

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (MANTIK) ANABİLİM DALI

ŞEMSU'D-DİN MUHAMMED B. EŞREF ES-SEMERKANDİ'NİN
ḲİSTĀSU'L-EFKĀR fī TAḤKİKİ'L-ESRĀR ADLI ESERİNİN
TAHKİKİ, TERCÜMESİ VE DEĞERLENDİRMESİ

I. CİLT: TAHKİK

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
NECMETTİN PEHLİVAN

DANIŞMAN
PROF. DR. İSMAİL KÖZ

ANKARA 2010

الإهداء إلى الأستاذ الدكتور عبد القدوس بنگول

فهرس المحتويات

VIII.....	مقدمة الحقق
XI.....	رموز التحقيق
XII.....	نموزج المخطوطات المستعملة في التحقيق
3.....	المقدمة
3.....	الفصل الأول في ماهية المنطق ووجه الحاجة إليه
9.....	الفصل الثاني في موضوع المنطق
14.....	المقالة الأولى في اكتساب التصورات
14.....	الأول في دلالة الألفاظ
16.....	تذنيب
23.....	الفصل الثاني في الكلي والجزئي
25.....	تنبيه
27.....	الفصل الثالث في الماهية وأجزائها
30.....	الفصل الرابع في تقسيم الكليات وما يتعلق بهما
35.....	الفصل الخامس في الجنس
40.....	الفصل السادس في النوع
42.....	الفصل السابع في الفصل
45.....	تذنيب
46.....	الفصل الثامن في الخاصة
47.....	الفصل التاسع في العرض العام
48.....	تنبيه
48.....	خاتمة

49.....	الفصل العاشر في المقاصد وهو الكلام في الحدود والرسوم ولوائحها
55.....	تنبيه
57.....	تنبيه
58.....	خاتمة
60.....	المقالة الثانية في اكتساب التصديقات
60.....	الباب الأول في أقسام القضايا وأجزائها وأحكامها
60.....	الفصل الأول في أقسام القضية
62.....	الفصل الثاني في أجزاء القضية
66.....	الفصل الثالث في الخصوص والإهمال والحصص
73.....	خاتمة
74.....	الفصل الرابع في العدول والتحصيل
77.....	خاتمة
77.....	الفصل الخامس في الجهة
83.....	تنبيه
87.....	الفصل السادس في وحدة القضية وتعددتها
88.....	الفصل السابع في التناقض
93.....	تنبيه
94.....	الفصل الثامن في العكس المستوي وما يتعلق به
94.....	
99.....	تنبيه
101	خاتمة
103	الفصل التاسع في عكس النقيض
112	الفصل العاشر في الشرطية وأجزائها وجزئياتها
125	تنبيه
125	خاتمة

126	الفصل الحادي عشر في تلازم الشرطيات وتعاندها
129	تذنيب
130	خاتمة
131	<الباب الثاني> المقصد الثاني في القياس
131	الفصل الأول في تعريفه
136	خاتمة
138	الفصل الثاني في أقسام القياس
138	الأول الاقتراحي
139	القسم الأول في القياسات الحملية
139	البحث الأول في المقدمات
141	البحث الثاني: في شرائط إنتاج الأشكال الأربعة بحسب كمية المقدمات وكيفيتها.
149	تنبيه
	البحث الثالث : في شرائط الإنتاج بحسب جهة المقدمات وبيان جهة النتيجة في المختلطات
149	
160	تنبيه
163	تنبيه
165	تتمة
167	خاتمة
168	القسم الثاني في الأقيسة الشرطية الاقتراعية
169	القسم الأول ما يتركب من المتصلتين
180	القسم الثاني ما يتركب من المنفصلتين
189	القسم الثالث ما يتركب من الحملية والمتصلة
193	القسم الرابع ما يتركب من الحملية والمنفصلة.
198	تنبيه
199	القسم الخامس فيما يتركب من المتصلة والمنفصلة.

200	تنبيه
204	تتممة
209	تنبيه
209	تذنب
210	خاتمة
211	القسم الثاني من القياس هو القياس الاستثنائي
213	تنبيه
213	خاتمة
213	فصل في توابع القياس
213	الأول كل قياس فيه مقدمتان لا أزيد ولا أنقص
214	الثاني في قبال الخلف
215	الثالث في اكتساب المقدمات
215	الرابع في التحليل
216	الخامس الاستقراء
216	السادس التمثيل
217	السابع في البرهان
220	تنبيه
221	خاتمة
222	الثامن في أجزاء العلوم
224	التاسع في تداخل العلوم وتناسبها وتباينها وهي تتعلق بتدخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها
225	العاشر الحد لا يكتسب بالبرهان
227	الحادي عشر في المطالب
229	الثاني عشر في البحث والمناظرة
229	الأول في تمهيد البحث وآدبه
229	المقدمة في أقسام العلوم وكيفية البحث فيها

230	المسلك الأول في ترتيب البحث وتوجيه الأسئلة والأجوبة.....
235	تنبيه.....
237	المسلك الثاني في أجزاء البحث ومراعاتها عن الخبط.....
239	تنبيهات.....
242	خاتمة.....
244	القسم الثاني في الغلط وأسبابه.....
262	فهرست الأعلام.....
262	فهرست أسماء الكتب.....
263	فهرست مصطلحات وتعبيرات السمرقندي المنطقية.....

ÖNSÖZ

Van Ess bir makalesinde İslâm dünyasında Arapça ve Farsça olan iki milyon elyazması eserin bulunduğunu; 500.000’den fazlasının sadece İstanbul kütüphanelerinde olduğunu ve nihayet iki milyon elyazmasından sadece yüzde altı veya yedisinin basılmış ve bilinmekte olduğunu söylemektedir. Van Ess’in bu tespitleri genel olarak ve ülkemiz açısından, bilimsel çalışmalarımızda devasa bir imkân alanına sahip olduğumuzu işaret etmesi bakımından sevindiricidir. Diğer taraftan bu imkân alanının sadece çok çok küçük bir kısmının kütüphanelerin karanlık odalarından dışarı çıktığını, kıyası kabil olmayan büyük bir kısmının ise bir şeyler üretme iştiafında olan bilim insanlarını beklediğini işaret etmesi bakımından da üzücüdür. Hemen ifade edelim ki, bu imkân alanının tamamının orijinal olduğu, ne aranırsa cevabının burada bulunacağı iddia edilmemektedir; burada söz konusu olan bu kültürü ortaya çıkaran bilim insanlarının itibarlarının, yine bilimsel nitelikteki çalışmalarla iadesidir. Bu itibar iadesi, onların çalışmalarını, buna bağılı olarak fikirlerini bilim insanlarının tartışma ortamına sokarak mümkün olacaktır. Bu da ancak onların eserlerini tahkik ve tercüme ile gerçekleşecektir. Doktora tez konumuzu oluşturan Şemsu’d-Dîn es-Semerkandî’nin *Kıstâsu’l-Efkâr fî Tahkîki’l-Esrâr* adlı eseri de kütüphanelerimizde yazma olarak bulunmaktaydı. Sadece mantığa hasredilmiş olan bu eseri biz, tahkik, tercüme ve değerlendirme ile günümüz tartışma ortamına dâhil etmeye çalıştık. Fakat hemen ifade etmeli ki, daha önce sayın hocam Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl, Semerkandî’nin *Kıstas*’ını birincisi *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*’nde “Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandi (ö. 1302) ve Kıstasu’l-Efkâr’ı” ve ikincisi de *Felsefe Dünyası*’nda “Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandi (ö. 1302)’nin Kıstas’ında Kıyas Teorisi” adı ile yayınladığı iki makalesiyle tefekkür dünyamıza tanıtmıştır. Esasen bu tezin hareket noktasını da hocamızın bu iki önemli çalışması oluşturmaktadır. Bu nedenle biz, çalışmamızın tahkikini hocamıza ithaf etmeyi manevi bir borç olarak telakki ediyoruz.

Çalışmamızın üçüncü aşaması olan değerlendirme, her ne kadar *Semerkandî’nin Mantık Anlayışı* yönünde evrilse de, teze dâhil olan tahkik ve terüme aşaması, tezimizin

kapsamının ve amacının bu evrilmeden daha genel olduğunun bir işareti sayılmalıdır. Tahkik ve tercümenin amacı, başta çalışma konumuz olan eser olmak üzere otorite olarak veya eleştiri noktası olarak atıfta bulunduğu çalışmaların tuttuğu yerleri araştırmacının önüne koyarak onlara yeni şeylere ulaşma imkânı sağlamaktır. Ayrıca metin, ait olduğu dönemin entelektüel düzeyi ve tartışma alanları konusunda da okuyucunun önünde duracaktır. Bizim şahsi sevincimiz, bu metni araştırmacıların hizmetine sunarak İslâm hikmetine küçük bir katkı yapmış olmasıdır.

Değerlendirme aşamasının giriş kısmında tahkik çalışmamız hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir. Ancak yine de burada kısaca bazı noktalara değinmek istiyoruz: Tahkik çalışmamızı beş nüshaya daynarak yaptık. Bu beş nüshanın dışında ülkemiz kütüphanelerinde başka nüshalar bulunsa da, onları çeşitli sebeplerden dolayı elde edemedik. Bu beş nüshayla yetinmemizin sebebi ise, aralarında birbirlerini nakzedek büyük farklılıkların olmamasıdır. Hatta bu da tahkik esnasında metne müdahalemizi ortadan kaldırdı. Tahkikte aşağıdaki sayfadaki rumuzları kullandık. Kullandığımız beş nüshanın varak sonlarını metnin içinde verdik. Elden geldiğince metinde noktalama işaretlerini kullandık. Konuların değişmesine, itiraz noktalarına göre kolay anlaşılması için metni paragraflandırdık. Müellifimizin atıflarının kaynaklarını bulmaya çalıştık. Bunu tamamıyla olmasa bile büyük oranda gerçekleştirdik. Tercüme ile eş-güdümü sağlamak için paragraflara numara verdik. Her hangi bir konuya ulaşımı sağlamak için satır numarası da verdik. Bütün titizliğimize rağmen hataların ve eksikliklerin tarafımıza ait olduğunu hemen ifade edelim.

Üç aşamalı çalışmamız oldukça yorucu, fakat hiç şüphesiz sonucu düşünüldüğünde yorgunluğu sevince tahvil edilebilecek bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıktı. Çalışmam esnasında farklı açılardan yardımlarını gördüğüm hocalarımı, arkadaşlarımı ve bazı kurumları burada özellikle zikretmek istiyorum. İlerleyen yaşına rağmen doktora döneminde bize ders verme lütfunda bulunan ve yaptığımız istişarede, arz ettiğimiz üç konudan en uygununun, tefekkür dünyamıza katkısının daha doğrudan olacağı gerekçesiyle Semerkandî'nin *Kıstâs*'ının çalışılmasının olacağını söyleyerek bize cesaret veren sayın hocam Prof. Dr. Necati ÖNER'e; böylesine onurlu bir görevi tarafıma tevdi eden, çalışmamın her aşamasında yardımlarını ve cesaretlendirmelerini yanımda bulduğum danışman hocam sayın Prof. Dr. İsmail KÖZ'e; bazı tashihlerde bulunan ve odasını benimle paylaşarak kesintisiz çalışma

ortamı sağlayan sayın hocam Prof. Dr. M. Tahir YAREN'e; tez izleme kurulunda bulunarak her türlü kolaylığı sağlayan hocalarım Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM ve Prof. Dr. Hasan KURT'a; tezimi okuma lutfunda bulunan ve tespit ve tashihlerinden müstefid olduğum hocam sayın Prof. Dr. Celal TÜRER'e; çalışmamın her aşamasında her türlü yardım talebime sabır ve özveri ile cevap veren arkadaşım Ar. Gör. Ahmet YILDIZ'a; Arapça metni kendisine okuduğum ve bu vesileyle tashihlerinden ziyadesiyle müstefid olduğum arkadaşım Ercan AYGÜN'e; gerek tahkik, gerekse de tercüme esnasında yardım taleplerimi hiçbir zaman geri çevirmeyen Dr. Zekeriya YILMAZ ve Süleyman BAYBARA hocalarıma; öğrenci evinin bütün sıkıntılarını ve güzelliklerini paylaştığım ve kendisiyle *Kitābu'n-Necāf*ı okuduğum arkadaşım Yrd. Doç. Dr. İsmail HANOĞLU'na; çalışmam için gerekli yazma eserlerin ivedilikle temini konusunda yardımcı olan Fakültemiz kütüphanesi müdürü ve çalışanlarına, özellikle Mustafa ARSLAN'a, Süleymaniye kütüphanesi emekli müdürü Nevzat KAYA ve mevcut müdürü Emir EŞ beye ve Manisa İl Halk Kütüphanesi müdürü ve çalışanlarına; teknik desteklerinden dolayı Muhammed Ali AĞILKAYA ve Ali Erdem ÖZEL arkadaşlarıma; ve nihayet bütün tahsil hayatımın örneği, rehberi Yahya DOĞAN'a teşekkürü keyifli bir görev biliyorum.

Necmettin Pehlivan

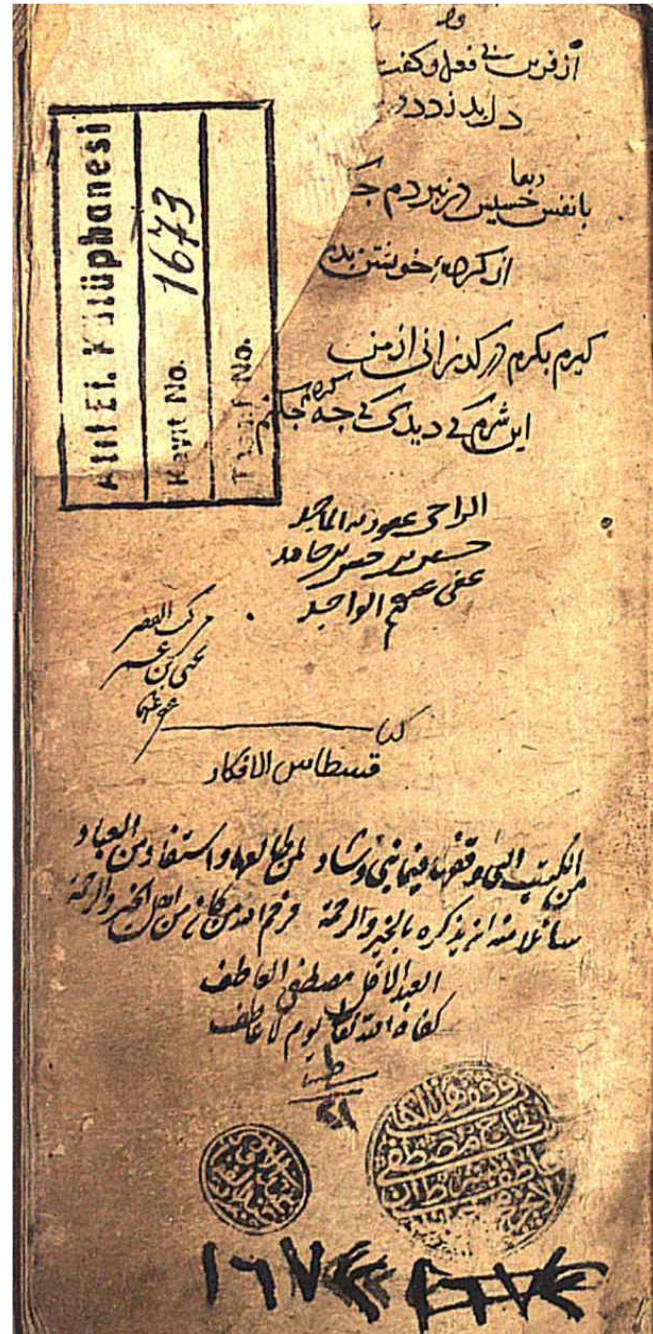
31 Aralık 2010

Beşevler/Ankara

رموز التحقيق

- (1) #: القراءة المشيرة إلى العبارة المصححة على السطر أو الطرف (أي جانب الصفحة).
- (2) +: زائد
- (3) -: ناقص
- (4) <>: تقديم و تأخير
- (5) «: مكرر
- (6) ±: القراءة المشيرة إلى الترجيح للعبارة الغير المشطوب على السطر أو الطرف (أي جانب الصفحة).
- (7) <...>-: القراءة المشيرة إلى العبارة المخرجة من النص بالشطب عليها.
- (8) <...>+: القراءة المشيرة إلى العبارة المشطوبة عليها إلا أنها من النص.
- (9) (...): القراءة المشيرة إلى العبارة المحمية من النص تماما.
- (10) ↔: القراءة المشيرة إلى ترجيح عبارة من قبل الناسخ عوضا عن العبارة المصنف.
- (11) <...>: القراءة المشيرة إلى إضافة من المحقق.
- (12) أ: مخطوطة آياسوفيا.
- (13) ط: مخطوطة أحمد ثالث، طوپكابي سراى.
- (14) م: مخطوطة مانيسا.
- (15) ع2: مخطوطة عطف أفندي 1674.
- (16) ع1: مخطوطة عطف أفندي 1673.

نموذج المخطوطات المستعملة في التحقيق



Atıf Efendi: 1673, 1a Varağı

(ع1) عاطف أفندي: 1673، ظهر الورقة الأولى، ع1.

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي تجتري العقول في ادراك
 موته واعترف الله بكل الوصية وشهدت
 الحوادث كلها وحبب اذليته والسلام على
 ذوى النفس القدسية والشيم المضية
 خصوصا خير البرية وملك الآيات الملية
 محمد وآله واصحابه الطاهرة **وبعد**
 فهذا الكتاب جامع لقوانين المنطق وادب
 جلاله وافيه واجلها من مقام العلماء
 المتقدمين والفضلاء الماخرون شجوة
 بنادات شرفه واعراض غرسه مشرا الي
 مواضع الخلاف ومعيّن لما هو اجري القبول
 ولا جتراف فالمرجوة من بلكه حجة الانصاف
 وتبعد عن طريق الاعتساف ان يعرض دقا
 ويامل في حقايقها وان لا يميل الى جانب
 ولا يرفض جانب الحق تقلدا والافانته
 مني ومنه وكفى به عليما ومعه قسطاس
 لا يظلم به في تحقيق الاسرار وهو مشرب على
 مقننه ومقالين الاولى في الصغر
 والثانية في الصدقات اما المقدمة
 فقربا فصلان الاول في مامية المنطوق ووجه

Atıf Efendi: 1673, 1b Varağı

(ع1) عاطف أفندي: 1673، الورقة الأولى، 1 ب.

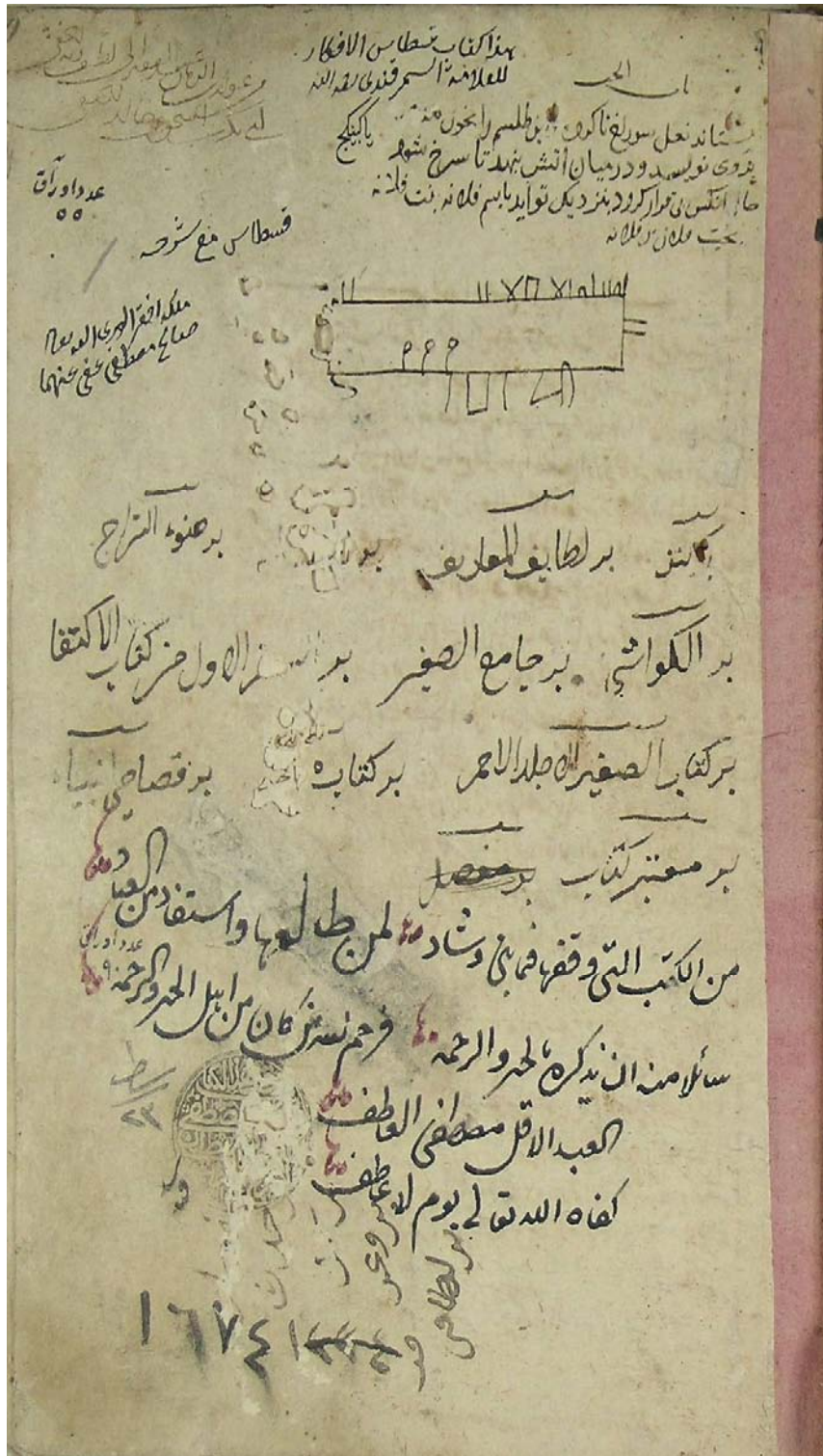
والأقوة بالله العلي العظيم وبفرا آخر
 ما أمكننا في هذا الأوان من المباحث
 المنطقية والجدرلة مع استعجال العلب
 واستعجاب الفكر بتحصيل علوم
 أخرى ونرجو أن مهملنا الرمان إلى نظم
 باقى أقسامه وبصاحبنا الموفق
 من الله تعالى في إمامه أنه خير موفق
 ومعين ولجهد الله رب العالمين وصلى الله
 على محمد وآله وسلم

فرع من بهمة بعون الله
 وحسن توفيقه الداعي الخاتمة
 المسلمين بالخير محمد بن
 كمال المحمدي في ليلة الأجل
 السادس من شهر ربيع الأول
 ذي القعدة سنة ١٢٠٥
 وبسم الله أسألك اللهم
 القبول وعلمه التوكل والإجابة



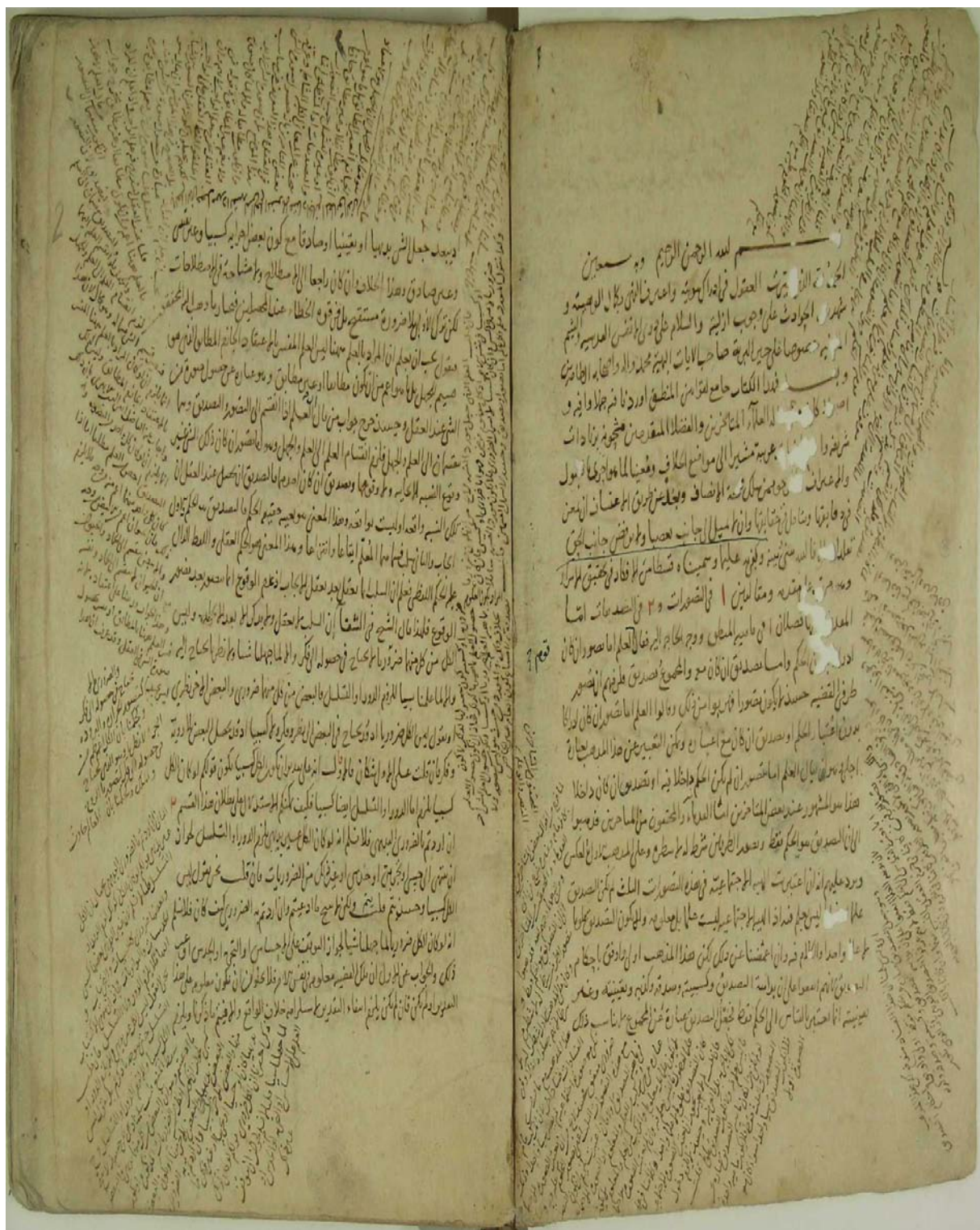
Atıf Efendi: 1673, 193a Varağı

(ع1) عاطف أفندي: 1673، الورقة الأخيرة، 193 ع.



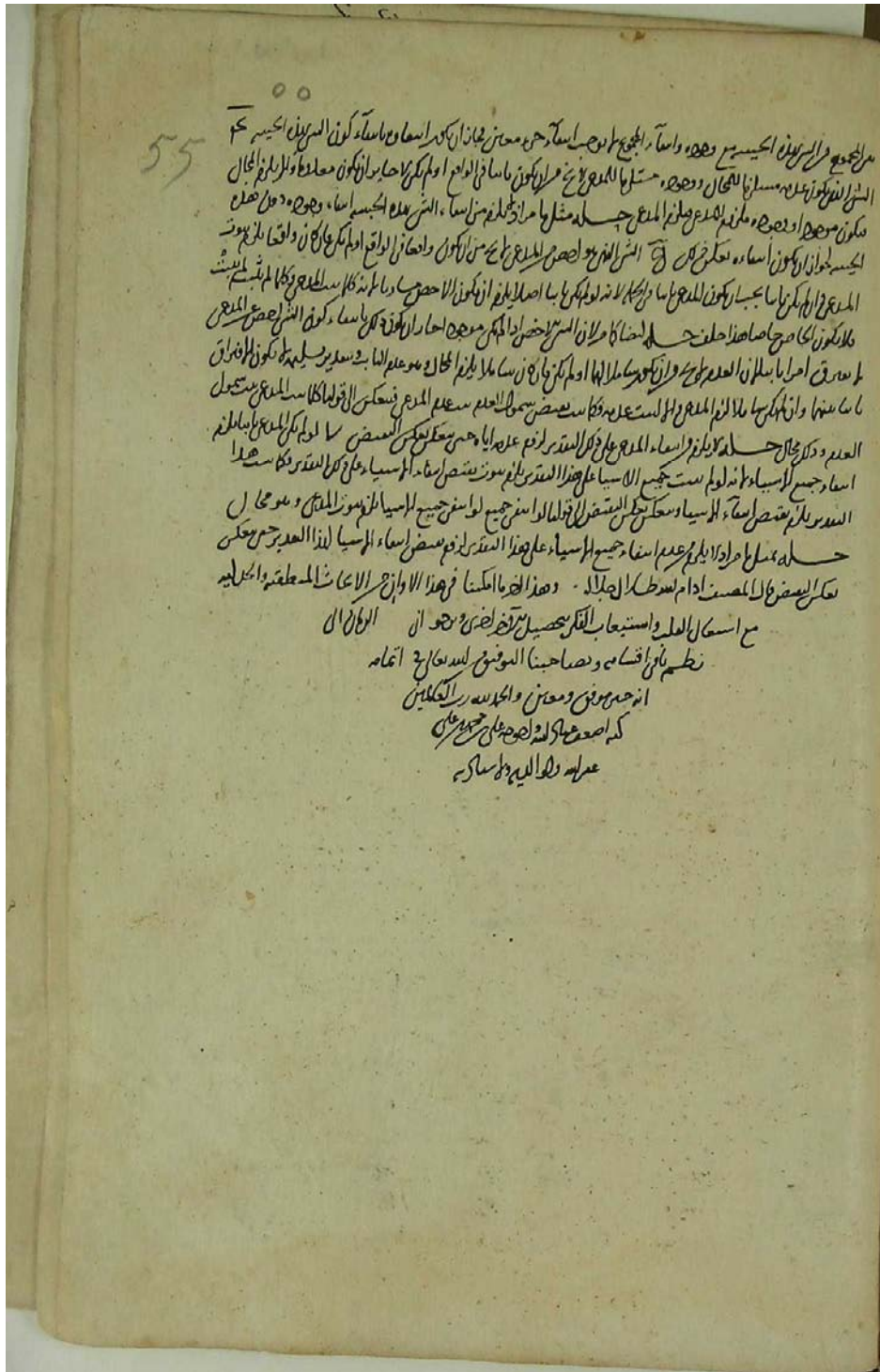
Atif Efendi: 1674, 1a Varağı

(ع2) عاطف أفندي: 1674، ظهر الورقة الأولى، 1ء.



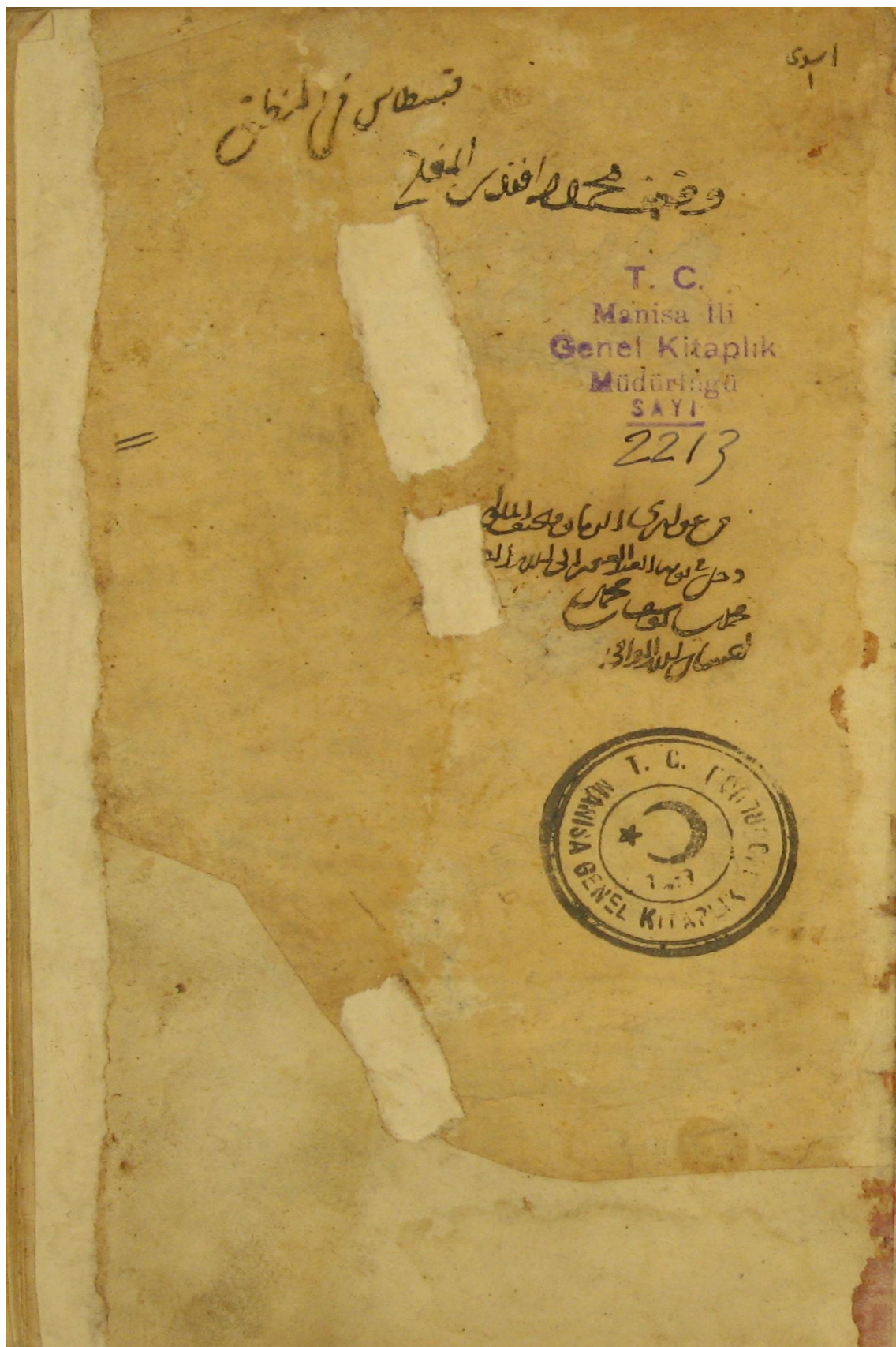
Atıf Efendi:1674, 1b-2a Varağı

(ع2) عاطف أفندي: 1674 ، الورقة الأولى، 1ب-2 ع.



Atıf Efendi: 1674, 55a Varağı.

(ع2) عاطف أفندي: 1673، الورقة الأخيرة، 55 ع.



Manisa: 2213, 1a Varağı

(م) مانيسا: 2213، ظهر الورقة الأولى، 1ء.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذي محترف العقول في ادراك مكنونه واعرفنا انفسنا بكمال الوهيتة
وسمنا في كوارث على وجود دليلة والسلام على ذوي الانفس القدسية والشمس
المرضية خصوصا على خير البرية صاحب الانوار المسمومة محمد وآله واصحابه الطامنين
وبعد فهذا الكلام جامع لقوانين المطبق او ردافه جملا وافنة واصولا كافية
من مقال العلماء المتدبرين والفضلاء المتأخرين مستحسنة براداد برهنة واعتراف
عنه مشتمل الى مواضع الاخلاق ومعنى الامانة وحري القبول والاعتراف والمخرج من سلك
محنة الانصاف وبعد طرده الاعتراف ان لمع في دقايقنا ما لم في حمايتها
وان الميل الى جانب بعضنا ولا يرضى جانبكم بقلا والافاسه بنى وسنة وفي
به عليم هـ وسمناه قسطنطين الاوكر في كفتي الاسرار ومومر على مقدمه
ومعانيش الاولى في التصورات والمانه في الصدقات اهل المقدمات فيها
فصلان الاول ما هيته المذمومة ووجه احاجه اليه فالوا العلم اما تصور ان كان ادراكا
بدون الحكم او تصديق ان كان في مجموع تصديق فله مهم ان تصور طر في القضية
حينئذ لا يكون تصورا فهو امر بذاك وقالوا العلم اما تصور ان كان ادراكا بدون اعتبار
الحكم او تصديق ان كان مع اعتباره ولكن بتغير هذا المذهب بعبارة اجلى
ومع ان يقال العلم اما تصور ان لم يكن الحكم داخل فيه او تصديق ان كان داخل هذا
مما المشهور عند بعض المتأخرين واما القديس والمحققون من المتأخرين فذهبوا
الى ان التصديق هو الحكم فقط وبصور الطرفين شرط له الشطره وعلى المذهب الاول
بالعكس ويرد عليهم انه ان عشت الهية الاجتماعية في هذه التصورات لثلاث
لم يكن التصديق علما لدخول ما ليس بعلم فيه اذ الهية الاجتماعية ليست علما بل معلوما
والا ما كان التصديق علما لا علما واحدا والكلام فيه وليس انعمضا عن ذلك لكن هذا
ذهب ولى واقوى احكام التصديق انهم انفقوا على ان يذهب التصديق
بشيء وصدقته وكذبه وتقييته وعن تقييته اما بتعين بالقياس الى الحكم
على التصديق بعبارة عن المجموع اساس ذلك اذ يبعد جعل الشيء شيئا
او صادقا يكون بعض اجزائه كسبيا وعن تقييته وعن صادق
ن وان كان نجا الى الاصطلاح والمساحة في الاصطلاحات
الضرورة مستقيم بل في قوة الخطا عند المحصيلين فمتا رما ذهب
بحيث يعلم ان المراد بالعلم ههنا ليس العلم المفسر بالاعتقاد
بل العلم بما هو اعلم ان يكون مطابقا او غير مطابق

لا يوجد اسفاء جزئ مع جاد ان يكون اسفاؤه اسفاء كون الشيء محدث
 الحبيته علة التي يكون عنده متبلي بالتحال ووجوده مسبقا للمدعي
 اعم من كون اسفاؤه الواقع او لم يكن احدا ان يكون معدوما والا يلزم بالتحال
 فكون موجودا ووجوده ملزم للمدعي فيلزم المدعي حله مثل ما مر
 اذا يلزم من اسفاء الشيء بهذه الحبيته اسفاء وجوده ووجود هذه الحبيته
 لجواد ان يكون اسفاؤه بعكس ذلك الشيء الذي هو اخص المدعي اعم ان
 يكون واقعا في الواقع او لم يكن فان كان واقعا يلزم ثبوت المدعي وان لم يكن
 باننا يجب ان يكون المدعي في الجملة لانه لو لم يكن باننا اصلا يلزم ان يكون اخص
 مساويا لانه كلما ثبتت من المدعي وكلاما لم يثبت لم يثبت ولا يكون الخاص خاصا
 هذا حلف حله ايضا كما من ان الشيء الاخص اذا لم يكن موجودا جاد
 ان يكون ذلك اسفاؤه كون الشيء اخص في المدعي القدر واما اسفاؤه ان الغم
 اعم من كون ساطلا او لم يكن فان كان ساطلا يلزم بالتحال وهو
 عدم الثابت وسبقه سلمه البور لم او باننا ساطلا وان لم يكن ساطلا
 لزم المدعي والاشك عدم وكلاما ثبت بعضه ثبوت عدم ثبت عدم المدعي
 هو عكس الى قولنا كلما ثبت المدعي ثبت ثبوت عدم وذلك محال حله
 لا يلزم من اسفاء المدعي على ذلك التقدير لزوم عدمه اياه حتى يتعكس
 النقض لا قولنا بان المدعي باننا يلزم اسفاء جميع الاشياء انه لو لم يثبت
 جميع الاشياء على هذا التقدير يلزم ثبوت نقض اسفاء الاشياء على ذلك
 التقدير وكلاما ثبت هذا التقدير نقض اسفاء الاشياء وسعكس بعض الشيء
 الى قولنا لو اسفي جميع الاشياء يلزم ثبوت المدعي وهو محال حله
 مثل ما مر اذا يلزم من عدم اسفاء جميع الاشياء على هذا التقدير لزوم نقض اسفاء
 الاشياء لهذا التقدير حتى يتعكس نقض التقييد

والله اعلم بالصواب والله المرحوم والمصاب
 لم القسطاس بعينه تعالى يوم لا ريب
 من الصلاص النام من سره ربه
 سمع بان وسعته
 كدره سلطان داود
 والحمد لله رب العالمين
 وسلم على من اتبع الهدى



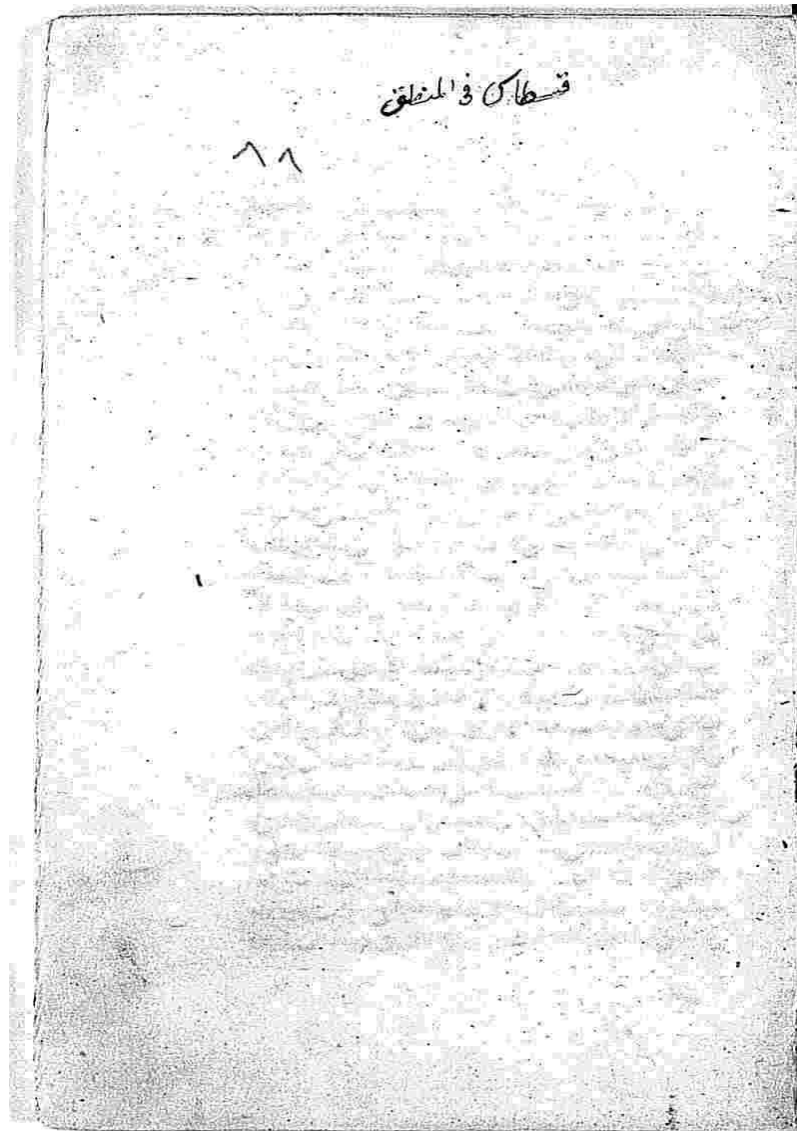
Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kitaplığı: 3399, 1a Varağı
 (ط) طوپکاپی سرايی أحمد ثالث: 3399، ظهر الورقة الأولى، 1 ء.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي تجرّب العقول في ادراك حقيقته، واعترف بالثبوت كمال الوحيته،
 وشهد بالحدوث على وجوب ازلية، والسلام على ذوي الانس القدسية، والقيم المرضية،
 خصوصا على خير البرية، صاحب الآيات البهية، محمد وعلى آله واصحابه الطاهرين، وبعد
 هذا الكتاب جامع لقوانين المنطق اوردنا فيه مجمل وافيه، واصولا كافية، من حيث العلم
 المقدس، والفن لا المتأخرين، من جهة بن يادات شرعية، واعتراضات غريبة، منسوبة
 الى بواضع الخلاف، ونعينا لما هو اجزم بالقبول والاعتراف، والمرجو من سلك بحجة
 الانصاف، وتقدر طرق الاعتناء ان تتخرج في دقائقها، وتاخذ في حقائقها، وان لا يميل
 الى جانب تقبيل، ولا يرفض جانب، **نقلنا**، والافان الله بين وبينه، وكفى به علما
 ومبينا، فطاس الانصاف في مختصر **له** وهو مرتب على مقدم ومقالته الأولى
 في التصورات، والثانية في الصفات، اما المقدمة فيها فصل **الأول**
 في ماهية المنطق وجه احاطه اليه فان لو العلم انما تصدق ان كان ادراكا بدون الحكم او تصدق
 ان كان معرفة والجميع تصدق فلن يتم ان تصدق طرق القضية عند لا يمكن تصدقها فهو واضح ذلك
 وقالوا العلم انما تصدق ان كان ادراكا بدون اعتناء بالحكم او تصدق ان كان مع اعتناء
 ولكن المتعين عن هذا المذهب بعبارة اجل وهي ان يالك العلم انما تصدق ان لم يكن الحكم داخلا
 فيه او تصدق ان كان داخلا هذا هو المشهور عند بعض المتأخرين واما التوهم والمختل
 من المتأخرين فذهبوا الى ان التصديق هو الحكم فقط وتصدق الطريق شرط له لا شرط وعلى المذهب
 الاول بالكلية وبذلك علم انه ان اعتبر الهيئة الاجتماعية في هذه التصورات البتة لم يكن
 التصديق على الدخول ما ليس يعلم انه اذا الهيئة الاجتماعية ليست علما بل معلومة، والا يكون
 التصديق علما لا يكتفي واحدا والكل لم فيه، ولما اعتدنا عن ذلك لكن هذا المذهب ادلى
 وادق باحكام التصديق لانهم انقروا على ان يداهم التصديق وكسبته وصدقه وكذبه وبهينته
 وغير يقينته انما تعتبر بالنسبة الى الحكم فقط فجعل التصديق عبارة عن الجمعي لا شارب
 ذلك اذ جعل جعل الشيء بدعته او شبهة او صاد فاع كون بعض اجزائه كسبا وغير يقيني
 وغير صادق وهذا الخلاف واضحان راجعا الى الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح
 لكن ترك ذلك في سلا من مستنتج بل ساق الخطأ عند المحققين مختار ما ذهب

Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kitaplığı: 3399, 1b Varağı
 (ط) طوپکاپی سراي أحمد ثالث: 3399، الورقة الأولى، 1 ب.

مسلوفا المدعى لا يتخلو من ان يكون ثابتا في الواقع اولم يكن لا جاز ان يكون معدوما والا يلزم الحال فكيف
 مرجحا ووجوده ملزم للمدعى ملزم المدعى **حمله** مثل ما مر اذ لا يلزم ان يتحقق الشيء من
 الجنبه انتفا ووجوده دون هذه الجنبه لولما كان كون انتفا في نفسه كذا **حمله** الشيء الذي هو اخص
 من المدعى لانه ان يكون واقعا في الواقع اولم يكن فاما كان واقعا فليكن ثبوت المدعى وان لم يكن
 ثابتا يجب ان يكون المدعى ثابتا في الجملة لانه لو لم يكن ثابتا اصلا فليكن ان يكون الاخص صادقا لانه لا يمكن
 ثبت ثبوت المدعى وكلما لم يثبت لم يثبت فلا يكون الاخص خاصا هنا **حمله** ايضا كما سبق
 لان الشيء الاخص اذا لم يكن موجودا جاز ان يكون في نفسه كذا **حمله** الشيء اخص **حمله** المدعى لا يثبت
 امرانا ثابتا لان العدم لا يثبت من ان يكون شاملا لها اولم يكن فاما كان شاملا فليكن الحال وهو عدم
 الثابت وسنذكر شاملا لا يكون الا في ثبوت ثابتا منها وان لم يكن شاملا لزم المدعى والا ثبت عدمه فكيف
 ثبت تنفي ثبوت العدم ثبت عدم المدعى يتكسلا فليكن ثابتا في المدعى ثبت ثبوت العدم وذلك
حمله لا يلزم من ان يتحقق المدعى كذا في العدم لزم عدمه اياه حتى يتكسلا بعكس المتكسلا
 لا يلزم من المدعى ثابتا بل من انتفا جميع الاشياء لانه لو لم يثبت جميع الاشياء على هذا التدوير لم يثبت
 تنفي انتفا الاشياء على ذلك التدوير فليكن ثبت هذا التدوير يلزم تنفي انتفا الاشياء وعكس بعكس التنفي
 لا فليكن لو انتفى جميع الاشياء يلزم ثبت المدعى وهو محال **حمله** مثل ما مر اذ لا يلزم عدم
 انتفا جميع الاشياء على هذا التدوير لزم تنفي انتفا الاشياء لهذا التدوير حتى يتكسلا بعكس التنفي
 وهذا اخر ما امكننا في هذا الاوان من الابحاث المنطقية والحجج ليرتفع اشتغال القلب
 واستيعاب النظر يحصل علو الفهم ونرجوا بمهلت الزمان ان ينظم
 باقي انشاءه ونصا حبنا التوفيق من الله تعالى ان شاء الله انه خير من
 ونعمين والحمد لله رب العالمين وقد وقع الفراغ من تصنيفه
 يوم الخميس الثالث والعشرين من شهر الله المحرم رمضان
 عتبر بركة له اشق وتوسعه على من المفسر
 عن الصادق محمد بن محمد الفاضل حيدر الله
 ومصدق على من محمد بن محمد

Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet Kitaplığı: 3399, 67a Varağı
 (ط) طوپكابي سراي أحمد ثالث: 3399، الورقة الأخيرة، 67 ع.



Ayasofya: 2565, 88a Varağı
(أ) آياسوفيا: 2565، الورقة الأولى، 88 ء.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الحمد لله الذي تحترب العقول في أدراك هويته والغرف التي تحال
 الوجوه وشهدت لمواد على وجود أزليته والسلام على ذوي
 المنطق أو دنا فيه جلا واقفه وأصولا كافيه من جملة العلماء المنظر
 والمفصل المقتدر من سمحة منادات شرفه واعتراضا غريبة
 مشرأ الى واضع الخلاف ومعينا لما هو أحرى بالقبول والإعلاف
 والمرجوع من تلك جهة الانصاف وتغذ عن طريق الاعتناء والاعتناء
 في دفايتها وتماثل في حقايقها وإن لا ميل لإحاطة تعصبا ولا يرضى
 جانب الحق تقلا والأفانته بنى وبينه وتلقى به علما ومبينا فسطح
 الأفكار في محقق الأسرار وهو عزب على عديمه ومما ليس آية
 التصورات و ٢ في التصديقات أما المقدمه فبما فضلا
 آية ما هيبة المنطق وجهها محاجه المية قائلوا العلم إنما تصور أن كان
 ادراكا بدون الحكم وأما تصديق أن كان حقه والجميع تصديق
 قلزمهم أن تصور في القضية مع لا يكون تصور دون ذلك
 وقالوا العلم إنما تصور أن كان ادراكا بدون اعتناء الحكم أو تصديق
 أن كان اعتناءه وتكلم التجيب عن هذا المذهب بعبارة أجي وبعبارة
 أن يقال العلم إنما تصور أن لم يكن العلم داخلية أو تصديق أن كان
 داخلية العلم إنما تصور عند بعض الماخر وأما القضاة والمحققين
 من المناخرين فذهبوا الى أن التصديق هو الحكم فقط وتصور الظاهرين
 شرط له لا شرطه وعلى المذهب الأول بالعكس وتزدد عليهم أنه ليس
 اعتبار الطبيعة الاجتماعية في هذه التصورات البتة لم يكن التصديق
 علما للحوال ما ليس علم فيه إذ الهية الاجتماعية ليست علما للحوال
 ولا يكون التصديق علما لا علما واحدا وانكلام فيه وإبراز ضما

عن

Ayasofya: 2565, 88b Varağı

(أ) آياسوفيا: 2565، الورقة الأولى، 88 ب.

١٧٤
 احثيه انشاء وجرى دون هذه المحنة حتى ان يكون اسما
 ذلك الحق الذي هو اخص من المدعى الامر من ان يكون واقعا
 في الخارج او لم يكن فان كان واقعا يلزم نبوت المدعى وان لم يكن
 ثابتا يجب ان يكون المدعى ثابتا في الجمل لا في كل ما يسمي اسما اطلاقا
 لا اخصا او لا انه كلما ثبت ثبت المدعى وكلامه ثبت ثم ثبت فلا يكون
 اخصا خصوصا هذا خلف حمله ايضا كما هو في الشيء لا اخص اذا
 لم يكن موجودا جاز ان يكون ذلك باسما كون الشيء اخص به المدعى
 لا تصرف اخصا ثابتا لان العدم اخص من ان يكون شاملا لها او لم يكن
 فان كان شاملا يلزم الجاهل وهو عدم الثابت وتقدير تسليمه
 لا يكون الاقرب ما يتبينها وان لم يكن شاملا لزم المدعى
 والا ثبت عدمه مكلما ثبت نقص يتحول العدم ثبت عدم المدعى
 فيحصل له قولنا كلما ثبت المدعى ثبت يتحول العدم وذلك محال
 حله لا يلزم اسما المدعى على ذلك استدراكه لزم وعلم ايا حتى
 انعكس بغيره لو لم يكن المدعى اسما يلزم اسما جهة الاستدراك
 لانه لو ثبت جميع الاشياء على هذا القدر يلزم نبوت نقص
 اسما الاشياء على ذلك التقدير فثبت هذا العدم يلزم
 نقص اسما الاشياء ونعكس بغيره قولنا لو انفي جميع
 الاشياء يلزم نبوت المدعى وهو محال حله عملما
 من اذ لا يلزم من عدم اسما جميع الاشياء على هذا التقدير لزم
 نقص اسما اشياء تزداد المعدر حتى انعكس بغيره نقص
 كاتب المصنف ادام الله طلاله وهدا خرمنا
 امكنا في هذا الاوان من الاعمال المنظفة والمجدلية لاسعمال
 القلب واستعدادات يحصل علوم اخرى ووجوا ان عمل
 الايمان الى نظم باقي اقسامه ونصاحها الوقوف من الله في
 انعامه انه خير موقف ومعيير واحمد لله زير العالمين
 وقد رجع الفلاح والبعث في سريته وابره

Ayasofya: 2565, 172a Varağı

(أ) آياسوفيا: 2565، الورقة الأخيرة، 172 ع.

5

قسطاس الأفكار في تحقيق الأسرار

10

15

20

25

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر وتمم بالخير¹

[1] الحمد لله الذي تحيرت² العقول في إدراك هويته، واعترفت النهى بكمال ألوهيته، وشهدت

الحوادث على وجوب³ أزليته، والسلام على ذوى الأنفس القدسية، والشيم المرضية⁴، خصوصاً على خير

البرية، وصاحب الآيات البهية، محمد وعلى آله وأصحابه الطاهرين. 5

[2] وبعدُ فهذا الكتابُ جامعٌ لقوانين المنطق أوردنا⁵ فيه جملاً وافيةً وأصولاً كافيةً من مقالة⁶ العلماء

المتقدمين⁷ والفضلاء المتأخرين⁸ مشحونةً بزياداتٍ شريفةٍ وإعترضاتٍ⁹ غريبةٍ مشيراً إلى مواضع الخلاف

ومعينا لما هو أحرى بالقبول والاعتراف. والمرجؤ¹⁰ ممن سلك مَحَجَّةَ الانصاف، وبعد عن طريق

الاعتساف، أن يَمْنَعَ¹¹ في دقائقها، ويتأمل في حقائقها، وأن لا يميل إلى جانب تعصبا، ولا يرفض جانب

الحق¹² تقلداً. وإلا¹³ فالله يبيي وبينه وكفى به عليماً. وسميناه¹⁴ قسطاسَ الأفكار في تحقيق الأسرار¹⁵. وهو 10

مرتب على مقدمة ومقالتين. الأولى: في التصور، والثانية: في التصديقات.

¹ رب وفق: في [ع1]؛ وبه نستعين: في [ع2]؛ رب تمم ويسر: في [أ]؛ رب أعن: في [ط]

² تحيرت: (...) في [ع2]

³ وجود: في [أ]

⁴ المرضية: (...) في [ع2]

⁵ أوردت: في [ع1]

⁶ وأصولاً كافيةً من مقالة: (...) في [ع2]

⁷ المتقدمين: (...) في [م]

⁸ من مقالة العلماء المتأخرين والفضلاء المتقدمين: في [أ، ع2]

⁹ وإعترضات: (...) في [ع2]

¹⁰ والمرجو: (...) في [ع2]

¹¹ تمنع: (...) في [ط]

¹² الحق: (...) في [ط]

¹³ وإلا: (...) في [ع2]

¹⁴ وسميته: في [ع1]

¹⁵ الأسرار: (...) في [ط]

[3] أما المقدمة

ففيها¹ فصلان:

الفصل الأول في ماهية المنطق⁴ ووجه الحاجة إليه [ع1/1/ب]

[4] قالوا: العلم إما تصور: إن كان إدراكا بدون⁶ الحكم، أو تصديق: إن كان معه⁸. والمجموع

تصديق. فلزمهم أن تصور طرفي القضية حينئذ لا يكون تصورا، فهربوا من ذلك. 5

[5] وقالوا: العلم إما تصور: إن كان إدراكا بدون اعتبار الحكم، أو تصديق: إن كان مع

اعتباره. ويمكن التعبير عن هذا المذهب بعبارة أجلى وهي أن يقال العلم إما تصور: إن لم يكن الحكم داخلا فيه، أو تصديق: إن كان داخلا فيه⁹. هذا هو المشهور عند بعض المتأخرين.

[6] وأما القدماء والمحققون من المتأخرين: فذهبوا إلى أن التصديق هو الحكم فقط، وتصور

الطرفين شرط له لا شطره¹⁰. وعلى المذهب الأول بالعكس ويرد عليهم أنه إن أُعْتُبِرَت الهيئة الاجتماعية 10

في هذه التصورات الثلاث، لم يكن التصديق علما لدخول ما¹¹ ليس بعلم فيه، إذ الهيئة الاجتماعية ليست

علما، بل معلومة وإلا يكون التصديق علوما لا علما واحدا. والكلام فيه. وَلَيْسَ¹² أَغْمَضُنَا [ب/88] عن

1 المقدمة، ففيها: (...). في [ع2]

4 المنطق: (...) في [م]

5 فقال قوم: في [ع2]

6 إدراكا بدون: (...) في [ع2]

7 وإما: في [ع2، أ]

8 معه: (...) في [م]

9 فيه: - في [م، أ، ط، ع2]

10 لاشطر: في [ع1، ط]

11 لدخول ما: (...) في [ع2]

12 إن: في [ع2]

ذلك، لكن هذا المذهب¹ أولى وأوفق بأحكام التصديق. لأنهم اتفقوا [ع2/1ء] على أن بداهة التصديق وكسبيته² وصدقه وكذبه ويقينيته وغير يقينيته إنما يُعتبر بالقياس إلى 'الحكم فقط'. فجعل³ التصديق عبارة عن المجموع لا يناسب ذلك، [ع1/2ب] إذ يبعد جعل الشيء بديهيا أو يقينيا⁴ أو صادقا مع⁵ كون بعض أجزائه كسبيا وغير يقيني وغير صادق. وهذا الخلاف⁶ وإن كان راجعا⁷ إلى الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاحات، لكن ترك الأولى بلا⁸ ضرورة مستبح، بل في قوة الخطأ عند المحصلين. فنختار ما⁵ ذهب [ب1/ط] إليه المحققون.

[7] فنقول⁹: يجب أن نعلم أن المراد بالعلم ههنا ليس العلم المفسر بالاعتقاد الجازم المطابق الذي

هو قسم¹⁰ الجهل، بل ما هو أعم من أن يكون مطابقا أو غير مطابق [م1/ب] وهو عبارة عن حصول صورة من الشيء عند العقل. وحينئذ خرج جواب من قال إن¹¹ العلم إذا انقسم إلى التصور والتصديق وهما ينقسمان إلى العلم والجهل، فيلزم انقسام العلم إلى العلم والجهل، وهو إما تصور: إن كان ذلك الشيء¹⁰ غير وقوع النسبة الإيجابية [ع2/1ب] ولا وقوعها، أو¹² تصديق: إن كان أحدهما. فالتصديق¹³ هو أن يحصل عند العقل أن تلك النسبة واقعة أو ليست بواقعة. وهذا المعنى هو بعينه حقيقة الحكم. فالتصديق هو

-
- 1 المذهب: (...) في [م]
 - 2 وكسبيته: (...) في [م]
 - 3 فقط فجعل: (...) في [م]
 - 4 أو يقينيا: (...) في [م]
 - 5 مع: (...) في [م]
 - 6 وهذا الخلاف: (...) في [م]
 - 7 راجعا: (...) في [م]
 - 8 لكن ترك الأولى بلا: (...) في [م]
 - 9 احققون فنقول: (...) في [م]
 - 10 الجازم المطابق الذي هو قسم: (...) في [م]
 - 11 إن: # في [ع2]
 - 12 و: في [م، أ، ط، ع2]
 - 13 (فا) فالتصديق: ← في [ع1]

الحكم. والأوّل إيجابٌ والثاني سلبٌ، وسماههما المُعلّم¹ 'إيقاعاً' و'إنتزاعاً'. وهذا المعنى هو الحكم العقلي. واللفظ الدال عليه الحكم اللفظي. فعُلمَ أنّ السلب إنما يُعقَلُ بعد تعقل الإيجاب، إذ عدم الوقوع²⁻³ إنما يُتصورُ بعد تصور الوقوع. فلهذا قال الشيخ في الشفاء⁴: إنّ السلب لا يعقل ولا يذكر إلّا بعد تعقل الإيجاب.

[8] وليس الكل من كل منهما ضروريا لا يَحْتَاجُ في حصوله إلى فكر وإلّا لَمَّا جهلنا شيئا، ولا نظريا يَحْتَاجُ إليه وإلّا لَمَّا علمنا شيئا للزوم الدور أو التسلسل. فالبعض من كل منهما ضروري، والبعض الآخر نظري.

[9] أو نقول: ليس الكل ضروريا، إذ قد يَحْتَاجُ في البعض إلى نظر وفكر، ولا كسبيا، إذ قد يحصل البعض بلا رؤيةٍ و فكرٍ.

[10] فإن قلت: على الأول [ع3/1] شكّان:

[11] فالأول- إنه على تقدير أنّ يكون الكل كسبيا يكون قولكم لو كان [ع89/1] الكل كسبيا يلزم إما الدور أو التسلسل أيضا كسبيا، فكيف يُمكنُكم الاستدلالُ على بطلان هذا القسم؟

[12] والثاني- إن أردتم بالضروري 'البديهي'، فلا نسلم أنه لو كان الكل غير بديهي، يلزم الدور أو التسلسل لجواز أن ينتهي إلى حسيّ أو تجريبيّ أو حدسيّ أو غير ذلك من الضروريات.

[13] فإن قلت: نحن نقول ليس الكل كسبيا وحينئذ يتم.

¹ انظر: أرسطو، كتاب العبارة (نقل إسحق بن حنين، منطق أرسطو-الجزء الأول)، تحقيق وقدم له: عبد الرحمن بدوي، كويت-بيروت 1980، ص. 104.

² بعد تعقل الإيجاب، «وليس الكل» إذ عدم الوقوع: ← في [ط]

³ الوقوع: (...) في [ط]

⁴ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، تحقيق: محمود الخضيرى، القاهرة 1964، ص. 34.

⁵ كما: # في [1 ع]

[14] قلتُ: يتم ولكن لا يَنْتَجُ مَا ادعيتُم. وإن أردتم به 'الضروري كيف كان'، فلا نسلم أنه

لو كان الكل ضروريا لَمَّا جهلنا شيئا لجواز التوقف على الإحساس أو التجربة أو الحدس أو غير ذلك.

[15] والجواب عن الأول أن تلك القضية معلومة في نفس الأمر. فلا تخلو من أن تكون معلومة

على هذا التقدير أو لم يكن. فإن لم يكن، يلزم انتفاء التقدير لاستلزامه خلاف الواقع وإلا فيتم ما

ذكرنا ويلزم [ع2/2] انتفاء التقدير أيضا. فعلى كل تقدير يلزم انتفاء التقدير [ب3/1] وهو المطلوب. 5

[16] وعن الثاني أننا نقول: لو كان الكل ضروريا كيف كان لَمَّا احتجنا إلى كسب، فيندفع

الشبهة. أو نقول: ليس الكل كسبيا وإلا امتنع الاكتساب للدور والتسلسل كما ذكر، والتالي باطل فلا

بد من الانتهاء إلى ما هو حاصل بمجرد العقل أو بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر [ط2/ع2] أو بالحدس أو

بالشهرة أو بالاصطلاح أو بالظن أو بالغلط. فعلم أن البعض من كل منهما مكتسب¹ والبعض² غير

مكتسب.

10

[17] فإن قلت²: لم لا يجوز أن يكون انتهاء الكل إلى الغلط؟ وحينئذ لا يكون التالي باطلا.

[18] قلتُ: هذا وإن كان جائزا في بعض الصور. وأما في الكل، فغير جائز كما في الرياضيات

واليقنيات.

[19] ولقائل أن يقول: إن كان المراد بالتصور 'تصور الشيء بوجه ما'، فلا نسلم أن الكل ليس

بضروري. وإن كان المراد بالتصور³ 'تصور [م2/ع2] الشيء بحقيقته'، فلا نسلم أن الكل لو كان كسبيا، 15

يلزم الدور أو التسلسل. وإنما يلزم أن لو كان تصور كنه كل منهما متوقفا على تصور كنه الآخر لجواز

حصول معرفة كنه [ع4/1] الشيء بمعرفة شيء آخر بوجه ما. كمعرفة الماهيات المركبة بمعرفة بسائطها

1 من كل منهما مكتسب والبعض: # في [ع2]

2 فإن قلت: (...) في [م]

3 بالتصور: - في [ع1؛ م؛ ط]

المعلومة بوجهٍ مّا، إذ هي مرسومة بالعوارض والاضافات¹. ويكون ذلك الوجه أيضا معلوما بوجهٍ مّا، ثم البعض النظري من كلّ منهما يمكن تحصيله من البعض الضروري بالفكر وهو ترتيب [ب/89] أمور حاصلة للتأدي إلى مجهول، ولذلك الترتيب² طرق معينة وشرائط مخصوصة لا يُعرف بالضرورة وإلاّ لَمّا وقع التناقض في مقتضى³ الأفكار. فاحتج إلى قانونٍ نفيد عرفان تلك السبل والشرائط والاحاطة بالصحيح والفاقد منها وهو المنطق، ورسموه⁴ بأنه آلة قانونية تعصم الإنسان مراعاتها عن أن يضلّ في فكره⁵.

[20] فإن قيل: لو توقف الاكتساب على المنطق، لامتنع لامتناع⁶ تعلّم المنطق، لأنه ليس ضروريا بجميع أجزائه وإلا امتنع الغلط في الأفكار لكون المبادئ بأسرها وكون العلم⁷ بجميع طرق⁸ الانتقال منها إلى النظريات حينئذ ضروريا، فهو إذا⁹ نظري [ع/4/1ب] إما بكل أجزائه أو ببعضها. فلا بدّ من النظر المخرج إلى ما ذكرتم من القانون، ويلزم¹⁰ إما الدور أو التسلسل. وإن سلّمنا جواز تعلّمه لكنّه غير مفيد، إذ غير المنطقيّ قد يُصيب في أفكاره والمنطقيّ قد يخطئ¹¹.

[21] ثم يقال لا يجاب عن الأول بأنّ البعض منه بديهي والبعض كسبي مكتسب من ذلك البديهي بطريق بديهي، لأنّه لو كان كذلك، يلزم إما امتناع الغلط في الأفكار أو الاحتياج. لأنّ البعض

1 إذ هي مرسومة «بالخواص» وبالعوارض والإضافات: ← في [ع 1]

2 الترتيب: # في [أ]

3 مقتضيات: في [ع 1]

4 انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: يعقوب فرجة، (الفلسفة الإسلامية-32، يصدرها: فؤاد سزكين)، فراكفورت 1999، ص. 2.

6 لإمتناع: (...) في [ع 2]

7 وكون «جميع» العلم: ← في [ع 1]

8 طرق: # في [ع 2]

9 إذن: في [م، ع 2، أ]

10 ويلزم: # في [م]

11 يخطئ: في [م، أ، ع 2]

البديهي مع الطريق البديهى إن كان بديهي الاستلزام للبعض الكسبي، اشترك العقلاء في المنطق. فامتنع الغلط [ع2/2/ب] في الافكار وإلا¹ احتاج إلى قانون آخر كيف وعمدة الطرق التي يكتسب الكسبي من المنطق من البديهى منه هو² الخلف والعكس وهما³ كسبيان. أما الخلف، فلتوقفه على معرفة القضية والسلب والإيجاب والجهة وغيرها، وكل ذلك كسبي. وأما العكس، فكذلك لأنه مبرهن.

[22] والجواب عن الأول أنه لا يلزم من كون المجموع بديهيا بديهي الاستلزام⁴ [ع5/1/ب] للبعض 5

الكسبي كون الكل عالما بالمنطق لأنه قد يتوقف على تصور أطراف القضايا ووجه التأليف بين القضايا وعلى البعض الكسبي. لأن القضية وإن كانت بديهية، لكن لا يلزم العلم بها إلا بعد تصور طرفيها [ع2/ط/ب]

ولا يعود الإشكال، لأن تصور الأطراف قد يحصل بأدنى إشارة وتنبه على وضع واصطلاح سالم عن الغلط، إذ العلوم النظرية على قسمين: ما يحتمل الغلط وما لا يحتمله، بل يكون بحيث إذا سُمع علم غير

تكلف يتعذر الوقوف عليه ما لم يسمع [ع90/1/ب] كالمعرفات من الموضوعات والمصطلحات، مثل معرفة 10

الكليات الخمس. فإنه إذا قيل نعى بالجنس هذا المعنى وبالفصل ذاك⁵، فقد يقبل العقل بلا كلفة. وأكثر

كتاب الكليات من هذا القبيل. وكذا تعريف القضايا والتناقض [ع2/م/ب] والعكوس ووجه تأليف الأقيسة من

هذا القبيل. والطريق في الكل هو الخلف وهو بديهي والتوقف إنما هو للأطراف لا للنسب. والعكس

[ع5/1/ب] وإن كان كسبيا، لكنه مكتسب من الخلف وغيره من الطرق اليقينية فاعتمدوا عليه⁶.

[23] وعن الثاني أن الاصابة قد يكون لوقوع الفكر على الترتيب البديهى الاستلزام مثل الأول 15

والاستثنائي وقد يكون مطلقا للمؤيد من عند الله واستغناؤه لا يوجب استغناء الغير.

1 وإلا: # في [ع 1]

2 هى: في [ع 1، ع 2، م، ط]

3 فهما: في [ع 2]

4 من كون المجموع <بديهيا> بديهي الاستلزام: ←+ في [ع 1]

5 ذلك: في [ع 2]

6 فاعتمدوا عليه: في [م]

[24] وعن الثالث أنّ الغلط قد يقع عن المادة لا عن الصورة التي هي¹ من وظائف

المنطق.

الفصل الثاني

في موضوع المنطق

5

[1] موضوعُ كُلِّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهي ما يكون منشأً عروضية² الذات،

وذلك إما أن يكون بلا وسط كالتعجب للإنسان أو بوسطٍ مساوٍ كالضحك بواسطة التعجب أو لجزئه

كالحركة بواسطة أنه جسم، إذ منشأ عروض هذه الأقسام هو الذات، وإما ما يعرض بواسطة أمرٍ خارجٍ

أخص كالضحك للحيوان لكونه إنساناً أو أعم كالحركة للأبيض لأنه جسم، فلا يكون عرضاً ذاتياً، إذ

ليس [ع1/6/1] للذات مدخلٌ في إنشاء هذا العروض. وكذا ما يُعرض بواسطة أمرٍ مباينٍ كالحرارة للجسم

بالمستخّن وسمّوا القسمين³ الأولين عرضاً غريباً والظاهر أنّ الثالث أيضاً منه فهذه ستة أقسامٍ ثلاثة منها

عرض ذاتي وثلاثة غير ذاتي والخصر ظاهر.

[2] وقال المحققون من المتقدمين⁴ والمتأخرين: لَمَّا⁵ كان المنطق نفسه يبحث عن الكلّي والجزئي

والذاتي والعرضي [ع2/3/2] والموضوع والحمول أي المعقولات الثانية لا من حيث هي. فإنّ ذلك على

15 الفلسفة الأولى. والبحث عنها في المنطق من المبادئ لا من المسائل، بل من حيث أنّه كيف يمكن التأدّي

بواسطتها من المعلومات إلى المجهولات وعلى أي وجهٍ كما أنّ البناء مثلاً إذا بحث عن الأعمدة واللبن فلا

1 هي: - في [ع2]

2 عروض: في [م]

3 القسمين: # في [أ]؛ اللقسمين: في [م]

4 المتقدمين: # في [ع2]

5 <و> لَمَّا: - في [ع1]

6 حيث: # في [أ]

يُبحثُ عنها من حيث إنها بسيطةٌ أو مركبةٌ حارةٌ بالطبع أو باردةٌ [ب/90/ب] ناميةٌ أو جامدةٌ، بل من حيث أنَّ البيت كيف يلتئم منها ومن حيث¹ يتوقف عليها السَّيَّامُ البيت ككونها صلبةً ورخوةً [ع/6/1ب] مستقيمةً ومعوجةً كبرةً وصغيرةً، فكذا المنطق يبحث عنها من حيث يحتاج إليها في أمر الموصِل. فالمعقولاتُ الثانية هي موضوع المنطق. ومعنى المعقولات الثانية: أنا إذا تصورنا الماهيات والحقائق من حيث هي، فهي المعقولات الأولى. وإذا حكمنا عليها بأحكامٍ تقييديةٍ أو خبريةٍ [ط/3/ع] بأنَّ هذا مثلاً كليٌّ وذاك ذاتيٌّ وذلك² 5 عرضي إلى غير ذلك من الأحكام، فكونها كذلك معقولات ثانية. ولو حُكِمَ على المعقولات الثانية بأحكامٍ تقييديةٍ أو خبريةٍ فكونها في الدرجة الثالثة وبحث المنطق في هذه الدرجة، إذ يَبْحَثُ عن كونها جنساً وفصلاً ونوعاً وخاصةً وعرضاً عاماً وحداً ورسمًا و كونها قضية وعكس قضية و نقيض قضية وقياساً وتمثيلاً إلى غير ذلك وهي الحيثية التي يُبْحَثُ المنطق عنها في المعقولات الثانية ويستعين بها أمر الموصِل وهي أعراضٌ ذاتية للمعقولات الثانية، إذ الجنسية والفصلية إنما يعرض الذاتي من حيث [ع/7/1ع] هو [م/3/ع] ذاتي والخاصة 10 والعرض العام للعرضي³ من حيث هو عرضي والقضية تعرض لجموع الموضوع والحمول والحكم من حيث هي⁴ موضوع ومحمول وحكم والقياس يعرض لجموع⁵ القضايا⁶. هذا ما ذهب إليه المحققون.

[3] وخالفهم قوم من المتأخرين وقالوا: المنطقي قد يَبْحَثُ عن الكلي والجزئي والذاتي والعرض والموضوع والحمول فهي من المسائل فيأخذُ موضوع المنطق أعم من المعقولات الثانية ليندرجَ هذه الأحوال في المنطق. فالصَّوابُ أنَّ نقول: موضوع المنطق المعلومات⁷ التصورية والتصديقية لا من حيث هي ، بل من 15

1 حيث: # في [ع2]

2 وذاك: في [أ]

3 العرض العام يعرض العرضي: في [م]؛ يعرض: # في [م]

4 هو: في [م]

5 الموضوع والحمول والحكم من حيث هي موضوع ومحمول وحكم والقياس يعرض لجموع: - في [ط]

6 تعرض لجموع الموضوع والحمول والحكم من حيث هي موضوع ومحمول وحكم والقياس يعرض لجموع القضايا: - في [ط]

7 المعلومات: # في [ع2]

حيث أنها توصل إلى مطلوب تصوري إتصالاً قريباً، وبهذا الاعتبار يسمى قولاً شارحاً أو بعيداً ككونها كليةً وجزئيةً وذاتيةً وعرضيةً وجنساً وفصلاً وخاصةً وعرضاً عاماً أو¹ إلى مطلوب تصديقي إتصالاً قريباً وبهذا الاعتبار يسمى حجةً أو بعيداً ككونها قضيةً وعكس ونقيض أخرى وأمثال [ع7/1ب] ذلك أو أبعد² ككونها موضوعات ومحمولات وأشباهها³. هذا ما ذكره.

- 5 [4] ولعلمهم غفلوا عن كونها من المبادئ كما قررنا ومع ذلك يلزمهم فساد آخر وهو أن كل ما يبحث المنطق عنه فهو إما [ع3/2ب] معلوم من المعلومات التصورية أو التصديقية [ع91/1أ]، فلو جعل موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية لصار بحث المنطق عن نفس الموضوع لا عن عوارضه. هذا تحقيق هذا الموضع.

