalan etmiş olur. Əgər onlar – birinci halda əks müddəa üçün yalnız onun doğru olduğunu bildirməklə, ikinci halda isə öz müddəası üçün yalnız onun yalan olmadığını bildirməklə istisnaya yol versələr-onda həqiqi və yalan müddəaların sonsuz sayda olduğu hesab edilməlidir, çünki həqiqi təsdiqin həqiqiliyinin özünün həqiqi olmasının təsdiq edilməsi də sonsuz davam etdirilə bilər.

O da aydındır ki, düzgün danışmayanlar nə hər şeyin sükunətdə olduğunu təsdiq edənlər, nə də hər şeyin hərəkətdə olduğunu təsdiq edənlər deyillər. Doğrudan da, əgər hər şey sükunətdə olsaydı, onda eyni bir şey hər zaman həqiqi və eyni bir şey həmişə yalan olardı; halbuki, aydındır ki, tənəffüs olur (axı belə damşanın özü də nə zamansa mövcud olmamış və yenə də nə

zamansa mövcud olmayacaq). Əgər hər şey hərəkətdə olsaydı, onda heç nə həqiqi olmazdı; o zaman hər şey yalan olardı, halbuki, bunun mümkün olmadığı sübut olunmazdır. Bundan başqa da o şey ki, dəyişilir o mövcuddur, çünki dəyişkənlik nədəsə nədənsədən baş verir. Lakin hər şeyin yalnız sükunətdə və ya hərəkətdə olduğu əbədi olanın isə-heç nə olduğu fikri də doğru deyil, çünki hərəkət edəni hər zaman hərəkət etdirən nəsə var və ilk hərəkətvericinin özü hərəkətsizdir⁵.

bunların hamısı dəyişkənliyin yaxud sükunətin başlanğıcı anlamında səbəblərdir. Qalanları isə başqası üçün məqsəd və xeyir anlamında səbəblərdir, çünki «o şeyin ki naminə» nəşə baş verir, o başqası üçün ən yaxşı və məqsəd olmalıdır, həm də əsl və ya xeyir kimi görünən haqqında söz getməsindən asılı olmayaraq

Beləliklə, növünə görə bir-birindən fərqli səbəblər belədirlər və bu qədərirlər; səbəblərin müxtəlifliyinə gəlincə isə, doğrudur, onlar çoxdur, ancaq onları başlıca əlamətlərində götürsək, onda onların sayı az olacaq. Doğrudan da, səbəblər haqqında fərqli anlamlarda danışrlar və eyni bir növə daxil olan səbəblərin özləri arasında biri digərilə müqayisədə birinci və ya ikinci olur, məsələn: sağlamlığın səbəbi – tələb və səriştəlikdir, oktavaların səbəbi – ikinin birə münasibəti, ədədlər və [ümumidir], hər hansı bir təkənin əhatə edildiyi hər bir halda məsələ o cürdür. Sonra, səbəb təsadüfi bir şey və onun daxil olduğu cins də ola bilər, məsələn: heykəltaraşlığın səbəbi bir münasibətdə–Poliklet, digər münasibətdə isə heykəltaraşdır, çünki heykəltaraş üçün Poliklet olmaq onun üçün keçici, təsadüfidir; həmçinin keçici olanı əhatə edən də səbəbdir, ona görə ki, Poliklet-insandır, insan isə-canlı varlıqdır. Bu təsadüfi olanlar arasında da bəziləri daha uzaq, bəziləri isə başqalarından daha yaxın səbəblərdir, məsələn: təkə Polikleti yaxud insanı deyil, zəif və savadlı heykəlin səbəbi kimi göstərildikdə – sözün xüsusi anlamında bütün bu səbəblərlə yanaşı təsadüfi səbəblərin də bəziləri haqqında imkanda olan səbəblər, digərləri haqqında isə – gerçəklikdə olan səbəblər kimi danışrlar, məsələn: deyirlər ki, ev tikməyin səbəbi-ev tikəndir [ümumən] və ya bu evi tikən bənnadır. Buna oxşar mənada səbəblərin səbəbi haqqında da danışmaq olar, məsələn: bu heykəlin, ümumiyyətlə təsvirin səbəbi bax bu mis parçası yaxud [ümumiyyətlə] ümumiyyətlə təsvirin səbəbi bax bu mis parçası misdir yaxud ümumiyyətlə materialdır; keçici, təsadüfi səbəblər haqqında da bunu demək olar. Sonra, təsadüfi səbəblər də, sözün xüsusi anlamında səbəblər də uzlaşdırılmaqla göstərilə bilər (məsələn, Poliklet və heykəltaraş yox, heykəltaraş Poliklet kimi demək olar).

Amma səbəblərin bütün belə müxtəlifliyi sayca altıdır, həm də onların hər biri haqqında iki anlamda danışmaq olar; birincisi, onlar ya təkə yaxud onun cinsi kimi səbəblərdir, ya təsadüf yaxud onun cinsi kimi, ya onların uzlaşması kimi, ya ayrıca götürülən (haplos) səbəblərdir; ikincisi, onların hamısı ya gerçəklikdə, ya

imkanda olan səbəblərdir. Burada fərq isə ondan ibarətdir ki, gerçəklikdə və təkə kimi olan səbəblərin özləri səbəbləri olacaq şeylə eyni vaxtda mövcud olur yaxud mövcud olmur, məsələn: bax bu həkim bax bu müalicə olunan adamla birlikdə və bu inşaətçi bax bu tikili ilə birlikdə (eyni vaxtda) olur və ya olmur; imkanda olan səbəblər isə hər zaman belə olmur: axı ev və onu inşa edən eyni bir vaxtda məhv olurlar.

Üçüncü fəsil

Element şeyin təşkil olunduğu və növünə görə başqa növlərə bölünməyən ilkəsinə deyilir, məsələn, nitqin elementlərini götürək, nitq onlardan düzəldilir və bölünməz hissələr kimi onlara ayrılır və eyni zamanda da onlar nitqin elementləri kimi artıq nitqin növünə görə fərqlənən digər səslərinə bölünməzdirlər. Ancaq onlar bölünsələr onda özləri ilə eyni növdən olan hissələr alınır (məsələn, suyun hissəsi-sudur, halbuki, hecamın hissələri artıq hecalar deyildir). Eləcə də cismin elementləri haqqında danışanlar element adı altında cismin bölündüyü bölünməz hissələri nəzərdə tuturlar, onda artıq bu hissələrin özləri onlardan növcə fərqlənən başqa hissələrə bölünmürlər; və belə hissəni və ya hissələri element adlandırırırlar. Həndəsi sübut elementləri haqqında da bu tərzdə danışrlar: ilk və böyük sayda sübutların tərkibinə daxil olan sübutlar sübutun elementləri adlandırırırlar; hər biri üç [üzvdən] biri aralıq [termin] vasitəsilə yaranan sillogizmlər isə o cürdür.

Məcəzi anlamda elementlər o hissələrə deyilir ki, onlar bir və kiçik olub çoxə tətbiq edilir; ona görə də kiçik də, sadə də, bölünməz də element adlandırılır. Buradan da belə rəy yaranmışdır ki, elementlər – daha ümumidirlər, belə ki, hər belə ümumi tək və sadə olub çoxə yaxud hər şeyə və ya mümkün qədər böyük sayda şeylərə məxsusdur, elə ona görə də bəziləri təkə və nöqtəni də başlanğıc sayırlar¹. Amma bir halda ki, cins deyilənlər ümumi və bölünməzdirlər (çünki onlar üçün müəyyənlik artıq yoxdur), bəziləri cinsləri növ fərqiindən çox elementlər adlandırırırlar, çünki cins daha ümumidir; doğrudan da, növ fərqi nəyə xasdırsa onun cinsi də vardır, ancaq cinsi olan hər şeyin növ fərqi olmur. Lakin elementin bütün anlamları üçün ümumi olan odur ki, şeyin elementi onun ilk əsasıdır, özülüdür.

Dördüncü fəsil

Təbiət və ya təbii (physis)¹ [1] böyüyənin yaranışına deyilir (physis sözündə «u» səsi uzun tələffüz edilən halda olduğu kimi)²; [2] böyüyəni böyüdən ilkəsasa deyilir; [3] təbiət predmetlərinin hər birinə xas olan ilk hərəkətə təkan verənə deyilir: Təbii böyümə isə o şeylərə münasibətdə deyilir ki, onlar başqası ilə əlaqə və qovuşma, birləşmə vasitəsilə böyüyürlər, məsələn rüşeymlə baş vierdiyi kimi. Birləşmə isə əlaqədən, toxunmadan fərqlənir; toxunmada toxunma yaxud əlaqə ilə yanaşı başqa bir halın da olması zəruri deyil, birləşən şeylər də isə onların hər ikisi üçün eyni olan nəşə var ki, onları birləşdirir və fasiləsizliyinə görə və keyfiyyətə yox, ancaq kəmiyyətə eyni şey edir. [4] Təbiətdə³ mövcud olmayan hər hansı bir şeyin təşkil olunduğu yaxud yarandığı ilk əsas da təbii adlanır, məsələn: miss heykəlin və misdən düzəldilmiş əşyaların təbii ilk əsası adlanır, ağac əşyaların ilk təbii əsası isə ağacdır (başqa şeylərdə də onun kimi, çünki hər bir əşya bu cür [materiallardan] hazırlanır, həm də ilk materiya bu zaman saxlanılır): axı elə bu anlamda⁴ da təbii şeylərin elementləri təbii adlanır, həm də bəziləri odu, başqaları-torpağı, kimisi də onların hamısını təbii adlandırırlar, məsələn, bəziləri Empedokl kimi təsdiq edirlər ki, təbii - [tərkib hissələrinin] ilkin ilişgisi, bunu Empedokl belə ifadə edir:

Heç nədə təbiət [davamlı] deyildir,

Qarışmışın yalnız qarışması və ayrılması vardır,

İnsanlar isə onu təbiət adlandırırlar.⁵

Ona görə də mövcud olanın və ya təbii yolla yarananın, nədən yarandığı və ya nəyin əsasında mövcud olduğu üzə olsa da, əgər onun forması və ya obrazı yoxdursa, biz hələ ona təbii demirik. O şey təbii yolla mövcud olur ki, materiya və formadan ibarətdir, məsələn, canlı varlıqlar və onların bədənlərinin hissələri; təbii isə – bir tərəfdən ilkin materiya (həm də iki anlamda – ya şeyin özünə münasibətdə birinci, ya da ümumiyyətlə, birinci anlamlarında materiya); məsələn, əgər miss əşyaları götürsək, onda onların özünə münasibətdə birinci olan – misdir, ümumiyyətlə isə, əgər axan hər şey sudursa, onda ilkin materiya su da ola bilər, digər

tərəfdən o forma yaxud mahiyyətdir; mahiyyət isə yaranışın məqsədidir [6]. Məcəzi mənada isə – şeylərin mahiyyəti ilə oxşarlığına görə də – hər bir mahiyyət təbii adlanır, çünki [süni şeylərin] mahiyyəti də müəyyən cəhətdən təbiidir.

Söylənələrdən görüldüyü kimi təbiət yaxud təbii ilk və xüsusi anlamda mahiyyətdir, yəni hərəkətin başlanğıcı olan mahiyyətdir: materiya ona görə təbii adlanır ki, o bu mahiyyəti qəbul etməyə qabildir, müxtəlif cür yaranma və böyümə isə ona görə təbii adlanır ki, onlar bu mahiyyətdən irəli gələn hərəkətlərdir. Təbiət şeylərinin hərəkətinin başlanğıcı da – elə bu mahiyyətdir, çünki bu mahiyyət o şeylərin özündə – onların ya imkanında ya da gerçəklikdə-olur.

Beşinci fəsil

Zərurət [1] [a] ona deyilir ki, onun təsiri olmadan yaşamaq mümkün deyil (məsələn, tənəffüs və qidalanma heyvan üçün zərurətdir: axı onlarsız heyvan mövcud ola bilməz); [b] zərurət odur ki, onsuz xeyir nə ola, nə də yarana bilməz, şəri isə dəf etmək və ya ondan xilas olmaq olmaz (məsələn, dərman içmək sağalmaq üçün, pul almaq üçün də Eginaya² üzmək zəruridir). [2] Zərurət zorakılıq və məcbur etmədir, bu isə hər hansı bir məsələdə istəyin və şəxsi qərarın əksinə olaraq əngəl törədir. Doğrudan da, zorakılıq zərurət adlandırılır; ona görə də Evenin söylədiyi kimi əzablıdır: «Əgər şey zərurətdirsə bizə əzab gətirir». Məcburetmə də Sofoklda³ deyildiyi kimi müəyyən bir zərurətdir: «bunu etməyə zorakılıq məcbur etdi». Düzgün hesab edirlər ki, zərurət amansızdır, çünki o şəxsi qərar və sağlam düşüncə üzrə baş verən hərəkətə əksdir. [3] Bir şey ki, başqa cür ola bilməz, biz onun haqqında deyirik ki, onun bu cür olması zəruridir. Zərurətin bu mənasına uyğun olaraq da qalan bütün şeylər zərurət kimi göstərilir. Doğrudan da, məcbur edənin üzündən şəxsi istəyə görə hərəkət etmək mümkün olmadıqda, nəyinsə üzündən başqa cür hərəkət etməyin mümkünsüzlüyünü zərurət hesab edərək, zorakılıq anlamındaki zərurəti təsir və məruz qalma adlandırırlar. Bu qayda ilə də həyata və xeyirə yardımçı olan səbəblər haqqında danışılır, yəni: nə zaman ki, bu və ya digər səbəbsiz bir halda – xeyir, digər halda- həyat və mövcudluq mümkün olmur, o zaman bunu zərurət kimi qəbul edirlər və belə səbəb də müəyyən bir zərurətdir. – Sonra, sübut da

zərurətlərin sırasına aiddir, çünki əgər nəşə şübhəsiz sübut olunmuşdursa, onda başqa cür ola bilməz; bu sübutun səbəbi də – müqəddimədir, yəni: əqli nəticənin hasil olunduğu mühakimə zərurətidir.

Deməli, bəzi şeylər üçün onların zərurətinin səbəbi – başqadır, digər şeylər üçün heç bir buna bənzər səbəblər yoxdur, ancaq onların sayəsində digər səbəblərin mövcud olması zərurətidir. Çünki zərurət ilkin və xüsusi anlamda sadədir, onunla iş müxtəlif, yəni gah belə, gah da elə ola bilməz – əks halda işlər müxtəlifləşərdi⁴. Ona görə də əgər əbədi və hərəkətsiz nəşə vardırsa, onda zorakı yaxud onun təbiiyyətinə qarşı olan heç nə yoxdur.

Altıncı fəsil

Tək bir təsadüfi olaraq tək olana və özlüyündə tək olana deyilir. Təsadüfi olaraq tək olana misal «Korisk¹ və savadlı» və «savadlı Korisk» ola bilər (çünki «Korisk və savadlı» yaxud «savadlı Korisk» deyimləri eynidir); eləcə də «savadlı və ədalətli» və «savadlı, ədalətli Korisk» deyimləri eynidir. Bütün bunlar nəşə bir keçici, təsadüfi olan: «ədalətli və savadlı» sayəsində tək adlanır, çünki onların hər ikisi (**savad və ədalətlik** – T.A.) bir mahiyyət üçün təsadüflərdir, «savadlı» və «Korisk» isə – ona görə təsadüfi və keçicidir ki, savad Korisk üçün təsadüfidir. «Savadlı Korisk» də müəyyən mənada «Korisk» ilə eynidir, çünki bu deyimin (loqos) hissələrindən biri o biri üçün, yəni «savad» «Korisk» üçün təsadüfidir; «savadlı Korisk» də «ədalətli Korisk» ilə birdir, ona görə ki, hər iki deyimin hissələrindən² biri eyni bir hissə «Korisk» üçün təsadüfidir. Təsadüfi və ya keçici olan cins haqqında, yaxud hansısa bir ümumi ad haqqında xəbər verdikdə, məsələn: «insan» və «savadlı insan» - eynidir deyildikdə də iş o cürdür: doğrudan da ya savad, təhsil tək mahiyyət kimi insan üçün bir təsadüf olduğuna görə ya da onların hər ikisi² (**«insan» və «savadlı insan» deyimləri** – T.A.) hansısa bir təkcə, məsələn Korisk üçün təsadüfi olduğuna görə o cür deyilir. Burada fərq yalnız ondadır ki, o deyimlərin hər ikisi³ təkcəyə eyni mənada xas olmayıb, biri⁴ demək olar ki, cins kimi və onun mahiyyətində olan bir şey kimi, digəri⁵ isə – mahiyyətin davamlı və ya keçici halı kimi ona xasdır.

Hansısa təsadüf sayəsində tək adlanan bütün şeylər bu anlamda tək adlanır. Özlüyündə tək adlanana gəlincə o fasiləsizliyi

sayəsində belə adlanır, məsələn: dərz bağlı olması sayəsində, ağac parçaları yapışqan sayəsində bir adlandırılır; xətt də onun kimidir, o əyri⁶ olsa da kəsilməzliyi (fasiləsizliyi) üzündən tək adlanır, bədənin hissələri, məsələn ayaq və əl də tək adlanır. Onların arasında təbiətdən fasiləsiz olan isə sənət vasitəsilə fasiləsiz olandan daha artıq tək sayılmalıdır. O şey fasiləsiz adlanır ki, özlüyündə hərəkəti bildirir və başqa hərəkəti ola bilməz; hərəkət isə o şeydə birdir ki, onda bölünməzdir yəni zamanca bölünməzdir. Özlüyündə fasiləsiz isə o şeydir ki, toxunma vasitəsilə tək deyildir; doğrudan da, əgər ağac parçalarını yan yana qoysan onların bir – bir ağac parçası yaxud bir cisim və ya bir fasiləsiz olduğunu demərsən. Beləliklə, tək də ümumiyyətlə fasiləsiz adlanır, hətta o əyilmiş olsa belə, ancaq əyilməmiş əyilmişdən daha artıq dərəcədə fasiləsiz adlanır (məsələn, baldır yaxud bud – ayaqdan daha düzdür, belə ki, ayaqların hərəkəti eyni⁷ olmaya bilər). Eləcə də düz xətt əyri xəttədən daha çox təkdir; əyilmiş və bucaq əmələ gətirmiş xətti isə biz tək adlandırırıq da, adlandırmırıq da, çünki onun hissələrinin hərəkəti eyni vaxtda baş verə də, verməyə də bilər; düz xəttin hərəkəti isə əksinə, hər zaman eyni vaxtda baş verir.

Sonra, digər anlamda o şeylər tək adlanır ki, onların substratı növə görə fərqlənir; substrat isə o şeylərdə ayırd edilmir ki, onların növü hissi qavrayış üçün bölünməzdir; substrat isə – nəticəyə⁸ münasibətdə ya birinci ya da sonuncudur. Doğrudan da, şərab da, su da təkdir, çünki onlar növə görə bölünməzdir; bütün mayelər (məsələn, yağ, şərab) də təkdirlər, bütün əriyə bilən şeylər də təkdirlər, çünki onların hamısında axırıncı substrat eynidir: onların hamısı su və ya havadır. Həmçinin bir-birinə əks olan növ fərqlərilə ayrılan eyni cinsə məxsus olanlar da tək adlandırılır; bütün bunların hamısı da ona görə tək adlanır ki, onların növ fərqlərinin əsasında duran cins də materiyanın özü kimi birdir (məsələn, at, insan, it bir təklərdir, çünki onların hamısı canlı varlıqlardır). Bəzən belə varlıqlar bu mənada, bəzən isə-ali cinsə münasibətdə eyni olduqlarına görə tək adlanırlar: əgər cinsin axırıncı növlərindən söz gedirsə onda <[cins növlərdən daha ali göstərilir]>, məsələn: bərabəryanlı və bərabərtərəfli üçbucaqlar eyni fiqurlardır, çünki onlar eyni üçbucaqlar olmasalar da üçbucaqdırlar.

Sonra, əgər şeyin varlığını göstərən müəyyənlik yaxud tərifi kimi varlığını bildirən digər müəyyənliklə müqayisə edilirsə onda

şeylər haqqında bölünməz tək kimi danışılır (özlüyündə aydındır ki, hər bir tərifi bölünəndir); bu anlamda da artan və ya azalan bir şey eynilə [müxtəlif] səthlərin mahiyyətinin tərifi kimi təkdir, çünki onun tərifi birdir. Ümumiyyətlə o şeylər daha artıq dərəcədə təkdir ki, varlığının mahiyyəti haqqında fikir bölünməzdir və onları nə zamana, nə məkana, nə də müəyyənliyə görə ayıra bilməz, özəlliklə də mahiyyətlərə məxsus olan fikirlər. Doğrudan da, bölünməsinə yol verməyən hər bir şey ümumiyyətlə tək adlanır, məhz bölgüyə yol vermədiyinə görə, məsələn, əgər bir şey insan kimi bölünməsinə yol vermirsə, onda o bir insandır; əgər canlı varlıq kimi bölünməsinə yol vermirsə, onda o bir canlı varlıqdır; əgər şəxsiyyət kimi bölünməsinə yol vermirsə, onda o bir şəxsiyyətdir. - Əksər şeylər tək adlandırılır ona görə ki, onların etdikləri yaxud sınaqdan keçirdiyi və ya malik olduğu təkdir yaxud nəyəsə hansısa münasibətdədir, lakin birincilik anlamında mahiyyəti bir olan şeylər tək adlanır. O isə ya fasiləsizliyinə, ya növünə görə, ya da tərifiyə görə birdir; axı biz ya fasiləli və ya növü bir olmayanı yaxud müəyyənliyi bir olmayanı çoxa aid edirik.

Sonra, bir tərəfdən biz kəmiyyət və fasiləsiz olan hər şeyi tək adlandırırıq, digər tərəfdən isə əgər şey bir bütöv deyilsə yəni tək formaya malik deyilsə onu tək adlandırmırıq; məsələn, biz ayaqqabının hissələrinin necə gəldi quraşdırıldığını görərək (yalnız onların əlaqələndirildiyinə görə) onun haqqında ayaqqabı anlamında danışırıq, yalnız o zaman onun haqqında tək kimi danışırıq ki, hissələri elə quraşdırılmış olsun ki, bir ayaqqabı yaranmış olsun və bir formaya malik olsun. Odur ki, bütün xətlərdən daha tək olanı çevrədir, çünki o bütöv və tamamlanmış xətdir.

Təkin mahiyyəti isə – ondan ibarətdir ki, o qismən ədədin başlanğıcıdır, çünki birinci ölçü – başlanğıcıdır; axı birinci kimi nəyinsə köməyilə dərk edirik – o hər cinsin birinci ölçüsüdür; deməli, tək-hər bir [cinsə] münasibətdə dərk edilə bilən başlanğıcıdır. Ancaq bütün cinslər üçün tək eyni deyil: tək tonun dördüdə biri, samit və ya sait səsləridir; ağırlıq üçün başqadır, hərəkət üçün başqa. Amma hər yerdə tək ya kəmiyyətcə, ya növə görə bölünməzdir. Kəmiyyətcə (bir halda ki, o kəmiyyətdir) bölünməz olduğundan isə heç bir istiqamətdə bölünməyən və hala malik olmayan isə bir (vahid), heç bir istiqamətdə bölünməyən və halı olmayan isə – nöqtə adlanır; bir istiqamətdə bölünən-xətt, iki

istiqamətdə bölünən-müstəvi, bütün istiqamətlərdə yəni üç istiqamətdə bölünən - cisim adlanır. Və əksinə, iki istiqamətdə bölünən – müstəvidir, bir istiqamətdə bölünən-xətdir, kəmiyyətcə heç bir istiqamətdə bölünməyən isə – nöqtə və ya vahiddir; vahidin halı yoxdur, nöqtənin isə var.

Sonra, bəzi varlıqlar sayə görə, bəziləri növə görə, bəziləri-cinsə görə, digərləri isə-nisbətə (kat'analoqian) təkdir. Sayca tək olan varlıqlar materiyası bir olanlardır, növə görə tək olanların tərifləri birdir, cinsə görə tək eyni bir kateqorial formaya məxsus olan-varlıqlardır, nisbətə tək olanlar elə iki varlıqdır ki, hansısa bir üçüncü varlığın hansısa bir dördüncü varlığa olan münasibəti kimi bir-birinə münasibətdə olurlar. Bu zaman [vəhdətin sonrakı növləri hər zaman əvvəlki⁹ ilə birlikdə olur, onunla müşayət olunurlar, məsələn: sayca tək olan varlıq növə görə də təkdir, ancaq növə görə tək olan varlıqların hamısı sayca tək deyildir; öz sırasında növə görə tək olanların hamısı cinsə görə birdir, ancaq cinsə görə tək olan varlıqların hamısı növə görə tək deyil, o nisbətə görə təkdir; digər tərəfdən nisbətə tək olan varlıqların hamısı cinsə görə tək deyil. həmçinin aydındır ki, «çox» haqqında «tək» haqqında deyilənə əks fikir söylənilir. bəzi varlıqlar ona görə çox adlandırılır ki, onlar fasiləsiz deyillər, digərləri ona görə çox adlandırılır ki, onların materiyası – ya birinci, ya axıncı-növə görə, fərqləndirilə bilər, digərləri belə adlandırılır ona görə ki, onların varlıqlarının mahiyyətinin tərifləri və ya müəyyənlikləri birdən çoxdur.

Yeddinci fəsil

Varlıq, bir tərəfdən, təsadüf kimi mövcud olana, digər tərəfdən-özlüyündə mövcud olana deyilir. Təsadüf kimi mövcud olana – məsələn, biz deyirik ki, ədalətli savadlıdır, insan savadlıdır və savadlı insandır, təxminən oxşar olaraq deyirik ki, sənətdə savadlı olan ev tikir, çünki ev tikən üçün sənətdə savadlı olmaq yaxud sənətdə savadlı ev tikən olmalıdır-bu bir təsadüfdür (çünki «bax bu odur», burada onu göstərir ki, bax bu onun üçün təsadüfdür). Göstərilən materiallarda da məsələ bu cürdür: biz savadlı insandır yaxud insan savadlıdır və ya ağı adam savadlıdır və savadlı ağı adamdır deyərəkən sonuncu iki halda biz deyirik ki, hər iki xüsusiyyət eyni bir adam üçün təsadüfidir, birinci halda

xassə varlıq üçün bir təsadüfdür; savadlı insanlar dedikdə isə biz təsdiq edirik ki, savadlılıq insan üçün bir təsadüfdür. Eynilə bu cür¹ deyilir ki, mövcud olan ağ deyildir, çünki mövcud olan bu təsadüfi xassənin daşıyıcısı olan insandır. Beləliklə, o şey ki, təsadüfi anlamda varlığa aid edilir o cür adlanır və ya ona görə o cür adlanır ki, hər iki xassə eyni bir varlığa məxsusdur yaxud ona görə ki, xassənin məxsus olduğu varlıqdır və ya ona görə ki, varlığı bildirən xassənin məxsus olduğu vardır.

Varlıq isə özlüyündə kateqorial ifadə formasında göstərilən bütün şeylərə aid edilir, çünki bu ifadələr neçə üsulla deyilsə o qədər anlamda da varlıq göstərilir. Bir qisim deyimlər şeyin mahiyyətini, bir qisim-keyfiyyətini, digərləri – kəmiyyətini, digərləri-əlaqələrini, bəziləri-təsirini və ya əks təsirini, digər qismi «haldə», bir qismi-«nə zaman»ı göstərdiyindən onların hər birinə uyğun mənaya da varlıq malikdir. Çünki, «insan sağlam olandır» yaxud «insan sağlamdır», eləcə də «insan gələndir və ya kəsəndir» yaxud da «insan gəlir və ya kəsir» ifadələrinin heç bir fərqi yoxdur; bütün digər hallarda da məsələ bu cürdür.

Sonra, «varlıq» və «vardır» deyimləri nəyinsə həqiqi² olduğunu göstərir, «qeyri-varlıq» isə – onun qeyri-həqiqi deyil, təsdiq və inkar zamanı eyni dərəcədə olduğunu bildirir; «diaqonal ölçülə bilməyən deyildir»³ ifadəsi isə yalandır.

Ondan başqa, varlıq və mövcudluq göstərilən hallarda bildirir ki, biri imkandadır, digəri-gerçəklikdə. Doğrudan da, biz «bu görəndir» deyərək imkanda görən və gerçəklikdə görən haqqında danışmış oluruq. Eləcə də biz biliyi həm bilikdən istifadə etmək durumunda olan, həm də bilikdən gerçəkdən istifadə edən adama aid edirik; dinc adam onu adlandırırıq ki, o artıq dincdir, sakitləşmişdir həm də sakitləşə bilər. Bunu mahiyyətlər haqqında da demək olar: axı bir daş üzərində Hermesin [təsvirinin] olduğunu, xəttin yarsının xətdə⁴ olduğunu deyirik, sonra biz hələ bisməmiş çörəyi də çörək adlandırırıq. Bir şeyin imkanda nə zaman olduğunu, nə zaman olmadığını isə başqa yerdə⁵ araşdırmaq lazımdır.

Səkkizinci fəsil

Mahiyyət [1] sadə cisimlərə, məsələn, torpağa, oda, suya və i.a. və ümumiyyətlə cisimlərə və onlardan təşkil olunmuş – canlı varlıqlara və göy cisimlərinə, eləcə də onların hissələrinə deyilir.

Onların hamısı ona görə mahiyyətlər adlanır ki, onlar substrat haqqında məlumat vermirlər, ancaq bütün digər varlıqlar onlardan xəbər verirlər; [2] ona deyilir ki, substrat haqqında məlumat verməyən şeylərdə olub onların varlığının səbəbini təşkil edir, məsələn, ruh-canlı varlığın varlığının səbəbidir; [3] göstərilən şeylərdə olub onları müəyyən bir şey kimi müəyyənləşdirən və fərqləndirən və aradan qalxması ilə tamın da aradan qalxmasına səbəb olan hissələrə deyilir, məsələn, bəzilərinin¹ təsdiq etdiyi kimi səthin aradan qaldırılması ilə cismin özü aradan qaldırılmış olur, eləcə də xəttin aradan qalxması ilə səth aradan qalxmış olur, bəzi filosofların rəyinə görə isə ümumiyyətlə ədəd də o cürdür, çünki onun aradan qaldırılması ilə, guya hər şey yox olur və o hər şeyi müəyyən edir; [4] hər bir şeyin varlığıdır və onun müəyyənliyi kimi həm də onun mahiyyətidir. Deməli, belə alınır ki, mahiyyət haqqında iki [əsas] anlamda danışılır: heç bir başqa nəşə haqqında məlumat verməyən sonuncu substrat anlamında və müəyyən bir şey olmaqla [materiyadan yalnız fikrən] ayrılı bilən olması anlamında; materiyadan fikrən ayrılı bilən isə hər bir şeyin obrazı və ya formasıdır.

Doqquzuncu fəsil

Eyniyyət və yaxud eyni bir şey [1] təsadüf kimi eyni olana deyilir; məsələn, «ağbəniz» və «savadlı» eynidirlər, çünki onlar eyni bir adam üçün təsadüfi əlamətlərdir, eləcə də «insan» və «savadlılıq», çünki ikinci birinci üçün təsadüfidir, «savadlı» «insandır» isə ona görə eynidir ki, savad insan üçün kənardan gəlmədir, təsadüfidir. O hissələrdən hər biri də tamla, tam isə onların hər biri ilə eynidir, çünki «insan» və «savad» «savadlı insan» deməkdir. Bax buna görə də bütün bunlar ümumi halında özlərini göstərmir: demək olmaz ki, «hər bir insan» və «savadlı» eynidir. Doğrudan da, ümumi təkcələrə özlüyündə xasdır, təsadüfi isə onlara özlüyündə xas olmayıb təkcə haqqında bilavasitə məlumat verir: axı «Sokrat» və «savadlı Sokrat» eyni təsəvvür edilə bilər; ancaq «Sokrat» çoxu bildirmədiyindən «hər bir insan» deyildiyi kimi «hər bir Sokrat» deyilmir.

Bəzi şeylər bu anlamda eyni adlandırılır, digərləri [2] özlüyündə və təkin daşdığı anlamlar qədər anlamda eyni adlanır yəni; materiyası növünə görə və ya ədədcə bir olan da, mahiyyəti

bir olan da eyni adlanır. Ona görə də bəllidir ki, eyniyyət ya sayca birdən çox olan, ya da birdən böyük kimi baxıldıqda (məsələn, o özü özünün eynidir deyildikdə, çünki bu halda ona iki kimi baxılır) bir olan şeylərin varlığının müəyyən vəhdətidir.

«Başqası» və ya «başqaları» isə o varlıqlara deyilir ki, onların ya forması, ya materiyası, ya da mahiyyətlərinin tərfi birdən çoxdur; ümumiyyətlə başqası haqqında eyniyyət anlamına əks olan anlamda danışılır yəni: eyni olmayanlar başqa-başqadırlar.

Müxtəlif yaxud fərqli [1] o şeylərə deyilir ki, başqa-başqa mövcudluqlar olub, ədədcə deyil, növcə və ya cinsə görə, yaxud da nisbətə müəyyən eyniyyət münasibətində olurlar; [2] o şeylərə deyilir ki, cinsləri eyni deyildir, bir-birinə əksdir, mahiyyətlərində başqalıq yaxud fərq vardır.

Oxşar o şeylərə deyilir ki, eyni bir halı keçirirlər, müxtəliflikdən çox eyniyyətə malikdirlər və eyni keyfiyyətlidirlər. Başqasının əksər yaxud muhum əsas xassələrinə malik olan, o başqasından fərqlənən də onunla oxşardır.¹

Oxşar olmayanlar haqqında isə oxşarlığa əks olan anlamda danışılır.

Onuncu fəsil

Əksliklər biri digərinə zidd, bir-birinə əks (tanantia)¹ olanlara, əlaqəli olanlara, məhrum və malik olmaya, eləcə də müxtəlif cür yaranış və məhv olma kimi proseslərə deyilir; biri digərinə əks olan xassələr də vardır: biri digərinə əks olan xassələr o xassələrə deyilir ki, bu xassələr də onları doğuran amil də onları qəbul edəndə birlikdə ola bilməzlər. Doğrudan da, boz və ağ rəng eyni bir şeydə olmur, ona görə də onların irəli gəldiyi² [rənglər] bir-birinə əksdir.

Əksliklər [1] cinsə görə fərqlənən xassələrdən elələrinə deyilir ki, onlar eyni bir varlıqda birlikdə ola bilməzlər; [2] eyni bir cinsə məxsus olan şeylər arasında daha çox fərqlənənlərə deyilir; [3] eyni bir daşıyıcıda ola bilən xassələr arasında daha çox fərqlənənlərə deyilir; [4] eyni bir qabiliyyətə aid olanlar arasında biri digərindən daha çox fərqlənənlərə deyilir; [5] ya ümumiyyətlə, ya cinsə görə, ya növə görə fərqləri daha çox olanlara deyilir, bütün digərləri ya göstərilən əkslikləri olduğuna görə, ya onları qəbul edə bildiyinə görə, ya belə əkslikləri yaratmaq və yaşamağa qabil odduğuna, ya onları gerçəkdən yaratdığına və yaşadığına, itirdiyinə yaxud əldə

etdiyinə, malik olduğuna yaxud malik olmadığına görə əksliklər adlanır. Tək və mövcud olan haqqında bir çox anlamlarda danışıldığı üçün onlara uyğun olaraq haqqında danışılan bütün digər xüsusiyyətlər, eyni, başqası yaxud başqaları, əks olan müvafiq anlama malik olmalıdır, belə ki, onlar hər bir kateqoriya üçün müxtəlif olmalıdır.

Digər tərəfdən, növünə görə başqa olan o şeylərə deyilir ki, eyni bir cinsə məxsus olub, bir-birinə tabe deyillər, eləcə də o şeylərə deyilir ki, eyni bir cinsə məxsus olub biri digərindən fərqlənir və o şeylərə deyilir ki, mahiyyətlərində bir-birinə əkslik vardır.³ Növə görə də əksliklər - ya onların hamısı, ya birinci mənada adlandırılanlar da bir-birindən fərqlənirlər; həmçinin, cinsin axırncı növündə müəyyənlikləri (tərifləri) müxtəlif olan şeylər (məsələn, insan və at cinsə görə bölünməzdir, müəyyənlikləri isə müxtəlifdir) də, eyni bir mahiyyətə məxsus olub bir-birindən fərqlənən şeylər də əksliklər adlanır. - Növə görə eyni olanlar haqqında isə indicə göstərilənlərə əks anlamda danışılır.

On birinci fəsil

Hər bir cinsdə bir birinci və başlanğıc olduğunu hesab edərək bir çox şeylər haqqında deyilir ki, onlar əvvəlki («birinci») və sonrakıdırlar; [əvvəlki sayılan şeylər] - ya şərtsiz və təbiətən ya da nəyəsə münasibətdə, haradasa və kimsə tərəfindən müəyyənləşdirilmiş bir başlanğıca yaxındır. Yəni: bir qisim şeylər ya təbiətin müəyyənləşdirdiyi hansısa bir yerə (məsələn, ortaya yaxud kənara) ya da təsadüfi bir yerə daha çox yaxın olduğundan bəzi şeylər əvvəlki, uzaq olduğundan isə sonrakı sayılır. Digər varlıqlar isə zamanca əvvəl mövcud olanlardır: bəziləri indiki zamandan uzaq olduqlarına görə, məsələn, keçmişə münasibətdə (Midiyanın əvvəlki Troya müharibəsi, çünki o indiki zamandan çox uzaqdır); digərləri indiki zamana yaxın olduğuna görə, məsələn, gələcəyə münasibətdə: Nemey oyunları Pifiya oyunlarından əvvəldir, ona görə ki, əgər indiki zaman başlanğıc və birinci kimi götürülərsə Pifiya oyunları indiki zamana yaxındır. Digərləri isə hərəkətə münasibətdə yəni ilk hərəkətvericiyə münasibətdə əvvəldir (məsələn, birinci hərəkətvericiyə oğlan yaşlı kişidən yaxındır); birinci hərəkətverici isə şübhəsiz bir başlanğıcdır. Digər şeylər gücə görə birincidir: gücü üstün olan, başqa sözlə güclü olan birincidir;

güclü isə odur ki, digərləri yəni sonrakılar onun qərarı ilə hərəkət edirlər, çünki birinci olan hərəkət etdirməyə, digərləri hərəkət etmirlər; burada başlanğıc – qərardır. Bəzi şeylər nizama münasibətdə birincidirlər, yəni o şey ki, hansısa bir şeyə ki, münasibətdə digərləri hesablamaya uyğun yerləşdirilmişdir ona yaxın olan birincidir, məsələn, xorda ikinci üçüncüdən birincidir, Liranın sonuncudan öncəki simi sonuncudan birincidir: axı birinci halda xorun aparıcısı, ikinci halda-orta sim başlanğıcdır.

Beləliklə, bunların hamısı göstərilən anlamlarda əvvəlki («birinci kimi göstərilir. digər anlamda-təyinatına görə birinci olan isə şübhəsiz birincidir; lakin tərif (müəyyənlik) vasitəsilə düşüncə üçün (ta kata ton loqon) birinci olan hissi qavrayış üçün birinci olandan fərqlidir. Doğrudan da, tərif vasitəsilə düşüncə üçün birinci olan ümumi, hissi qavrayış üçün isə – təkəddir. Tərif vasitəsilə düşüncə üçün təsadüfi olan da tamdan birincidir, məsələn: «savadlılıq» «savadlı adamdan» birincidir, çünki savad almış birisi olmasaydı «savadlılığın» mümkün ola bilməməsinə baxmayaraq tama hissəsiz tərif vermək mümkün deyil.

Sonra, əvvəl olanın xassələri də «birinci» kimi göstərilir; məsələn, düzlük hamarlıqdan əvvəldir: düzlük xəttin xassəsi, hamarlıq isə səthin xassəsidir.

Deməli, bəzi şeylər bu anlamda əvvəlki və sonrakı kimi, digərləri isə təbiətinə və mahiyyətinə uyğun olaraq yəni o şey ki, digəri onsuz ola bilmədiyi halda o digərisiz ola bilər o əvvəlki və sonrakı kimi göstərilir; belə fərqləndirmədən Platon istifadə etmişdir. Varlıq haqqında isə fərqli anlamlarda danışıldığı üçün, birincisi substrat birincidir, ona görə də mahiyyət də birincidir; ikincisi, imkanda olan və gerçəklikdə olan şeylərin birinciliyi müxtəlifdir. Doğrudan da, bir şey imkanda, digəri gerçəklikdə əvvəldir; məsələn; imkanda xəttin yarısı bütöv xətdən, hissə-tamdan və materiya-mahiyyətdən əvvəldir, gerçəklikdə isə onların hamısı sonrakılardır, çünki [predmetin] yalnız parçalanması ilə onlar gerçəklikdə mövcud ola bilərlər.

Beləliklə, əvvəlki və sonrakı kimi göstərilən hər şey haqqında indicə qeyd etdiyimiz anlamda¹ danışılır; gerçəkdən, bəzi şeylər, söhbət onların yaranmasından getdiyindən, digərləri olmadan da, məsələn, tam [ayrı-ayrı] hissələrsiz mövcud ola bilər, digərləri-söhbət onların məhv olmasından getdiyi üçün-məsələn, hissə tamsız mövcud ola bilməz. Buna oxşar digər hallarda da məsələ bu cürdür.

Bacarıq yaxud imkan (dynamis) [1] şeyin hərəkətinin yaxud dəyişkənliyinin onun özündə və ya özgəsində (bir halda ki, o özgədir¹) olan başlanğıcına deyilir; məsələn, tikmək bacarıcı tikilənin özündə olmayan bacarıqdır; həkimlik sənəti isə bacarıq olub müalicə olunanın özündə ola bilər, amma müalicə olunduğu üçün yox. Beləliklə, bacarıq, bir tərəfdən, ümumiyyətlə hərəkətin və dəyişkənliyin başlanğıcına deyilir, digər tərəfdən isə - [2] şeyi özü yaxud özgəsi tərəfindən hərəkətə gətirən başlanğıca deyilir (çünki məruz qalanı nəyəsə məruz qoyan bacarığa uyğun olaraq gah hər hansı bir şeyə məruz qaldıqda, gah hər cür halı deyil, yaxşılığa aparan halı yaşadığıda biz onu məruz qalmaq bacarığı yaxud qabiliyyəti adlandırırıq); [3] nəyisə uğurla və ya öz qərarına uyğun başa çatdırmaq bacarığı: axı yalnız səyahət etməyi yaxud danışmağı bacaran, ancaq bunu yaxşı və ya nəzərdə tutulduğu kimi həyata keçirə bilməyənlərə münasibətdə biz təsdiq edirik ki, onlar danışmağı və ya yeriməyi bacarmırlar. [4] Məruz qalmağa münasibətdə də biz bu cür deyirik. [5] Sayəsində şeyin ümumiyyətlə təsirə yaxud dəyişikliyə məruz qalmadığı və ya pis duruma gətirilə bilmədiyi xassələrə malik olmasıdır; doğrudan da, bəzi şeylər sınırlar, çürüyürlər və ümumiyyətlə xarab olurlar ona görə yox ki, qabiliyyətə malikdirlər, ona görə ki, onların [uyğun] qabiliyyətləri yoxdur və onlarda nəsə çatışmır; ancaq bu cür təsirlərə o şey məruz qalmır ki, o özünün gizli və ya aşkar qabiliyyəti (dia dynamin kai to dyinasthai) və müəyyən durumda olması sayəsində o təsirlərə yalnız çətin və az dərəcədə məruz qalır.

Bacarıq haqqında bu qədər müxtəli anlamlarda danışıldığından bir anlamda bacarıq ona deyilir ki, o özündə və özgəsində hərəkətin və ya dəyişkənliyin [ümumiyyətlə] başlanğıcına malikdir (axı hərəkəti dayandıran da bir bacarıqdır). Başqa anlamda isə - əgər bir şeyə münasibətdə başqası da o qabiliyyətə malikdirsə o bacarıq adlanır. Üçüncü anlamda-nəyəsə yaxud pisə və ya yaxşıya doğru dəyişilə bilirsə bacarıq adlanır (axı bir şey məhv olursa görünür ki, məhv olmağa qabildir, əks halda o məhv olmazdı; və artıq indi onda bir meyllilik, məruz qalmaq üçün səbəb və başlanğıc vardır. Məsələn, bacarıq ona görə bəzən o cür olur ki, onda nəsə olur, bəzən ona görə o cür olur ki, o nədənsə

məhrum olur; məhrumluq isə bir anlamda malik olmaqdırsa, onda hər bir şey nəyəsə malik olması sayəsində nəyəsə qabildir, belə ki, bir şey həm bir xassəyə və başlanğıca malik olmasına görə, həm əgər məhrumiyyətə malik olmaq mümkündürsə məhrumiyyətə malik olmasına görə bacarığa malikdir; başqa sözlə «bacarıq» [bu halda] iki mənəh² olacaq). Başqa bir anlamda nəsə ona görə bacarıq adlanır ki, nə başqası, nə o nəsinin özü başqası olduğu üçün onun özü dağıdıcı gücə və ya dağıdıcı başlanğıca malik deyildir. Sonra, bütün bunlar yalnız ya baş verə bildiyi yaxud baş verə bilmədiyinə görə, yaxud da onların hər ikisi³ uğurla baş verə bildiyinə görə bacarıq adlanır. Doğrudan da, hətta cansız predmetlərdə də bu cür qabiliyyət vardır, buna musiqi alətlərini misal göstərmək olar: bir lira haqqında deyilir ki, o səslənməyə qabildir, başqa lira haqqında bunu demək olmaz, əgər o xoşa gələn deyilsə.

Qabiliyyətsizlik yaxud bacarıqsızlıq isə – bacarıqdan məhrum olmaq və haqqında danışılan belə başlanğıcın inkarıdır – onların (**bacarıq və başlanğıcın** – T.A.) ya ümumiyyətlə inkarı, ya onlara təbii olaraq malik olan varlıqdakı, ya onların təbii olaraq əldə edilməsi mümkün olduqda inkarıdır: axı oğlanın, kişinin yaxud ellikcə nəsəl törətmək qabiliyyətinin olmamasını biz eyni bir anlamda demirik. Sonra, iki növ qabiliyyətdən hər birinə – həm sadəcə hərəkətə gətirən qabiliyyətə, həm yaxşı hərəkətverici qabiliyyətə – ona əks olan qabiliyyətsizlik uyğun gəlir. Məsələn, qabiliyyətsiz haqqında bir tərəfdən onun bu anlamına uyğun danışılır, digər anlamda isə – mümkün olana mümkünsüzlük [əks olanda] danışılır. Mümkünsüzlük ona əks olanın zəruri həqiqətidir (məsələn diaqonalın ölçülən olması mümkünsüzdür, ona görə ki, belə təsdiq yalandır və ona əks olan müddəə sadəcə həqiqət deyildir, diaqonalın ölçülən olmaması da zəruri olmalıdır; beləliklə onun ölçülən olması – sadəcə yalan olmayıb zəruri yalandır). Mümkünsüzlüyə əks olan isə – mümkün - [mümkün olana] əks olanın yalan olduğu zəruri olmadıqda mümkün olur; məsələn, oturmaq insan üçün mümkündür, çünki oturmamaq zəruri olan yalan deyildir. Beləliklə, mümkün, deyildiyi kimi bir anlamda yalanın zəruri olmadığını, digər anlamda – həqiqi olanı, üçüncü anlamda – həqiqi ola biləni göstərir. Həndəsədə dinamis sözü ilə dərəcəni ifadə edirlər. Mümkünün burada göstərilən anlamları qabiliyyətin anlamları ilə bağlı deyil; amma qabiliyyətlə bağlılığı

olan bütün anlamlar onun birinci mənasına aiddir, bu isə şeyin dəyişkənliyinin başqasında və ya onun özü başqası olduğu üçün onun özündə olan başlanğıcıdır; bütün qalanları bir halda ona görə qabiliyyət adlanır ki, başqası ona münasibətdə o qabiliyyətə malikdir, digər hallarda isə ona görə qabiliyyət yaxud bacarıq adlanır ki, ona müəyyən ölçüdə malikdir. Bunu bacarıqsızlıq haqqında da demək olar.

Deməli, bacarığın birinci anlamında onun əsas tərfi belə olacaq: bacarıq şeyin dəyişkənliyinin özgəsində və ya o özgəsi olduğu üçün onun özündə olan başlanğıcıdır.

On üçüncü fəsil

Kəmiyyət hər biri təbiətə təxminən bir və müəyyən bir nəsə olan tərkib hissələrinə (onlar iki və ikidən çox ola bilər) bölünənə deyilir. Hər bir kəmiyyət əgər sayıla biləndirsə çoxluqdur, əgər ölçülə biləndirsə – həcmdir. Çoxluq isə, imkanda fasiləli hissələrə, həcm isə – fasiləsiz hissələrə bölünənə deyilir; bir istiqamətdə fasiləsiz olan – xətdir, iki istiqamətdə fasiləsiz olan – endir, üç istiqamətdə fasiləsiz olan – dərinlikdir. Bütün bu kəmiyyətlər arasında məhdud çoxluq – ədəddir, məhdud uzunluq – xətdir, məhdud en – səthdir, məhdud dərinlik – cisimdir.

Sonra, bəzi şeylər özlüyündə kəmiyyət adlanır, digərləri – təsadüfi kəmiyyətlər sayılır (məsələn, xətt özlüyündə bir kəmiyyətdir, savahlıq isə təsadüfi, kənardan gəlmədir). Özlüyündə kəmiyyət olanlardan bəziləri mahiyyət kimi o cürdür (məsələn, xətt bir kəmiyyətdir, çünki xəttin nə olduğunu göstərən tərifdə «müəyyən bir kəmiyyət» vardır), digərləri belə mahiyyətin xassələri və halıdır (məsələn, çox və az, uzun və qısa, enli və dar, uca və alçaq, ağır və yüngül və i.a). Eləcə də əgər böyük və kiçik haqqında özlüyündə və ya onların biri-birinə münasibəti yönündən danışılarsa, onda onlar özlüyündə, müstəqil kəmiyyətin xassələridir; lakin bu adlar başqa şeylərə¹ də verilir. Təsadüfi kəmiyyət kimi adlandırılanlardan bəzisi savad və ağbənizin kəmiyyət olması anlamında təsadüfi kəmiyyətlər adlanır, sünki onların məxsus olduğu şey bir kəmiyyətdir; digəri hərəkətin və zamanın kəmiyyət olması anlamında kəmiyyətdir; axı onlar da (**hərəkət və zaman-T.A.**) bir kəmiyyət və fasiləsizlik adlanırlar, çünki xassələri olduğu şey bölünəndir. Bu zaman mən hərəkətdə

olanı və onun irəlilədiyi [məsafəni] nəzərdə tuturam ona görə ki, bu məsafə bir kəmiyyətdir, hərəkət də kəmiyyətdir, zaman isə ona görə kəmiyyətdir ki, hərəkət kəmiyyətdir.

On dördüncü fəsil

Keyfiyyət [1] mahiyyətin növ fərqi, məsələn: insan belə keyfiyyətlə canlı varlıqdır, çünki o ikiayaqlı varlıqdır, at isə — dördayaqlı varlıqdır, çevrə də elə keyfiyyətli fiqurdur, çünki o bucaqsız fiqurdur, belə ki, mahiyyətə aid olan növ fərqi keyfiyyətdir. Beləliklə, bir anlamda keyfiyyət mahiyyətdəki növ fərqi deyilir, digər anlamda isə keyfiyyət haqqında [2] hərəkətsiz olana münasibətdə yəni riyazi predmetlərə münasibətdə danışılır; məsələn, ədədin müəyyən keyfiyyəti vardır, məsələn, mürəkkəb və ancaq bir istiqamətdə artmayan ədədlər, belələrinə isə səthə və həcmə malik olanlar (buraya özü-özünə bir dəfə və iki dəfə vurulan ədədlər məxsusdur); ümumiyyətlə, kəmiyyətlə birlikdə ədədlərin mahiyyətinə daxil olanlar da o cürdür, çünki hər bir ədədin mahiyyəti bir dəfədir, məsələn: altının mahiyyəti-onda altı iki dəfə və ya üç dəfə yox yalnız bir dəfədir, çünki altı bir dəfə altıdır; [3] keyfiyyət hərəkət edən mahiyyətlərin halıdır, məsələn, isti və soyuq, ağılıq və qaralıq, ağırlıq və yüngüllük və i.a. bütün bunların dəyişməsi deməyə əsas verir ki, cisimlər başqalarıdır. [4] Ləyaqət və qüsura və ümumiyyətlə pisə və yaxşıya münasibətdə də keyfiyyətdən danışılır.

Beləliklə, keyfiyyət haqqında iki anlamda danışmaq olar, birinci anlamda — mahiyyətin növ fərqi olması anlamında kəmiyyət mühümdür (buraya ədədlərdə olan kəmiyyət də aiddir, çünki o mahiyyətlərdəki, ancaq hərəkətsiz mahiyyətlərdəki fərqi). Digər anlamda isə hərəkətdə olanın hərəkət halı keyfiyyət adlanır, çünki o hərəkətdədir və fərq də hərəkətdə olmaqdan ibarətdir. Ləyaqət və qüsurlar hərəkət halına aiddirlər: onlar hərəkətdəki yaxud fəaliyyətdəki fərqləri göstərirlər, bu fərqlərə uyğun olaraq isə hərəkətdə olan şey yaxşı və ya pis təsir göstərir yaxud yaxşı və ya pis təsire məruz qalırlar: axı hərəkət və ya təsir etmək qabiliyyəti olanın bax belə hərəkət etməsi yaxşı, elə hərəkət etməsi, əksinə-pisdir. Yaxşı və pis daha çox canlı varlıqların, onların arasında xüsusilə niyyətli hərəkət edənlərin keyfiyyətini göstərir.

On beşinci fəsil

Aid olan [1] yarıya iki dəfə, üçdə birə üç dəfə və ümumiyyətlə bir neçə dəfə böyük olanın bir neçə dəfə kiçik olana və əlavə edənə əlavə edilənə aid olmasıdır; [2] qızdırılana qızmaq qabiliyyəti kimi, kəsmək qabiliyyəti olanın kəsilməyə və ümumiyyətlə edənə edilənə, məruz qalana münasibətidir; [3] ölçülünün ölçüyə, dərk olunanın idraka və hissi qavranılma- hissi qavrayışa aid olmasıdır.

Birinci anlamda ədədi münasibətdən-ya ədədlər arasındakı münasibətdən, ya vahidə münasibətdən danışılır; məsələn, iki dəfə vahidə münasibətdə müəyyən ədəddir, çox dəfə isə vahidə ədədi münasibətdədir; böyüyün bir tam onda beş (1,5-T.A.) dəfəyə münasibəti isə müəyyən ədədə ədədi münasibətdir; düzgün olmayan kəsirin düzgün kəsirə münasibəti isə çox dəfənin vahidə münasibəti kimi qeyri-müəyyən münasibətdir; əlavə edilənə əlavə olunana münasibəti isə ümumiyyətlə, ədədi baxımdan qeyri-müəyyəndir, ona görə ki, ədəd ölçülüdür, ölçülməyən barəsində isə «ədəd» heç nə göstərmir; axı əlavə ediləndə əlavə olunanla müqayisədə əlavə olunanın artıq nə isə də vardır, ancaq bu nə isə qeyri-müəyyəndir; o necə düşdü elə olur: [artana, əlavə olunana] bərabər olur, ya da bərabər olmur. Belə ki, bütün bu münasibətlər ədədlərə aiddir və ədədlərin xassələridir, həmçinin bərabərliyi, oxşarlığı və eyniyyəti-ancaq başqa cür ifadə edirlər (axı onların hamısı belə münasibəti nəzərdə tutur; doğrudan da, mahiyyəti bir olan eyniyyətdə olur, o şey oxşardır ki, keyfiyyəti, eləcə də kəmiyyəti birdir; ancaq bir-ədədin başlanğıcı və ölçüsüdür, belə ki, bütün bu münasibətlər ədədə münasibəti nəzərdə tutur ancaq müxtəlif anlamlarda).

Təsir edən və təsire məruz qalan arasındakı münasibət isə təsir etmək və təsire məruz qalma qabiliyyətlərini və bu qabiliyyətin təzahrünü nəzərdə tutur; məsələn, qızdırılana qızma bilənə, kəsilməyə münasibətdə olur, çünki onların hər kisi gerçəkdən həyata keçir. Ədədi münasibətlər isə digər bir yerdə söylədiyimiz anlamda¹ gerçəklikdə həyata keçmir, axı gerçəklikdə həyata keçən hərəkət ədədi münasibətlərə xas deyil. Qabiliyyətlərə əsaslanan bəzi əlaqələr isə zamandan asılı olaraq müxtəlif ifadə olunur, məsələn: törədici törədilənə münasibətdə olur və törədən törədilməli olana münasibətdə olacaq. Elə bu anlamda ata oğlunun atası adlanır: ata törədən, oğul isə nəyəsə məruz qalandır, törədiləndir. Ondan başqa,

bəzi münasibətlər qabiliyyətdən məhrum olmağa əsaslanır, buraya məsələn, bu anlamda qabiliyyətdən məhrum hər şey deyək, anlaşılmayan şeylərə aiddir.

Deməli, ədədə görə yaxud qabiliyyət anlamında əlaqədar olan hər şey ona görə əlaqədar adlanır ki, əlaqə və ya münasibət başqa nə isə ona münasibətdə olduğuna görə yox, münasibət onun mahiyyətində olduğu üçün əlaqədar adlanır. Dərk edilən, düşünülə bilən (diapoeton), ölçülə bilən isə əlaqələnmiş –bilik adlanır ona görə ki, başqası ona münasibətdə olur. Çünki düşünülən, ağıla batan onun haqqında fikrin olduğunu göstərir, ancaq fikir onun əks etdirdiyi²şey deyildir (əks halda eyni bir şey iki dəfə deyilmiş olardı; buna oxşar olaraq görmə də [gözlə] nəyinsə görünməsidir, lakin bu görmə predmetin özünün, onun nə olduğunun görünməsi olmayıb (belə demək doğru olsa da), rəngin və ya ona bənzər nəyinsə görünməsidir. Bu üsulla eyni bir şey iki dəfə deyilmiş olardı, başqa sözlə, deyilmiş olardı ki, görmə görünənin görüntüsüdür.

Özlüyündə əlaqələnmə bir halda göstərilən anlamda əlaqələnmə adlanır, digər halda-məxsus olduğu cinsə məxsus olduqda əlaqələnmə adlanır; məsələn, həkimlik sənəti bir əlaqələnmə adlanır, ona görə ki, onun cinsini – biliyi-əlaqələnmə sayırlar. Ondan başqa, əlaqələnmə ona deyilir ki, ona malik olan yeni əlaqələnmə onun sayəsində əlaqələnir; məsələn bərabərlik ona görə əlaqələnmə adlanır ki, bərabər olanlar onun sayəsində bərabər olurlar, oxşarlıq isə ona görə əlaqələnmədir ki, onun sayəsində oxşar olanlar oxşar olurlar. Digər halda nə iləsə əlaqələnmə təsadüfi baş verir, məsələn: insan – onun iki dəfə böyük olduğu [bir şey] onun üçün təsadüfi əlaqələnmədir, iki dəfə isə əlaqələnmədir; yaxud iki dəfə və ağılıq eyni bir şey üçün təsadüfi əlaqələnmədir.

On altıncı fəsil

Bitmiş və ya başa çatmış (teleion) [1] ona deyilir ki, onun heç olmasa bir hissəsini ondan kənarında tapmaq olmaz (məsələn, bitmiş zaman-ondan kənarında onun hissəsini təşkil edən heç bir zaman tapmaq olmaz); [2] odur ki, ləyaqətinə və dəyərinə görə öz sahəsində ondan irəli getmək mümkün deyil; məsələn, həkim və fleytaçı öz sahələrində heç bir qüsuru olmadıqda bitmiş, mükəmməl sayılır (bu ifadəni məcazi mənada və pisə münasibətdə işlədərkən, bir halda ki, danosçunu və oğrunu yaxşı da adlandırırıq onda

onlar haqqında yaxşı danosçu, yaxşı oğru olduqlarını demiş oluruz; ləyaqət də bir mükəmməllikdir; doğrudan da, hər bir şey, hər bir mahiyyət o halda mükəmməl olur ki, onların ləyaqət növünə görə təbii kəmiyyətinin heç bir kəsiri və qüsuru yoxdur; [3] bitmiş yaxşı sonluğa çatmışa deyilir: ona görə o bitmiş (teleion) adlanır ki, sona (telos) çatmış olur, çünki bir halda ki, sonluq axırdır, bir «bitmiş» pisə də aid edib deyirik ki, bu adam öldü, bu şey məhv oldu; ona görə ölüm də məcazi mənada sona çatmadır. Sonlu məqsəd də sondur.-Bax özlüyündə bitmiş neçə anlamda işlədilir-bir qisim şeylər ona görə bitmiş sayılır ki, onların yaxşılığında qüsurlu yoxdur, onu örtmək olmaz və onlardan kənarında [onların mükəmməlliyini artıran] heç nə tapmaq olmaz, bir qisim şey isə ona görə bitmiş, başa çatmış sayılır ki, öz sahələrində onların tayı-bərabəri yoxdur və onları təşkil edən hissələrdən heç biri onlardan kənarında deyildir. Qalan bütün şeylər isə ona görə bu mənalara uyğun adlandırılır ki, onlar məcazi mənada bitmiş adlandırılan ya nəsə edir, ya nəyəsə malikdir, ya nə iləsə bu və ya başqa münasibətdədir.

On yeddinci fəsil

Hüdüd [1] hər bir şeyin sərhəddinə (to eschaton) deyilir ki, başqa sözlə o birincidir ki, ondan kənarında onun heç bir hissəsini tapmaq olmaz və o birincidir ki, bütün hissələri onun öz daxilində olur; [2] kəmiyyətin hər bir ümumiliyinə və ya kəmiyyəti olana deyilir; [3] hər bir şeyin məqsədidir (məqsəd hərəkət və fəaliyyətin irəli gəldiyi, onların yönəldiyi yəni son səbəbdır); [4] hər bir şeyin mahiyyəti və onun varlığıdır, çünki şeyin varlığı - [şeyin] idrakının hüdüdüdur; əgər idrakın hüdüdüdursa, onda predmetinin də hüdüdüdur. Ona görə də aydındır ki, başlanğıc haqqında neçə anlamda danışılırsa o qədər və ondan da çox anlamda hüdüd haqqında danışılır, çünki başlanğıc bir hüdüddür, ancaq hər bir hüdüd başlanğıc deyil.

On səkkizinci fəsil

Haqqında müxtəlif anlamlarda danışılan substrat: [1] hər bir şeyin forması və ya mahiyyətidir; məsələn, o şeydir ki, onun

üzündən kimsə xeyirxahdır – bu xeyrin özüdür; [2] o şeydir ki, birinci kimi onda təbii olaraq nəşə doğur, məsələn, səthdə-rəng. Deməli, [nəyinsə olması] «nəyin üzündən olursa o» birinci anlamda – formadır, ikinci anlamda isə hər bir şeyin materiyasıdır yəni (kai) hər bir şeyin birinci substratıdır. Ümumiyyətlə deyilsə, «olanın nəyin üzündən olması»nın «səbəbin» mənalı qədər mənası vardır: deyirlər ki, [3] «kiminsə gəlişi nə iləsə bağlıdır» yaxud «nədən ötrüsə o gəldi» və eləcə də [4] «nəyinsə naminə yanlış və ya düzgün qərar çıxarıldı» və ya «yalan yaxud doğru qərar çıxarılmasının səbəbi budur». Sonra [5] «nəyə görə» predmetin halına münasibətdə işlədilir, məsələn: kimsə nəyinsə üstündə durub yaxud nəyə görə gəlir. Bütün bunlar halı və yeri bildirir.

Ona görə «özlüyündə» barəsində də fərqli anlamlarda danışmaq lazımdır. «özlüyündə» - [1] hər bir şeyin varlığıdır, məsələn: Kalliy – özlüyündə Kalliydir və Kalliyin varlığıdır; [2] şeyin mahiyyətinə daxil olandır, məsələn Kalliy özlüyündə canlı varlıqdır. Çünki «canlı varlıq» Kalliyin müəyyənliliyinə və ya tərifinə daxildir: axı Kalliy bir canlı varlıqdır; [3] şeyin özünə və ya onun hissələrindən birinə birinci kimi qəbul edilən necədir, məsələn: bədənin dərisi özlüyündə ağdır və insan özlüyündə canlıdır, çünki ruh insan həyatını birinci kimi özündə daşıyan hissəsidir; [4] o səbəbi özü olan şeydir; insanda, əlbəttə, bir neçə səbəb vardır: canlı varlıq, iki ayaqlılıq, ancaq yenə də özlüyündə insandır; [5] ancaq nəşə bir şeyə məxsus olan, təkcə ona məxsus olduğu üçün özlüyündə ayrıca mövcud olur.

On doqquzuncu fəsil

Yerləşmə hissələri olan tamda ya məkanca, ya qabiliyyətə¹ görə, ya növə² görə nizamlılıq yaxud düzülüşə deyilir, çünki bu zaman «yerləşmə» sözünün göstərdiyi kimi, bir hal olmalıdır.

İyirminci fəsil

Malik olma yaxud xassə (hexis) [1] malik olanın fəaliyyətinin bir təzahürünə və bir hərəkət və fəaliyyət kimi malik olduğuna deyilir (axı edən və edilən edilmə, tikən və tikilən arasında tikmə və i.a. durur; eləcə də paltara malik olan və onun malik olduğu paltar

arasında malik olma durur). Belə yiyəliyə malik olma, aydındır ki, mümkün deyil (çünki əgər yələnmək mümkün olsaydı yiyələnmək, sonsuzluğa aparardı); [2] elə yerləşməyə deyilir ki, onun sayəsində yerləşən özlüyündə və ya başqasına münasibətdə yaxşı və ya pis olur, məsələn: sağlamlıq bir xassədir, çünki o belə durumdur. Ondan başqa, xassə haqqında həm də o zaman danışılır ki, tamın hissələrindən yalnız biri o cür durumda olsun; o səbəbdən tamın ayrı-ayrı hissələrinin dəyəri də bir növ xassədir.

İyirmi birinci fəsil

Keçici yaxud müvəqqəti xassə və ya hal (pathos) [1] dəyişilməsi mümkün olan xassəyə deyilir, məsələn: ağ və qara, şirin və acı, ağır və yüngül və i.a.; [2] bu xassələrin və onların dəyişilməsinin müxtəlif təzahürlərinə deyilir; [3] daha çox ürək ağrıdan bədbəxt dəyişikliklər və hərəkətlər müvəqqəti adlanır. [4] Ondan başqa, böyük bədbəxtliklər və kədərlər də öləri xassələr adlanır.

İyirmi ikinci fəsil

Məhrum olmadan o zaman danışılır ki, [1] predmet başqa predmetlərə təbiətə xas olan nəşə təbiəti üzrə malik olmasın, məsələn, deyilir ki, bitki gözdən məhrumdur; [2] predmet onun özünə ya da onun cinsinə təbiəti üzrə malik olduğu nədənsə məhrum olsun; məsələn, kor insanın və köstəbəyin görməkdən məhrum olması eyni mənada deyildir: köstəbək mənsub olduğu cinsə görə görmə qabiliyyətindən məhrumdursa insan – özü öz fərdiyyətinə görə görmə qabiliyyətindən məhrum olur; [3] predmet hansısa bir zamana qədər təbiətində olmalı nə isə bir şeyə malik olmadıqda: korluq bir məhrumiyyətdir, ancaq istənilən yaşda görmə qabiliyyətindən məhrum olmaşa kor deyilmir, kor o adama deyilir ki, təbiəti üzrə görmə qabiliyyətinə malik olmalıdır, ancaq bu qabiliyyətə malik olmamışdır, yəni anadan gəlmə kordur. Bir şey ona təbiəti üzrə xas olan, yaxud təbiətində nə üçün, necə olmalı bir özəlliyə malik olmadığı hallarda da o anlamda məhrum olmadan danışılır.

«Siz» yaxud «dir» ilə başlayan inkarın neçə anlamı varsa məhrum olmadan da o qədər anlamlarda danışılır: məsələn, bir şey ona təbiətdən verilən bərabərliyə malik olmalı halda o bu

bərabərliyə malik olmadıqda o bərabərsiz (qeyri-bərabər) adlanır; görünməz-odur ki, onun ümumiyyətlə rəngi yoxdur və ya odur ki, rəngi pis görünəndir; ayaqsız – ona deyilir ki, onun ümumiyyətlə ayağı yoxdur, yaxud ayaqları zəifdir. Sonra, bu cür inkarlıqlar şeylərə ona görə aid edilir ki, onlar müəyyən bir özəliyə əhəmiyyətsiz dərəcədə malik olurlar, məsələn, dənətsiz meyvə; bu onun müəyyən dərəcədə yararsız olduğu deməkdir. Sonra, o zaman aid edilir ki, bir şey çətin yaxud pis hasil edilir; məsələn, bir şey kəsilən olmadıqda yox çətin və pis kəsildiyi üçün kəsilməz adlanır. Sonra-belə inkar şeyə ona görə aid edilir ki, o ümumiyyətlə nəyəyə malik deyildir: bir gözlü adam kor sayılmır, hər iki gözü görmə qabiliyyətini itirənə kor deyilir. Odur ki, hamı yaxşı yaxud pis, ədalətli yaxud ədalətsiz deyildir, yaxşı və pis, ədalətli və ədalətsiz arasında orta bir hal da vardır.

İyirmi üçüncü fəsil

«Olmaq» yaxud «saxlamaq» (echein) müxtəlif mənaları ifadə edir: [1] bir şeylə öz təbiətinə uyğun yaxud öz istəyinə uyğun davranmağı; ona görə deyirlər ki, həyəcan insanı, tiranlar da şəhərdövləti «saxlayır», geyinənlər isə paltara malik olurlar; [2] meyilli olmağı, məsələn, miss heykəl forması almağa, bədən-xəstəliyə meyillidir; [3] saxlayanın saxlanılanı özündə saxlamasını: məsələn, deyilir ki, saxlanılanı özündə saxlayır: qab-suyu, dövlət-insanları, gəmi-dənizçiləri, eləcə də tam-hissələri özündə saxlayır. [4] Nəyinsə hərəkətinə yaxud fəaliyyətinə öz istəyinə uyğun olaraq əngəl olan haqqında deyirlər ki, o saxlayır, məsələn, sütunlar ağırlığı saxlayır, bu cür də deyirlər ki, şairlər Atlantı¹ göyü saxlamağa məcbur edir, çünki əks təqdirdə göy yerin üzərinə düşə bilər; bunu təbiət haqqında² düşünənlərin bəziləri deyir. Bu mənada da nəyisə bir yerdə saxlayan haqqında deyilir ki, o yerdə saxlanılmalı olanı saxlayır, çünki əks halda birlikdə olanların hər biri istədiyi istiqamətdə danışırdılar.

«Nədənsə olmaq» isə «olmaq» sözünün mənalarına oxşar anlamları bildirir.

İyirmi dördüncü fəsil

«Nədənsə ibarət olmaq» (ektinos) aşağıdakı mənaları bildirir: [1] materiya kimi bir şeydən ibarət olmağı, həm də iki cür – bu ya

birinci cinsə, ya sonuncu növə aid olur; məsələn, bütün hovuzlar sudan¹, bütün heykəllər – misdən iabərt olduğu kimi; [2] hərəkəti törədən birinci başlanğıc kimi səbəbi (məsələn, savaş «nədən» törənmişdir? Mübahisədən, çünki mübahisə – savaşın başlanğıcıdır); [3] materiya və formadan (marphe) məsələn: hissələr – tam «dan», şeir – «İliada» «dan», daşlar – ev «dən» ibarət olana məxsus olmağı, çünki forma-məqsəddir, o şey isə başa çatmış sayılır ki, məqsədə çatmış olsun; [4] forma (eidos) kimi hissələrdən ibarət olmağı, məsələn: «insan» - «ikiayaqlı»dan, «heca» - «nitqin səslərin»dən ibarət olduğu kimi; bu isə heykəlin - misdən olması anlamından fərqli anlama malikdir: axı mürəkkəb mahiyyət – hissi qavranılan materiya «dan», forma da materiya «dan» ancaq formaya xas olan materiya«dan» ibarətdir. Deməli, bir halda «nədənsə ibarət olmaq» barəsində göstərilən anlamda danışılır, digər halda isə - [5] bu mənələrdən biri başqa bir şeyin hissələrindən törənənə, məsələn: uşaq – ata və ana «dan», bitki – torpaq «dan» törəndiyindən onlara tətbiq edildikdə işlədilir. «Nədən ibarət olmaq» həmçinin [6] zamanca nədənsə baş verəni, məsələn: gündüz «dən» sonra gecəni, «sakitlikdən» sonra – qasırganı göstərir, çünki bunlar zamanca biri digərindən sonradır. Bu hallardan birində belə danışılır ona görə ki, indicə gətirilmiş misallarda olduğu kimi bir hadisə digəri ilə əvəz olunur, digər hallarda isə-yalnız bir hadisə digərindən zamanca sonra gəldiyi anlamında danışılır, məsələn: gecə və gündüzün bərabərliyin «dən» sonra dəniz səyahətinin başlanması, çünki səyahət gecə və gündüzün bərabərləşməsindən sonra başlanır və Dionisiy bayramın«dan» sonra da Tarqeliy bayramı başlanmır.

İyirmi beşinci fəsil

Hissə: [1] [a] müəyyən bir kəmiyyətin bu və ya digər bölünəninə deyilir (çünki kəmiyyətdən ayrılan həmişə onun hissəsi adlanır, məsələn: iki bir mənada üçün hissəsidir); [b] digər bir anlamda hissələr ölçü vəzifəsini yerinə yetirənlərə deyilir; ona görə də iki bir halda üçün hissəsidir, digər halda isə hissəsi deyildir; [2] hissə kəmiyyəti¹ nəzərə almadan növün bölünənlərinə, eləcə də kəmiyyətin hissələrinə deyilir; ona görə də növlər haqqında deyilir ki, onlar cinsin hissələridir; [3] tamın və ya formanın bölündüyü yaxud təşkil olunduğu yaxud formanın malik olduğu ünsürlərə

deyilir; məsələn, miss kürədə yaxud miss oyuncaqda miss (yaxud forma verilmiş materiya) və bucaq hissələrdir; [4] hər bir şeyi aydınlaşdıran tərifi daxil olan da təmin hissəsi adlanır; odur ki, cinsə növün hissəsi də deyilir, başqa bir anlamda isə növ – cinsin hissəsidir.

İyirmi altıncı fəsil

Tam ona deyilir ki, [1] onun təşkil olunduğu hissələrin hər biri onda vardır, həmçinin ona deyilir ki, [2] əhatə etdiyi şeyləri bir bütöv kimi əhatə edir; bu isə iki cür olur: ya elə olur ki, bu şeylərdən hər biri bütöv kimi, ya da onların hamısı birlikdə bir bütöv təşkil etmiş olur. Yəni: [a] ümumi və bu baxımdan da ümumiyyətlə özünü bir bütöv kimi göstərən o anlamda ümumidir ki, o çox şeyləri əhatə edir, çünki o əhatə etdiklərinin hər birində özünü göstərir və onların haqqında məlumat verir, bununla belə onların hər biri ayrılıqda birdir; məsələn, at, insan, tanrı – birdirlər, çünki onların hamısı canlı varlıqlardır. [b] fasiləsiz və məhdud olan isə bir neçə hissədən xüsusilə də imkanda¹ verilən yaxud gerçəklikdə verilən hissələrdən ibarət bir olduqda bütöv sayılır. Bu zaman təbiət şeyləri süni şeylərdən daha artıq dərəcədə bütövdürlər; bunu biz tək haqqında da demişdik, çünki bütövlük bir vəhdətdir.

Sonra, [3] kəmiyyətə aid olanlar arasında başlanğıcı, aralığı və sonu olanlardan məcmuu halında (to pan) olan ona deyilir ki, hissələrinin durumu onun üçün fərqlər yaratmır, bütöv isə – odur ki, onda hissələrin durumu fərqlər yaradır. Bunların hər ikisinin olduğu həm bütövdür, həm də məcmudur; buraya durumu dəyişildikdə təbiəti olduğu kimi qalan xarici forması isə dəyişilən şeylər aiddir²; məsələn, su, hər cür rütubət eləcə də ədəd məcmu adlanır, «bütöv ədəd» və «bütöv su» isə yalnız məcazi mənada işlənir. «Hər şey» haqqında bir kimi deyilənlər onun ayrı-ayrı hissələrinə münasibətdə işlədilən «hamısı» barəsində də deyilir, məsələn: «hər şey ədəddir», «hamısı vahiddirlər».

İyirmi yeddinci fəsil

Hər kəmiyyət bölünən (kolobon) adlanmır; o hissələrə bölünən və bir bütöv olmalıdır. Doğrudan da «iki» ədədindən biri çıxılırsa o bölünən olmayacaqdır (axı çatışmayan hissə və qalıq) [bölünən

şeydə] bərabər olmur, eləcə də digər ədədlər haqqında da bunu demək olar; axı mahiyyət həmişə qalmalıdır: əgər kasa dolu deyilsə, o hər halda kasadır, kəmiyyət isə [bu halda] artıq həmən kəmiyyət deyildir. Ondan başqa, müxtəlif cinsli hissələrdən təşkil olunmuş şeylərin hamısı bölünən olmur (axı ədəd bərabər olmayan hissələrə, məsələn ikiyə və üçə malik ola bilər); və ümumiyyətlə [hissələrinin] durumu onun üçün fərqliliklər yaratmayan heç bir varlıq (məsələn, su yaxud od) bölünən deyildir; şeyin bölünən olması üçün isə onun [hissələrinin] durumu onun mahiyyətinə məxsus olmalıdır; həm də o fasiləsiz olmalıdır. Doğrudan da, məsələn, hamoniya qeyri-bərabər hissələrdən təşkil olunsada və [hissələrinin] müəyyən durumu olsa da bölünən olmur. Ondan başqa bütöv olan bir şey də hər hansı bir hissəsini itirməklə bölünən olmur, çünki itirilmiş hissələr nə mahiyyətin başlıca hissələri, nə də istənilən yerdə ola bilən hissələr olmamalıdır; məsələn, fincan çatladıqda deyil, dəstəyi yaxud bir yerini qırıldıqda bölünən olur, insan da əti qopduqda yaxud dalağı çıxarıldıqda deyil, hansısa bir xarici hissəsi o da hər xarici hissəsi yox, kəsildikdən sonra bərpa olmayan hissəsi kəsildikdə əlil olur. Ona görə də başı dazlar – əlil deyillər.

İyirmi səkkizinci fəsil

Cins haqqında [1] forması eyni olan varlıqların doğuşu fasiləsiz olduqda danışılır, məsələn: «nə qədər insan cinsi mövcuddur» deyimi «insanların doğuşu davam etdikcə» mənasını bildirir. [2] Cins odur ki, şeylər varlığını birinci kimi ondan alır; məsələn, bəzi insanlar Ellin soyundan – cinsindən olduqları üçün ellinlər, digərləri İon soyundan olduqları üçün ioniyalılar adlanırlar. İnsanları materiyadan yarandıqlarına görə yox, daha çox ona görə cinsə məxsus varlıqlar adlandırılırlar ki, onlar öz valideynlərindən törənirlər (cins ana xətti üzrə də göstərilir, məsələn, deyirlər ki, bu insanlar Pirrin¹ nəslindəndir). [3] Cins haqqında düz səthə malik olan fiqurlar üçün səthiliyin cins olması, cismin cismani varlıqlar üçün cins olması anlamında danışılır. Çünki hər bir fiqur ya hansısa bir müstəvi ya da hansısa bir cisimdir, müstəvilik və cisim isə növ fərqləri üçün əsasdır (hypokeimenon). [4] Şeyin mahiyyətinin göstərilməsində müəyyənliklərin əsas hissəsi – cinsdir; cinsin növ fərqləri isə xassələrdir.

Beləliklə, cins haqqında bu anamlarda danışılır: eyni bir növün varlıqlarının fasiləsiz doğuşu anlamında; o növü doğuran və birinci hərəkətverici anlamında; materiya anlamında, çünki növ fərqlinin və xassənin aid olduğu şey substratdır (hupokeimenon) ki, biz onu materiya adlandırırıq. Cinsinə görə isə o şeylər fərqlənirlər ki, onların ilk substratları müxtəlifdir və nə biri o birinə, nə də üçüncü bir şeyə bərabər edilə bilməz. Belə ki, forma və materiya cinsə görə fərqlənirlər, bunu mövcudluğun bütün kateqoriyalardan olan növləri barəsində də demək olar; çünki öncə apardığımız fərqləndirməyə uyğun olaraq mövcud olanlardan biriləri [şeyin] mahiyyətini, digərləri – keyfiyyəti və i.a. bildirir: onlar da yenə biri o birinə və üçüncü birinə müncər edilə bilməz.

İyirmi doqquzuncu fəsil

«Yalan» [1] onu göstərir ki, predmet yalandır və bu ona görədir ki, müxtəlif olanlar əslində bir-birilə bağlı deyillər yaxud birləşə bilməzlər (məsələn, diaqonal ölçülür yaxud sən oturmusan dedikdə: onlardan birincisi hər zaman yalandır, ikincisi – bəzən yalan olur), çünki onlar belə [müxtəlif] anamlarda mövcud və həqiqi deyillər; yalan həmçinin odur ki, mövcud olsa da təbiətinə görə ya olduğu kimi deyil, ya da o şey deyil; məsələn, kölgəli rəsm və yuxugörmə: axı bunlar vardırlar, ancaq onlar haqqında təsəvvür yaratdıqları şeylər deyil. Deməli, şeylər bu mənada ya ona görə yalan adlanırlar ki, mövcud deyillər, ya ona görə ki, onların yaratdıqları təsəvvür mövcud olmayan şey barədə təsəvvürdür.

[2] Yalan nitq də mövcud olmayan şeyə aid olduğu üçün yalandır; odur ki, hər bir yalan nitq həqiqət haqqında nitqin aid olduğu şeydən fərqli olana aiddir (məsələn, çevrə haqqında nitq üçbucağa münasibətdə yalandır). Hər hansı bir şey haqqında bir anlamda yalnız bir nitq yəni şeyin varlığının mahiyyəti haqqında nitq olur, digər anlamda isə – çoxlu deyimlər olur, çünki predmetin özü öz xassələri ilə birlikdə eyni şeydir, məsələn, Sokrat və savadlı Sokrat (yalan nitq isə ümumiyyətlə heç nə haqqında nitqdir). Odur ki, Antisfen¹ bir şey haqqında ancaq bir fikir, yəni təkə yalnız o şeyin öz adı (loqos) deyilə bildiyini ehtimal edərkən çox sadələhvlüyə yol vermişdir, onun sözündən bu çıxır ki, heç bir ziddiyyət ola bilmədiyi üçün yalan danışmaq da mümkün deyil. Halbuki, hər bir şeyi təkə onun öz müəyyənliliyi deyil, həm də

sözsüz – yalan, ancaq müəyyən dərəcədə doğru ifadə ilə də göstərmək olar, məsələn, səkkizi ikinin müəyyənliliyindən istifadə edib iki dəfə kimi də göstərmək olar.

Beləliklə, təsvir etdiyimiz halda yalan haqqında bu anlamda danışılır, [3] anlamda isə yalançı yalan nitqlər söyləməyə meylli olana və onları başqa bir şeyin naminə deyil, yalan naminə üstün tutana və belə nitqlərə başqalarında [inam] aşılana deyilir, yalan təsəvvür yaradan predmetləri yalan adlandırdığımız kimi, belə insanlar da yalançıdır. Odur ki, eyni bir adamın yalançı və doğruçu olması ilə bağlı «Hippidə»²ki² mühakimə aldadıcıdır. O aldada bilən yalançı adlandırır (belə adam isə bilikli və mühakiməlidir); ondan başqa o («Hippii»-T.A.)öz iradəsi ilə korlanan adama üstünlük verir. Bu müddəa yalana çevrilmiş olur, yəni guya demək olar ki, iradəsilə axsayan adam öz iradəsinin əksinə olaraq axsayan adamdan yaxşıdır, axsamaq isə burada özünü axsaq göstərməyi bildirir; hər halda, əgər bir adam doğrudan öz iradəsilə axsaq olsaydı, o adam xasiyyətcə də pis olardı.

Otuzuncu fəsil

Keçici və ya təsadüf odur ki, [1] nəyəsə məxsusdur və haqqında düzgün danışıla bilər, ancaq nəyəsə zəruri və əksər hallarda məxsus deyil, məsələn, bitki əkmək üçün torpaqda çuxur qazanın dəfinə tapması kimi. Əlbəttə çuxur qazanın bu dəfinəni tapması onun üçün təsadüfdür: axı bunların birinin digərindən irəli gəlməsi zəruri deyil, ağac basdırılan bütün hallarda dəfinə tapmırlar. Eləcə də onun kimi hansısa savadlı bir adam təsadüfi olaraq sönük və təsirsiz ola bilər; ancaq bu zərurət özündən və əksər hallarda baş vermədiyindən biz onu təsadüf adlandırırıq. Belə ki, məxsus olan nəyəsə olduğundan və nəyəsə məxsus olduğundan, məxsus olan nəyəsə yalnız hansısa şeyə məxsusdur, ancaq ona görə məxsus deyil ki, bu şey bax elə bu şeydir və elə bu vaxt yaxud bax bu yerdə məxsusdur. Deməli, təsadüf üçün heç bir müəyyən səbəb yoxdur, səbəbi də təsadüfi və ya qeyri-müəyyən səbəbdir. məsələn, əgər Eginaya gəlmiş bir adamı buraya istədiyinə görə yox, qasırğa yaxud dəniz quldurları tərəfindən gətirilərsə, onda bu təsadüfdür. Beləliklə, təsadüf baş vermişdir, ancaq özü-özünə baş verməmişdir, adamın təsadüfən o şəhərə gəlib çıxmasına qasırğa səbəb olmuşdur.

[2] təsadüf haqqında başqa anlamda yəni hər bir şeyə özlüyündə məxsus olub ancaq onun mahiyyətində olmayan cəhətə münasibətdə də danışılır, məsələn: üçbucağa [cəmi] iki düzbucaq məxsusdur. Və belə təsadüf daimi, təkrarlanan ola bilər, yuxarıda göstərilənlərin isə heç biri daimi ola bilməz. Buna başqa yerdə əsas gətirilir¹.

ALTINCI KİTAB (E)

Birinci fəsil

Bizim axtardığımız mövcud olanın,- əlbəttə bir halda ki, o mövcuddur – başlanğıcı və səbəbidir. Yəni: sağlamlığın və yaxşı ovqatın bir səbəbi var, eləcə də riyazi predmetlərin başlanğıcları, elementləri və səbəbləri var və ümumiyyətlə mühakimələrə yaxud köməkçi mühakiməyə¹ əsaslanan biliyin predmeti az və ya çox dəqiq müəyyənləşdirilmiş səbəblər və başlanğıclardır. Lakin belə biliklərin hər biri müəyyən bir mövcudluqla və onun məhdudlaşdığı müəyyən cinslə məşğul olub ümumiyyətlə varlıqla məşğul olmur, ancaq bu ümumi ilə məşğul olmur ona görə yox ki, o mövcud deyil və predmetin mahiyyəti üçün heç bir əsas vermir, əksinə, ondan çıxış edir: bir halda onu hissi qavrayışın köməyi ilə göstərməklə, digər halda isə onu ilkin şərt, başlanğıc kimi qəbul edərək az-çox dəqiqliklə sübut edir ki, o özlüyündə məşğul olduğu cinsə məxsusdur. Ona görə də aydındır ki, bu cür, induksiya əsasında təkcə predmetlərlə məşğul olmaqda mahiyyətin yaxud predmetin əsl varlığının sübutu yox, onların göstərilməsinin başqa bir üsulu alınır; bu cür biliklər, həmçinin onların bağlı olduğu cinsin mövcud olması yaxud mövcud olmaması haqqında heç nə demirlər, çünki mühakimənin eyni bir fəaliyyəti predmetin nə olduğunu və onun var olduğunu aydınlaşdırmalıdır.

Təbiət haqqında təlim də mövcudluqla yəni hərəkətin və sükunətin başlanğıcı özündə olan mahiyyətlə məşğul olduğundan, aydındır ki, o fəaliyyət və yaradıcılıq² haqqında təlim deyildir (axı yaradıcı başlanğıc, ağıl, sənət və ya bir qabiliyyət yaradıcıda olur, fəal başlanğıc da onun qərarı kimi fəaliyyət göstərəndə olur, çünki yerinə yetirilən və qərarlaşdırılan -eynidir); odur ki, əgər hər bir mühakimə, fikir ya fəaliyyətə yaxud yaradıcılığa ya da əqli nəticəyə yönəldilsə, onda təbiət haqqında təlim abstrakt bilik, ancaq hərəkət edə bilən və əsasən [materiyadan] ayrı mövcud olmayan mahiyyətin tərifində (kata ton loqon) ifadə olunan varlıq haqqında bilik olmalıdır. Şeyin varlığının mahiyyəti və müəyyənliyi diqqətdən kənar qalmamalıdır, çünki onlarsız tədqiq etmək – heç nə etməməyə bərabərdir. Müəyyən edilmiş predmetlərdən bəzilərini «fındıqburun»la, digərlərini – «əyriburun»la müqayisə etmək olar: onlar bir-birindən onunla fərqlənir ki, «fındıqburun»

materiya ilə birləşmiş bir burundur (axı «findıqburun» – «əyilmiş» burundur), əyrilik hissələ qavranılan materiyasızdır. Belə ki, əgər bütün təbiət şeyləri: burun, göz, üz, bədən, sümüklər, ümumiyyətlə canlı varlıqlar, yarpaq, kök və s. haqqında findıqburun haqqında danışılan anlamda danışılarsa (axı onların heç birini hərəkəti nəzərə almadan müəyyən etmək, tərif vermək mümkün deyil), onda bu təbiət predmetlərilə məşğul olduqda onların varlığının mahiyyətini necə axtarmaq və müəyyənləşdirmək lazım olduğu və ruhun tədqiqinin də nə üçün qismən təbiətin dərkinə aid olduğu yəni materiyasız ruhun mövcud olmadığı da aydın olar.

Beləliklə, təbiət haqqında³ təlimin mücərrəd mühakimələrə əsaslanan təlim olması deyilənlərdən aydın görünür. Amma riyaziyyat da mücərrəd elmdir. Onun (riyaziyyatın – T.A.) hərəkətsiz və ayrıca mövcud olan haqqında elm olması indi aydın deyil, aydın olan odur ki, bəzi riyazi elmlər öz predmetlərinə hərəkətsiz və ayrıca mövcud olan⁴ predmetlər kimi baxırlar. Ancaq əgər əbədi, hərəkətsiz və ayrıca mövcud olan predmetlər varsa, aydındır ki, onları mücərrəd mühakimələrə əsaslanan elm dərk etməlidir, ancaq onlar nə təbiət haqqında təlimin (çünki bu təlim hərəkət edən şeylərlə məşğul olur), nə də riyaziyyatın predmeti olmamalıdır, bu predmetlər təbiət haqqında elmdən və riyaziyyatdan qabaqda, birinci olan elmin predmeti olmalıdır. Doğrudan da, təbiət haqqında təlim müstəqil mövcud olan və hərəkət edən predmetlərlə məşğul olur; riyaziyyatın bəzi hissələri hərəkətsiz predmetləri tədqiq etsə də bu predmetlər müstəqil mövcud olmayan və materiyaya aid olan predmetlərdir; birinci olan fəlsəfə isə müstəqil və hərəkətsiz mövcud olan predmetləri tədqiq edir. Bütün səbəblər, xüsusilə də bu⁵ səbəblər əbədi olmalıdır, çünki onlar bizə gələn⁶ ilahi predmetlərin səbəbləridir.

Beləliklə, üç mücərrəd təlim var: riyaziyyat⁷, təbiət haqqında təlim, ilahi predmetlər haqqında təlim (tamamilə aydındır ki, əgər haradasa ilahi predmetlər mövcuddursa, onda onların təbiəti belədir) və ən ləyaqətli biliyin predmeti ən ləyaqətli cins (**mövcud olan şeyin məxsus olduğu cins** – T.A.) olmalıdır. Belə ki, mücərrəd təfəkkürə əsaslanan elmlər üstün elmlərdir, ilahi predmetlər haqqında təlim isə digərlərindən daha üstündür. Doğrudan da, sual yarana bilər: birinci fəlsəfə ümumi ilə yoxsa [mövcudluğun] hansısa bir cinsi ilə yaxud hansısa bir mahiyyətlə (physis) məşğuldur: axı riyazi elmlərdə də durum eyni deyil: həndəsə və göy cisimləri

haqqında elm hərəsi müəyyən bir mahiyyətlə (physis) məşğul olur, ümumi riyaziyyat isə hamısı ilə. Əgər təbiətlə yaradılanlardan başqa heç bir digər mahiyyət (oysia) yoxdursa, onda təbiət haqqında təlim birinci olardı. Ancaq əgər hərəkətsiz bir mahiyyət varsa, onda o birincidir və onun haqqında təlim də birinci fəlsəfədir, həm də o təlim birinci⁷ olması anlamında ümumi [bilikdir]. Bax elə birinci fəlsəfə mövcudluğu – onun nə olduğunu və ona məxsus olanların necə olduğunu tədqiq etməlidir.

İkinci fəsil

Mövcudluq haqqında ümumiyyətlə müxtəlif anlamlarda¹ – təsadüfi, keçici olması anlamında, həqiqət anlamında mövcudluq (və yalan anlamında qeyri-mövcudluq), ondan başqa, kateqoriyaların müxtəlif növləri, məsələn, şeyin mahiyyəti, keyfiyyət, kəmiyyət, «harada», «nə zaman» və bu üsulla göstərilə bilən digərləri, sonra, imkanda mövcudluq və gerçəklikdə mövcudluq anlamlarında danışılırsa – onda ilk öncə təsadüf anlamında mövcudluq haqqında demək lazımdır ki, onun haqqında heç bir təlim yoxdur. Buna sübut odur ki, heç bir təlim –nə fəaliyyət haqqında təlim, nə yaradıcılıq haqqında təlim, nə mücərrəd predmetlər haqqında təlim – onunla məşğul olmur. Doğrudan da, ev tikən də onu elə tikmir ki, ev təsadüfən evə oxşasın (axı belələri olduqca çoxdur: tikilən evin bəzi insanlar üçün xoşa gələn olmasma, başqaları üçün zərərli olmasına, bir başqaları üçün onun faydalı və bütün başqa şeylərdən fərqlənən olmasına heç kim mane olmur; bunların heç biri ilə ev tikintisinin əlaqəsi yoxdur); eləcə də həndəsəçi fiqurlarda o cür təsadüfləri gözəndən keçirmir və «üçbucaq»² və «bucaqlarının [cəmi] iki düz xəttə bərabər olan üçbucaq» arasında fərqi olub-olmadığını soruşmur. Bunun da ağıla batan əsası vardır: axı təsadüf bir növ yalnız addır. Odur ki, Platon qeyri-varlığın sofistika³ sahəsi olduğunu göstərməkdə müəyyən qədər haqlı idi. Doğrudan da, sofistlərin mühakimələri, demək olar ki, hər şeydən çox təsadüflə bağlıdır: məsələn, incəsəntdə savad və dilçilikdə bilik müxtəlifdir və ya eynidirmi, savadlı Korisk və Korisk⁴ eyni adamlardır yoxsa fərqli, mövcud olan, amma hər zaman mövcud olmayan şey haqqında məsələn əgər insan incəsəntdə aparıcıdırsa, dildə də aparıcıdır anlamında danışmaq olarsa, onda o dil sahəsində aparıcı olduğu üçün

incəsənətdə aparıcı olmuşdur demək olar və buna oxşar digər mühakimələr. Amma axı aydındır ki, təsadüfi olan qeyri-varlığa yaxındır. Bu da⁵ belə mühakimələrdən aydın olur: başqa cür mövcud olan şeydə yaranma və məhv olma da vardır, təsadüfi mövcud olanda isə nə o nə də o biri yoxdur. Ancaq yenə də təsadüfi mövcud olanın təbiətinin necə olduğu və hansı səbəbdən mövcud olduğu barədə mümkün olduğu qədər danışmaq zəruridir, bununla da onun haqqında elmin hansı səbəbə görə olmadığı da aydınlaşa bilər.

Bax, mövcud olan şeylərin bəziləri ilə məsələ həmişə və zərurət üzrə eynidirsə (bu zorakılıq anlamında yox, başqa cür ola bilməz anlamında zərurətdir), digərlərilə isə zərurət üzündən və həmişə eyni deyil, əksər hallarda eynidirsə – onda bu təsadüfi mövcud olanın başlanğıcı və səbəbidir, çünki həmişə və əksər hallarda mövcud olmayanı biz təsadüfi və keçici, ötəri adlandırırıq. Məsələn, əgər yayda hava tutqun və soyuq keçirsə, biz deyirik ki, bu təsadüfən, isti vaxtda (yayda) baş vermişdir, yayda isə isti həmişə və əksər hallarda olur, soyuq hava isə yox.

Amma insanın üzünün ağarması – bir təsadüfdür (axı bu hər zaman və bir çox hallarda olmur), insanın canlı varlıq olması isə təsadüfi deyil. İnşaatçının müalicə etməsi də bir təsadüfdür, ona görə ki, müalicə etmək inşaatçının deyil, həkim işidir, inşaatçı isə təsadüfən həkimlik etmişdir. Mahir aşpaz da dadlı bir şey bişirməyə can ataraq sağlamlıq üçün faydalı bir şey hazırlaya bilər, ancaq bunu aşpazlıq sənəti vasitəsilə edə bilməz; ona görə də biz deyirik ki, bu təsadüfən baş vermişdir və aşpaz bunu hansısa bir mənada, lakin təsadüfən etmişdir. Doğrudan da, başqa şeylər üçün səbəblər və onları yaradanların yaratma bacarığı vardır, təsadüfi baş verənlər üçün heç bir müəyyənləşdirilmiş sənət və bacarıq yoxdur, çünki təsadüfi mövcud olanın və təsadüfi olaraq yaranmaqda olan şeyin səbəbi də təsadüfi səbəbdir. Beləliklə, hər şey zəruri qaydada və hər zaman mövcud olmur və ya yaranmırsa çoxusu isə tez-tez baş verirsə onda təsadüfi qaydada mövcud olanın da mövcud olması zəruridir; belə ki, məsələn, üzün dərisi soluxmuş adam hər zaman və əksər hallarda savadlı olmur; və əgər o bu və ya digər halda belə olursa, onda bu təsadüfdür (əks halda hər şey zərurət üzrə baş vermiş olardı); deməli, təsadüfi olanın səbəbi hər zaman olduğundan ayrı cür olmuş materiyadır. İlk öncə aydınlaşdırmaq lazımdır ki, doğrudanmı hər zaman və əksərən

mövcud olmayan heç nə yoxdurmu yaxud da bu mümkün deyil. Doğrudan da bununla yanaşı bu cür də başqa cür də ola bilən yeni təsadüfi olan da vardır. Amma [yalnız] əksər hallarda baş verən, mövcud olan vardırmi və heç nə əbədi mövcud deyil, yaxud da əbədi olan nə isə vardırmi – buna sonra baxılmalıdır⁶, təsadüfi haqqında elmin olmadığı isə aydındır, çünki hər bir elm həmişə mövcud olan yaxud əksər hallarda olan haqqındadır. Doğrudan da, başqa cür hər hansı bir insan nəyi öyrənə, başqasını necə öyrədə bilər? Axı öyrənilən həmişə yaxud əksər hallarda mövcud olan kimi, məsələn, bal qarışığının əksər hallarda qızdırmalı xəstə üçün faydalı olduğu kimi müəyyənləşdirilməlidir. Buna zidd olan baxışa gəlincə isə göstərmək lazımdır ki, bu bal qarışığının qızdırma üçün nə zaman məsələn, təzə ay doğanda faydasız olacağını göstərmək mümkün olmaz, ancaq o zaman «ay doğanda» həmişə yaxud əksər hallarda⁷ olan bir şeyi göstərmiş olur; Halbuki, təsadüf ona əksdir. Beləliklə, təsadüfün nə olduğu və onun hansı səbəbdən olduğu və onun haqqında elmin nə üçün olmadığı deyilmiş oldu.

Üçüncü fəsil

Yarananın və məhv olanın [zərurət] olmadan yaranmasının və məhv olmasının başlanğıcları və səbəbləri olduğu aydındır. Axı yarananın və məhv olanın hansısa təsadüfi səbəbi olmasaydı hər şey zərurət üzrə mövcud olardı. Doğrudan da, bax bu şey olacaqmı yoxsa olmayacaq? Olacaq əgər bu başqası baş verərsə; əgər baş verməsə, onda olmayacaq. Bu başqası isə olacaq əgər üçüncü baş verərsə. Beləliklə də aydındır ki, zamanın məhdud müddətindən yeni-yeni kəsirlərini ayırmaqla biz əsl zamana yaxınlaşırıq. Belə ki, bu adam xəstəlikdən və ya əgər evindən çıxarsa zorakı yolla öləcək; evindən isə susuzlayarsa çıxacaq; bu isə o zaman baş verəcək ki, başqa nə isə baş versin; beləliklə də indi baş verənə və ya artıq baş vermiş olana çatacaq, məsələn, əgər o adam susuzlayarsa bu baş verəcək; bu isə o zaman baş verəcək ki, o acı bir şey yemiş olsun; bu isə ya baş verəcək ya da baş verməyəcək; deməli, o adam zəruri olaraq ya öləcək ya da ölməyəcək. Əgər keçmiş hadisələrə qayıdılsa onlarla da məsələ bu cür olacaq. Axı bu – mən baş vermiş olayı nəzərdə tuturam – nədəsə vardır. Deməli, baş verəcək hər şey, məsələn, canlı insanın ölməsi zərurət

olaraq baş verəcək, çünki [bunun üçün] artıq nə isə yaranmışdır, məsələn, o insanın bədənində kəslilər iştirak edir. Ancaq onun xəstəlikdən və ya zorakılıqdan öləcəyi – hələ bəlli deyil; bu «bax onun» baş verməsindən asılıdır. Beləliklə aydındır ki, hansısa başlanğıca yaxınlaşılır, o isə başqa bir nə isəyə artıq çatmayacaq. Odur ki, o bu və ya başqa cür ola bilən bir olayın başlanğıcı olacaq və o səbəbin yaranması üçün heç bir başqa səbəb yoxdur. Amma burada [təsadüf] hansı başlanğıca və hansı səbəbə gedib çıxacaq – materiyayımı, məqsədli səbəbəmi yaxud hərəkətli səbəbəmi – bunu xüsusi gözdən keçirmək lazımdır.

Dördüncü fəsil

İndi təsadüf kimi mövcud olan haqqında məsələni kənara qoyaq, çünki o yetərinə müəyyən edildi. Həqiqət anlamında mövcudluğa və yalan anlamında qeyri-mövcudluğa gəlincə isə bu onları bir-birinə bağlamaqdan və birini o birindən ayırmaqdan asılıdır, həqiqət və yalan isə birlikdə-ziddiyyətin üzvlərinin yəni: gerçəkdən əlaqələndirilmişə aid olan həqiqətin təsdiqini və gerçəkdən ayrılışı aid olanın inkarını bir-birindən ayırmaqdan asılıdır; yalan isə bu ayırma və fərqləndirməyə zidd olandır; «birlikdə düşünməyin» və ya «ayrılıqda düşünməyin»¹ necə mümkün olduğu – başqa məsələdir, «birlikdə» və «ayrılıqda» sözləri altında isə, mən ardıcılığın yaranmasını deyil, bir vəhdətin yaranmasını nəzərdə tuturam. Axı yalan və həqiqət şeylərdə deyil ki, məsələn, xeyir həqiqət olsun, şər isə yalan olsun, yalan və həqiqət [düşünən] təfəkkürdə olur, sadə şeylərə və onların mahiyyətinə münasibətdə isə yalan və həqiqət hətta təfəkkürdə də yoxdur. Bax, bu anlamda mövcudluq və qeyri-mövcudluğa aid nəyi tədqiq etmək lazım olduğunu sonra² araşdırmaq lazımdır. Əlaqələndirmə və ayırma isə şeylərdə deyil fikirdə olduğundan, həqiqət anlamında mövcudluq isə sözün əsl anlamında mövcudluqdan³ fərqləndiyindən (axı fikir ya şeyin mahiyyətini, ya keyfiyyətini, ya kəmiyyətini ya da bunlara bənzər başqa nələrisə əlaqələndirir yaxud ayırır), təsadüf anlamında mövcudluğu və həqiqi anlamda mövcudluğu burada kənara qoymaq lazımdır, çünki birincinin (təsadüf anlamında mövcudluğun – T.A.) səbəbi qeyri-müəyyəndir, ikincinin səbəbi isə fikrin bir halıdır⁴ və onların hər ikisi mövcudluğun qalan cinsinə⁵ aid olub mövcud olan şeyin

təbiətində olmayan heç bir şeyi ifadə etmirlər. Odur ki, biz onları kənara qoyuruq, özlüyündə mövcud olanın səbəbləri və başlanğıclarını isə araşdırmaq lazımdır (hər bir [ifadənin] çoxanamlı olduğu ilə bağlı bizim müəyyənləşdirdiyimizdən isə aydın olur ki, mövcudluq haqqında fərqli anlamlarda danışılır).

YEDDİNCİ KİTAB (Z)

Birinci fəsil

Mövcudluq haqqında [hər bir ifadənin] çoxanlamlı olması haqqındakı bölümdə əvvəlcədən müəyyənləşdirdiyimiz kimi müxtəlif anlamlarda danışılır: mövcudluq, bir tərəfdən, şeyin mahiyyətini və müəyyən bir şeyi, digər tərəfdən isə – keyfiyyəti, yaxud kəmiyyəti və ya bu qəbildən olan hər hansı bir şeyi göstərir. Mövcudluq haqqında bu qədər anlamlarda danışılarsa da, aydın olur ki, o anlamlardan birincisi – mövcudluq anlayışının şeyin mahiyyətini ifadə etməsidir (biz şeyin necə olduğunu demək istədikdə, deyirik ki, o yaxşıdır yaxud pisdır, ancaq onun kəmiyyətə üç Loktiyə bərabər olduğunu yaxud onun insan olduğunu demirik; Şeyin var olduğunu demək istədikdə isə onun ağ yaxud isti və ya həcmə üç lokti olduğunu yox, onun insan yaxud allah olduğunu deyirik), bütün qalanlar isə mövcud olan adlanır, çünki bir halda – mövcud olana birinci anlamda aid olan kəmiyyətdir yaxud keyfiyyətdir, yaxud haldır və i.a. Odur ki, sual da qoymaq olar: «getmək», «sağlam olmaq», «oturmaq» və i.a. – bunların hər biri mövcudluqdur yoxsa qeyri-mövcudluq? Çünki onlardan hər biri təbiətə özlüyündə mövcud deyil və predmetdən (oysia) ayrılı bilməz; yox, əgər burada nəşə vardırırsa, onda bu oturan, gedən, yaxud sağlam olan bir mövcudluqdur. Bu xüsusiyyətlər isə görünür daha çox mövcuddurlar, çünki onların substratı bəllidir yəni mahiyyətdir yaxud təkə predmetdir və bu predmet də bu cür ifadələrdə verilmiş olur, çünki biz substratı olmadan heç nəyə yaxşı yaxud oturan demirik. Ona görə də aydın olur ki, bu hərəkətlərdən yaxud hallardan hər biri mahiyyətin sayəsində mövcud olur, belə ki, mahiyyət özünün birinci anlamında mövcud olan həm də hansısa bir münasibətdə mövcud olan yox, şübhəsiz mövcud olan deməkdir.

Birinci haqqında, doğrudur fərqli anlamlarda danışılır, ancaq mahiyyət bütün anlamlarda: müəyyənliliyinə görə də, dərkinə görə də, zamanca da birincidir. Doğrudan da, başqa mövcudluqlardan heç biri ayrılıqda mövcud ola bilməz, mahiyyət isə mövcud ola bilər. Tərifinə, müəyyənliliyinə görə də mahiyyət birincidir, çünki hər şeyin tərifində mahiyyətin müəyyənliliyi olmalıdır. Eləcə də hesab edirik ki, biz mahiyyətin var olduğunu biləndə daha çox bilik əldə

etmiş oluruq, [məsələn], biz insanın yaxud odun nə olduğunu biləndə onun keyfiyyətini yaxud kəmiyyətini ya da məkandakı durumunu bildiyimizdən daha artıq bilmiş oluruq, çünki bunların da hər birini keyfiyyətin və ya kəmiyyətin nə olduğunu biləndə anlayırıq.

Əskidən irəli sürülmüş indi də və daim irəli sürülən çətin sual – varlığın yaxud mövcudluğun nə olması sualı – mahiyyətin nədən ibarət olması sualıdır. Elə onun barəsində bəziləri onun (**mahiyyətin** – T.A.) bir¹ olduğunu, başqaları – birdən çox olduğunu deyirlər, bu sonunculardan bəziləri isə onun kəmiyyətə² məhdud olduğunu, bəziləri də kəmiyyətə³ hüdudsuz olduğunu təsdiq edirlər. Bax buna görə biz də ilk öncə, hətta xüsusi olaraq bu anlamda mövcudluğun nə olduğunu tədqiq etməliyik.

İkinci fəsil

Daha çox aydın olan odur ki, mahiyyət cisimlərə məxsusdur: odur ki, biz heyvanları, bitkiləri və hissələrini həmçinin od, su, torpaq kimi təbiət cisimlərini və bu qəbildən¹ olan hər şeyi, eləcə də onların təşkil olunduğu hissələri yaxud bu hissələrin bütün toplamını (məcmusunu), - məsələn: göyü və onun hissələrini, ulduzları, Ayı və Günəşi mahiyyətlər adlandırırıq. Amma mahiyyətlər yalnız bunlardan ibarətdirmi yoxsa onların [bəziləri ilə birlikdə] başqaları da vardır yaxud onların hamısından başqa hansısa başqa mahiyyətlər də vardır – bunu araşdırmaq lazımdır. Bəziləri² də hesab edirlər ki, mahiyyət-cismin səthi, xətt, nöqtə və vahid kimi hüdudlarıdır və cismin özündən çox onlar mahiyyətlərdir.

Sonra, bəzilərinin³ rəyinə görə hissələrlə qavranılan predmetlərlə yanaşı o cür mahiyyətlər yoxdur; başqalarının⁴ rəyinə görə əbədi mahiyyətlər vardır və onlar [növlərinə görə] da çoxdurlar və daha çox onları mövcudluq saymaq lazımdır, məsələn, Platon eydosları və riyazi predmetləri mahiyyətlərin iki cinsi sayır, üçüncü isə hissə qavranılan cisimlərin mahiyyətidir. Spevsipp isə təkdən çıxış edərək mahiyyətlərin daha çox olduğunu və hər mahiyyət üçün müxtəlif başlanğıcların: ədədlər üçün – bir, həcm üçün – başqa, ruh üçün – digər başlanğıcın olduğunu qəbul edir; beləliklə də o, mahiyyətin növlərinin sayını artırır. Bir başqaları⁵ isə təsdiq edirlər ki, eydosların və ədədlərin təbiəti

eynidir, – xətt və sahədən tutmuş göyün və hisslərlə qavranılan predmetlərin mahiyyətinə qədər hər şey onlardan irəli gəlir.

Bax bu haqda nəyin düzgün deyildiyini, nəyin düzgün deyilmədiyini və hansı mahiyyətlərin olduğunu, hisslərlə qavranılanlarla yanaşı hansısa mahiyyətlərin olub yaxud olmadığını və necə mövcud olduqlarını⁶, həmçinin hissi qavranılan mahiyyətlərlə yanaşı ayrıca mövcud olan hansısa mahiyyətlərin olduğunu, əgər varsa onda niyə və necə mövcud olduğunu yaxud bu cür heç bir mahiyyətin olmadığını – bütün bunları öncə mahiyyətin ümumi cəhətlərini müəyyən etməklə araşdırmaq lazımdır.

Üçüncü fəsil

Əgər mahiyyət haqqında çoxlu anlamlarda danışılırsa, onda hər halda dörd əsasda dınışılır, çünki şeyin varlığının əsası da, ümumi də, cinsi də hər bir şeyin mahiyyəti sayılır və onlarla birlikdə dördüncü mahiyyət-substratdır; substrat isə - odur ki, qalan hər şey onu bildirir, o isə başqa nə isəni bildirmir. Odur ki, ilk öncə onu dəqiq müəyyən etmək lazımdır, çünki birinci, ilk substrat daha artıq dərəcədə mahiyyət sayılır. Belə substrat isə bir anlamda materiya kimi, digər anlamda-forma (morphé) kimi, üçüncü anlamda isə – onların ikisindən ibarət olan şey kimi göstərilir. Materiya sözü altında isə mən, məsələn, misi; forma sözü altında ümumi biçimi, şəkili – obrazı (schema tes ideas), onların ikisindən (**materiya və formadan** – T.A.) ibarət olan dedikdə isə heykəli bütöv kimi düşünürəm. Belə ki, əgər forma (eidos) materiyanı birinci və daha artıq dərəcədə mövcudluqdursa onun əsasında da forma onların hər ikisindən (materiya və formadan) ibarət olandan da birincidir.

Beləliklə, biz ümumi cəhətlərinə görə mahiyyətin nə olduğunu söylədik, yəni söylədik ki, mahiyyət odur ki, substratı bildirmir, qalan hər şey isə onu bildirir. Lakin bunu söyləməklə iş bitmir, çünki bu yetərli deyildir: bu müddəanın özü aydın deyil, üstəlik materiya da mahiyyət olur. Yəni, əgər materiya mahiyyət deyilsə, onda daha nə ola bilərdi, məsələsi diqqətdən yayınmış olur: axı biz bütün digərlərini ayırırsaq, aydındır ki, daha heç nə qalmır; digərləri isə – cisimlərin halları, onlardan irəli gələn qabiliyyətlərdir; uzunluq, en və dərinlik isə – mahiyyətlər deyil,

kəmiyyətlərdir (axı kəmiyyət mahiyyət deyil), mahiyyət də hər şeydən çox odur ki, bütün bunlar (**kəmiyyətlər-T.A.**) ona məxsusdur. Digər tərəfdən, biz uzunluğu, eni və dərinliyi cisimdən ayırırdıqda, görürük ki, daha heç nə qalmır; belə ki, belə yanaşmada materiya tək mahiyyət olmalıdır. Materiya adı altında isə mən özlüyündə nə şeyin mahiyyəti (ti) kimi göstəriləni, nə kəmiyyət kimi göstəriləni, nə də mövcudluğu müəyyən edən başqa bir şeyi düşünürəm. Gerçəkdən də mövcudluğun bu üç cinsindən hər birinin göstərdiyi, bəlli etdiyi və varlığı onların hər birinin varlığından fərqlənən nəsə mövcuddur (çünki bütün digərləri mahiyyətdən, mahiyyət isə-materiyadan xəbər verir); odur ki, sonuncu [substrat] özlüyündə nə şeyin mahiyyəti, nə onun kəmiyyət göstəricisi, nə də mövcudluğun hansısa digər cinslərindən biri deyildir, eləcə də onların inkarı da deyildir: axı bu inkarlar da [yalnız] təsadüf kimi ona məxsusdur.

Bax bu mülahizələrdən çıxış edənlər üçün materiya mahiyyət olur. Ancaq bu mümkün deyil: axı belə hesab edilir ki, ayrıca mövcud olmaq və müəyyən nə isə olmaq daha çox mahiyyətə xasdır, ona görə də formanı və materiya və formadan ibarət olanı¹ materiyanı çox mahiyyət saymaq olardı. Lakin materiya və formadan ibarət olan mahiyyəti diqqətdən kənarda qoymaq lazımdır: o sonrakı və aydın bir məsələdir; müəyyən bir anlamda materiya da aydındır; mahiyyətin üçüncü növünü isə araşdırmaq lazımdır, çünki o daha çox çətinlik törədir.

Bəzi hisslərlə qavranılan mahiyyətləri hamı mahiyyətlər kimi qəbul edirlər, ona görə də ilk öncə onları tədqiq etmək lazımdır. İş ondadır ki, daha çox aydın olana keçmək faydalıdır. Axı bütün insanlar belə öyrənirlər: təbiətə daha az aydın olandan daha çox aydın olana keçirlər. Və öz hərəkətlərində hər bir adam üçün yaxşı olandan çıxış edərək ümumiyyətlə, hər kəs üçün yaxşı olanı zəruri olduğu kimi öyrənən zaman da ayrıca adam üçün təbiətə aydın olanı aydın etmək lazımdır. Çox vaxt ayrı-ayrı adamlar üçün [özlüyündə] aydın və birinci olan isə az aydın olur və az və ya əhəmiyyətli heç nəyə malik olmur; ancaq, hər halda [özlüyündə] az aydın, amma ayrıca insan üçün aydın olandan başlayaraq deyildiyi kimi təbiətə az aydın olandan çox aydın olana keçərək ümumiyyətlə aydın olanın dərinliyinə girişmək lazımdır.

Dördüncü fəsil

Bir halda ki, biz öncə mahiyyətin neçə anlam daşdığına araşdırdıq, onalardan birinin isə şeyin varlığından ibarət olduğunu qəbul etdik, onda biz bunu tədiqiq etməliyik. Və ilk öncə onun tərəfindən (loqikos) çıxış edib deyək ki, hər bir şeyin varlığı onu göstərir ki, bu şey özlüyündə vardır. İnsan olmaq-savadlılıq deyildir, axı sən-sən olduğun üçün savadlı deyilsən. Deməli, sənin özünün özündə olması sənin varlığındır. Lakin özü özündə olanların hamısı şeyin varlığı deyildir: axı şeyin səthinin ağ olması kimi özü-özündə olmaq şeyin varlığı onun ağ olması kimi özü-özündə olmaq deyildir, yəni cismin varlığı onun ağ, qara və i. a. olmasından ibarət deyildir, çünki səthin olması onun ağ olması deyildir. Niyə? Ona görə ki, şeyin özü birləşmişdir.¹ Deməli, yalnız şeyin özünün xatırladılmadığı, ancaq göstəriləndiyi tərif onun varlığının tərifidir, belə ki, əgər səthin ağılığı səthin hamarlığını göstərsəydi, onda ağılıq və hamarlıq eyni şey² olardı.

Ancaq mövcudluğun başqa cinslərində də birləşmə olduğu üçün (axı onların hər biri üçün substrat vardır, məsələn: keyfiyyət, kəmiyyət üçün, «harada» və «nə zaman» və hərəkət üçün)³ belə birləşmələrin hər birinin əlamətinin və onların varlığının, məsələn «ağ dərilili adam»da {«ağ dərilili adamın» varlığının} olub-olmaması araşdırılmalıdır. Bu birliyi «don» sözü ilə göstərək. Onda, [bu halda] don olmaq nədir? Ancaq [deyəcəklər ki], bu özü özündə varlıq kimi göstərilənə məxsus deyil. Lakin özü özündə olmayan adı altında iki şeyi: birincisi, bir şeyin başqasına birləşməsi üzündən özü özündə olmadığı, ikincisi, özü özündə olmamağın birləşmə üzündən⁴ olmadığını nəzərdə tuturlar. Birinci halda şey özü özündə olmayan kimi göstərilir, çünki onu müəyyənləşdirərkən başqası ilə birləşdirirlər, məsələn, birisi ağ olmanı müəyyənləşdirərkən ağ adam tərifini misal gətirdiyi kimi, ikinci halda isə şey ona görə belə (özü-özündə olmayan – T.A.) göstərilir ki, müəyyənləşdirilməli olan başqa bir şey ona⁵ birləşdirilir, məsələn: əgər «don» «ağ adamı» göstərsəydi, «don» isə «ağ» kimi müəyyənləşdirilsəydi məsələ ikinci haldakı kimi həll edilmiş olardı; əlbəttə ağ adam ağdır, ancaq onun varlığı heç də onun ağ olmasında deyil.

Amma donun varlığı – ümumiyyətlə bir varlıqdır yoxsa yox? Axı şeyin varlığının mahiyyəti (to ti en einai) onun özünün

mahiyyətidir (ti en einai); bir şeyin digərini [təsadüfi olaraq] birləşdirirsə, onda [onların birliyi] əslində müəyyən bir şey deyil, məsələn: bir halda ki, müəyyən bir şey olmaq mahiyyətə xasdır, onda ağ adam mahiyyətə müəyyən bir şey⁶ deyildir. Beləliklə, varlığın mahiyyəti yalnız tərifində verilən şeyə aiddir. Tərif isə əlamətin adda ifadəsində deyil (əks təqdirdə bütün əlamətlər tərif olardı: axı o zaman ad istənilən əlamətə bərabər olardı, belə ki, «İliada» da tərif olardı), harada birinci kimi göstərilirsə oradadır; bu isə ondan ibarətdir ki, onun haqqında biri başqasını [təsadüfi olaraq] bildirdiyi hallarda danışıldığı kimi danışılır. Odur ki, cinsə məxsus olmayan növün varlığı yoxdur, varlıq yalnız növlərə⁷ məxsusdur: axı hesab edilməlidir ki, növlər nə [başqası]⁸ əlaqəyə görə, nə [başqasının] halı olmağa görə, nə də təsadüfi olmağa görə adlandırılır. Doğrudur, adı olan bütün şeylərdə də birinin başqasına mənsub olduğunu göstərən əlaməti olmalıdır yaxud sadə əlamət yerinə daha dəqiq əlamət göstərilməlidir; amma bu nə şeyin varlığının mahiyyəti, nə də onun tərfi deyildir.

Amma şeyin mahiyyəti haqqında deyildiyi kimi onun tərfi haqqında da müxtəlif mənalarda danışmaq olarmı? Axı şeyin varlığı bir anlamda mahiyyəti və müəyyən bir cəhəti, başqa anlamda mövcudluğun qalan cinslərindən hər birini: kəmiyyəti, keyfiyyəti və i. a. göstərir. Doğrudan da, varlıq hər şeyə ancaq eyni cür yox, birinə birinci, digərinə ikinci olaraq məxsus olduğu kimi mahiyyətə də birbaşa, qalan şeylərə isə yalnız bir münasibətdə məxsusdur: axı keyfiyyət haqqında da «onun nə olduğunu» soruşa bilərik, belə ki, keyfiyyət də bir mövcudluqdur, ancaq birbaşa mövcudluq mənasında yox; qeyri-mövcudluq haqqında da bəziləri yalnız ümumi (loqikos) halda deyirlər ki, o vardır - birbaşa varlıq anlamında yox, o anlamda onun var olduğu deyilir ki, o qeyri-varlıqdır, keyfiyyətlə də iş eynilə o cürdür.

Əlbəttə, hər bir predmet haqqında öz fikrini necə ifadə etməyə də diqqət yetirmək gərəkdir, lakin hər halda diqqət predmetin özünə diqqətdən artıq olmamalıdır. Ona görə indi bir halda ki, ifadə üsulu aydındır, deyək ki, varlığın mövcudluğu da mövcudluğu birinci və birbaşa mahiyyətə, sonra isə qalan şeylərə məxsusdur, bu da birbaşa anlamda varlıq olmayıb, hansısa keyfiyyətin yaxud kəmiyyətin varlığı olacaq. Çünki sonuncular mövcud predmeti ya təkə ad ümumiliyinə görə, ya da əlavə etmək yaxud çıxılmaqla⁹ (naməlum (to me episteton) haqqında məlum¹⁰ kimi danışdığımız

anlamda) göstərməlidir; lakin bunu ad ümumiliyinə görə və eyni bir mənada göstərmək düzgün olardı, ancaq «həkimlik» müxtəlif hallarda istənilir, çünki eyni bir şeyə münasibətdə olur, bu zaman eyni bir mənə daşımır və bu adlar ümumiliyinə görə olan münasibət olmur: axı həkimlik edən bədən, həkimlik fəaliyyəti və həkimlik alətləri haqqında da adların ümumiliyinə görə və eyni anlamda danışılır, ona görə ki, münasibət eyni bir şeydir. Lakin öz fikirlərini bu üsulların hansı ilə demək istədiklərinin fərqi yoxdur, amma aydındır ki, tərif və şeyin varlığının özü birinci və sözüün birbaşa anlamında mahiyyətlərə aiddir. Doğrudur, tərif və şeyin varlığı mahiyyətdən başqa qalan şeylərə də aiddir, ancaq birincilik anlamında yox. Gerçəkdən əgər biz bunu qəbul ediriksə, onda varlığın özününtərifində hər bir əlamətdə verilənin deyil, yalnız müəyyən əlamətdə verilənin olması zəruridir; bu da əgər bu əlamət nə isə təkin – «İliada» kimi fasiləsizlikdən irəli gələn yaxud bağlılıqdan irəli gələn təkin yox, təkin istənilən [əsas] mənalarından birinin əlaməti olarsa mümkündür; təkin isə mövcudluğun anlamları qədər anlamları vardır; mövcudluq isə gah müəyyən bir şeyi, gah hansısa kəmiyyəti, gah hansısa keyfiyyəti bildirir. Odur ki. «ağ adam» üçün də əlamət və tərif vardır, ancaq onlar ağ üçün və mahiyyət üçün əlamət və tərif deyil.

Beşinci fəsil

Əgər birləşdirmə vasitəsilə verilən tərfi hesaba almasaq, onda mürəkkəb, amma cüt-cüt birləşən¹ xassələrdən hansıları üçün tərif mümkün olacağını müəyyən etmək çətin olar. Çünki belə xassələri birləşdirmə yolu ilə aydınlaşdırmaq lazım gəlir. Mən nəzərdə tuturam ki, məsələn, əyriburunluq və findıqburunluq vardır, necə deyirlər onlar burunda birləşmiş əlamətlərdir: çünki onlardan biri digərindədir, bununla belə əyriburunluq və findıqburunluq gerçəkdən burunun təsadüfi yox, öz xassələridir; və «ağ adamın» Kalliyə yaxud insana aid edildiyi kimi yox (ona görə ki, Kalliyə ağ adam kimi insan olmaq təsadüfidir), «kişiliyin» canlı varlığa məxsus olduğu kimi, «bərabərliyin» - kəmiyyətə məxsusluğu və özlüyündə başqasına məxsus olan hər şey kimi. Beləsi isə ya predmetin əlaməti ilə, ya da adı ilə [qırılmaz] bağlı olandır və ya xassəsi olduğu predmetin və bu predmetdən kənarında, ayrılıqda izah edilə bilməyəndir məsələn, «ağlığın» insandan kənarında izahı

mümkündür, ancaq «qadın»n canlı varlıqdan kənarında izahı mümkün deyil; odur ki, belə xassələrin nə varlığının mahiyyəti, nə də tərifləri vardır yaxud əgər varsa, onda deyildiyi² kimi başqa anlamdadır.

Amma onlara aid digər çətinliklər də vardır. Yəni əgər əyriburun və findıqburun – eynidirsə, onda findıqburunluq və əyriburun eyni olacaq; əgər belə deyilsə, onda xassəsi olduğu varlığı göstərmədən findıqburunluğu izah etmək mümkün olmadığı üçün (axı findıqburunluq – burunun əyriliyidir) «əyriburun burun» deyilə bilməz ya da eyni şey iki dəfə – «burun əyriburun» deyiləcək (çünki «findıqburun burun» - «əyriburun burun» olacaq). Ona görə də belə xassələrdə varlığın olmasını demək mənasızdır, əks təqdirdə bu sonsuzluğa aparardı: axı «burun findıqburun buruna» başqa «burun»a³ da aid edilə bilər.

Aydın oldu ki, yalnız mahiyyətin tərfi olur: əgər digər mövcudluqlar üçün də tərif vardırsa, onda onu birləşdirməklə, məsələn, bu və ya digər keyfiyyətə və tək ədədə vermək lazımdır; axı canlı varlıqlardan kənarında «qadın cinsi» olmadığı kimi, ədəddən kənarında da tək və ya cüt yoxdur («birləşdirmə vasitəsilə» dedikdə, mən gətirilən misallarda olduğu kimi eyni bir şeyin iki dəfə təkrarlıdığı halları düşünürəm).

Əgər bu doğrudursa, onda təriflər cüt-cüt bağlı olanlar, məsələn, «tək ədəd» üçün də olmayacaq; ancaq əlamətlərin dəqiq verilmədiyini diqqətdən kənarında qalır. Əgər belə hallarda da tərif vermək mümkündürsə, onda onlar ya başqa üsulla yaradılır, ya da deyildiyi kimi, hesab etmək lazımdır ki, tərif və varlıq ayrı-ayrı anlamlar daşıyırlar, belə ki, bir anlamda mahiyyətlərdən başqa heç bir şeyin tərfi olmayacaq və varlıq mahiyyətdən başqa heç nəyə məxsus olmayacaq, digər anlamda isə [başqalarında da] təriflərə yer olacaq.

Beləliklə, tamamilə aydındır ki, tərif şeyin varlığının əlamətidir və ancaq təkə mahiyyətlər varlığa malikdir və ya başlıca olaraq birinci sırada və birbaşa onlara aiddir.

Altıncı fəsil

Amma ayrıca bir şey və onun varlığı eynidirmi yoxsa fərqlidirlər – bu araşdırılmalıdır, çünki bu müəyyən bir anlamda mahiyyətin tədqiqi üçün faydalıdır: axı ayrıca bir şey öz

mahiyyətindən fərqli təsəvvür etmək olmaz və varlıq ayrıca bir şeyin mahiyyəti adlanır.

Bir şeyin təsadüf kimi göstərildiyi hallarda düşünmək olar ki, ayrıca şey və onun varlığı – fərqlidir; məsələn, «ağ adam» və «ağ adam olmaq» - müxtəlifdirlər (axı əgər bunlar eynidirlərsə, onda insan olmaq və ağ adam olmaq eynidir, çünki deyilir ki. adam və ağ adam-eynidir, deəmlı, ağ adam olmaq və adam olmaq da eynidir amma yenə də şeyin bütün təsadüfi xassələri ilə birlikdə götürülən varlığının [özlüyündə götürülən şeylə] eyni olduğu [əqli nəticəsinə gəlməyə] ehtiyac yoxdur, çünki bu halda kənar terminlər eyni bir anlamda götürülən terminlərin eyni olacaq; amma düşünmək olardı ki, kənar terminlər – təsadüfi xassələr – məsələn, ağ olmaq və savadlı olmaq eyni olacaq; lakin heç kim belə hesab etmir).

Özlüyündə mövcudluq barəsində danışdıqda isə onun özünün və varlığının eyniliyi zəruridirmi? Məsələn, əgər digər mahiyyətlərdən və xüsusiyyətlərdən (physeis) daha birinci mahiyyətlər varsa (bəzilərinin təsdiq etdiyinə görə ideyalar belə mahiyyətlərdir). Əgər özü-özündə -xeyir və xeyir olmaq, özü-özündə-canlı varlıq və canlı varlıq olmaq, mövcud olmaq və özü-özündə –mövcudluq müxtəlif olsaydı, onda adları çəkilənlərlə yanaşı digər mahiyyətlər, xüsusiyyətlər də olardı. Əgər varlıq mahiyyətdirsə, onda onlar birinci olardı. Əgər onlar bir-birindən ayrılırsa, onda birincilər haqqında biliklər olmayacaq. İkincilər isə mövcudluq olmayacaqlar (ayrılmaq dedikdə, mən burada nəzərdə tuturam ki, özü-özündə-xeyir olana xeyir olmaq məxsus deyil, sonuncuya-xeyir olana özü-özündə -xeyir məxsusdur). Axı ayrıca şey haqqında biliyə onun varlığını biləndə malik oluruq, xeyirə münasibətdə də, qalan şeylərə münasibətdə də iş eyni ilə bu cürdür, belə ki, əgər xeyir olmaq xeyir deyilsə, onda mövcud olmaq da mövcudluq deyil, tək olmaq da təklik deyildir. Eynilə bu cür bütün varlıqlar mövcuddur, ya da heç biri mövcud deyil; ona görə də əgər mövcud olanın varlığı onun mövcudluğu deyilsə, onda hər bir başqa varlığın haqqında da bunu demək olar. Sonra, xeyirə məxsus olmayan heç nə xeyir deyil. Odur ki, xeyir və xeyirli olanın gözəllik və gözəl olanın və başqası vasitəsilə göstərilməyən özü-özündə və birinci kimi mövcud olan hər bir şeyin özü ilə eyniyyətə olması zəruridir. Çünki, əgər belə varlıq¹, ayrılmışdırsa həttə eydostlar olmasa da yaxud mövcud olarsa belə yetərlidir (eyni

zamanda o da aydındır ki, əgər ideyalar bəzilərinin təsdiq etdikləri kimi mövcuddurlarsa, onda substrat mahiyyət olmayacaq: axı ideyalar mahiyyətlər olmalıdır, amma substratı bildirməyəcəklər, əks təqdirdə ideyalar yalnız onlarla bağlı olan [substrat] vasitəsilə mövcud olardılar).

Bax bu mühakimələrdən² aydın olur ki, ayrıca şeyin özü və onun varlığının eyni olması təsadüf deyil və bu ondan da aydın olur ki, ayrıca şeyi bilmək-onun varlığının mahiyyətini bilmək deməkdir, belə ki, ayrı-ayrı halların gözdən keçirilməsindən də onların eyni olduğu zərurəti irəli gəlir.

(Təsadüf kimi, məsələn, yaxud ağılıq və i.a. kimi göstərilənə gəlincə o ikili mənaya malik olduğundan onun varlığının və özünün eyni olduğunu söyləmək düzgün deyil: axı təsadüfən ağ olan da atdır, təsadüfi xassənin özü də təsadüfdür, belə ki, bir anlamda⁴ onun varlığı və onun özü eynidir, başqa anlamda⁵ isə onlar eyni deyil, çünki «insan»da və «ağ insan»da bu eyni deyildir, bu xassədə isə -eynidir).

Aydındır ki, hər varlıq üçün xüsusi ad vermək də mənasız olardı; o zaman [xüsusi adla göstərilən] bu varlıqla yanaşı başqası da, məsələn, ağıın varlığı üçün başqa bir varlıq da olardı. Bir halda ki, şeyin varlığı onun mahiyyətdirsə, onda bəzi şeylərin öz varlıqları ilə eyni olmasına nə mane olur? Amma nəinki şey və onun varlığı, eləcə də onların əlamətləri də eynidir və bunu deyilənlər də təsdiq edir, çünki təkin varlığı və təkin eyni olması təsadüfi deyil. Ondan başqa əgər onlar eyni olmasaydılar sonsuzluğa gedilməli olardı: o zaman bir tərəfdə təkin varlığı, o biri tərəfdə isə- tək durmuş olardı, belə ki, o dəlil⁶ onlara da tətbiq edilə bilər.

Beləliklə, aydındır ki, birinci kimi göstərilən hər şeyin varlığı və özlüyündə mövcudluq və şeyin özü eynidir və eyni bir şeyi təşkil edirlər. Bu müddəanın sofistcəsinə təkzibinin isə, Sokrat və Sokratın varlığı⁷ eynidirmi sualının həlli ilə aradan qaldırılır, çünki sualın hansı əsasda⁸ qoyula bilməsi ilə onun həllinin hansı əsasda tapıla bilməsinin fərqi yoxdur, deməli, ayrıca şeyin varlığı və o şeyin özünün hansı anlamda eyni olduğu, hansı anlamda eyni olmadığı barəsində indi artıq danışıldı.

Yeddinci fəsil

Yarananalardan bəizələri təbii yolla, bəziləri-süni yolla, bəziləri-öz-özünə yaranır. və yarananların hamısı nəyinsə sayəsində, nədənsə¹ yaranır və nəşə olur («nəşə» dedikdə mən hər bir mövcudluğu və ya bir kəmiyyəti, yaxud beləni və ya haradanı nəzərdə tuturam).

Təbiətdə yarananın yaranışı təbiidir; təbii yolla yaranana, biz materiyadan yaranan deyirik; bir şey *nəyin sayəsində* yaranırsa – onu təbii varlıq adlandırırıq, yaranan nə olursa-bu insandır, bitkidir və i.a. biz onları mahiyyət kimi göstəririk. Təbii yolla yaxud süni yolla yaranan hər şeyin isə – materiyası vardır. çünki hər bir yaranan ola da bilər, olmaya da bilər, hər bir şeydə olan bu imkan isə materiyadır. Ümumiyyətlə isə təbiət-həm odur ki, yaranan bir şey ondan yaranır, həm odur ki, yaranan² ona uyğun yaranır (çünki bütün yarananlar, məsələn, bitki və heyvan bu və ya digər təbiətə malikdir), həm də odur ki, yaranan onun sayəsində yaranır-növə görə eyni olan yaranmışa başqasında olmasına baxmayaraq forma verir (kata to eidos): axı insan insandan doğulur.

Beləliklə, yaranan təbiətin sayəsində yaranır, yaranışın qalan növləri isə yaradılmışlar adlandırılır. Bütün belə yaradılmışlar ya incəsənətdən, ya qabiliyyətlərdən, ya düşüncədən irəli gəlir. Amma onların bəziləri həm də öz-özünə və təbiətin sayəsində yarananlar arasında olanlar kimi şəraitə³ görə yaranırlar: axı orada da eyni bir şey toxumdan və toxumsuz⁴ yaranır. Belə halları sonra gözdən keçirmək lazımdır. Amma incəsənət vasitəsilə yaradılanın forması ruhda olur (mən formanı hər bir şeyin varlığı və onun birinci mahiyyəti adlandırırım); axı əksliklərin də forması müəyyən mənada eynidir, çünki məhrum olmanın mahiyyəti- ona əks olan mahiyyətdir, məsələn: sağlamlıq-xəstəlik üçün mahiyyətdir, çünki xəstəlik sağlamlıq olmadıqda aşkar edilir, sağlamlıq isə - [həkimin] ruhunda olan ağıl (loqos) və idraktır. Sağlam durum [həkimin] fikrinin aşağıdakı gedişində əldə edilir: sağlamlıq müəyyən bir hal olduğundan sağlam durumun əldə olunması üçün insanda o hal – bu hal, məsələn, tarazlıq⁵ yaranmalıdır, bu isə hərərətdir; əgər hərərətdirsə onda bədən qızıqmalıdır və i.a. beləliklə də [həkim] irəli gedərək özünün nə edə biləcəyini müəyyənləşdirənə qədər

düşünməkdə davam edir. [Bədənin] sağlamlaşdırılmasına yönələn hərəkət bu andan artıq yaradıcılıq adlanır. Beləliklə də bəlli olur ki, müəyyən mənada sağlamlıq, sağlamlıqdan, ev isə - evdən, yəni materiyaya malik olan evdən, materiyasız evdən yaranır, çünki həkimlik sənəti sağlamlığın formasıdır, ev tikmə sənəti isə-evin formasıdır; materiyasız mahiyyət dedikdə isə, mən şeyin varlığını düşünürəm.

Yaranışın və hərəkətin bəziləri təfəkkür, digərləri yaradıcılıq adlanırlar: başlanğıcdan və formadan irəli gələn təfəkkürdür, təfəkkür üçün sonuncu olandan irəli gələn isə-yaradıcılıq və ya yaratmadır. Yaranışın qalan növlərindən- aralıq [həlqələrdən] hər biri⁶ də eynilə bu cür yaranır. Mən, məsələn, nəzərdə tuturam ki, insan sağalmışdır, o tarazlıq əldə etməlidir. Amma tarazlıq əldə etmək nədir? Bax tarazlıq budur. Bu isə insan bədəninin qızıqdırılması deməkdir. Bəs insanın isinməsi, canının qızıqması nə deməkdir? Bax budur. Bu isə imkandır və o həkimin hökmranlılığı altındadır.

Beləliklə, fəal səbəb sağalmağa doğru hərəkət nədən başlanırsa odur-bu ruhda sənət vasitəsilə yaranan formadır; özü-özünə yaranmada çıxış nöqtəsi-sənət vasitəsilə hərəkət edən üçün başlanğıcdır, müalicə zamanı, ola bilər məsələn, bədəni qızıqdırmaqdan başlayırlar (ona isə bədəni ovuşdurmaqla nail olurlar): axı bədəndə istilik-ya sağlamlığın bir hissəsidir, ya da onun ardınca (bilavasitə ya da bir neçə [mərhələlərlə] baş verən elə bir haldır ki, o sağlamlığın hissəsini təşkil edir; bu isə axırıncı mərhələdir-sağlamlığın müəyyən hissəsini yaradan halın özü də sağlamlığın hissəsidir, bunun kimi də, məsələn, evin daşları Evin hissəsini təşkil edir və s.; belə ki, təsdiq edildiyi kimi, yaranan hər şey özündən öncə olmuşun əsasında yaranır, əks halda heç nə yarana bilməz).

Beləliklə, tamamilə aydındır ki, hansısa bir ihissənin artıq öncədən olması zəruridir və belə hissə materiyadır, o yaranmaqda olan şeydə olur və o [müəyyən nə isə] olur. Amma materiya təfəkkür tərifi hissəsindədir? Axı mis dairələrin nə olduğu barədə biz iki cür danışırıq: materiyasından danışarkən deyirik ki, bu – misdir və formadan danışanda deyirik ki, bu hansısa fiqurdur (fiqur isə çevrənin yaxud dairənin məxsus olduğu birinci cinsdir). Deməli, mis çevrənin tərifi materiya [da] vardır.

Amma müəyyən bir şey öz materiyasından yarandıqda onu öz adı ilə deyil, materiyasından irəli gələn adla, məsələn, daşdan yaradılan heykəli daş yox daş heykəl adlandırılır; sağalmış insanı isə sağlamaşdığı duruma görə çağırırlar; səbəbi odur ki, insan məhrumiyyət halından və materiya adlandırdığımız substratdan sağalsa da (belə ki, məsələn, xəstə insan da sağlam ola bilər), amma məhrumiyyət halından sağlamlığın yaranmasından daha çox danışılır; məsələn, insan olmaqdan yox, xəstəlik durumundan sağlamlığa keçilir, ona görə də xəstə yox, insan sağalmış sayılır və insan sağalmış adlandırılır; məhrumluğun aydın xüsusi adı olmadığı, məsələn, misdə hər hansı fiqurun, kərpicdə və tirdə evin [formasının] olmadığına oxşar hallarda, hesab edilir ki, [sağlamlığın] xəstədən yarandığına oxşar olaraq burada da məsələn, ev kərpicdən və tirdən yaranır. Ona görə də orada olduğu kimi, burada da yaranan şeyi nədən yaranıbsa onun adı ilə adlandırmırlar, yəni heykəl ağac yaxud mis yox, onlardan törəmə adlarla – ağac heykəl, mis heykəl adlandırılır, çünki diqqətlə baxılırsa, qeydsiz-şərtsiz demək olmaz ki, heykəl ağacdan yaxud ev-kərpicdən yaranır, belə ki, yaranan nədən yaranırsa o yarandığı anda necə varsa o cür qalmayıb, dəyişilməlidir. Bax bu səbəbdən də onların haqqında belə danışılır.

Səkkizinci fəsil

Yaranan nəyinsə sayəsində (yaranış nədən başlanırsa onu mən belə adlandırırım) və nədənsə (qoy bu məhrumiyyət yox materiya olsun: biz artıq bu ad altında nəyi düşündüyümüzü¹ müəyyənləşdirdik) yarandığı və nə olduğu (bu-kürə, çevrə yaxud hər hansı başqa bir şey ola bilər) üçün, substrat da (mis) yaradılmadığı kimi, kürə (şar) da [özlüyündə şar kimi] təsadüfən yaradılmır, ona görə ki, *mis* şar şardır, yaradılan isə *bu* mis şardır. Gerçəkdən, müəyyən bir şeyi etmək – onu özlüyündə (holos)² hasil etmək deməkdir. Demək istəyirəm ki, misi dairəvi etmək, dairə yaxud [özlüyündə] şar düzəltmək deyil, bir şeyi başqası etmək, yəni bu formanı (məsələn şar formasını) başqa bir şeydə gerçəkləşdirməkdir, çünki bu forma (şar) düzəldilsəydi onda onu hansısa başqa bir şeydən düzəltmək lazım gələrdi – axı bu [bizdə] qəbul olunmuşdur (məsələn, mis şar düzəldilir, ancaq misdən düzəldilir və şar düzəldilir); əgər şarın özünü düzəltseydilər, onda

aydındır ki, onu bu cür düzəldərdilər və bu sonsuzluğa qədər biri digərinin ardınca davam etmiş olardı. Beləliklə, aydındır ki, forma (yaxud hissi qavranılan predmetdə obraz adlandırılan) da şeyin varlığı kimi yaranmır³ (çünki forma başqasında ya sənət vasitəsilə, ya təbiət tərəfindən, ya da bu və ya qabiliyyətlə yaradılındır⁴). İnsanın düzəlttdiyi isə – mis şardır, çünki o bunu misdən və [fiqur kimi] şardan düzəldir: o misə bax bu formanı verir və mis şar alınır. Əgər varlıq ümumiyyətlə şar yaranmış olsaydı, [burada da] bir şey digərindən yaranmalı olardı, çünki yaranan hər zaman yaradılan olmalıdır və onlardan biri – materiya, digəri – formadır (yaradılındır). Odur ki, əgər şar [səthinin bütün nöqtələri] ortadakı nöqtədən eyni məsafədə olan fiqurdursa, onda bu bir tərəfdən yaradılanı əhatə edən, digər tərəfdən – onunla⁵ əhatə olunan, bütöv isə yaranmışdan ibarət olacaq – məsələn, mis şar bütövdür. Deməli, buradan aydın olur ki, forma və ya mahiyyət kimi göstərilən yaranmır, öz adını ondan alan əlaqə yaranır və hər bir yarananda materiya vardır, belə ki, yarananda olanlardan biri materiya, digəri isə - formadır.

Ancaq bax bu ayrı-ayrı şarlarla yanaşı hansısa bir şar və ya kərpiclərdən [tikilmiş] evlə yanaşı hansısa bir ev də varmı? Yoxsa hesab etmək lazımdır ki, əgər elə olsaydı onda heç vaxt nəşə bir şey yaranmazdı⁶. [Forma] isə müəyyən «bu şey»⁷ deyil, «belə bir şeyi»⁸ deməkdir; «bundan» «belə şey» düzəldilir, yaradılır və o yaradıldıqda belə bir şeydən ibarət olur (tode toionde). «Bax bu» bütöv, Kaliy və ya Sokrat da «bax bu mis şar» kimi mövcuddur, halbuki insan və canlı varlıq – ümumiyyətlə mis şar kimi mövcuddur. Ona görə də aydındır ki, «formalar səbəb kimi» - bəzi adamlar adətən eydosları belə adlandırılır – əgər təkcə şeylərlə yanaşı mövcuddurlarsa hər hansı bir yaranış üçün və mahiyyətlər üçün heç bir önəmi yoxdur və hər halda onlar bu zəmində özlüyündə⁹ mövcud olan mahiyyətlər deyillər. Bəzi hallarda tamamilə aydın olur ki, doğan da doğulan kimidir, lakin onunla sayca yox, növcə birdir, məsələn, təbiət cisimlərində olduğu kimi (axı insanı insan doğur), təbiətin əksinə olan, məsələn, atın qatır doğduğu hallardan başqa qalan təbiət cisimlərində olduğu kimi (axı insanı insanı doğur). Lakin atın qatır doğduğu hala bənzər hallarda da məsələ doğan və doğulananın oxşar olduğuna bənzəyir: At və ona yaxın cins kimi eşşək üçün ümumi ola bilən əlamətin adı yoxdur, ancaq onların hər ikisi üçün ümumi cins, demək

mümkündürsə bu – qatırdır. Ona görə də aydındır ki, eydosu nümunə hesab etməyin heç bir lüzumu yoxdur (axı eydosları daha çox bu sahədə¹⁰ axtarmaq mümkün olardı, çünki təbiət cisimləri – mahiyyətlər daha çoxdur); yarananın forma və materiyayı yaratması və onun [gerçəkləşdirilməsinin] səbəbi olması kifayətdir. Butöv isə – bax bu bədəndəki formadır, Kalliy və Sokratdır; onlar da materiyalarına görə fərqlidirlər (axı onların materiyası fərqlidir), ancaq növcə eynidirlər, çünki növ bölünməzdir.

Doqquzuncu fəsil

Bir şey, məsələn, sağlamlıq nə üçün həm sənət (həkimlik sənəti) vasitəsilə, həm öz-özünə yaranır, başqası, məsələn, ev isə yox sualı anlaşılmazlıq yarada bilər. Səbəbi odur ki, nəyinsə sənət vasitəsilə yaradılması və yaranmasının başlanğıcını qoyan və [yaranan] şeyin hansısa bir hissəsini özündə saxlayan materiya [bir halda] qismən özü hərəkət edə bilər və birinci halda o bir cür hərəkət etmək halında ola bilər, qismən də o cür hərəkət etmək halında olmaya bilər: axı bir çox şeylər öz-özünə hərəkət edə bilsə də, onu müəyyən biçimdə edə bilmir, məsələn, rəqs etməyi bacarmır.

Odur ki, materiyası bu cür olan şeylər (məsələn, daş) müəyyən bir biçimdə hərəkət etmək halında olmayıb yalnız başqasının yardımını ilə amma başqa biçimdə hərəkət edə bilirlər¹. Odlu da məsələ bu cürdür. Bu səbəbdən də bəzi şeylər onları düzəltməyi bacaran insan olmadan yarana bilmirlər, digər şeylər isə yarana bilirlər, çünki onlar insana məxsus qabiliyyəti olmayan başqa bir şeylə hərəkətə gətirilirlər, ancaq hərəkətə gətirənin özü də yenə insana məxsus qabiliyyəti olmayan başqa bir şeylə yaxud [özünün] hansısa bir hissəsi² sayəsində hərəkətə gətirilir. Bununla birlikdə deyilənlərdən o da aydın olur ki, müəyyən mənada [sənətlə yaradılan] bütün şeylər (eləcə də təbiət cisimləri) ya onlarla eyni adda olan şeylərdən, məsələn, ev-ağılla yaradılan evdən (çünki sənət formadır), ya özünün eyni adlı hissəsindən, ya da [yaradılan şey] əgər təsadüfən yaranırsa³ onun müəyyən hissəsindən yaranır: bir şeyin yarandığı səbəb ilkin hissədir, özü özündə mövcudluqdur. Doğrudan da, hərəkətdən⁴ yaranan istilik bədəndə istilik yaradır, bu isə ya sağlamlıqdır, ya onun hissəsidir, ya da onu sağlamlığın ya özü ya da onun hansısa bir hissəsi müşayət edir; ona görə də istilik

haqqında deyilir ki, o sağlamlığa təsir edir, çünki sağlamlığa təsir edən [bədəndə] istilik yaranan və onu müşayət edəndir.

Deməli, əqli nəticədə olduğu kimi mahiyyət hər şeyin başlanğıcıdır, çünki əqli nəticə şeylərin mahiyyətindən irəli gəlir, burada isə –yaranmam⁵ növləri vardır. Təbii yolla yaranışda da məsələ artıq aydınlaşdırdığımız halda olduğu kimidir. Çünki bacarıq –əşyalar yaratdığı kimi ailədə də [canlı] törədir; o imkan halında formaya malikdir və ailəni törədən [törənənlə] müəyyən münasibətdə eyniadlıdır (çünki hər şeyin törənməsinin insandan insanın törəndiyi kimi olduğunu düşünmək lazım deyil: axı qadın da kişidən yaranır); başqa hal şeylərin təbii qaydasından kənara çıxdıqda baş verə bilər, ona görə də qatırdan qatır törənmir. Öz-özünə baş verən yaranışa gəlincə burada⁶ məsələ oradakı⁷ kimidir – öz-özünə yaranma materiyası ailə ilə gətirilən hərəkətə öz-özünə gələ bilən şeylərdə alınır; bu qabiliyyətin olmadığı yerdə isə şeyin yaranması ona oxşar şeylərin vasitəsilə mümkündür.

Bu mühakimə yalnız mahiyyətə münasibətdə formanın yaranmadığını sübut etmir; o [mövcudluğun] əsas cinslərinə: kəmiyyətə də, keyfiyyətə də mövcudluğun qalan bütün cinslərinə eyni dərəcədə tətbiq oluna bilər. Çünki nə misin, nə də şarın yox, mis şarın yarandığı kimi (burada artıq materiya və forma həmişə göz qabağında olmalıdır), şeyin varlığı, keyfiyyəti, kəmiyyəti və digər mövcudluqlarla da məsələ o cürdür: axı yaranan keyfiyyət deyil, bu keyfiyyətə malik olan bir ağac parçasıdır yaxud yaranan həcm deyil hansısa həcmli ağac parçasıdır. Amma bu misallardan mahiyyətin özəlliyini necə hasil etmək olar bəllidir ki, bir mahiyyətdən öncə başqa mahiyyətin, həm də gerçəkləşməkdə olanı yarananın, məsələn əgər canlı varlıq yaranırsa canlı varlığın olması zəruridir; halbuki hansısa bir keyfiyyətin və ya kəmiyyətin [başqasından] öncə olmasına gərək yoxdur.

Onuncu fəsil

Tərif yaxud müəyyənlik – əlamət olduğundan, hər bir əlamətin isə hissələri olduğundan, əlamət və onun hissələri də predmetə aid olduğundan ayrı-ayrı hissələrin əlamətlərinin tamın əlamətində olması yaxud olmaması ilə bağlı çətinlik yaranır. Bəzi hallarda olması aydın görünür, bəzi hallarda isə görünür. Çevrənin əlamətində onun kəsiklərinin əlamətləri yoxdur hecanın əlamətində

isə onun elementlərinin əlamətləri vardır; halbuki, çevrə də heca kimi əlamətlərə bölünür. Ondan başqa, əgər hissələr tamdan öncədirsə (protera), iti bucaq isə düz bucağın, barmaq da canlı varlığın hissəsidirsə, onda düşünmək olardı ki, iti bucaq düz bucaqdan, barmaq isə insandan öncə mövcuddur. Amma göründüyü kimi düz bucaq və insan birincidir (protera, axı birincilərin² əlaməti sonuncuların əsasında verilir, çünki sonuncular (düz bucaq və insan-T.A.) birincidirlər və ona görə də ikincilərsiz (iti bucaqsız və barmaqsız-T.A.) da mövcud ola bilərlər.

Amma, buna baxmayaraq hissə haqqında fərqli anlamlarda danışılır və onlardan biri-kəmiyyətə tətbiq edilən ölçüdür. Amma bunu kənara qoyub mahiyyəti təşkil edən hissələrin nədən ibarət olduğunu tədqiq edək. Məsələn, əgər materiya-bir şey, forma-başqa şeydirsə, onda onlarda üçüncü olan nədir, mahiyyət isə həm materiya, həm forma, həm də onlardan ibarət olarsa, onda bir anlamda materiya haqqında da nəyinsə hissəsi olduğu deyilir, başqa bir anlamda isə onun haqqında belə danışılmaz, yalnız formanın nələrədən təşkil olunduğu anlamda hissələrdən söz açılır. Məsələn, cisim ayrılıyın hissəsi deyildir (axı cisim ayrılıyın yarandığı materiyadır), ancaq ayrılık ayrılıqının hissəsidir; mis də heykəlin yox, bir bütöv kimi heykəlin hissəsidir, çünki bütöv kimi dedikdə heykəlin forması nəzərdə tutulur (axı hər hansı bir şey haqqında danışarkən onun özü və ya forması nəzərdə tutulmalıdır, çünki onun forması vardır, ancaq şey dedikdə heç vaxt öz özüne görə mövcud maddi olan düşünülməməlidir). Bax ona görə də çevrənin əlamətində kəsiklərin əlamətləri yoxdur, hecanın əlamətinə isə elementlərinin əlamətləri daxildir, çünki hecanın elementləri materiyanın yox, formanın əlamətinin hissələridir, buna baxmayaraq çevrənin kəsikləri - [formanın] gerçəkləşdiyi materiya anlamında hissələrdir; hər halda onlar, məsələn, misə dairəvilik verildikdə misdən çox formaya-dairəvilikə yaxındır. Amma başqa bir anlamda hecanın elementlərinin hamısı onun əlamətinə daxil olmayacaq: məsələn, taxtada [yazılmış] bax bu [hərflər], yaxıd havada [yaradılan səslər] də hissələrlə qavranılan materiya kimi hecanın tərkib hissələridir. Sonra, xətt də yarıya bölünərsə, insan da sümüklərə, damarlara və i.a. ayrılırsa yox olar, lakin bu onların mahiyyətin hissələri¹ kimi adı çəkilən elementlərdən ibarət olduğu demək deyildir-onlar (xətt və ya insan-T.A.) materiya kimi o hissələrdən ibarətdir və bunlar tərkibi olan

bütövün hissələri olub, artıq formanın yəni əlamətdə olanın hissələri deyildir, ona görə də əlamətə daxil olurlar. Belə ki, bəzi əlamətlər də olmamalıdır; odur ki, bəzi şeylər göstərilən hissələrdən² yəni ayrıldıqda şeyin mövcudluğu aradan qalxan başlanğıclardan ibarət olurlar, bəzi şeylər isə yox. Forma və materiyanın birləşməsindən ibarət olan şey, məsələn, fındıqburun və mis çevrə göstərilən tərkib hissələrinə ayrılırlar və materiya onların hissəsidir; materiya ilə birləşməmiş, materiyasız olan və əlaməti yalnız formasına aid olan şey isə ümumiyyətlə və heç bir halda o cür yox olmur; məsələn, yuxarıda adı çəkilən şeylər üçün bu [maddi olan] başlanğıclar və hissələrdir, ancaq o formanın nə hissələri, nə də başlanğıcları deyildir. Ona görə də gildən düzəldilmiş heykəl gilə, mis şar-misə, Kaliy də ətə və sümüklərə çevrilir; eləcə də çevrə kəsiklərə parçalanır, çünki o materiya ilə birləşmişdir; axı bir adla həm özlüyündə çevrə, həm də tək-cə çevrə adlandırılır, ona görə ki, bütün tək-cələr üçün xüsusi adlar yoxdur.

Deməli, bu haqda düzgün deyilmişdir; ancaq yenə də bu məsələnin üzərinə qayıdıb onu daha da aydınlaşdırmaq. Əlamətin parçalandığı hissələrin ya hamısı, ya da bir hissəsi əlamətdən öncədir.³ Amma düz bucağın əlamətinə iti bucağın əlaməti daxil deyil; əksinə, iti bucaq düz bucağın əlamətini özünə daxil edir, çünki iti bucağa tərif verən düz bucaqdan istifadə edir, yəni «iti bucaq düz bucaqdan kiçikdir». Çevrə və yarımçevrə ilə də məsələ eyni ilə bu cürdür: yarımçevrə çevrə vasitəsilə, barmaq da – tam vasitəsilə müəyyən edilir, çünki barmaq – «insanın hansısa bir hissəsidir». Odur ki, materiya kimi və şeyin parçalandığı hissələr birinci yəni əvvəl deyil, sonrakılardır; əlamətin hissələri kimi verilmiş və mahiyyətin tərifində ifadə olunmuş hissələrin isə ya hamısı, ya da bəziləri birincidir, əvvəldir. Amma canlı varlıqların ruhu (canlının mahiyyətini təşkil edən ruhu) əlamətə uyğun gələn mahiyyət – hansısa bədəninin forması və varlığı olduğu üçün (axı belə bədəninin istənilən hissəsi əgər ona lazım olan tərif verilərsə, doğrudan hissi qavrayışsız təyinatını göstərmədən müəyyən edilə bilməyəcək), onun hissələrinin hamısı yaxud bəziləri tərkibə malik tam kimi canlı varlıqdan öncə olacaq (hər bir ayrıca halda da məsələ eyni ilə bu cürdür); bədən və onun hissələri bu mahiyyətə münasibətdə sonrakı olacaqlar və onlara materiya kimi mahiyyət yox, tərkibi olan tam parçalancaqdır. Belə ki, tam üçün bədəninin bu hissələri müəyyən mənada əvvəldir, müəyyən mənada isə əvvəl

deyil: axı onlar ayrılıqda mövcud ola bilməzlər. Gerçəkdən, bütün hallarda barmaq canlı varlığın barmağı ola bilməz, ölmüş barmağın isə yalnız adı barmaqdır. Ancaq bədənin bəzi hissələri [tamlar] birlikdə mövcud olur-birinci kimi forma (loqos), yəni şeyin mahiyyəti ilə bağlı olan başlıca hissələr – bunlar, məsələn, ürək yaxud beyin (onlardan hansının belə hissə olmasının fərqi yoxdur) ola bilər. İnsan, at və təkəni, ancaq ümumi kimi göstərən hər şey – mahiyyət olmayıb, ümumi kimi götürülən bax bu formada (loqos) bax bu materiyadan təşkil olunmuş bir bütövdür. Sonuncu materiyadan olan təkə isə – artıq Sokratdır və bütün digər təkələr də eynilə onun kimidir. Beləliklə, hissələr formada (mən şeyin varlığını forma adlandırırım) da, forma və materiyadan təşkil olunmuş tamda da materiyanın özündə olur. Ancaq əlamətin hissələri – yalnız formanın hissələridir və əlamət ümumiyyə aiddir, çünki çevrənin varlığı və çevrə, ruhun varlığı və ruh – eynidir. Amma tam üçün, məsələn, bax bu çevrə yaxud istənilən hər hansı bir çevrə istər hissələrlə qavranılan olsun, istərsə ağılla dərk edilən olsun (ağılla dərk edilən çevrə dedikdə, mən məsələn, riyazi çevrəni hissələrlə qavranılan çevrə dedikdə isə məsələn, mis və ya ağacdən hazırlanmış çevrəni nəzərdə tuturam), onların tərifli olmur, ancaq onlar idrakla yaxud hissi qavrayışla dərk edilir; onlar gerçəklikdə [idrak predmeti] olmadıqda isə onların hələ də mövcud olduğu yaxud mövcud olmadığı aydın olmasa da hər zaman ümumi əlamət vasitəsilə göstərilir və dərk edirlər. Materiya isə bu cür özlüyündə dərk edilmir.⁴ Amma hissələrlə qavranılan materiya da ağılla dərk edilən materiya da vardır; məsələn, mis, ağac və ya hərəkət edən hər cür materiya isə hissələrlə qavranılan şeylərdədir, ancaq hissələrlə dərk olunduğuna görə onlarda deyildir, məsələn, riyaziyyatın predmetləri.

Beləliklə, tam və hissə, əvvəlki və sonrakı ilə bağlı məsələnin nə yerdə olduğu deyildir. Amma soruşulsa ki, düz xətt, çevrə və canlı varlıq yaxud onları təşkil edən hissələr əvvəldirmi - onda demək lazımdır ki, buna cavab vermək asan deyil. Əgər ruh canlı kimi canlı varlıqdırsa, hər bir ayrıca canlı varlığın ruhu isə - o canlının özüdür, çevrə də çevrənin, düz bucaq onun özü, düz bucağın mahiyyətidirsə, onda doğrudan da bəzi tamları⁵ da bəzi hissələrlə müqayisədə sonrakı qəbul etmək lazımdır, məsələn, əlamətin xassələri ilə müqayisədə əlamət və ayrıca düz bucağın hissələri ilə müqayisədə düz bucaq sonrakıdır (axı maddi mis düz bucaq da, iki

ayrıca xəttin⁶ kəsişdiyi nöqtədə alınan düz bucaq da hissələrdən sonradır); qeyri-maddi bucaq isə, doğrudur, bucağın əlamətinə daxil olan hissələrlə müqayisədə sonrakıdır, ancaq təkədə olan hissələrdən əvvəldir. Lakin bu suala cavab vermək sadəcə çətinidir. Əgər ruh canlı varlıqdan başqa bir şey olsaydı, onda bu halda da qəbul etmək lazımdır ki, deyildiyi kimi, bəzi hissələr əvvəldir bəziləri isə yox.

On birinci fəsil

Hansı hissələrin formaya, hansı hissələrin isə ona yox tama məxsus olduğu sualı təbiidir; axı bu aydın olmasa heç nəyə tərif vermək olmaz, çünki tərif ümumiyyə və formaya aiddir; odur ki, əgər materiyaya hansı hissələrin aid olduğu, hansı hissələrin isə aid olmadığını aydın olmazsa, onda predmetin də əlaməti aydın olmaz. Məsələn, növcə müxtəlif olan şeylərdə nələrin (məsələn, misdə, ağacda və daşda çevrənin) yaranmasından danışılarsa, onda misin və daşın çevrənin mahiyyətinə aid olmadığı aydın təsəvvür etmək olar, çünki çevrə onlardan ayrıdır. Ayrılığın görünmədiyini¹ yerdə isə məsələn, gördüyümüz bütün çevrələr mis çevrələr olsaydı (belə, mis qətiyyə formaya aid olmazdı) məsələsinə oxşar olması tamamilə mümkündür; lakin bu halda fikrən [formadan] yan keçmək çətinidir. Belə ki, məsələn, insanın forması hər zaman onun bədənində, sümüklərində və s. hissələrində verilmiş olur; bu onların formanın və tərifin hissələri olduğu deməkdirmi? Hər halda yox, onlar materiyadır, ancaq biz onları [formadan] ayıra bilmirik², çünki insanın forması hansısa başqa varlıqda yaranmur.

Amma onların (forma və materiyanın – T.A.) [birini o birindən] nə zaman ayırmağın mümkünlüyü aydın olmasa da, lakin deyərsən, mümkün olduğu üçün bəzi adamlar onların xətt vasitəsilə ayırmağın münasib olmadığını və fasiləsiz olduğunu hesab edərək və bütün bunların³ haqqında insan bədəni və sümükləri, heykəldəki mis və daş haqqında danışıldığı anlamda danışmaq lazım olduğunu düşünərək çevrəyə və üçbucağa münqasibətdə də artıq şübhə etməyə başladılar; və onlar hər şeyi ədədlərə müncər edirlər və xəttin ikili mahiyyət daşdığını bildirirlər onların da arasında ideyanı qəbul edənlərdən bəziləri ikini özlüyündə xətt sayırlar, başqaları xətləri-eydos sayırlar, onların rəyincə⁴ eydos nəyin eydosudursa, o bir sıra hallarda bir-birinin

eynidir, məsələn, iki və eydos qoşadır, ancaq xəttə gəlincə belə deyil⁵.

Buradan belə çıxır ki, eydosu müxtəlif olan bir çox şeylərin eydosu birdir (pifaqouçularda yanaşma bu cürdür⁶) və onu bütün şeylərin özlüyündə – eydosu qəbul etmək mümkündür, qalanları isə eydoslar kimi qəbul edilməməlidir; lakin belə olduqda hamısı bir olacaq.⁷

Beləliklə, təriflərlə bağlı hansı səbəbdən bir çətinlik yarandığı deyildi. Odur ki, hər şeyi yuxarıda göstərilən qaydada [formaya] aid etmək və materiyayı kənarlaşdırmaq olmaz; axı bir sıra hallarda demək olar ki, bax bu forma, bu matekriyadır yaxud bax bu şeylər belə haldadır. Adətən kiçik Sokratın⁸ etdiyi kimi canlı varlığın (miss çevrə ilə) müqayisəsi də düzgün deyil: o həqiqətdən uzaqlaşdırır və mis çevrə kimi bədən hissələri olmayan insanın da mümkünlüyünü qəbul etməyə məcbur edir. Halbuki, burada oxşarlıq yoxdur: axı canlı varlıq – hissə qavranılındır və onu hərəkəti nəzərə almadan müəyyən etmək olmaz, ona görə müəyyən durumda olan hissələri diqqətə almadan da onu etmək olmaz. Çünki bütün hallarda əl insanın hissəsi deyildir, o iş yerinə yetirə bildikdə isə, deməli əl canlı olduqda bədən hissəsidir, canlı olmadıqda isə yox.

Riyazi predmetlərə gəlincə nə üçün hissələrin tərifləri təmin tərifinə, məsələn yarımçevrənin tərfi çevrənin tərifinə daxil olmur? Axı onlar hissə qavranılan hissələr deyillər. Yoxsa bunun heç önəmi yoxdur? Çünki materiya hissələrlə qavranılmayan şeylərdə də olmalıdır; ondan başqa (kai), varlığı və forması olmayan hər şeydə materiya vardır. Bax ona görə də çevrədə ümumi kimi yarımçevrələr hissələr yoxdur, ayrı-ayrı çevrələrdə isə, artıq deyildiyi kimi vardır, çünki materiya hissələrlə qavranılan perodmetlərdə də ağılla dərk edilən predmetlərdə də vardır. Amma o da aydındır ki, ruh birinci mahiyyət, bədən – materiyadır, insan yaxud canlı varlıq isə ümumi kimi onların hər ikisinin birliyidir; Sokrat və Korisk isə, əgər onlar həm də ruhdurlasa, deməli, ikimənaldırlar (axı bəziləri onları ruh, digərləri isə mürəkkəb tam hesab edirlər); ancaq əgər onların barəsində sadəcə – bax bu ruh, bu bədən kimi danışılırsa, onda təkə ilə də məsələ ümumi kimidir.

Amma belə mahiyyətlərin materiyası ilə yanaşı başqa⁹ mahiyyət də mövcuddurmu və bunlardan başqa hansısa başqa mahiyyət, məsələn, ədəd yaxud ona oxşar olan mahiyyət axtarmaq

lazım olduğunu sonra¹⁰ araşdıracağıq. Axı elə bunun naminə biz hissi qavranılan mahiyyətləri də araşdırmağa can atırıq, doğrudur, bu mahiyyətlərin tədqiqi müəyyən anlamda təbiət haqqında təlimə yəni ikinci fəlsəfəyə aiddir, çünki təbiət haqqında düşünən təkə materiyanı yox həm də daha çox təyin olunanı (mahiyyəti) dərk etməlidir. Təriflərə gəlincə, əlamətdə olanın hansı anlamda tərifin hissələri olduğunu və nə üçün tərifin bir nitq olduğunu sonradan araşdırmaq lazımdır¹¹ (aydındır: çünki predmet təkdir, ancaq bir halda ki, predmetin hissələri varsa onda o nə üçün təkdir?).

Beləliklə, şeyin varlığının nə olduğu və onun hansı anlamda özlüyündə mövcud olduğu barədə ümumi şəkildə hər şey üçün¹² deyildir, o da deyildir ki, nə üçün bəzi şeylərin varlığının əlaməti təyin olunanın hissələrinə malik olur, başqaları isə yox və göstərildi ki, şeyin mahiyyətinin əlamətində maddi xassənin hissələri yoxdur: axı onlar [təyin olunan] mahiyyətə yox, mürəkkəb mahiyyətə məxsusdur; bunun üçün isə demək olar ki, tərif qismən vardır, qismən də yoxdur yəni: əgər o (**mahiyyət – T.A.**) materiya ilə birliyində götürülürsə, onda tərif yoxdur (çünki materiya qeyri-müəyyəndir), ancaq əgər birinci mahiyyətə münasiətdə götürülürsə, onda tərif vardır, məsələn, insan üçün ruhun¹³ tərfi vardır, çünki mahiyyət başqasında olan formadır (**mahiyyət - materiyada olan formadır – T.A.**); formadan və materiyadan mürəkkəb mahiyyət yaranır; belə forma vardır, məsələn, əyrilik (axı «findıqburun» da əyrilikdən və burundan yaranır: <onlarda «burun» iki dəfə olur: burun və findıq burun>). Mürəkkəb mahiyyətdə isə, məsələn, findıqburun burunda yaxud Kalliydə də materiya olacaqdır-ondan başqa, deyildi ki, bir sıra hallarda xalis (protai) mahiyyətlərdə olduğu kimi şeyin varlığı və şeyin özü eynidir; məsələn, əyrilik və ayrı olmaq (əgər əyrilik xalis mahiyyətdirsə) onlar birdir (xalis mahiyyət mən o mahiyyətə deyirəm ki, onun haqqında özündən fərqli olanda yəni maddi substratda olmayan mahiyyət kimi danışılır); materiya kimi yaxud materiya ilə birləşmiş kimi veriləndə isə eniyyət - [şeylə onun varlığının] eniyyəti yoxdur, təsadüfən tək olanda da, məsələn, «Sokrat» və «savadlılıq»da da eniyyət yoxdur, çünki onlar təsadüfən eynidir.

On ikinci fəsil

İndi ilk öncə müəyyənlik yaxud tərif haqqında «Analitikalarda» deyilməyənlər barədə danışacağıq: orada mahiyyətin tədqiqi üçün faydalı olan məsələ qeyd edilmişdir. Mən müəyyənlik adlandırdığımız əlamətin (məsələn, insan üçün «ikiayaqlı canlı varlığın»; qoy bu onun əlaməti olsun) nə üçün biri təşkil etdiyi məsələsini nəzərdə tuturam. Məsələn nə üçün «canlı varlıq» və «ikiayaqlı»-birdir çox deyil? Ancaq «insan» və «ağlıq» - biri digərinə məxsus olmadığı halda çoxdur, biri digərinə məxsus olduğu halda substrat-insan-hansısa halı keçirdikdə isə bir olur (çünki o zaman bir alınır və «ağ adam» alınır); ancaq yuxarıda göstərilən halda biri digərinə bağlı deyil: axı cins, yəqin ki, növ fərqləri ilə əlaqəli deyil (əks halda eyni bir şey əksliklərlə birlikdə əlaqəli olardı: axı cinsi¹ fərqləndirən növ fərqləri və növü başqa növlərdən fərqləndirən fərqlər bir-birinə əksdir). Amma əgər cins əlaqəlidirsə, onda əgər növ fərqləri çoxdursa, yenə də məsələ öz qüvvəsində qalır: quruda yaşayan ikiayaqlı lələksiz. Onlar nə üçün çox yox birdir? Yəqin ki, o eyni bir varlıqda olduqlarına görə deyil: onda bunların hamısından bir alınardı. Hər halda, bir, tərifdə² olanların hamısıdır. Çünki tərif bir danışq üsuludur, həm də mahiyyət haqqında danışqdır, deməli, o hansısa tək barəsində ifadə olmalıdır: axı təsdiq etdiyimiz kimi mahiyyət bir və müəyyən bir deməkdir.

İlk öncə bölgüyə³ söykənən tərifləri gözdən keçirmək lazımdır. Doğrudan da, tərifə birinci kimi göstərilən cinsdən və növ fərqlərindən başqa heç nə daxil olmur. Qalan cinslər isə – onlarla əhatə olunan növ fərqləri ilə birlikdə birincidirlər, məsələn: birinci cins- «canlı varlıq», ona yaxın olan cins-«ikiayaqlı canlı varlıq» və sonra yenə də-lələksiz ikiayaqlı canlı varlıq; bu qayda tərif çoxsaylı [növ fərqləri] vasitəsilə göstəriləndikdə də, deməli, [üzvlərin] sayı çox olduqda və ya iki olduqda da öz qüvvəsində qalır; amma əgər tərif iki [üzvdən] ibarətdirsə, onda onlardan biri-növ fərqi, o biri – cinsdir; məsələn, əgər [tərif verən] - «ikiayaqlı canlı varlıqdırsa», onda burada «canlı varlıq» - cins, «ikiayaqlı» isə –növ fərqidir.

Cinsin növləri ilə yanaşı ümumiyyətlə, cins yoxdursa yaxud mövcuddur, ancaq materiya kimi mövcuddursa (axı, məsələn, səs cinsdir və materiyadır, növ fərqləri isə ondan növlər-nitq

elementləri yaradır), onda aydındır ki, tərif növ fərqlərindən yaranan əlamətin göstərilməsidir.

Lakin bu zaman növ fərqi onun növ fərqlərinə ayırmaq zəruridir, məsələn «ayaqları olan»- «canlı varlığın» növ fərqi: «ayaqları olan canlı varlıq»da növ fərqi yenə də ayağı olan kimi ayırmaq lazımdır, ona görə də ayaqları olduğuna, birinin lələkli, o birinin lələksiz olduğuna görə fikir yürüdülməməli (bacarıqsız insan belə danışa bilər), ancaq düzgün danışmaq üçün demək lazımdır ki, biri – barmaqla ayrılmış pəncəli ayaqdır, o biri, barmaqsız pəncəyə malik ayaqdır, çünki bunlar ayağın növ fərqləridir: pəncənin barmaqlara bölünməsi ayağa malik olmanın bir növüdür. Və hər zaman bu qayda ilə artıq fərqlənməyən növ fərqlərini əhatə edənə qədər irəli gedilir. O zaman isə növ fərqlərinin sayı qədər də ayaq növləri olcaq və ayağı olan canlı varlıqların sayı da növ fərqlərinin sayına bərabər olacaq. Odur ki, əgər burada məsələ elə bu cürdürsə, onda bir halda ki, tərif verərkən eyni bir şeyi təkrar etmək lazım deyilsə, axı bu artıq işdir, deməli, sonuncu növ fərqi şeyin mahiyyəti və onun müəyyənliyi yaxud tərifi olacaq. Bununla belə, əgər «ayaqları olan ikiayaqlı canlı varlıq» deyilsə, o cür təkrara yol verilmiş olur; bu deyim «iki ayağa malik olan canlı varlıq»deyiminin eynidir; əgər bu fərq də onun üçün münasib bölünərsə, onda eyni bir şey növ fərqlərinin sayı qədər təkrarlanmış olacaq.

Beləliklə, əgər növ fərqi onun fərqlərinə ayırısaq, onda o fərqlərin sonuncusu forma və mahiyyət olacaq; əgər növ fərqi növ bölgüsü təsadüfi bölgü üzrə (məsələn, əgər ayağı olanı ağa və qaraya) ayırırlarsa, onda bölgünün sayı qədər də növ fərqləri olacaq. Ona görə də aydındır ki, tərif növ fərqlərindən yaranan əlamətdir, həm də bölgü düzgündürsə, növ fərqlərindən sonuncusu tərifdir. Əgər belə təriflərin, məsələn, insan tərifinin yerini dəyişib insan «ayaqları olan ikiayaqlı varlıqdır» deyilsə, burada «ayaqları olan» deyimi artıqdır, çünki onun «ikiayaqlı» olduğu tərifdə verilmişdir. Halbuki, predmetin mahiyyətinin daxilində müəyyən bir düzülüş, qayda yoxdur: burada necə birini əvvəlki, o birini sonrakı saymaq olar? Bölgüyə söykənən təriflərlə bağlı-onların necəliyi qoy bu izah başlanğıc⁴ olsun-burada lazım olanlar yetərinə deyildi.

On üçüncü fəsil

Amma bu tədqiqatın predmeti – mahiyyət olduğundan yenidən ona qayıdırıq. Substrat, şeyin varlığı və onların birləşməsi mahiyyət adlandırıldığı kimi ümumi də mahiyyət adlandırılır. Substrata və şeyin varlığına gəlincə, biz artıq danışdıq, (yəni onların barəsində dedik ki, substrat özündə əsasda iki cür durur: ya –canlı varlığın öz xassələrinin daşıyıcısı olmasına oxşar olaraq-ya da materiyanın öz entelexiyasının daşıyıcısı olduğuna oxşar olaraq müəyyən bir şey kimi mövcud olur).

Amma bəzi araşdırmaçılar¹ hesab edirlər ki, başqasının ümumi daha çox səbəb və başlanğıcdır. Odur ki, bu yanaşmanı da gözəndən keçirək. Ümumi kimi göstərilən bir şeyin mahiyyət olması sanki mümkünsüz görünür. Birincisi, hər bir şeyin mahiyyəti başqasına yox, yalnız o şeyin özünə məxsusdur, ümumi isə –çoxa aid olandır, çünki ümumi ona deyilir ki, o təbiətinə görə daha çox birə, təkə xasdır. Məsələn, ümumi nəyin mahiyyəti olacaq? Şübhəsiz ki, [özünün əhatə etdiyi] bütün şeylərin, ya da heç birinin. Ancaq ümumi bütün şeylərin mahiyyəti ola bilməz. Lakin ümumi birinin mahiyyəti olarsa, onda qalan bütün şeylər bu şeydən ibarət olacaq: axı mahiyyəti bir, varlığı da bir olanın özü də birdir, təkdir. İkincisi, mahiyyət substratı bildirmir, ümumi isə hər zaman hansısa bir substratı bildirir.

Ancaq əgər şeyin varlığı mahiyyət olduğu kimi ümumi də mahiyyət ola bilməzsə, onda o məsələn, «canlı varlıq» - «insan»da və «at»da olduğu kimi şeyin varlığında ola bilməzmi? O halda aydındır ki, – ümumi – şeyin varlığının bir əlamətidir. Bu zaman onun mahiyyətdə² onların hamısının əlaməti olması önəmli deyil: axı bununla belə «insan» [ayrıca bir insanın] mahiyyəti olduğu kimi ümumi də hansısa bir şeyin mahiyyəti olacaq. Buradan da yenə həməən şey alınır: ümumi (məsələn, «canlı varlıq» kimi) məxsus olduğu və mövcudluğunun daşıyıcısı olan şeyin mahiyyəti olacaq. Ondən başqa, əgər müəyyən bir şey və mahiyyət hissələrdən ibarətdirsə onların mahiyyətdən və müəyyən bir şeydən deyil, keyfiyyətdən ibarət olması mümkünsüz və mənasızlıqdır: yoxsa mahiyyət olmayan bir özəllik və keyfiyyət mahiyyətdən və müəyyən bir nəşədən birinci olardı. Bu isə mümkün deyil, çünki xassələr nə tərifinə görə, nə zamanca, nə də yaranışına görə mahiyyətdən öncə,

birinci ola bilməzlər; əks halda onlar ayrıca mövcud olardılar. Sonra, Sokrat da mahiyyət kimi [başqa] mahiyyət olardı, çünki mahiyyət iki [mahiyyətdən]³ ibarət olardı. Ümumiyyətlə qəbul edilməlidir ki, əgər «insan», bu cür götürülən hər şey mahiyyətdirsə, onda tərifdə olanlardan heç biri nəyinsə mahiyyəti deyil və onlardan ayrı və ya başqa bir nədəsə mövcud deyil; mən, məsələn, nəzərdə tuturam ki, tərifdə olanlardan heç biri ayrıca mövcud olmadığı kimi, ayrı-ayrı canlı varlıqlarla yanaşı hansısa bir «canlı varlıq» da mövcud deyil.

Beləliklə, əgər bu mülahizələrdən çıxış etsək, onda aydın olar ki, ümumi kimi götürülən heç nə mahiyyət deyildir və çox haqqında eyni dərəcədə məlumat verən hər bir şey «bax bunu» yox, «filanı» bildirir.

Yoxsa çoxlu [mənasızlıqlar], o cümlədən «üçüncü insan»⁴ alınır. Bu aşağıdakından da aydın olur: yəni mahiyyətin onun özündə gerçəkləşməkdə olan mahiyyətlərdən ibarət olması mümkün deyil, çünki gerçəkləşmə halında iki şey yaradan heç vaxt həməən halında bir ola bilməz; ancaq əgər bu iki şey imkanda mövcuddursa, onda [gerçəkləşməkdə] onlar bir ola bilərlər (məsələn, ikili xətt iki yarım xəttədən ibarətdir, ancaq imkanda; onları isə bir-birindən gerçəkləşmə ayırır); odur ki, əgər mahiyyət birdirsə onda, o bu üsulla⁵ onda olan mahiyyətlərdən ibarət olmayacaq; bu üsul barəsində Demokrit düzgün olaraq təsdiq edirdi ki, bir şeyin iki şeydən ibarət olması və ya bir şeyin iki⁶ olması mümkün deyil, onun bu müddəası bölünməz kəmiyyətləri [atomu] mahiyyətlər saymasından irəli gəlirdi. Aydındır ki, bəzilərinin dedikləri kimi əgər ədəd birlərin birləşməsidirsə: yaxud iki bir deyilsə və ya birlər ikidə gerçəkləşmə halında deyilsə onda ədədlərlə də məsələ eynilə bu cür olacaq.

Amma burada çətinlik yaranır. Əgər heç bir mahiyyət ümumidən ibarət ola bilməzsə, və ümumi «bax bunu» yox «filanı» bildirirsə və əgər heç bir mahiyyət gerçəkləşmə halında olan mahiyyətlərdən ibarət olmazsa, onda heç bir mahiyyət tərkibə malik olmazdı, deməli, heç bir mahiyyətin tərfi də olmazdı. Halbuki hamı hesab edir ki, həm də artıq çoxdan bəllidir ki, ya ancaq mahiyyət üçün, ya da başlıca olaraq onun üçün tərif (horos) vardır, indi isə belə çıxır ki, heç onun üçün də tərif yoxdur. Deməli, heç nə üçün təriflər (horismos) olmayacaq; yaxud bir anlamda

olacaq, bir anlamda isə olmayacaq. Sonra deyəcəklərimiz daha aydın olacaq.

On dördüncü fəsil

İndicə söylədiklərimizdən həm ideyaları ayrıca mövcud olan mahiyyətlər adlandırılanlar üçün, eyni zamanda növün cinslərdən və növ fərqlərindən ibarət olduğunu deyənlər üçün hansı nəticələrin çıxdığı açıq-aydın görünür. Əgər eydoslar mövcuddurlarsa və «canlı varlıq» «insanda» da, «atda» da vardırsa, onda o onlarda ya birdir, həm də kəmiyyətə birdir, ya da müxtəlifdir (tərifə görə aydındır ki, birdir: axı tərif verən hər bir halda eyni bir əlaməti verir). Əgər özlüyündə müəyyən və ayrıca mövcud olan hansısa bir insan varsa, onda onun təşkil olunduğu hissələr, deyək ki, «canlı varlıq» və «iki ayaqlı»da həmçinin müəyyən bir şey demək olmalıdır və ayrılıqda mövcud olan mahiyyətlər olmalıdır; deməli, «canlı varlıq» bu cür ayrılıqda mövcud olan mahiyyət olmalıdır.

Məsələn, əgər sənin özün özünün [eyni olduğu] kimi «canlı varlıq» «atda» və «insanda» eynidirsə, onda ayrı-ayrılıqda mövcud olan şeylərdə bir adlandırılan necə eyni ola bilər və nə üçün bu «canlı varlıq» özü-özündən ayrılıqda da niyə mövcud olmasın¹?

Lakin əgər, «canlı varlıq» «ikiayaqlıda» və «çox ayaqlıda» iştirak edirsə, onda ağlabatmaz bir nəticə alınır, yəni «canlı varlıq» bir və müəyyən bir şey olsa da ona eyni vaxtda əksliklər² məxsus olacaq. Əgər burada onun iştirakı yoxdursa, onda necə demək olar ki, canlı varlıq ikiayaqlıdır və quruda yaşayır³? Ancaq bəlkə onların hər ikisi («canlı varlıq» və «ikiayaqlı» - T.A.) birlikdədir yaxud birləşirlər? Amma bütün bunlar cəfəngiyyətdir.

Ancaq tutalım «canlı varlıq» hər bir halda⁴ fərqlidir. Onda demək olar ki, mahiyyəti – «canlı varlıq» olan [eydoslar] sonsuz sayda olacaq; axı «insanın» tərkibinə «canlı varlıq» təsadüfən daxil olma, gəlmə deyildir. Sonra, «özlüyündə canlı varlıqlar» çox olacaq, çünki hər bir ayrıca [növdə] «canlı varlıq» mahiyyət olacaq (axı o başqa heç nəyi bildirmir əks halda «insan»ın tərkibində başqa nəşə də olardı yəni bu nəşə, başqa «insan» üçün cins olardı), bundan başqa da «insanı» təşkil edən bütün hissələr ideyalar olardı; və onlardan hətə birinin ideyası digərindən mahiyyəti ola bilməz, çünki bu mümkün deyil; deməli, canlı varlıqlarda olan hər bir «canlı varlıq» özü-özündə – canlı varlıq olacaq.⁵ Sonra, [hər bir

növden] bu «canlı varlıq» nədən ibarətdir və o özü-özündə canlı varlıqdan necə törənir? Yaxud mahiyyəti canlı olmaq olan «canlı varlıq» özü-özündə canlı varlıqla yanaşı necə mövcud ola bilər?

Hissi qavranılan şeylərə [ideyanın münasibətinə] gəlincə isə burada da həmən nəticələr, ancaq onlardan daha mənasız alınır. Ona görə də, əgər məsələ o cür deyilsə, onda aydındır ki, bu şeylərin eydosları onların haqqında bəzi adamların söylədiyi anlamda mövcud deyil.

On beşinci fəsil

Bir halda ki, mürəkkəb tam və varlıq (loqos) – müxtəlif mahiyyətlərdir (demək istəyirəm ki, mahiyyət bir anlamda – materiya ilə birləşmiş varlıqdır, başqa anlamda isə – yalnız şeyin varlığıdır), onda birinci anlamda götürülən mahiyyətlər məhvə məhkumdurlar (çünki yaranışa da məhkumdurlar), şeyin mahiyyətində isə məhvə məhkumluq yoxdur (çünki onda yaranma da yoxdur, axı ev olmaq evin varlığı deyil, bax bu evin varlığı yaranır); əksinə, belə mahiyyətlər yaranmır və məhv olurlar – axı sübut olunmuşdur ki, heç kim onları doğurmur və yaratmır. Ona görə də hissələrlə qavranılan mahiyyətlər təbiətində olum və ölüm olan¹ materiyanı doğurduğu üçün onların tərifləri də, sübutları da yoxdur; ona görə də hissələrlə qavranılan bütün təkcə mahiyyətlər məhvə məhkumdurlar. Ancaq əgər sübut [təkcə] zəruri olanla bağlıdırsa, tərif idraka xidmət edirsə yenə də mümkün deyil ki, zəruri bilik [rəydən fərqli olaraq] gah bilik, gah da biliksizlik olsun, sübuta və tərifə münasibətdə də bu mümkün deyil axı belədirsə, onda aydındır ki, hissələrlə qavranılan təkcə mahiyyətlər üçün nə təriflər nə də sübutlar ola bilməz. Doğrudan da təsadüf o şəxslər üçün həqiqi deyil ki, onlar biliyə malikdirlər və təsadüf onlar üçün daha hissi qavrayışın predmeti deyildir, lakin onun haqqında fikir (loqoi) onların ruhunda saxlansa da belə, tərfi və sübutu yoxdur. Odur ki, əgər təriflərlə məşğul olan adam hansısa təkcə predmetə tərif verirsə, bilməlidir ki, o həmişə təkzib oluna bilər, çünki bu cür tərif vermək mümkün deyil.

Eləcə də hər hansı bir ideyaya tərif vermək olmaz, çünki [ideyanı qəbul edənlərin] təsdiq etdiyi kimi², təkcə vardır və o ayrıca mövcuddur. Hər bir qeyd, işarələmə sözdən ibarət olmalıdır, amma tərif verən adam söz qoşmur (o aydın olmazdı), amma artıq

oturuşmuş sözlər bütün [eyni şeylər] üçün ümumidir; deməli, bu sözlər bir başqasına da uyğun gəlir, məsələn, əgər birisi tərif verərək səni arıq və ya rəngi qaçmış yaxud [sənin haqqında] başqa birisində olan əlamətə uyğun danışsın, deməli o əlamət ümumidir. Əgər desələr ki, bütün bunların hamısının səninlə birlikdə ayrı-ayrılıqda çoxlarına aid olmasına heç nə mane olmur, onda buna etiraz etmək lazımdır ki, birincisi, bütün bunlar ən çoxu iki əlamətə aiddir, məsələn «iki ayaqlı canlı varlığı» – canlı varlığa və ikiayaqlılığa (əbədi şeylər üçün isə bu, bir halda ki, onlar [özlərindən yaranan] əlaqədən öncədir və bu əlaqənin tərkib hissələridir, bu hətta zəruridir; ondan əlavə, bir halda ki, «insan»da belə mövcud olma mümkündür onda onlar ayrılıqda da mövcud ola bilər: axı hissələrdən ya heç biri, ya da hər ikisi bu cür mövcud deyil; əgər heç biri ayrılıqda mövcud deyilsə, onda növlərlə yanaşı cins də olmayacaq; amma cins ayrılıqda mövcuddursa, onda növ fərqi də olacaqdır); ikincisi, cins və növ fərqi növdən əvvəl mövcuddur və növdən aradan qalxması ilə onlar aradan qalxmır.

Sonra, əgər ideyalar ideyalardan ibarətdirsə (axı tərkib hissələri az mürəkkəbdir), onda ideyanın tərkib hissələri, məsələn «canlı varlıq» və «ikiayaqlı» da çoxu bildirəcək. Əgər belə deyilsə, onda onlar necə dərk oluna bilər? Axı bu halda o bir haqqında verdiyi məlumatdan artıq məlumat verə bilməyən ideya olardı. Halbuki, belə hesab etmirlər, hesab edirlər ki, hər ideya özündə [çoxun] iştirakına yol verir.

Odur ki, deyildiyi kimi, əbədi şeylərə, xüsusilə Günəş və ya Ay tək halda mövcud olan əbədi şeylərə tərif verməyin mümkünsüzlüyü diqqətdən qaçırılır. [Məsələn, Günəşə tərif verərkən] o tərifə elə bir xüsusiyyət əlavə etməklə səhv edirlər ki, o xüsusiyyət yox olsa da Günəş yox olmayacaq, məsələn, onun «Yer ətrafında dolanan» yaxud gecələr gizlənməsi onun tərifinə əlavə edirlər (belə çıxır ki, əgər Günəş dayanarsa yaxud hər zaman görünərsə, onda o artıq Günəş olmaz; halbuki bu cəfəngiyyətdir: axı Günəş bir mahiyyət deməkdir), ondan başqa tərifə elə əlamət əlavə edirlər ki, o başqasında da vardır. Əgər, məsələn, Günəşin xassələrinə malik olan başqa bir cisim yaransaydı o da ancaq Günəş olardı. Deməli, bu ümuminin çoxla³ göstərilməsi deməkdir, halbuki, Kleon və ya Sokrat kimi Günəşin də təkə olduğu qəbul edilmişdir. Ancaq nə üçün ideyanı qəbul edənlərdən heç biri hansısa bir ideyaya tərif

təklif etmirlər⁴? Buna canatım olsaydı onda indicə deyilənin həqiqi olduğu aydın görünərdi.

On altıncı fəsil

Bununla belə mahiyyət sayılanların çoxu – yalnız imkanlardır: heyvanların hissələri (axı onlardan heç biri ayrılıqda mövcud deyil; onlar ayrılıqda isə orqanizmin hissələri kimi yox, yalnız materiya kimi mövcud olurlar), eləcə də torpaq, od və hava: onlardan heç biri tək deyil və hər biri çürüyüb tək bir şey alınana qədər o cür də qalan süd zərəbədirdir. Bu zaman canlı varlığın hissələrinin və ruhun hissələrinin həm gerçəklikdə həm imkanda [bir-birinə] oxşar olduğunu qəbul etmək olardı, çünki nədənsə onlar bir-birilə bağlılığında hərəkətin başlanğıcına malik olurlar; odur ki, bəzi canlı varlıqlar yaralı halda da yaşaya bilirlər. Lakin nə qədər ki, canlı varlıq tam kimidir və zorla, yaxud [təsadüfi] birləşmə yolu ilə deyil, çünki bu artıq eybəcərlikdir, təbii yolla fasiləsiz mövcuddur bu hissələrin hamısı imkanda mövcud olacaqlar.

Sonra, tək haqqında da mahiyyət¹ haqqında danışıldığı kimi danışılırsa və mahiyyəti bir olan birdirsə, mahiyyəti sayca bir olanın özü də sayca birdirsə, onda aydındır ki, element və ya başlanğıc olmaq şeylərin mahiyyəti ola bilmədiyi kimi nə tək, nə mövcud olmaq da şeylərin mahiyyəti ola bilməz. Amma biz başlanğıcın nə olduğunu bilməyə can atırıq ki, [naməlum] daha bəlli olana yaxınlaşdıraq. Belə ki, adını çəkdiyimiz mövcudluq və tək başlanğıcla, elementlə və səbəblə müqayisədə daha artıq dərəcədə mahiyyətdir; lakin hətta onlar da, həmçinin çoxun ümumisi də mahiyyət deyildir, çünki mahiyyət özündən və ona malik olandan – nəyin mahiyyətidirsə ondan başqa heç nəyə məxsus deyildir. Ondan başqa da bir olan şey eyni vaxtda bir çox yerlərdə ola bilməz, halbuki, çox üçün ümumi olan eyni bir vaxtda bir çox yerlərdə olur; ona görə aydındır ki, ümumi təkə şeylərlə yanaşı ayrıca mövcud deyildir.

Eydosları qəbul edənlərə gəlincə, bir halda ki, eydoslar mahiyyətlərdir, onda onlara ayrıca mövcudluq kimi baxmaqda qismən haqlıdırlar, eydosları çoxda² tək olan elan etməkdə isə haqlı deyillər. Bunun səbəbi odur ki, onlar təkələrlə və hissi qavranılan varlıqlarla yanaşı o cür daimi-mahiyyətlərin necə olduğunu göstərmək durumunda deyillər. Belə ki, onlar mahiyyətlərin və

təsadüfi, keçici şeylərin (bunların mahiyyətlər olduğunu biz bilirik) növcə eyni olduğunu bildirirlər, «özü-özlüyündə insanı» və «özü-özlüyündə -atı» «özü-özlüyündə» sözünü hissələrlə qavranılan şeylərlə birləşdirməklə təsvir edirlər. Ancaq biz göy cisimlərini heç vaxt görməsək də, mən onların bildiyimiz şeylərlə birlikdə əbədi mahiyyətlər olduğunu düşünürəm. Ona görə də, biz hansı [əbədi mahiyyətlərin]³ olduğunu bilməsək də hansısa belə mahiyyətlərin mövcud olduğunu qəbul etmək zəruridir. Beləliklə, aydındır ki, ümumi kimi təsvir edilənlərin heç biri mahiyyət deyil və heç bir mahiyyət mahiyyətlərdən təşkil olunmamışdır.

On yeddinci fəsil

Mahiyyət sözü altında nəyin düşünülməsinin zəruri olduğuna və mahiyyətin necə olduğuna yenidən qayıtmaq lazım gəlir, amma bu dəfə ondan başqa başlanğıc seçməklə danışacağıq: indi deyəcəklərimizdən hissələrlə qavranılan mahiyyətlərlə yanaşı ayrıca mövcud olan mahiyyətlər də aydın ola bilər. Məsələn, mahiyyət bir başlanğıc və səbəb olduğu üçün araşdırmağa da buradan başlayaq. Amma səbəbi «niyə?» sualının cavabını hər zaman belə axtarırlar: niyə bir şey başqa birinə məxsusdur? Doğrudan da, bu savadlı adamın niyə savadlı adam olmasının aydınlaşdırılması ya deyilənin yəni bu adamın niyə savadlı olduğunu, ya da başqa bir nəyinsə aydınlaşdırılması deməkdir. Bir şeyin nədirsə o olduğunun aydınlaşdırılması isə heç nəyi aydınlaşdırmır; axı «nə» və «vardır» (mən, məsələn, Aym tutulmasını nəzərdə tuturam) [hələ onun nə üçün var olduğu aydınlaşdırılana qədər] göz önündə olmalıdır; bir şeyin özü olmasının isə bütün hallarda bir izahı və bir səbəbi vardır, [məsələn]: insan niyə insandır yaxud savadlı niyə savadlıdır; məgər kimsə deyərmi ki, hər bir şey özünə münasibətdə bölünməzdir, bu isə onun tək olması deməkdir. Ancaq bu bütün şeylər üçün ümumi cəhətdir və bunu demək azdır. Lakin soruşmaq olar ki, niyə insan belə canlı varlıqdır. Lakin aydındır ki, bu zaman insan olan birisinin niyə insan olması soruşulmur, soruşulur ki, niyə bir şey başqasına məxsusdur (onun məxsus olduğu isə aydındır: çünki əgər belə olmasaydı, onda nə soruşulardı). Məsələn: niyə hava gurdadır? Bu o deməkdir ki, buludlarda niyə səs yaranır? Doğrudan da, burada birinin başqasına niyə məxsus olduğu axtarılır. Və bax bu şeylər, məsələn, kərpiclər və daşlar evi təşkil

edir. Deməli, aydındır ki, səbəbi axtarılır. Səbəb isə, əgər tərifdən çıxış edilərsə – bu şeyin varlığıdır; bir sıra şeylərdə – deyək ki, evdə, lojada səbəb – məqsəddir, başqalarında isə səbəb – ilk hərəkətvericidir: axı ilk hərəkətverici də səbəbdir. Lakin belə səbəb yaranış və məhv olma haqqında söz getdikdə axtarılır, birinci səbəb-məqsəd isə mövcudluqdan danışıldıqda axtarılır.