- [5] والقول الشارح يستحق التقدّم على الحجة وضعاً لوجوب تقدم التصور على التصديق طبعاً، إذ كل تصديق مسبوق بثلاث تصورات لا متناع الحكم. فمن جهل أحد هذه الأمور ويكفي تصورهما بوجه ما كما نحكم على جسم معين بأنه شاغل لحيز معين ليس بشاغل لحيز آخر مع أننا لا نعلم حقيقته، بل تصوره بوجه ما. فإن قيل: لو استدعى الحكم على الشيء تصوره لوجه ما لصدق كل مجهول مطلقاً يمتنع الحكم عليه. والتالي باطل، لأنّ المحكوم [ع8/1أ] عليه فيه. إن كان مجهولاً مطلقاً فقد أمكن الحكم على المجهول مطلقاً، فتناقض. وإن كان معلوماً بوجه ما وكل معلوم بوجه ما أمكن الحكم عليه، فالمحكوم عليه⁵ بامتناع الحكم عليه صحّ الحكم عليه. وأجابوا بأنّ التالي إن أخذ خارجاً، منعنا استلزام المقدم إياه
- 10
- 15

1 أو: # في [ع2]

2 ككونها قضية وعكس ونقيض أخرى وأمثال ذلك أو أبعد: - في [ط]

3 انظر: أفضل الدين الخنوجي، كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، مخطوطة السليمانية، جاز الله: 1434، و 2.ء.

4 المطلق: في [ع1]

5 فالحكوم عليه: # في [ع2]

6 المحكوم: # الحكم: في [م]

8 انظر: أفضل الدين الخنوجي، كشف الأسرار، جاز الله: 1434، و 2.ء-ب.

لانتفاء موضوعه في الخارج، لأنّ كل موجودٍ في الخارج فهو معلوم بأنه موجود وشيء، وإن أخذ حقيقياً، فلاستلزام حق، لكنّ التناقض مرفوعٌ. لأنّا حكمنا عليه حال كونه معلوماً بأنه لو وجد وكان مجهولاً مطلقاً، امتنع الحكمُ عليه ولا تناقض فيه.⁸

[6] أقول: هذا الحل ضعيفٌ من وجوه:

[7] فأ- لو أخذ التالي سالبا، لبطلَ هذا الحل كما يقال لاشيء من مجهول¹ مطلقاً يصحُّ الحكمُ عليه. لأنّه حينئذ غنيّ عن الموضوع [ط/3/ب] فيُصدق خارجياً.²

[8] ث- وجود الشيء في الخارج لا يوجب العلم به والعلم بوجود الطرفين غير شرط في القضية الخارجية، بل وجوب دهما فيجوز كونه خارجاً مع كونه مجهولاً مطلقاً.

[9] ح- لو جاز كونه [م/3/ب] معلوماً بوجه، فلم لا يجوز [ع/8/ب] أن يكون خارجياً؟ وإن لم يجوز،

فكيف يمكن هذا الحل؟ بل حله أن التالي قضية وصفية، لأنّ ذات الموضوع لا يقتضي امتناع الحكم بل المقتضى هو الوصفُ معناه كل مجهول مطلقاً يمتنع الحكمُ عليه مادام مجهولاً مطلقاً³. فيكون نقيضه قولنا⁴ بعض مجهول⁵ مطلقاً لا يمتنع الحكمُ عليه حين هو مجهول مطلقاً. وحينئذ لا يلزم التناقض، لو كان المحكوم عليه معلوماً بوجهٍ ما سواء أخذ التالي موجبا أو سالبا.

[10] فإن قلت: نحن نقول هكذا لو صحّ ما ذكرتم، لصدّق كلّ مجهول مطلقاً دائماً والتالي

كاذب⁶. لأنّه حينئذ لا يمكن أن يكون [ب/91/ب] المحكوم عليه معلوماً بوجهٍ وإلاّ يلزم أن لا يكون مجهولاً مطلقاً دائماً وهو خلاف المقدّر فيكون مجهولاً مطلقاً ويلزم التناقض.

1 المجهول: في [أ]

2 خارجياً: # في [ع2]

3 امتنع الحكمُ عليه (حين) مادام مجهولاً مطلقاً: ← في [ع1]

4 قولنا: - في [ع1]

5 المجهول: في [أ؛ ع2]

6 والتالي (باطل) كاذب: ← في [ع1]

[11] قلتُ: كون الموضوع معلوما باعتبار أنه مجهول مطلقاً¹ أمر ضروري سواء قُيدَ الموضوع

بالدوام والضرورة أو لم يقيد بل يكون أمثال هذه القيود جارية مجرى جَعَلَ الشيء [ع/4/2] موصوفاً

بنقيضه.

5

10

15

1 ويلزم التناقض. قلتُ: كون الموضوع معلوماً باعتبار أنه مجهول مطلقاً: - في [م]

في اكتساب التصورات

وفيها¹ فصول

5

الأول

في دلالة الألفاظ

[1] وفيه مباحث:

[2] الأول- 'الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول'. و'الدلالة هي كونه بحيث

10 يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول'. والدليل إما لفظ أو غيره والثاني إما غير وضعي ويسمي 'دليلا عقليا' كالأقيسة أو وضعي ويسمي 'حسيا' كالعقود والإشارات والتَّصُب. والأوّل إما وضعي أو غير وضعي. وما هو غير وضعي إن كان بالطبع كآج على الوجود يسمى 'طبيعيا' وإلاّ فـ'حدسيّا' وسمّاه بعضهم 'عقليا' أيضا. كاللفظ الدال على الالفاظ.

[3] وإن كان وضعيا، فدلالته تمام ما وضع له 'مطابقة' وعلى جزؤه 'تَضَمَّنْ' وعلى الخارج

15 'التزام'. لكن من حيث هي كذلك احتراز عن اللفظ المشترك بين الكل والجزء وبين الملزوم واللازم. وفي الدليل الوضعي يشترط العلم بالوضع. وشرط الالتزامية اللزوم الذهنيّ وإلاّ لم يفد دون الخارجيّ لعدم التوقف عليه [ع9/1ب] كدلالة لفظ العدم² على الملكة. ودلالة لفظ المركب داخلّة في المطابقة، إذ المعنى من

1 وفيه: في [م، ط]

2 كدلالة (لفظ) لفظ العدم: ← في [ع1]

وضع اللفظ للمعنى وضع عينه لعينه أو أجزائه لأجزائه بحيث يطابق أجزاء اللفظ ودلالة هيئة التركيبات أيضا وإلا لَمَا اختلفت بالأمم. لأن في لغة قد تقدم المضاف وقد تؤخر في أخرى².

[4] والتضمنُ والالتزام يستلزمان المطابقة ولا يستلزم المطابقة التضمن لجواز كون المسمى³ بسيطا، ولا الالتزام لجواز أن لا يكون له لازم بين وكونه ليس غيره غير بين بالمعنى الأخص المعتبر في ذلك.

[5] وقيل⁴: دلالة الالتزام مهجورة في العلوم لا لما قيل إنها [ط/4/ع] ليست وضعية، بل عقلية. لأن المراد بالوضعية⁵ ما تكون بواسطة الوضع إما ابتداء أو بواسطة، وإلا لكان التضمن أيضا مهجورا. ولا لما قيل: إن اللوازم غير متناهية فاعتبارها يوجب أن يكون للفظ واحد مدلولات غير متناهية [ع/92/1]. لأن المعتبر هو البيئة وهي متناهية⁶، بل لأنه لو لم يُعتبر كون [م/4/ع] اللازم بينا لم يفد [ع/10/1]. وإن أُعْطِرَ لم يكن المدلول منضبطا، فإنه ربما كان بينا بالنسبة إلى شخص دون شخص.

[6] وقيل عليه يجوز أن يعتبر ما يكون بينا بالنسبة إلى الكل كدلالة لفظ أحد المتضايقين على الآخر.

[7] وقيل إن أُريد بكونها مهجورة عدمها فذلك باطل، لأننا قد بينا وجودها. وإن أُريد به الاصطلاح على عدم استعمالها فلا حاجة إلى الاستدلال على بطلانها. ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون بالاصطلاح؟ وما قالوه في معرض الاستدلال يكون تنبيها على سبب الاصطلاح.

2 الأخرى: في [م]

3 المسمى: # في [ع2]

4 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص في المنطق والحكمة، مخطوطة السليمانية، لاله لي: 2554، و 4 ب.

6 انظر: الغزالي، محق النظر، نقل إلى تركية: أحمد كياجك، إستانبول 2002، ص. 65-66.

7 لأن المعتبر هو البيئة وهي متناهية: # في [ع1]

[8] فإن قلت: ليس دلالة الحد الناقص والرسم¹ على الماهية بالالتزام، فلا يكون الالتزامية²

مهجورة³.

[9] قلت: سلمنا أن دلالتها على الماهية بالالتزام، لكن لا يقصّدُ الراسم والحدّ بالحدّ الناقص

والرسم⁴ بهذا التعريف الماهية، بل مدلولها [ع/4/2ب]. لأن في أمثال هذه التعريف إنما يقصّدُ ما يميز الماهية

عما عداها. وذلك هو⁵ مدلولها المطابق.

5

تذنيب

[1.1] اللفظ إما أن يكون موضوعاً لشيء مشخّص أو لغير مشخّص [ع/10/1ب]. والأوّل هو العلم

وأكثره⁶ بالوضع الجديد. والثاني إما أن يصحّ إطلاقه على الشخصيات أو لا⁷ يصحّ. والأوّل كأكثر

المشتقات وأسماء الإشارات والمضمرات وغيرها. فإنّ المتحرك مثلاً وضّع لشيء له الحركة، فكلّ شيء

حصل له الحركة صحّ إطلاقه عليه. وهذا وضّع للإشارة إلى المعين الحاضر و"هو" ضمير للغائب و"أنا"

10

للمتكلم و"أنت" للمخاطب. فكلّ شيء كذلك يصحّ إطلاقها عليه والأشبه أنّ دلالتها على المعينات من

جهة كونها معاني لهذه الألفاظ بطريق الحقيقة، ومن جهة كونها معاني بطريق المجاز⁸. فدلالة "أنت"

على زيد المخاطب من جهة أنّه مخاطب بالحقيقة ومن جهة أنّه مخاطب معين بالمجاز. وكذا في البواقي. والثاني

مثل لفظة العام والمطلق وغيرهما⁹.

1 الناقص: + في [ع 2]

2 والرسم: # في [ع 2، أ]؛ الرسم: - في [ع 1، م، ط]

3 هو: - في [ع 1]

4 أكثره: في [م]

5 لم: في [م، ع 1، أ، ع 2]

6 معاني معينة (بدليل) بطريق المجاز: - في [م]

7 والثاني مثل لفظة العام والمطلق وغيرهما: # في [ع 2]

[10] الثاني- الدال على الماهية¹ بالمطابقة إن قُصِدَ بجزئه الدلالة على جزء² معناه³ فهو

المركَّب وإلا فالفرد وإنما قُيِّدَ بالمطابقة. لأنَّ اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة إلى التضمن مفرداً ومركباً معاً، فلا ينضبطن [ع/11/1]. وذلك في مثل [ب/92/7] قولنا: الحيوان الماشي. فإنَّ هذا المجموع يدل على الحيوان بالتضمن ولا يدل أجزاءه على أجزاء المعنى فيكون مفرداً، وأيضاً يدل على الجسم الماشي بالتضمن مع دلالة الأجزاء فيكون مركباً، لكن يخرج بهذا القيد مثل قولنا: تكلم بدرّ ورَمَى أسدّ مع أنَّ الفصيح من الكلام نظماً كان أو نثراً أكثره من هذا القبيل.

[11] الثالث- المفرد إمّا اسم أو كلمة أو أداة. قال الشيخ [ط/4/ب] في الشفاء: الاسم لفظ مفرد

وُضِعَ لمعنى مجرّدٍ عن الزمان⁴. والكلمة لفظ مفرد يدل مع ما يدل عليه على الزمان ويكون أبداً دليلاً على ما يقال على غيره يعنى على ما يقوم بغيره⁵. فأدْخَلَ الأداة في حد الاسم. وقال: الأدوات توابع الأسماء كالكلمات الوجودية للأفعال⁶.

10

[12] ويُقْض حد الكلمة بمثل المتقدم والصبوح والماضي وأمس وأسماء الأفعال وكثير من المصادر

كالصَّبْح والسرى [م/4/ب] وما يشتق منها⁷ من الأسماء كالصباح والساري.

[13] وأجاب الشيخ⁸: بأنَّ المعبر الدلالة على زمان ليس هو نفس المعنى [ع/11/1ب] ولا جزءاً منه

والزمان فيها إمّا نفس مفهومها كأمس أو جزؤه كالتقدم.

1 علي الماهية: - في [ع1، م، ط]

2 جزء: # في [م]

3 معناها: في [م]

4 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، تحقيق: محمود الخضيرى، القاهرة 1951، ص 10.

5 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، ص 17-24.

6 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، ص. 29.

7 منهما: في [ع1، ع2]؛ منها ±: في [ع1]

8 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، ص 15-16.

10 انظر: أفضل الدين الخونجى، كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، مخطوطة السليمانية، جاز الله: 1434، و 5 ع.

[14] وَمَنَعَ صاحب الكشف¹⁰ خروجَ الزمان عن نفس الكلمة. ثم قال: يمكن أن يجاب عن

ذلك بتلخيص القيود التي ذكرها الشيخ في حد الكلمة. فقال: إن لفظة 'مَشَى' يدل على وجود المشي

ونسبته إلى موضوع وزمان تلك النسبة. ولا شك أن الزمان خارج عن ذلك الحدث وعن نسبته إلى

الموضوع وإن كان داخلاً في مدلول 'مَشَى'. وذلك هو¹ المراد بخروج الزمان ولا كذلك المتقدم فإنه يدل

5 على حدث وهو التقدم وعلى نسبته إلى موضوع، ولا يدل على زمان لتلك النسبة خارج عن ذلك

الحدث². وتلك النسبة والصباح وأمثاله لا يدل على النسبة إلى الموضوع. لأن المراد [ع/5/2] بهذه النسبة

نسبته يَصْدُقُ على الموضوع صدق 'مَشَى' على زيد، وهو المراد بقوله 'يكون أبداً دليلاً على ما يقال

غيره'. ولا كذلك الصباح فإنه جعل اسماً للشراب الذي يُشْرَبُ وقتَ الصباح أو لِشْرَبِ [ع/12/1]

الشراب في ذلك الوقت. هذا ما ذكره.

10 [15] وفيه نظر⁴: لأنه حينئذ يصير حد الكلمة أنها لفظ مفرد يدل مع ما يدل عليه على الزمان

وعلى حدث يكون نسبته إلى الغير [ع/93/1] نسبة 'مَشَى' إلى زيد. وذلك تعريف الشيء بالأخفى أو بنفسه.

وأيضاً لو يُفِيدُ ذلك، فلا حاجة إلى ما ذكره أولاً. ولئن سلمنا ذلك ولكن كيف يخرج عنه هيئات وأمثاله

من أسماء الأفعال فإنها أيضاً كذلك بل الحق أن مراد الشيخ بخروج الزمان عن المعنى. أن الزمان خارج عن

المعنى الذي دلّ عليه لفظ الكلمة بمادته. لأن لفظ الكلمة إنما يدل بمادته على حدث مّا. وأما الدلالة على

15 الزمان والنسبة⁵، فليست لمادته⁶ بل لصيغته⁷ إما بالتمام أو ببعض الحركات والسكنات أو بزيادة ونقصان

1 يكون: في [م]

2 خارج عن ذلك الحدث: # في [أ]

4 بحث: في [1 ع]

5 والنسبة: # في [2 ع]

6 بمادته: في [1 ع]

7 بصيغته: في [1 ع]

أو مع المادة. فيكون الزمان خارجاً عن معنى مادة¹ الكلمة وحينئذ سَقَطَ جميع النقوض، إذ في الكل يدل المادة على الزمان. هذا هو تحقيق ما ذكره الشيخ. لكن ذلك إنما يتم أن لو لم يكن في² شيء من [ع/12/ب] اللغات لفظ مفرد دال بمادته³ على الزمان وإلا لَمَّا كان التعريف جامعاً.

[16] وقيد بعضهم دلالة بصيغته ووزانه على الزمان ليندفع النقوض لأنها إنما يدل بالمواد.

[17] ولقائل أن يقول: هذا في لغة العرب صحيح. وأما في الكل، فلا. إذ قد يوجد في بعض

اللغات صيغة [ع/5/ب] وزنة مشتركة بين الماضي والمستقبل كما يقال في الفارسية 'آمد' بمعنى 'جاء' و'آيد' بمعنى 'يجي'. والصيغة مشتركة بينهما. ونظر المنطق في الأمر الكلي.

[18] وقال صاحب الكشف⁴: يمكن إصلاح ذلك بأن نقول لاشك أن الكلمات العربية يدل على الزمان بصيغتها.

[19] فحينئذ نقول: الكلمة لفظ مفرد دال على معنى تام مع دلالة⁵ على الزمان بصيغته ووزانه

أو ما يُرادف هذا اللفظ⁶.

[20] وفي هذا الإصلاح أيضاً نظر: لأنه تعريف الماهية بالأفراد. ولو جعلناه تعريف الأفراد [ع/5/ب]

لا الماهية، يلزم تعريف الشيء بالأخفى. لأنه حينئذ يكون⁷ تعريف الكلمة الغير العربية إنما لفظ مفرد مرادف للفظ كلمة من لغة أخرى دل بصيغته على الزمان. ولا شك [ع/13/ب] أن العلم بكون اللفظ الغير

1 مادة: # في [ع/2]

2 في: # في [أ]

3 بالوضع: في [ط]

4 انظر: أفضل الدين الخونجي، كشف الأسرار، جار الله: 1434، و 5 ع.

5 دلالة: في [ط]

6 هذا <هذا> اللفظ: ← في [أ]

7 يكون: # في [ع/2، أ]

العربية مرادفا للفظ كلمة من لغة أخرى دل بصيغته علي الزمان¹ أخفى من العلم بكونه كلمة في تلك اللغة.

[21] والكلمة إما حقيقية يدل على حدثٍ ونسبته إلى موضوع وزمانها كـ 'مشى' وإما وجودية تدل على الأخيرين فقط كـ 'كان'.²

[22] وقال³ في الشفاء⁴: ليس كل فعلٍ عند العرب كلمةً عند المنطقيين. فإنّ لفظ المضارع غير [93/ب] الغائب فعلٌ عندهم وليس كلمة عند المنطقيين لكونه مركبا لاحتماله الصدق والكذب⁵. ولدلالة 'الهمزة' و'التاء' و'النون' على معنى زائد. وكذلك في الماضي غير الغائب. وقال: لو ظنّ أنّ 'الياء' في 'يمشي' أيضا يدل على موضوعٍ ما. والتعين بحسب الأفراد ليس [5/2ع/ب] بشرط في أن يكون الدال دالاً، لأنّ العام أيضا معنى متعين في نفسه. فيكون معنى 'يمشي' شيء ما 'يمشي' فيكون مركبا. فيجيب بأنه لو كان معناه كذلك، لَمَا صحَّ حمله على زيد، بل معناه أنّ ما حصل له المشي شيء متعين في نفسه معلوم عند القائل دون السامع [13/1ع/ب]، وليس للفظ دلالة عليه فما لم يصرّح به لا يَحْتَمَل الصدق والكذب.

[23] أقول فيه نظر: لأنّه لا يلزم من كون الشيء موضوعا لشيء منكر امتناع حمله على معيّن كما مرّ من مثل المتحرك. وأيضا إن أُعْتَبِرَ احتمال الصدق والكذب مطلقا لا بالنسبة إلى السامع، فلا شك في احتماله. وإن أُعْتَبِرَ بالنسبة إليه، يلزم أنّ لا يكون مثل قولنا 'جاء واحد' محتملاً للصدق والكذب أيضا لعدم علمه بالموضوع. وذلك باطل اتفاقا.

1 ولاشك أنّ العلم يكون اللفظ الغير العربية مرادفا للفظ كلمة من لغة أخرى دل بصيغته علي الزمان: - في [ط]

2 ككان: - في [أ]

3 الشيخ: + في [1ع]

4 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، ص 17-18.

5 الصدق والكذب (الصدق): - في [أ]

[24] وقال: أيضا الماضي والاسم المشتق لتركيبه من المصدر مع صيغة خاصة تدل كل واحد¹

منهما على بعض المعنى يجب كونه مركبا.

[25] وأجاب عنه بأن المعنى من التركيب أن يكون هناك أجزاء² إما ألفاظ أو حروف أو مقاطع

مسموعة يلتئم منها جملة. والمصدر مع الصيغة كذلك.

[26] وقال: أيضا الاسم المعرب مركب لدلالة الحركة الإعرابية على معنى زائد ومن هذا بالغ³

بعض المتأخرين وقال: لا كلمة في لغة العرب.

[27] قالوا: ومن خواص الاسم أن يصح الإخبار عنه دون [ع/14/1] الفعل والحرف.

[28] وقيل: لو صح أن الفعل³ لا يخبر عنه، يلزم كذبه. لأن المخبر عنه فيه إن كان اسما، كذب.

وإن كان فعلا، تناقض.

[29] وأجيب [ط/5/ب] بأن المراد أنه لا يكون مخبرا عنه معبرا بمجرد لفظه ونقض ذلك بقولنا

‘ضرب’ لا يخبر عنه معناه، فإنه يلزم الإخبار عن معنى الفعل معبرا بمجرد لفظ سواء صدق هذا القول أو لم يصدق.

[30] وأجيب بأن المخبر عنه لفظ ‘ضرب’ لكون الضمير عائدا إليه ثم نقض بقولنا معنى

‘ضرب’ لا يخبر عنه.

[31] وأجيب بأنه منضم مع غيره [ع/94/1] وهو لفظة⁵ المعنى ثم نقض بقولنا ‘ضرب’ فعل ماضٍ

و‘في’ حرف جرّ.

1 واحد:- في [ع2، أ، م، ط]

2 أجزاء متعاقبة: في [ع1]

3 (أن) أن الفعل:- في [ع1]

4 إسما: # في [ع2]

5 لفظة:(...) في [أ]

6 معنى: في [ع1، ع2، أ، ط]

[32] وأجيب بأن المخبر عنه مجموع اللفظ والمعنى لا المعنى فقط.

[33]الرابع- المفرد إن اتحد معناه بالشخص، فهو 'علم' ولا يَرُدُّ عليه¹ المضمر لأنّه واحد

بالنوع كما مرّ. وإن اتحد لا بالشخص فإن استَوَتْ [م/5/ب] أفرادُه المتوَهمة في معناه فهو 'متواطئ'²

وإلا فـ'المشكك'³. وإن تعدّد معناه بالوضع الأوّل ويندرج فيه المرتَجِلُ وهو ما وُضع لمعنى ثم نُقِلَ إلى

الثاني لا لمناسبة [ع/14/ب] بينهما سمي بالنسبة إليها 'مشاركاً' وبالنسبة إلى كل واحدٍ 'مجملاً'. وإن وُضع 5

لأحدهما ثم نُقِلَ إلى الثاني للمناسبة، فإن غَلَبَ استعماله في الثاني سمي 'لفظاً منقولاً شرعياً' أو

'اصطلاحياً' أو 'عرفياً' باختلاف الناقلين وإلا سمي بالنسبة إلى الأوّل 'حقيقة' وإلى الثاني 'مجازاً'

و'مستعاراً' أيضاً إن كان المناسبة للاشتراك في بعض الأمور. ثم المفرد إن وافقَه لفظ آخر في الحقيقة

سمي 'مترادفين' وإلا فـ'متباينين'.

10

[34] الخامس- أما المركّب فهو:

- إمّا كلام: إن أفاد المستمع [ع/6/2] بمعنى صحّة السكوت عليه. فإن احتمل الصدق والكذب،

سمي 'قضية' و'خبر' أو 'قولاً جازماً' وهو الذي يُفيدُ في اكتساب التصديقات. وإلا فإن دلّ على طلب

شيء دلالةً أوليةً فإن دلّ على طلب الفهم فهو 'الاستفهام'. وإن دلّ على طلب الفعل فهو مع الاستعلاء

'أمر' و'نهي'، ومع الخضوع 'سؤال' و'دعاء' ومع التساوي 'التماس' وإلا فهو 'التنبيه' ويندرج فيه

15

'التمني' و'الترجي' و'القسم' و'النداء'.

1 ولا يَرُدُّ (ولا يرد) عليه: ← في [أ]

2 متواطئ : ± في [أ]

3 مشكك : ± في [أ]

[35] - وإما غير كلام: إن لم يفدّه وهو إما حكم تقييديّ [ع/15/1] إن تركّب من اسمين أو اسم وفعل. قيّد الأوّل بالثاني وهو الذي يُستَعانُ به في إكتساب التصورات، أو لا يكون كذلك كالمركب من اسم¹ وأداة أو فعل وأداة.

[36] وقيل: إنّ الكلام لا يتألف إلاّ من اسمين أو اسم وفعل، ونُقِصَ بالنداء.

5 [37] وأُجيب بأنّ النداء في تقدير الفعل.

[38] وأُعْزِرْضَ عليه بأنّه² لو كان كذلك لاحتَمَلَ الصدق والكذب ولجاز الخطابُ مع الثالث.

[39] وأُجيب بأنّ ما في تقدير الفعل إنما يكون كذلك أن لو كان إخباراً لا إنشاءً مثل 'بعت'

وأمثاله.

الفصل الثاني

10 في الكلي والجزئي

[1] وفيه مباحث:

[2] الأول - مفهوم الشيء إن منع نفس تصوّره [ب/94/1] من الشركة فهو الجزئي، وإلاّ فهو الكلي

امتنع وجود أفرادهِ المتوهمة في الخارج أو لم يمتنع ولم يُوجد أو وُجدَ واحد فقط مع إمكان مثله أو امتناعه أو كثير متناه أو غير متناه.

15 [3] الثاني - المعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطة وهو أن يحمل الشيء [ط/6/6] على

الشيء بهو هو كقولنا: الإنسان هو حيوان، ومعناه: أن الشيء [ع/15/1] الذي هو إنسان هو بعينه حيوان سواء كان ذلك الشيء أمراً ثالثاً أو أحدهما، ويلزم أن يكون هناك شيء واحد هو بعينه كل واحد منهما

1 من (اسمين اسو) إسم: ← في [ط]

2 وأُجيب عنه بأنه: في [م، أ، ط، ع 2]

لا حَمْلَ الاشتقاق وهو أن لا يُحمل بهو هو بل يحمل بهو هو¹ ما يشتق منه أو المركب منه ومن النسبة كالعلم بالنسبة إلى الإنسان فإنه لا يصح أن يقال: الإنسان هو علم بل عالم أو ذو علم، فحينئذ لا يقال للإنسان أنه من جزئيات العلم بل لَمَّا يحمل عليه بالمواطاة².

[4] واعترض عليه صاحب المعتبر³: بأن لفظة ذو للنسبة وهي خارجة عن المحمول، فالمحمول

بالحقيقة هو العلم. 5

[5] وجوابه أن الخارجة ما يربط المحمول بالموضوع وهذه جزء المحمول فهي غيرها.

[6] الثالث- والجزئي قد يقال على كل أخص تحت أعم ويسمى 'جزئيا إضافيا' والأوّل

حقيقيا [م/6/ع] وهذا غير الأوّل لإمكان كونه كلياً دون الأوّل وأعم منه لاندرج كل جزئي تحت ماهيته

الكلية وليس جنسا له لإمكان تعقله دونه وبينه وبين الكلي عموم من وجه، وكل مفهومين [ع/16/16/ع] إما

بينهما مساواة أو عموم مطلقاً أو من وجه أو مباينة كلية لأنه لو صدّق كل منهما على كل ما صدق عليه 10

الآخر تساويًا، وإلا فإن صدّق أحدهما على كل الآخر [ع/6/2/ب] فيبينهما عموم مطلقاً، وإلا فإن صدق على

البعض فيبينهما عموم⁴ من وجه وإلا فتباينا بالكلية ونقيضا المتساويين متساويان ونقيض الأعم مطلقاً أخص

من نقيض الأخص مطلقاً.

[7] فإن قلت: إنّما يتساوى نقيضا المتساويين أن لو صدّق كل منهما على كل ما صدق عليه

الآخر وإنّما يُعمُّ نقيض الأخص أن لو صدّق على كل ما صدق عليه نقيض⁵ الأعم وذلك غير لازم لجواز 15

1 بهو هو: # في [ع 2]

2 بالمواط: في [ع 2، أ]

3 أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، دائر المعارف العثمانية، حيدر آباد 1357، ص. 12-13.

4 مطلقاً وإلا فإن صدق على البعض فيبينهما عموم: # في [أ]

5 نقيض: # في [ط]

أن يكون المساوي والأعم أعم الأشياء تحقيقاً و تقديرًا كالإمكان العام والشيئة فلو فرض انتفائه لما بقي شيء يَصْدُقُ نقيضه عليه¹.

[8] قلت: المساوي أو الأعم لا يخلو من أن يكون عدميًا أو وجوديًا، فإن كان عدميًا يكون

نقيضه وجوديًا [ع16/ب] فيصدقان عليه وإن كان وجوديًا² [ع95/أ] فيكون نقيضه سلبيًا، والسلب يصدق

5 على المعدومات وستعلم تحقيق ذلك في عكس النقيض إن شاء الله تعالى³، وبين نقيض الأعم من وجهٍ مباينةٍ

جزئية، إذ يَصْدُقُ نقيضُ كل واحد منهما مع عين⁴ الآخر، فإن صدَقَ مع نقيضه أيضًا تباينًا جزئيًا وإلا

فكليًا، فالجزئية لازمة، وليس بينهما عمومٌ، لأنَّ نقيضَ الخاص قد يكون أعم من عين العام من وجهٍ مع

المباينة الكلية بين نقيضهما وبين نقيضي المتباينين مباينة جزئية كما بيَّنا بين نقيضي الأعم من وجهٍ وبين

أحد المتساويين وعين الآخر ونقيض الأعم وعين الأخص مطلقا مباينة كليةً وبين عين الأعم ونقيض

10 الأخص عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ والأعم من وجهٍ تباين نقيض صاحبه جزئيًا، إذ هو غير مُسْتَصْحَبٍ⁵ له

وإلا امتنع صدقة مع صاحبه فيكون أعم منه مطلقاً أو من وجه وعلى التقديرين تباين جزئيًا [ع17/أ]

والمباين بالكلية أخص من نقيض الآخر [ط/ب6] أو مساو له.

تنبيه

[3.1] يجب أن تعلم أنَّ المراد بالمفهومين والنسبة أعم من أن يكون دائما أو غير دائم بالفعل أو

15 بالقوة وإلا لم ينحصر الأقسام في الأربعة، إذ قد يكون الطرفان دائميًا كصدق الحيوان على الإنسان، وقد

لا يكون كصدق النائم بالفعل على الإنسان، وكصدق الكاتب بالقوة عليه، وكصدقهما على الضاحك

1 يصدق عليه نقيضه: في [ع1]

2 فتصدقان عليه وإن كان وجوديًا (فصدقان عليه وإن كان وجوديًا) ← في [أ]

3 إن شاء الله تعالى: — في [ع2، م، ط، أ]

4 عين: # في [أ]

5 مستصحب: # في [م]

6 فيكون إما أعم منه مطلقاً: في [ط]

بالفعل والقوة. ويجب أيضا رعاية التناقض بين نقيضي الطرفين، فإنَّ عدم الالتفات بذلك يَصُرُّ في كثير من المواضع.

[9] الرابع- مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا وإلاَّ فالنسبة نفس المنتسب فغير مركب منهما، والأوّل هو الكلي الطبيعي والثاني المنطقي والثالث العقلي.

[10] قالوا: وجود الطبيعي يقينٌ، لأنَّ في هذا الحيوان الموجود مثلا حيوانًا ما موجودٌ فهو إما 5 نفس الحيوان من حيث هو أو هو مع قيدٍ ويَعُوذُ الكلامُ فالحيوان بلا شرط شيء [ع17/1ب] موجود [م/6ب] وتصوُّره لا يَمْنَعُ من الشَّرَكَةِ، فقد وجد في الخارج ما لا يكون نفس تصوُّره مانعا من الشَّرَكَةِ¹ فالكلي موجود في الخارج.

[11] أقول: هذا تصريح بأنَّ الحيوان الموجود في الخارج كلي وذلك ضروري البطلان، لأنَّ الموجود في زيد مثلا إن كان هو عين الموجود في بكر، فقد وُجِدَ جسم واحد في آنٍ [ع7/2ب] واحد في 10 المكانين وإلاَّ فكيف يكون عاما إذ العام شيء واحد [ب/95/1]، ولعلهم ما عرفوا أنَّ الوجود الخارجي من جملة القيود التي ينافي العموم.

[12] والشيخ² قد كرّر في مواضع بأنَّ معنى قولنا الكلي موجود في الخارج³ أنَّ الطبيعة التي تعرّضها الكلية في العقل على معنى أنَّها شيء واحد مشترك فيه بين الكثيرين موجودة في الخارج، أما وجودها في الخارج مع هذا الوصف فمُمتنعٌ فعَلِمَ أنَّ المدعي غير ما ظنّوه ولا حاجة فيه إلى ذلك البرهان، 15 بل وجود الكلي بهذا المعنى يقينٌ وعُرف من ذلك أنَّ وجود⁴ المنطقي ممتنع في الخارج.

[13] وأما وجود العقلي، [ع18/1ب] فموقف على تحقق الوجود الذهني والكلي.

1 فقد وجد في الخارج ما لا يكون نفس تصوُّره مانعا من الشَّرَكَةِ: - في [ط]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، نقل بعمر وتُرْكُز، إستنبول 2006، ص. 58-64.

3 في الخارج: - في [ط]

4 بهذا المعنى يقين وعرف من ذلك أنَّ وجود: # في [2ع]

[14] أما قبل الكثرة، وهو الصورة المعقولة في المبدأ¹ الفياض. وأما معها، وهو الذي في ضمن الجزئيات. وأما بعدها، وهو المنتزع من الجزئيات بحذف الشخصيات.

الفصل الثالث

في الماهية وأجزائها

5

[1] وفيه مباحث:

[2] الأول- ماهية الشيء هي ما به الشيء هو هو، ويرادفه 'الذات' و'الحقيقة' و'الجوهر'.

وقد يُخصّ الذاتُ بالموجودات والماهية بالمركبات، وكل حقيقة إما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن المختلفات الحقائق، إما مركبة وهي التي تكون كذلك وأجزاء المركب قد تكون محمولةً عليه كالحیوان والناطق على الإنسان، وقد لا يكون كالسقف والجدار على البيت. وليس في كتب القوم بيان ذلك.

10

وتحقيقه أنّ الماهية إذا كانت عبارة عن الشيء المجتمع من عدة أشياء وهو التركيب الحقيقي المتعارف عند القوم فيمتنع حمل تلك الأجزاء عليها [ع1/18/ب] بالمواطاة، إذ يمتنع أن يقال إنّ هذه الشيء المجتمع من هذا المختلفات هو بعينه هذا الجزء، بل إنّها يصحُّ بالاشتقاق أو المركب. وأما إذا لم يكن² [ط/7/ع] كذلك بل يكون عبارة عن الشيء الموصوف بهذه الأشياء صدق عليها أجزاؤها⁴. وهذا التركيب ليس إلا في العقل، إذ ليس في الخارج إلا شيء واحد صدق عليه أنّه هذا وذاك وذلك، بل العقل يُركّب هذه الماهية من هذا⁵ المجموع. وأما كيفيته صيرورة الشيء موصوفاً بهذه المعنى أنّ الشيء إذا حصل له معان وأمر تحصل منها

15

1 وهو الصورة (العقلية) المعقولة في المبدأ: ← في [ع 1]

2 وأما إذا لم يكن: # في [أ]

4 عليها أجزاؤه: في [ع 1]؛ أجزاؤها: # في [ع 1]؛ عليه أجزاؤها: في [م]؛ عليه أجزاؤه: في [ط]

5 هذه: في [م]

مفهوماتٌ صادقةٌ عليه فهو هو، وهو يصير باعتبار حصولها ماهيةً وحقيقةً وهذه المفهوماتُ قد تستتبع مفهوماتٌ أخرى¹ وهي تكون من الصفات وذلك كالإنسان مثلاً فإنَّ له مادة حصل لها عدة من المعنى كالاستغناء عن الموضوع والأبعاد والنمو والحس والحركة بالإرادة والنطق[ع/96/أ]، فصارتُ بها جوهرًا جسمانيًا ناميًا حساسًا متحركًا بالإرادة ناطقًا [ع/19/1أ]، وهي استتبعت معاني أخرى كالمتعجبية² وقابلية الصناعات وغيرها والمتبوعاتُ [م/7/أ] هي الذاتياتُ والتوابعُ العرضياتُ. فلفظ المركب والجزء مقولٌ 5 بالاشتراك على المركب الحقيقي والعقلي وعلى أجزائها، والعقلي أعم من الحقيقي، إذ كل مركب مندرج تحت مقولةٍ عند الحكماء. فلا بدَّ له من الجنس والفصل المحمولين عليه بالمواطاة، ثم الماهية إذا وجدت في الخارج فلا بد وأن يُخالطها³ معان وأُمور أخرى يتحصل بها كل واحد واحد من أشخاص تلك الماهية. هذا هو تحقيق[ع/7/2ب] هذا الموضوع. لكن⁴ يشكل في ذلك الماهيات النفسانية كالإنسان مثلاً، أنه لو أُريد به الحيوان الذي هو الناطق، فقد جُعِلَ الحيوان ناطقًا، لكنَّ الناطقَ عندهم جوهر مجرد، هذا خلف. 10

[3] وإن أُريد به المركب من الحيوان والناطق فيمتنع حمل الأجزاء عليه بالمواطاة، ولعل هذه الشبهة دعتُ المتأله إلى إتحاد النفس بالبدن إلا أن يقال[ع/19/1ب] الحيوان سبب تعلُّق النفس به يصير⁵ ناطقًا. وهذا قريب من الحق لكنه ما سُمِعَ ذلك من كلامهم.

[4] الثاني - جزء الشيء إما أن يكون متقدما عليه أو متأخرا عنه. والأوّل كأجزاء الماهية

والثاني كأجزاء المقدارية أن قلنا: إنّ الجزءَ ممتنعٌ.

15

1 آخر: في [م، أ، ط، ع 2]؛ آخر: ± في [ع 1]

2 وهي استتبعت معاني أخرى (كما لما) كالمتعجبية: ← في [ع 1]

3 يُخالطها: # في [أ]

4 لكن: # في [ع 2]

5 به إلى يصير: في [ع 1]

[5] الثالث- في الفرق بين الذاتي والعرضي ونعني بالذاتي ههنا جزء الماهية وبالعرضي الخارج

عنها. وقد قيل في التمييز بينهما: إنَّ الذاتي مالا يصح توهمه مرفوعاً مع¹ بقاء الماهية ماهيةً فخرجت اللوازم لأنَّ رفعها إنما يمتنع مع بقاء الماهية موجودةً لا مع بقاء الماهية ماهيةً. وأشار الشيخ بذلك في الإشارات²: وما لا يمكن تصور الماهية إلا بعد تصوره فالذاتي تقدم على الماهية في الوجود الذهني والعيني وكذا في العدمين، لكن بالنسبة إلى جزء واحد بخلاف العرضي اللازم فإنه لا يتحقق إلا بعد تحقق الماهية ولا ينتفي 5 إلا وأن ينتفي الماهية أولاً كالفردية للثلاثة مثلاً.

[6] وقيل أيضاً: إنَّ الذاتي ما لا يَحْتَاجُ [ع1/20] الماهية [ب/96] في اتصافها به إلى علة مغايرة

لذاتها كاللون للسواد مثلاً، فإنَّ السواد لذاته لون لا لشيء آخر يجعله لوناً وهذه خاصة إضافية، إذ بعض العوارض كذلك كالزوجية للأربعة فإنها لذاتها زوج لا لشيء آخر يجعلها [ط/7/ب] كذلك.

[7] قال الشيخ في الشفاء: إنَّ الشيء قد يكون ملحوظاً إليه في العقل و لم يُلحَظْ أجزاؤه على 10

التفصيل، وإن كانت داخلية في ماهية فجعل العلم على قسمين: تفصيلي وإجمالي.

[8] والإمام³ أنكر الإجمالي. وقال: كل واحد من أجزائه إن كان معلوماً فقد تَمَيَّزَ عن الآخر في

الذهن، وإلا لبطل وجوب تصور الأجزاء قبل تصور الماهية، لكن هذا ضروري وذلك ضعيف.

[9] لا لِمَا قيل⁴: إنه يستدعي العلم بالامتياز وامتياز الامتياز لأنَّ امتياز الشيء عن غيره في

الذهن لا يوجب العلم بامتياز، لأنَّ العلم حصول صورة الشيء في الذهن لا حصول نفسه، بل لأنَّ 15

الضرورة في العلم التفصيلي حق وأما في الإجمالي فلا والبحث فيه.

1 مع: # في [ع2]

2 انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: يعقوب فرجة، (الفلسفة الإسلامية-32، يصدرها: فؤاد سزكين)، فرانكفورت 1999، ص. 7-8.

3 فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي رقم: 2554، و. 6 ع.

4 انظر: أفضل الدين الخوافي، كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، مخطوطة طوبكاي: 3354، و. 8 ع.

[10] الرابع - وفي [ع20/1ب] غير كتاب إيساغوجي قد أطلقوا الذاتي على المحمول وعلى الحمل

وعلى إيجاب السبب وعلى الموجودة. أما المحمول [م7/ب] فكل ما يمتنع انفكاكه عن الشيء كالممتنع للموجود أو عن ماهية كتساوي الزوايا للمثلث أو يمتنع رفعه عن الماهية أي¹ إذا تصور مع الماهية يمتنع سلبه عنها كالزوجية للأربعة أو يجب إثباته لها أي لا يمكن تصور الماهية إلا مع تصوره كالحوانية للإنسان وكل منها أخص مما قبله.

5

[11] وأما الحمل الذاتي، فإذا استحق الموضوع موضوعية الشيء أو كان المحمول أعم منه أو حاصلًا له بالذات أو باقتضاء طبعة أو دائما أو بلا وسط أو كان مقوما له أو لاحقا لا لأمر أعم أو أخص. ويقال لهذا الأخير في كتاب البرهان عرضا ذاتيا.

[12] وأما الإيجاب، [ع8/2ء] فإذا كان ترتب الأثر على السبب دائما² أو أكثريا، والعرضي ما

10

كان بمقابلات هذه الأشياء.

[13] وأما الموجودة، فالقائم بذاته موجود بذاته والقائم بالغير موجود بالعرض.

الفصل [ع21/1ء] الرابع

في تقسيم الكليات وما يتعلق بهما

[1] الكلي إما تمام ماهية الشيء أو جزؤها أو خارج عنها. والأول إما تمام ماهية شيء واحد أو

15

أشياء أو كليهما [ع97/1ء]. والأول هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة كالحد بالنسبة إلى الحدود. والثاني بحسب الشراكة المحضة كالجنس بالنسبة إلى أنواعه. والثالث بحسب الشراكة والخصوصية معاً كالنوع بالنسبة إلى أفرادهِ. ويسمى هذه الثلاثة دالاً على الماهية. وأما الثاني وهو أن يكون جزء الماهية

1 أي: # في [ع1]

2 دائما: # في [أ، م]

فهو إما جنس أو فصل، لأنه إن لم يكن مشتركاً بين الماهية ونوع ما مخالف لها في الحقيقة كان فصلاً، لأنه يصلح لتمييز الذاتي عما يشاركها في الجنس أو الوجود. وإن كان مشتركاً، فإن كان¹ تمام المشترك بينهما، كان جنساً لصلاحيته أن يقال في جواب ما هو بحسب الشركة وإلا فكان بعضاً من تمام المشترك. فإن كان مساوياً لتمام المشترك، كان فصلاً وإلا لَصَارَ مشتركاً بين [ع/21/1ب] الماهية ونوع آخر لا يشاركها في تمام المشترك المفروض ولا يجوز أن يكون تمام المشترك منهما، لأن المقدّر خلافه، بل بعضه.

5

[2] وبَعُودُ الكلام: فإما أن يذهب إلى غير النهاية أو ينتهي إلى ما يكون مساوياً له. فيكون فصل جنس وهو يصلح أن يميز الماهية في الجملة، [ع/8/ط] فيكون فصلاً. وذلك ضعيف، لأنه لو كان تمام المشترك فإنما يكون جنساً أن لو كان ذاتياً لذلك النوع أيضاً ومحمولاً عليه لجواز أن يكون من الأجزاء التي لا تحمل في² ذلك النوع وأيضاً عدم التناهي غير لازم، لأنه يكفي في كونه عاماً وجُدَائُهُ في تمام المشترك، بل الطريق في ذلك أن يقال الجزء المحمول إن كان مقولاً على الماهية ونوع ما مخالف لها في جواب³ ما هو فهو الجنس وإلا فهو الفصل، لأنه لا يكون جزءاً لجميع الموجودات لبساطة بعضها. فحينئذ يميز الماهية عما لا يكون جزءاً منه وهو المطلوب.

10

[3] وثَقُلَ عن القدماء: إنَّ الماهية إذا تركبت من الأجزاء المحمولة [ع/22/1أ]، تركبت من الجنس والفصل. لأنها يشارك أحد جزئيه⁴ في طبيعته وتخالفه في طبيعة الآخر وجزؤها مغاير لها فقد اشتركت مع غيرها في ذاتي وتخالفت⁵ في ذاتي فما به الاشتراك هو الجنس وما به الامتياز [ع/8/م] هو الفصل.

15

1 كان: # في [ع 1]

2 على: # في [ط]

3 جواب: - في [أ]

4 أحد جزءها: في [م]

5 وخالفت: في [م]

[4] أقول: لو أُشْتُرِطَ أن يكون لذلك الغير فصلٌ زائدٌ على ما به الاشتراك ليصير نوعاً آخر، فلا

يكون مثل هذا المشترك جنساً، وإن لم يشترط فيكون جنساً، وهذا يوجب أن يكون للماهية بحسب طبيعة كل جزء¹ جنساً [97/ب] وفصلاً.

[5] والجنس إما قريب إن كان الجواب عن الماهية وعن كل ما يشاركها فيه واحداً، وبعيد إن

تعدّد. وكلّما زاد جواب زاد مرتبته في البعد وكلّما تباعد الجنس كان الجواب بذاتياتٍ أقلّ.

[6] والفصل أيضاً إما قريب إن مُيِّزَ الماهية عن كل ما يشاركها في الجنس أو الوجود، وبعيدٌ إن

ميزها عن البعض.

[7] ونقل الشيخ عن الأقدمين: إنهم قالوا: الدال على الماهية [22/1ع/ب] هو الذاتي الأعم زاعمين،

أنّ [8/2ع/ب] الدال على الماهية إما نوع أو جنس، وكل منهما ذاتي أعم، أما النوع فبالقياس إلى أشخاص،

وأما الجنس فظاهراً، وهذا فاسدٌ، لأنّ الذاتي كما يُطلق على جزء الماهية، فقد أطلق المنطقيون بحسب الاصطلاح على معنى أعم من ذلك.

[8] وأفادته الشيخ في الشفاء: وهو كلّ كلٍّ إذا فُرِضَ معدوماً لشيء من جزئياته لا يبقى ذات

ذلك الجزئي بسببه وذلك القيد يخرج اللزوم لأنّ ارتفاع اللوازم لا يكون سبباً لارتفاع الماهية، بل بالعكس كما سبق.

[9] فعلى هذا يكون الماهية ذاته وعلى كل تفسيرٍ لا يصح تفسير الدال على الماهية بالذاتي الأعم.

[10] أما بالمعنى الأوّل، فلكون الدال على الماهية أعم من الذاتي عموماً من وجه، لأنّ الناطق

والحساس عندهم ذاتي أعم، وليس شيء منهما دالاً على الماهية.

[11] وأما بالثاني، فلكون الذاتي الأعم أعم من الدال على الماهية مطلقاً ولا يكفي

دالتهما [ع/23/1] على الماهية بالالتزام، لأنّ المراد بالمقول في جواب ما هو ما يدل على الماهية¹ بالمطابقة، وكل جزء منه مقول في طريق ما هو إن ذكر مطابقة وداخل في جواب ما هو إن ذكر تضمننا.

[12] وأما الثالث وهو أن يكون خارجاً عن الماهية فهو إما خاصة إن اختص بطبيعة واحدة وإلا

5 فعرض عام [ط/8/ب] وأيضا فهو إما لازم إن امتنع إنفكاكه عن معروضه، وإما غير لازم إن لم يمتنع.

[13] واللازم إما للوجود كالأسود للحبشي أو للماهية إما بوسطٍ أو بغيره كما تقتضي الماهية

من حيث هي صفةً، وتلك الصفة أخرى والوسط ما يُقرن بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا وهما موجودان

وإلاّ لَمَّا جُهل حمل الشيء على غيره إن كان الكل بغير وسطٍ أو لَمَّا عُلِمَ إن كان بوسطٍ للزوم

التسلسل حينئذ في الأوساط التي من المبادي للعلم، وذلك لأنّ اللازم الخارج خارج عن الوسط [ع/98/أ] أو

10 الوسط خارج عن الماهية، فيعود² [ع/23/1ب] الكلام في الخارج الآخر وكل لازم قريب أي بغير وسط بين

الثبوت للملزوم بمعنى أن تصورهما يكفي في الجزم بنسبته إليه وإلاّ احتاج إلى وسطٍ وغيرُ القريب غيرُ بين

وإلاّ لم يكن بوسطٍ.

[14] واحتج الإمام³ بأنه لو لم يكن كل لازم قريب بينا، لامتنع تعرّف الجاهل. لأنّ ما يُجهلُ

ثبوته لموضوعه كان خارجاً عنه فهو إنّما يُعلم بوسط خارجٍ عن الموضوع أو خارج عنه المحمولُ

15 فيفتقر [م/8/ب] إلى وسطٍ شأنه ذلك وتسلسل.

[15] وجوابه: إنه لا يلزم من نفي الموجبة الكلية السالبة الكلية، بل الجزئية، فقد ينتهي إلى لازم

يبين [ع/9/2].

1 بالالتزام، لأنّ المراد بالمقول في جواب ما هو ما يدل على الماهية: # في [أ]

2 فيعود: « في [1]

3 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص في المنطق والحكمة ، تقديم وتحقيق: إسماعيل خان أغلو، أنقرة 2009 ، ص. 29.

[16] وقيل: تصوّر الملزوم يقتضي تصور لازمه القريب لأنه معلول للماهية وتصور العلة يوجب

تصور المعلول.

[17] وفيه نظر: لأنه حينئذ يلزم من تصوّر لازمه القريب تصور لازم¹ ذلك اللازم وعلى هذا

وحيئنذ لا يُجهَلُ ثبوت شيء لشيء لأنه إن كان قريبا له فذاك وإلا فيكون قريبا للقريب فيكون أيضا

معلوماً.

5

[18] وشكك الإمام في نفي اللزوم بأن لزوم الشيء لغيره [ع/24/1] غير هما لكونه

نسبةً بينهما فإن لزم أيضا تسلسل وإلا أمكن انفكاك الملزوم عن اللازم.

[19] وأجيب يمنع امتناع مثل هذا التسلسل فإنه في الأمور الاعتبارية، إذ الواحد يلزمه

كونه نصف الاثنين وثلاث الثلاثة، وهلم جرا.

[20] ولقائل أن يقول: اللزوم لا يخلو من أن يكون في الخارج أو لا. فإن كان، يلزم التسلسل

10

في الأمور الحقيقية من طرف المبدأ، إذ كل لزوم حينئذ² يفتقر إلى لزوم آخر قبله، وإن لم يكن في الخارج فهو المدّعي.

[21] بل جوابه أن لزوم نفسه كما أن وجود الوجود عينه.

[22] واعلم أن لزوم الشيء لشيء آخر بسيطا كان أو مركبا قد يكون لذات أحد هما بوسط

أو غيره وقد يكون لمنفصل كلزوم محمول التالي لموضوعه بواسطة ثبوت المقدّم.

15

[23] وما قيل أن نسبة المنفصل إلى الكل واحد ممنوع ولئن سلّم فلم لا يجوز أن يختلف بسبب

القابل.

1 القريب تصور لازم: # في [أ]؛ لازم: - في [ع 2]

2 حينئذ: # في [أ]

[24] وما قيل أن البسيط لا يلزمه لازم وإلا لصار مصدراً لأثرين ممتنع، لأننا لا نسلم فاعليه

الملزوم وبتقدير تسليمه [ع1/24/ب] امتناع التالي، هذا لزوم الحمل¹، وأما لزوم الاتصال فسيجيء بعد وغير اللازم إما مفارق بالقوة كسواد الحبشي أو بالفعل سهل الزوال كان أو عسرة سريعة أو بطيئة كالقعود [ع9/9] والعشق والخجل [ب/98] والشباب.

5 [25] فظهر أن الكليات خمس: نوع، وجنس، وفصل، وخاصة، وعرض عام.

الفصل الخامس

في الجنس

[1] وفيه مباحث:

10 [2] هـأ- تعريفه: رُسم بأنه²⁻³ 'المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو'.

فـ'المقول' كالجنس البعيد⁴، و'المقول على كثيرين' كالجنس للخمسة. وقولنا 'مختلفين بالنوع' يخرج النوع و'في جواب ما هو' الثلاثة الباقية⁵.

[3] وعلى التعريف شكوك:

[4] فأ- لو كان 'المقول على كثيرين' جنسا للجنس، لكان لكونه جنسا للخمسة أخص من

15 مطلق الجنس، ولكونه جنسا له أعم منه.

[5] وجوابه: إن الأعم هو الطبيعي والأخص المنطقي.

1 وبتقدير تسليمه لا نسلم امتناع التالي هذا لزوم الحمل: في [ع2]

2 رسم الشيخ بأنه: في [ع2]

³ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 41؛ ابن سينا، كتاب النجاة، تحقه وقدم له: ماجد فخري، بيروت 1980، ص. 47.

4 البعيد:- في [ع1]

5 على كثيرين كالجنس للخمسة. وقولنا مختلفين بالنوع يخرج النوع وفي جواب ما هو الثلاثة الباقية:- في [ع2]

[6] ث- لو كان جنسا، لكان متقدماً على مطلق الجنس لكونه جزءاً له، فيلزم تقدم الجنس

المطلق على نفسه.

[7] وجوابه: إنّ المتقدم على مطلق الجنس المنطقي [ع/25/1] هو الطبيعي، وكونه جنسا منطقيا

نسبة بينه و بين مطلق الجنس فيتأخر.

[8] ح- لو كان جنسا فيعرضه الجنس المنطقي، فيكون هو جنسا لعرضه، فلا يكون العرض

عارضاً.

[9] وجوابه: إنّ جنس العرض عرضه لا هو¹. إنّ المركب من المعروض والعارض عارض².

[10] ر- النوع يُعرّف بالجنس³، فتعريف الجنس به دور.

[11] وأجاب الشيخ في الشفاء⁴: بأنّ المراد [م/9/4] بالنوع الحقيقة، إذ النوع [ع/9/2ب] قد يقال

لحقيقة كل شيء وصورته.

[12] ه- الجنس إن كان موجوداً لم يكن مقولاً على كثيرين لتشخصه وإلاّ لم يكن مقوماً

للجزئي الموجود في الخارج.

[13] وجوابه: إنه موجود في الخارج وقد مرّ معنى وجود⁵ الكل في الخارج وكيفيته وصدقه على

كثيرين.

[14] وقال الشيخ في الشفاء: هذا التعريف حدّ، لأنّا حصلنا معنى هذا التعريف وجعلنا لفظ

الجنس اسماً له.

1 إن جنس العرض عرضه لا هو: # في [ع 1]

2 إن المركب من المعروض والعارض عارض: - في [م، ع 2، ط، أ]

3 يعرف النوع بالجنس: في [ع 2]

4 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 44-45.

5 وجوده: في [ع 2]

[15] ومنهم من منع حدّيته فلعّله ما فهم كلام الشيخ.

[16] ثـ - في تقويمه للنوع: الجنس المنطقي لا يُقوّم النوع الطبيعي، لأنه نسبة بينه وبين الجنس

الطبيعي فيتأخر عنه ولا النوع المنطقي [ع25/1ب]. أما الإضافي، فلتضايّفهما ولا يرد عليه الجزء والكل، لأنّ

الداخل هو الطبيعة والمضاف هو الوصف. وأما الحقيقي، فلا مكان تصوّره دونه ولا العقلي لتركّبه من

أمرين هذا خارج عنهما. والجنس الطبيعي¹ يُقوّم النوع الطبيعي الإضافي دون الحقيقي لجواز كونه بسيطاً 5

ولا يُقوم النوع المنطقي، لأنّ مُقوّم المعروض لو كان مُقوّمًا للعارض، لا يكون العارض [ع99/1] بالحقيقة

عارضاً بل بعضه، ويقوم النوع العقلي لكونه جزءاً جزئيه، والجنس العقلي لا يُقوم شيئاً من الأنواع وإلاّ

لقومه الجنس المنطقي .

[17] ج - الجنس² إما فوقه وتحتّه جنس وهو الجنس المتوسط، أو لا فوقه ولا تحتّه وهو المفرد، أو

تحتّه فقط وهو جنس الأجناس، أو فوقه فقط وهو الجنس السافل. 10

[18] قال الإمام³ رحمه الله: الجنس ليس جنساً لهذه الأربعة، لأنّ ثلاثة منها عدمية، فلا يكون

نوعاً. والشيء لا يكون جنساً بالنسبة إلى نوع واحد.

[19] وفيه نظر: لجواز أن يكون هذا التعريف رسماً لا حدّاً ولأنّه يصحّ تعريفها [ط9/ب] بالوجودي

كما يقال [ع26/1] الجنس العالي هو أعم الأجناس، والسافل هو الأخص، والمفرد هو القريب البسيط.

[20] فلو قلنا: إنه جنس لها فكانت هي أنواعاً له وكل منها عارض لطبايع مختلفة فإن اقتضي 15

اختلاف المعروضات تنوع العوارض كان لكل منها أنواعٌ أخيرةً وإلاّ لكان كل منها نوعاً أخيراً وفوق

كل منها الجنس وفوقه المقول على كثيرين وفوقه المقول وفوقه المضاف جنس الأجناس والأربعة إما أنواع

1 الطبيعي: # في [ع1]

2 الجنس: - في [ع2]

3 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص في المنطق والحكم، مخطوطة السليمانية، لاله لي رقم: 2554، و. 9ب.

4 رحمه الله: - في [م، أ، ط، ع2]

أخيرة أو متوسطة وهذا البحثُ كما أتى في الأجناس الأربعة فهو آتٍ في سائر الكليات المنطقية من النوع والفصل وغيرهما.

[21] والإمام خصَّصَهُ بالجنس العالي. فعُلم أنَّ الكليات الخمسَ المنطقيةَ من مقولة المضاف.

[22] فإن قلت: لو كان الجنس المنطقي من مقولة المضاف، لكان أخص منه، لكنه أعم لصدقه

5 على المضاف وعلى غيره.

[23] قلت: المضاف أعم من الجنس لا بشرط شيء وأخص منه بقيد الإطلاق فلا

منافاة [ع/10/2].

[24] د- في المقولات [ع/26/1ب] والبحث عنها وإن كان¹ خارجاً عن المنطق، لكن معرفتها يُفيد

زيادة يمكن على تحديد الأشياء. لأنه إذا عُلِمَ أنَّ المطلوب تحت أي جنس من الأجناس، فلا شك أنه يصير

10 معرفة ذاتياته أسهل وهي عشر:

[25] إحديها الجوهر: وهو موجود لا في موضوع. والباقية كلها أعراض [م/9/ب]. وقسمت بأنَّ

العرض إما أن يقتضي قسمة أو نسبة أولاً هذا ولا ذاك.

[26] والأول هو الكم هو الذي يقبل الانقسام بذاته.

[27] والثالث كيف وهو العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس إلى الغير ولا يقتضي الانقسام

15 لذاته.

[28] والثاني سبعة أقسام منها:

[29] المضاف وهو النسبة المتكررة كالأبوة.

[30] والأين [ب/99/ب] وهو الحصول في المكان².

1 كان: # في [أ]

2 وهو حصول الجوهر في المكان: في [ع 1]؛ وهو الحصول في المكان: ± في [ع 1]

[31] ومتى وهو الحصول في الزمان كالتعاقب والحدثة.

[32] والوَضْعُ وهو هيئةٌ يحصلُ للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى البعض وإلى الأمور

الخارجة كالقيام والقعود.

[33] والملك وهو نسبة الشيء إلى ملاصق ينتقل بانتقاله كالنعم والتقصص.

5 [34] وأن [ع27/1ء] يفعل وهو التأثير كالقطع¹.

[35] وأن ينفعل وهو التأثير كالانقطاع.

[36] ولا دليل على الانحصار فيها سوى الاستقراء.

[37] وبعضهم جعلها أربعا: الجوهر والكم والكيف والنسبة.

[38] وهذا القول قريبٌ من الحق، لأننا لو أمعنا النظر في مفهوم النسب السبع، نعلم أنا لو رفعنا

10 مفهوم النسبة عنها، لما بقيت حقيقتها وهي متخالفة بالحقيقة أن يكون النسبة داخلية في ماهيتها، وحينئذ
يمكننا الحصر في هذه الأربعة، لأنّ الموجود وجد لا في موضوع فهو الجوهر، وإلاّ فإن كانت ماهيته
بالقياس إلى الغير فهو النسبة، وإن لم يكن فإن قبل الانقسام لذاته فهو الكم وإلاّ فهو الكيف.

[39] فإن قلت: لا يجوز أن يكون الجوهر جنسا للجواهر وإلاّ لكان لها فصول جوهرية أيضا،

لأنّ جزء الجوهر لا يجوز أن يكون [ط10/ء] عرضا وإلاّ لاحتاج الجوهر إلى موضوع لاحتياج جزئه،

15 وحينئذ يكون الجوهر أيضا جنسا لتلك الفصول فلها فصول أخرى [ع27/1ب] وتسلسل. وكذا القول في
سائر الأعراض. فيلزم نفي المقولات² كلها.

1 كالقطع: # في [أ]

2 المقولات: # في [أ]

[40] قلتُ: الجوهر الذي هو الفصل هو بعينه الجوهر الذي هو الجنس والتغاير بينهما إنما يكون

بالأعراض، إذ الجوهر الذي هو الحساس مثلاً هو بعينه الجوهر الذي هو الجسم، لكنه باعتبار حصول
الحس صار حساساً، وقد مرّ تحقيق ذلك في الأجزاء المحمّلة، والله أعلم¹.

5

الفصل السادس

في النوع

[1] وفيه مباحث:

[2] الأول- في تعريفه: اسم النوع قد يطلق على معنيين بالاشتراك: يسمى أحدهما حقيقياً

والآخر إضافياً.

[3] ورسم الحقيقي بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب [ع10/2ب] ما هو.

10

والقيد الأول يُخرج الجنس والأخير الثلاثة الباقية.

[4] ورسم الشيخ² الإضافي بأنه الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولاً

أولياً. والقيد الأخير يخرج الصنف وهو النوع المقيد تقيد عرضي.

[5] ورسمه المتأله³ صاحب الكليات [ع100/أ] بأنه المرتّب تحت الجنس [ع28/1ع].

[6] وزيّفه الشيخ في الشفاء⁴ بأنه إن⁵ عُنِيَ بالمرتّب تحت الجنس ما يكون أخص منه فيدخل فيه

15

الشخص والنوع والفصل والخاصة. وإن عُنِيَ به الكلي، فقد عُنِيَ ما هو خارج عن مقتضي اللفظ، وبقيت

1 والله أعلم:- في [ع1، ع2، م، أ]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 54.

3 انظر: فرغوريوس الصوري، إيساغوجي، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1952، ص. 71.

4 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 53-54.

5 إن: # في [أ]

الثلاثة الأخيرة. وإنْ غُنِيَ به ما هو أخص ولا متوسط بينهما، بقي النوع والفصل¹. وإنْ غُنِيَ به خاصاً مركباً من الجنس والفصل²، فاختص حينئذ بالنوع، لكن لفظة المرتب³ لا يدل على هذا المعنى لا بالوضع ولا بالنقل. هذا ما ذكره.

[7] ويمكن دفع هذه الاسئلة بتحرير⁴ قيود التعريف بأن نقول مفهوم المرتب تحت الجنس ما

يوجد بعد الجنس مُلاصقاً له وحينئذ يخرج الكل دون النوع. أما الفصل، فلكونه إمّا معاً [م/10/ع] أو متقدماً 5 ما بالعلية كما ذهبوا إليه. أما الخاصة والشخص، فلكون النوع متوسط بينهما وبين الجنس. والحقيقي والإضافي متغايران لجواز تصور كلٍ منهما دون الآخر. ولأنّ الأوّل مقيس إلى ما تحته. والثاني إلى ما فوقه ولوجوب تركيب الثاني من الجنس والفصل دون الأوّل، ولتحقيقه في البسائط دون الثاني وبالعكس في الأجناس المتوسط.

[8] ثم - [ع/28/ب] في مراتبه: أما الإضافي فمراتبه أربع كما في الجنس، إلّا أنّ السافل نوع 10 الأنواع، فإن نوعيته بالقياس إلى ما فوقه وجنسيّة الجنس بالقياس إلى ما تحته، والقول في كون النوع المطلق⁵ جنساً لهذه الأربعة مع ما يتبعه كالقول في الجنس، والنوع الحقيقي بالقياس إلى النوع الحقيقي مفرد، إذ لا يكون الحقيقي تحت حقيقي، وبالقياس إلى المضاف إما مفرد كما في البسائط أو فوقه نوع كما في غيرها.

[9] والجنس العالي والمفرد يباين جميع⁶ مراتب النوع⁷.

15

1 الأخيران: في [ط]

2 والفصل: # في [أ؛ ع2]؛ والفصل: - في [ع1، م، ط]

3 المرتب: - في [ع1]

4 تحري: في [م]؛ تلخيص: في [أ]؛ بتحرير: ± في [أ]

5 المطلق: # في [أ]؛ المطلق: - في [ع2]

6 جميع: # في [ع1]

7 النوع: # في [أ]

[10] والنوع السافل والمفرد يباين جميع مراتب الجنس.

[11] وبين كل واحد من الباقيين من الجنس [ط/10/ب] وكل واحد من الباقيين من النوع عموم من

وجه.

[12] والنوع السافل يكون حقيقيا، إذ لا نوع تحته وإضافيا لقول الجنس عليه وباعتبارهما كان

نوع الأنواع، لأن نوع الأنواع ما لا يكون تحته نوع ويكون فوقه.

[13] ج- الذي هو أحد الخمسة هو¹ الحقيقي وإلا لوجد كلي خارج عن الخمسة.

[14] واحتج الإمام² بأن أحد الخمسة هو الحقيقي، لأن أحد الخمسة [100/ب] يجب أن يكون

محمولا لكونها أنواعا للكلي الذي هو محمول بالطبع والمضاف موضوع.

[15] وجوابه³: إنه مع كونه موضوعا محمول أيضا لكونه كليا [ع/11/2]. والله أعلم.

10

الفصل السابع

في الفصل [ع/29/1]

[1] وفيه بحثان⁴:

[2] أ- في تعريفه: قيل⁵: أن الفصل في لغة الأقدمين كان لكل معنى لازم أو مفارق يتميز به

الشيء عن شيء كليا كان أو جزئيا، ثم نُقِلَ إلى ما يتميز به الشيء في ذاته. والمنطقيون كانوا يستعملون في

كل واحد منهما، لكن المستعمل في زماننا إنما هو الثاني.

1 هو: # في [أ]؛ هو: - في [م]

2 فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي رقم: 2554، و. 10ء.

3 والجواب: في [ع/2]؛ وجوابه: ± في [ع/2]

4 مباحث: في [ع/2]

5 ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 68.

7 انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: يعقوب فرجة، ص. 15.

[3] ورَسَمَهُ الشيخ في الإشارات⁷ بأنه الكلي الذي يُحملُ على الشيء في جواب ما هو أي شيء

هو في جوهره. خَرَجَ بالقيد الأوّل الثلاثة غير الخاصة وبالثاني هي. وفي الشفاء¹ بأنه الكلي المقول على

النوع في جواب أي شيء هو في ذاته من جنسه. والأوّل أعم من الثاني.

[4] وآثر المتأخرون الأوّل، لأنّ الثاني يُبطل انحصار الجزء في الجنس والفصل لجواز تركّب الماهية

من أمرين مساويها فلا يكون شيء منهما جنسا ولا فصلا وبهذه المظنة زيّفوا ها. 5

[5] قال الإمام²: إنه كمال الجزء المميّز. وما قيل³: إنّ الجنس العالي لا يكون له فصل^[ع1/29/ب]

مقوم. هذا ما ذكره.

[6] وفيه بحث: لأنّ هذه الماهية المركبة إما أن يكون جوهرها وحينئذ يكون الجوهر جنسا لها أو

عرضا، فيكون أحد التسعة على مذهبهم أو أحد الثلاثة على المذهب المختار جنسا لها. فعلى هذا لا يَبْطُلُ

الانحصار في الجنس والفصل، إذا فسّرنا الفصل كما في الشفاء ولئن سلم ذلك، لكن التعريف الأول 10

فساده أفحش من ذلك لأنّ مطلب أي إنما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات^[م10/ب] في معنى الشيئية

أو أخص منها كالجوهر والجسم وغير ذلك.

[7] وقد نصّ الشيخ في الإشارات⁴ بهذه العبارة فإن أي شيء إنما يطلب التمييز المطلق في

المشاركات في معنى الشيئية فما دونها فحينئذ لو لم يُقَيَّدْ بقولنا: أي شيء هو من جنسه يكون معناه أي

شيء هو من الأشياء، فيدخل فيه الفصل والجنس والماهية، لأنّه لو سُئِلَ عن الإنسان، أنّه أي شأ هو من 15

الأشياء فلا فرق بين أن يقال في جوابه الناطق أو الحيوان^[ع30/1] أو الحيوان⁵ الناطق.

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 65.

2 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي رقم: 2554، و. 12 ع.

3 قال: في [ع1]

4 انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: يعقوب فرجة، ص. 15-16.

5 أو الحيوان: # في [ع2]

[8] وفسّر بعضهم بأنه الذاتي الذي يميز الماهية عما يشاركها في الجنس أو الوجود، وما بينا من

الفساد على التفسير الأوّل بعينه واردة [101/٤] على هذا التفسير.

[9] مثـ الفصل بالقياس إلى النوع مقوّم له ومُقوّم العالي مُقوّم السافل من غير عكس كلياً،

وبالقياس إلى الجنس مقسّم له ومقسم السافل ومقسم العالي من غير عكس كلياً¹، وبالقياس إلى ما هو

خاصة النوع² علة لوجودها، لأنّ أحد هما إن لم يكن علة للآخر استغنى كل منهما³ [11/٤] عن الآخر، فلم

يحصل التركيب، وليس الجنس علة للفصل وإلا إستلزمه، فتعين العكس. هكذا نُقِلَ من الشيخ.

[10] وأجيب [11/2ب] بأنّه إن أراد بالعلّة العلة النامة، فلا نسلم أنه لو لم يكن شيء منهما علةً

للآخر، يلزم الاستغناء. وإن أراد بها الأعم، فلا نسلم أنه لو كان الجنس علةً، يلزم الاستلزام، ولا نسلم

أنّ [الخصّة] ليست بمستلزّمة له، والكلام فيها وههنا [30/1ب] فساد آخر وهو مذهب أرسطو والشيخ

ومن تابعهما.

10

[11] إنّ البدن شرط لحدوث النفس عن العقل الفعّال، فإما إن أرادوا به الجسم أو الجسم النامي

أو الحيوان وعلى كل تقدير لو توقف الجنس على الفصل يلزم الدور، لأنّ الجسم حينئذ يكون متوقفاً على

النامي، والنامي على الحسّاس المتحرك بالارادة، فيلزم أن يكون الناطق متوقفاً على الحيوان، فلو توقف

الحيوان عليه لزم الدور.

[12] فإن قلت: لعلّ مراد الشيخ: إنّ الفصل علة لبقاء الجنس لا لحدوثه كما في الصورة

15

والهيولى. لأنّ تلازم بقاء كل منهما مع الآخر يقتضي افتقار بقاء أحد هما إلى الآخر لكن الفصل مع المفارق

يستغنى عن الغير، فتعيّن افتقار بقاء الجنس إليه.

1 وبالقياس إلى الجنس مقسم له ومقسم السافل ومقسم العالي من غير عكس كلياً: - في [ط]

2 ما هو خاصة النوع: في [أ، ع2]؛ ما هو: # في [أ، ع2]

3 منهما: # في [أ]

[13] قلتُ: لا نسلم أنه مع المفارق يستغنى عن الغير، إذ هو في الحدوث احتاج إلى الجنس، فلم

لا يجوز أن يكون¹ في البقاء أيضا كذلك؟ والحق هذا لأن الجنس مع المفارق سبب تام له والسبب [ع/31/1]

التام يكفي في البقاء أيضا هذا ما سَنَحَ لي في هذا الموضع.

[14] وقال الإمام رحمه الله²: إن الفصل قد يكون صفةً وهي يمتنع أن يكون علةً للموصوف،

وذلك في الماهية³ الحقيقية ممنوعٌ، وفرّعوا على العلية، أن الفصل الواحد بالنسبة إلى النوع الواحد لا يكون 5

جنسا أيضا لامتناع صيرورة المعلول علةً ولا يُقارن إلا جنسا واحداً⁴ لامتناع تخلف المعلول عن العلة

وحيث يلزم أن لا يقوم إلا نوعا واحدا ولا يكون القريب إلا واحداً لامتناع [ب/101/1] توارد علتين على

معلول واحد.

[15] وقال الإمام⁵: لأن الفصل كمال الجزء المميز فلا يكون إلا واحداً، وفي هذه التفاريح نظرٌ

لأنها إنما يصح في العلة التام، والفصل لا يكون علةً تاماً على تقدير عليته لأن أجزاء الجنس وغيرهما داخلة 10

فيها، والتخلف والتوارد إنما يمتنع في العلة التامة [م/11/1].

تذنيب

[7.1] قيل: الناطق ليس فصلاً للإنسان مطلقاً، بل هو جنسٌ له بالنسبة إلى [ع/31/1] الملك

والحيوان فصلٌ وزادوا المائت في فصله.

1 أن يكون: # في [ع 2]

2 انظر: فخرالدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي رقم: 2554، و. 11ء.

3 الماهية: # في [ع 1]

4 لامتناع صيرورة المعلول علة ولا يقارن إلا جنسا واحدا: # في [أ]

5 انظر: فخرالدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي رقم: 2554، و. 12ء.

6 نظر: # في [ع 2]

[7.2] وقال الشيخ¹: لا حاجة إليه، لأنّ الناطق هو جوهرٌ ذو نطقٍ. وقول الجوهرِ على الإنسان

والمملك باشتراك اللفظي والمشارك إنما هو النطق وهو² ليس بفصلٍ.

الفصل الثامن

في الخاصة

5

[1] وفيه بحثان:

[2] هـأ- في تعريفها: قال الشيخ³: إنه موضوع عند المنطقيين لمعنيين: أحدهما ما يخص الشيء

بالإضافة إلى بعض ما يغيّره فقط وسمي خاصةً إضافيةً. والثاني ما يخص [ع/12/2] الشيء بالقياس [ط/11/ب] إلى ما يغيّره وسمي خاصةً مطلقةً.

[3] ورسمها في الإشارات بأنّها الكلي المقول على ما تحت طبيعةٍ واحدةٍ فقط قولاً غير ذاتي. خرج 10

بالقيد الأوّل العرض العام وبالأخير الثلاثة الباقية.

[4] وفي الشفاء⁴ بأنّها المقول على أشخاصٍ نوعٍ واحدٍ في جواب أي شيء هو قولاً غير ذاتي.

وهو أخص من الأوّل، ويخرج منه خاصة الجنس العالي لعدم كونه نوعاً، والأوّل يعمّ الكل فهو أولى.

[5] هـ- الخاصة على ثلاثة [ع/32/1] أقسامٍ: شاملة لازمة، وشاملة مفارقة، وغير شاملة.

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 72.

2 وهو: # في [أ]

3 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 75.

4 إنّها: في [ع1، م]

5 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 75.

6 بأنه: في [أ]

[6] وخصّص بعضهم اسم الخاصة بالأوّل، وسمي الباقيين بالعرض العام لئلا يَطلُّ التقسيم

المختصّ.

[7] وأبى الشيخ¹ ذلك بأنّه تقع هذه التسمية حينئذ هذرًا لأنهما إنّما يحسن لِمَا يكون أكثر شمولاً

من الخاص لا أقلّ. لأنّ العام إنّما يُطلقُ عليه بالنسبة إلى الخاص الذي هو الخاصة. وأيضا ذلك التخصص

خروجٌ عن مفهوم اللفظ من غير ضرورة تدعو إليه. لأنّ المفهوم من خاصة الشيء كونه حاصلًا له دون 5

غيره سواء وُجدَ في كلّ أفرادهِ أو في بعضها دائماً أو غير دائم. فالتّي هي أحد الخمسة هي الخاصّة المعرّفة

بالرسم المذكور المنقسم إلى الثلاثة وأشرف الخواص اللازمة الشاملة البيئة لكونها نافعة² في الرسوم.

والخاصّة قد يكون مركبةً [102/ع 1] من أمور كلّ منها أعمّ مما هو خاصة له، وسميت خاصةً مركبةً كالرسوم

المعرّفة للأجناس العالية، وقد لا يكون كذلك وسميت بسيطةً [ع 1/32/ب]. والله أعلم.