Bir şey başqası haqqında məlumat vermədiyi hallarda, məsələn, insan niyə vardır – soruşulduqda isə axtarılan daha çox diqqətdən kənarda qalır, ona görə ki, burada sadəcə deyilir, amma bax bu şeyin filan və filandan ibarət olduğu ayırd edilmir. Halbuki, axtarmazdan öncə hissələrə ayırmaq lazımdır. Əks halda axtarma heç nə axtarmamaqdan ibarət olar. Amma varlıq göz qabağında olduğundan aydındır ki, materiyanın niyə bax ondan ibarət olduğu soruşulur. Məsələn, soruşurlar ki, bax bu material nə üçün evdir? Ona görə ki, o materialda evin varlığı mövcuddur. Bu səbəbdən də insan bax budur yaxud hissələri olan bədəndir. Belə ki, materiya üçün səbəb axtarırlar, səbəb isə materiyanı müəyyən nəsə edən formadır; Bu səbəb isə [şeyin] mahiyyətidir. Sadəyə münasibətdə tədqiqat və təlimin mümkün olmadığı aydındır; sadənin aydınlaşdırılması üsulu başqadır¹.

Amma nədənsə ibarət olan şey, bütöv birdir, ancaq topa kimi yox, heca kimi [təşkil olunduqları elementlərdən fərqli bir şeydir]. Axı heca – nitqin [ayrı-ayrı] səsələrindən ibarət deyildir və bədən od və torpaq olmadığı kimi heca da «b» və «a» deyil (axı onlar dağılan, parçalanan kimi bir və ya tək – bədən və heca – artıq mövcud olmayacaq), nitqin səsəri və ya od və torpaq isə mövcud olacaq. Deməli, heca nitqin tək səsələrindən (sait və samitlərdən) ibarət olmayıb başqa bir şeydir; eləcə də bədən yalnız oddan və torpaqdan yaxud istilikdən və soyuqluqdan ibarət olmayıb başqa bir şeydir. Ancaq əgər bu başqa şeyin özü də ya element olarsa yaxud elementlərdən ibarət olarsa, onda əgər o elementdirsə fikir yenə də o cür olacaq, yəni: bədən bu nəisədən, oddan və torpaqdan və daha hansısa bir şeydən ibarət olacaq və bu sonsuzluğa aparacaq. Əgər element o şeyin² tərkib hissəsidirsə, onda aydındır ki, o bir elementdən yox çoxlu sayda elementlərdən ibarət olacaq, belə ki, ona aid fikir bədəne və ya hecaya aid olan fikir kimi olacaq. Ona görə də qəbul etmək olar ki, bu nəisə element yox, başqa bir şeydir və o da bu bədən, bu hecanın heca olmasının səbəbidir; və bütün digər hallarda da məsələ bu cürdür. Bu isə hər

bir şeyin mahiyyətidir, çünki o şeyin varlığının birinci səbəbidir; və bəzi şeylər mahiyyət olmadıqlarından, mahiyyətlər isə – öz təbiətlərinə uyğun və təbiətləri sayəsində yarananlardan ibarət olduğundan, mahiyyət element deyil, başlanğıc³ olan təbiidir, yaxud təbiətdir; element isə – odur ki, şey onlara ayrılır və o şeydə materiya kimi olur, məsələn, hecda – «a» və «b» kimi.

SƏKKİZİNCİ KİTAB (H)

Birinci fəsil

Deyilənlərdən nəticə çıxarıb yekun vuraraq tədqiqatın [bu hissəsini] bitirmək lazımdır. Məsələn, deyildi ki, bu tədqiqatın predmeti səbəblər, başlanğıclar və mahiyyətlərin elementləridir. Mahiyyətlərə gəlincə, onların bəziləri hamılıqla qəbul edilir, bəziləri ilə bağlı kimsə tərəfindən xüsusi baxış irəli sürülmüşdür. Od, torpaq, hava və s. sadə cisimlər¹ sonra – bitkilər və onların hissələri, həmçinin heyvanlar və onların hissələri, nəhayət Kainat və onun hissələri təbii mahiyyətlər kimi hamılıqla qəbul olunmuşdur; bəzi filosoflar isə xüsusilə eydosları və riyazi predmetləri mahiyyətlər adlandırırlar. Bizim mühakimələrimizdən isə başqa mahiyyətlərin – şeyin varlığının və substratın varlığı nəticəsi irəli gəlir. Sonra, başqa bir baxışa (allos) görə növdən daha çox cins, təkcədən daha çox ümumi mahiyyətdir. Ümumi və cinslə isə başqa ideyalar da bağlıdır: onları həməən əsasa² görə mahiyyətlər sayırlar. Amma şeyin varlığı mahiyyət, şeyin varlığının əlaməti isə tərif, müəyyənlik olduğu üçün özü-özlüyündə mövcud olana aid tərifin də izahı verilmişdir. Ancaq bir halda ki, tərif-əlamətdir, əlamətin isə hissələri vardır, deməli, hansı hissələrin mahiyyətə məxsus olduğunu, hansı hissələrin mahiyyətə məxsus olmadığını və mahiyyətə aid olan hissələrin həm də tərifin hissələri olub olmadığını da aydınlaşdırmaq zəruri olmuşdur. Sonra, biz həmçinin gördük ki, nə ümumi nə də cins mahiyyət deyil; ideyalara və riyazi predmetlərə gəlincə isə onlara baxışı davam etdirmək lazımdır: axı bəzi araşdırmaçılar onları hissələrlə qavranılan şeylərlə yanaşı mövcud olan mahiyyətlər kimi qəbul edirlər.

İndi hamılıqla qəbul edilən mahiyyətlərlə bağlı işin nə yerdə olduğunu aydınlaşdırmaq. Onlar hissələrlə qavranılan mahiyyətlərdir; hissələrlə qavranılan bütün mahiyyətlərin isə materiyası vardır. Substans da mahiyyətdir; bir anlamda bu materiya (mən burada³ materiya dedikdə gerçəklikdə müəyyən bir şey olmayan, imkanda müəyyən bir şeyi düşünürəm), başqa anlamda isə-mövcudluq (loqos) və ya forma-müəyyən mövcudluq kimi [yalnız] fikrən ayrı ola bilər; üçüncü anlamda isə substrat-materiya və formadan ibarət olandır ki, bu yalnız təkcə yaranmağa və məhv olmağa

məruz qalır, çünki tərifdə ifadə olunan mahiyyətlərdən bəziləri ayrılıqda mövcud olur, digərləri isə yox.

Materiyanın da mahiyyət olması aydındır: axı bir-birinə əks olan bütün dəyişikliklərdə, məsələn, məkanda dəyişiklik zamanı-
indi burada, sonra isə başqa yerdə olduqda, böyümə zamanı-
indi bu ölçüdə, sonra isə kiçik və ya böyük ölçüdə olanda, çevrilmələr zamanı-
indi sağlam olan, sonra xəstəliyə məruz qalanda onların substratı vardır; indi yaranıb sonra məhv olan, indi müəyyən bir substratı olan, sonra isə substratdan məhrum olan bir şeyin öz mahiyyətində baş verən dəyişikliklərdə də məsələ bu cürdür. Həm də bu dəyişikliyi başqa dəyişikliklər⁴ müşayiət edir, halbuki o başqa qəbildən olan bir və ya iki dəyişikliyi müşayiət etmir, doğrudan da, bir şeyin məkanda dəyişilən materiyası varsa, onda o şeyin yaranması və ya məhv olması üçün də materiyaya malik olması heç də zəruri amma mütləq anlamda yaranış və nisbi anlamda yaranış arasında fərq nədən ibarətdir, bu barədə təbiət haqqında⁵ əsərdə danışılmışdır.

İkinci fəsil

Mahiyyət substrat kimi və materiya kimi hamılıqla qəbul edildiyi üçün, materiya isə imkanda mahiyyət olduğundan, hissələrlə qavranılan şeylərin gerçəklik kimi mahiyyətinin nə olduğu məsələsinin izahı tələb olunur. Demokrit, görünür ki, [şeylər arasında] üç fərqi olduğunu ehtimal etmişdir: cismin əsasında duran-materiya-[hər yerdə] eynidir, şeylər isə bir-birindən ya «quruluşu» yəni biçimlərlə, ya «dəyişilmə» yəni hallarına, durumlarına görə, ya «əlaqələri» yaxud nizamlılığı ilə fərqlənirlər. Lakin fərqlər daha çoxdur. Məsələn, bəzi şeylər materiya ilə birləşmə üsuluna görə göstərilir (məsələn, bəzi şeylər bal şərbəti kimi qarışma yolu ilə, bəziləri çubuq dəstəsi kimi əlaqələnmə yolu yaxud kitab kimi yapışdırma vasitəsilə, yaxud qutu kimi mıxlama yolu ilə və bir çox başqa üsullarla yaranırlar), bəziləri isə durumlarına görə fərqlənirlər, məsələn qapının astanası və üst tərəfi kimi (onlar öz duruşuna görə fərqlənirlər); başqa bəzi şeylər – zamanca, məsələn səhər və günorta yeməkləri; bəziləri-istiqlalətinə görə, məsələn küləklər, digərləri isə-hissi qavranılan şeylərin xassələrlə, məsələn bərkliyi və yumşaqlığı, sıxlığı və seyrəkliyi, quruluşu və yaşlığı ilə fərqlənirlər; onlardan bir qismi bu xassələrin bəzilərini daşdığına, digərləri isə hamısını daşdığına görə və bəzi

şeylər də hədsiz çoxluğu, bəziləri isə çatışmazlığı ilə fərqlənirlər. Belə ki, «var» sözü də o qədər anlamlarda işlədilir; gerçəkdən bu şey qüsurludur, ona görə ki, o belə durmuşdur və olmaq – burada bu cür durmaq deməkdir, eləcə də buz olmaq-nə cürsə donmaq deməkdir. Bəzi şeylərin varlığı isə bütün fərqlərlə müəyyən edilməlidir, məsələn onlar qismən qarışmış, qismən birləşmiş¹ qismən əlaqəli, qismən donuq haldadırlar, qismən də məsələn, əl və ayaq kimi başqa fərqləri vardır. Beləliklə [əsas] fərqləri, məsələn: böyüklük və kiçiklik, sıxlıq və seyrəklik və i.a. arasındakı fərqləri tapmaq lazımdır (çünki onlar varlığın başlanğıcları kimi götürülür). Əgər nə isə bir şey quruluşu yaxud hamarlığı və ya kələ kötürlüyü ilə fərqlənirsə, onda bütün fərqlər düzlük və əyrilik arasında olan fərqlərə bərabərdir. Digər halda isə varlıq qarışıqdan, varlıqda-yoxluqdan ibarət olacaq.

Beləliklə, aydın olur ki, əgər bir şeyin mahiyyəti onun varlığının səbəbidirsə, onda bu fərqlərin arasında bu şeylərdən hər birinin varlığının səbəbi olanını axtarmaq lazımdır. Doğrudur belə fərqlərdən heç biri mahiyyət² deyildir, hətta o fərq [materiyanın] birləşmiş olsa belə; buna baxmayaraq o fərqlərdən hər birində mahiyyətə oxşar bir şey var. Həm də mahiyyətdə gerçəkləşmə, həyata keçmə materiyadan xəbər verdiyi kimi digər təriflərlə də məsələ bunun kimidir. Məsələn, əgər kandara tərif vermək lazımdırsa, onda biz deyirik ki, bu belə durmuş ağac və ya daşdır; eləcə də ev haqqında deyirik ki, bu belə duran kərpiclər və tirlərdir (bəzi hallarda isə bundan başqa məqsəd də göstərilir); əgər buza tərif versək, deyirik ki, buz-nəcürsə donmuş və bərkimiş sudur, ahəngə tərif versək belə deyirik: ahəng uca və alçaq səs tonlarının hansısa qarşılığıdır; digər şeylərlə də məsələ bu cürdür. Buradan aydın olur ki, müxtəlif materiallarda gerçəkləşmə və tərif (loqos) müxtəlifdir yəni: bir şeydə bu (gerçəkləşmə – T.A.) – birləşmədir, başqalarında isə qarışmadır, digərlərində – qeyd olunan cəhətlərdən biridir. Odur ki, kimsə evə tərif verəndə deyir ki, bu daşlardır, kərpiclərdir, tirlərdir, o evdən yox ev imkanlarından danışmış olur, bunların hamısı materiyadır; əgər desələr ki, ev şeylər və insanlar üçün sığınacaqdır və buna o qəbildən başqa nəşə əlavə etsələr, onda gerçəkləşməkdə olan ev nəzərdə tutmuş olurlar; bunların hər ikisini birləşdirən isə materiya və formadan ibarət olan üçüncü mahiyyətdən danışmış olur (doğrudan da, növ fərqləri vasitəsilə verilən tərif, göründüyü kimi şeyin formasını və həyata keçməsinə

göstərir, tərkib hissələrindən çıxış edilərək verilən tərif isə daha çox materiyanı göstərir). Arxitin³ qəbul etdiyi təriflərlə də məsələ bu cürdür: o təriflərdə forma da materiya da vardır. Məsələn: səssizlik nədir? Böyük hava məkanındakı sakitlikdir. Çünki hava məkan-materiyadır, sakitlik isə-gerçəkləşmə və mahiyyətdir. Dənizdə sakitlik nədir? Dəniz səthinin hamarlığıdır. Dəniz-maddi substratdır, hamarlıq isə-gerçəkləşmə və ya formadır. Beləliklə, deyilənlərdən aydın olur ki, hissi qavranılan mahiyyət nədir və o hansı anlamda mahiyyətdir, yəni: o ya materiya kimi mahiyyətdir, ya forma və ya gerçəkləşmə kimi mahiyyətdir, ya da onların hər ikisinin birləşməsi kimi mahiyyətdir.

Üçüncü fəsil

Amma nəzərə almaq lazımdır ki, adın mürəkkəb mahiyyəti və ya gerçəkləşməni yaxud formanı göstərüb göstərməməsi bəzən aydın olmur, məsələn «ev» - [materiyanı və formadan] təşkil olunmanın göstəricisidir, başqa sözlə, bu belə durmuş kərpiclərdən və daşlardan ibarət sığınacaqdır yaxud sadəcə sığınacaqdır, eləcə də «xətt» - uzununa yoxsa canlı varlıq – bədəndə olan ruhdur yoxsa sadəcə ruhdur: axı ruh hansısa bədənin mahiyyəti və gerçəkləşməsidir; və demək olar ki, «canlı varlıq» hər ikisinə uyğun gəlir, ancaq bir əlamət anlamında yox, onlardan birinə aid olduğu anlamda. Lakin hansısa biri üçün bu [fərqlər] əhəmiyyət daşıyır, hissələrlə qavranılan mahiyyətin tədqiq üçün isə onun heç bir önəmi yoxdur, çünki şeyin varlığı onun formasına və ya gerçəkləşməsinə məxsusdur. Doğrudan da ruh və ruh olmaq –eynidir, halbuki insan olmaq və insan eyni deyildir, əgər yalnız insan adı altında da ruhu düşünsək, o zaman onlar müəyyən mənada¹ eyni olacaqlar, müəyyən mənada² isə –yox.

Bundan əlavə, tədqiqatın gedişində aydın olur ki, ev-kərpiclər və onların birləşməsi olmadığı kimi heca da nitq səsləri və onların birləşməsi deyildir. Bu doğrudur, çünki birləşmə və ya qarışma bu birləşmə və ya qarışmanın nə üçün olmasından asılı deyil. Digər hallarda da məsələ eynilə bu cürdür; məsələn, əgər bir şey öz halı sayəsində kandar-astanadırsa, bu o deməkdir ki, hal durum astanadan deyil, daha çox astana haldan, durumdan asılıdır. Eləcə də insan canlı varlıq və ikiayaqlı deyildir, əgər canlı varlıq və ikiayaqlı materiyanıdırlarsa, onda onlarla birlikdə daha nəşə də

olmalıdır və bu nəşə nə element, nə də elementlərdən ibarət olmayıb mahiyyətdir; onun yalnız aradan qalxmasından sonra materiyanı danışmaq olar. Deməli, əgər bu nəşə şeyin varlığının özü və mahiyyətdirsə, onda onun özünü mahiyyət adlandırmaq olar.

(Bu mahiyyət ya əbədi mahiyyət, ya təsadüfsüz təsadüfi və yaranışı olmadan yaranan mahiyyət olmalıdır. Lakin başqa bir yerdə sübut olunmuş və aydınlaşdırılmışdır ki, formanı heç kim qurmur və yaratmır, yaradılan «bax budur», yəni forma və materiyanı ibarət olan nəşə bir şeydir. Amma öləri, keçici şeylərin mahiyyəti ayrılıqda mövcud ola bilərmi, bu qətiyyənlə aydın deyil; aydın olan yalnız odur ki, hər halda bir sıra anlarda və durumlarda bu mümkün deyil, məsələn, bu ev və ya boş qab üçün mümkün olmadığı kimi ayrıca mövcud olanla yanaşı mövcud ola bilməyən bütün şeylər üçün də bu mümkün deyil. Odur ki, nə bu şeyləri, nə də təbiətin yaratmadığı hər hansı bir şeyi mahiyyət saymaq olmaz, çünki yalnız təbiəti keçici, təsadüfi şeylərin mahiyyəti kimi qəbul etmək olar).

Odur ki, şeylərə tərif verilməsinin mümkünlüyü ilə bağlı Antisfenin³ tərəfdarları və az məlumatlı başqa insanlar tərəfindən söylənilənlərin müəyyən bir əsası vardır, çünki tərif-uzunçuluqdur, ancaq şeyin necəliyini aydınlaşdırmaq olar; məsələn, gümüşün nə olduğunu tərifləndirmək olmaz, amma demək olar ki, o qalaya oxşayır; belə ki, bəzi mahiyyətlər üçün tərif və əlamət ola bilər, deyək ki, qəliz, mürəkkəb mahiyyətlər üçün hissələrlə qavranılan və ya ağılla dərk edilən olmasının fərqi yoxdur; onun təşkil olunduğu birinci elementlər üçün isə bir halda ki, tərif verəndə nəşə göstərilir və onun bir hissəsi materiyanı anlamına, o biri hissəsi-forma anlamına malik olmalıdır, onda artıq fərqi vardır.

Həmçinin aydındır ki, nə üçün, əgər mahiyyətlər müəyyən bir anlamda ədədlədirsə, onlar bəzilərinin təsdiq etdiyi kimi, birlərdən ibarət mahiyyətlər deyil, yalnız göstərilən anlamda⁴ mahiyyətlərdir. Çünki tərif müəyyən bir dərəcədə ədəddir: axı tərif bölünməz hissələrə bölünəndir (mahiyyətin (loqoi) əlamətləridir hüdudsuz deyildir), ədəd isə bölünəndir. Eləcə də ədəddən onun təşkil olunduğu elementlərdən nəşə çıxıldıqda yaxud əlavə olunduqda çıxılan və ya əlavə olunan kəmiyyət ən kiçik olsa belə, artıq o həmənlə ədəd olmadığı kimi, tərifdən və şeyin varlığından nəşə götürüldükdə və ya əlavə olunduqda da o həmənlə tərif və şey

olmayacaq. Ədəd də elə⁵ olmalıdır ki, onun sayəsində tək olsun; bu filosoflar isə indi əgər ədəd gerçəkdən təkdirsə (axı o ya tək deyil, sinədəki əmzıklərə bənzəyir yaxud əgər o gerçəkdən təkdirsə, onda təkin çoxdan nə yaptığını göstərmək lazımdır) onun nədən tək olduğunu göstərmək durumunda deyillər. Bunun kimi tərif də təkdir, ancaq onlar tərifin də nədən tək olduğunu göstərə bilmirlər. Bu isə tamamilə təbiidir, çünki tərif üçün vəhdətin əsası da ədəd üçün olduğu kimidir və göstərilən anlamda mahiyyət təkdir və bəzilərinin dediyi kimi, o bir vahid yaxud nöqtə deyildir – bəli, hər bir mahiyyət gerçəkləşmə, həyata keçmə və bir bənzərsizdir (physis). Müəyyən bir ədəd böyük yaxud kiçik olmadığı kimi mahiyyət də yalnız materiya ilə birləşmiş forma kimi böyük yaxud kiçik ola bilməz. Beləliklə, mahiyyətin yaranması və məhv olması ilə, bunun hansı anlamda mümkün olub yaxud olmamasına, eləcə də mahiyyətin ədədə bərabər tutulmasına aid izahı bununla məhdudlaşdırırıq.

Dördüncü fəsil

Maddi mahiyyətlərə gəlinə isə, nəzərdən qaçırmaq lazım deyil ki, hətta hər şey eyni bir ilkbaşlanğıcından və ya eyni ilk başlanğıclardan yaransa və materiya başlanğıc kimi bütün yarananlar üçün eyni olsa da, hər bir şeyin yalnız özünə xas olan materiyası vardır, məsələn: ağız seliyinin birinci materiyası – şirin və yağlıdır, öd-acıdır həm də başqa cürdür, halbuki, onlar ola bilər ki, eyni materiyadan yaranırlar. Bir neçə materiya isə eyni bir şeydə o zaman olur ki, bir materiya başqa materiya üçün materiya olsun: məsələn: əgər yağlı şirindən yaranırsa, onca selik yağlıdan və şirindən yaranır, öddən isə selik yaranır, çünki öd parçalanaraq özünün birinci materiyasına çevrilir. Çünki biri digərindən iki dəfə yaranır yaxud o başqasının sonrakı inkişafı olur yaxud bu başqası öz başlanğıcına çevrilir. Digər tərəfdən, əgər hərəkətverici səbəb müxtəlifdirsə onda yeni bir materiyadan müxtəlif şeylər yarana bilər, məsələn ağacdən-sandıq və loja yarana bilər. Amma bir neçə şeydə, onlar müxtəlif olduqları üçün materiya da müxtəlif olmalıdır, məsələn: mişar ağacdən alınma bilməz və hərəkətverici səbəbdən asılı deyil: o yundan və ya taxtadan mişar düzəldə bilməz. Odur ki, əgər eyni bir şey müxtəlif materialardan yarana bilərsə, onda aydındır ki, sənət, bacarıq yəni hərəkətverici başlanğıc eyni

olmalıdır: axı əgər materiya və hərəkətverici müxtəlif olsaydı, onda yaradılanlar da müxtəlif olardı.

Belə ki, əgər səbəb axtarılsa, onda onun haqqında müxtəlif anlamlarda danışıldığı üçün mümkün qədər bütün səbəbləri göstərmək lazımdır. Məsələn: insanın maddi səbəbini nə təşkil edir? Aylıq ifrazatı? Amma hərəkətvericisi nədir? Ailə deyilmi? Forma kimi-nə göstərilməlidir? Onun varlığı. Bəs son səbəb kimi nə göstərilməlidir? Məqsəd (son səbəb və məqsəd isə eyndirlər). Səbəblərin isə ən yaxın olanları göstərilməlidir; materiya hansıdır sualına odu və ya torpağı deyil, yalnız bu şeyə xas olan materiyayı göstərmək lazımdır. Təbii və yaradılan mahiyyətlərə gəlinə, əgər onları düzgün öyrənmək istənilərsə, onları yuxarıda göstərilən qaydada öyrənmək lazımdır, çünki bir halda ki, bu səbəblər bu qədər vardırsa, onda o səbəbləri dərk etmək lazımdır.

Təbii, ancaq əbədi mahiyyətlərə gəlinə, burada iş başqa cürdür¹. Axı onlardan bəzilərinin materiyası yaxud (hər halda) belə materiyası yoxdur, yalnız məkan hərəkətinin mümkün olduğu materiyası vardır. Həmçinin təbiətən mövcud olsa da mahiyyət olmayan, mahiyyəti isə substrat olan şeylərin də materiyası yoxdur. Məsələn: Ayn tutulmasının səbəbi nədir, onun materiyası nədir? O yoxdur, Ay isə tutulmağa məruz qalandır. Bəs hərəkətverici səbəbi-ışığın qabağının tutulması nədir? Yer. Burada heç bir məqsəd də yoxdur. Səbəb isə forma kimi-tərifdir; ancaq tərifdə səbəblər yoxdursa o qaranlıqdır. Məsələn: tutulma, örtülmə nədir? İşıqdan məhrum olma. Əgər bu tərifə «Yerin [Ay və Günəş] arasında qalması üzündən» ifadəsini əlavə etsək tərifin səbəbi olacaq. Yuxuya münasibətdə isə burada ilk məruz qalmanın nə olması aydın deyil. Deyilə bilərmi ki, o canlı varlıqdır? Deyilə bilər, amma hansı münasibətdə və canlı varlığın ilk öncə hansı hissəsinə münasibətdə deyilə bilər? Bu ürək yoxsa hansısa başqa bir hissədir? Sonra: yuxu nədən irəli gəlir? Sonra: bütün bədənin deyil, bu hissənin² məruz qaldığı durum necədir? Demək olarmı ki, bu elə bu cür hərəkətsizlikdir? Əlbəttə demək olar, ancaq yuxuya ilk məruz qalan şəxsə onu doğuran nədir?

Beşinci fəsil

Bəzi şeylər yaranmaya və məhv olmayaraq¹ mövcud olmağa və məhv olmağa başlayırlarsa məsələn, nöqtələr, əgər onlar ümu-

miyyətlə formalar yaxud obrazlar mövcuddurlarsa (axı bir halda ki, yarananların hamısı nədənsə yaranıb nəse olursa, onda ağacda özlüyündə ağılıq yaranmır, ağac ağ olur), onda bütün əksliklər biri digərindən yaranmaya bilər, amma bir mənada qarabuğdayı yaxud əsmər adam ağbəniz olur, digər anlamda isə ağbəniz adam qarabuğdayı olur, materiya da bütün şeylərdə yox, bir-birindən yaranan və biri digərinə keçən şeylərdə vardır; amma o şey ki, biri digərinə keçmədən yaranır və yox olur, onun materiyası yoxdur.

Burada bir çətinlik var: hər hansı bir şeyin materiyasının əksliklərə münasibəti necədir. Məsələn, əgər bədən imkanda sağlamdırsa, xəstəlik isə sağlamlığa əksdirsə, onda bədən imkanda həm sağlam, həm də xəstə ola bilərmi? Su-imkan halında şərab və sirkədirmi? Yoxsa bir şey üçün materiya malik olmağa və formaya münasibətdə materiya, bir şey üçün isə-məhrumiyyətə və ötürülməyə münasibətdə öz təbiətinə əksdir. Çətinlik törədən məsələlərdən biri də budur ki, nə üçün şərab sirkənin materiyası deyil və imkanda sirkə yoxdur (axı sirkə şərabdən yaranır) və nə üçün canlı varlıq imkanda ölü deyil. Bəlkə məsələ belə deyil, dağılma isə təsadüfdür yəni canlılığın materiyası vardır, çünki o sirkənin materiyası-su kimi ölü imkanına və materiya parçalanır: axı gecə gündüzdən yarandığı kimi ölü canlıdan, sirkə də şərabdən yaranır. Və əgər bu qayda ilə biri digərinə çevrilirsə, onda o öz materiyasına qayıtmalıdır; məsələn, əgər ölüdən canlı varlıq yaranmalıdırsa, onda o öncə öz materiyasına çevrilməlidir, sonra isə ondan canlı varlıq yaranır; sirkə də suya çevrilməlidir, sonra da ondan şərab əmələ gəlir.

Altıncı fəsil

Təriflərə və ədədlərə münasibətdə yuxarıda göstərilən çətinliyə gəlincə, onlardan hər birinin tək olmasının səbəbini [aydınlaşdırmaq lazımdır]. Axı bir neçə hissəsi olan hər bir şey üçün, amma əlbəttə bu hissələrin məcmusu sinə, köks, tam isə hissələrlə yanaşı bir şey olmayacaq – bütün bunların hamısı üçün [belə vəhdətin] bir səbəbi vardır, çünki cisimlərdə də hissələrin vəhdətinin səbəbi bəzi hallarda onların kəşməsi, bir-birilə birləşməsi, digər hallarda isə onların yapışqanlılığı yaxud buna bənzər hansısa başqa xassələridir. Tərif isə [xarici] əlaqəsi üzündən deyil, [predmetin] vəhdəti üzündən bütöv bir nitqdir, ifadədir.

Məsələn, insam tək edən nədir və xüsusən də bəzilərinin israr etdiyi kimi, əgər özü-özündə-canlı varlıq və özü-özündə-ikiayaqlı varsa nə üçün insan çox, məsələn canlı varlıq və ikiayaqlı yox, təkdir? Bu halda nə üçün onlar insanı elə təşkil etmirlər ki, insanlara insana və təkə məxsus varlıq yox, ikiyəcə-canlı varlığa və ikiayaqlıya məxsus varlığa aid edilsin? O zaman insan ümumiyyətlə tək yox təkədən artıq bir şey-canlı varlıq və ikiayaqlı olardı.

Ona görə də, aydındır ki, əgər vərdiş edilmiş tərif vermə və ifadələr² yolu ilə gedilirsə, onda göstərilmiş çətinliyi aydınlaşdırmaq və həll etmək olmaz. Əgər bizim dediyimiz kimi biri materiya, o biri-formadırsa³ və materiya imkan, forma gerçəklikdirsə, onda görüldüyü kimi məsələ artıq çətinlik törətmir. Doğrudan da, buradakı çətinlik dənə (geyimə) «dairəvi mis⁴» kimi tərif verilsəydi yaranan çətinliyə oxşar olardı: bu ad tərfi belə ifadə etmiş olardı: dairəvilik və misin⁵ vəhdəti nədən ibarətdir. Ancaq bu artıq çətinlik törətmir, çünki burada biri (miss – T.A) materiya, o biri (dairəvilik – T.A.) – formadır. Belə olduqda yaranmış olan yerdə imkan halında olanın gerçək olmasına fəal səbəbdən başqa nə təsir edə bilər? İmkan halında olan şarın gerçək şar olmasının heç bir başqa səbəbi yoxdur – onların hər birinin səbəbi özlərinin varlıqlarıdır⁶. Amma bir materiya ağılla dərk edilən⁷, digəri-hissələrlə qavranılındır və tərifdə olanlardan biri hər zaman materiya, o biri-gerçəkləşmədir, məsələn: çevrə səthi olan fiqurdur. Nə ağılla dərk edilən, nə hissələrlə qavranılan materiyası olmayanlardan hər biri bilavasitə mövcud bir şey-müəyyən bir şey, keyfiyyət və ya kəmiyyət⁸ kimi özünün bilavasitə varlığında təkdir. Bu səbəbdən təriflərdə nə «mövcudluq», nə də «tək» vardır və onların varlığı bilavasitə bir təkdir. Odur ki, bu şeylərdən heç birində onun tək və ya mövcud bir şey olmasının heç bir başqa səbəbi yoxdur: axı onlardan hər biri bilavasitə bir varlıq və bir təkdir həm də təkəcə şeylərlə yanaşı ayrıca mövcud olan tək kimi yox, təkələrin mahiyyəti kimi onlarda olan mövcudluq və təkdir.

Qeyd etdiyimiz çətinlik üzündən bəziləri səbəbiyyət haqqında danışirlar, lakin səbəbin iştirakının nədən ibarət olduğunu göstərməkdə çətinlik çəkirlər; başqaları «ünsiyyət» haqqında danışirlar, məsələn Likofron⁹ deyir ki, bilik, ruhla dərk etmə ünsiyyətdir; başqaları isə həyatı ruhun bədənə birləşməsi yaxud bağlılığı hesab edirlər. Amma hər şey haqqında belə demək olar: sağlamlığa malik olmaq da [bu halda] ya ünsiyyət, ya bağlantı, ya

da ruhun və sağlamlığın birləşməsi demək olacaq və misin üçbucaq əmələ gətirməsi də misin üçbucaqla birləşməsi olacaq, ağ olmaq da ağılıq və səthin birləşməsini göstərəcək. [Belə baxışların] səbəbi isə odur ki, imkan və gerçəklik üçün birləşdirici əsas və fərqlər axtarırlar. Halbuki, deyildiyi kimi sonuncu materiya və formayındır, ancaq biri-imbkanda, o biri-gerçəklikdədir; çünki şeyin təkliyinin səbəbini axtarmaq və ya [materiyanı və formanın] vəhdətinin səbəbini axtarmaq eyni bir işdir; axı hər bir şey bir təkdir və eynilə də imkanda mövcud olan və gerçəklikdə mövcud olan müəyyən baxımdan bir şeydir, çünki vəhdətin imkandan gerçəkliyə hərəkətini doğuran səbəbdən bir başqa səbəbi yoxdur. Materiyanı olmayan bütün şeylər isə şərtsiz bir təkdirlər.

DOQQUZUNCU KİTAB (D)

Birinci fəsil

Beləliklə, mövcudluq haqqında birinci anlamında, başqa sözlə mövcudluğun bütün başqa qisimlərinin aid olduğu, yəni mahiyyət haqqında danışıldı. Çünki bütün başqa şeyləri: kəmiyyəti, keyfiyyəti və bütün digər bu qəbildən olanları mahiyyət haqqında fikirlə bağlayaraq göstərirlər; onların hər biri [haqqında fikirdə], öncə söylədimiz fikirlərdə göstərdiyimiz kimi, mahiyyət haqqında fikir omahdır¹. Ancaq mahiyyət haqqında bir tərəfdən şeyin mahiyyəti, keyfiyyəti və ya kəmiyyəti haqqında danışıldığı kimi, digər tərəfdən-imbkan və gerçəklik və ya gerçəkləşmə haqqında danışıldığı kimi mühakimə yürüdüldüyündən imkan və gerçəklik arasındakı fərqi daha ətraflı tədqiq edək; və sözün həqiqi anlamında bizim əsl məqsədimiz üçün əhəmiyyəti olmasa da, ilk öncə onunla imkan arasındakı fərqi araşdırmaq. Çünki «imbkan» və «gerçəklik» yalnız hərəkətdə olana yönəlmirlər. Amma biz, imkandan bu anlamda danışdıqdan sonra, gerçəkliyi və ya fəaliyyəti müəyyənləşdirəndə imkanın başqa mənalarnı da aydınlaşdıracağıq².

Başqa bir yerdə, biz artıq «imbkanın» və ya «qabiliyyətin» və «qadir olmanın» müxtəlif anlamlar daşdığına araşdırmışıq³. Yalnız ada görə qabiliyyətin nə olduğunu bütünlüklə kənara qoyaq. Axı bir sıra hallarda onun haqqında yalnız bir oxşarlığa görə danışılır, məsələn, həndəsədə bir nəsə haqqında qabiliyyətli və qabiliyyətsiz haqqında danışdığımız kimi danışırıq, çünki o şey müəyyən qədər [belədir] yaxud belə deyil⁴. Amma eyni bir növə aid olan bütün qabiliyyətlər bir başlanğıclardır və şeyin onun özündə və ya başqasında (çünki başqası onun özüdür) olan dəyişilməsinin başlanğıcı olan birinci qabiliyyətə münasibətdə qabiliyyətlər adlanırlar. Yəni: bu birincisi, şeyin başqası və ya onun özü (şeyin özü başqası, öz başqası olduğu üçün) ilə törədilən dəyişikliyin başlanğıcı kimi dəyişilməyə məruz qalanın özündə olan dəyişkənlik qabiliyyətidir; ikincisi, bu şey dəyişkənlik yaradan başlanğıc vasitəsilə başqası olduğundan onun özü və ya öz başqası tərəfindən pis sonluğa yönəldilməyə və məhv olmağa qabil olmamasıdır. Bütün bu təriflərdə birinci qabiliyyətlər haqqında fikir vardır. Sonra, bu qabiliyyətlər ya ümumiyyətlə nəsə etmək və ya məruz qalmaq, ya da bacarmaq və ya məruz qalma qabiliyyətləridir, çünki

onların haqqındakı fikirdə hər halda öncə göstərilən qabiliyyətlər haqqında fikir vardır.

Deməli, aydındır ki, təsir etmək və məruz qalmaq müəyyən anlamdaeynidir (çünki şey həm ona görə qabil olur ki, özündə məruz qalma qabiliyyəti var, həm də başqası onun təsirinə məruz qalma qabiliyyətinə malikdir), müəyyən anlamda isə ayrı-ayrıdır: axı onlardan biri məruz qalandadır (çünki məruz qalan məruz qalır-həm də biri digərindən-ona görə ki, onda bir başlanğıc vardır, həm də ona görə ki, materiya da bir başlanğıcdır: yağlı alovlanandır və asanlıqla şəklini dəyişəndir, digər hallarda da eynilə belədir), o biri isə-təsir edəndədir, məsələn, isti və evtikmə bacarığı: birincisi-istitməyə, qızdırmağa qabildir, ikincisi-ev tikməyə qabildir. Odur ki, əgər onların hər ikisi şeydə təbiətən birləşmişdirsə, o özü özünü məruz qoymur, çünki şey birdir və müxtəlif deyil. Eləcə də qabiliyyətsizlik və qabiliyyətsiz – o qəbildən olan qabiliyyətə əks olan məhrumluqdur, belə ki, qabiliyyət və qabiliyyətsizlik həmişə eyni bir şeyə və eyni münasibətdə olur. Məhrumluq haqqında isə fərqli anlamlarda danışılır. Yəni: o birincisi, nəyinsə olmadığını bildirir; ikincisi, məhrumluq bir şeyin təbiətinə xas olan bir cəhətin onda ya ümumiyyətlə olmadığını yaxud onun ya tam olmasa, ya da [başqa] bir cür olması lazım gələndə olmadığını göstərir. Bir sıra hallarda isə məhrumluqdan o zaman danışırıq ki, bir şeyin təbiətinə nəşə xasdır, ancaq o zorla ondan alınır.

İkinci fəsil

Amma bu qəbildən¹ olan başlanğıclardan bəziləri cansız cisimlərdə, bəziləri isə canlı varlıqlarda və ruhda, həm də ruhun düşünən hissəsində olduğundan aydın olur ki, qabiliyyətlərdən də bəziləri ruhun düşünən hissəsində deyildir, bəziləri isə düşüncə ilə yaradılındır. Odur ki, bütün sənətlər və bacarıqlar qabiliyyətlər yaradır, yəni: onlar başqasında və ya bu qabiliyyətə malik olanda yəni onun özünün başqasında yaradılan dəyişikliyin başlanğıclarıdır.

Düşüncədən irəli gələn qabiliyyətlər² də əks hərəkətlər üçün başlanğıclardır, düşüncə ilə yaradılmayan hər bir qabiliyyət isə yalnız bir hərəkət üçün başlanğıcdır; məsələn, istilik-yalnız isinmək üçün başlanğıcdır, həkimlik sənəti isə-xəstəlik və sağlamlıq üçün

başlanğıcdır. Bunun səbəbi odur ki, bilik anlamadır eyni bir anlamla predmet də, onun məhrumiyyəti də aydınlaşdırılır, ancaq eyni qaydada yox və bilik müəyyən mənada həm predmetlə həm də onun məhrumiyyətilə, müəyyən mənada isə – daha çox gerçəkdən mövcud olanla məşğul olur; belə ki, bu cür biliklər də əksliklərə, ancaq biri – özü-özündə olan, o biri – özü-özündə olmayan əksliklərə yönəlməlidir, çünki birinci əksliyi özü-özündə olan əkslik kimi, ikinci əksliyi isə müəyyən mənada təsadüfi əkslik kimi başa düşürlər, çünki [birinciyə] əks olanı inkar və aradan qaldırmaqla izah edirlər; doğrudan da əkslik-əsas məhrumluqdur, o isə iki əkslikdən birinin aradan qaldırılmasıdır. Əksliklər isə eyni bir şeydə mövcud olmadığı, bilik anlama qabiliyyəti olduğu, ruh isə hərəkətin başlanğıcına malik olduğu üçün eyni zamanda sağlamlıq üçün faydalı olan da yalnız sağlamlıq, qızdırmağa qabil olan – yalnız istilik, soyutmağa qabil olan-yalnız soyuqluq, bilikli adam isə-onların hər ikisini yaradır. Çünki anlayış eyni dərəcədə olmasa da onların hər ikisinə aiddir və hərəkətin başlanğıcına malik olan ruhda olur: belə ki, o başlanğıcla ruh onların hər ikisini eni bir şey kimi əlaqələndirərək hərəkət etdirir. Ona görə də anlamağa qabil olan {anlamağa qabil olmayanın hərəkətinə} əks hərəkət edir, çünki əksliklər bir başlanğıcla-düşüncə ilə əhatə olunur.

Həmçinin aydındır ki, lazımı qaydada nəşə etmək və ya nəyəsə məruz qalma qabiliyyətlərini sadəcə etmək və ya məruz qalma qabiliyyəti müşayət edir, ancaq bu qabiliyyətlər hər zaman –birinci deyillər: axı o şəxs ki, nəyisə lazım olan kimi edir, onu bu cür də etməlidir, ancaq kim ki, bir işi sadəcə edir o bu işi lazım olan kimi, layiqincə etmir.

Üçüncü fəsil

Amma bəzi adamlar (məsələn, meqarlar) israr edirlər ki, bir şey yalnız o zaman nəşə edə bilər ki, o bunu etməkdə olsun, bunu etmədikdə isə o bunu edə bilməz; məsələn, kim ki, ev tikmir, o ev tikə bilməz, bu işi o [yalnız] ev tikdikdə görə bilər – və bütün digər hallarda da məsələ bu cürdür. Onlar üçün buradan irəli gələn mənasızlığı görmək çətin deyil. Axı aydındır ki, bu halda, bir insan əgər bu anda ev tikmirsə onun ev tikən olması da mümkün deyil (çünki ev tikən olmaq-ev tikməyi bacarmaq deməkdir); digər peşələr sahəsində də məsələ eynilə bu cürdür. Belə peşələrə onları nə

vaxtsa öyrənmədən və mənimsəmədən yiyələnmək mümkün deyilsə, eləcə də nə vaxtsa (ya unutqanlıq üzündən, ya bədbəxt hadisə üzündən, ya predmetin məhv olması üzündən yaranan zaman fasiləsinin uzanması ilə bağlı olaraq) itirilərsə, onda ola biləmi ki, insan daha peşəyə malik olmasın, sonra da onu nə cürsə əldə edərək dərhal tikməyə başlasın? Cansız predmetlərlə də iş eynilə bu cürdür: axı heç bir şey əgər hisslərlə qavranılmırsa nə isti, nə soyuq yaxud şirin və ümumiyyətlə hisslə qavranılan olmaz. Ona görə də onlar Protaqorun¹ təlimi ilə razılaşmalıdırlar. Ancaq heç bir varlıq əgər o hisslərlə qavramasa və hərəkətdə, fəaliyyətdə olmasa hissi qavrayışa da malik olmaz. Odur ki, bir insana təbiətən görmək xas olsa da və ona görmək lazım olan anda əgər görmürsə, kordursa, onda eyni bir insanlar gündə bir neçə dəfə kor və eləcə də kar olacaqlar².

Sonra, əgər imkanı olmayan-bu da imkandan məhrum olma-dırsa, onda belə alınır ki, o şey ki, hələ baş verməmişdir onun baş verməsi imkanı olmayacaq; əgər olmayan imkan haqqında deyilərsə o vardır yaxud olacaq onda düzgün danışmırlar (axı elə bax bu «olmayan imkan» deməkdir) və deməli, belə baxışlar hərəkəti də, yaranmanı da rədd edir. Doğrudan da, o şey ki, durur həmişə duracaq, oturan isə həmişə oturacaq; bir halda ki, o oturur durmayacaq, çünki durmaq imkanı olmayanın durması mümkün deyil. Odur ki, əgər bunun yolverilməz olduğu təsdiq edilirsə, onda aydındır ki, imkan və gerçəklik eyni deyildir (bununla belə gətirilən baxışlar imkan və gerçəkliyi eyniləşdirdikləri üçün az əhəmiyyətli bir şeyi təkzib etməyə çalışırlar); belə ki, mövcud ola bilən bir şeyin mövcud olmadığı, mövcud ola bilməyən bir şeyin mövcud olduğunu düşünmək yolveriləndir və eləcə də başqa qəbildən olan mövcudluq haqqında da demək olar ki, yeriyyə bilər ancaq yerimir, yeriyyə bilməyən isə yeriyir. Amma ola bilər ki, təsdiq etdikləri kimi, imkan halında olan bir şeyin gerçəkləşməsində mümkün olmayan heç nə yoxdur. Mən onu nəzərdə tuturam ki, məsələn, əgər bir şey otura bilər və oturursa, onda əgər doğrudan da o oturubsa bunda mümkün olmayan heç nə olmayacaq. Eləcə də əgər bir şey hərəkətə gətirilə bilərsə, yaxud hərəkətə gətirirsə, dayanır və ya dayandırır, olur və ya yaranır, olmaya və ya yaranmaya bilər.

Entelecheia³ ilə bağlanan enerqeia adı isə daha çox hərəkət sayəsində başqasına keçir: axı fəaliyyət yerinə daha çox hərəkəti qəbul edirlər. Ona görə də mövcud olmayan hərəkət aid edilmir,

başqa şey aid edilir, məsələn, deyilir ki, mövcud olmayan şey fikri və ya arzu olunan mövcudluqdur, ancaq onun hərəkətə gətirilə bilən olduğunu təsdiq etməzlər ona görə ki, əks təqdirdə o gerçəklik olmadığı halda gerçəklik olardı. Doğrudan da, mövcud olmayanlar arasında imkanda mövcud olan nəşə də vardır; amma o yoxdur, çünki o gerçəklikdə deyil, imkandadır.

Dördüncü fəsil

Əgər imkan göstərildiyi kimdirsə və ya [deyilənlərlə] uzlaşsınsa, onda aydındır ki, bu mümkündür, ancaq baş verməyəcək deyilməsi düzgün deyil, çünki bu halda mümkünsüzlüyün nə olduğu diqqətdən yayınmış olar. Mə nonu nəzərdə tuturam ki, məsələn, kimsə mümkünsüzlüyün nə olduğuna diqqət yetirməyərək desin ki, diaqonal [kvadratın tərəfi ilə] ölçülə bilər, ancaq heç vaxt ölçülməyəcək, ona görə ki, olmaq və ya yaranmaq imkanına malik bir şeyin nə indi, nə də gələcəkdə olmamasına heç nə mane olmur. Lakin yuxarıda müəyyənləşdirildəndən¹ zəruri olaraq o çıxır ki, əgər biz olmayan lakin ola biləcək bir şeyin mövcudluğunu və ya yaranacağını fərz etsək yenə də bunda mümkün olmayan heç nə olmayacaq; gətirilən misalda isə mümkünsüzlük halı vardır, çünki diaqonal kvadratın [tərəfi ilə] ölçmək mümkünsüzdür. İş ondadır ki, yalan və mümkünsüzlük-eyni deyil; axı sənin indi ayaq üstə durmağın-yalandır, ancaq mümkünsüzlük deyil.

Bununla birlikdə həmçinin o da aydındır ki, A olduqda B olması zəruridir, əgər B-də A mövcud olması imkanı varsa. B-də mövcud olma imkanı zəruridir. Doğrudan da, əgər B imkanı zəruri deyilsə, onda B mövcud olmamasına heç nə mane olmur. Tutaq ki, A mümkündür. Əgər A mümkündürsə, onda A olmasının əqbul edilməsindən heç bir mümkünsüzlük irəli gəlməz. Onda B-də olması zəruridir. Buna baxmayaraq B olmasının zəruriliyini mümkünsüz hesab edirlər. Tutaq ki, B mümkün deyil. Əgər B olması mümkün deyilsə, onda A da olması mümkün deyil. Ancaq axı A mümkündürsə deməli B-də olması mümkündür. Deməli, əgər A mümkündürsə, onda B də mümkündür, ancaq bu şərtlə ki, A mövcud olduqda B də mövcudluğu zəruri olsun. A və B arasında belə münasibət olduqda B mövcudluğu mümkün deyilsə, əgər A mümkündürsə, onda A və B arasındakı münasibət qəbul olunmuş münasibət kimi olmayacaq; və əgər A mövcud olması imkanı

olduqda B də mövcudluq imkanı zəruridirsə, onda əgər A varsa, B-də olması zəruridir. Çünki A mümkün olarsa B də zəruri mümkün olmasının təsdiqi göstərir ki, əgər nə vaxtsa və nə cürsə A mövcud olacağı mümkündürsə, o zaman B də mövcud olacağı zəruridir.

Beşinci fəsil

Bütün qabiliyyətlər anadan gəlmə (məsələn, [xarici] duyğular), vərdişlə qazanılan (məsələn, fleytada çalma qabiliyyəti) və təlim vasitəsilə əldə olunan (məsələn, peşə, sənət) qabiliyyətlərə ayrılır. Bu qabiliyyətlərdən bəzilərini-vərdiş və düşüncə ilə qazanılanlara sahib olmaq üçün, ilkin məşğələlər zəruridir, digər qabiliyyətlər¹, məruz qalma qabiliyyətləri üçün isə belə məşğələlər zəruri deyil. Amma qabil olan nəyəsə hansısa müddətdə və nə cürsə (dəqiq tərif üçün zəruri olan bütün digər cəhətləri də əlavə edək) qabil olduğundan və bəzi varlıqlar düşüncəyə, ağıla uyğun hərəkətlər törətməyə qabil olduğundan və onların qabiliyyətləri ağılla yarandığından, digər varlıqlar ağıla malik olmadığından və onların qabiliyyətləri ağıla əsaslanmadığından, həm də bu qabiliyyətlərdən birincisi (**ağıla əsaslananları** – T.A.) canlı varlıqlarda, ikinciləri isə həm canlı, həm cansız varlıqlarda olduğundan təsir edən və təsirə məruz qalan varlıqlar öz qabiliyyətlərinə uyğun olaraq bir birilə təmasda olduqda ikinci qisim qabiliyyətlərdən biri zəruri olaraq təsir edir, digəri isə təsirə məruz qalır, birinci qisim qabiliyyətlərin ilişgisində isə bu zəruri deyil. Çünki ikinci qisim qabiliyyətlərdən hər biri ancaq bir təsir doğurur, birinci qisim qabiliyyətlər isə əks təsirlər də yarada bilər, belə ki, [əgər bu qabiliyyətlər zərurətlə təzahür edərlərsə], onda onlar eyni zamanda əks təsirlər yarada bilərlər; ancaq bu mümkün deyil. Bax, ona görə də nə üçün bir başqası həlledici olmalıdır, mən canatımı yaxud öz seçimini nəzərdə tuturam. Varlıq iki şeydən hansına qətiyyətlə can atır, onda o bu canatım mümkün olduqda onu öz qabiliyyətlərinə uyğun olaraq edir və təsirə məruz qalanla təmasa girir. Odur ki, hər dəfə ağıla uyğun hərəkət etməyə qabil olan varlıq nəyə qabildirsə ona can atır və qabil olduğu dərəcədə can atır, onu da edir; o yalnız təsirə məruz qalan qarşıda olduqda və müəyyən bir durumda olduqda təsir edir; əks təqdirdə o təsir edə bilməz (bunu «hər hansı xarici müqavimət olduqda» deyimi ilə dəqiqləşdirməyə isə artıq lüzum yoxdur: axı qabiliyyətdən hərəkət etmək qabiliyyəti anlamında söz gedir,

qabiliyyət isə bütün hallarda deyil, ancaq müəyyən şəraitlərdə təsirli, hərəkətdə olur, bu şəraitlərdən biri – xarici müqavimətlərin aradan qalxmasıdır: onları tərifdə olan [qabiliyyətlər] istisna edir). Odur ki, heç kim istəsə və arzu etsə belə, eyni vaxtda iki [müxtəlif] yaxud bir-birinə əks olan təsir yaxud hərəkət edə bilməz: axı o bu hərəkətləri, təsirləri bu cür etməyə qabil deyil və eyni bir vaxtda biri digərinə əks olan hərəkətləri etmək qabiliyyəti yoxdur, çünki bir insan nəyə qabildirsə, onu da [başqa cür deyil] qabiliyyətinə uyğun edəcək.

Altıncı fəsil

Hərəkətlə bağlı olan qabiliyyət haqqında danışdıqdan sonra gerçəkliyin nə və necə olduğunu göstərək. Axı bunu araşdırmış olsaq bizə o da aydın olar ki, biz qabiliyyət haqqında yalnız təbiətə başqasını hərəkətə gətirməyə və ya başqası ilə (ümumiyyətlə yaxud müəyyən üsulla) hərəkətə gətirilməyə qabil olmaq anlamında deyil, həm də qabiliyyətin artıq araşdırıb göstərdiyimiz anlamında ondan danışırıq. Deməli, gerçəklik – şeyin imkanda mövcud olan varlıq haqqında danışdığımız anlamında yox (imkanda mövcud olan varlıq haqqında isə biz, məsələn, Hermesin ağacda [təsviri] haqqındakı kimi, xəttin yarısının tam xəttə olması kimi danışırıq, çünki yarım xətti tam xəttən ayırmaq olar, bunun kimi, tədqiqat aparmağı bacaran, ancaq [indi] tədqiqat aparmayan bir adamı biz səriştəli, məlumatlı sayırıq), gerçəkləşmə anlamında mövcud olmasıdır. Demək istədiyimiz fikir bəzən köməyilə aydın olur və hər şey üçün tərif axtarmağa lüzum yoxdur, dərhal uyğunluğa yəni: qurucunun qurmaq qabiliyyətinə münasibəti necədirsə oyağın yatmışa, görənin görmə qabiliyyətinə malik olub ancaq gözlərini yumana, materiyadan ayrılanın bu materiyaya, emal olunmuşun emal olunmamışa münasibətinin də o cür olmasına diqqət vermək lazımdır. Bu fərqlilikdə isə qoy bir tərəf gerçəkliyi, o biri tərəf isə imkanı göstərsin. Hər şey haqqında gerçəklik anlamında deyil, yalnız birinin digərinə uyğunluğu anlamında yəni: biri digərində yaxud birinin digərinə münasibəti necədirsə, üçüncü də dördüncü də o cür olur yaxud dördüncüyə o cür münasibətdə olur, çünki bəzi şeylərin bir-birinə münasibəti hərəkətin qabiliyyətə münasibəti kimidir, başqaları bir-birinə mahiyyətin hansısa bir materiyaya münasibətinə uyğun

münasibətdə olurlar. Hüdudsuz, boş və i.a. haqqında isə onların imkan və gerçəklik olduğu deyilsə də əksər şeylər, məsələn görün, yeriyən, görünə bilən şeylər haqqında deyilənlər kimi deyilmir. İndicə saydığımız şeylər haqqında həqiqəti bəzən heç bir düzəliş etmədən, səhsiz də demək olar (axı görünən – bir tərəfdən, odur ki, onu görürlər, digər tərəfdən isə odur ki, onu görmək olar); hüdudsuz olan isə imkanda mövcuddur, ancaq bu onun nə vaxtsa gerçəklikdə ayrıca mövcud olacağı demək deyildir, o yalnız idrak üçün hüdudsuzluqdur¹. Bölünmənin sonu olmadığından o çıxır ki, [hüdudsuzda] gerçəklik imkandadır² ancaq ayrılıqda mövcud deyil.

Hüdudu olan fəaliyyətlərdən heç biri məqsəd deyildir, amma onların hamısı məqsədə yönəlir, məsələn arıqlamağın məqsədi arıq olmaqdır; ancaq arıqlamaq istəyənin hərəkəti arıqlamaq xatirinə olmadıqda bu hərəkət fəaliyyət deyildir ya da hər halda bitməmiş fəaliyyətdir (çünki fəaliyyət məqsəd deyildir); ancaq əgər hərəkətdə məqsəd varsa, onda o fəaliyyətdir. Belə ki, məsələn, insan görür – və görmüşdür, düşünür – deməli düşünmüşdür (ancaq o öyrənsə demək olmaz ki, o öyrənmişdir və ya müalicə olunursa o müalicə olunmuşdur); yaxud o yaxşı yaşayır – deməli, artıq yaxşı yaşamışdır, xoşbəxttir – deməli, artıq xoşbəxt yaşamışdır. Əks halda fəaliyyət nə zamansa dayanmış olardı, məsələn insan arıqladıqda (məqsədinə çatdıqda) artıq arıqlamağa yönəldilmiş fəaliyyət dayanır. Odur ki, bu misallarda birinciləri hərəkətlər, ikinciləri gerçəkləşmələr adlandırmaq lazımdır. Axı o hərəkətlərdən hər biri arıqlama, təlim, yerimək, tikinti bitməmiş hərəkətlərdir; əlbəttə, bunlar hərəkətlərdir, amma bitməmiş hərəkətlərdir. Çünki insan eyni bir vaxtda gedir və artıq getmişdir, ev tikir və artıq onu tikmişdir, yaranır və artıq yaranmışdır, irəliləyir və artıq irəliləmişdir demək düz deyil – bütün bunlar fərqlidirlər. Amma eyni bir mövcudluq eyni bir vaxtda görmüşdür və görür, düşünmüşdür və düşünür demək doğrudur. Belə ki, mən belə hərəkəti gerçəkləşmə, o birini isə hərəkət adlandırırım. Beləliklə, bu və buna bənzər mühakimələrdən gerçək mövcudluğun nə və necə olduğu aydın olmalıdır.

Yeddinci fəsil

Amma bu və ya digər bir şeyin nə zaman imkanda olduğunu, nə zaman imkanda olmadığını aydınlaşdırmaq lazımdır: axı şey hər zaman imkanda olmur. Məsələn, torpaq imkanda olan insandır

yoxsa o (**torpaq** – T.A.) toxum olduqda daha çox imkan halında insandır? Lakin heç onda da ola bilməz. Həkimlik sənətində də eynilə o cürdür yəni: şəraitin olmaması üzündən hər hansı bir xəstəliyin müalicəsi mümkün deyil, ancaq onu sağaltmaq qabiliyyəti vardır; imkanda olan sağlamlıq belə sağlamlıqdır. İmkan halında olan varlığın niyyət vasitəsilə gerçəkləşməsinə belə müəyyən etmək olar: belə gerçəklik ondan ibarətdir ki, o hər hansı xarici əngəl olmadıqda [fəaliyyət göstərənin] iradəsilə yaranır; orada isə sağalan insanda onun özündə heç bir əngəl olmadıqda [imkan gerçəkliyə keçir]; imkan halında olan ev də eynilə bu cürdür: əgər ona aid olan materiallardan heç biri bu materialların ev olmasına mane olursa və əlavə olunmalı və ya atılmalı, azaldılmalı yaxud dəyişdirilməli heç nə yoxdursa-onda bu imkan halında olan evdir; və yaranmasının başlanğıcı kənarında olan bütün şeylərlə də məsələ eynilə bu cürdür. Amma harada ki, yaranmanın başlanğıcı [yarananın] özündədir, hər hansı xarici əngəl olduqda belə imkan halında olan özü vasitəsilə gerçək varlıq olacaq; məsələn, ailə hələ imkan halında olan insan deyil (o hansısa bir başqasına düşməli və yaranmalıdır). Bir şeyin başlanğıcı onun özündə olduqda isə artıq imkan halında gerçəkliyə keçmə qabiliyyətinə malik olur; ailənin isə, öncə söylədiyimiz kimi başqa başlanğıca ehtiyacı var; bu da ona bənzəyir ki, torpaq hələ imkan halında olan heykəl, abidə deyildir (axı torpaq dəyişilərkən mis olur).

Biz müəyyən bir şey haqqında dedikdə ki, o bu materialdan yox, başqa materialdandır (məsələn, qutu ağac yox, ağacdandır və ağac torpaq deyil, torpaqdan yaranır, torpaq isə, əgər o belədirsə, başqa nəşə deyil, hansısa başqa bir şeydəndir), onda o, görünür ki, hər zaman imkanda (danışıqsız) sonrakıdır. Belə ki, məsələn, qutu torpaqdan və torpaq deyil, ağacdandır, çünki qutu ağacda imkan halındadır və ağac qutunun materiyasıdır: ümumiyyətlə ağac qutunun materiyasıdır, bax bu qutunun materiyası – bax bu ağacdır. Əgər bir başqasına istinad etmədən başqasından hazırlanmadığı təsdiq edilən bir birinci varsa, onda o birinci materiyadır; belə ki, məsələn, əgər torpaq-havadandırsa, hava isə od yox, oddandırsa, onda od – başqa bir şey olmayan birinci materiyadır. Axı sözü gedəni, substratı onun müəyyən bir şey olub yaxud olmamasına görə fərqləndirirlər, məsələn, durumun substratı-bu adamdır yəni bədən və ruhdur, durum isə – savadlılıqdır, solğunluqdur (birisi savadlı, elmi olduqda, yuxarıda

hansısa materialdan hazırlanan haqqında deyildiyinə oxşar olaraq o savadlılıq, elmlilik yox, savadlı, elmlı, mədəni adlandırılır). Deməli, harada ki, məsələ təsvir etdiyimiz kimidir, orada sonuncu [substrat] –mahıyyətdir; amma harada ki, məsələ o cür deyil, haqqında danışılan hansısa bir forma və müəyyən nəsədirsə sonuncu [substrat] materiyaadır və maddi mahıyyətdir. Beləliklə, nəticə alınır ki, nədənsə düzəldilmiş bir şeyin materialına və halına görə adlandırılması düzgündür, çünki onların hər ikisi qeyri-müəyyəndir. Beləliklə, bir şeyin nə zaman imkan halında olduğunu, nə zaman imkan halında olmadığını demək lazım gəldikdə bu deyilənlərə istinad edilməlidir.

Səkkizinci fəsil

Nəyin birinci yaxud əvvəl olduğu haqqında neçə anlamda danışıldığı aydınlaşdırıldığı üçün, bəlli olur ki, gerçəklik yaxud fəaliyyət imkandan və ya qabiliyyətdən öncədir, birincidir. Mən nəzərdə tuturam ki, gerçəklik təkcə şeyin dəyişilməsinin başqasında və ya onun özündə olan (çünki başqası şeyin özünün dəyişilməsinə münasibətdə başqasıdır) başlanğıcı kimi götürülən müəyyən qabiliyyətdən birinci, əvvəl yox, həm də bir şeyi hərəkət etdirməyə və ya hərəkətini dayandırmağa qabil olan hər cür başlanğıcdan öncədir: axı təbiət də qabiliyyətlər qisminə məxsusdur; o (təbiət – T.A.) hərəkətin başqasında yox, şeyin özündə olan başlanğıcıdır, çünki bu başlanğıc şeyin özüdür. Beləliklə, gerçəklik həm tərifiyə, həm də mahıyyətinə görə bütün belə başlanğıclardan öncədir, birincidir, zamana görə isə gerçəklik müəyyən mənada öncədir, müəyyən mənada isə öncə deyil.

Onun tərifiyə görə birinci olduğu aydındır: birincilik anlamında qabil olmaq ona görə qabil olmaqdır ki, gerçək ola bilər (endechesthai); məsələn, tikmək qabiliyyəti dedikdə, mən tikə bilməyi, görmək qabiliyyəti dedikdə isə - görə bilməyi, görünən dedikdə isə – görünməsi mümkün olan şeyi nəzərdə tuturam, bu bütün digər hallara da aiddir, ona görə də tərifi vermə və [gerçəklikdə olanın] dərk [imkanda olanın] dərkindən öncə olmalıdır.

Amma gerçəklik zamanca imkandan öncədir, bax bu anlamda: o gerçəklik imkan halında olan mövcudluqdan öncədir ki, onunla ədədcə yox, növcə eynidir. Bununla mən onu nəzərdə tuturam ki,

materiya, ailə, görmə qabiliyyəti olan insan, çörək və imkan halında görə bilən, gerçəklikdə isə hələ görə bilməyən bir varlıq, əlbəttə, artıq gerçəklikdə mövcud olan bax bu insandan, bu çörəkdən və görən varlıqdan öncə mövcuddurlar, həm də onların yarandığı digər gerçək varlıqdan zamanca öncə mövcuddurlar: axı imkan halında olan varlıqdan hər zaman gerçək mövcud olan vasitə ilə gerçəklikdə mövcud olan varlıq yaranır, məsələn: insan-insandan, elmlı, savadlı-savadsızdan yaranır, həm də hər zaman hərəkətə gətirən birinci varlıqdır, bu hərəkətverici isə artıq gerçəklikdə mövcud olur. Mahıyyət haqqında mühakimələrdə isə deyilir ki, yaranan hər şey nədənsə və nəyin vasitəsilə² yaranır və nəşə olur, yaranan və onun yarandığı material eyni növə aid olur.

Ona görə də hesab edilir ki, heç nə qurmadan qurucu olmaq, heç vaxt gitarada çalmayan gitaracı ola bilməz. Axı gitarada çalmağı öyrənən gitarada çalaraq onu öyrənir və bu başqa sahələrdə təlim alanlara da aiddir. Bu belə bir sofistlik sübuta əsas vermişdir ki, insan hələ biliyə malik olmadan o biliyin predmetini təşkil edən işi görə bilər. Əlbəttə, öyrənən şəxs hələ öyrəndiyinə malik deyildir, amma nədənsə yaranmış nəşə, artıq mövcud olur və nədənsə hərəkətə gətirilən nəşə, artıq hərəkətə gətirilmiş olur (bu hərəkət haqqında mühakimələrdə³ sübut edilmişdir); odur ki, öyrənən şəxs biliklərdən biri ilə tanış olmalıdır. Deməli, aydın olur ki, gerçəklik də bu anlamda imkandan öncədir, yəni yaranmasına və zamanına görə öncədir.

Amma əlbəttə ki, mahıyyətə də gerçəklik imkandan öncədir, hər şeydən əvvəl ona görə öncədir ki, sonra gələn, yaranmasına görə forma və mahıyyətə birincidir (məsələn, yaşlı kişi uşaqdan, insan-toxumdan öncədir, birincidir, çünki biri artıq formalaşmışdır, o biri isə hələ formalaşmamışdır), həmçinin ona görə birincidir ki, hər bir yaranan hansısa başlanğıca doğru, yəni hansısa məqsədə doğru hərəkət edir (çünki şeyin başlanğıcı-nəyin nəminədirsə odur, yaranma isə – məqsəd nəminədir); bununla belə, məqsəd-gerçəklikdir və məqsəd nəminə qabiliyyətlər əldə edilir. Axı canlı varlıqlar görmək qabiliyyətinə malik olmaq üçün görmürlər, əksinə, görmək üçün görmə qabiliyyətinə malik olurlar, bu qayda ilə insanlar tikmək qabiliyyəti əldə edirlər, düşünmək üçün düşünmək qabiliyyəti əldə edirlər, bunun əksini düşünmək, yəni guya düşünmə qabiliyyəti əldə etmək üçün insan düşünür demək isə yanlışlıqdır; amma bu halda [sözün həqiqi mənasında] düşünməklə

məşğul olunmur, yalnız məşq etmək naminə və ya düşünməyə qəti ehtiyac duymadan məşğul olunur⁴. Ondan başqa materiya imkan halındadır, çünki forma əldə edə bilər; materiya gerçək olduqda isə, artıq onun forması olur. Qalan şeylərlə o cümlədən məqsədi-hərəkət olan şeylərlə də məsələ bu cürdür. Odur ki, müəllimlər də şagirdlərinin faliyyətdə olduğunu göstərməklə hesab edirlər ki, məqsədə çatmışlar, təbiətdə⁵ də iş bu cürdür. Əgər başqa cür olsaydı, onda Pavson⁶ Hermesə ilə baş verənə bənzər mənərə alınardı: axı bu Hermesə münasibətdə olduğu kimi biliyə münasibətdə də onun daxildə və ya xaricdə olduğu aydın olmazdı. Çünki iş-məqsəddir, fəaliyyət isə-ışdır, ona görə də «fəaliyyət» (energeia) «iş» (erqon) sözündən törəmədir və «gerçəkləşmə»yə (entelecheia) yönəldilmişdir.

Bəzi hallarda gerçəkləşmə - [qabiliyyətin] tətbiqidir (məsələn, görmədə – görmə qabiliyyətinin tətbiqidir və görmə ilə yanaşı görmə qabiliyyəti heç bir başqa fəaliyyət göstərmir), bəzi hallarda isə nəşə yaranır (məsələn, tikmək prosesi ilə – tikinti ilə yanaşı ev yaranır), bununla belə, birinci halda fəaliyyət məqsədi təşkil edir, ikinci halda – qabiliyyətin məqsəd olmasından daha çox məqsəd qabiliyyətdir, çünki tikinti tikiləndə gerçəkləşir və o tikinti ilə birlikdə yaranır və mövcud olur. Deməli, harada ki, yaranan və qabiliyyət fərqlidir, orada gerçəklik yaradılarda olur (məsələn, quruculuq-qurulanda, tikiləndə, toxuculuq – toxunanda (və bütün digər hallarda), ümumiyyətlə isə hərəkət-hərəkət edəndə gerçəkləşir); amma harada ki, fəaliyyətdən başqa heç nə yoxdur, belə fəaliyyət hərəkət edəndə olur (məsələn, görmə – görəndə, düşünmə – düşünəndə, onunla məşğul olanda, həyat da ruhda, ona görə də xoşbəxtlik – xoşbəxt olanda olur, çünki xoşbəxtlik müəyyən bir həyatdır); belə ki, mahiyyət və forma – gerçəklikdir.

Beləliklə, bu mühakimədən aydın olur ki, mahiyyətcə gerçəklik imkandan öncədir, birincidir, həmçinin o da aydın olur ki, söylədiyimiz kimi hər zaman bir gerçəklik zamanca daim və birinci hərəkətverici fəaliyyətə qədər başqa gerçəklikdən öncədir.

Ancaq gerçəklik daha önəmli anlamda da birincidir, çünki mahiyyətcə əbədi olan keçici olandan öncədir və imkanda heç bir əbədi mövcud deyil. Buna sübut aşağıdakılardır: bir şeyin bütün imkanı eyni bir vaxtda o şeyin əksliyinin imkanındadır. Çünki o şey ki, mövcud olmağa qabil deyildir heç nəyə məxsus olmayacaq, ancaq buna qabil olan hər şey gerçəklikdə olmaya bilər. Deməli, mövcud

ola bilən var ola da, olmaya da bilər, deməli, eyni bir şey ola da, olmaya da bilər. Ancaq ola bilməyən olmaya bilər, o ümumiyyətlə yaxud haqqında deyildiyi kimi öz yerinə⁷ yaxud kəmiyyətinə və ya keyfiyyətinə münasibətdə keçicidir, təsadüfidir; «ümumiyyətlə təsadüfi» olan isə «öz mahiyyətinə görə təsadüfidir, keçicidir». Beləliklə, ümumiyyətlə imkanda heç vaxt təsadüfi olmayan heç nə mövcud olmur, halbuki, onun imkanda hansısa bir münasibətdə, məsələn keyfiyyətinə və yerinə münasibətdə olmasına heç nə əngəl olmur; deməli, əbədi olan hər şey gerçəklikdə mövcud olur. Həmçinin imkanda zəruri olan heç nə mövcud deyildir (axı zərurət də birincidir: əgər o olmasaydı, onda heç nə olmazdı). İmkanda həmçinin əbədi hərəkət (əgər o varsa) də yoxdur; və əgər əbədi hərəkət edən bir şey varsa, onda o imkanda hərəkət edən olmayıb yalnız haradan başlandığına və hara yönəldiyinə münasibətdə hərəkət edir (bunun üçün materiya mövcud olmasına heç nə əngəl olmur). Odur ki, Günəş, ulduzlar və bütövlükdə səma daim fəaliyyətdədir və onların nə zamansa hərəkət etməyəcəyindən təbiət haqqında⁸ fikir söyləyənlərin bəziləri kimi qorxmaq üçün heç bir əsas yoxdur. Ulduzlar bu hərəkətdən yorulmurlar. Çünki onlara əks olan imkanın onların hərəkətinə (keçici şeylərin hərəkətindən fərqli olaraq) daxil yoxdur və o göy cisimlərinin fasiləsiz hərəkətinə çətinliklər törətmir: axı belə çətinliyin səbəbi mahiyyətdir, çünki mahiyyət gerçəklik yox, materiya və imkandır.

Daimi olanı, həmçinin dəyişkənliyə məruz qalan şeylərə, məsələn torpağa və oda oxşadırlar: axı onlar da daim fəaliyyətdə olurlar, çünki hərəkətə onların özləri malik olurlar və hərəkət onların özlərindədir. Başqa qabiliyyətlərə gəlincə yuxarıda müəyyənləşdirilən hala görə, onların hamısı bir-birinə əks olan qabiliyyətlərdir. Belə hərəkət edə bilən bir şey başqa cür də hərəkət edə bilər – bu ağılla yaradılan qabiliyyətlərə aiddir; ağıla əsaslanmayan qabiliyyətlər isə əksliklərin hər ikisinin hazırda mövcud olub yaxud olmamasından asılı olaraq eyni əksliklərə gətirir. Odur ki, əgər belə bənzərsiz (physeis) şeylər yaxud mahiyyətlər varsa onların əsasında tərifləri yaxud müəyyənlikləri tədqiq edənlər, ideyaları qəbul edənlər özü-özündə – bilikdən daha artıq bilmiş olardı və [özü-özündə] hərəkətdən daha çox hərəkət edən olardı, çünki birincilər⁹ daha artıq dərəcədə fəaliyyətdir, ikincilər¹⁰ isə – belə fəaliyyət qabiliyyətləridir. Beləliklə, aydın olur

ki, fəaliyyət qabiliyyətlərdən və hər cür dəyişkənliyin başlanğıcından öncədir, birincidir.

Doqquzuncu fəsil

Gerçəkliyin səadətdən yaxşı və qiymətli olması isə – aydındır. Qabiliyyətli kimi göstərilən əksliklərə eyni dərəcədə qabiliyyətlidir; məsələn, sağlamlığa qabil olan insan eyni bir zamanda və eyni dərəcədə xəstəliyə də qabil, yəni xəstələyə də bilər; axı sağlam və xəstə olmaq qabiliyyəti həm sükunətdə, həm də hərəkətdə olur, qurur və dağıdır, qaldırır və yıxır - [hər dəfə] eyni bir şey baş verir. Beləliklə, əksliklərə malik olmaq qabiliyyətləri eyni bir vaxtda olur, amma əksliklərin özləri eyni bir vaxtda ola bilməzlər; həmçinin o da mümkün deyil ki, [eyni bir şeydə] bir-birinə əks durumlar gerçəklikdə eyni bir vaxtda olsun (məsələn, [eyni bir vaxtda] həm sağlam həm də xəstə olmaq mümkün deyil). Belə ki, əksliklərdən biri mövcud olmalıdır, qabiliyyət isə – ya onların ikisinə də qabil olmaqdır, ya da qabil olmamaqdır (çünki qəbul olmamaq da qabiliyyətdir). Beləliklə, gerçəklik yaxşıdır. Pis sonluqda isə gerçək olan qabiliyyətdən pisdır. Çünki qabiliyyətə malik olan hər iki əksliyə malik olmağa qabil.

Aydındır ki, [pis] şeylərlə yanaşı mövcud olmur: axı təbiətə [şərə] qabil olmaqdan pisdır. Deməli, əzəli və əbədi olanda heç bir pislik, heç bir ayıb, heç bir korlanma yoxdur (axı korlanma da pis cəhətdir²). Həndəsi fiqurların xassələri də fəaliyyət vasitəsilə aşkar edilir: onları xəttlər keçirməklə aşkar edirlər. Bu xətlər artıq çəkildikdə [axtarılan xassələr] aydınlaşmış olur, amma onlar yalnız imkan halında olurlar. Niyə üçbucaqda bucaqlar birlikdə iki düz xətti təşkil edirlər? Ona görə ki, bir nöqtədə³ kəşisən bucaqlar iki düz xəttə bərabərdir; beləliklə, əgər tərəflərdən birinə paralel olan xətt çəkilmiş olsay, onda [cizgiyə] baxarkən bunun nə üçün belə olduğu bir anda aydın olar. Niyə hər dəfə yarım dairədə cızılmış bucaq düzbucaq olur? Ona görə ki, əgər ikisi [cızılmış yaxud çəkilmiş bucağın] əsasını təşkil edən, üçüncüsü isə əsasın ortasından düzbucağın altından keçirilmiş üç bərabər xətt varsa, onda [cizgiyə] bir baxış yetər ki, öncəki müddəanı⁴ bilən üçün nəticə aydın olsun. Beləliklə, aydın olur ki, imkanda mövcud olan fəaliyyət vasitəsilə aşkar olur. Bunun səbəbi isə odur ki, təfəkkür-fəaliyyətdir. Beləki [bu anlamda] imkan fəaliyyətdən asılıdır, bax elə buna görə də,

hər bir ayrıca halda yaranmasına görə fəaliyyət [imkana münasibətdə]⁵ sonra, ikinci olsa da, dərkətmə fəaliyyətdə baş verir.

Onuncu fəsil

Mövcudluq və qeyri-mövcudluq haqqında, birincisi kateqoriyaların növünə uyğun olaraq danışılır; ikincisi, imkanda və ya gerçəklikdə mövcudluq və qeyri-mövcudluq haqqında bu kateqoriyalara və onlara əks¹ olan kateqoriyalara uyğun danışılır; üçüncüsü, sözün əsas anlamında mövcud olan şeylərdə əlaqənlmə və ayrılma vasitəsilə olan həqiqi və yalan olandır, belə ki, həqiqəti ayrılmış ayrı və birləşəni-birləşmiş deyir, yalan isə şeylərin gerçək durumuna əks olanı deyir. Bir halda ki, belədir, onda soruşula bilər ki, həqiqət və ya yalan kimi göstərilən fikir nə zaman həqiqət nə zaman yalan olur. Bununla nə demək istədiyimizə diqqət yetirmək lazımdır. Məsələn, sən ona görə ağbəniz deyilsən ki, biz səni doğru olaraq ağbəniz sayırıq, sən olduğun üçün bunu təsdiq etməklə bizlər doğru danışırıq. Odur ki, əgər bir şey hər zaman əlaqədə olursa və ayrılı bilməzsə, başqa bir şey hər zaman ayrıdır və əlaqədə ola bilməzsə, bir başqası isə əlaqədə və ayrı ola bilsə, onda «olmaq» - əlaqədə olmaq deməkdir və bir şeyi təşkil edir, «olmamaq» isə - əlaqədə olmamaq deməkdir və birdən daha çox şeyi təşkil edir. Onların hər ikisini nəzərdə tutan eyni bir rəy və ya həqiqi və yalan olur və o bir vaxt həqiqi, başqa bir vaxt isə yalan ola bilər; halbuki, başqa cür ola bilməyən eyni bir fikir, bir vaxt həqiqi, başqa bir vaxt isə yalan olmur və həmişə eyni mühakimələr həqiqi və ya yalan olurlar.

Ancaq tərkibsiz şeylərə münasibətdə varlıq və qeyri-varlıq, həqiqi və yalan nədir? Axı burada varlıq mürəkkəb tərkibli yəni əlaqəli deyildir, qeyri-varlıq isə - ayrılmanı bildirir, buna misal olaraq, biz, məsələn, deyirik ki, «ağac ağdır» və ya «diaqonal ölçülməzdir»; burada həqiqi və yalan da yuxarıda göstərilən halda olduğu kimi deyil. Burada həqiqət yuxarıda göstərilən anlamı daşımadiğı kimi, varlıq da o anlamı daşımır. Burada həqiqət və yalan aşağıdakı deməkdir: həqiqət [sanki] əl il yoxlamlanm [to thiqein] və nağıl ediləndir (axı təsdiq etmək və nağıl etmək eyni deyil), bu yolla əminlik mümkün olmadıqda biliksizlik olur doğrudan da şeylərə münasibətdə yanılmaq mümkün deyil - təsadüfən başqa sadə mahiyyətlərlə də iş eyni cürdür çünki onlara

Birinci fəsil

münasibətdə də yanılmaq mümkün deyil; və onların hamısı imkanda deyil, gerçəklikdə mövcud olurlar, çünki əks halda onlar yarana və məhv olardılar; öz-özünə² mövcud olan isə yaranmır və məhv olmur, çünki əks halda o nədənsə yaranmalı olardı; odur ki, gerçəklikdə də özü-özündə varlığa münasibətdə yanılmaq olmaz, ancaq onu düşünmək ya olar ya da olmaz. Ona münasibətdə sual onun xassələri haqqında deyil³, yalnız varlığı ilə bağlı qoyulur.

Həqiqət kimi varlığa, yalan kimi qeyri-varlığa gəlincə, bir halda əgər (gerçəkdən, işdə əlaqəli olan) əlaqələndirirlərsə, burada həqiqət vardır, əgər belə əlaqələndirmə yoxdursa, onda bu yalandır, digər halda isə əgər bir şey varsa və gerçəkdən mövcuddursa ancaq olduğu kimi mövcuddur⁴; əgər o bu cür olduğu kimi mövcud deyilsə deməli, ümumiyyətlə mövcud deyil və burada həqiqət o mövcudluğun düşünülməsindən ibarətdir və burada yalan yoxdur, ancaq biliksizlik vardır, amma bu korazehinliyə oxşar biliksizlik deyildir: axı birisinin korazehinliyini ümumiyyətlə düşünmə qabiliyyətinin olmaması⁵ ilə müqayisə etmək olar.

Həmçinin aydındır ki, hərəkətsiz şeylərə münasibətdə, əgər onları hərəkətsiz adlandıırırlarsa zaman anlamında səhv etmək olmaz. Əgər məsələn, hesab edirlər ki, üçbucaq dəyişilməzdir, onda onun bucaqlarının iki düz xəttə bir vaxt bərabər olduğunu, başqa bir vaxt isə bərabər olmadığını düşünməyəcəklər (axı belə olduqda o dəyişilən olardı). Amma tam hesab etmək olar ki, bir dəyişilməyən şeyin belə xassəsi vardır, [həmən növdən] olan, başqa bir dəyişilməz şeyin isə elə xassəsi yoxdur, məsələn heç bir cüt ədəd sadə⁶ ədəd deyil, ya da bəzi ədədlər belədir, bəziləri yox.

Ədədcə bir dəyişilməyən şeyə münasibətdə isə belə yanlışlığa yol vermək olmaz: burada artıq birinin belə bir xassələrə malik olduğunu, başqasının malik olmadığını düşünmək olmaz, amma bu şey haqqında yalnız həqiqi yaxud yalan söyləmək olar, çünki o şeylə bağlı hər bir məsələ hər zaman başqa cür yox, bu cür olur.

Ayrı-ayrı sözlərin neçə anlamda işlədildiyini araşdırdığımız yerdə deyildiyi kimi tək haqqında müxtəlif anlamlarda danışılır; amma təkin anlamının müxtəlifliyini dörd əsas növə ayırmaq olar ki, birinci və özlüyündə tək nəyə deyilir: [1] tək toxunma yaxud əlaqə vasitəsilə deyil, təbiətə ya ümumiyyətlə, ya-xüsusilə fasiləsizdir (həm də burada tək hərəkəti ayrılmaz və ya bölünməz və sadə olandan daha birinci saymaq lazımdır); [2] tək – hətta daha artıq dərəcədə – odur ki, o təmdir və müəyyən obraza yaxud formaya malikdir, xüsusilə buna kənar güclə (yapışqanla yapışdırılanın, mıxla mıxlananın birləşdirilməsinə oxşar biçimdə) malik olmayıb təbiətdən malikdir və öz fasiləsizliyinin səbəbi özündədir. Şey isə bu xüsusiyyətlərə ona görə malik olur ki, onun hərəkəti yerinə və zamanına görə bir və bölünməzdir; ona görə də aydındır ki, əgər bir şeyə ilkin hərəkətin birinci başlanğıcı təbiətdən məxsusdursa (mən yerdəyişmənin – dairəvi hərəkətin birinci başlanğıcını nəzərdə tuturam), onda bu – birinci tək kəmiyyətdir. Beləliklə, bu anlamda tək olan – ya fasiləsizdir, ya təmdir. Başqa anlamda isə tək odur ki, tərifi təkdir. Tərifi tək olan isə odur ki, tək fikirlə dərk edilir, başqa sözlə haqqındakı fikir bölünməzdir, bölünməz fikir isə növə görə və ya ədədcə bölünməz olan şey haqqında fikirdir; [3] ədədcə bölünməyən təkədir, [4] növə görə – bölünməz olan anlayış və idrak üçün bölünməz olandır, belə ki, birincilik anlamında mahiyyətlərin¹ vəhdətinin səbəbi tək sayıla bilər. Beləliklə, tək haqqında bax bu qədər anlamlarda danışılır – tək təbiətdən fasiləsizdir, bütövdür, təkə və ümumidir və bütün bunlar təkdir, ona görə ki, bir halda onların hərəkəti bölünməzdir, digər halda – onların haqqındakı fikir və ya onların tərifləri bölünməzdir.

Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, hansı şeylərin tək kimi göstərilməsi məsələsini və təkin mahiyyətinin nədən ibarət olduğu və tərifinin necə olduğu məsələsinin eyni olduğunu düşünmək olmaz (axı tək haqqında göstərilən anlamlarda danışılır və vəhdətin xatırladılan növlərindən birinə məxsus olan şeylərdən hər biri tək olacaq. Təkin mahiyyəti isə bəzən bu növlərdən birinə, bəzən başqasına, hətta «tək» sözünün [bilavasitə anlamına] yaxın olan

növünə məxsus olacaq, halbuki, göstərilən şeylər imkanda təkdirlər), eləcə də əgər bir tərəfdən hansı şeylərin onlara aid olduğunu fərqləndirmək, digər tərəfdən isə onlara tərif vermək lazım gəlsəydi element və səbəb haqqında deyilənlər onların haqqında da deyilə bilərdi. Çünki bir anlamda element oddursa (həmçinin özü-özündə hüdudsuz² olan da yaxud buna bənzər şeylər də elementlərdir), başqa anlamda od element deyil: axı odun mahiyyəti və elementin mahiyyəti eyni deyil, amma təbii və müəyyən bir şey kimi element oddur; «element» sözü isə od üçün təsadüfi bir şeyi yəni hansısa bir şeyin ilk əsas kimi oddan yarandığını göstərir. Bunu səbəb haqqında da, tək haqqında da və bunlara bənzər digər şeylər haqqında da demək olar. Odur ki, tək olmaq – müəyyən bir şey kimi bölünməz olmaq və ya məkanca, ya növcə, ya fikirdə ayrıca mövcud olmaq deməkdir; başqa sözlə, tək olmaq bütöv və bölünməz olmaq, daha çox, hər bir cins üçün, başlıca olaraq kəmiyyət üçün birinci ölçü olmaq deməkdir; axı [təkin bu anlamı] buradan [mahiyyətin digər cinslərinə] keçmişdir. Ölçü kəmiyyəti dərk etmək üçündür; kəmiyyət isə olduğu kimi ya tək vasitəsilə, ya ədəd³ vasitəsilə, hər bir ədəd isə – tək vasitəsilə dərk edilir, belə ki, özlüyündə hər bir kəmiyyət tək vasitəsilə dərk edilir, kəmiyyətin dərk olunduğu birinci isə təkin özüdür; ona görə də tək özlüyündə ədədin başlanğıcıdır. Buradan da bütün başqa sahələrdə ölçü hər bir şeyin dərkində birincidir və hər şeyin ölçüsü – uzunluqda, endə, dərinlikdə, ağırlıqda, sürətdə təkdir «ağırlıq» və «sürət» əksliklərə eyni dərəcədə tətbiq edilə bilər, çünki onlardan hər birinin iki anlamı vardır: məsələn, ağırlıq hər hansı bir çəkisi olan predmetə aid edilir, sürət isə hansısa bir hərəkəti edənə yaxud sürətlə hərəkət edən bir obyektə aid edilir: axı sürət yavaş hərəkət edən cisimdə də, ağırlıq isə – daha yüngül cisimdə də olur.

Belə ki, bütün hallarda bir tək və bölünməz ölçü və başlanğıc olur, çünki biz xətti ölçüdə də bölünməz kimi bir addımdan ibarət kəmiyyətdən istifadə edirik: hər yerdə ölçü kimi bir tək və bölünməz axtarılır, tək və bölünməz olan isə ya keyfiyyətə, ya kəmiyyətə sadədir. Amma harada nəşə əlavə etmək yaxud götürmək mümkün olmayanda ölçü dəqiq olur (odur ki, ölçü ən dəqiq ədəddir: axı bir bütün münasibətlərdə bölünməz kimi qəbul edilir); bütün başqa hallarda isə bu ölçünü nümunə kimi götürməyə can atırlar: məsələn, stadidə (qədim yunanlarda uzunluğu təxminən 150-160 metr olan ölçü vahidi – T.A.), istedadda və ümumiyyətlə böyük şeylərdə

nəyinsə əlavə edilməsi yaxud götürülməsi kiçik şeylərə nisbətən az gözə dəyir. Odur ki, hamı hissi qavrayışın göstərdiyi kimi [belə əlavə edilməyə yaxud çıxılmağa] yol verməyən birincini – maye üçün də, dənəvər üçün də, ağırlığı və ya həcmi olan üçün də – ölçü edirlər və hesab edirlər ki, bu ölçünün köməyi ilə kəmiyyəti bilirlər. Eynilə hərəkəti də bu cür, sadə və daha tez hərəkətlə ölçülər, çünki o daha az vaxt aparır; odur ki, göy cisimləri haqqında təlimdə başlanğıc və ölçü kimi bu cür tək götürürlər (yəni əsas kimi bərabər və daha sürətli hərəkət – göyün hərəkəti götürülür və ona əsasən də bütün digərləri haqqında mühakimə yürüdürlər), musiqidə – dördə bir ton (çünki o ən kiçik tondur), nitqdə isə ayrıca səs başlanğıc və ölçü kimi götürülür. Bütün bunlar – o mənada tək deyillər ki, tək onların hamısı üçün ümumidir, yuxarıda göstərilən anlamda⁴ təkdirlər.

Lakin ölçü, hər vaxt ədədcə bir olmur; ölçü bəzən böyük olur, məsələn: dördə bir tonun bir-birindən səslənmələrinə görə deyil, ədədi nisbətlərinə⁵ görə fərqlənən iki növü vardır, ölçü tətbiq etdiyimiz səslər də bir neçədir, həmçinin kvadratın diaqonalı və tərəfləri də bütün [ölçülməz] kəmiyyətlər kimi iki ölçü ilə ölçülür. Beləliklə, tək bütün şeylərin ölçüsüdür, ona görə ki, biz ya kəmiyyətə görə, ya növə görə bölgü apardıqda mahiyyətin nədən ibarət olduğunu bilirik. Tək də bölünməzdir, ona görə ki, hər bir [şeylər cinsində] birinci olan bölünməzdir. Amma bütün təklər eyni anlamda bölünməz deyillər, məsələn, addım və vahid: vahid bütün münasibətlərdə bölünəndir, addımı isə yalnız hissi qavrayış üçün bölünməzlərin sırasına aid etmək lazımdır: axı, doğrusu bütün fasiləsizlər bölünəndir.

Ölçü hər zaman ölçülənlə eynicinslidir: kəmiyyətlər üçün ölçü – kəmiyyətdir, uzunluq üçün ölçü – uzunluqdur, en üçün ölçü – endir, səs üçün ölçü – səsdir, ağırlıq üçün ölçü – ağırlıqdır, vahidlər üçün ölçü – vahiddir (bunu belə də qəbul etmək lazımdır, ancaq ədədlərin ölçüsü ədəddir demək lazım deyil; doğrudur, əgər münasibət⁶ burada [başqa misallarda] olduğu kimi olsaydı o cür demək zəruri olardı; ancaq iş ondadır ki, burada tələb eyni deyil, burada o cür deyilsəydi, bu birlərin (vahidlərin) ölçüsünün vahid yox, vahidlər olmalıdır tələbinə bənzəyərdi; ədəd⁷ isə vahidlər çoxluğudur).

Bax o səbəbdən biz, həmçinin biliyi və hissi qavrayışı da şeylərin ölçüsü adlandırırıq, yəni ona görə ki, biz nəyi isə bilik və

hissi qavrayış vasitəsilə dərk edirik, bu zaman onların ölçəndən çox ölçülən⁸ olduğunu nəzərə almırıq. Amma bu bizdə elə alınır ki, guya bizi kimsə başqası ölçür və biz öz boynumuzu uzunluq ölçüsünün Lokomun (0,5 m. bərabər olan qədim uzunluq ölçüsü – T.A.) boyumuza dəfələrlə tutması sayəsində bilirik. Protaqor isə deyir: «İnsan bütün şeylərin ölçüsüdür» bu deyim «bilikli insan» və ya «hisslərlə qavrayar.» [bütün şeylərin ölçüsüdür] deyiminə yaxındır, o insanların isə biri-hissi qavrayışa, biri-biliyə malikdirlər və onların barəsində biz deyirik ki, onlar predmetlərin ölçüsüdürlər. Beləliklə, onun deyimində, xüsusi bir şeyin olduğu görünsə də, heç nə yoxdur.

Beləliklə, aydındır ki, tək mahiyyəti etibarı ilə, əgər sözün dəqiq mənasında göstərsə, hər şeydən öncə və başlıca olaraq kəmiyyət, sonra da keyfiyyət üçün bir ölçüdür. Amma tək əgər bir halda – kəmiyyətə, digər halda- keyfiyyətə bölünməzdirsə, onda ölçü ola bilər; ona görə də tək ya ümumiyyətlə, ya da tək olduğu üçün bölünməzdir.

İkinci fəsil

Təkin mahiyyətinə və təbiətinə gəlincə, bununla bağlı çətinlikləri¹ gözəndən keçirəndə təkin nə və necə başa düşülməli olduğunu, yəni özlüyündə təkin bir mahiyyət olub (öncə pifaqorçuların, sonra da Platonun təsdiq etdiyi kimi), olmadığını, yaxud onun əsasında bir təbiətin durduğunu və təbiət haqqında mühakimə yürüdənlərdən birinin təki – dostluq, digərinin – hava, üçüncüsünün – hüdudsuzluq adlandırdığına oxşar olaraq tək haqqında daha aydın danışmaq lazım gəldiyini araşdırdığımızı uyğun olaraq işin nə yerdə olduğunu aydınlaşdırmaq zəruridir.

Əgər mahiyyət və mövcudluq haqqında mühakimələrimizdə deyildiyi kimi heç bir ümumi mahiyyət ola bilməzsə və mövcudluğun özü çoxla yanaşı tək (çünki o hamısı üçün ümumdür) anlamında mahiyyət ola bilməzsə, yalnız başqa nəşə haqqında bilgi verə bilərsə, onda aydındır ki, tək mahiyyət deyildir: axı mövcudluq və tək hər hansı bir başqa şeydən daha çox özlərini ümumi kimi göstərirlər. Belə ki, bənzərsiz [physeis] cinslər də başqalarından kənarda mövcud olan mahiyyətlər də, tək də həməən səbəbdən yəni mövcudluğun və mahiyyətin cins olmaması üzündən cins ola bilməzlər.

Ondan başqa, [varlığın bütün sahələrində] [təklə] bağlı iş eyni cür olmalıdır: axı tək haqqında mövcudluq barəsində danışılan anlamlarda danışılır; ona görə də keyfiyyət haqqında söz getdikdə tək keyfiyyətə müəyyən bir şeydən ibarət olur, eləcə də kəmiyyətdən söz getdikdə aydındır ki, mövcudluğun nə olduğunu aydınlaşdırmaq lazım gəldiyi kimi ümumiyyətlə təkin nə olduğunu da aydınlaşdırmaq lazımdır, çünki onun təbiətinin bundan² ibarət olduğunu söyləmək yetərincə deyil. Boyaqlarda tək bu və ya digər boyadır (rəngdir), məsələn ağ boyanı götürək, qalan boyaların hamısı ondan və qaradan törəmədir, həm də qaranlıq – işıqdan məhrumluq olduğu kimi qara da ağdan məhrumluqdur; belə ki əgər şeylər boyalardan ibarət olsaydılar, onlar ədədlərdən ibarət olardılar, ancaq nəyin ədədləri? Aydındır ki, boyalar və tək müəyyən bir tək, məsələn ağ boya olardı. Buna oxşar olaraq, əgər şeylər mahımlardan ibarət olsaydılar onlar da ədəd, ancaq dördüdə bir tonun ədədləri olardılar, ancaq ədəd onların mahiyyəti olmazdı; və tək də nəşə olardı, mahiyyət isə təkdən ibarət yox, dördüdə bir ton olardı. Eləcə də nitqdə mahiyyət onun səslərinin sayından, tək isə sait səsdən ibarət olardı. Amma əgər şeylər düzxətli fiqurlar olsaydılar, onda onlar fiqurların ədədləri, tək isə üçbucaqdan ibarət olardı. Bunu, eynilə [mövcudluğun] başqa qismləri haqqında da söyləmək olar.

Belə ki, əgər ədədlər və tək durumlarda da, keyfiyyətdə və kəmiyyətdə də, hərəkətdə də varsa və bütün bu hallarda ədəd müəyyən şeylərin ədədləridirsə, tək isə müəyyən təkdirsə, ancaq onun mahiyyəti tək olmaqdan ibarət deyilsə, onda mahiyyətlərlə də məsələ bu cürdür, çünki hamısı ilə məsələ deyilən kimidir. Beləliklə, aydın olur ki, tək hər bir [mövcudluqda] müəyyəndir və özü özlüyündə tək heç bir cinsdə onun təbiətini təşkil etmir; boyalarda axtarılan kəmiyyət özlüyündə tək olduğu kimi – bu bir boyadır (rəngdir), mahiyyətdə də axtarılan özlüyündə tək bir mahiyyətdir; müəyyən qədər təkin də mahiyyət olduğu isə ondan aydın olur ki, tək kateqoriyaları mövcudluqda müşayət etdiyi bütün anlamlarda onları (kateqoriyaları) müşayət edir və onların heç birinə (nə mahiyyət kateqoriyalarına, məsələn, keyfiyyət kateqoriyasına [xüsusi] tabe olmayıb, onlara mahiyyət kimi münasibət göstərir), həmçinin ondan aydın olur ki, əgər «insan» yerinə «bir insan» deyilirsə əlavə olaraq daha heç nə deyilmir (eləcə də «olmaq» şeyin

varlığı ilə, onun keyfiyyəti və ya kəmiyyəti ilə yanaşı mövcud olmaq demək deyil), tək olmaq isə ayrıca bir nəşə olmağı göstərir.

Üçüncü fəsil

Tək və çoxun bir-birinə əksliyi müxtəlifdir; tək və çox bir-birinə ilk öncə bölünməz və bölünən olmaqla əksdirlər, yeni bölünəni – çox, bölünməzi isə – tək adlandırırlar. Amma dörd cür qarşıqoyma¹ olduğu üçün, burada isə əksliyin² iki üzvündən biri o birinin məhrumluğu olduğundan, onlar bir-birinə əksdirlər, amma onlar bir-birinə nə zidd kimi, nə də bir-biri ilə əlaqələnmiş kimi göstərilir. Amma tək öz adını və izahını öz əksliyindən – bölünməz olan bölünən olandan alır, çünki çox və bölünən bölünməzdən daha çox hissələrlə qavranılır, belə ki, hissi qavrayış sayəsində çox tərifiyə görə bölünməzdən birincidir.

Təkə «Əksliklərin siyahısında»³ təsvir etdiyimiz kimi, eyni, oxşar və bərabər olan, çoxla isə – müxtəlif, oxşar və qeyri-bərabər olmayanlar aiddir. Eyni olan haqqında, biz müxtəlif anlamlarda danışırıq: eyni olan haqqında bir anlamda ədədcə tək olan haqqında danışdığımız kimi danışırıq, sonra – bir şey tərifiyə görə və ədədcə bir olanda eyniyyətdən danışırıq, məsələn: sən özün özünlə formana və materiyanı görə birsən, eynisən; sonra ilkin mahiyyətin ifadəsi bir olduqda, məsələn, bərabər düz xətlər eynidirlər və bərabər⁴ və bərabərbucaqlı dördbucaqlılar da eynidirlər, amma onlar bir neçə olsa da, bkonların bərabərliyi eyni olduqlarını bildirir.