10

الفصل التاسع

في العرض العام

[1] قال الشيخ في الاشارات³: إنه المقول على ما تحت طبيعة واحدة وعلى غيره قولاً غير ذاتي.

خرج بالأوّل الخاصة والآخر الثلاثة الباقية. وهذا العرض ليس القسيم للجوهر كما زعم بعضهم، لأنّه قد

يكون جوهرًا ومحمولًا على الجوهر بالمواطاة، وذلك قد يكون جنسًا لموضوعه دون هذا. 15

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 76.

2 تابعة: ± في [ع 2]

3 انظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ص. 16-17. وأيضا انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: المدخل، ص. 77.

5 قد يكون يقع: في [ع 1]

تنبيه

[9.1] فصل الإنسان مثلاً الناطق لا النطق وخاصته والضاحك لا الضحك وكذا في الباقي لأنّ

المعتبر ما يحمل بالمواطاة لا بالاشتقاق كما مر.

خاتمة

[9.2] فقد يقع⁵ بين هذه الكليات مشاركات إما بين كل اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة. 5

ويسمى ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية.

[9.3] وذلك لا يخفى على المحصل وقد يكون للكليات بعضها نسبة إلى البعض كما أنّ الجنس¹

والفصل والخاصة والعرض العام إنما كانت كذلك بالنسبة إلى النوع، والجنس² عرض عام للفصل

والفصل³ خاصة له وكل من الخاصة الشاملة والفصل خاصة بالنسبة إلى الآخر [ع/33/1]، والعرض العام

عرض عام للفصل، والفصل خاصة له وعلى هذا قد يجتمع في شيء واحد بعضها أو كلها باعتبارات كما 10

أن الحساس نوع من المدرك وجنس للسامع والبصير وفصل للحيوان وخاصة للنامي وعرض عام

لناطق ثم كلّ واحد منها بالقياس [ط/12/2] إلى حصصه التي توجد في أفرادها [م/11/ب] نوع حقيقي.

وإنما يختلف جنسا وفصلا وخاصةً وعارضا عاما بالقياس إلى أفراده الحقيقية. والمعتبر هو ذلك وإلاّ لكان

كلّ كلي من العالي وغيره [ع/12/2ب] نوعا حقيقيا، والله أعلم.

1 الجنس: # في [م]

2 إنما كانت كذلك بالنسبة إلى النوع، والجنس: - في [م]

3 والخاصة والعرض العام، إنما كانت كذلك بالنسبة إلى النوع/ والنوع إنما يكون نوعا بالنسبة إلى الجنس وجاز أن يكون جنس شيء بالقياس إلى شيء آخر عوضا عما... ونوعا كذا في كلي كما أنّ/ والجنس عرض عام للفصل والفصل: # في [ع 2]

الفصل العاشر

في المقاصد وهو الكلام في الحدود والرسوم ولواحقها¹

[1] وفيه مباحث:

[2] هـ- في تعريفها: قال قوم من المتأخرين: "المعرّفُ للشيء ما يكون تصوّره سبباً لتصور الشيء

أو لتمييزه".

[3] وفيه نظراً: لأنّه يوجب أن يكون الملزوماتُ معرفاتٌ للوازمها البتة كالسقف للجدار والدخان

للنار [102/ب] لكون تصوّراتها أسباباً لتصورات لوازمها.

[4] ثمّ جوّزوا تعريف الشيء بالفصل [ع1/33/ب] المجرد وبخاصة كذلك وذلك غير صحيح، إذ

المفرد لا يصلح أن يكون معرّفاً لأنّه إن دلّ على الماهية بالمطابقة كان اسماً لها مرادفاً لآخر وإن دلّ عليها

بالتضمن وبالالتزام كان دلّالة عليها أخفى دلالة اسمها عليها² فمع كونه أخفى يكون انتقال الذهن إلى

معناه أسبق من انتقاله إلى الماهية. فلو لم يذكر من الماهية وصف آخر، يلزم اختلال الفهم، فحينئذ لا بدّ من

التركيب.

[5] وإذا عرفت ذلك، فنقول: المعرّفُ هو القول الدال على ما يميز الشيء³ عما عداه وهو إما

حد أو رسم.

[6] والحدُّ إمّا تامٌّ: وهو القول الدال على ماهية الشيء وهو إنّما يتمّ بالجنس والفصل القريين.

[7] وإما ناقصٌ: وهو القول المشتمل على الفصل القريب وعلى غيره دون الجنس القريب.

1 وتوابعها: في [ع1]

2 كان دلّالته عليها أخفى دلالة اسمها عليها: # في [ع2؛ أ]؛ كان دلّالته عليها أخفى دلالة اسمها عليها: - في [ع1]؛ وإن دلّ عليها

بالتضمن كان أخفى وإن دلّ بالالتزام: في [ط]

3 الشيء: # في [ع2]

[8] وأما الرسم: وهو القول الدال على ما يميز الشيء عما سواه لا بالذات فهو:

[9] أيضاً تام: وهو المركب من الجنس القريب والخاصة.

[10] أو ناقص: هو المركب من الخاصة وغيرها دون القريين¹.

[11] ومن الرسوم تعريفُ الشيء بالمثال وبالمقايضة. أما الأول فكما يقال [ع/34/1] الإنسان² هو

مِثْلُ زَيْدٍ وَعَمْرُو وَبَكْرٍ. وأما الثاني فكما يقال النفس هي التي تقوم من البدن مقام الرُّبَان من السفينة. 5

[12] والتمثيل ليس بتعريفٍ حقيقي، بل هو كالتعريف وقد يقع الغلط فيه كثيراً.

[13] ولَمَّا وجب أن يكون المعرّف معلوماً قبل المعرّف لزم أن يكون غيره وغير معرّف به وأجلى

منه وينبغي أن يكون مساوياً له في الصدق، لأنّ الأعم يقصر عن تعريف الأخص، ويدخل فيه غير المعرّف

فلا يكون مانعاً ومطرّداً، والأخص أخفى ويوجد المعرّف بدونه فلا يكون جامعاً ومنعكساً، وهذه الشرائط

عامة في جميع المعرّفات³. 10

[14] والتعريف إما بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة.

[15] والأوّل كما يؤلّف شيء من المعاني ويؤصّع له اسم. ثم يقال لمجموعها أنه المراد هذا اللفظ

ويعلم خطؤه بقبول الزيادة عليه أو النقصان عنه كما يقال [ع/103/1] الجنس كلي مقول على كثيرين فيقال

له السّتَ تعنى على كثيرين مختلفين بالحقائق.

[16] فنقول: نعم اللهم إلّا أن لا يريد بهذا القول دلالة أولية [ع/34/ب] على ذلك 15

المفهوم [ط/12/ب]. بل جعلها علامات له فكأنّه قال أريد به الشيء الذي يعرضه كذا وكذا فحينئذ يكون

ذلك رسماً بحسب الاسم لا حداً.

1 الجنس القريب: # في [م]

2 الإنسان: # في [أ]؛ القريين: في [م]

3 التعريفات: في [ع 1]؛ المعرّفات: ± في [ع 1]

[17] والثاني وهو تعريف أمر موجودٍ في الخارج والأوّل بعينه يصير الثاني إذا تحقق وجود المعرّف

في الخارج.

[18] ثـ - على التعريف شكوك:

[19] فأ- مفهوم الحد [ع/13/2] إن كان عين مفهوم الحدود، يكون تعريف الشيء بنفسه. وإن

5 كان غيره، فكيف يصح أن يقال [م/12/2] مفهوم الحدود وحقيقته هو هذا المفهوم؟

[20] وجوابه: إنّ مفهوم الحد مغايرٌ لمفهوم الحدود باعتبار التفصيل لا بالحققة، إذ حقيقة مفهوم

الحد نفس حقيقة الحدود، لكن يكون الأوّل مفصلاً والثاني مجملاً، فيصح أن يقال مفهوم الحدود هو هذا المفهوم.

[21] ث- لمّا كان المركّب عبارةً عن مجموع البسائط لكان معرفة ماهيته موقوفةً على معرفة

10 ماهيتها لكن ماهيتها غير معلومٍ لكونها مرسومةً، بل المعلوم منها إنّما يكون صفات خارجية فيلزم أن لا يكون المعلوم [ع/35/1] من المركّب أيضاً الإضافات خارجية وحينئذ لا يكون المركّب محدوداً، بل مرسوماً.

[22] وجوابه: إنّ المراد من الحد ليس إلا تفصيل أجزاء الحدود سواء كانت معلومةً بالرسم أو

بغيره.

[23] ح- إن كان الشيء معلوماً بجميع جهاته امتنع طلبه، وإن كان مجهولاً كذلك امتنع أيضاً

15 لامتناع التوجّه نحوه، والمعلوم من وجه يمتنع طلب جهته لمّا قلنا. وقيل¹ على ذلك بأنّ المقدمتين لا يصدقان معاً لانعكاس عكس نقيض كل منها بعكس المستوي إلى نقيض الآخر.

[24] وأجابوا: بأنّ المراد كل تصورٍ معلوماً يمتنع طلبه، وكل تصورٍ غير معلوم يمتنع طلبه وحينئذ

لا يكون عكس عكس نقيض شيء منها مناقضاً لآخر لكون موضوعه أعم من موضوع الآخر، إذ عكس

¹ الإمام شرف الدين

الأولي مثلاً هو قولنا بعض ما ليس بتصور معلوم لا يمتنع طلبه، والقضية الثانية قولنا¹ كل [103/ب]

تصور غير معلوم يمتنع طلبه² فموضوع الأولي [ع1/35/ب] أعم من موضوع³ الثانية، إذ يجوز صدق بانتفاء

كونه تصوراً دون الثاني ويمكن توجيهه ذلك بطريق آخر⁴، وهو أن يقال موضوع لأولي هو المعلوم من

جميع الجهات فنقيضه رفع ذلك وهو لا يقتضي أن يكون مجهولاً من جميع الجهات⁵ بل أعم منه وموضوع

الثانية هو كذلك، ويكون الأول أعم من الثاني. 5

[25] ولقائل أن يقول فحيث لا يخلو من أن يكون مجهولاً من جميع الجهات أو من بعضها دون

البعض.

[26] فإن كان الأول صدق بعض الجاهول مطلقاً لا يمتنع طلبه فبطلت الثانية، وإن كان الثاني

صدق بعض الجاهول من وجه دون وجه لا يمتنع طلبه فبطلت الثالثة وهي قولكم كل مجهول من وجه يمتنع

طلبه. 10

[27] وجواب الأول أن المعلوم من وجه للعلم ببعض اعتباراته يمكن التوجه نحوه كما في طلب

ماهية الملك والجن.

[28] ر- لا يمكن تعريف الشيء بنفسه ولا بجميع أجزائه لأنه هو ولا ببعضها لأن معرف

المركب معرف [ط/13/ع] لكل جزء ففي تعريفه به [ع1/36/ع] تعريف الشيء بنفسه ولا بالخارج لأن الخارج إنما

يعرف الشيء إذا علم اختصاصه به، والعلم باختصاصه به يتوقف على العلم به وأنه [ع2/13/ب] دور وعلى 15

العلم بما عداه مفصلاً وهو محال.

1 والقضية الثانية معناها قولنا: في [ط]

2 والقضية الثانية معناها قولنا كل تصور غير معلوم يمتنع طلبه:- في [م]

3 الاول اعم من موضوع:# في [ع2]

4 ذلك بدون آخر: في [م]

5 فنقيضه رفع ذلك وهو لا يقتضي أن يكون مجهولاً من جميع الجهات:# في [أ]

[29] وجوابه: لا نسلم أنّ التعريف بجميع الأجزاء تعريف بنفسه، بل التعريفُ بنفسه هو تعريف

الشيء بما يكون دلالة على المعرّف بعينها كدلالة لفظ المعرّف عليه كتعريف الإنسان بأنه بشر و تعريف

الحركة بأنها ثقلّة، وأما إذا كان على سبيل التفصيل فلا يكون ذلك تعريف الشيء بنفسه وأيضا معرّف

الكل لا يجب أن يعرف الجزء إما لأنه غني عن التعريف أو لأنه عرف بغيره والتعريف بالخارج لا يتوقف

على¹ العلم بالاختصاص، إذ العلم بالخاصة يوجب العلم بالماهية مع عدم العلم بالاختصاص. ولئن سلمنا 5

ذلك لكنّ العلم بالاختصاص² قد يكفي فيه تصوّر الماهية بوجه من الوجوه كما يُعلم اختصاص

جسم [م/12/ب] معين [ع/36/1ب] يشغل حيّز معيّن ولا يعلم حقيقته ولا حقيقة ما سواه مفصلاً.

[30] ح- ما يراد تعريفه إمّا بسيط أو مركّب. والمركّب إما مركّب [ع/104/1] حقيقي أو اعتباري.

والحقيقي إما صناعي كالسرير والمعجون أو غير صناعي كالإنسان والعدد. والاعتباري إما ماهية بالقياس

إلى الغير كالأب والجار أو لا كالجسم الأبيض. أما البسيط فلا يُحدّد بل يُرسم بالنسب والأعراض اللازمة 10

لذاته وربما يُنبّه عليه باسم مرادف لاسمه يكون أكثر وضوحاً منه.

[31] وأما المركبات، فلها حدّ وهو إنّما يتمّ بذكر جميع الذاتيات المحمّولة.

[32] وقال الشيخ في الإشارات³: الحد التام لا بدّ وأن يتركّب من الجنس والفصل. واضطرب

آراء القوم في ذلك، فاستنقص ذلك بعضهم بالأجزاء الغير المحمّولة كما للعدد والبيت.

[33] وذهب بعضهم⁴ إلى أنّ مراده بعض الحدود. والحقّ أن الشيخ لمّا ذهب إلى أن كلّ¹ مركّب 15

حقيقي لا بدّ وأن يندرج تحت مقولة من العشر اندراج النوع تحت [ع/37/1] الجنس، فلذلك حكم بوجود

الجنس والفصل في كلّ مركّب حقيقي.

1 على: # في [أ]

2 إذ العلم بالخاصة يوجب العلم بالماهية مع عدم العلم بالاختصاص ولئن سلمنا ذلك لكنّ العلم بالاختصاص: # في [ع 2]

3 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص. 17.

4 الإمام نصر الدين الطوسي

[34] وأما على المذهب المختار، فقد عرفت انحصار المركبات في الأربعة فحيث أن يكون لكل

مركب جنس وفصل سواء وُجِدَتْ فيه الأجزاء الغير المحمولة أو لم يوجد كالعدد مثلا فإنه مع كونه مركبا من الأجزاء الغير المحمولة² فهو أيضا مركب من الأجزاء المحمولة ، إذ العدد مندرجٌ تحت الكم، فيقال في تعريفه أنه كم مركب من الآحاد، فالكم جنس³ والمركب من الآحاد فصل⁴، وكذا البيت مندرج تحت الجوهر والجسم، فيقال في تعريفه أنه جسم مركب من السقف والجدار.

5

[35] فَعُلمَ أن كل مركب لابد وأن يكون مركب من الجنس والفصل.

[36] وأما الماهيات الاعتبارية، فلا يجب فيها ذلك.

[37] وبهذا⁴ أشار الشيخ في الحكمة المشرقية: إنَّ الحد قد يكون مركبا من الجنس والفصل، وقد

لا يكون كما في الماهيات [ع/14/2] الاعتبارية [ط/13/ب] كحدِّنا الجسم المأخوذ مع البياض، فإنك يَحْتَاجُ إلى تعريف الجسم والبياض وحصول البياض للجسم.

10

[38] وأما الماهيات الإضافية [ع/37/1ب]، فيجب في تعريف كل من المتضايقين إيراد المعنى الذي

حصل به التضاييف [ب/104] بينهما على وجه يختص بما يراد تعريفه كما يقال: الأب هو إنسان تولد إنسان آخر من نطفته، فقولنا⁵ تولد من نطفته هو المعنى الذي حصل به التضاييف⁶ بينهما. وبعضهم⁷ قال: الأب ما له ابن. وذلك تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة.

1 كل: # في [ع 2]

2 وفصل سواء وُجِدَتْ فيه الأجزاء الغير المحمولة أو لم يوجد كالعدد مثلا فإنه مع كونه مركبا من الأجزاء الغير المحمولة (أو لم يوجد كالعدد مثلا فإنه مع كونه مركبا من الأجزاء الغير المحمولة): ← في [ع 2]

3 فالجنس كم: في [م]

4 وإلى هذا: في [ع 1]؛ بهذا: ± في [ع 1]؛ وهذا: في [م]

5 فقولنا: - في [م، ع 1]

6 هو المعنى الذي هو التضاييف: في [م]؛ هو المعنى الذي حصل بالتضاييف: في [أ]؛ هو المعنى الذي حصل بالتضاييف: في [ع 2]

7 وبعضهما: في [م]

[39] وأما الصناعات، فلوُضُوحُ أَغْرَاضِهَا وصورها¹ المختصّ بها وزيادة التشابه في تراكيبها، قد يُذَكَّرُ أغراضها وذِكْرُ أغراضها لا يتجرّد عن الملاحظة إلى الفاعل² فيؤلّف تعريفاتها من العلل الأربع، مثل ما يقال الترس جسم عريضٌ مستدير مصنوع لدفع الضرب.

تنبيه

- [39.1] ربّما يقع بين بسائط المركبات تركيبٌ آخر معنويّ يحتاج في التعريفات إليه كما في 5
السّرير فإنه لا يتمّ بتركيب أجزاء الخشب ما لم يكن معها تركيبٌ في الوضع و تركيب الاسطقصات³ في الكائنات فإنها لا يتم بتركيب أجزاء الاسطقصات⁴ ما لم يكن معها⁵ استحالة [ع/38/1] وامتزاج فكان الترتيب والاستحالة أحد أجزاء المركب⁶ [م/13/ع] في المفهوم وإن لم يكن جزءاً فإنما بنفسه.
- [40] وأما⁷ المشخصات، فإذا سُئِلَ عنها بما فإنما يُطلَبُ به عُرْفاً ولغةً تمام ماهيته بحسب النوع لا بحسب الشخص، أما إذا سُئِلَ بَمَنْ في ذوي العقول وبأي في غيرهم فإنما يُطلَبُ به ما يميز عن غيره في نوعه 10
فلو يُجابُ بماهيته النوعية لكان خطأ، فإذا سُئِلَ عن شخص إنسانيّ بَمَنْ⁸ هو فلا يصح أن يقال: إنه حيوان ناطق، بل يقال ما يخصه أنه فلانٌ أو ابن فلانٍ أو هو الذي يصنع أو يعلم كذا، وأمثال ذلك مما هو أعرفُ عند السائل، وكذا إذا سُئِلَ مثلاً عن حجرٍ بأنه أي حجر، فيقال إنه الذي لأجل المصلحة الفلانية أو الذي ينفع أو يضرّ لكذا.

15

[41] وأما المركبات الاعتبارية:

-
- 1 صورها: - في [م، ع2، أ، ط]
 - 2 الفاعل: # في [ع2]
 - 3 الاستقصات: في [ط]
 - 4 الاستقصات: في [ط]
 - 5 معها: # في [ع2]
 - 6 المركبة: في [م]
 - 7 وأما: # في [أ]
 - 8 من: في [م]

[42] فمنها ما هو إعدامٌ كالعمى والعجز والسكوت وهي إعدامٌ مخصوصة بملكاتها كالعجز، فإنه

عدم القُدرة لا العدم مطلقاً فحينئذ لا يتم تعريفاتها إلا بتركيبها مع الإضافة بملكاتها.

[43] ومنها وجوديات [ع/38/1ب] كالبصير [ع/105/1] والقادر والمتكلم إلى غير ذلك فيؤخذ في

تعريفاتها الشيء مع الحدث المشتق منه كما يُقال البصيرُ شيء له البصر وعلى هذا.

[44] ر- الخلل في التعريفات إما أن يكون من جهة المعنى أو من جهة اللفظ أو من جهتهما. 5

[45] والأوّل إما خاص وهو رَفْضُ شرطٍ من الشرائط المختصة بقسمٍ قسم¹ من أقسام التعريف

كما سبق ذكره أو عام وهو الذي لا يختصُ بشيء منها كما عرّف الشيء بغير المساوي في الصدق، فإن

ذلك يُخلّ إما في كونه جامعاً أو كونه مانعاً [ع/14/2ب].

[46] أو بالمساوي في المعرفة والجهالة كما يقال الأب ما له ابن.

[47] أو بالأخفي كما يقال: النار أسطقس شبيهة بالنفس؟ 10

[48] أو بنفسيه كما تعرّف الشيء باسم مرادفٍ لاسمه [ط/14/ع] مثل أن يقال: الإنسان بشرٌ

والحركة نُقْلَةٌ.

[49] أو بالمعرّف به إما بمرتبة كما الشمسُ كوكبٌ فهازي، ثم يقال: النهارُ زمانٌ ضوٌّ الجوِّ بسبب

طلوع الشمس أو بمراتب كما يقال الاثنان هو الزوج الأوّل² والزواج الأوّل ما ينقسمُ بمفردين هو

الاثنان [ع/39/1ع]. وكل واحد من هذه الأقسام أَرَدَى ما قبله ومنها تقديمُ المميّز على الجنس لأنّ الجنس يجب 15

تقديمه ليفيد الذات، ثم مميّز بالميّز.

[50] وأما من جهة اللفظ فكما يستعمل ألفاظٌ مجازيةٌ أو غريبةٌ غير ظاهرة الدلالة بالنسبة إلى

السامع أو يقع التكرار من غير حاجةٍ أو يطوّل بدون فائدة.

1 قسم:- في [ع 1]

2 الأوّل:# في [م]

تنبيه

[10.1] من الخلل تعريف الشيء بلوازم وجوده الغير القائمة به من العلل والمعلولات مثل

أخذهم توسط الأرض الخسوف. فيقولون: هو خلوّ جرم القمر عن شعاع الشمس لتوسط الأرض بينهما.

[10.2] وفيه فساد: لأنّ مفهوم الخسوف ليس إلّا ذلك الخلوّ في وقت من شأنه أنّ في مثله لا

يخلو عنه. وأما أنه كان¹ مستتيراً عن² شعاع الشمس وانقطع بتوسط الأرض فأمرٌ خارج عن مفهوم

الخسوف، ومع ذلك أخفي منه وهو ليس كما يقال في الليل أنه زمانٌ ظلّمة [105/ب] جوّ الأفق بسبب

غروب الشمس، لأنّ اسم الليل موضوع بإزاء تركيب الظلمة مع اعتبار غروب الشمس [ع1/39/ب].

فإنّ الجو إذا أظلم بسبب غيم شديد الارتكام أو بسبب كسوف تام لم يُسمَّ ليلاً إلا بطريق المجاز.

وكحدهم الغضب بأنه شوق انفعالي إلى الانتقام [م/13/ب] تغلي منه دم³ القلب فإن غليان دم القلب سبب

للغضب. واسم الغضب موضوع بإزاء التشوّق الانفعالي للانتقام، وإن جاز أن تحدّد معه القلب، وقد يُحدّد

الشيء سببه لغلط الدهن سبب تلازمها مثل أن يقال: الوجد تفرّق الاتصال وهو سبب الوجد وغير

محمول عليه.

[10.3] وشرط التعريف أن يكون محمولا وكما يقال الشكّ تساوي الأفكار. وقد يُحدّد بالسبب

الغائي كما يقال النكاح هو الاستيلاء وبالسبب⁴ المادي مثل أن يقال الإنسان هو لحم وعظم، وأن

الكرسي عود وبالسبب الصوري كما يقال الروح حرارة غريزة، والحلم اقتدار على الصبر على الغيظ

وعكس ذلك أن يؤخذ في تعريف الشيء معلولُهُ.

1 كان: # في [ع2]

2 ب: في [ع1]

3 دم: # في [أ]

4 وبسبب: في [أ]

خاتمة

[10.4] ذهب أنكساقراطيس¹ وقوم من المتقدمين إلى أن الحد يكتسب بالبرهان [ع/40/1] وذكروا

فيه وجوها ضعيفة، نذكرها في موضوع إن شاء الله². وأقوى الطرق في تحصيل الحدّ طريق التركيب وهو

أن تؤخذ عدة من أشخاص ذلك المحدود إن كان المحدود نوعا أو من أشخاص أنواع إن كان جنسيا،

ويُتعرّف [ع/15/2] أنها باعتبار كونها هذا المحدود من أي³ مقولة وتتخذ جميع محمولاتها المقومة التي هي من 5

تلك المقولة ويُتركّ جميع ما لزمها في الوجود [ط/14/ب] و يفصل المشترك والمختص ليحصل⁴ الجنس والفصل

وهذا الطريق موقوف على معرفة الذاتيات وعسر التحديد إنما هو لعسرها.

[10.5] واعترف الشيخ بصعوبة التحديد لعسر الإطلاع على الذاتيات. واعترض⁵ عليه أبو

البركات بأن ذلك في غاية السهولة لأنّ الحدودَ حدودَ مفهوم الأسماء، والأسماء أسماء للأُمور المعقولة، وكل

أمر معقول يعقل منه كمال الجزء المشترك وكمال الجزء المميّز، فيحصل العلم بالجنس والفصل القريبين 10

[ع/40/1ب]. والحق أنّ الأمر على خلاف [ع/106/1] ما زعم لأنّ ذلك إنما يصحّ فما يكون الحد بحسب

الاسم.

[10.6] أما إذا كان بحسب الحقيقة، فغاية ما في الباب أن يعقل من الحدود مفهوم موصوف بمعانٍ

ولواحق لكن كيف يميّز الذاتي منها عن العرضي ليعلم تمام المشترك وتمام المميّز الذاتيين والإنصاف أنّ

قُصاري سَعِينَا في صناعة التحديد ليس إلّا أن نتأمل في ذلك الشيء وننظر في الأمور الحاصلة له ما هو 15

1 انظر: ابن سينا، كتاب الأوسط في المنطق، مخطوطة السلیمانية، طرّحان والده سلطان: 213، و. 86 ب.

2 نذكرها في موضوع إن شاء الله: - في [أ]

3 أية: في [ع 1]

4 فيحصل: في [ع 1]

5 وإعترز: في [ع 2]

6 إلى: ± في [ع 1]

أقرب إليه وأظهر ثبوتاً له وأَلَيَقُ به ونُفِرَزَ منها ما يختص به وما يشمل غيره ونورده في تحديده وأنت تعرف
أن هذا ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾¹ والله أعلم.

5

10

15

20

25

المقالة الثانية¹

في اكتساب التصديقات

[1] وفيه أبواب:

الأول: في أقسام القضايا و أجزائها وأحكامها

5

[2] وفيه فصول:

الفصل الأول

في أقسام القضية

[1] القضية لابدّ فيها من محكوم عليه ومحكوم به. فإن كانا قضيتين عند حذف ما يدل على

العلاقة بينهما من النسبة الحكمية، سميت القضية [ع/41/1] 'شرطية'، ويسمى المحكوم عليه 'مقدّمًا'

والمحكوم [م/14/ع] به 'تاليًا'، وإلاّ سميت 'حملية' وسميًا بالموضوع والمحمول سواء كانا مفردين أو في حكمه،
كقولنا: إني رأيتُ زيداً ضرب عمرًا.

[2] والشرطية إما متصلة إن حكم فيها باستصحاب أحدهما للآخر أو بسلبه، وإما منفصلة إن

حكم فيها بالتباين² بينهما إما في الصدق والكذب أو فيهما أو يسلب ذلك وحينئذ خرجت المتصلة

السالبُ التالي وسوالبُها الاتفاقية من عناديات المنفصلة واتفاقياتها. مثل قولنا: إذا³ كان الشيء إنسانًا لم يكن

1 المقالة الثانية: - في [م]

2 بالعناد: في [ع2، أ، ط، م]

3 إن: في [1ع]؛ كلما: ± في [أ]

حجراً. وليس البتة إذا كان الشيء إنساناً فهو حجراً. لأنّ أمثال ذلك ليس يحكمم بالتباين¹ بين الجانبين، بل نفي جانب واحد. ولو لزم ذلك في الذهن، فإنما يلزم بالالتزام.

[3] والمراد بالحكم ما يدلّ بالمطابقة.

[4] وزعم الإمام²: إنّ مثل قولنا 'طلوع الشمس' يلزمه وجود النهار أو يُعاندُه وجود الليل أو

قضية كذا يلزمها قضية كذا³ [ع1/41ب] أو يعاندها حكم بين القضيتين باللزوم والعناد مع عدم كونها 5 شرطية.

[5] وهذا ليس بشيء، لأنك قد عرفت أنّ أمثال ذلك في حكم المفرد.

[6] ولما كانت الشرطية ينتهي بالتحليل إلى الحملية، سميت [ع15/2ب] الحملية 'قولاً جازماً بسيطاً،

وأبسطها الموجبة، لأنّ السلب لا يُعقل ولا [ع106/7ب] يُذكر إلاّ مضافاً إلى إيجابه دون الإيجاب. وقد عرفت

تحقيق ذلك في صدر الكتاب [ع15/6]. 10

[7] وتسمية الموجبات بالحملية والمتصل والمنفصل بطريق الحقيقة، وتسمية السوالب بها بالجاز للمشابهة.

وتسمية المتصلة بالشرطية بالحقيقة لما فيها من معنى الشرط وأداته. وتسمية المنفصلة بها بالجاز لمشابهتهما في

التركيب. ولأنّه يلزم منها وضع أو رفع بشرط وضع أو رفع. ولما تقدمت الحملية الشرطية طبعاً،

استحققت التقديم عليها وضعاً، فلنتكلم⁴ فيها أولاً.

15

1 بالعناد: في [ع2، أ، ط، م]

² انظر: فخر الدين الرازي، شرح عيون الحكمة-1، تحقيق: أحمد الحجازي-أحمد السقا، تهران 1415، ص. 122-123.

3 قضية كذا: # في [ع2]

4 (فيلكلم) فنتكلم: - في [ع1]

الفصل الثاني¹

في أجزاء القضية

[1] وفيه مباحث:

- [2] هـأ- ماهية العملية إنما يتمّ بأمور ثلاثة: الموضوع والحمول [ع/42/1] وإيقاع النسبة الإيجابية أو رفعها، ويسمى كلّ منهما² 'نسبة حكمية' ومن حقّها أن تدلّ عليها أيضاً بلفظ، ويسمى ذلك اللفظ 'رابطة'، وهي من قبيل الأدوات، لأنهما إنما تدلّ على نسبة وهي لا تستقلّ بنفسها. والرابطة قد توجد في قالب الكلمة من الوجوديات: كـ'كان' و'وجد'، وتسمى 'زمانية'، وقد توجد في قالب الاسم من المضمرات: كـ'هو' و'هي'، وتسمى 'غير زمانية'. فإن صُرح بها تسمى القضية 'ثلاثية'. وإن حُذفت في بعض اللغات اعتماداً على شعور الذهن بمعناها بحسب تلك اللغة تسمى 'ثنائية'. والثنائيات قد أُختصرت 5 عن الواجب فيها إلا أن يكون محمولاتها كلياً أو أسماء مشتقة لما فيها من الدلالة على نسبة إلى موضوع ما بخلاف الاسم الجامد، لكن لما لم يكن موضوع تلك النسبة معينا [م/14/ب] يحتاج إلى ما يربط بالمعین رُبطاً يشير إليه. وفي لغة العرب غير الزمانية يكون كذلك دون الزمانية³، فإنها تدلّ أيضاً على غير معيّن. فحينئذ انقسمت [ع/42/1/ب] القضية إلى ثلاثة أقسام: ثلاثية تامة، إن ذُكرت فيها الرابطة غير الزمانية، وثنائية ناقصة إن ذكرت الزمانية، وثنائية إن لم يُذكر شيء منهما. وقد اختلفت اللغات في 15 استعمالها، فقد يجوز الحذف كما في العربية، وقد لا يجوز كما في الفارسية، فإنهم لا يقولون: 'زيد

1 الفصل الثامن:- في [م]

2 كلّ واحد منهما: في [م]

3 يكون كذلك دون الزمانية: # في [ع/2]

نويسنده¹، وروابطهم إما أن يكون بلفظ زائد زمني، كقولهم: 'بود' و'باشد'، وغير زمني، كقولهم: 'أست'²، وهي وإما بحركة في آخر المحمول، كقولهم: 'فلان جنين' بالكسر.

[3] وقد تستعمل الزمانية فيما لا يكون زمانيا كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾³. وفيما

لا يختص [107/4] بزمان كقولنا: كل أربعة تكون زوجا.

[4] وزعم الإمام⁵: إن القضية التي محمولها كلمة أو اسم مشتق ثنائية في اللفظ، ثلاثية بالطبع 5

لكون النسبة مدلولا عليها تضمنا. فنذكرها يجب التكرار.

[5] وجوابه: إنا قد بينا أن هذا لا يفيد تعيين الموضوع، فيحتاج لذلك إلى الرابطة. ولأن ما

يتضمنه المحمول من الضمير هو ضمير الفاعل وموضعه آخر⁷ المحمول وهو اسم باتفاق أهل اللغة [43/1ع] 5

ودلالته على النسبة إلى موضوع ما بخلاف الرابطة. فإنهم [16/2ع] اختلفوا في إسميتها وموضعه الوسط،

وقد وجد في القرآن التصريح بالرباط [15/ب] مع كون المحمول متضمنا للنسبة كقول تعالى: ﴿كَنتَ أَنتَ

الرقيب﴾⁸، وهذا البحث بالحقيقة خارج عن نظر المنطقي، إذ ليس عليه إلا أن يجب ذكر ما يدل على

موضوع معين، فإن كانت المشتقات في العربية كذلك لم يجب ذكر الرابطة وإلا فيجب.

[6] م - نسبة أحد الطرفين إلى الآخر بالموضوعية⁹ غير نسبته إليه باحمولية، وإلا كانت جهة

الأصل والعكس واحدة، وكذلك نسبة أحد الطرفين إلى الآخر بالموضوعية غير نسبته إليه بها، إذ قد

1 زيد نويسنده أست: في [م]

2 هست: في [1ع، ط]؛ أست: ± في [1ع]

3 الفتح، 19.

5 فخرالدين الرازي، كتاب الملخص في المنطق والحكم، مخطوطة السليمانية، لاله لي: 2554، و. 18 ع.

6 لا قد بينا: في [م]

7 أخرى: في [م]

8 المائة، 117.

9 بالموضوعية: # في [أ]

يختلفان بالوجوب، وكذلك نسبة أحدهما إلى صاحبه بالموضوعية غير نسبة صاحبه إليه بالحمولية، وقد يختلفان أيضا بالوجوب، إذ يجب الموضوعية دون الحمولية كما في الواجب الأعم وبالعكس كما في الخاصة المفارقة.

[7] واستدل الإمام¹ على اختلافهما بمخالفة الأصل العكس [ع/43/1ب] في الجهة.

[8] وفيه نظر: لأن ذلك إنما يلزم أن لو كانت نسبة المحمول عند العكس أيضا بالحمولية، وليست كذلك بل هي بالموضوعية.

[9] واضطرب آراؤهم في أن جزء القضية هل هو الموضوعية أو الحمولية؟

[10] فذهب الإمام في الملخص² إلى أنه الموضوعية والحمولية خارجة لازمة. وقال في شرح الإشارات: إن الرابطة تعبر بنسبة المحمول إلى الموضوع، فلذلك كانت كيفيتها جهة القضية وبينهما تناقض.

10

[11] ووافق بعض علماء زماننا على الأول، ولعل ذلك بناء على أنهما لما كانت الموضوعية ضرورية كانت القضية ضرورية، وإن كانت الحمولية غير [م/15/ع] ضرورية كما في الواجب الأعم، وإذا كانت غير ضرورية⁵ كانت القضية غير ضرورية، وإن كانت الحمولية ضرورية كما في الخاصة المفارقة [ب/107] هذا غاية تقرير كلامهم في هذا الموضع.

1 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي: 2554، و. 18 ع.

2 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي: 2554، و. 18 ع.

3 انظر: سراج الدين الارموي، مطالع الأنوار، تحقيق: حسن أكانات، أنقرة 2006، ص. 28.

4 الموضوعية: # في [ع 2]

5 كما في الواجب الأعم، وإذا كانت غير ضرورية: # في [أ]

6 القضية: # في [ع 2]

[12] والحق أن النسبة التي هي جزء القضية غير الموضوعية وغير المحمولىة، إذ هي إيقاع النسبة

الإيجابية أو رفعها كما صرح الشيخ في الشفاء¹ حيث بين أجزاء القضية وهي غير الموضوعية [ع44/1] والإيجابية لتأخرهما عنها، إذ الموضوعية والمحمولىة إنما يتحققان بعد الحكم الذي هو عين الإيقاع أو الرفع، وعلم من ذلك أن تحققهما بعد تحقق القضية أو مع تحققها فيمتنع كونهما جزءاً لها. والله أعلم.

[13] ج- في تحقيق الموضوع والمحمول: والحمل إذا قلنا: إن ج هو ب، فليس معناه أن حقيقة ج

هي حقيقة ب، بل معناه أن الشيء الذي يقال له أنه ج هو بعينه يقال له أنه ب سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثاً أو أحدهما. وإذا قلنا: ليس ج ب، معناه ليس الذي يقال له أنه ج يقال له أنه ب، هذا هو معنى الحمل إيجاباً وسلباً، والذي يقال له أنه ج هو المسمى بذات الموضوع وهو الموضوع في الحقيقة. والمحمول هو مفهوم المحمول ومفهوم ما عبّر به عن ذات الموضوع يسمى [ع16/2ب] وصف

الموضوع وعنوانه وهما قد يتحدان وقد يتغايران كما عرفت. وقد يدوم الوصف بدوام الذات وقد لا يدوم. وإذا عرفت معنى الحمل سقط ما قيل أن المحمول إن كان عين الموضوع فلا فائدة في الحمل وإن كان [ع44/1ب] غيره [ع16/ط] فكيف يصح أن يقال: إن الموضوع هو المحمول، لأنه حينئذ جاز أن يتغيرا ويصدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر لجواز صدق المفهومات المتغيرة على ذات واحدة.

[14] فإن قلت: زادت الشبهة حينئذ، لأنها بعينها تتوجه في صدق كل منهما على تلك الذات.

[15] قلت: فحينئذ يجب تمهيد أصل يُزيل هذه الشبهة ويفيد تحقيق هذا الوضع.

[16] فنقول: الشيء إذا حصلت له صفة مبيّنة له بالذات، فإنه يصدق عليه بالمواطاة أنه شيء له

تلك الصفة مع أن مفهوم ذلك الشيء مغاير لهذا المعنى وقد يُعبّر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد كاسم الفاعل

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، تحقيق: محمود الخضيرى، القاهرة 1964، ص. 37-38.

أو المفعول أو الفعل، ويحمل ذلك المفرد بالمواطاة كالحركة مثلاً إذا حصلت لجسم، فإنه يصدق عليه أنه شيء له الحركة ثم يعبر عنه بالمتحرك أو بقولنا [ع/108/4] تحرك ويحمل عليه.

[17] فإن قلت: كيف يمكن حمل قولنا تحرك بهو هو؟

[18] قلت: لأن معنى تحرك أنه شيء حصل له الحركة في الماضي وهذا المعنى محمول بهو هو، فعلم

5 من ذلك أن المتغايرين قد يحمل أحد هما [ع/45/4] على الآخر بهو هو.

[19] وأما تلك الصفة، فلا يحمل إلا بالاشتقاق أو التركيب، ففي كل حمل لابد من هذين

القسمين [م/15/ب] وكذلك إذا كان الشيء قد عدم له صفة فيصدق عليه أنه شيء عدم له تلك الصفة مثل

أن المحمول هو عدم الكاتب وذلك¹ غلط لأن عدم الشيء كيف يصح حمله على شيء بهو هو؟

10

الفصل الثالث

في الخصوص والإهمال والخصر

[1] وفيه مباحث:

[2] هـأ- في انقسام² القضية إليها، كل مفهوم أمكن عرّوض الكلية له فهو من حيث هو غير كلي

وإلا امتنع حمله على جزئياته، وغير جزئي وإلا امتنع حمله على كثيرين، بل هو في نفسه معنى ومأخوذاً كلياً

15 معنى ومأخوذاً جزئياً معنى ومأخوذاً عاماً أي صادقاً على كثيرين معنى وهو نفسه صالح لجميع ذلك. فإن

أخذ جزئياً وجعل موضوعاً سميت القضية 'مخصوصة' و'شخصية' موجبة كانت أو سالبة. وإن أخذ عاماً

سميت القضية 'طبيعية' كقولنا: الإنسان نوع، والحيوان جنس [ع/45/ب]. وإن أخذ من حيث هو فإن لم

يقترب به السور وهو اللفظ الدال على كمية أفراد الموضوع سميت 'مهملة'، وإلا سميت 'محصورة مسورة'

1 هو: في [ع1]؛ وذلك: ± في [ع1]

2 أقسام: في [ع2]

وهي إما موجبة كليةً وسورها 'كل'، أو جزئية وسورها 'بعض' و 'واحد'، وإما سالبة كليةً وسورها 'لا شيء'، و 'لا واحد'، و 'كل ليس'. كقولنا: كل ج ليس هو ب. لأن لفظة 'كل' ليست للإيجاب بل للسور المعمم. فإن جاء بعده الإيجاب محصلاً أو معدولاً، كانت القضية موجبة كليةً. وإن جاء السلب كانت سالبة كليةً، هذا ظاهرٌ فيما إذا تأخرت الرابطة عن كلمة السلب. أمّا إذا تقدّمت، فهل تكون القضية سالبةً أو موجبةً؟

5

[3] فيه بحث: والشيخ صرح في الشفاء¹ بأنها سالبة حيث قال: لاشيء من ج ب [ط/16/ب] لا يفيد السلب المطلق، بل كون الباء مسلوباً بدوام وصف الجيم، فإن أردنا صيغةً تُفيد ذلك قلنا: لا شيء من ج إلا و ينتفي عنه ب أو نقول: كل ج هو ليس ب، فقد جعلها [ق/108/ب] سالبة وجعلها قوم موجبة بناء على [ع/46/1] أن ما بعد الرابطة يكون محمولاً.

[4] والحق أنها موجبة سالب² المحمول وهي في قوة السالبة بمعنى يلازمهما. وذلك لأن ليس إنّما وُضِعَتْ لإفادة سلب خبرها عن اسمها فلا يضرّها التقديم والتأخير في تلك الافادة. ولذلك جعل الشيخ تلك القضية من السوالب هذا إذا كانت بعد الرابطة ليس أمّا إذا كان 'لا' أو 'غير' فهي موجبة بلا خلاف لأنهما ما وُضعا وُضِعَ ليس ويقرب منها 'ليس واحد' ويجوز استعماله في السلب الجزئي.

[5] أو سالبة جزئية وسورها: 'ليس كل' و 'ليس بعض' و 'بعض ليس'. والأول يفيد سلب الحكم الكلي بالمطابقة والجزئي بالالتزام، والآخران بالعكس. والأول منها قد يكون للسلب الكلي إذا جُعِلَ البعض مطلقاً، إذ مطلق في سياق النفي يفيد العموم، فيصير كقولنا: 'لا شيء' ولا يُستعمل للإيجاب. والثاني بالعكس. وفي كلّ لغة سورٌ يُخصّصها. ومن حقّ [م/16/ع] السور أن يردّ على الموضوع. لأنّ الحكم قد يشكّ في كونه على كلّ أفراد الموضوع أو على بعضه. [ع/46/1] وقلمّا يعرّض [ع/17/2] ذلك في المحمول.

¹ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، ص. 79-81.

² سالبة: في [م، ع 1]

فإذا اقترن به، فقد انحرف عن الواجب، فسُمِّيت القضية 'منحرفة'، وأقسامها أربعة. لأنَّ المحمول المسوَّر إما شخص أو كلي، وكيف كان فموضوعه أيضا كذلك.

[6] والضابطُ فيها أنَّ الموضوع سواء كان شخصياً أو كلياً، فاحمول المسوَّر إنَّ كان شخصاً أو موجباً كلياً أو سالباً جزئياً، صدَّقتِ القضية¹ في جميع المواد. إنَّ اختلف الطرفان في دخول السلب معنى بأنَّ يكون في أحدهما دون الآخر أو يكون في أحدهما فرداً في الآخر زوجاً وقلنا معنى احتراز عن اختلافهما لفظاً لا معنى. فإنه حينئذ يكون كاذباً. كقولنا: ليس ليس الإنسان كل الحيوان. فإنَّ اختلافهما بحسب اللفظ دون المعنى. لأنَّ سلب السلب إيجابٌ. وإنَّ اتفقا، كذبتِ القضية في جميعا. لأنَّ الشخص لما لم يكن له أفرادٌ فلا يمكنُ حمل بعضها أو كلها على شيء وكذلك كلُّ أفراد المحمول إذا كان موجباً كلياً، لا يمكنُ حملُه على معيَّن [ع/47/1] أو على واحدٍ واحدٍ. إنَّ كان الموضوعُ مسوراً أو على الطبيعية إنَّ كان مهملاً. وكذا السلب الجزئي إذا صدق على الموضوع كذب سلبه.

10

[7] فإن قلت: حينئذ يصدق 'الإنسان ليس بعض الحيوان'. وذلك باطل.

[8] قلت: هذا حقٌّ. [ع/109/1] لأنَّ بعضَ أفرادِ الحيوانِ مسلوبٌ عن الإنسان ضرورةً.

[9] فإن قلت: لو جُوزَ تعيين المحمول لصدق لا شيء من الإنسان بحيوان.

[10] قلت: الكلام في المنحرفات في أفراد المحمول فلا بدَّ من التعرُّض إلى البعض للسلب².

15 والإيجاب بخلاف غيرها. فإنَّ الكلام في الغير في نفس المحمول لا في أفرادهِ. وكذا صدَّقتِ المنحرفة [ع/17/1] باختلاف الطرفين إنَّ كان المحمولُ سالباً كلياً أو موجباً جزئياً في مادة الامتناع وفي الإمكان إنَّ لم يكن

1 صدَّقتِ (الصدق) القضية: ← في [ع 1]

2 بالسلب: في [ع 1]

الحمولُ حاصلًا وياتفاقهما في مادة الوجوب وفي الإمكان¹ إن كان الحمل² حاصلًا. وقد يراد بالبعض والكل³ والجزء والجموع كقولنا: اليدُ بعضُ البدن. وليس أمثال ذلك من المنحرفات.

[11] مـ- في تحقيق المحصورات [ع/47/ب]: إذا قلنا: كل ج ب، فلا نعى بالـ 'كل' الجيم الكلي

ولا الـ 'كُلّ' من حيث هو 'كُلّ' بل 'كل واحد'. والفرق بين الاعتبارات ظاهرٌ، لأنّ كل واحد جزءٌ للكل

من حيث هو. والجيم الكلي إنّ أخذ طبيعيًا، فهو جزء لكل واحد. وإن أخذ عقليًا، فهو مفهومٌ ذهنيٌّ لا

يحقق له في الخارج دون الاعتبارين الآخرين. ولو عَيْنًا بِهِ أحد الأولين، لم يتعدّ الحكم من الأوسط إلى

الأصغر. لأنّ ثبوتَ حكمٍ لأحد الكليتين لا يوجبُ ثبوته للآخر، إذ يصدّق الإنسان الكلي حيوان،

والحيوان الكلي جنسٌ ولا يصدق الإنسان الكلي جنسٌ، وكذا ثبوت الحكم لجموع لا يقتضي ثبوته لجموع

آخر، إذ يصدّق كل عضوٍ بدنٌ على منعى الكلّ من حيث هو، وكلّ بدن أيضًا بذلك المعنى مركّبٌ من

الأبدان.

10

[12] ولا نعى [م/16/ب] بـج ما حقيقته ج، وإلاّ لم يتعدّ الحكم من الأوسط إلى الأصغر،

لأنّ ثبوتَ حكمٍ [ع/48/ب] لإحدى الحقيقتين لا يوجبُ ثبوته للأخرى، إذ يصدّق كل ما حقيقته إنسان

فهو حيوان وكل ما حقيقته حيوان فالناطقُ خارج عنه، ولا يصدّق كل ما حقيقته إنسان فالناطقُ خارج

عنه. ولا ما هو موصوف بـج وإلاّ خرّج بعض القضايا، مثل: كل إنسان حيوان، بل كل واحد واحدٍ

مما صدّق عليه ج بالفعل في الذهن أو في الخارج وقت الحكم أو غيره ولو في المستقبل من جزئياته هكذا

15

1 الحملُ سالبا كليًا أو موجبا جزئيا في مادة الإمتناع وفي الإمكان إنّ لم يكن الحملُ حاصلًا وياتفاقهما في مادة الوجوب وفي الإمكان:- في [م]

2 سالبا كليًا أو موجبا جزئيا في مادة الإمتناع وفي الإمكان إنّ لم يكن الحملُ حاصلًا وياتفاقهما في مادة الوجوب وفي الإمكان إنّ كان الحمل:- في [م]

3 والكل:-# في [ع 2]

4 به:- في [م]

5 لاحتد:- في [ع 2]

6 كل واحد واحد:- في [ع 1]

ذكره الشيخ خرج بالقيد الأول مذهب الفارابي [ب/109/1]، إذ هو اكتفي بما هو ج بالإمكان ودخل بالثاني موضوع السوالب والموجبات الغير الخرجية، إذ لا يُشترط فيه وجوده في الخارج وبالتالي ما لا يمكن كونه ج عند الحكم، مثل قولنا: بعض المتحرك ساكن، وخرج بالرابع مسمى ج وإن صدق عليه ج بالفعل وإنما أخرجه لتوافق العرف واللغة لأننا إذا قلنا مثلاً: كل إنسان ضاحك أو نائم بالفعل فإنما يُفهم منه عرفاً ولغة أن كل فرد من جزئياته التي توجد خارجاً [ع/48/1] أو ذهنياً هو كذلك ولأنه لو أخذ المسمى مجرداً 5 فحكمه قد يخالف حكمه مع التعيين فيكذب كثير من القضايا الكلية كقولنا: كل إنسان نائم بالفعل، لأن الجرد الممتنع في الخارج يمتنع أن يُوصف بأحكام المعينات وإن أخذ من حيث هو فالحكم عليه يكون الحكم على الجزئيات، إذ هو من حيث هو موجود في الجزئيات فحينئذ لا فائدة في إدراجه. هذا تحقيق ما ذهب إليه الشيخ، لكن يلزم منه¹ فساد عظيم وهو عدم انعكاس السالبة الكلية والموجبة الجزئية وعدم إنتاج ضرب من الأول². وذلك لأنه حينئذ يصدق بالضرورة لاشيء من الإنسان [ط/17/ب] بنوع ضرورة أو دائماً 10 مع كذب لاشيء من النوع بإنسان لصدق نقيضه وهو بعض النوع إنسان، وعلم منه أن الموجبة الجزئية أيضاً لا تنعكس، إذ تصدق بعض النوع إنسان ولا يصدق بعض الإنسان نوع، وكذا في كل قضية طبيعية مثل قولنا: لاشيء من الحيوان مجنس.

[13] فإن قلت: الموضوع هو الإنسان الموجود في الأفراد ومحمول العكس يجب [ع/49/1] أن يكون عين موضوع الأصل. فحينئذ يصدق³ لاشيء من النوع بإنسان موجود في الأفراد. 15

[14] قلت: لا نسلم وجوب كون محمول العكس عين موضوع الأصل، بل المعتبر مفهومها مطلقاً. لأن القيد في أحكام المنطق غير جائز وإلا لانعكس قولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان إلى قولنا:

1 منه: # في [أ]

2 ضرب الرابع من الأول: في [أ]؛ الرابع: # في [أ]

3 يصدق: # في [أ]

بعض الإنسان ليس بحيوان. وأيضا صدق [ع17/2ب] بعض النوع إنسان، ولا شيء من الإنسان بنوع مع عدم الإنتاج.

[15] فإن قلت: المراد بالجزئيات الإضافية. وما صدق عليه النوع ليس مجرد المسمى، بل المسمى مع قيد الكلية والمسمى مع القيد جزئي إضافي في المجرد المسمى. فيندرج في الجزئيات [ع110/7] فلا يصدق: لا شيء من الإنسان بنوع.

5

[16] قلت: لا بل المراد من الجزئيات أشخاص [ع17/4] إن كان الموضوع نوعاً أخيراً أو أشخاص و أنواع إن كان جنساً هذا ما سنع لي من الفساد في إدراج المسمى وإخراجه ويمكن إصلاح ذلك بأن يُشترط في المحصورة المستعملة في أحكام العكوس [ع49/1ب] والأقيسة أن لا يكون عنوان موضوعها مخالفاً لمفهوم محمولها في الكلية والجزئية وغيرهما¹ بأن لا² يكون مثلاً أحدهما كلياً والآخر غير كلي أو شخصياً والآخر غير شخصي. وبهذا يندفع أيضاً ما قيل أنه يصدق بعض الإنسان زيد ولا يصدق بعض زيد إنسان ويصدق لا شيء من زيد بإنسان لكذب نقيضه مع كذب قولنا: لا شيء من الإنسان بزيد، والله أعلم.

10

[17] وإذا عرفت ذلك، فأعلم أنه قد يحكم العقل على الموضوع في الخارج وجده له المحمول فيه كما يقال: كل ما وجد في الخارج³ صادقاً عليه ج فهو ب في الخارج، وقد يحكم على أنه إذا وجد وجد له المحمول، فيقال: كل ما لو وجد وصدق عليه أنه ج فهو بحيث لو وجد صدق عليه أنه ب، وقد يحكم باعتبار الوجود الذهني أي كل ما لو وجد في الذهن صادقاً عليه ج فهو ب في الذهن. هكذا وجد في الشفاء.

15

1 غيرهما: - في [م، ع 1]
2 غيرهما بأن لا: - في [م؛ ع 1]
3 كل ما وجد (له المحمول) في الخارج: - في [أ]

[18] وأما الحصر، فلأنه إن أُشترطَ صدق الطرفين على الموضوع في الخارج، فهو الأول وإلاّ

فإن أُشترطَ إمكانُ صدقهما عليه في الخارج، فهو الثاني وإلاّ فهو الثالث [ع/50/1]. والقضية بالاعتبار الأول

سميت 'خارجية' وبالاعتبار الثاني 'حقيقية' وبالثالث 'ذهنية'. والأول أخص من الثاني وهو من الثالث

إذا كانت موجبة وبالعكس سالبة لأن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص هذا معنى الموجبة.

[19] أما السالبة، فسالبة كل قسم هي رفع موجبه لتقابل السالبة الموجبة لإثبات السلب فإنه 5

أخص من رفعها فلا تتقابلان. فالسالبة [ط/18/ع] الخارجية تصدق تارة بانتفاء الموضوع وإن كان المحمول

نفسه أو لازماً له كقولنا: لا شيء من الخلاء ببعده وتارة بانتفاء الحكم والسالبة الحقيقية تصدق بانتفاء

الشرائط المذكورة وبامتناع الموضوع وكذلك السالبة الذهنية.

[20] ورفض المتأخرون الذهني مع أن كثيراً من القضايا المستعملة في العلوم لا يصدق إلا بهذا

10 [ب/110/أ] الاعتبار مثل قولنا: كل نوع كلي، وكل جنس عام، واجتماع النقيض ممتنع، والممتنع معدوم،

والمعدوم غير [ع/50/1ب] محسوس، وأمثال هذه.

[21] ولعلّ المحققين من الأقدمين إنما اعتبروا هذا القسم فقط، وكلام الشيخ في الإشارات يؤكد

هذا المعنى حيث قال¹: الإيجاب الحملّي هو مثل قولنا: الإنسان حيوان، معناه أن الشيء الذي يفرضه

الذهن إنساناً كان موجوداً في الأعيان، أو لم يكن فيجب أن يفرضه حيواناً ويحكم عليه بأنه حيوان،

15 وكذلك السلب الحملّي وحاله تلك الحال. فعلم أن الشيخ إنما اعتبر هذا القسم دون الباقي.

¹ انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص. 23.

خاتمة

[3.1] المهمة في قوة الجزئية الموافقة لها في كيف لأنها إما أن يصدق كلية أو جزئية لأن الحكم

في المهمة المفهوم من حيث هو، والمفهوم من حيث هو موجود في الجزئيات، فتصدق حينئذ إما كلية وإما جزئية وعلى التقديرين [م/17/ب] يكون الجزئية صادقة.

[3.2] وإن قلت: هذا يقتضي أن يكون المهمة في قوة الكلية لأن موضوع الحكم إذا كان 5

المفهوم من حيث هو والمفهوم من حيث هو موجود في جميع الجزئيات، فيكون الحكم أيضا ثابتا لجميع الجزئيات.

[3.3] قلت [ع/51/1]: الحكم في المهمة إنما يكون على المفهوم في الجملة لا بطريق الدوام وال لزوم

حتى يلزمه في كل صورة كقولنا: الإنسان كاتب بالفعل، ولو لزم ذلك في صورة من الصور، فذلك يكون زائدا على حكم المهمة.

10

[3.4] وقيل: إن الجزئية أيضا يستلزمها وما وجد ذلك في كلام الشيخ ويؤمله قولنا: بعض

الحيوان غير [ع/18/2] مشترك فيه فإنه لا يصح أن يقال: الحيوان غير مشترك فيه، إذ باعتبار معين وهو الجزئية. والله أعلم¹.

1 والله أعلم:- في [م، ط]

الفصل الرابع¹

في العدول والتحصيل

- [1] إيجاب القضية وسلبها إنما تعتبر بإثبات شيء لآخر أو سلبه عنه². لا يكون الموضوع والحمول وجوديا أو عدميا. فمحمول القضية إن كان وجوديا سميت القضية "محصلة" و"بسيطة". وإن كان عدميا سميت "معدولة" و"متغيرة". وكل منهما إما موجبة وإما سالبة. فهذه أربع قضايا. ولما كان الإيجاب عبارة 5 عن الحكم بثبوت الحمول للموضوع وهو وجوده له، فمن الممتنع أن يحكم [ع/111/4] على المعدوم حال كونه معدوما بأن شيئا ما موجود له. [ع/51/1ب] لأن ثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف. فكل موضوع³ للإيجاب سواء كان المحمول وجوديا أو عدميا يجب أن يكون موجودا حال ثبوت المحمول إما في العين أو في الذهن إلا إذا كانت الموجبة سالبة المحمول. فإنها في قوة السالبة كما مر [ط/18/ب].
- وأما السلب فقد يصدق على الموجود، وقد يصدق على المعدوم حال كونه معدوما إن لم يكن سلب 10 سلب، فإنه في قوة الإيجاب.
- [2] قال الإمام في الملخص⁴: ههنا شك وهو أنهم إن عتوا بذلك أن السلب يصح عن المعدوم في الخارج والذهن، فذلك باطل. لأن ما لا يكون في الذهن امتنع الحكم عليه سواء كان بالسلب أو بالإيجاب. وإن عتوا أن السلب يصح عن المعدوم في الخارج إذا كان⁵ موجودا في الذهن، فبهذا لا يفرق 15 بينه وبين الإيجاب. لأن الإيجاب أيضا يصح على المعدوم في الخارج إذا كان موجودا في الذهن.
- [3] وجوابه: إن الإيجاب لا يصح إلا على الموجود بأحد الوجودين حال وجوده دون السلب. فإنه يصح في حال [ع/52/1أ] الوجود وفي حال العدم. وذلك بالنسبة إلى الوجود الخارجي ظاهر. وأما

1 الفصل الرابع:- في [م]

2 عنه:- في [ع2]

3 موصوف: في [ع2]

4 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي: 2554، و. 19 أ.

5 إذا كان: # في [أ]؛ إذا كان:- في [ع2]

بالنسبة إلى الوجود الذهني، فقد يَصْدُقُ السلب عند انتفاء الوجود الذهني أيضا دون الإيجاب. كقولنا: ليس المعدوم مطلقا بمتصور ولا يقال: لا يتصور بالعدول لِمَا مرّ من اقتضائه وجود الموضوع، فظهر الفرق.

[4] وقال أيضا¹ الموجبة المعدولة لا يوجب وجود الموضوع² لأنّ عدم المحمول الوجودي إنّ

صَدَقَ على الموضوع المعدوم فذاك وإلاّ فقد يَصْدُقُ هو عليه ويلزم الخال وتقدير تسليمه المطلوب [م/18/ع]. 5

[5] وجوابه: مُنِعَ الحصرُ لجواز أن لا يصدق عليه عدم المحمول ولا المحمول، بل يصدق سلب

المحمول أو نقول: الصادق حينئذ السالبة المعدولة وهي أعم من الموجبة المحصلة فلا يستلزمها.

[6] وقال في شرح الإشارات³: إنّ⁴ عدم لا يمكن حمله على الشيء لأنّ ثبوت الشيء للشيء

فرغ ثبوته في نفسه، بل يكون هناك سلب الملكة [ب/111/ع]، فيكون القضية سالبة.

[7] وجوابه: أنا قد بيّنا أن معنى المحمول [ع/52/ب] العدمي هوشيء سلب عنه الملكة. وهذا المعنى 10

يمكن حمله على شيء آخر.

[8] وإذا عرفت ذلك، فنقول: كل قضيتين توافقتا في العدول والتحصيل، تخالفا في الكيف تناقضا

لو استجمعتا شرائط التناقض وإن كانتا على العكس تعائدنا صدقا إيجابا وكذبا سلبا إنّ اتحد موضوعهما

وناقض محمولهما وإنّ يخالفنا فيهما والشرط بحاله، كانت الموجبة أخص من السالبة، وذلك لِمَا مرّ من

توقف الإيجاب على وجود الموضوع دون السلب. ولا التباس بين أقسام القضايا إلاّ بين الموجبة المعدولة 15

والسالبة المحصلة. والفرق بينهما أنّ القضية إن كانت ثلاثية وتقدّمت الرابطة على حرف السلب كانت

موجبة لربط الرابطة ما بعدها بالموضوع وإن تأخّرت كانت سالبة لسلب حرف السلب الربط الذي بعده.

1 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، لاله لي: 2554، و. 19 ب.

2 فظهر الفرق وقال أيضا الموجبة المعدولة لا يوجب وجود الموضوع: - في [ط]

3 انظر: فخر الدين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات - جلد اول، مقدم وتصحيح: علي رضا نجفزاده، تهران 1384، ص. 157-158.

4 إن: - في [ع 1]

وإن كانت ثنائية، فلا فارق إلاّ النية أو الاصطلاح على تخصيص بعض ألفاظ السلب بالإيجاب وبعضها بالسلب كتخصيص لفظ "لا" و"غير" ¹ [ع/53/1] بالعدول وليس بالسلب.

[9] وفرّق قوم من الأولين² عنها بأنّ الموجبة المعدولة هي التي يكون محمولها عدم أمرٍ عما من شأنه أن يكون له وقت الحكم، وقيل فيه أو قبله أو بعده [ع/19/5]، وقيل من شأنه أو من شأن نوعه أو جنسه القريب أو البعيد [ع/18/2].

[10] وأبطل الشيخ الكلّ بأن قولنا: الجوهر ليس بعرض أو لا عرض، وكلّ ما ليس بعرض أو لا عرض غنيّ عن الموضوع، يَنْتَجُ الجوهر غنيّ الموضوع ولا ينتج إلا والصغرى موجبة مع أنّ العرض ليس من شأن الجوهر ولا من شأن جنسه.

[11] ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون موجبة سالبة المحمول لا معدولة فلذلك إِنْتَجَتْ.

[12] قيل: إنّ الصغرى السالبة إنما لم ينتج إذا لم يتكرّر النسبة السلبية كقولنا: لا شيء من ج ب، وكل ب آ، أما إذا تكرّرت كما إذا قلنا: لا شيء من ج ب⁵ وكل ما⁷ ليس ب فهو آ فَيَنْتَجُ بالضرورة، وهذا قريب مما ذكرنا.

[13] واعترض قوم¹ على ذلك بأنّ ذلك يوجب أن لا يكون وجود الموضوع [ع/53/1] شرطاً في

الموجبة لإنتاج قولنا: الخلاء ليس بوجود، وكل ما [ع/112/1] ليس بوجود ليس بمحسوس²، فيلزم أن يكون الصغرى موجبة مع عدم الخلاء.

1 غير ولا: <> في [ط]

2 لمثال هذا العطف انظر: أرسطو، كتاب العبارة (نقل اسحق بن حنين، منطق أرسطو-الجزء الأول)، تحقيق وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الكويت-بيروت 1980، ص. 113-117.

4 إذا: # في [م]

5 لا شيء من ج ب: - في [م، أ، ط، ع 2]

6 لا من ج ب: <-> في [ع 1]

7 وكل ما: # في [م]

[14] وفيه نظرٌ: لأنَّ الموضوع لا يشترط وجوده في الخارج، بل يجوز في الذهن كما مرَّ في

الذهنية.

خاتمة

[4.1] قد يُعْتَبَرُ العدول في جانب الموضوع مع قَلَّةِ فائدته، وَيَفْرُقُ بين الموضوع العدول والسلب

بتقدُّم [م/18/ب] حرف السلب على السور في السلب، وبالعكس في الإيجاب كما في الرابطة. وإن اقترن 5

بالموضوع العدول لفظة 'ما' أو 'ما' في معناها 'جَعَلَهُ معدولا و وضع القضية الطبيعي أنْ تَقْدُمَ الموضوع

على المحمول ويجاور السور الموضوع والرابطة المحمول وحرف السلب المحمول في الثانية والرابطة في

الثلاثية والجهة في الرابعة. فإن تَغَيَّرَتْ عن هذا الترتيب يكون على سبيل التوسع كما يقال قام⁴ القومُ

كلهم ولم يجعل القضية باعتبار السور خماسية كما جُعِلَتْ باعتبار الجهة رباعية مع خروجهما عنها للزوم

الجهة إياها دونه كما في الشخصية والطبيعية. والله أعلم⁵. [ع/54/1ء] 10

الفصل الخامس⁶

في الجهة

[1] وفيه مباحث:

[2] **هـ** - في القضية الموجَّهة: اعلم أنَّ النسبة التي بين الموضوع والمحمول من الوقوع واللاوقوع 15

في نفس الأمر يسمى 'نسبةً ماديةً' وما يعتقده العقل منها عند الحكم نسبةً حكميةً، وهما قد تتغايران وقد

¹ انظر: أفصل الدين الخونجي، كشف الأسرار، طويكاوي: 3354، و. 28 ء.

² محسوس: # في [أ]

³ ما: # في [ط]

⁴ قام: # في [م]

⁵ والله أعلم: - في [ط، م]

⁶ الفصل الخامس: - في [م]

يَتَّحِدَانِ وَلَا بَدَّ لِلأَوَّلَى مِنْ كَيْفِيَّةٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ مِنَ الضَّرُورَةِ وَالِدَوَامِ وَاللَّاضْرُورَةِ وَاللَادَوَامِ وَاسْمِيَتْ 'مَادَّةٌ' وَ'عَنْصَرًا'، وَلِلثَّانِيَةِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَاسْمِيَتْ 'جِهَةً' وَ'نَوْعًا' سِوَاءَ كَانَتْ مَلْفُوظَةً أَوْ مَعْقُولَةً. وَلِذَلِكَ قَدْ يُخَالَفُ جِهَةُ الْقَضِيَّةِ مَادَّتَهَا. وَالْقَضِيَّةُ الَّتِي فِيهَا الْجِهَةُ سَمِيَتْ 'مَوْجَّهَةً' وَ'مَنْوَعَةً' وَ'رَبَاعِيَةً' وَمَقَابِلَتُهَا 'مُطْلَقَةً'.

[3] أَمَّا الضَّرُورَةُ، وَهِيَ امْتِنَاعُ زَوَالِ نِسْبَةِ الْحُمُولِ إِلَى الْمَوْضُوعِ، فَخَمْسٌ:

[4] - الضَّرُورَةُ الْأَزَلِيَّةُ: وَهِيَ الَّتِي تَكُونُ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ أَزَلِيَّةً، كَقَوْلِنَا: اللَّهُ تَعَالَى حَيٌّ بِالضَّرُورَةِ.² 5

وَاللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ بِمُمْكِنٍ.

[5] - الضَّرُورَةُ الذَّاتِيَّةُ³: وَهِيَ الَّتِي تَكُونُ الضَّرُورَةُ ثَابِتَةً مَا دَامَتْ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً وَهِيَ

إِمَّا مُطْلَقَةً أَوْ مُقَيَّدَةً بِنَفْيِ الضَّرُورَةِ أَوْ الدَّوَامِ [ع/54/ب] الْأَزَلِيِّينَ. وَالْمُطْلَقَةُ [ط/19/ب] أَعْمُ مِنَ الضَّرُورِيَّةِ الْأَزَلِيَّةِ وَالْمُقَيَّدَةِ، وَالْأَوَّلَى مِنْهَا أَعْمُ مِنَ الثَّانِيَةِ وَهُمَا تَبَايَنَانِ [ب/112/أ] الْأَزَلِيَّةِ.

[6] - الْمَشْرُوطَةُ: وَهِيَ الَّتِي تَكُونُ الضَّرُورَةُ بِحَسَبِ الْوَصْفِ⁵ وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ. لِأَنَّ الْوَصْفَ إِمَّا 10

أَنْ يَكُونَ مَا عَبَّرَ بِهِ الْمَوْضُوعُ أَوْ لَا. مِثْلَ قَوْلِنَا: كُلُّ ذَهْنٍ سَيَّالٌ مَا دَامَ حَارًّا. وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ يُعْتَبَرَ لِلْوَصْفِ مَدْخُلٌ فِي ثُبُوتِ الضَّرُورَةِ مَا دَامَ ثَابِتًا أَوْ لَا يُعْتَبَرُ، بَلْ يُعْتَبَرُ ثُبُوتُ الضَّرُورَةِ مَا دَامَ الْوَصْفُ سِوَاءَ كَانِ لِلْوَصْفِ مَدْخُلٌ أَوْ لَا وَيَنْدَرِجُ فِيهِ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ: مَا يَكُونُ لِدَوَامِ الْوَصْفِ مَدْخُلٌ فِي دَوَامِ الضَّرُورَةِ كَمَا مَرَّ.

وَمَا لَا يَكُونُ لِدَوَامِهِ مَدْخُلٌ، لَكِنْ يَكُونُ لثُبُوتِهِ بِالْفِعْلِ مَدْخُلٌ فِيهَا كَقَوْلِنَا: كُلُّ كَاتِبٍ غَيْرُ أُمِّيٍّ بِالضَّرُورَةِ

مَا دَامَ كَاتِبًا. وَمَا لَا يَكُونُ لَهُ مَدْخُلٌ أَصْلًا. كَقَوْلِنَا: بَعْضُ الْأَبْيَضِ حَيَوَانٌ مَا دَامَ أَبْيَضًا. وَالْأَوَّلُ مَبَايِنُ 15

لِلْآخَرِينَ. وَالثَّانِي أَخْصَ مِنَ الثَّلَاثِ مُطْلَقًا. وَالضَّرُورَةُ الْمُطْلَقَةُ أَخْصَ مِنَ الْأَوَّلِ [ع/19/2] وَالثَّلَاثُ مُطْلَقًا وَمِنْ

2 بالضرورة: - في [ط، أ، ع، 1، م]

3 الضرورة المطلقة: في [ط]

4 الضرورية: - في [ط، أ، ع، 1، م]

5 بحسب الذات الوصف: في [م]

6 في دوام الضرورة كما مر لا يكون لدوامه مدخل: - في [ط]

الثاني من وجه. والمشروطة قد تكون مقيدة بنفي الضرورة الأزلية أو الذاتية أو بنفي [م/19/ء] الدوام الأزلي أو الذاتي. والأول أعم من الباقية [ع/55/1ء] والثاني والثالث من الرابع وبينهما عموم من وجه. وقد يوجد مشروطة شرطها غير الوصف مثل قولنا: النهار موجود ما دامت الشمس طالعة، والعناصر موجود ما دامت السموات.

[7] - الضرورة بحسب الوقت معينا أو غير معين: وهو إما من أوقات الذات أو أوقات الوصف¹، كقولنا: كل مغيد زائد في مقدار وقت الاستغناء عن البدل لا دائما، وكقولنا: كل نام طالب للغذاء وقتا ما لا دائما. فهي أربعة أقسام والوقتيّة إنما يتحقق فيما له لازم ضروري يؤدي إليها البتة كالحركة للقمر المؤدية إلى الانخساف، والحرارة الغريزية المفضية إلى التنفس. وهي إما مطلقة أو مقيدة بنفي الأزلية أو الذاتية أو الوصفية أو بنفي الدوام الأزلي أو الذاتي أو الوصفي فهذه ثمانية وعشرون قسما.

[8] - الضرورة بشرط المحمول: وهي ضرورة لاحقه وغير ها سابقة ولا فائدة فيها لضرورة نسبة كل محمول بشرط وجودها. والخصر في هذه الأقسام ظاهر إذا جعلنا المشروط الأخيرة [ع/55/1ب] قسما آخر. وذكر الشيخ في الإشارات²: إن الضرورية المطلقة هي الأزلية [ع/113/ء] وفي غيرها أنها الذاتية، إذ في كل منهما إطلاق بوجه ولا يجوز هذه التسمية لغيرهما من الضروريات لاشتغالها على قيود زائدة.

[9] وأما الدوام، فثلاثة:

[10] فأ- الأزلي إما مطلقا أو مقيدا بنفي الضرورة الأزلية.

[11] ث- الذاتي إما مطلقا أو مقيدا بنفي الضرورة الأزلية أو الذاتية أو الوصفية أو بنفي الدوام

الأزلي.

1 الوصف:- في [م]

2 انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص. 32.

[12] ح- الوصفيّ إما مطلقاً أو مقيداً بنفي الضرورة الأزلية أو الذاتية أو الوصفية أو بنفي

الدوام الأزليّ أو الذاتي.

[13] وأما اللاضرورة، فهو الإمكان وهو سبعة:

[14] فأ- الإمكان العامي: وهو سلبُ الضرورة عن الجانب المخالف للحكم أو ما يلازمه وهو

سلب الامتناع عن الجانب الموافق. لأنّ الجمهورَ أرادوا بالممكن [ط/20/ع] ما ليس بممتنع وهذا الإمكان هو المستعملُ عند الجمهور.¹

[15] ث- الإمكان الخاصي: وهو سلبها عن الطرفين جميعاً وهو المستعمل عند الحكماء.²

[16] ح- الإمكان الأخص: وهو سلبُ الضرورة [ع/56/1] المطلقة والوصفية والوقتيّة عن

الطرفين جميعاً والأوّل أعم من الثاني وهو من الثالث.

[17] ر- الإمكان الإستقبالي: وهو إمكانُ الشيء بالنسبة إلى المستقبل. وقال الشيخ في الشفاء:³

الممكنُ الإستقباليّ هو الذي حكمه عند ما يتكلم به المتكلم معدوم لكنه في الاستقبال يكون ممكن الوجود أو العدم في أي وقتٍ فرض.

[18] والتحقيق فيه⁴ أنهم لما رَأَوْا أنّ بعضَ احتمالات قد يمتنع ثبوتها أو انتفائها في الحال إمّا

لفواتٍ شرطٍ أو لوجودٍ مانعٍ ويَزُول ذلك الامتناع في المستقبل فسموا ذلك بالإمكان الإستقبالي كولد

الرضيع، إذ يمتنع توليده في الحال وكإبصار الجرو الذي لم يُفَقَّح، إذ قد يمتنع ذلك [م/19/ب] عند عدم التفقّح.

¹ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 169/162.

² انظر أيضاً: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 167/162.

³ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، ص. 117.

⁴ فيه: - في [ط]

[19] وقيل إنما اعتبروا هذا الإمكان لأنَّ الممكن في الحال لا يتجرد عن أحد الطرفين وتعيين أحد

هما دون الآخر لا يخلو عن ضرورةٍ ما والباقي على الإمكان الصَّرف لا يكون إلَّا بالنسبة إلى الاستقبال

فإنه لا يعرف في أي زمانٍ فُرض أنه موجودٌ [ع/56/1ب] فيه أو معدوم وهذا المعنى قريبٌ من الاحتمال أي

تردد الذهن المسمى بالإمكان الذهني. وكلامُ الشيخ في الشفاء¹ يؤكِّد هذا المعنى حيث قال ويُشبه أن

يكون المحتمل ما يعتبر فيه حال المستقبل [ب/113/1] ويكون في الوقت معدوماً هذا لفظ الشيخ ويُفهمُ مما

ذكروا أنهم إعتبروا الإمكان الأخص لئلا يكون شيء من الضرورات.

[20] وقال الإمام في الملخص²: لو شُرط العدم في الحال لإمكان الوجود في الاستقبال [ع/19/2ب].

فقد شرط العدم والوجود في الحال. لأنَّ الوجودَ كما يكون ممكناً في الاستقبال يكون العدمُ أيضاً كذلك.

[21] وفيه نظرٌ: إذ العدمُ في الاستقبال ممكن لكن لا نسلم أنه ممكنٌ بإمكان الإستقباليِّ فإنَّ هذا

الإمكان إنما يكون بالنسبة إلى طرفٍ واحد كما علِم من كلامهم.

[22] هـ - الإمكان الحيني: وهو سلبُ الضرورة الوصفية عن الجانب المخالف.

[23] و- الإمكان الوقتي: وهو سلب الضرورة الوقتية³ عن الجانب المخالف.

[24] د: الإمكان الانتشاري: وهو سلب الضرورة بحسب جميع الأوقات عن الجانب

المخالف [ع/57/1أ].