Oxşar şeylər isə o şeylərə deyilir ki, bütün münasibətlərdə eyni olmayıb öz mahiyyətlərinə görə fərqlənirlər, böyük dördbucaqlı kiçik dördbucaqlı ilə, qeyri-bərabər düz xətlər bir-birilə oxşar olduğu kimi oxşar şeylər də oxşar olduqlarına görə formaca eynidirlər, ancaq bütün münasibətlərdə, hər cəhətdən eyni deyillər. Sonra, bəzi başqa şeylər o zaman oxşar olurlar ki, eyni formaya malikdirlər, böyük və kiçik ola bilirlər, nə böyükdürlər, nə də kiçik. Digər şeylər isə eyni xassəyə (məsələn, ağ boya, rəng) [birində] əhəmiyyətli dərəcədə [o birində] isə zəif malik olduqda oxşar adlanırlar, çünki onlarda forma eynidir. Nəhayət, şeylər o zaman oxşar adlanır ki, eyni olan xassələri fərqli xassələrindən çoxdur; məsələn qalay gümüşə oxşayır, qızıl isə oda çünki qızıl sarı və qırmızımtıldır.

Buradan aydın olur ki, müxtəlif və ya oxşar olmayan şeylər haqqında da fərqli anlamlarda danışılır. «Başqa» sözü də bir anlamda «eyniyyət» sözünə əksdir, ona görə də hər «bir şey, hər bir başqa şeyə münasibətdə ya onun eynidir, ya da başqası; «başqası» haqqında başqa mənada o zaman danışılır ki, şeylərin nə materiaları birdir, nə də tərifləri eynidir, ona görə də sən və sənin qonşun – başqadırlar. «Başqası» sözünün üçüncü anlamı – riyaziyyatda işlənən anlamıdır⁵. Beləliklə, hər bir şeyin başqa hər bir şeyə münasibətdə «ayrı» və ya haqqında tək və mahiyyət kimi danışıldığı dərəcədə «eyni» göstərilir, bax ona görə ki, «başqası» «eyni olana» zidd olan əkslik deyildir, odur ki, o («eyni olandan fərqli olaraq») qeyri-varlıq haqqında deyil, bütün mövcudluq haqqında məlumat verir: axı hər bir mahiyyət və tək təbiətdən ya «birdir», ya «bir» deyil.

Bax «fərqli» və «eyni» şeylər bu cür qarşılaşdırılır, fərq isə başqası demək deyildir. Axı «başqası» nəyəşə münasibətdə başqasıdır və hansısa müəyyənliyində başqası olmamalıdır (çünki hər cür mövcudluq ya fərqlilikdir ya da eyniyyətdir). Müxtəliflik isə nədənsə və hansısa bir müəyyənlikdə fərqlənmədir, belə ki, fərqlənən⁶ şeylərin bir eyniyyətinin olması zəruridir. Bu eyniyyət isə – cinsdir və ya növüdür. Çünki bir-birindən fərqlənən bütün şeylər ya cinsə görə, ya da növə görə fərqlənirlər: cinsə görə fərqlənən şeylərin ümumi materiyası yoxdur və biri digərindən törənə bilməzlər (məsələn, ayrı-ayrı kateqoriyalara məxsus olan şeylər bu cürdür); növə görə fərqlənənlər o şeylərdir ki, onlar eyni bir cinsə məxsusdurlar (cins isə ona deyilir ki, bir-birindən fərqlənən şeylər onun sayəsində eyni mahiyyətli olurlar).

Bir-birinə əks olan şeylər isə bu əkslik sayəsində bir-birindən fərqlənirlər. Burada düzgün müddəadan çıxış etdiyimiz alınmış nəticədən aydın olur. Axı bir-birinə əks olan bütün şeylər, aydın şəkkildə bir-birindən fərqlənirlər; onlar təkə ayrı-ayrı şeylər deyildir, həm də bəziləri ayrı-ayrı cinslərə məxsus olduğu baxımından fərqlənirlər, bəziləri isə eyni bir kateqoriyada cüt-cüt olurlar, çünki eyni bir cinsə məxsusdurlar, başqa sözlə cinsə görə eynidirlər. Hansı şeylərin cinsə görə eyni və ya müxtəlif olduğu isə – başqa yerdə⁷ göstərilmişdir.

Dördüncü fəsil

Bir halda ki, şeylər bir-birindən çox və az dərəcədə fərqlənirlər, onda daha çox bir fərq də vardır ki, onu mən əkslik adlandırırım. Onun daha böyük fərq olduğu – istiqamətindən aydın olur. Cinsə görə bir-birindən fərqlənən şeylər biri digərinə keçmişlər, biri digərindən çox ayrıdır və müqayisə edilməzdir; növə görə fərqlənən şeylərdə isə yaranma qütbləşmiş əksliklərdən irəli gəlir; ancaq qütblüklər arasındakı məsafə – daha böyükdür, ona görə də əksliklər arasındakı məsafə də çox böyükdür.

Amma daha böyük olmaq hüququ hər bir cinsdə bitkinləşir, tamamlanır, çünki daha böyük olan keçilməzdir, bitkin isə odur ki, ondan kənarında [şeylərə aid olan] nəyisə tapmaq olmaz; axı bitmiş fərq sona çatmış olur (bütün digər bitkin şeylər də sona çatdıqları üçün bitkin yaxud bitmiş, tamamlanmış adlanırlar), sondan kənarında isə artıq heç nə yoxdur, çünki son – hər bir şeydə son həddir və onu ehtiva edir, odur ki, son həddən kənarında heç nə yoxdur və bitkin, mükəmməl olanın isə daha heç nəyə ehtiyacı yoxdur.

Beləliklə, bu deyilənlərdən aydın olur ki, əkslik bitkin, mükəmməl fərqi; amma əkslik haqqında fərqli anlamlarda danışıldığı üçün onu hər dəfə ona məxsus olan əkslik anlamında mükəmməllik, bitkinlik müşayət edəcək. Əgər belədirsə, onda aydındır ki, hər bir əksliyin birdən çox əksliyi ola bilməz: axı bir məsafənin iki son nöqtəsi olduğu kimi qütblükdən daha qütblü də heç nə ola bilməz; həm də əgər ümumiyyətlə əkslik fərqi varsa, fərq isə iki şey arasında olursa, onda bitkin, tamamlanmış fərq iki əksliyin arasında olmalıdır.

Bununla yanaşı, əksliyin başqa tərifləri də düzgün olmalıdır, düzgün təriflər, mən aşağıdakıları sayıram: bitkin fərq daha böyük fərqi, çünki belə fərq hüdudundan kənarında cinsə yaxud növə görə fərqlənən şeylərdə heç nə tapmaq olmaz (axı göstərildi ki, bir şey və [onun] cinsindən kənarında olan şeylər arasında «fərq» yoxdur, eyni cinsə mənsub olan şeylər arasında isə bitmiş fərq – daha böyük fərqi); eyni bir cinsin daxilində daha çox fərqlənən şeylər bir-birinə əksdirlər (axı əksliklərin materiyası eynidir); nəhayət eyni bir qabiliyyətə malik olan şeylər arasında bir-birindən daha çox

fərqlənənləri bir-birinə əksdirlər (axı eyni bir cinsin şeyləri haqqındakı elm də - birdir) və onların arasındakı bitmiş fərq – daha böyükdür.

Birinci əkslik isə – məhrumluğa malik olmaqdır, ancaq hər cür məhrumluğa yox (axı məhrumluq haqqında fərqli anlamlarda danışılır), bitkin tamamlanmış məhrumluğa malik olmadır. Yenə də digər əksliklər bu birinci əksliklərə uyğun olaraq adlandırılacaqlar; bəziləri onlara malik olduğu üçün, bəziləri onları törətdiyi yaxud törətmə qabiliyyətinə malik olduqları üçün, digərləri bu və ya başqa əkslikləri əldə etdiyi yaxud itirdiyi üçün. Əgər qarşıdurmanın növləri – ziddiyyət, məhrumiyyət, əkslik və münasibətdirsə, onlardan birincisi isə – ziddiyyətdirsə və ziddiyyətdə aralıq heç nə yoxdursa, halbuki əksliklərdə o vardır, onda aydındır ki, ziddiyyət və əkslik eyni deyildir. Məhrumiyyətə gəlinə, o ziddiyyətin müəyyən bir təzahürüdür: axı məhrumluq ümumiyyətlə nədənsə məhrum olmaq yaxud müəyyən bir münasibətdə məhrum olmaqdır və ya ümumiyyətlə nəyəsə malik olmaq halında olmamaq, yaxud təbiətə ona nail olmaq qabiliyyəti olub ona malik ola bilməməkdir (burada, biz məhrumluq haqqında başqa yerdə¹ araşdırdığımız kimi artıq fərqli anlamlarda danışırıq); belə ki, məhrumluq – bir ziddiyyətdir, başqa sözlə dəqiq müəyyənləşdirilmiş yaxud daşıyıcısı ilə birlikdə götürülən qabiliyyətsizlikdir. Odur ki, ziddiyyətdə aralıq heç nə yoxdur, ancaq məhrumluqda bəzi hallarda aralıq həlqə olur: hər şey ya bərabərdir, ya da bərabər deyil, ancaq bərabərliyin daşıyıcısından başqa heç də hər şey ya bərabər, ya da qeyri-bərabər deyil. Məsələn əgər cürbəcür törənişlər materiyaya üçün əkslikdən irəli gəlsə və başlanğıc formadan və formaya malik olmadan ya da formadan yaxud obrazdan məhrum olmaqdan ibarət olursa, onda aydındır ki, hər bir qarşıdurma müəyyən bir məhrumluqdur, ancaq hər bir məhrumluq qarşıdurma deyil (və bu ona görədir ki, nədənsə məhrum olma ondan eyni cür məhrumolma deyildir): axı dəyişkənlik hansı qütblərdən başlanırsa [yalnız] o əks olur.

Bu da həmçinin onun istiqamətindən aydındır. Doğrudan da hər qarşıdurmada əksliklərdən birinin məhrumiyyəti vardır, lakin bütün hallarda məhrumiyyət eyni deyildir: bərabərsizlik bərabərlikdən, oxşarsızlıq-oxşarlıqdan, qüsür isə-fəzilətdən məhrum olmadır. Burada fərq də fərq haqqında öncə² danışdığımız kimidir: bir halda məhrumluq, ümumiyyətlə nədənsə məhrum

olmadır, digər halda bir şeydən ya müəyyən müddətdə, ya onun müəyyən hissəsindən (məsələn, hansısa yaşda yaxud başlıca hissəsindən) ya da tamamilə və hər yerdə məhrum olma. Odur ki, bir halda bir aralıq, orta pillə olur (məsələn, insan da nə pis, nə yaxşı ola bilər), digər halda isə – yox (ədədlər isə ya cüt, ya tək olmalıdır). Ondan başqa bəzi əksliklərin müəyyən daşıyıcısı olur, bəzilərinin isə yox. Beləliklə, aydındır ki, hər zaman əksliklərdən biri [o birinin] məhrum olmasını bildirir; ancaq əgər bu birinci əksliklər üçün düzgündürsə yetərlidir: axı bütün başqa əksliklər ona (birinci əksliyə – T.A.) calanır.

Beşinci fəsil

Birinci əksliyin əksliyi yalnız bir olduğu üçün sual doğur: tək və çox, eləcə də böyük və kiçik bir-birinə necə əksdir? Axı «mi, mı - yoxsa» sual şəkilçilərini biz həmişə qarşı-qarşıya qoyduqda işlədirik, məsələn «bu ağdırmı yoxsa qara» və «bu ağdırmı yoxsa ağ deyil; ancaq soruşuruq ki, bu insandır yoxsa ağ, yalnız müəyyən bir ehtimalla soruşuruq, məsələn, Kleonmu gəldi yoxsa Sokrat». Bu halda heç bir qism şeylərdə [qarşılıqlı istisna] vacib deyil. Ancaq burada da sualların qoyuluşu üsulu oradan götürülmüşdür. Çünki yalnız biri digərinə əks olan [eyni bir şey] eyni bir zamanda məxsus ola bilməz; bundan burada da kimin gəldiyi soruşulduqda istifadə edilir: əgər onlar (Kleon və Sokrat – T.A.) birlikdə gəlmiş olsaydılar, onda sual gülməli olardı; ancaq bu da yenə qarşılaşdırma – «tək yoxsa çox», məsələn, onların hər ikisini gəldi yoxsa biri sualı altına düşür. Beləliklə, əgər «mi, mı ... - yoxsa» sualı hər zaman birinin digərinə əks olmasına aiddirsə, digər tərəfdən isə əgər biz soruşuruqsa «bu böyükdürmü yoxsa kiçik, yoxsa bərabərdir», onda bərabər böyük və kiçiyə hansı anlamda əks ola bilər? Axı bərabər onlardan birinə yaxud heç birinə əks deyil; doğrudan da nə üçün bərabəri kiçikdən çox böyüyə əks hesab etməyə? Ondan başqa da bərabər qeyri-bərabərə əksdir, belə alınacaq ki, bərabər təkdən daha artıq çox əksdir. Əgər qeyri-bərabər də böyük və kiçiyin birlikdə göstərdiyini bildirirsə, onda bərabər onların ikisinə də əksdir (və bu şübhə qeyri-bərabəri iki qəbul edənlər üçün əlverişlidir)¹; ancaq bu halda belə alınır ki, bir nəşə iki şeyə əksdir, bu isə mümkün deyil. Ondan başqa, bərabər böyük və kiçik arasında qalmış, araçı kimi görünür, amma heç bir

əks olan araçı deyildir və ola da bilməz, bu nəticə onun tərifindən çıxır: axı aralıq olan bitkin əkslik deyil, əksinə, bitkin əkslikdə daim aralıq element olur.

Odur ki, bizə bərabərin [böyüyə və kiçiyə] ya inkar kimi, ya da məhrumluq kimi əks olduğunu qəbul etmək qalır. Amma o, yalnız onlardan birinin inkarı yaxud məhrumluğu ola bilməz; doğrudan da nə üçün o kiçikdən çox böyüyə əks qoyulmalıdır? Beləliklə, bərabər məhrumluq anlamında onların hər ikisinin (böyük və kiçiyin – T.A.) inkarıdır, ona görə də «mi, mı ... - yoxsa» sualı onlardan birinə yox, hər ikisinə aiddir (məsələn, «bu böyükdürmü yoxsa bərabərdir» yaxud «bu bərabərdirmi yoxsa kiçikdir») burada sual isə hər ikisinə aiddir. Ancaq bu zəruri məhrumluq deyildir. Axı böyük və ya kiçik olmayan şeylərin heç də hamısı bərabər deyildir, bərabər yalnız təbiətə böyük yaxud kiçik olandır.

Beləliklə, bərabər – nə böyük, nə də kiçik olandır, bərabər təbiətə böyük yaxud kiçik olandır; o da onların hər ikisinə (böyüyə və kiçiyə – T.A.) məhrum etmə anlamında inkar kimi əksdir; ona görə də bərabər böyük və kiçik arasında orta həddir. Eləcə də nə yaxşı, nə pis olan onların hər ikisinə əksdir, ancaq adı yoxdur, çünki onların hər ikisi haqqında da fərqli anlamlarda danışılır və onların daşıyıcısı da tək deyil; [təkdən böyük] isə odur ki, nə ağ nə də qarıdır. Ancaq bu halda da tək haqqında danışılmaz, ancaq müəyyən sayda bu və ya digər boyalar (rənglər) vardır ki, onların haqqında məhrum olma anlamında inkar xəbər verir: onlar ya boz, ya sarı ya da bu qəbildən olan başqa boyalar olmalıdırlar. Beləliklə, bunun hər şey haqqında deyilməsinin mümkün olduğunu hesab edənlərin hücumları düzgün deyil, beləki, onlar hesab edirlər ki, səndəl və əl arasında bir aralıq element olduğu kimi, yaxud yaxşı və pis arasında onlardan heç biri olmayan aralıq element olduğu kimi guya hər şey üçün bir aralıq element olmalıdır. Amma bu heç də zərurətdən irəli gəlmir. Bir-birinə əks olan şeylərin bir-birini inkar etməsi o zaman mümkündür ki, onların arasında bir aralıq və bir təbii məsafə olsun. Amma [səndəl və əl kimi] şeylərin arasında [dəqiq anlamda]² fərqlər yoxdur: axı onlarda birlikdə inkar olunan eyni bir cinsə məxsus deyil, çünki burada substrat bir deyildir.

Altıncı fəsil

Tək və çoxa aid sualı da bu cür qoymaq olar. Axı əgər çox bütün münasibətlərdə təkə əksdirsə, onda buradan uyğunsuzluq irəli gəlir. Yəni, birincisi, tək bu halda kiçik və azsaylı¹ olacaq, çünki çox həmçinin azsaylıya da əksdir. İkincisi, bu halda iki çox olacaqdır, çünki iki dəfə – artıq çox dəfədir, «iki dəfə» isə «ikidən» törəmədir; belə ki, tək kiçik olacaq: axı iki tək və azla müqayisədə deyil bəs nə ilə müqayisədə çoxdur? Axı birdən kiçik artıq heç nə yoxdur. Sonra, əgər uzun və qısa – məsafəyə aid olduğu kimi çox və az miqdara məxsusdursa və əgər çox həm də çoxsaylı, çoxsaylı isə – çoxdursa (məgər asan məhdudlaşdırılan fasiləsizdə² məsələ başqa cürdür?), onda az bir çoxluqdan ibarət olacaq. Belə ki, əgər tək azdırsa onda o bir çoxluq olacaq; bu isə iki çox olarsa zəruridir. Ancaq çoxsaylı haqqında hansısa mənada «çox» haqqında danışıldığı kimi danışmaq mümkün olsa da, yenə də o «çoxdan» fərqlənəcək; məsələn, su haqqında deyirlər ki, o çoxdur, ancaq o çoxsaylıdır demək olmaz. Lakin hissələrə bölünən haqqında o çoxsaylıdır demək olar: bir halda – o zaman demək olar ki, ya ümumiyyətlə, ya da nə ilə müqayisədəsə artıq çoxluq vardır (bunun kimi nə isə bir kəsiri olan az da bir çoxluqdur), başqa halda isə – o zaman demək olar ki, onun haqqında ədəd kimi danışılısın, yalnız bu halda o təkə əksdir. Doğrudan da, birisinin «tək və təklər» yaxud «ağ və ağlar» deyib bununla da ölçülənlə ölçünü müqayisə etdiyi kimi biz də «tək yaxud çox» deyirik. Bu anlamda da çoxdəfəlik haqqında danışılır, yəni deyilir ki, hər bir ədəd çoxdur, çünki birlərdən ibarətdir və bir ilə ölçülə bilər, həm də o aza yox, təkə əksdir. Bu anlamda iki də çoxdur, ancaq ya nə ilə müqayisədəsə yaxud ümumiyyətlə artıq olan çoxluq kimi çox deyil. Ümumiyyətlə deyilsə iki azsaylıdır yaxud azdır, çünki iki ilkin çoxluqdur və bir kəsiri, yetərsizliyi vardır (ona gör də Anaşaqor «bütün şeylər azlığı və çoxluğu baxımından birlikdə hüdudsuzdurlar» deyərkən səhvə yol vermişdir; o «azlığına görə» - «çoxluğuna görə» demək əvəzinə, deməlidir ki, onlar azsaylı olduqlarına görə hüdudsuz deyillər); iş ondadır ki, bəzilərinin israr etdiyi kimi az «birdən» yox, «ikidən» yaranır.

Beləliklə, tək və çox ədədlərdə ölçü və ölçülən bir-birinə əksdir, onlar isə müstəqil əlaqələnmişə məxsus olmayan əlaqələndirilmişlər kimi bir-birinə əksdir. Başqa bir yerdə³ biz artıq müəyyənləşdirmişik ki, əlaqələndirilmiş haqqında iki anlamda danışılır: bir tərəfdən, əksliklər anlamında, digər tərəfdən – biliyin dərk edilənə münasibəti anlamında danışılır, [həm də bu sonuncu] ona görə əlaqələndirilmiş adlanır ki, nəse başqa birisi ona aiddir. «Birin» başqasmdan, məsələn ikidən kiçik olmasına isə heç nə mane olmur, çünki əgər o kiçikdirsə, bununla o hələ az deyil. Çox isə ədəd üçün sanki cinsdir: axı ədəd vahidlə ölçülən çoxluqdur. «Bir» və ədəd isə əksliklər kimi yox (bu artıq deyilmişdir), əlaqələndirilmişlər kimi müəyyən bir dərəcədə bir-birinə əksdir, yəni: biri ölçü, o biri ölçülən olduğu üçün bir-birinə əksdir. Ona görə də bütün «bir» olanlar məsələn, əgər «bir» bölünməzdirsə⁴ ədəd deyildir. Dərk olunana bu cür münasibətdə olan biliyə gəlincə, burada iş o cür deyildir. Doğrudur, bilik ölçü, dərk olunan isə – ölçülən görünə bilər, amma əslində hər bir bilik dərk olunan predmetə aid olsa da, bütün dərk olunanlar biliklə əlaqələnmiş deyillər, çünki müəyyən mənada bilik dərk olunanla ölçülür. Çox isə nə aza (aza artıq çox – çoxluqdan əksdir), nə də təkə, onun bütün anlamlarında əks deyildir; ancaq o təkə birincisi, o mənada əksdir ki, artıq deyildiyi kimi, çoxun özü bölünəndir, halbuki, tək bölünməzdir; ikincisi, o mənada əksdir ki, əgər çox ədəddirsə, tək isə – ölçüdürsə, onda onlar bir-biri ilə bilik dərk olunanla əlaqələndirildiyi kimi əlaqələndirilmişlər.

Yeddinci fəsil

Bir halda ki, əksliklər arasında aralıq element olmalıdır və onların bəzilərinə bu gerçəkdən vardır, onda aralıq element əksliklərdən törənməlidir. Çünki bütün aralıq elementlər əksliklərin mənsub olduğu cinsə məxsusdurlar. Doğrudan da, biz aralıq deyəndə bir şeyin nəyə dəyişilsə ona öncədən dəyişilməsini nəzərdə tuturuq (məsələn, əgər liranın kənar simlərindən ən yüksək səslərə ən kiçik aralıq səslər vasitəsilə keçilsə, onda öncə aralıq səslərdən keçilməlidir, boyalarda isə – əgər ağ boyadan qara boyaya keçilsə, onda öncə qara boya yox, al qırmızı və boz boyadan alınmalıdır; bütün başqa şeylərdə də buna oxşar mənşərə alınır); bir cinsdən başqa cinsə məsələn, boyadan fiqura keçid¹ isə

mümkün deyil. Beləliklə, aralıq mərhələ aralığı olduğu şeylə birlikdə eyni bir cinsə məxsus olmalıdır.

Digər tərəfdən, bütün aralıq mərhələlər bir-birinə əks olan müəyyən şeylər arasında olur, çünki yalnız onların öz aralarında dəyişkənlik baş verə bilər (odur ki, bir-birinə əks olmayan şeylər arasında aralıq mərhələ ola bilməz, çünki əks halda dəyişilmə bir-birinə əks olmayan şeylər arasında da baş verərdi). Amma əksliyin növlərindən biri olan ziddiyyətdə heç bir aralıq olmur (axı ziddiyyət elə qarşı qoymadır ki, orada tərəflərdən biri istənilən şeyə, başqa sözlə, heç bir aralığı olmayan şeyə məxsus olur), əksliyin başqa növlərindən isə biri – əlaqələndirmə, digəri – məhrumluq, üçüncüsü – saxlamalıdır. Əlaqələndirilmiş əksliklərdən bir-birinə əks olmayanların isə heç bir aralıq mərhələsi yoxdur; ona görə ki, onlar eyni bir cinsə məxsus deyillər (doğrudan da, bilik və onun əks etdirdiyi, o biliyin obyektini arasında nə aralıq ola bilər?). Ancaq böyük və kiçik arasında aralıq mərhələ vardır. Amma əgər aralıq, sübut olunduğu kimi, eyni bir cinsə məxsusdursa və əksliklər arasında olan aralıqdırsa, onda o labüdən bu əksliklərdən ibarətdir. Doğrudan da, bu əksliklərin hansısa [ümumi] cinsi ya olacaq, ya da olmayacaq. Həm də əgər ümumi cins bu əksliklərdən öncə mövcuddursa, onda öncədən mövcud olan əksliklər – cinsin növləri kimi əkslikləri yaradan növ fərqlərindən ibarət olacaq, çünki növlər cinslərdən və növ fərqlərindən ibarətdir (məsələn, əgər ağ və qara əksliklərdirsə, həm də ağ boya işıq saçan, qara boya isə işığı udan boyadırsa², onda bu növ fərqlər – «saçma» və «udma» - öncədən olan əksliklərdir). Ancaq əksliklər kimi fərqlənən [növlər] yəni aralıq mərhələlər, cinsdən və növ fərqlərindən ibarət olmalıdır (məsələn, qara və ağ aralığında olan bütün boyalar onların cinsindən (onların cinsi isə - boyadır) və bu və ya başqa növ fərqlərindən ibarət olan boyalar kimi göstərməlidir; ancaq bu fərqlər birinci əksliklər olmayacaqlar, əks halda hər bir boya ya ağ ya qara olardı; deməli, onlar başqadırlar; ona görə də onlar birinci əksliklərin (məsələn, ağ və qara – T.A.) aralığında olan əksliklərdir, birinci əksliklər isə – «ışığı saçan» və «ışığı udan» əksliklərdir).

Bax buna görə də ilk öncə cins daxilində olmayan əksliklər arasında aralıq əksliklərin nədən ibarət olduğu tədqiq olunmalıdır, çünki eyni bir cins daxilində olan növ fərqləri labüdən ümumi cinsdə birləşməyən növ fərqlərindən düzəlir³, yaxud onların özü mürəkkəb tərkibli olmur. Əksliklər isə bir-birindən irəli gəlmiş,

çünki onlar başlanğıclardır; aralığı təşkil edənlərin isə – ya hər biri [tərkibsiz, sadədir], ya da heç biri [tərkibsiz deyildir]. Amma əksliklərdən yaranan, irəli gələn bir şey digər əksliyə keçməzdən öncə yaranır, çünki əksliklərin özləri ilə müqayisədə o bu xassəyə az və ya çox dərəcədə də malik olacaqdır; belə ki, o da əksliklər arasında aralıq bir şey olacaq. O səbəbdən digər aralıq [pillələr] – də tərkibə malikdirlər, çünki [bu xassəyə] birindən çox, birindən az ölçüdə [malik olan] qismən onunla müqayisədə [bu xassənin] birindən çox, birindən az aid edildiyi daşıyıcıdan yaranır. Lakin eyni bir cins daxilində əksliklərdən öncə mövcud olan heç nə olmadığından, bütün aralıq mərhələlər əksliklərdən yaranmalıdır, belə ki, əkslik kimi bütün sadə aralıq pillələr də birinci əksliklərdən ibarət olacaq. Beləliklə, aydın olur ki, bütün aralıq mərhələlər [həlqələr] [əksliklərin] məxsus olduğu cinsə məxsusdur, əksliklər arasında olan həlqələrdir və əksliklərdən yaranır.

Səkkizinci fəsil

Növçə başqası olan nədənsə və nələrdəsə fərqlidir və onların hər ikisinə məxsusdur; məsələn, əgər bir şey növçə digərindən başqadırsa, canlı varlıqdırsa, onda onların hər ikisi-o da onun fərqləndiyi də canlı varlıqlardır. Deməli, növə görə başqa-başqa olan şeylər eyni bir cinsə məxsus olmalıdırlar; mən isə onu cins adlandırırım və onun sayəsində bu başqa-başqa şeylər eyni adlandırılırlar və materiya kimi yaxud başqa cür mövcud olmasından asılı olmayaraq fərqliliklərə təsadüfən malik olurlar. Doğrudan da, fərqliliklər üçün ümumi olan nəinki onların hər ikisinə məxsus olmalıdır, həm də onun – «canlı varlığın» - özü onların hər biri üçün başqa məsələ: bir halda – at, başqa halda – insan olmalıdır, ona görə də onlar üçün ümumi olan növçə bir-birindən fərqlənir. Beləliklə, özlüyündə¹ onlardan biri bir canlı varlıq, o biri isə başqa canlı varlıq, məsələn: biri-at, o biri – insan olacaq. Deməli, bu [növ] fərqliliyi cinsin başqası olmalıdır; çünki cinsin özünün başqa etdiyini, mən fərq adlandırırım.

Beləliklə də, bu fərq əkslik olacaq (bu ilk baxışdan da aydındır): hər dəfə bölgü bir-birinə əks olan [əlamətlər] vasitəsilə aparılır, əksliklərin eyni bir cins daxilində olması isə sübut olunmuşdur, çünki göstəriləndiyi kimi əkslik – bitmiş, tamalanmış fərkdir, növə görə hər bir fərq isə nədənsə və nədəsə fərkdir, bu

səbəbdən də o fərq fərqlənənlərin hər ikisi üçün eynidir, yəni cinsdir (ona görə də cinsə görə yox, növcə fərqlənən əksliklər eyni bir kateqoriyada qoşa olurlar və bir-birindən yüksək dərəcədə fərqlənirlər – axı onların fərqi bitmiş, tamamlanmış fərkdir – və [eyni bir şeydə] bir yerdə olurlar).

Beləliklə, növcə başqası, fərqli olmaq eyni bir cinsə məxsus olub, özündə bölünməz əksliyə malik olmaq (növcə eyniyyət təşkil etmək isə bölünməz olan belə əksliklərə malik olmamaq) deməkdir, çünki [cinsin] əksliklərə bölünməsi zamanı əksliklər bölünməz həddə çatana qədər aralıq hələ qədə də yaranır. Ona görə də aydındır ki, cinsin növlərindən heç biri onun eyni deyildir və növcə ondan fərqlənir (bu da belə olmalıdır: çünki materiya inkar [forma] vasitəsilə aşkar edilir, cins isə cinsi olduğu – cins haqqında heraklidçilərin söylədiyi anlamda yox, təbiətdə necə varsa o anlamda cinsi olduğu şey üçün materiyadır); bunu həmişə cinsə məxsus olmayan şeyə münasibətdə də demək olar: o həmişə cinsdən məxsus olduğu cinsə görə, növcə isə - [ancaq] həmişə cinsə məxsus olandan fərqlənəcək. Çünki şeyin növə görə fərqləndiyi şeydən fərqi əkslikdən ibarət olmalıdır; belə fərq isə eyni bir cinsə mnsub olana məxsusdur.

Doqquzuncu fəsil

Soruşula bilər ki, qadın və kişi cinslərinin bir-birinə əks olmasına baxmayaraq, nə üçün qadın və kişi növə görə bir-birindən fərqlənmirlər, növə görə fərq isə əkslikdir; eləcə də – qadın və kişi cinsləri canlı varlıq olsalar da nə üçün növcə başqa-başqa deyillər, yaxud fərqli növlərə məxsus deyillər, axı bu canlı varlıqdakı fərkdir – «qadın» və «kişi» özlüyündə canlı varlığa məxsusdur. Bu sual isə demək olar ki, nə üçün bir əkslik növcə fərq yaradır, digəri yaratmır, məsələn: «quruda yaşayan» və «qanadlılar» (quşlar – T.A.) belə fərq yaradırlar, ağbənizlik və qarabuğdayılıq isə yaratmırlar sualı ilə eyni səsleşir. Yoxsa məsələ ondadır ki, bu misallarda birincilər – sözün əsl anlamında cinsin xassələri, ikincilər isə – az dərəcədə cinsin xassələridir? Amma biz bir tərəfdən, müəyyənliyə, digər tərəfdən, materiyaya malik olduğumuz üçün müəyyənliyə (tərifə) aid olan əksliklər növcə əksliklər yaradırlar, materiya ilə bağlı olan əksliklər isə belə fərqlər yaratmırlar. Odur ki, insanda belə fərqləri nə ağbənizlik, nə də qarabuğdayılıq

yaratmır və ağbəniz və qarabuğdayı insanları ayrı-ayrı adlarla adlandırsaqlar bir-birindən növcə fərqlənəcəklər. Çünki burada insan materiya kimi götürülür, materiya isə növ fərqləri yaratmır; odur ki, əti, qanı, sümükləri ayrı-ayrı olsa da ayrı-ayrı insanlar insan növləri deyillər; doğrudur, burada mürəkkəb tamlar ayrıldırlar, ancaq növcə ayrı deyillər, çünki burada tərifdə əkslik yoxdur; halbuki bu¹ sonuncu bölünməzdir. Kalliy isə – materiya ilə birlikdə müəyyənlikdir; deməli, insan ağbənizdir ona görə ki, Kalliy ağbənizdir; deməli, ağbənizlik insan üçün gəlmə, təsadüfi bir əlamətdir. Eləcə də mis çevrə və ağac çevrə növcə fərqli deyillər mis üçbucaq və ağacdan düzəldilmiş üçbucaq materiyaların [ayrı] olmasına görə yox, onların təriflərində əkslik olduğu üçün növcə fərqlənirlər. Ancaq materiyanın özü müxtlif olduğu yaxud müəyyən anlamda fərq yaratdığı halda düşünmək olarmı ki, materiya şeyləri növcə ayrı-ayrı etmir? Doğrudan da, bax atın və insanın tərifləri onların materiya ilə bağlı olduğunu göstərməsinə baxmayaraq bax bu at və bu insan nə üçün növcə fərqlidirlər? Bu fərqlilik onların təriflərində əksliyin olmasından irəli gəlmirmi? Əlbəttə, ağbəniz insan və qara at arasında da fərq, həm də növcə fərq vardır, ancaq onların fərqi birinin ağbəniz, o birinin qara olmasından irəli gəlmir, çünki əgər onların hər ikisi ağ olsaydı belə yenə də növcə fərqli olardılar. Qadın və kişi cinslərinə gəlincə isə, onlar doğrudan da yalnız canlı varlığa məxsus xassələrdir, anca canlı varlığın mahiyyətinə aid olmayıb materiyaya, yəni bədənə məxsus xassələrdir, ona görə də eyni bir toxumdan onun hansı dəyişikliyə məruz qalmasından asılı olaraq qadın yaxud kişi cinsi yaranır. Beləliklə, növcə başqa olmağın nə demək olduğu və bəzi şeylərin növcə nə üçün fərqləndiyi, başqalarının isə fərqlənmədiyini deyilmiş oldu.

Onuncu fəsil

Əksliklər növə görə fərqli (hetera), keçici və daimi isə əksliklər olduqları üçün (axı məhrumluq müəyyən bir qabiliyyətsizlikdir¹), keçici, təsadüfi və daimi olanlar cinsə görə ayrı olmalıdırlar.

İndi biz ən ümumi əlamətlər haqqında danışdıq və düşünmək olar ki, hər bir daimi və hər bir keçici olanın növcə ayrı olması, eləcə də məsələn, ağbəniz və qarabuğdayının növcə ayrı olması zərurət deyil (axı eyni bir şey hətta eyni bir vaxtda ağbəniz də

qarabuğdayı da ola bilər, amma ümumi kimi götürüldükdə – məsələn, [ümumiyyətlə] insan ağbəniz də, qarabuğdayı da ola bilər – həm də o bir təkcə olsa belə, çünki eyni bir adam – ancaq eyni bir vaxtda yox – ağbəniz də, qarabuğdayı da ola bilər, halbuki, ağbənizlik qarabuğdayılığa əksdir).

Lakin məsələ ondadır ki, bəzi əksliklər (məsələn, indicə göstərilənlər və bir çox başqa əksliklər) bəzi şeylərdə keçici, müvəqqəti ola bilər, başqa əksliklər üçün isə bu mümkün deyil və onlara həm keçici, həm də daimi olanlar aiddir, çünki heç nə təsadüfən keçici olmur: axı keçici olmaya da bilər, halbuki, keçicilik nəyə məxsusdursa ona zəruri olaraq məxsusdur; yoxsa eyni bir şey, əgər mümkün olsaydı həm keçici, həm də müvəqqəti olmamaq üçün daimi olardı. Beləliklə, keçicilik, təsadüfilik ya mahiyyət olmalıdır, ya da hər bir keçici şeyin mahiyyətində olmalıdır. Bunu daimi olan haqqında da demək olar: onların hər ikisi² mənsub olduqları şeyə zəruri məxsusdurlar. Deməli, nəyəyə uyğun olaraq və nəyinsə əsasında bir əlamətin keçici, digərinin daimi olduğu birincidə əksliklər vardır, belə ki, onlar ayrı-ayrı cinslərə məxsusdurlar.

Tamamilə aydın oldu ki, bəzilərinin iddia etdikləri eydoslar mövcud ola bilməzlər: yoxsa insanlardan biri keçici, o biri – daimi olardı³. Amma eydoslar haqqında deyirlər ki, onlar növcə təkcə şeylərlə eyniyyət təşkil edirlər və onlarla təkcə adları eyni deyil; halbuki, cinsə görə ayrılanlar növə görə ayrı olanlardan bir-birinə daha uzaqdırlar.

ON BİRİNCİ KİTAB (K)

Birinci fəsil

Müdrüklüyün başlanğıclar haqqında elm olduğu başlanğıclara aid olan başqa ifadələrlə bağlı çətinliklərə diqqət yönəldilən ilk fəsillərdən bəllidir. Sual qoyula bilərdi: müdrüklüyü bir yaxud bir neçə elm adlandırmaq lazımdır? Əgər o bir olmalıdırsa, onda [etiraz etmək olar] ki, bir elm həmişə əksliklərlə məşğul olur, halbuki başlanğıclar bir-birinə əks deyil. Amma əgər müdrüklük haqqında elm bir deyilsə, onda buraya hansı elmlər aid edilməlidir?

Sonra, sübutün başlanğıclarını bir elm, yoxsa bir neçə elm araşdırmalıdır? Əgər bir elm araşdırmalıdırsa, onda niyə bunu müdrüklük yox, hansısa başqa bir elm etməlidir? Amma əgər bunu bir neçə elm etməlidirsə, onda buraya hansı elmlər aid edilməlidir?

Sonra, müdrüklük bütün mahiyyətlər haqqında elmdir yoxsa yox? Əgər bütün mahiyyətlər haqqında elm deyilsə, onda hansı mahiyyətlər haqqında elm olduğunu demək çətinidir; amma o bir elm olub bütün mahiyyətlərlə məşğul olursa, onda eyni bir elmin bu qədər çoxsaylı mahiyyətlərlə necə məşğul olduğu aydın deyil.

Sonra, müdrüklük təkcə mahiyyətlərləmi yoxsa onların təsadüfi xassələrlə də məşğul olur? Əgər o onların ikisi ilə də məşğul olursa, onda nəzərə almaq lazımdır ki, bu xassələrlə bağlı sübut mümkündür, mahiyyətlərlə bağlı isə mümkün deyil; əgər (onların hər biri haqqında) elmlər ayrıldırsa, onda o elmlərdən hər biri neçədir və onlardan hansı müdrüklük elmidir. Axı sübut elmi – təsadüfi xassələrlə məşğul olan elmdir, ilkin başlanğıclar haqqında elm isə mahiyyətlər haqqında elmdir.

Ancaq həm də axtardığımız elmin təbiət haqqında əsərdə¹ haqqında sözü gedən səbəblərlə məşğul olduğunu düşünmək lazım deyil. O elm məqsədli səbəblərlə də məşğul olmur (axı xoşbəxtlik məqsədli səbəb, xoşbəxtlik sahəsi isə – əməl və hərəkətdə olmaqdır; ilk hərəkətə gətirən xoşbəxtlikdir – məqsəd bu cürdür – amma birinci hərəkətverici hərəkətsizə aid deyildir). Həm də axtardığımız elmin hisslərlə qavranılan mahiyyətlərlə məşğul olub yaxud olmadığı məsələsi ümumiyyətlə çətin məsələdir. Əgər o elm başqa mahiyyətlərlə məşğul olursa, onda onlar eydoslar, ya da riyazi predmetlər olacaq. Eydosların mövcud olmadığı aydındır (lakin məsələnin çətinliyi ondadır ki, əgər eydosların mövcudluğu qəbul

edilərsə onda – eydosları mövcud olan şeylərlə məsələ niyə riyazi predmetlərlə olduğu kimi deyil? Mən nəzərdə tuturam ki, riyazi predmetlər eydoslar və hissələrlə qavranılan şeylər arasında – eydoslar və bizi əhatə edən şeylərlə yanaşı mövcud olan üçüncü bir şey kimi yerləşdirilir, halbuki, özlüyündə insan və ayrı-ayrı insanlarla yanaşı üçüncü insan² (yaxud üçüncü at) yoxdur; amma əgər məsələ onlar (**Platon və pifaqorçular – T.A.**) deyən kimi deyilsə, onda riyaziyyatçı hansı predmetlərlə məşğul olmalıdır? Əlbəttə o bizi əhatə edən şeylərlə məşğul olmayacaq, çünki bu şeylərin heç birinin riyazi elmlərin tədqiq etdiyi predmetlərlə oxşarlığı yoxdur). Bizim axtardığımız elm də riyazi predmetlərlə məşğul olmur: axı riyazi predmetlərdən heç biri ayrıca mövcud deyildir. Ancaq bizim aradığımız elm hissələrlə qavranılan mahiyyətlərlə də məşğul olmur: axı onlar keçicidirlər, daimi deyillər.

Amma sual yarana bilər ki, riyazi predmetlərin materiyasını hansı elm tədqiq etməlidir³. Bu nə təbiət haqqında təlim deyildir (çünki təbiət haqqında düşünən yalnız hərəkətin və sükunətin başlanğıcı özündə olanla məşğul olur), nə də sübutu və idrakı araşdıran elm deyildir (çünki o bu sahənin özünün tədqiqi ilə məşğuldur). Yalnız bir şey qalır: bununla qarşımızda duran fəlsəfə məşğul olur.

Başqa sual da yarana bilər: başqalarının elementlər adlandırdıqları başlanğıcları aradığımız elmin predmeti saymaq lazımdır mı; hamı hesab edir ki, bu elementlər mürəkkəb şeylərin tərkibinə daxildir. Amma görünən odur ki, aradığımız elm ümumi ilə məşğul olmalıdır, çünki hər bir tərif və hər bir elm sonuncu [növlərlə] deyil, ümumi ilə müşğuldur; əgər belədirsə, onda axtardığımız elm birinci cinslərlə məşğul olmalıdır. Birinci cinslər isə mahiyyət və tək ola bilər, çünki onlarla bağlı ilk öncə qəbul edilə bilər ki, onlar mövcud olan hər şeyi əhatə edir və hər şeydən çox başlanğıclara oxşayırlar, ona görə ki, onlar təbiətə birincidirlər: axı onların məhv olması ilə qalan hər şey aradan qalxar, çünki hər şey mahiyyət və təkdir. Digər tərəfdən, əgər onlar cinslər kimi qəbul edilərsə, onda növ fərqləri zəruri olaraq onlarla⁴ bağlı olacaq, halbuki, heç bir növ fərqi cinsə bağlı deyildir, odur ki, hesab edirlər ki, mahiyyəti və tək cinslər və ya başlanğıclar saymaq lazım deyil. Sonra, əgər çox sadə olan az sadə olandan daha çox başlanğıcdırsa, cinsin əhatə etdikləri arasında onlar daha sadədirlərsə (axı cinslər bir-birindən fərqlənən çoxlu növlərə

bölündüyü halda daha sadə olan bölünür), onda cinslərdən daha çox növləri başlanğıclar saymaq olar. Ancaq bir halda ki, növlər cinslərlə birlikdə aradan qalxırlar, onda cinslər başlanğıclara daha çox uyğundur. Çünki başlanğıc odur ki, özü ilə birlikdə [başqasını]⁵ aradan qaldırır. Beləliklə, bu və digər məsələlərlə bağlı çətinliklər yaranır.

İkinci fəsil

Sonra, təkcə şeylərlə yanaşı başqa nə isəni də ehtimal etmək və ya aradığımız elmin elə təkcə şeylərlə məşğul olduğunu hesab etmək olarmı? Lakin belə şeylər saysız-hesabsızdır. Doğrudur təkcə şeylərlə birlikdə mövcud olan – cinslər və ya növlərdir; amma aradığımız elm nə cinslərlə, nə də növlərlə məşğul olmur. Bunun niyə belə olduğu isə artıq deyildi. Axı hissələrlə qavranılan mahiyyətlərlə (yəni bizi əhatə edən mahiyyətlərlə) yanaşı hansısa ayrıca mövcud olan mahiyyətlərin varlığını, yaxud da bu mahiyyətlərin mövcud olduğunu və müdrüklüyün onlarla məşğul olduğunu qəbul etmək lazımdır mı sualı ümumiyyətlə çətinlik yaradır. İş ondadır ki, görünür biz hansısa başqa bir mahiyyət axtarıyıq və bir məsələni həll etməliyik: özlüyündə ayrıca mövcud olan və heç bir cəhətdən hissə qavranılan predmetdə olmayan nəşə vardır mı? Ondan başqa, əgər hissələrlə qavranılan mahiyyətlərlə yanaşı başqa bir mahiyyət də vardırsa, onda onlar hansı hissi predmetlərlə yanaşı hesab edilməlidir? Doğrudan da, nə üçün o [ayrıca] insanlarla yaxud [ayrıca] atlarla və bütün canlı varlıqlarla, hətta cansız varlıqlarla yanaşı götürülməlidir? Halbuki, hissələrlə qavranılan predmetlər qədər başqa əbədi mahiyyətlərin olduğunu hesab etmək – həqiqətin sərhəddindən çıxmaq demək olardı. Amma, digər tərəfdən, əgər aradığımız başlanğıc cisimlərdən ayrılmazdırsa, onda onun materiyadan başqa nə olduğu düşünülə bilər? Amma materiya gerçəklikdə yox, imkan halında mövcuddur; başlanğıc yerinə isə materiyadan daha çox formanın yaxud obrazın qəbul edilməsi daha önəmlidir; ancaq onlar sanki keçicidirlər, belə ki, ayrıca və özlüyündə mövcud olan əbədi mahiyyətlər ümumiyyətlə yoxdur. Lakin bu mənasızdır: axı düşünülür ki, belə başlanğıc və mahiyyət mövcuddur və onları demək olar ki, ən dərin düşüncələr axtarır; doğrudan da əgər əbədi,

ayrıca mövcud olan və dişilənəz heç nə olmasa, onda nizam necə ola bilər?

Sonra, əgər axtardığımız təbiətə malik olan hansısa mahiyyət və başlanğıc varsa və bu başlanğıc – hər şey üçün birdirsə və əbədi və keçici üçün eynidirsə, onda çətin bir sual yaranır, nə üçün başlanğıc eyni olduqda – bu başlanğıcdan asılı olan bəzi şeylər əbədi, bəziləri isə keçicidir; axı bu mənasızdır. Amma, əgər keçici üçün bir başlanğıc, daimi üçün başqa başlanğıc vardırsa, onda əgər keçici olanın başlanğıcı da əbədidirsə, biz yenə də bir çətinliklə qarşılaşırıq (doğrudan da, başlanğıc əbədi olduğu halda bu başlanğıcdan asılı olan şey nə üçün əbədi olmasın?); amma başlanğıc keçidirsə, onda onun başqa bir başlanğıcı və onun da başqa başlanğıcı və i.a. olmalıdır.

Digər tərəfdən, əgər, hər şeydən çox hərəkətsiz sayılan başlanğıcları yeni mahiyyəti və təki ehtimal etsək, onda onlardan hər biri müəyyən bir mahiyyət deyilsə ayrıca və özlüyündə necə mövcud ola bilər? Halbuki, biz belə əbədi və ilk başlanğıclar axtarıq. Amma, əgər onlardan hər biri müəyyən bir şey və mahiyyətdirsə, onda bütün mövcud olanlar – mahiyyətdir, çünki mahiyyət hər şey haqqında xəbər verir, bəzi şeylər haqqında isə həmçinin tək də məlumat verir; ancaq bütün mövcud olanların mahiyyət olduğu doğru deyil. Sonra, təkin ilkin başlanğıc və mahiyyət olduğunu, təkin və materiyanın ilk olaraq yaratdığının – ədəd olduğunu və ədədin mahiyyət olduğunu təsdiq edənlər necə haqlı¹ ola bilərlər? Doğrudan da, təki necə iki və bütün mürəkkəb ədədlər saymaq olar? Bu haqda onlar danışırlar, danışmaq da asan deyildir.

Digər tərəfdən, əgər, xətlər və onlarla bağlı olanlar (mə'n, xalis müstəvilər² nəzərdə tuturam) başlanğıclar sayılırsa, onda bunlar ayrıca mövcud olan mahiyyətlər yox, kəsiklər və bölümlər, birinci halda – müstəvilər, ikinci halda – cisimlər (nöqtələr isə – xətlərin bölgüləri), həm də – bu [kəmiyyətlərin] özlərinin hüdudları olacaq; ancaq onların hamısı başqasında olub heç biri ayrıca mövcud deyildir. Ondan başqa, biri və nöqtəni necə mahiyyət kimi düşünmək olar? Axı hər cür mahiyyət yaranır³, nöqtə isə yaranmır, çünki nöqtə bölükdür. Hər bir elmin ümumini və hansısa [keyfiyyəti] tədqiq etməsi də çətinlik yaradır, halbuki, mahiyyət ümumiyyə məxsus olmaqdan daha çox ayrıca mövcud olan müəyyən

bir şeydir, ona görə də, əgər başlanğıclar haqqında elm varsa, onda başlanğıcın mahiyyət olduğunu necə düşünmək olar?

Sonra, mürəkkəb, tərkibə malik tamla yanaşı nəse mövcuddurmu ya yox (mə'n materiyanı və ona birləşmiş olanı nəzərdə tuturam). Əgər mövcud deyilsə, onda axı materiya da olan hər şey keçicidir. Əgər mövcuddursa, onda hesab edilməlidir ki, bu forma və ya obrazdır. Belə ki, hansı hallarda onun olacağını, hansı halda mövcud olmayacağını müəyyən etmək çətinidir, çünki bir sıra hallarda aydındır ki, forma ayrıca mövcud deyildir, məsələn evin forması.

Sonra, başlanğıclar növə və ya ədədə görə eyni olacaqlarmı? Əgər ədədə görə olsa, onda hamısı eyni olacaq.

Üçüncü fəsil

Filosofun elmi mahiyyətin hansısa bir kəsimini deyil, onu özlüyündə tədqiq etdiyi üçün, halbuki, mahiyyət haqqında bir anlamda yox, fərqli anlamlarda danışılır, aydındır ki, əgər onlar üçün ümumi yalnız addan («mahiyyətdən») başqa bir şey deyilsə, onda mahiyyət bir elmin predmetini təşkil etmir (çünki eyni adlı olanlar bir cinsə məxsus deyillər); amma, əgər [mahiyyətin müxtəlif anlamlarında] bir ümumi varsa, onda demək olar ki, o bir elmin predmetidir. Görünür ki, mahiyyət haqqında, bizim «həkimlik» və «sağlam» haqqında danışdığımız tərzdə¹ danışılır: axı onların hər ikisi haqqında da fərqli anlamlarda danışılır. Onların hər biri bir halda həkimlik sənətinə, digər halda – sağlamlığa, üçüncü bir halda – daha nəyəse münasibətin necə olmasından asılı olaraq bu və ya digər anlamda, lakin bütün hallarda eyni bir şeyə münasibətdə işlədilir. Doğrudan da, «həkimlik» həm düşüncə, həm bıçaq adlandırılır, ona görə düşüncə, düşüncə adlandırılır ki, o həkimlik haqqında bilikdən irəli gəlir, bıçaq adlandırılır, ona görə ki, bıçaq bu bilik üçün faydalıdır. Sağlam haqqında da bu cür danışılır: biri ona görə belə adlanır ki, sağlamlığı göstərir, digəri ona görə belə adlandırılır ki, ona kömək edir. Qalan şeylərlə də məsələ bu cürdür. Məsələn, bu qayda ilə hər şey haqqında mahiyyət haqqında danışıldığı kimi danışılır: bir şey haqqında hər dəfə mahiyyət haqqında danışıldığı kimi ona görə danışılır ki, o ya özlüyündə mahiyyətin xassəsidir, ya mahiyyətin davamlı yaxud keçici xassəsidir yaxud onun hərəkətidir, ya da buna bənzər nəşədir.

Amma mahiyyət adlandırılan hər şey hansısa bir ümumiyyə aid edilə bildiyindən, əksliklərdən hər biri də mahiyyətin birinci fərqlərinə və əksliklərinə aid edilə bilər və bu zaman mahiyyətin birinci əksliklərinin çox və tək, oxşarlıq və oxşarsızlıq yaxud, hansısa bir başqası olması fərq etməz; onları artıq gözdən keçirilmiş² kimi qəbul edərk. Mahiyyət adlandırılanın mahiyyətə yaxud təkə aid edilməsinin də fərqi yoxdur. Hətta əgər mahiyyət və tək eyni deyil, müxtəlifdirsə, onda hər halda bir-birinə dönəndirlər, çünki tək olan müəyyən qədər də mahiyyətdir, mahiyyət isə – təkdir.

Həm də əksliklərin hər cütünü eyni bir elm tədqiq etdiyindən və əksliklərin hər bir cütündə onlardan biri məhrum olan adlandırıldığından (amma onların bəzilərinə münasibətdə çətinlik yarana bilsə də, onların haqqında necə məhrum olan tərəf kimi danışmaq olar, məsələn, ədalətsizə və ədalətsizliyə münasibətdə onlardan birini necə məhrumluq adlandırmaq olar, axı onların arasında bir aralıq pillə də vardır), bütün bu hallarda məhrumluğu bütün təriflər üçün qəbul etmək olmaz; məsələn əgər ədalətli – müəyyən meylliyi üzündən qanunla ittiham olunan şəxsdirsə, ədalətsiz hökmən bütün bu müəyyənləkdən məhrum olmuş şəxs olacaq, amma o adam ki, nədəsə qanun üzrə ittiham edilmir, [yalnız] bu anlamda onunla bağlı məhrumluqdan söz gedə bilər; qalan hallarda da məsələ bu cür olacaq.

Riyaziyyatçı sərfnəzər edilmiş necə tədqiq edirsə (axı o bütün hissələrlə qavranılanları məsələn ağırlığı və yüngüllüyü, bərkliyi və ona əks olanı, həmçinin isti və soyuğu və digər hissələrlə qavranılan əkslikləri kənara qoyub yalnız kəmiyyəti və fasiləsizliyi bəzilərinə – bir ölçüdə, başqalarında – iki ölçüdə, üçüncülərdə – üçölçüdə saxlayaraq tədqiqat aparır və kəmiyyət və fasiləsiz olduqlarına görə onları heç bir başqa yöndən deyil, yalnız xassələrini araşdırır və o bir halda özünə xas olaraq, predmetlərin qarşılıqlı durumlarını, bir halda – ölçülənliyini və ölçülməzliyini, digər halda – onların nisbətlerini araşdırır, ancaq bununla belə biz bütün bunlar üçün eyni bir elmin lazım olduğunu hesab edirik və bu elm – həndəsədir), mahiyyətin tədqiqi ilə dəməsələ eynilə o cürdür. Çünki özlüyündə mahiyyətin təsadüfi xassələrini və onun əksliklərini mahiyyət kimi tədqiq etmək – hər hansı başqa bir elmin yox, ancaq fəlsəfenin işidir. Axı təbiət haqqında təlimin payına predmetləri mahiyyət olduqları üçün yox, hərəkətin iştirakçıları olduqları üçün onların tədqiqini aid etmək olar. Dialektika və sofistika, doğrudur,

şeylərin təsadüfi xassələri ilə məşğul olur, ancaq mahiyyətlər olduqları üçün məşğul olmur və özlüyündə mahiyyətin özü kimi məşğul olmur. Odur ki, yuxarıda sözü gedən predmetin tədqiqi yalnız filosofun öhdəsində qalır, çünki onun tədqiqat predmeti mahiyyətdir. Amma mahiyyət haqqında onun anlamlarının bütün fərqlərinə baxmayaraq nəsə bir təkə və [bütün şeylər üçün] ümumiyyə münasibətdə danışılan kimi fikir yürüdülmür və əksliklər haqqında da eynilə bu cür danışılır (onlar mahiyyətin birinci əkslikləri və fərqləri ilə eyni tutula bilər), bu cür şeyləri tədqiq etmək isə bir elmin işi olduğu üçün, göründüyü kimi kitabın əvvəlində göstərilən çətinliklər – mən bir elmin çoxsaylı həm də fərqli cinslərə məxsus olan şeyləri necə dərk etməsi məsələsini nəzərdə tuturam – aradan qalxmış olur.

Dördüncü fəsil

Riyaziyyatçı ümumi müddəalardan özünə məxsus üsulla istifadə etsə də riyaziyyatın başlanğıclarını birinci fəlsəfə tədqiq etməlidir. Doğrudan da, «Əgər bərabərdən bərabər çıxılırsa qalıq bərabər qalar» müddəası bütün kəmiyyət müəyyənlilikləri üçün ümumidir, riyaziyyat isə onu öz predmetinin müəyyən hissəsinə, məsələn: xətlərə, bucaqlara yaxud ədədlərə yaxud da başqa bir kəmiyyətə tətbiq edərək tədqiq edir, lakin onlar mahiyyət olduqları üçün deyil, bir, iki yaxud ölçülərdə fasiləsiz olduqları yönündən tədqiq edir; fəlsəfə isə mahiyyətə təsadüfən məxsus olan bir şeyi qismən araşdırır, o mahiyyətə məxsus olan hər belə hissəni mahiyyətə münasibətinə görə tədqiq edir. Təbiət haqqında təlimlə də məsələ riyaziyyatla olduğu kimidir: şeylərin təsadüfi xassələrini və başlanğıclarını¹ təbiət haqqında təlim bu şeyləri mövcud olan şeylər olduqları üçün deyil, hərəkət edən şeylər olduğu üçün araşdırır (halbuki, birinci elm haqqında biz demişik ki, o mövcud şeylərlə¹ məşğul olur, çünki onun predmeti şeylərin müxtəlifliyi deyil, onların mövcudluğudur); odur ki, təbiət haqqında təlimdə, riyaziyyatı da müdriklüyün yalnız bölümləri saymaq lazımdır.

Beşinci fəsil

Mövcud olanın başlanğıcı vardır və ona münasibətdə yanışlıq etmək olmaz – başlanğıc hər zaman ona zərurət kimi qayıtmağa,

yəni düzgün danışmağa məcbur edir, başqa sözlə eyni bir şeyin eyni bir vaxtda həm mövcud olduğunu həm də mövcud olmadığını söyləməyin doğru olmadığını unutmağa sövq edir və bu formada özünə qarşı olan hər şeyə münasibətdə yanılmamağa yönəldir. Bu cür başlanğıcların bir başa sübutu yoxdur, amma müəyyən şəxslərə¹ qarşı belə sübut vardır. Doğrudan da bu başlanğıca münasibətdə onun özündən daha doğru başlanğıc tapmaq doğru olmaz ki, onun əsasında əqli nəticə hasil etmək mümkün olsun; ancaq bununla belə, söz o başlanğıcın bir başa sübutundan getmiş olsaydı onda bu zəruri olardı. Ancaq bir-birinə əks olanı deyənlərə qarşı bunun nə üçün yalan olduğunu göstərməklə elə bir arqument qəbul etmək lazımdır ki, bir şeyin eyni bir vaxtda həm var olduğu həm var olmadığını mümkün-süzlüyü [müddəası] ilə eyni səsleşmə də onun eyni olmasın, çünki yalnız bu cür eyni bir şey haqqında biri digərinə qarşı olan müddəaların yolverilə bilməsini söyləyənlərə qarşı sübut gətirmək olar. Şübhəsizdir ki, bu mübahisədə iştirak etmək niyyəti olanlar müəyyən qədər bir-birini anlamalıdırlar. Əgər bu olmasa qarşılıqlı söhbət necə mümkün ola bilər? Odur hər söz aydın olmalı və nəyisə yəni çox şey yox, yalnız bir mənanı bildirməlidir; əgər söz bir neçə mənalıdırsa, onda o sözün hansı anlamda işlədildiyi aydınlaşdırılmalıdır. Deməli, kim ki, deyir bax bu şey vardır və həm də yoxdur o təsdiq etdiyini inkar edir, bununla da sözün ifadə etməli olduğu mənanı ifadə etmədiyini təsdiq etmiş olur, bu isə mənasızdır. Odur ki, əgər «bax bu olmaq» nəyisə bildirirsə, onda eyni bir şeyə münasibətdə ona zidd olan fikir düzgün ola bilməz.

Sonra, əgər söz nəyisə bildirirsə və o məna düzgün göstərilərsə, onda bunun belə olduğu zərurətdən irəli gəlməlidir; zəruri olan isə bəzən ola, bəzən olmaya bilməz; deməli, eyni bir şey haqqında bir-birinə zidd deyimlər doğru ola bilməzlər. Sonra, əgər iqrar inkardan heç də çox həqiqi deyilsə, onda bir şeyə insan demək ona insan deməməkdən heç də çox həqiqi deyil. Lakin təsəvvür etmək olar ki, insana at deyil deyilməsi ona insan deyil deyilməsindən daha düzgündür yaxud [hər halda] ondan az həqiqi deyil; odur ki, bu insanı at adlandırmaq da saxlamalı düzgün olardı (axı qəbul edilmişdir ki, [eyni bir şey haqqında] biri digərinə zidd olan deyimlər eyni dərəcə də doğrudur). Beləliklə, alınır ki, həmin o insan həmçinin at və hər hansı başqa bir heyvandır.

Deməli, bu [müddəaların] heç bir birbaşa sübutu yoxdur, amma onlara zidd olan müddəaları qəbul edənlərə qarşı birbaşa sübut vardır. Həm də məsələni bu cür qoymaqla, Heraklitin özünü də eyni bir şey haqqında biri digərinə zidd olan deyimlərin heç vaxt düzgün olmadığını qəbul etməyə məcbur etməmək mümkün olardı; ancaq Heraklitin özü də öz sözlərini dilə gətirmədən bu rəyə dəstək verərdi. Amma ümumiyyətlə, əgər onların söylədikləri doğrudursa, onda onun eyni bir şey eyni bir vaxtda həm ola həm də olmaya bilər müddəasının özü də doğru ola bilməz; doğrudan da əgər iqrar və inkarı bir-birindən ayırsaq iqrar inkardan heç də çox doğru olmadığı kimi, onlar bir-birilə bir müddədə birləşdirildikdə bir tam halında götürülən bu müddəa da onun inkarından² çox doğru olmayacaq. Sonra əgər heç bir şey haqqında həqiqi müddəa, təsdiq söyləmək olmazsa, onda heç bir həqiqi müddəa yoxdur deyiminin özü də yalan olardı. Əgər həqiqi müddəa varsa, onda heç bir şey haqqında həqiqi müddəanın olmadığını söyləyənlərin və [bununla da] düşüncənin mümkünliyünü rədd edənlərin söylədikləri təkzib olunardı.

Altıncı fəsil

Burada şərh olunan baxışa Protaqorun söylədikləri də yaxındır: o demişdir ki, insan bütün şeylərin ölçüsüdür; bunu deyərəkən aşağıdakını nəzərdə tutmuşdur: kim nəyi görürsə, o da həqiqətdir. Ancaq əgər belədirsə, onda belə çıxır ki, eyni bir şey həm mövcuddur, həm mövcud deyil, həm yaxşıdır, həm pisdir, bir-birinə zidd olan başqa müddəalar düzgündür, çünki çox vaxt bir adama gözəl görünən başqasına eybəcər görünür və bir adamın gördüyü ölçüdür. Belə baxışın öz başlanğıcını haradan götürdüyünə diqqət yetirilərsə yaranmış çətinliyi aradan qaldırmaq olar. Bəzi şəxslər təbiət haqqında düşüncələrin rəylərindən çıxış edərək, bəziləri eyni bir şey haqqında hamının eyni cür düşünmədiyinə, bir adama bu şeyin şirin gəldiyinə, o birinə bunun acı gəldiyinə istinad edərək bu baxışa tərəfdar çıxırlar. Hər şeyin yoxluqdan deyil varlıqdan yaranması – təbiət haqqında¹ düşüncələrin demək olar ki, hamısının ümumi rəyidir. Amma əgər predmet artıq tamam ağıdır və qətiyyəni ağa əks rəngdə deyilsə o ağarmırsa, onda düşünmək olar ki ağ ağ olmayandan² yaranır; odur ki, onların rəyincə, ağ əgər ağ olmayan ağın özündən ibarət olmasaydı ağ qeyri-varlıqdan yaranardı. Amma bu çətinliyi aradan qaldırmaq

asandır: axı təbiət haqqında əsərdə³ deyilmişdir ki, yaranan hansı anlamda qeyri-varlıqdan, hansı anlamda varlıqdan yaranır.

Digər tərəfdən, bir-biri ilə mübahisə edənlərin rəylərinə və təsəvvürlərinə eyni dərəcədə önəm vermək mənasızdır: axı aydındır ki, onlardan biri yanlış olmalıdır. Bu isə onların hissi qavrayışa əsaslanmasından irəli gəlir: axı heç vaxt bir adama şirin görünən bir şey başqasına – əgər onun hiss orqanı yaxud dad duyğusunu fərqləndirmək qabiliyyəti pozulmayıbsa yaxud zədələnməyibsə – şirin olmaya bilməz. Əgər belədirsə, onda o adamlardan bəzilərinin ölçü saymaq lazımdır, bəzilərinin yox. Bunu mən, eynilə yaxşı və pis, gözəllik və eybəcərlik və bu qisim bütün başqa şeylər haqqında da deyirəm. Doğrudan da, [bir-birinə zidd fikirlərin eyni dərəcədə olduğu] rəyini müdafiə etmək – onu təsdiq etməyə bərabərdir ki, eyni predmeti guya iki görmək istəyən birisi gözünün altından barmağı ilə basaraq predmeti iki görünməyə məcbur etsin, barmağını çəkəndən sonra yenə də predmeti bir görsün və desin ki, bu predmet həm birdir, həm də iki.

Həm də bizi əhatə edən şeylərin açıq-aydın dəyişilməsi və heç bir zaman eyni bir durumda qalmadığı əsasında həqiqət barədə fikir yürütməyin ümumiyyətlə mənası yoxdur. Çünki həqiqət axtarışında hər vaxt eyni bir durumda olan və heç bir dəyişikliyə məruz qalmayıb başlamaq lazımdır. Belə predmetlər isə göy cisimləridir: axı onlar gah bu cür, gah başqa cür görünməyib hər zaman eyni cür qalır və heç bir dəyişikliyə məruz qalmırlar.

Sonra, əgər hərəkət və hərəkətdə olan varsa, bütün şeylər isə nədənsə və nəyə doğru hərəkət edirsə, onda hərəkət edən onun hərəkəti nədən başlanırsa ondan ibarət olmalıdır, [sonra] isə onda olmamaq, başqası olmaq yönündə hərəkət etməli və onda olmalıdır, bu müddəyə əks olan fikir isə onların rəyinin əksinə olaraq həqiqi ola bilməz. – Ondən başqa, əgər bizi əhatə edən hər şey kəmiyyətə fasiləsiz olaraq axır və dəyişirsə və kimsə bunun belə olduğunu hesab edirsə, halbuki bu doğru deyil, onda nə üçün bizi əhatə edən şeyləri keyfiyyətə dəyişilməz saymayaq? Eyni bir şey haqqında bir-birinə zidd fikirlər söyləməyin mümkün olması rəyi, görünür, daha çox ona əsaslanır ki, cisimlərin kəmiyyəti dəyişilir, çünki eyni bir şeyin uzununa dörd dirşəyi var və yoxdur. Amma mahiyyət keyfiyyətlə bağlıdır, keyfiyyətin isə müəyyən təbiəti olduğu halda, kəmiyyət – qeyri-müəyyən təbiətlidir.

Sonra nə üçün həkim bir yeməyin qəbul edilməsini təyin edəndə insan onu qəbul edir? Doğrudan da, niyə bu yemək, həm çörəkdir, həm çörək deyil? Belə çıxır ki, onu yeyib yaxud yeməməyin heç bir fərqi yoxdur. Lakin insanlar bu qidانی qəbul edir və bununla da onun həqiqətə uyğun yəni onlara təyin edilənin qida olduğunu sayırlar. Halbuki, əgər hisslərlə duyulan şeydə heç bir mahiyyət (physis) olduğu kimi qalmasaydı, hər bir mahiyyət daim hərəkətdə olub axsaydı onda insanlar onlara təyin edilən [həkim tərəfindən] çörəyi yeməməli idilər.

Sonra, əgər biz daim dəyişiriksə, heç vaxt özümüz olaraq qalmırıqsa, onda xəstələrdə olduğu kimi şeylərin bizə heç vaxt eyni cür görənməyəcəyində təəccüblü nə var ki? Axı xəstələrə də şeylər onlar sağlam olduqları zaman göründüyü kimi görünməzlər, hisslərlə qavranılan predmetlər eyni cür görünməzlər, halbuki insan xəstə olduğu müddətdə onun xəstəliyi üzündən bu predmetlər heç bir dəyişikliyə məruz qalmamışlar, ancaq onlar xəstələrdə başqa duyğular yaradır. Deməli, göstərilən dəyişikliklər⁴ baş verdikdə də məsələ bu cür olmalıdır. Əgər biz dəyişilmiriksə, özümüz olaraq qalırıqsa, onda deməli, dəyişilməyən bir şeydə var.

Göstərilən çətinliyin söz mübahisəsinə⁵ çevrildiyi şəxslərə etiraz etməklə bu çətinlik aradan qalxmaz, əgər onlar əsaslandırılması artıq tələb olunmayan müəyyən müddəə irəli sürməzlərsə iş daha da çətinləşir. Axı hər bir mühakimə və hər bir sübut yalnız belə alınır, çünki əgər onlar heç bir müddəə irəli sürməzlərsə fikir mübadiləsinə və ümumiyyətlə mükəlliməni mümkün edirlər. Oudur ki, belə şəxslərə qarşı sübutdan istifadə etməklə mübahisə etmək olmaz. Amma [başqalarından] onlara çatan çətinliklər üzündən şübhə etdiklərini söyləyənlərə qarşı asanca etiraz etmək və onlarda yaranan şübhəni aradan qaldırmaq asandır. Bu, deyilənlərdən də aydındır.

Belə ki, eyni bir şey haqqında bir-birinə zidd olan mühakimələr eyni bir vaxtda həqiqi ola bilməzlər; belə əksliklər də ola bilməz, çünki hər bir əkslik haqqında məhrum etmə əsasında danışılır. Bu əksliklərin təriflərini onların başlanğıclarına çatana qədər xırdalanarsa aydın olar.

Bu qayda ilə [əksliklər arasında] heç bir aralıq pillədən də danışmaq olmaz. Əgər haqqında danışılan predmet ağdırsa, onda onun nə ağ, nə qara olmadığını desək, onda yalan danışmış olarıq, çünki belə çıxır ki, o predmet nə ağdır, nə ağ deyil; gerçəkdən də

birlikdə götürülən [əksliklərdən] yalnız biri predmetə münasibətdə həqiqi olacaq, digəri isə ağa əks olacaq.

Beləliklə, əgər həm Heraklitin, həm Anaksaqorun rəyi qəbul edilərsə doğru danışmaq mümkün olmaz; bu halda eyni bir predmet haqqında bir-birinə əks mühakimələr söyləmək mümkün olar. Doğrudan da, əgər [Anaksaqor] hər şeydə hər şeyin hissəsi vardır deyirsə, onda o bununla demiş olur ki, hər bir şey şirin olduğu qədər də acıdır (bütün digər əksliklərə münasibətdə də bu cür alınır), çünki onun məntiqinə görə hər şeydə hər şey imkan halında da gerçklidə də, həm də ayrıca olur. Eləcə də mühakimələrin hamısı yalan yaxud həqiqi ola bilməzlər, bu o səbəbdən mümkün deyil ki, belə müddəadan irəli gələn başqa çətinliklər də çoxdur və ona görə ki, əgər bütün mühakimələr yalandırsa, onda onu təsdiq edənin özü də düzgün danışmur, amma əgər bütün mühakimələr həqiqidirsə, onda onların hamısının yalan olduğu müddəası yalan olmayacaq.

Yeddinci fəsil

Hər bir elm ona aid olan predmetlərin başlanğıclarını və səbəblərini axtarır, məsələn, həkimlik, gimnastika və qalan elmlərin hamısı – yaradıcılıq haqqında elm, riyaziyyat və i.a. Onların hər biri müəyyən cinslə məhdudlaşaraq onunla göz qabağında və mövcudluq kimi məşğul olur, ancaq onunla mahiyyət olduğu üçün məşğul olmur; ancaq mahiyyətlə o elmlərlə yanaşı başqa bir elm də məşğul olur. Adları çəkilən elmlərə gəlincə, onların hər biri öz predmetini nə cürsə dərk edərək hər bir cinsdə qalanlarını da az-çox sübut etməyə can atır. Predmeti isə bəzi elmlər hissi qavrayışım köməyiylə, başqaları – predmeti müqəddimə kimi qəbul edərək dərk edirlər. Ona görə də bu cür yönəlmədən o da aydın olur ki, predmetin mahiyyətinə və varlığına münasibətdə sübut yoxdur.

Amma təbiət haqqında təlim mövcud olduğundan, aydın olur ki, o fəaliyyət haqqında elmdən də, yaradıcılıq haqqında elmdən də fərqlidir. Yaradıcılıq haqqında elm üçün hərəkətin başlanğıcı yaradılan yox, yaradıcı şəxsdir və bu da ya sənətdir, ya da hansısa başqa bir qabiliyyət yəni yaradıcılıq qabiliyyəti. Fəaliyyət haqqında elmdə də bunun kimi, hərəkət həyata keçirilən fəaliyyətdən yox, onu həyata keçirən şəxsdən başlanır. Təbiət haqqında təlim isə hərəkətin başlanğıcı hərəkət edənin özündə olanla yəni təbiətlə

məşğul olur. Beləliklə, aydındır ki, təbiət haqqında təlim nə fəaliyyət haqqında, nə yaradıcılıq haqqında elm olmayıb nəzəri elmdir (axı o bu elmlərdən hansısa birinə hökmən aid edilməlidir). Amma hər bir elm öz predmetini necə olur olsun dərk etməli və onun mahiyyətinə başlanğıc kimi baxmalı olduğundan təbiət haqqında fikir yürüdənin öz təriflərini necə verməli olduğu və şeyin mahiyyətinin tərifini necə götürməli olduğu diqqətdən kənar qalmamalıdır: bəlkə o tərifləri «fındıqburun» yaxud «ayriburun» təriflərinin verildiyi üsuluna uyğun olaraq verməlidir? Doğrudan da «fındıqburun» tərfi predmetin materiya ilə birliyində, «ayriburun», tərfi isə – materiyasız göstərilmişdir. Çünki fındıqburunluq burunda olur, ona görə də fındıqburunluq haqqındakı fikir burun haqqındakı fikirlə əlaqəlidir: axı fındıqburun – əyilmiş burundur. Ona görə də aydındır ki, bədəni, gözləri və bədənin başqa hissələrini hər zaman materiya ilə əlaqədə götürmək lazımdır.

Özlüyündə bir mahiyyət və ayrıca mövcud olan mahiyyət haqqında elm mövcud olduğundan onun da təbiət haqqında təlim, yoxsa başqa bir elm olduğu araşdırılmalıdır. Bir tərəfdən təbiət haqqında təlimin predmeti – hərəkətinin başlanğıcı özündə olandır, digər tərəfdən – riyaziyyat nəzəri elmdir və dəyişməz, ancaq ayrıca mövcud olmayan predmetlərlə məşğul olur. Deməli, ayrıca mövcud olan və hərəkətsiz olan predmetlə, əgər belə mahiyyət varsa mən ayrıca mövcud olan və hərəkətsiz olanı nəzərdə tuturam və onu göstərməyə çalışıram – onunla göstərilən elmlərin (**təbiət haqqında təlim və riyaziyyat – T.A.**) hər ikisindən fərqli bir elm məşğul olur. Əgər mövcud olanlar arasında belə bir mahiyyət varsa, onda burada hər halda bir ilahi mahiyyət olmalıdır və o birinci və ən başlıca başlanğıc olacaq. Odur ki, üç nəzəri elmin olduğu bəllidir: təbiət haqqında təlim, riyaziyyat və ilahi mahiyyət haqqında elm. Bu nəzəri elmlər ali elmlər, onların arasında isə sonuncu ən ali elmdir, çünki o mahiyyətlər arasında daha mötəbər sayılan predmetlə məşğul olur; hər bir elmin ali və ibtidai olması isə onun dərk etdiyi predmetin [dəyərindən] asılıdır.

Burada da şübhə yarana bilər ki, özlüyündə mahiyyət haqqında elmi ümumi elm saymaq lazımdır ya yox. Doğrudan da, hər bir riyazi elm müəyyən bir cinslə məşğul olur, amma ümumi riyaziyyat onların hamısının əsasında durur. Əgər təbii mahiyyətlər – mahiyyətlər arasında birinci olsaydı onda təbiət haqqında təlim də elmlər arasında birinci elm olardı. Əgər ayrıca və hərəkətsiz

başqa təbii və mahiyyət varsa onda onun haqqında elm də başqa olmalıdır və o təbiət və ümumi haqqında birinci təlim olmalıdır, çünki o birincidir.

Səkkizinci fəsil

Mahiyyət ümumiyyətlə müxtəlif mənalar daşdığına, onlardan biri də təsadüfi mahiyyət olduğuna görə, ilk öncə bu mənada mahiyyəti gözdən keçirmək lazımdır. Bizə qədər gəlib çatmış sənətlərdən heç birinin təsadüflə məşğul olmadığı aydındır. Məsələn, tikmək sənəti evin gələcək sakinlərinin hansı təsadüfi şəraitlə qarşılaşacaqları (məsələn, bu evdə çətinliklər içində yaxud əksinə yaşayacaqları) ilə məşğul olmur, toxuculuq, çəkməçilik və aşıpazlıq sənətləri də onun kimi təsadüflərlə məşğul olmur; bu sənətlərdən hər biri yalnız özünə aid olanla yəni öz məqsədlə məşğul olur. Elm sənətdə savadlı olan dildə də məlumatlıdır sualını və ya sənətdə təcrübəli adam dil sahəsində də təcrübəli olmuşdurmu, əvvəlcə nail olmadığı bu iki sahədə də bacarıqlı olacaqmı yaxud bacarıqlı olmuşdurmu suallarını da qoymur; bu cür sualları hamılıqla qəbul olunan elmlərdən heç biri araşdırmır, onları yalnız sofistika araşdırır; təkcə sofistika təsadüflərlə məşğul olur, ona görə də Platon sofist qeyri-varlıqla¹ məşğul olmaqla vaxt keçirir deyərəkən haqlı idi. Əgər keçicinin yaxud təsadüfinin nə olduğunu anlamağa çalışsaq onda təsadüflər haqqında elmin olmadığı aydınlaşar.

Biz nəyin haqqında desək ki, mövcuddur o ya zərurət olaraq daimi mövcuddur (bu zorakılıq anlamında olan zərurət yox, sübut zamanı müraciət etdiyimiz zərurətdir)² ya əksər hallarda, ya az-az hallarda, zərurət olaraq deyil, düşəndən-düşənə mövcud olur; məsələn ən isti yay günlərində soyuqlar başlaya bilər, ancaq soyuq heç də həmişə və zərurətdən və əksər hallarda deyil, təsadüfən baş verir. Belə ki, təsadüf və ya keçici – odur ki, doğrudan baş verir, olur, ancaq hər zaman yaxud əksər hallarda və zərurət olaraq baş vermir. Beləliklə, təsadüfün və ya keçici olanın nə olduğu deyildi, onun haqqında elmin niyə olmadığı da aydındır: axı hər bir elm daim yaxud əksər hallarda mövcud olanı tədqiq edir, halbuki, təsadüf elmlərdən heç birinə məxsus deyil.

Təsadüfi mövcud olanın yaxud mahiyyətin başlanğıcları və səbəblərinin özlüyündə mövcud olan mahiyyətin başlanğıcları və səbəbləri kimi olmadığı aydındır: əks halda hər şey zərurət kimi baş verərdi. Əgər bir şey başqası, bu başqası isə – üçüncü var olduqda

mövcud olursa, bu üçüncü isə – təsadüfən yox, zərurət olaraq mövcuddursa, onda onun səbəbi olduğu şey də zərurət olaraq mövcud olacaq və bu proses səbəblə yaradılan sonuncu nəticəyə² qədər davam edir; amma halbuki o zənnə görə təsadüfdür. Yoxsa hər şey zərurət olaraq mövcud olardı və baş verənlər arasında bu və ya başqa cür baş verəcək olmanın baş verməsi və yaranmaq yaxud yaranmamaq və ya baş vermək yaxud baş verməmək imkanı aradan qaldırılmış olardı. Əgər hətta səbəbi mövcud olan kimi yox, təşəkkül tapan kimi təsəvvür etsək belə, onda yenə həmmən mənərə alınar, yəni hər şey zərurət kimi baş verərdi. Günəş sabah tutulacaq, əgər filan hadisə baş verərsə, filan hadisə baş verəcək, filan hadisə baş verərsə, sonuncu hadisə isə baş verəcək, əgər hansısa bir hadisə baş verərsə; bu yolla da bu gün və sabah arasında daim zaman kəsiyi əldə edərək, artıq nə zamansa mövcud olana gəlib çatacaqsan; və bir halda ki, o vardır, onda ondan sonra baş verəcək olanların hamısı zərurət olaraq baş verəcək; sanki hər şey zərurət olaraq baş vermişdir.

Həqiqi anlamda və təsadüfi anlamda mahiyyətə gəlincə, onlardan birincisi fikirdəki əlaqələrə əsaslanır və onun bir halıdır; ona görə də belə mahiyyət üçün yox, [fikirdən] kənarında və ayrıca mahiyyət üçün başlanğıc axtarırlar; ikinci isə – mən təsadüfi olanı nəzərdə tuturam – zəruri deyil, qeyri-müəyyəndir; onun səbəbləri də hər cür ardıcılıqdan məhrumdur və sayı da qeyri-müəyyəndir.

Təbii yolla yaxud niyyət sayəsində yaranan bir şey nəyinsə naminə yaranır. Şərait isə ondan təsadüf baş verdikdə olur. Axı bir mövcudluq özlüyündə digəri – təsadüfi mövcud olduğu kimi, səbəblə də məsələ o cürdür. Şərait isə – təsadüfi, nəyinsə naminə öz seçimi üzrə baş verəndəki səbəbdir. Odur ki, şərait və niyyət, eyni bir sahəyə aiddir; axı niyyət olmadan seçim gerçəkləşməz. Şəraitə görə baş verməli olanın baş verməsinin səbəbləri isə qeyri-müəyyəndir. Odur ki, şəriti insanlar öncədən təsəvvürlərinə gətirə bilməzlər və o təsadüfi səbəbdir, daha doğrusu o heç nə üçün səbəb deyil. Şərait əlverişli yaxud əlverişsiz o zaman olur ki, işin gedişi yaxşı yaxud pis olur; uğur yaxud uğursuzluq isə – nailiyyət yaxud nailiyyətsizlik böyük olduqda olur. Beləliklə də təsadüfi yaxud keçici olan heç nə özlüyündə mövcud olandan birinci olmadığı üçün onun səbəbləri də birinci deyil. Əgər şərait və niyyətsizlik⁴ dünyanın səbəbi olsaydı, onda [hər halda] ağıl və təbiət onların birinci səbəbi olardı.

Doqquzuncu fəsil

Predmetlərdən biri yalnız gerçəklikdə olan müəyyən bir şey və ya kəmiyyət yaxud [mövcudluğun] başqa bir qismindən, başqası-
imkanda, bir başqası imkanda və gerçəklikdə mövcuddur. Hərəkət isə şeylərlə yanaşı olmur, çünki dəyişiklik daima mövcudluğun müxtəlif qisimlərlə əlaqədar baş verir və onlar üçün elə bir ümumi yoxdur ki, onlardan heç birinə məxsus olmasın. Hər bir [mövcudluq] həmişə iki cür məxsusdur (məsələn, «müəyyən bir şey» - bir tərəfdən formadır, digər tərəfdən – ondan məhrum olma, keyfiyyətlə də iş eynilə o cürdür - biri ağıdır, o biri qaradır, kəmiyyətə münasibətdə – biri ucadır, biri alçaq, yaxud biri ağır, biri yüngüldür); belə ki, hərəkətin və dəyişənliyin növləri mövcudluğun¹ növlərinin sayı qədərdir. Amma hər bir cins üzrə imkan halında olan mövcudluq və gerçək mövcudluq ayrıldığı üçün, mən hərəkət dedikdə özlüyündə imkanda mövcud olanın gerçəkləşməsinə düşünürəm. Söylədiyimizin doğru olduğu bax onunla təsdiqlənir: tikiləcək bir tikilini özlüyündə necə düşünürüksə o cür gerçəkləşirsə, tikilirsə – bu² tikintidir. Təlim, müalicə, üzgüçülük qocalıq, kamilləşmək haqqında da bunu demək olar. Hərəkət isə nə öncə, nə də sonra, yalnız gerçəkləşmədə baş verir. Belə ki, hərəkət imkanda olanın³ gerçəkləşməsi zamanı hərəkətə gətirilə bildiyi üçün onun gerçəkləşməsidir. Deməli, «bir halda» ki, imkanda olan hərəkətə gətirilə bildikdə gerçəkləşir, onda mən «bir halda ki», sözünü bax hansı anlamda işlədirəm: mis imkan halında olan abidədir; lakin misin gerçəkləşməsi, bir halda ki, o misdir, deməli, hərəkət deyil. Axı mis olmaq və imkanda olan nəsə olmaq eyni deyildir, çünki əgər onlar sadəcə tərifi görə eyni olsaydı [özlüyündə] misin gerçəkləşməsi bir hərəkət olardı. Amma onlar eyni olmadığı [söhbət əksliklər haqqında getdikdə aydın olur: sağlam olmaq imkanı və xəstə olmaq imkanı – eyni deyildir, əks halda sağlamlıq və xəstəlik eyni olardı; halbuki sağlam yaxud xəstə olan substratın rütubət yaxud qan olması eynidir]. Amma boya və görünən eyni olmadığı kimi rütubət və qan⁴ da eyni olmadığından hərəkət də özlüyündə mümkün olanın gerçəkləşməsidir. Beləliklə aydındır ki, hərəkət bu gerçəkləşmədən ibarətdir və hərəkət gerçəkləşmə olduqda (nə ondan öncə nə də sonra) baş verir. Çünki hər bir şey gerçəkləşməkdə ola da, olmaya da bilər, məsələn, tikilə

bilən bir şey tikilə bilər; və tikilə bilən gerçəkləşməsi tikilməkdir. Doğrudan da, gerçəkləşmə – ya tikintidir, ya qurulma. Ancaq tikinti, quruluş varsa, artıq tikilməli olan yoxdur. Deməli, gerçəkləşmə tikintidən ibarət olmalıdır, tikinti, isə bir hərəkətdir. Bunu başqa hərəkətlərin hamısı haqqında demək olar.

Deyilənlərin doğru olduğu isə hərəkət haqqında başqalarının dediklərindən, həmçinin onun başqa cür müəyyənləşdirilməsinin çətinliyindən [də] aydın olur. Doğrudan da, hərəkəti başqa cinsə aid etmək olmaz – bu onun haqqında söylənilənlərdən görünür: bəziləri⁵ onu başqa, qeyri-bərabərlik və qeyri-varlıq adlandırır, lakin qeyd olunanlardan heç biri zərurətlə hərəkətə gətirilmir, eləcə də onlara keçid və ya onlardan keçid onlara əks olana və ya onlara⁶ əks olandan artıq dərəcədə baş vermir. Hərəkətin buraya aid edilməsinin səbəbi isə odur ki, o nə isə qeyri-müəyyən görünür cüt-cüt yerləşmiş əksliklərdən birinin başlanğıcı qeyri-müəyyəndir o səbəbdən ki, onların məhrum olma xassəsi vardır. Doğrudan da, bu başlanğıclardan heç biri müəyyənləşməmiş deyil, belə keyfiyyətlərdən heç biri mahiyyətin qalan cinslərinə də məxsus deyil. Hərəkətin qeyri-müəyyən görünməsinin səbəbi isə, ondan ibarətdir ki, onu nə mövcudluq imkanına, nə mövcud gerçəkliyə aid etmək olmaz: axı imkanda olan kəmiyyət də gerçəklikdə olan kəmiyyət kimi zərurət olaraq hərəkətə gətirilmir və doğrudur, hərəkət bir gerçəkləşmədir, ancaq bitməmiş gerçəkləşmədir; bunun səbəbi odur ki, gerçəkləşməsi hərəkət olan imkandakı mövcudluğun başa çatmamasındadır. Odur ki, hərəkətin nə olduğunu dərk etmək çətinidir: onu ya məhrum etməyə, ya imkana, ya sadəcə gerçəkləşməyə aid etmək lazımdır, halbuki, bundan heç bir təsəvvür hasil olmur. Belə ki, hərəkət söylədiyimiz kimi gerçəkləşmə, həm də göstərilən anlamda⁷ gerçəkləşmədir; bu gerçəkləşməni anlamaq, doğrudan da çətinidir, ancaq tamamilə mümkündür.

Hərəkətin hərəkət edəndə olduğu is aydındır, çünki hərəkət hərəkət edən vasitəsilə gerçəkləşmədir. Hərəkətə gətirənin fəallığı (enerqia) isə [hərəkət edəndə] başqa deyildir, çünki hərəkət həm hərəkət edən, həm də hərəkətə gətirənin gerçəkləşməsidir; doğrudan da, hərəkətə gətirən özünün buna qabil olması sayəsində onu edə bilər, hərəkətə gətirən isə hərəkət edəni fəallığı sayəsində hərəkətə **gətirir**, ancaq hərəkətə gətirənin fəallığı hərəkətə gətirilmə münasibətdə olur, belə ki, birdən ikiyə və ikidən birə məsafə bir olduğu, eləcə də yoxuş və eniş arasında (onların varlığı bir olmasa

da) bərabər olduğu kimi hərəkətə gətirənin və hərəkətə gətirilənin fəallığı da bərabər dərəcədədir⁸.

Onuncu fəsil

Hüdüdsuz – ya sonuna gedib çatılması mümkün olmayandır, çünki o təbiətə sonu olmayan və keçilməzdir (səs görünməz olduğu kimi), ya odur ki, keçilməsi mümkün deyil yaxud keçib sonuna çatmaq olmaz, ya da hüdudu olmalıdır, ancaq əslində yoxdur. Ondən başqa, bir şey əlavə edilməklə və ya çıxılmaqla¹ bağlı olaraq yaxud onların hər ikisinə birlikdə münasibətdə hüdüdsuz ola bilər. Hissi qavranılan predmetlərdən ayrılıqda hüdüdsuzluq ola bilməz. Axı o kəmiyyət və çoxluq deyilsə və hüdüdsuzluğun özü onun (**hissi qavranılmanın – T.A.**) mahiyyətdirsə və təsadüfi bir şey deyilsə, onda o bölünməz olacaqdır, çünki bölünən ya kəmiyyətdir ya da çoxluq. Ancaq əgər o bölünməzdirsə, onda o yalnız səsin görünməz² olduğu anlamında hüdüdsuz deyildir. Lakin onlar³ hüdüdsuz haqqında bu anlamda danışırlar və biz onu sona qədər keçilməz olan anlamında axtarıyıq. Sonra, əgər hüdüdsuzluq xassəsinə malik ədəd və kəmiyyət özlüyündə mövcud deyilsə hüdüdsuzluq özlüyündə necə mövcud ola bilər? Əgər o bir təsadüfdürsə, onda görünməz olan nitqin elementi ola bilmədiyi kimi – halbuki, səs görünməzdir – hüdüdsuzluq da predmetin elementi ola bilməz. Hüdüdsuzluğun gerçəklikdə mövcud ola bilmədiyi isə – aydındır. Çünki əks təqdirdə onun götürdüyümüz hər bir hissəsi də hüdüdsuz olardı: axı əgər yalnız hüdüdsuz mahiyyətdirsə və hansısa bir substratdan xəbər vermirsə, onda hüdüdsuz və hüdüdsuzluq eynidir. Belə ki, o ya bölünməzdir, ya da əgər hissələrə bölünəndirsə hüdüdsuzluqlara bölünür. Lakin eyni bir şeyin hüdüdsuzluqlar çoxluğundan ibarət olması mümkün deyil (axı havanın hissəsi hava olduğu kimi, əgər hüdüdsuzluq mahiyyət və başlanğıcdırsa, onda onun hissəsi də hüdüdsuzluq olacaq). Deməli, o hissələrə bölünmür – yəni bölünməzdir. Digər tərəfdən, gerçəklikdə mövcud olan hüdüdsuzluğun bölünməz olması mümkün deyil (çünki bu halda o hökmən bir kəmiyyət olmalıdır). Deməli, hüdüdsuzluq şeyə yalnız təsadüfi məxsus olur. Ancaq, əgər belədirsə, onda, artıq deyildiyi kimi⁴, o başlanğıc ola bilməz və keçici xassəyə (**hüdüdsuzluğa – T.A.**) malik olan [məsələn] hava və ya cüt ədəd başlanğıc olacaq. Bu baxış ümidir. Hissələrlə qavranılan şeylərin arasında hüdüdsuzun olmadığı

bax, nədən aydın olur. Əgər tərifə görə cisim səthi yönümdən məhdudlaşdırsa, onda nə hissələrlə qavranılan, nə də ağılla dərk edilən hüdüdsuz cisim ola bilməz; ayrıca və hüdüdsuz ədəd də mövcud ola bilməz, çünki ədəd odur ki, sayı⁵ var, sayılındır. Ancaq əgər təbiət haqqında təlimə⁶ söykənsək, bunu aşağıdakından görmək olar. Hüdüdsuz nə sadə, nə də mürəkkəb ola bilməz. Əgər elementləri [növləri] kəmiyyətcə məhduddursa, onda hüdüdsuz mürəkkəb cisim ola bilməz. Doğrudan da, onun əks [elementləri] bir birinə bərabər olmalıdır və onlardan heç biri hüdüdsuz olmamalıdır: axı əgər iki cisimdən⁷ birinin qabiliyyəti az-acıq da olsa [o birini qabiliyyətdən] geri qalarsa, onda məhdud olan tərəf hüdüdsuz olan tərəflə məhv edilmiş olar. Hər bir cismin hüdüdsuz olması isə mümkün deyil, cisim bütün istiqamətlərdə uzunluğa malik olduğundan bu cisim bütün istiqamətlərdə hüdüdsuz olacaq. Amma əgər, bəzilərinin⁸ təsdiq etdikləri kimi, hüdüdsuz özünün yaratdığı od və ya başqa elementlərlə yanaşı mövcuddursa, onda o tək və sadə də ola bilməz (elementləri ilə yanaşı mövcud olan cisimlər mövcud deyil, çünki hər bir şey nədən ibarətdirsə ona da parçalanır, sadə cisimlərlə⁹ yanaşı isə belələri yoxdur). Doğrudan da bu elementlərdən hər hansı birinin hüdüdsuz olmadığı bir yana qalsın, heç onların məcmusu da, məhdud olsa belə, Heraklitin hər şey bir vaxtda od olacaq müddəasının əksinə olaraq, bu elementlərdən heç biri olması mümkün deyil. Burada da təbiət haqqında fikir yürüdənlərin elementlərlə yanaşı hesab etdikləri təkə bağlı dəlili tətbiq etmək olar, çünki hər şey əks haldan [bu hala], məsələn, istilikdən soyuqluğa çevrilir.

Ondən başqa, hissələ qavranılan cisim haradasa da olur və təmin, məsələn torpağın və [onun hər bir] hissəsinin yeri eynidir; odur ki, əgər belə cisim [tama] oxşayırsa o hərəkətsiz olacaq yaxud daim bir yerdən başqa yerə daşınacaq, bu isə mümkün deyil (doğrudan da niyə o yuxarıda yox aşağıda yaxud hər hansı başqa yerdə olmasın? Məsələn, bu torpaq kəmasındırsa hara hərəkət edəcək və ya harada dayanacaq? Axı onunla həmcins olan cisim hüdüdsuzdur; ona görə də o bütün bu yeri [eyni dərəcədə] tutacaqmı? Tutacaqsə necə? Bu halda onun sükunəti və hərəkəti necə olacaq? O ya hər yerdə sükunətdə olacaq – deməli hərəkət etməyəcək ya da hər yerdə hərəkətdə olacaq – deməli, sükunətdə olmayacaq).¹⁰ Amma əgər tam müxtəlif xassələrə malikdirsə, onda onların yeri də müxtəlifdir və birinci tam cisim tək olmayacaq,

yalnız [öz hissələrimin] bir-brilə əlaqəsi vasitəsilə tam olacaq; ikincisi, bu cismin hissələri növçə ya məhdud ya da hüdudsuz olacaq. Onlar məhdud ola bilməzlər (əks halda hüdudsuz olduğundan hissələrindən bəziləri məsələn od, su hüdudsuz olacaq, bəziləri yox, belə [hüdudsuz element] isə əks [elementlərin] məhvi olarda; əgər hissələr - [növcə] hüdudsuz və sadədirlərsə, məkan da [ədədə görə]¹¹ məhduddursa, onda tamın da məhdud olması zəruridir.

Ümumiyyətlə isə əgər hər bir hiss ilə qavranılan¹² cisim ya ağır ya da yüngüldürsə, onda hüdudsuz cismin və [eyni zamanda] cisimlər üçün [müəyyən] yerlərin mövcud olması ümumiyyətlə mümkün deyil: belə cisim ya ortaya, ya da yuxarıya keçərdi, halbuki, hüdudsuzun – ya bütövlükdə, ya da onun yarısının – bu hərəkətlərdən birinə məruz qalması mümkün deyil. Sən onu necə bölə bilərsən? Hüdudsuzun biri yuxarıda, o biri aşağıda yaxud yanda və ortada necə ola bilər? Sonra, hər bir hiss ilə qavranılan cisim hansısa yerdə olur, belə yerin də – altı¹³ növü vardır, halbuki onların hüdudsuz cisimdə olması mümkün deyil. Ümumiyyətlə isə, əgər hüdudsuz yer ola bilməzsə, onda hüdudsuz cisimlər də ola bilməz: yer tutan cisim haradasa olur, bu da onun ya yuxarıda, ya aşağıda, yaxud başqa bir istiqamətdə olması deməkdir və onlardan hər biri də bir hüdudsuzluqdur.

Lakin, kəmiyyətə, hərəkətə və zamana aid edilən hüdudsuzluq vahid təbiət anlamında eyni deyildir, onlar əvvəlkinə münasibət vasitəsilə, məsələn, hərəkət hərəkətin yaxud dəyişkənliyin və ya böyümənin kəmiyyətinə münasibət vasitəsilə, zaman isə-hərəkətdən asılı olaraq [hüdudsuz kimi] göstərilir.

On birinci fəsil

Dəyişən şeylərdən bəziləri təsadüfən dəyişilir, məsələn, savadlı adamın gəzintiyə çıxması kimi, bir başqası haqqında isə qeydsiz-şərtsiz təsdiq edirlər ki, o dəyişilir, ona görə ki, onda nəşə dəyişilir – məsələn, hissələri dəyişilən hər şey (bədən sağalır ona görə ki, gözlər sağalır); həmçinin özlüyündə, əzəli dəyişən şeylər də vardır, belələrinə öz-özünə dəyişilən şeylər aiddir. Hərəkətverici şeylərlə də məsələ eynilə bu cürdür; yəni hərəkətverici ya təsadüfən hərəkət etdirir ya hissələrindən hansısa biri ilə, ya da öz-özünə hərəkət etdirir. Birinci hərəkətverici də mövcuddur; hərəkətə gətirilən də

vardır, sonra, hərəkət edən hərəkət etdiyi zaman hərəkət ondan başlanır və ona yönəlir. Hərəkət edənin hərəkətinin yönəldiyi formalar, durumlar və yer isə hərəkətsizdir, məsələn bilik və istilik kimi: istilik hərəkət yox, istinmədir. Təsadüfi baş verməyən dəyişiklik hər şeydə yox, əksliklərdə, onların aralıq həlqəsində və biri digərinə zidd olanda baş verir. Bunun belə olduğu məlumatlarla təsdiq edilir.