[25] ولفظُ 'الإمكان' قد يطلقُ على معنى آخر يسمى 'قوة' وهي تنقسم إلى فاعلة وإلى

إستعدادية: أما الأوَّل، فهي ما في الفاعل من التمكن الذي يفيد حصول أحد المتقابلين فقط كما يقال على

الذي يمشي أنه تَقْوِي وَيَتَمَكَّن على المشي. وأمَّا الثانية، فهي التي تقبلُ المتقابلين ويحتاجُ في خروجها إلى

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، ص. 114.

2 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تقديم وتحقيق: إسماعيل خان أغلو، أنقرة 2009، ص. 79؛ لاله لي: 2554، و. 23 ع.

3 الضرورة الوقتية: # في [أ]

الفعل بالأولي وشرطها عدم حصول ما هو بالقوة كما يقال على الذي يتمكن على المشي ولا يمشي أن مَشِيَهُ بالقوة. فهذه القوة قسيمة للفعل والفرق بين هذه القوة¹ وبين الإمكان بالمعنى المذكور أولاً أن كلاً منها أخص منه. وكلاً منها لا يكون طرف الآخر [ط/20/ب] كذلك بخلاف الإمكان. فإنه يكون طرفه الآخر أيضاً ممكناً و كلاً منها ينتفى دون الإمكان. وقد نفى بعضهم الإمكان بأنه إن صدق على الواجب كان الواجب ممكناً العدم وإلا كان ممتنعاً.

5

[26] وجوابه: إنه لا يلزم من صدق الإمكان العام إمكان العدم إن عُنِيَ به الإمكان² العام وإن عُنِيَ به الإمكان [ع/57/1/ب] الخاص فلا يلزم من عدم صدقه الامتناع.

[27] ونفى آخر الإمكان الخاص بأن الشيء إن كان موجوداً امتنع عدمه وإن كان معدوماً امتنع وجوده وبأن علة وجوده إن كانت متحققة امتنع عدمه وإلا امتنع وجوده.

[28] وجوابه: إنَّ الضرورة بشرط الوجود أو العدم هي الضرورة بشروط المحمول وهي 10 والضرورة بالغير [ع/114/1/ب] لا ينافي الإمكان بحسب الذات.

[29] وأما اللادوام، فهو لادوام الحكم فقد مرّ في المقيدات.

[30] الثاني في المطلقة ونعني بها ما نفهم عن القضية المجردة عن جميع القيود وهو الذي يكون نسبة المحمول إلى الموضوع بالفعل لأن قولنا: كل ج ب، لا يفهم منه عرفاً إلا ثبوت الـ'باء' للـ'جيم'،

بالفعل إما أنه دائم أو غير دائم، ممكن أو [ع/20/ب] غير ممكن فإما يفهم بقيد زائد إما بزيادة على الفعل كالضرورة 15 والدوام وغير ذلك أو بنقصان عنه كالإمكان فهي أعم الفعليات.

[31] فإن قلت: المطلقة مقابلة للموجهة، فكيف يكون أعم منها؟

1 بينهما: في [ع2، أ، ط]

2 الإمكان: # في [أ]

[32] قلتُ: التقابلُ بعدم اعتبار الجهة لا بالذات [ع/58/1ء] وما هو بالفعل قد يكون مجرداً وهو

المطلقة العامة وقد يكون مقيداً إما بنفي الدوام وسميت 'وجودية لا دائمة' أو بنفي الضرورة وسميت

'وجودية لا ضرورية'. وبهذا القدر من معرفة الجهة والإطلاق يمكنك تركيب الجهة كيف شئت؟

5

تنبيه

[2.1] ههنا أبحاث لا بُدَّ من معرفتها:

[2.2] فأ- الضرورة الذاتية: قد تعتبر بحيث يكون منشأها الذات من حيث هي كقولنا: الله تعالى

موجودٌ بالضرورة وليس بممكن بالضرورة، والإنسان حيوان بالضرورة وليس بجمادٍ بالضرورة. وقد يُعتبرُ

بحيث يكون دائمة بدوام الذات سواء كان منشأها الذات أو لحوق أمرٍ آخر كقولنا: بالضرورة كل كاتب

بالفعل غير أمي، وبالضرورة لا شيء من كاتب بأُمِّي. فإنَّ ذلك ليس لذات الكاتب، بل للحوق 10

الكتابة، ولَمَّا كان الإمكان [ع/20/2ء] سلبَ الضرورة. والضرورة انقسمت على قسمين. فيصير

الإمكان أيضاً على قسمين. كلُّ منهما في مقابلةٍ قسمٍ من الضرورة. والقسم الأول من الضرورة أخصُّ

من الثاني. فيكون [ع/58/1ب] الإمكان الذي في مقابلةِ القسم الثاني أخص من الإمكان المقابل للقسم الأول

والعام قد يصدّق مع نقيض الخاص. فالإمكان المقابل للقسم الأول قد يصدّق مع القسم الثاني من

الضرورة. فلو اعتبرنا في الضرورة الذاتية القسم الأول بطلَ استدلالنا بالإمكان على أنَّ الممكن لا يلزم من 15

فرض وقوعه محالاً. فإنَّ كونَ الإنسان الكاتب مثلاً أُمِّيّاً نظراً إلى ذاته أمرٌ ممكنٌ مع أنه لو وقع يلزم

الحال [ب/114/1]. أمّا إذا اعتبرنا القسم الثاني [ع/21/ط] فيصح ذلك الاستدلال، لأنَّه إذا لم يكن ضرورةً أصلاً

لا بحسب الذات ولا بغيرها فلا يلزم من الوقوع محالاً، وهذا الإمكان يسمى بـ'الإمكان الوقوعي'،

والأول بالذاتي فالأولى أن يختارَ القسم الثاني من الضرورة، وكذا حكمُ المشروطة إذا أُعْتُبِرَ مدخُلُ دوام

الوصف في الضرورة، فإنَّ الممكنة المقابلة لها لا يقتضي جواز وقوع الممكن فإنه حينئذ يصدق الكاتب أمي
بالإمكان الحينيّ لكذب قولنا: لا شيء من كاتب بأمي بهذا الاعتبار مع امتناع الوقوع.

[2.3] ث- ما قالوا على الإطلاق أنَّ الضرورة الأزلية ما تكون [ع/59/1] الذات أزلية، والذاتية
ما تكون ثابتة مادامت الذات موجودة.

[2.4] فيه نظر: فإنَّ ذلك في الموجبة صحيح. وأمّا في السالبة، فلو شرط في الأزلية أزلية الذات،
لما كانت الممكنة مقابلة لها لجواز كذبهما معا إذا كان الموضوع معدوما كقولنا: لا شيء من شريك الباري
بوجود بالضرورة الأزلية، وبعض شريك [م/20/ب] الباري موجود بالإمكان. وكذا لو أُعْثِرَ في السالبة
الذاتية ضرورة السلب مادامت الذات. فإنَّ ذلك يوجبُ اعتبار وجود الموضوع في السالبة. وذلك ينافي
مذهبهم وأيضاً لا يُقابلها الممكنة في المعدوم وكذا حكم الدائمة.

[2.5] ح- السالبة المشروطة إنَّ أُشْترِطَ فيها ضرورة السلب مادام الموضوع موصوفاً بالوصف
فقد شرط حال السلب اتصاف الموضوع بالصفة واتصافه لا يمكن إلاَّ عند وجوده فيلزم اشتراط وجود
الموضوع في السالبة حالة السلب. وإن لم يُشْتَرَطْ، فلا يكون السالبة مشروطة. وكذا حكم العرفية وكون
الوقت من أوقات الذات أو [ع/59/1] الوصف في الموجبة صحيح. وأمّا في السالبة، فيلزم اشتراط وجود
الموضوع ويلزم ما ذكرنا وهذه الشبهة إنَّما تردُّ على الاعتبار الخارجي والحقيقي، والله أعلم¹.

[33] الثالث: فيما اعتبروا من القضايا في العكوس والتناقض والقياس وهي ثلث عشرة قضية
ست منها بسيطة وهي التي يكون فيها نسبة واحدة إما إيجابية أو سلبية:

[34] فأ- الضرورة المطلقة: الحكم فيها² بضرورة نسبة المحمول إلى الموضوع مادامت الذات

موجودة¹.

1 والله أعلم:- في [م، ط]

2 فيها: # في [أ، ع 2]

[35] ث- المشروطة العامة: المحكوم فيها بضرورة نسبة المحمول بشرط وصف

الموضوع [115/ع].

[36] ح- الدائمة: المحكوم فيها بثبوت نسبة المحمول إلى الموضوع أو سلبه عنه بالفعل² مادامت

الذات.

5 [37] ر- العرفية العامة: المحكوم فيها بثبوت النسبة أو سلبها³ مادام وصف الموضوع.

[38] ه- المطلقة العامة: المحكوم فيها بالنسبة الفعلية.

[39] و- الممكنة العامة: المحكوم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الطرف المخالف للحكم.

[40] وسبع منها وهي التي فيها النسبتان معاً:

[41] فآ- المشروطة [ع/60/1] الخاصة: المحكوم فيها [ب/20/2] بضرورة نسبة المحمول إلى الموضوع

10 مادام الوصف دائماً [ط/21/ب] بحسب الذات.

[42] ث- العرفية الخاصة: المحكوم فيها بدوام نسبة المحمول إلى الموضوع مادام الوصف لا دائماً

بحسب الذات.

[43] ح- الوقيّة: المحكوم فيها⁴ بضرورة نسبة المحمول إلى الموضوع في وقتٍ معيّن لا دائماً

بحسب الذات.

15 [44] ر- المنتشرة: المحكوم فيها بضرورة النسبة في وقتٍ غير معيّن لا دائماً.

[45] ه- الوجودية اللادائمة: المحكوم فيها بالنسبة الفعلية لا دائماً.

[46] و- الوجودية اللاضرورية: المحكوم فيها بالنسبة الفعلية لا بالضرورة.

1 مادامت الذات : في [ع1، م، أ، ط]

2 أو سلبه عنه بالفعل:- في [ط، ع1، أ، م]

3 أو سلبها:- في [ط، ع1، أ، م]

4 فيها:# في [ع2، أ]

[47] ز - الممكنة الخاصة: المحكوم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الطرفين.

[48] والمراد باللاذوام المطلقة العامة وباللاضرورة الممكنة العامة.

[49] ولا يخفى على المحصل نسبة بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص والمباينة بعد الإحاطة

بمعانيها. وقد يرد في العكوس والتناقض ونتائج الأقيسة قضايا خارجة عن الثلث عشرة تعرف في

مواضعها، إن شاء الله تعالى¹.

5

[50] الرابع: الجهة كما يكون [ع/60/1ب] للحمل أي كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع كما مرّ.

فقد تكون جهة للسور كيفية العموم والخصوص كما إذا قلنا: يمكن أن يكون كل الناس كاتباً، معناه أن

كل واحد واحد من الناس كافتهم [م/21/ع] يمكن أن يكون كاتباً، والفرق بينها وبين الجهة بحسب الحمل أن

ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه مغاير لعموم أفراد الموضوع وخصوصها فكيفية أحد هما مغاير لكيفية

الآخر. وفرّق الشيخ في الشفاء²⁻³ بأن الثاني⁴ لاشك فيه جمهور الناس، فإن كل واحد يعلم أنه يجوز أن

10

يكون كاتباً والأول قد يشك [ب/115/ع] فيه. فإن من الناس من يقول من المحال أن يتفق أن لا يوجد واحد

من الناس إلا وأن يكون كاتباً. وأمّا الجزئيتان، فمتساويان في الظهور والخفاء، ولكنه قد يُعلم مع ذلك

التغاير بينهما في المفهوم كما في الكلية، وكذا حكم السالبة. ومن الناس من زعم أن مراده بالعموم الكل

من حيث هو الكل وتمثّل بأنه يصدق قولنا: كل من في البلد يشبعه هذا الرغيف بحسب الحمل ولا يصدق

[ع/61/1ع] بحسب السور، لأن مجموع الناس لا يشبعه⁵ هذا الرغيف وذلك خطأ، وإلا فيكون حكم الجزئي

15

أيضاً كذلك. فحينئذ لا تكون الجزئيتان متساويتين مع أن هذا القابل صرح بذلك كما صرح الشيخ.

1 إن شاء الله تعالى: - في [م]

2 في الشفاء: # في [أ]؛ في الشفاء: - في [ع 2]

3 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: العبارة، ص. 115.

4 بأن الثاني: - في [ع 2]

5 لا يشبعهم: → في [ع 1]

وموضوع جهة السور الطبيعي أن يُقرن بالسور، وموضوع جهة الحمل الطبيعي أن يُقرن بالرابطة فلو تغير عن ذلك لكان على سبيل التوسع.

[51] **الخامس:** الضرورة والإمكان كما يكون بحسب الأمر نفسه كما عُرف فقد يكون بحسب

الذهن ويسمى 'ضرورة ذهنية' و'إمكانا ذهنيًا' وهو تردّد الذهن المسمى بالاحتمال. والضرورة الذهنية

أخص من الخارجية، لأنّ كلّ ما جزمَ الذهن بنسبة محمولها إلى موضوعها بمجرد تصوّر طرفيها كان في نفس 5

الأمر كذلك وإلاّ ارتفع الأمان عن البديهيات [ع/22/2] ولا ينعكس كما في النظريات. وحينئذ يكون

الإمكان الذهني أعمّ الخارجي.

الفصل السادس¹

10

في وحدة القضية و تعدّدها

[1] مَهْمَا تَعَدَّدَ معنى موضوع القضية أو محمولها كقولنا [ع/61/1ب]: الإنسان والفرس حيوان، أو

الإنسان جسم وناطق أو تركّب أحدهما من الأجزاء المحمولة، تعدّدت القضية والتعدّد يحفظ كمية الأصل

وكيفيه وجهته إلاّ التعدّد بحسب أجزاء الموضوع، فإنه لا يحفظ الكلية لجواز كون الجزء أعم من الكلّ.

واحترزنا بـ 'الأجزاء المحمولة' [ع/21/2] عن مثل قولنا: العشرة سبعة وثلاثة، والسبعة والثلاثة عشرة. فإنه

15

لا تعدّد فيه هذا في الموجبة صحيح. وأمّا في السالبة، فغير لازم وذلك ظاهر.

[2] فإن قيل: لا يلزم من كون الشيء محمولاً جملةً كونه محمولاً فرادى ولا بالعكس. فإنه يصدق

على الحيوان المنقوش [ع/116/7] على الجدار إنه حيوان منقوش، ولا يصدق عليه إنه حيوان. وأيضا يصدق

زيدٌ طيبٌ، إذا كان طبيبا غير ماهرٍ ويصدق زيدٌ ماهرٌ، إذا كان خيّاطا ماهرًا، ولا يصدق زيد طيب

ماهر، ولأنه إذا صدق على الشيء الحيوان والأبيض فلو صدق عليه المجموع لصدق عليه المجموع مع كل

1 الفصل السادس:- في [م]؛ الفصل السادس: # في [أ]

واحد منهما فيصدق عليه الحيوان الحيوان¹ الأبيض [ع/62/1] الأبيض². وذلك يصير مجموعاً آخر وهو يصدق مع كل واحد منهما. وعلى هذا إلى غير [م/21/ب] النهاية يَصْمُ المجموع إلى المفردات حتي يصير مجموعاً آخر وهو هَلَمْ جراً، وإنه هذيان.

[3] قلنا: صدق المجموع دون الأفراد في المثالين إنما كان لمخالفة معنى الأفراد وحالة الاجتماع

- معناها حالة الأفراد، وكون القول هذياناً لا يُخرجه عن الصدق، نعم قد لا يصح حمل الشيء وحده⁵
- ويصح حمل المجموع المركب منه ومن غيره ولا يصح سلب المجموع ويصح سلب الجزء كما في الأجزاء⁴
- الغير المحمولة. فإنه لا يصدق البيت سقفٌ ويصدق سقفٌ و جدارٌ، ولا يصدق سلب المجموع ويصدق سلبُ الجزء، وقد يصح حملُ الشيء فرادي ولا يصح مع الغير ويصح سلب المجموع دون الجزء، فإنه يصدق قولنا: الإنسان حيوان، ولا يصدق حيوان صهالٌ ويسلب هذا المجموع دون الجزء. وأما أن الشئيين، يحمل كل منهما وحده ولا يحمل المجموع أو بالعكس [ع/62/1/ب]. فذلك ضروري البطلان.

10

الفصل السابع⁵

في التناقض

[1] وفيه مباحث:

- [2] **هـ** - في تعريفه و شرائطه: 'التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما وكذب الاخرى'. فقولنا 'لذاته' احتراز عن الاختلاف الذي يقتضي ذلك لكن 'لا لذاته'، بل بـ 'واسطة سلب المساوي' كقولنا: هذا إنسانٌ، هذا ليس بناطقٍ. وهذا الاختلاف إنما يتحقق

1 الحيوان:- في [ع 2]

2 الأبيض:- في [ع 2]

3 لا يصدق: في [م]

4 الأجزاء:# في [أ]

5 الفصل السابع:- في [م]

إذا كان السلبُ وارداً على النسبة الإيجابية التي حُكِمَ بها في الموجبة بعينها. وذلك إنما يحصلُ بثمانية وحداتٍ.

[3] واكتفى الفارابي بثلاث منها: وحدة الموضوع والحمول والزمان للعلم الضروريّ يتحقق

الاختلاف المذكور حينئذ. وأما [ط/22/ب] [ا/116/ب] وحدة الشرط والجزء والكل، فيندرج تحت وحدة

الموضوع. و وحدة الإضافة والقوة والفعل تحت وحدة المحمول. و وحدة المكان تحت وحدة الزمان 5

لاختلاف هذه الثلاث بالاختلافها. وإنما لم يعتبر اندراج وحدة الزمان والمكان تحت وحدة المحمول كما

اعتبر قومٌ [ع/63/1] من المتأخرين¹. لأن تعلق الزمان والمكان بالقضية إنما يكون بالطرفيّة، إذ لا بدّ لنسبة

الحمول إلى الموضوع من أن يقع في زمانٍ ومكانٍ. إن كان الموضوعُ زمانياً ومكانياً والطرفيّةُ إنما يتحقق

بعد حصول النسبة المتأخرة عن المحمول، فيكون كلّ منهما خارجاً عن المحمول. فلو أُعتبر دخولهما في

الحمول، يلزم أن يكون للزمان آخر وللمكان آخر. وذلك محالٌ بخلاف البواقي. فإنها من عوارض المحمول. 10

وإذا كانا خارجين عن المحمول، فلا يندرجُ وحدتهما تحت وحدة المحمول. وإنما أُعتبرَ وحدةُ الزمان دون

المكان، لأنّ وحدة المكان يندرج تحت وحدة الزمان دون العكس. هذا مما تحيّر في تحقيقه جميع المتأخرين.

[4] وقال²: يمكن ردُّ الكلِّ إلى وحدة النسبة الحكمية لاختلافها عند اختلافها ونعني بها أن يكون

السلبُ وارداً على النسبة التي بها حُكِمَ في الموجبة بعينها. ويُعتبرُ أيضاً [ع/63/1] اختلاف الجهة لكذب

الدوام [م/22/ع] الأربع، وصدق غير الدوام إيجاباً وسلباً في مادّة اللادوام وفي المحصورات اختلاف الكم 15

أيضاً لصدق الجزئيتين وكذب الكلّيتين فيما يكون المحكومُ عليه أعمّ.

[5] فإن قلت: عدم التناقض بين الجزئيتين إنما كان لعدم إتحاد الموضوع. فلو جُعِلَ متّحدًا،

تناقضاً.

1 مثلاً انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تحقيق: إسماعيل خان أغلو، ص. 92؛ لاله لي: 2554، و. 28 ع.

2 الفارابي

[6] قلتُ: تعيينُ الموضوع قيد زائد على الجزئية والكلام في مطلقها.

[7] **ث** - القضية: إما حملية أو شرطية. والحملية: إما بسيطة أو مركبة.

[8] أمّا البسيطة، فنقيضُها أيضا بسيط.

[9] فنقيضُ الضرورية المطلقة الممكنة العامة وبالعكس، لأنّ الإمكان هو سلب الضرورة

المخالفة. 5

[10] ونقيضُ الدائمة المطلقة العامة وبالعكس¹، لأنّ الثبوت دائما يُناقضُ السلب بالفعل

وبالعكس.

[11] ونقيضُ المشروطة العامة [ع/117/أ] الحينية الممكنة، المحكومُ فيها بالثبوت أو السلب بالإمكان

في بعض أوقات وصف الموضوع.

[12] ونقيضُ العرفية العامة الحينية المطلقة [ع/64/1أ] المحكومُ فيها² بالثبوت أو السلب بالفعل في 10

بعض أوقات وصف الموضوع.

[13] وأمّا المركبة، فإمّا كلية أو جزئية. والكلية نقيضها [ع/21/2ب] المفهومُ المردّد بين نقيضي

جزئيتها، إذ كلُّ من النقيضين ومجموعهما جاز³ أن يكذبَ مع المركبة حيث يكذب المركبة بكذب أحد

جزئيتها فلا يكون شيء من النقيضين ولا مجموعهما نقيضاً لها.

[14] فنقيضُ المشروطة الحينية الممكنة المخالفة أو الدائمة الموافقة. 15

[15] ونقيضُ العرفية الخاصة الحينية المطلقة المخالفة أو الدائمة الموافقة.

[16] ونقيضُ الوقتية الممكنة الوقتية المخالفة أو الدائمة الموافقة.

1 لأنّ الإمكان هو سلب الضرورة المخالفة ونقيض الدائمة المطلقة العامة وبالعكس: - في [ط]

2 فيها: # في [ع 2]

3 جاز: # في [ع 2]

[17] ونقيضُ المنتشرة الممكنة الدائمة المخالفة أو الدائمة الموافقة.

[18] ونقيضُ اللادائمة الدائمة المخالفة أو الموافقة.

[19] ونقيضُ اللاضرورية الدائمة المخالفة أو الضرورية الموافقة.

[20] ونقيضُ الممكنة الخاصةِ الضرورية المخالفة [ط/23/ع] أو الموافقة.

[21] وأما المركبة الجزئية، فلا يكفي التردد بين نقيضي جزئيهما لجواز كذبهما مع كذب

الأصل، فيما إذا [ع/64/ب] أثبت المحمول لبعض أفراد الموضوع دائما وانتفى عن الباقي دائما كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، فيكذبُ بعضُ الحيوان إنسان لا دائما مع كُلٍّ من نقيضي الجزئين، بل يردّد بين نقيضي الجزئين في كل واحد واحد من أفراد الموضوع، لأنه حينئذ يلزمُ ثلاثة مفهومات نقيضا الجزئين وقولنا: بعض الحيوان إنسان دائما أو بعض ليس بإنسان دائما واحدها تساوي نقيض الجزئية قطعا.

[22] فإن قلت: لو كذبت الجزئية، فلا بدّ وأن يكذب أحد جزئيهما وحينئذ يصدق نقيض ذلك

الجزء فيكفي التردد بين كليتين.

[23] قلت: إنّما يلزمُ ذلك أن لو كان كلٌّ من جزئيهما نقيضًا لإحدى الكليتين. وليس كذلك.

فإن الجزء الثاني وهو اللادوام لكون موضوعه مقيدًا أخص من نقيض الكلية الثاني. ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم. فلو كذبت [ب/117/ب] الجزئية بكذب الجزء الثاني، لا يلزم صدق الكلية

الثانية [م/22/ب].

[24] وقال صاحب الكشف: إن أردت قضية تساوي نقيض الجزئية مرددة [ع/65/ب] بين

الكليتين، قيّدت موضوع أحد الشئيين بالمحمول، فنقيض 'بعض ج ب لا دائما' يساوي 'لا شيء من ج ب دائما' أو 'كل ج ب دائما'. لأنه مهما صدق الأصل، كذب كل منهما، وذلك ظاهر. ومهما كذب،

1 انظر: أفصل الدين الخونجي، كشف الأسرار، طوبكاوي: 3354، و. 39 ب.

2 ب ج: ± في [ع 1]

صدق أحد هما، لأنه إن لم يكن شيء من ج ب أصلاً صدق الأول، وإن كان شيء من ج ب، يلزم أن يكون كل ج الذي هو ب دائماً وإلا لصدق نقيضه ويصدق الأصل هذا خلف. هذا ما ذكره.

[25] وهو إنما يصح في الوجودية اللادائمة. وأما في غيرها، فلا لجواز كذب الأصل مع كل

واحدة منهما مثلاً في العرفية الخاصة كقولنا: بعض الجسم متحرك مادام جسماً لا دائماً، ولا شيء من

5 الجسم بمتحرك حين هو جسم، وكل جسم متحرك متحرك دائماً.

[26] وإذا عرفت ذلك، فنقول: يمكننا أن نحصل قضية واحدة تساوي نقيض المركب كلية¹

كانت المركبة² أو جزئية. وذلك لأن كل مركبة كلية كانت أو جزئية موجبة أو سالبة يرجع إلى قضية

واحدة موجبة [ع/65/ب] جهتها جهة الجزء الأول من المركبة يجعل الموضوع مقيداً بنقيض المحمول والمحمول

محمول إذا كانت المركبة موجبة. وجعل الموضوع مقيداً بالمحمول، وجعل المحمول نقيض المحمول إذا كانت

10 سالبة مثلاً قولنا كل ج ب لا دائماً يرجع إلى قولنا: كل ج لا ب بالفعل هو ب بالفعل وقولنا لا شيء من

ج ب بالفعل لا دائماً يرجع إلى قولنا كل ج ب بالفعل هو لا ب بالفعل. وإذا رجعت المركبة إلى موجبة

واحدة بسيطة، فنقيض تلك الموجبة تساوي نقيض المركبة، فنقيض المركبة سواء كانت المركبة موجبة

وسالبة يكون أبداً سالبة مناقضة للجزء الأول في الجهة [م/23/ع] والكم ويساوي نقيض³ قولنا: كل ج ب لا

دائماً قولنا ليس بعض ج لا ب بالفعل ب دائماً، ونقيض قولنا لا شيء من ج ب بالفعل لا دائماً ليس

15 بعض ج ب [ط/23/ب] بالفعل لا ب دائماً ويساوي نقيض قولنا بعض [ع/118/ب] ج ب مادام ج لا دائماً قولنا

لا شيء من ج لا ب ب حين هو ج. لأن الأصل يرجع إلى قولنا بعض ج لا ب [ع/66/ب] مادام ج.

1 (الـ) كلية: ← في [أ]

2 المركبة: - في [ع 2]

3 نقيض: # في [أ]

وبينهما تناقضٌ وكذا يساوي نقيض قولنا ليس بعض ج ب مادام لا دائما قولنا لا شيء من ج لا ب حين هو ج. لأن الأصل يرجع إلى قولنا بعض ج ب لا ب مادام ج. وبينهما تناقض.

[27] والضابط أن المركبة إن كانت موجبة كلية كانت أو جزئية تركب قضية موضوعهما موضوع الأصل مقيداً بنقيض المحمول ومحمولها عين محمول الأصل مناقضة للجزء الأول من الأصل في الجهة والكم، وإن كانت سالبة كلية كانت أو جزئية تركب قضية موضوعها موضوع الأصل مقيداً 5 بالمحمول ومحمولها نقيض محمول الأصل مناقضة للجزء الأول في الجهة والكم. هذا حكم الحملات.

[28] وأما الشرطيات فتناقضها كتناقض الحملات في الشروط إلا أنه يشترط فيها الاتحاد في اللزوم والعناد والاتفاق.

تنبيه

- 10 [7.1] اعلم أن نقيض الشيء هو رفعه فقط غير قيدٍ واعتبار آخر سواء كان الشيء قضية أو مفرداً. فما ذكروا في نقيض القضايا ليس [ع1/66/ب] منها نقيضا، بل مساويا للنقيض [ع2/22/ع]. وذلك لأنهم لما احتاجوا في البراهين إلى الاستدلال بنقيض القضايا على مطالبهم. فحصلوا لكل قضية قضية تساوي نقيضها ليصح عليها طريان الأحكام في العكوس والأقيسة وغيرها لصعوبة طريانها على الرفع المجرد.
- [7.2] وههنا بحث: وهو أنه إن شرط في السالبة الخارجية وجود الموضوع. فيجوز ارتفاع الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، والسالبة الكلية مع الموجبة الجزئية. لو كان الموضوع معدوماً وإن لم 15 يشترط، يلزم أن يكون موضوع السالبة أعم موضوع الموجبة لجواز السلب عن المعدوم حالة العدم، فيجوز صدق الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، والسالبة الكلية مع الموجبة الجزئية¹. فينتفي التناقض وكذلك في الحقيقة إن شرط الإمكان في أفراد الموضوع، فإنه إن شرط ذلك في السالبة أيضا [ب/118/ب]،

1 لو كان الموضوع معدوماً، وإن لم يشترط يلزم أن يكون موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة لجواز السلب عن المعدوم حالة العدم، فيجوز صدق الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية: « في [ط]

فيجوز ارتفاعهما فيما يمتنع الموضوع كقولنا: كلُّ شريك الباري عالمٌ، بعضُ شريك الباري ليس بعالمٍ. وإن لم يشترط [ع/67/1]، كان موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة، ويلزم ما مرَّ في الخارجية.

[7.3] فإن قلت: لا يشترط وجود الموضوع في السالبة الخارجية ولا إمكانه في الحقيقية لكن يعتبر اتحاد الموضوع وحينئذ يسقط ما ذكرتم.

[7.4] قلت: هذا قيد زائد إلى مفهوم القضية. ونقيض المقيد لا يكون نقيض المطلق وأبحاث 5 المنطق جارية على مطلقها. لو جُوزَ القيد، لبطل كثير من الأحكام في العكوس وغيرها [ط/24/ع]. ولجوزوا¹ التناقض بين الجزئيتين. وليس كذلك. فعلم أن رعاية الإطلاق واجبة في أحكام المنطق، فيتوجه الشكوك.

الفصل الثامن²

10

في العكس المستوي وما يتعلق به

[1] وفيه بحثان:

[2] **هـ** - في تعريفه: 'وهو تبديل كل من طرفي القضية الذي في الذكر بالآخر مستقيماً للكيف والصدق بحالها'. قلنا: 'طرفي القضية' ولم نُقل 'الموضوع' والحمول، كما ذكر بعضهم³ ليدخل فيه عكس الشرطيات. وزدنا قولنا 'في الذكر' ليندفع ما يقال إن طرفي الأصل ذات الموضوع و وصف [ع/67/1ب] الحمل وطرفي العكس بخلاف ذلك. فلا يكون العكس تبديل طرفي الأصل. وقد يطلق اسم العكس على 15 القضية التي تحصل بعد التبديل مجازاً.

1 ويجوز: في [ع2، أ]

2 الفصل الثامن: - في [م]؛ الفصل الثامن: # في [أ]

³ مثلاً انظر: الفارابي، كتاب القياس (المنطق عند الفارابي-11)، تحقيق: رفيق العجم، بيروت 1987، ص. 17؛ ابن سينا، الإشارات، ص. 51؛ ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 75؛ ابن سينا، كتاب النجاة، ص. 64؛ الصاوي، البصائر، ص. 129؛ السهروردي، تلويحات، ص. 40.

[3] **ثـ** - في عكس القضايا: أمّا الحملات الموجبة فبأيّة كمّيّة كانت تنعكس جزئيةً لاحتمال كون

المحمول أعم.

[4] أمّا الدائمتان والعامتان، فينعكس كلّ منها حينيةً مطلقةً ويدلّ عليه وجوه:

[5] فأ- أن يفرض ذات ج التي هي ب [م/23/ب] مادام ج في العرفية د فد ب مادام ج لكنه ج

بالفعل فب و ج يجتمعان فيه ضرورةً فبعض ب ج حين هو ب. واستعان بعضهم¹ في هذا البرهان 5 بالشكل الثالث وذلك إثباتٌ للأجلى بالأخفى.

[6] ث- أن يضمّ نقيض العكس إلى الأصل لينتج من الأوّل سلب الشيء عن نفسه².

[7] ر- أن نعكس نقيض العكس³ ليرتدّ إلى نقيض الأصل أو ضده ولا يلزم الأخص كالعرفية

مثلاً لجواز أن انفكك موضوع [ع/119/د] الأصل عن وصف محموله كما في قولنا: كل ضاحك بالضرورة

إنسان. 10

[8] والخاصتان [ع/68/1] ينعكسان حينيةً لا دائمةً. أمّا الحينية، فللزومها العامة كما مرّ.

[9] وأمّا اللادوام، فلأنّ ذلك البعض من ب الذي هو ج حين هو ب ليس ج بالإطلاق وإلاّ

لكان ج دائماً فب دائماً هذا خلف. فيكون هو ج حين هو ب لادائماً.

[10] والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة إنّما تنعكس كلّ منها مطلقةً عامةً بالوجوه المذكورة؛ ولا

يلزم الأخص كالحينية المطلقة مثلاً لجواز تبأين الوصفين كما في قولنا: كل منحسفٍ مضي بالتوقيت لا 15

دائماً.

1 انظر: الأرموي، مطالع الأنوار، ص. 45.

2 إلى الأصل لينتج من الأوّل سلب الشيء عن نفسه: # في [ط]

3 أن نعكس نقيض العكس: # في [ط]؛ أن يضمّ نقيض العكس ليرتدّ إلى نقيض الأصل أو ضده...: في [ط]

4 المذكور: في [1ع]

[11] وأما الممكتتان، فلا ينعكسان لجواز أن لا يمكن الموضوع لِمَا صَدَقَ عليه المحمول بالفعل

والعكسُ هو ذلك مثل قولنا: كل أُمي كاتب بالإمكان مع كذب قولنا: بعض الكاتب أُمي بالإمكان.

[12] احتجوا على إنعكاسهما بالوجوه الثلاثة:

[13] وجواب الأول: أن ذلك يوجبُ أن يَصْدُقَ الموضوع بالفعل لِمَا يمكنه المحمول لا أن يمكن

الموضوع لِمَا صَدَقَ عليه المحمول والعكسُ هو ذلك.

[14] وجواب الثاني: مَنعُ إنتاج الصغرى [ع1/68/ب] الممكنة في الأول.

[15] وجواب الثالث: مَنعُ انعكاس السالبة الضرورية ضرورةً.

[16] وأما السوالبُ الكلية، فالدائمتان تنعكسان¹ إلى الدائمة المطلقة، والعامتان إلى العرفية العامة

بالوجهين الآخرين.

[17] ولا تنعكس الضرورية والمشروطة كنفسيهما كما زعم بعضهم لِصِدْقِ قولنا: لا شيء من

الكاتب بأُمي بالضرورة الذاتية والوصفية أيضا ان جعل المحمول ذات الأُمي² مع كذب العكس كنفسيهما³.

[18] والخصتان تنعكسان إلى العرفية العامة مع قيد اللادوام في البعض. أما العرفية العامة، فليما

مر.

[19] وأما اللادوام في البعض، [ط/24/ب] فلأنه لو لم يَثْبُتْ، لَثَبَّتِ الدوام في الكل إلى الأصل دائما.

هذا خلف. ولا ينعكسان مع اللادوام في الكل لِصِدْقِ قولنا: لا شيء من الماشي بساكن مادام ماشيا

لادائما مع كذب قولنا: لا شيء من الساكن بماشٍ مادام ساكنا لادائما. لأنَّ بعض الساكن ليس بماشٍ

1 تنعكس: في [م، أ، ع2، ط]

2 أن جعل المحمول ذات الأُمي: # في [أ]

3 كما زعم بعضهم لصدق قولنا: لا شيء من الكاتب بأُمي بالضرورة الذاتية والوصفية أيضا أن جعل المحمول ذات الأُمي مع كذب العكس كنفسيهما: - في [ط]

دائماً كالجبل. وإن أُريد باللا دوام اللادوام في الكلّ لا في كل واحد واحد كما نُقل عن الشيخ [119/ب] إنعكستَا كنفسيهما. [ع/69/1] ويشبه أن يكون مراد المتقدمين باللا دوام هذا² حيث قالوا يانعكسهما كنفسيهما. واحتجوا على انعكاس السالبة الضرورية والمشروطة كنفسيهما بالوجوه المذكورة وقد عرفت جوابها وبوجهين آخرين ذكرهما الإمام في الملخص³.

- [20] فآ- إنه لو لم يصدق 'لا شيء من ب ج بالضرورة'، لصدق 'بعض ب ج بالإمكان' 5
[م/24/ع]. والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، وقد يلزم ههنا، لأنه لو صدق 'بعض ب ج بالفعل'، لصدق [ع/22/2ب] 'بعض ج ب بالفعل' وقد كان 'لا شيء من ج ب بالضرورة'. هذا خلف. أو نضمه مع الأصل لينتج المحال وكذا حكم المشروطة.

- [21] وجوابه⁴: إنه⁵ إذا فرض 'صدق الجيم إلى الباء بالفعل'، فقد زيد في أفراد الجيم شيء كان خارجاً عنها حال السلب. فصدق الباء على هذا الفرد الزائد لا ينافي سلبه عن الأفراد التي كانت أولاً تحت حكم السلب، فلا يناقض، ومع الأصل إنما ينتج المحال أن لو اندرج الأصغر تحت الأوسط. وقد عرفت بيان [ع/69/1ب] ذلك الآن. والمتأخرون ذكروا في حل هذه المغالطة وجوهاً قاصرة عن حدّ الإفادة لا يليق إيرادها بهذا الكتاب. وزعم بعضهم أن هذا البيان⁶ حق، وجوابه مغالطة.

- [22] ث- المنافاة إنما تتحقق من الجانبين واستحسنه الإمام، وذلك أو هن من الأول، لأنّ المنافاة في الأصل بين ذات الموضوع ووصف المحمول⁷. والمطلوب في العكس هو المنافاة بين ذات المحمول ووصف 15

2 هذا: # في [أ]

³ انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تحقيق: إسماعيل خان أغلو، ص. 100؛ لاله لي: 2554، و. 30 ب.

4 وجواب: في [أ]

5 إنه- في [ع2]

6 البرهان: في [ع2، ط، أ]؛ البيان: ± في [أ]

7 بين ذات المحمول ووصف الموضوع: في [ع2]

الموضوع. فأَيْنَ أحدُهما من¹ الآخر؟ وكذا حكم المشروطة. نعم، لو كان للوصف مدخلٌ في السلب، فينعكس كنفسها بهذا البرهان.

[23] وأما السبعُ الباقيةُ، فلا تنعكس لعدم انعكاس أخصّها وهي الوقتيةُ، إذ يَصْدُقُ 'لا شيء من القمر بمنخسفٍ بالتوقيت' مع كذب عكسه بالإمكان، إذ 'كلُّ منخسفٍ قمر² بالضرورة'. وعدم انعكاس الأخص يستلزم عدم انعكاس الأعم، لأنّ انعكاس الأعم يوجب انعكاس الأخص. قالوا لو أخذت القضية 5 حقيقية بحيث يدخل في موضوعها الممتنعات، انعكست السبعُ جزئيةً [ع70/1] دائمةً. لأنه حينئذ إذا صدّق 'لا شيء من ج ب بالفعل'، صدّق 'لا شيء من ب دائما ج دائما' وإلاّ فـ 'بعض ب دائما ج' [ع120/1] بالإطلاق' فـ 'بعض ج ب دائما' وقد كان 'لا شيء من ج ب بالفعل'. هذا خلف. وإذا صدّق هذا جُعِلَ كبرى لمقدمة صادقة في نفس الأمر وهي قولنا: 'كل ب دائما ب بالفعل' لينتج من الثالث 'بعض ب ليس ج دائما'. [ط25/1] وهو المطلوب. وإذا كان الأصلُ ممكنا، فنقيد موضوع الوسط بالضرورة بدل الدوام، ونترك الباقي بحاله. والتناقض بهذا الاعتبار غير وارد. لأنّا نَمْنَعُ كِذْبَ العكس بهذا الاعتبار. فإن المنخسف الدائم أو المنخسف الذي ليس بقمرٍ. وإن كان ممتنعا، فهو ليس بقمر بهذا الاعتبار. وهذا ضعيف من وجهين:

[24] أما الأوّل، فلأنّ العكسَ ما لزم من الأصل فقط، بل منه مع الغير وهو المقدمة الأجنبية فلا

يكون عكسا.

[25] وأما ثانيا، فلأنه لا يتم في الخارجي والحقيقي المستعمل عند الجمهور، لأنّ قولهم: 'كل ب

دائما هو ب بالفعل' لا يلزم [ع70/1ب] من صدقه³ ج، ويمكن بيان هذا البرهان على وجهٍ يتم في الخارجي

1 عن: في [ع1]

2 بالتوقيت مع كذب عكسه بالإمكان إذ كل منخسف قمر: # في [أ]؛ بالتوقيت مع كذب عكسه بالإمكان إذ كل منخسف قمر: - في

[ع2]

3 صدقه: في [ع1، ع2، أ، ط]

والحقيقي، ولا يحتاجُ إلى الأجنبية. وذلك لأنه إذا صدَق الأصل، صدَق قولنا [م/24/ب]: 'لا شيء من ب دائما ج دائما' كما مرّ. وإذا صدَق هذا، صدَق¹ قولنا: 'ليس بعض ب بالفعل ج دائما' وهو العكس. لأنّ 'ما هو ب دائما فهو ب بالفعل بحسب الذهن'. وقد عرفت في تحقيق الموضوع إن صدق وصف الموضوع أعمّ من أن يكون بحسب الذهن أو الخارج، فيصدّق 'ليس بعض ب بالفعل ج دائما'.
وأما السوالبُ الجزئية، فلا تنعكس شيء منها لجواز كون الموضوع أعمّ إلّا الخاصتين، لأنهما تنعكسان 5 كنفسيهما، لأنه لا بدّ من صدق الوصفين على ذاتٍ واحدة [ع/23/2] للاحتمال سلب المحمول ومن تباينهما فيها، ويلزم من ذلك صدق العكس.

تنبيه

- [26] إذا كانت السالبة سالب² الموضوع معدومه³، المحمول لا ينعكس إلّا إذا أخذت ذهنية وإلّا، يلزم سلب السلب عن المعدوم المستلزم للإيجاب. وذلك محال. فإنه يصدّق 'بالضرورة' [ع/71/1] لا شيء 10 مما ليس إنسانا بشريك الباري' و'لا شيء مما ليس بوجودٍ خلاء مادام ليس بوجودٍ' مع كذب قولنا: 'لا شيء من شريك الباري ليس بإنسان' وإلّا لصدّق 'كلّ شريك الباري إنسان'.
[27] فإن قيل: لو لم يلزم العكس، يلزم [ب/120/1] سلب الشيء عن نفسه، وإنه محال.
[28] قلت: إنما يكون محالاً أن لو كان ذلك الشيء موجوداً، أمّا إذا لم يكن، فيجوز سلبيه عن نفسه. فيصدّق 'لا شيء من شريك الباري بشريك الباري'. ويُعلم من ذلك النقض أن الموجبة الكلية 15 والموجبة الجزئية إذا كانتا سالبتَي المحمول، لا ينعكسان أيضاً إلّا بحسب الذهن.

1 هذا صدق: # في [أ]

2 سالبة: في [م، ع1، ط]

3 معدوم: في [ط، ع2]

4 وإلا: # في [أ]

[29] وأما الشرطيات، فالموجبة المتصلة كليةً كانت أو جزئيةً، تنعكس جزئيةً بالخلف وعكس

نقيض العكس كما مرّ. والسالبة الكلية تنعكس كنفسها بهما أيضا. وأما السالبة الجزئية، فلا تنعكس لجواز كون المقدم أعم كما في الحملات.

[30] وأما المنفصلات، فلا يتصور لها العكس طبعاً بل وضعاً.

5 [31] ويجب أن نَعْلَمَ أنَّ من تمام البرهان على العكوس ونتائج¹ [ع/71/ب] الأقيسة بيان عدم

الزائد على المدعى وَيَكْفِي فيه إيرادُ صورةٍ من صُورِ النقيض. وقد رأينا ذلك فيما مرّ. وما ذكر أحدٌ من العلماء سوى النقيض طريقاً آخر في ذلك، وقد يمكن فيه طريقٌ آخر وهو أنه إذا جاز صدق نقيض ما أريد نفيه مع الأصل أو القياس بأن [ط/25/ب] لا يلزم من مجموعهما محالٌ عَلِمَ أنه غير لازم، لأنّ نقيضَ اللازم يمتنع أن يصدق مع الملزوم. وهذا طريقٌ حسن.

10 [32] وأورد الإمام² شبهةً على انعكاس السالبة الدائمة دائمةً بأنّ الكتابةً ممكنةً للإنسان، فأمكن

سلبها عنه دائماً. فلو وقع هذا الممكن مع انعكاس السالبة الدائمة دئمةً لَصَدَقَ لا شيء من الكاتب بإنسان وذلك محالٌ. ولا يلزم ذلك من فرض الممكن فهو من الانعكاس.

[33] وأجيبُ بأنه قد يلزم من اجتماعهما فإنّ الممكنيتين قد يستلزم اجتماعهما محالاً ككتابة

زيد وعدمها.

15 [34] وفي هذا الجواب نظرٌ: لأنه حينئذٍ يقال لا يخلو من أن يكون اجتماعهما مستلزماً

للمحال [م/25/ع] أو لا. فإن كان [ع/72/ب] فحينئذٍ على تقدير صدق الأصل يمتنع صدق العكس وهو

1 ونتائج:» في [ع 1]

2 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تحقيق: إسماعيل خان أغلو، ص. 105؛ لاله لي: 2554، و. 32 ع.

3 حينئذ: # في [أ]

المطلوب. وإن لم يكن فالمستلزم هو الانعكاس كما قلنا بل جوابه أن الكتابة لو كانت مسلوقة عن الإنسان دائماً يكون الكاتب بالفعل معدوماً دائماً، فيصدق سلب الإنسان عنه دائماً.

[35] وأما الشبهة [121/أ] التي ترد على عكس السوالب والموجبات الجزئية في القضايا الطبيعية

والشخصية مثلاً من عدم انعكاس قولنا: لاشيء من الإنسان بنوع، ولا شيء من زيد بإنسان، ومن عدم

انعكاس قولنا: بعض النوع إنسان، وبعض الإنسان زيد، فقد استوفينا¹ الكلام فيها في فصل تحقيق

الخصومات. فمن أجب ذلك، فليطلبه ثمة². وأيضاً ترد شبهة على انعكاس الشرطية. وذلك لأن كل كل³ يستلزم جزئه.

[36] وأما استلزام الجزء الكل، فغير محقق. فإن العشرة⁴ مثلاً تستلزم الثلاثة ولا يوجد زمان أو

تقدير تكون الثلاثة مستلزمة للعشرة. وكذا كل خاصة مفارقة يستلزم النوع دون العكس. [23/2ب] لأن

الإنسان لا يستلزم الكاتب [72/1ب] في شيء من الأوقات والتقادير. وذلك يوجب القدح في إنتاج

الأكيسة الشرطية. وهذا الموضع يستدعي زيادة بحث فلنؤخره إلى قسم الشرطيات.

خاتمة⁵

[37] قد يغلط في العكس إذا كان أحد طرفي القضية نسبة إلى أمر محصل، فيظن كون ذلك

الحصل موضوعاً أو محمولاً فقط كقولنا: 'كل ملك على السرير' و'كل وتد في الحائط' و'كل شيخ

كان شاباً'. فيظن في العكس 'بعض السرير على الملك' و'بعض الحائط في الوتد' و'بعض الشاب كان

1 استوفينا: # في [أ]

2 ثم: في [م، أ، ع 2]

3 كل: - في [م]؛ كلي: في [ع 2]

4 العشرة: # في [ع 1]

5 خاتمة: # في [ع 1]

6 نسبة: # في [أ]

شيخاً. فإذا عُلِمَ أَنَّ الحمل في هذه القضايا نسبة، زالت الشبهة، لأنه صدق 'بعض ما على السرير ملك' و'بعض ما في الحائط وتد' و'بعض ما كان شاباً شيخاً'. وإنما قُيِّدَ بأمرٍ محصلٍ أنه لو كان نسبة إلى غير محصل، لَصَدَقَ كقولنا: 'بعض الإنسان إلى غير الفرس' أو 'بعض غير الإنسان على الفرس'. فإنه يصدق 'بعض غير الفرس إلى الإنسان' و'بعض الفرس على غير الإنسان'.

[38] وروى الكشي¹ عن الأقدمين مغالطة من هذا النوع وهو أنه يصدق 'لا شيء من الجسم بمُمتدٍّ [ع/73/1] في الجهات إلى ما لانهاية' مع كذب عكسه 'لا شيء من الممتد في الجهات [ط/26/ع] إلى غير النهاية بجسم ضرورة' أن 'كل ممتد في الجهات إلى غير النهاية جسم'. وذكر في حله أن المسلوب عن الجسم ليس إلا اللانهاية، لأن الممتد في الجهات لا يمكن سلبه عن الجسم، وحينئذ يصدق 'لا شيء مما لا نهاية له بجسم'. وذلك ضعيف. لأن المجموع كما لم يكن صادقاً عليه [ب/121/ق] فيكون مسلوباً عنه ضرورة، فيعود الأشكال.

[39] بل جوابه: إنها إن أخذت خارجة أو حقيقية، منعنا كذب العكس، إذ [م/25/ب] يكذب حينئذ نقيض العكس. وإن أخذت ذهنيته، منعنا صدق الأصل²، إذ يصدق نقيضها حينئذ بحسب الذهن. والله أعلم³.

¹ ما وجدنا عطف السمرقندي في الفصل الخامس في العكس المستوي عند كتاب الكشي الذي سمي بـ *حدائق الحقائق*. انظر: مخطوطة كُبرُولو: 864، و. 446-47ب.

² منعنا صدقها: في [م، ع 1]

³ والله أعلم: - في [ط، م، ع 1]

الفصل التاسع¹

في عكس النقيض

[1] وفيه بحثان:

[2] **أ-** في تعريفه: وهو 'جَعْلُ كُلِّ من نقيض الطرفين بدلا عن الطرف الآخر'.

[3] وقال الشيخ²: هو 'أَنْ يُؤْخَذَ ما يَنَاقِضُ المحمول فيَجْعَلُ موضوعًا وما يَنَاقِضُ الموضوع فيَجْعَلُ

محمولاً'. وهذا غير شامل للشرطيات إلا إذا بُدِّل الموضوع بالحكوم عليه والمحمول بالحكوم به.

[4] وزعم الإمام³ وقوم من المتأخرين⁴ [ع/73/ب] أن في كلام الشيخ تناقضًا، لأنه جَعَلَ في بعض

الصور⁵ عينَ الموضوع محمولًا ونقيضَ المحمول موضوعًا حيث قال قولنا: 'لا شيء من الإنسان بحجر' يلزمه

'بعض ما ليس بحجر إنسان'. فقد جُعِلَ عينَ الموضوع محمولًا. وأيضا قال في عكس الموجبة الكلية إذا

صدَّق قولنا: 'كل ج ب' يلزمه 'كل ما ليس ب ليس ج'. فإن أُخِذَ المحمول في هذه القضية معدولًا،

كانت⁶ القضية موجبة معدولة الطرفين، وحينئذ يكون نقيضها سالبة معدولة الطرفين، فلا يلزم من كذب

العكس صدق قولنا: 'بعض ما ليس ب ج'. لأنه ليس نقيضا للعكس ولا لازمًا لنقيضه لكونه أخص كما

عرفت، لكنه صرَّح بلزومه. وإن أُخِذَ العكس سالبةً، فلا يكون نقيضُ الموضوع محمولًا، بل عينه. ثم قالوا

بل الحق أن يقال عكس النقيض هو حمل الموضوع أو نقيضه على نقيض المحمول.

1 الفصل التاسع:- في [م ، أ]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 93.

3 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تحقيق: إسماعيل خان أغلو، ص. 106؛ لاله لي: 2554، و. 32 ع.

4 انظر: الخونجي، كشف الأسرار، طوبكاي: 3354، 46 ع.

5 السور: في [م]

6 لكانت: في [م]

[5] وقال بعضهم¹ إنَّ الشيخَ جَعَلَ نقيضَ المحمولِ موضوعاً وعينَ الموضوعِ محمولاً مخالفاً لكيفية

الأصل وبه قال أبو البركات².

[6] والحقُّ أنَّ الأمرَ بخلاف ما زعم [ع/74/1] الفريقان. أمَّا الثاني، فلأنَّ كلامَ الشيخ لا يدلُّ على

ذلك، بل على خلافه. وأمَّا الأوَّل، فلا تناقضَ في كلام الشيخ ولا يلزمُ شيءٌ مما ذكروه من أخذٍ ما ليس

بنقيض ولا لازمٍ للنقيض مقام النقيض أو اللازم [ع/24/2]، إذ يمكن تفسير كلام الشيخ على وجهٍ يسقط

جميع الشبه ويشهدُ صريحُ العقل بأنَّ الحق هو ذلك وهو أنَّ نقول: إنَّ العكس عند الشيخ 'عبارةٌ عن جعلِ

نقيضِ المحمولِ [ع/122/1] موضوعاً ونقيضِ الموضوعِ محمولاً موافقاً للأصل في كيف والصدق'. ولكن ههنا

دقيقةٌ أوقعهم ذُهلها في الإعتساف وهي أنَّ الشيخ قد أخذَ نقيضَ الطرفين بمعنى السلب لا بمعنى العدول،

لأنَّ نقيضَ الشيء نفْيُه و سلبُه فقط لا نفْيُه مع صدقه على شيء، لأنَّ ذلك أخص من النقيض. ومن ذلك

عُلم أنَّ ما أخذه المتأخرون ليس بعكس النقيض بل لازم آخر. وعلى هذا يزول جميع الشبه لأنه حينئذ إذا

صدق قولنا: 'كل ج ب' ينعكس إلى قولنا: 'كل ما ليس ب ليس ج' موجبة سالب [ع/74/1ب] الطرفين

وإلا لصدق 'ليس كل ما ليس ب ليس ج' ويلزمه 'بعض ما ليس ب ج' [ط/26/ب] وإلا لصدق 'لا شيء

مما ليس ب ج' ويلزمه 'كل ما ليس ب ليس ج'. لِمَا عرفت أنَّ السالبة مساويةٌ للموجبة السالبة المحمول.

[7] أو نقول: إذا صدق 'ليس [م/26/ع] كل ما ليس ب ليس ج'، يتحقق وجود 'ما ليس ب'

وإلا لصدق 'لا شيء مما ليس ب ج' لصدق السلب عن المعدوم، ويلزمه 'كل ما ليس ب ليس ج'³. وإذا

وُجد صدق 'بعض ما ليس ب ج'. أو نقول: لو كَذِبَ العكس، لكذب ما يساويه وهو السالبة المركبة

عينَ موضوعه ونقيضَ محموله كما عرفت وهي التي جعلها مذهب الثاني عكساً، فيلزم نقيضها وهو الموجبة

1 انظر: الخونجي، كشف الأسرار، طوبكاي: 3354، 46 ع.

2 انظر: أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، دائر المعارف العثمانية، حيدر آباد 1357، ص. 122.

3 يتحقق وجود ما ليس ب وإلا لصدق لا شيء مما ليس ب ج لصدق السلب عن المعدوم، ويلزمه كل ما ليس ب ليس ج: - في [م]

المذكورة بعينها. ومن العَجَبِ أنهم اعترفوا بلزوم هذه السالبة للأصل. وسلّموا أنّ تلك الموجبة في قوة السالبة لاستغنائهما عن وجود الموضوع، ومع ذلك منَعُوا لزومها للأصل.

[8] وأما قولهم¹ أنه جُعِلَ عَيْنُ الموضوع محمولاً في السالبة، فليس كذلك، لأنه إذا صدّق قولنا:

‘لا شيء من الإنسان بحجر’ ينعكس إلى قولنا: ‘ليس كل ما ليس بحجر [ع/75/1] ليس بإنسان’ سالب

الطرفين لكنه لمّا كان بمعنى قولنا: ‘بعض ما ليس بحجر إنسان’. وضّعه الشيخ موضعَ العكس تخفيفاً في 5

اللفظ. فعُلم أنه لا تناقض في كلام الشيخ أصلاً. وإذا عرفت أنّ هذه الموجبة يساوي تلك السالبة

فلزومها للأصل يوجب لزومها له. فَمَنْ جعل تلك السالبة عكساً، فلا مُناقشةَ معه.

[9] **البحث الثاني في العكس**²: استطال بعضهم³ في هذا الباب بخلط العدول والتحصيل

والسلب والاعتبارات للطرفين في الأصل والعكس [ب/122].

[10] والشيخ إنّما يُساهِلُ في هذا الباب و أَسْقَطَ مِنْ بعض كتبه⁴ لقلة احتياج المنطق إليه. 10

[11] ونحن إنّما نعتبر في عكس الخارجيات خارجيةً والحقيقيات حقيقيةً والذهنيات ذهنيةً.

ويشترط أنْ يأخذَ نقيض كلٍّ من الطرفين سواء كان محصلاً أو معدولاً أو سلبياً بمعنى السلب لا العدول.

فلو كان الطرف سلبيّاً، يأخذ محصلة، لأنّ سلبَ السلب إيجاب.

[12] وإذا عرفت ذلك، فنقول: لا يخلو من أنْ يكون كل من الطرفين محصلاً أو

معدولاً [ع/75/1] أو سلبيّاً أو ممتزجاً. فهذه تسعة أقسام: ستة منها وهي التي تكون كلٌّ من الطرفين محصلاً 15

أو معدولاً أو أحد هما محصلاً والآخر معدولاً أو المحمول سالباً أو الموضوع إما محصل أو معدول ينعكس

1 انظر: الخونجي، كشف الأسرار، طوبكاي: 3354، 46 ع؛ الأرموي، مطالع الأنوار، ص. 48 وإلى آخر.

2 في العكس: # في [أ]

3 انظر: الخونجي، كشف الأسرار، طوبكاي: 3354، و. 55 ب-61 ع.

4 خرّج الشيخ عكس النقيض في بعض كتبه كإشارات والتنبيهات وكتاب الأوسط.

إلى موجبة سالب المحمول. وثلاثة وهي التي تكون كل¹ من الطرفين سالباً أو الموضوع سالبا والمحمول إما محصل أو معدول لا ينعكس إذا كانت خارجية أو حقيقية.

[13] أمّا الأوّل، فلأنه إذا صدّق 'كل ج ب' يلزمه 'كل ما ليس ب ليس ج'. وإلاّ لصدق

'ليس كل ما ليس ب ليس ج' ويلزمه 'بعض ما ليس ب ج' كما مرّ. والموجبة المحصلة [ع24/2ب] المحمول

يستدعي وجود الموضوع والمحمول، فينتج مع الأصل 'حمل الشيء على نقيضه' وأيضا ينعكس إلى قولنا:

5 'بعض الموجود الصادق عليه ج هو ليس ب' وقد كان 'كل² ج ب'. هذا خلف.

[14] وأمّا الثاني، فلأنه يصدّق 'كل ما ليس ببعده ليس بخلاء خارجيا وحقيقيا' مع كذب

العكس وكذا³ يصدّق 'كل ما ليس بممكن بالإمكان الخاص [م/26ب] هو ممكن بالإمكان العام' [ع76/1أ]

ويصدّق أيضا 'كل ما ليس بخلاء فهو لا جزء'. إن خصصنا الموضوع بالموجودات، وإلاّ فلا يصدّق هذا

الأصل⁴ أصلا لدوخل المعدومات وامتناع العدول والتحصيل⁵ على المعدومات مع كذب العكس [ط/27أ]

10 فيهما.

[15] فإن قيل: البرهان الذي ذكرتم في الأوّل قائم بعينه على انعكاس هذه الثلاثة فهو إن كان

صحيحا وجب العكس ههنا وإلاّ لا يفيد ثم أيضا لأنه إذا صدّق 'كل ما ليس ج ب' يلزمه 'كل ما ليس

ب ج' وإلا لصدق 'بعض ما ليس ب ليس ج' كما ذكرتم، وينتج مع الأصل المحال المذكور [أ/23أ]

15 وينعكس أيضا إلى قولنا: 'بعض ما ليس ج ليس ب' وقد كان 'كل ما ليس ج ب'. هذا خلف.

1 كل: # في [أ]

2 كل: # في [أ]

3 وكذلك: في [ع1]

4 يصدق الأصلان: في [م، ع1]

5 التحصيل و العدول: < في [ع1]؛ التحصيل: # في [أ]؛ التحصيل: - في [م، ط، ع2]

[16] قلتُ: لا نسلم إنتاج القياس لأنّ قولكم 'بعض ما ليس ب ليس ج' سالب المحمول وهو¹

لا يستدعي وجود الموضوع والمحمول، فلا يلزم اندراج الأصغر تحت الأوسط الموجود، ولا يلزم أيضا صدق قولنا: 'بعض الموجود الصادق عليه ليس ج هو ليس ب' كما لزم من بُرْهَانِنَا. فيجوز أن يكون موضوع السالبة غير موضوع الموجبة الكلية، فيجوز [ع76/1ب] صدقهما معاً. هذا حكم الأقسام التسعة، إذا كانت موجبة. أمّا إذا كانت سالبة، فينعكس الجميع في المركبات الفعلية كما يجي. وتنعكس هذه 5 الثلاثة في البسائط الفعلية دون الستة الباقية كما يأتي لكون الموضوع في هذه الثلاثة سلبياً، لأنه إذا صدّق 'لا شيء مما ليس ج ليس ب بالفعل' صدّق على 'ما ليس ج' أنه 'ب' لِمَا مرّ، فيصدق 'بعض ب ليس ج بالفعل' ويلزمه 'ليس بعض ب ج' وهو المطلوب، وكذا في القسمين الباقيين.

[17] وإذا تقدّم ذلك، فنقول: الموجبات الكلية بأي اعتبار كانت من الثلاثة.

[18] فالدائمتان تنعكسان دائمة والعامتان عُرفيّة عامة بعين ما ذكرنا من البرهان. ولا تنعكس 10

الضرورية كنفسها لصدق قولنا: 'بالضرورة كل كاتب هو ليس بأمي' مع كذب قولنا: 'بعض الأمي ليس بكاتب بالضرورة' لصدق ما يُنافيه وهو قولنا: 'كل أُمي كاتب بالإمكان'. وبهذا النقض أيضاً علّم أنّ المشروطة لا تنعكس كنفسها. نعم [ع77/1أ] لو أُخذت المشروطة بحيث يكون للوصف مدخل، تنعكس كنفسها. لأنّ الوصف إذا كان مستلزماً للمحمول، يكون انتفاء المحمول مستلزماً لانتفاء الوصف.

[19] والخاصتان تنعكسان إلى العُرفيّة العامة مع قيد اللادوام في البعض. أمّا لزوم العامة، فلما 15

مرّ. وأمّا لزوم اللادوام وهو قولنا: 'بعض ما ليس ب ج بالفعل'. فلأنه لو لم يصدق لصدق 'لا شيء مما ليس ب ج دائماً' وينعكس بالعكس المستوي إلى منافي اللادوام في الأصل ولا تنعكسان كنفسيهما لِمَا مرّ في العكس المستوي.

1 وهي: في [م، ع2، ط، أ]

[20] وأما السبعُ الباقيةُ، وهي الوقتيتان [م/27/ع] والوجوديتان [ب/123/ع] والممكنتان و المطلقةُ العامة

فلا ينعكسُ لعدم انعكاسِ أخصّها وهو الوقتيةُ إذ يصدّقُ "كل قمرٍ هو ليس بمنخسفٍ بالتوقيتِ لادائماً" مع كذب "بعض المنخسف ليس بقمرٍ بالإمكان" لصدق قولنا [ع/25/2/ع]: "كل منخسفٍ قمرٌ بالضرورة".

وقد عرف أنّ عدمَ إنعكاسِ الأخص يوجبُ عدمَ انعكاسِ الأعم. هذا إذا كان موضوعُ العكس نقیض

5 محمول الأصل مطلقاً. أمّا [ع/77/1/ب] إذا كان مقيداً بقيدٍ، يُنافي موضوع الأصل.

[21] فقیل بانعكاسِ هذه السبع إلى موجبة جزئية دائمة لأنه إذا صدّق "كل ج ب بالفعل"

لزمه [ب/27/ع] "كل ما ليس ب دائماً ليس ج دائماً". وإلاّ صدّق "بعض ما ليس ب دائماً ج بالفعل"

وينتج مع الأصل "حمل ب بالفعل على ما ليس ب دائماً" أو ينعكس إلى نقیض الأصل. وإذا صدّق "كل

ما ليس ب دائماً ليس ج دائماً" و"كل ما ليس ب دائماً فهو ليس ب بالفعل". فيصدّق "بعض ما ليس

10 ب بالفعل هو ليس ج دائماً" وهو المطلوب. وفي الممكنة تقيد موضوع الوسط بالضرورة بدّل الدوام

والنقض غيرُ واردٍ حينئذٍ لما عرفت في العكس المستوي، ولا يلزم هذه السالبة كلية وذلك ظاهراً.

[22] أمّا الموجبات الجزئية، فما عدا الخاصتين لا ينعكس لجواز أن يكون الموضوع واجباً

الصدق لنقيض المحمول. والمحمول إذا لزم لبعض أفراد الموضوع، صدّق الدوام الأربع. وإذا فارق، صدّق¹

السبع الباقية مع امتناع العكس فيها. أمّا الأول، فمثلاً قولنا: "بعض [ع/78/1/ع] الموجود ممكن العدم" مع

15 كذب قولنا: "بعض ما ليس بممكن العدم ليس بموجود". وأمّا الثاني، فمثلاً قولنا: "بعض الإنسان ليس

بكاتِبٍ مع كذب "بعض الكاتب ليس بإنسان".

[23] احتج الشيخ² على انعكاسها بأنّه لا بُدَّ وأنّ يُوجد شيء من الموجودات أو المعدومات

خارج عن ج و ب، فيصدّق "بعض ما ليس ب ليس ج". وهذا غيرُ لازمٍ، إذ يصدّق "بعض الموجود ممكن

1 صدق: - في [م، أ، ط، ع 2]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 94.

العدم، مع أنه لا يجد شيء خارج عنها موجوداً كان أو معدوماً، وبتقدير تسليمه لا يلزم كونه عكسا ما لم يبين لزومه من الأصل.

[24] والخاصتان تنعكسان كنفسيهما لأنه إذا صدق 'بعض ج ب مادام ج لادائما' لأبد وأن

يُجَدَّ شيء¹ هو ج' و 'ب' و 'ليس ج' و 'ليس ب بالفعل' [124/ع] ، وإلا لكان 'ب دائما' وقد كان 'لا

دائما' ويكون 'ليس ج مادام ليس ب' وإلا لكان 'ج حين هو ليس ب' فلا يكون 'ب مادام ج'. هذا 5 خلف. فيصدق 'بعض ما ليس ب ليس ج مادام ليس ب لادائما' وهو مطلوب.

[25] وأما السؤال² [78/ب] الكلية، فالبسائط والممكنة الخاصة لا تنعكس لجواز كون الموضوع

معدوما ومُنافياً لنقيض المحمول.

[26] أما الفعليات، فكقولنا: 'لا شيء من الخلاء يُعَدُّ' مع كذب قولنا: 'ليس بعض ما ليس

يُعَدُّ ليس بخلاء'، إذ يلزمه 'بعض ما ليس يُعَدُّ خلاء' وهو كاذب. 10

[27] واحتج [م/27/ب] الشيخ³ بأنه إذا صدق 'لا شيء من ج ب بالإطلاق' يلزمه 'بعض ما ليس

ب ج بالفعل' وهو معنى قولنا: 'ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالفعل'، وإلا لصدق 'لا شيء مما ليس

ب ج' وينعكس: 'لا شيء من ج ليس ب دائما' ويلزمه 'كل ج ب دائما' وكان 'لا شيء من ج ب بالإطلاق'. هذا خلف.

[28] وقال صاحب الكشف³: لا نسلم أن قولنا: 'لا شيء من ج ليس ب في الخارج' يستلزم 15

'كل ج ب في الخارج'. وإنما يلزم ذلك أن لو كان سلب السلب في الخارج، لا سلب الإيجاب الخارجي

السالب المحمول، لأنه يكون معناه: 'ليس شيء من الجيمات موجودة في الخارج مع سلب الباء عنه' ولا

1 شينا: في [م]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 94.

3 انظر: الخونجي، كشف الأسرار، طويكاوي: 3354، 57 ع.

يلزم منه 'وجود جيمات' [ع/79/1] في الخارج ثابتة لها الباء' لجواز [ع/25/2ب] أن لا يكون للجيم وجود أصلا.

[29] أقول: لا نسلم أن معناه كذلك بل معناه: 'ليس شيء' [ع/28/2] من الجيمات مسلوفا في الخارج عنها الباء'، لأنه لو أخذ موضوع العكس سلبيا كما عرفت، فحينئذ يلزم الموجبة السالبة.

5

[30] بل جوابه: إنا قد بينا في العكس المستوي أن السالبة السالب¹ الموضوع المعدوم² المحمول لا ينعكس فلا ينعكس قولنا: 'لا شيء مما ليس بـ ج' إلى قولنا: 'لا شيء من ج ليس بـ دائما' لجواز كون الجيم معدوما كما في النقض هذا إذا كان العكس بحسب الخارج أو الحقيقة. أما إذا كان بحسب الذهن فلا يردُّ النقض.

[31] ولعلَّ الشيخ إنما اعتبر هذا القسم كما عرفت من قبل وأيضا برهن على انعكاس السالبة الجزئية إلى السالبة الجزئية السالب³ المحمول بأنه إذا صدق 'بعض ج ليس بـ بالفعل' يلزم 'ليس كل ما ليس بـ ليس ج بالفعل' وإلا لصدق 'كل' [ب/124/1] ما ليس بـ ليس ج دائما' وينعكس إلى قولنا: 'كل ج ب دائما'. هذا خلف.

[32] جوابه: إنا قد بينا أن الموجبة⁴ [ع/79/1ب] السالب الطرفان لا تنعكس بعكس النقيض.

[33] وأما الممكنتان، فلا تنعكسان في شيء من الاعتبارات الثلاثة لجواز أن يكون الموضوع⁵ ضروري السلب عن نقيض المحمول كقولنا: 'لا شيء من الزنجي بأسود بالإمكان الخاص' مع كذب 'ليس بعض ما ليس بأسود ليس بزنجي بالإمكان العام'، إذ 'كل ما ليس بأسود ليس بزنجي ضرورة'. واستدلوا

1 السالبة: في [ع1، م]

2 المعدومة: في [ع1]؛ المعدومة: # في [م]

3 السالبة: في [ع1]

4 الموجبة: « في [ع1]

على انعكاسهما بما مرّ من البرهان في غيرهما من السوالب بناء على انعكاس السالبة الضرورية كنفسها وقد عرفت حاله.

[34] وأمّا باقي¹ المركبات، فما عدا الخاصتين كليةً كانت أو جزئيةً بأي اعتبار كان من الثلاثة

تنعكس إلى المطلقة العامة الجزئية بالبرهان المذكور، ويندفع المنع، لأنّ السالبة السالب الموضوع حينئذٍ

5 تنعكس لوجود محمولها وذلك لوجود الموضوع في الأصل يُقَيِّدُهُ باللادوام.

[35] أو نقول: إذا صدق 'ليس بعض ج ب لادائماً' يُوجدُ شيء صدق عليه ج وليس ب وج

موجودٌ، فيصدق 'بعض ما ليس ب ج'. وكذا حكم الكلّي [ع/80/1].

[36] وأمّا الخاصتان، فبأية كميةً كانتا تنعكسان إلى الحينية المطلقة اللادائمة وهي قولنا: 'بعض

ما ليس ب ج حين هو ليس ب لادائماً'.

10 [37] أمّا الحينية، فبالبرهان [ع/28/1] المذكور السالم عن المنع لوجود ج حينئذٍ وبأنه يُوجدُ شيء

صدق عليه ج وب للادوام وليس ج بالفعل، وإلاّ لكان، ليس ب دائماً' وأيضا 'ليس ب بالفعل' لسلب

اللبّاء ويكون 'ج حين هو ليس ب'. لأنه كان 'ليس ب مادام ج'.

[38] وأمّا² اللادوام، فليكونه ليس ج بالفعل، وكلّ ذلك ظاهرٌ.

[39] وأمّا السوالبُ الذهنية، فتنعكس الفعليات منها كليةً كانت أو جزئيةً إلى المطلقة التي

15 ذكرها³ الشيخ بالبرهان المذكور السالم، لأنه إذا صدق 'ليس بعض ج ب' بأيّ جهةٍ كانت صدق 'ليس'

بعض ما ليس ب ليس ج بالفعل' الذي معناه: 'بعض ما ليس ب ج بالفعل' وإلاّ لصدق 'لا شيء' مما ليس

ب ج دائماً' وينعكس إلى منافي الأصل أو نجعلُهُ كبرى لللازم الأصل وهو 'بعض ج ليس ب' لينتج سلب

1 وأمّا في: في [م]

2 أمّا: - في [م]

3 ذكره: في [م]، ع 2 [

4 ليس: # في [م]

الشيء عن نفسه دائماً [ع/80/1ب]، وإثماً يلزم الأصل ذلك لوجود الموضوع بهذا الاعتبار [ط/28/ب] حينئذ لصدق قولنا بهذا الاعتبار 'كل ج ج' دون غيره من الاعتبارات فإنه يصدق لا شيء [أ/125/ع] من ج ج في الخارج، إذا لم يكن ج في الخارج وبحسب الحقيقة إذا لم يكن ممكناً. وحكم الخاصتان ههنا حكمهما ثمة.

- 5 [40] وأما الشرطيات، فالمتصلة الموجبة الكلية للزومية [ع/26/2ع] تنعكس كنفسها، لأن انتفاء اللازم يُوجب انتفاء الملزوم والجزئية لا تنعكس لجواز كون المقدم أعم من نقيض التالي.
- [41] وأما السالبة كلية كانت أو جزئية، تنعكس سالبة جزئية، وإلا لصدقت الموجبة الكلية، وينعكس بعكس النقيض منافي الأصل.

[42] وأما المنفصلات، فلعدم التميز بين طرفيها لا يقال للمنافاة التي بين نقيض طرفيها عكس

النقيض، بل يعدُّ من لوازم أخرى وسيجى ذلك إن شاء الله تعالى.

10

الفصل العاشر¹

في الشرطية وأجزائها وجزئياتها

[1] وفيه أبحاث²:

- 15 [2] **أ-** الشرطية: إما متصلة وهي التي حُكِمَ فيها بثبوت قضية على تقدير [ع/81/1ع] ثبوت³

أخرى أو يُسَلَبُ هذا الثبوت. والأوّل هو الموجبة والثاني هو السالبة.

1 الفصل العاشر: - في [م، ع 2]؛ الفصل العاشر: # في [أ]

2 مباحث: في [ع 2، ط]

3 ثبوت: # في [ع 2]

[3] إمّا منفصلةٌ وهي التي حُكِمَ فيها بتباين¹ قضيةٍ لأخرى إمّا وجوداً أو عدماً ويسمى 'حقيقية'

أو وجوداً² فقط ويسمى 'مانعة الجمع' أو عدماً فقط ويسمى 'مانعة الخلو' أو يسلب هذا التباين³.
والأوّل موجبة والثاني سالبة.

[4] والجزء الأوّل من الشرطيّة مطلقاً يسمى 'مقدّماً' والثاني 'تالياً'. ومن المتصلة الموجبة

اللزومية 'ملزوماً' و'لازماً'. والمقدّم والتالي إمّا أن يشاركا بطرفيهما كإستلزام القضية عكسها⁵
المستوي، أو بأحد طرفيهما كإستلزام ثبوت محمول الشيء⁴ ثبوت محمول الآخر⁵ له، أو تباينا فيهما
كإستلزام القضية عكس نقيضها.

[5] وكلّ من المتصلة والمنفصلة إمّا أن تتركّب من حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين أو حملية
ومتصلة أو حملية ومنفصلة.

[6] فلأنّ المقدّم في المتصلة مميزاً⁷ عن التالي بالطبع، لأنّ نسبته إلى التالي بالاستصحاب ونسبة¹⁰

التالي [م/28ب] إليه بالمصاحبة دون [ع/81/1ب] المنفصلة، إذ نسبة كل منهما إلى الآخر بالمنافاة⁸، والامتياز إنّما
يكون بالوضع. صارت الأقسام في المتصلة تسعة وفي المنفصلة ستة.

[7] ٣- الشرطية إن كانت بين طرفيها علاقة يقتضي اقتضاء المقدّم للتالي أو عناده إيّاه يسمى

المتصلة 'لزومية' والمنفصلة 'عنادية'، وإلاّ [ب/125] فـ'إتفاقية'. وتلك العلاقة إنّما يتحقق أن لو كان

1 بمعانده: في [أ، ط، ع 2]

2 وجودية: في [م]

3 هذه المنافاة: في [ع 2، ط، أ]

4 لشيء: في [ط، ع 1]

5 آخر: في [ط، ع 1]

6 لكّما كان: في [ع 1، م، ط]

7 متميزاً: في [ع 1، م، ط]

8 كلّ منهما إلى الآخر (لا) بالمنافاة: ← في [ع 1]

المقدّم علةٌ للتالي أو لمقابلته أو كان معلولاً له أو معلولاً¹ لعلته. لأنّ امتناع الانفكاك إنّما يوجد إذا افتقر أحدهما إلى الآخر أو إلى ما يفتقر إليه الآخر. والمراد بـ'العلّة' ههنا ما يتوقف عليه الشيء فيندرج في الثاني استلزام الكلّ الجزء والمشروط الشرط وفي الثالث تلازم المتضايين، إذ كلّ منهما معلول للمعنى الذي أوجب الإضافة بينهما.

[8] والمتصلة الموجبة للزومية الصادقة تتركّب عن صادقين وكاذبين ومقدم كاذب وتال صادق 5 وعكسه محال، إذ الصادق لا يكون ملزوماً للكاذب. والكاذبة تقع على الأنحاء الأربعة.