Dəyişikliyə məruz qalan isə bir substratdan digərinə yaxud substrat olmayandan başqa substrat olmayana yaxud substrat olandan substrat olmayana yaxud substrat olmayandan substrat olana dəyişilir (substrat deyəndə, burada mən təsdiq nitqi ilə ifadə olunanı düşünürəm). Belə ki, dəyişikliyin üç növü zəruridir, çünki substrat olmayandan substrat olmayana dəyişiklik dəyişiklik deyil: burada nə əksliklər var nə də ziddiyyət, ona görə ki, burada heç bir qarşıdurma yoxdur. Ziddiyyət üzrə substrat olmayandan substrat olana dəyişiklik törənmədir, amma əgər dəyişiklik mütləq baş verirsə törənmə də mütləqdir, yox əgər müəyyən bir şey dəyişilirsə, yaranma da müəyyən¹ bir şeydən ibarət olacaq; substratdan substrat olmayana dəyişilmə isə məhivədir. Həm də dəyişiklik mütləq, şərtsiz baş verirsə, məhivə olma da mütləqdir, amma dəyişilən müəyyəndirsə, onda məhivə olan da o olacaq. Belə ki, əgər qeyri-varlıq haqqında bir neçə anlamda danışılırsa, onda nə [fikirlərin] düzgün əlaqələndirilməsi yaxud haçalanması üzündən, nə də ümumiyyətlə varlığa əks olan, imkanda [varlıq] anlamında qeyri-varlığın hərəkəti mümkün sayılmır (doğrudur, ağ-olmayan yaxud xeyir olmayan da təsadüfən hərəkətə gətirilə bilər: axı ağ-olmayan-insan ola bilər; ancaq o şey ki, heç bir anlamda müəyyən deyil, o heç cür hərəkətə yol vermir, çünki [özlüyündə] qeyri-varlıq hərəkətə yol vermir). Əgər bu belədirsə, onda yaranma da hərəkət ola bilməz, axı yaranan [hələ] mövcud olmayandır: onu təsadüfi yaranma saysalar da, hər halda belə deyilməsi düzgündür ki, mütləq, şərtsiz anlamda yaranana qeyri-varlıq məxsusdur. Sükunət haqqında da bunları eynilə demək olar. Bu çətinliklərə o da əlavə olunur ki, hərəkətdə olan hər şey hansısa bir yerdə olur, qeyri-varlıq isə yer tutmur: axı əks təqdirdə o bir yerdə olardı. Şübhəsizdir ki, məhivə olma da hərəkət deyil, çünki hərəkətə hərəkət yaxud sükunət əksdir, halbuki, məhivə olma yaranmaya əksdir. Ancaq hər bir hərəkət bir dəyişkənlik olduğundan, dəyişikliyin isə yuxarıda göstərilən üç növü

olduğundan, bu dəyişikliklər arasında yaranma və məhv olmaya aid olanlar isə hərəkət olmadığından bu ziddiyyət üzrə baş verən dəyişiklikdir. Yalnız bir substratdan digər substrata dəyişkənliyi hərəkət kimi qəbul etmək zəruridir. Substratlar isə ya bir-birinə əksdirlər, ya da aralıq mərhələdir, çünki məhrum olmanı, məsələn: çılpaq, kor, qaramı da əkslik adlandırmaq və təsdiq etmək olar.

On ikinci fəsil

Əgər kateqoriyalar mahiyyətə, keyfiyyətə, yerə (məkana), təsirə və məruz qalmaya, münasibətə və kəmiyyətə bölünürsə, onda üç növ hərəkət olmalıdır: keyfiyyət üçün, kəmiyyət üçün və məkan üçün. Mahiyyətə münasibətdə hərəkət¹ yoxdur, çünki mahiyyətə əks olan heç nə yoxdur; münasibət üçün də hərəkət yoxdur (çünki iki [əlaqələndirilmiş hissələrdən] birinin dəyişilməsilə o birinin dəyişilməsi gerçəkliyə tam uyğundur, çünki onların hərəkəti keçicidir²); eləcə də nə təsir edən, nə məruz qalan, nə hərəkətə gətirən, nə hərəkətə gətirilən üçün hərəkət yoxdur, çünki nə hərəkətin hərəkəti, nə yaranmanın yaranması, nə də ümumiyyətlə dəyişkənliyin dəyişkənliyi var. Doğrudan da, hərəkətin hərəkəti iki cür ola bilər: [1] hərəkət ya substrat kimi (insan ağbənizlikdən qarabuğdayılığa dəyişildikdə hərəkət etdiyi kimi) götürülsəydi, çünki bu tərzdə də hərəkət istidən yaxud soyuqdan ibarət olardı, yaxud yerini dəyişər yaxud böyüyərdi; [2] ya hərəkətin hərəkəti hansısa başqa bir substratın dəyişkənliyinin bir növündən başqa növünə keçməsi demək olardı, məsələn, insanın xəstəlikdən sağlamlığa keçməsi kimi. Ancaq təsadüfi keçid nəzərə alınmazsa, bu da mümkün deyil. Çünki hər bir hərəkət bir substratdan digərinə dəyişilmədir (yaranma və məhv olma da eynilə belədir; ancaq onlar nə cürsə bir-birinə əks olan dəyişkənliklər, hərəkət isə – başqa cür dəyişkənlikdir³. Deməli, [bu halda]⁴ insan eyni bir vaxtda sağlamlıqdan xəstəlik durumuna, xəstəlikdən isə sağlamlıq durumuna keçərdi. Lakin, aydındır ki, əgər insan xəstələnərsə, onda o dəyişkənliyin başqa növünə keçəcəkdir (axı sükunətdə də qala bilər)⁵, həm də hər dəfə dəyişkənliyin zəruri növünə keçəcəkdir; o dəyişkənlik isə nədənsə bir başqa nəyə dəyişkənlik olacaq; çünki o əks dəyişkənlik – sağalmadan ibarət olacaq, amma o məsələn, xatırlamadan unutmağa keçilməsi kimi təsadüfi

olacaq, ona görə ki, bunun baş verdiyi varlıqda dəyişkənlik, bəzən biliklə, bəzən sağlamlıqla⁶ bağlı olaraq baş verir.

Sonra, əgər dəyişkənliyin dəyişkənliyi və yaranmanın yaranması olsaydı, onda bu sonsuzluğadək uzanardı. Şübhəsizdir ki, əgər sonradan yaranan yaranırsa öncə yaranmış da yaranardı. Məsələn, əgər yaranma bir zaman mütləq yaranmışdırsa, onda o zaman yaranan da mütləq yaranardı, çünki o şey ki, mütləq, şərtsiz yaranır, o hələ olmamışdır, yoxdur, ancaq artıq yaranmalı olan [bu] şey kimi qərarlaşmışdır. O da [həmçinin] nə zamansa yaranmışdır, çünki o zaman o hələ belə [qərarlaşmamışdı]. Amma sonsuzluq sırasında birinci olmadığından, burada da birinci olmayacaq, çünki onunla yanaşı olan da olmayacaq. Beləliklə, heç nə yarana, hərəkət edə, dəyişilə bilməzdi. Ondan başqa, [bu halda] eyni bir şey həm əks hərəkətə, sükunətə, eləcə də yaranmaya və məhv olmağa [eyni cür] məruz qalacaq, ona görə də yaranan bir şey yaranacağı anda məhv olardı: axı o nə [ancaq] yaranmalı olduqda, nə də sonradan⁷ məhv edilə bilməz, çünki yalnız mövcud olan məhv edilə bilər⁸. Sonra yarananın və dəyişilənin əsasında materiya durmalıdır. Bu nə materiya olacaq? Bədən və ruh öz keyfiyyətlərində dəyişildikləri kimi baş verən hərəkət yaxud yaranma nədir?⁹ Ondan başqa da, bədən və ruh nəyə doğru hərəkət edir? Axı hərəkət [ümumiyyətlə]¹⁰ hərəkətdən ibarət yox, bir şeyin nədən, nəyə doğru hərəkət etməlidir. Bu hərəkət bəs necə olacaq? Axı təlimin təlimi olmadığı kimi yaranmanın da yaranması yoxdur.

Həm də mahiyyətin, əlaqənin, təsirin və məruz qalmanın hərəkəti olmadığı üçün bircə onu demək qalır ki, hərəkət keyfiyyət, kəmiyyət və «harada» (məkan – T.A.) üçündür (çünki onların hər birinin əksliyi vardır); amma mən mahiyyətə məxsus olan keyfiyyəti nəzərdə tuturam (axı növ fərqi də keyfiyyətdir), o keyfiyyəti nəzərdə tuturam ki, dəyişilə biləndir (o mənada da bir şeyin məruz qalmasından danışılar) və ya məruz qalma keyfiyyətidir.

Hərəkətsiz isə – odur ki, ümumiyyətlə hərəkətə gətirmək mümkün deyil, həm də odur ki, təbiəti etibarlı ilə hərəkətə glən olsa da, ancaq təbiətində olan hərəkət nə o zama, nə orada, nə belə, nə heç yerdə, nə heç vaxt və heç cürə baş vermir. Yalnız belə hərəkətsiz olanı, mən sükunətdə olan¹¹ adlandırırım, çünki sükunət hərəkətə əksdir, sükunət [hərəkət] etmək qabiliyyəti olanın hərəkətdən məhrum olmasıdır. Məkanda bilavasitə¹² bir yerdə

olanlar birlikdədir, müxtəlif yerlərdə olanlar isə – ayrı ayrıldılar; aralıq həlqə isə – təbiətə dəyişilən bir şeyin təbii yolla fasiləsiz dəyişilməsinin sonunda gəldiyi haldan öncə gəldiyi haldır. Yərə görə əks olan – düz xətt üzrə [o birindən] ən uzaqda olandır; ardıcılıq üzrə sonrakı isə – odur ki, başlanğıcdan sonra gəlir və halına yaxud növünə görə, ya da başqa cür ayrılaraq özü və özündən öncə olan arasında o cinsə məxsus heç nə yoxdur, məsələn: xətdən—sonra gələn xətt yaxud birdən – sonra gələn bir və ya evdən – sonra gələn ev (ancaq başqa cinsə məxsus olan bir şeyin aralıq həlqə olması tamamilə mümkündür). Çünki ardıcılıq üzrə sonrakı müəyyən¹³ bir şeydən sonra gələndir: axı bir ikidən və təzə [hilal] ay ayın ikinci dördə birindən sonra gəlmir. Qarışıq isə – ardıcılıqda sonra gələn və [öncəki ilə] bitişik olandır. Hər cür dəyişkənlik isə bir-birinə əks olanlar arasında baş verdiyindən, bir birinə əks olanlar isə ziddiyyətdə olduğundan, bir birinə zidd olanlar arasında olur. Fasiləsiz isə əslində yan-yana, bitişik olmaqdır. Mən o halda fasiləsiz haqqında danışsam ki, iki şeyi bir birinə birləşdirən və bağlayan sərhəddə eyni olsun; çünki aydındır ki, fasiləsizlik bir şeyin bitişmə sayəsində təbii olaraq yarandığı halda baş verir. Bir birinin ardınca gələnlərin birinci olması isə aydındır (çünki bir birinin ardınca, dalbadal gələnlərin heç də hamısı biri birinə bitişik olmur, ancaq bir birinə bitişik olanların hamısı dalbadal gəlir və əgər bir şey fasiləsizdirsə o [başqası ilə]¹⁴ bitişir, ancaq əgər bitişirsə, onda bu hələ onun fasiləsiz olması demək deyil; toxunma olmayan yerdə isə bitişiklik ola bilməz). Odur ki, nöqtə – vahid deyil, çünki nöqtəyə toxunma xasdır, vahidə isə yox, onlar (birlər) yalnız bir-birinin ardınca gəlirlər; və [iki] nöqtə arasında da aralıq¹⁵ nəşə var, [iki] vahidin arasında isə heç bir aralıq yoxdur.

ON İKİNCİ KİTAB (L)

Birinci fəsil

Bu baxışın predmeti – mahiyyətdir, çünki biz mahiyyətlərin başlanğıclarını və səbəblərini axtarıyıq. Əgər hər şey məcmu halında bir tamdırsa, onda mahiyyət bu tamın birinci hissəsidir; amma əgər bütün şeylərin məcmusuna ardıcıl sıra¹ kimi baxsaq, onda bu halda da mahiyyət – birincidir, sonra keyfiyyət, ondan sonra-kəmiyyət gəlir. Xüsusən ona görə ki, ümumiyyətlə deyilsə qalanları [həqiqi anlamda] mövcudluq yox, keyfiyyətlər və hərəkətlərdən ibarətdir yaxud «ağ-olmayan» və «düz-olmayan» mövcudluq kimidirlər; hər halda biz deyirik ki, onlar vardırlar, məsələn, deyirik ki, «ağ-olmayan bir şey vardır». Ondən başqa da, qalan şeylərdən heç nə ayrılıqda mövcud deyil. Bunu əski insanlar da öz işlərilə sübut etmişlər, çünki onlar mahiyyətin başlanğıclarını, elementlərini və səbəblərini axtarmışlar. İndiki filosoflar daha çox ümumini mahiyyət kimi qəbul edirlər (çünki cinslər – ümumidirlər, onların rəyincə isə cinslər daha artıq dərəcədə başlanğıclar və mahiyyətlərdir; axı onlar təriflərdən çıxış edərək axtarırlar); əski insanlar isə, əksinə təkcələri məsələn, odu, suyu mahiyyətlər saymışlar, onlar üçün ümumi olan – cismi isə mahiyyət saymamışlar.

Üç növ mahiyyətlər vardır: ilk öncə hissələrlə qavranılan mahiyyətlər gəlir; onlardan bəziləri – əbədi, bəziləri-keçicidirlər (məsələn, bitkilər və heyvanlar), bu mahiyyətlərin bir yaxud bir neçə elementləri də göstərməlidir. Sonra, mahiyyətlər hərəkətsizdirlər; onların haqqında bəziləri² deyirlər ki, onlar ayrıca mövcuddurlar, həm də onların bəziləri³ bu mahiyyətləri iki cinsə ayırırlar, başqaları⁴ eydoslarda və riyazi predmetlərdə bir təbiətin mahiyyətini görürlər, bir başqaları isə onlardan yalnız riyazi predmetləri qəbul edirlər⁵. Hissələrlə qavranılan mahiyyətlər təbiət haqqında təlimin predmetini təşkil edirlər (çünki onlara hərəkət xasdır), hərəkətsiz mahiyyətlərin hissələrlə qavranılan mahiyyətlərlə ümumi başlanğıcı yoxdur, ona görə də onlarla başqa elm məşğul olur.

Hissələrlə qavranılan mahiyyət dəyişikliyə məruz qalır. Əgər dəyişkənlik hər cür əks olandan yox (axı səs də ağ-deyil), biri digərinə əks olandan yaxud aralıq həlqədən irəli gəlsə, onda əks

halda dəyişilən hansısa substrat olmalıdır, çünki əks olan [özlüyündə] dəyişikliyə məruz qalmır.

İkinci fəsil

Ondan başqa, [dəyişiklikdə] daimi olan vardır, əks olan isə daimi olmur, deməli, əksliklərlə yanaşı bir üçüncü, yəni materiya¹ mövcuddur. Əgər dəyişkənliyin növləri dörddürsə – əsas dəyişkənlik, keyfiyyət dəyişkənliyi, kəmiyyət dəyişkənliyi, «harada» baş verməsinə görə dəyişkənlik, -bir şeyin dəyişilməsi isə mütləq yaranma və məhv olma, kəmiyyətin dəyişilməsi artma və azalma, halın dəyişilməsi – çevrilmə, yerin dəyişilməsi - yerdəyişmədirsə, onda bu dəyişkənliklərdən hər biri uyğun əksliyə keçilməsindən ibarətdir. Beləliklə, materiya bu və ya digər əksliyə keçmə qabiliyyətinə malik olmaqla dəyişilməlidir. Mövcudluq iki mənalı olduğundan isə hər şey imkanda mövcudluqdan, gerçək mövcudluğa, məsələn, imkan halmda olan ağdan gerçək ağa dəyişilir. Artma və azalma, böyümə və kiçilmə ilə də məsələ eynilə bu cürdür.

Belə ki, qeyri-varlıqdan-təsadüfən-yaranış nəinki mövcud deyil, həm də [demək olar ki,] hər şey varlıqdan yaranır, amma gerçək mövcud varlıqdan deyil, imkanda mövcud olan varlıqdan yaranır. Bax elə bu [imkanda mövcud olan] Anaksaqorun² dediyi təki göstərir; onun «hər şey birlikdədir», Empedoklun və Anaksimandrin qarışıq haqqında, yaxud Demokritin «bütün şeylər imkanda birlikdə olmuşlar gerçəklikdə isə yox» kəlamları yaxşı kəlamlardır. Çünki hesab etmək olar ki, onlar müəyyən dərəcədə materiya haqqında fikrə yaxınlaşmışlar. Dəyişilən hər şeyin ayrı-ayrı materiyası var; yaranmayan, məkanda hərəkət edən əbədi şeylərin də materiyası vardır, amma o yaranış üçün deyil yerdəyişmə³ üçündür.

Lakin soruşmaq olar, yaranma hansı qeyri-varlıqdan baş verir: axı qeyri-varlığın üç anlamı⁴ vardır. Əgər imkanda [mövcud olan anlamda qeyri-varlıqdan] baş verməsi şübhəsizdirsə, onda hər halda istənilən qeyri-varlıqdan yox, biri bir qeyri-varlıqdan, digəri başqa qeyri-varlıqdan baş verir. «Bütün şeylər birlikdədir» deyilməsi də yetərsizdir, çünki onlar materiyalarına görə fərqlənirlər, əks təqdirdə nə üçün bir şey yox sonsuz sayda yaranmışlar? Axı ağıl-birdir, odur ki, materiya da bir⁵ olsaydı,

onda gerçəklikdə yalnız imkanda olan yaranardı. Beləliklə, səbəblər üçdür, başlanğıclar da üçdür, onlardan ikisi bir tərəfi-müəyyənlik yaxud forma, bir tərəfi-məhrum olmadan ibarət əksliklər, üçüncüsü isə materiyaadır.

Üçüncü fəsil

Bundan sonra qeyd etmək lazımdır ki, nə materiya, nə də forma yaranmır; mən sonuncu materiyanı və sonuncu formanı¹ nəzərdə tuturam. Çünki hər bir dəyişiklikdə nəsə dəyişilir, nəyinsə sayəsində və nəyəsə dəyişilir. Dəyişilməni yaradan – birinci hərəkətvericidir²; dəyişilən-materiyadır; o nəyə dəyişilirsə o – formadır. Deməli, mis təkcə dairəvi forma almasaydı, həmçinin dairəvi və ya mis də yaransaydı sonsuzluğa gedilməli olardı. Deməli, dayanmaq zəruridir.³

Bunun ardınca qeyd etmək lazımdır ki, hər bir [mürəkkəb] mahiyyət onunla eyni adlı mahiyyətlədən yaranır (təbii şeylər və bütün digərləri - [belə] mahiyyətlərdir). Yəni: şeylər ya sənətlə yaradılır, ya öz-özünə yaranır, ya təbii yolla, ya da şəraitə uyğun olaraq yaranırlar. Sənət isə başqasında (**sənətçidə-T.A.**) olan başlanğıcdır, təbiət-şeyin özündə olan başlanğıcdır (axı insanı insan doğur)⁴, qalan səbəblər isə bu ikisinin inkarıdır. Mahiyyətlərə gəlincə isə, onların üç [növu] vardır: birincisi, xarici görünüşünə görə müəyyən bir şey olan materiyaadır (çünki birləşmə vasitəsilə deyil, toxunma vasitəsilə müəyyən olan materiya və substratdır); ikincisi, mahiyyət (physis)- [materiya nəyə dəyişilirsə] odur; üçüncüsü, onların hər ikisindən ibarət olan təkcə mahiyyətdir, məsələn Sokrat və Kalliy. Bəzi hallarda müəyyənlik mürəkkəb mahiyyətlə yanaşı olmur, məsələn, əgər sənəti⁵ nəzərə almasaq evin forması (belə formalarda həmçinin yaranma və məhv olma da yoxdur, ancaq başqa anlamda materiyasız ev, sağlamlıq və sənətdən asılı olan hər şey mövcuddur və mövcud deyil); əgər gerçəkdən [formanın ayrıca mövcudluğu varsa], onda bu təbii şeylərdədir.⁶ Ona görə də Platon yaxşı demişdir ki, eydosların sayı, təbiət şeylərinin [növlərinin] sayı qədərdir, lakin əgər [ümumiyyətlə] oddan, ətdən, kəllədən⁷ və s. kimi şeylərdən fərqli olan eydoslar mövcuddurlarsa: axı bunların hamısı materiyaadır, həm də daha çox dərəcədə⁸ mahiyyət hesab olunanın sonuncu materiyasıdır. Hərəkətverici səbəblər onların vasitəsilə yaradılanlardan

öncədir, forma anlamında [hos ho loqos] səbəblər isə onlarla eyni vaxtda mövcuddur; doğrudan da, insan sağlam olanda sağlamlıq da olur, mis kürənin zahiri görünüşü və mis kürə eyni vaxtda mövcud olur. Amma bundan sonra baxılmalı hansısa bir [forma] qalır mı? Bir sıra hallarda buna heç nə mane olmur; məsələn, ruh bütünlüklə yox, ancaq ağıl o cür⁹ deyilmə (bütün ruhun o cür olması-mümkün deyil)? Beləliklə, aydın oldu ki, hər halda bu əsasda ideyaların mövcud olması zəruri deyil: axı insanı insan, təkcə insan-hansısa bir insanı doğur; sənət sahəsində də məsələ eynilə bu cürdür: həkimlik sənəti forma (ho loqos)¹⁰ kimi sağlamlıq [səbəbidir].

Dördüncü fəsil

Səbəblər və başlanğıclar müxtəlif predmetlərdə bir anlamda ayrı-ayrıdır, digər anlamda isə – əgər müxtəlif predmetlərdə ümumi və onların arasında uyğunluğu nəzərə alsaq – bütün predmetlər üçün onlar eynidir. Doğrudan da, soruşmaq olar ki, hər bir kateqoriyaya aid olan başlanğıclar, mahiyyətlər və əlaqələrin elementləri müxtəlifdir yoxsa eynidir. Ancaq onların bütün kateqoriyadan olan predmetlərdə eyni olması mənasız olardı. Axı o halda əlaqələr və mahiyyətlər eyni bir şeydən yaranardı. Ancaq bu nə deməkdir? Axı mahiyyətlə və predikatın qalan cinsləri ilə yanaşı onlar üçün başqa bir ümumi yoxdur; bununla belə, element elementi olduğu şeydən öncə olmalıdır. Həqiqətən mahiyyət əlaqə üçün element deyil, əlaqələr də – mahiyyət üçün element deyil. Ondan başqa, bütün şeylərdə elementlərin eyni olması necə ola bilər? Axı heç bir element elementlərdən təşkil olunan şeyin eyni ola bilməz, məsələn: B yaxud A BA deyildir (həmçinin, ağıl dərk etdiyi heç nə, məsələn, varlıq və ya tək əlbəttə element deyil: axı onlar hər bir mürəkkəb [tama] məxsusdurlar). Deməli, heç bir element nə mahiyyət, nə də əlaqə ola bilməz; halbuki, bu zəruri olardı. Hər şey üçün eyni elementlər yoxdur. Yaxud, təsdiq etdiyimiz kimi onlar bir anlamda eynidirlər, başqa anlamda isə yox; məsələn, demək olar ki, hisslərlə qavranılan cisimlərdə istilik forma kimi elementdir, başqa anlamda isə - soyuqluq [formadan] məhrum olma kimi elementdir; materiya kimi-özlüyündə birinci olan imkanda onların hər ikisi¹ vardır. Onlar da, onlardan təşkil olunan da, başlanğıcları olduğu da – hamısı mahiyyətlərdir,

həmçinin istidən və soyuqdan bir tək, məsələn, bədən və ya sümük kimi yaranan da mahiyyətdir: [tərkib başlanğıclarından] alınan o başlanğıclardan fərqli olmalıdır. Beləliklə, bu² mahiyyətlərdə – elementlər və başlanğıclar eynidir, başqa hallarda³ isə – başqadır; bu anlamda bütün şeylərin eyni bir başlanğıcı yoxdur və üç başlanğıc: forma, [formadan] məhrum olma və materiya mövcuddür deyilməsi uyğun olardı. Lakin bu başlanğıclardan hər biri hər bir ayrıca cinsdə başqadır, məsələn: boya (rəng) üçün bu ağdan, qaradan və səthdən ibarətdir, işıqdan, qaranlıqdan və havadan isə gündüz və gecə almır.

Ancaq səbəblər təkcə şeylərdə olanlar deyil, xarici səbəblər də (məsələn hərəkətverici səbəb) olduğundan aydındır ki, başlanğıc və element – müxtəlifdir, ancaq onların hər ikisi səbəblərdir,⁴ başlanğıclar da bu iki cinsdən ibarətdir. Hərəkətə gətirən yaxud sükunət halına gətirən də [həmçinin] bir başlanğıc və mahiyyətdir; çünki əgər aralarındakı uyğunluq nəzərə alınarsa elementlər üçün səbəblər və başlanğıclar isə – dördür; ancaq onlar müxtəlif şeylərdə müxtəlifdir və ayrı-ayrı şeylər üçün bilavasitə⁵ ayrı-ayrı hərəkətverici səbəblərdir. [Məsələn] sağlamlıq, xəstəlik, bədən; hərəkətverici səbəb-həkimlik sənəti. [Yaxud] forma, kərpiclər (nizamsızlıq); hərəkətverici səbəb-tikinti sənəti, <başlanğıclar da bunlardan ibarətdir>. Amma təbiət predmetlər üçün hərəkətverici səbəb-insan üçün [məsələn], insan, fikirlə yaradılanda isə forma və ya ona əks olandan ibarət olduğundan, bir anlamda üç səbəb, bir anlamda isə-dörd⁶ səbəb vardır. Axı tikinti sənəti evin forması olduğu kimi, insanı insan doğduğu, törətdiyi kimi həkimlik sənəti də müəyyən mənada sağlamlıqdır. Amma bu səbəblərlə yanaşı hər şey üçün birinci kimi hərəkət etdirən⁷ bir səbəb də var.

Beşinci fəsil

Bəziləri ayrıca mövcuddur, bəziləri isə yox; ayrıca mövcud olanlar mahiyyətlərdir, ona görə səbəbləri də eynidir, çünki mahiyyətsiz xassələr və hərəkət yoxdur. Bu [səbəblərə] ruh və bədən yaxud ağıl, istək və bədən¹ daxildir.

Bundan başqa da səbəblər gerçəklik və imkan kimi aralarındakı uyğunluq anlamında eyni olur. Ancaq onlar da² müxtəlif şeylərdə müxtəlifdir və müxtəlif anlama malikdir. Doğrudan da, bir sıra hallarda eyni bir şey gah gerçəklik, gah

imkan olur, məsələn, şərab yaxud bədən və ya insan (bu [fərqləndirmə] də həmçinin göstərilən səbəblərin [fərqləndirilməsi] ilə üst-üstə düşür, çünki gerçəklikdəki varlıq formadır (əgər o ayrıca mövcud olmağa qabildirsə) və materiya və formadan ibarət olandır, həmçinin də formadan məhrum olma, məsələn, qaranlıq yaxud xəstə; imkanda isə materiya mövcuddur, çünki materiya forması vasitəsilə də, formadan məhrum olma vasitəsilə də [müəyyənlik] əldə etməyə qabildir);³ əgər şeylərdə materiya eyni deyilsə, onda gerçəklikdə və imkanda olan şeylər kimi onlar başqa cür fərqləndirilirlər, həm də bu şeylərdə forma [da] eyni deyil, müxtəlifdir; məsələn, insanın səbəbi təkcə materiya kimi oddan və torpaqdan ibarət olan – elementlər deyildir, həm də yalnız ona xas olan formadır, həm də bəzi başqa xarici səbəblərdir (deyək ki, atadır), onlardan başqa Günəş və onun dairəvi yoludur,⁴ amma bu sonuncudur [insanın] nə materiyası, nə forması, nə də formadan məhrumluğu deyildir və [insanla] eyni növdən də olmayıb hərəkətverici [səbəblərdir].

Ondan başqa qeyd etmək zəruridir ki, bəzi səbəblər ümumi kimi təsir edə bilər, bəziləri isə yox. Onlardan birincilər⁵ bütün şeylərin başlanğıcıdırlar – bunlar gerçəklikdə birinci kimi mövcud olan müəyyən şeylərdir, digəri də imkanda mövcud olandır. Ümumi səbəblər isə – onların barəsində söz getmişdir – mövcud deyil, çünki təkcənin başlanğıcı – təkcədir; doğrudur, insanın başlanğıcı ümumiyyətlə – insandır, ancaq heç bir insan ümumiyyətlə mövcud deyil, Axill üçün başlanğıc isə Peleydir, sənin üçün başlanğıc isə – sənin atandır, bax bu B-də – bax bu BA üçündür, B-də ümumiyyətlə BA üçün danışsız başlanğıcdır.

Sonra, əgər mahiyyətlərin başlanğıcları hər şeyin başlanğıclarıdırsa, onda yenə də, deyildi ki, müxtəlif şeylərin müxtəlif səbəbləri və elementləri vardır: onlar müxtəlifdirlər təkcə ona görə yox ki, eyni bir cinsə, məsələn, boyalara, səslərə, mahiyyətlərə, kəmiyyətə (yalnız uyğunluq anlamında) məxsus deyillər, həm də müxtəlifdirlər ona görə ki, eyni bir növə məxsusdurlar – növcə o anlamda müxtəlif deyillər ki, onlar təkcələr üçün müxtəlifdirlər: sənin materiyan, formanın və hərəkətverici⁶ səbəbin mənimki ilə ümumi tərifi görə eyni olsa da hər halda müxtəlifdir. Mahiyyətlərin, əlaqələrin və keyfiyyətlərin başlanğıclarının⁶ yaxud elementlərinin⁷ necə olması, onların eyni yaxud müxtəlif olması məsələsinə gəlincə, aydındır ki, əgər onlara⁸ ayrı-

ayrı anlamlar versək, onda onlar hər bir [kateqoriya] üçün eynidir; əgər bu anlamlar fərqləndirilərsə, onda onlar artıq eyni yox, fərqli olacaqlar yalnız müəyyən bir anlamda onlar hər şey üçün eyni olacaqlar. Yəni onlar uyğunluq anlamında eynidirlər – yəni onların hamısı materiyadır, formadır, formadan məhrumluqdur və hərəkətvericidir; onlar həm də o anlamda eynidir ki, mahiyyətlərin səbəbləri müəyyən qədər hər şeyin səbəbləridir, ona görə ki, əgər onlar məhv olarlarsa, hər şey məhv olar. Ondan başqa da, gerçəkləşmə halında olan birinci [başlanğıc]⁹ [hər şeyin səbəbidir]. Başqa anlamda isə birinci, ilk səbəblər müxtəlifdir, yəni nə cinslər kimi, nə fərqli anlamlar daşıyanlar kimi təsir etməyən bütün əksliklər¹⁰ fərqlidirlər, [müxtəlif şeylərin] materiyası da həmçinin müxtəlifdir. Beləliklə, deyilmiş oldu ki, hissələrlə qavranılan şeylərin başlanğıcları eləcə də hansı anlamda onlar eynidir, hansı anlamda fərqlidirlər.

Altıncı fəsil

Mahiyyətlər, göstəriləndiyi kimi, üç növ, yəni onlardan ikisi təbii mahiyyətlər, biri isə – hərəkətsiz mahiyyət olduğundan, bu sonuncu haqqında demək lazımdır ki, əbədi hərəkətsiz mahiyyətin olması zərurətdir. Doğrudan da, varlıqlar arasında mahiyyətlər birinci, ilkindirlər, əgər onlar keçici, müvəqqətidirlərsə, onda bütün varlıqlar keçicidir. Amma mümkün deyil ki, hərəkət yarandı məhv olsun (çünki o daim mövcuddur), eləcə də zaman yarana və məhv ola bilməz: axı zaman olmasa «öncə» və «sonra» da olmaz. Deməli, zaman kimi hərəkət də fasiləsizdir: axı zaman – ya hərəkətin özü, ya da onun¹ xassəsidir. Məkanca hərəkətdən başqa isə fasiləsiz hərəkət yoxdur, məkanca hərəkətdən isə dairəvi hərəkətin fasiləsizliyi irəli gəlir.

Amma əgər hərəkətə gətirməyə və yaratmağa qabil nəşə olsaydı, o gerçəklikdə heç bir fəaliyyət göstərməzdi, onda hərəkət də olmazdı: qabiliyyətə malik olan onu göstərməyə bilər axı. Deməli, hətta biz eydosları qəbul edənlərin etdiyi kimi əgər daimi, əbədi mahiyyətləri fərz etsək belə, əgər bu mahiyyətlərdə dəyişkənlik yaratmağa qabil bir başlanğıc olmazsa bunun heç bir faydası olmaz; hətta o da (eydoslarla yanaşı başqa mahiyyəti fərz etmək kimi) yetərsizdir. O mahiyyət fəal olsa belə, əgər bu fəallığın mahiyyəti yalnız imkandan ibarət olacaqsa, o da yetərsizdir, çünki

bu halda əbədi hərəkət olmayacaq, çünki imkanda olan varlıq [gerçəklikdə] olmaya da bilər. Odur ki, mahiyyəti – fəaliyyətdən ibarət olan başlanğıc olmalıdır. Ondan başqa da, belə mahiyyətlər materiyasız olmalıdır: axı əgər əbədi olan bir şey varsa, onlar əbədi olmalıdırlar; deməli, onlar fəaliyyətdə olmalıdırlar.

Lakin burada çətinlik yaranır: hesab edirlər ki, fəaliyyət göstərən hər şey onu göstərməyə qabildir, ancaq fəaliyyət göstərməyə qabil olanların heç də hamısı onu göstərmir; odur ki, qabiliyyət birincidir. Amma belədirsə, onda mövcud olan heç bir şey [zərurətlə] olmayacaq, çünki hər bir varlıq mövcud olmağa qabil ola bilər, ancaq hələ mövcud deyil.

Amma, əgər ilahi olan haqqında fikir yürüdənlərin baxışlarını məsələn, hər şeyin Gecədən² doğulduğunu yaxud təbiət haqqında düşünənlərin³ «bütün şeylər birlikdədir» fikirlərini izləsək, onda yenə də belə uyğunsuzluq alınacaq. Doğrudan da əgər gerçəklikdə təsir edən heç bir səbəb yoxdursa, onda hər hansı bir şey necə hərəkətə gələ bilər? Axı materiya özü-özünü hərəkətə gətirməyəcək, onu hərəkətə gətirən, məsələn, xarratlıq sənətidir, torpağı hərəkətə gətirən toxum və kişilərdir.

Odur ki, bəziləri məsələn, Levkipp və Platon⁴ əbədi fəaliyyətin olduğunu güman edirlər: onlar deyirlər ki, hərəkət daim mövcuddur. Lakin niyə hərəkət daimidir və o nədən ibarətdir? Bu haqda onlar danışırmı və onunı başqa cür yox, bu cür başverdiyinin səbəbini göstərmirlər. Axı heç nə necə gəldi hərəkət etmir, onun üçün hər zaman hansısa bir əsas olmalıdır, hərəkət edən bir şey nə üçün bax bu təbii yolla, həm də zorakı yolla yaxud ağılın və ya başqa bir amilin təsiri ilə hərəkət edir (sonra – hansı hərəkət birincidir? Axı bunun [izahı] olduqca önəmlidir. Platon hərəkətin başlanğıcına istinad edə bilmir, halbuki o bəzən özü-özünü hərəkət etdirən varlığı ehtimal edir, çünki onun təsdiq etdiyinə görə ruh (kөнül) [hərəkətdən] sonradır və Kainatla⁵ birlikdə [başlanır]. Qabiliyyətin fəaliyyətin birinci olması haqqında rəyə gəlincə isə, bu müəyyən bir anlamda doğrudur, başqa anlamda isə doğru deyil (bunun necə başa düşüldüyünü- biz artıq söyləmişik⁶); fəaliyyətin birinci olduğunu isə Anaksafor (çünki ağıl fəaliyyətdir) və dostluq və düşmənlikdən danışan Empedokl, həmçinin Levkipp kimi hərəkətin əbədi olduğunu təsdiq edənlər qəbul edirlər. Odur ki, Xaos və Gecə sonsuz mövcud olmamışlar, əgər yalnız fəaliyyət qabiliyyətdən öncədirsə, o zaman Xaos və Gecə ya növbələşərək, ya

başqa bir yolla daim eyni bir şey kimi mövcud olmuşlar. Əgər eyni bir şey daim növbələşirsə, onda daim eyni cür⁷ fəaliyyət göstərən olaraq qalmalıdır. Amma əgər yaranma və məhv olma zərurətdirsə, onda daim fərqli⁸ fəaliyyətdə olan başqa nəşə olmalıdır. Deməli, o nə cürsə, öz-özünə⁹ fəaliyyət göstərməlidir, başqasına münasibətdə¹⁰ isə – başqa cür, deməli, ya hansısa bir üçüncüyə münasibətdə, ya birinci kimi göstərilənə münasibətdə fəaliyyət göstərməlidir. Əlbəttə, öz sırasında həm özü üçün həm üçüncü¹¹ üçün səbəb olana münasibətdə fəaliyyət göstərməsi zərurətdir. Odur ki, birinci üstündür: axı o daimi bircürlüyün¹² səbəbidir, müxtəlifliyin səbəbi isə – başqadır¹³ daim müxtəlifliyin səbəbi isə, aydındır ki, onların hər ikisindədir.¹⁴ Hərəkətlərlə bağlı məsələ bax bu cürdür. Ona görə də başqa başlanğıclar axtarmağa daha nə lüzum var?

Yeddinci fəsil

Məsələ yalnız bu cür ola bildiyindən (əks halda hər şey Gecədən, Xaosdan yaxud bütün şeylərin qarışığından, ya qeyri-varlıqdan əmələ gəlməli olardı), çətinliyi aradan qalxmış saymaq olar. Yəni: əbədi hərəkətdə olan bir varlıq mövcuddur ki, o durmadan, aramsız hərəkət edir və bu hərəkət dairəvi hərəkətdir; bu isə təkə düşüncə əsasında yox, işin özündən də aydın olur, çünki birinci göyü¹ əbədi saymaq olar. Deməli, onu hərəkətə gətirən də vardır. Amma hərəkət edən və hərəkət etdirən orta, aralıq durumda olduğundan hərəkətə gətirilməyən, hərəkətsiz bir hərəkətədirici də vardır; o əbədidir, həm mahiyyətdir həm fəaliyyət². İstəyin predmeti və fikrin predmeti isə belə hərəkət etdirir; onlar hərəkətə gətirilməyərək hərəkət etdirir. İstəyin və fikrin ali predmetləri isə bir birinin eynidir, çünki istəyin predmeti – gözəl görünəndir, iradənin ali predmeti isə – gerçək gözəl olandır. Axı, biz nəyi isə ona görə istəmirik ki, biz onu istədiyimizə görə bizə gözəl görünür, ona görə istəyirik ki, o bizə yaxşı görünür, çünki başlanğıc – fikirdir. Ağıl fikrin predmeti ilə hərəkətə gətirilir, [varlığın] iki sırasından biri isə özlüyündə fikrin predmetidir; və bu sırada birinci olan – mahiyyətdir, mahiyyətlərdən isə – sadə və fəaliyyət³ göstərən mahiyyət birincidir (tək və sadə isə eyni deyillər: tək ölçünü, sadə isə – predmetin xassəsini⁴ göstərir). Amma gözəllik və özü üçün yaxşı olan da bu sıraya məxsusdur: birinci olan isə hər zaman ən yaxşı və ya ona⁵ uyğun olandır.

Məqsədli səbəbin hərəkətsizlər arasında olması isə – fərqləndirmədən görünür: məqsəd kimin üçünsə və nədənsə ibarət olur və bu halda o [hərəkətsizlər arasında] olur, birinci halda isə olmur. Məsələn, məqsədli səbəb sevginin predmetini [aşiq olan] kimi hərəkət etdirir və onun hərəkətə gətirdiyi isə qalanlarını da hərəkət etdirir. Əgər nəşə hərəkətə gətirilirsə, onda ona münasibətdə dəyişkənlikdə mümkündür; odur ki, əgər bir şeyin fəaliyyəti məkanca ilkin hərəkətdirsə⁶, onda bir halda ki, burada hərəkət var, deməli, hər halda dəyişiklik – mahiyyətdə olmasa da məkanca dəyişiklik də mümkündür; amma gerçəklikdə özü hərəkətsiz olub hərəkətverici bir mahiyyət də varsa, onda ona münasibətdə heç bir dəyişiklik mümkün deyil. Çünki dəyişikliklərin birinci növü - yerdəyişmədir, yerdəyişmənin birinci növü isə – dairəvi hərəkətdir. Dairəvi hərəkət isə [birinci] hərəkətverici ilə yaradılır. Deməli, [birinci] hərəkətverici zəruri varlıqdır; və o zəruri varlıq olduğundan lazımı qaydada mövcuddur və bu anlamda o başlanğıcdır. (Zərurətin isə bir neçə anlamı vardır. Birincisi, zəruri olan öz canatımının əksinə olaraq, məcburiyyət üzündən zəruridir; ikincisi, o şey zəruridir ki, onsuz xoşbəxtlik yoxdur; üçüncüsü, zəruri odur ki, başqa cür mövcud ola bilmir, ancaq bir cür (haplos) mövcud olur).

Məsələn, belə başlanğıcdan göy və [bütün] təbiət asılıdır. Onun həyatı da bizim qısa həyatımız kimi ən gözəl həyatdır. Bu halında o daimidir (bizdə isə bu mümkün deyil), çünki onun fəaliyyəti də zövqdür (ona görə də gümrahlıq, qavrayış, təfəkkür – hər şeydən xoşdur və ümidlər, xatirələr də onların vasitəsilə olur). Amma təfəkkür özü özündə necədirsə ona, ali təfəkkür də - alisinə yönəlir. Ağıl isə predmetlə əlaqədə olan fikirlər vasitəsilə özü özünü düşünür: o fikirlə əlaqədə olaraq və onu düşünərək fikrin predmeti olur, belə ki, ağıl və onun predmeti – eynidir. Çünki fikrin predmetini və mahiyyəti özünə qəbul etməyə qabil olan ağıldır; ağıl da fikrin⁷ predmetinə malik olduqda fəal olur; çünki ağılda ilahi olan malik olmağa qabil olmaqdan çox malik olmaqdır və əqli nəticə – ən xoş və ən yaxşıdır. Əgər o tanrıya hər zaman, bizə isə bəzən yaxşıdırsa, bu heyrətə layiqdir; əgər əladırsa, onda daha böyük heyrətə layiqdir. Ağıl bax bu cür olur. Həqiqətən onun həyatı da vardır, çünki ağılın fəaliyyəti – həyatdır, tanrı isə fəaliyyətdir; onun fəaliyyəti də özlüyündə necə varsa ən yaxşı əbədi həyatdır. Ona görə də biz deyirik ki, tanrı əbədi və ən yaxşı canlı

varlıqdır, çünki onun həyatı vardır və fasiləsiz və əbədi varlıq elə tanrıdır.

Pifaqorçular və Spevsipp kimi ən gözəl və yaxşının başlanğıca məxsus olmadığı fikrini bitkilərin və heyvanların başlanğıcları səbəblər olsa da, yenə ancaq bu başlanğıclarla yaradılanların gözəl və mükəmməl olduğu müddəası ilə əsaslandırılanların rəyi düzgün deyil. Ona görə düzgün deyil ki, toxum ondan⁸ öncə və bitkin olandan törənir və birinci olan toxum yox, bitkin olandır; məsələn demək olar ki, insan toxumdan öncədir – bu toxumdan yaranmış deyil, ailədən yaranmışdır.

Beləliklə, deyilənlərdən aydın olur ki, əbədi, hərəkətsiz və hisslərlə qavramlan predmetlərdən ayrı mahiyyət vardır; həmçinin göstərildi ki, bu mahiyyət hansısa bir kəmiyyəti ola bilməz, o hisslərdən məhrum və bölünməzdir (çünki o qeyri-məhdud zaman içində hərəkət etdirir, halbuki, məhdud olan heç nə hüdudsuz qabiliyyətə malik deyil; hər bir kəmiyyət isə ya hüdudsuz, ya məhdud olduğundan bu mahiyyət göstərilən səbəbdən məhdud kəmiyyətə malik ola bilməz, qeyri-məhdud kəmiyyətə isə ona görə malik ola bilməz ki, ümumiyyətlə heç bir qeyri-məhdud kəmiyyət yoxdur⁹); digər tərəfdən göstərildi ki, bu mahiyyət heç nəyə məruz qalmır və dəyişilməzdir, çünki bütün başqa hərəkətlər – məkanca hərəkətə¹⁰ münasibətdə sonra baş verir. Bütün bunlar məsələnin nə üçün bu cür olduğunu aydınlaşdırır.

Səkkizinci fəsil

Belə mahiyyət birdirmi yoxsa çoxdurmu və neçədir – bu sualın üstündən sükutla keçmək olmaz, bu haqda başqalarının söylədiklərinə gəlincə, yada salmaq lazımdır ki, belə mahiyyətlərin sayı haqqında onlar aydın heç nə deməmişlər. Axı ideyalar haqqında təlim bu məsələni xüsusi olaraq araşdırmamışdır – ideya tərəfdarları ideyaları ədədlər adlandırırlar, ancaq ədədlər haqqında onlar bəzən deyirlər ki, guya ədədlər on¹ ədədlə məhdudlaşırlar. Ancaq niyə ədədlərin kəmiyyəti belədir, bunun üçün onlar heç bir ciddi dəlillər gətirmirlər. Biz isə özümüzün ilkin şərtlərimiz və təsadüfi olaraq hərəkət etməirlər, amma özləri birinci – əbədi və tək – hərəkət törədirlər. Hərəkət edən isə nə iləsə hərəkətə gətirildiyindən, ilk hərəkətverici isə özlüyündə hərəkətsiz olub, həm

də əbədi hərəkət əbədi olanla yaradıldığından və bir hərəkət – bir hərəkət verici ilə yaradıldığından və hərəkəti, hesab etdiyimiz kimi, birinci və hərəkətsiz mahiyyətlə yaradılan bütöv dünyanın məkanca sadə hərəkəti ilə yanaşı məkanca başqa hərəkətləri – planetlərin əbədi hərəkətlərini də görə bildiyimizdən (çünki dairəvi hərəkət edən cisim əbədidir və sükunət tanımı; bu təbiət haqqında² əsərdə göstərilir), bu hərəkətlərin hər birinin özlüyündə hərəkətsiz və əbədi mahiyyətlə yaradılması zəruridir. Çünki bir mahiyyət olmaqla göy cisimlərin təbiəti əbədidir və onları hərəkətə gətirən əbədi olmalı və hərəkətə gətirdiyi varlıqdan öncə olmalıdır, mahiyyətdən öncə olan isə mahiyyət olmalıdır. Beləliklə, aydındır ki, [ulduzların hərəkətlərinin sayı nə qədərdirsə] mahiyyətlər də o qədər olmalıdır və onlar təbiətcə əbədi, özlüyündə hərəkətsizdir və (yuxarıda göstərilən səbəbdən) kəmiyyəti yoxdur.

Deməli, aydındır ki, [hərəkət etdirici] – mahiyyətlərdir, onlardan biri birinci, digəri – ulduzların hərəkət nizamı kimi – ikincidir. Bu hərəkətlərin kəmiyyətinə gəlincə, onun fəlsəfəyə daha yaxın olan riyaziyyat elmi – göy cisimləri haqqında təlim əsasında tədqiq etmək zəruridir, çünki o doğrudur, hissi qavranılan, amma əbədi mahiyyəti tədqiq edir, halbuki, başqa riyazi elmlər, məsələn hesab və həndəsə heç bir mahiyyəti tədqiq etmir. Hər bir aparıcı göy cisminin bir neçə hərəkətdə olduğu – onunla az da olsa məşğul olan hər kəsə aydındır (axı hər bir planetin hərəkəti bir neçədir); belə hərəkətlərin sayca nə qədər olduğunu anlamaq üçün biz bəzi riyaziyyatçıların müddəalarını gətirəcəyik ki, müəyyən bir kəmiyyəti fikrən təsəvvür etmək mümkün olsun: lakin bunu bir tərəfdən özümüz tədqiq etməliyik, digər tərəfdən başqalarından yararlanmalıyıq və əgər bununla məşğul olanlar indi deyilənlərə zidd olan bir fikir söyləsələr, onda onların hər ikisinə lazımi diqqət yetirməliyik, ancaq daha əsaslı³ olanla razılaşmalıyıq.

Beləliklə, Evdoks hesab etmişdir ki, Günəşin və Ayın hərəkəti biri - hərəkətsiz ulduzlar⁴ sferası, ikincisi – zodiak bürcləri arasında baş verən dairə üzrə hərəkət, üçüncüsü – zodiakdan (ulduz bürclərindən) eninə aralanan – dairə üzrə hərəkət sferalarından ibarət olan üç sferanın hər birində baş verir (bu zaman zodiakdan eninə daha çox Günəşin hərəkət etdiyi dairədən daha çox Ayın hərəkət etdiyi dairə aralanır). Evdoksə görə planetlərin hərəkəti dörd sferanın hər birində baş verir: bu sferalardan birinci və ikincisi yuxarıda göstərilənlərdir (axı hərəkətsiz ulduzlar sferası bütün

[başqa]⁵ sferaları özü ilə aparın və aşağıda yerləşib zodiak bürçü arasında baş verən dairə üzrə hərəkəti zodiak bürçü arasında baş verən olayların hamısı üçün ümumi olan sferadır); üçüncü sferada qütbün bütün planetləri zodiak bürçünün arasından keçən dairədə yerləşir, dördüncü sferanın hərəkəti isə üçüncü sferanın orta dairəsinə⁶ doğru meyillənmiş dairə üzrə baş verir; üçüncü sferanın qütbləri də başqa planetlərin hər birində⁷ özününküdür, Afroditdə və Hermesdə isə qütblər eynidir.

Kallipdə sferaların yerləşməsi Evdoksun⁸ təsvirində göstərilən kimidir, Kallip Zevs və Kronos⁹ üçün də sferaların sayını Evdoksun sxemində verilən qədər göstərir, ancaq onun fikrincə əgər müşahidə edilən hadisələri izah etmək istəyirlərsə onda Günəş və Ay üçün (hər birinə) iki sfera, qalan planetlərin hər birinə isə – bir sfera da əlavə edilməli idi.

Lakin, əgər bu sferalar birlikdə müşahidə olunan hadisəni izah etməlidirsə, onda hər planet üçün göyün aşağıda yerləşmiş birinci sferasını hər dəfə əvvəlki halına gətirən – Evdoksun göstərdiyindən sayca bir əskik – başqa sferaların da olması zəruridir, çünki sferaların bütün məcmusu yalnız bu cür planetləri hərəkətə gətirə bilər. Amma daxilində planetlərin fırlandığı [əsas]¹⁰ sferaların bəziləri¹¹ səkkiz, başqaları¹² – iyirmi beş olduğundan və onlardan yalnız hamısından aşağıda yerləşən və planetin hərəkət etdiyi sferanın geriye fırlanması tələb olunmadığından, onda birinci iki planetin sferalarını geriye döndərən sferalar altı, sonrakı dörd sferanı geriye döndərən sferalar isə – on altı olacaq; beləliklə də bütün sferaların – həm planetləri aparınlar, həm də onları geriye döndərənlərin – sayı əlli beşdir. Ancaq əgər Ay üçün və Günəş üçün bizim göstərdiyimiz sferalar əlavə edilməzsə, onda əsas sferaların ümumi sayı qırx yeddi¹³ olacaq.

Beləliklə, qoy sferaların sayı bu qədər olsun, onda mahiyyətlərin və hərəkətsiz başlanğıcların <hisssi qavranılanlar kimi> da o qədər olduğu ehtimal edilməlidir (burada zərurətdən danışmağı daha güclü olan şəxslərə həvalə edək). Əgər heç bir məkanca hərəkət ola bilməzsə, sonra əgər heç nəyə məruz qalmayan və öz-özünə ən ali səviyyəyə nail olmuş hər bir bənzərsizə (physis) və hər bir mahiyyətə məqsəd kimi baxılmalıdırsa, onda yuxarıda göstərilənlərdən başqa heç bir başqa mahiyyət (physis) ola bilməz, mahiyyətlərin sayı da göstərilənlərdən ibarət olmalıdır. Axı əgər hansısa başqa mahiyyətlər olsaydı onlar məkanca hərəkətin

məqsədi kimi hərəkətə səbəb olardı. Halbuki göstərilən hərəkətlərlə yanaşı başqa hərəkət mümkün deyil. Bunu isə hərəkətdə olan cismi gözdən keçirməklə ehtimal etmək olar. Əgər məkanda hərəkət etdirən təbii olaraq hərəkət etmək naminə mövcuddursa və məkanda hər bir hərəkət hansısa hərəkətvericinin hərəkətidirsə, onda məkanda hər bir hərəkət özünün yaxud başqa bir hərəkətin naminə deyil, göyün hərəkəti naminədir. Axı əgər bir hərəkət başqa bir hərəkət naminə baş versəydi, onda bu başqa hərəkət də hansısa başqa bir hərəkətin naminə olardı; amma bu sonsuz davam edə bilmədiyindən, hər bir hərəkətin məqsədi göydə hərəkət edən ilahi cisimlərdən biri olmalıdır.

Göyün isə bir olduğu – aydındır. Əgər göylər insanların sayı kmi çox olsaydı, onda onlardan hər birinin növə görə bir, sayca isə çoxlu başlanğıcları olardı. Ancaq sayca çox olan hər bir şeyin materiyası var (çünki eyni bir tərif, məsələn, insan tərifini soxlarına aiddir, bununla belə Sokrat - birdir). Lakin varlığın birinci mahiyyətinin materiyası yoxdur, çünki o tam həyata keçmə, mümkünlükdür. Deməli, ilk hərəkətverici hərəkətsiz olmaqla həm tərifə görə həm də sayca – birdir; daim və aramsız hərəkət edən də yalnız birdir. Deməli, yalnız bir şey, səma vardır.

Əski zamanların insanların nəsildən-nəsilə belə bir rəvayət gəlib çatmışdır ki, bu [göy cisimləri] tanrılardır və ilahi olan bütün təbiəti əhatə edir. Qalan bütün ifadələr [rəvayətdə] artıq kütləyə aşılmaq üçün, qanunlara əməl olunması və faydalanmaq üçün miflər halında əlavə olunmuşdur, çünki rəvayətdə deyilir ki, tanrılar insana bənzərdirlər və bəzi başqa canlı varlıqlara oxşayırlar, buradan irəli gələn və onlara oxşar olan başqa deyimlər də vardır. əgər rəvayətdən bu əlavələri kənarlaşdırsaq və onda başlıca olanı – əski insanların tanrıları birinci mahiyyətlər saydığını qəbul etsək, onda bu ilahi kəlamları qəbul etmək olar; və bütün ehtimalla hər bir sənət və hər bir təlim dəfələrlə yaradılıb yenidən məhv olduğundan düşünmək olardı ki, bu baxışlar da onların günümüzədək saxlanılmış qırıntılarıdır. Beləliklə, əcdadların və bizim ilkin sələflərimizin rəyləri yalnız bu dərəcədə aydındır.

Doqquzuncu fəsil

Amma [ali] zəkaya aid bəzi suallar doğur. Zəka bizə bəlli olanlardan daha çox ilahi olan kimi təsəvvür edilir, lakin o niyə

belədir, bu suala cavab vermək çətindir. Doğrudan da, əgər o (zəka) heç nə düşünmürsə, yatmış kimdirsə, onda onun ləyaqəti nədədir? Əgər o düşünürsə, onda bu bir başqasından asılıdırsa¹ (çünki o zaman onun mahiyyətini düşüncə yox [düşünmək] qabiliyyəti təşkil edərdi), onda o yaxşı mahiyyət deyildir: axı ona dəyəri təfəkkür verir. Sonra, onun mahiyyəti ağıl yaxud təfəkkürdürmü, axı o nəyi düşünür? Ya özü özünü, ya başqa müxtəlif şeyləri düşünür. Məsələn, gözəlliyimi yoxsa istənilən başqa bir şeyi düşünməyin burada fərqi var ya yox? Bəzi şeyləri düşünmək mənasız deyilmə? Beləliklə, aydın olur ki, ağıl, düşüncə ən ilahi və ən layiqli olanı düşünür və dəyişilmir, çünki onun dəyişilməsi pisə doğru dəyişilmə olardı bu isə bir hərəkətdir. – Deməli, birincisi, əgər düşünmək düşüncənin fəaliyyəti deyilsə, düşünmək qabiliyyətidirsə, onda təbiidir ki, düşüncənin və ya təfəkkürün fasiləsizliyi onun üçün çətinlik törədərdi. İkincisi, aydındır ki, düşüncədən daha ləyaqətli olan başqa nə isə yəni düşüncə və ya təfəkkürlə dərk edən nə isə mövcud olardı. Çünki təfəkkür və fikir pis fikirləşənə də məxsusdur. Əgər bundan qaçmaq lazımdırsa (axı başqa bəzi şeyləri görməmək görməkdən yaxşıdır), onda fikir yaxşı olmazdı. Deməli, ağıl, düşüncə əgər yalnız ən gözəl və ucadırsa və onun düşüncəsi düşüncə haqqında düşüncə – təfəkkürdürsə onda o özü özünü düşünür. Lakin tamamilə aydındır ki, bilik, hissi qavrayış, rəy və düşünmək hər zaman başqasına yönəlir, özündən isə yalnız yan keçir. Nəhayət əgər düşünmək və düşünülen eyni deyilsə, onda onlardan hansının əsasında düşüncəyə xeyir məxsus olur? Axı düşüncə olmaq və düşünülen olmaq eyni deyildir. Amma bir sıra hallarda biliyin özü [biliyin] predmet deyilmi: yaradıcılıq haqqında² bilikdə predmet – materiyasız götürülən mahiyyət və varlıqdır, nəzəri bilikdə – tərif və təfəkkürdür. Deməli, bir halda ki, düşüncə ilə dərk edilən və düşüncə materiyası bir birindən fərqlənmirsə, onda onlar eyni olacaq, fikir də fikirlə dərk olunanla eyni olacaq.

Onda başqa bir sual qalır: fikirlə dərk olunan mürəkkəbdirmi? Əgər mürəkkəb olsaydı onda fikir tamın bir hissəsindən başqa hissəsinə keçərək dəyişilərdi. Ancaq məgər materiyası olmayan bölünməz deyilmə? Mürəkkəb tama³ yönələn insan ağılı da müəyyən vaxt içində elədir (onun xeyiri [öz predmetinin] bu və ya başqa bir hissəsində deyil, onda – ağılda bu predmetdən fərqlənən bir tamdır

, əbədi olaraq özü özünə yönələn [ilahi] düşüncə ilə məsələ də eynilə o cürdür).

Onuncu fəsil

Həmçinin o da araşdırılmalıdır ki, dünyanın təbiəti iki üsuldən hansı ilə – ayrıca və öz-özünə mövcud olma üsulu yoxsa nizam kimi mövcud olma üsulu ilə xeyirə və ən yaxşıya malik olur. Bəlkə orduda olduğu kimi o üsulların hər ikisi ilə malik olur? Axı burada nizamın özündə xeyir vardır, ordu başçısının özü də – xeyirdir və daha çox xeyir olan elə onun özüdür. [Dünyədə] hər şey müəyyən qayda da nizamlanmışdır və balıqların, quşların və bitkilərin nizamı eyni deyildir; və onlar bir-biri ilə əlaqəsiz də deyil; hansısa bir əlaqə vardır. Çünki hər şey bir [məqsəd] üçün nizamlanmışdır, ancaq istənilənin edilməsi üçün azadlığın daha az olduğu evdə olduğu kimi nizamlanmışdır; əksinə, onlar üçün [işlərin] hamısı yaxud böyük hissəsi müəyyənləşmişdir, halbuki, kəndlərin və heyvanların ümumi [xeyirə] münasibəti olduqca azdır, çox vaxt onlar nə gəldi etməli olurlar¹, çünki onların hər birinin təbiəti belə başlanğıcdan ibarətdir. Mənim düşüncəmə görə, hər şey özünün xüsusi yerini tutmalıdır, bunun kimi tamm [xeyiri] üçün hamının iştirak etdiyi başqa bir şey də vardır.

Amma başqa baxışı irəli sürənlər də hansı uyğunsuz və mənasız nəticələrin alındığı və daha incə danışanların baxışlarının necə olduğu və onların hansı çətinliklərlə daha az bağlı olduğu diqqətimizdən yayınmamalıdır. Bütün [filosoflar] hər şeyi əksliklərdən hasil edirlər. Lakin nə «hər şey» nə «əksliklərdən»² hasil edildiyi doğru deyil; bəs şeylər əksliklərin olduğu yerdə əksliklərdən necə hasil olunur – bunu dilə gətirmirlər: axı əksliklər bir-birinin təsirinə məruz qalmırlar. Bu çətinlik, bizim üçü aradan təbii olaraq qalxır; iş ondadır ki, üçüncü biri də vardır. Buna baxmayaraq bəziləri, məsələn bərabər olmayanı bərabər olana və çoxu təkə³ qarşı qoyanlar materiyanı əksliklərdən biri sayırlar. Ancaq bunu da belə həll edirlər: [hər dəfə]⁴ eyni olan materiya heç nəyə əks deyil. sonra, [bu halda]⁵ təkədən başqa hər şey pisin ortağı olardı, çünki şər iki elementdən⁶ biridir. Bəziləri⁷ isə xeyiri və şəri hətta başlanğıclar sayırlar; halbuki, bütün şeylərin başlanğıcı hər şeydən çox xeyirdir⁸. Haqqında yuxarıda⁹ söylədiklərimizə gəlincə, onlar xeyiri başlanğıc saymaqda haqlıdırlar, ancaq xeyirin hansı

anlamda – məqsəd kimi yaxud hərəkətverici və ya forma kimi başlanğıc olduğunu demirlər.

Empedoklun da baxışı əsassızdır. Onun baxışında xeyirin yerini dostluq tutur, ancaq dostluq həm hərəkətverici (çünki o birləşdirir), həm də materiya kimi (çünki o qarışıqın hissəsidir) başlanğıcdır. Amma əgər eyni bir şey həm materiya kimi, həm hərəkətverici kimi başlanğıc ola bilirsə, onda yenə də eyni deyillər. Belə ki, dostluq onlardan hansına münasibətdə başlanğıcdır? düşmənciliyin guya keçici olmadığı fikri də yenə mənasızdır, axı [Empedokla görə] şərin təbiəti düşməncilikdən ibarətdir.

Digər tərəfdən, Anaksaqor xeyiri hərəkətverici başlanğıc sayır, çünki onun rəyincə hərəkət etdirən ağıldır. Ancaq ağıl hansısa məqsəd naminə hərəkət etdirir, belə ki, bu məqsəd - [artıq] başqa [başlanğıcdır] (məgər bunu bizim dediyimiz kimi yəni: həkimlik sənətinin [məsələn], müəyyən mənada sağlamlıq olduğu anlamında başa düşürlərmi?)¹⁰. Anaksaqorun ağılın xeyirə əks olduğunu düşünməsi də mənasızdır. Amma əksliklərdən danışanların hamısı yalnız bu [filosoflara] düzəliş verməkdən başqa əksliklər haqqında bir şey demirlər. Amma niyə şeylərin biri keçicidir, biri keçici deyil, bunu kimsə demir: onlar mövcud olan hər şeyi eyni başlanğıclardan hasil edirlər. Ondan başqa da, bəziləri mövcud olanları qeyri-mövcudluqdan hasil edirlər; bəziləri isə, heç kəs məcbur etməsə də, hər şeyin eyni¹¹ olduğunu bildirirlər.

Sonra, yaranış niyə əbədidir və yaranışın səbəbi nədir, bu halda kimsə danışmır. Amma iki başlanğıcın olduğunu ehtimal edənlər üçün daha önəmli¹² bir başlanğıc da olmalıdır; eləcə də eydosları qəbul edənlər üçün də başqa daha mühüm başlanğıc olmalıdır, çünki hansı əsasla [təkcə şeylər] eydosların iştirakçısı olmuş və indi də olmaqdadır?¹³ Bütün başqaları¹⁴ da mütləq belə nəticəyə gəlirlər ki, müdrikiyə yəni ən layiqli biliyə əks olan nəşə var, biz belə nəticə çıxarmırıq, ona görə ki, birinci olana heç nə əks deyildir. Doğrudan da, imkanda bu əksliklərdən ibarət olan bütün əksliklərin materiyası var, [müdrüklüyə] isə məlumatsızlıq əks olduğundan onun buna əks olan predmeti olmalıdır, ancaq birinciyə [müdrüklüyə] heç nə əks deyildir.

Sonra, əgər hissi qavranılanla yanaşı heç nə olmazsa, onda nə [birinci] başlanğıclar, nə nizam, nə yaranış, nə göy, səma hadisələri olmaz, hər başlanğıcın isə daim başqa başlanğıcı olacaq – bunu ilahi varlıq haqqında yazanlar da, təbiət haqqında düşünənlər də

təsdiq edirlər. Amma əgər [hissi qavranılanla yanaşı] eydoslar yaxud ədədlər mövcuddursa, onda onlar heç nəyin səbəbi, hər halda hərəkət üçün səbəb olmayacaqlar. Ondan başqa da kəmiyyət yaxud fasiləsiz olan kəmiyyəti olmayandan necə yarana bilər? Axı ədəd nə hərəkətverici kimi, nə forma¹⁵ kimi fasiləsizi yarada bilməz. Digər tərəfdən iki əkslikdən heç biri əslində (hopez) nə fəaliyyətdə olan, nə hərəkətverici səbəb olmayacaq: axı belə səbəb heç olmaya da bilər. Amma hər halda onun fəaliyyəti qabiliyyətindən birinci ola bilməzdi. Deməli, o zaman əbədi şeylər də olmazdı. Ancaq belə şeylər vardır. Deməli, bu müddəalardan biri təkzib olunmalıdır¹⁶. Bunun necə edilməli olduğu isə bizdə deyilmişdir.¹⁷ Sonra, nəyin sayəsində ədədlər yaxud ruh və bədən, ümuniyyətlə şey və onun forması birlikdə nəyisə təşkil edir, bu haqda kimsə heç nə demir; əgər onların birlikdə olmaları onları hərəkətverici¹⁸ edir fikri ilə, bizim bu qənaətimizlə razılaşmazlarsa, onda onu heç demək lazım gəlməz. Riyazi ədədin – birinci olduğunu və başqa mahiyyətlərin hər zaman onun ardınca gəldiyini, başlanğıcların isə müxtəlif olduğunu söyləyənlər¹⁹ isə tamın mahiyyətini əlaqədən²⁰ məhrum etmiş olurlar (çünki mahiyyətin bir növü, olub olmamasından asılı olmayaraq mahiyyətin başqa növünə təsir etmir) və başlanğıcların çox olduğunu ehtimal edirlər. Halbuki, mövcud olan pis idarə olunan olmasını istəmir. «çox hakimiyyətlilikdə xeyir yoxdur, qoy hökmdar bir olsun».²¹

ONÜÇÜNCÜ KİTAB (M)

Birinci fəsil

Beləliklə, hissələrlə qavranılan şeylərin mahiyyətinin nə olduğu – təbiət haqqında əsərdə materiya¹ ilə bağlı halda, sonra da – mahiyyətin fəal mahiyyət olması ilə əlaqədar olaraq deyilmişdir. Hissələrlə qavranılan mahiyyətlərlə yanaşı hansısa hərəkətsiz və əbədi mahiyyətin mövcud olduğu yaxud olmadığı, əgər mövcuddursa onun nədən ibarət olduğunu isə aydınlaşdırmaq lazım gəldiyindən, başqalarının müddəaları gözdən keçirilməlidir ki, onların yol verdikləri yanlışlığa yuvarlanmayaq və əgər bizim onlarla hansısa bir ümumi təlimimiz varsa onda təkcə başqalarından küsməyə: axı bir halda başqalarından yaxşı danışılmasından, digər halda – heç olmasa pis danışılmamasından razı qalmaq lazımdır.

Bu məsələ ilə bağlı iki rəy var yəni: bəziləri deyirlər ki, riyazi predmetlər (məsələn, ədədlər, xətlər və i.a.) əbədi və hərəkətsiz mahiyyətlərdir, digər tərəfdən də təsdiq edirlər ki, ideyaları o cür mahiyyətlərdir. Ancaq bəziləri belə mahiyyətlərin iki cür – ideyalar və riyazi ədədlər olduğunu bildirirlər, bəziləri isə onların hər ikisinin təbiətinin eyni² olduğunu qəbul edirlər, bəziləri³ də yalnız riyazi mahiyyətlərin mövcud olduğunu deyirlər; odur ki, öncə riyazi predmetləri onlara heç bir başqa təbiət, əlavə etmədən məsələnin onların ideyalar olub yaxud olmadığı, mövcud olan şeylərin başlanğıcları və mahiyyətləri olub yaxud olmadıqları sualını qoymadan, onlara yalnız riyazi predmetlər kimi yanaşaraq – onların mövcud olduqlarını yaxud mövcud olmadıqlarını, əgər mövcuddurlarsa necə mövcud olduqlarını tədqiq etmək lazımdır. Bundan sonra ideyaların özlərini – ümumi əlamətlərində və yalnız ənənənin tələb etdiyi dərəcədə ayrıca gözdən keçirmək lazımdır: axı bu haqda hamının başa düşə biləcəyi əsərlərdə⁴ çox deyilmişdir. Bunun ardınca da daha geniş müzakirəyə başlamaq lazımdır ki, mövcud olan şeylərin mahiyyətləri və başlanğıclarının ədədlər və ideyalar olub olmadığı aydın olsun. Bunu ideyaların araşdırılmasından sonra, üçüncü planda araşdıracağıq.

Əgər riyazi predmetlər mövcuddursa, onda bəzilərinin təsdiq etdiyi kimi onların ya hissi qavranılan predmetlərdə olması ya hissi qavranılan predmetlərdən ayrılıqda olması (bəziləri belə də

deyirlər)⁵ zəruridir; yox əgər bu üsulların heç biri ilə mövcud deyilsə, onda onlar ya heç mövcud deyillər, ya da başqa üsulla mövcuddurlar. Sonuncu halda biz onların mövcud olması haqqında deyil, necə mövcud olduqları barədə mübahisə edəcəyik.

İkinci fəsil

Riyazi predmetlərin hər halda hissi qavranılan predmetlərdə olmadığı və belə mühakimənin uydurmadan başqa bir şey olmadığı – artıq çətinliklər¹ haqqında danışılarkən deyilmişdir, yəni deyilmişdir ki, iki cisim eyni bir yerdə ola bilməz, ondan başqa, bu əsasa görə hissi qavranılan predmetlərdə başqa qabiliyyətlər və mahiyyətlər (physeis) də ayrı-ayrılıqda² yox, bir yerdə olardı. Bu barədə artıq deyilmişdir. Ancaq bundan başqa, aydındır ki, [bu halda] hər hansı cismi bölmək mümkün olmazdı: axı [onu bölərkən] o səthə, səth-xəttə, xətt isə-nöqtələrə bölünməlidir, ona görə də əgər nöqtəni bölmək mümkün deyilsə, onda xətti də bölmək mümkün deyil, bu mümkün deyilsə, deməli qalanı da bölmək mümkün deyil. Onda bu [hissi qavranılan] xətlərin, nöqtələrin [bölünməz] mahiyyətlər olmasının yaxud [belə] olmadıqlarının, ancaq onlarda belə mahiyyətlərin olduğu arasında nə fərq var. Axı hər iki halda eyni bir şey alınacaq, çünki əgər hissi qavranılan predmetlər bölünürsə riyazi predmetlər də bölünəcək yaxud hissi predmetlər də artıq bölünməyəcək.

Digər tərəfdən, belə mahiyyətlərin ayrılıqda mövcud olması da mümkün deyil. Axı əgər hissələrlə qavranılan cisimlərlə yanaşı onlardan ayrılıqda və hissi qavranılan cisimlərdən öncə başqa cisimlər mövcud olarsa, onda aydındır ki, [hisslə qavranılan müstəvilərlə] yanaşı [onlardan ayrılıqda] başqa müstəvilər, bu əsasa görə nöqtələr, xətlər də olmalıdır. Amma onlar mövcuddurlarsa, onda yenə də riyazi cismin səthi, xətləri və nöqtələri ilə yanaşı onlardan ayrılıqda digər səth, xətlər və nöqtələr də mövcud olacaq³ (çünki tərkib hissələrindən düzəlməmiş onlardan düzəldilmişdən öncədir; əgər hissələrlə qavranılmayan cisimlər də hissələrlə qavranılanlardan öncədirsə, onda bu əsasla hərəkətsiz [riyazi] cisimlərdə olan müstəvilər də öz-özünə mövcud olan müstəvilərdən öncə mövcud olacaq; deməli, onlar da ayrı-ayrı cisimlərlə birlikdə mövcud olan səthlərdən, xətlərdən ayrı səthlər, xətlər olacaq: bu sonuncu səthlər və xətlər – riyazi cisimlərlə birlikdə yuxarıda

xatırladılan səthlər və xətlər isə riyazi cisimlərdən öncədir). Sonra, bu [öncə] mövcud səthlərdə olan nöqtələrdən öncə – zəruri olaraq və həmişə əsasda – başqa xətlər və nöqtələr olacaq; bu öncə mövcud xətlərdə olan nöqtələrdən öncə isə başqa nöqtələr olmalıdır, bunlardan öncə olan nöqtələr isə artıq olmayacaq. Beləliklə, üst-üstə qalanan mənasızlıq alınır. Gerçəkdən, belə çıxır ki, hissələrlə qavranılan cisimlərlə yanaşı eyni qəbildən olan cisimlər, hissələrlə qavranılan səthlərlə yanaşı – üç cür səthlər (hissələrlə qavranılan səthlərlə yanaşı mövcud olan səthlər, riyazi cisimlərdə olan səthlər və bu cisimlərdə olanlarla yanaşı mövcud olan səthlər), dörd cür xətlər, beş cür⁴-nöqtələr vardır. Riyazi elmlər, məsələn, onlardan hansılarını tədqiq edəcək? Əlbəttə hərəkətsiz [riyazi] cisimdə olan səthləri, xətləri və nöqtələri tədqiq etməyəcək: axı elm hər zaman birinci⁵ olanla məşğul olur. Bunu ədədlər haqqında da söyləmək olar: hər bir nöqtə ilə yanaşı onlardan fərqli olan vahidlər, hissi qavranılan hər bir şeylə yanaşı bir ədəd olacaq, belə ki, riyazi ədədlərin sonsuz⁶ say sırası alınacaq.

Sonra, artıq çətinlikləri gözdən keçirərkən⁷ toxunduğumuz şübhələri necə həll etmək olar? Yəni göy cisimləri haqqında təlimin predmeti də o qayda ilə həndəsənin predmeti kimi hissi qavranılan predmetlərdən kənar qalacaq; ancaq göy və onun hissələri üçün yaxud hərəkətin xas olduğu hər hansı bir başqa cisim üçün bu necə ola bilər? Bu qayda ilə optikada və harmoniya yəni səs və görmə haqqında təlimdə də onlar hissi qavranılanlardan və təkcələrdən kənar qalacaq, aydındır ki, digər qavrayışlar və qavrayışın başqa predmetləri də kənar qalacaq. Doğrudan da nə üçün biri o birindən tez? Ancaq əgər belədirsə, onda canlı varlıqlar da [hissi qavranılan canlı varlıqlardan kənar] olacaqlar onların qavrayışları da.

Ondan başqa riyaziyyatçılar burada gözdən keçirilən mahiyyətlərlə yanaşı bir ümumi də irəli sürürlər. Deməli, bu ümumi də ideyalar və aralıq [riyazi] predmetlər⁸ aralığında ayrıca mövcud olan başqa bir mahiyyət – nə ədəddən, nə nöqtədən, nə [məkan] kəmiyyətindən, nə zamandan ibarət olmayan mahiyyət olacaq. Amma belə mahiyyət ola bilməzsə, onda aydındır ki, o [riyazi] predmetlər də hissələrlə qavranılan şeylərdən ayrılıqda mövcud ola bilməzlər.

Ümumiyyətlə, əgər riyazi predmetlərin bu cür ayrıca mövcud olan mahiyyətlər olduğu qəbul edilərsə, onda həqiqətə də, ənənəvi

baxışlara da əks olan bir hal yaranar. Gerçəkdən, müstəqil mahiyyətlər kimi mövcudluğunda götürülən riyazi predmetlərin hissələrlə qavranılan kəmiyyətlərdən öncə mövcud olması zəruridir, halbuki, həqiqətən riyazi predmetlər hissi kəmiyyətlərdən sonradır: axı tamamlanmamış kəmiyyətlər genezisinə görə [tamamlanmış] kəmiyyətlərdən öncədir, mahiyyətə isə sonradır, məsələn, canlılarla müqayisədə cansızlar genezisində görə canlılardan öncədir, mahiyyətə isə yox.

Sonra, riyazi predmetlər nəyin sayəsində və nə zaman vəhdət təşkil edəcəklər? Bizi əhatə edən şeylər ruh və ya onun hissələri⁹ yaxud [vəhdət] üçün əsas ola bilən başqa bir amilin sayəsində vəhdətdədir (əks təqdirdə onlar çoxluq yaradar və dağılırlar); ancaq bir halda ki, o¹⁰ kəmiyyətlər bölünən kəmiyyətlərdir, onda onların qırılmaz və daimi vəhdətdə olmalarının səbəbi nədir?

Ondan başqa, [riyazi kəmiyyətlərin ayrılıqda mövcud ola bilmədiyini] onların yaranması nizamından görünür. Yaranan bir şey öncə uzununa, sonra eninə, nəhayət dərinliyi üzrə yaranır və bu cür tamamlanır. Beləliklə, əgər genezisində görə öncə olan mahiyyətə birincidirsə, onda cismi səthdən və xətdən birinci saymaq lazımdır; və o böyük bitkinliyi və tamlığı canlı olduqda əldə edir. Ancaq xətt yaxud səth necə canlı ola bilər? Bunun tələb edilməsi bizim anlayışımızdan yuxarı olardı.

Sonra, cisim bir mahiyyətdir (çünki o bəlli dərəcədə artıq tamamlanmışdır), ancaq xətlər necə mahiyyət ola bilər? Axı xətlər nə forma və ya obraz kimi – məsələn, ruh forma kimi mahiyyət ola bilər – nə materiya (məsələn, cisim) kimi mahiyyət ola bilməz. Axı aydındır ki, heç bir cisim nə xətlərdən nə səthlərdən, nə də nöqtələrdən ibarət ola bilməz. Ancaq onlar bir maddi mahiyyət olsaydı, onda xətt, nöqtə və səth mahiyyət ola bilərdi.¹¹ Beləliklə, qoy onlar tərifə görə [cisimdən]¹² birinci olsunlar. Ancaq tərifə görə birinci olanların heç də hamısı mahiyyətə birinci deyil. Çünki mahiyyətə birinci olan başqasından ayrı olub varlığında ondan üstün olandır, tərifə görə isə əgər birinin tərifi başqasının tərifi hissəsidirsə, onda o, tərifi hissəsi olan başqasından birincidir. Həm mahiyyətə, həm tərifinə görə eyni olan bir yerdə olmaya da bilər. Axı əgər xassələr, deyək hərəkət yaxud ağbənizlik mahiyyətlərlə yanaşı mövcud deyilsə, onda ağbənizlik, ağbəniz adamdan tərifə görə birinci, mahiyyətə isə birinci deyil: axı o ayrıca mövcud ola bilməz və daim tərkib hissələri olan tamlar (mə

burada tam deyərəkən ağbəniz adam nəzərdə tuturam) birlikdə mövcuddur. Ona görə də aydındır ki, nə abstraksiya yolu ilə alınan birinci deyil, nə birləşdirmə yolu ilə alınan [mahiyyətə] sonra deyil. Axı ağbənizliyi birləşdirmək əsasında insan ağbəniz adlanır.

Beləliklə riyazi predmetlərin cisimlərdən daha çox mahiyyətlər olduğu, onların hissələrlə qavranılan şeylərdən varlığına görə yox, yalnız təriflərinə görə birinci olduğu və onların hər hansı bir yolla ayrıca mövcud ola bilmədiyini haqqında yetərincə danışıldı; ancaq sübut edildiyi kimi, onlar hissələrlə qavranılan şeylərdə də ola bilmədiyindən, aydın olur ki, onlar ya ümumiyyətlə mövcud deyillər, ya da hansısa bir [xüsusi] üsulla mövcuddurlar və ona görə də qeydsiz-şərtsiz mövcud deyillər: axı varlıq haqqında biz fərqli anlamlarda danışıyıq.

Üçüncü fəsil

Ümumi müddəalar riyaziyyatda [məkan] kəmiyyətləri və ədədləri ilə yanaşı ayrılıqda mövcud olan kəmiyyətlərə və ədədlərə deyil, onlara aid edildiyi, ancaq onların kəmiyyəti olduğuna və bölünən olduğuna görə aid edilmədiyini kimi, aydındır ki, hissələrlə qavranılan kəmiyyətlərə aid ancaq hissələrlə qavranıldığına görə yox, [məkan] kəmiyyətləri olduqlarına görə mühakimələr və sübutlar ola bilər. Gerçəkdən, şeylər haqqında yalnız hərəkət edən şeylər kimi, hər birinin varlığından və hansı təsadüfi xassələrə malik olmasından asılı olmayaraq çoxlu mühakimələr yürütmək mümkün olduğu kimi – bundan ötrü hissələrlə qavranılan şeylərdən ayrılıqda hərəkət edən nəyinsə olmasına yaxud onlarda [hərəkət üçün] hansısa xüsusi bir mahiyyətin¹ olmasına zərurət də yoxdur – hərəkət edən şeylərə aid olan da hərəkət edən şeylər olduqları üçün yox, ancaq cisimlər olduğu yaxud yenə də yalnız səthlər olduğu yaxud xətlər olduğu və bölünən yaxud bölünməyən olduqları, ancaq [məkanda] olduqları və ya yalnız bölünməz olduqları üçün mühakimələrin və biliyin olması mümkündür. Odur ki, əgər təkə ayrı olan yox, ayrı olmayan (məsələn, hərəkət edən) da mövcuddur demək düzgündürsə, onda ümumiyyətlə riyazi predmetlər mövcuddur və onlar [riyaziyyatçıların] onların haqqında söylədikləri kimidir demək də düzgündür. Başqa elmlər haqqında onların hər biri təsadüfi xassələri yox, öz predmetini (məsələn, əgər sağlam adam ağbənizdirsə onun ağbənizliyini yox sağlamlığını) öyrənir yəni özlüyündə – sağlamlığı, insanı tədqiq edir çünki o

insandır demək doğrudursa, bunu həndəsə haqqında demək də doğrudur. Əgər onun predmeti hissə qavranılan olarsa, ancaq özü o predmetlə hissə qavranılan olduğu üçün məşğul olursa, onda riyazi elmlər hissə qavranılanlar haqqında elm olmayacaq, ancaq hissə qavranılan şeylərlə yanaşı mövcud olan haqqında da elm olmayacaq. Şeylərdə özlüyündə təsadüfi xassələr çoxdur, çünki onların hər biri o qəbildəndir² (**təsadüfdür** – T.A.). Axı heyvanda, [məsələn], fərqləndirici əlamətlər olur, çünki o dişi cinsi yaxud erkək cinsidir, halbuki heyvandan ayrılıqda nə dişi nə də erkək vardır. Belə ki, [şeyləri] təkcə uzunluğa yaxud səthə malik şeylər kimi də gözdən keçirmək olar. Həm də tərifinə görə birinci olan haqqında bilik nə qədər sadə olarsa daha dəqiq olar (dəqiqlik isə - sadəlikdir); odur ki, kəmiyyətdən yan keçildikdə, bilik daha dəqiq olur, bilik hərəkətdən yan keçdikdə, sərfnəzər edildikdə isə daha dəqiq olur. Əgər biliyin predmeti – hərəkətdirsə və birinci hərəkəti³ öyrənilərsə, onda onun haqqında bilik daha da dəqiq olur, axı birinci hərəkət – ən sadə hərəkətdir, onun növləri arasında isə ən sadəsi – bərabərənli hərəkətdir.

Bunu harmoniya haqqında təlimə, optikaya da aid etmək olar: onların hər biri öz predmetini görmədən yaxud səsdən ibarət olduğu üçün yox, görmənin və səsin öz xassələri⁴ olduğu xətlər və ədədlər kimi araşdırır. Mexanika da bunun kimidir. Ona görə də, əgər bir şeyi təsadüfi xassələrindən ayrı hesab edərək araşdırırlarsa, onda torpaq üzərində cızıq çəkib və onu uzunluğu bir stop olan xətt elan edildiyi (halbuki, onun bu uzunluğu yoxdur) səhv olmadığı kimi, o da səhv deyil: axı burada müqəddimədə səhv yoxdur.

Amma hər bir şeyin, bax bu cür: ayrılıqda mövcud olmayan bir şeyi, ədədləri tədqiq edən və həndəsəçinin etdiyi kimi ayrı hesab edərək araşdırılması daha yaxşıdır. Doğrudan da, insan insan olduğu üçün tək və bölünməzdir, ədədlərin tədqiqatçısı da onu tək və bölünməz hesab edir, sonra da insan bölünməz olduğu üçün ona xas olan xassələri tədqiq edir. Həndəsəçi isə insanı insan və bölünməz olduğu kimi yox, onu iriliyinə görə gözdən keçirir. Axı aydındır ki, insan hətta təsadüfən bölünməz olmasaydı belə, ona xas olan yenə də⁵ ona xas olardı. Bax ona görə də həndəsəçilər düzgün danışır və əslində mövcud olan haqqında fikir yürüdürlər və onların predmeti – mövcud olandır, çünki mövcudluğun – gerçəkləşmə kimi və materiya kimi – iki anlamı var.

Xoşbəxtlik və gözəllik eyni olmadığından (xoşbəxtlik hər zaman əməldədir, gözəllik isə – həm də hərəkətsiz olandadır), riyaziyyatın gözəllik və xoşbəxtlik haqqında heç nə demədiyini təsdiq edənlər yanılırlar. Əslində isə riyaziyyat ilk öncə gözəllik və xoşbəxtlik⁶ haqqında danışır və onları aşkar edir. Axı riyaziyyat onları öz adları ilə çağırırsa da onların xassələrini (erqa) və nisbətlərini aşkar edir, bu isə heç nə deməmək deyil. Gözəlliğin ən mühüm növləri isə – harmoniklik və ya nizam, uyğunluq və ya tarazlıq və müəyyənlikdir, riyaziyyat daha çox onları aşkar edir. Həm də çoxun səbəbi onlar (mə'n, məsələn harmonikliyi və müəyyənliyi nəzərdə tuturam) olduğundan, aydındır ki, riyaziyyat müəyyən qədər bu cür səbəb – gözəllik anlamında səbəb haqqında da danışır – bu haqda biz ayrı bir yerdə⁷ daha aydın danışacağıq.

Dördüncü fəsil

Beləliklə, riyazi predmetlərin mövcudluğu və hansı anlamda mövcud olduğu, həmçinin hansı anlamda birinci olduğu və hansı anlamda birinci olmadığı haqqında yetərincə danışıldı. İdeyalara gəlincə, öncə onları ədədlərin təbiəti ilə bağlamadan – çünki onları ilk başlanğıcdan ideyaların varlığını birinci bildirənlər anlamışdılar – ideyalar haqqında təlimi gözdən keçirmək lazımdır. Eydoslar (**ideyalar** – T.A.) haqqında təlimə birinci olaraq Heraklitin hissələrlə qavranılan bütün şeylərin daim axdığı, dəyişdiyi baxışının həqiqiliyinə inanalar gəlmişlər; çünki əgər nəyəyə aid bilik və düşüncə varsa, onda hissə qavranılanla yanaşı daimi qalan başqa mahiyyətlər (physeis) də mövcud olmalıdır, çünki daim axan, dəyişilən haqqında bilik olmur. Digər tərəfdən Sokrat mə'nəvi fəzilətləri tədqiq etmiş və birinci olaraq onların ümumi təriflərini verməyə can atmışdır (axı təbiət haqqında düşüncələr arasında ancaq Demokrit ona toxunmuş və müəyyən bir üsulla isti və soyuğa təriflər vermişdir; pifaqorçular isə - Demokritdən öncə – bunu az bir şeylər üçün etmiş və onların təriflərini ədədlərə münqər etmişlər, məsələn, göstərmişlər ki, bunun üçün daha münasib hal ya ədalətdir, ya da izdivac (ər-arvadlıq). Halbuki, Sokrat tam əsasla şeyin mahiyyətini axtarırdı, çünki o əqli nəticə hasil etmək istəyirdi, əqli nəticə üçün başlanğıc isə şeyin mahiyyətidir: axı o zaman hələ dilektika sənəti yox idi, hətta mahiyyətə toxunmadan əkslikləri araşdırmaq, həmçinin eyni bir elmin əkslikləri dərk edib, dərk

etmədiyini aydınlaşdırmaq mümkün olsun; doğrudan da, ədalət naminə iki şeyi – məlumatlılıq vasitəsilə sübutu və ümumi tərifləri Sokrata aid etmək olar: onların ikisi də biliyin başlanğıclarına aiddir). Amma Sokrat nə ümumini, nə də tərifləri şeylərdən ayrı saymırdı. İdeyaların tərəfdaşları isə onları bir-birindən ayırmış, ümumini və tərifləri ideyalar adlandırmışlar, çünki demək olar ki, eyni bir dəlildən çıxış edərək, onlar nəticəyə gəlmişlər ki, özünü ümumi kimi göstərən hər şeyin ideyası var, bu da təxminən ona bənzəyir ki, birisi az sayda şeyləri saymaq istərkən hesab edir ki, buna gücü çatmayacaq, ancaq sayını artırmaqla onları sayacağına özünü inandırır. Doğrudan da, eydoslar demək olar ki, hisslərlə qavranılan tək-cə şeylərdən çoxdur və onların səbəblərinin axtarışında tək-cə şeylərdən eydoslara gəlib çıxmışlar, çünki hər bir [cins] üçün onlarda bir eyniadlı vardır və onlara görə mahiyyətlərlə yanaşı bütün başqaları – həm bizi əhatə edən şeylər, həm daimi şeylər üçün çoxda tək vardır.

Sonra, onların eydosların varlığını sübut üsullarının heç biri inandırıcı deyil. Doğrudan da, üsulların bəziləri əsasında zəruri əqli nəticə alınmır, bəziləri əsasında eydoslar olmayan şeylər haqqında alınır. Axı «bilikdən hasil olan sübuta» görə haqqında bilik olan hər şey üçün eydoslar olmalıdır; «çoxda tək» aid dəlil əsasında eydoslar inkarlar üçün də alınmalıdır, «nəyisə onun yox olmasına görə də düşünmək olar» dəlil əsasında isə – təsadüf üçün də eydos alına bilər: axı onun haqqında bir təsəvvür [qala] bilər. Sonra, daha dəqiq sübutlar əsasında bəziləri əlaqəli ideyaların mövcudluğunu qəbul edirlər və onların haqqında deyirlər ki, onun üçün özlüyündə cins yoxdur; başqaları «üçüncü insana» aid dəlil gətirirlər.

Ümumiyyətlə deyilsə, eydosların xeyirinə olan dəlilləri eydosların ideyaların özlərinin mövcudluğundan daha mühüm olduğunu qəbul edənlər üçün mövcud olan şey yoxa endirir: axı bu dəlillərdən o çıxır ki, birinci olan iki yox, ədəddir yəni əlaqələndirilmiş özlüyündə mövcudluqdan² [birincidir], bu da eydoslar haqqında təlimin bəzi davamçılarını onun başlanğıcları ilə toqquşmaya səbəb olmuşdur.

Sonra, mülahizəyə görə ideyaların mövcudluğunun qəbul edildiyi əsasdan nəticə çıxır ki, tək-cə mahiyyətlərin yox, çox şeylərin eydosları olmalıdır (doğrudan da, fikir tək-cə mahiyyətlərlə bağlı olaraq tək deyildir, həm də mahiyyət olmayan şeylərlə bağlı olaraq təkdir, vəhdətdir və bilik tək-cə mahiyyətlər haqqında

deyildir; və eydoslar haqqında təlimin davamçılarında bu cür saysız-hesabsız [nəticələr] alınır. Halbuki, zəruri olaraq və eydoslar haqqında təlimə görə, bir halda ki, eydoslarla əlaqə mümkündür, onda yalnız mahiyyətlərin ideyaları mövcud olmalıdır, çünki onlarla əlaqə təsadüfi ola bilməz, hər bir şey eydosla birgə olmalıdır, çünki eydos substrat haqqında bilgi vermir (məən nəzərdə tuturam ki, məsələn əgər bir şey özü-özü ilə iki qat əlaqəlidirsə, onda o daimi olanla da, ancaq təsadüfi, müvəqqəti əlaqəlidir, çünki ikiqat əlaqəli üçün daimi olmaq - təsadüfidir). Deməli, eydoslar [yalnız] mahiyyət ola bilərdi. Lakin burada [hiss ilə qavranılan dünyada] da, orada [ideyalar aləmində] də mahiyyət eynidir. Yoxsa, bizi əhatə edən şeylərlə yanaşı nəyinsə də, çoxda təkin olduğunu təsdiq etməyin daha nə anlamı ola bilər? Əgər ideyalar və onlarla əlaqəli olan şeylər eyni bir növə məxsusdursa, onda onlar üçün ümumi nə isə olmalıdır (doğrudan da nə üçün müvəqqəti, keçici iki üçün və çoxsaylı, ancaq əbədi³ iki üçün mahiyyət özü-özünə – iki üçün və hansısa ayrıca bir iki üçün olan mahiyyətdən daha eyni olsun?). Amma əgər ideyaların və onlarla əlaqəli olan şeylərin növü eynidirsə, onda hesab etmək lazımdır ki, onların yalnız adları ümumidir və bu da ona oxşayardı ki, birisi Kallı və ağac parçası⁴ arasında heç bir ümumi cəhət görmədən onları insan adlandırsın.

Amma, fərz etsək ki, ümumi təriflər məsələn, özü-özünə – çevrə – «yastı fiqur» və tərifin başqa hissələri başqa bir münasibətdə eydoslara uyğun gəlsə də, o da əlavə edilməlidir ki, o şeyin ki, [ideyası var], onda diqqət yetirmək lazımdır ki, o tamam məzmunuz olmasın. Doğrudan da bu nəyə əlavə olunmalıdır? «Aralığa» yoxsa «səthə» yaxud [«çevrənin»] bütün hissələrinə? Axı [təriflə əhatə edilən] mahiyyətə daxil olan hər şey – ideyadır, məsələn, «canlı varlıq» və «ikiyaqlı». Ondən başqa da aydındır ki, «öz-özünə» «yastıya» oxşar bir mahiyyət (physis) olmalıdır və bu mahiyyət cins kimi bütün eydoslarda olmalıdır.

Beşinci fəsil

Lakin ən böyük çətinliyi eydosların hissə qavranılan – əbədi, yaranan və keçici şeylər üçün əhəmiyyəti məsələsi yaradır. Məsələ ondadır ki, eydoslar bu şeylərin hərəkətinin yaxud hər hansı dəyişkənliyinin səbəbi deyil. Digər tərəfdən nə qalan başqa şeylərin

dərk edilməsi üçün (axı eydoslar bu şeylərin mahiyyəti deyildir, əks halda onlarda olardı), nə onların varlığı üçün (bir halda ki, onlarla əlaqəli olduğu şeylərdə deyillər) eydoslar heç nə vermir. Doğrudur, düşünmək olardı ki, ağ boyanın nəyəsə qarışması o nəşənin ağılığının səbəbi olması anlamında da eydoslar səbəbdirlər. Ancaq bu fikri öncə Anaksaqor, sonra da çətinlikləri araşdırarkən Evdoks və başqaları – olduqca yumşaq söyləmişlər, çünki belə baxışa qarşı onun əsassızlığını sübut edən çoxlu dəlillər irəli sürmək olar.

Bununla birlikdə qalan başqa heç nə «dan» sonluğunun heç bir anlamında eydoslardan yarana bilməz. Eydosların nümunələr olduğunu və qalan hər şeyin onlarla əlaqəli olduğunu söyləmək isə – boş söz və poetik məcazdır. Doğrudan da, ideyaya baxmadan hərəkət edən nədir? Axı nümunəni yamsılamadan nə istəsən olmaq və nəyə istəsən oxşamaq olar; belə ki, Sokratın olub yaxud olmamasından asılı olmadan Sokrat kimi insan yarana bilər; və aydındır ki, əgər Sokrat daima yaşasaydı da yenə ona oxşar insan yaranardı.

Ya eyni bir şey üçün çoxsaylı nümunələr, deməli, onun eydosları olmalı idi, məsələn, «insan» üçün – «canlı varlıq» və «ikiayaqlı», bununla birlikdə isə özü-özünə-insan da olmalı idi. Sonra, eydoslar tək-cə hissi qavranılan şeylərin nümunələri yox, özlərinin də nümunələri olmalı idi, məsələn cins-növlər üçün cins kimi olmalı idi, belə ki, eyni bir şey həm nümunə, həm də onun oxşarı olmalı idi. Sonra, görünür, mahiyyətin və mahiyyətə malik olan şeyin bir-birindən ayrı mövcud olduğu da hesab edilməməlidir; odur ki, ideyalar şeylərin mahiyyətidirsə, onlardan ayrı necə mövcud ola bilər?

Halbuki, «Fədon»da belə deyilir ki, eydoslar [şeylərin]² varlığının və yaranmasının səbəbləridir; lakin əgər eydoslar mövcud olsa belə, yenə də hərəkətəgətirən amil olmasaydı heç nə yaranmazdı. Digər tərəfdən, bir çox başqa şeylər, məsələn ev və üzük yaranır ki, eydosların müəlliflərinin təsdiq etdikləri kimi, onlar üçün eydoslar mövcud deyil. Ona görə də, aydındır ki, onların fikrincə, ideyası mövcud olan da ideya sayəsində deyil, indicə göstərilən şeylər kimi mövcud ola da, yarana da bilər. Ancaq bununla belə, ideyalara qarşı həm bu yolla və daha əsaslı və dəqiq dəlillərlə [indicə] gözdən keçirdiyimizə oxşar çoxlu [etirazlar] irəli sürmək olar.

İdeyalara aid olan məsələləri aydınlaşdırdıqdan sonra yenidən ədədləri ayrıca mövcud olan mahiyyətlər və şeylərin ilk səbəbləri kimi qələmə verənlərin gəldiyi nəticələri gözdən keçirmək yerinə düşər. Əgər ədəd öz-özünə mövcuddursa (physis) və onun mahiyyəti, bəzilərinin təsdiq etdiyi kimi ədədirsə, onda [1] onlardan birinin birinci, o birinin ondan sonrakı olması və birinin o birindən növünə görə fərqlənməsi zəruridir, belə ki, bu ya [a] bütün vahidlərə birbaşa məxsusdur və heç bir vahid başqası ilə müqayisə olunmazdır¹, ya [b] bütün vahidlər bilavasitə biri-birinin ardınca gəlir və hər biri digərləri ilə müqayisə olunandır – onlar deyirlər ki, riyazi ədəd o cürdür (axı bu ədəddə heç bir vahid başqasından heç nə ilə fərqlənmir², ya [c] vahidlərdən bəziləri müqayisə olunandır, bəziləri yox (məsələn, əgər «birin» ardınca iki, sonra üç və s. gəlsə, vahid isə bir ədəddə müqayisə olunandırsa, məsələn: birinci ikidəki birlər özü-özü ilə, birinci üçdəki birlər də özü-özü ilə başqa ədədlərdə də bunun kimi birlər özləri-özləri ilə müqayisə olunur; ancaq özü-özü-üçün-ikidən birlər özü-özü-üçün-üçdəki birlərlə müqayisə olunmur, bir-birinin ardınca gələn bütün başqa ədədlərdə də bu cürdür. Odur ki, riyazi ədəd də belə sayılır: «birin» ardınca bu birə sonrakı «birin» əlavə edilməsi ilə «iki», sonra daha başqa bir «birin» əlavə edilməsi ilə «üç» və i.a. gəlir. [Eydoslara məxsus olan] ədəd isə belə sayılır: «birdən» sonra birinci «bir» olmadan «iki». ikisiz isə-üç və qalan ədədlər də bu qayda ilə düzülür). Yaxud [2] ədədlərin bir cinsi başlanğıcda göstərilən kimi, o biri cinsi, riyaziyyatçıların dediyi kimi, üçüncü cinsi isə – onun haqqında sonda deyildiyi kimi olmalıdır.