[9] والاتفاقية الصادقة إن كانت [ع82/1] عامة وهي التي تكون صدق التالي فيها كافياً [ط29/ع] إنّما يتركّب عن صادقين وتال صادق بشرط أن لا يكون منافياً للمقدّم ويكذب عن الباقيين، وإن كانت خاصة وهي التي يكون طرفاها صادقين معاً فهي إنّما يتركّب عن صادقين ويكذب عن الباقية.

[10] والحقيّة الصادقة العناديّة إنّما تتركّب عن صادق وكاذب ومانعة الجمع منه ومن كاذبين 10 ومانعة الخلوّ منه ومن صادقين وكاذبتها تقع على الوجوه الأربعة.

[11] والاتفاقية الصادقة حقيقية كانت أو مانعة [ع26/2ب] الجمع أو مانعة الخلوّ إنّما تتركّب مما يتركّب عنادياً. والكاذبة تتركّب عن الأقسام التي تكذب فيها العناديات قطعاً. هذا حكم تركيب الموجبات. أمّا تركيب السوالب، فينعكس ذلك أي تصدّق سالبة كلّ قسمٍ مما كذبت موجبها²، وتكذب مما صدقت واعتبار إيجاب الشرطية وسلبها بإثبات الحكم من اللزوم [ع82/1ب] والعناد والاتفاق وسلبه لا 15 بإيجاب الطرفين وسلبهما.

[12] ج- الموجبة الحقيقية تتركّب من قضية ونقيضها أو المساوي لنقيضها لأنه حينئذ يمتنع اجتماعهما وارتفاعهما معاً ولا تتركّب إلّا من جزئين، إذ يُعْتَبَرُ الانفصال الحقيقي بين أي جزئين كانا. فلو

1 معلولاً:- في [ط]

2 موجبه: في [م، ع 1]

تركب من ثلاثة أجزاء مثلاً يلزم عدم الانفصال بين جزئين منها. فَإِنَّ الْأَوَّلَ يستلزم نقيضَ الثاني. فلو لم يكن نقيضُ الثاني¹ مستلزماً لعين الثالث لا يكون بين الثاني والثالث انفصال حقيقي. وإن كان يكون الأول مستلزماً للثالث فلا يكون بينهما انفصال حقيقي. نعم قد يتركب من حملية و منفصلة [126/ع] فيُظنُّ تركبها من ثلاثة أجزاء كقولنا: الجسم إما متحرك إلى المركز أو عنه أو عليه.

- [13] والممانعة الجمع تتركب من قضية وأخص من نقيضها ليمتنع اجتماعهما. ويجوز إرتفاعهما. 5
 ويجوز تركبها من أجزاء كثيرة. وَإِنْ شَرَطْنَا مَنَعَ الجمع بين كل جزئين لإمتناع الجمع بين كلَّ معنيين [م/29/ع] ضرورةً، كون كلِّ معين أخص من نقيض الآخر كقولنا [ع/83/1]: الشيء إما أن يكون إنساناً أو فرساً أو عُقاباً.

- [14] والممانعة الخلوّ تتركب من قضية وأعم من نقيضها ليمتنع الخلوّ ويجوز الاجتماع ويجوز تركبها من أجزاء كثيرة وَإِنْ شَرَطْنَا مَنَعَ الخلوّ بين كل جزئين لأنَّ نقائص المعينات لا يمكن الخلوّ بين كل اثنين فُرْضَ وإلاَّ يلزم اجتماع المعيّنين وقد عرفت امتناع ذلك. 10

- [15] وذكر الإمام في الملخص³: إنه لا يمكن تركب مانعة الخلوّ بأكثر من جزئين لأنَّ حاصلها أن يُذكَرَ في مقابلة اللازم الأعم لنقيضه. فحينئذٍ لو تركب من ثلاثة أجزاء مثلاً، لكان⁴ كل اثنين منها لازماً لنقيض الآخر. فلا يمكن إدخال حرف الانفصال عليها أصلاً، إذ يصح اجتماعهما، فلا يتحقق منع الخلوّ ولا منع الجمع. وذلك ضعيفٌ، لأننا لا نسلم جواز ارتفاع لازمي الشيء معا في جميع الصور كما مرّ من 15
 المثال.

1 فلو لم يكن نقيض الثاني:- في [م]

2 وإن (تركب) شرط:- في [م]

3 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تحقيق: إسماعيل خان أغلو، ص. 112؛ لاله لي: 2554، و. 33 ب.

4 كان: في [ط]

[16] د- في حصر الشرطيات وخصوصها وإهمالها والاعتبار في هذه الأحوال في الشرطيات إنما

يكون بالفروض والأزمنة، فكلية اللزوم والعناد بعمومها جميع الأزمنة [ع/83/1ب] والفروض وخصوصهما بتخصيص ذلك [ع/29/ب] لا بعموم المقدم وخصوصه ولا بتعميم المراد فإنه ربّما كان المقدم أمراً ثابتاً أزلاً.

[17] فالمتصلة الموجبة اللزومية إنما تكون كلية أن لو لزم التالي للمقدم في كلّ الأزمان و

5 الأحوال وهي الأحوال التي يلزم لفرض المقدم أو يمكن أن يفرض معه أو يكون معه بحسب محمولات على موضوع المقدم إن كان حملياً أو بسبب مقارنة مقدمات أحواله إن لم يكن حملياً أعنى المقدمات التي يمكن أن يصدق معه ولا يكون محالاً وإن كان محالاً في نفسه وكذا حكم المنفصلة في العناد هكذا ذكره الشيخ وقال: لو لم يُعْتَبَرُ ذلك، لا يصدق الكلية. لأنّ ههنا أوضاعاً للمقدم لا يلزمه التالي كما في المتصلة. إذا فُرضَ المقدم مع عدم التالي أو مع عدم المعاندة تنافي العناد بينهما.

[18] وقيل: عليه بأنه لا يلزم من أخذ المقدم مع عدم التالي أو مع عدم لزوم [ب/126/1] التالي في

10 اللزومية كذب الموجبة الكلية لجواز [ع/84/1] أن استلزام الشيء للنقيض. فإنّ المجموع المركب من ملزوم شيء مع [ع/27/2] نقيض ذلك الشيء يستلزم اللزوم وعدم الملزوم كما في قياس الخلف. وكذا من التجويز قائم في العناديات.

[19] والجواب: إنّ المدّعى أنه لو لم تُعْتَبَرُ تلك الأوضاع، لم يحصل الجزم بكلية الشرطية وما

15 ذكرتم وإن كان جائزاً لكنه غير واجب.

[20] وقال بعضهم¹ أنّ الموجبة الكلية إنما تصدّق إذا كانت طبيعة المقدم من حيث هي مقتضيه

للتالي. وإذا كان كذلك، فكلّما فُرضَ المقدم مع أي أحوال كانت يلزمه التالي سواء كانت تلك الأوضاع ممكنة الاجتماع معه أو لم يكن وإلاّ لمّا كان المفروض هو تلك الطبيعة غاية ما في الباب أن يلزمه مع لزوم

¹ قال السمرقندي في شرح 'وقال بعضهم' إنه 'صاحب المطالع في كتابه المسمى بالإيضاح'. ولكن لم نثر على كتاب الأرموي المسمى بـ'الإيضاح' في مكنتات تركيا.

التالي [م/29/ب] شيء آخر فإن الإنسان مثلاً إذا فُرض مع لزوم عدم¹ الحيوان فكما يلزمه عدم الحيوان يلزمه الحيوان أيضاً وإلاّ لمّا كان المفروضُ هو الإنسان وكذا حكمُ العناديات فليس ما ذكره الشيخ في محلّ الحاجة.

[21] والجواب: إنه حينئذ لا يلزم الجزم باللزوم كما مرّ. وَلَئِنْ سَلَّمْ أَنْ ذَلِكَ لَا يَضُرُّ [ع/84/1ب]

5 الملازمة لكن يلزم من ذلك لزوم ما لا يلزمُ وحينئذ يلزم الملازمة الجزئية بين أي أمرين كانا، لأنّ الموجبة الكلية إذا أُعْتَبِرَ فيها أي وضعٍ كان ممكناً أو ممتنعاً، فتصدق الموجبة الجزئية على بعض تلك الأوضاع كما ستعرف. أنّ الجزئية تصدّق على بعض ما يصدّق عليه الكلية. ومن جملة تلك الأوضاع أوضاع. لو أُعْتَبِرَ المقدم معها، يلزم للمقدّم شيء لا يكون لازماً له أصلاً لأنّ الإنسان مثلاً على وضع كونه حجراً يلزمه كونه جماداً. فيصدّق قد يكون إذا كان الشيء إنساناً فهو جماد ويلزم حينئذ كذبُ السوالب الكلية وينحبط الأحكام. فعلم أنّ ما ذكره الشيخ لا بدّ من رعايته هذا حكمُ الموجبة الكلية.

10

[22] أمّا الموجبة الجزئية، فيصدّق إذا كان اللزوم والعناد على بعض منها كقولنا: قد يكون إذا كان الشيء حيواناً فهو إنسان. وقد يكون إمّا أن يكون الشيء [ع/30/ط] نامياً أو جماداً. وقد يكون إمّا أن يكون الشيء متحركاً أو ساكناً.

[23] والمخصوصة إن كان على وضع معين أو زمان معين مثل 'إن جئتني اليوم أو [ع/85/1أ] راكباً

15 أكرمك وإما زيد في هذه الساعة كاتب أو غير كاتب'.

[24] والكلية الاتفاقية تصدّق بصدق² التالي إن كانت عامة أو الطرفين [ع/127/9] إن كانت خاصة

بحسب الحقيقة في الحملات وتُعتَبَرُ في كليتها الأوضاع والتقادير الواقعة ولا تُعتَبَرُ حملاتها بحسب الخارج

1 عدم: # في [م]

2 بصدق: - في [م]

والسالبة الكلية هي التي ترفع اللزوم أو العناد والاتفاق على كل وضع من الأوضاع المذكورة والجزئية على بعضها.

[25] والموجة اللزومية تقابلها سلب اللزوم لا ثبوت نقيض التالي مع المقدم كما زعم بعضهم

لجواز كذبهما معاً. وكذا العنادية¹ الموجبة لا تناقضها العناد بين أحد الطرفين ونقيض الآخر لجواز

ارتفاعهما بل تناقضها سلب العناد.

[26] وسور الإيجاب الكلي في المتصلة 'كلما' و'دائماً' و'مهما' و'متى' وفي المنفصلة

'دائماً'. وسور السلب الكلي فيهما 'ليس البتة'. وسور الإيجاب الجزئي² فيهما 'قد يكون'. وسور

السلب الجزئي فيهما و'قد لا يكون'. ويادخال كلمة السلب علي سور [ع85/ب] الإيجاب الكلي مثل³

'ليس كلما' و'ليس دائماً' في المتصلة والثاني في المنفصلة خاصة و'قد لا يكون' فيهما⁴. وباقي الكلمات

نحو 'إن' و'إذا' و'لو' في المتصلة و'إما' وحده في المنفصلة للإهمال إلا إذا اقترن به وضع أو زمان معين فتصير القضية شخصية كما مر.

[27] والجهة والإطلاق قد تُعتبر في الشرطيات كما في الحملات. فقد يكون المتصلة ضرورية

مطلقة كقولنا: 'كلما كان الشيء إنساناً فهو حيوان'. وقد يكون 'وقتيّة' أو 'منتشرة' كقولنا: 'كلما

طلعت الشمسُ فينتهي إلى نصف النهار'، و'إن كان الشيء إنساناً فهو متنفس'. وقد يكون 'وجودية'

كقولنا⁵ [ع27/ب]: 'إن كان الشيء إنساناً فهو ضاحكٌ بالفعل'. وقد يكون 'ممكنة' كقولنا: 'إن كان

الشيء إنساناً فهو كاتب بالإمكان'. وهذه الجهات بالحقيقة جهات التوالي. فلو صُرفَتْ إلى النسبة التي هي

1 المنفصلة: في [أ، ط، ع 2]

2 الجزئي: - في [ع 2]

3 فيهما وقد لا يكون ويادخال كلمة السلب علي سور الإيجاب الكلي مثل: - في [ع 2، ط، أ]

4 في المتصلة والثاني في المنفصلة خاصة وقد لا يكون فيهما: - في [ع 1؛ م]

5 وإن كان الشيء إنساناً فهو متنفس وقد يكون وجودية كقولنا: # في [م]

جزء الشرطية، فقد لا يصدق. لأن هذه التوالي بدون هذه الجهات قد لا يلزم هذه المقدمات، لأننا إذا قلنا:

9 إن كان الشيء إنساناً فهو بالفعل ضاحك^٤ [م/30/٤] على أن الفعل يكون جهة الاتصال لا يصدق، إذ

الضاحك لا يلزم [ع/86/1] الإنسان على كل وضع وفي كل زمان بالفعل، بل يلزمه الضاحك بالفعل، إذ

المراد به ما يكون الضحكُ حاصلًا له في الجملة. وكذا حكمُ المنفصلات. وهذا يُعرفك تركيب الشرطيات

من الحملات ويجب رعاية جهات التوالي في القياس الاستثنائي عند استثناء نقيض¹ التالي، إذ الدهول عن 5

ذلك قد يُوقَّع في الغلط [ب/127/١]، فإننا إذا قلنا: إن كان هذا إنساناً فهو متنفس بالفعل ثم نقول: لكنه ليس

بمتنفس بالفعل لا يَنْتَجُ وإِثْمًا يَنْتَجُ أن لو قلنا: لكنه ليس بمتنفس دائماً.

[28] هـ- فيما وعدنا في عكس الشرطيات قد بيَّنا أن الموجبة اللزومية إثمًا كانت كلية أن لو

لزم التالي المقدم [ط/30/ب] في كل زمان مع كل حال ممكن للمقدم. وذلك² إثمًا يتحقق أن لو كانت طبيعة

المقدم من حيث هي مقتضيه للتالي. فحينئذ كلما فُرضَ المقدم مع أي حال كان من الأحوال المذكورة 10

يلزمه التالي. وهذا ظاهرٌ.

[29] وأما الموجبة الجزئية، ففيها أبحاث عميقة توقف عليها كثيرٌ من الأحكام لأبد^٣ [ع/86/١ب] من

معرفتها.

[30] فنقول: الجزئية إما في ضمن الكلية أو مجردة عنها. والأول ظاهرٌ. وأما الثانية، فيعلم

بالضرورة أن³ طبيعة المقدم فيها لا يكون من حيث هي مقتضيه للتالي وإلا لَمَا كانت مجردة، بل الاقتضاء 15

إثمًا يكون بشرطٍ أمرٍ زائد علي الطبيعة. وحينئذ يكون مقتضي للتالي بالحقيقة⁴ هو المجموع. فيكون

1 نقيض: # في [أ]

2 وذلك: # في [م]

3 بالضرورة أن: - في [م]

4 يكون مقتضي بالحقيقة للتالي بالحقيقة: في [أ، ط، ع 2]

الملازمة بالنسبة إلى المجموع الكلية، وبالنسبة إلى الجزء الأول جزئية. فعلم أن مقدم الجزء المجردة لا يستلزم التالي كمقدم الكلية¹ إلا بشرط انضمام أمر آخر معه.

[31] فنقول: حصول ذلك الأمر للمقدم لا يخلو من أن يكون ضروريا في تلك الحالة أو لا. فإن

لم تكن، لا تتحقق الملازمة الجزئية. لأن من خواص الملازمة وجوب² انتفاء المقدم عند انتفاء التالي. وذلك

غير لازم ههنا لجواز أن ينتفي ذلك الزائد عند انتفاء التالي كما إذا أخذ المقدم مع ملزوم التالي كأخذ 5

الحجر مع الإنسان. فإنه لا يلزم³ استلزام الحجر للحيوان. وأخذ المقدم مع التالي كأخذ زيد على وضع

أن يكون [ع/87/1] مع عمرو. فإن اجتماعهما لا يوجب تلازمهما. أو أخذ مع شيء يصير معه مستلزما

للتالي كأخذ الثلاثة على وضع أن تكون مجتمعة مع السبعة. لأن ذلك لا توجب الملازمة بين الثلاثة

والعشرة. وأيضا لو لم يُعتبر كون ذلك الأمر ضروريا للمقدم، تلزم الملازمة الجزئية بين أي أمرين كانا. فإن

زيدا مثلا على تقدير كونه متصفا باجتماعه مع بكر يلزم أن يكون حينئذ مستلزما لبكر. ويلزم كذب 10

السوالب الكلية مع أنهم صرحوا في كتبهم بصدقها.

[32] فإن قلت: هذا الأمر وإن كان ممكنا، لكن زمان حصوله يكون ضروريا له لامتناع عدمه

مع كونه موجودا.

[33] قلت: هذه الضرورة على تقدير الحصول وهي لا ينافي بالاحصول في جميع الأزمان

بحسب [ع/128/1] نفس الأمر. أما إذا شرطنا كونه ضروريا، فيندفع هذه الفسادات وتحقق الملازمة الجزئية 15

واستلزام نقيض التالي لنقيض المقدم. لأن التالي حينئذ انتفي⁴، يلزم إما انتفاء المقدم أو انتفاء ذلك

الأمر [ع/87/1ب]. وعلى التقديرين يلزم انتفاء [م/30/ب] المقدم.

1 كمقدم الكلية: - في [م، ع 1]

2 وجواب: في [أ، ع 2]

3 لا يلزم: # في [أ، ع 2]

4 ينتفي: في [م]

[34] فإن قلت: ضرورة [ع/28/2] ثبوت ذلك الأمر إن كانت لذات المقدم، يلزمه ذلك الأمر

دائما ويلزم من لزومه لزوم التالي للمقدم، فتقلب المجردة غير مجردة وإن كانت لأمر آخر. فثبوت ذلك الأمر إن كان ضروريا للمقدم، عاد الكلام فيه، وإلا أمكن انفكاكه عن المقدم ويلزم الفساد المذكور.

[35] قلت: قد يكون عروض ذلك الأمر ضروريا لفرد من أفراد تلك الطبيعة وحينئذ لا يلزم

- 5 الانقلاب. لأن الملازمة حينئذ تكون بالنسبة إلى تلك الطبيعة 'جزئية'، وإن كانت بالنسبة إلى ذلك الفرد 'كلية'. والمعتبر هو الأول [ط/31/ع] كقولنا: 'قد يكون إذا كان الشيء حيوانا فهو إنسان'. وقد يكون إذا كان الشيء متنفسا فهو فرس'. وقد يعرض ضرورة لتلك الطبيعة مطلقا في زمن من الأزمان. وذلك لا يكون لأجل ذلك الزمان فقط و إلا يلزم رجحان أحد طرفي الممكن لا لمرجح لتساوي الأزمنة في تمام الماهية، بل يكون ذلك لترتب أسباب بعد كل سابق للاحقه إلى أن ينتهي إلى [ع/88/1] عروض ذلك الأمر كقولنا: 'قد يكون إذا كان الشيء حيوانا فهو واقف في النمو'. وقد يكون إذا كان الشيء إنسانا فهو شاب'. وقد يكون إذا كان القمر موجودا فهو منخفض'. وأمثال ذلك. فقد عرفت مما بيننا أن مقدم الكلية بذاته يقتضي التالي بخلاف الجزئية المجردة. فإن المقدم فيها لا يستلزم التالي إلا بشرط أمر آخر. فيكون ثبوت تلك الملازمة أيضا مشروطا بثبوت ذلك الأمر. فإذا فقد ذلك الأمر في نفس الأمر دائما، فُقدت تلك الملازمة أيضا في نفس الأمر¹. وذلك ظاهر.

- 15 [36] فبطل ظن من زعم أن المقدم لو لم يكن مستلزما للتالي أبدا، لا يلزم من ذلك أن لا يكون مستلزما له في الجملة لجواز أن يكون مستلزما له على وضع لم يثبت أبدا. فقد علمنا مما بيننا أن الأمر الموجب لاجتماع المقدم مع التالي لو لم يكن ضروريا، لا يحصل الجزم بإنتاج القياس الاستثنائي إذا كانت الشرطية فيه جزئية ولا تتحقق الملازمة. وبتقدير [ب/128/1] تسليمه يلزم ثبوت الملازمة الجزئية بين كل

1 مشروطا بثبوت ذلك الأمر فإذا فقد ذلك الأمر في نفس الأمر دائما فعدت تلك الملازمة أيضا في نفس الأمر: - في [ط]

شيئين. وإن كان [ع/88/1ب] ضروريا، يندفع هذه الفسادات، لكن يظهرُ الحلُّ في كثير من القواعد كما نبين الآن إن شاء الله.

[37] وإذا كان الفساد لازما على التقديرين، فرعاية ما هو الحق منهما أولى فلو ظهر الفساد في شيء فذلك لا يكون من رعاية الحق، بل لكون ذلك الشيء فاسداً في نفس الأمر. وإذا ثبت ذلك، فقد تحقق ما ذكرنا في العكس المتصلة الموجبة لا تنعكس. وذلك لأن استلزام الشيء لذاته شيئا آخر لا 5 يوجب أن يكون ذلك الشيء أيضا مستلزما له لا بحسب ذاته ولا بحسب وضع من الأوضاع لجواز أن لا يحصل له وصفٌ ضروري¹ موجبٌ للاستلزام كما أن العشرة مثلا تستلزم الثلاثة استلزاما كلياً وليست الثلاثة مستلزمة لها أصلاً لا بحسب ذاتها ولا بحسب وصف ضروري يعرضها في شيء من الأزمان والأحوال. وأيضاً لو لزم العكس، لزمَت الملازمة بين كل شيئين. لأن مجموعهما مستلزم لأحدهما. فلو لزم 10 العكس، يلزم استلزام ذلك الواحد المجموع والمستلزم [ع/89/1أ] للمجموع مستلزم لكل واحد من أجزائه. فيلزم استلزام [م/31/أ] ذلك الواحد الآخر ويلزم كذب السوالب الكلية كما مرّ وعدم انتاج الأقيسة الشرطية لكذب مقدماتها الكلية حينئذ بهذا الطريق.

[38] فإن قلت: سلمنا أنه يلزم بما ذكرتم كذب السالبة الكلية، لكن لم قلتم إنه يلزم كذب الموجبة الكلية؟ لأن أقصّي الباب أن تتحقق الملازمة الجزئية بين المقدم ونقيض التالي. وذلك ليس بنقيض 15 الموجبة الكلية. فلا يلزم من صدقه كذب الموجبة الكلية لجواز أن يكون المقدم أمراً محالاً، فيستلزم النقيضين.

1 ضروري: «في [م]

2 لما: في [م]

[39] قلتُ: [ط/31/ب] سلمنا جوازَ ذلك لكنه غيرُ واجب فجاز¹ أن يكذبَ الموجبة الكلية وحينئذ

لا يحصل [ع/28/2/ب] الجزم بالإنتاج. ولئن سلم أن هذا، لا يردُّ في القضايا الممتنع² المقدم، لكنه لا خفاء في أنه

يردُّ الممكن المقدم. وهذا القدر كافٍ في الفساد. فظهر أن الموجبة لا يجبُ لها العكس. وإذا لم تكن عكسُ

الموجبة الكلية صادقا، يكون نقيض العكس وهو السالبة الكلية صادقا. ويعرف³ من ذلك عدم انعكاس

5 السالبة الكلية أيضا⁴. وإذا عرفت حال الكليتين في الانعكاس، فلا [ع/89/1/ب] يخفي عليك حال الجزئيتين،

فيلزم عدم انعكاس الكلِّ و أُعْتَبِرَ بما ذكرنا كليةَ المنفصلاتِ وجزئِها. وإذا عرفت هذه القواعد،

فقد [ع/129/ق] تبين لك أن بعض الضروب من الأقيسة الشرطية غيرُ مُنتَجِّ.

[40] ولِنُفَصِّلَهُ ههنا:

[41] أما الشكل الأول، فلا يَنْتَجُ منه إلاّ الضربان اللذان تركّبا من موجبتين مع أن قوما قد

10 قدَحُوا أيضا في انتاجهما كما يجب. وذلك لأنّ الأوسط إذا لم يكن مستلزما لشيء، فلا يلزم أن لا يكون

الأصغر مستلزما له. فإنه يَصْدُقُ 'كلما كانت العشرة موجودة فالثلاثة موجودة' وليس البتة إذا كانت

الثلاثة موجودة فالسبعة موجودة' مع أن العشرة مستلزم للسبعة.

[42] وأما الشكل الثاني، فلا يَنْتَجُ منه إلاّ اللذان صُغِرَهما سالبة، لأنّ الشيء إذا كان مستلزما

لشيء آخر لا يَجِبُ أن لا يكون مستلزما لِمَا لا يستلزم⁵ تاليه، لأنه يَصْدُقُ 'كلما كانت العشرة موجودة

15 فالسبعة موجودة' وليس البتة إذا كانت الثلاثة موجودة فالسبعة موجودة' مع استلزام العشرة الثلاثة⁶.

1 لجواز: في [ع 1]؛ فجاز: ± في [ع 1]

2 الممتنع: في [م، ع 1]

3 يعلم: في [م]

4 أيضا: - في [م]

5 يستلزم: - في [م، أ، ط، ع 2]

6 وليس البتة إذا كانت الثلاثة موجودة فالسبعة موجودة مع إستلزام العشرة الثلاثة: - في [ع 2]

[43] وأما الشكل الثالث، فلا يَنْتَجُ إلاَّ وأنَّ لا يكون كبراه سالبة، [ع/90/1ء] لأنَّ استلزام الشيء

لشيئين لا يُوجِبُ استلزامَ أحدِهما للآخر، لأنه يصدّق "كلما كانت العشرة موجودةً فالثلاثة موجودة" وكلما كانت العشرة موجودةً فالسبعة موجودة" مع عدم استلزامِ الثلاثة السبعة.

[44] وأما الشكل الرابع، فلا يَنْتَجُ شيء منه بما ذُكِرَ من النقص. فهذه الأبحاثُ والتدقيقاتُ مما

يشهد به صريحُ العقل فَمَنْ أنكرها وعاندَ عليها فقد أوقعَ نفسه في الغلطِ فله ما شاء ﴿والله يهدي من يشاء﴾⁵ إلى صراطٍ مستقيم¹.

[45] و- في تعدد الشرطية: تعدُّدُ تالي المتصلة إن كانت موجبة، يقتضي تعدُّدها. لأنَّ ملزومَ

الكلِّ ملزوم الجزء دون السالبة، فإنه لا يلزمُ من سلب الكلِّ سلب الجزء.

[46] وأما تعدُّدُ المقدم في الموجبة، فقد قالوا إنه يُوجِبُ التعدُّد، لكن جزئياً بالشكل الثالث

والأوسط المقدم. وقد عرفتَ فسادَ ذلك.

[47] وأما في السالبة، فيقتضي جزئياً³. وتعدُّد أجزاء مانعة الخلوّ تقتضي تعدُّدها لإستلزام نقيض

كل جزء عين الآخر واستلزام الكل الجزء ولا يقتضيه [ع/90/1ب] في مانعة الجمع، لأنَّ أحدَ الجزئين وإن استلزم نقيض الآخر، لكن نقيض الآخر لا يستلزم نقيض كل [م/31ب] أجزاء. هذا إذا كانتا موجبتين.

[48] أما إذا كانتا سالبتين، فالتعدُّدُ لازمٌ في مانعة الجمع دون مانعة الخلوّ وحكم الحقيقية موجبة

وسالبة مركبة من حكمهما [ط/32ء].

1 سورة البقرة، 213.

3 فلا يقتضي شيئاً: في [ط، أ، ع 2]

4 مركب: في [م، ع 1]

تنبيه

- [49] قد يؤخّر حرف الإتصال و الانفصال عن موضوع المقدم. فتصير الشرطية 'شبيهة' بالحملية' لكن المتصلة بقي بمعناها دون المنفصلة. فإن مانعة الجمع إذا كانت مركبة من [129/ب] كليتين مشتركتين في الموضوع فإذا أحر حرف الانفصال، ينقلب 'حقيقية' كقولنا: 'دائما إما أن يكون كل حيوان إنسانا أو كل حيوان ليس بإنسان'. وذلك لأن الحكم بأحد المحمولين حينئذ يقع علي كل واحد 5 واحد من أفراد الموضوع.

خاتمة

- [50] قد أوردوا 'شبهة' على اثبات الملازمات في العكوس والنتائج وغيرها حيث يقال لو لم يصدق العكس مثلا على تقدير، صدق الأصل والنتجة على تقدير صدق القياس، لصدق نقيضه. ويلزم 10 احوال. فقالوا إن عنيتم بـ 'الملازمة' [ع/91/1] صدق التالي مع صدق المقدم كيف ما كان فذلك لا يكون لزومية. وإن عنيتم به استلزام المقدم للتالي، فلا يلزم [ع/29/2] من كذب الملازمة صدق نقيض التالي مع عين المقدم لجواز¹ أن لا يكون بين الشئتين ملازمة مع صدقهما في نفس الأمر كما في الاتفاقيات.
- [51] والجواب: إن من المعلوم أن ذات المقدم إذا امتنع اجتماعها مع نقيض التالي، يكون المقدم مستلزما للتالي. فمؤادنا بقولنا لو لم يكن بينهما ملازمة، لصدق عدم التالي مع المقدم أن الملازمة لو كانت 15 منتفية، لما امتنع عدم التالي مع المقدم وقد امتنع، إذ يلزم الحال، إذا فرضناه معه، فبينهما ملازمة.

1 صدق نقيض التالي (لجواز) مع عين المقدم لجواز: - في [م]

الفصل الحادي عشر¹

في تلازم الشرطيات وتعاندها

[1] وفيه مباحث:

[2] **هـ** - في تلازم المتصلات إما استلزامها لعكسها، فقد عرفت ما فيه، وإما غير ذلك. فقد ذكر

الشيخ² أن كل متصلتين توافقتا في الكم والمقدّم وتحالفتا في الكيف وتناقضتا في التالي تلازمتا وتعاكستا⁵ وهو غير لازم [ع1/91/ب] لجواز ملازمة النقيضين لمقدّم واحد كما عرفت. فلم تلزم السالبة الموجبة؟ وجواز أن لا يلزم واحد من النقيضين مقدما واحدا، فلا يلزم الموجبة السالبة.

[3] وإذا عرفت ذلك، فنقول: كل متصلة موجبة كلية لزومية تستلزم مثلها من مقدّمها ولازم

تاليها وبالعكس إن كان التاليان متلازمين، ومن ملزوم مقدمها ولازم تاليها وبالعكس وإن كان تلازم

المقدّم والتالي منعكسا، ومن ملزوم مقدمها وعين تاليها وبالعكس إن كان تلازم المقدّم منعكسا. كل ذلك¹⁰

على أن ملزوم الملزوم ملزوم. و يستلزم مثلها من ملزوم نقيض التاليها ونقيض مقدمها ومن نقيض تاليها

ولاظم³ نقيض مقدمها. وذلك لاستلزام نقيض التالي نقيض المقدّم. ويُعرف من ذلك حكم السوالب الجزئية

بعكس نقيض هذه الملازمات. [ع130/ج].

[4] وأما الموجبة الجزئية⁴ اللزومية، فتستلزم⁵ مثلها من مقدمها ولازم تاليها [ط/32/ب] وبالعكس إن

كان التاليان متلازمين. والسالبة الكلية⁶ تعكس ذلك بحكم عكس النقيض.

15

1 الفصل العاشر: في [ط]؛ الفصل الحادي عشر: - في [أ، ع 2]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 366.

3 ولازم: # في [ع 2]

4 الجزئية الكلية: في [م]

5 فتلزم: في [م]

[5] **ثـ** - [ع/92/1] في تلازم المنفصلات المتحدة الجنس: كلٌ حقيقية موجبة تستلزم مثلها من

نقيضي طرفيها، ومن مساويين لنقيضي طرفيها، ومن مساوي لنقيض أحد الطرفين ونقيض الآخر وبالعكس. لأنّ امتناع الجمع والخلوّ بين الشيئين يوجب امتناعهما بين نقيض الشيئين وبين مساوي النقيضين. وتستلزم سالبة حقيقية من نقيض أحد جزئية وعين الآخر أو ميساوي عين الآخر لامتناع مُعاندة الشيء للنقيضين معاندة حقيقية دون العكس لجواز أن لا يُعانَد شيء واحد كلاً من النقيضين.

5

[6] وكلٌ موجبة مانعة الجمع تستلزم مثلها من ملزومي طرفيها، ومن ملزوم واحد طرفيها وعين الآخر وبالعكس إن تعاكس اللزوم. لأنّ امتناع الجمع¹ بين اللازمين يوجب امتناع الاجتماع بين الملزومين. وامتناع الاجتماع بين الشيء ولازم غيره يوجبُه بينه وبين الغير. وتستلزم سالبة مانعة الجمع من نقيضي طرفيها لإمكان ارتفاع جزؤي² مانعة الجمع [ع/92/1ب] دون العكس لجواز اجتماع الشيئين مع إمكان اجتماع نقيضيهما.

10

[7] وكلٌ موجبة مانعة الخلوّ تستلزم مثلها من لازمي طرفيها، ومن لازم أحد طرفيها وعين الطرف الآخر وبالعكس إن تعاكس اللزوم. لأنّ امتناع الخلوّ بين الملزومين يوجبُه بين اللازمين وامتناع الخلوّ بين الشيء وملزوم الغير يوجبُه بينه وبين الغير. وتستلزم سالبة مانعة الخلوّ من نقيض طرفيها لإمكان اجتماع جزؤي مانعة الخلوّ دون العكس لجواز خلوّ الشيئين مع إمكان خلوّ نقيضيهما.

[8] **جـ** - في تلازم مختلفات الجنس: كلٌ موجبة حقيقية تستلزم موجبة مانعة الجمع مثلها في الكم

15

من ملزومي الجزئين، ومن أحد الجزئين وملزوم الآخر، وموجبة مانعة الخلوّ كذلك من لازمي الجزئين، ومن أحد الجزئين ولازم الآخر.

1 الاجتماع: في [ع 1]؛ الجمع: ± في [ع 1]

2 الجزؤي: في [ع 2، أ]

[9] وكل مانعة الجمع ومانعة الخلّو تستلزم الآخر من نقيضي جزئية. لأنّ منع الجمع بين الشيئين

نقيضي منع الخلّو بين نقيضيهما وبالعكس وإن توافقتا في الجزئين وتخالفتا في الكيف والكم وتكون [ع93/1]

الجزئية سالبة، لزمت السالبة الموجبة [ع29/2ب] وإلا انقلبت الموجبة حقيقية من غير عكس. ولا تستلزم

السالبة لإمكان اجتماع الشيئين مع إمكان إرتفاعهما.

[10] د- في تلازم المتصلات والمنفصلات كلّ حقيقية موجبة [ب130/1] تستلزم متصلة موجبة¹ من 5

نقيض كلّ من طرفيها أو ملزوم نقيضه وعين الطرف الآخر ولازمه لاستلزام نقيض كلّ جزء عين الجزء²

الآخر ومن عين أحد طرفيها أو ملزومه ونقيض الطرف الآخر أو لازم نقيضه لاستلزام كلّ جزء منها

نقيض الآخر ولا ينعكس لجواز كون تالي المتصلة أعمّ من مقدّمها. وتستلزم متصلة سالبة من طرفيها

لامتناع العناد [ط33/4] واللزوم معاً³ بين الشيئين ولا ينعكس لجواز ارتفاعهما ومن نقيض طرفيها⁴ ومن

أحد طرفيها وملزوم الطرف الآخر. 10

[11] والمانعة الجمع إذا كانت موجبة، تستلزم متصلة موجبة من أحد طرفيها ونقيض الطرف

الآخر وبالعكس لاستلزام كلّ من جزئي المنفصلة نقيض الآخر. وامتناع [ع93/1ب] الجمع بين مقدّم المتصلة

ونقيض تاليها، ومن أحد طرفيها [م32/ب] أو ملزومه ولازم نقيض الطرف الآخر، ومن ملزوم أحد طرفيها

ونقيض الطرف الآخر وينعكس إنّ تعاكس اللزوم. وتستلزم متصلة سالبة من طرفيها، ومن أحد طرفيها

وملزوم الآخر من غير عكس⁵⁻¹. 15

1 موجبة:- في [ع2]

2 الجزء:- في [ع2]

3 معاً:- في [ع2]

4 ويلزم الطرف الآخر وبالعكس لإستلزام من جزئي المنفصلة نقيض الآخر وإمتناع الجمع بين مقدّم المتصلة ونقيض تاليها ومن أحد طرفيها أو بلزومه ولازم نقيض طرف الآخر ومن ملزوم أحد طرفيها ونقيض الآخر وينعكس أن تعاكس اللزوم ويستلزم متصلة سالبة من طرفيها: +

في [ع2]

5 من غير عكس:- في [أ، ط]

[12] والممانعة الخلو إذا كانت موجبة، تستلزم متصلة سالبة من نقيض أحد جزئيهما وعين الآخر

وبالعكس لاستلزام نقيض كل من جزئي المنفصلة عين الآخر. وامتناع الخلو عن نقيض مقدم المتصلة وعين تاليها، ومن نقيض أحد طرفيهما أو ملزوم نقيضه ولازم الآخر، ومن ملزوم نقيض أحد طرفيهما وعين الآخر. وتستلزم متصلة سالبة من طرفيهما، ومن أحد طرفيهما وملزوم الآخر.

5 [13] وتعلم من هذه الملازمات يحكم عكس نقيضها ملازمات آخر كما عرفت.

[14] هـ- في تعائد المتصلات والمنفصلات مجانسة ومختلطة: كل قضيتين تلازمتا وتعاكستا عائد

عين كل منهما نقيض الأخرى صدقا وكذبا. وإن لم يتعاكسا، [ع/94/1] عائد عين الملزومة نقيض اللازمة صدقا ونقيض الملزومة عين اللازمة كذبا.

تذنيب

10 [15] كل حمليّة موجبة كانت أو سالبة تستلزم متصلة موافقة لها في الكم مركبة من حمليتين

مشتركتين في الموضوع تاليها موجّها بجهة الحمليّة ومكيّفا بكيفيتها إن كانت المتصلة موجبة ونقيض جهة الحمليّة وكيفيتها إن كانت سالبة فإن قولنا: "كل إنسان كاتب بالامكان" يستلزم "كلما كان الشيء إنسانا فهو كاتب بالامكان" وليس البتة إذا كان الشيء إنسانا فهو ليس بكاتب بالضرورة". وتستلزم أيضا مانعة الجمع وممانعة الخلو موجبة وسالبة لاستلزام المتصلة إياها. وقد بيّنا ذلك ولا ينعكس لجواز

15 إمتناع [ع/131/1] موضوع المقدم إلا إذا أخذت الحمليّة ذهنيّة.

1 والممانعة الجمع إذا كانت موجبة تستلزم متصلة موجبة من أحد طرفيهما ونقيض الطرف الآخر وبالعكس لاستلزام كل من جزئي المنفصلة نقيض الآخر وامتناع الجمع بين مقدم المتصلة ونقيض تاليها ومن أحد طرفيهما أو ملزومة ولازم نقيض الطرف الآخر ومن ملزوم أحد طرفيهما ونقيض الطرف الآخر وينعكس أن تعاكس اللزوم وتستلزم متصلة سالبة من طرفيهما ومن أحد طرفيهما وملزوم الآخر من غير عكس:- في [

خاتمة

- [16] الشرطيات قد تُغيّر عن أوضاعها اللفظية ويسمى 'محرّفة' كقولنا: 'لا يكون آ ب' و'يكون ج د' وهو في قوة عناد الجمع بين 'آ ب' وبين 'ج د'، وفي قوة استلزام 'آ ب' لئلا 'يكون ج د'. وإذا بدلت [ع/94/1ب] الـ 'واو' بـ 'أو' مثل قولنا 'لا يكون آ ب' أو 'يكون ج د'. يكون في عناد الخلو بين 'لا يكون آ ب' و 'ج د'، وفي قوة استلزام 'آ ب' لـ 'ج د'. وكذا إذا بُدِّل بـ 'حتي' 5 و'إلا' مع الدلالة على السور الكلي كقولنا: 'لا يكون آ ب حتي يكون ج د' أو 'إلا يكون ج د'. وقد تلحق الحملية هيأت تقيدها زيادة أحكام كـ 'الألف' و'اللام' يدخل على الموضوع فيفيد العموم أو العهد في لغة العرب وعلى المحمول فيفيد الحصر لكن يجب ذكر الرابطة لئلا يشعر بالتقييد كقولنا: 'الإنسان هو الضاحك'. وتقديم الخبر على المبتدأ [ط/33/ب] ودخول 'إنما' في الحملية كقولنا: 'إنما الإنسان كاتب'. وتكرير الرابطة في الفارسية كقولنا: 'زيد أستاذ كه دبیرست'. ففي أمثال [ع/30/2أ] هذه 10 القضايا إيجابان: أحدهما إيجاب المحمول للموضوع، والثاني إيجاب الحصر. وإذا دخل كلمة السلب على هذه القضايا، أفاد رفع الحصر عُرفاً لا رفع الحمل كقولنا: 'ليس الإنسان هو الضاحك'. وإن أُريد به رفع المحمول، يصح [ع/95/1أ] ويقع رفع الحصر تبعاً. ودخول حرف السلب على الموضوع وحرف الاستثناء على المحمول يفيد إتحاد الموضوع والمحمول تارةً وتلازمهما أخرى² كقولنا: 'ليس الإنسان إلاّ البشر أو الناطق'. ودخول 'لمّا' على الشرطية مع إفادته الإتصال يفيد حقيقة المقدّم فيكون هناك إيجابان: أحدهما 15 اللزوم، والثاني استثناء المقدّم. ودخول حرف السلب عليه يفيد سلب اللزوم فقط فلم تقابل سلبه وإيجابه لكذبهما معاً إذا كان اللزوم ثابتاً بدون حقيقة المقدّم. والله أعلم³.

1 إنما: # في [أ]

2 إتحاد الموضوع والمحمول تارةً وتلازمهما أخرى: # في [م]

3 والله أعلم: - في [م]

<الباب الثاني¹ > المقصد الثاني³

في القياس

[1] وفيه فصلان:

[2] **فأ- في تعريفه:**

5 وهو قول مؤلف من قضايا متى سُلِّمَتْ لزم لذاته قول آخر.

[3] **فـ** 'القول' كالجنس، والباقي كالفصل. والمراد بـ 'القول' ههنا أعم من أن يكون

ملفوظاً أو معقولاً. ونعني بـ 'القضايا' ما يكون أكثر من واحد. فيخرج القضية الواحدة المستلزمة

لعكسها⁴ وسائر لزومها. والشرطية ليس طرفاً قضيتين لعدم الصدق والكذب فيهما [ع1/95/ب]. وقلنا

'متى سُلِّمَتْ' يُفِيدُ شمول [ب/131/ب] التعريف للقياس الصادق المقدمات وكاذبها. وقلنا 'لذاته' أي 'لذات

10 القول' احتراز عما لا يكون بذاته⁵ موجبا للنتيجة، بل بواسطة مقدمة غريبة وهي إما أجنبية أو لازمة

لإحدى المقدمتين. أمّا الأجنبية، فكما في قولنا: 'آ مساوٍ لب' و'ب مساوٍ لـج'. فإنه يلزم منه 'آ

مساوٍ لـج'. لكن لا لذات هذا التآليف والهيئة وإلاّ لكان هذا النوع من التآليف مُنتَجاً دائماً، وليس

كذلك، لأنه إذا بُدِّلَت المساواة بالمخالفة أو النصفية لا يَنْتَجُ، بل إنّما يلزم من هذا التآليف لذاته قولنا: 'آ

مساوٍ لـما يساوي ج'. فإذا ضُمَّنَاهُ إِلَى قولنا و'كلّ ما مساوٍ لـما يساوي ج فهو مساوٍ لـج'. ينتج

¹ الباب الثاني:- في [أ، ط، ع2، ع1، م]

² <الباب الثاني >

³ المقصد الثاني:- في [م، أ]

⁴ بعكسها: في [م، أ]

⁵ لذاته: في [أ، ع2]

المطلوب. وكذا كل ما يكون هذا النمط كقولنا: 'آ ملزوم لب' و'ب ملزوم لج'. فإنه يلزمه 'آ ملزوم لج' كما مرّ. وكذا: 'آ جزء لب' و'ب جزء لج'.

[4] وعلى هذا فإن قلت: إن عيّت بَعْدَمِ إنتاج قياس المساواة بالذات عدم لزوم نتيجه له، فذلك معلومُ البطلان. وإن عيّت [ع/96/1] به أنه لا يظهرُ إنتاجُه إلاّ بواسطة مقدمة أخرى، فلا نُسلم، لأنّ إنتاج قياس المساواة من جملة البديهيات قطعاً، وأيضاً يردُّ هذا عليكم في الأشكال الثلاثة لاحتياجها في الإنتاج إلى العكس والخلف وغيره.

[5] قلتُ: المرادُ بـ'الإنتاج بالذات' ما لا يكون بواسطة مقدّمة غريبة. ونعني بها ما يكون طرفاه مغايراً لحدود القياس وحينئذ لا يكون العكس والخلف غريباً. ولا نسلم أنّ إنتاج [ع/34/ط] قياس المساواة بديهيّ، بل البديهيّ ما يتوقف هو عليه وهو قولنا 'مساو المساوي مساو'. ولما لزم هذه المقدمة له في العقل يظنّ كونه بديهي الإنتاج.

[6] واعترض قومٌ بأنكم سلّمتم أنّ قياس المساواة تستلزم بالذات قولنا: 'آ مساو لِمَا يساوي ج'. فإن كان قياساً بالنسبة إلى هذه النتيجة، فبطل ما قلّتم. أنّ كل قياس اقتراني يتركب من مقدمتين يشتركان في حدٍّ لعدم الاشتراك ههنا. وإن لم يكن قياساً مع أنه يستلزم [م/33/ب] قولاً آخر بالذات. [ع/96/1] فقد بطل الحدّ ثم قالوا بل الطريقُ في إخراج قياس المساواة عن ذلك الحدّ هو أن يقال إنّما ينتج قياس المساواة بواسطة قولنا: 'كل ما مساو لب مساو لكل ما يساويه ب'. فإنه إذا انضم إلى المقدّمة الأولى، أنتج 'آ مساو لكل ما يساويه ب' ويلزمه 'كل ما يساويه ب فـآ مساو له'. والمقدّمة الثانية [ع/30/2] وهي قولنا: 'ب مساو لج' يلزمها 'ج يساويه ب' فنجعله صغرى [ع/132/أ] لقولنا: و'كل ما يساويه ب فـآ مساو له' أنتج 'ج آ مساو له' ويلزمه 'آ مساو لج'. وهو

1 فإنه يلزمه آ ملزوم لج كما مر، وكذا: آ جزء لب وب جزء لج: - في [أ، ع 2]

2 انظر: الخونجي، كشف الأسرار، طويكابي: 3354، و. 71 ب.

المطلوب. فيكون الأوسط مكرراً في هذين القياسين، ولم يكن مكرراً في أحد ما ذكرناه من القياسين. هذا ذكرناه.

[7] وفيه بحث: لأن غرضهم من هذا التكاليفات إن كان دفع الاعتراض المذكور، فذلك باطل

لبقاء الاعتراض كما كان. و إن كان غرضهم تصحيح الوساطة بناءً على أن ما ذكرهم، لا يصلح أن

5 تكون واسطة لإنتاج قياس المساواة، فذلك أيضاً باطل، لأن إبطالهم تلك الوساطة إما أن تكون على أن

الأوسط غير مكرّر في أحد مذكروه من القياسين كما يُعرضوا له أو لأن [ع/97/1] ما قالوه لا ينتج مع

قياس المساواة بالذات، وكلّ منهما باطل. أما الثاني، فظاهر. لأن مذكروه أوضح عند العقل في إنتاج هذا

القياس من هذه التكاليفات. وأمّا الأول، فذلك لأنه ليس في تعريف القياس ما يُشعرُ بوجوب تكرّر الوسط

وإلا لَمَّا احتاجوا في إخراج قياس المساواة وغيره عن هذا الحدّ بشيء آخر لخروجه حينئذٍ لعدم مكرّر

الوسط. فعلم أن ما ذكره مستدرَك. 10

[8] وإذا عرفت ذلك، فنقول قولنا 'لذاته' يقع أيضاً احتراز عن مثل قولنا: 'فلان يتكلم فهو

حيّ'. و'هذا محسوس فهو موجود'. و'لَمَّا كانت الشمس طالعةً كان النهارُ موجوداً'. لأنها إنّما تنتج

بواسطة مقدماتٍ محذوفةٍ.

[9] فإن قيل: أمثال ذلك خرّجتْ بقولكم مؤلف من قضايا.

15 [10] يقال خروجُها بذلك لا ينافي خروجُها بذلك.

[11] وأمّا الخارجية اللازمة، فقد يكون الإنتاج بواسطتها وحدها وقد تكون بواسطتها مع

مقدمة محذوفة. أمّا الأول، فإنّ قولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا

يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر يستلزم جزء الجوهر [ع/97/1ب] جوهرٌ بواسطة عكسٍ نقیضٍ الكبرى وهو

قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع [ط/34/ب] الجوهر فهو جوهرٌ.

[12] فإن قلت: سلمنا أنه ليس قياساً في الأوّل، لكنه قياسٌ في الثاني بعينه فيكون مُنتَجاً بالذات.

ولئن سلمنا، لكنه بالخارجية لا يُنافي إنتاجه بغيرها. فإنّ الخلف يدلّ على إنتاجه، لأنه إذا صدّق جزءُ الجوهر ليس بجوهر نضمه إلى المقدّمة الثانية لينتجَ جزءُ الجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاعَ الجوهر، وقد كان يوجب هذا خلفٌ.

[13] قلتُ: سلمنا كونه من الثاني، لكن لا بالنسبة إلى النتيجة المذكورة، بل بالنسبة إلى قولنا: 5

جزءُ الجوهر ليس ليس بجوهر¹ وأحدهما غير الآخر، وإن كان متلازمين [132/ب]. والصغرى في الخلف المذكور إن جُعِلَت السالبة التي هي نقيضُ قولنا: جزءُ الجوهر جوهر، صارت الصغرى في الأوّل سالبة [م/34/ع] وسيجئ أنهما لا ينتج. وإن جعلت لازمَ تلك السالبة وهو الموجبة السالب المحمول، فقد احتاج إنتاجُ هذا القياس إلى أجنبية، إذ تلك الموجبة خالفت محمولها حدود القياس فحينئذ لا يكون إنتاجه بالذات.

10

[14] ولقائل أن يقولَ قد بيّن الشيخ القياسَ المركب من مانعة الجمع [ع/98/1] ومانعة الخلوّ

بإستلزام إلاّ صغرى نقيض الأوسط المستلزم للأكبر. فقد استعمل فيه مقدمتين كل واحدة منهما خالفت بأحد حدّيها حدود القياس. والممنوع إنّما هو استعمال مقدّمة تُغيّرُ حدّيها حدودَ القياس لا بأحد حدّيها.

وأما الثاني، فمثل قولنا: 'هذا أبيض'. و'كلُّ زنجيٍّ أسود دائماً'. فإنه يلزمه 'هذا ليس بزنجي'. لكن

بواسطة عكس نقيض الثانية ومقدّمة محذوفة كما يقول: 'هذا أبيض'. و'كل أبيض ليس بأسود'. و'كلّ 15

ما ليس بأسود فهو ليس بزنجي' [ع/31/2]. فينتج المطلوب.

[15] وقولنا 'قولاً آخر' أي تكون النتيجة مغايرة لكل واحدة من تلك القضايا التي بالفعل

وإلاّ لكان مجموعُ كل قضيتين كيف كان قياساً لإستلزامه كل واحدة منهما. والمرادُ 'باللزم' أعم من

1 ليس جزءُ الجوهر ليس بجوهر: في [ع2، أش]

البين وغير البين ليندرج فيه القياس الكامل وهو ما يظهر عنه المطلوب من غير تغير في شيء مما في القياس وهو الشكل الأول والقياس الاستثنائي، وغير الكامل وهو بين لزوم النتيجة عنه بتغيير وضع الحدود كالأشكال الثلاثة الباقية. والمراد 'باللزوم' 'اللزوم عن مجموعها' [ع/98/1ب] لا عن البعض. فلا يقال للمجموع من القياس وغيره قياسا.

- 5 [16] فإن قيل: اللزوم قد يكون بعض ما وُضع في القياس كالقياس الاستثنائي إذا كان المطلوب تحقق اللازم، فإنه موجود في الشرطية مثل قولنا: 'كلما كان آ ب فج د'. 'لكن آ ب'. 'فج د'. وقولنا: 'دائما إما آ ب أو ج د'. 'لكن ليس آ ب'. 'فج د'. وكذلك قولنا: 'كل ج ب' و'كل ب ب'. فإنه ينتج: 'كل ج ب'. وهو بعينه الصغرى. وكذلك 'كل ج ج' و'كل ج ب'.
- [17] وجواب الأول أن قولنا 'قولا آخر' نعى به 'قولا مغايرا للقضايا التي هي بالفعل' قضية والتالي ليس كذلك.

10

- [18] فإن قلت: لو قلنا 'إن كانت الحركة موجودة فالحركة موجودة'. 'لكن الحركة موجودة'. 'فالحركة موجودة' [ط/35/ع]. تكون النتيجة عين المقدم [ع/133/أ] المستثنى الذي هو بالفعل.
- [19] قلت: قد منع الشيخ في الشفاء¹ قياسه ذلك لعدم إفادته شيئا زائدا. وأجابوا² عن الثاني بأن المقدمة مغايرة لل لازم لكونها يوصف التأليف مع الأخرى ومعنى العطفية والوضع المعين بالقياس إلى المطلوب، إذ لكل من الصغرى والكبرى وضع معين في القياس بالنسبة إلى النتيجة. واعتراضوا [ع/99/1أ]
- 15 على ذلك بأن مجموع القضيتين أيضا كذلك بالنسبة إلى احديهما فينبغي أن يكون قياسا.

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 68-69.

2 انظر: الخونجي، كشف الأسرار، طوپكايي: 3354، و. 73-ب؛ الارموي، مطالع الأنوار، ص. 65-66.

[20] وأجاب عنه صاحب الكشف¹ بأنّ المقدّمة مع الوضع المعيّن بالقياس إلى المطلوب وليس

كذلك في مجموع القضيتين.

[21] قلت: ذلك باطل، لأنّه قد علّم من القياس المقدمين² "أنّ ج ب" وقع تارةً صغرى وأخرى

كبرى مع إتحاد النتيجة، بل الجواب أنّه قد مرّ أنّ النتيجة ما تلزم من المجموع والقضية الواحدة بالنسبة إلى

القضيتين ليست كذلك، فلا يرد النقص.

5

خاتمة [م/34/ب]

[22] ذكر الإمام في الملخص³ شكّين على إنتاج القياس:

[23] أحدهما أنّ الموجب للنتيجة إما مجموع العلوم⁴ أو كل واحد منهما أو بعضهما دون البعض

ولا سبيل إلى شيء منها. أمّا الأوّل، فلاستحالة وجود المجموع في الذهن دفعة، لأنّا نعلم بالضرورة أنّا إذا

وجّهنا الذهن نحو معلوم استحال منافي تلك الحالة توجيه الذهن إلى معلوم آخر. ومتى لم يوجد المجموع

أصلاً، لم يكن علّة لحصول النتيجة لامتناع كون المعدوم علّةً لشيء. ولأنّ مجموع العلوم المرتبة ليس

[ع/99/ب] إلّا الفكر والفكر في الشيء يُنافي العلم به فلا يجتمع معه والعلّة يجب وجودها مع المعلول

بالزمان ولأنّ كل واحدٍ منها كمّا لم يكون موجبا فعند اجتماعها إن لم يُحصَل أمرٌ زائدٌ إما بزوال ما كان أو

بحصول شيء ما كان امتنع موجبةً المجموع عند الاجتماع. وإن حصَل، فالواجب له لا يجوز أن يكون شيئاً

من تلك العلوم. لأنّ هذا الزائد ما كان قبل الاجتماع، بل يكون المجموع. فإن لم يحصل حالة الاجتماع ما

15

لم يكن حالة الإنفراد، لم تحصل الموجبة. وإن حصَل، عاد الكلام فيه وتسلسل.

¹ انظر: الخونجي، كشف الأسرار، طويكاوي: 3354، و. 73 ب.

² قلت: ذلك باطل، لأنّه قد علم من القياس المقدمين: - في [ع 2]

³ انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تحقيق: إسماعيل خان أغلو، ص. 132-135؛ لاله لي: 2554، و. 39 ع- 40 ع.

⁴ العلة: في [ط]

[24] والثاني وهو أن يكون كل واحد موجبا باطلً للعلم الضروري وكذا الثالث وإلا لصار

غير ذلك البعض [ع31/2ب] مستدركا. الثاني العلم بلزوم¹ النتيجة والمقدمتين [أ133/ب] إن كان ضروريا اشتراك كل الناس في العلم بالنتيجة، لأن اللازم بالضرورة عن الضروري ضروري إن كان أحدهما كسبيا أو كلاهما عاد الكلام في مُنتَجَةٍ. فلا بدّ من الانتهاء إلى الضروري لإستحالة التسلسل، وحينئذ يعودُ الإلزام.

5

[25] وجواب الأول أن الموجب [ع100/1أ] هو المجموع وأنها يجتمع في الذهن، لأننا نحكم بثبوت التالي للمقدم وثبوت المحمول² للموضوع وغيرها من النسب ويمتنع ذلك بدون تعقل الطرفين معًا. قوله ولأنّ المجموع المرتّب هو الفكر والفكر ينافي في العلم.

[26] قلنا: لا نسلم أنّ المجموع المرتّب هو الفكر، بل الفكر هو ترتيب ذلك المجموع للتوصل

إلى المطلوب. قوله فإنّ حصلّ حالة الاجتماع ما لم يكن، فموجبُه [ط35/ب] إما كلّ واحدٍ أو بعضها أو المجموع قلنا: عند الاجتماع تحضّل الهيئة الجمعية بالضرورة وهي مغايرة لكل واحد من الأجزاء وغير موجود حالة الإنفراد وموجبها أمرٌ خارجيٌّ وهو القوة العاقلة كما في سائر المركبات، لأنّ العلة الفاعلية لا تكون داخلية في المعلول.

[27] وجواب الثاني أن يقال إن عنيّت بـ 'الضروري' المعنى الأعم، فلا نسلم اشتراك الكلّ

فيه، لأنه حينئذ يكون المعنى من كون المقدمتين ضرورية أنه لو تُصوّرت طرفا هما ونسبة أحد هما إلى آخر، علم حصول تلك النسبة والمعنى من كون الزوم [ع100/1ب] ضروريا أنه لو تُصوّرت المقدمتان مع المطلوب ونسبة المطلوب إليها، عُرفَ لزومُهُ عَنْهُمَا. فكُلّما لم تحصل هذه التصورات، لم يلزم حُصولُ المطلوب. فلا

1 بلزوم: « في [م]

2 المحمول: # في [أ]

يلزم اشتراك الكلّ فيه. وإنْ عُنِيَ بـ 'المعنى الأخصّ'، فلا نسلم التسلسل لجواز أنْ ينتهيَ إلى ما يكون ضروريا بالمعنى الأعم. والله أعلم.¹

الفصل الثاني²

5

في أقسام القياس

[1] القياس [م/35ء] على قسمين:

[2] اقتراني : إنْ لم تكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا: كل ج ب. وكل ب آ.

فكل ج آ.

[3] واستثنائي: إنْ كان أحد هما مذكورا كقولنا³: إنْ كان آ ب فج د. لكن آ ب، فج د أو

10

ليس ج د، فليس آ ب.

[4] أمّا الأول، اقتراني، فقسمان:

[5] الأوّل في القياسات الحملية وهي المركبة من الحمليات الصرفة.

[6] والثاني في القياسات الشرطية وهي المركبة من الشرطيات المحضة أو منها ومن الحمليات.

15

1 والله أعلم:- في [ط، أ، ع2، م]

2 الفصل الثاني:- [م، أ]

3 كقولنا: # في [ع2]

القسم الأول

في القياسات الحملية

[1] وفيه مباحث:

[2] **فأ-** في المقدمات: قال الشيخ¹: كل قياس اقترائي حملي بسيط يتركب من مقدمتين

يشتركان [ع101/1] في حد يسمى 'الأوسط' لتوسط بين طرفي المطلوب [ع134/1] وينفرد أحد هما بحد 5
يسمى 'الأصغر' وهو موضوع² المطلوب وسميت لذلك بـ 'الصغرى' والثانية بحد يسمى 'الأكبر'
و'الأعظم' وهو محمول المطلوب ولذلك سميت بـ 'الكبرى' و'العظمى'. والقضية التي هي جزء القياس
فسمي 'مقدمة'. وما ينحل إليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة حداً للقياس. وهيئة نسبة
الأوسط إلى الطرفين 'شكلاً'. و. اقتران الصغرى بالكبرى 'قرينة' و'ضرباً'. والقول اللازم مطلوباً إن
سَبَقَ منه إلى القياس ونتيجة إن سَبَقَ من القياس إليه. والقرينة المنتجة لهذا القول قياساً. هذا ما ذكره 10
الشيخ.

[3] وفيه بحث: لأن تعريف القياس غير مُشعرٍ بتكرّر الوسط وإلاّ لكان حكم القياس الاستثنائي

أيضاً كذلك. ولَمَّا احتاجوا أيضاً في إخراج قياس المساواة وغيره إلى تكلف آخر وأيضاً ذلك ليس بشرطٍ
في الإنتاج. لأنك قد عرفت أن قياس³ المساواة ينتج بالذات آ مساو [ع101/1ب] لما يساوي ج بدون هذا
الشرط. وكذا الأقيسة التي من بابها وكذا مثل قولنا: الجسم فيه سواد. وكل سواد لون. فإنه يستلزم 15
بالذات الجسم فيه لون. [ع36/1] وكذلك قولنا: كل ج ب⁴. وكل آ لا ب. يلزمه لا شيء من ج آ

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 106-108؛ ابن سينا، كتاب النجاة، نقحه وقدم له: ماجد فخري، بيروت 1982، ص.

70؛ ابن سينا، كتاب الأوسط في المنطق، مخطوطة السليمانية: طرحان والد سلطان: 213، و. 33 ع-ب.

2 موضوع: # في [ع2]

3 قياس: # في [م]

4 ب- في [ط]

بالخلف. وحينئذ يكون التقييد مستدركا ومخرجا لبعض القياسات عن القياسية اللهم إلا أن يقال القياسُ
الاقتراضي الحملي وإن كان أعم من [ع2/32/2] أن يكون متكرر الوسط أو لم يكن لكن لما كان بهذا الشرط
كلي الإنتاج معلوم البرهان مضبوط القواعد والأحكام في الطرد والعكس بخلاف الباقي وكان معينا في
تحصيل المطالب عن الباقي. فاختراره وتركوا الباقي لصعوبة ضبطها. وهذا قريب من الحق.

[4] وإذا عرفت هذا، فنقول: الأوسط إن كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى، فهو 5

الشكل الأول.

[5] وإن كان بالعكس، فهو الشكل الرابع.

[6] وإن كان محمولا فيهما، فهو الشكل الثاني.

[7] وإن كان موضوعا فيهما، فهو الشكل الثالث.

[8] والأول يخالف الثاني [ع1/102/2] في الكبرى والثالث في الصغرى والرابع فيهما. والثاني يخالف 10

الثالث فيهما والرابع في الصغرى. والثالث يخالف الرابع في الكبرى.

[9] وكل شكل يرتد إلى الآخر بعكس ما مخالف فيه.

[10] والشكل [م/35/ب] الأول هو القياس الكامل الطبيعي لكونه بديهي الإنتاج. لأن الأوسط فيه

لما كان حاصلًا للأصغر، كان الحكم الذي في الكبرى بعينه وارداً على الأصغر فلا يحتاج [ب/134/أ] إلى

رؤية أخرى ولا اختصاصه بإنتاج¹ المطالب الأربعة. ويتلوه الثاني. لأن ما نتيجته وهو الكلي أشرف وإن كان 15

سلبا عن الجزئي الذي نتيجة الثالث وإن كان إيجابا لكونه أنفع في العلوم ولأنه يوافق الشكل الطبيعي في

أشرف المقدمتين وهو الصغرى ويتلوه الثالث دون الرابع لموافقته الأول في إحدى المقدمتين دون الرابع،

لأنه خالفه فيهما ولذلك بعد عن الطبع ولا بينة بإنتاجه إلا بتغيير كثير.

[11] والفاضل الفارابي¹ والشيخ الرئيس² أَلْقِيَاهُ من بين الأشكال لهذه العلة [ع102/ب] ولقلة

الاحتياج إليه والاستغناء بالأشكال الثلاثة عنه ويشترك الأشكال في أنه لا قياسَ عن جزئين ولا عن سالتين ولا عن سالبة صغرى وجزئية كبرى. وإنَّ النتيجة تتبع أحسن المقدمتين في الكم والكيف. وكل ذلك عُرف بالاستقراء.

5

[12] البحث الثاني: في شرائط إنتاج الأشكال الأربعة بحسب كمية المقدمات وكيفيتها.

[13] أما الشكل الأول، فَيُشْتَرَطُ لإنتاج إيجاب الصغرى وإلا لم يَنْدَرِج الأصغر تحت الأوسط

ولم يتعدَّ الحكم منه إليه فجاز ثبوت الأكبر تارةً للأصغر وأخرى سلبه كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر. وكل حجر جسم أو جماد. والصادق في الأول الإيجاب وفي الثاني السلب. فلم يَنْعَيْن أحدُهما فلا يكون القياس منتجا. لأنَّ المعنى بالإنتاج استلزام القياس لأحدهما.

10

[14] وكلية الكبرى وإلا لجاز أن يكون البعضُ المحكومُ عليه بالأكبر غير البعض المحكوم به على

الأصغر وجاز أن لا يكون فيحصل الاختلاف كقولنا: كل إنسان [ع103/ب] حيوان. وبعض الحيوان ناطق [ط36/ب] أو فرس. والحق في الأول الإيجاب وفي الثاني السلب. فإذا³ المنتج من الضروب الستة عشر الحاصلة من ضرب المصورات الأربع في نفسها أربعة وهي الحاصلة من ضرب الموجبتين صغرى في الكليتين كبرى.

15

[15] الأول من موجبتين كليتين. ينتج: موجبة كلية. كقولنا: كل ج ب. وكل ب آ. فكل ج آ.

1 انظر: الفارابي، كتاب القياس، ص. 21-31.

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 107-122؛ ابن سينا، كتاب النجاة، 82، ص. 70-73؛ ابن سينا، كتاب الأوسط في

النطق، طر حان والد سلطان: 213، و. 33-36.

3 فإذا: في [ط]

[16] والثاني من كليتين والكبرى سالبة. تنتج: سالبة كلية. كقولنا: كل ج ب. ولا شيء من ب

آ. فلا شيء من ج آ.

[17] والثالث من موجبتين والصغرى جزئية. تنتج: موجبة جزئية.

[18] الرابع من موجبة جزئية صغرى و سالبة كلية كبرى. تنتج: سالبة جزئية. ومثلها ظاهر.

[19] وهذه القياسات كاملة بيّنة بأنفسها. وقد يلزمُ الضروب المنتجة في جميع الأشكال لوازم

هي عكوس نتائجها ويظهر لزومها [ع32/2ب] عنها بعكس النتيجة لكنها ليست قياسات كاملة بالقياس إليها [ع135/أ].

[20] فإن قلت: موجبة الصغرى ليست بمفيدة في [ع103/1ب] الإنتاج لإنتاج القياس مع كون

الصغرى سالبة وعدم إنتاجه مع كونها موجبة. وكذا كلية الكبرى غير مفيدة تحصل الإنتاج مع جزئيتها وقد لا تحصل مع كليتها.

10

[21] أمّا الأوّل، فإذا كان الأوسط مساويا للأكبر كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس. وكل

فرس صهال. فإنه يلزمه: لا شيء من الإنسان بصهال.

[22] وأمّا الثاني، فكقولنا: بعض الجنس حيوان. ولا شيء من الحيوان بمقول على مختلفي الحقائق

مع كذب قولنا: بعض الجنس ليس بمقول على مختلفي الحقائق¹.

[23] وأمّا الثالث، فإذا كان الأوسط مساويا للأصغر كقولنا: كل إنسان ناطق [ع36/أ]. وبعض

15

الناطق كاتب. فإنه ينتج: بعض الإنسان كاتب.

[24] وأمّا الرابع، فكما مرّ في الثاني.

1 مع كذب قولنا: بعض الجنس ليس بمقول على مختلفي الحقائق: # في [ع 1]

[25] والجواب عن الأول والثالث أنه وإن كان حقا لكن القياس مع هذا الشرط أقلّي الوقوع

بالنسبة إلى ما ذكرنا ومع ذلك معرفة هذا الشرط أصعب من معرفة¹ موجبة الصغرى أو كلية الكبرى.

فرعاية ما ذكرنا أولى. وعن الثاني والرابع أنه قد مرّ في العكس و في تحقيق المحصورات تمام الكلام فيه.

[26] وأورد الشيخ² شكّا وهو أن قولنا: لا شيء من ج ب. وبعض ب آ. عدم فيه [ع/104/1ء]

الشرطان مع إنتاجه: بعض آ ليس ج بالخلف.

5

[27] وجوابه: إنك قد عرفت أن الشكل إنما يتعين بتعيين الصغرى والكبرى وهما إنما يتعيّنان

بتعيين الأصغر والأكبر. فعلم أن القياس له نسبة مخصوصة إلى النتيجة. فإن قيس هذا القول إلى هذه

النتيجة، يكون شكلا رابعا منتجا. وإن قيس إلى عكس هذه النتيجة، كان شكلا أول غير منتج هذا حكم

المحصورات.

[28] وأمّا المهملات، فحكمها حكم الجزئيات والمخصوصات حكمها حكم الكليات. ولهذا

10

ينعقد القياس عن مخصوصتين ومخصوصة وجزئية ويصلح أن يكون كبرى الشكل الأول والثاني.

[29] أمّا الشكل الثاني، فيشترط لإنتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف لجواز اشتراك المتوافقين

والمتباينين [ط/37/ء] في إيجاب شيء وسلبه. فيحصل الاختلاف الموجب للعقم وكلية الكبرى للاختلاف.

كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر. وبعض الجسم حجر أو بعض الجماد حجر. والصادق في الأول

الإيجاب وفي الثاني السلب. وإن جعلنا الأوسط [ع/104/1ب] معدولا، يصير الصغرى موجبة والكبرى سالبة.

15

فإذن⁴ المنتج أربعة أضرب الموجبتان مع السالبة الكلية في الكبرى والسالتان مع الموجبة الكلية في الكبرى.

1 معرفة: # في [أ]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 108-111.

3 إنما: # في [أ]

4 فإذا: في [ط]

[30] الأول من كليتين والكبرى سالبة. تنتج: سالبة كلية. كقولنا: كل ج ب. ولا [135/ب] شيء

من آ ب. فلا شيء من ج آ. بيانه بعكس الكبرى والخلف. وهو أن تجعل نقيض النتيجة لإيجابها صغرى وكبرى القياس لكليتها كبرى حتى ينتج من الأول نقيض الصغرى. وفي الشكل الثالث تجعل نقيض النتيجة كبرى لكليتها وصغرى القياس صغرى لإيجابها حتى ينتج نقيض الكبرى. وفي الشكل الرابع يسلك في المنتج للسلب مسلك الثاني وفي المنتج للإيجاب مسلك الثالث مع عكس النتيجة لمخالفة مقدمتيه للقياس 5 الكامل.

[31] الثاني من كليتين والصغرى سالبة. تنتج سالبة كلية. بيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة وبالخلف.

[32] الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى. تنتج: سالبة جزئية بعكس الكبرى

والخلف والافتراض كما يجي. 10

[33] الرابع من سالبة جزئية [ع105/4] صغرى وموجبة كلية كبرى [ع33/2]. تنتج: سالبة جزئية.

ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى وجعله كبرى لكونه جزئيا ولا بعكس الكبرى لصيرورة القياس عن جزئيتين، بل بالخلف والافتراض وهو أن يسمى البعض الذي هو ليس ب د [م36/ب]، فيحصل كليتان كل د ج. ولا شيء من د ب. فيضم الثانية إلى الكبرى لينتج لا شيء من د آ من الضرب الثاني من هذا الشكل ثم نعكس المقدمة الأولى. فنقول: بعض ج د. ولا شيء من د آ. فبعض ج ليس آ. وهو المطلوب. 15

[34] والافتراض أبدا يكون من قياسين أحدهما من ذلك الشكل بعينه لكن من ضرب أجلى. والثاني من الأول. وفي هذا الافتراض نظراً لجواز أن لا يصدق المقدمة الأولى لكذب موضوع السالبة إلا أن يكون السالبة مركبة. ويمكن أن بين هذا الضرب بالبرهان اللمي كما سيجي إن شاء الله تعالى¹.

1 إن شاء الله تعالى: - في [ط، أ، ع، م]

[35] وذكر الشيخ¹ أن قومًا قالوا إنه لا حاجة إلى هذه البيانات لأن الوسط لمَّا ثبت لأحد

الطرفين وسلبَ عن الطرف الآخر يلزمُ حصول المباينة بين الطرفين [ع/105/1ب]. فإنَّ آ لمَّا كان مبينا

لسب وج غير مبين له لم يكن ج آ. وزيفه بأنه لو جعلوا حجةً على الإنتاج لم يرد الحجة على الدعوي.

لأنَّ ذلك بعينه إعادة الدعوي. ولو جعلوا ذلك بينا بنفسه لم يفرقوا بين البين بنفسه وبين القريب منه.

فإنَّ الذهن يلتفت ضرورةً عند الإنتاج إلى أن يقول أن ج لما كان ب الذي هو مبين لآ لم يكن آ. 5

فقد ردّه إلى البين بنفسه لكنه لما ارتدَّ إليه بفكر لطيف ورؤية قليلة [ط/37ب]، اعتقدوا كونه بينا بنفسه.

[36] والحق أنه قريب من البين ويكفي فيه أدنى تنبيه.

[37] والإمام² يستعمل هذا البيان في سائر الأشكال [ع/136/1] ويسميه 'اللمية'.

[38] أمَّا الشكل الثالث، فيشترط لإنتاجه إيجاب صغراه وإلاَّ لجاز أن يكون الأكبر تارةً ثابتا

للأصغر بأن يكون الأوسط والأصغر مندرجين تحت الأكبر وتارةً مسلوبا عنه بأن يكون الأكبر مساويا 10

للأوسط³ كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس. وكل إنسان حيوان أو كل إنسان ناطق.

[39] وكلية إحدى مقدّمتيه وإلاَّ لحصل الاختلاف كقولنا: بعض الحيوان إنسان. وبعض

الحيوان [ع/106/1ب] فرس أو ليس بفرس أو بعض الحيوان ناطق وليس بناطق. والحق في الأوّل السلبُ وفي

الثاني الإيجاب. فإذا⁴ المنتج ستةً أضرب الموجبة الكلية صغرى مع الأربع كبرى، والموجبة الجزئية مع

الكليتين في الكبرى. 15

[40] الأوّل من موجبتين كليتين. تنتج: موجبةً جزئيةً. كقولنا: كل ب ج. وكل ب آ. فبعض ج

آ.

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 115.

2 انظر: فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تحقيق: إسماعيل خان أوغلو، ص. 144-145؛ لاله لي: 2554، و. 42-42 ب.

3 مبينا للأصغر: في [ع2، أ]؛ مساويا للأصغر: في [ط]

4 فإذا: في [ط]

[41] الثاني من كليتين والكبرى سالبة. تنتج: سالبة جزئية.

[42] بيانها بعكس الصغرى والخلف. ولا ينتجان الكلي لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر

كقولنا: كل إنسان حيوان. وكل إنسان ناطق. أو لا شيء من الإنسان بفرس. وإذا لم تنتجا كلياً لم ينتجه الباقي لكونهما أخص من الباقي.

5 [43] الثالث من موجبتين والصغرى جزئية. تنتج: موجبة جزئية¹ بما مرّ وبالفروض.

[44] الرابع من موجبتين والكبرى جزئية. تنتج: موجبة جزئية بما مرّ وبالعكس الكبرى وجعلها

صغرى ثم عكس النتيجة.

[45] الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى. تنتج: سالبة جزئية بما مرّ.

[46] السادس من موجبة كلية صغرى [ع1/106/ب] وسالبة جزئية كبرى. تنتج: سالبة جزئية. ولا

10 يمكن برهائه بعكس الكبرى لأنه يصير الصغرى في الأوّل سالبة. ولا ينعكس الصغرى لصيرورة القياس عن جزئيتين، بل يمكن بيانه بالخلف والفروض. ويمكن الطعن في إنتاج هذا الضرب لجواز أن يكون موضوع الكبرى لكونها سالبة مخالفاً لموضوع الصغرى.

[47] قال الشيخ²: هذان الشكلان وإن كانا [ع2/33/ب/م/37/ع] راجعين إلى الأول، لكن لهما خاصية

وهي أن بعض القضايا كان الحمل الطبيعي فيها والسابق إلى الذهن أن يكون أحد طرفها محمولاً والآخر

15 موضوعاً حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير سابق إلى الذهن كما إذا كان المحمول عاماً أو صفة

والموضوع ذاتاً كقولنا: الإنسان حيوان أو كاتب. وقولنا: لا شيء من النار بارد وثقيل. فلو ترك على

طبعها وسبقها إلى الذهن، كان انتظامها إلى أحد هذين الشكلين [ع1/136/ب]. ولو ردّ إلى الأول، لصار الحمل

1 جزئية: - في [ع1، ط]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 119-120.