Bundan başqa da, bu ədədlər ya şeylərdən ayrı mövcud olmalıdırlar, ya ayrıca mövcud olmayıb hissə qavranılan şeylərdə olmalıdır (lakin başlanğıcda³ gözdən keçirdiyimiz kimi yox, hiss ilə qavranılan şeylər onların tərkib hissələri kimi ədədlərdən ibarət olmalıdır), ya ədədlərin bir cinsi ayrılıqda mövcud olmalı, o biri cinsi isə yox.

Ədədlərin mövcudluğunun yeganə üsulları bax belədir. Həm də demək olar ki, tək hər bir şeyin başlanğıcı, mahiyyəti və elementi kimi qəbul edilənlərdən və ədədləri bu təkdən və daha başqa nədənsə⁴ hasil edilənlərdən hər biri yalnız birlərdən heç birinin

bir-biri ilə müqayisə olunması üsulu istisna olmaqla yuxarıda göstərilən üsullardan birini göstərsin. Bu da tamamilə təbiidir: axı göstərilən bu üsullardan başqa ayrı heç bir üsul yoxdur. Məsələn, bəziləri⁵ təsdiq edirlər ki, ədədlərin iki cinsi mövcuddur: onlardan birində «əvvəlki» və «sonrakı» vardır – bu ideyalardır, o biri isə – ideyalarla və hissi qavranılan şeylərlə yanaşı riyazi cinsdir və bu cinslərin ikisi də hissi qavranılan şeylərdən ayrılıqda mövcuddur. Başqaları⁶ isə təsdiq edirlər ki, hisslə qavranılan şeylərdən ayrılıqda mövcud olanlardan yalnız riyazi ədəd birincidir. Həmçinin pifaqorçular biri – riyazi ədəd sayırlar ancaq ayrılmış ədəd hesab etmirlər; onlar təsdiq edirlər ki, hisslə qavranılan mahiyyətlər belə ədədlərdən ibarətdir, bütün göy cisimləri ədədlərdən yaranmışdır, ancaq bu ədədlər [ayrı-ayrı] birlərdən təşkil olunmamış ədədlərdir; onların rəyincə birlərin [məkan] kəmiyyətləri vardır. Amma birinci təkdən kəmiyyət necə yaranmışdır, sualı, görünür onlar üçün çətinidir.

Bir başqası⁷ da deyir ki, yalnız ədədlərin birinci cinsi ədədlərin eydosları kimi mövcuddur, bəziləri⁸ isə hesab edir ki, bu ədədlər elə riyazi ədədlərdir.

Xətləri, səthləri və cisimləri də bu qayda ilə gözdən keçirirlər. Yəni, bəziləri riyazi [kəmiyyətləri] və ideyaların⁹ ardınca yaranan kəmiyyətləri fərqləndirirlər; başqa cür düşünənlərdən isə bəziləri¹⁰ yəni ideyalara ədədlər kimi baxmayanlar və ideyaların mövcudluğunu inkar edənlər riyazi predmetləri həm də riyazi anlamda qəbul edirlər; başqaları¹¹ isə riyazi predmetləri riyazi anlamda qəbul etmirlər: onların rəyincə, hər bir kəmiyyət kəmiyyətlərə bölünür və hər bir vahid iki əmələ gətirmir. Ədədlərin birlərdən ibarət olmasını isə yalnız pifaqorçulardan başqa, tək mövcudatın elementi və başlanğıcı sayanların hamısı təsdiq edir. Pifaqorçular isə, öncə deyildiyi kimi,¹² təsdiq edirlər ki, ədədlərin [məkan] kəmiyyət var. Beləliklə, deyilənlərdən aydın olur ki, ədədlər haqqında nə qədər fərqli danışmaq olar, həmçinin ədədlər haqqında deyilmiş rəylər burada şərh olundu. Belə ki, o rəylərin hamısı əsassızdır, ancaq biri o birindən daha çox əsassızdır.

Yeddinci fəsil

Beləliklə, öncə birlərin müqayisə olunanlığı yaxud müqayisə olunmazlığını və əgər müqayisə olunmazdırsa, onda araşdırdığımız

üsullardan hansı ilə müqayisə olunmazlığını gözdən keçirmək lazımdır. Axı bir tərəfdən heç bir vahidin başqa birlərlə müqayisə olunmaması mümkündür, digər tərəfdən isə, özü-özü-üçün-ikiyə daxil olan birlər özü-özü-üçün-üçə daxil olan birlərlə müqayisə olunmazdır və beləliklə də hər bir birinci¹ ədəddə olan birlər bir-biri ilə müqayisə olunmazdır.

Əgər bütün birlər müqayisə olunan və fərqləndirilməzdirlərsə, onda riyazi ədəd alınır və bir yalnız odur, bu halda da ideyalar [belə] ədədlər ola bilməzlər. Doğrudan da, özü-özü-üçün-insan yaxud özü-özü-üçün-canlı varlıq hansı ədəd olacaq yaxud eydoslardan hər hansı biri hansı ədəd olacaq? Axı hər bir predmetin ideyası birdir, məsələn, özü-özü-üçün-insan ideyası-birdir, eləcə də özü-özü-üçün-canlı varlıq ideyası-birdir. Halbuki, bir-birinə oxşar, fərqlənməyən ədədlər-sonsuz çoxluqdur, ona görə bax bu üç hər hansı başqasından² zərrə qədər çox deyil. Əgər ideyalar ədəd deyilsə, onda onlar ümumiyyətlə ola bilməzlər. Doğrudan da, ideyalar hansı başlanğıclardan yaranacaqlar? [Deyirlər] ki, ədəd təkdən və qeyri-müəyyən ikidən³ alınır və onu ədədin başlanğıcı və elementləri kimi qəbul edirlər, ancaq ideyaları nə ədədlərdən öncə, nə onlardan sonra⁴ yerləşdirmək olmaz.

Amma əgər birlər, vahidlər müqayisə olunmazdırsa və elə müqayisə olunmazdır ki, birini heç bir başqası ilə müqayisə etmək olmaz, onda bu ədəd nə riyazi ədəd (axı riyazi ədəd fərqlənməz birlərdən ibarətdir və ona aid olan sübut özünə uyğundur), nə eydos-ədəd ola bilməz. Bu halda birinci iki təkdən və qeyri-müəyyən ikidən alınmayacaq, deməli ədədi sıra-iki, üç, dörd yaranmayacaq; axı birinci ikidə olan birlər birlikdə ya, bunu ilk dəfə söyləyənin⁵ hesab etdiyi kimi qeyri-bərabər olandan (çünki onlar [qeyri bərabər] tənlik üzrə alınır), ya da başqa cür alınır – çünki əgər birlərdən biri o birindən öncə olsa, onda o bu birlərdən ibarət olan ikidən də öncə yəni birinci olacaq, çünki biri öncə olub o biri ondan sonra⁶ olduqda, onlardan ibarət olan da, həmçinin birinə⁷ münasibətdə öncə, digərinə⁸ münasibətdə sonrakı olacaq.

Sonra, özü-özünə-görə-«bir»-birinci, sonra başqaları arasında hansısa birinci «bir»-özü-özünə-görə-«birdən» sonra gələn-ikinci «bir», sonra da özü-özünə-görə-«birdən» sonra üçüncü «bir» gəldiyindən, birlərin onlardan ibarət olan⁹ ədədlərdən öncə, birinci olduğu qəbul edilməlidir; məsələn, ikidə hələ üç olana qədər üçüncü bir, üç də dörd olana qədər dördüncü bir, dörd də beş olana qədər

beşinci bir olacaq. Bu [filosoflardan] heç biri birlərin müqayisə olunmazlığının bu cür olduğunu deməmişdir; ancaq onların başlanğıclarından çıxış etməklə əsaslı olaraq belə düşünmək olar. Lakin əslində bu mümkün deyil. Axı əgər birinci vahid yaxud birinci «bir» mövcuddursa, onda tamamilə təbiidir ki, birlərdən biri öncə, digəri sonra mövcuddur, bunu eynilə ikilər haqqında da söyləmək olar, əlbəttə, əgər birinci iki mövcuddursa demək olar, çünki birincidən sonra, əgər ikinci varsa ikinci iki, bundan sonra, əgər üçüncü varsa üçüncü ikinin gəlməsi tamamilə təbii və zəruridir. Ancaq eyni anda həm onu, həm də o birini yəni bir tərəfdən «birdən» sonra birinci və ikinci bir mövcuddur, digər tərəfdən, iki-birincidir təsdiq etmək olmaz. Bununla belə onlar birinci vahidi yaxud birinci «biri» qəbul edirlər, ikinci və üçüncü biri isə qəbul etmirlər, eləcə də birinci ikini, birinci üçü və i.a. qəbul edirlər ikinci ikini ikinci üçü və i.a. qəbul etmirlər.

O da aydındır ki, əgər bütün birlər bir-biri ilə müqayisə edilməzdirsə, onda nə özü-özünə-görə-iki, nə «özü-özünə-görə-üç», eləcə də digər ədədlər mövcud ola bilməzlər. Doğrudan da, birlərin bir-birindən fərqlənməməsindən yaxud fərqlənməsindən asılı olmayaraq ədədin üstəgəllə hesablanması zəruridir: məsələn: ikini «birin» üstünə başqa bir əlavə etməklə, üçü-ikinin üstünə daha bir vahid gəlməklə və i.a.; əgər belədirsə, onda ədədlər onların hesab etdiyi kimi – ikidən və birdən yarana bilməz. Çünki [əlavə etmək vasitəsilə hesablamada] iki üçün hissəsi, üç-dördün hissəsi və i.a. olur. Halbuki, dörd [onlarda] birinci¹⁰ ikidən və qeyri-müəyyən ikidən-özü-özünə-görə-iki ilə yanaşı olan-iki ikidən¹¹ alınır; əgər belə deyilsə, onda özü-özünə-görə-iki [dördün] hissəsi olacaq və buraya daha bir iki əlavə olunacaq. Eləcə də iki özü-özünə-görə-birdən və başqa bir «birdən» ibarət olacaq; əgər belədirsə, onda o biri element qeyri-müəyyən iki ola bilməz, çünki ondan qeyri-müəyyən iki yox, bir vahid doğur.

Sonra, başqa üçlər və ikilər özü-özünə-görə-üçlə və özü-özünə-görə-iki ilə yanaşı mövcud olur? Həm də onlar əvvəlki və sonrakı birlərdən necə yaranırlar? Bütün bunlar [mənasız] və uydurmadır¹² və birinci ikinin sonra isə özü-özünə-görə-üçün olması mümkün deyil. Halbuki, əgər tək və qeyri-müəyyən iki elementlər olacaqsə, o zaman bu mümkündür. Amma əgər bu mümkün deyilsə, onda bu başlanğıcların olması da mümkünsüzdür.

Deməli, əgər birlər bir-birindən fərqlənirsə onların gəlidiyi nəticələr zərurət olaraq alınır. Əgər birlər ayrı-ayrı ədədlərdə bir birindən fərqlənirlərsə və birlər yalnız eyni bir ədəddə fərqlənmirlərsə, onda bu halda da az çətinlik yaranmır. Doğrudan da, məsələn, özü-özünə-görə-onu götürsək, onda on bir var və on onlardan və iki beşdən ibarətdir. Amma özü-özünə-görə-on təsadüfi ədəd deyilsə və təsadüfi beşlərdən¹³, eləcə də təsadüfi birlərdən ibarət deyilsə, onda bu onluqda olan birlərin bir-birindən fərqlənməsi zəruridir. Axı əgər onların arasında fərqlər yoxdursa, onda onluqda olan beşlər də bir-birindən fərqlənməyəcək; çünki onlar bir-birindən fərqlənərsə, onda birlər də bir-birindən fərqlənəcək. Əgər o beşlər bir birindən fərqlənirlərsə, onda [onluqda] digər beşliklər də ola bilər yoxsa yox? Əgər ola bilməzsə, onda bu mənasızlıqdır; əgər olarsa onda onlardan hansı onluq yaranacaq? Axı onluqda onun özündən başqa onluq yoxdur. Ancaq bununla birlikdə [onlar üçün.] o da zəruridir ki, dörd təsadüfi ikilərdən yaranmasın, çünki qeyri-müəyyən iki, onların rəyinə görə, müəyyən ikini qəbul edərək ikini ikiləşdirir yəni ikinci iki yaradır.

Ondan başqa bəzi şeylər bir-birinə bitişməklə, digərli bir-birinə qarışmaqla, bəzilri isə [məkandakı] durumlarına görə təkli yaradırlar; [halbuki,] [eydoslara məxsus olan] ikinin və üçün təşkil olunduğu birlərdə belə hal ola bilməz; ancaq iki adam onlardan hər biri ilə yanaşı bir olmadığı kimi birlər də belədir. Birlər isə bölünməz olduqlarından onların arasında fərqlər də yaranmır: axı nöqtələr də bölünməzdir, ancaq bir cüt nöqtə iki nöqtədən başqa bir şey deyil.

O da biqqətdən qaçmamalıdır ki, bu cür baxanda öncəki və sonrakı ikiləri və qalan ədədləri də bu qayda üzrə qəbul etmək lazım gəlir. Doğrudan da, tutaq ki, dörd ədədinə daxil olan iki onunla birlikdə mövcuddur, ancaq onlar səkkizə daxil olan ikilərdən öncədir; və iki onları yaratdığı kimi, onlar da özü-özünə-görə-səkkiz daxil olan dördləri yaradır; belə ki, əgər birinci iki ideyadırsa, onda bu ikilər də ideyalar¹⁵ olacaq. Bunu birlər haqqında da söyləmək olar. Yəni demək olar ki, birinci ikiliyə daxil olan birlər, dördlüyə daxil olan dörd biri yaradır, belə ki, bütün birlər ideyalardan ibarət olacaq, ideyalar da ideyalardan ibarət olacaq. Ona görə aydın olur ki, ideyası olan şey ideyanın tərkib hissəsi olacaq, məsələn, əgər desək ki, canlı varlıqların ideyaları varsa onda onlar (canlı varlıqlar) canlı varlıqlardan ibarətdir.

Ümumiyyətlə, birlər arasında nə cürsə fərq müəyyənləşdirməyə can atmaq mənasız və uydurmadır (uydurma deyərkən, mən mülahizələrdəki gərginliyi nəzərdə tuturam). Doğrudan da, biz birin birdən kəmiyyətə yaxud keyfiyyətə fərqi görmürük və bir ədədin [başqa ədədə] ya bərabər olması, ya bərabər olmaması zəruridir, bu [ümumiyyətlə] hər bir ədədə. eləcə də birlərdən yaranan ədədlərə aiddir, çünki əgər o [başqasından] nə kiçik, nə böyükdürsə, onda o ədəd [o başqasına] bərabərdir. Biz hesab edirik ki, ədədlərdə bərabər olan fərqlənməyənlər-eynidirlər. Əgər belə deyilsə, onda hətta özü-özünə-görə-onluğa daxil olan ikilər də fərqlənən ikilər olacaq (halbuki, onlar bir birinə bərabərdir) çünki onların fərqlənmədiyini deyərkən bunun üçün hansı [xüsusi] səbəbin olduğunu göstərmək olardı?

Sonra, əgər hər vahid hər hansı başqa vahidlə ikini təşkil edərsə, onda özü-özünə-görə ikidən olan bir (vahid) və özü-özünə-görə-üçdən olan birlə birləkdə bir-birindən fərqlənən birlər kimi ikini təşkil edəcək; [sorusulur]: bu iki üçə nisbətən əvvəlki yoxsa sonrakı olacaq? Görünür ki, onun əvvəlki olması daha zəruridir. Axı onun vahidlərdən iri üçlə, o biri vahidi isə- iki ilə birlikdə olmuşdur. Biz də öz tərəfimizdən hesab edirik ki, bir ilə bir bir-birinə bərabər olsa da, olmasa da ikini təşkil edir, məsələn: xeyir və şər, insan və at; göstərilən tərəfdarların baxışları isə təsdiq edirlər ki, iki bir də ikidən ibarət deyil.

O da qaribədir ki.əgər özü-özünə –görə-üçlük özü-özünə –görə-üçdən böyük ədəd deyil.Əgər o böyük ədədirsə, onda aydındır ki,o ədəddə ikiyə bərabər olan ədəd də vardır, deməli, bu ikiyə bərabər olan ədəd özü-özünə-görə – ikidən fərqlənməyən ədəddir.Acaq bu əgər hansısa birinci və ikinci ədəd¹⁶ varsa mümkündür deyil. Hətta bu halda da¹⁷ ideyalar əddələr ola bilməzlər Bu baxımdan da əgər ideyalar olmalıdırlarsa, artıq göstərildiyi¹⁸ kimi, bizlərin müxtəlif olmasını tələb edənlərhaqlıdırlar; doğrudan da deyos [hər zaman] birdir, halbuki, əgər birlər fərqlənmirlərsə, onda ikilər və üçlər də bir-birindən fərqlənməyəcək. Odur ki, onlar deməyə məcbur olurlar ki, say hazırda artıq mövcud olana heç nə əlavə etmədən bir. iki (və i.a.) kimi aparılır (yoxsa qeyri-müəyyən ikilikdən yaranma, ədəd də ideya ola bilməzdi: axı bu haolda bir ideya başqasında, bütün eydoslar da bir eydosun hissələri olardı). Beləliklə. onlar öz mülahizələrinə uyğun laraq düz deyirlər, ümumiyyətlə isə düz demirlər: axı onlar çox şeyləri rədd edirlər,

təsdiq etməyə məcbur olurlar ki, bir sıra çətinliklər artıq məsələnin özündədir: biz sayanda və bir, iki, üç deyəndə [bir] əlavə edərək sayırıq yoxsa ayrı-ayrı hissələrlə sayırıq? Halbuki biz onu da, o birinə edirik, ona görə də bu fərqi [ədədin] mahiyyətinin özündə önəmli fərq səviyyəsinə qaldırılması gülməlidir.

Səkkizinci fəsil

İlk öncə əddələrdə və birlərdə [ümumiyyətlə] əgər fərq varsa onda ədədlərdə hansı fərqi və birlərdə hansı fərqi olduğunu araşdırmaq faydalı olardı. Axı onun ya kəmiyyətə görə, yaxud keyfiyyətə görə fərq olması zəruridir, ancaq görünür onların heç biri [birlərdə] ola bilməz. Bununla belə ədədlər kəmiyyətə fərqlənirlər. Əgər birlər də kəmiyyətə bir-birindən fərqlənsəydi, onda bir ədəd də o birindən vahidləri bərabər sayda olduqda fərqləndilər. Sonra, birinci birlər böyük yaxud kiçik olacaqmı və sonrakılar artacaqmı yoxsa əksinə? Bütün bunların heç bir anlamı yoxdur. Ancaq burada keyfiyyət fərqi də ola bilməz. Axı vahidlərdə [ümumiyyətlə] hər hansı xassə ola bilməz: onların [özləri] təsdiq edirlər ki, hətta ədədlərdə kəmiyyətdən sonra gələn keyfiyyət vardır. Ondan başqa birlərdə keyfiyyət fərqi nə təkdən nə də [qeyri-müəyyən] ikilikdən yaranma bilməz: birincinin keyfiyyəti yoxdur, ikinci kəmiyyət yaradır, çünki onun təbiəti - mövcudatın çoxluğuna səbəb olmaqdan ibarətdir. Əgər burada məsələ başqa cürdürsə, onda bu öncədən deyilməli idi birlərdəki fərqi nədən ibarət olduğu və onun nə üçün zəruri olması aydınlaşdırılmalı idi; bunu etməzlərsə, onda onlar hansı fərqdən danışirlər?

Deməli, deyilənlərdən aydın olur ki, əgər ideyalar - əddirlərsə, onda heç bir vahid başqası ilə yuxarıda göstərilən iki üsuldən heç biri əsasındja müqayisə edilə bilməz. Lakin o da bəzilərinin əddələr haqqında söylədikləri kimi düzgün sayıla bilməz. Söz ideyaların nə ümumiyyətlə, nə də hansısa əddələr kimi mövcud olmadığını, ancaq riyazi predmetlərin mövcud olduğunu, əddələrin mövcud olanlar arasında birinci olduğunu, onların başlanğıcının isə özü-özünə-görə-təkdən ibarət olduğunu hesab edənlərdən¹ gedir. Ancaq axı onların dediyi kimi, [müxtəlif] «birlər» üçün təkin birinci olması, ikilər üçün ikilinin, üçlər üçün ülünün birinci olmaması mənasızlıqdır: axı onların hamısı eyni nisbətəddir. Odur ki, əgər əddələrlə bağlı məsələ bu cürdürsə və əgər yalnızriyazi əddələrin

mövcud olduğu qəbul edilərsə, onda tək başlanğıc deyildir (axı belə təkin [bu halda] başqa vahidlərdən fərqlənməsi zəruridir; əgər belədirsə, onda başqa ikilərdən fərqlənən hansısa birinci ikinin olması da zəruridir və bu eyni dərəcədə sonrakı başqa ədədlər üçün də zəruridir). Əgər tək-başlanğıcdırsa, onda ədədlərlə bağlı məsələ daha çox Platonun dediyi kimidir, yəni hansısa bir birinci iki, birinci üç mövcuddur və ədədlər bir birilə müqayisə olunmazdır. Ancaq əgər öz sırasında bu qəbul edilərsə, onda artıq deyildiyi kimi, bir çox uyğunsuzluqlar irəli çıxır. Lakin məsələnin ya bu cür, ya da başqa cür olması zəruridir; çünki əgər məsələ tamamilə başqa cürdürsə, onda ədəd ayrıca mövcud ola bilməz.

Deyilənlərdən o da aydın olur ki, ən pis [mühakimə] üsulu-üçüncü² üsuldur, bu üsula görə ədəd-eydos və riyazi ədəd-eynidir. Doğrudan da, burada eyni təlimdə labudən iki yanlışlıq vardır: birincisi, riyazi ədəd o cür mövcud ola bilməz (öz mülahizələrini irəli sürərkən sözcüliyə qaçmalı olurlar); ikincisi, ədəd haqqında eydos barəsində danışanların nəticələrinin qəbul edilməsi lazım gəlir.

Pifaqorçuların³ [düşüncə] üsuluna gəlincə, o düşüncə üsulunda, bir tərəfdən, burada haqqında artıq danışdığımız fikirlərə nisbətən çətinliklər azdır, digər tərəfdən isə-burada özünə məxsus çətinliklər də vardır. Yəni: ədədin ayrılıqda mövcud olduğunu qəbul etməməklə bir çox uyğunsuzluqları aradan qaldırma olurlar; ancaq, onların hesab etdiyi kimi cisimlərin ədədlərdən ibarət olması və ədədin riyazi ədədlər olması – uyğun fikir deyil. Axı [məkan] kəmiyyətlərinin bölünməz⁴ olduğu həтта nə cürsə düşünülə bilsə də onu təsdiq etmək düzgün deyil, o vahidlərin hər halda kəmiyyətləri yoxdur; digər tərəfdən isə, [məkan] kəmiyyəti bölünməzdən necə ibarət ola bilər? Axı hər halda hesab ədədi mücərrəd birlərdən ibarətdir; halbuki, pifaqorçular deyirlər ki, şeylər ədədlərdir; axı onlar öz müddəalarını cisimlərə tətbiq edirlər, guya cisim bu ədədlərdən ibarətdir.

Odur ki, əgər ədəd (gerçəkdən öz-özünə mövcud olması şərtilə) göstərilən⁵ üsullardan biri ilə mövcudursa, halbuki, o üsulların heç biri ilə mövcud ola bilməz, onda aydındır ki, ədədin təbiəti onun ayrıca mövcud olduğunu hesab edənlərin uydurduğu kimi deyil.

Sonra, hər bir vahid onların böyük və kiçik tənlikləri üzrə alınır yoxsa biri kiçik, o biri böyük tənlik üzrə alınır? Əgər sonuncu üsulla alınarsa, onda heç bir [ədəd] elementlərin hamısından

alınmayacaq və vahidlər də fərqlənməyəcək (axı birində böyük, o bimirində – kiçikdir, böyük və kiçik isə təbiətə bir-birinə əksdir); ondan başqa, özü-özünə-üçdə olan vahidlərlə məsələ nə cürdür? Axı onlardan biri təkdir.⁶ Ancaq bəlkə onlar özü-özünə-görə-təki tək ədəddə orta hədd sayırlar? Əgər iki vahiddən hər biri onların tənliyinə görə hər iki elementdən⁷ alınarsa onda iki tək və özümövcud olmaqla böyük və kiçikdən necə alına bilər? Başqa sözlər, birdən⁸ nə ilə fərqlənəcək? Sonra bir ikidən birincidir (axı onun aradan qalxması ilə iki də aradan qalxır), deməli, onun ideyanın ideyası olması və öncə yaranması zəruridir (çünki bir halda ideyadan birincidir). O məsələ, haradan yaranmışdır? Axı qeyri müəyyən iki [onların rəyinə görə] yalnız [çoxaldıcıdır].

Sonra, ədədin ya hüdudsuz, ya məhdud olması zəruridir: axı onlar ədədi ayrılıqda mövcud olan sayırlar, belə ki, [varlığın] bu iki [üsulundan] hər birinin olmaması mümkün deyil. Onun (ədədin-T.A.) hüdudsuz olmadığı aydındır. Axı hüdudsuz ədəd nə cüt, nə tək ədəd deyil, halbuki ədəllərin yaranması hər zaman ya cüt ədədin, ya tək ədədin yaranmasıdır: cüt ədədin üzərinə «bir» əlavə edilməsi üsulu ilə tək ədəd yaranır, biri ikiyə vurmaqdan başlayaraq birin iki misli alınır⁹, üçüncü üsulla-başqa bir cüt ədədi tək ədədə vurmaqla münasib ədəd hasil olunur. Sonra, əgər hər bir ideya nəyinsə ideyasıdır, ədədlər isə ideyaladırsa, onda hüdudsuz ədəd¹⁰ ya hiss ilə qavranılan cismin, ya da nəyinsə ideyası olacaq; halbuki bu nə onların özlərinin söylədikləri baxımdan, nə də ağıla görə mümkün deyil.

Əgər ədəd məhduddursa, onda hansı kəmiyyətə qədər məhduddur? Burada təkə bunun belə olduğunu (hoti) deyil, həm də bunun niyə belə (dioti) olduğunu da demək lazımdır. Lakin əgər, bəzilərinin təsdiq etdiyi kimi, ədəd yalnız ona qədərdirsə, onda eydoslar, birincisi, tez tükənəcək; məsələ, əgər üç öz-özünə insandırsa, onda öz-özünə-at hansı ədəd olacaq? Axı ona qədər hər bir ədəd öz-özünə mövcudurlar. Deməli, [öz-özünə-atadan ibarət olan] ədədin bu ədədlərdən hansısa biri olmalıdır (ax-ı mahiyyətlər və ideyalar [yalnız] onlardan ibarətdir). Ancaq yenə də onlar bəs olmayacaq, çünki artıq heyvan növləri [ondan] çoxdur. Eyni zamanda aydındır ki, əgər beləliklə üç ədədi öz-özünə-insandırsa, onda hər bir başqa üç də –öz-özünə-insan olacaq (axı eyni bir ədədə daxil olan üçlər bir-birinə oxşardır); onda bəs sonsuz sayda insanlar nə olacaq: əgər hər bir üç-ideyadırsa, onda hər bir insan

öz-özünə-[insandır], əgər belə deyilsə, onda hər halda unlar insanlar olacaq. Eləcə də, əgər kiçik ədəd böyük ədədin hissəsidirsə və o ədəddə olan və bir-biri ilə müqayisə olunan birlərdən ibarətdirsə, onda əgəröz-özünə-dörd nəyinsə, məsələn atın yaxud ağ boyanın ideyasıdırsa, əgər insan da – iki olarsa onda insan atın hissəsi olacaq. O da mənasızdır ki, onun ideyası var, ancaq on birin və sonrakı ədədlərin isə ideyası yoxdur. <Sonra eydosları olmayan şeylər də mövcuddur və yaranırsa, onda onlar üçün eydoslar niyə yoxdur? Deməli, eydoslar onların səbəbləri ola bilməz>. Sonra, ədədlərin ona qədər götürülməsi də mənasızdır: axı [tək] daha böyük mahiyyətdir və on ədədinin də eydosu var; bununla belə tək yaranmır, on ədədi isə yaranır. Lakin onlar inandırmağa çalışırlar ki, guya ona qədər [hər] bir ədəd tamdır. Heç olmasa boşluq, mütənasiblik tək və i.a. kimi törəmələri-onlar onluq hüdudunda olan törəmələr hesab edirlər. Onlar¹¹ birini, məsələn hərəkət və sükunəti, xeyir və şəri [birinci] başlanğıclar səviyyəsinə, birini isə – ədədlər səviyyəsinə qaldırırlar. Ona görə də tək [onlarda] təkdir, çünki əgər tək ədəd - [yalnız] üçdədirsə, onda beş necə tək ədəd ola bilər? Sonra həcm və ona bənzər digər şeylər onlarda müəyyən kəmiyyətə¹² çatır, məsələn: birinci – bölünməz xətt. sonra iki və ona qədər bütün ədədlər.

Sonra, əgər ədəd ayrılıqda mövcuddursa, onda sual yaranır «bir» üçdən və ikidən birincidirmi. Bir halda ki, ədədin tərkib hissələri vardır, «bir» birincidir, ümumi və forma isə birinci olduğundan, ədəd birincidir: axı vahidlərdən hər biri materiya kimi ədədin hissəsi, ədəd isə - formadır. Düz bucaq da müəyyən anlamda yeni izahına və tərifinə¹³ görə iti bucaqdan birincidir, başqa anlamda isə iti bucaq birincidir, ona görə ki, o düzbucağın hissəsidir və düzbucan iti bucaqlara bölünür. Beləliklə, iti bucaq materiya kimi birinci element və vahiddir, tərifdə ifadə olunmuş formasına və mahiyyətinə görə isə materiyadan və formadan təşkil olunmuş düzbucaq birinci və bütövdür, çünki materiya və formadan ibarət olan formaya və tərifdə ifadə edilənə yaxındır, genezisinə görə isə o [materiyaya münasibətdə] onrakıdır. Beləliklə, tək hansı anlamda başlanğıcdır? Deyirlər ki, ona görə başlanğıcdır ki, bölünməzdir, ancaq ümumi də, hissə də, element də bölünməzdir. Lakin onların bölünməzliyi cürbə-cürdür: biri¹⁴ – tərifinə görə, o biri¹⁵ – zamanca bölünməzdir. Məsələn, tək hansı anlamda – başlanğıcdır? Artıq, deyildiyi kimi, düzbucaq iti

bucaqdan, itibucaq da düzbucaqdan birincidir və onların hər biri də bir təkdir. Deməli, onlar tək hər iki anlamda başlanğıc olmasımümkün deyil: axı ümumi forma və mahiyyət kimi tək, hissə və materiya kimi isə – elementdir. Onların hər ikisi müəyyən mənada təkdir, əslində isə [ikidə olan] birlərdən hər biri [yalnız] imkanda vardır, gerçəklikdə isə yox (əgər yalnız ədəd təkdirsə və topa kimi mövcuddursa, onda onlar müxtəlif ədədlərin müxtəlif birlərdən ibarət olduğunu necə təsdiq edirlər). Onların burada yol verdikləri yanlışlığın səbəbi də budur ki, onlar [başlanğıclar sorağında] olarkən eyni vaxtda həm riyaziyyatdan, həm də ümumiyyə aid düşüncədən çıxış etmişlər. Ona görə də onlar riyaziyyatdan çıxış edərək tək və başlanğıcı nöqtə kimi təqdim etmişlər, çünki bir - [məkanda] mövqeyi olmayan nöqtədir. Belə ki, bəzi başqalarının¹⁶ şeyləri kiçik hissəciklərdən ibarət mövcudluq saydıqları kimi, onlar da bu cür etmişlər və beləliklə də onlarda vahid, bir ədədlərin materiyası olmuş, eyni zamanda da o ikidən birinci və əksinə ikidən sonra gələn kimi olmuşlar, çünki iki sanki bir tam, tək və formadır. Ümumini axtararkən isə onlar [hər bir ədəd haqqında] məlu⁴mat verəni vəhdət kimi, bu anlamda isə - [ədədin] hissəsi qəbul etmişlər. Halbuki, nə o, nə o biri eyni bir şeyə xas ola bilməz.

Əgər özü-özünə-tək yalnız [məkanda] mövqeyi olmayandırsa (çünki o [vahiddən] yalnız başlanğıc olması ilə fərqlənir), [digər tərəfdən] də iki bölünən, bir isə bölünməyən olduğundan, vahidin özü-özünə-təkə [ikidən] daha çox oxşar olduğu qəbul edilməlidir. Amma əgər vahidlə məsələ bu cürdürsə, onda özü-özünə-tək ikidən çox birə oxşardır. Odur ki, [ikidə] olan birlərdən hər birini ikidən dahibirinci saymaq lazımdır. Halbuki, onlar bunu inkar edirlər, onların rəyincə, hər halda öncə iki meydana gəlir. Ondan başqa, əgər özü-özünə-iki, özü-özünə-üç bir təkdirsə, onda onlar birlikdə ikini təşkil edir. Bu iki bəs haradandır?

Doqquzuncu fəsil

Belə bir sual yarana bilər: əgər ədədlərdə bir-birinə bitişmə yoxdur, ancaq birlərin ardıcıl sırası varsa və onların arasında (məsələn, ikidə yaxud üçdə olan birlər arasında) heç nə yoxdursa,

onda birlər bilavasitə özü-özüne-təkin ardınca gəlir yoxsa gəlmir və ardıcıl sırada iki özünün hər bir vahidindən birincidirmi?

Ədədlə müqayisədə sonra gələn [kəmiyyət] cinslərinə aid – xəttə, müstəfiyə və cisimlərə aid olan çətinlik isə belədir. [İlk öncə] bəziləri onları böyük və kiçik növlərdən, məsələn: uzun və qısa-xətlərdən, enli və dar – müstəvidən, hündür və alçaq¹ – həcmə malik olanlardan yaradır; bu növlərin hamısı böyük və kiçikdir. Lakin bu təlimin tərəfdarları [bu kəmiyyətlərin] başlanğıcını tək anlamında fərqli müəyyənləşdirirlər. Onlarda olduqca çoxlu uyğunsuzluq, hər bir sağlam düşüncəyə zidd olan uydurmalar və ziddiyyət alınır. Doğrudan da, onlarda [göstərilən kəmiyyətlər] bir biri ilə əlaqədə deyil, dağınıqdır və onların başlanğıcları elədir ki, enli və dar həm də uzun və qısa (ancaq əgər belə əlaqə varsa, onda müstəvi xətt və cisim - müstəvi olacaq; ondan başqa, bucaqlar, fiqurlar və i.a. necə izah olunacaq?). Burada da ədədlərlə bağlı yaranan hala bənzər durum yaranır yəni: uzun və qısa [və i.a.] kəmiyyətlərin xassələridir, ancaq xətt düz və əyri xətdən yaxud cisim – hamar və kələkötür cisimdən ibarət olmadığı kimi kəmiyyət də xassələrdən ibarət deyil. Bütün bu hallarda da ümuminin [ayrılıqda mövcud] olduğu qəbul edildikdə yaranan çətinliyə oxşar çətinlik yaranır yəni özü-özünə-heyvan ayrıca heyvanda olacaq y oxsa bu sonuncu ondan fərqlidir. Axı əgər ümumi ayrıca mövcudluq kimi qəbul edilmirsə, onda heç bir çətinlik yaranmır; əgər, onların dediyi kimi, tək və ədəd ayrıca mövcuddurlarsa, onda bu çətinliyi aradan qaldırmaq əgər asan deyilsə, deməli, mümkün deyil. Axı ikidə və ümumiyyətlə ədəddə tək² düşünülürsə, onda bu zaman özü-özünə-varlıq düşünülür yoxsa başqa nə isə³? Məsələn, bəziləri kəmiyyətləri bu qəbildən olan materiyadan törəmə sayırırlar, başqaları⁴ isə - nöqtədən (bu zaman nöqtəni onlar tək yox sanki tək kimi qəbul edirlər) və başqa materiyadan yəni külli olmayan ancaq ona oxşar materiyadan yaranan hesab edirlər; bununla bağlı da belə çətinlik yaranır yəni: əgər materiya birdirsə, onda xətt, müstəvi və cisim eynidir (axı eyni bir şeydən yaranan da eynidir); ancaq əgər materiyalar çoxdursa və xətt üçün bir materiya, müstəvi üçün başqa materiya, cisim üçün isə başqa materiya varsa, onda onlar ya bir-biri ilə uzlaşırlar ya da uzlaşmırlar, belə ki, bu halda həmən nəticələr alınır: ya müstəvidə xətt olmayacaq, ya da müstəvinin özü xətdən ibarət olacaq.

Sonra, onlar ədədin tək və çoxdan necə yarandığını heç cürə sübut etmirlər; məsələn, bu haqda onların nə deməsindən asılı olmayaraq, burada ədədi təkədən və qeyri-müəyyən ikidən⁵ hasil edənələr üçün yaranan çətinliyin eyni yaranır. Biri ədədin hansısa bir çoxdan deyil, özünü ümumi kimi göstərəndən yarandığını hesab edir, başqası-ədədin müəyyən bir çoxdan, həm də birinci çoxdan (onun rəyincə birinci çox ikidir⁶) yarandığını güman edir. Ona görə də, demək olar ki, [bu rəylərin] heç bir fərqi yoxdur, məsələnin yerdəyişmə və ya fərz edilmə yaxud birləşmə yaxud yaranma və i.a. haqqında olmasından asılı olmayaraq eyni çətinliklər yaranır.

Amma xüsusi olaraq soruşula bilər: əgər hər vahid birdirsə, onda o nədən alınır? Axı onlardan hər biri, əlbəttə ki, özü-özünə-tək deyil. Odur ki, onun özü-özünə-təkədən və çoxdan yaxud çoxun hissələrindən alınması zəruridir. Vahidi çox hesab etmək isə olmaz, çünki o bölünməzdir; vahidin çoxun hissələrindən alınması mülahizəsi isə bir çox başqa çətinliklər doğurur; doğrudan da, belə hissələrdən hər biri bölünməz (yaxud çox, yəni bölünməz vahid) olmalıdır, tək və çox da elementlər⁸ olmayacaqlar (axı o zaman hər bir vahid çoxdan və təkədən ibarət olmayacaq). Ondən başqa, bunu deyən hər kəs başqa ədədi qəbul etmiş olur: axı bölünməz [birlərin] çoxluğu elə bir ədəddir. Sonra bünü deyənlərdən soruşmaq lazımdır: ədəd hüdudsuzdur yoxsa məhduddur⁹? Axı onlarda yəqin ki, çoxun özü də məhduddur və belə məhdud çoxdan və təkədən son¹⁰← birlər alınır. Özü-özünə-çox və hüdudsuz çox isə – bir-birindən fərqlidir.¹¹ Məsələn, hansı çox təkə birlikdə elementdir? Buq ayda ilə o rəyin tərəfdarlarının məkən kəmiyyətlərini hasil etdiyi element kimi qəbul etdikləri nöqtə haqqında da soruşmaq olar. Axı bu nöqtə hər halda mövcud olan tək nöqtə deyil. Məsələn, başqa nöqtələrdən hər biri haradan alınır? Əlbəttə ki, məkən fasiləsindən və özü-özünə nöqtədən alınmır. Digər tərəfdən isə belə fasilənin¹² hissələri də o filosofların birləri¹³ hasil etdikləri¹⁴ çoxun hissələri kimi bölünməz hissələr ola bilməzlər. Axı ədəd bölünməyən [hissələrdən] təşkil olunur, məkən kəmiyyətləri isə-yox.

Beləliklə, bütün bu və buna oxşar mühakimələr aydın göstərir ki, ədəd və məkən kəmiyyətləri ayrılıqda mövcud ola bilməzlər. Sonra [əvvəlki filosofların] ədədlərə baxışlarındakı fikir ayrılığı onun əlamətidir ki, predmetlərin özünün həqiqi olmaması onları çaşqınlığa salır. Yəni hissələrlə qavranılan predmetlərlə yanaşı

yalnız riyazi predmetləri qəbul edənlər, eydoslar haqqında təlimin bütün yetərsizliyini və əsassızlığını görərək eydetik ədədlərdən imtina etmiş və riyazi ədədin¹⁵ mövcud olduğunu qəbul etmək istəyənlər, habelə, başlanğıcların qəbul etdiyi halda riyazi ədədin eydetik ədədlə yanaşı necə mövcud olacağını görməyənlər sözdə eydetik ədədi və riyazi ədədi¹⁶ eyniləşdirmirlər, əslində isə riyazi ədədi rədd etmişlər (axı onlar riyazi başlanğıclara yox, özlərinin xüsusi ilkin şərtlərini, başlanğıclarını irəli sürürlər). Amma eydosları, onların – ədədlər olduğunu, riyazi predmetlərin¹⁷ mövcud olduğunu birinci qəbul edən tam əsasla onları fərqləndirmişdir. Odur ki, onların hamısının nədəsə düzgün danışdıqları, ümumiyyətlə isə düzgün danışmadıqları görünür. Bir də ki, onların özləri də eyni bir fikri yox, bir-birinə əks olan fikirlər söyləməklə bunu etiraf etmiş olurlar. Bunun səbəbi isə ondadır ki, onların irəli sürdükləri müqəddəm şərtlər və başlanğıclar-səhvdir. Halbuki, Epixarmin söylədiyi kimi yalandan çıxış etməklə doğru danışmaq çətindir: «İndicə dedilər ki, işin pis olduğu da dərhal görünür».¹⁸

Beləliklə, ədədlər haqqında məsələ yetərinə araşdırıldı və aydınlaşdırıldı (deyilənlər artıq kimi inandırıldısa, onu daha çox dəlillər daha çox inandırardı, deyənlər kimi inandırmadısa, onu heç bir [yeni] dəlillər inandıra bilməz). İlkin başlanğıclar, birinci səbəblər və elementlər haqqında danışanların yalnız hissi qavranılan mahiyyəti göstərməsinə gəlincə, bu haqda qismən təbiət haqqında əsərlərimizdə¹⁹, qismən bu tədqiqatlarımıza aid deyildir; ancaq hisslərlə qavranılan mahiyyətlərlə yanaşı başqa mahiyyətləri qəbul edənlərin dediklərini də indi gözdən keçirmək lazımdır. Məsələn, bəziləri belə mahiyyətlərin ideyalar və ədədlər olduğunu, onların elementlərinin isə – mövcud olanın elementləri və başlanğıcları olduğunu saydıqlarından bu [elementlər] haqqında onların nə və necə dediklərini gözdən keçirmək lazımdır.

Təkcə ədədləri, həm də riyazi ədədləri belə elementlər və başlanğıclar sayanları²⁰ sonra müzakirə etmək lazımdır, ideyalar haqqında danışanlara gəldikdə isə onların [sübut] üsulunu da, burada yaranan çətinliyi də bir anda görmək olar. İş ondadır ki, onlar ideyaları, bir tərəfdən, ümumi mahiyyətlər, o biri tərəfdən ayrılıqda mövcud olub təkcə şeylərə məxsus olan adlandırırırlar. Bunun mümkün olmadığını isə biz artıq araşdırmışıq.²¹ Onların ideyaları mahiyyətlər kimi göstərməsinin səbəbi ondadır ki, onlar bu mahiyyətləri hisslərlə qavranılan şeylərlə eyniləşdirməmişlər;

onların rəyincə, hisslərlə qavranılanlar aləmindəki bütün təkcələr axır və orda daimi heç nə yoxdur, ümumi isə o aləmlə yanaşı mövcud və ondan fərqlidir. Öncə söylədiyimiz²² kimi, buna öz tərifləri ilə Sokrat əsas vermişdir, amma o hər halda ümumini təkcədən ayırmamışdır. O bunları ayırmamaqda doğru düşünmüşdür. Bui şin mahiyyətindən aydın olur: axı, bir tərəfdən ayırmaq ideyalara aid olan çətinliklərə gətirib çıxarır. Bununla belə, ideyaların tərəfdarları, hesab etmişlər ki, əgər hisslərlə qavranılan və axan, dəyişən predmetlərlə yanaşı hansısa mahiyyətlər olmalıdırlarsa, onda onların ayrılıqda mövcud olması zəruridir; onlar bundan başqa heç nə göstərə bilməmiş və ayrılıq mövcud saydıqları mahiyyətləri ümumi kimi təsəvvür etmişlər, nəticəisə belə alınmışdır ki, ümumivə təkcə mahiyyətlər-demək olar ki, eyniləşdirilmişdir. Beləliklə, bu çətinlik özlüyündə şərh etdiyimiz baxışa məxsusdur.

Onuncu fəsil

İndi də ideyaları qəbul edənlər üçün, həm qəbul etməyənlər üçü və çətinlikləri¹ şərh edərkən toxunduğumuz bir çətin məsələnin üzərində dayanacaq. Əgər mahiyyətlərin ayrılıqda, həm də təkcə şeylər haqqında deyildiyi kimi ayrılıqda mövcudluğu təsdiq edilməsə, onda mahiyyət, biz onu necə anlayırıqsa o halda aradan qalxacaq. Amma təsdiq edilsə ki, mahiyyətlər ayrılıqda mövcuddur, onda onların elementləri və başlanğıcları nədən ibarətdir?

Əgər onlar ümumi yerinə yox, təkcə yerinə qəbul edilərsə, onda mövcud olan şeylər elementlərin sayı qədər olacaq və elementlər idrakın predmeti olmayacaq. Doğrudan da, tutaq ki, hecalar və nitq –mahiyyətlərdir, onların səsləri isə-mahiyyətin elementləridir. Onda, bir halda ki, sa hecası və eləcə də hecalardan hər biri isə ədədcə müəyyən və eyniadlı deyil, deməli, sa hecasının və eləcə də hecalardan hər birinin bir olması zəruridir. Bi r də onlar² hər bir özü-özünə-mahiyyəti [ədədcə] bir sayırlar. Ancaq əgər hecalar bu güdürsə, eləcə də onları təşkil edən hissələr də bu güdür; deməli, yalnız bir a səsi olacaq və bu əsasa görə də digər səslərdən heç biri birdən artıq olmayacaq, çünki heç bir heca təkrarlana bilməz. Amma əgər belədirsə, onda elementlərlə yanaşı başqa heç nə mövcud olmayacaq, yalnız elementlər olacaq. Sonra, elementlər idrakın predmeti də olmayacaq: axı onlar ümumi

Birinci fəsil

deyillər, halbuki biliyin predmeti ümumidir. Bu substratlardan və təriflərdən də aydın olur: axı üçbucağın bucaqları, əgər hər bir üçbucaqda iki düzbucağa bərabər deyilsə, bax bu üçbucağın bucaqları iki düzbucağa bərabərdir, yaxud heç bir insan canlı varlıq deyilsə, bax bu insan canlı varlıqdır - əqlinətəcələri alınmaz.

Amma digər tərəfdən, əgər başlanğıclar doğrudan da ümumidirlərsə, onda, ya onlardan törənən mahiyyətlər də ümumidir, ya da mahiyyət olmayanlar mahiyyətlərdən birinci kimi, element və başlanğıc isə onlardan təşkil olunandan birinci kimi qəbul edilmişdir.

Bütün bu nəticələr-bir halda ki, ideyaların elementlərdən yarandığını və növcə eyni mahiyyətlər və ideyalarla yanaşı ayrılıqda mövcud olan bir təki qəbul edilərsə – təbiidir. Ancaq əgər nitqin səsləri arasında, deyək **a** və **b** çoxluğuna və bu çoxluqla yanaşı heç bir özü-özünə-**a** yaxud öz-ü-özünə-**b** olmamasına heç bir əngəl yoxdursa, onda bu səbəbdən bir-birinə oxşar hecaların sonsuz çoxluğu olacaq. Amma hər bir idrakin predmetinin-ümumidir, ona görə mövcud olanın başlanğıcı da ümumi olmalıdır – müddəsi, doğrudur söylənilənlərdən daha böyük çətinlik törədir, lakin o bir münasibətdə həqiqidir, bir münasibətdə isə həqiqi deyil. Məsələn, bilik də dərk etmə kimi ikilidir: bir tərəfdən, mümkündür, o biri tərəfdən gerçəklikdir. Məsələn, imkan materiya kimi ümumi və qeyri-müəyyən olub ümumi və qeyri-müəyyənə aiddir, «bax bu» vardır və «bax ona» aiddir. Göz ümumiyyətlə boyanı (rəngi) yalnız təsadüfən görür, çünki onun gördüyü bax bu boya [ümumiyyətlə] boyadır; eləcə də bunun kimi dilçinin araşdırdığı **a** [ümumiyyətlə] **a**-dır. Axı əgər başlanğıclar ümumi olmalıdırlarsa, onda onlardan zəruri olaraq ayrılıqda mövcud olan heç nə yəni heç bir mahiyyət olmayacaqdır. Lakin aydındır ki, bilik bir münasibətdə ümumi bilikdir, başqa münasibətdə isə – ümumi bilik deyil.

Beləliklə, bu mahiyyət haqqında deyilənlər yetərincədir.¹ Lakin hamı təbiət şeylərinə, eləcə də hərəkətsiz mahiyyətlərdə əksliklər başlanğıclar sayır. Ancaq əgər hər şeyin başlanğıclarından birinci olan heç nə mövcud deyilsə, onda hesab etmək lazımdır ki, bu başlanğıcın və isə başqa bir başlanğıc olması mümkün deyil; bu da ona bənzəyir ki, kimsə desin ki, ağ başqa bir şey kimi yox, ağ kimi başlanğıclar, ancaq o substrata münasibətdə ağdır yəni ağ olaraq başqa bir şeydir: axı onda bu başqası² ondan birinci olacaq. Halbuki hər şey bir substrat kimi əksliklərdən yararır; deməli, substrat hər şeydən çox əksliklərə xas olmalıdır. Deməli, bütün əksliklər həmişə substrata aiddir və onlardan heç biri ayrılıqda mövcud deyil. Amma aydın olduğu və dəlillərlə təsdiq olunduğu kimi mahiyyətə heç nə əks deyil. Beləliklə, heç bir əkslik sözün əsl anlamında başlanğıc deyildir, belə başlanğıc başqa şeydir.

Buna baxmayaraq onlar³ iki əkslikdən bütün materiya olduğunu bildirirlər: onlardan bəziləri təki bərabər kimi çoxun təbiəti kimi baxdıqları qeyri bərabər kimi [materiyaya] qarşı qoyurlar, bəziləri isə çoxu təkə qarşıqoyurlar (çünki bəziləri⁴ ədədləri iki qeyri bərabərdən – böyükdən və kiçikdən, başqası⁵ isə – çoxdan, lakin hər iki halda təkin mahiyyəti vasitəsilə hasil edirlər). Axı qeyri-bərabər olan⁶ və təki elementlər kimi göstərən, qeyri-bərabər sözü altında böyükdən və kiçikdən⁶ ibarət ikiliyi başa düşən həm də təsdiq edir ki, qeyri bərabər yaxud böyük və kiçik eynidir və onların ədədə görə⁷ deyil, tərifə görə eyni olduğunu ayıra bilmir. Amma hətta elementlər adlandırdıqları başlanğıcları, onlar lazımınca izah edə bilmirlər – bəziləri böyüklüyü və kiçikliyi təklə birlikdə ədədlərin üç elementi kimi (böyüklüyü və kiçikliyi ədədlərin materiyası kimi, təki isə forma kimi) göstərirlər, başqaları⁸ isə böyük və kiçiyin təbiətə [məkan] kəmiyyətinə yaxın olduğunu əsas götürərək çoxu və azı [başlanğıclar elan edirlər], digərləri isə – onların arasında daha ümumi olanı: çoxaldanı və çoxalanı başlanğıc adlandırırlar. Bu rəylərin hamısı, demək olar ki, bir birindən nəticələrinə görə yox, onların çəkindikləri əsaslandırmağa qarşılaşdıqları çətinliklərə görə fərqlənirlər, çünki onların özləri də əsaslandırmaq üçün sübutlar getirirlər. Amma böyük və keçiyin deyil, çoxaldan və çoxalanın başlanğıc olmasına görə ele-

mentlərdən ikidən öncə ədəd yaranmalıdır: axı çoxaldan və çoxalan da ədəd kimi – daha ümumidir. Halbuki onlar birini təsdiq edirlər o birini isə yox.⁹ Sonra, bəziləri hər şeyi, başqaları isə – çoxluğu təkə qarşı qoyurlar. Acaq əgər onların istədiyi kimi mövcud olan hər hansı bir şey əksliklərdən ibarətdirsə, təkə isə ya heç nə əks deyilsə, ya da əgər bu belə zəruridirsə na çox əksdirsə, qeyri-bərabər isə – bərabərə, müxtəliflik eyni şey əvə başqası isə – predmetin özünə (ayto) əksdirsə – onda təki çoxa qarşı qoyanların rəyi daha çox inandırıcıdır; lakin onlar da bunu lazımcınca etmirlər. Çünki onlarda tək azsaylı alınır: axı çox aza, çox olduq isə azlığa əksdir.

Təkin ölçü olması isə aydındır. Hər bir halda substrat – xüsusidir, məsələn: harmoniyada dördüdə bir ton, [məkan] kəmiyyətində – daktıl və ya stop və i.a., şərdə – heca; eləcə də ağırlıqda – müəyyən çəkui və i.a. ölçüdür: keyfiyyətdə – keyfiyyətə malik olan, kəmiyyətdə – kəmiyyətə olan bir şey ölçüdür; ölçü də bir halda növcə, digər halda – hissi qavrayış üçün bölünməzdir, çünki tək özlüyündə nəyinsə mahiyyəti deyildir. Bunun da əsası vardır, çünki tək hansısa bir çoxun ölçüsü, ədəd isə – ölçülmüş çoxluq və dəfələrlə götürülmüş¹⁰ ölçüdür (ona görə tək ədəd deyil demək düzgündür: axı ölçü də – ölçülər çoxluğu deyil, ölçü də, tək də - başlanğıcdır). Həm də ölçü hər zaman eyni bir şey kimi [bir növün] bütün predmetlərinə xas olmalıdır, məsələn: əgər ölçü-atdırsa, onda o atlara aiddir, əgər ölçü-insandırsa, onda o insanlara aiddir. Amma əgər ölçülən insan, at və tanrıdırsa, onda ölçü canlı varlıq olacaq, onların ədədi isə canlı varlıqların ədədi olacaq. Əgər ölçülən-insan, ağbəniz və gedəndirsə, onda onların ədədindən daha az danışmaq olar, çünki ağbənizlik və yerimək, getmək eyni bir varlığa insana xasdır, həm də saycı bir insana məxsusdur; bununla belə onların əbədi cinslərin ədədi yaxud hansısa bu cür başqa əlamətlərin¹¹ ədədi olacaq.

Amma qeyri-bərabərə tək mimi baxıb, ikini böyük və kiçikdən ibarət qeyri-müəyyənlik kimi qəbul edənlər öz ifadələrində doğru və mümkün olandan çox uzaq düşürlər. Axı bu ədədlərin və kəmiyyətlərin substratından daha çox onların özlərinin variantları və təsadüfi xassələridir (az və çox – ədədin variantları, böyük və kiçik kəmiyyət variantları yaxud şəkil dəyişməsidir), eləcə də cüt və tək, hamar və kələkötür, düz və əyri variantlardır. Amma bu yanlışlığa o da əlavə olunur ki, böyüklük və kiçiklik və i.a. zəruri əlaqələndirilmədir, halbuki, əlaqələnmə bütün kateqoriyalardan

daha az orijinal və mahiyyət sayılmalıdır və o keyfiyyət və kəmiyyətlə müqayisədə sonra gələndir; bu zaman əlaqələnmə, deyildiyi kimi kəmiyyətin bir şəkildəyişməsidir, ancaq [onun] materiyası deyildir, çünki həm ümumiyyətlə əlaqələnmə üçün, həm onun hissələri və növləri üçün materiya başqadır.¹² Çünki böyük və kiçik, çox və az, ümumiyyətlə əlaqələnməş nəşə bir başqası olmadan heç bir böyük və kiçik, çox və az, ümumiyyətlə əlaqələnmə ola bilməz. Əlaqələnməşin daha az mahiyyət və həqiqi bir mövcudluq olmadığı isə onunla təsdiq olunur ki, kəmiyyət üçün artma və azalma, keyfiyyət üçün – çevrilmə, məkan üçün – yerdəyişmə, mahiyyət üçün – sadəcə yaranma və məhv olma vardırsa əlaqələnməş üçün nə yaranma, nə də məhv olma vardır. Kəmiyyət, keyfiyyət, məkan və mahiyyətin qeyd edilən xüsusiyyətləri əlaqələnmədə yoxdur, çünki hərəkətə gətirilməyən eyni bir şey [başqasından] bəzən böyük, bəzən kiçik, yaxud bu başqasının kəmiyyətə dəyişilməsindən asılı olaraq ona bərabər olacaq. Bir də ki, hər hansı bir şeyin materiyasının, deməli, həm də mahiyyətinin imkanda¹³ olması zəruridir; əlaqələnmə isə nə mahiyyət, nə imkan, nə də gerçəklik deyildir. Odur ki, mahiyyət olmayan bir şeyin mahiyyətin elementi və ondan birinci, ilkin olmasını hesab etmək mənasız və mümkünsüzdür, çünki bütün [başqa] kateqoriyalar mahiyyətə münasibətdə sonra gəlir. Sonra, elementlər elementləri olduğu¹⁴ şey haqqında məlumat vermirlər, halbuki çox və az ayrılıqda və birlikdə ədəd, uzun və qısa haqqında – xətt və səth haqqında, ola bilər enli və dar haqqında da məlumat verir. Əgər həm də haqqında hər zaman az kimi fikir yürüdülmən bir çoxluq, məsələn, iki varsa (axı əgər iki – çoxdursa, onda «bir» az¹⁵ olmalıdır), onda şübhəsiz, çox da mövcud olmalıdır, məsələn on əgər ondan böyük¹⁶ ədəd yoxdursa, o, yaxud on min¹⁷ çox ədəd olmalıdır. Belə olduqda, azdan və çoxdan ədəd necə alına bilər? Axı onun haqqında ya onların hər ikisi (az və çox), ya da onlardan biri məlumat verməlidir, başqa sözlə, ədəd ya onların hər ikisində, ya da onlardan birində (ya azda, ya da çoxda) özünü göstərməlidir; halbuki burada onlardan yalnız biri görsənir.

İkinci fəsil

Əbədi olanın elementlərdən yarana bilməsi məsələsi də araşdırılmalıdır. Əgər bu mümkündürsə onda onun materiyası olmalıdır, çünki elementlərdən biraət olan hər şey mürəkkəbdir.

Əgər elementlərdən ibarət olan (əbədi yaxud yaranmış¹) hər hansı bir şeyin elementlərdən yaranması zəruridirsə; bütün yarananlar isə imkanda mövcud olmandan yaranırsa (axı o imkansızlıqdan yaranma və ondan ibarət ola bilməz), imkanda mövcud olan isə gerçəklik ola da olmaya da bildiyindən, onda materiyası olan ədəd yaxud başqa nə isə nə qədər əbədi olsa da, bir gündə yaxud bir neçə illərdə mövcud ol*- +*muşun bir gün olmayacağı kimi o da olmaya bilər; əgər belədirsə,² onda mövcudluq müddətinin hüdudu olmayan da yox ola bilər. Deməli, başqa mühakimələrimizdə³ göstərdiyimiz kimi olmaya da bilən bir şey əbədi olmadığı kimi ədəd də əbədi olmayacaq. Əgər bu söylədiklərimiz ümumən həqiqətdirsə yəni əgər hər hansı bir mahiyyət [xalis] gerçəklik, elementləri isə mahiyyətin materiyası deyilsə o mahiyyət əbədi deyilsə, onda hesab edilməlidir ki, heç bir əbədi mahiyyət üçün onun tərkib hissələri ola bilən elementlər yoxdur.

Bəziləri⁴ isə təkdən sonra qeyri-müəyyən ikini də element kimi qəbul edirlər, qeyri-bərabəri isə onlar buradan irəli gələn uyğunsuzluğu nəzərə alıb düzgün olaraq [element kimi] rədd edirlər; [amma] onlar qeyri-bərabəri yəni əlaqələnməmiş element kimi qəbul edənlər üçün labüdən yaranan çətinliklərdən yalnız yaxalarını qurtarırlar; bu rəylə birlikdə yaranan çətinliklərə gəlincə, onlar bu elementlərdən asılı olmayaraq labüdən o çətinliklərin içərisindədirlər.

Onların düzgün yoldan sapmalarının bir çox səbəbləri var, ancaq onlardan başgıcası əski üsulda ifadə olunmuş şübhədir. Yəni: onlar hesab etmişlər ki, əgər Parmenidən: «Qeyri-varlığın varlığını heç vaxt sübut etmək olmaz» müddəası təkzib edib aradan qaldırmaq mümkün deyilsə, onda mövcud olan hər şey tək və öz-özünə mövcud olmalıdır; guya qeyri-varlığın var olduğunu sübt etmək zəruridir, çünki yalnız bu yolla mövcud olandan yaxud başqa nədənsə, əgər o çoxluqdursa mövcud nəşə alına bilər.

Amma birincisi, əgər mövcudluğun müxtəlif anlamları varsa (axı o ya mahiyyət, ya kəmiyyət yaxud digər kateqoriyalardan hansısa birini bildirir), onda əgər qeyri varlıq mövcud olmazsa bütün mövcud olanlar hansı təkdən ibarət olacaq? Bu tək mahiyyətmi yoxsa xassələrimi və varlığın eyni [qisimlərimi] yaxud onların birliyindənmi ibarət olacaq, həm də müəyyən bir nəşə, hansısa keyfiyyətmi, hansısa kəmiyyətmi və varlığın hansısa bir qismini bildiren bütün digər şeylərdəmi tək olacaq? Amma hansısa

təkin [physis]⁵ meydana gəlməsinin varlığın bir dəfə müəyyən nəşə, başqa bir dəfə filan keyfiyyət, üçüncü bir dəfə – filan kəmiyyət, dördüncü dəfə – məkanda bir hal üçün səbəb olması cəfəngiyyatdır və mümkün deyil.

İkincisi, mövcud şeylər hansı qeyri-varlıqdan və varlıqdan ibarətdir? Axı varlığın müxtəlif anlamları olduğu kimi qeyri-varlığın da müxtəlif anlamları var; və insan olmamaq-müəyyən bir şey olmamaq, düz olmamaq – filan cür olmamaq, üç takti uzunluq olmamaq isə filan ölçüdə olmamaq deməkdir. məsələn, şeylərin çoxluğu hansı varlıqdan və qeyri-varlıqdan alınır? O⁶ burada yalanı nəzərdə tutur və yalanı təbiətini qeyri-varlıq adlandırır, ondan və varlıqdan şeylər çoxluğunu hasil edir. Ona görə də deyilir ki, həndəsəçilər uzunluğu bir stop olmayan xəttin o uzunluqda olduğunu ehtimalla qəbul etdikləri kimi, burada bir yalanı ehtimal etmək lazımdır. Lakin burada məsələ elə deyil. Axı həndəsəçilər də ehtimalla heç bir yalan qəbul etmirlər (çünki [şərti qəbul olunan] müqəddimə sillogizmə daxil olmur⁷ və bu cür qeyri-varlıqdan şeylər yaranmır və məhv olduqda ona çevrilmirlər. Amma qeyri varlıq haqqında kateqoriyaların sayı qədər mənələrdə danışıldığından, bununla yanaşı söz yalan anlamında qeyri-varlıq haqqında və imkanda olan varlıq kimi qeyri-varlıqdan gedə bildiyindən, yaranış imkanda olan varlıq anlamında qeyri-varlıqdan gedə bildiyindən, yaranış imkanda olan varlıq anlamında qeyri-varlıqdan irəli gəlir yəni: insan - [hələ] insan olmayandan, ancaq imkanda insan olandan ağbəniz-[hələ] ağbəniz- olmayandan, ancaq imkanda ağbəniz insan olandan – bir yaxud çox nəşə eyni cür yaranırmı.

Varlığın nə cür çox olduğunu tədqiq edərkən, açıqca varlığı mahiyyət anlamında götürürlər, çünki [burada başlanğıclardan] hasil edilən – ədədlər, xətlər və cisimlərdir. Amma varlığın nə cür çox olduğunu izah edərkən keyfiyyəti yaxud kəmiyyəti deyil yalonuz [şeylərin] özlərini araşdırmaq mənasızdır. Axı iki ağ cismin və ya [müxtəlif] çiçəklərin, qoxuların yaxud fiqurların⁸ çoxluğunun səbəbi qeyri-müəyyən iki və böyük və kiçik deyil, çünki əgər bunlar onların səbəbi olsaydı, onda indi adı çəkilənlər ədədlər və vahidlər olardı. Ancaq bu araşdırılsa, onda çoxluğun səbəbinin mahiyyətlərdə olduğunu görmək olardı, çünki burada səbəb - eyni yaxud oxşardır. Axı [düzgün] yoldan⁹ kənara çıxmaq həm də ona gətirib çıxarır ki, varlıq və tək [başlanğıclara] əks olanın

axtarışında, onlar mövcud olan şeyləri varlıqdan və təkdən və onlara əks olandan hasil edib varlığa və təkə, nə də onların inkarına əks olmayan, amma şeyin varlığı və onun keyfiyyəti kimi o qəbildən bir mövcudluq olan qeyri-bərabərliyi münasibətin əsasında qoyurlar.

Bu zaman əlaqələnmişin yalnız tək yox, həm də nə cür çoxluq olması da tədqiq edilməli idi; onlar isə birinci təklə yanaşı çoxlu birlərin necə mümkün olduğunu tədqiq edirlər, ancaq [özlüyündə] qeyri-bərabərlə yanaşı çoxlu qeyri-bərabərin necə mümkün olduğunu tədqiq etmirlər. Amma, həm də onlar öz mühakimələrində [qeyri-bərabərin çoxluğunda] istifadə edir və ədədlərin irəli gəldiyi böyük və kiçik, çox və az haqqında, xətlərin irəli gəldiyi uzunluqdan və qısalıqdan, müstəvinin irəli gəldiyi enli və dar haqqında, həcmnin törəndiyi ucalıq və alçaqlıq haqqında danışırlar, həmçinin əlaqələnmişin daha çox növlərini göstərirlər. məsələn bu növlərin çox olmasının səbəbi nədir?

Deməli, söylədiyimiz kimi, hər bir ayrıca şeyin imkanda varlığı ehtimal edilməlidir. Amma bundan başqa, bu təlimin¹⁰ şərhçisi imkanda müəyyən bir şeyin və mahiyyətin nə olduğunu da göstərmişdir ki, imkanda olan öz-özünə mövcudluq yox, imkanda təkdən və ya varlıqdan, nə onların inkarından ibarət olmayan amma mövcud olanlardan biri olan münasibətdir (kaş o¹¹ bunu keyfiyyət adlandırardı); həm də əgər o şeylərin çoxluğunun necə mümkün olduğunu axtarsaydı, onda, artıq söylənilməli kimi, yalnız həmin kateqoriyaya aid olanı – çoxlu mahiyyətlərin və çoxlu keyfiyyətlərin necə mümkün olduğunu yox, ümumiyyətlə mövcud olanın nə cür çox olduğunu tədqiq etmək daha çox zəruri olardı: axı bir varlıq – mahiyyətdir, o biri- xassələrdir, üçüncüsü- əlaqədir. Digər kateqoriyalar aid olan çətinlik vardır: onlar çoxluğu necə əmələ gətirirlər (bir halda ki, keyfiyyət və kəmiyyət ayrılıqda mövcud deyillər, substratların çoxluğundan asılı olaraq anlar da çoxdurlar asılı olaraq onlar da çoxdurlar və hər halda onların hər bir cinsi üçün hansısa materiya zəruridir, ancaq materiyanın mahiyyətlərdən ayrılıqda mövcud olması mümkün deyil); lakin əgər yalnız nədəsə [eyni vaxtda] həm müəyyən nəşenin o cür mahiyyətinin olduğu güman edilməsə, onqda müəyyən bir şeyin necə çoxluq təşkil etdiyini soruşmaqda məna var; çətinlik isə daha çox ondan ibarətdir ki, birin necə mövcud olmasından yox,

gerçəklikdə¹² mövcud olan mahiyyətlərin necə çox olmasından ibarətdir.

Digər tərəfdən müəyyən bir şey və kəmiyyət eyni deyilsə, onda [belə mühakimələrlə] mövcudluğun necə və niyə çoxluğunu göstərməyib, yalnız kəmiyyətin çoxluğunun necə mümkün olduğunu göstərirlər. Doğrudan da, hər bir ədəd bir kəmiyyəti bildirir, vahid isə yalnız əgər o ölçü deyilsə – kəmiyyətcə bir bölünməzlik¹³ deməkdir. Beləliklə, əgər kəmiyyət və şey ayrılırsa, onda [həmmən bu mühakimələrlə] bu şeyin haradan yarandığı və onun necə çox olduğunu göstərmirlər; amma əgər kəmiyyət və şey eynidirsə, onda bunu təsdiq edən çoxlu ziddiyyətlərə¹⁴ yuvarlanırlar.

Ədədin gerçəkdən [ayrılıqda] mövcud olduğuna əminliyin haradan yarandığı üzərində də dayanmaq olardı. bir halda ki, ədəd nə isə bir ideyadır, ideya isə nə cürsə qalan bütün şeylərin varlığının səbəbidirsə (fərz edək ki, onlar bu müqəddimədən çıxış edirlər), onda ideyaları qəbul edənlərin ədədi qalan şeylərin varlığını səbəbi saymaq üçün əsası var.

Bu cür düşünməyənlərə gəlincə (çünki onlar ideyalara aid olan daxili çətinlikləri görürlər, bu səbəbdən də ədədləri [ideyalar] hesab etmirlər), ancaq ədədləri riyazi¹⁵ ədədlər kimi qəbul edirlər, onda nə üçün inanmalıdırlar ki, riyazi ədəd mövcuddur və başqa şeylər üçün faydası nədir? O adam ki, belə ədədin mövcud olduğunu deyir, onu nəyinsə ədədi kimi təqdim etmir (onun üçün o öz-özünə bir mövcudluqdur), həm də onun nəyinsə səbəbi olduğu da görünür. Amma axı ədədlər haqqında təlimdə bütün müddəalar söyləndiyi kimi, hisslərlə qavramlan şeylərə tətbiq olunmalıdır.

Üçüncü fəsil

Beləliklə, ideyaların mövcudluğunu və onların ədədlər olduğunu qəbul edənlər, doğrudur onların hər birini çoxun hüdudundan çıxararaq və onu bir tək kimi qəbul edərək çalışırlar ki, onun nə üçün mövcud olduğunu bu və ya başqa cür göstərsinlər; ancaq onların dəlilləri inandırıcı olmadığından və əsassız olduğundan ədədi də – bu əsasda heç olmasa [ayrılıqda olan] mövcudluğa aid etmək olmaz. pifaqorçular isə hisslə qavranılan cisimlərdə ədədlərdə olan bir çox xassələri görüb şeyləri ədədlər, ancaq ayrılıqda olmayan, ancaq şeyləri ibarət olduğu ədədlər adlandırmışlar. Amma nə üçün? Ona görə ki, ədədlərin xassələri

səslərin harmoniyasında, səmanın quruluşunda və bir çox başqa şeylərdədir. Amma yalnız riyazi ədədləri qəbul edənlər öz müqəddimələrindən çıxış edərək buna bənzər bir fikir söyləyə bilmirlər, odur ki, deyilmişdir¹ ki, belə şeylər² elmlərin predmeti olmayacaq. biz isə təsdiq edirik ki, onların haqqında elmlər vardır, biz bunu öncə də demişdik. həm də aydındır ki, riyazi predmetlər ayrılıqda mövcud deyil; əgər onlar ayrılıqda mövcud olsaydı, onda onların xassələri cisimlərə xas olmazdı. Pifaqorçulara bu yöndən irad tutula bilməz; lakin onlar ədədlərdən təbiət cisimləri – ağırlığı və yüngüllüyü olmayanlardan ağırlığı və yüngüllüyü olan şeylər düzəltmədiklərindən görünür ki, onlar hissələrlə qavranılan səma və cisimlər haqqında deyil, başqa səma və başqa cisimlər haqqında danışirlər. Amma ədədlərin ayrılıqda mövcud olduğunu qəbul edənlər³ hesab edirlər ki, ədədlərin (eynilə həndəsi kəmiyyətlər kimi), həm də ayrılıqda mövcud olmasının əsası budur ki, riyaz aksiomları həqiqi olsa da və «ruhu tumarlasa» da guya hissə qavranılan şeylərə tətbiq edilə bilməz. Beləliklə, aydın olur ki, buna əks⁴ olan təlim o təlimin irəli sürdüyünün əksini təklif etməlidir və pifaqorçular⁵ indicə göstərilən çətinliyi – nə üçün ədədlər hissə qavranılan şeylərdə olmadıqları halda onların xassələri hissələrlə qavranılan şeylərə xasdır – aradan qaldırmalıdır.

Onların bəziləri⁶ isə nöqtənin xəttin hüdudu və axırı, xəttin müstəvinin hüdudu və axırı, müstəvinin – cismin hüdudu və axırı olmasına əsasən bu cür mahiyyətlərin varlığının zəruri olduğunu hesab edirlər. Odur ki, bu dəlilin hddən artıq zəif olduğunu gözdən keçirmək lazımdır. Doğrudan da, xəttin, müstəvinin ucları yaxud qutaracaqlar mahiyyət yox, hüduddur (çünki gəzinti üçün və ümumiyyətlə hərəkət üçün müəyyən hüdud olur və buradan da nəticə alınır ki, onlar müəyyən nəşə və bir mahiyyət olmalıdır. Ancaq bu cəfəngiyatdır). Hətta onlar mahiyyət olsaydı belə, hamısı hissələrlə qavranılan şeylərin məlumatlarının mahiyyətləri olardı (çünki gətirilən dəlil bu şeylərə aiddir); məsələn, onlar hansı əsasa görə ayrılıqda mövcud olacaqlar?

Ondan başqa, hər cür ədədə və riyazi predmetlərə münasibətdə insan burada əvvəlki və sonrakı⁷ arasında heç bir bağlılığın olmadığını aydınlaşdırmağa həddən artıq güzəştə getməz; əgər ədədin (ayrıca) mövcudluğu yoxdursa, onda yalnız riyazi predmetlərin həqiqi varlığını qəbul edənlər üçün yenə də kəmiyyətlər mövcud olacaq və bu sonunclar olmasaydı belə, onda

yenə də ruh və hissələrlə qavranılan predmetlər mövcud olacaq; ancaq təbiət, onun hadisələrindən göründüyü kimi pis faciə kimi elə də əlaqəsiz deyil. İdeyaları qəbul edənlərə⁸ gəlincə, onlar, doğrudur bu iraddan yaxalarını qurtarmışlar, çünki onlar [məkan] kəmiyyətlərinin materiyadan və ədədlərdən⁹ ibarət olduğunu hesab edirlər.

- Ancaq bu kəmiyyətlər ideyalardır, onlar necə mövcudurlar və şeylərə nə verirlər? Axı onlar da riyazi predmetlər kimi şeylərə heç nə vermirlər. Həm də belə kəmiyyətlər haqqında – əgər yalnız riyazi predmetləri hərəkətə gətirmək yaxud onların haqqında hansısa xüsusi təlim¹⁰ yaratmaq istənilməzsə – heç bir riyazi müddəə yoxdur. Ancaq doğrudur, hər hansı müddəam qəbul edərək onu sakitcə yaymaq çətin deyil. Deməli, bu [filosoflar] riyazi predmetləri ideyalarla birləşdirməyə can ataraq göstərilən qayda ilə yanlışlığa yol verirlər. İlk dəfə iki qəbildən olan ədədləri – ədədyodosu və riyazi ədədi irəli sürənlər isə riyazi ədədin haradan və necə irəli gəldiyini izah etməmişlər və izah edə bilməzdilər. İş ondadır ki, onlar riyazi ədədi eydetik ədəd və hissələrlə qavranılan ədədin aralığında yerləşdirirlər. Axı əgər o böyükdən və kiçikdən alınarsa, onda o ədəd – ideyanın¹¹ olacaq (o¹² isə məkan kəmiyyətlərini başqa bir böyükdən və kiçikdən hasil edir); başqa bir [böyüyü və kiçiyi] göstərmək isə - göstərmək deməkdir ki, çoxlu¹³ elementlər var; həm də əgər bu iki qism ədədlərdən hər birinin başlanğıcı bir təkdirsə, onda tək¹⁴ bu [iki təkin] ümumisi olacaq, onda da o təkin necə çox olduğunu aydınlaşdırmaq lazım gələcək; eyni zamanda bu təlimə görə ədəd təkdən və qeyri-müəyyən ikilikdən¹⁵ başqa heç nədən yarana bilməz.

Bunların hamısı əsassızdır və bir-birinə sağlam düşüncəyə ziddir və Simonidin¹⁶ söz açdığı «uzunçuluğa» bənzəyir; közlər sağlam bir şey deyə bilmədikdə etdikləri uzunçuluğa oxşar bir darıxdırıcı uzunçuluq, sözcülük alınır. Bir də görünür ki, elementlərin özləri – böyük və kiçik – fəryad edirlər ki, onları zorla çəkib çıxarırlar: axı onlar birdən¹⁷ ikiləşmə yolu ilə almaqdan başqa ədədi heç bir şeydən yarada bilmirlər.

Burada¹⁸ ədədinin yaranmasını qəbul etmək də mənasızdır və mümkün deyil. Pifaqorçularla bağlı isə onların yaranışı qəbul etmələri ilə bağlı heç bir şübhə ola bilməz, çünki onlar aydın deyirlər ki, təkin (müstəvidən yaxud cisimlərin səthindən və ya toxumdan nədən yarandığını göstərməkdə çətinlik çəkirlər)

yanmasından bir an sonra hududsuzun daha yaxın olan hissəsi [tək] tərəfindən cəlb edilmiş və hududla məhdudlaşdırılmışdır. Ancaq onlar dünya haqqında təlim yaradırlar və təbiət haqqında düşünənlərin dili ilə danışdıqlarından, onların təbiətə baxışlarını gözdən keçirmək doğru olar, ancaq bu əsərdə yox, çünki biz hərəkətsizdə başlanğıclar axtarıq, çünki bu qəbildən olan [hərəkətsiz] ədədlərin yaranmasını tədqiq etmək zəruridir.

Dördüncü fəsil

Deməli, onlar təsdiq edirlər ki, tək ədədlər yaranır, bu zaman hesab edirlər ki, yaranma cüt ədədlərə xasdır. Birinci cüt ədədi isə, onların bəziləri bərabərsizdən (qeyri-bərabərdən) – böyükdən və kiçikdən onların tənliyindən qururlar. Beləliklə, böyük və kiçik arasındakı bərabərsizlik onların tənliyindən öncə mövcud olmalı idi; amma əgər onlar hər zaman öz aralarında bərabərləşmiş olsaydı, onda onlar bərabərləşənə qədər qeyri-bərabər ola bilməzdilər (axı hər zaman mövcud olandan öncə heç nə yoxdur); aydın olur ki, onlar ədədlərin yaranmasını [təbiəti] tədqiq etmək xatirinə qəbul etmirlər.

Digər tərəfdən, elementlərin və başlanğıcların xeyirə və gözəlliyə münasibəti məsələsi çətinlik yaradır (onu asanlıqla aradan qaldırmaq istəyən isə irad tutulmağa layiqdir); məsələ ondan ibarətdir ki, bu başlanğıcların arasında bizim özlüyündə xeyir və ən yvxsı adlandırmaq istədiyimiz ancaq sonradan yaranan başlanğıc var yoxsa yox. İlahi başlanğıc haqqında düşünənlərin rəyi, görünür, belə başlanğıcı inkar edən və xeyirin və gözəlliyin yalnız mövcudluğun təbiətinin dəyişilməsi ilə meydana gəldiyini təsdiq edən bəzi indiki [filosofların]¹ rəyi ilə üst-üstə düşür. O şəxslər belə hesab edirlər ki, onlar bəzilərinin etdiyi kimi, tək başlanğıc elan edərkən yaranan çətinlikdən ehtiyat edirlər. Amma bu çətinlik onların başlanğıca onda olan xeyiri aid etdiklərinə görə yox, ona görə yaranır ki, onların təlinində tək başlanğıcdır, həm də element anlamında başlanğıcdır və ədədi onlar təkdən hasil edirlər. Əski şairlər² bax hansı baxımdan onlar kimi düşünürlər: onlar deyirlər ki, çarlıq və idarə edən məsələn Gecə və Səma və ya Xaos yaxud Okean kimi birinci tanrılar deyildir, hökmranlıq isə Zevsə məxsusdur. Onlar ona görə belə deyirlər ki, onların rəyincə mövcud hökmdarlar dəyişilirlər, bunu o şairlər deyir ki, əsərləri müxtəlif

məzmunludur yəni hər şey haqqında mif formasında danışmırlar; məsələn, Ferekid³ və bəzi başqaları birinci yaradanı ən yaxşı sayırlar, bunun kimi maqlar⁴ və sonrakı müdriklərin bəziləri, məsələn Empedokl və Anaksaqor – dostluğu (Empedokl) və ağılı (Anaksaqor) – elementlər kimi qəbul edənlər arasında birincilərdir. Hərəkətsiz mahiyyətlərin varlığını deyənlərdən bəziləri isə təsdiq edirlər ki, özü-özünə-tək elə özü-özünə-xeyirdir; lakin onlar hesab etmirlər ki, xeyirin mahiyyəti – hər şeydən çox təkdir.⁵

Beləliklə, çətinlik bu iki baxışdan hansının düzgün olması ilə bağlıdır. Həm də əgər birinci, əbədi və özlüyündə ən faydalı olana elə bu birincinin – özlüyündə faydalı olan və əbədi saxlananan – xeyir kimi xas olmaması qəribə olardı. Halbuki, o başqa heç bir səbəbdən yox, xeyir durumunda olmaması səbəbindən keçici, təsadüfi deyil və özlüyündə xeyirdir⁶. Başlanğıcın elə bu cür olduğunun deyilməsi bütün hallarda doğrudur, ancaq onun tək olması və tək olmasa da heç olmasa element yəni ədədlərin elementi olması – mümkün deyil. Doğrudan da, burada böyük çətinlik yaranır və ondan qurtarmaq üçün başqaları yəni tək [yalnız] riyazi ədədlər üçün ilk başlanğıc və element sayanlar bu baxışı rədd etmişlər. Axı bu halda bütün birlər əslində nəşə bir xeyir olurlar və böyük xeyirlər çoxluğu alınır. Ondən başqa, əgər eydoslar-ədəddirlərsə, onda bütün eydoslar-əslində bir xeyirdir⁷: əgər eydoslar yalnız xeyir olduğu üçün qəbul edilərsə, onda ideyalar mahiyyət ola bilməzlər; əgər onlar mahiyyətlər üçün də qəbul edilərsə, onda bütün heyvanlar və bitkilər və [ideyalarla] bağlı olan hər şey xeyir olacaq.

Beləliklə, bu cəfəngiyatla yanaşı belə mənasızlıq da alınır ki, [təkə] əks olan element, bunun çoxluqdan yaxud qeyri-bərabərlikdən yəni böyük və kiçikdən ibarət olmasından asılı olmayaraq özü-özündə-şərdirmi (ona görə də o filosoflardan biri⁸ təkə xeyir aid etməkdən çəkinmişdir: axı bir halda ki, yaranış-əksliklərdən baş verir, onda şərin çoxluğun təbiətini təşkil etməsi zəruridir; başqaları⁹ isə təsdiq edirlər ki, bərabərsizlik şərin təbiətini təşkil edir). Buradan alınır ki, özü-özündə təkdən başqa bütün mövcud olanlar şərin iştirakçısıdır, ədədlər [məkan] kəmiyyətlərindən¹⁰ daha çox xalis şərin iştirakçısıdır, şəx xeyirin¹¹ məkanıdır və o məhvedici [başlanğıcın] iştirakçısıdır və ona can atır, çünki əksliklərdən biri digəri üçün məhvedicidir. Həm də əgər, söylədiyimiz kimi, materiya imkanda olan hər bir şeydirsə (məsələn,

gerçək od üçün-od imkanda mövcuddursa), onda şərin özü imkanda olan xeyirdir.

Bütün bu nəticələr ona görə alınır ki, onlar gah hər bir başlanğıcı element kimi, gah əkslikləri – başlanğıclar kimi, gah tək başlanğıc kimi, gah da ədədləri – birinci və ayrılıqda mövcud olan mahiyyətlər və eydoslar kimi qəbul edirlər.

Beşinci fəsil

Beləliklə, əgər başlanğıcı xeyir saymamaq və onun göstərilən tərzdə¹ başlanğıc saymaq eyni dərəcədə mümkün deyilsə, onda aydındır ki, başlanğıclar və mahiyyətlər yanlış təsəvvür edilir. Amma bütöv dünyanın başlanğıcını heyvanların və bitkilərin² başlanğıcı ilə bərabərləşdirən də düzgün başa düşmür; bu cür yanaşma da ona əsaslanır ki, daha mükəmməl olan hər zaman qeyri-müəyyəndən və mükəmməl olmayandan alınır ona görə də birinci başlanğıcla da məsələnin bu cür olduğunu təsdiq edir və hətta özü-özündə-təkin varlığını inkar edir³. Əslində isə heyvanlarda və bitkilərdə mükəmməl başlanğıclar vardır və onlar bu başlanğıclardan törənir, axı insanı insan doğurur və ailə birinci deyil. Həmçinin yerin riyazi cisimlərlə eyni vaxtda yaranmasını (axı yer yalnız təkcə şeylərə məxsusdur, ona görə də, şeylər yerlərinə görə bir-birindən ayrılır; riyazi predmetlər isə hansısa bir yerdə olmurlar) və bu cisimlərin haradasa olmalı olduğunu təsdiq etmək, ancaq bu zaman yerin nə olduğunu demək də mənasızdır.

Sonra, mövcud olmanın elementlərdən yarandığını və mövcud olanlar arasında ədədlərin birinci mövcud olduğunu təsdiq edənlər mövcud olanların hansı müxtəlif üsullarla biri digərindən yarandığını araşdırmalı və onda ədədin başlanğıclardan necə yarandığından danışmalı idilər.

Qarışma vasitəsiləmi?⁴ Ancaq qarışma üsulunu heç də hamı qəbul etmir, [qarışma vasitəsilə] yaranan isə [özünün elementlərindən] fərqlidir, həm də [o zaman] tək ayrılıqda mövcud və özü-özünə mövcud olmazdı; buna baxmayaraq onlar bunu istəmirlər.

Bəlkə hecalar kimi bir-birinə qoşulma yolu ilə yaranırlar? Onda da [elementlərin] mövqeyi⁵ olmalıdır və [ədədi] düşünən adam tək və çoxu ayrı-ayrılıqda düşünməlidir. O zaman ədəd filan-vahid və çoxluq yaxud tək və qeyri-bərabər olacaq.

Amma «nədənsə ibarət olmaq» - bir anlamda şeyin tərkibinə daxil olandan yaranma demək olduğundan, başqa anlamda bu

mənanı vermədiyindən ədəd bu iki üsulun hansı ilə alınır? Şeyin özünün tərkib hissələrindən yalnız yaranmağa meyilli olan yaranır. Bəlkə ədəd toxumdan yaranmağa oxşar üsulla yaranır? Amma bölünməzdən nəyinsə ayrılması mümkün deyil. Bəlkə ədəd özünə əks olandan və [o yarananda] artıq saxlanmayan, yox olan əkslikdən yaranır? Ancaq bu cür yaranan şey yarandıqda saxlanılan⁶ nəse başqasından ibarət olur. Deməli, biri⁷ tək çoxa əkslik, o biri⁸ – tək qeyri-bərabərə əkslik saydığından və bu zaman tək bərabər kimi qəbul etdiyindən hesab etmək olar ki, ədəd sanki əksliklərdən alınır; deməli, ədəd yarandıqda saxlanılından və ədədin⁹ ibarət olduğu yaxud yarandığı bir əkslik kimi nəse bir başqası olmalı idi ki, ədəd yaransın. Ondan başqa, nə üçün ədədə əks olandan yarananların hamısı ədədin tərkibinə daxil olmasına baxmayaraq məhv edilir, ədəd isə məhv edilmir? Bu haqda heç nə deyilmir. Amma yenə də şeyə əks olan onun tərkib hissəsi olsa da, olmasa da, düşməncilik qarışıqı¹⁰ məhv etdiyi kimi əkslik də şeyi məhv edir (halbuki, bu olmamalı idi: axı düşməncilik qarışıqına əks deyil¹¹).

Ədədlərin bu iki üsuldən hansı ilə mahiyyətlərə və varlıqlara çevrildiyi də göstərilməmişdir: hədudların yarandığı üsulları (məsələn, məkan kəmiyyətləri üçün nöqtələr kimi) yəni hansı şeydə hansı ədədin olmasını Evritin¹² müəyyənləşdirdi kimi (məsələn, bax bu – insanın, bu isə – atın ədədidir; eləcə də üçbucaqlı və dördbucaqlı formasına ədədləri gətirənlərin daşların köməyi ilə (heyvanların) və bitkilərin formalarını təsvir etdikləri) yaxud ədədlər ona görə səbəbdir ki, səs uyğunluğu ədədi münasibətdir. Amma ağ, şirin və isti-xassələri necə ədəd ola bilər? Ədədin formanın mahiyyəti və səbəbi olmadığı aydındır, çünki münasibət mahiyyətdir, ədəd isə - [hansısa] materiyanın [ədədidir]. Məsələn, bədən və sümüklər üçün mahiyyət o anlamda ədəddir ki, bədənün üç hissəsini od və iki hissəsini torpaq təşkil edir. Ədəd də necə olur olsun, hər zaman nəyinsə ədədidir: ədəd ya odun hissələri, ya torpağın hissələri ya birlərin hissələridir. Mahiyyət isə qarışıqda (xəlitədə) [bir maddənin] filan kəmiyyətinin [başqa maddənin] filan kəmiyyətinə qarşı olduğunu göstərir; ancaq artıq bu ədəd yox, cismani ədədlərin yaxud hansısa ədədlərin xəlitədəki nisbətidir. Beləliklə, ədəd-ümumiyyətlə yaxud [müərrəd] birlərdən yaranan ədəd – şeylərin nə fəal səbəbi, nə materiyası¹³ nə də forması deyildir. Ancaq əlbəttə, ədəd məqsəd yaxud məqsədli səbəb də deyil.

Altıncı fəsil

Həmçinin sual qoymaq olar: xəlitənin ədəddə – ya asan hesablanan¹, ya tək ədəddə ifadə olunmasında ədədlərin faydası nədir? Doğrudan da, əgər bal və süd qarışığı 3:3 nisbətində olarsa onun şəfəsi qətiyyəən artmayacaq, ancaq əgər bu qarışıq heç bir [müəyyən] nisbətsiz hazırlanarsa daha faydalı, ancaq maye daha tünd olar. Sonra, qarışığın nisbəti ədədlərin [hasilində] yox, onların cəmində toplanmasındadır, məsələn: 3×2 yox, 3+2. Axı vurmada eyni bir cins saxlanmalı və deməli, 1×2×3-ile ifadə oluna bilən sıra 1 vasitəsilə və 4×5×6 ilə ifadə oluna bilən sıra 4 vasitəsilə ölçülməlidir; odur ki, [eyni bir varlığın daxil olduğu] bütün törəmələr bu varlıqla ölçülməlidir. Deməli, 2×5×3×6 odun ədədi, 2×3 suyun ədədi olmayacaq.

Amma əgər hər şeyin ədədlə bağlı olması zəruridirsə, onda çoxun eyni olması və bax bu şey üçün və başqası üçün ədədin eyni olması zəruridir. Məsələn, burada ədədə səbəbdirmi və şey onun sayəsindəmi mövcuddur yoxsa bu aydın deyil? Məsələn, Günəşin hərəkətinin bir ədədi, Ayın hərəkətinin ədədi, eləcə də hər cür canlı varlığın həyatı və yaşı üçün ədəd vardır. Onda bu ədədlərdən birinin kvadrat, o birinin kub olmasına, bir halda bərabər olmasına, digər halda iki qat olmasına nə mane olur? Buna heç nə mane olmur, əgər bütün şeylər ədədlə bağlıdırlarsa, onda onların bu [ədədi münasibətdə] olması zəruridir. Ondan başqa eyni bir ədədə müxtəlif şeylər uyğun gələ bilər; odur ki, əgər bir neçə şey üçün eyni bir ədəd olsaydı, onda o şeylər eyni bir ədəd növünə məxsus olaraq bir-birinin eyni olardı; məsələn, Günəş və Ay eyni olardı. Lakin hansı əsasa görə ədədlər səbəbdirlər? Yeddi sait var, yeddi sim harmoniya verir, Pleyada (bir dövrün yaxud cərəyanın xadimələri – T.A.) yeddidir, yeddinci ildə heyvanların bəziləri dişlərini dəyişirlər, yeddi Fivə qarışı idi. Məgər buna səbəb ədədin təbiətinin belə olmasıdır? Bəlkə başçı ona görə yeddi idi ki, darvaza yeddi idi, yaxud başqa bir səbəb olmuşdur. Pleyad isə bizim hesabımıza görə yeddidir; x, P_s, Z²-ni də onlar harmoniya adlandırır və musiqi harmoniyası da üç olduğu üçün, bu səs birləşməsi də onların rəyincə üçdür, belə səs birləşmələrinin sonsuz sayda olması isə onları az qayğılandırır (axı GR də bir işarə ilə göstərmək olardı). Əgər [onlar desələr ki,] bu birləşmələrdən hər biri qalan [həmahəng] səslərlə müqayisədə iki qatdır, başqa belə

bir səs yoxdur, onda burada səbəb odur ki. [uyğun səslərin yaranması üçün]³ üç xanənin hər birində bir [samit] səs S səsinə birləşir, ikiqat birləşmənin yalnız üç olmasının səbəbi də musiqi ahənginin üç olması yox, ikiqat birləşmənin üç olmasındadır, çünki ahəng çoxdur, dildə isə bu səs birləşmələri çox ola bilməz. Doğrudan da, bu filosoflar kiçik oxşarlıqları görüb, böyük oxşarlıqları görməyən Homerin əski təqlidçilərini xatırladırlar. Onların bəziləri deyirlər ki, belə oxşarlıqlar çoxdur, məsələn: orta simlərdən biri doqquz, o biri – səkkiz oxşar səsle ifadə olunur, eləcə də epik şeirin ədədcə bu iki simə bərabər on yeddi hecası var və onların aydın səsləndirilməsi onun sağ⁴ tərəfi üçün doqquz heca, sol tərəfi üçün səkkiz heca verir; həm də onlar təsdiq edirlər ki, əlifbada alfa-dan omeqaya qədərki məsafə fleytadakı ən alçaq səsdən ən uca səsə qədər olan məsafəyə bərabərdir, amma bu sonuncularda olan ədəd göyün bütün harmoniyasına bərabərdir. Amma demək olar ki, bir halda ki, belə oxşarlıqlar keçici şeylərdə də vardır, onda belə oxşarlıqları əbədi şeylərdə⁵ axtarmaq və göstərmək heç kimə çətinlik törətməzdi.

Amma ədədlərdə, eləcə də onların əksliklərində olan və bəzilərinin təbiətin səbəbləri elan edərək tərifi mahiyyətlər⁶ dedikləri və ümumiyyətlə riyaziyyata aid olanların hamısı – bu cür yanaşmada əldən qaçırırlar (axı onların arasında heç nə başlanğıclar üçün müəyyənləşdirilmiş anlamlardan heç birində səbəb deyil). [Bu baxışın tərəfdarları] hesab edirlər ki, [ədədlərdə] xeyir var, gözəllik sırasında tək ədəd, düz, kvadrat və bəzi ədədlərin dərəcəsi var (onlar deyirlər ki, ilin zamanı da filan ədədlə üst-üstə düşür) və onların riyazi baxışları əsasında bir yerə yığıqları elə bu anlama gəlir. Ona görə də o təsadüflərə oxşayır. Doğrudan da bu təsadüflər hətta bir-birinə yaxın olsalar belə eynidirlər yalnız ona görə ki, onların arasında hansısa uyğunluq vardır, çünki mövcudluğun hər birində nəyə isə bir uyğunluq vardır: xətdə düzlük, müstəvidə bərabərlik, ədəddə-tək, çiçəkdə isə – ağılıq olan kimi.

Sonra, ədəd-eydoslar harmonik olanın və i.a. səbəbləri deyil (çünki bu ədədlər bir-birinə bərabər olmaqla, növcə fərqlənirlər: axı onlardakı birlər də müxtəlifdir); deməli, heç olmasa buna görə eydosları qəbul etmək gərək deyil.

Bu təlimdən çıxan nəticələr bunlardır və onları daha çox gətirmək olardı. Ancaq ədədlərin əmələ gəlməsinin izahının bu qədər yorucu olması və burada fikirləri bir-birinin ucuna bağla-

mağın mümkünsüzlüyü onu göstərir ki, riyazi predmetləri bəzilərinin təsdiq eməsinin əksinə olaraq hisslərlə qavranılan predmetlərdən ayırmaq olmaz və onlar bu predmetlərin başlanğıcları deyildir.