في المقدمة غير طبيعي. فإذا¹ اشتمل ذكرهما على فائدة وأيضا بعض الضروب منهما لا يرتدّ إلى الشكل² [ع/107/1] الأول وهو الضرب³ الرابع من الشكل⁴ الثاني والضرب⁵ السادس من الشكل الثالث وبعض ضروبهما. وإن ارتد إلى الأوّل لكن يكون نتيجة الأول عكس نتيجته فحينئذ قد كملت فائدة هذين الشكلين ومن ذلك [ط/38/ع] تعرف إن حذف الشكل الرابع لا وجه له إلاّ بعده عن الطبع لحصول هذه الفوائد فيه أيضا.

5

[48] وأما الشكل الرابع، فيُشترطُ لإنتاجه أن لا يجتمع فيه خِستان أعنى السلب والجزئي في مقدّمة أو في مقدّمتين إلا إذا كانت الصغرى موجبةً جزئيةً، فإنه يجب أن يكون الكبرى سالبةً كليةً وذلك لأنه لو اجتمعنا، يلزمُ الاختلاف كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس. ولا شيء الحمار بإنسان أو لا شيء من الصّهال بإنسان. ومتى لم ينتج هذا الضرب⁶، لم ينتج ثلاثة أضرب أخرى لكونه أخص منها وهي ما يكون من سالتين جزئيتين ومن سالبة جزئية وسالبة كلية صغرى وكبرى. وكذا لو بُدلت الكبرى بقولنا: بعض الناطق إنسان أو بعض الحيوان إنسان، ومتى لم تنتج السالبة الكلية [ع/107/1ب] مع الموجبة الجزئية، لم تنتج السالبة الجزئية مع الموجبة الجزئية. وكذا من موجبتين جزئيتين كقولنا: بعض الحيوان إنسان. وبعض الجسم حيوان⁷ أو بعض الفرس حيوان. وكذا من سالبة جزئية صغرى و موجبة كلية كبرى وقولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان. وكل ناطق حيوان أو كل فرس حيوان. وحينئذ لا تنتج من سالبة جزئية وموجبة جزئية. وكذا من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى كقولنا: كل إنسان ناطق. وبعض الحيوان ليس

10

15

1 فإذا: في [ط]

2 الشكل:- في [م، أ، ط، ع 2]

3 الضرب:- في [م، أ، ط، ع 2]

4 الشكل:- في [م، أ، ط، ع 2]

5 والضرب:- في [م، أ، ط، ع 2]

6 ومتى لم ينتج هذا الضرب من هذا الشكل: في [ع 1]

7 وبعض الجسم مركب حيوان: في [م]

يانسان أو بعض الحجر ليس يانسان. فهذه عشرةٌ أُضربَ. وأيضا إذا لم يكن الكبرى سالبة كلية حيث تكون الصغرى موجبة، يلزم الاختلاف كقولنا: بعض الحيوان إنسان. وكل فرس حيوان أو كل ناطق حيوان. فإذا¹ المنتج خمسة أُضربَ: الموجبة الكلية مع الثالثة والموجبة الجزئية مع السالبة الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية².

[49] الأول من موجبتين كليتين. تنتج: موجبة جزئية نحو³: كل ب ج. وكل آ ب. فبعض ج آ. 5
ولا ينتج كليا لجواز كون الأصغر أعم [ع/108/1] من الأكبر كقولنا: كل إنسان حيوان. وكل ناطق إنسان.

[50] الثاني⁴ من موجبتين والكبرى جزئية. تنتج: موجبة جزئية.

[51] الثالث من كليتين والصغرى سالبة. تنتج: سالبة كلية.

[52] الرابع من كليتين والكبرى سالبة. تنتج: سالبة جزئية لا كلية لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر. فيمتنع سلبُ الأخص عن كل أفراد الأعم كقولنا: كل إنسان حيوان. ولا شيء من الفرس يانسان [م/37/ب].

[53] الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى. تنتج: سالبة [ع/137/ق] جزئية.

[54] بيان الكل إما بتبديل المقدمتين أو عكسهما أو عكس أحدهما أو بالخلف أو

الافتراض [ع/34/2]. 15

[55] ويجب أن نَعْلَمَ أَنَّ السالبة الجزئية إنما لا تنتج مع الموجبة الكلية حيث لم ينعكس. فإن

انعكست كما في الخاصتين أنتجت إذ بعكسها يتردد إلى الشكل الثاني إن كانت صغرى وإلى الثالث إن

1 فإذا: في [ط]

2 مع الثالثة والموجبة الجزئية مع السالبة الكلية والسالبة الكلية مع الموجبة الكلية: - في [ع 2]

3 نحو: - في [م، ع 2، أ، ط]

4 الثاني: - في [ع 2]

كانت كبرى وأيضاً الصغرى إن كانت سالبةً كليةً وهي إحدى الخاصتين أنتجت مع الكبرى الموجبة الجزئية بتبديل المقدمتين ثم [ع108/1ب] عكس النتيجة.

تنبيه

[56] قد زاد بعضهم¹ في الأول [ط/38ب] أربعة أضرب أخرى.

5 وهي قولنا: لا شيء من ج ب. وكل ما ليس ب آ. فكل ج آ.

ولا شيء من ج ب. ولا شيء مما ليس ب آ. فلا شيء من ج آ.

[57] والثالث والرابع من الصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى المذكورتين.

[58] وزاد في الأشكال الباقية أضرب أخرى على هذا النهج وقد مرّ أنّ كلامنا فيما تكرر

الوسط. وليس أمثال ذلك من هذا القبيل. فليتجاوز عنها وأيضاً قد ينتج القياس في الأول والثالث

10 والرابع في الضروب التي اشترط فيها كون الصغرى موجبة إذا كانت الصغرى سالبة مركبة. وذلك

بواسطة الموجبة التي تضمنها. وكذا ينتج القياس في الشكل الثاني إذا كانت المقدمتان متفقتين في الكيف

واحد بهما مركبة، لكن لا يكون أمثال هذه قياساً بالنسبة إلى تلك النتائج لأنها مالزمت من المجموع، بل

هي مستلزمات لقياساتها.

[59] البحث الثالث : في شرائط الإنتاج بحسب جهة المقدمات وبيان جهة [ع109/1أ] النتيجة في

15 المختلطات

[60] أمّا الشكل الأول، فيُشترط لإنتاجه¹ فعلى الصغرى وإلاّ لجاز أن لا يكون الأوسط ثابتاً

للأصغر بالفعل. فلا يندرج الأصغر تحت الأوسط. فلم يتعدّ الحكم من الأوسط إلى الأصغر. فجاز ثبوت

الأكبر للأصغر تارةً وسلّبه عنه أخرى. فيلزم الاختلاف. وهذا الاحتمال قائم في الاعتبارات الثلاث.

[61] وأما في الخارجيات، فقد يوجد النقص لوجود صفةٍ حصلت لأحد المتباينين بالفعل وللآخر

بالإمكان، فيُحْمَلُ ذلك النوع على ما له تلك الصفة بالفعل بالضرورة الذاتية. ويُشْتَرَطُ الوصف لا دائما

إن فارتفت فتتألف الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية تارةً ومع المشروط الخاصة أخرى قياساً مع

عدم الإنتاج لأنه قد يوجد في الخارج أشخاص ما عملوا من الحرف في مدة عمرهم إلا حرفاً واحدةً مع

إمكان كون الحرف الأخرى حرفة لهم وكذلك في الصفات كركوب [ب/137/ق] زيد مثلاً. إذا ثبت 5

للفرس بالفعل فقط [ع/109/ب] فيصدق: كل حمارٍ مركوبٍ زيدٍ بالإمكان الخاص. وكل مركوب زيدٍ فرس

بالضرورة. ولا شيء من مركوبٍ زيدٍ بناهق بالضرورة مع امتناع الإيجاب في الأول والسلب في الثاني.

وإذا بُدِّلَت الكبرى بقولنا: وكل مركوبٍ زيدٍ هو فرسٌ مركوبٍ زيدٍ بالضرورة مادام مركوبٌ زيدٌ² لا

دائماً. ولا شيء من مركوبٍ زيدٍ هو فرسٌ مركوبٍ زيدٍ بالضرورة³ مادام مركوبٌ زيدٍ لا دائماً، يصير

الكبرى مشروطةً مع امتناع الإيجاب في الأول والسلب في الثاني [م/38/ع]. وصِدَقَ الموجبة الكبرى مع 10

امتناع السلب في المثالين والسالبة الكبرى مع امتناع الإيجاب ظاهرٌ. فقد حصل الاختلاف الموجب للعقم.

وإذا لم ينتج هذان الاختلاطان، لا تَنْتُجُ من الاختلاطات. لأن هذين الاختلاطين في هذين الضربين أخص

الاختلاطات المنعقدة الممكنة الصغرى. فعقمهما يوجب⁴ عقم الكل [ط/39/ع].

[62] وزعم الشيخ أن الصغرى الممكنة تنتج مع الضرورية ضروريةً ومع اللاضروريات ممكنةً

خاصةً ومع المحتمل للضرورة واللاضرورة، وهو البسائطُ غيرُ [ع/110/ب] الضرورية ممكنةً عامةً. و تابعةً 15

الإمام وقومٌ من المتأخرين واستدل على الأول بوجوه:

1 لإنتاج: في [أ]

2 ما دام مركوب زيد هو لا فرس مركوب زيد بالضرورة: في [ع 2]

3 لا دائماً، ولا شيء من مركوب زيد هو فرسٌ مركوب زيد بالضرورة:— في [ع 2]

4 يوجب: # في [م]

[63] فأ- لو صدق نقيض النتيجة وهو الممكنة العامة فيفرضه بالفعل ويجعله صغرى لينتج مع

الكبرى الضرورية في الشكل الثاني مناقضه للصغرى ولا يلزم المحال من فرضنا الممكنة فعليته. لأنّ الممكن [ع2/34/ب] لا يلزم من فرض وقوعه المحال ولا من الكبرى الصادقة في نفس الأمر. فيكون لزومه من نقيض النتيجة فيكون محالاً.

[64] ث- نضمّ نقيض النتيجة بعد فرضه بالفعل إلى الصغرى لينتج نقيض الكبرى من الثالث، 5

ويلزم المحال المذكور.

[65] ح- يفرض الصغرى فعلية، وحينئذ يلزم ما يناقض نقيض النتيجة ويلزم اجتماع النقيض

ولم يلزم من فرض الصغرى فعلية لكونها ممكنة ولا من الكبرى الصادقة. فيكون من المشكوك فيه، وهو نقيض النتيجة.

[66] د- لو فرضت الصغرى فعلية، يلزم النتيجة ضرورية قطعاً لاندراج الأصغر حينئذ تحت 10

الأوسط. فيجب أن يكون [ع1/110/ب] في نفس الأمر أيضاً كذلك، لأنها لو كانت لا ضرورية، كان التقدير الممكن وهو كون الصغرى فعليته مستلزماً لانقلاب اللازم ضرورياً وهو [ع1/138/ب] محال.

[67] وأجابوا عن الثلاثة:

[68] الأول بأنّ الممكنات قد يلزم من اجتماعها محال كما أنّ طرفي الممكن مع إمكانهما يلزم من

اجتماعهما محال. فحينئذ لا يلزم امتناع نقيض النتيجة. 15

[69] وهذا الجواب ضعيف، لأنّ المجموع إذا كان مستلزماً للمحال يكون محالاً. وحينئذ يلزم

بالضرورة أن يكون بعض أجزائه محالاً إما في نفس الأمر أو على تقدير ثبوت البعض الآخر والكبرى صادقة في الأول، فيلزم امتناع الوقوع بالفعل. وحينئذ يلزم امتناع الممكنة التي هي نقيض النتيجة. لأنّ

إمكان المحال محال. وكذلك نقول في الثاني والثالث، بل جوابُ الشيخ أن يقول لا نسلم أن الصغرى الفعلية مع الكبرى الضرورية، بل من الضرورتين تنتج في الثاني ضرورةً وسيجيى البحث عنه.

[70] وعن الثاني لا نسلم أن الصغرى الممكنة تنتج في الثالث و سيجيى أيضا.

[71] وعن الثالث لا نسلم أن الصغرى لو فرضت فعلية، [ع/111/1] لبقيت الكبرى صادقة حتى

ينتج، بل يجوز أن يكذب لازدياد¹ الأفراد حينئذ كما في المثال المذكور. فإننا إذا فرضنا الحمار مركوب 5 زيد، لا يبقى الكبرى صادقة. لأنه حينئذ لا يصدق: كل مركوب زيد فرس. وإذا لم ينتج، لا يلزم اجتماع النقيض.

[72] وجواب الرابع بمثل ذلك.

[73] واحتج على أن النتيجة في القسم الثاني ممكنة خاصة بالوجوه المذكورة [م/38/ب] بعينها إلا أن

قياس الخلف يختلف فيه، لأنه يوجد فيه الصغرى الممكنة مع الكبرى الممكنة الخاصة لكونها أعم 10 اللاضروريات. و يكون نقيض النتيجة احدي الضرورتين المخالفة والموافقة. فيضم كل واحدة² منهما إلى ما يخالفها في الكيف من جزئي الكبرى لينتج في الثاني نقيض الصغرى و إلى الصغرى لينتج [ط/39/ب] من الثالث نقيض الكبرى. وكذا بين القسم الثالث بتلك الوجوه وبوجه آخر وهو أن الكبرى إذا كانت محتملة للضرورة واللاضرورة فإما أن يصدق ضرورةً أو لا ضرورةً. فلو صدقت ضرورةً، كانت النتيجة ضرورةً وإلا فممكنة خاصة. وعلى التقديرين يكون³ [ع/111/1] الإمكان العام لازماً. هذا ما ذكره. 15

[74] وأما الضابط في جهة نتيجة هذا الشكل، فهو أن النتيجة تتبع الكبرى إن كانت الكبرى

غير الوصفيات أعنى المشروطتين والعرفيتين. وإن كانت احدي الأربعة، تتبع الصغرى في غير قيد الضرورة

1 لأزيد: في [ط، ع، 2، أ]

2 واحد: في [ع 2]

3 يكون: في [ع 1]

آية ضرورة كانت إن لم يكن في الكبرى ضرورة وإن كانت تتبعها فيها أيضا وفي غير قيد الوجود إن لم يكن في الكبرى قيد الوجود. أما إذا كان تتبعها فيه أيضا وإن لم يكن في الصغرى [ب/138] قيد الوجود، نضمه إليها. فيكون الحاصل جهة النتيجة.

[75] أما الأول، فلأن الأكبر إذا كان محمولا على جملة أفراد الأوسط بجهة معينة، وكان الأصغر

5 من جملتها. فكان الأكبر محمولا على الأصغر تلك الجهة.

[76] وخالف الكشي هذه القاعدة في الصغرى الضرورية مع الكبرى السالبة الدائمة. فزعم

كون النتيجة ضرورية بعكس الكبرى لينتج من الثاني المطلوب. ويضم نقيض النتيجة مع الكبرى لينتج الثاني نقيض الصغرى [ع/112/1].

[77] وجوابه: منع¹ إنتاج الضرورية مع الدائمة في الثاني ضرورة والممكنة مع الدائمة [ع/35/2]

10 في الثاني ممكنة.

[78] وأما الثاني، فلأن وصف الأوسط إذا كان مستديما للأكبر، كان ثبوت الأكبر للأصغر

بحسب ثبوت الأوسط للأصغر. وإن كان مستديما له بالضرورة فإن كان الأوسط ضروريا للأصغر، كان الأكبر أيضا ضروريا له بحسب ضرورة الأوسط للأصغر ذاتيه كانت أو وصفيته أو وقتيته. وإنما لا تتعدى الضرورة من الصغرى وحدها، لأن الدائم للضرورة لا يجب أن يكون ضروريا كقولنا: كل متحيز جسم

15 بالضرورة. وكل جسم مؤلف من الهبولى والصورة مادام جسما. والكبرى عرفية لجواز أن لا يكون الجسم

مؤلفا منهما، وإن كان مؤلفا منهما دائما على مذهبهم، وإنما لا يتعدى قيد الوجود أعنى اللادوام

واللاضرورة من الصغرى وحدها إلى النتيجة. لأن الأكبر وإن كان دائما بدوام الأوسط لكن ذلك لا

ينافي ثبوته للأصغر دائما كقولنا: كل إنسان ضاحك لا دائما. وكل ضاحك حيوان مادام [ع/112/1]

ضاحكا مع دوام الحيوانية للإنسان. وتعديّ الوجود¹ من الكبرى إليها بين لانتظام الصغرى واللا دوام² الذي في الكبرى قياسا مُنتجًا للوجود³. ولا تعدّي الضرورة من الكبرى وحدها لجواز أن تكون ضرورة الأكبر مقيدةً بالأوسط، فلم يثبت عند انتفاء الأوسط. كقولنا: كل إنسان ضاحك. وكل ضاحك متحرك بالضرورة مادام ضاحكا. ولا يلزم: كل إنسان متحرك بالضرورة بشيء من الضرورات [م/39/ع].

[79] وزعم الكشي أن الضرورية مع الكبرى السالبة العرفية العامة تنتج ضرورةً بالعكس 5 والخلف. وقد عرفت جوابه.

[80] فإن قيل: الكبرى المشروطة مع الصغرى الدائمة تنتج ضرورةً [ط/40/ع]، لأن ضرورة الأكبر لما كانت دائمة بدوام وصف الأوسط الدائم لذات الأصغر، لزم دوام ضرورة الأكبر لذات الأصغر. وكذا إذا كانت الصغرى مطلقةً عامةً أو إحدى [ع/139/ع] الوجوديتين، يلزم ضرورة الأكبر في بعض أوقات الأصغر.

10

[81] قلنا: هذه الضرورة للأصغر بشرط وصف الأوسط لا مطلقا ولا بحسب [ع/113/ع] وصفه. والمعتبر أحدهما ولا يلزم أيضا ضرورةً وقتيةً لما مرّ. أن الضروري بشرط الوصف الجائز الانفكاك لا يجب أن يكون ضروريا. نعم لو كانت الصغرى مطلقةً عامةً أو إحدى الوجوديتين، يلزم النتيجة مطلقةً وقتيةً أي وقتيةً عريّةً عن الضرورة.

[82] فإن قلت: الضرورية مع الوقتية لا تنتج. ومتى لم ينتج هذا الاختلاط، لم تنتج الضرورية مع 15 السبع التي أخصها الوقتية، إذ يصدق: كل كتابة عرض من الأعراض الإنسانية. ولا شيء من الأعراض

1 اللادوام: في [م]

2 والوجود: في [ع2، ط]

3 للادوام: في [م]

الإنسية فيه حركة الأصابع في وقت معين وهو وقت كونه ساكن الأصابع مع كذب قولنا: لا شيء من الكتابة فيها حركة الأصابع في وقت معين. لَصَدَقَ قولنا: كل كتابة فيها حركة الأصابع بالضرورة.

[83] قلت: لا نسلم أن النتيجة كاذبة، لأن وقت عدم الكتابة يصدق سلب جميع لوازمها عنها،

بل سلب نفسها عنها كما عرفت. وصدق الموجبة الكلية لا يوجب كذبها كما عرفت. وإذا عرفت ذلك

فمن تمام [ع1/113/ب] البرهان بيان عدم لزوم الزائد على ما ذكرنا من جهة النتيجة وطريقه الإتيان بالنقض 5

في المواد أو البيان الذي ذكرناه في العكس المستوي وإثما تركناها لكثرتها وظهورها عند المحصل.

[84] وأما الشكل الثاني [ع2/35/ب]، فشرط إنتاجه بحسب الجهة أمران: كل واحدٍ منهما أحد

الأمرين: الأول صدق الدوام على الصغرى أو كون الكبرى مما تنعكس سالبة. والثاني استعمال الممكنة

مع الضرورية الذاتية أو مع الكبرى المشروطة.

[85] أما الأول، فلأنه لولاه، لبقى إختلاط إحدى عشرة صغرى مع السبعة كبرى. وأخص 10

الصغريات المشروطة الخاصة والوقتيّة وأخص الكبريات الوقتيّة. وهما لا تنتجان معها لجواز أن يكون لشيء

خاصة مفارقةً مباينةً لصفةٍ أخرى لذلك الشيء. فيصح سلب تلك الصفة عن تلك الخاصة بالشرط

والوقت وحملها على ذلك الشيء بالتوقيت تارةً وعلى ما يبين ذلك الشيء أخرى مع امتناع السلب في

الأول والإيجاب في الثاني كقولنا: لا شيء من المنخسف بمضيء بالشرط أو الوقت [ع1/114/ب]. وكل قمر

مُضيئٌ بالتوقيت أو كل شمسٍ مُضيئٌ بالتوقيت مع امتناع السلب في الأول والإيجاب في الثاني [ع1/139/ب]. ولو 15

جُعِلَ الأسط معدولاً، صارت الصغرى موجبة والكبرى سالبة. نعم لو اتحد الوقت في الوقتين، أُنْتَجَ دائمة

بالخلف لكنه شرطٌ زائدٌ على الوقتيّة.

[86] وأما الثاني، فلأنه لولاه، بقي إختلاط الصغرى الممكنة مع العشرة [م/39/ب] غير الضرورية

والمشروطتين والكبرى الممكنة مع إثنتى عشرة وهي غير الضرورية وشيء منها غير منتج [ط/40/ب].

[87] أما الصغرى الممكنة مع السبعة التي أخصّها الوقتية، فقد مرّ عدم إنتاجها في الشرط الأول،

فبقيت الممكنة مع الدائمة والعرفيتين.

[88] وأما الكبرى الممكنة، فقد مرّ عدم إنتاجها مع إحدى عشرة في الشرط الأول. فبقي واحدٌ 5

وهو الصغرى الدائمة مع الكبرى الممكنة. وأخصُّ هذه الإختلاطات هو الممكنة مع الدائمة. لأنّ الدائمة

أخصُّ من العرفية العامة والعرفية الخاصة أيضاً، إذ لا مدخلَ لقيّد اللادوام في هذا الشكل

لصيورة [ع/114/ب] القياس عن متفقتين والدائمة لا تنتجُ مع الممكنة صغرى وكبرى لجواز كون

المسلوب دائماً ممكناً وكون المسلوب بالإمكان دائماً مع امتناع سلب الشيء عن نفسه. وعقم الأخص

يوجب عقم الأعم¹.

10

[89] والضابط في جهة نتيجة² هذا الشكل أنه لو صدّق الدوام على كبراه، تكون النتيجة دائمةً

وإلاّ يتبع الصغرى في غير قيد الوجود سواء كان في الكبرى أو لم يكن وغير قيد الضرورة إن لم يكن في

الكبرى ضرورةً وصفيةً. والبيان بالخلف والعكس والافتراض كما عرف في المطلقات. وإنّما لم ينتج هذا

الشكل الضرورية من الضروريتين لجواز حصول صفةٍ بالفعل لنوع وعدم حصولها لنوعٍ آخر مع إمكانه

له. فيسلب النوع الأول من الثاني بالضرورة وتحمل على ماله تلك الصفة بالفعل مع امتناع سلب تلك 15

الصفة عن النوع الثاني بالضرورة. كقولنا: لا شيء من الحمار بفرس بالضرورة في المثال المذكور. وكل

مركوب زيد فرس بالضرورة مع كذب: لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة. [ع/115/ب] لصدق:

1 ابدأ: + في [1 ع]

2 النتيجة: في [1 ع]

بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان. ولو جُعِلَ الأوسط معدولاً، صارت الصغرى موجبةً والكبرى سالبةً. ويُعلم من ذلك عدم إنتاج هذا الإختلاط ضرورةً وصفيةً ووقتيّةً.

[90] احتجوا بأن إحدَي المقدمتين إن كانت ضروريةً كانت النتيجةً ضروريةً. لأنّ

الأخرى [ع/36/2] لا يخلو من أن تكونَ ضروريةً أو لا ضروريةً أو محتملةً لهما. فإن كان الأوّل، يلزم أن

يكونَ الأوسطُ ضروري [ع/140/7] الثبوت لأحد الطرفين وضروري السلب عن الطرف الآخر. فيلزم المنافاة 5

الذاتية بين الطرفين. فيلزم النتيجةً ضروريةً وإن كان الثاني، ينتج أيضاً ضروريةً. لأنه حينئذ تكون ضرورة

الأوسط ضروريةً لطرف الضرورية وضروري السلب عن الطرف¹ اللاضرورية، فيرجع إلى القسم المركب

من الضروريتين وينتج المطلوب. وإن كان الثالث فلا يخلو من أن يصدقَ ضروريةً أولاً ضروريةً وعلى

التقديرين يلزم النتيجة ضروريةً.

[91] والأوّل باطل، لأنّ المنافاة إنّما حصلت بين ذات الأصغر وذات الأكبر². [ع/115/1ب] 10

والمطلوبة هي بين ذات الأصغر و وصف [ع/40/م] الأكبر. والأوّل لا يستلزم الثانية لجواز أن يكون بين

الذاتين منافاة وبين ذات الأصغر ووصف الأكبر إمكان كما مرّ من النقض. نعم يلزم من ذلك كون

النتيجة دائمةً. لأنه حينئذ لا يثبت وصف الأكبر لذات الأصغر بالفعل وإلاّ لَمَّا بقيت الكبرى كليةً،

وحينئذ تنتج سالبةً دائمةً. وكذا³ الثاني باطلٌ بعين ما ذكرنا. أما إذا كانت الصغرى ضروريةً والكبرى

مشروطةً بحيث يكون للوصف مدخلاً، فيلزم النتيجة ضروريةً. لأنّ المنافاة حينئذ تقع بين ذات الأصغر و 15

وصف الأكبر [ع/41/ط]. وإن لم يكن للوصف مدخلاً، لا تنتج الصغرى الضرورية مع المشروطة ضروريةً

ذاتيةً ولا وصفيةً ولا وقتيةً لصدق قولنا: بالضرورة لا شيء من الحمار بفرس مركوب زيد. وكل

1 الآخر فيلزم المنافاة الذاتية بين الطرفين فيلزم النتيجة ضرورية وإن كان الثاني ينتج أيضاً ضرورية لأنه حينئذ تكون ضرورة الأوسط

ضرورية لطرف الضرورية وضروري السلب عن الطرف:- في [ط]

2 بين وذات الأكبر ذات الأصغر:-> في [ع 1]

3 وكذلك: في [ع 1]؛ وكذا: ± في [ع 1]

مركوب زيد هو فرس مركوب زيد مادام مركوب زيد مع كذب: لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة ذاتية و وصفية و وقتية. ولو جُعِلَ الأوسط معدولا، صارت الصغرى موجبة والكبرى سالبة. وجُعِلَت الكبرى وقتية [ع116/1] علم عدم إنتاج الصغرى الضرورية مع الكبرى الوقتية ضرورة ذاتية أو وصفية أو وقتية. وأمّا عدم إنتاج الصغرى المشروطة كيف كانت مع الضرورة الذاتية ضرورة ذاتية أو وصفية أو وقتية فلصدق قولنا: كل زنجي كاتب زنجي متحرك الأصابع مادام زنجيا كاتب لا دائما. ولا شيء 5 من الأبيض بالفعل بزنجي متحرك الأصابع بالضرورة مع صدق قولنا: كل زنجي كاتب هو أبيض بالفعل بالإمكان. ولوجعلت الصغرى وقتية، عُلِمَ عَدَمُ إنتاج الصغرى الوقتية مع الكبرى الضرورية المطلقة ضرورة ذاتية أو وصفية أو وقتية. وإن¹ جُعِلَ الأوسط معدولا، صارت الصغرى سالبة والكبرى موجبة. وإثما لا يتعدّي الوجود إلى النتيجة. لأنه يصدق: كل إنسان متحرك لادائما ولا شيء من الفرس [ب140/7] الساكن بمتحرك مادام فرسا ساكنا لادائما مع صدق قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس ساكن بالضرورة. 10 وذلك لعدم اشتغال المقدمتين بالنسبة إلى اللادوام على شرائط الإنتاج في الكيف والجهة.

[92] وزعم الإمام أنّ الصغرى الممكنة عامة كانت أو خاصة [ع116/1ب] تنتج مع الستّ المنعكسة السوالب ممكنة عامة. واحتج بأنّ الكبرى إن كانت سالبة [ع36/2ب] فهي مشتركة في الدلالة على أنّ الأوسط والأكبر لا تجتمعان. فإذا دلّت الصغرى الممكنة على جواز اتصاف الأصغر بالأوسط، وجب الحكم بجواز خلّوّه عن الأكبر في تلك الحالة استدلالا بإمكان المنافي على إمكان الانتفاء. وإن كانت 15 موجبة، فهي مشتركة في الدلالة على أنّ الأكبر، لا يَنفَكُ عن الأوسط. فلما² حكمنا في الصغرى بجواز خلّو الأصغر عن الأوسط، وجب أيضا في تلك الحالة بجواز خلّوّه عن الأكبر استدلالا بجواز الخلّو عن اللازم على جواز الخلّو عن الملزوم.

1 ولو: في [ع1]؛ وإن: ± في [ع1]

2 فإذا: في [ط، ع1]

[93] وحسب الكشي أنّ الصغرى الممكنة لا تنتج إلّا مع سوالها بعكس الكبرى ليرتدّ إلى

الأوّل وبالحلف وكلاهما ليس بصحيح [م/40/ب] إلّا في الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية أو المشروطتين كما مرّ قبل.

[94] أمّا ما قال الإمام في الثلاثة الباقية، وهي الدائمة والعرفيتان مع الممكنة فغير صحيح، لأنّ

5 الاستدلال بإمكان المنافي على إمكان الانتفاء إنّما يصحّ أنّ لو كانت المنافاة ضرورية. أمّا إذا لم يكن [ع/117/1]، فلا فجاز أنّ يكون الأكبر ضروريا للأصغر كما عرفت من جواز كون المسلوب عن الشيء دائما ممكنا له وبالعكس والأكبر ليس بملزوم في الثلاثة للأوسط لجواز انفكاك الأوسط عنه.

[95] وقد عرفت جواب الكشي أيضا [ط/41/ب] في أنّ الصغرى الممكنة لا تنتج في الأوّل. وأنّ

الحلف لا يتم.

10 [96] وقيل إن إختلاط الضرورية والدائمة لا تنتج مع الوقتية التي هي أخص السبع¹ فلم يكن

إختلاطهما مع شيء من السبعة² مُنتجاً بيان ذلك أنه يجوز أنّ يكون الأوسط والأكبر كل واحد منهما دائما لذات الأصغر وضروريا له مادامت ذاتية موجودة. والأصغر ينعدم وقت معين. وحينئذ لا يثبت الأوسط له بالضرورة ذلك الوقت لعدم الموضوع مع كذب قولنا: الأصغر ليس بأكبر بالإمكان.

[97] وذَكَرَ الشيخ لذلك مثلا وهو قولنا³: كل لون كسوف سواد بالضرورة. ولا شيء من

15 ألوان أجرام السماوية بسواد بالضرورة في وقت معين وهو وقت التربع مع صدق قولنا: كل لون كسوف لون جرم سماوي بالضرورة. فلا تنتج الممكنة التي أعم الموجهات [ع/141/1]. وكذا يصدق في مثالنا المذكور: كل كتابة هي [ع/117/1] شيء فيه حركة الأصابع. ولا شيء من الأعراض الإنسانية بشيء فيه

1 السبعة: في [أ، ط، ع 2]

2 السبعة: في [أ، ط]

3 الأصغر ليس بأكبر بالإمكان، وذَكَرَ الشيخ لذلك مثلا وهو قولنا: - في [ع 2]

حركة الأصابع في وقتٍ معينٍ وهو وقت كونه ساكن الأصابع مع صدق قولنا: كل كتابة عرضٌ من الأعراض الإنسانية بالضرورة.

[98] وجوابه: إنّ الكبرى كاذبةٌ لكذب اللادوام.

5

تنبيه

[99] لا تَظُنْ أنّ الصغرى الممكنة مع الكبرى الخاصة تنتج مطلقةً عامةً وإلاّ لصدقت دائمةٌ وَيَنْتَظِمُ قياسٌ في الشكل الأوّل من الصغرى الدائمة والكبرى الخاصة. وتلزم النتيجة دائمةٌ ولادائمةٌ. وذلك محالٌ، لأنّ المطلقة العامة إنّما تلزم من مجرد الكبرى ، لأنّ الأكبر حينئذ لا يمكن أن يحصلَ لشيء من الذوات دائماً وإلا لصدق القياس كما ذكروه. وإذا لم يصدق الدائمة، يصدق المطلقة العامة، لكن لا تقال لها نتيجة القياس لما عرفتَ من أنّ النتيجة إنّما يكون أن لو لزم من مجموع ما، وُضِعَ في القياس لا من البعض.

10

[100] وأما الشكل الثالث، فشرط إنتاجه بحسب الجهة فعلية الصغرى كما في الأوّل لجواز أن يكونَ [ع/37/2] لكلٍ من المتباينين خاصةً ويكون أحدهما ممكنةً لما حصلتَ [ع/118/1] له الأخرى المفارقة. فيلزم القياس من الصغرى الممكنة الخاصة والكبرى الضرورة الذاتية أو الوصفية أو الوقتية مع عدم الإنتاج في شيء منها، لأنه يصدق قولنا: كل كاتب زنجيٌّ أبيض بالإمكان. وكل كاتب زنجيٌّ زنجيٌّ بالضرورة أو لا شيء من الكاتب الزنجيِّ بلا زنجي بالضرورة مع امتناع الإيجاب في الأوّل والسلب [م/41/4] في الثاني. وإذا بُدِّلَت الكبرى بقولنا: وكل كاتب زنجيٌّ زنجيٌّ متحرك الأصابع مادام كاتباً زنجياً لا دائماً أو لاشيء من

15

الكاتب الزنجي بلا زنجي متحرك الأصابع مادام كاتباً زنجياً لا دائماً، يمتنع الإيجاب في الأول والسلب في الثاني. وكذا حكم الوقتية. وإذا لم ينتج هذا الاختلاطات، لم ينتج سواها كما عرفت.

[101] والضابط في جهة نتيجه أن الكبرى إن كانت غير الوصفيات الأربع، كانت النتيجة

كالكبرى كما في الشكل الأول. وإن كانت إحدي الأربع [ط/42/ع]، تتبع النتيجة عكس الصغرى في غير

5 قيد الوجود إلا إذا كانت الكبرى مقيدة به. وبيان الكل بالعكس والخلف والافتراض. وبيان [ع/118/ب]

عدم لزوم الزائد بالنقض في المواد وإخطأ من زعم أن النتيجة في هذا الشكل كهي في الأول من غير فرق.

لأن ذلك في القسم الأول صحيح. وأما في الثاني، فقلما يوافق القسم الثاني من الشكل الأول.

[102] وزعم الكشي أن النتيجة في القسم الثاني إما مطلقة أو وجودية لا دائماً وليس كذلك

لأنه قد يكون حينية مطلقة لا دائمة [ب/141/ع].

10 [103] وأما الشكل الرابع، فشرط إنتاجه بحسب الجهة ثلاثة أمور:

[104] أحدها أن لا تُستعمل الممكنة أصلاً موجبة كانت أو سالبة. أما السالبة، فلما يأتي في

الشرط الثاني أن السالبة المستعملة في هذا الشكل تجب أن تكون منعكسة. وأما الموجبة، فلأنها لو كانت

كبرى سواء كانت صغرها موجبة أو سالبة، لا تنتج بما مر من الأمثلة المذكورة في الشكل الأول مبدلاً

الصغرى بالكبرى. وإن كانت صغرى، فلا تنتج مع الضرورية كقولنا: كل زنجي أبيض بالإمكان. وكل

15 زنجي كاتب زنجي بالضرورة أو لا شيء من اللازنجي بزنجي بالضرورة مع امتناع الإيجاب في الأول

والسلب في الثاني [ع/119/ب] ولا مع المشروطة الخاصة والوقتية الموجبتين كقولنا: كل زنجي متحرك

الأصابع أبيض بالإمكان. وكل زنجي كاتب زنجي متحرك الأصابع مادام زنجياً كاتباً لا دائماً مع امتناع

الإيجاب. وأما مع السالبة المشروطة، فلأنه يلزم مجرد الخاصتين سالبة مطلقة عامة كما سنبحث في

الشرط الثاني. وأمّا السالبة الوقتية، فلا يَدْخُلُ في هذا الشكل لوجوب انعكاس السالبة المستعملة فيه كما تعرف في الشرط الثاني.

[105] الثاني انعكاس السالبة المستعملة فيه لَعُقْمِ خَلْطِ أَخَصٍّ غَيْرِ الْمُنْعَكِسَةِ وهي الوقتية مع

الضرورية والمشروطة الخاصة والوقتية التي هي أَخَصُّ القضايا كانت الوقتية السالبة صغرى أو كبرى.

5 [106] أمّا الصغرى الوقتية مع الكبرى الضرورية الخاصة، فإنّ الخاصة المفارقة للشيء إذا سلب

عنه وقتاً معيناً بالضرورة[م/41/ب] لادائماً كالمنخسف من القمر ثم حمل ذلك الشيء على فصله بالضرورة، لم

يمكن سلب فصله عن خاصته. ولو حمل فَصْلِهِ على خاصته بالضرورة، صارت الوقتية [ع/37/2/ب] السالبة

كبرى [ع/119/1/ب]. ولا يمكن سلب الشيء عن فصله. وأمّا مع المشروطة الخاصة، إذا كانت الوقتية كبرى

فإنّ الخاصة المفارقة للشيء إذا حملت على خاصته الأخرى المستلزمة لها المفارقة كالمنخسف على القمر

10 اللامضي وسلبت الأخرى عن الشيء بالتوقيت، يمتنع سلب ذلك الشيء عن خاصته. وأمّا إذا كانت

الوقتية صغرى، فيلزم من مجرّد صدق الخاصتين سالبة كلية مطلقة عامة لاستلزام نقيضها معها صدق

القياس من الصغرى الدائمة والكبرى الخاصة في الشكل الأوّل كما عرفت في الشكل الثاني.

[107] فإن قلت: سلمنا ذلك[ط/42/ب] لكنه ينتج موجبةً جزئيةً مطلقةً عامةً لانتظام الكبرى مع

الموجبة المطلقة التي تتضمنها الصغرى بالتبديل قياساً منتجاً لمطلقة كلية منعكسة إلى موجبة جزئية مطلقة

15 عامة. وقد استنتج الشيخ¹ من الموجبات سالبةً وبالعكس في الشكل الثاني.

[108] قلت² [ع/142/ق]: قد مرّ أنّ النتيجة إنّما تكون أنّ لو لزم³ من جميع ما وُضِعَ في القياس لا

من البعض.

1 الشيخ:- في [ع2، أ]

2 قلت:- في [م]

3 لزم: في [ط، أ، ع1، ع2]

[109] وأما الوقتية مع العامتين [ع1/120/ع]. فلا ينتج لِمَا مرّ في المثال الأوّل مبدلاً الكبرى

بالوصف كقولنا: لا شيء من القمر بمنخسف بالتوقيت. وكل ذي مَحْوٍ قمرٌ بالضرورة مادام ذا مَحْوٍ مع امتناع السلب. وأما مع الوقتية الموجبة إذا كانت صغرى، فلصدق قولنا: لا شيء من القمر المضى بمنخسف بالتوقيت. وكل قمرٍ قمر¹ مضى بالتوقيت. وإذا كانت كبرى، فإنه يصدق: كل قمر مضى بمنخسف بالتوقيت. ولا شيء من القمر بقمر مضى بالتوقيت مع امتناع السلب فيهما.

5

[110] الثالث أن تكون الصغرى السالبة دائمة أو كبراهما مما تنعكس سالبة. لأنه لولا ذلك،

يكون الصغرى من الأربع لِمَا مرّ من الشرط الثاني والكبرى من السبعة وأخصّ الاختلاطات منها ما تكون الصغرى مشروطة خاصة والكبرى وقتية وهو عقيم. لأنّ النوع إذا كانت له خاصتان مفارقتان مباينتان كالمنخسف والمضى للقمر، يصح سلب أحدهما عن الثانية بالضرورة بحسب الوصف لا دائماً، وحمل الثاني على النوع بالتوقيت [ع1/120/ب] مع امتناع سلب ذلك النوع عن الأولى. فهذه أمور ثلاثة يشترط في إنتاج هذا الشكل بحسب الجهة.

10

تنبيه

[111] لا يمكن في هذه الأمثلة بيان امتناع الإيجاب كما بين امتناع السلب حتى يتم الاختلاف

كما في سائر الأشكال. لأنّ ذلك إنّما يصحّ أن لو كان الأكبر مسلوباً عن الأصغر بالضرورة، ليصحّ امتناع الممكنة الموجبة التي هي أعمّ الموجهات، لكن ذلك محال، لأنه لو صدقت سالبة ضرورية. فلو كانت الصغرى موجبة، تنتج معها ما ينافي عكسها² الكبرى. وإن كانت سالبة، فعكس تلك السالبة الضرورية [م/42/ع] تنتج مع الكبرى ما ينافي لادوام الصغرى بل في إتمام ذلك يُستعان بما مرّ من أنّ النتيجة تتبّع أحسن المقدمتين.

15

1 قمر:- في [ع2، أ، م]

2 عكسه: في [م، ع1]

[112] وأما الضابط في جهة النتيجة، فهو أن النتيجة الموجبة وهي إنما تلزم من الضربين الأولين

يتبع عكس الصغرى إن عريت الصغرى عن الضرورة والدوام الوصفين وإلاّ تبعت عكس الكبرى دون

قيد وجوده. ويضم معه قيد الوجود إذا كانت الكبرى وصفية وفي الصغرى قيد الوجود [ع/121/1] ولمية¹

ذلك أن هذين الضربين يرتدان إلى الأول بالتبديل وما تحصل ثمة تكون النتيجة ههنا عكسه. والنتيجة

السالبة تكون دائمة إن صدق الدوام على الكبرى وإلاّ يكون لعكس الصغرى [ع/38/2] بدون الوجود إذا 5

كانت الصغرى موجبة وبدون الضرورة [ب/142/1] إن لم يكن في الكبرى ضرورة وصفية ولمية ذلك²⁻³ أن

المنتج للسلب هو الضروب الثلاثة الأخيرة [ط/43/1] وكل منها يرتد إلى الثاني بعكس الصغرى وقد عرفت أن

النتيجة في الثاني تتبع دوام الكبرى وتتبع الصغرى على الوجه المذكور. وإنما يتعدى لدوام الصغرى

السالبة دون الموجبة. لأنّ لدوام السالبة موجب، فنتج مع الكبرى قيد اللادوام بخلاف لدوام الموجبة،

فإنه تكون سالبا. فلا تنتج مع الكبرى لصيرورة القياس عن سالتين لأنّ الكلام في منتج السلب. 10

[113] واعلم أن المشروطة إذا لم تكن لوصفها مدخل في الضرورة، لم ينتج في هذا الشكل مع

الضرورية ضرورية بل دائمة. فإنه يصدق من المثال المذكور: لا شيء من فرس مركوب زيد حمار

بالضرورة. وكل مركوب زيد فرس مركوب زيد مادام مركوب زيد لا دائما. ولا يصدق: بعض الحمار

ليس بمركوب زيد بالضرورة بل دائما. ولو جعل الأصغر معدولا، صار القياس عن موجبتين مع عدم

الإنتاج ضرورية⁴. 15

1 أنه: في [أ، ع2]؛ وكمية ذلك: في [م]

2 هذين الضربين يرتدان إلى الأول بالتبديل وما تحصل ثمة تكون النتيجة ههنا عكسه والنتيجة السالبة تكون دائمة إن صدق الدوام على الكبرى وإلاّ يكون لعكس الصغرى بدون الوجود إذا كانت الصغرى موجبة وبدون الضرورة إن لم يكن في الكبرى ضرورة وصفية ولمية ذلك: - في [ع1]

3 وكمية ذلك: في [م، ع2]

4 واعلم أن المشروطة إذا لم تكن لوصفها مدخل في الضرورة لم ينتج في هذا الشكل مع الضرورية ضرورية بل دائمة فإنه يصدق من المثال المذكور: لا شيء من فرس مركوب زيد حمار بالضرورة، وكل مركوب زيد فرس مركوب زيد مادام مركوب زيد لا دائما، ولا يصدق:

تتمة

[114] إذا كانت الاعتبارات ثلاثة، كان الخلط بينها على تسعة أقسامٍ من ضرب الثلاثة في نفسها

وحكم ثلاثة منها وهي خلط كل اعتبار مع نفسه قد عرفت مما مرّ من الاختلاطات، لأنّ ما مرّ من أحكام الاختلاطات عامٌ لخلط كل اعتبار مع نفسه. فبقيت ستة أقسامٍ وهي خلط كل اعتبار مع ما يخالفه.

[115] والضابط في اعتبار النتيجة في هذه الستة أنّ النتيجة إن كانت موجبة تكون اعتبارها 5

كأخص الاعتبارين المختلطين في ذلك القياس [ع121/ب]. وإن كانت سالبة، تكون اعتبارها كاعتبار المقدمة السالبة في ذلك القياس¹ وبين ذلك في الأشكال.

[116] - أمّا الشكل الأوّل: فإذا كانت الصغرى خارجيةً والكبرى موجبةً حقيقيةً، تلزم

النتيجة خارجيةً. لأنّ الكبرى دلّت على أنّ الأكبر حاصلٌ لكلّ ما حصل له الأوسط. لكن الأصغر من

جملتها. والأصغر ثابت في الخارج. فيلزم ثبوت الأكبر له أيضًا في الخارج، فيصدق خارجية. وإن كانت 10

الكبرى سالبةً حقيقيةً، تلزم النتيجة سالبةً حقيقيةً. وذلك ظاهرٌ، إذ الكبرى دلّت على هذا المعنى وتلزمها

السالبة الخارجية لكونها أخصّ منها كما² عرفت³. وإذا كانت الصغرى حقيقيةً والكبرى موجبةً خارجيةً،

لا تنتج شيئاً لصدق: كل عنقاء حيوان حقيقياً. وكل حيوان لا عنقاء خارجياً مع كذب النتيجة [م42/ب].

وإن كانت الكبرى سالبةً، تنتج سالبةً خارجيةً لدلالة الكبرى عليها⁴. وإذا كانت الصغرى حقيقيةً

والكبرى ذهنيةً فإن كانت موجبةً، تلزم النتيجة حقيقيةً. لأنّ الكبرى دلّت على حصول الأكبر [ع122/أ] 15

لطبيعة [ع143/أ] الأصغر لكون الأصغر مندرجاً تحت الأوسط. والأصغر موضوع الحقيقة. فتكون ممكناً في

بعض الحمار ليس بمركوب زيد بالضرورة بل دائماً ولو جعل الأصغر معدولاً صار القياس عن موجبتين مع عدم الإنتاج ضرورية: - في [م،

ع1]

1 حالة الإيجاب: + في [ع1]؛ (وإن كانت سالبةً تكون اعتبارها كاعتبار المقدمة السالبة في ذلك القياس): - في [ع1]

2 لما: في [م، أ، ع2]

3 (المعنى وتلزمها السالبة الخارجية لكونها أخصّ منها كما عرفت): - في [ع1]

4 لدلالة الكبرى عليها: في [م، ع1]؛ صدق الأصغر أو لم يصدق: في [أ، ط، ع2]

الخارج مع ما تَحْصُلُ لَهُ بطبعة، فيصدق النتيجة حقيقية. وإن كانت الكبرى سالبة، يصدق سالبة ذهنية
لدلالة الكبرى عليه كما عرفت. وإن كانت الصغرى ذهنية والكبرى موجبة حقيقية، فلا ينتج لصدق
قولنا: كل حلاء بُعْدُ ذهنيًا. وكل بُعْدُ مادي حقيقياً مع كذب: كل حلاء مادي. وإذا كانت سالبة، تنتج
[ع2/38/ب] سالبة حقيقية لدلالة الكبرى عليها¹⁻². وكذا إذا اختلط الخارجية مع الذهنية [ع43/ب]، فإنَّ
الذهنية إن كانت كبرى، تنتج خارجية موجبة وذهنية سالبة³ كما مر⁴. وإن كانت صغرى فإن كانت 5
الخارجية موجبة، لا ينتج بالنقض المذكور قبل ذلك. وإن كانت سالبة، تنتج سالبة خارجية كما مر⁵.

[117] - وأما الشكل الثاني: فإذا كانت الصغرى موجبة فإن كانت خارجية والكبرى حقيقية،
تنتج سالبة حقيقية⁶. وإلا لصدقت موجبة حقيقية⁷ وينتج مع الكبرى سالبة حقيقية⁸ مستلزما لسالبة
خارجية⁹ مناقضة للصغرى. وإن كانت حقيقية والكبرى خارجية [ع122/ب]، تلزم سالبة خارجية. وإلا
لصدقت موجبة خارجية بعكس الكبرى والخلف¹⁰. فتضم عكسها مع الكبرى. إن كانت الصغرى كلية 10
لينتج من الأول موجبة خارجية مناقضة للكبرى¹¹. وإن كانت الصغرى سالبة وإن كانت خارجية، تنتج مع
الكبرى الموجبة الحقيقية سالبة خارجية. وإلا لأنتج¹² نقيض تلك السالبة مع الكبرى ما تناقض للصغرى.

1 لدلالة الكبرى عليها: في [م، ع1]؛ أمكن الأصغر أولاً: في [أ، ط، ع2]

2 عليها: - في [ع1]

3 موجبة وذهنية سالبة: - في [أ، ط، ع2]

4 كما مر: - في [م]

5 كما مر: في [م، ع1]؛ وجد الأصغر أم لا: في [أ، ط، ع2]

6 خارجية: ± في [ع1]

7 خارجية: ± في [ع1]

8 خارجية: ± في [ع1]

9 حقيقية: في [ع1]؛ خارجية: ± في [ع1]

10 بعكس الكبرى والخلف: - في [أ، ط، ع2]

11 فتضم عكسها مع الكبرى إن كانت الصغرى كلية لينتج من الأول موجبة خارجية مناقضة للكبرى: - في [م، ع1]

12 لينتج: ± في [ع1]

وإن كانت حقيقية، تنتج مع الكبرى الموجبة الخارجية سالبة حقيقية¹. وإلاّ لصدقت موجبة خارجية². فتضمّ عكسها⁴ إلى الصغرى⁵ لنتج ما تستلزم نقيض الكبرى⁶. وكذا نبين في خلط الحقيقية مع الذهنية والخارجية مع الذهنية.

[118] - وأمّا الشكل الثالث: فبعكس الصغرى يرتدّ إلى الأوّل و يلزم ما ذكرنا من اعتبار

النتيجة.

5

[119] - وأمّا الشكل الرابع: فالمنتج للإيجاب يرتدّ بالتبديل إلى الأوّل ويظهر ما ذكرنا من

اعتبار النتيجة. والمنتج للسالب يرتدّ إلى الثاني بعكس الصغرى ويحصل المطلوب.

[120] وهذا بابٌ حسنٌ مأمّسة الأفكار من قبلي، فأفهمه، فإنه يُعينك في حلّ المغالطات والشبهات.

خاتمة

[121] لو أخذ الموضوع كما هو رأي الفارابي، انعكست الممكنة ممكنةً والسالبة الضرورية سالبة⁷

10

ضرورية، وتنتج الصغرى الممكنة في الأوّل [ع1/123/ع] والثالث مع الكلّ كالصغرى الفعلية [م/43/ع] من غير فرقٍ لاندراج الأصغر حينئذ تحت موضوع الكبرى. وتنتج الضرورة الذاتية في الشكل الثاني مع الكلّ ضرورية بالخلف. والصغرى الممكنة في الضربين الأولين من الرابع تنتج ممكنةً عامةً. وإن كانت في الكبرى دون الصغرى [ب/143/ع] تنتج مطلقةً عامةً بالتبديل والكبرى الممكنة في الضرب الثالث، تنتج مع الضرورة

1 حقيقية: في [م، ع 1]؛ خارجية: ± في [ع 1]

2 خارجية: في [أ، ط]؛ حقيقية: في [ع 1، م، ع 2]؛ خارجية: ± في [ع 1]

3 فتضمها: في [ع 1، م]

4 عكسها: - في [ع 1، م]

5 الكبرى: في [م، ع 1]

6 الصغرى: في [م، ع 1]

7 سالبة: - في [أ، ع 2]

الذاتية ضرورةً ذاتيةً بالتبديل وفي الآخرين إن كانت السالبة ضروريةً تكون النتيجةً ضروريةً. ولعلّ مراد المتقدمين من الموضوع حيث قالوا بهذه الجملة ما ذهب إليه الفارابي. والله تعالى أعلم بالصواب¹.

5

القسم الثاني

في الأقيسة الشرطية الاقتراعية

[1] القضايا الشرطية قد تكون فطريةً وقد تكون مطلوبةً بالبرهان. واستنتاج الشرطية من الحملات مُتَعَسِّرٌ². فيجبُ على المنطقي أن ينظرَ في الأقيسة الشرطية.

[2] والمُعَلَّمُ ما ذكرها في *التعليم*³. وزعم بعضهم أنه إنما تركها اعتماداً على العلم بالقياسات 10 الحملية في العلم بها. وذلك باطلٌ لكثرة المغايرة و الاختلاف في الأحكام [ع123/ب] بينهما.

[3] وقال الشيخ⁴ لعلّ المعلم ذكرها ولم ينقل إلى العربية. واعترض عليه صاحب المعتبر⁵ بأنه لو ذكرها، لُنُقِلَ إلى العربية وذلك غير لازم.

[4] وقال الشيخ في الشفاء⁷ إنا قد عملنا⁸ [ط/44/ع] في هذا الباب كتاباً في مدة ثمانٍ عَشَرَ سَنَةً

فبعد استخراجهِ وقع إلينا كتاب في الشرطيات منسوبٌ إلى الفاضل الفارابي وكأنه منحولٌ عليه لِقِلَّةِ 15 وضوحه وكثرة خطائِهِ وضعف براهينه وجعل ما هو عقيمٌ منتجاً وما هو منتجٌ عقيماً.

1 والله تعالى أعلم بالصواب:- في [ط، ع2]؛ تعالي:- في [م، أ]؛ بالصواب:- في [أ، ع1]

2 عسر:- في [أ، ع2]

3 انظر: أرسطو، كتاب التحليل الأولى، (عند منطق أرسطو-7)، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الكويت- بيروت، 1980.

4 إنما:- في [م]

5 انظر: ابن سينا، كتاب الأوسط في المنطق، طرحان والد سلطان: 213، و. 41 ع.

6 انظر: أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر، ص. 155.

7 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 356-357.

8 علمنا: في [أ، ع1]؛ عملنا:± في [ع1]

[5] وأقول: لعلَّ المُعَلِّمَ إنما حذفها لكونها غير يقينيّ الإنتاج كما سنبين بعد إن شاء الله تعالى.

[6] وقد عرفتَ مما مرَّ أن المراد بال¹ لأقيسة الشرطية ما تتركب من الشرطيات الصرفة³ أو منها

ومن الحمليات فتلزم أن تكون أقسامها خمسة. لأنه إما أن تتركب متصلتين أو منفصلتين أو حملية ومتصلة [ع/39/2] أو حملية ومنفصلة أو متصلة ومنفصلة.

5

القسم الأول

ما يتركب من المتصلتين

[1] وهو ثلاثة أصناف: لأنَّ المشتركَ بينهما إما جزءٌ تامٌّ من كل واحدة منهما أو غيرُ تامٍّ أو

تامٌّ [ع/124/1] من إحديهما غيرُ تامٍّ من الأخرى. والقسمان الأخيران ما ذكرهما⁴ الشيخ بل هما من مخترعات المتأخرين. وستعلم بعد ذلك فساد قولهم فيهما.

10

[2] أمّا الأول، وهو أن يكونَ جزءً تامًّا منهما، ففيه مسلكان:

[3] - الأول: ما يتركب من لزومتين. وينعقد فيه الأشكال الأربعة: لأنَّ الأوسط⁵ إن كان تاليا

في الصغرى، مقدّمًا في الكبرى فهو الشكل الأول. وإن كان بالعكس فهو الرابع. وإن كان تاليا فيهما فهو

الثاني. وإن كان مقدّمًا فيهما⁶ فهو الثالث. وشرائطُ الإنتاج وعدد الضروب وجهة النتيجة وكيفيتها

وكميتها وبيان [م/43/ب] إنتاج ما لا يتبين بنفسه في كل كما في الحمليات. هذا ما قالوه. وقد عرفتَ فسادَ

15

ذلك [ع/144/7] فما بيّنا أن أكثر الضروب في اللزوميات غيرُ منتج.

¹ من: في [ع 1]؛ با: ± في [ع 1]

³ إمّا صرفة: في [ط، أ، ع 2]

⁴ ها: في [ع 2]

⁵ الوسط: في [ع 1]؛ الأوسط: ± في [ع 1]

⁶ فيهما: - في [م، أ، ع 2]

[4] وشكَّ الشيخ¹ على الشكل الأول في اللزومتين بأنه يصدّق قولنا: كلما كان الاثنان فردًا

كان عددًا. وكلما كان الاثنان عددًا كان زوجًا مع كذب قولنا: كلما كان الاثنان فردًا كان زوجًا.

[5] وذكر الشيخ² [ع/124/1ب] في حلّه أنّ الصغرى كاذبة، لأنّ كون الاثنين فردا أمر ممتنع

فجاز أن يلزمه المحال وهو أن لا يكون على تقدير كونه فردا عددا. قال بل يجب أن لا نسلم كونه عددا

على هذا التقدير، لأنه ليس شيء من الأعداد هو اثنان فرد فليس مما هو اثنان فرد بعدد. 5

[6] فيه نظر: لأنّ ذلك يقدح في جميع الشرطيات التي تكون المقدم فيها أمرا ممتنعا مع أنه

صرّح بصدقها في كثير من المواضع ومن جملتها حيث قال يصد قولنا: كلما كان الشيء حلاء فهو بُعد.

والأولى أن يُمنع صدق الكبرى كلية، إذ لا يلزمه كونه زوجا على جميع أوضاع كونه عددا. لأنّ من جملة

هذه الأوضاع كونه فردا. وهذا الوضع ينافي كونه زوجا.

[7] وقوم قدحوا³ في إنتاج هذا الشكل على وجه آخر بأن قالوا: إنّما ينتج هذا الشكل أن لو 10

بقيت الكبرى صادقة على تقدير مقدّم الصغرى، لكن ذلك ممنوع لجواز كذب الكبرى على تقدير مقدّم

الصغرى وإن كانت صادقة في نفس الأمر، إذ يصدّق قولنا: كلما كان الشيء سوادا وبياضا [ع/125/1ء]

فهو سواد. وكلما كان الشيء سوادا فهو ليس ببياض أو ليس البتة [ط/44/ب] إذا كان الشيء سوادا فهو

بياض مع امتناع قولنا: كلما كان الشيء سوادا وبياضا فهو ليس ببياض في الأول. وقولنا: ليس البتة إذا

كان الشيء سوادا وبياضا فهو بياض في الثاني. وذلك لكذب الكبرى على تقدير مقدم الصغرى. 15

والمنطقيون تحيروا في جواب ذلك.

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 296-297.

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 297.

3 قدح قوم: في [ع 1]

[8] وجوابه: إنّ الكبرى الصادقة في نفس الأمر لو كذبت على تقدير صدقِ مقدمِ الصغرى،

لكانَ مقدّمُ الصغرى منافيا لاستلزام مقدّمِ الكبرى لتاليها، لكن استلزام مقدّمِ الكبرى لتاليها طبعيٌّ له، وما

يكون منافيا لمقتضى طبيعة شيء يكون منافيا له. فيكون مقدّمُ الصغرى منافيا لمقدّمِ الكبرى. وحينئذ لا

يخلو من أن يكون مقدّمُ الكبرى عين تالي الصغرى أو لا يكون. فإن كان، يلزم كذب الصغرى، إذ المقدّم

لا يكون منافيا لتاليه وإلا يلزم اللزوم مع سلبه في نفس الأمر. لأنّ المنافاة ملزومٌ لسلب اللزوم [ع125/ب]. 5

وحينئذ يلزم خلاف المقدّم [ب/144]. وإن لم يكن، فلا يكون الوسط مكرّرا. هذا خلفٌ.

[9] وشكّك الشيخ¹ أيضا على الثالث بأنّ كل أمرين لم يكن لأحدهما [ع44/م] تعلّق بالآخر

كأكل زيد وشرب عمرو ويصدق كلما ثبت مجموعُهُما ثبت الأوّل وكلما ثبت مجموعُهُما ثبت الثاني مع

كذب قولنا: قد يكون إذا أكل² زيد³ يلزم³ البتة أن يشرب عمرو.

[10] ومنع بعضهم⁴ كذب هذه الجزئية بناء على أنه إذا فُرض الأوّل مع الثاني أو مع ملزومه 10

لزمه الثاني. فيكون لازما على بعض الأوضاع [ع39/2ب]. وقد بيّنا فساد ذلك .

[11] وزعم بعض المتأخرين أنّ الملازمة الجزئية ثابتة بين أي أمرين كانا وإن كانا نقيضين بهذا

البرهان. واعتقد في ذلك حتى بنى عليه كثيرا من الأحكام. وحلّ ذلك قد عرفت فيما سلف من عدم

الموجبتين في الثالث.

[12] -المسلك الثاني: في القياسات المركبة من الاتفاقيات الصّرفة والمختلطة مع⁵ اللزوميات. 15

[13] قد نصّ الشيخ في الشفاء¹: إنّ الاتفاقية الموجبة لا يتوقف صدقها على صدق المقدّم، بل

على صدق التالى [ع126/ب]. فلو كان المقدّم كاذبا، تكون معنى موافقة التالى إياه. أنّ التالى موجودٌ في نفسه

1

2 لكل: في [م]

3 يلزم:- في [م]

4 انظر لمصدر هذه المعرفة: الخونجي، كشف الأسرار، طوكايي: 3354، و. 99 ب.

5 من: في [م]

مع كون المقدم الكاذب مفروضا لا أنّ التالي موجودٌ مع وجود المقدم. فإنّ ذلك حينئذٍ كاذبٌ دائما. ثمّ قال² يصدق قولنا: كلما كان الإنسان غير ناطقٍ فالإنسان ناطق. أي الأوّل لو كان مفروضا على أنه حق، يكون الثاني في نفسه حق.

[14] فعلم من كلامه أنّ عدم المناقاة ليس بشرط بين المقدم والتالي في الاتفاقية.

[15] ثمّ قال⁴: إذا قلنا: كلما كان إنسان ناطقا فكلّ حمار ناهق، عنيّا بالمقدم الفرض وبالتالي الموافقة. فكانا قلنا: كلما فرضنا أنّ الإنسان ناطق إما فرضا على أنه حق في نفس الأمر أو حق بحسب الفرض أو منتظر موقوف، فإنه يوافق: أنّ كل حمارٍ ناهق. ولو كان بدل كل حمار ناهق كل إنسان ضاحك، كان الفرض يلزمه التالي ويشتركان في أنّ الفرض يتبعه هذا التالي.

[16] وقال⁵ لولا هذا لمّا يمكننا أن نقيس قياس الخلف مع أنفسنا، فإنّا [ط/45/ع] إنّما نقيسه

بأنّ نأخذ [ع/126/1ب] نقيض المشكوك فيه ونضيف إليه الحقّ الذي كان موجودا. ولا نقول عسى أنّا أخذنا نقيض الحقّ لم يصدق معه الصادق الآخر.

[17] ثمّ قال⁶ ويجب⁷ أن لا يغريك⁸ أن القوم يستثنون⁹ نقيض التالي ويثبتون به نقيض

المقدم، لأنّ نقيض التالي حينئذٍ لا يكون مفروضا، بل حقا في نفسه أو عند [ق/145/ع] الخصم وإلا لا يتم القياس الاستثنائي.

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 265-268.

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 272.

4 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 272.

5 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 269.

6 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 269.

7 ان القوم: + في [م]

8 يعرفك: في [ع2]

9 يستثنوا: في [ع2، ط، أ]

[18] فإن قلتَ في هذا الكلام نظراً¹: لأنه لو لم يشترط عدم المنافاة، لَمَا صدقت الملازمة عن

الكاذبين البتة، لأنه حينئذ يكون بين نقيض التالي وعين المقدم موافقة لصدق نقيض التالي مع فرض المقدم،

لكن مُصاحبة نقيض التالي للمقدم يوجب بطلان الملازمة بين المقدم والتالي. لأن ذلك من الأوضاع [م/44/ب]

التي بطل الملازمة كما ذكره الشيخ. وأيضاً قد حكم الشيخ² تكون الموجبة الاتفاقية أعم من الموجبة

اللزومية. فلو كان نقيض التالي موافقاً للمقدم، لا يكون التالي موافقاً له³ لكذبه. وإذا لم يكن التالي موافقاً

للمقدم، لا يكون لازماً له⁴ [ع/127/1].

[19] قلتُ: لا نسلم أنه لو كان نقيض التالي موافقاً للمقدم، لما كان التالي لازماً له. وإنما يكون

كذلك أن لو كان نقيض التالي موافقاً لوجود المقدم، لا لفرضه والمراد هذا كما مرّ من كلام الشيخ.

فاتفاق نقيض التالي للمقدم على هذا التفسير لا تنافي الملازمة بين المقدم والتالي. وكلام الشيخ وإن كان

مُشعراً، يكون الاتفاقية أعم، لكن يجوز أن يقال إن مراده بالاتفاقية ههنا المتصلة مطلقاً.

[20] وقومٌ فسّروا الاتفاقية بأخص مما ذهب إليه الشيخ وهو أن يكون وجود التالي موافقاً مع

وجود المقدم. وأسندوا ذلك إلى الشيخ أيضاً استدلالاً من قوله في فصل القياسات التي من المتصلات في

الشكل الثاني: أن المقدمتين إن كانتا اتفاقيتين والكبرى سالبةً، فلا يكون في ذلك بيان شيء مجهول. قالوا

إن هذا التأليف لا يمكن إلا إذا كان المراد اتفاقيةً [ع/40/2] خاصةً لأنها لو كانت عامةً، يمتنع اجتماع

الصغرى مع الكبرى على الصدق. لأن الصغرى يُوجبُ صدق الأوسط [ع/127/1/ب] والكبرى⁵ كذبه.

1 انظر: أفضل الدين الخونجي، كشف الأسرار، طوكايي: 3354، و. 101 ع.

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 386.

3 إياه له: في [أ، ع2]؛ له: - في [ط]

4 له: في [ط، م، ع1]

5 يوجب صدق الأوسط والكبرى: # في [م]

[21] وإذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ الشيخ ذكر في الشفاء¹ أنَّ الشكل الأوَّل المركب من

الاتفاقيتين أوَّلَى أن لا تكون قياسا، لأنَّ الأكبر إذا كان معلوم الوجود في الموجبة والعدم في السالبة، فلا²

فائدة في تأليف القياس. لأنه حينئذٍ عُلِمَ وجوده أو عدمه مع كل شيء وجد في العالم. وكذا إذا كانت

الصغرى لزومية، وأما إذا كانت الصغرى اتفافية والكبرى لزومية موجبة، فلا يكون القياس أيضا مفيدا.

لأنَّ الأوسط لَمَّا عُلِمَ كونه موجودا، وعُلِمَ صدقُ الكبرى، فلا بُدَّ وأنَّ تَعَلَّمَ صدقُ الأكبر منهما. وحينئذٍ 5

تعلم صدق [ب/145/ق] الأكبر مع كلِّ الأشياء. فلم يكن إدخال الأصغر مفيدا شيئا يُعْتَدُّ به.

[22] وقال³: الكبرى إذا كانت سالبة لزومية، تنتج مع الموجبة الاتفافية سالبة لزومية. لأنَّ

الأصغر لو استلزم الأكبر، فإذا فُرضَ الأصغر مع الأوسط، يلزم الأكبر للأوسط، فيلزم كذب الكبرى.

[23] وفيه نظر: لأنَّ فرضَ الملزوم مع شيء لا يوجب لزوم لازمه [ع/128/1] إيَّاه. وإلَّا لثبت

الملازمة بين جميع الأشياء وأيضا [ب/45/ط] يصدق: كلما كان الإنسان حيوانا فالحجرُ جسم. وليس البتة إذا 10

كان الحجرُ جسما كان الإنسانُ جسما مع أنه يصدق: كلما كان الإنسانُ حيوانا فهو جسم [م/45/ب].

[24] وأمَّا الشكل الثاني، فلا يمكن تركيبه من اتفاقيتين لَمَّا عرفتَ من أنه يلزمُ ثبوت الأوسط

وعدمه. أمَّا إذا كانت الصغرى موجبة لزومية، فلا تنتج مع الكبرى السالبة الاتفافية. لأنه يصدق: كلما

كان الإنسان حجرا فهو جمادٌ وليس البتة إذا كان الإنسان جسما فهو جماد. والحق للزوم. وإذا بُدلت

الكبرى بقولنا: ليس البتة إذا كانت الخمسة زوجا فالإنسان جماد، يكون الحق هو السلب. وكذا إذا كانت 15

الصغرى اتفافية، والكبرى سالبة لزومية، والنقض ظاهر. وكذا إن كانت الصغرى سالبة لزومية، أما إذا

كانت سالبة اتفافية، فيلزم النتيجة سالبة اتفافية. لأنَّ الأكبر حينئذٍ يكون معدوما.

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 297-298.

2 قياسا لأنَّ الأكبر إذا كان معلوم الوجود في الموجبة والعدم في السالبة فلا: - في [ط]

3 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 298-299.

[25] وأمّا الشكل الثالث، فمن الاتفاقيتين تنتج اتفاقية سواء كانت الكبرى موجبة أو سالبة.

[ع1/128/ب] وكذا إن كانت الصغرى لزومية والكبرى اتفاقية موجبة وسالبة، تنتج للعلم بوجود الأكبر

وعدمه. وأمّا إذا كانت الصغرى اتفاقية، فلا ينتج شيئاً. أمّا إذا كانت الكبرى موجبة، فإنه يصدق قولنا:

كلما كان الحلاء موجوداً فالإنسان موجود. وكلما كان الحلاء موجوداً فالبعُدُ المجرّد موجود مع أن الحق

5 سلبُ اللزوم والاتفاق. وإذا بُدلت الكبرى بقولنا: كلما كان الحلاء موجوداً فالبعُدُ موجود، يكون الحق

إيجاباً لزوماً واتفاقاً. وكذا إذا كانت الكبرى سالبةً لزوميةً، والنقض ظاهرٌ.

[26] وأمّا الشكل الرابع، فغيرُ منتجٍ شيئاً سواء كان من الاتفاقيات صرفةً أو ممتزجةً.

[27] - القسم الثاني: ما كانت الشركة فيه في جزء غير تامّ منهما، وفيه أربعة مسالك: لأنّ الاشتراك

فيه إما بين مقدمي المقدمتين أو بين تاليها أو بين تالي الصغرى ومقدم الكبرى أو بالعكس. وينعقد الأشكال

10 الأربعة [ع1/146/أ] في كل مسلك منها بحسب وضع المتشاركين [ع1/129/أ]:

[28] - المسلك الأوّل: ما كان الاشتراك بين مقدّمَيها. قالوا: إذا صدق: كلما كان آ ب فج د.

وكلما كان [ع2/40/ب] بعض ب ه فـو ر. ينتج: قد يكون إذا كان كلما كان كل آ ه فج د فكلما

كان كل آ ه فـو ر. ويثبت ذلك بالخلف وبالشكل الثالث. أمّا الخلف، فقالوا: لو لم يصدق النتيجة،

لصدق نقيضها وهو: ليس البتة إذا كان كل آ ه فج د فكلما كان كل آ ه فـو ر. فنضمه إلى المتصلة¹

15 الصادقة في نفس الأمر وهي قولنا: كلما كان كل آ ه فكل آ ب فكلما كان كل آ ه فـو ر. لأنه

كلما صدّق مقدّمها وهو: كلما كان كل آ ه فكل آ ب، يصدق: كلما كان كل آ ه فكل آ ب وكل آ ه.

وكلما كان كل آ ب وكل آ ه فبعض ب ه. والكبرى هي قولنا: كلما كان بعض ب ه فـو ر. يلزم

قولنا: كلما كان كل آ ه فكل آ ب. فكلما كان كل آ ه فـو ر. أنتج من الثاني: ليس البتة إذا كان

1 المقدمة: في [ع1]؛ المتصلة:± في [ع1]

كلما كان كل آ ه [م/45/ب] فكل آ ب. فكلما كان كل آ ه فج د. فذلك باطل لصدق قولنا: كلما كان كل آ ه فكل آ ب [ط/46/ع]. فكلما كان كل آ ه فج د [ع/129/ب] لاستلزام مقدمها مع صغرى القياس تاليها.

[29] وأما الشكل الثالث، فنظموا¹ هذه المقدمة الصادقة ثانيا مع الصادقة أولا قياسا منتجا

- 5 للمطلوب من الشكل الثالث. وكذا بينوا جميع ضروب الأشكال الأربعة في هذا القسم بهذين الطريقتين. وأنت عرفت أن كلاً من البرهانين فاسدًا. أما الأول، فلأنه إنما يتم بمقدمتين أجنبيتين. وقد عرفت أن أمثال ذلك لا يسمى قياسا. وكذا الثاني إنما أنتج في الثالث بالمقدمتين المذكورتين. وعلى تقدير تسلمه، قد بينا أن الشكل الثالث غير منتج في الشرطيات. وأيضا النقص موجود، إذ يصدق قولنا: كلما كان كل إنسان ناطق فكل إنسان مدرك. وكلما كان بعض الناطق جمادا فيمتنع أن يكون كل إنسان مدركا ولا يصدق قولنا: قد يكون إذا كان كلما كل إنسان جمادا فكل إنسان مدرك. فكلما كان كل إنسان جمادا فيمتنع أن يكون كل إنسان مدركا.

[30] – المسلك الثاني: ما يكون الأوسط مشتركا بين تاليها. قالوا: إذا صدق قولنا [ع/130/ب]:

- قد يكون إذا كان ج د فكل آ ب. وقد يكون إذا كان و ر فبعض ب ه. ينتج: قد يكون إذا كان ليس كلما كان ج د فكل آ ه فبعض ب ه فليس كلما كان و ر فكل آ ه. لأنه يصدق قولنا: كلما كان ليس البتة إذا كان كل آ ه فبعض ب ه. فليس [ب/146/ب] كلما كان و ر فكل آ ه لإنتاج مقدمها مع كبرى القياس تاليها الذي هو الأكبر. وأيضا يصدق: كلما كان ليس البتة إذا كان كل آ ه فبعض ب ه. فليس كلما كان ج د فكل آ ه لإنتاج لازم مقدمها، وهو قولنا: ليس البتة إذا كان كل آ ه فكل آ ب مع

1 فضموا: في [م، ع2، أ، ط]

الصغرى تاليها الذي هو الأصغر. ويلزم من الثالث المطلوب. وبينوا ضروب الأشكال في هذا القسم بهذا الطريق. وقد عرفت ممّا مرّ فساد هذا الطريق.

[31] – المسلك الثالث: ما كان الاشتراك فيه بين تالي الصغرى ومقدّم الكبرى. كقولنا: قد

يكون إذا كان ج د فكل آ ب. وكلما كان بعض ب ه فكل و ر. ينتج: كلما كان ج د فكل آ ه. فقد

يكون إذا كان كل آ ه فكل و ر. وذلك لأنه حينئذ [ع130/1ب] يصدّق على تقدير صدق مقدّم النتيجة. 5

قولنا: قد يكون إذا كان ج د فبعض ب ه. لأنه حينئذ يكون ج د مستلزما لكل آ ب جزئيا ولكل آ ه

كلها. فيصدق: قد يكون إذا كان ج د فكل آ ب وكل آ ه. وكلما كان كل آ ب وكل آ ه فبعض ب

ه [م46/ع] من الثالث. فقد يكون إذا كان ج د فبعض ب ه¹ لإنتاج مقدّم النتيجة مع الصغرى إياه، وهو مع

كبرى القياس. ينتج: قد يكون إذا كان ج د فكل و ر. فكلما صدّق مقدّم النتيجة صدقت هذه القضية،

وهما تنتجان تالي النتيجة. وهو قولنا: قد يكون إذا كان كل آ ه فكل و ر. وهو المطلوب. وقد عرفت ما 10

فيه من الفساد فلا نُعيدها.

[32] – المسلك الرابع: ما يكون الاشتراك بين مقدّم الصغرى وتالي الكبرى. كقولنا: كلما

كان كل آ ب فـج د. وقد يكون إذا كان و ر فكل ه ر. ينتج: كلما كان ليس البتة إذا كان كل آ ه

فـج د. فليس كلما كان و ر فكل آ ه. لأنه ينتج مقدّم النتيجة مع الصغرى قولنا: ليس البتة إذا كان

كل آ ه فكل آ ب. ويلزمه قولنا: ليس البتة إذا كان كل آ ه كل ه ب. أما بيان لزومه، فلأنه لو صدق 15

بعضه وهو قولنا: قد يكون إذا كان كل آ ه فكل ه ب، فيصدق: كلما كان كل آ ه فكل آ ه وكل ه ب.

وكلما كان كل آ ه وكل ه ب فكل آ ب. ينتج: كلما كان كل آ ه فكل آ ب. هذا خلف² لامتناع

1 لأنه حينئذ يكون ج د مستلزما لكل آ ب جزئيا ولكل آ ه كليا فيصدق يكون إذا كان ج د فكل آ ب وكل آ ه وكلما كان كل آ ب وكل آ ه فبعض ب ه من الثالث فقد يكون إذا كان ج د فبعض ب ه: - في [أ، ط، ع1، ع2]

2 أما بيان لزومه فلأنه لو صدق بعضه وهو قولنا قد يكون إذا كان كل آ ه فكل ه ب فيصدق كلما كان كل آ ه فكل آ ه وكل ه ب وكلما كان كل آ ه وكل ه ب فكل آ ب ينتج كلما كان كل آ ه فكل آ ب هذا خلف: - في [أ، ط، ع1، ع2]

صدق نقيض معه وهو [ط/46/ب] ا ا ع/41/2ء] ينتج مع الكبرى تالي النتيجة. وهو المطلوب. وقد بيّنا فساد ذلك كما عرفت.

[33] -القسم الثالث: ما كانت الشركة في جزء تام من إحدي المقدمتين [ع/131/1ء] غير تام من

الأخرى. وذلك إنّما يتصور أن لو كان أحد طرفي احدي المقدمتين شرطية وهي المقدمة¹ الأخرى مشاركاً في أحد طرفيها. وتلك الشرطية إما متصلة أو منفصلة. وعلى التقديرين، فهي إما تالي الصغرى 5 أو مقدّمها أو تالي الكبرى أو مقدّمها. فتحصل ثمانية أقسام. وينعقد الأشكال الأربعة في كل واحد من هذه الأقسام.

[34] والضابط في أحد الأمرين أحدهما اشتغال المتشاركين على تأليف منتج مع إيجاب

المتصلة الشرطية التالي. والنتيجة حينئذ كلية إن كان المتشارك من المتصلة الشرطية [ع/147/1ء] الجزء تاليها وإلا فجزئية.

10

[35] مثال الضرب الأوّل من الشكل الأوّل من متصلة الجزء: كلما كان ج د، فكلما كان آ

ب فور، وكلما كان و ر فج ط، ينتج: كلما كان ج د، فكلما كان آ ب فج ط.

[36] ومثاله من منفصلة الجزء: كلما كان ج د فدائماً إما آ ب أو ه ر. وكلما كان ه ر

فج ط. ينتج: كلما كان ج د فكلما لم يكن آ ب فج ط.

[37] والأمر الثاني إنتاج نتيجة [ع/131/1ب] التأليف أو عكسها بكلية مع المتصلة البسيطة مقدّم 15

المتصلة الكلية الشرطية الجزء من الثالث على التقدير الأوّل. والأوّل على التقدير الثاني أو إنتاج نتيجة التأليف مع البسيطة لتالي المتصلة السالبة الشرطية الجزء.

1 وهي المقدمة: في [م، ع 1]؛ هي والمقدمة: في [ط]

[38] مثال الأول: كلما كان قد يكون إذا كان ه ط فآ ب فج د. وقد يكون إذا

كان و ر فه ط¹. فنأخذ نتيجة التأليف وهي قولنا: كلما كان و ر فآ ب. و نضمه مع البسيطة لينتج من الثالث قولنا: قد يكون إذا كان ه ط فآ ب. فحينئذ يصدق: كلما كان كلما كان و ر فآ ب فقد يكون إذا كان ه ط فآ ب. وكلما كان قد يكون إذا كان ه ط فآ ب [م/46/ب] فج د. ينتج:

كلما كان كلما كان و ر فآ ب فج د. 5

[39] ومثال الثاني: كلما كان قد يكون إذا كان آ ب فه ط فج د. وقد يكون

إذا كان ه ط فور ر. فنأخذ عكس نتيجة التأليف ونضمه مع البسيطة هكذا: قد يكون إذا كان ه ط فور ر. وكلما كان و ر فآ ب. ينتج: قد يكون إذا كان ه ط فآ ب². ويلزمه: قد يكون إذا كان آ ب فه ط. فيصدق: كلما كان كلما كان و ر فآ ب [ع/132/1] فقد يكون إذا كان آ ب

فه ط. وكلما كان قد يكون إذا كان آ ب فه ط فج د. ينتج: كلما كان كلما كان و ر فآ ب فج د. 10

[40] مثال الثالث: ليس البتة إذا كان ج د فقد يكون إذا كان آ ب فه ط. وكلما كان

و ر فه ط. فنأخذ قد يكون إذا كان آ ب فور ر. ونضمه مع البسيطة لينتج: قد يكون إذا كان آ ب فه ط. وهو تالي المتصلة السالبة، ثم نضم هذه الملازمة مع السالبة لينتج من الثاني: ليس البتة إذا

كان قد يكون إذا كان آ ب فور ر فج د. وهذه الأقسام الثلاثة قد بيّنا فسادها في القسم الثاني. 15
فلا نكرّرها.

1 وقد يكون إذا كان و ر فه ط، كلما كان قد يكون إذا كان ه ط، فآ ب، فج د: > في [ع 1]

2 قد يكون إذا كان ه ط فور ر، وكلما كان و ر فآ ب، ينتج: قد يكون إذا كان ه ط فآ ب: - في [م]

[41] واعلم أنّ حكمَ هذه الأقسام حكمُ المؤلف من الحملِيّ والشرطيّ¹ إلّا أنّ المشاركة ثَمّة²

حملي وههنا شرطيّ، ونتيجة التأليف³ ههنا من قياس شرطيّ، وثَمّة⁴ من قياس حمليّ. فشرط الإنتاج وعددُ الضروب [ط/47/ع] في كل شكلٍ من كل قسم تعرف من ثَمّة⁵. والله أعلم⁶.

القسم الثاني

5

ما يتركّب من المنفصلتين

[1] وهو ثلاثة أقسام: لأنّ الأوسط إما جزء تامّ من كل واحدة منهما أو غير تامّ من كل واحدة

منهما أو تامّ من إحديهما [ع/132/ب] غير تامّ من الأخرى.

[2] الأوّل: أن يكون الأوسط جزءاً تامّاً من كل واحدة منهما ولا يتميّز الصغرى عن الكبرى

في هذا القسم بالطبع، بل بالوضع. فإن كانت المنفصلتان حقيقتين، أنتجتا متصلتين موجبتين من الطرفين

10 لاستلزام كل واحد منهما نقيض الأوسط المستلزم للطرف الآخر، وسالبتين من عين أحد الطرفين ونقيض

الآخر ومانعتي الجمع كذلك ومانعتي الخلوّ أيضاً فسرنا بالمعني الأعم ولزم حينئذ صدق الحقيقتين كذلك

لصدق مانعة الجمع ومانعة الخلو⁷.

[3] فإن قلت: هذا باطلٌ من وجهين: أمّا الأوّل، فلأنّ هذه البيانات [ع/41/2ب] بمقدماتٍ أجنبية،

لأنّها خالفتُ بأحد حديّها حدود القياس. والثاني: أنّ النتائج ما حصلت من الأصغر والأكبر، بل أحد هما

15

ونقيض الآخر.

1 والمتصل: في [ط، ع2]

2 ثم: في [ع1]

3 القياس: في [ط، ع2]

4 ثم: في [ع1]

5 من ثم: في [ع1]

6 والله أعلم: في [ع1، ع2، م]

7 أيضاً فسرنا بالمعني الأعم ولزم حينئذ صدق الحقيقتين كذلك لصدق مانعة الجمع ومانعة الخلو: - في [م]

[4] قلتُ: المرادُ بالمقدمة الأجنبية ما يخالفُ بحديثها حدود القياس لا بأحد حَدِيثِها. وقد فعل

الشيخ مثل ذلك في هذا الفصل حيث قال في الشفاء¹ إذا صدق: دائما [ع/133/1] إِمَّا أَنْ يَكُونَ ه ر و إِمَّا أَنْ يَكُونَ ج د. وإِمَّا أَنْ يَكُونَ ج د أو لا يكونَ آ ب. ينتج: إِمَّا أَنْ لا يكونَ ه ر أو لا يكونَ آ ب. لأنه: كلما كان ه ر لم يكن ج د. وكلما لم يكن ج د لا يكون آ ب فكلما كان ه ر لا يكون آ ب. ويلزم منه: إِمَّا أَنْ لا يكونَ ه ر أو لا يكونَ آ ب.

5

[5] وأجاب صاحب الكشف² بأن المرادَ بالمقدمة الخارجية ما يخالفُ بِحَدِيثِها حدود القياس وإِلَّا [م/47/1] لَبَطَلَ الْبَيَانُ بِالْقِيَاسِ الْخَلْفِ. لِأَنَّ نَقِيضَ النَتِيجَةِ تَخَالَفُ بِمَوْضُوعِهِ كِبَرَى الْقِيَاسِ وَبِمَحْمُولِهِ صَغَرَاهُ.

[6] وفيه نظرٌ: إذ المراد بالمخالف ما لا يكون حدُّه أو حدَّاه من حدود القياس لا ما يكون بأحد

10

حدِّيه مغايرا لإحدى المقدمتين وبالأخر الأخرى³.

[7] وذكر الشيخ في الشفاء⁴ أنَّ الحقيقتين لا ينتجان. لِأَنَّ الطرفين إن تغايرا، كَذِبَتْ

المقدمتان. لِأَنَّ⁵ الصغرى مثلا إِمَّا يَصْدُقُ إِذَا لم يكن قسمٌ ثالث خارج عن طرفيها. فإذا كان الأكبر مغايرا للأصغر، لزم قسم ثالث وكذبت المقدمتان. وإن اتحدا، أنتج عنادُ الشيء لنفسه.

[8] وأجاب [ع/133/1ب] قوم من المتأخرين⁶ بأنه لا نسلم أنهما إن تغايرا، كَذِبَتْ المقدمتان لجواز

15

أَنْ يَكُونَ الطرفان متساويين والأوسط نقيضُ أحد هـما. كقولنا: دائما أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ إِنْسَانًا أو لا إنسانا

¹ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 321.

² انظر: : أفضل الدين الخونجي، كشف الأسرار، طويكاوي: 3354، و. 111 ع-ب.

³ الأخرى: - في [2 ع]

⁴ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 319.

⁵ أن: في [م]

⁶ مثلا انظر: الأرموي، مطالع الأنوار، ص. 89؛ و أيضا انظر: شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربنية-1، تحقيق: محمد نجيب كركون، استانبول-بيروت 2007-1428، ص. 315.

ودائماً إما أن يكون الشيء لا إنساناً أو ناطقاً. وتقدير إتحداهما لا يلزم عنادُ الشيء بنفسه، بل لزومه لنفسه. وهذا غير محال.

[9] قلت: هذا دلٌّ على أنهم ما فهموا كلام الشيخ¹. فإنه صرّح في الشفاء¹ أن الحقيقتين لا

ينتجان حقيقتية. لأن الطرفين إن تغايرا، فلا يمكن أن يكون بين الأصغر والأكبر منافاةً حقيقيةً وإلا لكان

1 الجزئية تاليها وإلا فجزئية مثال الضرب الأول من الشكل الأول من متصلة الجزء: كلما كان ج د، فكلما كان آ ب فور، وكلما كان و ر فج ط، ينتج: كلما كان ج د، فكلما كان آ ب فج ط، ومثاله من منفصلة الجزء: كلما كان ج د فدائماً إما آ ب أو ه ر، وكلما كان ه ر فج ط، ينتج: كلما كان ج د، فكلما لم يكن آ ب فج ط، والأمر الثاني إنتاج نتيجة تأليف أو عكسها بكلية مع المتصلة البسيطة مقدّم المتصلة الكلية الشرطية الجزء من الثالث على التقدير الأول والأول على التقدير الثاني أو إنتاج نتيجة التأليف مع البسيطة لتالي المتصلة السالبة الشرطية الجزء مثال الأول: كلما كان قد يكون إذا كان ه ط، فآ ب، فج د، وقد يكون إذا كان و ر فه ط، فبأخذ نتيجة التأليف وهي قولنا: كلما كان و ر فآ ب، ونضمه مع البسيطة لينتج من الثالث قولنا: قد يكون إذا كان ه ط فآ ب، فحينئذ يصدق: كلما كان كلما كان و ر فآ ب، فقد يكون إذا كان ه ط فآ ب، وكلما كان قد يكون إذا كان ه ط فآ ب فج د، ينتج: كلما كان كلما كان و ر فآ ب فج د. ومثال الثاني: كلما كان قد يكون إذا كان آ ب فه ط فج د، وقد يكون إذا كان ه ط فور، فيأخذ عكس نتيجة التأليف ونضمه مع البسيطة هكذا قد يكون إذا كان ه ط فور، وكلما كان و ر فآ ب، ينتج: قد يكون إذا كان ه ط فآ ب، ويلزمه: قد يكون إذا كان آ ب فه ط، فيصدق: كلما كان كلما كان و ر فآ ب فقد يكون إذا كان آ ب فه ط، وكلما كان قد يكون إذا كان آ ب فه ط فج د ينتج: كلما كان كلما كان و ر فآ ب فج د. مثال الثالث ليس ألبته إذا كان ج د فقد يكون إذا كان آ ب فه ط، وكلما كان و ر فه ط، فيأخذ قد يكون إذا كان آ ب فور، ونضمه مع البسيطة لينتج قد يكون إذا كان آ ب فه ط وهو تالي المتصلة السالبة ثم نضم هذه الملازمة مع السالبة لينتج من الثاني ليس ألبته إذا كان قد يكون إذا كان آ ب فور فج د، وهذه الأقسام الثلاثة قد بيّنا فسادها في القسم الثاني فلا نكرّرها. واعلم أن حكم هذه الأقسام حكم المؤلف من الحملي والشرطي إلا أن المشاركة ثمة حملي وههنا شرطي ونتيجة التأليف ههنا من قياس شرطي وثمة من قياس حملي فشرط الإنتاج وعدد الضروب في كل شكل من كل قسم تعرف من ثمة. والله أعلم.

– القسم الثاني: ما يتركّب من المنفصلتين وهو ثلاثة أقسام لأن الأوسط إما جزء تام من كل واحدة منهما أو غير تام من كل واحدة منهما أو تام من أحدهما غير تام من الأخرى الأول أن يكون الأوسط جزءاً تاماً من كل واحدة منهما ولا يتمييز الصغرى عن الكبرى في هذا القسم بالطبع، بل بالوضع فإن كانت المنفصلتان حقيقتين إنتاجاً متصلتين موجبتين من الطرفين لإستلزام كل واحد منهما نقيض الأوسط المستلزم للطرف الآخر وسالبتين من عين أحد الطرفين ونقيض الآخر ومانعتي الجمع كذلك ومانعتي الخلو أيضاً فسرنا بالمعنى الأعم ولزم حينئذ صدق الحقيقتين كذلك لصدق مانعة الجمع ومانعة الخلو.

فإن قلت: هذا باطل من وجهين: أما الأول فلأن هذه البيانات بمقدمات أجبية لأنها خالفت بأحد حدّيها حدود القياس، والثاني أن النتائج ما حصلت من الأصغر والأكبر، بل أحدهما ونقيض الآخر.

قلت: المراد بالمقدمة الأجنبية ما يخالف بحديثها حدود القياس لا بأحد حدّيها وقد فعل الشيخ مثل ذلك في هذا الفصل حيث قال في الشفاء إذا صدق دائماً إما أن يكون ه ر، وإما أن يكون ج د، وإما أن يكون ج د أو لا يكون آ ب، ينتج: إما أن لا يكون ه ر، أو لا يكون آ ب، لأنه كلما كان ه ر، لم يكن ج د، وكلما لم يكن ج د لا يكون آ ب، فكلما كان ه ر لا يكون آ ب، ويلزم منه إما أن لا يكون ه ر، أو لا يكون آ ب. وأجاب صاحب الكشف بأن المراد بالمقدمة الخارجية ما يخالف بحديثها حدود القياس وإلا لبطل البيان بالقياس الخلف لأن نقيض النتيجة تخالف بموضوعه كبرى القياس وبمحموله صغراه، وفيه نظر: إذ المراد بالمخالف ما لا يكون حدّه أو حدّاه من حدود القياس لا ما يكون بأحد حدّيّه مغايراً لإحدى المقدمتين وبالأخرى الأخرى وذكر الشيخ في الشفاء أن الحقيقتين لا ينتجان لأن الطرفين إن تغايرا كذبّت المقدمتان لأن الصغرى مثلاً إنما يصدق إذا لم يكن قسم ثالث خارج عن طرفيها فإذا كان الأكبر مغايراً للأصغر لزم قسم ثالث

الأصغرُ منافيا للأوسط والأكبر معاً والأكبر للأوسط والأصغر معاً. ذلك يوجب كذب المقدمتين، [ط/47/ب]

لأنه حينئذ يلزم من صدق الأصغر كذب الأوسط والأكبر ومن كذبه صدقُهما. وكذا من صدق الأكبر وكذبه. وإن لم تغايرا، فلا تنتج أيضا حقيقة وإلا يلزمُ عناد الشيء لنفسه. فظهر صحة كلام الشيخ وفساد اعتراضهم.

- [10] أما إذا كان احديهما جزئية، تنتج متصلةً جزئيةً [ع/134/1]. وإذا كانت سالبةً كليةً كانت 5 أو جزئيةً، لا تنتج نتيجةً مقدّمةً من طرف معين للاختلاف. أمّا من طرف الموجبة، فإنه يصدق قولنا: دائما إما أن يكون الشيء إنسانا أو لا ناطقا. وليس البتة إما أن يكون الشيء لا ناطقا أو لا إنسانا مع مُعاندِهِ الطرفين. وإذا بُدلت الكبرى بقولنا: وليس البتة إما أن يكون الشيء لا ناطقا أولا فرسا، يكون الحقُّ استلزام الأصغر للأكبر. وأمّا من طرف السالبة، فإنه يصدق: ليس البتة إما أن يكون الشيء ناطقا أو إنسانا ودائما إما أن يكون الشيء إنسانا أو لا ناطقا مع التعاُدد. وإذا بُدلت الصغرى بقولنا: وليس البتة 10 إما أن يكون الشيء لا حيوانا أو لا إنسانا، يصدق القياس مع التلازم، بل تنتج سالبةً جزئيةً مقدّمةً إما طرف الموجبة وإما طرف السالبة. لأنهما لو لم يصدق، لا من هذا الطرف ولا من ذلك. فإنه² يلزمُ مساواة الأصغر للأكبر، وتنقلب السالبة موجبةً حقيقيةً. هذا خلفٌ.

- [11] وإن كانت مع الموجبة الحقيقية مانعة الجمع أو مانعة الخلو، فإن كانتا موجبتين 15 كليتين [ع/134/1ب]، يلزم متصلةً موجبةً كليةً من الطرفين مقدّمةً طرف مانعة الجمع. إن كانت مع الحقيقية

وكذبت المقدمتان وإن إتّحدا أنتج عنادُ الشيء لنفسه. وأجاب قوم من المتأخرين بأنه لا نسلم أنهما إن تغايرا كَذِبَتِ المقدمتان لجواز أن يكونَ الطرفان متساويين والأوسط نقيضُ أحدهما كقولنا: دائما أن يكونَ الشيء إنسانا أو لا إنسانا ودائما إما أن يكونَ الشيء لا إنسانا أو ناطقا، وتقدير إتّحادهما لا يلزم عنادُ الشيء بنفسه، بل لزومه لنفسه وهذا غير محال.

قلت: هذا دلٌّ على أنهم ما فهموا كلام الشيخ: - في [أ]

¹ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 319.

2 فإنه: - في [أ، ط، ع2، م]؛ لا: ± في [ع1]

مانعة الجمع وطرف الحقيقية إن كانت مانعة الخلو، والبيان ظاهرٌ. ولا يكون مقدّم النتيجة خلاف [م/47/ب] ما ذكرنا وإلا انقلب غير الحقيقية لمساواة الأصغر للأكبر حينئذ.

[12] وإن كانت إحداهما جزئية، أنتج [ع/42/2] متصلة موجبة جزئية مقدمها ما ذكرنا. إذا

كانت الجزئية حقيقية والكلية مانعة الجمع، فإنه لا ينتج شيئاً لا عنادا ولا لزوماً لصدق قولنا: قد يكون إما

أن يكون الشيء نامياً أو جماداً كما في الأجسام. ودائماً إما أن يكون الشيء جماداً أو نامياً مانعة الجمع. 5

والحق اللزوم. وإذا بُدلت الكبرى بقولنا: دائماً إما أن يكون الشيء جماداً أو نفساً، يكون الحق عناداً. وإن

كان غير الحقيقية سالبةً وهما كليتان، يلزم متصلة سالبةً [ب/147/ق] كليةً مقدمها ما ذكرنا بالخلف. لأن نقيض

الأوسط يساوي عين طرف الحقيقة. ومساوي اللازم لازم والمساوي لازم¹. فكذبت السالبة ولا

يكون مقدّم النتيجة خلاف ما ذكرنا لجواز كون نقيض [ع/135/1] الأوسط أخص من طرف مانعة الجمع،

وأعم من مانعة الخلو. فيكون الحق موجبةً كليةً حينئذ فلا يصدق السلب. وإن كانت السالبة حقيقية، لا 10

ينتج شيئاً. أمّا مع مانعة الجمع، فلجواز صدق السالبة الحقيقية بين أحد طرفي مانعة الجمع ونقيض الطرف

الآخر تارةً وبين أحد طرفيها واللازم المساوي للطرف الآخر أخرى فيلزم الاختلاف. وأمّا مانعة الخلو،

فلإمكان صدق السالبة الحقيقية بين أحد طرفي مانعة الخلو ونقيض الطرف الآخر وبين أحد طرفيها واللازم

المساوي للآخر [ط/48/ع]. وإنّما قيّدنا اللازم بالمساوي كيلاً يُظن صدق السالبة الجزئية مقدمها اللازم وتاليها

اللزوم لجواز سلب الخاص عن بعض أفراد العام. وإن كانت إحداهما جزئية، أنتج سالبةً جزئيةً متصلةً 15

مقدمها ما ذكر إلا إذا كانت الجزئية حقيقية والسالبة مانعة الجمع، إذ هو لا ينتج شيئاً عناداً كان أو

لزوماً. فإنه يصدق: ليس البتة إما أن يكون الشيء حجراً أو لا أعني مانعة الجمع [ع/135/ب]، وقد يكون

1 ولازم المساوي لازم:- في [ط]

إمّا أن يكون الشيء لا أعمى أو لا بصيرا كما في الحيوان مع أن الحجر يستلزم كونه لا بصيرا. وإذا
بُدلت الصغرى بقولنا: ليس البتة إمّا أن يكون الشيء بصيرا أو لا أعمى، يكون الحق هو العناد.

[13] وإذا كانت المنفصلتان مانعتي الجمع، لا تنتج متصلة ولا منفصلة. إذ يصدق قولنا: دائما

إمّا أن يكون الشيء إنسانا أو لا حيوانا. ودائما إمّا أن يكون الشيء لا حيوانا أو فرسا. والحق العناد.

5 وإذا بُدلت الكبرى بقولنا: دائما إمّا أن يكون الشيء لا حيوانا أو ناطقا، كان الحق اللزوم. قيل: يلزم
متصلة موجبة جزئية من نقيض الطرفين من الثالث والأوسط عين الأوسط، وذلك باطل، لأنه على تقدير
إنتاج الثالث لا يكون هذا نتيجة هذا القياس.

[14] وأمّا إذا كانتا مانعتي الخلوّ، فلا يلزم النتيجة أيضا لا لزوما ولا عنادا لصدق قولنا: دائما

إمّا أن يكون الأربعة موجودة أو لم تكن العشرة موجودة ودائما إمّا إن لم تكن العشرة موجودة أو الخمسة

10 موجودة مع أن وجود الأربعة لا تستلزم [ع1/136] وجود الخمسة ولا ينافيه. وقيل أنه يلزم [م/48] 5

متصلة موجبة جزئية من الثالث. والأوسط نقيض الأوسط. وقد بينا [ع1/148] فساد إنتاج الثالث. وإن

كانت احديهما سالبة، تلزم سالبة جزئية مقدمها طرف السالبة في مانعتي الجمع وطرف الموجبة في مانعتي

الخلوّ، وإلا لكذبت السالبة ولا يلزم مقدمها بخلاف ما ذكر لجواز كون طرف السالبة أعم من طرف

الموجبة في مانعتي الجمع، وأخص في مانعتي الخلوّ.

15 [15] وإن كانت المنفصلتان احديهما مانعة الجمع والأخرى مانعة الخلوّ، لزمت متصلة كلية

مقدمها من مانعة الجمع من غير عكس وإلا لانقلبنا حقيقتين لتساوي الأصغر والأكبر حينئذ. وإن كانت

احديهما جزئية، فإن كانت مانعة الجمع، يلزم موجبة جزئية. وإن كانت مانعة الخلوّ، لا ينتج شيئا لصدق

قولنا: دائما إمّا أن يكون الشيء فلكا¹ أو ثقيلا وقد يكون إمّا أن يكون الشيء ثقيلا أو خفيفا

1 فلكا- في [ع2]؛ فلكيا: في [م]

مانعة الخلوّ [ع2/42/ب] كما في العناصرِ والحق هو العنادُ. وإذا بُدّلت الصغرى بقولنا: دائما إمّا أن يكون الشيء نارا أو [ع1/136/ب] ثقيلا يكون الحقُّ هو اللزوم. وقيل تنتج متصلةً جزئيةً من نقيضي الأصغر والأكبر. وقد عُرف فيما مرّ فساد ذلك. وإن كانت إحداهما سالبةً، لم ينتج شيئا. لأنّ الأخص من نقيض الشيء قد يكذبُ مع نقيضه ومع لازمه المساوي. فيصدّق مانعة الجمع موجبة مع مانعة الخلوّ سالبة مع منافاة الأصغر للأكبر تارةً ومع مساواته إياه أخرى. فيلزم الاختلاف. وكذا الأعم من نقيض الشيء 5 قد يصدّق مع نقيض الشيء ولازمه المساوي. فيصدّق [ط/48/ب] مانعة الخلوّ موجبة ومانعة الجمع سالبة مع المنافاة تارةً والمساواة أخرى.

[16] فقد ظهر¹ ما ذكرنا أنه يشترط في إنتاج هذه الأقسام إيجاب إحدَي المقدمتين وكلية إحديهما. وكون السالبة منافيةً للموجبة إذا فُرضت بين طرفي الموجبة. ولمية² هذا أنّ السالبة لَمّا كانت منافيةً للموجبة، يمتنع أن يكونَ بين الأصغر و الأكبر مساواةً³. وإلّا لصدّق السلب بين طرفي الموجبة. لأنّ 10 المسلوب من المساوي مسلوبٌ. وحينئذٍ [ع1/137/ط] يلزمُ كذب الموجبة وكذا كذب السالبة. وإذا لم يكن بينهما مساواةً، فإمّا أن يكونَ بينهما مساواةً أو عموم. وعلى التقدير يصدّق السلب المتصل الجزئي. والله اعلم⁵.

[17] القسم الثاني: أن يكون الأوسطُ جزءاً غير تامٍّ من كل واحدةٍ منهما.

[18] وشرطُ إنتاجه إيجاب المقدمتين ومنعُ الخلوّ فيهما وكليةُ إحديهما واشتمال المتشاركين 15

على تأليف منتجٍ.

1 ذكر: في [ع2]

2 كمية: في [م]

3 منافاة: في [م]

4 منافاة: في [م، ع1، ط، أ]

5 والله اعلم: - في [ط، ع2، م]

[19] والنتيجة مانعةُ الخلوّ من عين ما لا يشارك إن كان ومن نتيجة التّأليف واحدةٌ كانت أو

أكثر وإلاّ فمِنْ نتائج التّأليفات [148/ب].

[20] وهذا القسم خمسةُ مسالك: لأنّه إمّا أن يشارك جزءٌ واحدٌ من إحدَي المقدمتين جزءاً واحداً

من الأخرى أو جميعُ أجزاء الأخرى أو كل واحدٍ واحداً من الأخرى أو كل واحدٍ كل واحدٍ من الأخرى

أو واحدٌ جميعُ أجزاء الأخرى والباقي كل واحدٍ منه واحداً من الأخرى. 5

[21] وينعقد الأشكال الأربعة في كل مسلكٍ منها. و يُمَيِّزُ الصغرى عن الكبرى باعتبار الجزئين

المشاركين.

[22] مثالُ الأول قولنا [48/ب]: كل آ إما ب وإما ج. وإما كل ج د وإما [137/1/ب] كل ه ر.

ينتج: كل آ إما ب وإما د وإما كل ه ر. والنتيجة ثلاثة أجزاء. برهائه: أنّ الواقع لا يخلو عن القياس المنتج

لنتيجة التّأليف وعن أحد الآخرين. 10

[23] مثالُ الثاني: كل آ إما ب وإما ج. وكل ج إما د وإما ه. ينتج: كل آ إما ب وإما د

وإما ه لعدم الخلوّ عن الجزء الغير المشارك واحد القياسين المنتجين للنتيجتين.

[24] مثال الثالث: إما كل آ ب وإما كل ج د. وإما كل ب ه وإما كل د ر. ينتج نتيجتين

إحديهما: إما كل آ ب وإما كل ب ه وإما كل ج ر. الثانية: إما كل آ ه وإما كل ج د وإما كل د ر.

[25] مثال الرابع: إما كل آ ب وإما كل ب ج. وإما كل ج آ وإما كل ب د. أنتج: إما 15

بعض ب د وإما كل آ د وإما كل ب آ وإما بعض ج د. والنتيجة أربعة أجزاءٍ من نتائج التّأليفات.

[26] مثال الخامس: إما كل آ ب وإما كل ج د. وإما كل د ه وإما كل د آ. ينتج نتيجتين

إحديهما: إما كل آ ب وإما كل ج ه وإما كل ج آ. الثانية: إما بعض ب د وإما كل ج آ وإما كل د ه.

والنتيجة مركبةٌ [138/1/ع] من الجزء المشارك لأحدهما ومن نتيجتي التّأليفين. والبرهان في الجميع ما مرّ. ولا

يجب منع الجمع في الأقسام الخمسة لاحتمال كون نتيجة التأليف أعمّ من التأليف. فيصدق بدون التأليف مع أجزاء أخرى. كقولنا في المثال الأول: دائما إما أن يكون كل إنسان لا ناهقا أو ناهقا¹. ودائما إما أن يكون كل ناهق ضاحكا أو كل جماد ليس بضاحك [ط/49/ء]. فإنه يصدق ما هو غير المشترك مع نتيجة التأليف بدون التأليف. نعم يلزم من نقايض أجزاء النتيجة مانعة الجمع، لكن يكون ذلك بواسطة انقلاب مانعة الخلو إليها لا بالذات. ويُعرف من استقراء هذه المسالك أنها قد تقع بحسب يشارك 5 أجزاء [ع/43/2ء] إحدي المقدمتين معا في حدّ وبحسب يشارك [ء/149/ء] أجزاء كل واحدة منهما. وقد تقع بحسب لا يشارك شيء من أجزائهما وتُعرف أن النتيجة فيها أهي واحدة أو أكثر؟ وأجزاء النتيجة هل² هي ثلاثة أو أكثر؟

[27] واستنتج الشيخ من الشكل الثاني حمليته لقولنا: كل آ إما ب وإما ج. ولا شيء من د إما

ب [ع/138/1ب] وإما ج. ينتج: لا شيء من آ د. وأنت تعلم كون المنفصلتين شبيهتين بالحمليتين، بل بالحقيقة 10 هما هما.

[28] القسم الثالث: أن يكون الأوسط جزءاً تاماً من إحدیهما غير تامّ من الأخرى.

[29] والنتيجة فيه مانعة الخلو الجزء الغير المشارك ومن نتيجة التأليف بين الشرطيتين لعدم

خلو. الواقع عن ذلك الجزء وعن القياس المنتج لها كما مرّ من قبل.

1 أو ناهقا: - في [1 ع]

2 هل: # في [أ]

القسم الثالث

ما يتركب من الحملية والمتصلة

[1] وفيه أربعة مسالك: لأنّ المشارك للحملية إما تالي المتصلة أو مقدمها وكيف كان فالحملية إما صغرى¹ أو كبرى. وينعقد الأشكال الأربعة في كل منها بحسب المتشاركين².

5 [2] الأول: أن يكون المشارك تالي المتصلة والحملية كبرى.

[3] والثاني: أن تكون الحملية صغرى وهما ينتجان متصلةً مقدمها مقدم المتصلة وتاليها نتيجة التآليف بين التالي والحملية بشرط أن يراعَ فيها كون الحملية كبرى [م/49/ع] في الأوّل وصغرى في الثاني.

[4] ويُشترطُ في إنتاجهما إيجاب المتصلة واشتغال المتشاركين على تأليف منتج مرعيًا فيه [ع/139/1] الرعاية المذكورة أو إنتاج نتيجة التآليف مع الحملية تالي السالبة إن كانت المتصلة سالبةً.

10 [5] مثال الشكل الأوّل في المسلك الأوّل من الموجبة: إن كان كل آ ب كل ج د. وكل د ه. أنتج: إن كان كل آ ب فكل ج ه. لأنه إذا فرضَ المقدم، يصدق التالي مع الحملية. وكلما صدّق، تلزم النتيجة. فيلزم على تقدير المقدم صدق النتيجة. وهو المطلوب. وقسّ عليه باقي الضروب من المتصلة الكلية والجزئية في المسلكين. ومن السالبة: ليس البتة إذا كان آ ب فليس كل ج د. وكل د ه. ينتج: ليس البتة إذا كان آ ب فليس كل ج ه. لأنه إذا صدّقت نتيجة التآليف فرضا وهي قولنا: ليس كل ج ه، يصدّق: ليس كل ج ه، وكل د ه. وإذا صدّق، يصدّق: ليس كل ج د. وهو التالي. فيلزم الثاني استلزام المقدم للنتيجة المفروضة. وهو المطلوب.

[6] وبين الشيخ في الشفاء جميع الضروب السالبة الصغرى بطريق آخر بناءً على ارتداد السالبة للزومية إلى الموجبة كما يقال في هذا المثال: إذا صدقت الصغرى، يلزمه [ع/139/1ب]: كلما كان آ

1 الصغرى: في [م]

2 بحسب المتشاركين: - في [ط]

ب فكل ج د وصدق كل د ه. وهما ينتجان [ب/149]: كلما كان آ ب فكل ج ه. ويلزمه: ليس البتة إذا كان آ ب فليس كل ج ه. وهو النتيجة.

[7] وقد بيّنا بطلان هذا الارتداد في تلازم الشرطيات.

[8] وأورد الشيخ¹ شكّا بأن هذه القرائن إنّما ينتج أن لو بقي صدق الحملية على تقدير صدق

المقدم وذلك غير لازم [ب/49]، إذ يصدق: كلما كان الخلاء موجودا، فبعض البعد قائم بذاته. ثم يصدق 5 في نفس الأمر ولا شيء من البعد بقائم بذاته أو لا شيء مما يقوم بذاته بُعد في الثاني والأول مع منافاة المقدم للحملية. ولو فرضا معا، يوجب القياس نتيجة كاذبة وهي قولنا: كلما كان الخلاء موجودا فبعض البعد ليس ببعد.

[9] وأجاب² عن³ الأول بأننا نخص الكلام بالقرينة التي تصدقان فيها معا، وعن الثاني بأن اللازم

عن المقدمتين حق والمحال جاز أن يستلزم المحال.

[10] واعترض صاحب الكشف⁴ على الأول بأن عدم منافاته إيّاها لا يقتضي صدقها على

تقدير صدقه فلا بُدّ من دليل، وعلى الثاني بأنه دفع نقض [ب/140/1] معيّن ولا يلزم منه سقوط المنع الوارد على أصل القياس. وقال بل جوابه أنه يلزم هذا القياس منفصلة مانعة الخلو من نقيض المقدم ونتيجة التأليف ضرورة عدم الخلو الواقع عن نقيض المقدم والقياس [ب/43/2] أن الحملية صادقة في نفس الأمر.

15 فلو صدق معها التالي، صدق القياس. وإن لم يصدق، صدق نقيض المقدم لانتفاء التالي. ثم أن شيئا يردّ هذه المنفصلة إلى المتصلة [ب/49] المذكورة أو يجعل هذه المنفصلة نفس المطلوب.

1 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 326.

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 326.

3 من: في [أ، ع2، م]

4 انظر: أفضل الدين الخونجي، كشف الأسرار، طويكاوي: 3354، و. 115 ب.

[11] واعلم أن هذا كلام غير سديد، إذ معنى كلام الشيخ في الأوّل هو أنه قال نحن نقول إذا

صدق الصغرى مع الكبرى على تقدير المقدّم، لزمت منهما النتيجة، فحيث لا يصدق لا يردّ علينا نقضاً.

و حينئذ سقط الاعتراض الأوّل. وكذا الثاني، لأنّ الجواب عامّ في جميع موارد هذا المنع. وأمّا الجواب،

فظاهرُ البطالان، لأنّ صدق التالي مع الحملية ممتنع، فجاز أن لا يلزم النتيجة. ولئن سلّم ذلك، لكن لا

نسلم أن التالي لو لم يصدق مع الحملية، يلزم كذب المقدّم لجواز أن يكون عدم الصدق بانتفاء الحملية 5

حينئذ. ولئن سلّم ذلك، يكن لا نسلم² لزوم المتصلة [ع1/140/ب] للمنفصلة. وإثما يلزم ذلك أن لو بقيت

المنفصلة على تقدير صدق المقدّم والحق خلاف ذلك. لأنّا لو فرضنا صدق المقدّم، يلزم الخلو بين الجزئين،

لأنه حينئذ يلزم كذب الحملية، فلا يصدق النقيض ولا النتيجة.

[12] المسلك الثالث: ما يكون المشارك مقدّم المتصلة والحملية صغرى [ع1/150/أ].

10

[13] والرابع ما يكون الحملية كبرى.

[14] والنتيجة فيهما متصلة مقدّمها نتيجة التآليف مرعياً فيه وضع الحملية كما مرّ، وتاليها

المتصلة.

[15] والشيخ طوّل في الشفاء³ بتفصيل ضروب هذين المسلكين وما ذكر ضابطاً شاملاً، وكذا

صاحب الكشف⁴. وقد وجدنا من كلام بعض افاضل الزمان⁵ ادام الله إياهم ضابطاً حسناً، فنبينه مع ما

15

زاد عليه رؤيتنا.

1 سلمنا: في [م]

2 أن التالي لو لم يصدق مع الحملية يلزم كذب المقدّم لجواز أن يكون عدم الصدق بانتفاء الحملية حينئذ ولئن سلم ذلك يكن لا نسلم: -

في [م، ع 1]

3 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 337-347.

4 انظر: أفضل الدين الخونجي، كشف الأسرار، طوكايب: 3354، و. 115 ب-118 ع.

5 انظر: أرموي، مطالع الأنوار، ص. 94-96.

[16] فنقول: المتشاركان إن اشتملا على تأليف منتج بشرط رعاية وضع الحملية كما ذكر

إنتاجهما إما ابتداء أو بعد جعل المقدم الجزئي للمتصلة¹ الكلية كليا، إذ الجزئي المقدم في قوة كلية. لأن

الكل مستلزمٌ للآزم جزئه أنتج القياس من كل ضرب في كل شكل [ع/141/1] من كل مسلك من المسلكين

نتيجة جزئية كلي² المقدم. والبرهان من الثالث والأوسط مقدم المتصلة أو بالخلف من الثاني والأوسط تالي

المتصلة [ط/50/ع]. وإن لم يشتملا، وجب كون الحملية مع نتيجة التأليف أو مع عكسها بكلية مُنتجاً لمقدم 5

المتصلة. والمتصلة تَجِبُ كونها في هذا القسم كلية، لأنها حينئذ يصير كبرى في الأول. والبرهان حيث

المنتج نتيجة التأليف من الأول. والأوسط مقدم المتصلة. والنتيجة كلية كلي المقدم، وحيث المنتج عكسها

من الثالث. والأوسط ذلك العكس. والنتيجة جزئية.

[17] مثال الضرب الأول من الشكل الأول في المسلك الثالث. والمتشاركان منتج: كل ج ب.

10 وكلما كان كل ب آ فور. ينتج: قد يكون إذا كان كل ج آ فور.

[18] أمّا من الثالث، فلأنه كلما فرض مقدم المتصلة، يصدق هو مع الحملية. وكلما صدق معاً،

صدقت نتيجة التأليف. فكلما صدق المقدم، صدقت نتيجة التأليف، لكن كلما صدق المقدم، صدق تاليه.

ينتج: قد يكون إذا صدقت نتيجة التأليف، صدق تالي المتصلة. وهو المطلوب.

[19] وأمّا الخلف، فلأنه [ع/141/ب] إذا لم يصدق النتيجة، صدق: ليس البتة إذا كان كل ج آ

15 فور. فنضمه³ [م/50/ع] مع الكبرى لينتج من الثاني: ليس البتة إذا كان كل ب آ فكل ج آ. وذلك

باطل، لأنه: كلما صدق كل ب آ⁴. والحملية صادقة وهي: كل ج ب يلزم كل ج آ.

1 المتصلة: في [ع 2]

2 كلية: في [ع 1]

3 صدق ليس البتة إذا كان كل ج آ فور فنضمه: # في [م]

4 لأنه لو صدق كل ب آ: في [م]

[20] وبهذا بيّن الشيخ في الشفاء¹ جميع الضروب المنتجة المتشاركين. ولنا في البرهانين نظراً، إذ

قد بيّنا قبل أن الشكل الثالث والثاني في هذين الضربين غير معلوم الإنتاج. وقس على ذلك سائر الضروب كل شكل من كل مسلك.

[21] مثال ما لا يكون المتشاركين منتجا والمنتج نتيجة التأليف: كل ج ب. وليس [150/ب] البتة

- 5 إذا كان بعض ب ليس آ فـو ر. ينتج: ليس البتة إذا كان لا شيء من ج آ فـو ر. إذ: كلما كان لا شيء من ج آ فكل ج ب. ولا شيء من ج آ [44/2ع]. وكلما كان كذلك فبعض ب ليس آ فكلما كان لا شيء من ج آ فبعض ب ليس آ. وليس البتة إذا كان بعض ب ليس آ فـو ر. ينتج: ليس البتة إذا كان لا شيء من ج آ فـو ر. وهو المطلوب.

[22] مثال ما يكون المنتج عكس النتيجة: لا شيء من ج ب. وكلما كان لا شيء من [142/1ع]

- 10 ج آ فـو ر. ينتج: قد يكون إذا كان بعض ب آ فـو ر. لأنه: كلما كان كل آ ب، وهو عكس النتيجة: فلا شيء من ج ب. وكل آ ب. وكلما كان كذلك، فلا شيء من ج آ. فنضمه مع الكبرى لينتج: كلما كان آ ب فـو ر. فتجعل هذه كبرى واستلزام مقدمها لعكسه صغرى لينتج: قد يكون إذا كان بعض ب آ فـو ر، وهو المطلوب. وقس عليه سائر الضروب.

القسم الرابع

- 15 ما يتركب من الحملية والمنفصلة

[1] والحمليات فيه لا يخلو من أن يكون بعدد أجزاء الانفصال. والنتيجة من كل تأليف حملية

واحدة أو لم يكن. فهذا مسلكان:

¹ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 337-348.

[2] المسلك الأول وهي المسمى بـ 'القياس المقسم' ¹ وقال ² له 'الاستقراء التام' أيضا. ويتألف

فيه كل عملية مع جزء من أجزاء الانفصال قياسا مُنتَجًا للحملية المطلوبة إمّا من شكل واحد أو أشكال مختلفة. وحينئذ يلزم أن يكون أجزاء الانفصال مشتركة³⁻⁴ في طرف من النتيجة والحمليات في طرف آخر. والأوسط في كل قياس غيرهُ في الآخر إن كانت التأليفات من شكل واحد وإلاّ اتحدت قضيتان بطريقتيهما من [ع1/142/ب] الحمليات ومن أجزاء الانفصال [ط50/ب]. وإن لم يكن من شكل واحد، جاز اتحاد 5 الوسط. فالمنفصلة إن كانت صغرى، كانت الأوسط محمولات أجزائها وموضوعات الحمليات في الشكل الأول وبالعكس في الرابع. وبالعكس ذلك إن كانت المنفصلة كبرى، ومحمولات أجزاء الانفصال والحمليات جميعا في الثاني. وموضوعاتها في الثالث سواء كانت المنفصلة صغرى أو كبرى.

[3] وشرط الإنتاج صدق منع الخلوّ على المنفصلة، وكون المنفصلة موجبة، واشتمال

المشاركين في كل شكل على تأليف منتج⁵. 10

[4] مثال الضرب الأول من الشكل الأول: دائما إما كل آ ب أو كل آ ج. وكل ب د وكل

ج د. ينتج: كل آ د.

[5] برهانه: أنه لا بُدّ من صدق أحد أجزاء الانفصال. فيصدق مع العملية المشاركة له. وينتج

المطلوب. ولا تنتج مانعة الجمع لجواز خلوّ جميع أجزائها جميعا، إلاّ [م50/ب] إذا كانت أجزاؤها نقائص ما

يجب أن تكون في مانعة الخلوّ، فيلزمها النتيجة لانقلابها [ع151/ط] إلى المانعة الخلوّ المنتجة بالذات. 15

¹ انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 349.

² انظر: ابن سينا، كتاب الأوسط، مخطوطة السليمانية: طر حان والد سلطان: 213، و. 44 ب؛ ابن سينا، كتاب النجاة، ص. 84.

³ مشتركة: - في [ع2]

⁴ وحينئذ يلزم أن يكون أجزاء الانفصال (قياسا منتجا): - في [ع2]

⁵ وكون المنفصلة موجبة واشتمال المشاركين في كل شكل على تأليف منتج: في [م، أ، ع2]؛ واشتمال المشاركين في كل شكل على

تأليف منتج وكون المنفصلة موجبة: في [ع1]؛ واشتمال المشاركين في كل شكل على تأليف منتج: في [ط]

⁶ المنفصلة موجبة: + في [ط]

[6] فإن قيل: إنما ينتج القياس المقسم أن لو بقيت الحمليات [ع/143/1] صادقة معاً. وذلك غير

واجب، لأنه إذا صدق: دائماً إما كل آ ب أو كل آ ليس ب. وكل ب ج وكل ما ليس ب ج، ينعكس عكس نقيض كل منهما بعكس المستوي إلى منافي الأخرى. ولأنّ 'ج' إذا كان أمراً وجودياً، يمتنع صدقه على كل ما ليس 'ب' الشامل للمعدومات والممتنعات. وإن كان عدمياً، لا بدّ وأن يكون عدم أمر. فذلك الأمر إن صدق عليه 'ب'، كذبت العملية الأولى وإلا كذبت الثانية لامتناع حمل نقيض الشيء 5 عليه. لا يقال هذا منقوضٌ بصدق قولنا: كل موجود إما واجب أو ليس بواجب. وكل واجب ممكن بالإمكان العام. وكل ما ليس بواجب ممكن بالإمكان العام¹.

[7] لأننا نقول: لا نسلم صدق الثانية لأنّ ما يكون طرفاه ضروريا لا يكون واجبا ولا ممكنا بالإمكان العام والممتنع الذي يمكن بالإمكان العام ما يكون ضروريّ العدم فقط.

[8] جوابه: أنّا لا ندعي إلّا لزوم النتيجة على تقدير صدق المقدمات. فلو لم يصدق في بعض 10 المواد، لا يكون نقضاً علينا، إذ انتفاء المقدم [ع/143/1ب] لا يكون نقضا على دعوى الملازمة. والفسادان إنما يلزمان فيما كانت المنفصلة ذات نقيضين والحمليتان منعكستين بعكس النقيض. والله أعلم².

[9] المسلك الثاني: وهو صنفان:

[10] فأ- أن يكون الحمليات بعدد أجزاء الانفصال يشارك [ع/44/2ب] كل واحد منها واحدا من

أجزاء الانفصال مشاركةً منتجةً، لكن يكون نتائج التاليفات متخالفةً. فتنتج مانعة الخلو من نتائج 15 التاليفات. فإن اتحدت نتيجتين، جعلنا جزءاً واحداً من النتيجة.

[11] ث- ما لا يكون الحمليات بعدد أجزاء الانفصال. فإن زادت الحمليات، شارك لا محالة

جزءاً حمليتين. إن زادت حمليّة واحدة وإلاّ لمّا كان الحمليّة واحدة مدخّل في القياس. وحينئذ ينتج مانعة

1 بالإمكان العام وكل ما ليس بواجب ممكن: في [م]؛ بالإمكان العام وكل ما ليس بواجب ممكن: # في [م]

2 والله أعلم:- في [م]

الخلو ويكون جزؤ من أجزائها مركبا من نتيجتين من نتائج التأليفات بسبب اشتراك جزؤ حمليتين. وإن نُقصت الحمليات مثلاً [ع/51/٤] كحملية مع منفصلة ذات جزؤين فإن شاركت الجزؤين، أُنْتَجَتْ منفصلةً مانعةً الخلو من النتيجتين. وإن لم يشارك إلا جزءاً واحداً، أُنْتَجَتْ مانعةً الخلو من نتيجة التأليف والجزء [ع/144/١] الغير المشارك.

[12] وقال الشيخ² الحملية الواحدة إذا كانت صغرى، لا تنتج. وقد عرفت فساده.

[13] هذا كله إذا كانت المنفصلة مانعة الخلو.

[14] أما إذا كانت مانعة الجمع، فشرط إنتاجه [ب/151/١] كون كل نتيجة من نتائج التأليفات مع

الحملية المشاركة لها منتجة للطرف المشارك من المنفصلة. وحينئذ تلزم النتيجة مانعة الجمع من نتائج التأليفات إن كانت الأجزاء كلها مشاركة للحمليات كما في القسم الأول وإلا فمن³ نتائج التأليفات والطرف الغير المشارك كما في القسم الثاني.

[15] برهائه: إن الطرف المشارك إذا كان لازماً لنتيجة التأليف بالقياس المؤلف من الحملي

والم متصل، يلزم المنافاة بين نتائج التأليفات أو بين النتائج والطرف الغير المشارك، إذ المنافي لل لازم يكون منافيا للملزوم.

[16] مثال الأول: دائماً إما بعض ب آ أو بعض ج د مانعة الجمع. وكل ج ب وكل ه ج⁴.

ينتج: دائماً إما كل ج آ أو كل ه د مانعة الجمع. لأن كل ج آ⁵ - [م/51/٤] ينتج مع الحملية المشاركة له:

1 حملية: في [ع 1، م، أ، ط]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 353.

3 ولا في: في [ع 2]

4 وكل ج ب، وكل ه ج، دائماً إما بعض ب آ، أو بعض ج د مانعة الجمع: < > في [ع 1]

5 مثال الأول: دائماً إما بعض ب آ، أو بعض ج د مانعة الجمع، وكل ج ب، وكل ه ج ينتج دائماً إما كل ج آ، أو كل ه د مانعة الجمع،

لأن كل ج آ: # في [م]

6 ج آ: - في [ع 2]

بعض ب آ من الثالث. إذ[ع1/144/ب]: كلما كان كل د آ فكل ج آ. وكل ج ب. وهو القياس المركب من الحملي والمتصلي يلزم: كلما كان كل ج آ فبعض ب آ. وكذلك ينتج: كل ه د مع مشاركة: بعض ج د وبعض ب آ مع بعض ج د متافيان. فيلزمُ المناقاة بين كل ج آ وكل ه د. وهو المطلوب.

[17] مثال الثاني: دائماً إما بعض ب آ أو كل ج د مانعة الجمع. وكل ج ب¹. ينتج: دائماً إما

كل ج آ أو كل ج د بالبرهان المذكور.

[18] وإن كان الطرفُ المشاركُ مع العملية المشاركة² مُنتجاً لنتيجة التأليف. وذلك إنما يكون

أن لو كان المشاركان على تأليف منتج، فتنتج متصلة جزئية سالبة مقدّمها نتيجة التأليف وتاليها الطرف الأخرى. ولا يلزمُ من نتائج التأليفات. أما الأول، فلأنه لو استلزمت نتيجة التأليف الطرف الآخر³، يلزم استلزام الطرف المنتج لذلك الطرف. فكذبت المنفصلة. ولا يلزمُ مقدّمها بخلاف ما ذكر لجواز كون نتيجة التأليف أعمّ من الطرف الآخر. وأمّا الثاني، فلجواز تلازم لازمي المتعاندين تارةً وتعاندهما أخرى وتحقيق ذلك في المواد[ع1/145/د] ظاهر. هذا كله إذا كانت المنفصلة موجبة. أما إذا كانت سالبة، فحكمها إذا كانت مانعة الجمع كحكم مانعة الخلوّ إذا كانت موجبة في الإنتاج وشرائطه و بالعكس إلا في إنتاج المتصلة الجزئية والنتيجة تكون سالبة وإلا كذبت المنفصلة.

[19] أما في مانعة الجمع، فلكون المشاركان⁴ على تأليف منتج كما في المانعة الخلوّ حيث كانت

موجبة تلزمُ استلزام الطرف المشارك لنتيجة التأليف[ع1/152/د]. فلو امتنع الجمع بين نتيجة التأليف وبين الطرف الآخر إن كان غير مشارك أو بين نتيجته إن كان مشاركاً، يلزم امتناع الجمع بين الطرفين. لأنّ امتناع الاجتماع مع اللازم يوجب امتناعه مع الملزوم. فكذبت المنفصلة.

1 وكل ج ب: - في [ع 1]

2 المشاركة له: في [ع 1، ط]

3 ولا يلزمُ من نتائج التأليفات أما الأول فلأنه لو استلزمت نتيجة التأليف الطرف الآخر: - في [م]

4 المشاركين: في [ع 1، ع 2، ط]

[20] وأما في مانعة الخلوّ، [ع/45/2] فلاّن نتيجة التّأليف [ط/51/ب] إذا كانت منتجة للطرف

المشارك كما في مانعة الجمع، حيث كانت موجبة. فلو امتنع الخلوّ بين نتيجة التّأليف والطرف الآخر أو بين نتيجته، يلزّم امتناع الخلوّ بين الطرفين. لأنّ امتناع الخلوّ مع الملزوم يوجب امتناعه مع اللازم. ولا يلزّم المتصلة [ع/145/1ب] الجزئية السالبة لجواز استلزام لازم أحد الكاذبين للآخر.

5 [21] وأما الحقيقية الموجبة، فينتج حيث تنتج مانعة الجمع ومانعة الخلوّ موجبتين لاستلزامها إياهما بخلاف السالبة. فإنها أعمّ من سالتيهما ولازم الأخص لا يجب كونه لازماً للأعم. وكل واحدة من المنفصلتين موجبة وسالبة تنتج حيث تنتج صاحبتهما إذا كان أجزاءها نقايض أجزاء صاحبتهما لارتدادها إلى صاحبتهما.

تنبيه

10 [22] إذا كان موضوع أجزاء الانفصال واحدا ومورد التقسيم كل واحدٍ واحدًا، لا الكلّ ينتج مع العملية في الأوّل والثالث. والوسط موضوع الأجزاء وفي الأوّل والوسط محمولات الأجزاء جميعا، وتكون النتيجة كالكبرى في الجنس والكيف. لكنّ القياس يكون أشبه بالقياس الحمليّ.

[23] مثال الأوّل: كل ج ب. وكل ب إما د وإما ه. ينتج: كل ج إما د وإما ه

كالكبرى [م/51/ب] في جنس الانفصال لاندراج 'ج' تحت موضوع الأجزاء.

15 [24] مثال الثاني: كلّ عددٍ إما فردٌ أو زوج. وكل ما هو فرد أو زوج فهو مركّبٌ من الآحاد.

ينتج [ع/146/1] كالكبرى: كل عدد فهو مركّب.

[25] وشرط إنتاج هذا القسم صدق منع الخلوّ على المنفصلة لجواز كذب أجزاء مانعة الجمع.

وحينئذ لا يلزم النتيجة.

[26] وبيانه ظاهر، إذ ذاك وإنما قيدنا مورد الانفصال بكل واحدٍ واحد، إذ لو كان الكل، لكان

القياس يرجع إلى الأقسام المذكورة. كقولنا: كل ج ب. وإما كل ب د أو كل ب ه. وهو القياس المركب من حملية واحدة مشاركة لجزؤي ذات الجزؤين.

[27] وقال الشيخ في الشفاء إذا كانت المنفصلة في الصغرى مشتركة الأجزاء في أحد الحدين،

والحمليات مكان الكبرى وهي لا يشترك في حدٍّ اشترط¹ إيجاب المنفصلة [ب/152]. وأما إذا كانت كبرى،
5 أنتجت سواء كانت موجبة أو سالبة بشرط أن يكون موجبة الأجزاء.

[28] فيه نظر: إذ قد بين أن السالبة مانعة الجمع كانت أو مانعة الخلو صغرى كانت أو كبرى

موجبة الأجزاء أو سالبها ينتج بالشرائط المذكورة. والله اعلم².

القسم الخامس

10

فيما يتركب من المتصلة والمنفصلة

[1] وفيه ثلاثة³ مسالك:

[2] الأول أن يكون الأوسط [ع/146/ب] جزؤاً تاماً من المقدمتين. والنظر إلى مشاركة مقدم

المتصلة وتاليها لعدم تميز مقدم المنفصلة عن تاليها. فحينئذ إذا كانت المتصلة صغرى، لم يميز الشكل الأول
عن الثاني، والثالث عن الرابع. وإن كانت كبرى، لم يميز الأول عن الثالث، والثاني عن الرابع. وإذا كان

كذلك، فانقسام هذا المسلك لا يكون باعتبار الأشكال بل يكون المتصلة صغرى أو كبرى. وعلى
15 التقديرين، كون الوسط إما مقدّمها أو تاليها. فإذن الأقسام أربعة⁴. وشرط الإنتاج في الجميع بعد إيجاب
احدي المقدمتين [ط/52/ع] وكلية احديهما. إن المتصلة إن كانت موجبة تشترك بتاليها مانعة الجمع ومقدّمها

1 اشتراط: في [ع1، ع2]

2 والله اعلم: - في [م، أ، ط، ع2]

3 ثلث: في [ع1، ع2]

مانعةً الخلوّ إن كانتا موجبتين وبالعكس إن كانتا سالبتين والنتيجة كالمنفصلة جنساً وكيفاً. لأنّ ما يمتنع اجتماعه مع [ع45/2ب] اللازم يمتنع اجتماعه مع الملزوم. وما يخلو مع الملزوم لا يخلو مع اللازم. وما يجوز اجتماعه مع الملزوم يجوز اجتماعه مع اللازم. وما يخلو مع اللازم يخلو مع الملزوم.

[3] وإن كانت المتصلة سالبةً، فإما أن يكونَ كليةً أو شارك بمقدّمها [ع147/1أ] مانعة الجمع

وبتاليها مانعة الخلو والنتيجة مع المانعة الخلو الكلية مانعة الجمع كالمتصلة كما وكيفاً، ويلزم أيضاً مانعة الخلو كالمتصلة كما وكيفاً¹ إن كانت المتصلة كليةً وفي غير ذلك يكون النتيجة سالبةً جزئيةً مانعة الخلو².

[4] بيان الكلّ بأن يؤخذ نقيض النتيجة ويُضمّ ما يلزم منه من المتصلة مع ما يلزم من المقدمة المنفصلة³ لتنتج نقيض المتصلة السالبة.

تنبيه

[5] حيث لم ينتج الموجبتان نتيجة موافقة لحدود القياس بانتفاء شرط مما ذكرنا [ع52/م] ينتج

القياس إن كانت المنفصلة مانعة الخلو متصلةً جزئيةً من نقيض طرف المتصلة وعين طرف المنفصلة لاستلزام نقيض الأوسط إياهما. وإن كانت المنفصلة مانعة الجمع، أنتج متصلةً جزئيةً من عين طرف المتصلة ونقيض طرف المنفصلة لاستلزام الأوسط إياهما. والحقيقية [ع153/أ] الموجبة تنتج نتيجتَهُمَا دون السالبة. وهذه البيانات بالثالث وقد بيّنا ضعفه.

[6] قال الشيخ⁴ إذا كانت الحقيقية الجزئية كبرى، لم تنتج مع المتصلة الموجبة [ع147/1ب] الكلية

المشاركة التالي. كقولنا: كلما كان آ ب فـج د. وقد يكون إما ج د وإما و ر حقيقية.

1 ويلزم أيضاً مانعة الخلو كالمتصلة كما وكيفاً: - في [م]

2 كالمتصلة كما وكيفاً إن كانت المتصلة كليةً وفي غير ذلك يكون النتيجة سالبةً جزئيةً مانعة الخلو: - في [ع 2]

3 المنفصلة: # في [ع 1]

4 انظر: ابن سينا، كتاب الشفاء: القياس، ص. 309-310.

[7] وقال صاحب الكشف¹ هذا فاسد لإنتاجه: قد يكون إما آ ب وإما و ر مانعة الجمع. لأنّ

منافي اللازم في العملية منافي للملزوم كذلك كيف. ونقيض الأوسط مستلزم لنقيض الأصغر وعين الأكبر. وذلك ينتج من الثالث متصلة موجبة جزئية مقدّمها نقيض الأصغر وتاليها عين الأكبر. والشيخ لم يُراعِ موافقة النتيجة للقياس في الحدود.

[8] نقول: هذا باطل. لأنّ اللازم إذا كان عاما، لا يلزم من منافاة الشيء² إِيّاه في العملية منافاته

للملزوم إذ يصدق قولنا: كلما كان الشيء عقلا فهو لا متحرك. وقد يكون إما أن يكون الشيء لا متحرك أو لا ساكنا حقيقية كما في الأجسام مع صدق قولنا: كلما كان الشيء عقلا فهو لا ساكن. وضعف إنتاج الشكل الثالث قد مرّ.

[9] وقال الشيخ المتصلة الموجبة الكلية المشاركة التالي لا ينتج مع مانعة الخلوّ السالبة الكلية.

كقولنا: كلما كان آ ب فج د. وليس البتة [ع/148/1] إما ج د وإما و ر مانعة الخلوّ.

[10] وفيه نظر: لأنه ينتج: ليس البتة إما آ ب وإما و ر مانعة الخلوّ وإلا لصدق نقيضه وهو

قولنا: قد يكون إما أن يكون آ ب وإما و ر مانعة الخلوّ. وحينئذ كذبت السالبة، لأنّ امتناع الخلوّ مع الملزوم يوجب امتناعه مع اللازم.

[11] واحتج الشيخ بأنه يصدق: كلما كان هذا عرضا فله محل مع قولنا: ليس البتة إما له محل

أو لا يكون جوهرًا. ومع قولنا: ليس البتة إما له محل أو لا يكون كل مقدار متناهيًا مع التلازم في الأول والتعاند في الثاني.

1 انظر: أفضل الدين الخونجي، كشف الأسرار، طويكابي: 3354، و. 123 ب.

2 شيء: في [ع 1]

[12] وأجاب لبعض فضلاء الزمان¹ أنَّ النتيجة صادقة مع القياس الأوّل ضرورة انتفاء منع الخلوّ

بين العرض واللاجوهر. والكبرى في القياس الثاني إن أُخِذَتْ على أنّها عنادية، كذبت لصدق نقيضها عنادية وهو قولنا: قد يكون إما أن يكون له محل أو لا يكون. كل مقدار متناهيا مانعة الخلوّ لامتناع الخلوّ بينهما. إذا كان ذلك الشيء عرضا، وإن أُخِذَتْ على أنّها اتفاقية، كذبت أيضا إن كان ذلك [ع1/148/ب]

5 الشيء عرضا [ب/153/ب]. وإن لم يكن عرضا، يلزم كذب الجزئين. وصدقت النتيجة مانعة الخلوّ سالبة.

[13] وفيه نظر: إذ الجزئية المذكورة ليست بعنادية لانتفاء لازمه كونها عنادية وهي استلزام

نقيض كل منهما عين الآخر بل اتفاقية. وحينئذ صدقت الكبرى عنادية بل جوابه: إنَّ النتيجة صادقة في القياس الأوّل وفي الثاني [م/52/ب] لا يخلو من أن يصدق الموجبة² الجزئية المذكورة عنادية أو لم يصدق، فإذا صدقت كذبت الكبرى لصدق نقيضها وإلا [ع2/46/ع] فكذب نقيض³ النتيجة لكونهما متلازمين، إذ ماله الخل مساو للعرض فيصدق النتيجة.

10

[14] المسلك الثاني أن يكون الأوسط جزءاً غير تامّ منهما، أنتج متصلة من الطرف الغير المشترك

من المتصلة ومن منفصلة حاصلة من نتيجة التأليف من المشاركين ومن الطرف الغير المشترك من المنفصلة كقولنا: كلما كان آ ب فكل ج د. وإما كل د ه وإما و ر. ينتج: كلما كان آ ب فإما كل ج ه وإما و ر.

[15] ومنفصلة من الطرف الغير المشترك من المنفصلة ومن متصلة حاصلة من الطرف [ع1/149/ع]

15 الغير المشترك من المتصلة ومن نتيجة التأليف وهي قولنا: إما و ر وإما كلما كان آ ب فكل ج ه. وذلك عند استجماع الشرايط في المشاركين وفي المقدمتين. وأنت خير بذلك وقادر على تفصيل القول في ضروبه. إذا كانت المتصلة صغرى أو كبرى والاشترك في مقدّمها أو تاليها، فلا يطول الكلام تفصيلها.

1 انظر: أرموي، مطالع الأنوار، ص. 100.

2 الموجبة: # في [م]

3 نقيض: # في [ع 2]

[16] المسلك الثالث أن يكون الأوسط جزءاً تاماً من أحد هما غير تام من الأخرى. فإن كان

التام من المتصلة¹، يكون القياس كالمؤلف من الحملي والمنفصل، والمتصلة تكون مكان الحملي. وإن كان

1 وقد يكون إما ج د وإما و ر حقيقية.

وقال صاحب الكشف هذا فاسد لإنتاجه قد يكون إما آ ب وإما و ر مانعة الجمع لأن منافي اللازم في العملية منافي للملزم كذلك كيف ونقيض الأوسط مستلزم لنقيض الأصغر وعين الأكبر وذلك ينتج من الثالث متصلة موجبة جزئية مقدمها نقيض الأصغر وتاليها عين الأكبر والشيخ لم يُراعِ موافقة النتيجة للقياس في الحدود.

نقول: هذا باطل لأن اللازم إذا كان عاما لا يلزم من منفاة شيء إياه في العملية منافاته للملزم إذ يصدق قولنا: كلما كان الشيء عقلا فهو لا متحرك، وقد يكون إما أن يكون الشيء لا متحرك أو لا ساكنا حقيقية كما في الأجسام مع صدق قولنا: كلما كان الشيء عقلا فهو لا ساكن وضعف إنتاج الشكل الثالث قد مر.

وقال الشيخ المتصلة الموجبة الكلية المشاركة التالي لا ينتج مع مانعة الخلو السالبة الكلية كقولنا: كلما كان آ ب فـج د، وليس ألبته إما ج د وإما و ر مانعة الخلو، وفيه نظر: لأنه ينتج ليس ألبته إما آ ب وإما و ر مانعة الخلو وإلا لصدق نقيضه وهو قولنا: قد يكون إما أن يكون آ ب وإما و ر مانعة الخلو وحينئذ كذبت السالبة لأن إمتناع الخلو مع الملزم يوجب إمتناعه مع اللازم. واحتج الشيخ بأنه يصدق كلما كان هذا عرضا فله محل مع قولنا: ليس ألبته إما له محل أو لا يكون جوهرًا ومع قولنا: ليس ألبته إما له محل أو لا يكون كل مقدار متناهيا مع التلازم في الأول والتعاند في الثاني.

وأجاب لبعض فضلاء الزمان أن النتيجة صادقة مع القياس الأول ضرورة انتفاء منع الخلو بين العرض واللا جوهر والكبرى في القياس الثاني إن أخذت على أنها عنادية كذبت لصدق نقيضها عنادية وهو قولنا: قد يكون إما أن يكون له محل أو لا يكون كل مقدار متناهيا مانعة الخلو لإمتناع الخلو بينهما إذا كان ذلك الشيء عرضا وإن أخذت على أنها إتفاقية كذبت أيضا إن كان ذلك الشيء عرضا وإن لم يكن عرضا يلزم كذب الجزئين وصدقت النتيجة مانعة الخلو سالبة، وفيه نظر: إذ الجزئية المذكورة ليست بعنادية لانتفاء لازمه كونها عنادية وهي إستلزام نقيض كل منهما عين الآخر بل إتفاقية وحينئذ صدقت الكبرى عنادية بل جوابه: إن النتيجة صادقة في القياس الأول وفي الثاني لا يخلو من أن يصدق الموجبة الجزئية المذكورة عنادية أو لم يصدق فإذا صدقت كذبت الكبرى لصدق نقيضها والا فكذب نقيض النتيجة لكونهما متلازمين إذ ماله محل ما وللعرض فيصدق النتيجة.

– المسلك الثاني أن يكون الأوسط جزءاً غير تام منهما أنتج متصلة من الطرف الغير المشارك من المتصلة ومن منفصلة حاصلة من نتيجة التأليف من المشاركين ومن الطرف الغير المشارك من المنفصلة كقولنا: كلما كان آ ب فكل ج د وإما كل د ه وإما و ر، ينتج كلما كان آ ب فإما كل ج ه وإما و ر. ومنفصلة من الطرف الغير المشارك من المنفصلة ومن متصلة حاصلة من الطرف الغير المشارك من المتصلة ومن

من المنفصلة تكون كالمركب من الحملي والمتصلة وتكون المنفصلة مكان الحملي ولا يخفي عليك الشرائط والنتيجة في الأقسام. والله أعلم¹.

تممة

[17] في المباحث المشتركة بين الأقيسة الشرطية قد يمكن استنتاج الحملية من الأقيسة الشرطية

5 كانت من مَحْضِ الشرطيات أو مختلطة وبالعكس.

[18] أمّا الأوّل ففيه مسالك:

[19] المسلك الأوّل في القياس المؤلف [ع149/ب] من المتصلتين والشركة في جزءٍ تامٍ منهما وغير

تام. وشرط إنتاجه اشتغال المقدمتين على تأليف منتج بالنسبة إلى الجزء التام، وإنتاج نقيض نتيجة التأليف

بين المشاركين مع طرف² الموجبة لطرف السالبة إن كانتا مختلفتين في الكيف وإلاّ لنقيض طرف المقدمة

10 الأخرى.

[20] برهانه بالخلف يَصُمُّ³ نقيضُ النتيجة إلى الطرف الموجبة لينتج في الأوّل نقيض

الكبرى [ع154/أ].

[21] وفي الثاني ضدها.

نتيجة التأليف وهي قولنا: إما و ر وإما كلما كان آ ب فكل ج ه، وذلك عند استجماع الشرائط في المشاركين وفي المقدمتين وأنت خبير بذلك وقادر على تفصيل القول في ضروبه إذا كانت المتصلة صغرى أو كبرى والإشتراك في مقدّمها أو تاليها فلا يطول الكلام تفصيلها.

– المسلك الثالث أن يكون الأوسط جزءاً تاماً من أحدهما غير تامٍّ من الأخرى فإن كان التام من المتصلة: – في [ط]

1 والله أعلم: – في [م، ط]

2 طرف: # في [أ]

3 يضمه: في [ع2]

[22] مثال الأول في الشكل الأول: كلما كان كل ج ب فـه ر. وليس البتة إذا كان ه ر

فليس كل ب آ. ينتج: كل ج آ وإلا فليس كل ج آ. فينتج مع الصغرى: قد يكون إذا كان ليس كل ب آ فـه ر بالقياس المؤلف من الحلمي والمتصلة وانعكس إلى نقيض الكبرى.

[23] مثال الثاني: كلما كان كل ج ب فـه ر. وكلما كان ه ر فلا شيء من ب آ. ينتج:

بعض ج ليس آ وإلا: فكل ج آ. فينتج [ط/52/ب] مع الصغرى: قد يكون إذا كان بعض ب آ فـه ر. 5 وينعكس إلى قولنا: قد يكون إذا كان ه ر فبعض ب آ. وهو ضد الكبرى.

[24] وفيه نظر [ع/150/1]: لجواز استلزام الشيء للنقيض كما مرّ.

[25] الثاني¹ منهما والشركة في جزء غير تام منهما. وشرط إنتاجه إنتاج نقيض نتيجة التأليف

الحاصلة من طرفي كل متصلة إما تاليها إن كانت المتصلة سالبة² [م/53/ع] أو لنقيض تاليها إن كانت موجبة.

ثم اشتغال نتيجتي التاليتين على تأليف منتج للحملية المطلوبة. 10

[26] مثال الموجبتين: كلما كان كل ج ب فـب آ. وكلما كان آ د فكل د ه. ينتج: كل

ج ه.

[27] برهائه: إن الصغرى يستلزم: كل ج آ. لأن بعض ج ليس آ. ينتج مع مقدّم الصغرى

نقيض تاليها بالقياس المؤلف من الحلمي والمتصل، فيصدق: كلما كان كل ج ب فبعض ب ليس آ. هذا

خلف. والكبرى يستلزم: كل آ ه لما بيّنا. وهما ينتجان بالذات: كل ج ه. وهو المطلوب. وقد عرفت فساد 15

ذلك من استلزام الشيء للنقيض.

[28] مثال السالبتين: ليس كلما كان كل ج ب فليس كل ب آ. وليس كلما كان كل آ د

فليس كل د ه [ع/150/1/ب]. ينتج: كل ج ه.

1 والمسلك الثاني: في [ع 2]

2 من طرفي كل متصلة إما تاليها إن كانت المتصلة سالبة: # في [م]

[29] برهائه: إن الصغرى يستلزم: كل ج آ. وإلا انتظم نقيضه مع مقدّمها مستلزما لنقيضها.

والكبرى يستلزم: كل آ ه كذلك. وهما ينتجان: كل ج ه.

[30] الثالث من المنفصلتين والشركة في جزء تام منهما و غير تام. و شرط الإنتاج كلية إحدي

المقدمتين [ع/46/2ب] واختلافهما بالكيف واتحادهما بالجنس وإنتاج نقيض نتيجة التأليف بين المشاركين مع

5 طرف الموجبة لطرف السالبة في مانعي الخلوّ وبالعكس في مانعي الجمع.

[31] برهائه: الخلف من القياس المؤلف من الحملي والمنفصل ثم من المتصل والمنفصل. مثاله

والمنفصلتان مانعتا الخلوّ دائما إما كل ج ب وإما ه ر. وليس دائما إما [ب/154/1] ج ر أو بعض ب آ. ينتج:

لا شيء من ج آ. وإلا: فبعض ج آ. ويلزمه: كلما كان كل ج ب فبعض ب آ. وينتج مع الموجبة نقيض

السالبة. مثاله وهما مانعتا¹ الجمع: دائما إما لا شيء من ج ب وإما ه ر. وليس دائما [ع/151/1] إما ه ر وإما

10 كل ب آ. ينتج: بعض ج آ. وإلا: فلا شيء من ج آ. ويلزمه: كلما كان كل ب آ فلا شيء من ج ب.

وأنّج مع الموجبة نقيض السالبة.

[32] الرابع منهما والشركة في جزء غير تام منهما. و شرط إنتاجه إنتاج نقيض نتيجة التأليف

بين طرفي مانعة الخلوّ مع نقيض أحدهما لعين الآخر إن كانت سالبةً ولنقيضه إن كانت موجبةً وبين طرفي

مانعة الجمع مع عين أحدهما لنقيض الآخر إن كانت سالبةً أو لعينه إن كانت موجبةً ثم اشتمال نتيجتين

15 التأليفين على تأليف منتج للحملية المطلوبة.

[33] مثاله من سالتين: ليس دائما إما ليس كل ج ب وإما ليس كل ب آ مانعة الخلو. وليس

دائما إما كل آ د وإما كل د ه مانعة الجمع. ينتج: كل ج ه.

1 مانعة: في [م]

[34] برهائه: إنّ الأولى يستلزم: كل ج آ. وإلاّ انتظم نقيضه مع نقيض مقدّمها قياساً منتجا

للمتصلة المستلزمة لنقيضها وهي قولنا: كلما كان كل ج ب فليس كل ب آ. والثانية¹ [ع1/151/ب]

تستلزم: كل آ ه. وإلاّ انتظم نقيضه [ط/53/ع] مع عين مقدّمها منتجا للمتصلة المستلزمة لنقيضها وهي قولنا:

كلما كان كل آ د فليس كل د ه. وهما ينتجان: كل ج ه.

[35] مثاله من موجبتين: دائما إمّا ليس كل ج ب أو كل ب آ مانعة الخلوّ. ودائما إمّا كل آ د 5

أو ليس كل د ه مانعة الجمع. ينتج: كل ج ه.

[36] برهائه: إنّ الأولى يستلزم: كل ج آ. وإلاّ انتظم [م/53/ب] نقيضه مع نقيض مقدّمها منتجا

للمتصلة المستلزمة لصدّها وهي قولنا: كلما كان كل ج ب فليس كل ب آ. المستلزمة لدائما ليس كل ج

ب أو ليس كل ب آ مانعة الخلوّ. وهي ضدّ الصغرى. والثانية تستلزم: كل آ ه. وإلاّ انتظم نقيضه مع

عين مقدّمها منتجا للزوم بين طرفيها وهو قولنا: كلما كان كل آ د فليس كل د ه. وهما ينتجان: كل ج 10

ه.

[37] وفيه نظرٌ: عَرَفْتُهُ.

[38] الخامس من المتصلة والمنفصلة والشركة في جزء تامّ منهما وغير تامّ منهما. والضابطُ فيه

أنْ يكونَ مانعةُ الجمع اللازمةً للمتصلة² مع مانعة الجمع إن كانت المنفصلة مانعةً [ع1/152/ع] الجمع على

الشرائط المذكورة في مانعتي الجمع لإنتاج العملية المطلوبة. وأنْ تكونَ مانعةُ الخلوّ [ع1/155/ع] اللازمة للمتصلة 15

مع مانعة الخلوّ إن كانت المنفصلة مانعةً الخلو على الشرائط المذكورة في إنتاج العملية المطلوبة.