BİRİNCİ KİTAB

Birinci fəsil

1. Aqraqanth Pol-sofist (Qorqinin şagirdi). – 36

Platon bu fikirləri onun dili ilə deyir. Bax.Platonun Qorqiy dialoqu –

2. Söhbət xəstə insandan gedir, ancaq insan yalnız təsadüf üzündən xəstələnir. – 36

3. İncəsənət elmdən onunla fərqlənir ki, o varlığın öyrənilməsinə deyil, mənəvi mədəni dəyərlərin, incəsənət əsərlərinin yaradılmasına yönəlir. İncəsənət əsərləri oxşar predmetlərə eyni bir şey haqqında tez-tez təkrarlanan xatirələrdən yaranan vərdişlərin və ya təcrübənin əldə olunmasına imkan verən bir çox empirik təsəvvürləri özündə birləşdirən vahid ümumi baxış formalaşdıqda yaranır; bir halda ki, bu təkrarlanan xatirələrin məzmunu təkcə predmetlərin qavrayışından ibarətdir, deməli, təcrübənin özü də yalnız təkcələrlə bağlıdır. Amma, nəzərə almaq lazımdır ki, Aristotel «elm» «incəsənət» arasındakı fərqləndirmədə həmişə ardıcılıq göstərmir. – 36

4. Bucaqlı mötərizədə daha erkən əlyazmalarında olmayan sözlər yerləşir. Kvadrata oxşar mötərizədə yunan mətnində olmayan, ancaq mənənin düzgün çatdırılması üçün zəruri olan sözlər yerləşdirilmişdir. Yarım dairəvi mötərizələrdə isə yunan mətnində olan və aydınlaşdırıcı sözlər və ifadələr verilmişdir. – 37

5. **Həmin cinsə aid olanların hamısı** ifadəsi altında Aristotel mühakiməliliyi, müdrikliyi və ağılı nəzərdə tutur. – 37

İkinci fəsil

1. Potensial yəni imkanda olan («İkinci analitika» əsərində də işlədilir). – 38

2. Hesabın başlanğıcları – birlər, həndəsənin başlanğıcları isə - nöqtələrdir; birlər və nöqtələr bölünməzdirlər, ancaq birdən fərqli olaraq nöqtə təkcə bölünməzliyi ilə yox, həm də məkanı olduğu ilə xarakterizə olunur (bax: «İkinci analitika» I, 27, 87). – 38

3. Başqa sözlə məqsəd. – 39

4. Yaradıcılıq qabiliyyəti yaxud bacarığı adı altında nəzəri elmlərdən götürülmüş biliklərdən istifadə edilməsilə ümumiyyətlə yaratmaq bacarığı nəzərdə tutulur. – 39

5. Keos adasından olan Simonid (557-467, m.ö.) – yunan şairi. – 39

Üçüncü fəsil

1. Yəni yaxın səbəb. – 40

2. Predmetin fərqində verilən müəyyənlik yaxud materiyasından sərf - nəzər edilməklə götürülən predmet. – 40

3. Hypokeimenon – hərfi anlamında «əsasında duran». Məntiqdə – subyekt. – 40

4. Bax: «Fizika» II 3. – 40

5. Burada **təbii** element, stixiya anlamında işlədilib. – 41

6. «Musik» hərfi anlamda. Mənasına görə «savadlı» termininə yaxın olan bu termini, Aristotel keyfiyyət kateqoriyasını göstərmək üçün işlədir; burada o Sokratın ümumiyyətlə yaranmadığını yox, başqası olduğunu, keyfiyyət dəyişkənliyinə məruz qaldığını demək istəyir. – 41

7. Okean və Tefiya – dəniz tanrılarının ata və anası. – 41

8. Perikl zamanında yaşamış Hippon haqqında Aleksandr Afrodiyskiy yazır ki, o hisslərlə qavranılan şeylərlə yanaşı heç bir şeyin mövcud olmadığını sübut etdiyi üçün «tanrısız» adlandırılmışdır. Hippona görə dünya suyun ondan yaranmış odla aradan qalındırması nəticəsində yaranmışdır. – 41

9. Diogen m.ö. 430-cu ildə Anaksimenin təlimini müdafiə edərək fiziki və psixi olayları yaradılmayan və hüdudsuz başlanğıc kimi havanın seyrəkləşdirilməsi (qızdırılması) və sıxlaşdırılması (soyudulması) ilə izah etməyə can atmışdır; hesab etmişdir ki, hava bir-birini əvəz edən sonsuz dünyaları yaradır və onlara nizam-qayda verir. – 41

10. Yəni hava sudan yox, havanın soyudulması və qatılaşdırılması sayəsində su yaranır. – 41

11. Bəsit cisimlər – dörd element: torpaq, su, hava və od. – 41

12. Metapontalı Hippas (m.ö. V əsr) pifaqorçuların mərkəzi od təsəvvürünü Heraklitin ilk maddə təsəvvürü ilə eyniləşdirirdi. – 41

13. Oda, havaya və suya. – 41

14. Empedoklun təliminə görə elementlər bir-birinə çevrilə yaxud birləşərək yeni element əmələ gətirə bilməzlər; onlar yalnız

bu və ya başqa nisbətə qarışa və «dostluq» və «düşmənçilik» güclərinin təsiri altında dağıla bilərlər. – 41

15. Homeomerilər (bircinsli hissəciklər) terminini Aristotel Anaksaqorun şeylərin toxumaları adlandırdığını göstərmək üçün işlətməmişdir. Bu termin altında Anaksaqor hər şeyin əsasında duran müəyyən keyfiyyətə uyğun bircinsli və sonsuz yaranmayan, keçici olmayan və dəyişilməz cisimcikləri nəzərdə tutmuşdur. – 41

16. Hərəkətin səbəbi. – 42

17. «İsti» və «soyuq». – 42

18. Klazomenli Hermotim ruhu öz bədənini uzun müddət tərk edib sonra yenə ora qayıdan ecazkar adam kimi tanınmış. – 43

Dördüncü fəsil

1. Hesiod. Tanrıların və mənşəyi şeri. – 43

2. Bax: «Fizika». II 3. – 43

Beşinci fəsil

1. Pifaqorçuların təlimində – yer və mərkəzi kosmik od arasında yerləşən göy cismi. – 45

2. Bax: «Səma haqqında». II 13. – 45

3. Sonuncu halda kvadrat və müxtəlif tərəfli düz bucaq qarşı-qarşıya qoyulur. – 45

4. Krotonlu Alkmeon (m.ö. V ə. başl.) – özünün anatomiyaya dair tədqiqatları, hiss üzvlərini öyrənməklə beyni şüurlu fəaliyyətin mərkəzi orqanı kimi kəşf etməklə şöhrət qazanmış həkim. Alkmeon xüsusilə, göstərmişdir ki, insan orqanizminə əks güclər təsir edir və həkimin vəzifəsi bədənin əzələlərinin tarazlığını saxlamaqdan ibarətdir. – 46

5. Pyhioloqoi – «fisioloqlar», təbiəti öyrənən mütəfəkkirlər. – 46

6. «Fikir və varlıq eynidir» (**Parmenid**. Təbiət haqqında, V 1). – 46

7. Samoslu Melis (m.ö. V əsr). – eleatlar məktəbinin sonuncu nümayəndəsi. – 46

8. Ksenofan Kolofonlu (m.ö. VI əsrin 2-ci yarısı) – eleatlar məktəbinin banisi. – 46

9. Bax: «Fizika» I 2. – 47

10. Yəni pifaqorçular (Pifaqorun əsasını qoyduğu məktəb İtaliyanın cənubunda Kroton şəhərində yerləşmişdir). – 47

11. Görünür söz bir-birinə əks olan iki başlanğıcdan («hüdüd» və «hüdüdsuzluq») yaxud bir tərəfdən mövcudluq üçün materiya

qismində, digər tərəfdən isə onun halını və xassələrini ifadə edən qismində ədəd bəzəsində gedir. – 47

12. Yəni hüdudsuz və tək kimi müəyyənləşdirilən. – 47

13. To ti einai. Hərfi m-da: «[bu şey] nədir». – 47

14. Çox vaxt pifaqorçularla eyni bir predmet bir neçə ədədlə və əksinə, eyni bir ədəd bir neçə predmeti göstərirdi (məsələn 4 ədədi dostluğu, ədaləti, cisimləri göstərirdi). – 47

15. Platonaqədərki zamanda. – 47

Altıncı fəsil

1. Kratil (m.ö. V ə. sonu) – Heraklitin şagirdi, Platonun müəllimi. Platonun dialoqlarından biri onun adı ilə adlandırılmışdır. – 48

2. Platon eydosları (yaxud «ideyaları») şeylərin (onların cinslərinin və növlərinin) onlardan kənarında yerləşən əbədi və dəyişilməz nümunələri adlandırmışdır. Bu nəşrdə Platonun ideyalarından söz getdikdə eidos «eydos» kimi, materiya və forma haqqında danışılan yerdə «forma» kimi, eidos cins və fərdlə yanaşı gözdən keçirildikdə isə «növlər» kimi tərcümə edilir. – 48

3. Eydoslarla **eyniadlı** şeylər – hisslərlə qavranılan şeylərdir və onların varlığını, cins və növlərini əhatə edən adlara malikdirlər. – 48

4. Platonun təlimində **böyük** və **kiçik** – maddi dünyanın mövcudluğunun maddi «ortağ səbəbi» qismində çıxış edən formalaşmış məkandır. – 48

5. Platona görə **dialektika** - mövcudluq haqqında ali elmdir, şeylər haqqında adi rəylərdəki ziddiyyətləri göstərmək vasitəsilə tədqiqata sövq etmək bacarığı və eyni zamanda həqiqəti dərk etmək metodudur. Bu metod, bir tərəfdən, müxtəliflikdə ümumini və təkəni aşkar etməyi, ilkin müddəalardan onların ən ali xeyirə qədər ağılla dərk edilən əsaslarına yüksəlməyi, digər tərəfdən isə – cinslərin «bölünməzə» qədər növlərə bölgüsü yolu ilə yenidən ilkin müddəalara enilməsini nəzərdə tutur. – 49

6. Görünür, burada söz hasil edilməz riyazi ədəddən gedir. – 49

7. Platonun və Aristotelin təsəvvürüncə **kişi** başlanğıc - formayaradıcı prinsip, **qadın** isə – maddi başlanğıcdır, yaxud onların münasibəti forma və materiyanın münasibəti kimidir. – 49

Yeddinci fəsil

1. Bax: «Fizika» II 3. – 49

2. Ola bilər ki, söz Anaksimandrin «apeyron»u (qeyrimüəyyən

bir şey) haqqında gedir. O apeyronun mövcudluq üçün ilk əsas kimi təsdiq etməmişdir. – 50

3. Maddi səbəblər. – 50

4. Yəni Platon və onun məktəbi. – 50

5. Konyuktura. – 50

Səkkizinci fəsil

1. Aesyanın yazdığına görə Ksenofan hesab etmişdir ki, «hər şey torpaqdan yaranmış sonda yenə də torpağa dönəcək». – 51

2. Bax: «Səma haqqında», III 7. – 52

3. Müəyyən bir şey yaxud nəşə dedikdə, Aristotel konkret, barmaqla göstərilə bilən bir şeyi nəzərdə tutur. – 52

4. Aristotel burada və bir sıra başqa hallarda Platon məktəbinin adından danışaraq özünü o məktəbin banisinin şagirdi kimi ora daxil edir. – 53

5. Yaranan, məhv olan və hərəkət edən **mahiyyətə münasibətdə**. – 53

Doqquzuncu fəsil

1. Aşağıda deyilir ki, platonçuların eydosları tək-cə şeylərdən çoxdur. – 54

2. 4-cü k-bın 8-ci f-nə bax. – 54

3. Silloqizmdən alınmayan arqumentləri (dəlilləri) Aleksandr Afrosisiy aşağıdakı misalla nümayiş etdirir: əgər hansısa bir həqiqət varsa onda hesab etmək olar ki, ideyalar mövcuddur, çünki bizi əhatə edən şeylər arasında heç nə həqiqət deyildir; amma əgər yaddaş varsa, onda ideyalar vardır, çünki yaddaşın predmeti yadda qalandır. – 54

4. Platonçuların «məktəbli» ləhcəsində bilikdən əldə edilən sübutlara davamlı və ümumi obyektlər bilik obyektli olmalıdır müddəasından çıxış edilərək gətirilən sübutlar aid olmalıdır, çünki hissi predmetlər davamsız və keçicidir. Halbuki, Aristotelin göstərdiyi kimi «yaradıcı bacarıqla» yaradılan predmetlər üçün eydosların olmadığını Platonun özü təsdiq edir. Eydoslar yalnız təbiətdən yaranan şeylər üçündür. – 55

5. Məsələn, bu halda «qeyri-insanın da» vahid eydosu olmalı idi. – 55

6. Bu müddəa bütünlüklə məhv olan, ancaq ümumi halda insan fikrində saxlanan bir sıra predmetlər üçün eydosların mövcudluğunun zəruriliyinin qəbul edilməsinə əsaslanır. – 55

7. Burada Aristotel Platonun etiraf etdiyi çətinlikləri şərh edir. Platon ideyalar haqqında təlimin tənqidini özünün «Parmenid», «Filed» və «Sofist» dialoqlarında verir. – 55

8. Bu mühakimə «Metafizika»nın XIII k-bının 4-cü f-də təkrar edilir. – 55

9. Bu müddəa hissi qavranılan və özü-özünə-insan (insan ideyası) arasında müqayisəyə əsaslanır. – 55

10. Söz başlanğıc haqqında, xüsusilə maddi başlanğıc – «böyük və kiçikdən» ibarət olan iki haqqındadır. – 55

11. Yəni mahiyyətdir (substansiyadır). – 55

12. Başqa nə isənin xassəsi kimi yox əbədi müstəqil mövcud iki qatlı eydos. – 55

13. Aristotelin eydoslar və predmetlər arasında münasibətin Platon təsvirinin tənqidini verərək qeyd edir ki, əgər predmetlər eydosların iştirakçısıdırsa, onda eydoslar mahiyyətlər (substansiyalar) olmalıdır. – 55

14. Riyazi ikinin təbiəti belədir. – 55

15. Göy cisimləri üçün. – 56

16. İdeyalar və hissi predmetlər arasındakı münasibəti xarakterizə etmək üçün «nədənsə ibarət olmaq» deyiminin V k-bın 24-cü fəslində verilən anlamlarının heç biri uyğun deyil. – 56

17. Bax: Platon «Fedon». – 56

18. Onlar təbiətən mövcud olmaqdan çox süni yolla yaradılmışdır. – 57

19. Yəni süni yolla yaradılmışlar. – 57

20. Əgər hissi qavranılan predmetlər eydosların iştirakçısı, eydoslar isə ədədlədirsə, onda bu predmetlər ədədlər olmalıdır, bu isə mənasızlıqdır. – 57

21. Görünür ədəd haqqında bu substratlar arasındakı münasibətin ifadəsi kimi söz gedir. – 57

22. Hesabda bir aktual ədəd başqasının hissəsi ola bilər. – 57

23. Aleksandr Afrodisiyə görə bu mənasızlıqdardan başlıcaları budur ki, özü-özünə-ədəd (ideal ədəd)lər ayrı-ayrı birlərin toplamı olmalıdır və deməli, predmetlərin keyfiyyət fərqləri bir-birindən yalnız kəmiyyətə fərqlənən başlanğıclarla müəyyən oluna bilər. – 57

24. Platon iki başlanğıc irəli sürür: forma kimi tək və materiya kimi iki. Platon bunlardan öz-özünə-ədədləri hasil edir. Lakin Platonda riyazi ədədlərin və başqa «aralıq» obyektlərin hansı başlanğıclardan yarandığı aydın olmur. – 57

25. Belə ki, hər vahid başqasından fərqlənəcək və təkdən və ikidən yaranacaq. – 57

26. Bu mümkün deyil, çünki vahidlər müxtəlifcinslidirlər. – 57

27. Əgər birlər və ədədlər keyfiyyətə müxtəlif sayılırlarsa, onda dünyanın izah olunmasında Empedokl dörd elementdən çıxış etdiyi kimi burada da birlərdən və ədədlərdən çıxış etmək lazımdır. Halbuki, platonçular təkə birlərin törəndiyi bircinsli bir şey kimi baxırlar, çünki birlərdən hər biri təkin təbiətini təşkil edir. Odur ki, təkin yaratdığı birlər müstəqil mahiyyətlər ola bilməzlər. – 58

28. Bir halda tək yalnız keyfiyyətə müxtəlif olan birlərin ümumi cinsidir, bu halda birlər şeylərin səbəbləri olacaq; digər halda isə tək özü-özünə mövcud olan bir şeydir, bu halda o başlanğıc olacaq, birlər isə mahiyyətlər olmayacaq. – 58

29. Xəttin, müstəvinin və cismin əsasında xüsusi başlanğıclar durarsa. – 58

30. Xətdə, müstəvidə və cisimdə. – 58

31. Yəni uzundan və qıtsadan. – 58

32. Platonçular riyazi obyektlərdə yaxud hissələrlə qavranılan predmetlərdə nöqtələr üçün hansısa maddi başlanğıclardan danışmırlar. – 58

33. Çünki xəttin hüdudu hər zaman nöqtədir. – 58

34. Yəni dialektika naminə (bax: Platon. Dövlət. Bakı, 1999). – 58

35. «Böyük və kiçiyin» xarakteristikası kimi. – 58

36. Bax: Platon. «Timey» dialoqu. – 58

37. Çünki fizika hərəkətverici anlayışsız düşünülə bilməz. – 59

38. Yəni əgər hər cinsə eydos uyğun gələrsə. Çünki ali cinsə yüksələrək biz ən ümumi cinsə - mövcudluğa yüksəlmiş oluruq, ancaq bu sonuncu da yenə platonçular üçün tək universal başlanğıc yox, müstəqil eydosdan ibarət olacaq. – 59

39. Cins hər zaman bir ümumdür, amma ümumi hər zaman cins deyil, Aristotel üçün varlıq və tək cins yox ümumdür. – 59

40. Varlığın və təkin cins ola bilmədiyinin sübutu üçün arqumentasiya aşağıda verilmişdir. – 59

41. Platon üçün belə elm dialektikadır (bax: «Dövlət», s.239-242). – 59
42. Yəni induksiya vasitəsilə. – 59
43. Platonun yaddaş təlimi nəzərdə tutulur (bax: **Platon. Menon**; Fedon dialoqları). – 60
44. Yəni «müqəddimələri» bilməklə. – 60
45. məsələn, bu elementləri bilməklə, hətta anadangəlmə kor adam dərəngi bilər. – 60

Onuncu fəsil

1. Bax: «Fizika» II 3. – 60
2. Səbəblər düzgün göstərilmiş, ancaq yanlış şərh edilmişdir. – 60
3. Onun tərkibinə daxil olan elementlərin nisbəti vasitəsilə. – 60
4. Empedokl dörd elementə (torpaq, su, hava və od) şeylərin ubstansiyası kimi baxmışdır. – 60
5. İlk başlanğıclara aid məsələlər «Fizika»da araşdırılmışdır (II k-b, 3 və 7-ci fəsillər). – 60

İKİNCİ KİTAB

Birinci fəsil

1. Bax: «İkinci analitika» I 2; «Fizika» I 1. – 61
2. **Timofey** (m.ö. IV ə. başlanğıcı) Miletli musiqiçi, difirambaların ilk yaradıcılarından biri. – 61
3. **Frinid** – Peleponnes savaşı dövrünün Afina şairi. – 61

İkinci fəsil

1. Empedokla görə. – 62
2. İlk materiya. – 63
3. İlk materiya münasibətdə birinin digərindən yarandığı barədə danışmaq olmaz. – 63
4. Birinin başqasına sonsuz keçidi. – 63
5. Qısaca və dürüst ifadəsində yaxın növün adı yerinə bu növün müəyyənliyini verən tərif, bu tərif eynilə bir qayda ilə genişləndirə bilər. – 63
6. 5-ci qeyddə göstərilən üsulla hər bir tərifin sonsuz genişləndirilməsi anlamında. – 63

7. **Hüduzsuz**, məsələn hüduzsuz hərəkət terminlərin sonuncusu ilə müəyyən edilə bilər. – 64

ÜÇÜNCÜ KİTAB

Birinci fəsil

1. Ehtimalı və qəbul olunmuş müqəddimədən hasil etmə. – 66
2. Predmetin tərifinə girməyən ayrılmaz xassələrinə nisbətən (məsələn üçbucağın bucaqlarının cəminin iki düzbucağa bərabər olması). – 66
3. Ali cinslər. – 66
4. Başqa sözlə, həm müəyyənliyin hissələri, həm maddi elementlər. – 66
5. Empedoklda **dostluq** həqiqi mənada substrat olmayıb, başlanğıc, birləşdirici elementdir. – 66
6. Hippias və Heraklit. – 66
7. Fales. – 66
8. Apollondan çıxmış Anaksimən və Diogen. – 66

İkinci fəsil

1. Predmetdə olan xassələrə görə. – 68
2. Sadə tərif vermə yolu ilə deyil, sillogizmlərin köməyi ilə aşkar etmək yolu ilə. – 68
3. Sahəsi bu düzbucaqlının sahəsinə bərabər olan kvadratın qurulması üçün bu üçbucaqlının tərəfləri arasında orta mütənəsbiliyi tapmaq zəruridir. – 68
4. Yəni sübutun başlanğıclarını öyrənmək üçün səbəblərlə və mahiyyətlərin başlanğıcları ilə məşğul olan elmdən savayı başqa elm tələb olunurmu? – 68
5. Guya bütün elmlər eyni dərəcədə sübutun başlanğıcları ilə məşğul olmalıdır, bu halda bütün elmlərin predmeti eyni olardı, bu isə mənasızdır. – 68
6. **Sübut elmi** çıxış müddəalara (məsələn, ziddiyyət qanununa) qarşı qoyulur, çünki onlar sübutsuz dərk olunur. – 68
7. Cinsə aid aksiomlardan cinsin xassələrini əsaslandırmaq üçün çıxış edilməsi. – 69
8. Yəni əgər hətta yalnız sübutun başlanğıcları bir elmin predmeti olsaydı, onda bu halda da bütün sübut olunanlar bir ümumi cins yaratmış olardılar ki, bu da mənasızdır. – 69

9. Bütün mahiyyətlərin xassələrinin öyrənilməsi bir elmin predmeti olardı, bu cəfəniyyətdir. – 69

10. I k-bn 8-ci f-nin 4-cü qeydinə bax. – 70

11. I k-bn 6-cı f-nə bax. – 70

12. Hərfi anlamda «Səmada». «Səma adı altında çox vaxt Aristotel Kainatı düşünür» (bax: «Səma haqqında» I 9.). – 70

13. Riyaziyyat elmlərindən biri kimi astronomiya nəzərdə tutulur. – 70

14. Optikanın predmetləri və harmoniya nəzəriyyəsi hissi qavrayışla bağlıdır və Aristotelin göstərdiyi kimi, onların «aralıq» sahəyə, riyazi predmetlər sahəsinə daxil edilməsi – oraya qavrayan, qəbul edən varlığın da yerləşdirilməsi deməkdir – bu boş sözdür. – 70

15. Aristotel həndəsəni nəzəri elmi kimi tətbiqi elmə, ölçmə sənətinə qarşı qoyur, ancaq qeyd edir ki, ölçmə sənətinin predmeti təkcə hissələrlə qavranılan kəmiyyətlər deyildir. – 71

16. Yəni həndəsəçinin müşhakiməsindəki kimi. – 71

17. Görür ki, düz xəttin hansısa kəsiyini nəzərdə tutur. – 71

18. Səma cisimlərinin onlara uyğun olan ulduzlarla birlikdə hərəkəti. – 71

19. Əgər «aralıq» obyektlər hissələrlə qavranılan predmetlərdə onların mahiyyətləri və səbəbləri kimi olsaydı, onda onlarda eydoslar da ola bilərdi. – 71

Üçüncü fəsil

1. Yəni hava və torpaq. – 72

2. Çünki birinci halda cins və növ fərqləri, ikinci halda isə – materiya və forma göstərilir. – 72

3. Hər bir aralıq cins. – 73

4. Söz fərdlərə yaxın olan «sonuncu» növlər haqqında gedir. – 73

5. Əgər forma materiyadan daha artıq başlanğıcdırsa, onda forma materiyaya aid olduğu kimi növ fərqi də cinsə aid olduğundan o cinsdən daha çox başlanğıcdır. – 73

6. Növcə bölünməz olan varlıqda kəmiyyətə bölünməz olandan **birincidir** ona görə ki, kəmiyyətə bölünməz eyni zamanda növcə də bölünməzdir, ancaq növcə bölünməz olan kəmiyyətə bölünəndir. – 73

7. «Sonuncu» növ kimi. – 73

8. **Ayrı-ayrı insanlar üçün də cins** – «canlı varlıqdır». – 73

9. Söhbət ədədlər və həndəsəsi fiqurlardan gedir. – 73

10. Platonçuların baxışına görə. – 73

Dördüncü fəsil

1. 8-11-ci aporilərin şərhə – 74

2. İlk materiya səciyyələndirilir. – 74

3. Mahiyyət növə görə təkdir və mahiyyəti olduğu predmetdə mövcud olduğundan ayrı cür mövcud ola bilməz; mahiyyətə tək olan predmetlər materiyalarındakı fərqlə müəyyən olunur. – 75

4. Bütün insanların mahiyyəti olan öz-özünə-insanı ədədcə tək sayan platonçuların mövqeyindən sual qoyulur. – 75

5. Yəni əgər başlanğıclar ədədcə tək olsaydı onların məcmusu varlığı əhatə etmiş olardı. – 75

6. Dörd elementdən. – 75

7. **Empedokl.** Təbiət haqqında, fr.21. – 76

8. **Empedokl.** Təbiət haqqında, fr.36. – 76

9. **Empedokl.** Təbiət haqqında, fr.109. – 76

10. **Empedokl.** Təbiət haqqında, fr.30. – 77

11. Yuxarıya bax. – 77

12. **Başqa nə isə** – hansısa başqa mahiyyətin atributu və ya predikatı. – 77

13. **Başqa tək** – ədədin mahiyyət kimi alınması üçün öz-özünə-tək ilə yanaşı mövcud olmalı olan. – 78

14. Deməli, ədəd mahiyyət kimi ümumiyyətlə alın bilməz. – 78

15. Axioma – burada aydın müddəə mənasında yox, postulat anlamında işlənmişdir. – 78

16. Zenonun varlığın çoxluğuna qarşı yönələn dəlillərindən biri nəzərdə tutulur. – 78

17. Əgər «üstəgəlmə» bir xəttin yaxud müstəvinin başqasının üstünə qoymaqla həyata keçirilərsə böyümə alınmaz. – 79

Beşinci fəsil

1. Aleksandr Afrodisiyanın əlavəsi: «Həmçinin səth də xətt də». – 79

2. Başqa nə isənin atributu qismində yox, müstəqil mövcud olan konkret bir şey. – 79

3. Yuxarıya bax. – 80

4. Burada da bəzi başqa hallarda olduğu kimi **təsadüfi** termini altında ədədlərin və həndəsi kəmiyyətlərin təbiətindən irəli gələn zəruri xassələr nəzərdə tutulur. – 80

5. **Yaranma və məhv olma** müəyyən zaman içində gerçəkləşən proseslər kimi başa düşülür. – 80

6. Nöqtənin ikiləşməsi ilə yeni sərhədlərin yaranması üçün zaman tələb olunur və bu sərhədlər ani olaraq mövcud olur. – 80

Altıncı fəsil

1. Burada onların əbədi və hərəkətsiz olmasına işarə edilir. – 81

2. Yuxarıya bax. – 81

3. Ümumi başlanğıcların mövcudluğu haqqında sualla. – 81

4. Yəni aktual. – 81

5. Burada əlyazması (Richards'a-Ross'a) yerinə konyuktura qəbul olunmuşdur. – 82

DÖRDÜNCÜ KİTAB

İkinci fəsil

1. Yəni mahiyyətin qərarlaşması, həyata keçməsi. – 83

2. Tək və çoxun əksliyinə dair. – 84

3. Görünür ki, traktatda Aleksandr Afrodisinin, Diogen Laertinin və Hesixin xatırladığı hansısa itirilmiş hissədən söz gedir. – 84

4. Yəni başqa səbəblə deyil, təbiəti üzrə. – 84

5. Ümumiyyətlə kəmiyyətləri və onların xüsusiyyətlərini (bərabərliyini və bərabərsizliyini, münasibətlərini və i.a.) öyrənən ümumi riyaziyyat var. – 84

6. Həm inkarda həm məhrumluqda. – 85

7. Məhrum olmada hər zaman hansısa bir substrat olur. – 85

8. Yuxarı bax. – 85

9. **Çox və tək** – ən ümumi qarşı-qarşıya qoymaqdır; substansiya münasibətdə onlardan töbrənən müxtəliflik və eyniyyət, keyfiyyətə münasibətdə fərqlilik və oxşarlıq, kəmiyyətə münasibətdə isə bərabərsizlik və bərabərlikdir. – 85

10. Onu əldə etdiyi üçün. – 85

11. Söz sofistlər haqqındadır. – 86

12. **Ağırlığı olmamaq** həndəsi cisimlərə, **ağırlığı olmaq** isə fiziki cisimlərə aiddir. – 86

13. **Əksliklər** sözü Aleksandr Afrodisinin konyukturasına uyğun olaraq artırılıb. – 86

14. «Xeyir haqqında» traktatında yaxın «**Əksliklərin siyahısında**». – 86

Üçüncü fəsil

1. Yəni filosof. – 87

2. «İkinci analitika»da (I 1, II 19) inkişaf etdirən müddəə nəzərdə tutulur. – 87

3. Antisfen və hər şey üçün sübut tələb edən «məlumatsız» filosoflar nəzərdə tutulur. – 87

4. Ziddiyyət qanununu formulə cəzərək, burada Aristotel onu varlığın universal qanunu kimi şərh edir. Bu qanunun Aristotel «İkinci analitika»da məntiqi şərhini də verir (I 11). – 88

5. Yəni «bütün başlanğıclardan ən həqiqisi – haqqında yanılmağın mümkün olmadığı başlanğıcdır». – 88

6. **Müddəanı** (protasis) Aristotel nəyəsə münasibətdə təsdiq yaxud inkar edən nitq kimi müəyyənləşdirir (bax: «Birinci analitika» I 1). – 88

7. Ziddiyyət – bu elə qarşıdurmadır ki, burada-əksliklərdən fərqli olaraq qütblüklər arasında heç bir aralıq üzv olmur. – 88

Dördüncü fəsil

1. Heraklit, Empedokl, Anaksaqor, Demokritdən bəhs edilir. – 89

2. Ziddiyyət qanunun əlehidarları. – 89

3. Yəni eyni anda həm olmaq həm də olmamaq mümkün deyil. – 89

4. «Əsasə heyranlıq» məntiqi səhvindən fərqli olaraq burada söz başlanğıcda prinsip yox sübutun olmasının bilavasitə qəbul edilməsi tələbindən gedir, belə ki, sübut əsasdan çıxış etməklə əldə olunur. – 89

5. Yəni etiraz edən. – 89

6. Eyni anda eyni bir şeyin olmasının və olmamasının təsdiqinin mümkünsüzlüyünün **sübutu**. – 89

7. Öz sözlərinə müəyyən məna verir. – 89

8. Yuxarı bax. – 91

9. Yuxarı bax. – 91

10. Ziddiyyət qanunun əlehidarları. – 91

11. Yəni «sözün həqiqi anlamında insan olmaq bir nə isədir». – 92

12. Yəni insanın mahiyyətini. – 92

13. Predmetin adında, əgər onun mahiyyəti göstərilirsə, onda predmet bu adın inkarı vasitəsilə göstəriləndə predmetin varlığı göstərilən mahiyyətdən fərqlənir. – 92

14. Substratdan ona aid edilən xassəyə, bundan da – onda özünü göstərən başqa xassəyə və i.a. – 92

15. Üç sıra avarçəkəni olan gəmi. – 93

16. İnsanı bütün şeylərin ölçüsü adlandıran və təxəyyülün yaratdığı bütün uydurma və rəyləri həqiqət sayan **Protaqor** haqqında Aristotel deyir ki, ritorika və eristikadan başqa bir sənətdə ona yer yoxdur (bax: «Ritorika» II 24.). – 93

17. Məsələn, mahiyyətə, hər bir predmetin və onun tərifinin tərkib hissələrinə aid olan. – 93

18. Nə təsdiq, nə inkar. – 94

19. Yəni nə tanrı, nə insan, nə trier. – 94

20. Yəni bir predmet haqqında istədiyini demək olmaz. – 94

21. Əvvəlki ifadə ilə. – 94

22. Burada Bekker'a (ho)? oxunması qəbul olunmuşdur. – 94

23. Əgər guya nəyisə eyni dərəcədə qəbul etməyən insan dəyər mühakiməsində müəyyən baxışlara istinad edərsə o digər mühakimələrində də bu cür hərəkət edəcək, çünki müəyyən baxışlar olmadan dəyər mühakiməsi də mümkün olmaz. – 95

24. Həqiqətə yaxın. – 95

Beşinci fəsil

1. Ayrı-ayrı adamların və hətta eyni bir adamın təxəyyülündə və rəyində biri digərinə zidd olanlar da həqiqi ola bilər. – 96

2. Əgər eyni bir şey həm olmalı, həm olmamalıdırsa. – 96

3. Yəni gerçək şübhələri əsaslanaraq ziddiyyətlərin bir araya sığdığını və hər bir rəyi həqiqi olduğunu qəbul edənlər. – 96

4. Anaxaqorun təliminə görə hər bir cisimdə müxtəlif keyfiyyətli homeomerilər var, cismin xassələri isə bütövlükdə yalnız onda olan bu və ya digər homeomerilərin üstünlüyü ilə müəyyən edilir. – 96

5. Yəni boşluq və atomlar eyni dərəcədə maddənin hər bir hissəsində onun mövcudluğunun şərtidir. – 96

6. **Empedokl.** Təbiət haqqında, fr. – 97

7. **Empedokl.** Təbiət haqqında, fr. – 97

8. **Parmenid.** Təbiət haqqında fr. – 97

9. «İliada». XXIII. – 98

10. Yəni potensial. – 98

11. **Epixarm** Ksenofana etiraz edir ki, o təkli hərəkətsiz sayır, halbuki, şeylər hərəkətdə olur (bax: Epixarm. «Ksenofan, Zenon və Qorgiy haqqında»). – 98

12. Yuxarıya bax. – 98

13. **Keyfiyyətdə dəyişiklik** deyərəkən formaca dəyişilmə nəzərdə tutulur. – 98

14. Şeylərin durmadan dəyişildiyini hesab edənlər. – 98

15. Yəni hər şeyi durmadan dəyişilir. – 98

16. Apopsephidzomai həm bəraətləndirməni, həm də təkzib etməyi, rədd etməni göstərir. – 99

17. Phantazia burada «təxəyyül» kimi yox, **təsəvvür** kimi tərcümə edilir. – 99

18. **Odeon** – Afinada musiqi yarışları keçirmək üçün Periklin tikdirdiyi bina. – 99

19. Bax: Platon. Tectet. – 99

20. Predmetlərə xas olan xassələrin eyniyyətinin **zəruriliyi**. – 99

Altıncı fəsil

1. Qavrayan subyektə həqiqət kimi görünən hər şeyin həqiqi olduğuna əmin olanlar. – 100

2. Vicdanlı yanıqlar. – 101

3. Bir-biri ilə əlaqədə olan predmetlərin kəmiyyət müəyyənliyi burada rəydə olanların həqiqiliyinə əmin olunan nəticələrin cəfəng olduğunu göstərmək üçündür. – 101

4. Yəni əgər rəy obyektinə olmaqla insan varlığı tükənirsə, onda rəyin subyektinə insan ola, deməli bu baxışa tərəfdar olan da insan ola bilməz. – 101

5. Kor adam özlüyündə görmə duyğusundan məhrumdur, köstəbəyin isə cinsi kordur. – 102

Yeddinci fəsil

1. Yəni aralıq həlqə ilə bir əkslikdən digərinə keçid. – 102

2. Çünki boz boya dəyişilərək hələ ağ olmamışdır. – 102

3. Fikir, müzakirə predmeti bir sıra mühakimələrdən nəticə alınması ilə dərk edilir, aqlın anladığı obyekt fikrin sadə baxışı ilə başa düşülür. – 102

4. Subyekt və predikal arasında gerçəkdən mövcud olmayan əlaqə müəyyənləşdirildikdə. – 103

5. Biryarım böyümə üçüncü ilə «istisna olunmayan» aralıq pillə verərdi. – 103
6. Bu əkslik təsdiq və inkar arasındakı əkslik kimi tərcümə edilir. – 103
7. Yəni o ziddiyyətin hər iki üzvündən fərqlənə bilər. – 103

Səkkizinci fəsil

1. Ziddiyyət qanunu üzrə inkar və üçüncünü istisna qanunu üzrə inkar arasında. – 103
2. Yəni hər şey ya həqiqidir ya da yalandır. – 103
3. Bu ifadələrin hər ikisini Heraklit eyni dərəcədə həqiqət sayır. – 104
4. Bax: Platon. Tealet. – 104
5. Hərəkətsiz ulduzlar sferası və ilk hərəkətverici nəzərdə tutulur. – 105

BEŞİNCİ KİTAB

Birinci fəsil

1. Ancaq əksinə yox (məsələn, **başlanğıc** termininin gözdən keçirilmiş birinci mənasına bax). – 106

İkinci fəsil

1. Bu fəsil «Fizika» adlı kitabının 3-cü fəslə ilə demək olar ki, üst-üstə düşür. – 106
2. Özünü yaxşı hiss etmək – məqsəd, əməklə məşğul olmaq isə – hərəkətin başlanğıcıdır. – 107
3. Maddi substratdan daha geniş anlamda. – 107

Üçüncü fəsil

1. Məsələn pifaqorçular, platonçular və Spevsipçilər. – 109

Dördüncü fəsil

1. Nəzərə almaq lazımdır ki, bu əski yunan termini ilə eyni kökdən olan physia (təbiət) və phyesthai (böyümək) sözlərinin mənşəyində özünü göstərən dinamiklik haqqında təsəvvür əlaqələndirilmişdir. – 110

2. Bu sözdə əslində qısa olan «y» səsinin uzun tələffüz edilməsi onu proses kimi təbii və ya təbiət haqqında təsəvvürlə bağlayır. – 110

3. Burada A^b kodeksinin - m ē physei (təbiətdən deyil) kimi oxunuşu qəbul olunmuşdur. Əksər tərcümələrdə physei (təbiətdən) kimi verilir. – 110

4. Materiyaya tətbiq edilən bu terminin ikili anlamı haqqında aşağıya bax. – 110

5. **Empedokl.** Təbiət haqqında, fr.8. – 110

Beşinci fəsil

1. **Eqina** – Afinaya yaxın Saronik körfəzində ada. – 111
2. **Even** (m.ö. V ə.) – sofist, natiq, elegiyanın müəllifi. – 111
3. **Sofokl.** Elektra şeiri. – 111
4. Çünki əks halda o dəyişilərdi və deməli, sadə olmazdı (yəni forması və materiyası olardı və özündə əks başlanğıclar potensialına malik olardı. – 112

Altıncı fəsil

1. Troadadan olan **Korisk** – Platon məktəbinin şagirdlərindən biri; görünür o Aristotel ilə Assosda (Kiçik Asiyada) Hermiya Tiranının sarayında görüşmüşdür. Burada və sonrakı səhifələrdə Korisk adı (Sokrat, Kleon və b.) sadəcə ayrıca insanı bildirir. – 112
2. «Savadlı» və «ədalətli». – 112
3. «İnsan» və «savadlılıq». – 112
4. «İnsan». – 112
5. «Savadlılıq». – 112
6. Əyri və sınımış xətt nəzərdə tutulur. – 113
7. Gəzinti zamam o ayağın ayrı-ayrı hissələrində müxtəlif ola bilər (pəncənin torpağa toxunan hissəsi isə sükunətdə olur). – 113
8. Yəni ya birinci cins (bütün üzgəclilər üçün su) ya sonuncu növ (miss heykəl üçün mis). – 113
9. Əgər vəhdət az ümumidirsə, onda daha artıq ümumi də verilmiş və əksinə. – 115

Yeddinci fəsil

1. Mövcudluq adlanır. – 116
2. Yəni gerçəkçən mövcuddur. – 116

3. Burada Bekker mətni üzrə aymetros tərcümə edilmişdir (Jāgerdə symetros - ölçülən). – 116

4. Potensial bölünənə qədər xətt haqqında mahiyyət kimi aşağıya bax. – 116

5. Aşağıya bax. – 116

Səkkizinci fəsil

1. Pifaqorçular, Platonçular, Spevsipçilər – 117

Doqquzuncu fəsil

1. Bir halda ki, bu və ya başqa şey üçün ümumi olan əks xassələrə münasibətdə oxşar dəyişikliklər mümkündür. – 118

Onuncu fəsil

1. Ta enantia – məntiqdə «kontrar» («əks olan»). – 118

2. Yəni qara və ağ. – 118

3. Söz bir-birinə əks ola bilməyən təkə predmetlər haqqında deyil, predmetlərin əks xassələri haqqındadır (bax: «Kateqoriyalar», 5). – 119

On birinci fəsil

1. Yəni təbiəti və mahiyyəti üzrə. – 120

On ikinci fəsil

1. Çünki o hərəkətin və dəyişkənliyin başlanğıcının daşıyıcısıdır. – 121

2. Yəni əgər məhrumluğa bir malik olma qabiliyyəti kimi baxılmazsa, onda qabiliyyət bir-birinə əks olan malik olma və məhrum olma anlayışları demək olacaq. – 122

3. Baş vermək və baş verməmək. – 122

On üçüncü fəsil

1. Məcəzi anlamda. – 123

On dördüncü fəsil

1. Bu kontekstdə onların hər ikisi predmetin xassələrini deyil, hərəkətdə onların təzahürünü bildirir. – 124

On beşinci fəsil

1. Bizim aqlımız qarşısında açılması anlamında, çünki «təfəkkür» fəaliyyətdir. Ancaq burada Aristotel görünür özünün sonrakı dövrdə itirilmiş «İdeyalar haqqında» və «Pifaqorçuların təlimi haqqında» işlərinə istinad edir. – 125

2. Fikrin predmetinin mahiyyətinə onun fikir predmeti olması yaxud onun fikrə münasibəti daxil deyildir. – 126

On doqquzuncu fəsil

1. Bir şeyin başqası, bu başqasının üçüncü bir başqası və i.a. olması qabiliyyətində (imkanında) olan **nizam** («Ruh haqqında» əsərin II k-b 1-ci fəsinə dair 2-ci qeydə bax). – 128

2. Növlərin cinsə tabeliyi. – 128

İyirmi üçüncü fəsil

1. **Atlant** («Çəxtəmkinli») – öz çiyinlərində göy qübbəsini saxlayan yunan miflərinin qəhrəmanı. – 130

2. Empedokl və bəzi başqa «filosoflar» göyün bir yerdə «durmasının» mexaniki səbəbini göstərmişlər; bu səbəb onlara görə burluğanvari hərəkətdir (bax: «Göy haqqında əsəri II k-b, 1-ci fəsil»). Görünür ki, Aristotel də buna istinad etmişdir. – 130

İyirmi dördüncü fəsil

1. Bax: «Göy hadisələri haqqında» IV k-b, 6; Platon. Timey. – 131

İyirmi beşinci fəsil

1. Yəni təkə şeylər yox, tabe növlər. – 131

İyirmi altıncı fəsil

1. Məsələn, aktual bölünməz xətdə yarım hissələr. – 132

2. Muma istənilən konfigurasiya vermək, donu necə istəsən biçmək olar, ancaq bununla onların təbiəti dəyişməz. – 132

İyirmi səkkizinci fəsil

1. **Pirra** və Devkalion miflərin birində tanrılar əvvəlki nəsilləri məhv etdikudən sonra yaranmış yeni insanların, bəşərin banisi kimi qəbul edilir. – 133

İyirmi doqquzuncu fəsil

1. **Antisfen** (m.ö. IV ə.) – subyektə ondan fərqlənən predikatın aid etməyin mümkün olmadığına əsasən predmetin müəyyən edil-məsinin mümkünlüyünü rədd edən kinika məktəbinin banisi. – 134

2. **Platona** aid edilən «Hippiy» (Kiçik) dialoqunda inkişaf etdirilən iki müddə: yalan və doğrunun eyni olduğu, öz iradəsi ilə qüsurlu olanın öz iradəsindən asılı olmadan qüsurlu olandan yaxşı olması nəzərdə tutulur. – 135

Otuzuncu fəsil

1. Bütün ehtimalla «İkinci analitika» əsərinin I k-b, 6-cı f-li nəzərdə tutulur. – 136

ALTINCI KİTAB

Birinci fəsil

1. Yəni nəzəri elmlərə yaxud bu elmlərdən aldığı, lakin yalnız təkcə fəaliyyətlər və təkcə predmetlər yaradılması üçün istifadə etdiyi biliyi mənimsəyən sənətlərə aid olan bütün biliklər. – 137

2. Fərdi predmetlər və onların məhdud sinifləri ilə məşğul olan induksiya əsasında. – 137

3. «Fizika» nə insanın etika və politika sferalarında fəaliy-yətinə aid praktik (təcrübi) elmlərə, nə də nə isə yaradılmasına yönələn yaradıcı elmlərə yox, nəzəri elmlərə aiddir. – 138

4. Hesab və həndəsə- optikadan, öyrənilən obyektleri hər zaman materiya ilə birgə verilən harmoniyadan və astronomiyadan fərqli olaraq nəzəri elmlərdir (bax: «Fizika» II 2). – 138

5. Yəni birinci fəlsəfə ilə öyrənilən. – 138

6. Göy sferalarının və ulduzların görünən hərəkətlərində səbəblər. – 138

7. Ümumi riyaziyyatın xüsusi riyazi fənlərdən idrakda «birinci», onlardan öncə olduğuna oxşar olaraq. – 138

İkinci fəsil

1. Yuxarıya bax. – 139

2. Əgər bu əlamət üçbucağın tərifinə girmədiyinə və bu problem bütünlüklə həndəsə elminin çərçivəsindən kənara çıxdığına görə. – 139

3. Bax: **Platon**. Sofist dialoqu. – 139

4. Əgər «incəsənətdə savadı» və «dil baxımından məlumatlı» eynidirsə, onda dildən pərgar olanın incəsənətdə də savadlı olması bütün hallara aid ola bilməz; əgər onlar fərqlidirlərsə, onda eyni bir adam həm incəsənət sahəsində savadlı, həm də dil baxımından məlumatlı ola bilməz, bu isə mümkündür. – 139

5. Təsadüfi haqqında elm yoxdur. – 140

6. Aşağıya bax. – 141

7. Ümumi qaydadan kənara çıxan təsadüfi hadisənin baş verməsi vaxtını müəyyən etmək olmaz; əgər o müəyyənləşdirilirsə onda təsadüfi sayılan hadisə artıq təsadüfi yox, müəyyən qanunauyğunluğa tabe hadisədir. – 141

Dördüncü fəsil

1. Fikirdə birləşdirmək və ya ayırmaq. – 142

2. Aşağıya bax. – 142

3. Obyektiv mövcud olandan. – 142

4. Yəni həqiqətən **mövcud** və ya obyektiv mövcud olan. – 142

YEDDİNCİ KİTAB

Birinci fəsil

1. Parmenidə və ya Zenona görə mahiyyət ədədcə birdir, Falesə görə isə növcə birdir. – 145

2. Empedoklun baxışı. – 145

3. Anaksaqorun baxışı. – 145

İkinci fəsil

1. Bu və ya başqa elementdən yaranan hər bir cisim. – 145

2. Görünür söz pifaqorçular və ya platonçular haqqındadır. – 145

3. «Fisioloqlar» (təbiət haqqında düşünənlər). – 145

4. Platonçular və Spevsipp. – 145

5. Ksenokratın məktəbi. – 145

6. Materiyada ayrıca mövcud olan tək mahiyyət kimi ilkhərəkətvericiyə qarşı qoyulan formalardan danışıqlar. – 146

Üçüncü fəsil

1. Forma və materiyadan ibarət olan substansiyası. – 147

Dördüncü fəsil

1. Yəni varlığın göstərilməli olan səthi. – 148
2. Görünür səthin hamarlığının Demokrit tərəfindən izah olunduğu nəzərdə tutulur. – 148
3. **Hərəkət** ali varlıq yaratmır, bu anlayışla təsir edən və təsire məruz qalan ifadə olunur. – 148
4. Başqasına birləşmək üzündən deyil. – 148
5. Bu başqası da müəyyən edilən şeyin tərkibinə daxildir və onunla birlikdə müəyyənləşdirilməlidir. – 148
6. Burada cins və növ fərqinə görə müəyyən olunan bir şey. – 149
7. Mahiyyətlərin növləri düşünülür. – 149
8. Görünür söz cinsin növ fərqlərində iştirak etmədiyi barəsindədir. – 149
9. Əlavə edilməklə - mahiyyətin kəmiyyət, keyfiyyət və i.a. əlamətlərinə malik olduğunu göstərmək vasitəsilə, **çixılmaqla** – göstərilən əlamətlərin olmadığını göstərməklə. – 149
10. Yəni bilinməyən barədə bilik haqqında (Bax: «Ritorika» II 24). – 149

Beşinci fəsil

1. Söz öz substratı ilə qırılmaz bağlılıqda olan xassələr haqqında gedir. – 150
2. Yuxarıya bax. – 151
3. Əyriburun buruna tərif verdikdə formula etmənin birinci hissəsində «əyriburun» sözünü onun mənası ilə əvəz edib deməliyə: «əyrilik xassəsi olan burun». – 151

Altıncı fəsil

1. Yəni əgər predmet özlüyündə, müstəqil varlığında verilmişdirsə, onda bu predmetin öz varlığı ilə eyniyyətdə olması üçün yetərlidir. – 152
2. Platon ideyalarından çıxış edən. – 153
3. Aksidensiyasız. – 153
4. Aksidensiya nəzərdə tutulduqda. – 153
5. Aksidensiyanın daşıyıcısı nəzərdə tutulduqda. – 153
6. Yəni əgər təkin varlığı təkdən fərqlənsə, onda onun varlığı da təkin varlığından fərqlənir. – 153
7. Aleksandr Afrodisiyə görə sofistlərdə bu məsələ belə qoyulmuşdur: əgər Sokrat və onun mahiyyəti eyni deyilsə, onda

Sokrat özü özündən fərqlənir, əgər onlar eynidirlərsə, onda Sokratın mahiyyəti onda olan bu və ya başqa aksidensiya ilə eyniləşdirilə bilər. – 153

8. **Əsas** məsələsini qoyan zaman mahiyyətin aksidensiyadan fərqinin bilərəkdən kənara qoyulması; o cümlədən həll edən zaman – bu fərqin nəzərə alınması. – 153

Yeddinci fəsil

1. Söz təsir edən maddi səbəblər haqqında gedir. – 154
2. Şeyin forması. – 154
3. **Öz-özünə** («avtomatik») – bir şey istənilən məqsəddən asılı olmayaraq yaxud xarici daxili mexaniki təsirlər olmadan alındıqda; **Şəraitdən asılı olaraq** – yəni məqsədyönlü fəaliyyət vasitəsilə yox, hansısa başqa səbəblər sayəsində. – 154
4. Söhbət canlı varlıqların torpaqdakı çürüntüdən, palçıqdan və i.a. «yaranmasından» gedir. – 154
5. Burada cismin tərkib elementlərinin bərabər birləşməsi. – 154
6. Yəni təfəkkür prosesində və ya yaranışda halqalardan biri. – 155

Səkkizinci fəsil

1. Yuxarıya bax. – 156
2. Eyni dərəcədə bu və ya başqa bir şey ola bilən **substratdan**. – 156
3. O yalnız materiya tərəfindən qəbul edilir. – 157
4. Sonuncu halda Aleksandr Afrodisiyə görə söz fəzilətin yaranması haqqındadır. – 157
5. Ümumi cins və sonuncu növ fərqi. – 157
6. Çünki onun forma kimi öz-özünə mövcud platon ideyaları ilə heç bir bağlılığı olmamışdır. – 157
7. Keyfiyyət kimi növ fərqi. – 157
8. Yəni konkret bir şey olmayan. – 157
9. Onların şeylərin şeylərdən kənarda mövcud olan səbəbləri olmadığı əsasında. – 157
10. təbiət şeyləri sayəsində. – 158

Doqquzuncu fəsil

1. Yəni özünün «təbii» yerinə can atmaqla düşmək. – 158
2. Məsələn, özündə olan istiliyin sayəsində bədənin sağalması. – 158
3. **Təsadüf olaraq** – şeyin yaranmasının mənbəyi olan hissəsi və şeyin özü arasında əlaqə yalnız təsadüfi olduqda. – 158

4. Məsələn, bədəni ovuşduran zaman. – 158
5. Əqlinəcələrdə mahiyyət orta termindir və onun bütün xassələri hər bir təkçə şeyə aid edilir; buna oxşar olaraq mahiyyət şeyin təbii, süni yaxud öz-özünə yaranması zamanı onu önləyən fəal faktordur. – 159
6. Təbii yolla yaranan şeylər sferasında. – 159
7. Süni yaradılan şeylər sferasında. – 159

Onuncu fəsil

1. Düz bucaq və canlı varlıq. – 160
2. İti bucağın düzbucaqdan kiçik bucaq kimi və barmağın bədənin hissəsi kimi göstərilməsi. – 161
3. Tərifə görə və varlıqda. – 161
4. Söz «İlkin» materiyadan gedir. – 162
5. Yəni materiya ilə bağlı olan. – 162
6. **Ayrı-ayrı** – bu xətlərin də materiya ilə bağlı olması anlamında. – 163

On birinci fəsil

1. Formanın hər vaxt yalnız bir müəyyən materialla əlaqələndirildiyi yerdə. – 163
2. Burada da material şeyin mahiyyətinə aid deyil (formanın materiala qırılmaz bağlı olmasına baxmayaraq). – 163
3. Yəni sonrakı pifaqorçuların rəyincə həndəsi fiqurların mahiyyətini təşkil etməyən xəttlər və fasiləsizlik (məkanca uzunluq) haqqında; onlar uzunluğa yalnız materiya kimi, xəttə isə – bu materiyada ədədin həndəsi fiqurların gerçək mahiyyətinin həyata keçməsi kimi baxmışlar. – 163
4. İkinci ideal xətt sayan və ikiyə xəttin eydosu kimi baxan platonçuların rəyincə. – 163
5. Çünki xətt nə ideya, nə «aralıq» (riyazi) obyekt, nə təsadüfi predmet ola bilməz; belə olduqda o varlığın bir «dördüncü cinsinə» daxil olmalıdır. – 164
6. I k-b 5-ci f-nin 14-cü qeydinə bax. – 164
7. Hər şeyin özü-özünə-təkdə başlanğıcı olacaqdır (ikinci şeylərin «ortaq səbəbi» kimi qəbul etmək olmaz, çünki o şeylərin formasına daxil deyildir). – 164
8. **Kiçik Sokrat** (m.ö. V ə.) – Teeletin (Platonun «Politika» dialoqunun iştirakçısı) yoldaşı. – 164

9. Platonçular «böyük və kiçiyinə», Spevsippin «çoxluğu»na, pifaqorçuların «hüduzsuz»una oxşar. – 164
10. Aşağıya bax. – 165
11. Yuxarıya bax. – 165
12. Yuxarıya bax. – 165
13. Materiyasından sərfnəzər edilmiş (abstraktlaşdırılmış) insan forması kimi. – 165

On ikinci fəsil

1. Başqa sözlə **cinsin** növlərə bölünməsi ilə. – 166
2. **Tərifin** hissələri (əgər birlikdə eyni mahiyyəti göstərsə) tək, eyni olmalıdırlar. – 166
3. Ardıcıl spesifik ilkin növ fərqləri vasitəsilə müəyyənləşdirilən təriflər. – 166
4. Onların haqqında sonra VIII k-b, 6-cı fəslində danışılır. – 167

On üçüncü fəsil

1. Platonçular. – 168
2. Məsələn, «canlı varlıq» «insan» yaxud «atı» bildirsə də onların növ fərqlərini bildirmir. – 168
3. Canlı varlıq özlüyündə və Sokrat kimi. – 169
4. I k-b, 9-cu fəsil, 9-cu qeydə bax. – 169
5. Yəni gerçəkləşmə («entelexiya») halında. – 169
6. Demokritə görə bölünməz kəmiyyətlər aktual substansiya-lardır və onların heç bir cütü eyni ola bilməz, əks halda onlardan hər biri potensial mövcud olardı və aktual substansiya yarada bilməzdi. – 169

On dördüncü fəsil

1. Əgər «canlı varlıq» ədədcə təkdir və çoxlu predmetlərdə olursa, onda o «öz-özündən» ayrılmalıdır (Platonun «Parmenid» dialoquna bax). – 170
2. Yəni «canlı varlığa» ikiyaqlılıq (insandakı kimi), çoxayaqlılıq da (məsələn, qırxağa da olduğu kimi) xas olardı. – 170
3. Əgər «canlı varlıqda» bu xüsusiyyətlərdən heç biri yoxdursa, onda bu xüsusiyyətləri olan heç bir varlıqlar sinfi ola bilməz. – 170
4. Hər bir ayrıca ideya – insan ideyası, at ideyası və i.a. üçün. – 170
5. Ona görə də müəyyən çoxluq olacaq. – 170

On beşinci fəsil

1. Verilmiş bu forma üçün substrat olmaq və olmamaq. – 171
2. Hər bir tərifin çoxsaylı tərkib hissələri haqqında məlumat verildiyi kimi. – 171
3. Amma yalnız bu təkcə şeyə aid deyil. – 172
4. Çünki bu tərif cavab kimi səslənərdi, bütün başqa ideyalara da tətbiq edilə bilərdi. – 173

On altıncı fəsil

1. Sözü ən geniş anlamıda, mövcud olan bütün təkcə şeylərə aid olan. – 173
2. Öz-özünə mövcudluq kimi eydos təkcə və ayrılıqda olmalıdır, əgər belədirsə, onda o çox da ola bilməz. – 173
3. Göy cisimləri ilə yanaşı. – 174

On yeddinci fəsil

1. Yəni tərif vasitəsilə yox, fikrin bilavasitə tutulması ilə. – 175
2. Bu nə isənin. – 175
3. **Başlanğıc** forma kimi, çünki element materiya kimi başlanğıcdır. – 176

SƏKKİZİNCİ KİTAB (H)

Birinci fəsil

1. VII k-bın 2-ci f-nin 1-ci qeydinə bax. – 177
2. «Çoxda tək» dəlili əsasında (I k-b, 9-cu f-n, 5-ci qeydinə bax). – 177
3. Yəni mahiyyətə münasibətdə. – 177
4. Söz keyfiyyət dəyişikliyi və yerdəyişmə haqqında gedir. – 178
5. «Fizika» V k-b, 1-ci f-i; «Yaranış və məhv olma haqqında» I k-b, 2-ci f. – 178

İkinci fəsil

1. Müxtəlif keyfiyyətli bərk maddələrin qarışığı və mayələrin qarışığı. – 179
2. Çünki onlar qalan doqquz kateqoriyadan bu və ya başqasına aiddirlər. – 179
3. Tərəfli Arxit (m.ö. V-IV ə-r) – Pifaqor məktəbinin filosofu, riyaziyyatçı və mexanik, Platonun dostu. – 180

Üçüncü fəsil

1. Ruh kimi. – 180
2. Mürəkkəb tam kimi. – 180
3. V k-b, 29-cu f-1, 1-ci q-d. – 181
4. Forma və materiyanı təşkil olunan kimi. – 181
5. Konyuktura üzrə – ədəd üçün və ya ədəddə. – 182

Dördüncü fəsil

1. Bir halda ki, onlarda bu və ya başqa cür ola bilən materiya yoxdur. – 183
2. Orqanizmin birinci məruz qalan hissəsi. – 183

Beşinci fəsil

1. Bax: III k-b, 5-ci f-1, 5-ci q-d. – 183

Altıncı fəsil

1. «İnsan», «ikiayaqlı» və «canlı varlığa» Platon üç müxtəlif ideya kimi baxır. – 185
2. Görünür söhbət platonçular haqqındadır. – 185
3. Yəni əgər «canlı varlıq» - materiya, «ikiayaqlı» isə – formadırsa, onda «ikiayaqlı» canlı varlıq şeyin tək ideyası olacaq; vəhdət materiya və formanın birliyinə aktuallıq yaxud forma verir. – 185
4. Bu misalın köməyi ilə cinsin növ fərqi ilə əlaqəsi haqqında məsələ şeyin formasının onun hiss ilə qavranılan materiyanın əlaqəsi vasitəsilə aydınlaşdırılır (bu zaman materiya cins yerinə, forma isə növ fərqi yerinə qoyulur); sonra düşüncə yenidən «ağlın dərk etdiyi materiya» kimi cinsə qayıdır. – 185
5. Yəni şeyin tərifinin məntiqi əlamətlərinə uyğun gələn real tərəflərinin vəhdəti (analogiya üzrə cins növ fərqlərinə, hiss ilə qavranılan materiya – hiss ilə qavranılan formaya aid edilir). – 185
6. Potensial (mümkün) varlıq. – 185
7. Cins kimi. – 185
8. Kateqoriyalar cins və növ fərqi ilə müəyyənləşdirilə bilməz, çünki onlar varlığın ali cinsləridir; öz sırasında «mahiyət» və «tək» cinslər kimi çıxış edə bilməzlər. – 185
9. **Likofron** (m.ö. IV ə.) - kiçik sofist. – 185

DOQQUZUNCU KİTAB (Θ)

Birinci fəsil

1. Yuxarı bax. – 187
2. Yuxarı bax. – 187
3. Yuxarı bax. – 187
4. Burada dinamis əski yunan riyaziyyatında istifadə edilən texniki termin: mənası belədir: əgər iki kəmiyyətin kvadratı ümumi vahidlə ölçülə bilərsə, onda bu kəmiyyətlərdən biri o birinə münasibətdə potensiyadır, imkandır. – 187

İkinci fəsil

1. Potensiyalar (qabiliyyətlər) dəyişkənliyin başlanğıcları kimi. – 188
2. Düşünmək bacarığı (qabiliyyəti). – 188

Üçüncü fəsil

1. Protaqorun «insan bütün şeylərin ölçüsüdür» müddəasından belə çıxır ki, əgər bir obyekt bir subyekt tərəfindən qavranılırsa, başqa subyekt tərəfindən isə qavranılmırsa, onda bu obyekt eyni vaxtda həm mövcuddur, həm də mövcud deyil. – 190
2. Gözləri yumduqda. – 190
3. Aristotel *energeia* *entelecheia* terminlərini (gerçəkliyi bildirən terminlər kimi) yaxınlaşdırır, amma göstərir ki, onlardan birincisi ilk öncə bir hərəkəti və ya fəaliyyəti bildirir, ikinci termin isə bir şeyin faktik varlığını və ya gerçək olduğunu bildirir. – 190

Dördüncü fəsil

1. «Gerçəkləşmək imkanı olan bir şeyin gerçəkləşməsi üçün mümkün olmayan heç nə yoxdur» müddəasından. – 191

Beşinci fəsil

1. Anadangəlmə qabiliyyətlər üçün. – 192
2. Bax yuxarıya. – 192

Altıncı fəsil

1. Yəni imkanda mövcuddur. – 194
2. Bax: «Fizika» III k-b. – 194

Səkkizinci fəsil

1. Yuxarıya bax. – 196
2. Yuxarıya bax. – 197
3. Bax: «Fizika» VI k-b, f. 6. – 197
4. Ola bilsin ki, söhbət düşünməyə ehtiyacı olmayan bir adamın özünün müvafiq qabiliyyətini itirməmək üçün düşünməsindən gədir. – 198
5. Məsələn, həyat və xoşbəxtlik ruhun məqsədi kimi onun fəaliyyətinin təzahürüdür. – 198
6. Aleksandr Afrodisiyə görə Platon parlaq daş üzərində Hermes elə təsvir etmişdir ki, onun daşın içində yaxud üzündə olduğunu müəyyən etmək çətin idi. – 198
7. **Yeri** – məndə Aristotel bir çox hallarda «harada» termini ilə əvəz edir. – 199
8. Məsələn, Empedokl (bax: «Göy haqqında» II k-b, 2-ci f.). – 199
9. Gerçəklikdə bilən və hərəkət edən. – 199
10. Bilik və hərəkət Platon ideyaları kimi. – 199

Doqquzuncu fəsil

1. Şər anlayışı Platonun ideyalar haqqında təlimi çərçivəsində ziddiyyətlidir: ideala yaxın olan hər şey «birincidir»; şər ideyasına münasibətdə isə bunun əksi alınır yəni ideal şərə yaxın olan «ən pis» və «axırıncıdır» (*hysteron* sözü axırıncı və pis mənalarını verir). – 200
2. Korlanmaq və qüsurlu pis əlamət kimi imkanla bağlıdır və bu əbədi olan şeylərdə yoxdur. – 200
3. Həm də bir başa ondan keçənlə bir tərəfdə yerləşəni əlavə etmək lazımdır. – 200
4. Üçbucaqda bucaqların cəmi iki düz bucağa bərabərdir müddəası. – 200
5. Dərk olunma imkanı olan şey ona görə imkandan asılıdır ki, o idrak vasitəsilə aşkar edilir, ancaq hər bir idrak aktı da idrakın imkandan gerçəkliyə keçməsi üçün şərtidir. – 201

Onuncu fəsil

1. Məsələn, keyfiyyət kateqoriyasına uyğun olaraq: potensial ağ-potensial qara, aktual ağ-qara. – 201
2. Yəni materiya ilə əlaqədən kənarında forma. – 202
3. Oyk (yox) Bonitzanın bərpasında əlavə edilməmişdir. – 202

4. Yəni formada olmağın sadə qeydi. – 202

5. Heç vaxt görmə duyğusu bərpa olunmayan kordan fərqli olaraq düşünmək qabiliyyəti olan insan indi bilmədiyini zaman keçdikcə öyrənə və billə bilər. – 202

6. Yəni daha, sonrakı bölünməyə yol verməyən. – 202

ONUNCU KİTAB (I)

Birinci fəsil

1. Söz varlığın mahiyyətindən yaxud formadan gedir. – 203

2. Varlığın Anaksimandrin təlimindəki ilkəması kimi. – 204

3. Ədəd burada ölçüdür, ancaq birinci ölçü deyil. – 204

4. Hər sahənin özünün xüsusi ölçüsünün mövcudluğu anlamında. – 205

5. Görünür ki, söz Aristotelin şagirdi Aristoksenin fərqləndirdiyi dördlük və üçlük tonlarından gedir. – 205

6. Ölçülənlə ölçü arasında. – 205

7. Yəni ölçülən ədəd. – 205

8. Yəni insan bilikləri və qavrayışlarının düzgünlük kriterisi («ölçüsü») Protaqorda alındığının əksinə olaraq şeylərin özləridir. – 206

İkinci fəsil

1. Yuxarıya bax. – 206

2. Tək olmaq üçün. – 207

Üçüncü fəsil

1. Yəni ziddiyyət, aid edilən (əlaqələndirilən), əkslik, malik olmaq və məhrum olmaq. – 208

2. Təkin və çoxun. – 208

3. IV k-b, 2-ci f., 3-cü qeydə bax. – 208

4. Yəni bərabər tərəflərlə. Burada birinci mahiyyət dedikdə cins və ya növ anlaşılır. – 208

5. Məsələn, qeyri-bərabər tərəfli və bucaqları olan dördbucaqlı və s. – 209

6. Yəni onlar cinsə yaxud növə görə müqayisə edilən olmalıdırlar. – 209

7. Yuxarıya bax. – 209

Dördüncü fəsil

1. Yuxarıya bax. – 211

2. Yenə orada. – 211

Beşinci fəsil

1. Platonda forma kimi varlığın birinci başlanğıcı «tək» yaxud «bərabər» adlanır, materiya kimi birinci balanğıc isə «iki», «qeyri-bərabər» yaxud «böyük və kiçik» adlanır. – 212

2. Yuxarıya bax. – 213

Altıncı fəsil

1. Tək kəmiyyət və bir çoxluq olardı ki, bu mənasızlıqdır. – 214

2. Asanlıqla forma alan cisimlərdə onların qan damarları. – 214

3. Yuxarıya bax. – 215

4. Məsələn, nöqtə. – 215

Yeddinci fəsil

1. Məsələn əgər ağ bir şey kürə forması alaraq qara olarsa. – 215

2. Platonun «Timey» dialoqunda görmə nəzəriyyəsi şərh olunur; bu nəzəriyyəyə görə şeylərdən gözlərdən yayılan görmə selinə müxtəlif təsirlər edən axınlar çıxır: bunların daha kiçik hissəcikləri ağ boya (rəng) təsəvvürü yaradaraq onu səpələyir, daha böyük hissəcikləri ilə bu axını udaraq onun yayılmasının qarşısını alır və qara boya təsəvvürü yaradır. – 216

3. Yəni ümumi cinsdə birləşməyən «birinci» növ fərqləri (məsələn «udan» və «səpələyən» yaxud «yayan» kimi). – 216

Səkkizinci fəsil

1. Artıq eyni bir cinsin müxtəlif növlərdə bəlli anlamda müxtəlif olması sayəsində. – 217

Doqquzuncu fəsil

1. Yəni növ. – 219

Onuncu fəsil

1. **Bacarıqsızlıq** müsbət bir xüsusiyyət kimi. – 219

2. Keçicilik və daimilik. – 220

3. Gerçək, təkə insan keçici yaxud müvəqqəti ola, amma öz-özünə-insan (ideya kimi) müvəqqəti olmaya bilər. – 220

ON BİRİNCİ KİTAB (K)

Birinci fəsil

1. «Fizika»nın II k-b, 3 f-nə bax. – 221
2. Burada «üçüncü» ideyalar haqqında Platon təliminin eyniadlı arqumentinə qarşı «üçüncü insan» anlamında insan deyildir; «üçüncü», burada Platonun ideyalar və hissə qavranılan predmetlər arasında yerləşdirdiyi «aralıq», riyazi obyektlər anlamında insandır. – 222
3. Ədədlər, həndəsi cisimlər, müstəvilər və nöqtələr. – 222
4. Başqa sözlə, cinslər növ fərqlərinin predikatları olmalıdır. – 222
5. Amma başqasının aradan qaldırılması ilə aradan qaldırılmaz. – 223

İkinci fəsil

1. Platonçular nəzərdə tutulur. – 224
2. Yəni hissələrlə qavranılan predmetlərdən fərqli olaraq qavradığı müstəvilər. – 224
3. Söhbət yaranış vasitəsilə araya gələn, başqa sözlə, müəyyən sürə, zaman davam edən prosesin nəticəsində yaranan (bunu nöqtə haqqında demək olmaz) keçici mahiyyətlər haqqındadır. – 224

Üçüncü fəsil

1. Yəni fərqli anlamlarda. – 225
2. «Xeyir haqqında» yaxud «Əksliklərin siyahısı» traktatında. – 226

Dördüncü fəsil

1. Şeylərin xassələri və başlanğıcları ilə – 227

Beşinci fəsil

1. Bu başlanğıcları qəbul etməyənlərə qarşı – 228
2. Əgər $AB \wedge \bar{A} \bar{B}$ -dən çox həqiqi deyilsə, onda $AB \vee AB$ də $AB \vee A \bar{B}$ -dən çox həqiqi deyil. – 229

Altıncı fəsil

1. Ona görə də Aristotel başqa yerdə qeyd edir ki, bəzi «filosoflar» deyirlər ki, hamısı birlikdə olmuş və belə bir xassələri olan predmetin yaranışı ancaq keyfiyyət dəyişkənliyidir, başqaları isə «birləşmə» və «ayrılma» haqqında danışırlar (bax: «Fizika» I k-b, 4-cü fəsil). – 229
2. Başqa sözlə, «filosoflar» varlıqdan yaranmanı da qəbul edə bilməzlər. çünki varlıq yaranmır – o artıq mövcuddur, bu səbəbdən də bu bilginlər (mütəfəkkirlər, özlərinin rədd etdikləri «varlıq qeyri-varlıqdan yaranır-tezisə qayıtmalıdır. – 229
3. «Fizika»da Aristotelin varlığın varlıqdan yaxud qeyri-varlıqdan yaranışı haqqında məsələni araşdırarkən qarşılaşdığı və materiya, forma və məhrum olma anlayışlarından çıxış edərək özlərinin bildikləri kimi şərh edənlərin qarşılaşdığı çətinlikləri ətraflı araşdırır (bax: «Fizika» I k-b, 6-8f. və II k-b). – 230
4. Yəni əgər insanlar daim dəyişilirlərsə, onda onların təsəvvürlərində baş verən dəyişikliklər hissə qavramlan predmetlərdə baş verən dəyişikliklərlə yox, insanların özlərində baş verən dəyişikliklərlə müəyyən olunacaq. – 231
5. Yəni opponent irəli sürülən hər bir tezisi özünün tərəfindən heç bir müddəa irəli sürmədən rədd etdikdə. – 231

Səkkizinci fəsil

1. Platonun «Sofist» dialoquna bax. – 234
2. Yəni obyektiv gerçəklikdə olan bir şeyin başqa cür ola bilməməsi anlamında zərurət (bax: «İkinci analitika» I k-b, 33 f.). – 234
3. Səbəblə yaradılan sonuncu nəticə. – 235
4. Bax: VII k-b, 7-ci f., 3-cü qeyd. – 235

Doqquzuncu fəsil

1. Əgər varlıq növləri deyərəkən varlığın ali cinsləri başa düşülsə, onda bu müddəa dəqiq deyil, belə ki, bu kitabın 12-ci fəslində Aristotel birinci kateqoriyaya – mahiyyətə münasibətdə hərəkəti inkar edir. – 236
2. Gerçəkləşmə prosesində qurulanın, yarananın tapılması. – 236
3. İmkanda olan. – 236
4. Mis olmaq və imkanda nəşə olmaq. – 236
5. Platonçular. – 237

6. Yəni əksliyə, bərabərsizliyə və qeyri-varlığa onlara əks olanlardan keçid.– 237

7. Yəni bitməmiş gerçəkləşmə.– 237

8. Bu halda «Fizika»nın III k-b, 3-cü f. bax. – 238

Onuncu fəsil

1. Hüdudsuzun göstərilmiş mənalərini Simplitsiy aşağıdakı misallarla nümayiş etdirir: 1) nöqtə; 2) üzük; 3) labrint; 4) istinin yaxud soyuğun hədsiz olması üzündən keçilə bilməyən yol; 5) gələcək və keçmiş zamandakı ədəd.– 238

2. Yəni burada «hüdudsuz» adlandırılan və məhdud adlandırılan arasında əkslik münasibəti yox, ziddiyyət aşkar edilir.– 238

3. Platon və pifaqorçular.– 238

4. Anaksimendə və pifaqorçularda qarşılaşılana uyğun.– 238

5. Ədədlərdə ifadə olunan hansısa xüsusiyyətlər.– 239

6. Keçmiş mühakimələr məntiqi dəlillərə söykənirdi.– 239

7. Söz biri hüdudsuz, o biri isə – məhdud götürülən hər hansı iki sadə cisim (element) haqqında gedir.– 239

8. Ehtimal ki, Anaksimandri nəzərdə tutulur.– 239

9. Yəni elementlər.– 239

10. Şərh olunan dəlil bu və ya başqa elementlərdən ibarət olan cisimlərdə onların sərbəst hərəkətlərinin yönəldiyi təbii yerin olmasına əsaslanır. Odun yeri (yuxarı) və torpağın yeri (aşağı) daha aydın müəyyənləşdirilir. Buna əsasən Aristotel qeyd edir ki, «filosoflar» hüdudsuzluğu bu elementlərə yox, suya və havaya (yaxud «onların aralığında olana») yəni varlığın hər iki yöndə hərəkəti olan ilkasasına aid etmişlər (bax: «Fizika». III k-b, 5-ci f.).– 239

11. Göstərilmiş dəlillər sonsuz kəmiyyətin sonlu kəmiyyətlərin toplanmasından alınmasından mümkün olmadığına və aktual sonsuz kəmiyyətlərin bir-birinə əlavə edilməsinin absurd olmasına əsaslanır. – 240

12. Göy cisimlərinin dairəvi hərəkəti burada istisna edilir.– 240

13. Yuxarı, aşağı, ön, arxa, sağ və sol tərəflər (bax: «Fizika». III k-b, 5-ci f.). – 240

On birinci fəsil

1. Bax: «Fizika». V k-b, 1-ci fəsil. – 241

On ikinci fəsil

1. Mahiyyətlər (substansiyalar) özlüyündə yalnız yaranır və məhv olurlar. – 242

2. Əgər A B ilə böyük və kiçik kimi bir-biri ilə nisbətəddirsə, onda A dəyişilmədikdə B böyüməsi ilə A kiçik qala bilər. – 242

3. Yəni yaranış və məhv olma bir-birinə zidd olanlara, başqa sözlə, varlığa və qeyri-varlığa münasibətdə baş verə bilər. Hərəkət isə keyfiyyətə və kəmiyyətə münasibətdə və əksliklərdən birinin o birinə keçdiyi «yerdə» baş verir.– 242

4. Hərəkətin ikinci variantına yol verildikdə.– 242

5. Xəstəlikdən sağlamlığa və əksinə keçid müəyyən bir tarazlıq halının başlanmasını nəzərdə tutur, bu zaman isə hərəkət müvəqqəti sükunətlə əvəz olunur.– 242

6. Hyqileia (sağlamlıq) əlyazması Smith'a – Ross-un aqnoiasından (bilmədən) daha üstündür. – 243

7. Yəni məhv olma yalnız artıq yaranmışa aid olduğundan yaranması prosesi bitməyən, hələ gerçəkləşməkdə olana aid edilə bilməz. – 243

8. Deməli, o yaranışın yaranmasında da olmalıdır. – 243

9. Hər üç məsələnin əsası hər bir hərəkətin hərəkət zamanı saxlanılan hansısa substratda və hansısa əksliklərə münasibətdə baş verməsindədir, eyni zamanda isə hərəkətin hərəkətində belə substart yoxdur, bunu nəzərə alıb onun (hərəkətin hərəkətinin) nəyə yönəldiyi haqqında da heç nə demək olmaz. – 243

10. Halbuki nə substrat, nə müəyyən yönü (istiqlaməti) olmayan hərəkətin hərəkəti bu cürdür. – 243

11. Yəni bu terminin burada indicə edilən anlamlarından sonuncusunda hərəkətsiz. – 243

12. Söhbət Aristotelin yer sözü ilə üst-üstə düşən «birinci» «harada» termininə verdiyi anlamdan yəni cismin onu əhatə edən hüdudu, sərhəddi anlamı haqqında gedir, yalnız bu cismə xas olan «birinci» «arada» ilə yanaşı, bu terminin «böyük» və «kiçik» miqyasları da vardır; bu anlamında «harada» termini bu və başqa cisimlər üçün ümumini ifadə edir (bax: «Fizika» IV k-b, 2-ci f.). – 243

13. Bu halda söz, görünür hansısa qayda və ya qanunla uzlaşmaya müddəa haqqında deyil, təbiətə uyğun nizamdan gedir (bax: «Fizika» V k-b, 3-cü f.). – 244

14. İbn-Rüşd (Averros) əlaqələri riyazi (həndəsi cisimlərin, müstəvilərin, xətlərin əlaqəsinə) və təbii əlaqəyə (fiziki cisimlərin əlaqəsinə) bölərək qeyd edir ki, əlaqənin birinci növündə iki qütb birinə müncər edilir və beləliklə də fasiləsizə oxşadılır, ikinci növündə isə qütblər ayrı-ayrılıqda qalırlar və onlardan hər birini ayrı-ayrılıqda göstərmək olar. – 244

15. Yəni xətt (əks halda iki nöqtə bitişərək bir nöqtə olardı). – 244

ON İKİNCİ KİTAB (^)

Birinci fəsil

1. Yəni əgər varlığa təkə ontoloji bir bütöv baxımdan deyil, varlığın ümumi cinslərinin məntiqi ardıcılığı baxımından da yanaşırlarsa. – 245

2. Platonçular. – 245

3. Məsələn, Platon. – 245

4. Məsələn, Ksenokrat. – 245

5. Məsələn, Spevsipp. – 245

İkinci fəsil

1. Substrat anlamında. – 246

2. Homeomerilərin tək kimi imkanda ilkin qarışığı (bax: «Fizika», I k-b, 2-ci f.). – 246

3. Yəni bir «harada»dan başqasına. «Yerdəyişmə» termini həqiqi anlamında (yerdəyişmə, yaxud yerə münasibətdə dəyişilmə anlamında) sonsuz göy sferasına tətbiq edilə bilməz, çünki onun (heç nə ilə əhatə olunmayan cisim kimi) yeri yoxdur. – 246

4. Yəni: 1) kateqoriyalara tətbiq olunan qeyri-varlıq; 2) imkanda varlıq; 3) yalan. – 246

5. Yəni əgər materiyaya bu və ya başqa formanı qəbul etmək qabiliyyəti baxımından daxili çoxşaxəlik əsas olmasaydı. – 246

Üçüncü fəsil

1. Yəni mürəkkəb mahiyyətin sonradan «mis» və «çevrə» adları altında düşünülmə sadə elementləri kimi ümumiyyətlə materiya və forma; «dairəvi mis» forma və materiyanın birləşməsi kimi mahiyyəti göstərməyə xidmət edir. – 247

2. Burada ən yaxın hərəkətverici. – 247

3. Əgər yaranma təkə mürəkkəb mahiyyətə yox, həmçinin onun elementləri kimi materiyaya və formaya da xas olsaydı, onda onlardan hər biri dəyişkənliyin indicə gətirilən formulu üzrə öz formasına və materiyasına malik olardı, onların da öz forması və materiyası olardı və i.a. Sonsuz reqresi forma və materiyanın sadə olduunu və ona görə də yaranmayan mahiyyətlər olduğunu qəbul etməklə dayandırmaq olar (yaranan yalnız mürəkkəb, tərkibli mahiyyətdir). – 247

4. Hər iki halda söz hərəkətverici başlanğıc haqqındadır. – 247

5. Evin aktual varlığını şərtləndirən forması evin materiyasından ayrı deyildir, ancaq onun inşaatçının ruhunda mövcud olan forması ayrılıqdadır. – 247

6. Bax: I k-b, 9-cu f., 4-cü qeyd. – 247

7. Mətnin əlyazmasında alla (fərqlənənlər) verilir. – 247

8. Yəni «birinci mahiyyət» (təkə substansiya). – 247

9. Yəni mürəkkəb mahiyyətin məhvindən sonra qalan. – 248

10. Sağlamlığın hərəkətverici başlanğıcı Platonun sağlamlıq ideyasına görə deyil, həkimin bacarığında (onun ruhundakı «sağlamlığın formasında») olduğu kimi təkə insanın doğulmasının səbəbi də insan universalisi yaxud öz-özünə-insan yox, başqa təkə insandır. – 248

Dördüncü fəsil

1. Yəni isti və soyuq. – 248

2. Hiss ilə qavranılan. – 249

3. Mahiyyətlə yanaşı başqa kateqoriyalar haqqında söz getdikdə. – 249

4. Şeyin özündə olanı da, ondan kənarında olanı da **səbəb** adlandırmaq olar, halbuki, yalnız şeyin özündə olan element, şeydən kənarında olanı isə başlanğıc (hərəkətverici başlanğıc) adlandırmaq olar. – 249

5. Ən yaxın («birinci»). – 249

6. Materiya, forma, məhrum olma üstəlik hərəkətverici başlanğıc. – 249

7. Birinci hərəkətverici «uzaq» səbəb kimi (bu termin bu fəslin 5-ci qeydində isə göstərilddiyi kimi «ən yaxın» hərəkətverici səbəbi göstərmək üçün istifadə edilmişdir). – 249

Beşinci fəsil

1. Ruh (ağıl və istək anlamlarında) – formal səbəb, bədən isə – maddi səbəbdir. – 249
2. On kateqoriyadan bu və ya başqa birinə aid edilən. – 250
3. Aktual varlığa ayrıca mövcud olan forma, məsələn, ilk hərəkətverici, bədən və ruhdan ibarət olan heyvan aiddir (bax: «Fizika», II k-b, 1-ci f.). Potensial varlıq isə materiyadır və o forma vasitəsilə mürkkəb mahiyyət yarada bilər. – 250
4. Ekliptika. – 250
5. Yəni ən yaxın. – 250
6. Materiya, forma və məhrum olma və hərəkətverici. – 250
7. Materiya, forma və məhrum olma. – 250
8. Bu başlanğıclara və elementlərə. – 250
9. İlk hərəkətverici. – 251
10. Yəni tək cəksliklər – konkret şeyləri yaradan forma və onun olmaması. – 251

Altıncı fəsil

1. Yəni əvvəlkinə və sonrakına münasibətdə hərəkət ədədi; zamanın hərəkətlə eyniləşdirilməsi rəyini Aristotel rədd edir (bax: «Fizika» IV k-b), 11-ci f.). – 251
2. Yunan ənənəsi bu baxışı Orfeyin, Epimenidin və başqa mifik şəxsiyyətlərin adları ilə bağlayırdı. – 252
3. Xüsusilə Anaksaqorun rəyi belədir. – 252
4. Levkippə görə maddi elementlər əbədi hərəkətdədirlər; Platonun təliminə görə (bax: «Timey» dialoqu) dünya ruhunun yaranmasından öncə materiyada nizamsız hərəkət mövcud olmuşdur. – 252
5. Sonrakı qeydə bax. – 252
6. Yuxarıya bax. – 252
7. Sutka ərzində fırlanan hərəkətsiz ulduzlar sferası. – 253
8. Günəşin zodiak bürcləri vasitəsilə illik dövrə. – 253
9. Günəşin ekliptika (Günəşin illik hərəkətində yer dəyişdiriyi böyük dairəsi) üzrə yolu. – 253
10. Günəş göydə özünün sutkalıq hərəkətində başqasına meyillənməlidir, lakin bu «başqası»ya hərəkətsiz ulduzlar sferası, ya da «bir üçüncü» olacaq – belə «üçüncü». Aleksandr Afrodiyskinin mülahizəsinə görə Saturn sferası ola bilərdi. Günəşin və

Saturnun hərəkətindən hərəkətsiz ulduzlar sferasına yüksəlmək isə daha münasibdir. – 253

11. Yəni həm Günəş üçün, həm Saturn üçün. – 253-

12. Günəşin hərəkətində. – 253

13. Bu başqası – Günəş sahələrindən birinci ekliptika üzrə hərəkəti. – 253

14. Hərəkətsiz ulduzlar sferasının və ekliptika üzrə hərəkət edən Günəş sferasının birgə təsirində. – 253

Yeddinci fəsil

1. Hərəkətsiz ulduzlar sferası. – 253

2. İlk hərəkətverici belədir. – 253

3. Mahiyyətlər yaxud substansiyalar özlüyündə dərk edilir, atributlar isə – mahiyyətlər vasitəsilə dərk edilir, beləliklə də onlar varlıqda da, idrakda da atributlardan «birincidirlər». Mahiyyətlər arasında isə birincidirlər. – 253

4. İbn-Rüşdə görə bu fərqləndirmədə fasiləsiz haqqında məlumat verən təkin aktual, çoxun isə potensial olduğu, sadə olanın isə nə potensial olaraq, nə də aktual olaraq bölünməz olduğu qeyd olunur (halbuki, «tək» və «sadə» sözləri sinonimidirlər). – 253

5. «Evdemax etikası» əsərində Aristotel yaxşı (birinci) haqqında müxtəlif kateqoriyalarla əlaqəli halda danışır: mahiyyət kateqoriyasında bu ilk hərəkətverici anlamında ağıldır yəni özü-özünə (özlüyündə) xeyirdir; keyfiyyət kateqoriyasında bu birinci (yaxşı) – ədalətdir; kəmiyyət kateqoriyasında isə bu-lazımi ölçüsü olanıdır; «nə zaman» kateqoriyasında isə birinci olan - əlverişli zamandır. – 253

6. Hərəkətsiz ulduzlar sferasının hərəkəti. – 254

7. Onda zəkanın potensial halı aktual halla əvəz olunur; ilahi zəka isə yaranmır və dəyişilmir – o həmişə fəaldır. – 254

8. Yəni insan gələcək insanın toxumundan «birincidir». – 254

9. Bax: «Fizika», III k-b, 5-ci f. – 255

10. Bax: «Fizika», VIII k-b, 7-ci f. – 255

Səkkizinci fəsil

1. Birinci onluğa bütün başqa varlıqların səbəbləri olan əsas ədədlər daxil olunduğuna görə. – 255

2. Bax: «Fizika», VIII k-b, 8-9-cu f.; «Göy haqqında». I k-b, 2-ci f. – 256

3. Aşağıda Knidoslu Evdoks tərəfindən yaradılmış və onun şagirdi Kallips tərəfindən edilən dəyişikliklə verilən «homosentrik» sferalar nəzəriyyəsi şərh edilir. – 256

4. Bu sfera haqqında Günəş, Ay və beş planet üçün xüsusi danışıq və hər dəfə o sfera hərəkətsiz ulduzlar sferasından fərqli, ancaq o sferaların hərəkəti kimi hərəkət edən sfera kimi düşünülür. – 256

5. İlk iki sfera da Günəşin və Ayın birinci sferası kimidir; onlardan biri digər sferaları öz arxasınca aparan hərəkətsiz ulduzlar sferasına uyğun gəlir. – 257

6. Yəni ekvatora. – 257

7. Venerada və Merkürdə. – 257

8. Ondan sonra gələn sözlər: «Bu - [onların] aralarındaki məsafə nizamı deməkdir. – 257

9. Yupiter və Saturn üçün. – 257

10. «Tərsinə çevrilənlərlə» yanaşı. – 257

11. Yupiterdə və Saturnda. – 257

12. Marsda, Venerada, Merkürdə, Günəşdə və Ayda. – 257

13. Gerçəkdən onlar qırx doqquz olmalı idi. Tekstdə isə nədənsə sferaların sayı qırx yeddi göstərilir. – 257

Doqquzuncu fəsil

1. Yəni ağılla dərk edilən predmetdən. Bu halda aqlın fəaliyyəti predmetdən asılı olardı və onun mahiyyəti aktual təfəkkür yox, potensial təfəkkürdən ibarət olardı. – 259

2. Məsələn, poeziyada. Başqa biliklər sırasında «yaradıcılıq bacarığı» haqqında. – 259

3. Təfəkkürün obyektini tərkibli ola bilər (bax: «Ruh haqqında» III k-b, 6-cı f.), ancaq materiyası olmayan obyekt kimi bölünməzdir. – 259

Onuncu fəsil

1. Görünür burada zərurətə uyğun baş verən proseslər sərbəst həyata keçir (məsələn, göy sferalarının hərəkəti), közlər isə – təsadüfi hadisələrdir. – 260

2. Hamısı yalandır ona görə ki, məsələn, əbədi substansiya heç bir vaxt yaranmamışdır; əksliklərdən yaranmışdır demək isə, ona

görə doğru deyil ki, yaranış üçün bir üçüncü yəni substratda tələb olunur. – 260

3. Yəni platonçular. – 260

4. Əksliklər üçün substrat olduqda. – 260

5. Hər şeyinə əksliklərdən yaranmış təsəvvür edildikdə. – 260

6. Platonun baxışına görə. – 260

7. Spevsipp və pifaqorçular. – 260

8. Xeyir məqsədli səbəb kimi. – 260

9. Söhbət yaşlı Platonun təlimi haqqındadır. – 260

10. Sağlamlığın hərəkətverici başlanğıcı kimi çıxış edən həkimlik sənətində gerçəkləşdirilməli olan sağlamlıq forması vardır. – 261

11. Eleatlar. – 261

12. Bu dəfə üçüncü çatışmayan başlanğıc adı altında, görünür materiya deyil, hərəkətverici başlanğıc düşünülür; bunu materiya və formanın varlığın prinsipləri hesab edənlər göstərməlidirlər (əgər onlardan bu iki başlanğıc arasında vəhdətin yaranmasının səbəbi soruşularsa). – 261

13. Yuxarıya bax. – 261

14. Bütün ehtimalla ilk öncə Platonu nəzərdə tutur (bax: Platon. «Dövlət»). – 261

15. Ədəd hərəkətverici kimi fasiləsiz olanı yarada bilməz, çünki onun hərəkətin səbəbi olmaq ehtimalı olduqca azdır. – 262

16. Potensial halın aktual haldan öncə olması, əbədi səbəblərin olmadığı və əksliklərin hərəkətverici başlanğıc kimi çıxış etməsi müddəaları nəzərdə tutulur. – 262

17. Yuxarıya bax. – 262

18. Yəni potensial haldan aktual hala keçidi təmin edən hərəkətverici başlanğıc. – 262

19. Spevsipp. – 262

20. Aristotel bir-biri ilə təbii və zəruri əlaqəsi olmadan rəvayətlərin nağıl edilməsini «episodik» adlandırır (bax: «Poeziya haqqında»). – 262

21. «İliada» II k-b. – 262

ON ÜÇÜNCÜ KİTAB (M)

Birinci fəsil

1. «Fizika», I k-b, 5-ci f., II k-b, 1-ci f. – 263

2. Platon ideyaları və riyazi ədədləri «iki cins» adlandırır; Ksenokrat isə onların təbiətini tək kimi qəbul edir. – 263

3. Spevsipp. – 263

4. «Eksoterik» əsərlər peripatetika məktəbindən kənara çıxan geniş oxucu kütlələri üçün nəzərdə tutulurdu. – 263

5. Riyazi obyektlərin hissələr qavranılan predmetlərdə olduğu barədə rəyi pifaqorçulara aid etmək olardı, ancaq onlar deyirdilər ki, hissə qavranılan predmetlərin özləri ədədlərdir; riyazi obyektlərin hissi predmetlərdən ayrılıqda mövcud olduğunu Platon, Spevsipp, Ksenokrat qəbul etmişlər. – 263

İkinci fəsil

1. Yuxarıya bax. – 264

2. Bununla belə, bu təlimə görə ideyalar hissi predmetlərdən ayrılıqda mövcuddur. – 264

3. Yəni cisim, müstəvi, xətt və nöqtə ideyaları (bunlar riyazi obyektlərlə yanaşı mövcuddur və onlardan əvvəldir). – 264

4. Yəni cisim, müstəvi, xətt və nöqtə fiziki mövcudluqlardır. – 265

5. Cisim, müstəvi, xətt və nöqtə onlara uyğun olanlardan sonra mövcudur, ideyalar öncədir, amma ideyaların kəmiyyəti və məkanı yoxdur; deməli, onların haqqında elm də ola bilməz. – 265

6. «Hüduzsuz», hesaba alınmayan şeylər özləri haqqında elmin olmasını mümkünənsüz edir. – 265

7. Yuxarıya bax. – 265

8. **Aralıq** obyektlər (öz-özünə-ədədlər, öz-özünə-cisim, öz-özünə-müstəvi və i.a.) nəzərdə tutulur. – 265

9. Çünki insan bədəni vəhdətinin prinsipi sayılmayan ruhunun düşünən «hissəsi» istisna edilir. – 266

10. Yəni riyazi. – 266

11. Yəni cisimlər onlardan yarana bilərdi. – 266

12. «Cisim» definisiyası «müstəvi», «xətt», «nöqtə» anlayışlarını istisna edir, ancaq onlar «cisim» deyinisiyasını istisna etmir. – 266

Üçüncü fəsil

1. Yuxarıya bax. – 267

2. Yəni bu və ya başqa elmlərin öyrənə biləcəyi predmet olmaq qabiliyyətinə malik xassələr olduğuna görə. – 268

3. Məkanda hərəkət (bu hərəkətin ən sadə növü isə dairəvi hərəkətdir). – 268

4. Görmə və eşitmə xassəsi. – 268

5. Yəni əgər insan substansial cəhətdən bölünən olsaydı, onda o insan və bir olmazdı, həndəsənin öyrəndiyi predmet kimi bədən atributlarını isə saxlayardı. – 268

6. Güzəllik və xeyir haqqında (burada onlar sinonim kimi götürülür). Riyaziyyatın **güzəllik** və **xeyir** haqqında heç nə demədiyini təsdiq edənlər arasında xüsusilə Arıstipin adı çəkilir. – 269

7. Riyaziyyat haqqında Diogenin və Hesixin xatırladığı kitab. – 269

Dördüncü fəsil

1. Sonra I k-b, 9-cu fəslə olduğu kimi təkrarlanır. – 270

2. «Böyük» və «kiçik» (ikini təşkil edirlər) və başlangıclar kimi düşünülür. – 270

3. İdeal, öz-özünə-iki haqqında deyil, riyazi iki haqqında danışılır. – 270

4. Kallinin ağacdən yönəlmiş heykəli. – 271

Beşinci fəsil

1. Yuxarıya bax. – 272

2. Bax: Platon. «Fedon» dialoqu. – 272

Altıncı fəsil

1. Hərfi mənada «uzlaşdır». – 273

2. Platonda «aralıq» ədədlər və birlər, Spevsippdə-riyazi ədədlər, pifaqorçularda-ədədlər və birlər hissi qavranılan dünyanı təşkil edir. – 273

3. Platonun və pifaqorçuların baxışları verilən hissəyə bax. – 273

4. Yəni maddi başlangıcdan (bu-pifaqorçularda «hüduzsuz» olan, platonçularda «böyük» və «kiçik» yaxud «qeyri-bərabər» və ya «qeyri-müəyyən» iki, Spevsippdə isə «çoxludur»). – 273

5. Platon. – 274

6. Spevsipp. – 274

7. Hansısa az tanınan platonçu ya da pifaqorçu. – 274

8. Ksenokrat. – 274

9. Yəni öz-özünə-xətt, öz-özünə-müstəvi və s. Platon ideyanı ədədlə eyniləşdirərək ideyaları əvvəlki ideal xəttədən, ideal nöqtədən

və s. fərqləndirməyə məcbur olmuş, ideal və riyazi kəmiyyətlərin fərqli olduğunu təsdiq etmişdir.– 274

10. Spevsipp.– 274
11. Ksenokrat.– 274
12. Yuxarıya bax.– 274

Yeddinci fəsil

1. Riyazi ədədlərdən birinci olan özlüyündə (öz-özünə-) –iki kimi. – 275
2. O zaman ya ideya ədəd deyil, ya da insan ideyası ədədlər kimi hüdudsuz çoxluqdur.– 275
3. **Qeyri-müəyyən iki**–«böyük və kiçiyin» sinonimi kimi.– 275
4. Riyazi ədədlər kimi.– 275
5. Platona görə iki iki «qeyri-bərabər» («böyük və kiçik») tənlikdən yaranmışdır və özlüyündə ona daxil olan birlərin müqayisə olunan olmasını nəzərdə tutur.– 275
6. Söhbət birinin digərindən yarandığı fərz edilən birlərin ardıcılığından gedir.– 275
7. Sonrakına.– 275
8. Əvvəlkinə.– 275
9. Bekker mətnində olduğu kimi (yəni göstərilmək mənasında).– 275
10. Özlüyündə və ya ideal.– 276
11. 2×2 . – 276
12. «Xəyal» haqqında aşağıya bax. – 276
13. Onluq ideyası – öz-özünə-mövcud olan bənzərsiz müəyyənlik; ona daxil olan nə beşliklər, nə də birlər təsadüf ola bilməzlər. – 277
14. Ədəd və onu təşkil edən birlər arasında. – 277
15. Platon yalnız bir ikini və ya özlüyündə (öz-özünə)-ikini qəbul edir. Ancaq onun yanaşma tərzində ədədlərin yaranması üsulu bir-birindən əvvəl və eyni zamanda da ideya olan çoxlu ikilərin mövcudluğunu tələb edir. – 277
16. Yəni müxtəlif ədədlərə daxil olan birlər müqayisə olunmadıqda. – 278
17. Hər bir ədəd bənzərsiz olduqda. – 278
18. Yuxarıya bax. – 278

Səkkizinci fəsil

1. Spevsipp. – 279

2. Ksenokratın baxışı. – 280
3. Yuxarı bax.– 280
4. Bax: «Yaranış və məhv olma haqqında» I k-b, 2 f.; «Bölünməz xətlər haqqında».– 280
5. XIII k-b, 6-cı fəslində.– 280
6. Sual yaranır: özlüyündə-üçün tək ədədləri olan birlər «böyükdən» və ya «kiçikdənmi» yaranmışlar? Bu sual da çətinliklər yaradan başqa suallar doğurur.– 281
7. «Böyüyün və kiçiyin».– 281
8. Çünki bir də iki kimi iki hissədən ibarət olacaq, eyni zamanda da həm «böyük», həm «kiçik» təbiətli olacaq.– 281
9. Birlərin ikiyə, onun da ikiyə və s., və i.a. vurulması ilə.– 281
10. Platonçuların bixışına görə hüdudsuzluq «böyük və kiçiyə» yəni maddi başlanğıca xasdır, halbuki, ideya hüdudun prinsipidir. – 281
11. Hərəkəti və şəri platonçular iki səviyyəsinə qaldırılmışlar, sükunəti və xeyri isə tək səviyyəsinə endirmişlər. – 282
12. İdeyalar-ədədlər qrupları onluqla məhdudlaşır.– 282
13. Çünki iti bucaq düz bucaq vasitəsilə izah olunur və müəyyənləşdirilir, ancaq əksinə mümkün deyil.– 282
14. Ümumi.– 282
15. Hissə yaxud element.– 282
16. Atomistlər.– 282

Doqquzuncu fəsil

1. Hər fən «dərindən və kiçikdən». – 284
2. Onlar üçün bir ümumi kimi.– 284
3. Yəni öz varlığında başqasından asılı olan.– 284
4. Spevsipp.– 284
5. Platon və Ksenokrat. – 285
6. Spevsipp üçün bu – ümumiyyətlə çoxluqdur.– 285
7. Yuxarıya bax.– 285
8. Çünki tək və yanaşı olan başqa element çoxluq yox, çoxluğun bölünməyən hissəsi yəni bir (vahid) olacaq.– 285
9. Ədədin məhdudluğu yaxud hüdudsuzluğu haqqında məsələ ideyaları və ədədləri eyniləşdirən baxışı araşdırarkən aydınlaşdırılmışdır. İndi isə tək və çox ədədlərini başlanğıclar kimi qəbul edən baxış aydınlaşdırılır.– 285
10. Sonradan daha bölünməz olan.– 285
11. Birinci-cins kimi, ikinci isə – növ kimi.– 285

12. Bir məkan kəmiyyət kimi.– 285
13. Spevsipp və davamçıları.– 285
14. Yuxarı bax. – 286
15. Spevsipp və davamçıları.– 286
16. Ksenokrat.– 286
17. Platon.– 286
18. IV k-b, 5-ci f., 11-ci qeydə bax.– 286
19. Bax: «Fizika» I k-b, 4-6-cı f.f.– 286
20. Spevsipp və pifaqorçular.– 286
21. Yuxarıya bax.– 286
22. Yuxarıya bax.– 287

Onuncu fəsil

1. Yuxarı bax. – 287
2. Platonçular. – 287

ON DÖRDÜNCÜ KİTAB (N)

Birinci fəsil

1. Söhbət əbədi vəhərəketsiz mahiyyətlərdən (Platon ideyalarından) və ya onların başlanğıcı haqqındadır. – 289
2. Substrat.– 289
3. Əkslikləri başlanğıc sayan filosoflar.– 289
4. Platonçular.– 289
5. Spevsipp.– 289
6. Platon.– 289
7. Əgər əksliklərin maddi başlanğıca uyğun gələn tərəfinin özü iki nömrələnmiş fərqli malik olan əks başlanğıclardan ibarət olarsa, onda ilkin əksliklərin olması müddəasının əsası yoxdur.– 289
8. Görünür Platonun şagirdlərindən bəziləri.– 289
9. Yəni təsdiq edirlər ki, ucaldan və ucalan başlanğıclardır və eyni zamanda da ədədlərin elementlərdən ikidən öncə yaranmalı olduğunu qəbul etməkdən imtina edirlər. – 290
10. Hər fən. «və ölçülərin çoxluğu».– 290
11. Yəni eyni bir predmetin predikatları rəngarəng olduqda, onları saymaqla ədədlərini almaq olar; bu məqsədlə onlar üçün ümumi göstəricini taparaq hamısı üçün ölçü seçmək lazımdır.– 290
12. «Böyük və kiçik» və i.a. aid olan materiya yəni kəmiyyət üçün cins ola bilməz, çünki onların özünü kəmiyyət ehtiva edir;

kəmiyyətə (yaxud keyfiyyətə) münasibətdə isə «böyük və kiçik» öz-özünə mövcud olan başlanğıc ola bilməz. – 291

13. Yəni substratı materiya olan predmetin gerçək olması.– 291
14. Predmetin təşkil olduğu şey onun predikatı ola bilməz.– 291
15. «Bir» haqqında az kimi danışmağın mümkün olmaması.– 291
16. Pifaqorçuların baxışına görə.– 291
17. Aleksandr Afrodisiy yazır: «Aristotel deyir ki, əgər bir kəmiyyət yəni sözsüz az kimi qəbul etdikləri iki ədədi varsa, onda danışqsız çox da olmalıdır və bunu onluq adlandıracağıq, mini və hər hansı başqa ədədi ondan aşağıda yerləşdirəcəyik.– 291

İkinci fəsil

1. Əbədi olan haqqında, əlbəttə, deyilməli idi ki, o elementlərdən ibarətdir, anaq elementlərdən yaranmamışdır. – 292
2. Yəni əgər belə şeylər mövcud olmaya bilsə.– 292
3. Bax yuxarıya.– 292
4. Söhbət Platonun «qeyri-müəyyən ikisinə» bənzər maddi başlanğıcın mövcud olduğunun sübutundan gedir.– 292
5. Yəni qeyri-varlıq. – 293
6. Platon (sonra söhbət onun «Sofist» dialoqunda şərh etdiyi qeyri-varlıq haqqında konsepsiyasından gedir).– 293
7. Bir xətt üzərində təsvir edilmiş şərti qəbul edilən uzunluq ümumi müqəddiməyə əsaslanan həndəsi sübuta daxil deyildir.– 293
8. Yəni keyfiyyət kateqoriyası daxilində bu və ya başqa cinsə tabe olan çoxlu tək şeylərin və növlərin mövcudluğunun səbəbi.– 293
9. Qeyri-varlığa (yalana) müraciət.– 293
10. Platon.– 294
11. Platon ideyası nəzərdə tutulur. – 294
12. İdeya-ədəd. Aristotel görünür bir mahiyyətin-ilkhərəkətvericinin olduğunu nəzərdə tutur. – 295
13. Tək (bir) ölçü kimi hər bir kateqoriyada ola bilərdi, ancaq bu filosoflar ona yalnız element yaxud ədədin başlanğıcı kimi baxırlar.– 295
14. Aleksandr Afrodisiy iki bu cür ziddiyyət göstərir: 1) şeyin öz aksidensiyası olur; 2) şeyin varlığı substrat olur, kəmiyyət isə substratda olur.– 295
15. Spevsippi nəzərdə tutur.– 295

Üçüncü fəsil

1. Spevsippə görə. – 296
2. Səslərin harmoniyası, göyün quruluşu kimi şeylər. – 2963.
- Platon, Spevsipp, Ksenokrat. – 296
4. Ədədləri hissi qavranılan şeylərlə eyniləşdirən pifaqorçular təlimi. – 296
5. Spevsippə və davamçılarına. – 296
6. Hansısa pifaqorçular yaxud platonçular. – 296
7. Mahiyyətlərin yüksələn sırası haqqında təlimi irəli sürən Spevsipp barəsində danışılır. – 296
8. Ksenokratın qəbul etdiyi ideal ədədlər haqqında söz gedir. – 297
9. İki ideyasından və onun maddi başlanğıcdan – «qeyrimüəyyən ikidən». – 297
10. Ksenokrat yalnız bir ideal kvadratın və bir ideal 4 ədədinin mövcudluğunu qəbul etmişdir, ona görə də çoxsaylı kvadrlarla əməliyyat aparmaq mümkünsüz olmuşdur. – 297
11. Yəni o artıq «aralıq», riyazi obyekt olmayacaq, çünki Platonda bir «böyük və kiçikdən» yalnız ideal ədədlər alınır, başqasından isə yalnız məkani kəmiyyət alınır. – 297
12. Platon. – 297
13. Platona görə isə yalnız bir maddi başlanğıc – «qeyrimüəyyən iki» və ya «böyük və kiçik» vardır. – 297
14. İdeal və riyazi ədədlərin başlanğıcları olan o iki başlanğıc üçün ümumi olan bir üçüncü başlanğıc. – 297
15. Hansısa bir üçüncünün qəbul edilməsi təkin qəbul edilməsi üçün əlavə çətinliklər yaradır. – 297
16. Keoslu şair **Simonidin** gətirdiyi şeir nümunəsi: orada deyilir ki, təqsirləndirilən kələlər öz ağalarına «dişlərini qıçıtmağa» can atdılar. – 297
17. VIII k-b, 8-ci f., 9-cu qeydinə bax. – 297
18. Ədədlər sahəsində. – 297

Dördüncü fəsil

1. Spevsipp. – 298
2. Orfik mahnıların müəlifləri, Hesiod, Homer. – 298
3. Siros adasından olan **Ferekid** (m.ö.VI ə.) – Yunanıstanın əski nasirlərindən biri, «Pentemix» yaxud «Heptamix» əsərlərinin müəllifi; bu əsərlərdə Hesiodun «Tanrıların mənşəi» əsəri ruhunda dünyanın yarandığını mədh edir. – 299

4. Maqlar-yaxşı astroloqlar və şərhçilər kimi tanınmış və gələcəkdən xəbər vermək və digər sirli biliklərə malik olduqlarını təsdiq edən midiyalıların kahinlər kastasının üzvləri. – 299

5. Platonun baxışı. – 299
6. Xeyir ideal ədədlərin elementi sayılıqda yaranan ilk çətinlik. – 299
7. Yəni həm substansiyalar üçün, həm keyfiyyətlər üçün. Buradan da ikinci çətinlik yaranır: əgər bu ideya-xeyir keyfiyyətdirsə, onda ideyalar substansiya deyillər; əgər bu ideya substansiyadırsa, onda ideyaların iştirakçısı olan bütün predmetlər xeyirdir. – 299
8. İndicə şərh olunmuş üçüncü çətinlikdən qaçmaq üçün xeyiri təkə aid etməkdən çəkinən Spevsipp. – 299
9. Platon və Ksenokrat. – 299
10. Platona görə «böyük və kiçik»-əsas şərtidir və şərin iştirakçısı olan ədədlər, məkani kəmiyyətlərin iştirakçısı olduğu şərdən daha təmizdir. – 299
11. «Böyük və kiçik» təki qəbul edərək sanki onun məkanı, sığınacağı olur. – 299

Beşinci fəsil

1. Tək və ya şeylərin element qismində. – 300
2. Ailəni insandan «birinci» sayan Spevsipp. – 300
3. Söz Spevsipp haqqındadır. – 300
4. Qarışıqdan sonra – 300
5. Durum, mövqə nəzərdə tutulur. – 300
6. Yəni əkslikdən əksliyə keçməsinin gerçəkləşdiyi substratdan da. – 301
7. Spevsipp. – 301
8. Platon. – 301
9. Əgər ədəd əksliklər kimi təkdən və çoxdan alınarsa, onda bu əksliyin özünün də əksliklərdən ibarət olduğu alınır ki, bu mənasızdır. – 301
10. Empedoklun təliminə görə düşmənçilik elementlərin dostluğun təhriki ilə yaranan birliyini parçalayır. – 301
11. Düşmənçilik dostluğa əksdir. – 301
12. **Evrit** - sonrakı pifaqorçulardan biri, Fililayın (m.ö.V ə.) şagirdi. – 301

13. Ədəd Aristotelin tənqid etdiyi mütəfəkkirlərin şərh etdiyi anlamda materiya deyildir (bir qədər yuxarıda Aristotel ədədin hansı anlamda materiya qismində qəbul edildiyini aydınlaşdırır). – 301

Altıncı fəsil

1. Bir halda ki, söz əsasən pifaqorçulardan gedir, güman etmək olar ki, **asan hesablanan** ədədlər adı altında onluq daxilində iki və ya üç vurğunun (4,6,8,9) yaranması düşünülür. – 302

2. Yunan əlifbasının hər biri iki samit səsi birləşdirən hərfləri (məsələn, ds və sd və s.). – 302

3. Xirtək, dodaqlar və dişlər. – 302

4. **Şerin sağ hissəsi** – birinci üç daktilik (vəzni hecalar; **sol hissəsi** – iki daktilik (heca) vəznidir. – 303

5. Göy cisimlərində. – 303

6. Aleksandr Afrosisiyin aydınlaşdırdığı kimi bu mahiyyətlər adı altında ədədlər sahəsində ən yaxşı sıraya yəni tək, işıq və i.a. kimi xeyirlər sırasına aid olan başlanğıclar düşünülür. – 303

ADLAR GÖSTƏRİCİSİ

Alkmeon 46	Levkip 44, 252
Anaksaqor 41, 43, 50, 52, 96, 232, 246, 252, 261, 299	Likofron 185
Anaksimandr 246	Melis 46
Anaksimen 41	Pavson 198
Antisfen 134, 181	Parmenid 46, 294
Aristipp 67	Pifaqor 255
Arxit 180	Pol 36
Heraklit 88, 98, 104, 229, 232, 239	Poliklet 108
Hermotim 43	Protaqor 71, 96, 190
Hesiod 43, 51, 75	Platon 48, 49, 66, 99, 206, 247, 252, 280
Hippas 41	Simonid 297
Hippon 41	Sokrat 35, 36, 48, 85, 258, 270
Homer 98, 136, 303	Kiçik Sokrat 164
Demokrit 44, 97, 169, 178, 246, 269	Sofokl 111
Diogen 41	Spevsipp 255
Evdoks 257	Timofey 61
Zenon 78, 79	Fales 41
Kallip 257	Ferekid 299
Kratil 98	Frinid 61
Kritiy 128	Even 111
Ksenofan 46	Empedokl 43, 44, 50, 52, 66, 77, 246, 252, 299
	Epixram 98, 286

PREDMET GÖSTƏRİCİSİ

- A**
Aksioma (axioma) 69, 87
Analitika (analytika) 87
Arifmetika (arithmeticke) - hesab 38, 256
Atomlar (atoma) 44
- ümumi təsəvvür, nizam hal 44
Ad (söz) (onoma) 153, 156, 161, 189, 225
Aralıq (metaxy, meson) 62, 70, 73, 81, 102, 213, 228, 241
Ağıl (noys) 42, 43, 53, 246
Ağılla dərk edilən (noēton) 162
- B**
Bölgü (diairesis) 87, 166, 167
- idrakın yolu kimi 166
(bax: tək)
Bilik (elm, idrak) (epistema) 39, 40, 76, 83, 85, 147, 189, 267
- sübut elmi 221
- nəzəri 138, 139, 233, 259
- imkan halında və gerçəklikdə 288
Bir (vahid-monos) 115, 275, 278, 279
- tək kimi 77
- ədədin materiyası kimi 280, 281
- müqayisəolunanlıq 270-275
- və nöqtə 244
(bax: ağıl, ədəd)
Başqa (heteron) 118, 243, 249
- növə görə 217-218
Başlanğıc (başlanğıclar, ilkbaşlanğıc, element-arche) 38, 40, 45, 49, 62, 81, 228, 247-249, 285, 301
- müəyyənlik 106-110
- materiya kimi 49, 50, 158
- hədd kimi 127
- forma və ondan məhrum olma kimi 158
- ən düzgün başlanğıc:
- eyni bir şey eyni bir zamanda həm ola, həm olmaya bilməz 87, 89
- hərəkətə məruz qalmamaq 256
- maddi 39, 46, 47
- keçici və daimi 67, 77
- əks başlanğıclar 43, 44, 86
- yaradıcılıq 137
(bax: xeyir, tanrı, böyük və kiçik, su, hava, iki, ruh, tək, torpaq, şəx, bilik, qabiliyyət, müdriklik, ümumi, gözəllik, təbiət, əkslik, cins, mahiyyət, nöqtə, məqsəd, ədəd, eydos)
Bərabər (ison) 126
- məhrumluq anlamında inkar 213
- qeyri-bərabər 212
(bax: tək)
Birləşmə (synkrisis, synthesis) 182
- və ayrılma 51
Bütöv (holon) 66, 74, 131, 132, 203
- aramsız və məhdud kimi 132
- məcmu kimi 132
- dünyəvi 42, 43, 136, 300
- və qeyri-tam 133
- və ümumi 131
- və hissə 37
Böyük və kiçik (meqakai mikron) 58, 282
- başlanğıc kimi 48, 50, 72
- C**
Cisim (cismani-söma) 59, 79, 80, 289
- mahiyyət kimi 266
- xassə 85
- riyazi cisim 264
- hissi qavranılan 322
(bax: ruh, heyvan, həyat, mahiyyət, ağıl)
Cins (genos) 87, 109, 133
- başlanğıc kimi 71, 72, 223
- ümumi kimi 59

Canatım (orexis) 192
(bax: iradə, istək, qabiliyyət)

Ç
Çevrilmə (аллоидсис) 52
(bax: qavrayış)

D
Dialektika (dialektike) 49, 226
(bax: müdriklik)
Dialektik (dialektikoi) 66, 86
Dostluq (sevgi-philía) 59, 76
- və düşmənlik 57, 76, 77
Düşməncilik (neikos) 50, 76, 77
- şərin təbiəti kimi 261
(bax: dostluq)
Düşünülmə (ноётон, дианоётон) 127
(bax: ruh, ağıl, hiss)
Dəyişiklik (lär – metabole, kinesis, pathos) 53, 231, 244
- təsadüf kimi 246
- növləri 246, 247, 254
- subsrat 178
- kəmiyyətdə və keyfiyyətdə 98
(bax: qabiliyyət yaxud bacarıq)

E
Eydos (ideya, ideyalar-eidos, idea) 58, 70, 71, 81, 145, 157, 164, 177, 219, 221, 269, 281, 299
- başlanğıc və səbəb kimi 54
- ayrıca mövcud olan mahiyyət kimi 56, 152, 169, 262
- bənzərsizlik kimi 199
- müəyyənlik (tərif) 171, 173
- və ümumi 270, 282
- şeylərin iştirakçısı kimi 48, 54, 56, 172, 271, 272
(bax: hərəkət, materiya)
Eyni (to ayto) 85, 126, 153
- materiyası və mahiyyəti bir olan 118
- və fərqli, başqa olan 66, 119, 208

Element – bax balanğıc
Entelexiya – bax: gerçəklik
Elm – bax: bilik

Ə
Əbədi (keçici olmayan - aidion) 74, 78, 111, 291, 298
- imkan halında mövcud olmur 198
- və keçici 199
(yuxarıya bax)
Ədalətli (dikaion)
- və ədalətsiz 226
(bax: ağıl)
Ədəd (lär) (arithmos) 85, 125, 208, 241, 262, 265, 267, 277, 282, 284, 301
- başlanğıc kimi 44, 45, 79
- hədd kimi 301
- birlərin birləşməsi kimi 169
- mahiyyət kimi 47, 183, 225, 256, 257, 273, 297
- eydos (ideya, cydetik) kimi 56, 57, 274, 278, 280, 281, 282, 295, 298, 300
- həddətsiz və məhdud olan 278
- ağılla dərk olunan və hissərlə qavranılan 54
- cüt və tək 45, 53
- və xeyir 303
- və şey 294, 302
(bax: həddətsiz, iki, ruh, bir, tək və çoxluq)
Əks olan (antikeimenon) 119, 212, 216, 237
- növləri 211
Əkslik (lär) (enantion) 45, 84, 85, 95, 119, 141, 226, 237, 242, 246, 260, 261
- daha böyük (tamamlanmış fərq) kimi 209, 210, 213
- mövcud olanın başlanğıcı kimi 46

- əsas məhrumiyyət kimi 188, 189, 212
- substrat kimi 289
- eyni bir şeyə birlikdə məxsus ola bilməzlər 102
- eyni bir şey bəzən əksliyin səbəbi olur 106

- varlığa və qeyri-varlığa, təkə və çoxa müncər edilir 86

- yerə görə 244

- və məhrumluq 86

(bax: imkan, yaranma, qavrayış, materiya, müdriklik, başlanğıc, qida, aralıq, ziddiyyət, qabiliyyət, mahiyyət, cisim)

F

Fasiləsiz (ilk) (syneches) 244

(bax: tək, bütün)

Fəaliyyət - bax: gerçəklik

Fərq (müxtəliflik) (heterotes, heteron) 84, 120, 178, 209, 217

- cinslər 180

- kəmiyyətə və keyfiyyətə görə 279

- cins üzrə və növ üzrə 36, 209, 218, 219

(bax: şey, əkslik, varlıq)

Fəlsəfə – bax: müdriklik

Filosoflar (philosorhoi)

- ilk filosoflar 39

Fəzilət (arete) 124, 269

Forma (eidos, morafe, loqos) 75, 109, 147, 155, 185, 247, 262

- materiyanın səbəbi kimi 175

- şeyin varlığı kimi və onun birinci mahiyyəti kimi 154, 162, 183, 184

- gerçəklikdə mövcud olan kimi 299

- məqsəd kimi 132

- yaranma və məhv olma 247

- məhrum olma 234, 249, 250

- sonuncu 247

- qismən 52

- və şey 262

- və materiya 110, 131, 132, 133, 178, 213, 225

- və bütöv 163

(bax: gerçəklik, ruh, düşünən, başlanğıc, səbəb, öz-özünə (özlüyündə), mahiyyət, cisim)

G

Görmə (qabiliyyət) (horasis, opsis)

- və boya (rəng) 280

Görünən (horaton)

Gözəllik (kalon) 298

- idrakın və hərəkətin başlanğıcı kimi 105

- iradənin predmeti kimi 253

- növləri 269

(bax: xeyir, ağıl)

Göy cisimləri haqqında təlim (astrologia) 53, 71, 256, 265

Gerçəklik (gerçək olan, fəaliyyət, gerçəkləşmə, entelexiya) (energeia, entelecheia) 138, 169, 187, 194, 198, 235, 250

- mahiyyət və forma kimi 199

- imkandan əvvəldir («birincidir») 196

(bax: tanrı, imkan, ruh, bilik, kəmiyyət, materiya, təfəkkür, təbiət, xassə, varlıq, mövcudluq, mahiyyət, ağıl, forma)

H

Həqiqət (alethes) 72, 97, 98, 103, 116, 219, 230

- və yalan 94, 101, 103, 104, 142, 229, 232

- və rəy 96

- və səbəb 61

(bax: varlıq, təxəyyül, rəy, müdriklik, ağıl)

Həyat (canlı) (dzoe, dzen)

- ruhun bədənə əlaqəsi kimi 186

Heyvan (dzöon)

(bax: insan, hiss)

Hərəkət (kinesis) 53, 88, 230, 240, 242, 290

- kəmiyyət kimi 123

- bitməmiş fəaliyyət kimi 194

- hərəkətdə olanın hərəkətinin gerçəkləşməsi kimi 237

- imkanda olanın gerçəkləşməsi kimi 235

- növləri 234, 241

- ölçüsü 215

- kəmiyyəti 256

- başlanğıcı 42, 44, 47, 50, 61, 67, 250

- əbədi və dairəvi (planetlər) 199, 200, 251, 254, 256, 257

- aramsız (fasiləsiz) 112

- birinci 252

- məkanca 257

- bərabər (müntəzəm) 268

- və hərəkətsiz və əbədi mahiyyət 256

- və sükunət 98, 237

- və substrat 241

- və eydoslar 59

(bax: xeyir, hüdudsuz, şey, ruh, materiya, başlanğıc, əvvəlki, gözəllik, təbiət, qabiliyyət, məhv olma, məqsəd, hiss ilə qavranılan)

Hərəkətverici (kinoyon) 242

- və materiya 260

(bax: ruh)

Harmoniya (harmonia) 70, 261, 266, 269

Həndəsə (geometria) 38, 69, 70, 72, 227, 256, 267, 293

Homeomerilər (homeoiomereiai) 40, 50

Hal (lar) (hexis, pathos) 79, 147

- keçici (müvəqqəti) xassə kimi 130

Hava (aer)

- başlanğıc (ilkəsas, element) kimi 40, 44, 52, 77, 109

(bax: işıq)

Hüdudsuz (apeiron) 47, 50, 61, 194, 241

- ədədin və kəmiyyətin xassəsi kimi 238

- varlığı ola bilməz 63

- hiss ilə qavranılın şeylər arasında yoxdur 238, 239

- kəmiyyətə, zamana və hərəkətə aiddir 242

- və hüdud (sərhəd) 53, 238, 298

(bax: xeyir, ədəd)

X

Xeyir (aqathon) 49, 50, 221, 259

- səbəbin növü kimi 39, 40

- başlanğıc kimi 43, 105, 260, 261, 298, 299

- hər bir yaranışın və hərəkətin məqsədi kimi 40

- ümumi 260

- və hüdudsuz hərəkət 62

- və tək 298, 299

- və şəx 299

- və gözəllik 268

(bax: müdriklik, qabiliyyət, ədəd)

Xoşbəxtlik (eydaimoniya) 199

Xətt (gramme) 59, 67, 80, 121, 224, 279, 296

Xassə (lər) (symbebekos, pathos) 61, 245

- mahiyyətlə yanaşı mövcud deyil 267

- fəaliyyət vasitəsilə aşkar edilir 218

- təsadüfi 52, 70, 267, 291

(bax: hal, cisim)

i

İdeya – bax: eydos

İnsan (antropos) 167, 268

- bütün şeylərin ölçüsü kimi 216, 229

- və ruh 182

- və heyvan 96

- «üçüncü insan» 54, 168, 221, 280

İtallar (italoi) – bax: pifaqorçular
İki (olyas) 49, 179, 180, 274, 275, 278, 280, 289, 290, 293, 298

- tək kimi 225

- ədədin başlanğıcı (elementi) kimi 281, 293, 298

İmkan (mümkün olan) (dynamis, dinaton) 82, 186, 190

- imkanda eyni bir şey əksliklərlə birlikdə ola bilər, ancaq gerçəklikdə yox 96

- imkan nəyinsə əksliyidir 199

- və gerçəklik 96, 121, 193-196, 228, 232, 249, 288

- və imkansızlıq (mümkün olmayan) 122, 123, 191

(bax: əbədi, qavrayış, gerçəklik, həyat, bilik, kəmiyyət, materiya, qeyri-varlıq, təbiət, varlıq, mahiyyət, qabiliyyət)

K

Kategoriya (lar) (kategoria) 110, 208, 218, 241, 291, 294

Keyfiyyət (poin) 52, 81, 110, 216, 217, 232, 245, 246, 290, 291

- mahiyyətin – xassələri və halları kimi 123

- və mahiyyət 145, 147, 230

(bax: ruh, tək, dəyişkənlik, fərq)

Kəmiyyət (poson) 52, 114, 115, 215-217, 228, 241, 245, 246, 266, 290, 295

- mahiyyətin xassələri və halları kimi 123

- tərkib hissələrinə bölünən müəyyənlik kimi 122

- imkan halında və gerçəklikdə olan kəmiyyət 237

- və mahiyyət 145

(bax: zaman, hərəkət, ruh, tək, dəyişkənlik, ölçü, fərq, münasibət)

Q

Qavrayış (duyğu) (aisthesis) 35, 37, 229

- və təkə 37

(bax: təxəyyül, təfəkkür, düşüncə və qabiliyyət)

Qidalanma (trophē)

- bir əksliyin o birisi ilə udulması

(bax: qabiliyyət)

Qüsurlar (kakon)

Qabiliyyət (bacarıq, imkan) (dynamis) 187, 188, 251, 252

- hərəkətin və ya şeyin dəyişilməsinin başlanğıcı kimi 122, 123

- anadangəlmə və qazanılan 191

- təsir etmək və məruz qalmaq 188, 190, 192, 193

- xoşbəxt olma 217

- əks olmaq 200, 201

- və qabiliyyətsizlik (bacarıqsızlıq) 223

- və ağıl 189, 192, 217

(bax: ruh, varlıq, ağıl, məqsəd)

Qeyri-varlıq (yoxluq) (to mēun) 218, 219, 247, 293

- yalan kimi 143, 220, 293

- sofistika sahəsi kimi 139

- imkanda olan varlıq kimi 293

(bax: varlıq, yaranış, təsadüfi, əkslik)

M

Materiya (hyle) 43, 51, 75, 155, 181, 186, 210, 246, 250, 252, 260, 289

- imkan kimi 154, 198, 223, 248, 259, 292

- entelexiyanın daşıyıcısı kimi 167

- təsadüfün səbəbi kimi 140

- inkar vasitəsilə aşkar olunur 213

- bu və ya başqa əksliyə qabil olmaqla dəyişilməlidir 246

- hər bir şeydə vardır 164

- öz-özünə (özlüyündə) dərk olunmur 162

- hissələrlə qavranılındır 162, 164

- birincidir 184, 196

- sonuncudur 188, 245

- ağılla dərk olunandır 162, 164

- və hərəkət 157, 242

- və eydos 49

(bax: şey, hərəkətverici, ruh, bir, başlanğıc, mövcud olan, mahiyyət, cisim, forma)

Meqarlar (meqarikoı) 190

Mexanika (mēchanikē) 268

Mif (lār) (mythos) 39, 63, 76, 258, 298

Müdrüklük (fəlsəfə) (sophia) 36, 38, 85, 222

- müəyyən səbəblər və başlanğıclar haqqında elmdir 37, 39, 67, 220

- həqiqət haqqında bilik kimi 60

- məqsəd, keyir, ilksəbəblər və mahiyyət haqqında elm 68-71

- riyaziyyatın başlanğıclarını tədqiq edir 226

- mövcud olanın təsadüfi xassələrini və əksliklərini tədqiq edir 226

- müstəqil mövcud və hərəkətsiz olanı tədqiq edir 138

- özlüyündə varlığı tədqiq edir 142

- riyazi predmetlər və hissələrlə qavranılan mahiyyət məşğul olmur 221

- fəlsəfənin hissələri mahiyyətin növləri qədərdir 184

- birinci 138, 139

- və dialektika 86

- və riyaziyyat 227, 256

- və yönəltmə 261

(bax: sofistika, təbiət haqqında təlim)

Mahiyyət (oysia, loqos) 54, 58, 67, 71, 131-133, 144, 182, 231, 241, 262, 283, 293

- yaranışın məqsədidir 110

- imkan və gerçəklik kimi 173, 178

- materiya və forma kimi 58, 117, 161, 164

- başlanğıc və səbəb kimi 50, 174, 176, 179, 248

- materiyadan ayrılıqda mövcud olmayan kimi 138

- müəyyən nəşə kimi 82

- gerçəkləşmə kimi 183

- mövcudluqlar arasında birinci olan kimi 251

- sonuncu substart kimi 117

- cismin hüdudu (sərhəddi) kimi 145

- sadə cisimlər kimi 117

- şeyin mövcudluğu kimi 117, 148, 155, 167, 168, 174

- məqsəd kimi 257

- hissələrlə qavranılan təkə mahiyyətlərin nə tərif və sübutu ola bilməz 171

- əksliklərdən yaranır 86

- növləri 245, 246, 250

- yaranışı 184

- anlamı (mənası) 117

- çoxluq 293, 294

- əbədi və hərəkətsiz 98, 145, 174, 183, 250, 251, 255, 263

- təbii 177

- maddi 184

- ümumi və təkə 171, 245, 268

- birinci 299

- keçici (təsadüfi) 182, 224, 293

- aralıq 266

- mürəkkəb (tərkibli) 165

- xalis 166

- hissələrlə qavranılan (təkə) 66, 70, 146, 147, 171, 181

- və materiya 121, 147, 155, 165, 181, 291

- və qeyri-varlıq 78

- və təsadüfi 92

(bax: şey, ruh, tək, bilik, keyfiyyət, kəmiyyət, müdrüklük, təbiət, xassə, cisim, nöqtə, forma ədəd, eydos)

Məhv olma (phothora) 178, 241, 291
 - hərəkət deyildir 240
 (bax: forma)
Məqsəd (telos) 38, 221
 - başlanğıc kimi 105
 - sonsuzadək gedə bilməz 61
 - sonlu 62, 63, 128
 - və hərəkət 67
 - və bacarıq (qabiliyyət) 198
 (bax: xeyir, yenidən təkrarlanmaq, canlınmaq, fəaliyyət, ruh, müdrüklük, mahiyyət, ağıl, forma)

O
Obraz (morphē) 75
Od (pyr) 40, 44, 51, 52, 77, 109, 204, 209
Optika (optike) 266, 269
Oxşar (homoion) 118, 126, 225
Oxşarlıq (homoion)
 - və oxşarsızlıq 75

Ö
Öz-özünə (to kath' hayto)
 - səbəb kimi 130
 - hər bir şeyin varlığı kimi 129
 - şeyin forması və substratı kimi 129
 - **Özbaşnalıq** (aytomaton) 228

N
Nizam (qayda, dünyadüzəni) (kosmos) 42, 45

P
Pifaqorçular (pythaqorikoı) 44-49, 51, 52, 67, 164, 217, 254, 269, 274, 297

R
Rəng (boya) (chrōma)
 (bax: görmə, işıq)
Rəy (doxa) 259
 (bax: həqiqət, əlaqə)

Riyazi predmetlər (mathēmatika) 53, 71, 81, 123, 136, 145, 245, 263, 274, 280, 281, 300
 - eydoslar və hissi qavranılan şeylər arasında olan üçüncü aralıq halqalar kimi 66, 70-72, 158
 - hissələrlə qavranılan şeylərdən ayrılıqda mövcud ola bilməzlər 266, 303
 - və ideyalar 297
 (bax: müdrüklük)

S
Sillogizm (əqlinətica) (sylloqismis) 87, 108, 158, 269, 293
Sofist (lar) (sophistēs) 68, 86, 139
Sofistika (sophistikē) 226
 - yalançı müdrüklükdür 86
 - təsadüflə məşğul olur 232
 (bax: qeyri-varlıq)
Sübut (apodeixis) 54, 60, 65, 67, 68, 87-89, 93, 111, 171, 231
 - başlanğıc (lar) 69, 100
 - sofist tərzdə 197
 - bilikdən 270
 - zidd olandan 228
 - məlumat almaqla 269
 (bax: mahiyyət)

T
Təbii – bax: təbiət
Təkcə (atomon, adiaireton) 66, 71, 73, 111, 208, 281
 (bax: qavrayış, tək, ümumi)
Tək (to hen) 47, 57, 111, 277, 283
 - bölünməyən 144
 - materiyası olmayan 188
 - təkə, fasiləsiz, bütöv və ümumi kimi 221, 222
 - maddi kimi 46
 - ölçü kimi 214, 215, 253, 300
 - düşünilən 46, 47
 - ədədin başlanğıcı kimi 114, 222

- başlanğıc və mahiyyət kimi 52, 183, 223, 273, 277-279, 280, 298, 299
 - ümumi kimi 217
 - kəmiyyət və keyfiyyətə müəyyənləşmiş kimi 217
 - bərabər, oxşar və eyniyyət kimi 218
 - öz-özünə varlıq kimi 292
 - mahiyyət kimi 48, 183, 217, 283
 - cins ola bilməz 217
 - növləri 115
 - anlamları (mənaları) 221
 - tərifli 222
 - özü-özünə 280, 284, 286, 298, 300
 - çoxda 54, 55, 270, 271
 - və çox 84, 86, 115, 183, 208, 212, 214, 215, 226, 289, 290, 297, 300
 - və sadə 253
 - və mövcud 77, 83, 84, 150, 173, 217, 218, 223
 - və mahiyyət 67, 77, 183, 217
 (bax: xeyir, tanrı, şey, iki, bir, nöqtə)
Torpaq (gē)
 - element kimi 41, 44, 52, 109
Təfəkkür (noēsis)
 - təsəvvürün fəaliyyətidir 218
 - aramsızlıq (fasiləsizlik) 258
 (bax: ruh, qabiliyyət)
Təlim (mathēsis) 105
 (bax: təfəkkür)
Tərif (horismos, koros, loqos) 48, 60, 92, 103, 114, 133, 143, 161-166, 179, 186, 187, 197, 270
 - şeyin varlığının göstərilməsi kimi 103, 148-152, 159, 77, 183
 - yalnız mahiyyətdə olur 150
 - əbədi şeylərə tərif vermək olmaz 172
 - yalan 111
 - və səbəb 185
 - və əkslik 212
 (bax: mahiyyət)
Təcrübə (epreiria) 36

Təsəvvür (phantasia) 36, 100, 118, 126, 135
 - yalan 111
 - və qavrayış (duyğu) 99
 (bax: təfəkkür, qabiliyyət)
Təsədüf (symbebēkos) 36, 92, 93, 142, 153, 186, 219, 227, 228, 267, 271, 299
 - sonsuza qədər yüksələ bilməz 93
 - hər şeyə xasdır, amma şeyin mahiyyətində yoxdur 135
 - və qeyri-varlıq 139
 (bax: dəyişkənliy, materiya, inkar, səbəb, xassə, sofistika, mahiyyət)
Təbiət (tabii, bənzərsiz) (physis)
 - tərifli 154
 - mövcudluğun bir cinsidir 87
 - böyümək xassəsi olanın yaranışı kimi 108
 - hərəkətin qaynağı (başlanğıcı) kimi 108
 - mahiyyət kimi 109
 - hərəkətdə olur 97
 - maddidir 64
 - həmişə imkanda, həmişə gerçəklikdədir 109
Tamamlanmış (bitmiş) (teleion) 129
Təəcüb (to thaymadzein) 38
 - filosofluğa sövq edir 37
Təsdiq (kataphasis) 230
 - zidd olan 103
 (bax: inkar)
Təbiət haqqında təlim (physika) 64, 86, 136-138, 227, 232, 245
 - ikinci fəlsəfə kimi 165
 - nəzəri elm kimi 225
Tanrı (theos)
 - fəaliyyət kimi 254
 - tək kimi 46
 - səbəb və başlanğıc kimi 38, 76
Təsir edən (poiētikon)
 - və təsirə məruz qalan 192

Ş

Şey (lör) (praqma, on, onta) 81, 92, 158, 220

- tək kimi 112, 186

- hərəkət edən şeylərdə materiyanın olduğunu düşünmək zəruridir 110

- cydoslarla birlikdə iştirak edən 55, 82, 261, 271, 272

- növə və cinsə görə fərqləri 210

- birləşmə üsuluna, halına, xassələrinə görə fərqləri 179

- varlıqlar 50, 63, 138, 152, 153, 157

- əbədi və keçici 76, 77, 172, 224, 246, 262

-təkcə şeylər 73, 74, 223

- tərkibsiz 219

- təbii 137

-müxtəlif 118

- və mahiyyəti 151

(bax: hüdudsuzluq, riyazi, predmetlər, fikir, ümumi, təsadüfi, öz özünə, qabiliyyət, varlıq, mahiyyət, forma, insan, ədəd)

Şər (kakon) 49

- başlanğıc kimi 43, 260

(bax: xeyir və dostluq)

Şübhə (aporia) 101, 102

(bax: çətinlik)

V

Vərdiş (etnos) 63

Z

Zaman (chronos)

- kəmiyyət kimi 123

- aramsızlıq (fasiləsizlik) 251

(bax: hüdudsuzluq, hissi)

Zərurət (anankē) 111, 139, 141, 234, 254

- zorakılıq kimi 111

- təsiri olmadan yaşamaq mümkün deyil 111

İÇİNDƏKİLƏR

Arif Tağıyev. Aristotelin Metafizikası.....5

METAFİZİKA

BİRİNCİ KİTAB (A)

Birinci fəsil

Hissi qavrayışdan prinsiplərin dərkinə tədrici yüksəliş: yaddaş, təcrübə, bacarıq (qabiliyyət), elm. Bacarığın təcrübədən, nəzəri elmlərin-praktiki elmlərdən üstünlüyü. Ali elm – prinsiplərin dərkini və ya müdrüklükdür.....35

İkinci fəsil

Müdrük və müdrüklük. Təəcüb – birinci başlanğıclar və səbəblər haqqında elmin yaranmasının qaynağıdır.....38

Üçüncü fəsil

Səbəblərin (başlanğıcların) dörd növü: mahiyyət və varlıq; materiya və substrat; hərəkətin qaynağı (mənbəyi); məqsəd. Ən əski filosoflar şeylərin yalnız maddi səbəbini: suyu (fales), havanı (Anaksimen və Diogen), odu (Hippas və Heraklit), torpağı (başqa elementlərlə birlikdə Empedokl) göstərmişlər. Sonra materiyyaya hərəkətin səbəbini də əlavə etdilər (şeylərin toplanmasını – məcmusunu hərəkətsiz adlandırılardan başqa). Ağıl Anaxsaqorda dünyadüzünün səbəbidir.....40

Dördüncü fəsil

Hesiodda və Parmeniddə hərəkətverici səbəb. Empedoklda hərəkətin ikili səbəbi: dostluq və düşmənlik. Empedoklun eyri-ardıcılığı. Empedokl iki əsas elementə münəcər olunan dörd elementi ilk dəfə göstərmişdir. Levkipdə və Demokritdə şeylərin başlanğıcları: doluluq və boşluq; onların ümumi təsəvvürdən, nizamdan və atomların halından çıxış edərək şeylərin müxtəlifliyini izah etməsi.....43

Beşinci fəsil

Pifaqorçularda şeylərin başlanğıcı: ədəd. Bəzi pifaqorçularda əksliklərin on cütü başlanğıclar kimi. Alkmeon təlimində əksliklər. tək eleatlarda dəyişilməz varlıqdır, onun Parmeniddə məntiqi xarakterizəsi, Melissdə maddi xarakterizəsi. Parmenidin insanın «rəylər» dünyasını izah etməyə can atması. Dünyanı izah edən başlanğıcların təbiətinə bütün əski filosofların baxışlarının qısa yekunu.....45

Altıncı fəsil

Platonun hiss ilə qavranılan şeylərin dərk edilməsinin mümkünsüzlüyü və ideyalar haqqında təlimi. Şeylərin ideyalarla şərikliyi. Riyazi predmetlər ideyalar və hissi qavranılan şeylər aralığında olan predmetlər kimi. Platonun təlimində pifaqorçuların baxışları ilə ümumi və fərqli olan cəhətlərin xarakteristikası. Platon təlimində səbəblərin cinsləri.....47

Yeddinci fəsil

Əski filosofların təlimlərinin araşdırılmasından çıxan nəticə: varlığın dörd səbəbini göstərərək səbəblərin heç birini gözdən qaçırmamışıq. Maddi başlanğıcların bütün mütəfəkkirlərin, hərəkətverici başlanğıcların yalnız bəzi mütəfəkkirlərin qəbul etməsi. Formal səbəbə ideyalar haqqında təlimin tərəfdarları toxunmuşlar. Məqsədin səbəb kimi göstərilməsinə bir çoxları marağ göstərsə də heç kim onu lazım olan kimi formula etməmişdir.....49

Səkkizinci fəsil

Yalnız maddi başlanğıcı müəyyən edənlərin təlimində nəyin doğru, nəyin yanlış olduğunun araşdırılması. Empedoklun təliminin tənqidi. Öz qarşılarına hisslərlə qavranılmayan şeylərin dərk vəzifəsini qoyan filosoflar kimi pifaqorçuların təliminin araşdırılması.....51

Doqquzuncu fəsil

Platonun ideyalar haqqında təliminin tənqidi. İdeyaları müəyyən edən hipotez izah olunmalı şeylərin ədədini düşünmədən ikiləşdirir. Platonun arqumentləşdirməsində məntiqi qüsurlar. İdeyalar və hissi ilə qavranılan şeylər arasındakı qarşılıqlı təsirin araşdırılması. Platonun ideyalara münqər etmək istədiyi ədədlərin təbiətinin, ideya-ədədin formula edilməsində və onlardan çıxış edilərək şeylərin izahında yaranan çətinliklərin araşdırılması. Platon məktəbi filosofların şeyləri və səbəbləri, bilavasitə məlumatları rədd etməsi və bəhərsiz başlanğıclar müəyyən etməsi; həndəsi obyektlərin bu təlimin xarakteri ilə uyğun gəlməməsi və bu filosoflar mövcudluğun bütün cinsləri üçün eyni başlanğıclar müəyyən etdiklərindən onların dərk olunmasının mümkün-süzlüyü.....54

Onuncu fəsil

Əski filosofların dəqiq göstərmədikləri dörd qisim səbəb haqqında müddəalarından çıxan nəticə.....60

İKİNCİ KİTAB

Birinci fəsil

Həqiqətin tədqiqi. Onun çətinliyinin idrak obyektlərinin təbiəti ilə deyil, insan düşüncəsinin zəifliyi ilə şərtlənməsi. Fikirlərini paylaşmadığın filosoflara da minnətdarlıq lazımdır. Fəlsəfə şeylərin əsas başlanğıclarında ifadə olunan həqiqətin dərk kimi.....61

İkinci fəsil

Səbəblərin sayının nə bir cins, nə də müxtəlif cinslər çərçivəsində sonsuz olmadığına sübutu: bu halda idrak mümkün olmazdı.....62

Üçüncü fəsil

Təlimin müxtəlif üsulları ilə dinləyicilərdə yaradılan təəssüratın şərhin bu və ya başqa formasına dinləyicilərin vərdiş etməsindən asılı olması. Müxtəlif fənləri məsniməmək üçün münasib hazırlığın olmasının zəruriliyi. Təbiət haqqında biliyin şərh edilməsinin xarakteri.....64

ÜÇÜNCÜ KİTAB (B)

Birinci fəsil

Əsas fəlsəfi məsələlərin tədqiqində yaranan çətinliklərin (aporilərin) üzərində düşünməyin zəruriliyi. Çətinliklər yaradan ümumi fəlsəfi məsələlər.....65

İkinci fəsil

1-5-ci aporilərin şərh.....67

Üçüncü fəsil

6-7-ci aporilərin şərh.....71

Dördüncü fəsil

8-11-ci aporilərin şərh.....74

Beşinci fəsil

12-ci aporinin şərh.....79

Altıncı fəsil

13-14-cü aporilərin şərh.....81

DÖRDÜNCÜ KİTAB (Q)

Birinci fəsil

Birinci fəlsəfənin predmeti – varlığın səbəblərinin dərkidir.....83

İkinci fəsil

Varlığın bütün qisimlərinin, birinci və əsas anlamda varlıqla – mahiyyət-ə əlaqəsi. Mahiyyət haqqında elmin predmeti. Mahiyyət və tək arasında zəruri əlaqə. Fəlsəfənin tədqiqat predmeti – hərçinin çoxluqdur, çünki əksliklər eyni bir idrakla əhatə olunur. Fəlsəfənin əhatə etdiyi sahələrin dialektikanın və sofistikanın sahələri ilə müqayisəsi. Bir-birinə əks olan şeylərin başlanğıcları – eyni bir elmin predmetinin – mövcudluq və onun xassələri olması haqqında nəticə.....83

Üçüncü fəsil

Birinci fəlsəfənin predmeti – idrakın ən düzgün və ümumi başlanğıclarıdır. Bütün başlanğıclardan ən düzgünü: eyni bir şeydə eyni bir şeyin həm olmasının, həm olmamasının mümkün-süzlüyü.....87

Dördüncü fəsil

Ziddiyyət başlanğıcının (qanununun) əqlinəticə yolu ilə sübut olunmasının mümkün-süzlüyü. Bu başlanğıcı inkar edənlərin (əgər onlar öz sözlərinə müəyyən anlam verirlərsə) təkzibinin mümkün olması. Ziddiyyət qanunun (başlanğıcının) aradan qaldırılmasının nəticələri: hər bir mahiyyət aradan qaldırılmış olur və təkcə təsadüfdən danışmaq qalır; bütün şeylər bir-birinin eyni olur. Sözdə bu başlanğıcı inkar edənlərin işdə onun həqiqi olduğunu qəbul etməsi.....89

Beşinci fəsil

Əksliklərin biraraya sığması haqqında nəzəriyyənin Protaqorun hər bir təəvvürün həqiqət olması haqqında tezisi ilə sıx bağlılığı. Bu baxışları təkzib etmək üsullarının seçilməsində onların rəal fəlsəfi çətinliklərin nəticəsi olduğunun yoxsa mübahisə məqsədilə irəli atıldığını izah etməyin zəruriliyi. Real çətinliklərin qaynağı və onlardan mümkün çıxış yolları. Biliyin hissi qavrayış-

la eyniləşdirilməsinin nəticələri. Ziddiyyət qanununun inkar edilməsinin əsasını təşkil edən ən ümumi dəyişkənlik haqqında təlimin tənqidi. Pifaqorun hər bir təsəvvürün həqiqi olması haqqında tezisinin təkzibi.....96

Altıncı fəsil

Hər bir sübutun birinci başlanğıcı üçün əsas gətirilməsi tələbinin ziddiyyətli olması. Protaqorun mövcud olan hər şeyi münasibətə çevirən və «təsəvvür olunan predmet» və «təsəvvür edən subyekti» anlayışlarının formal təhlili zamanı müxtəlif mənasız nəticələrə gətirən nəzəriyyəsinin tənqidi.....100

Yeddinci fəsil

Üçüncünü istisna qanunun formula edilməsi və onun inkar edilməsinin mümkün olmamasının əsaslandırılması. Hər bir sübutun başlanğıclarının bəzi mütəfəkkirlərin inkar etməsinin səbəbləri.....102

Səkkizinci fəsil

Hər şeyi həqiqi sayan və hər şeyi yalan sayan, eləcə də hərəkəti hər şeyə aid edən və hər şeyin sükunətdə olduğunu düşünənlərin yanlışlıqları müddəasının əsaslandırılması.....103

BEŞİNCİ KIATB (Δ)

Birinci fəsil

Başlanğıcın altı anlamı (mənası): 1) hərəkətin çıxış nöqtəsi; 2) daha məqsəduyğun çıxış nöqtəsi; 3) şeyin ilkin maddi əsası; 4) yaranışın, dəyişkənliyin yaxud hərəkətin xarici səbəbi; 5) işin gedişini müəyyən edən baxış; 6) şeyin dərkinin müqəddən şərtləri. Başlanğıcın bütün anlamlarını birləşdirən ümuminin göstərilməsi.....106

İkinci fəsil

Səbəbin dörd anlamı: materiya, forma hərəkətin və dəyişkənliyin başlanğıcı, məqsəd. Səbəblərin fərdi, cinsi, əsas və təsadüfi, gerçəklikdə mövcud olan və imkanda mövcud olan səbəblərə bölgüsü.....106

Üçüncü fəsil

Elementin tərifləndirilməsi. «Element» terminin məzmunca kiçik və sadə başlanğıclara (birə, nöqtəyə, cinsə) tətbiq edilməsi.....109

Dördüncü fəsil

təbiətin (təbiinin) altı anlamı: 1) şeylərin doğuşu prosesi; 2) şeyin yarandığı əsas tərkib hissələri; 3) hərəkətin qaynağı; 4) şeyin öz gücü ilə dəyişilməyə qabil olmayan materiyası; 5) təbii şeylərin mahiyyəti onların forması yaxud obrazından ibarətdir; 6) ümumiyyətlə hər bir mahiyyət. Təbiətin əsas anlamı – hərəkətinin qaynağı özündə olan şeylərin mahiyyəti.....110

Beşinci fəsil

Zəruri olanın üç anlamı: 1) həyatı və xeyri mümkün edən şərait; 2) təbii istəyə, tələbatə əks olan məcbur etmə; 3) baş verdiyindən ayrı cür baş verməyə «Başqa cür olmağın mümkünəlüzlüyü» - zərurətin özünün birinci iki anlamında və sillogist (nəzəri) sübutun zəruriliyi üçün olması. Zərurətin ikili səbəbi.....111

Altıncı fəsil

Tək anlayışının tətbiqi: 1) təsadüfi əlaqəyə; 2) əslində tək olana; a) əgər şey fasiləsizdirsə; b) əgər bir materiyanın yaxud şeyin hissələri bir cinsə məxsusdursa; c) əgər mahiyyətin tərifləri bir-birindən fərqlənmirsə. Tək ədədin başlanğıcı kimi. Tək ədədcə və növcə bölünməz olan kimi. Məntiqi vəhdət (növcə və cinsə görə, analogiya üzrə). Çoxun anlamlarının təkin anlamlarına uyğunluğu.....112

Yeddinci fəsil

Mövcudluğun dörd anlamı: 1) təsadüfən mövcud olan (aksidental varlıq); 2) öz təbiətinə görə mövcud olan (bu halda predmet ona xas olan kateqoriyanın predikatı vasitəsilə göstərilir); 3) fikrin və ya inkarın, həqiqiliyi, başqa sözlə onların gerçəkliyə uyğunluğu; 4) imkan yaxud gerçəklik kimi mövcud olan.....115

Səkkizinci fəsil

Mahiyyətin dörd anlamı: 1) sadə cisimlər və onlardan təşkil olunan predmetlər və bu predmetlərin hissələri; 2) şeyin varlığının daxili səbəbi; 3) şeylərin onlara əsas müəyyənlik verən və onların mövcudluğu üçün zəruri olan hissələri və tərəfləri; 4) şeyin varlığının mahiyyəti, yəni – onun forması. Mahiyyətin iki əsas anlamı: artıq başqası haqqında məlumat verməyən axırıncı substrat və şeyin fəaliyyətini müəyyən edən anlamları.....116

Doqquzuncu fəsil

Eyniyyət anlayışının tətbiqi: 1) təsadüfi əlaqəyə; 2) əslən eyniyyətdə olana: a) əgər materiya (növcə və ədədcə) birdirsə; b) əgər mahiyyət birdirsə. Forması və materiyası bir olmayan başqa şeylər. Növcə, cinsə yaxud analogiyaya görə eyni, bir-birinə münasibətlərinə görə başqa olan şeylər müxtəlifdir. Eyni əlamətləri fərqli əlamətlərdən üstün olan şeylər oxşardılar.....117

Onuncu fəsil

Əkslik (əks olanı) və onun dörd növü: ziddiyyət, qarşı olma, münasibət və malik olma yaxud məhrum olma. Eyniyyət, başqası və əkslik anlayışlarının mənalılarının təkin və mahiyyətin müxtəlif anlamlarından asılı olması. Növcə fərqlənən şeylər və növcə eyni olan şeylər.....118

On birinci fəsil

Əvvəl (öncə və ya «birinci» olmuş) və sonra olmuşun dörd anlamı: 1) bəzi təbi və ya şərti qəbul olunan başlanğıcdan birinin «öncə», o birinin «sonra» gəlməsi; 2) idrak baxımından birinin «öncə», birinin «sonra» olması; 3) predmetlərin xassələrinə münasibətdə «öncə» və «sonra» olan; 4) öz təbiətinə və mahiyyətinə münasibətdə «öncə» və «sonra» olan.....119

On ikinci fəsil

Dynamis-in «qabiliyyət» kimi və «imkan» kimi iki anlamı. Qabiliyyət və qabiliyyətli və onlara əks olan qabiliyyətsizlik və qabiliyyətsiz. İmkansızlıq və imkan.....121

On üçüncü fəsil

Kəmiyyətin ümumi tərfi. Kəmiyyət çoxluq və böyüklük, miqdar kimi. Ədəd və cəmiyyətin fərqli növləri. Kəmiyyət özlüyündə. Kəmiyyət təsadüf kimi (məsələn, hərəkət və zaman).....123

On dördüncü fəsil

Keyfiyyətin dörd anlamı: 1) mahiyyətdəki növ fərqi; 2) riyazi predmetlər keyfiyyət tərəfləri ilə (məsələn, ayrı-ayrı ədədlər özünəməxsusluqları ilə); 3) mahiyyətin hərəkəti və fəaliyyəti ilə bağlı olan xassələri; 4) şeylərin müəyyən dəyərləri ilə bağlı olan xassələri. Keyfiyyətin dörd anlamının iki əsas anlamına müncər edilməsi.....124

On beşinci fəsil

Əlaqəlilik münasibətin üç qismini bildirir: 1) tərəflərin qeyri-müəyyən yaxud kəmiyyətə-müəyyən bərabərsizliyini ifadə edən əlaqə (buraya bərabərsizliyin, oxşarlığın və eyniyyətin ədədi münasibəti də aiddir); 2) təsir edən və məruz qalananın bir-birinə münasibəti; 3) dərk olunan və dərk edən arasındakı münasibət. Öz-özünə əlaqəli olan və təsadüfi əlaqələnen.....125

On altıncı fəsil

Bitmiş, tamamlanmış: 1) (kəmiyyətə) odur ki, ona aid olan bütün hissələr onda vardır; 2) (keyfiyyətə) odur ki, məxsus olduğu cinsin müsbət xassələri onda yüksək səviyyədədir (məcazi anlamda isə, mənfi xüsusiyyətləri öz ifadəsini maksimal dərəcədə tapandır); 3) yaxşı sonluqla tamamlanandır. Öz-özünə tamalanan və tamamlanmış şeyə bu və ya digər münasibət vasitəsilə tamamlanma.....126

On yeddinci fəsil

Hüdudun dörd anlamı: 1) şeyin hüdudu (bundan kənarda ona aid olan daha heç nə yoxdur; 2) bu hüdudu, kəmiyyəti məhdudlaşdıran forma; 3) bu və ya başqa hərəkətin yaxud fəaliyyətin yönəldiyi məqsəd; 4) şeyin mahiyyəti. Hüdud və başlanğıc arasındakı münasibət.....127

On səkkizinci fəsil

«Niyə»: 1) şeyin formasını və mahiyyətini; 2) bu və ya başqa xassələrin daşıyıcısını; 3) hərəkətin qaynağını; 4) hərəkətin məqsədini; 5) düzgün yaxud yalan əqlinativlərdə müqəddimələrin əlaqəsini nəzərdə tutur. «Öz-özünə» şeyin mahiyyətini və bu mahiyyətin tərkib hissələrini, şeyin ayrılmaz xassələrini, şeyin kənar səbəblərdən asılı olmadığını və şeyin fərdi özünəməxsusluğuna xas olan xassələri bildirir.....127

On doqquzuncu fəsil

Yerləşmə məkanda xassələri olan şeyin nizamıdır, qaydasıdır.....128

İyirminci fəsil

Hexis-in iki əsas anlamı: 1) malik olma, istifadə olunma; 2) davamlı hal yaxud xassə anlamları.....128

İyirmi birinci fəsil

Pahos-un dörd anlamı: 1) dəyişilən keyfiyyət; 2) bu dəyişkənliklərin özləri; 3) zərərli, xüsusilə iztirabla bağlı dəyişikliklər; 4) böyük bədbəxtlik və üzüntü anlamları.....129

İyirmi ikinci fəsil

Məhrumluğun dörd anlamı: 1) şeydə onun təbiəti üçün zəruri olmayan xassələrin olmaması; 2) nəyinsə zorakılıqla alınması; 3) mənfi hissəciklərlə ifadə olunan xassələrin olmaması (məsələn, ayaqsızlığın olmaması); 4)

hansısa xassənin tam yoxluğu (bu xassənin olması və olmaması arasında aralıq hal üçün yer qalır).....129

İyirmi üçüncü fəsil

«Malik olmaq»: 1) predmetlə bağlı istədiyini kimi sərəncam verməyi; 2) ona bu və ya digər forma vermək səlahiyyətini; 3) bu və ya başqa məzmunu əhatə etməyi; 4) nəyə necə gəldi hərəkət yaxud təsir etməyə yol verməməyi - bildirir.....130

İyirmi dördüncü fəsil

«Nədənsə ibarət olmaq»: 1) cins yaxud növ kimi materiyadan ibarət olmağı; 2) hərəkət edən səbəbdən ibarət olmağı; 3) materiya və formadan ibarət olana məxsusluğu; 4) forma kimi hissələrdən təşkil olunmağı; 5) başqasının bəzi hissəsindən törənməyi; 6) zamanca nədənsə sonra gəlməyi göstərir....130

İyirmi beşinci fəsil

Hissə: 1) kəmiyyət sahəsində: a) hər hansı kəmiyyətin tərkibinə daxil olan hər bir həcmi, miqdarı; b) dəyişkənlik vahidi kimi qəbul olunan kəmiyyəti; 2) növü nəyə bölmək olarsa onu; 3) bütövü təşkil edən (forma və materiyanı); 4) şeyin tərifinə görə olanı (cins və növ əlamətlərini) – göstərir131

İyirmi altıncı fəsil

Bütövün (tamın) üç anlamı: 1) təbiətən hissələri olan şey; 2) bir çoxluğun vəhdət halında birləşdiyi varlıq; 3) başlanğıcı, orta mərhələsi və sonu olan (bu şeyin xarakteri onun hissələrinin halından asılı olduqda onda bu mərhələlər olur; tam hissələrin məcmusundan ibarət olduqda hissələrin halının dəyişilməsinin önəmi yoxdur). «hər şeyin» «hər şeydən» fərqləndiyi anlamları....131

İyirmi yeddinci fəsil

Göstərilir ki, hansı bütöv bütöv olmaya, onu itirə bilər:) hissələrə bölünən; 2) öz hissələrindən hansı birini itirdikdə öz mahiyyətini itirməyən; 3) xarakteri hissələrinin halından asılı olan; 4) müxtəlif tərkib hissələrini bir-birinə bağlayan aramsız (fasilsiz). İtirilməsi ilə şeyin bütövlüyünü pozan hissələr ya onun mahiyyətinə məxsus deyil, ya onun periferiyasında olur, ya da tam itirildikdə təbii yolla bərpa olunurlar.....132

İyirmi səkkizinci fəsil

Cinsin dörd anlamı: 1) forması eyni olan və ardıcıl olaraq bir birindən yaranan varlıqlar (mövcudluqlar) qrupu; 2) eyni kökdən olan varlıqlar sırası; 3) növ fərqlərinin ümumi əsası; 4) şeyin varlığının mahiyyətini göstərən tərifin birinci tərkib hissəsi. Bütün dörd anlamın üçünə müncər edilə bilməsi. Substratları nə bir-birinə, nə də eyni bir ümumi əsasa ayrıla bilməyən şeylərin cinsləri fərqlidir.....133

İyirmi doqquzuncu fəsil

Yalanın anlamları: 1) şeylərə tətbiq edildikdə: a) xassələri bir-birinə uyğun gəlməyən şeylər; b) özü kimi olmayan yaxud olmayan şey; 2) istifadələrə tətbiq edildikdə: haqqında sözü gedən predmetə aid olmayan ifadə yalandır (hər bir predmet haqqında yalnız bir ifadə ola bilər deyənlər Antistefenin tənqidi); 3) insana aid edildikdə: yalançı o şəxsdir ki, yalan ifadələrə üstünlük verir və başqalarında ona inam aşılayır. Platonun «Kiçik Hippiy» dialoqunda yalançı və doğrucu adamın eyni olması haqqında fikrin

aldadıcı olduğu aşkar edilir: o fikirdə aldatmaq bacarığı aldatmaq istəyi qarışdırılır.....134

Otuzuncu fəsil

Təsadüfə xas olan iki anlam: 1) şeydə zərurət üzündən və əksər hallarda olmayan və səbəbi təsadüfi olan; 2) şeyin mahiyyətinə məxsus olmasa da, onun əsas təbiətinin zəruri nəticəsi olan - anamlar.....136

ALTINCI KİTAB (E)

Birinci fəsil

Birinci fəlsəfinin predmeti – özlüyündə varlığın başlanğıcları və səbəbləri. Onun təbiət haqqında təlimdən və riyaziyyatdan fərqi. Üçüncü nəzəri elm-ilahiyyat.....137

İkinci fəsil

Təsadüfi varlıq, onun xarakteristikası: onda hər hansı bir sabitlik, davamlılıq yoxdur; onun səbəbi təsadüfdür (materiyadır); elmi araşdırma predmet ola bilməz; qeyri-varlığa yaxındır; ona yaranma və məhv olma tətbiq edilə bilməz.....139

Üçüncü fəsil

Təsadüfi şeylərin və olayların (hadisələrin) səbəblərinin və başlanğıclarının təsadüfi xarakteri. Zəruri olanın gerçəkləşməsi şəraiti təsadüfi təbiətlidir.....141

Dördüncü fəsil

Həqiqət anlamında varlıq: fikirdə təsdiqləri arasındakı əlaqələr və gerçəklikdə əlaqələr arasında, fikirdə bölgü (inkar) və gerçəklikdə bölünmə arasında, uyğunluq. Yalan anlamında qeyri-varlıq: onların hər ikisinin arasında uyğunsuzluq. Həqiqət anlamında varlığın kateqoriyaların göstərdiyi əsas varlıqdan fərqi.....142

YEDDİNCİ KİTAB (Z)

Birinci fəsil

Varlıq kimi mahiyyət zamanca, tərifi və idraka görə birincidir. Özlüyündə mahiyyəti dərk etmək istəyənlər üçün onun təbiətinin aydınlaşdırılması zərurəti.....144

İkinci fəsil

Filosof – «filosofların» həmçinin pifaqorçuların, Platonun, Spevsippin və Ksenokratın mahiyyətə baxışlarının qısa şərhli.....145

Üçüncü fəsil

Mahiyyətin dörd anlamının adı fərqləndirilməsi. Birinci substrat. Mahiyyətin substrata (əgər substrat deyərkən materiya başa düşülürsə) müncər edilməsindən çəkinilməsi. İlk sırada hissələrlə qavranılan mahiyyətlərin gözdən keçirilməsinin məqsədəuyğunluğu: ümumi metodoloji qayda bizə daha çox bəlli olandan idrak üçün daha çox əlçatana doğru gedilməsini tələb edir.....146

Dördüncü fəsil

Şeyin varlığının mahiyyəti, onun tərifi. Mahiyyətin və başqa mövcudluqların əsil varlığı.....148

Beşinci fəsil

Tərifin gözdən keçirilməsi. Materiya ilə qırılmaz bağlı olan xassələrlə tərif verilməsinin mümkün olmaması. Tərifin yalnız mahiyyət üçün mümkün olduğunun, varlığın başqa qisimləri üçün isə yalnız başqa anlamda – xarici substratla bağlanması yolu ilə mümkün olduğunun sübutu.....150

Altıncı fəsil

Ayrıca şeyin mahiyyətinin varlığı və bu şeyin özü arasında əlaqə. Onların eyni olmadığma dair dəlillər: əgər şey hansısa təsadüfi xassələrlə bağlı halda verilsə və əgər şey haqqında özü-özündə necə varsa söz gedirsə onda özü ilə eynidir.....151

Yeddinci fəsil

Yaranışın üç tipi. Fiziki proseslərdə materiya və formanın ümumi xarakteri. İnsan işləri sahəsində formanın xarakteri və rolu. Yaranan şeyin yaranma prosesində dəyişilən materiyanın adı ilə adlandırılması.....154

Səkkizinci fəsil

Formanın (materiya kimi) yaranmadığının yalnız verilmiş substardə reallaşmasının və yalnız materiya və formadan ibarət fərdi şeyin yaranmasının sübutu. Bu açıdan Platonun ideyalar haqqında təliminin tənqidi (əgər Platonun ideyaları mövcud olsaydı, fərdi şeylərin yaranmasına yer qalmazdı). Doğulanın doğana eyniyyəti yox oxşarlığı, onların eyni cinsə mənsub olması.....156

Doqquzuncu fəsil

Bəzi şeylərin nə üçün sənət vasitəsilə və öz-özünə («avtomatik») yaranmasının, bəzi şeylərin isə bu cür yaranmadığının səbəbinin izahı (materiyada öz-özünə hərəkət etmək qabiliyyətinin olması yaxud olmaması). Mahiyyətin yaranmasının fərqləndirici xüsusiyyəti.....158

Onuncu fəsil

Mahiyyətin tərifinə onun tərkib hissələrinin göstərilməsinin daxil olduğu və daxil olmadığı hallar: mahiyyəti forma kimi göstərdikdə yalnız formanın hissələri göstərməlidir; əgər mahiyyət tərkib hissələri olan bütöv anlamında götürülsə, onda maddi hissələri də göstərməlidir (amma hər vaxt yox). Materiyanın iki cinsinin – hissi qavranılan və ağılla dərk olunan – fərqləndirilməsi.....159

On birinci fəsil

Tərif verən üçün şeyin hansı hissələrinin formaya və hansılarının tama məxsus olduğunun aydınlaşdırılması. Pifaqorçuların və bəzi platonçuların bu məsələni anlamamalılarından irəli gələn paradoksal nəticələr. Canlı varlıqların və həndəsi fiqurların müəyyənliklərində fərqlər. Bu kitabın 4-6-cı, 10-cu və 11-ci fəsillərində baxılan problemlərin qısa yekunu.....163

On ikinci fəsil

Mahiyyətin tərifinin hissələrinin nə üçün bir tək yaratdığı məsələsinin tədqiqi. Tərifin məntiqi bölgü yolu ilə alınan tərkib hissələri – cins və növ

fərqləri (heç olmasa bir fərqi). Növ fərqlərinin (tərifdə) həlledici önəmi (əhəmiyyəti). Tərifdə şeyin forması və mahiyyətini təşkil edəcək axırıncı fərqlə çatılmasının zəruriliyi. Tərifdə aralıq növ fərqləri – lazımsız təkrarlanmalar..166

On üçüncü fəsil

Ümumiyyə mahiyyət kimi baxılmasının düzgün olub-olmaması məsələsinin gözdən keçirilməsi. bu məsələyə mənfi cavab verilməsinin xeyrinə olan dəlillər.....168

On dördüncü fəsil

Növün cinslərdən və növ fərqlərindən təşkil olduğunu qəbul edərəkən ideyalar haqqında təlimin tərəfdarları üçün aradanqaldırılmaz çətinliklər..170

On beşinci fəsil

Nə hissi qavranılan fərdi şeylər üçün (onlar materiyaya malik olduqlarından və dəyişən olduqlarından), nə ideyalar üçün (ideyaların tərəfdarları onların fərdi və müstəqil mövcud olduqlarını qəbul etdiklərindən) tərif verə bilməməsinin sübutu.....171

On altıncı fəsil

Hansı şeylərin mahiyyətlər sayıla bilməməsi məsələsinə qayıdıq. Cisimlərin hissələri – yalnız imkan halında mahiyyətlərdir. Özlüyündə təkin və varlığın ümumi xarakterə malik olmaları üzündən şeylərin mahiyyəti ola bilməmələrinin sübutu. İdeyaların tərəfdarlarının çoxda təkin (ümuminin) müstəqil mövcud ideyalar olduğunu qəbul etməsinin tənqidi.....173

On yeddinci fəsil

Mahiyyət şeyin səbəbi kimi. Şeydə əlamətlərin birləşməsinin motivi kimi səbəbiyyət baxımından izahı. Şeyin forması bu cür izahda – şeyin hərəkətinin qaynağı və onun qarşısında duran məqsəddir. Mürəkkəb şeylərin forması şeyin başqa elementləri ilə bir sırada duran element olmayıb, xüsusi başlanğıc, müəyyən predmetlə varlığın qaynağıdır....174

SƏKKİZİNCİ KİTAB (H)

Birinci fəsil

VII kitabda müzakirə edilən (onun 7-9-cu və 17-ci fəsillərində gözdən keçirilənlərdən başqa) əsas məsələlərin yoxlanılması. VII kitabın 3-cü fəslində deyilmiş hissələrlə qavranılan şeylərin mahiyyəti – üç müxtəlif anlamda onların substratıdır (yəni şeylərin bütün xassələrinin daşıyıcısıdır və bu mahiyyət bütün dəyişikliklərin əsası kimi materiyadır fikrinin təkrarı.....177

İkinci fəsil

Hiss ilə qavranılan şeylərin formal mahiyyəti – Demokritin rəyinin əksinə olaraq şeyin çoxsaylı növ fərqləridir və bu fərqlərin xarakteri ilə şeyin varlığının anlamı müəyyənləşdirilir və beləliklə bu fərqlər şeyin varlığının səbəbləri olur. Belə növ fərqlərindən heç biri həqiqi anlamda mahiyyət deyildir, ancaq onlarla da məsələ mahiyyətlə olduğu kimidir. Hiss ilə qavranılan şeylər üçün üç cür müəyyənlilik: şeyin materiyasına aid olan (imkanda varlıq olması), onun forması (gerçək varlıq olması) və şeyin tərkibə malik tam olması. Pifaqorçu Arxidə üçüncü tərif (müəyyənlilik).....178

Üçüncü fəsil

Hiss ilə qavramlan mahiyyətlərin tədqiqi üçün fərqlin olmaması şeyin adının onun forması olduğu yoxsa materiya və formadan ibarət olan şey deməkdirmi. Bu forma maddi elementə münqar edilə bilməz. Belə mahiyyətin ayrı-ayrı şeylərdən asılı olmadan mövcud olduğunu qəbul etmək yalnız ona görə mümkündür ki, söz təbii şeylərin tək həqiqi mahiyyətini təşkil edən təbiət haqqında gedir. Odur ki, Antistenin şeyin mahiyyətini müəyyən etmək olmaz, onun yalnız keyfiyyətə özünəməxsusluğunu (başqaları ilə müqayisə etməklə) qeyd etmək olar, çünki tərif şeydə materiya və forması fərqləndirməyə məcbur edir tezisinin bir əsası var. Əgər mahiyyət ədədlə müqayisə edilərsə forması xüsusi prinsip (şeyin vəhdəti prinsipi) kimi düşünmək zəruriliyi...180

Dördüncü fəsil

Bütün şeylər üçün ümumi olan birinci materiya. Eyni bir şeydə bir neçə materiyanın olması imkanı və bir materiyadan müxtəlif şeylərin alınması imkanı. Müxtəlif materialardan alınan eyni şeylərin hərəkətverici səbəbi eynidir. Şeyin ən yaxın səbəbi. Əbədi şeylərin materiyası ya yoxdur, ya da ancaq məkanca hərəkətə malikdirlər. Mahiyyət – özlüyündə mahiyyət olmayan fiziki proseslərin əsasıdır.....182

Beşinci fəsil

Bir şeyin ona əks olan şeydən yaranması bir ümumi substratda əks formaların dəyişilməsidir. Materiyanın bu iki bir-birinə əks olan formalara münasibəti.....183

Altıncı fəsil

Müəyyənliliyin (tərifin) vəhdətinin səbəbi müəyyənliliyin özündə deyil, tərif verilən predmetin vəhdətindədir. Predmetin vəhdətinin səbəblərinin aydınlaşdırılması.....184

DOQQUZUNCU KİTAB (I)

Birinci fəsil

Varlığın yeni əsas anlamına – imkanda olan və gerçəkləşən varlıq anlamına baxış. Onun ilk formulası – fəaliyyət qabiliyyəti. Birinci qabiliyyətə aid olan müxtəlif qabiliyyətlər. Fəal və passiv qabiliyyətlərin eyni bir predmetdə olması.....187

İkinci fəsil

Müxtəlif «ağıllı» və «ağıla söykənməyən» qabiliyyətlər. «Ağıllı» qabiliyyətlərin nəticələrinin öncədən qərarlaşdırılması, «ağıla söykənməyən»lərin əks nəticələr verməsi imkanı.....188

Üçüncü fəsil

Meqarların özlüyündə, gerçəklikdən ayrılıqda imkanın olmaması haqqında tezisinin tənqidi. Bu tezisdən irəli gələn mənasız nəticələr. Qabiliyyəti (imkanı), gerçəkliyi və qabiliyyətin tərifini (müəyyənliliyini) fərqləndirməyin zəruri olması. Gerçəkliyin ilkin anlamı.....189

Dördüncü fəsil

Qabiliyyəti qəbul etməkdən çəkinməyə canatım (cəhd), amma bu qəbul edildikdə onun reallaşmasının zəruri olduğunun rədd edilməsi. Bir şeyin var-

lğının başqasının varlığı ilə zəruri bağlantısı (əlaqəsi), onlardan birinin qabiliyyətinin o birinin qabiliyyəti ilə bağlılığını nəzərdə tutur.....191

Beşinci fəsil

Qabiliyyətlərin üç qrupunun onların törəndiyi qaynaqdan asılı olaraq fərqləndirilməsi və xarakterizə edilməsi.....192

Altıncı fəsil

İmkanda olan varlığın gerçəklikdə olan varlığa qarşı qoyulması. Hüdudsuz, boş və mənasız və i.a. aid edilən imkan və gerçəklik. Bitməmiş fəaliyyətin (hərəkətin) və bitmiş hərəkətin, birincini – xarici, ikincini – daxili məqsədlə bağlamaqla fərqləndirilməsi.....193

Yeddinci fəsil

Başqa bir şeyin imkanı olan bir şey birincinin materiyasıdır və o bu materiyanın adı ilə adlandırılır. Buna oxşar olaraq şey ona məxsus olan bu və ya başqa keyfiyyətlərə verilmiş adlarla göstərilir.....194

Səkkizinci fəsil

Qabiliyyətin daha ümumi anlayışı: bu anlayışa öz hərəkətinin qaynağı özündə olan təbiət də daxildir. Real gerçəkliyin imkandan məntiqi formullaşdırılması, mahiyyət (ontoloji) və bəlli anlarda zaman baxımından üstün («birinci») olmasının sübutu.....196

Doqquzuncu fəsil

Xeyirin və şərin rəllaşdırılması və onlara qabil olmaq baxımından bir-birinə əks olan dəyərləndirmələri (xeyiri gerçəkləşdirmək yalnız ona aid yaxşı qabiliyyətdir; şərin gerçəkləşdirilməsi yalnız şərə meyilli pis qabiliyyətdir). Həndəsi fiqurların xassələrinin fəaliyyət vasitəsilə dərk edilməsi.....200

Onuncu fəsil

Həqiqət anlamında varlıq və yalan anlamında qeyri-varlıq. Mürəkkəb şeylərə (predikatın subyektlə birləşməsinə) münasibətdə həqiqət - bu bağlantının (əlaqənin) təsdiqi (yaxud inkarı) və onun gerçəklikdə olması (yaxud olmaması) arasında uyğunluqda, yalan – bu uyğunluğun olmamasındadır. Bu halda varlıq subyekt və predikat arasında bağlantının faktiki olması, qeyri-varlıq isə belə bağlantının olmaması və ya mümkümsüzlüyüdür. Subyekt və predikat arasında yalnız mümkün (qeyri-sabit) bağlantı olduqda eyni bir ifadə bu şey haqqında həqiqi və yalan ola bilər; bağlantı daimi və dəyişməz olduqda ifadə, deyim hər zaman ya doğru, ya yalan olur. Tərkibsiz şeylərə münasibətdə bilik şeyin varlığının və müəyyən təbiətinin qeydiyyatından ibarət olur. Hərəkətsiz (heç olmasa tərkibə malik) şeylər üçün ifadə bir vaxt həqiqi, başqa bir vaxt yalan olmur (o yalnız bir növün müxtəlif şeylərinə münasibətdə həm doğru, həm yalan ola bilər).....201

ONUNCU KİTAB

Birinci fəsil

Təkin dörd əsas anlamı: aramsızlıq (fəsiləsizlik), bütövlük, öz forması ilə bağlılıq, təkə şey və ümumi. Ölçü – təkin daha dəqiq ifadəsidir. Ölçü ölçülənlə (ədəd – istisna olmaqla) qohumdur. Bilik və hissi qavrayış ölçü kimi. Protaqorun insan – hər şeyin ölçüsüdür tezisinin qiymətləndirilməsi. Təkin –

ölçü olmasının əsas anlamı; bunun üçün tək və ya kəmiyyətə, ya keyfiyyətə bölünməz olmalıdır.....203

İkinci fəsil

Özlüyündə təkin ayrıca mövcud mahiyyət olmadığını sübutu. Təkin və varlığın (var olanın) təxmini eniyyəti; onlar xüsusi olaraq heç bir kateqoriyaya daxil olmur, ancaq bütün kateqoriyalarla eyni dərəcədə bağlıdırlar...206

Üçüncü fəsil

Təkin (bölünməz və ayrılmaz olanın) çoxa (bölünənə və ayrılana) qarşı qoyulması. Hissi qavrayış sayəsində bölünən (çox) tərifinə anlayışına görə bölünməzdən «birincidir». Təkin, eyni, oxşar və bərabər olanla, çoxun müxtəlifliklə, oxşar olmayanla və bərabər olmayanla bağlılığı. Eyniyyətin, oxşarlığın, müxtəlifliyin əsas anlamları. Əkslik – müxtəlifliyin bir növüdür.....208

Dördüncü fəsil

Əkslik – cins hüdudunda daha böyük, bitmiş (tam) fərqlilikdir. Əksliyin xarakterizəsi. Əsas əkslik – bu və ya başqa xassənin olması və ya olmamasıdır. Zəiddiyyət və əkslik arasında, ziddiyyət və nəyinsə olmaması arasındakı münasibət. İki əks xassədən biri hər zaman müsbət xassənin olmamasıdır, ancaq hər cür yoxluq əkslik yaratmır (çünki yoxluq, olmamaq tam və qismən olur).....210

Beşinci fəsil

Bir tərəfdən bərabər, o biri tərəfdən böyük və kiçik arasındakı münasibət əslən – bir qarşıqoymadır. İnkər kimi bərabərlik ona qarşı qoyulan böyük və kiçikliyin eyni zamanda və birlikdə olmamasıdır. Bərabərliyin (adı olmayan) analoqu kəmiyyətdən fərqli sahələrdə – cins hüdudunda iki kənar üzv aralığında olan və onlara qarşı qoyulandır.....212

Altıncı fəsil

Tək və çox. Çox (böyük) kimi, ölçülən kəmiyyət (yəni ədəd) kimi aza (kiçiyə) – ölçü kimi təkə qarşı qoyulur. İki çox kimi (ikinci halda) və az kimi (birinci halda). Ölçü və ölçülən qismində tək və çox özünməxsus əlaqədə olanlar kimi bir-birinə qarşı qoyulur.....214

Yeddinci fəsil

Aralıq mərhələ. Onun bir-birinə əks olan hüdudlar arasında olması. Hər bir aralıq mərhələ, hələqə onun sonuncu, artıq bir ümumi cinslə əhatə olunmadığı əksliklərdən yaranır; bu əksliklər fərqlərin əsas növüdür. Cinslə birləşmək vasitəsilə bu əsas əksliklərdən əks növ əlamətləri, əsas əksliklərin bir-biri ilə birləşməsindən isə – aralıq hələqənin növ fərqləri yaranır.....215

Səkkizinci fəsil

Növə görə fərqlər iki ayrı-ayrı növdə müxtəlif olan eyni bir cinsdə olur. Növə görə fərq əkslikdir; burada daha bölünməyən axırıncı növlər bir-birinə əks olurlar. Növlərin növə görə fərqlərinin öz cinsindən və başqa cinsin növlərindən irəli gəldiyini demək olmur.....217

Doqquzuncu fəsil

Erkək və diş cinslərinin nə üçün növ fərqləri olmadığı izah edilir (bu cinslər növdən fərqli olaraq şeyin məntiqi mahiyyəti ilə deyil, onun materiyası ilə bağlıdır).....218

Onuncu fəsil

Keçici (müvəqqəti) və daimi bir-birindən cinsə görə fərqlənirlər (məhv olmağa və davamlı olmağa qabillik onların özlərinə aid olan xüsusiyyətidir). Odur ki, ideyanı və fərdi şeyi eyni bir növə aid edən filosoflar yanılırlar; belə ki, ideyalar daimi, fərdi şeylər isə keçicidirlər.....219

ON BİRİNCİ KİTAB (K)

Birinci fəsil

III kitabın 2-ci və 3-cü fəsillərində şərh olunan Aporilərin birinci yeddisinin araşdırılması.....221

İkinci fəsil

III kitabın 4-6-cı fəsillərində şərh edilən başqa aporilərin araşdırılması.....223

Üçüncü fəsil

Fəlsəfənin predmeti – özlüyündə varlıq. Müxtəlif varlıqların bir əsas varlıq (yaxud tək) səviyyəsinə çatdırılması. Ayrı-ayrı əksliklərin əsas əkslik səviyyəsinə ucaldılması. Nə üçün əksliklərin bir elmin predmetini təşkil etməsinin izahı. Əksliklər arasındakı aralıq hələqə əsas müsbət əlamətin inkarıdır (olmamasıdır); yalnız ona görə ki, bu müsbət əlamət özünün məntiqi tamamlanma hüdudunda (sonuncu növ kimi) götürülür. Riyaziyyat abstraktlaşdırma (müərrədləşdirmə) yolu ilə alınan müxtəlif xassələri araşdırdığı kimi, fəlsəfə də varlığın təbiətində irəli gələn xassələri araşdırır.225

Dördüncü fəsil

Sübutun əsas başlanğıclarını birinci fəlsəfə gözdən keçirir. Riyaziyyat və təbiət haqqında təlim «müdrüklüyün» yalnız hissəsidir.....227

Beşinci fəsil

Ziddiyyət başlanğıcı (qanunu) – varlıq sahəsində ön həqiqisidir. Onu daha həqiqi başlanğıcdan çıxış etməklə sübut etmək olmaz, amma onun zəruriliyini göstərmək olar, belə ki, rəqib tərəflər onu öncədən müəyyən edən ilkin şərti qəbul edəcəklər. Ziddiyyət qanununun üç üsulla inkar edilməsinin mənasızlığının göstərilməsi. Heraklitin tezisində (düzgün qəbul edilərsə) özünün inkarı vardır. Əgər hər şey yalandırsa, onda onun haqqında fikir də yalandır.....227

Altıncı fəsil

Ziddiyyət qanununun inkar edilməsinin Protaqorun insan – bütün şeylərin ölçüsüdür tezisində yaxınlığı. Burada yaranan çətinliyin onu yaradan əsasın analizi ilə aradan qaldırılması. Heraklitin və Anaksagorun baxışlarının daxilən ziddiyyətli olması229

Yeddinci fəsil

VI kitabın I-ci fəslinin məzmununun şərhini232

Səkkizinci fəsil

Təsadüfi varlıq. O heç bir elmin predmeti deyil və yalnız sofistika üçün maraq doğurur (bununla bağlı olaraq Platon demişdir ki, sofistikanın predmeti – qeyri-varlıqdır). Təsadüfi olanın səbəbləri nizamdan və müəyyən-

likdən məhrumdur. Şərait. Əsl səbəblər təsadüfi səbəblərdən «birincidir (odur ki, ağıl və təbiət şəraitdən və özbaşnalıqdan birincidir)».....234

Doqquzuncu fəsil

Hərəkət – özlüyündə mümkün olanın gerçəkləşməsidir. O aktuallaşma prosesi davam etdikcə qalır. Hərəkətə başqası, bərabərlik və qeyri-varlıq kimi baxılmasına qarşı etiraz. Hərəkətin qeyri-müəyyənliyi özlüyündə mümkün olan obyektin tamamlanmamasının nəticəsidir. Hərəkət – hərəkət edən predmetin hərəkətdirici predmetin təsiri altında alınan xassəsidir: onların hər ikisində real gerçəkləşmə prosesi eyni, varlıqları isə müxtəlifdir.....236

Onuncu fəsil

Hüduzsuzun müxtəlif anlamları. Təbiətə hüduzsuzluğa malik olan hüduzsuzun olmadığı sübutunun xeyrinə olan dəlillər və hiss ilə qavranılan hüduzsuz cismin mövcud olmasının mümkünsüzlüyü. Kəmiyyətdə, hərəkətdə və zamanda olan hüduzsuzluqlar arasındakı fərq və əlaqə238

On birinci fəsil

Təsadüfi varlığın və öz təbiətində gözdən keçirilən varlığın dəyişməsi. Hər bir hərəkətin əsas momentləri. Aralarında hərəkətin baş verdiyi hüduzlu formaların hərəkətsizliyi. Öz özünə dəyişilən varlıqda dəyişilmə ya müsbət, bir-birinə əks olan xassələr arasında ya da bir-birinə zidd olan hallar, durumlar arasında baş verir. İkisi – yaranma və məhv olma – qeyri-varlığa aid olan və bununla da qeyri-təsadüfi varlıq sferasındakı hərəkətdən fərqlənən dəyişkənliklərin üç qismi.....240

On ikinci fəsil

Hərəkətin yalnız kəmiyyətə, keyfiyyətə və yerə münasibətdə qəbul olunması. Hərəkətə nə özlüyündə mahiyyət kimi heç nəyin, heç bir münasibətin (münasibət iki əlaqələnmişdən yalnız biri dəyişildikdə də dəyişilir), nə fəal təsir yaxud passiv dəyişkənliyin (hərəkətin hərəkəti mümkün deyil) əks olmadığını sübutu. Kəmiyyətə dəyişilmə kəmiyyətin mahiyyətinin deyil, yalnız onun halının dəyişməsidir. Hərəkətsiz, yanaşı və aramsız olanın tərifini...242

ON İKİNCİ KİTAB (Δ)

Birinci fəsil

Mahiyyətdə tərkib elementlərinin və hərəkətverici səbəblərin tapılması – önəmli olması. Mahiyyətin üç qismi: ikisi – hissələrlə qavranılan (keçici və daimi), üçüncüsü isə – hərəkətsiz. Hissələrlə qavranılan mahiyyətlərin məruz qaldığı dəyişkənliklər substartın olmasını tələb edir.....245

İkinci fəsil

Dəyişkənliyin dörd qismi (keyfiyyətə, kəmiyyətə, yerə və mahiyyətə münasibətdə – yaranma və məhv olma); bu dəyişkənliklərin hər birində substratın əks hala keçməsi qabiliyyətinə malik olması. İmkanda mövcud olandan yaranma və Anaksagorun (tək haqqında), Empedokl və Anaksimandrin (qarıışıq haqqında) və Heraklitin (materiya haqqında) təlimləri.....246

başlangıclar qrupunun qəbul edilməsi dünyadüzənin qanəedici mənərəsini vermir.....260

ON ÜÇÜNCÜ KİTAB (M)

Birinci fəsil

Hərəksiz və əbədi mahiyyətin mövcudluğu haqqında məsələnin müzakirəsi ilə bəli bəzi problemlərin təsviri: belə mahiyyətlər kimi riyazi predmetlər və ideyalar irəli sürülür ki, onlara baxmaq və eləcə də ədədlərdə və ideyalar şəylərin başlangıclarını görmək olar ya olmaz məsələsini araşdırmağın zəruriliyi.....263

İkinci fəsil

Riyazi predmetlərin xüsusi predmetlər kimi hiss ilə qavranılan şeylərdə ola bilmədiyinin yaxud onların bu şeylərdən kənarında ayrıca predmetlər olmadığının sübutu.....264

Üçüncü fəsil

Riyazi elmlərin predmeti hiss ilə qavranılan şeylərdə zəruri momentləri riyaziyyatla da öyrənilən hansısa bir tərəfin ayrılmasına uyğun dərəcədə müəyyən edilir. Gözdən keçirilən xassə nə qədər sadə olarsa, onu öyrənən elm bir o qədər dəqiq olar, ona görə də hesabın və həndəsənin metodu – daha mükəmməldir. Riyaziyyatın materialının ahəngli olması və müəyyənliliyi onun şeylərdə təzahür edən səbəb kimi gözəlliyi nəzərə aldığı təsdiq edir.....267

Dördüncü fəsil

İdeyalar nəzəriyyəsinin müəlliflərinin ona verdiyi ilk formulasında olduğu halında analizi. Onun yaranmasına təsir edən fəlsəfi təlimlərin – Heraklitin şeylərin əbədi axması haqqında təlimin, Sokratın ümumi müəyyənliliklər axtarmasının göstərilməsi. İdeyalar nəzəriyyəsinin müəlliflərinin Sokratdan əsas fərqi. Onların təlimlərinin ələhinə dəlillərin genişlənməsi.....269

Beşinci fəsil

İdeyalar nəzəriyyəsinə qarşı olan dəlillərin şərhinin sonu.....271

Altıncı fəsil

Müstəqil mahiyyətlər və şeylərin ilk başlangıcları kimi ədədlər nəzəriyyəsinin ilkin araşdırılması. Müəyyənləşdirilir ki, bu başlangıclar ya ədədlər ola, və ya müxtəlif birlərdən yaxud eyni birlərdən yarana bilər, ya da birləri yalnız hər bir ayrıca ədəd daxilində eyni, müxtəlif ədədlərdə isə müxtəlif ola bilər. Bəzi filosoflar bu ədədləri hiss ilə qavranılan şeylərdən ayırır, bəziləri isə onlara yerləşdirir.....273

Yeddinci fəsil

Öncəki fəsildə göstərilmiş üç mövqənin tənqidi: 1) əgər ədədlərdə bütün birlər eynidirlərsə, onda yalnız təkcə riyazi ədəd qalır və ideyaların mövcud olması imkanı aradan qalxmış olur; 2) əgər birlərdən heç biri başqa bir ilə eyni deyilsə, onda riyazi ədədlərin mövcud olma imkanı nəinki aradan qalxmış olur, həm də ideal ədəd üçün Platonun müəyyənləşdirdiyi əsas xassələrlə ziddiyyət yaranır və çoxlu mənasızlıqlar irəli gəlir; 3) qəbul olunmaz, qeyri-münasib nəticələr sırasına yalnız müxtəlif ədədlərdə olan birlərin müxtəlif olduğunun qəbul edilməsi də daxildir.....274

Üçüncü fəsil

Bir yaranma çərçivəsində elementlərin davamlı xarakteri. Yaranışın dörd tipi (onlardan ikisi – əsasdır: süni yola (sənətlə) və təbiətin təsiri ilə) və onların səbəbləri.....247

Dördüncü fəsil

Müxtəlif varlıqlar üçün səbəblər və başlangıclar müxtəlifdir (varlığın müxtəlif cinslərinin bir-birinə münəcər edilməsinin mümkün olmaması). Bu başlangıcların eyniyyətindən yalnız şərti danışmaq olar: onlar analogiya üzrə bir neçə (üç) qrupa bölünə bilər (elementlər kimi forma, formanın olmaması və materiya fərqləndirilir).....248

Beşinci fəsil

Başlangıcların eyniyyəti və ya müxtəlifliyi haqqında məsələnin araşdırılmasının davamı. Mahiyyətlərin başlangıcları ümumi başlangıclar kimi. Analogiya üzrə başlangıcların eyniyyəti, onlardan bəziləri gerçəklikdə varlıqla, bəziləri imkanda olan varlıqla bağlıdır. Fərdi şeylərdə başlangıcların təkcə müxtəlif cinslər üçün yox, həm də eyni bir növ daxilində müxtəlif olmasının səbəbinin izahı.....249

Altıncı fəsil

Əbədi hərəksiz mahiyyət. Həqiqiliyi fəaliyyətində və materiyadan məhrum olan mahiyyətin mövcud olmasının sübutu. Əvvəlki filosofların əbədi fəal başlangıca can atmasının nəticələri. Kainatda əsas daimi hərəksiz: biri-daimiliyin qaynağı kimi, biri-hər cür dəyişkənliyin mənbəyi kimi qəbul olanmasının zəruriliyi.....251

Yeddinci fəsil

Əsas aktual hərəksiz səbəbi – varlığı ali dəyər olan, hərəksiz və heç nəyə məruz qalmayan əbədi başlangıç: xalis təfəkkürün fəaliyyəti; burada əbədi zəka özü özünü düşünür. Ali xeyir başqa ilkin başlangıcların (pifaqorçuların və Spevsippin hesab etdikləri kimi) deyil, özünün ali mükəmməlliyində hiss ilə qavranılan şeylərdən ayrılmış, heç bir məkan kəmiyyəti olmayan və heç nəyə məruz qalmayan başlangıçdır.....253

Səkkizinci fəsil

Əbədi hərəksiz mahiyyətlər planetlərin daimi və aramsız hərəksizlərində olduğu qədərdir. Evdoksun və Kallipin ulduzların hərəksizini müəyyən edən sferaların vəziyyəti haqqında nəzəriyyələrinin şərhı. Aristotelin bu nəzəriyyələrə əlavəsi. Kainatı və ilk hərəksizvericini ehtiva edən göyün vəhdəti. Əski insanların ulduzlar – tanrılar Kainatın əbədi başlangıclarından asılı olduğu inancını obrazlarda gizlədirilər haqqında rəvayətləri.....255

Doqquzuncu fəsil

Ali zəka, onun təbiəti.....258

Onuncu fəsil

Xeyrin dünyada hökmranlığının xarakteri (Kainatın müxtəlif şeylərində onun gerçəkləşməsinin bir araya sığmaması və qeyri-bərabərliyi). Kainat üçün başqa başlangıcların göstərilməsinə canatımla bağlı yaranan çətinliklər. Xeyir haqqında hərəksizverici səbəb kimi Empedoklun və Anakaşqorun təlimindən irəli gələn çətinliklər. Birinci hərəksizverici yerinə dünyanın dağınıq

Səkkizinci fəsil

Ədədlərin və onların təşkil edən birlərin müxtəlifliyi nəzəriyyəsinin tənqidinin başa çatması. Spevsippin, Ksenokratın və pifaqorçuların şeylərin ilk başlanğıcı kimi ədədlər haqqında təlimlərinin tənqidi. Ədədlərin müstəqil mövcudluğunun qəbul edilməsi ilə yaranan çətinliklər (onların arasındakı əlaqəni onlar üçün göstərilən maddi başlanğıc – qeyri-müəyyən cüt yaxud iki ilə yetərinə müəyyən etmək mümkün deyil; birinci onluq daxilində ədədin nə sonsuzluğunu, nə məhdudluğunu qəbul etmək mümkün deyil).....275

Doqquzuncu fəsil

Ədədlərin müstəqil varlığı fərz edildikdə yaranan çətinliklərin araşdırılmasının başa çatması: platonçuların göstərdikləri başlanğıclardan ədədlərin ardınca məkan kəmiyyətləri hasil etmək olmaz; ədədi təkdən və çoxdan almaq yetərli olmaz. Müstəqil mövcudluqlar kimi ədədlər və məkan kəmiyyətləri nəzəriyyələrinin tənqidinin ümumi yekunu. Yeni məsələnin: mahiyyətlərin hissi ilə qavranılan şeylərdən fərqləndiyini qəbul edən mütəfəkkirlərin mahiyyətlərin birinci başlanğıclarına və səbəblərinə necə baxdıqlarının müzakirəsi.....283

Onuncu fəsil

Mahiyyətlərin (həm hissələrlə qavranılanlar, həm də qavranılmayanlar) özlərində başlanğıclar daşması, həm birinci başlanğıcların təkəliyinin, həm onların bir ümumi kimi mövcud olduğunun qəbul edilməsində yaranan çətinliklər məsələsinin araşdırılması. Başlanğıclara təkələr kimi baxılması ilə bağlı olan çətinliyin kökü və onun aradan qaldırılması.....287

ON DÖRDÜNCÜ KİTAB (N)

Birinci fəsil

Əbədi mahiyyətlərin ilk başlanğıcları haqqında məsələnin ideyalar – ədədlər nəzəriyyəsinin tərəfdarlarında baxılan halında araşdırılmasının davamı. Bu platonçuların irəli sürdüyü əksliklər sayəsində birinci başlanğıcı tapmışın mümkünsüzlüyünün sübutu. Platon məktəbinin irəli sürdüyü iki əkslikdən birinin – ali təkin tənqidi. Qeyri-müəyyən ikinin – ikinci ali başlanğıcın əsassız olduğunun sübutu.....289

İkinci fəsil

Qeyri-müəyyən ikinin tənqidi araşdırılmasının davamı (əbədi şeylər elementlərdən təşkil olunma bilməz: elementlər – şeylərin materiyasıdır, materiyası olan isə mövcud ola bilməz; platonçuların qeyri-varlığı – yalan varlıq anlamında – varlığın çoxluğunu izah etmək üçün irəli çəkməsi əsassızdır). Çoxluğun irəli sürülməsi ilə bağlı yaranan çətinliklər.....291

Üçüncü fəsil

Ədədlərin müstəqil mövcudluqlar olması haqqında məsələnin araşdırılması. Bu məsələyə Platonun və pifaqorçuların yanaşması. Riyazi qaydaları hiss ilə qavranılan şeylərə tətbiq edən Spevsippin nəzəriyyəsinin tənqidi. «İdeal» riyazi kəmiyyətləri əsas ədədlərdən hasil edən (konkret şeyləri əsaslandırmaq üçün) Ksenokratın tənqidi. Ədədlərin iki qismini qəbul edərkən

(Platon) riyazi ədədlərin mənşəinə yetərli izah verməyin mümkünsüz olması. Əbədi ədədlərin mənşəi haqqında məsələnin özünün əsassız olması.....295

Dördüncü fəsil

Göstərilir ki, platonçular ədədlərin yarandığını qəbul edirlər, amma onların xalis nəzəri deduksiyanı vermirlər. Başlanğıc və xeyir arasında bağlılıq. Xeyirə sonrakı inkişafın nəticəsi kimi baxılmasının tənqidi. Xeyirin dünyanın ilk başlanğıcı olması rəyinin şərhli. Xeyirin təklə eyniləşdirilməsi, ədədlərin ideyalar sayılması və şeylərin əsasında əks başlanğıcların (xeyirlə yanaşı şərin də) qoyulması ilə o rəydən çıxan mənasızlıqlar.....298

Bəşinci fəsil

Ədədlərin Spevsipp tərəfindən irəli sürülən nizamlığının yanlış olduğunun sübutu. Ədədlərin başlanğıcına aid olan düşüncədə «nədənsə ibarət olmanın» mənalandırılmasının mühüm olması. Bu məsələyə müxtəlif yanaşmaların: başlanğıcların qarışması, onların bir-birinə qoşulması, tərkib elementlərindən yaranması, əks başlanğıcdan hasil edilməsinin rədd edilməsi. Ədədlərin başqa şeylərin hədudlarını, onların mahiyyətini, onların səbəblərindən hansısa birini təşkil etmədiyi nəticəsi.....300

Altıncı fəsil

Şeylərin tək ədədlər yaxud ədədlərin daha sadə kombinasiyası səviyyəsinə qaldırılmasının şeylər üçün nə əhəmiyyəti var? Qarışmaq vasitəsilə alınan şeylər üçün bu və ya başqa müəyyən ədəd deyil, ədədlərin nisbətləri önəmlidir. Ədədlərin şeylərin səbəbləri qəbul edilməsindən irəli gələn müxtəlif mənasız nəticələr. Şeylərin müəyyən ədədlərlə bağlılığının təsadüfi xarakterdə olmasının qeyd edilməsi. «İdeal» ədədlərin bu dünyadakı musiqi və başqa riyazi nisbətləri izah edə bilməməsi: bu nisbətlər hiss ilə qavranılan şeylərdən ayrılmazdır.....302

Qeydlər	305
Adlar göstəricisi	355
Mövzu göstəricisi	356

**ARİSTOTEL
METAFİZİKA**

(Çevirəni: A.İ.Tağıyev)

Bakı – Mütərcim – 2008

Nəşriyyatın direktoru: **T.Cəfərov**
Nəşriyyat redaktoru: **Ə.Ağamirzəyev**
Kompüter tərtibatı: **M.Qaraxanova**

Çapa imzalanıb: 23.06.08
Format: 60x84 1/16. Qarnitur: Times.
Ofset kağızı: əla növ. Həcmi: 24 s.ç.v. Tiraj: 200.
Sifariş № 76. Qiyməti müqavilə ilə.

“Mütərcim” Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi
Bakı, Rəsul Rza küç., 125
Tel./faks: 596 21 44
e-mail: *mutarjim@mail.ru*