1 والثانية: « في [ع 1]

2 من المتصلة: في [ع 1]

[39] مثال الأول: دائما إما¹ لا شيء من ج ب أو هـ ر مانعة الجمع. وقد لا يكون إذا كان هـ ر

فليس كل ب آ. ينتج: بعض ج آ. لأنه تلزمُ للمتصلة قولنا: ليس دائما إما هـ ر أو كل ب آ مانعة الجمع.

ويرجع القياس إلى القياس² المركب من مانعتي الجمع بشرائطه. وينتج الحملية المطلوبة.

[40] مثال الثاني: كلما كان ليس كل ج ب فـهـ ر. وليس دائما إما هـ ر أو بعض ب آ

مانعة الخلوّ. ينتج: لا شيء من ج آ. لأنه يلزمُ للمتصلة قولنا: دائما إما كل ج ب أو هـ ر مانعة الجمع. 5

فيرجع القياس إلى المركب من مانعتي الخلوّ، وينتج الحملية المطلوبة.

[41] السادس منهما والشركة في جزء غير تام منهما. والضابط فيه أن يستلزم كل مقدمة حملية

ينتظم منها ومن التي يستلزمها المقدمة الأخرى [ع1/152/ب] قياس منتج للحملية المطلوبة.

[42] مثاله: ليس كلما كان كل ج ب فليس كل ب آ. وليس دائما إما كل آ د وإما كل د هـ

مانعة الجمع. ينتج: كل ج هـ. لأنّ المتصلة تستلزم: كل ج آ. والمنفصلة: كل آ هـ. وهما ينتجان المطلوب. 10

[43] السابع من الحملية والمتصلة. والضابط فيه إنتاج نقيض نتيجة التأليف بين طرفي المتصلة مع

مقدّمها لتاليها أو مع تاليها إن كانت كلية لمقدّمها واشتمال نتيجة التأليف مع الحملية على تأليف منتج

حتى يلزم من الحملية اللازمة والحملية الحملية المطلوبة.

[44] مثاله: ليس كلما كان كل ج ب فليس كل ب آ. وكل آ هـ. ينتج: كل ج هـ. إذ المتصلة

تستلزم: كل ج آ. وهو مع الحملية تنتج المطلوب. 15

[45] الثامن من الحملية والمنفصلة. والضابط فيه استلزام المنفصلة حملية تنتج مع الحملية الحملية

المطلوبة. فحينئذ ينبغي أن ينتج نقيض نتيجة التأليف بين طرفي المنفصلة السالبة مع نقيض أحد طرفيها عين

1 إما: # في [1 ع]

2 إلى القياس: # في [ط]

الآخر[ع47/2] في مانعة الخلّو ومع عين[م54/ء] أحد طرفيها نقيض الآخر[ع153/1ء/ط53/ب] في مانعة الجمع السالبة.

[46] مثال الأوّل: ليس دائما إما ليس كل ج ب وإما ليس كل ب آ مانعة الخلّو. وكل آ ه.

ينتج: كل ج ه. لأنّ المنفصلة تستلزم: كل ج آ كما مر. وهي مع العملية ينتج المطلوب.

[47] مثال الثاني: ليس دائما كل ج ب وإما كل ب آ. وكل آ ه. ينتج: كل ج ه. لأنّ المنفصلة

تستلزم: كل ج آ كما [م155/ب] مرّ.

[48] وأنت عالم بجميع ذلك وبكيفية الأشكال وكمية الضروب. فعليك بالاستقراء الثاني

استنتاج الشرطيات من الأقيسة العملية كقولنا: كل ج ب. وكل ب آ. فإنه ينتج: كلما كان كل د ج

فكل د آ. لأنّ العملية الأولى يستلزم: كلما كان كل د ج فكل د ب. والثانية تستلزم: كلما كان كل د

ب فكل د آ. وهما ينتجان المطلوب.

10

تنبيه

[49] قياسيه هذه الوجوه إنّما هي بوسط لتغير بعض الحدود وانقلاب بعض المقدمات إلى

لوازمها النتيجة بالذات. فإنّ تناولها حدّ القياس فذاك وإلا فهي مستلزمات لا قياسات.

تذنيب

[50] قد يتركب [ع153/1ب] من مقدمتين قياسان أو أكثر باعتبار وسطين أو أكثر بأن يكون

الاشتراك في جزء تام وغير تام. فيلزم باعتبار الأوّل نتيجة وكذا باعتبار الثاني كقولنا: كلما كان كل ج

ب فكل د ط. وكلما كان كل د ط فكل ب آ. ينتج: كلما كان كل ج ب فكل ب آ. وينتج أيضا:

كلما كان كل ج ب فكل ج آ. وعلى هذا فقس أمثال ذلك.

خاتمة

[51] في القياسات التي لا يكون أوساطها متكررةً وهي كثيرةٌ لكن أكثرها وقوعاً هو قياسُ

النسبة¹ وهو أن تجعلَ النسبة مع أحد² المنتسبين محمولاً على الآخر في الصغرى أو في الكبرى والكبرى.

وهذا القياسُ ينتج قولاً بالذات وقولاً آخر لا بالذات.

[52] أمّا الأول، فيكون موضوعه أصغر ومحموله النسبةُ التي في الصغرى مع الأكبر كقولنا: زيدٌ

أبٌ لبكر وبكرٌ أخٌ لخالِدٍ. ينتج: زيدٌ أبو أخي خالِدٍ. وذلك ظاهرٌ. إذ المنتسب إلى المنتسب منتسبٌ بتلك

النسبة وكقولنا: زيدٌ أبٌ لبكر وبكرٌ عالم. فزيدٌ أبو عالم. وكقولنا: آ مساوٍ لب وب مساوٍ لـج

فآ مساوٍ لمساوي³ ج. وآ جزء لب و ب جزء لـج فآ جزء لـج جزء ج [ع/154/1]. و آ ملزومٌ

لـب. وب ملزومٌ لـج. فـآ ملزومٌ ملزومٌ ج. وعلى هذا وكقولنا: الدري في الحقة. والحقةُ

في الصندوق. فالدرّةُ فيما في الصندوق. والإنسان من نطفة. والنطفةُ من العناصر. فالإنسانُ مما هو⁴ من

العناصر. واللونُ في الجسم. وكل جسمٍ جوهرٌ. فاللون فيما هو الجوهر.

[53] وأمّا الثاني وهو ما ليس بالذات فيكون موضوعه الأصغر ومحموله الأكبر كقولنا: آ مساوٍ

لـج. وملزومٌ لـج. والدرّةُ في الصندوق. والإنسان من العناصر. واللونُ في الجوهر. وإنّما لم تكن

تلك بالذات لأنّها لو كانت [ع/156/1] لذات هذه القياسات، لما تختلفت عنها. وليس كذلك، لأنّا إذا قلنا: آ

مخالف لـب. [م/54/ب] وب مخالف لـج. لا ينتج. أو نقول: آ نصف لـب. و ب نصف لـج. 15

1 بنسبة: في [ع 2]

2 أحد:- في [ع 2]

3 والأول مساوي مساوٍ لمساوي: في [م]

4 هو:- في [م، أ، ط، ع 2]

وكذا لو نقول الإنسان من النطفة. والنطفة مايع بل حيث يلزمه القول المذكور¹ فإنما يلزم بتوسط مقدماتٍ غريبة [ط/54/ع]، لكنه أئفَع في العلوم من الذي يلزم بالذات. والله أعلم².

القسم الثاني من القياس

5

هو القياس الاستثنائي

[1] وهو مركَّب من شرطية و قضية أخرى هي إما أحد جزئها أو نقيضُ أحد جزئها [ع/154/ب]

حمليّة كانت أو شرطية.

[2] وشرطُ إنتاجه أمورٌ ثلاثة:

[3] أوّلها أحد الأمور الثلاثة وهو إما كون الشرطية كليةً أو كون الاستثنائي كلياً أو كون حال³

10 الاستثناء حال⁴ الشرطية. لأنّ الشرطية⁵ إن كانت كليةً، فلزوم النتيجة ظاهرٌ. وإن لم تكن كليةً، فيجب أحد الأمرين الباقيين وإلاّ لجاز أن يكونَ حال الشرط غيرَ حال الاستثناء.

[4] الثاني كون الشرطية غيرَ اتفاقية. لأنّ استثنائي منها لا يفيد شيئاً آخر، لأنّها إن كانت متصلةً،

لا يتوقف العلم بتاليها على الوضع أو الاتصال ولا يلزم من رفع التالي رفع المقدم لعدم العلاقة بين الرفعين ولا يلزم أيضاً اتفاقياً. أمّا الخاصة، فلامتناع صدق المتصلة مع طرفيها. وأمّا العامة، فلجواز صدق الطرفين فلا يلزم نقيض المقدم. وكذا إن كانت الاتفاقية منفصلةً.

15

[5] وقيل يفيد شيئاً تعيين أحد الطرفين أو تعيين نقيض أحد الطرفين.

[6] الثالث [ع/155/ب] كونها موجبة للاختلاف عند كونها سالبة. وذلك ظاهرٌ.

1 المذكورة: في [م]

2 والله أعلم:- في [أ، ع2]

3 زمان: في [أ، ط، ع2، م]

4 زمان: في [أ، ط، ع2، م]

5 لأن الشرطية:» في [م]

[7] وزعم صاحب الكشف وقوم من المتأخرين: إنّ الشرطية الجزئية غير منتجة، لأنه على¹ تقدير

دوام الاستثناء لا يحصل اليقين بالنتيجة لجواز أن تكون الشرطية بحسب² وضع غير ثابت أبداً. وذلك قد بينّا فساده في تحقيق الشرطيات.

[8] وإذا عرفت هذا، فنقول: الشرطية إن كانت متصلةً، أنتج استثناءً عين مقدمها عين تاليها

واستثناءً نقيض تاليها نقيض مقدمها تحقيقاً للزوم ولا ينعكس تحقيقاً للعلوم.

[9] وإن كانت منفصلةً وإن كانت حقيقية³ [ع/47/2ب] أنتج استثناءً³ عين إيهما كان نقيض الآخر

وبالعكس. وإن كانت مانعة الجمع، أنتج استثناءً عين إيهما كان نقيض الآخر من غير عكس لجواز الخلوّ بين طرفيهما. وإن كانت مانعة الخلوّ أنتج استثناءً نقيض إيهما كان عين الآخر من غير عكس لجواز اجتماعهما وكل ذلك ظاهر.

[10] قال الإمام في الملخص⁴ إن كان التالي في المتصلة [ع/155/1ب] مطلقاً عاماً، لم ينتج استثناء

نقيضه كقولنا: كلما كان هذا إنساناً فهو ضاحك بالفعل بالإطلاق [ع/156/1ب] العام. فإذا قلنا: لكنه ليس بضاحك لم يلزم أنه ليس بإنسان، لأنّ بعض ما ليس بضاحك إنسان بالضرورة. وأما إن أُعْتُبرَ الدوام في نفي التالي أنتج وهذا ليس بشيء، لأنّ نقيض التالي الذي هو مطلقة عامة إنّما تكون دائمة. فاستثناء نقيض التالي لا يكون إلاّ مع الدوام. فاعتبار الدوام [م/55/ع] لا يكون قيداً زائداً على استثناء النقيض.

15

1 على: # في [م]

2 بحسب: # في [م]

3 مقدمها عين تاليها وإستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها تحقيقاً للزوم ولا ينعكس تحقيقاً للعلوم وإن كانت منفصلةً وإن كانت حقيقية

أنتج إستثناء: # في [ط]

4 فخر الدين الرازي، كتاب الملخص، تحقيق: إسماعيل خان أوغلو، ص. 187/ مخطوطة السلিমانيّة، لاله لي: 2554، و 54 ع.

تنبيه

[11] قد بيّنا في فصل جهات الشرطيات أنّ المقدمَ والتالي قد يقعان من ذوات الجهات. فحينئذ

يجب عليك رعاية جهة المقدم والتالي لتعريف أنّ النتيجة¹ على آية جهة، وكيف ينبغي استثناء نقيض التالي لينتج² ؟

5

خاتمة

[12] مَنع قوم من إنتاج هذا القياس وقالوا المستثني وهو إما المقدم أو نقيض التالي جاز أن يكون

ممتنعاً فجاز أن لا ينفى الملازمة على تقديرهما، إذ الحال جاز أن يستلزم الحال. وأنت تعلم أن هذا المنع غير ضار لأن المتمسك بهذا القياس [ع/156/1] يريد إما إثبات التالي [ط/54/ب] أو انتفاء المقدم، ولا يحصل له هذا الغرض إلا بشرط ثبوت المقدم في الأول وعدم التالي في الثاني إما في نفس الأمر أو عند الخصم. وحينئذ لا ينتج هذا المنع لأن الشرط إذا تحقق اندفع المنع وإلا فلا قياس. والله أعلم³.

10

فصل في توابع القياس

وفيه مسالك:

الأول: كل قياس فيه مقدمتان لا أزيد ولا أنقص

[1] أما طرف النقصان، فظاهر. وأما طرف الزيادة، فلأن المطلوب إنما يكتسب من المعلوم. فإن

كانت لكلية⁴ ذلك المطلوب إليه نسبة، حصلت مقدمتان: إحداهما دالة على تلك النسبة، والثانية على ذلك المعلوم وهو الاستثنائي. وإن كانت النسبة إليه جزؤيًّا المطلوب، حصلت بسبب كل نسبة مقدمة.

1 نتيجة: في [ع 2]

2 لينتج: - في [ع 1]

3 والله أعلم: - في [ط]

4 الكلية: في [أ]

فإن كان بينهما حدٌ مشتركٌ، فقد تَمَّ القياس وإلاّ لم يكن المعلومُ قياساً¹، بل تكون مقدمةً لقياساتٍ متممة² للقياس المنتج للمطلوب. وكذا إن كان لأحد جزئيه نسبةٌ إليه فقط، فإنه ربّما كانت مقدمةً لِمَا يَنْتَجُهُ. فإذا كثرت المقدمات، واحتج إلى الكلّ. فهناك قياساتٍ مترتبة [ع1/156/ب] متممة³ للقياسات المنتج للمطلوب لا قياس واحد. ويكون كل اثنين منها قياساً منتجا لنتيجة، ويسمى 'قياساتٍ مركّبة'. فإن صرّحت نتائجها، سميت 'موصولة'. كقولنا: كل ج ب. وكل ب آ. فكل ج آ. وكل آ د. فكل ج د. 5 وكل د ه. فكل ج ه. وإلاّ فـ 'مفصولة' و'مطوية'. كقولنا: كل ج ب. وكل ب آ. وكل آ د. وكل د ه. فكل ج ه. وكل قياس ينتج نتيجة فقد ينتج لوازمها كالعكسين والحكم على الجزئيات في الطرد والعكس.

الثاني

في قياس الخلف

10

[1] رَسَمُوهُ بأنه 'القول الدال على ثبوت أحد النقيضين لدلالة على بطلان النقيض' [ع1/157/أ] الآخر'. وهذا التعريف غير مانع، إذ دخل فيه الاستثنائي المركّب من الحقيقة وهو مركّب من قياسين: أحدهما اقتراي، والثاني استثنائي كما يقول في إنتاج قولنا: كل ج ب. ولا شيء من آ ب. لقولنا: لا شيء من ج آ. إنه لو لم يصدّق: لا شيء من ج آ، لصدّق: بعض ج آ. ولو صدّق: بعض ج آ، لمّا صدّق: كل ج ب. أنتج لو لم يصدّق: لا شيء من ج آ، لمّا صدّق: كل ج ب. وهذا قياسٌ اقتراي. ثم 15 نأخذ [ع1/157/أ] هذه النتيجة، ونقول: لكنه صدّق: كل ج ب. أنتج أنه صدّق: لا شيء من ج آ. وهذا استثنائي. نَظْمُهُ أن يقال لو لم يصدّق النتيجة، لصدّق نقيضها. ولو صدّق نقيضها، كذّبت المقدمة الصادقة

1 قياس: في [ع2]

2 منتجة: في [م، أ، ط، ع2]

3 منتجة: في [م، أ، ط، ع2]

أنتج. لو لم يصدق النتيجة، [م/55/ب] لكذبت المقدمة الصادقة، لكنها صادقة. أنتج أن النتيجة صادقة. فإن أردت ردّ قياس الخلف إلى المستقيم، ضَمَمْتَ نقيضَ المحال الذي لزم لنقيض النتيجة إلى المقدمة الصادقة ليرجع إلى الأصل. وهذا يسمى برّد الخلف إلى المستقيم وللخلف عكس، لأنه كما يبطل نقيض النتيجة لصدق المقدمة. فكذا يبطل المقدمة لصدق نقيض النتيجة أو ضدها بأن يضمّ مع إحدي المقدمتين لينتج ما ينافي الأخرى ويسمى 'قياس العكس'. وكما ينتج القياس نتيجة، فكذا النتيجة تنتج مع عكس إحدي المقدمتين كلياً المقدمة الأخرى. وذلك إنّما يمكن فيما يتساوي طرفا الموجبة لينعكس كلية ويسمى 'قياس الدور'، وما تجعل النتيجة [ط/55/ع] إحدي مقدمتي القياس يسمى [ع/157/ب] 'مصادرة'.

الثالث

10

في اكتساب المقدمات

[1] ضَعْ طرفي المطلوب، واطْلُبْ جميعَ موضوعات كل واحد منهما، وجميعَ محمولاته سواء كان الحملُ بوسطٍ أو بغيره. وكذلك يُطْلَبُ جميعُ ما يسلب عن أحدهما أو يُسَلَبُ أحدُهما عنه. ثم أنظرْ إلى نسبة الطرفين [ع/48/2] إليهما. فإن وَجَدْتَ من محمولات الموضوع ما هو موضوع المحمول، حصلت المطلوب من الشكل الأوّل. وكذا القولُ في سائر الأشكال.

15

الرابع

في التحليل

[1] ضع المطلوب، وانظرْ إلى القول الذي جَعَلَ منتجًا له فلا بُدَّ وأن يكون فيه لكلية المطلوب أو جزؤه نسبة إلى شيء وإلاّ لمّا كان منتجًا له. فإن كانت لكلية المطلوب نسبة فهو القياسُ الاستثنائي. وإن كانت جزؤه، فانظرْ إلى الجزء الذي له النسبة أهو محكومٌ عليه أو به ليحصل لك إما الصغرى أو الكبرى؟ وإذا عرفت إحدي المقدمتين، فضمّ [ب/157/ق] الجزء الآخر منها إلى الجزء الآخر من المطلوب. فإن حصلت

20

بينهما نسبة، تألفت مع الأولى على أحد التأليفات فهو الوسط [ع158/1ء] ويميّز لك المقدمات والشكل والنتيجة، وإلا فالقياس مركب لا بسيط. فحينئذٍ ضع الجزئين كما وضعت جزؤي المطلوب أولاً. وأعمل بهما كما علمت بهما إلى أن يتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة.

الخامس

5

الاستقراء

[1] وهو اثبات الحكم على¹ الكلّي بواسطة ثبوته في الجزئيات. فإن عُلِمَ حصرُ الجزئيات، يفيد اليقين ويسمى 'استقراءً تامّاً' وهو 'القياس المقسّم' وإلا فلا يُفيد إلا الظن لجواز أن يكونَ حالٌ غيرُ المستقرّ بخلاف حال المستقرّ.

السادس

10

التمثيل

[1] وهو إلحاقُ شيءٍ بشيئِهِ في حكم ثابت له والأوّل يسمى 'فرعاً' و'مقيساً'، والثاني 'أصلاً' و'مقيساً عليه'، ووجه المشابهة 'جامعاً' و'علةً'. وذلك كالإلحاق السماء بالبيت في الحدوث لكونه مؤلفاً ومتشكلاً كالبيت. وذلك لا يُفيد اليقين إلا بعد ثبوت عليّة المشترك، وقابليّة الفرع واجتماع الشرائط، وارتفاع الموانع، لكن ثبوت هذه المقدمات عسيرٌ جداً.

15

20

1 على:- في [ط، أ، م، ع 2]

السابع

في البرهان

[1] وفيه مسلكان [م/56/ع]:

[2] - الأول: في أصناف القياسات من جهة [ع/158/ب] موادها وإيقاعها للتصديق وغيره وهي

خمسة، لأنها لا بُدَّ وأن تكون مفيدة، فإفادتها¹ إما لغير التصديق هو² الشعرية³ أو للتصديق فإن لم يكن
5 جازما فهو الخطابة وإلا فلا يخلو إما أن لا يعتبر فيه كونها حقا وهو الجدل إن أُعْتَبِرَ مع ذلك عموم اعتراف
الناس أو الخصم وكان كذلك، والشغب إن أُعْتَبِرَ ولا يكون كذلك، وإن أُعْتَبِرَ كون التصديق حقا فإن
كان كذلك في نفسه فهو البرهان وإلا فهو السفسطة وهي مع الشغب صنف واحد.

[3] فالبرهان إنما يتألف من مقدمات صادقة في نفس الأمر، واجبة القبول أي يكون التصديق بها

10 ضروريا سواء كانت في أنفسها ضرورية أو ممكنة أو وجودية، إذ المطلوب بالبرهان قد يكون قضية⁴
ضرورية وممكنة ووجودية. فتكون مقدمات كل منها بحسبه [ط/55/ب] كما عُلِمَ في المختلطات.

[4] ومن قال من المتقدمين⁵: أن البرهان لا يستعمل إلا القضايا الضرورية. أَرَدَ بِهِ ذِكْرَنَا. وَلَمَّا

كان البرهان من مقدمات يقينية موقعة للتصديق الجازم، فعرفوه⁶ بأنه 'قياس مؤلف [ع/159/أ] من يقينيات
لإنتاج يقيني'. واليقين هو اعتقاد الشيء بدون احتمال نقيضه. والقياس صورته واليقينيات [ع/158/أ]

15 مادته. واليقين المستفاد غايته. ويجب كون الصورة فيه يقينية الإنتاج لينتج اليقيني. وسنبيّن أقسام اليقينيات
وغيرها.

1 إفادة: في [ع 1]

2 وهي: في [ط]

3 الشعر: في [ع 1]

4 قضية: # في [ع 2]

⁵ انظر: أرسطو، كتاب انولوجيا الاواخر، حققه و قدم له: عبد الرحمن بدوي، الكويت- بيروت 1980، ص. 333.

⁶ انظر: أرسطو، كتاب انولوجيا الاواخر، ص. 341/348.

[5] وأما القياس الجدلي، فهو قياسٌ مؤلف من المشهورات أو المسلمة عند الخصم حقّة كانت

أو باطلةً لالزام الخصم أو دفع الالتزام. وحينئذ يجوز أن تكون صورُها منتجةً بحسب التسليم. وإن لم ينتج في نفس الأمر كالاتقراء والتمثيل والضروب الغير المنتجة من الأشكال.

[6] والقياس الخطابي مؤلف من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهوره صحيحة كانت أو

فاسدةً للاقناع والظن الغالب. ولهذا جاز استعمال الاستقراء والتمثيل والضروب العقيمة فيها. 5

[7] والقياس الشعري مؤلف من المقدمات المخيلة صادقة كانت أو كاذبةً لانفعال بالترغيب

والترهيب.

[8] والشغب قياسٌ مؤلف مقدمات [ع159/ب] مشبهةً بالمشهورات.

[9] والسفسطة قياسٌ مؤلف من مشبهة باليقينيات وهي الوهميات. فالأول في مقابلة الجدل

والثاني في مقابلة البرهان.

10

[10] وأما اليقينيّات فست:

[11] الأوليات: وهي القضايا التي جزم العقل بها بمجرد تصوّر طرفيها وإن كانا بالكسب.

[12] والمحسوسات: وهي التي تكون الجزم مستفاداً إمّا من قوي ظاهرة وهي المشاهدات أو باطنة وهي

الوجدانيات ولا تحصل من القياسات المؤلفة منها رأيٌ كليّ، بل هي مبادئ حصول بعض التصورات

والتصديقات الأولية [م/56/ب] فلذلك "مَن فَقَدَ حَسَا فَقَدَ الْعُلُومَ الَّتِي تُسْتَفَادُ مِنْ ذَلِكَ الْحَسِّ". 15

[13] والمجربّات: وهي التي تكون الجزم بتكرّر مشاهدة ترتّب [ع48/2/ب] المحمول على الموضوع

أولا ترتّبهُ مع قياسٍ خفيٍّ وهو أنه لو كان إتفاقيا لَمَّا كان دائما أو أكثريا.

[14] والحدسيات: وهي التي تكون الجزم بتوسُّط حدس النفس بسبب مشاهدة القرائن دون

الأثر لتخرج المجربات كقولنا: نور القمر مستفادٌ من الشمس لاختلاف تشكّلاته بحسب أوضاعه منها،

والحدس هو سرعة [ع/160/1] الانتقال من المبادئ إلى المطالب.

[15] والمتواترات: وهي التي تكون الجزم بكثرة الشهادات الموقعة لليقين.

5 [16] والقضايا الفطريّ القياس هي التي تكون الجزم بواسطة مستقرة في العقل كقولنا: الأربعة

زوج بما تقرّر في العقل إنّها منقسمةً بمتساويين وذلك لأنه [ب/158/7] إذا شكّ في زوجية عددٍ يرجع العقل

إلى أنه هل ينقسم بمتساويين أم لا؟

[17] ولكلّ من هذه الستة علة خفية موجبة لليقين وكلّ ما هو أجلّ فعلته أخفّ وبالعكس وكلّ

منها قد تكون ضروريةً و ممكنةً و وجوديةً فهذه هي مبادئ أولى للبرهان [ط/56/4] يتألف البرهان منها أو مما

10 تُستفاد منها والثلاثة التي هي قبل السادسة بل الأربعة لا تكون حجةً على غير من حصل له اليقين بها.

والعمدة هي الأوليات والقضايا الفطريّ.

[18] وأمّا غير اليقينيّات فهي أيضا ستة:

[19] المشهورات: وهي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة اعتراف الناس بها إمّا لمصلحة

عامة أو رقة أو حمية من عادات وشرايع وآداب.

15 [20] والمسلمات: وهي التي تكون مسلمة في علم [ع/160/1] أو عند الخصم.

[21] والمقبولات¹: وهي التي يقبل من شخص للاعتقاد فيه.

[22] والمظنونات: وهي التي تحكم فيها للاعتقاد الراجح.

[23] والمخيّلات: وهي التي يتأثر النفس عنها بقبضٍ أو بسطٍ.

1 المقبولات: # في [أ]

[24] والوهيمات: وهي قضايا كاذبة تحكم بما الوهم في أمور غير محسوسة بأحكام المحسوسات،

إذ هو تابعٌ للحس فقد يُخطأ¹.

[25] المسلك الثاني: في أقسام البرهان.

[26] وهو قسمان، لأنَّ الأوسط في البرهان لا بُدَّ وأن تكونَ علةً لتصديق الحكم. فإن كان ذلك

- 5 علةً لنسبة الأكبر إلى الأصغر في نفس الأمر سواء كان بالحمل أو اللزوم أو العناد أو ينفي، هذه يسمى بالبرهان 'برهان لم'. لأنه حينئذ يُعطي علة التصديق وعلة الحكم. فيكون مَعْطِيًا للعلة مطلقًا. وإن كان علةً للتصديق ولا تكون علةً للنسبة المذكورة يسمى 'برهان إن'، لأنه دَلَّ على آتية الحكم أى ثبوته في نفسه دون لَمِيَّتِهِ. والأوسطُ في 'برهان إن' قد يكون معلولاً لنسبة الأكبر إلى الأصغر. كقولنا: هذا الشخص متعفن الصفراء خارج^[م/57/٤] العروق. لأنه محمولٌ غبًا. وقد تكون كلاهما^[ع/161/٤] معلولي علةٍ واحدةٍ. كقولنا: هذا الشخص له قشعريرة ناخسة². لأنه محمولٌ غبًا. والقشعريرة وحيي غب معلولان علةٍ واحدةٍ، وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق. وقد يكونان متضايفين. كقولنا: هذا الشخص أبٌ. لأن له إبنًا. والوسط إن كان معلولاً، وهو اعرف يسمى 'دليلاً' كما في المثال الأوّل.
- 10

تنبيه

[27] الوسط المعلول إنما يُفيد أن لو علم تساوي المعلول مع العلة، إذ يجوز تعدد العلل لمعلول

- 15 واحد^[٤/159/٧] كالذبّح والتحنيق وأنواع الأمراض المهلكة للموت. وكل واحد من أصلى التدوير الخارج المركز لحركة الشمس كما ذكر بطليموس في كتاب الجسطى. فلو لم يعلم تساويها، لا يَحْصُلُ اليقين بالنتيجة. وأمّا الوسطُ في 'برهان لم' فقد تقعُ كل واحدةٍ من العلل الأربع.

1 بخطى: في [1 ع]؛ بخطى: ± في [1 ع]

2 ناخسة: # في [2 ع]

[28] أمّا الفاعليّة فكقولنا: هذه الحشبة محرقة، لأنّ النارَ ماسّتها. وفي اللزومية فكقولنا: إن

كانت الأرض متوسطةً بين النيرين كان القمر منكسفاً، لكن الأرضَ متوسطةً، فالقمرُ منكسفٌ.

والاستثناء في اللزوميات [ع1/161/ب] والعناديات كالحّد الأوسط.

[29] وأمّا الماديّة فكقولنا: البدنُ جسمٌ مختلف الأجزاء، لأنّه من العناصر.

5 [30] والصورية فكقولنا: الماء بسيط، لأنّه كريّ.

[31] والغاية فكقولنا: الطواحينُ عريضة، لأنّها لجودة المضع.

[32] وفي هذه الأقسام إذا بُدلتُ بالأكبر، يصير البرهانُ 'برهان إنّ'. [ط/56/ب] فيقع الوسطُ فيه

كل واحدٍ من المعلولات الأربع.

[33] واغلم أنّ ما قلنا: إنّ الوسطَ في 'برهان لمّ' يجب أن يكون علةً لا يعني به كونه علةً

10 للأكبر مطلقاً، بل كونه علةً لنسبة الأكبر إلى الأصغر. وإن كان معلولاً لأحدهما كقلنا: الحجرُ طالبٌ

للمركز، لأنّ له ثقلًا. والنقلُ علةٌ لكونه طالباً مع أنّه معلولٌ لطبيعة الطالب.

خاتمة

[34] قالوا شرائط مقدمات البرهان بعد كونها يقينية كونها أقدم عند العقل من النتائج لتكون

علةً للتصدق وأن تكون مناسبة أي يكون محولاتها ذاتية لموضوعاتها أوليةً وأن تكون ضروريةً كليةً.

15 [35] وأرادوا بالذاتي ههنا أعمّ من الجزء فإنه شاملٌ للأعراض الذاتية وهي [ع1/162/د] التي يلحق

الموضوع لماهيته كالضحك للإنسان والزوجة للعدد.

[36] وعرفوه بأنه الذي يقع في حدّ الموضوع أو يقع الموضوع في حدّه. أمّا الأوّل، وهو الذي

يقع في حدّ الموضوع حدّاً حقيقياً [ع2/49/د] فهو المقوم¹. والثاني ما يقع في حدّ الموضوع حدّاً اضطرارياً

باعتبار تَخْصِصِهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ وهو العرض الذاتي. وَعَرَّفَ بعضهم بأعمّ من ذلك وهو الذي يقع في حدّ الموضوع أو يقع الموضوع أو جنسه أو معروضه أو معروض جنسه في حده.

[37] وأرادوا بالأولى ما يكون محمولا بلاوسط كحمل الجنس والفصل القربين والعرض الذاتي الحقيقي على النوع، وبالكلي كون المحمول مقولا على الكل في جميع [م/57/ب] الأزمنة، وبالضروري أعمّ من الذاتية والوصفية والوقئية.

5

[38] وفي هذه الشرايط نظراً: لأنّ الذاتي بالتفسير الأوّل يخرج كثيراً من القضايا التي ثبت¹ في المختلطات أفادتها في البرهان، وبالتفسير² الثاني ليس فيه زيادة شرط على القضايا المستعملة في الأقيسة البرهانية، إذ لا [ب/159/أ] يخرج شيء من محمولات [ع/162/ب] القضايا عن هذا التفسير. وقيد الأولى والكلي والضروري يخرج أيضاً كثيراً مما ثبت فائدته في البرهان كحمل جنس البعيد وإنتاج الجزوي والممكنة والوجودية. ولعلّ هذه الشرائط إنّما ذهب إليها³ من تقدم على 'صاحب المنطق' قيل تلخيص القول في 10 القضايا. وأنت تعرف أنّ معرفة جهات القضايا وكيفية اختلاطها وإنتاجها مُغْنِيَةٌ في البراهن عن هذه التعسفات. والله اعلم بالحقيقة⁴.

الثامن

في أجزاء العلوم

[1] أجزاء العلوم ثلاثة: موضوعات، ومبادئ، ومساائل. 15

[2] أمّا الموضوع، فلكلّ علم شيء أو أشياء يُبْحَثُ في ذلك العلم عن أعراضها الذاتية كالمقدار للهندسة، والعدد للحساب، وبدن الإنسان وأجزائه والأدوية والأغذية للطب. فيقال لذلك الشيء أو

1 ثلث: في [م]

2 الأوّل يخرج كثيراً من القضايا التي ثلث في المختلطات أفادتها في البرهان والتفسير: - في [ع 2]

3 بما: في [م، ط، أ، ع 2]

4 بالصواب: في [ع 2]

الأشياء موضوع ذلك العلم، إذ موضوعات مسائل ذلك العلم يرجع إليها أو إلى أنواعها أو أعراضها الذاتية. والأعراض الذاتية¹ قد مرّ ذكرها.

[3] وأما المبادئ، فهي الأشياء التي يبني مباحث العلم عليها وهي إما تصورات وهي تعريف

موضوع ذلك العلم [ع/163/1] وأجزائه وجزوياته إن كانت، وتعريف أعراضها الذاتية. وإما تصديقات

وهي المقدمات [ط/57/1] التي تُؤلف منها قياساتُها أو ينتهي إليها وهي إما يقينية وإما عامة كالأوليات ويسمى

‘أصولاً متعارفة’ أو ‘خاصة’ بعلم أو علمين. كقولنا: المقادير المساوية لشيء واحد متساوية، فإنها خاصة

بالهندسة والحساب. وإما غير يقينية وهي إما أن يسلمها المتعلم على سبيل غلبة الظنّ والمساحة. وقد يُبَيَّن

في علم آخر ويسمى أصولاً موضوعه وقد يسمى هذه مع التصورات المذكورة ‘أوضاعاً’. وإن أخذها

على الشكّ والانكار يسمى ‘مصادرات’. وهي قد لا يتبيّن في شيء من العلوم أصلاً أو قد يتبيّن في ذلك

العلم بعينه أو في علم آخر.

[4] وأما المسائل، فهي القضايا التي تشتمل العلم عليها ويطلب البرهان عليها في ذلك العلم وموضوعات

تلك المسائل قد مرّ أنّها إما أن يكون موضوع العلم أو نوعه أو عرضه. وأما محمولاتها فتجب أن لا تكون

مقومة لموضوعاتها [ع/163/1ب]، إذ المقوم يُعلم بغير البرهان اللهم إلا أن لا يكون الموضوع متصورًا بحقيقته

بل بوجه من الوجوه.

1 والأعراض الذاتية: # في [م]

التاسع

في تداخل العلوم وتناسبها وتباينها وهي تتعلق بتدخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها¹

[1] فإن كانت موضوعاتها متداخلة أى تكون بعضها أعم من البعض يسمى العلوم 'متداخلة'

سواء كان العموم جنساً كالمقدار والجسم التعليمي للهندسة والجسمات أو اعتبارياً كالمطلق مع المقيد مثل

5 الكرة، والكرة المتحركة [ع/160/1] للأكر، والأكر³ [م/58/1] المتحركة. ومن هذا القسم ما يكون موضوع

أحدهما من حيث أعراض خاصة بموضوع الآخر كالموسيقي والحساب. فإن موضوع الأول النغم من

حيث يعرض لها نسبة عددية مقتضية للتأليف. والنسب العددية أعراض خاصة للعدد الذي هو موضوع

علم الحساب. فيندرج الأول تحت الثاني مع تباين موضوعيهما. وذلك لأن النغم إذا بحث فيها عن

النسب⁵ العددية فلا بد وأن تُعتبر فيها ضرب من العدد فكأنها فُرِضَتْ عدداً مخصوصاً. [ع/164/1] فيندرج

10 تحت العدد الذي هو موضوع الحساب. وقد يترتب العلوم في الخصوص والعموم إلى أن ينتهي إلى ما

موضوعه أعم. كالطب الأخص من الطبيعي الأخص من الفلسفة الأولى أى الإلهي. لأن موضوع هذا

العلم هو الموجود من حيث هو، وهو أعم الأشياء. ويُبحث في ذلك العلم عن لواحقه الذاتية كالواحد

والكثير والواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلول والبسيط والمركب وغيرها.

[2] وإن لم يكن الموضوعات متداخلة، فإن كانت نسبة بعضها إلى بعض واحداً يسمى 'علومًا

15 متناسبة'. كما يكون شيء واحد موضوعاً لعلمين باعتبارين. ككون أجرام العالم من حيث الشكل

موضوعه للهيئة، ومن حيث الطبيعة للسماء، والعالم من الطبيعي. ولذلك قد يتحد بعض المسائل فيها مع

1 وهي تتعلق بتدخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها: - في [ط]

3 والأكر: - في [ع2]

4 علم: # في [أ]

5 النغم: في [م]

6 واحدة: في [ط، ع1]؛ واحد: في [ع2]

7 لكون: في [ط، أ، ع1، ع2]

اختلافهما بالبراهين ككون الأرض مستديرة، وفي وسط السماء. والبرهان من الأول 'إني'، ومن الثاني 'لني'.

[3] أو يكون [ع1/164/ب] الموضوعات متباينين، لكن يشتركان في البحث¹ أو يندرجان تحت جنس

واحد. كالتبّ والأخلاق المشتركين في البحث عن القوي الإنسانية، لكن من جهتين مختلفتين. [ع2/49/ب]

5 والهندسة والحساب المدرج موضوعاتها تحت الكم. [ط/57/ب] وإن لم يكن كذلك، بل كانت متخالفة بالذات والجنس يسمى 'متباينة'. كالطبيعي والحساب. وأكثر الأصول الموضوعية في العلم الخاص يصح في العام كتركّب الجسم من الهيولى والصورة، فإنه مبادئ الطبيعي، ومن مسائل الامور العامة. وكذا كون العلل أربعة. وقد يصح مبادئ العام في الخاص كامتناع تألف الجسم من أجزاء لا يتجزى، فإنه من مبادئ الامور العامة لاثبات الهيولى، ومن مسائل الطبيعي، لكن على وجه لا يلزم الدور.

10 [4] وأما نقل البرهان، فعلى وجهين بأن يبين الأصول الموضوعية في علم البرهان الذي قبل عليها

في علم الذي هي مسائله. وبأن ينقل البرهان من العلم العام [ب/160/ب] إلى الخاص. كنقل البراهين [ع1/165/ب] الهندسية إلى مسائل المناظر والحساب إلى مسائل الموسيقى. لأن المسائل فيهما لو جردت عن نور البصر والنعم كانت بعينها من الهندسة والحساب.

العاشر

15 الحد لا يكتسب بالبرهان

[1] خلافا لأنكساقراطيس وقوم من المتقدمين². فإنهم برهنوا عليه بالافتري والقسمة

والاستدلال بالضد. أما الافتري، فغير صحيح، وإلا لكان الحدود أصغر، والحد أكبر، فالوسط بينهما أما إن حُمِلَ على الأصغر أنه حد تام له أو ناقص أو محمول كسائر المحمولات. [م/58/ب] والأول يوجب أن

1 البعض: في [ط]

2 انظر: ابن سينا، كتاب الأوسط في المنطق، طرhan والد سلطان: 213، و. 86 ب-87 ع.

يكونَ لشيءٍ واحدٍ حدّانِ تامان. وعلى التقدير الثاني إنَّ حُمِلَ الأكبر على الأوسط على أنه حدٌّ تامٌّ له أو لَمَّا¹ كان الأوسط حدًّا له، يلزم من الأوّل كون الشيء الواحد حدًّا لمختلفين، ومن الثاني كون الكبرى عين المطلوب. وإنَّ حُمِلَ على أنه حدٌّ ناقصٌ له أو محمولٌ كسائر المحمولات، يلزم من الأوّل كونه جزءًا للأصغر، لأنَّ جزء الجزء جزء. وإذا كان جزءًا، لا يكون حدًّا تامًّا. ومن الثاني ثبوته لَمَّا ثبت له الأوسط ولا يلزم من [ع1/165/ب] ذلك كونه حدًّا للأصغر. وعلى التقدير الثالث إنَّ حُمِلَ الأكبر على الأوسط على 5 أنه حدٌّ تامٌّ له أو ناقصٌ أو حدٌّ لَمَّا ثبت له الأوسط أو محمولٌ لَمَّا ثبت له الأوسط، يلزم من الأول المحال المذكور، فمن الثاني والرابع لا يلزم أن يكون حدًّا للأصغر، ومن الثالث يلزم كون الكبرى عين المطلوب.

[2] فإن قلت: سلمنا أن البرهان لا يمكن أن يجعل² المحدود أصغرَ والحد أكبر، لكن لم لا يجوز أن يقال هذا المجموع جنسٌ وفصلٌ لب، وكل ما هو جنسٌ وفصلٌ لب فهو حدٌّ لب. ينتج: هذا المجموع حدٌّ لب.

10

[3] قلت: لو علِمَ الجنس والفصل فما الحاجة إلى البرهان؟

[4] وأمّا طريقُ القسمة، فكما يُقال: الإنسان إما جوهرٌ أو عرضٌ، لكنه ليس بعرض، فهو جوهرٌ. والجوهر إما حيوانٌ أو غير حيوانٍ، لكنه ليس غير حيوانٍ، فهو حيوان. والحيوان إما طائرٌ أو زاحفٌ أو ماشٍ، لكنه ليس بطائرٍ ولا زاحفٍ، فهو ماشٍ. والماشي إما ناطقٌ أو غير ناطقٍ. والثاني باطلٌ فهو ناطق. ثم يجمع هذه الأجزاء وتركب قياساً [ع1/166/هـ] هكذا هذا المجموع قولٌ مفصّلٌ دالٌّ على مفهوم 15 الإنسان وكلّ ما كان كذلك فهو حدٌّ للإنسان فهذا إذا حدّ للإنسان [ط/58/هـ] فهذا الطريقُ بالقسمة مركّب من قسمة الكلّ إلى أجزائه ومن قسمة الكلي إلى جزئياته.

1 كما: في [ع1]

2 لا يمكن يجعل: في [م، أ، ط، ع2]

[5] وفيه نظرٌ: لأنَّ فائدةَ هذا الطريق موقوفةٌ على امتيازِ الذاتي عن العرض، إذ كلاهما تَحْصُلُ

من القسمة من غير فرقٍ [161/٤]. ولو حصل الامتياز، فلا حاجةً إلى القسمة. نعم القسمةُ تفيدُ تَفْصِيلُ¹

الحمولات ذاته كانت أو عرضيه، وهذا نوعٌ من الفائدة في التعريفات.

[6] وأما طريقُ الاستدلال بالضدِّ، فكما إذا عُلِمَ أنَّ السوادَ لونٌ قابضٌ للبصر، عُلِمَ أنَّ البياضَ

لونٌ مفرَّقٌ للبصر. وذلك ضعيفٌ، إذ ليس لكلِّ شيءٍ ضدٌّ. وتقدير تسليم اطراد ذلك غير معلوم 5

والاستقراء لا يفيد اليقين.

الحادى عشر

في الطالب

[1] وهي تنقسم إلى أمّهات لا يقوم غيرها مقامها، وإلى فروع تُغني غيرها عنها. أمّا الأمّهات 10

فأربعٌ: مطلبٌ ما، وهل، وأي، ولم.

[2] – أما مطلبٌ ما [166/1ب]: فإمّا يطلب به ماهية مفهوم الاسم. كقولنا: ما الخلاء؟

ويُجابُ بتفصيل ما دلّ عليه الاسم اجمالاً، أو يُطلَبُ ماهية شيء موجودٍ، ويُجابُ بأصناف القول في

جواب ما هو بالحدِّ تحقيقاً وبالرسم توسّعاً واضطراراً. والأوّل هو التعريف بحسب الاسم، والثاني بحسب

الحقيقة. والأوّل يصير بعينه الثاني لو صحَّ وجود الشيء. 15

[3] – وأما مطلب هل: فهو إما بسيطٌ: [59/٤] يُطلَبُ به وجود الشيء مطلقاً. مثل: هل زيدٌ

موجود؟ أو مركَّبٌ: يُطلَبُ به وجود الشيء بحال كذا. مثل: هل زيدٌ موجودٌ في الدار؟ والطالب

بمطلب هل يُطلَبُ أحد طرفي النقيض.

1 تحصيل: في [أ]

[4] - وأما مطلب أي: فهو الذي يُطلبُ به التميز بعد العلم بالمشاركة إما في معني الشيئية أو

أخصها¹ كقولنا: أي شيء هو، وأي حيوان هو؟ وقيل هو من الفروع للاستغناء بـ'ما' عنه، إذ يشتمل جوابه على المشترك والمميز جميعا.

[5] - وأما مطلب لم: فقد يُطلبُ به علة التصديق وهي الحد الأوسط، وقد يُطلبُ عليه الحكم

5 في نفس الأمر إما مطلقا كقولنا [ع/50/2]: لم كانت الحركة موجودة؟ أو بحال كذا كقولنا: لم كانت [ع/167/1] سريعة أو شرقية؟ وقيل هو أيضا من الفروع، لأن مطلب ما يُغنى عنه، إذ يقوم مقامه كقولنا: ما الذي هو العلة؟ فعلى هذا تنحصر الأمهات في ما وهل. فما للتصور، وهل للتصديق.

[6] وأما الفروع فمثل 'كيف'، و'أين'، و'متى'، و'كم'، و'من'. لأنها تطلبُ علوما جزئية

بالقياس إلى المطالب المذكورة ولا يُعمُ فائدتها. فإن 'ما' لا كيفية له لا يسأل عنه بـ'كيف'. وكذا

10 أخواتها وهي تدخل تحت مطلب 'أي' كما يقال على 'أي كيفية هو' وفي 'أي مكان'، و'أي زمان'، و'أي مقدار'؟ ويدخل أيضا تحت 'هل المركب'. وإذا عُلم ذلك الكيف [ب/161/1]، والأين، والمتى دون

نسبة إلى الموضوع كما يقال: هل زيد أسود، وهل هو في الدار، وهل هو الآن؟ وعلى هذا وإذا

لم يُعلم لم يندرج، وحينئذ علم أنه يجبُ جعل أي من الأمهات لئلا يوجد مطالب خارجة عما عُدَّ من

الأمهات. والقسم الأول من مطلب 'ما' مقدّم على الباقي لتأخرها عن فهم معنى الاسم والقسم الثاني

15 متأخراً [ب/58/ط] عن هل البسيط، لأن طلب الحقيقة [ع/167/1] الموجودة متأخر عن العلم بوجودها.

الثاني عشر

في البحث والمناظرة¹

[1] قد كان من² عادة الأقدمين تذييبُ كتبهم المنطقية بإيراد قسم الجدل. ولَمَّا صار 'عِلْمُ

الخلافا' في زماننا مُعْنِيًا عنه، فقد أودعتُ مكانه قانونًا في آداب البحث وترتيبه وتوجيه الكلام وتهذيبه

وهي في صيانة التقرير والتحرير، كالمنطق في الرؤية والتفكير، وبها تَقْصُرُ سبيلُ المرام، وتخلص عَقِيلَةُ 5

الكلام، وهي وإن كانت مرعيةً عند المحققين، لكنها ما كانت منظومةً في سلك ومضمومةً في عقد. فَأَرَدْتُ

نظم منشورها، وجمع مآثورها. وإِلْتَمَسْتُ إلهام الصواب من الحكيم الوَهَّابِ.

[2] وهو مرتَّب على قسمين:

[3] الأول في تمهيد البحث وآدبه.

10

[4] والثاني في الغلط وأسبابه.

[5] أمَّا الأول، ففيه: مقدمة ومسلكان.

أما المقدمة في أقسام العلوم وكيفية البحث فيها

[6] كلَّ علمٍ يقع فيه البحث إما أن يكون متعلقًا بالألفاظ أو بالمعنى أو بهما جميعًا. أمَّا الأول،

فبالغة والنحو والتصريف والعروضُ وأمثال [ع/168/1] ذلك. وأمَّا الثاني، فأقسامُ المعقولات كالإلهي [م/59/ب]

والطبيعي والرياضي والطب والأخلاق وما أشبه ذلك. وأمَّا الثالث، فكالتفسير والحديث وأصول الفقه 15

والفقه. وفي كُلِّ واحد من هذه العلوم اصطلاحات ومسلمات يجب على الباحث في ذلك العلم تسليمتها

فيه سواء كانت معلومةً أو مظنونةً. وذلك لأنَّ أدلَّاء كلِّ علم لها غاية في القوة والمرتبة يتعسَّرُ التجاوز

1 مبحث المناظرة: ± في [أ]

2 في: في [م]

3 تخلص: في [ع/2]

عنها فوقها، وَيَحْصُلُ الغرض المقصود من ذلك العلم بما كالفقه مثلاً فإنَّ قصاري أدلائه الظن الغالب، ويحصل منه¹ الغرض المطلوب من الفقه، وهو العلم بوجوب العمل. فحينئذ لا يطلب في كل علم إلا ما هو متيسر فيه. فلا يطلب مثلاً في علم النحو والفقه² البرهان، بل يُقْتَصَرُ على حصول الظن والأخذ بالأولى والأحسن اللهم إلا أن يلتزم المعلل ذلك ويتقلده، فإنه حينئذ³ يطلب مطالبه البرهان. ودلائل العلوم قد يترتب في الضعف والقوة أدناها مرتبةً لدلائل [ع1/168/ب1/162/ع] النحو والتصريف، وما يتعلق 5 باللغات ثم دلالات³ الفقه ثم أصول الفقه والخلاف ثم⁴ الحكمة ثم المنطق ثم الهيئة ثم الهندسة وهي أعلى الدلائل قوةً ومرتبةً.

المسلك الأول

في ترتيب البحث وتوجيه الأسئلة والأجوبة

- [7] أقول: لا خفاء في أن البحث إنما يقع فيما فيه حكمٌ ما إما بنفي أو بإثبات، وهو ينقسم إلى 10 التعريفات، وإلى المسائل. لأن الحكم بين الشيئين إن كان بأن أحدهما معرفٌ للآخر فهو الأول، وإلا فهو الثاني. ولكلٍ منهما طرقٌ مخصوصةٌ في البيان والمطالبة.
- [8] أما التعريفات، فقد عُلِمَ من المنطق أنها أربعة أقسام: حد تام و ناقص ورسم تام و ناقص. وعرفت الشروط الخاصة بكل قسم: ككون الحد التام مركباً من الجنس والفصل القربين. والناقص من الفصل القريب وغيره. والرسم التام من الجنس القريب والخاصة. والناقص من الخاصة وغيره. [ط/59/ع] 15 والشروط العامة: ككون المعرف مغايراً للمعروف. [ع1/169/ع] ومساوياً له في الصدق والكذب ليكون جامعاً

1 فيه: في [ع1]

2 حينئذ: # في [ع2]

3 دلالات: - في [ع2]

4 ثم: # في [ع2]

5 لأن: # في [ع1، م، أ، ط]

6 تام و: # في [ع2]

ومانعا، مطردا و منعكسا، وكونه أجلى منه، وغير متوقف في المعرفة عليه. وكون العام مقدما على الخاص.
وعدم تكرير بلا فائدة.

[9] فإذا وقع الخلُّ في شيء منها، فسد التعريفُ. والخلُّ في المختصة إنما يكون¹ بالتباس
أجزاء التأليف² بغيرها كما يلتبس العرض العام أو فصل الجنس بالجنس والخاصة، وأجزاء الفصل بالفصل،
أو يلتبس القريب بالبعيد.

5

[10] وفي غير المختصة باختلال أحوال المؤلف³ من عدم المساواة في الصدق⁴ والمساواة في
المعرفة وفساد التأليف. وقد عرف هذه الأقسام بالتفصيل في المنطق.

[11] فللسائل أن يطلبَ صحةَ هذه الشرائط. ويورد النقض بوجدان [م/60/ع] المعرّف مع فقدان
المعرّف أو بالعكس، أو بين فساد آخر. كما ذكر الشيخ على من عرّف 'الوضع' بأنه 'هيئة'
يعرض^{ع2/50/ب} للجسم بواسطة نسبة بعض أجزائه إلى البعض^ب بأنه حينئذ يلزم أن يكونَ وضعُ
الإنسان [ع1/169/ب] عند قيامه كوضعه مقلوبا، وليس كذلك، والنقض أقوى الطرف في إظهار فساد
التعريف.

[12] والجواب عن الحدود التي تكون بحسب الاسم أسهل⁵ بكثير من التي تكون بحسب الذات.
لأنَّ حاصله يرجع بالحقيقة إلى الاصطلاح والاعتبار. فيقال لا نَعْنِي بمفهوم هذا الاسم سوى هذا المعنى.
كما يحدّ الجنس بأنه 'الكلي المقول على كذا'. فلو أُعْتُزِلَ على كونه حداً، فيقال ليس المراد بالجنس
سوى هذا [ب/162/ع] المعنى. وأمّا إذا كان الحدّ بحسب الذات، فجوابه صعبٌ. والجواب المذكور لا يفيد

10

15

1 إنما يكون:- في [ع 2]

2 التعريف: في [ع 2]

3 المعرف: في [ع 2]

4 العموم: في [ع1، أم، ط]

5 أسهل:# في [ع 2]

فيه. كما لو قيل في تعريف الفلك 'أنه حيوان كروي محيط بالعناصر'. فلو أُعْتُرِضَ على حدّيته، فلا مجال أن يقال لا نعى بالفلك سوى ذلك. لأنّ العناية لا مدخل لها في هذا القسم.

[13] وأمّا المسائل، فأقول القضايا التي تقع فيها البحث لا يكون مما يستغنى عن الدليل من جميع

الوجوه وإلاّ كما وقع البحث فيها بل مما يَحْتَاجُ إليه إمّا في نفس الأمر أو عند المسائل. [ع170/1ء] فلا بُدّ له

من دليل. وكلّ دليل أدناه أن يكون مركّباً من مقدمتين. وأمّا في جانب الكثرة، فلا حصر في عددٍ معين. 5

[14] فإذا شرع¹ المعلّل في البحث، فيجب عليه قبل إقامة الدليل على ما إدّعاه تحرير المباحث

وتقرير الأقوال والمذاهب حتى يتعيّن صورة النزاع وخلاف القوم فيه. وللمسائل أن يطلب صحة ما نُقِلَ

من الأقوال والمذاهب، إذ ربّما يقع الخلل في البحث من ذلك. لأنّ المعلّل مثلاً إذا وُضِعَ غير المنازع مقام

المنازع، فقد يستعمل في اثناء البحث مقدمات² مسلمة عند ذلك الغير على أنها مسلمة عند المنازع، و

يلزمُ الخَبْطُ.

10

[15] وإذا انْتَهَضَ بإقامة الدليل على المدعى³، فإمّا أن يمنعه⁴ المسائل في شيء أو لا يمنعه أصلاً.

فإن لم يَمْنَعْهُ، فظاهر. وإن منعه، فإمّا أن مَنَعَ قبل تمام دليله وهو إمّا يكون على مقدّمة من مقدّمات دليله

أو بعد تمام دليله. فإن مَنَعَ مقدّمة من مقدّمات دليله، فإمّا أن [ع170/1ب] يقتصر بمجرّد المنع أو لم يقتصر.

فإن لم يقتصر، فإمّا أن أتى بالمستند أو بغيره. فهذه ثلاثة أقسام [ط59/ب] ويسمى الأولان 'مناقضة' والثالث

'غصبا'. لأنّ حاصله يرجع إلى التعليل. والتعليل منصب المعلّل، فيكون غصبا لمنصب المعلّل وهو غير 15

مسموع عند المحققين. لأنّ المعلّل مادام في التعليل، فليس للمانع إلاّ التسليم أو المنع، وغايته المستند

1 شرح: في [أ]

2 المقدمة: في [ع2]

3 المدعا: ± في [ع1]

4 منعه: في [ع2، م، أ، ط]

حتى يتبين صحة دليله أو فساده. وينقطع البحث. أما إذا تعرض لغير¹ ذلك سواء كان دليلا على انتفاء تلك المقدمة أو غير دليل، يلزم الخبط في البحث وتطويل الكلام وعدم الوصول إلى المطلوب². نعم قد يتوجه إقامة الدليل على انتفاء تلك المقدمة، لكن بعد فراغ المعلل عن إقامة الدليل عليها.

[16] والمستند هو ما يكون المنع مبنيًا عليه. كما يقال لا نسلم لم لا يجوز أن يكون كذا أو

5 لا نسلم لزوم ذلك [م/60/ب]. وإنما يلزم أن لو كان كذا أو لا نسلم كيف هذا والحال كذا. [ع/171/1أ] هذا أن منع قبل تمام الدليل.

[17] أما أن منع بعده، [ع/163/ق] فلا يخلو من أن لا يسلم الدليل أو يسلمه. فإن كان الأول، فإما

أن يكون ذلك بناء على تخلف الحكم عنه في شيء من الصور أو لم يكن. فإن لم يكن، فذلك مكابرة وعناد لا يتحقق الجواب. وإن كان، يسمى 'نقضا إجماليا'. لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدمات دليله

10 على الإجمال. وإن كان الثاني، فلا بد وأن يمنع المدلول فإما أن يكون ذلك بناء على دليل آخر أو لم يكن. فإن لم، فهو أيضا 'مكابرة' لا يُسمع. وإن كان، يسمى 'معارضة'. ثم ذلك الدليل لا يخلو من أن يكون عين دليل المعلل أو لم يكن. فإن كان وهو إنما يكون إذا كان من الدلائل العامة يسمى 'قلبا'. وإن لم يكن، فإما أن يكون صورته مثل صورته أو لم يكن. فإن كان، يسمى 'معارضة بالمثل' وإلا فـ 'معارضة بالغير'. فعلم مما ذكرنا أن النقص إما 'تفصيلي' وهو المناقضة المذكورة أو 'إجمالي'. وتوجيه [ع/171/1ب]

15 الإجمالي أن يقال ما ذكرتم من الدليل ليس بصحيح بتمام مقدماته لتخلف الحكم عنه في تلك الصورة.

[18] وأما المعارضة، فطريقها أن يقال ما ذكرتم، فإن دلّ على ثبوت المدلول، ولكن عندنا ما

ينافيه وهو كذا وكذا. وإذا شرع في الدليل، يصير المانع معللا والمعلل مانعا. والمعارضة والنقض الإجمالي

1 غير: في [ع1، ع2، م، أ]

2 المطلوب: # في [م]

3 <يكون>: ← في [ط]

ثابتان أيضا في مقدّمات الدليل. وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة تكون معارضةً ونقضا إجماليا، وبالقياس إلى مجموع الدليل¹ مناقضة على سبيل المعارضة، وتفصيليا على طريق الإجمال. هذا من طرف السائل.

[19] أمّا من طرف المعلّل، فإذا مُنِعَ مقدّمة من مقدمات دليله، يلزمُ عليه دفعة إما بدليل أو بنوع

- 5 من التنبيه. كما يقول² 'العالم متغير'. لأنّا نُشاهدُ التغيرات فيه من الحوادث والأثار المختلفة. وإذا أتى بدليل ثان، فلا بُدَّ وأن يكونَ ذلك الدليل أيضا مركّبا أقلّة من مقدمتين. فحينئذ إما أن مَنَعَ السائل على شيء من مقدّماته أو لم يمنع. فإن مَنَعَ، فالأقسامُ [ع/172/1] المذكورة من المناقضة والمعارضة والنقض بعينها يأتي [ع/51/2] فيه. وكذا إن أدّى بدليل ثالثٍ ورابع، فصاعدا، ولا بُدَّ من الانتهاء إمّا إلى إلزام المانع أو إفحام المعلّل. [ط/60/1] لأنّ المعلّل إن انقطع³ بالمنع⁴ أو المعارضة أو النقض، فقد حصَلَ الإفحامُ وإلا فلا يخلو من أن ينتهي أدلّته إلى ما هو ضروريّ القبول حقا كان أو باطلا أو لا ينتهي. فإن كان الأوّل، يلزمُ الإلزام. 10 وإن كان الثاني، يلزم الإفحام، لأنّه حينئذ إمّا أن يتسلسل أو عجز المعلّل عن إقامة الدليل. والأوّل باطل، لأنّه من طرف المبدأ، فتعين الثاني، ويلزم الإفحام. [ب/163/1] وبتقدير تسليم التسلسل، يلزم الإفحام أيضا⁵، لأنّه لا يمكن من إثبات غير المتناهي.

1 وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة تكون معارضةً ونقضا إجماليا وبالقياس إلى مجموع الدليل: # في [ع 2]

2 يقال: في [أ، ع 2]

3 إن انقطع (ما هو ضروريّ القبول): ← في [أ]

4 بالمنع: - في [أ]

5 لأنّه حينئذ إمّا أن يتسلسل أو عجز المعلّل عن إقامة الدليل والأوّل باطل لأنّه من طرف المبدأ فتعين الثاني ويلزم الإفحام وتقدير تسليم التسلسل يلزم الإفحام أيضا: # في [م]

تنبيه

[20] إذا سأل السائل، فتدبير المعلل أن لا يستعجل¹ في الجواب، بل يطلب عن السائل توجيه

المنع وتحقيقه، إذ ربّما لا يتمكن من التوجيه، فينقطع أو يظهر فسادُه أو يتذكر جوابه عند [ع1/172/ب] التوجيه والتفصيل.

[21] إذ المنع على قسمين: قسم يضُرُّ المعلل وذلك ظاهرٌ. وقسم لا يضُرُّه إمّا بأن يكون انتفاء

المقدمة الممنوعة مثبتا لدعواه فتردّد في ثبوت تلك المقدمة وانتفائها، ويثبت على كل تقديرٍ ما إدّعاه أو بأن يكون المنع على وجه يلزم جوابه مما ذكر² قبله. كما إذا [م/61/ء] قال المعلل مثلاً هذا ليس بعلة لذلك، لأنه متأخّر عنه، فَمَنَعَهُ بأنه لم لا يجوز أن يكون شرطاً؟ فإنّ جوابه وهو كونه متأخراً مذكور أولاً.

[22] وكذا الجواب على قسمين: يُفيدُه، وقسم لا يُفيدُه إمّا بأن لا يكون مثبتاً لِمَا مَنَعَ أو إن

كان مثبتاً، لكن يضُرُّه في موضع آخر. كما إذا ادّعى أن هذا ليس بجزءٍ لذلك، ومَنَعَ واستدلّ عليه بكونه متأخراً وهو يحتاجُ في هذا الدليل إلى أن يتبيّن أنه شرط له، فهذا الاحتجاج يضُرُّه ثمة.

[23] فللسائل أن يطلب توجيه الجواب وتفصيله، لأنه ربما يتبيّن فسادُه. وأمّا إذا كان المنع مع

المستند، فلا يُفيدُ الجواب عن المستند، لأنّ دفعَ المستند لا [ع1/173/ء] يوجب إندفاع المنع³، إذ المستند

غايته أن يكون ملزوماً لانتفاء المقدمة الممنوعة إما في نفس الأمر أو في زعم السائل. وانتفاء الملزوم لا

يوجبُ انتفاء اللازم.

[24] ولهذا قال المحققون: المستند لا يجابُ عنه ولا يبحث عليه. وتخيّر قومٌ من الحاصلين أنه

إذا لم يُقدِّم دفعُ المستند ولا يجوز البحث عليه، فكيف يمكن الجواب عن المنع مع بقاء المستند؟ وطريقُ جوابه

1 أن لا (يتعجل): ← في [ع 1]

2 ذكرنا: في [ع 2]؛ ذكر (نا): ← في [ع 1]

3 لا يوجب إندفاع المنع (مع المستند فلا يُفيد الجواب عن المستند لأن دفع): ← في [م]

أن يردّد بين المستند وبين قسيماته، إذ لا بُدّ له من قسيم¹ أدناه عدمه وتبيّن على كل تقديرٍ ما يناسب الغرض من نفي أو إثبات. وذلك لا يخلو عن ثلاثة أقسام. لأنّ المجيب إما أن يقدر على حصر قسيماته أو لا. فإن لم يقدر، يتعذّره الجواب. وإن قدر، فإنّما أن يتمكن من البيان على كل تقدير على وجهٍ يناسب الغرض أو لا. فإن لم يتمكن، فلا يمكنه الجواب. وإن يمكن، فقد تمّ جوابه. والحق أنّ الأوّل راجعٌ إلى الثاني، لأنّ كل شيء يمكن حصره في قسمين أو [ع1/173/ب] أقسام بأن يردّد بينه وبين نقيضه أو بين الأمرين وعدمها أو أمور وعدمها، لكنه قد لا يقدر على البيان والتقريب. مثال الأوّل كما قيل في جواز الرؤية علة الرؤية. فما نراه إمّا الوجود أو الحدوث. والثاني [ط/60/ب] باطل، لأنّ العدمي لا يكون علة الوجودي. فتعيّن الأوّل، فلو مُنع. وقيل لا نسلم الحصر [ع1/164/د] لم لا يجوز أن تكون العلة هو التحيّز أو غيره. فههنا أقسامٌ كثيرةٌ من التحيّز والكثافة والإمكان والتركّب والأشكال والألوان والعظم والصغر والقرب والبعد وغير ذلك من الكيفيات. فيتعذّر حصرها إلّا بالطريق الذي ذكرنا بأن يقال علة الرؤية إمّا الوجود أو الحدوث أو لا هذا ولا ذاك، لكن يتعذّره² التقريب على الثالث. مثال الذي يتمكن من التقريب كما إذا قال المعلّل إذا ثبت حدوث العالم، يلزم أن لا يكون إلّا له موجبا وإلّا كما تخلف العالم عنه. فلو قيل لا نسلم لم لا يجوز أن يكون موجبا، ويتخلف العالم عنه لفوات [ع1/174/د] شرط، فيجاب بأنه لو تخلف عنه، فلا يخلو من أن يكون لفوات شرط أو لا. والأوّل مُنتَفٍ، فتعيّن الثاني. وذلك لأنّ التخلف لو كان بإنتفاء شرط، فيحتاج حدوث ذلك الشرط إلى حدوث شرط آخر. ويعود الكلام، ويلزم التسلسل.

1 من قسم (له): ← في [م]

2 يتعذّره عليه: في [ع 1]

المسلك الثاني

في أجزاء البحث ومراعاتها عن الخبط

[25] اعلم أن للبحث أجزاء ثلاثة: المبادئ والأوساط والمقاطع. فالمبادئ هي [م/61/ب] الدعاوى

وتحرير المباحث وتقرير المذاهب. والأوساط هي الدلائل والحجج التي تستدل بها على الدعاوى. والمقاطع

هي التي تنتهي الأدلة والحجج إليها. مثل الضروريات والظنيات المقطوعة عليها في العلوم الظنية. ومثل

الدور والتسلسل، واجتماع النقيضين، وحمل النقيض على النقيض، وسلب الشيء عن نفسه، ومساواة

الأعظم للأصغر، والترجح بلا مرجح وما يجري مجراها. وفي اللغات لزوم المجاز والاشتراك والإضمار

والتخصيص [ع/174/ب] والنسخ والنقل والزيادة والنقصان وإطلاق اللفظ [ع/51/2/ب] على ما لا يجوز إطلاقه

وأمثال ذلك.

[26] وفي كل واحد هذه الأجزاء قد يقع اختلالات وإبهامات ينشأ منها الغلط في البحث.

فيجب على الباحث أن يتفحص أحوالها ليظهر¹ طريق الحق ويُسدَّ باب الغلط. وهذه الأجزاء لا يختص

بأصل الدعوى بل هي متحققة بالنسبة إلى كل مقدّمة يقام الدليل عليها.

[27] أمّا المبادئ، فقد يقع الخلل فيها بسبب إبهام الدعاوى والمذاهب والاصطلاحات. فيجب

تحقيق الدعاوى وتعيين المذاهب²، إذ ربّما يقع للمعلّل في أثناء البحث ما يضرّه بأن يكون منافيا لدعواه أو

للازم من لوازم دعواه أو لمذهبه. وربّما لا يكون دليله منتجا لما ادّعاه وبظنّ كونه مُنتجاً. فإذا كانت

الدعوى محققةً محفوظةً والمذاهب معينةً، يسهل الإطلاع على ذلك والاعتدال³ على دفع الخصم سائلا أو

مجبيا [ب/164/ب]. ويجب [ع/175/1/ب] استفسار الألفاظ التي تقع في البحث إذا لم تكن ظاهرة الدلالة أو يكون،

لكن المعلّل أراد به شيئا آخر. وبعد التفسير يجب على السائل أن ينظر أنه هل يلزم من دليله هذا

1 فيظهر: في [ع 1]

2 وتعيين المذاهب: « في [أ]

3 والاعتدال: في [ط]

المعنى بهذا التفسير أو لم يلزم. [ط/61ء] وإن لزم، فهل يلزم منه إدعاه أو لم يلزم؟ إذ ربّما تفسّر الشيء بتفسير يحصل منه المطلوب، لكن لا يلزم ذلك الشيء من دليله بهذا التفسير، وربّما يلزم من دليله، ولكن لا يحصل منه المطلوب.

- [28] وأمّا الأوساط، فهي الدلائل¹ التي يقام على الدعاوى بأصنافها المختلفة كما عرفت في المنطق يرجع إلى القياس الاستثنائي المستثني فيه عين المقدم. وذلك لأنّ الدليل لأبَد وأن يكون ملزوماً للمطلوب وإلاّ كما كان دليلاً. وإذا كان ملزوماً والمستدلّ يشبهه، فيكون² استثنائياً مع استثناء المقدم. فحينئذ يقع البحث في مقامين: أحدهما ثبوت³ الملزوم، والثاني بيان اللزوم. وقد يستعمل في كل [ع/175/ب] منها أصناف الدلائل من الأقيسة الاقتراعية والاستثنائية والاستقراء⁴ والتمثيل بسيطة ومركبة. فيجب أن يفصل الأقيسة وتذكر مقدماتها بالفعل حتى يظهر لزوم المطلوب ويبيّن ما يرد من المنع أنه على أي مقدّمة، ثم يجاب إن أمكن اللهم إلاّ أن يُراد تعميمه الخصم وتغليظه⁵. فحينئذ على السائل أن يطلب بيان مقدماتها بالفعل ليظهر الفساد. والمنع إن كان ويجب أن لا يسامح في شيء وإن كان يظنّ سهلاً، إذ ربّما يقع الخلل الكثير من شيء يسير.

1 الدلائل: # في [م]
2 يشبهه، فيكون: (...) في [م]
3 ثبوت: (...) في [م]
4 والاستقراء: - في [ع 2]
5 وتغليظه: في [ط]
6 يظن: - في [ع 2 ، أ]

تنبيهات

[29] مما يجب الاحتياط فيه¹ قياس الخلف عند أخذ [م/62/ع] النقيض. وكذا كل موضع يحتاج

إلى أخذ النقيض، إذ ربّما يوضع غير النقيض مقام النقيض. كما قالوا 'ليس الوجود جزءاً لشيء من الماهيات، إذ لو كان جزءاً لها، لكان أعم الذاتيات، فكان جنسا لجميع الماهيات الموجودة، ولها فصول موجودة'. فكان الوجود أيضا جنسا لها ويجب لفصولها أخرى موجودة، فيلزم [ع/176/1/ع] تركّب الماهيات 5 من أمور غير متناهية. فهذه إنّما لزم لأنه أخذ نقيض السالبة الكلية الموجبة الكلية. ومثل ذلك وقع كثيرا في كلام الإمام رحمه الله. وقد يُستعمل في بيان نفي² التالي ما يضرّ الملازمة وهو كل مقدمة ينافي اللزوم، فيصير تلك المقدمة مستنداً لمنع الملازمة. كما قيل 'لو كان الإنسان حيوانا فهو إمّا حيوان أو جسم، مانعة الخلوّ ضرورة'. وذلك باطل، وإلا يلزم من انتفاء كونه جسما كونه حيوانا. وذلك محال.

[30] فيقال³: لا نسلم أنّ الإنسان لو كان حيوانا⁴، يصدّق أنه إمّا حيوان أو جسم [ع/165/1/ع] مانعة 10 الخلوّ. وإنما يصدّق أن لو كان انتفاء كونه جسما مستلزما لكونه حيوانا. وليس كذلك. لأنّ كونه حيوانا يستلزم كونه جسما. فانتفاء كونه جسما يستلزم انتفاء كونه حيوانا. وقد يستنتج من دليل ما لا يكون الدليل منتجا له.

[31] ويقال: وضع ما ليس بعلة علة كما يجيء. فبعد تمام كل دليل سواء كان على مقدمة من

مقدمات الدليل أو على [ع/176/1/ب] أصل المطلوب يجب أن ينظر أنه هل يلزم منه ما إدّعاه أو لم يلزم، إذ 15 ربّ دليل يتم ولا يلزم منه المدعي. وقد يُستعمل في الدليل⁵ مقدمة أو مقدمات إلزامية وهي التي تكون

1 له: في [ع 1]

2 في نفي بيان: في [ع 2، أ]

3 فنقول: في [ع 1]

4 لو كان حيوانا (لكن): ← في [ع 1]

5 ربّ: في [ع 2]

6 في الدليل: في [ع 2]

ثبوتها عند الخصم فقط. وذلك يجوز في الظنيات والجدليات، إذ غايتها غلبة الظن وإلزام الخصم دون العقلية [ط/61/ب]، إذ الدعوى فيها إنما يكون ثبوتها في نفس الأمر لا عند الخصم وغيره.

[32] وأما المقاطع، فيجب الاحتياط فيها، إذ ربما يُظن وقوع الدور ولا يكون كذلك. كما

يتوقف الشيء على متعلق شيء آخر والآخر عليه، فيُظن الدور. كتوقف الجنس مثلاً على الفصل، وتوقف

النوع على الجنس. فيظن أن الجنس متوقف على النوع، فيوهم الدور. كما يقال الجنس موقوف على أحد 5

أنواعه، وكل نوع موقوف عليه. وربما يقع دور، ولا يكون محالاً. مثل المتضايين كالأبوة والبنوة، ومثل

ثبوت أحد النقيض مع عدم الآخر. فيظن توقف كل منهما على الآخر ويسمى أمثال ذلك 'دور المعية'.

[ع/177/1ء]

[33] وربما يظن وقوع التسلسل ولا يكون كذلك. كما قيل لو كان الحصول في المحل أمراً

وجودياً، لكان حاصلًا في المحل لكونه عرضاً فيكون للحصول حصول، ويعود الكلام في حصوله، ويلزم 10

التسلسل. والحصول يكون حاصلًا بذاته لا بحصول² آخر. وكذا وجود الوجود، ولزوم اللزوم، ووحدة

الوحدة، وقدم القدم، وحدوث الحدوث وأمثال ذلك. وكما أن الواحد يلزمه³ كونه نصف الإثنين

ولنصف الإثنين ثلث الثلاثة ولثلث الثلاثة كونه⁴ ربع الأربعة. وعلى هذا إلى غير النهاية، فيُظن التسلسل.

وربما يقع التسلسل ولا يكون محالاً كما يكون من طرف المعلول.

[34] وأما اجتماع النقيضين، فقد يُظن اجتماعهما ولا يكون كذلك كما في القضيتين⁵ المتحدة 15

الجهتين⁶. كقولنا: كل ج ب [ع/52/2ء]. ليس كل ج ب. فإذا استفسر جهتهما، ظهر عدم التناقض.

1 اكتمية: في [ع 2]

2 حصول: في [ط]

3 يلزم: في [ع 1]

4 كونه: # في [ع 1]

5 القضيتين: - في [ع 1]

6 جهته أو كما أو كيفاً: في [ع 1]

[35] وقد يظن حمل النقيض على النقيض ولا يكون كذلك. كقولنا: بعض الموجود معدوم.

فإن معناه: بعض¹ ما صدق عليه أنه موجود في الجملة فهو² معدوم³ [ع/177/ب] في الجملة اللهم إلا أن يقيد أحدهما بالدوام.

[36] وقد يُظنّ سلب الشيء عن نفسه أو سلب لازم عن نفسه. [ق/165/ب] وذلك إما أن يكون

5 كما ظنّ أو يكون ولا يكون محالا. أمّا الأوّل، فكقولنا: بعض الموجود ليس بموجود. وقد مرّ معناه. أمّا الثاني، فكما يكون ذلك الشيء في الخارج، فيصدق. لأنّ ما لا يكون في الخارج لا يصدق عليه شيء في الخارج³ سواء كان نفسه أو لازمه، فيصدق سلبيهما عنه كما مرّ في المنطق.

[37] وأمّا اللغات وما يتعلّق بها، فأكثر الانتهات⁴ فيها النقل ولزوم المجاز والاشتراك والإضمار

وغيرها كما سلف. وللأسائل أن يطلب صحة النقل. وأمّا لزوم المجاز والاشتراك وغيرهما، فيطوب بها⁵ بالأصل وهو عبارة كون الشيء أولى ما لم يُعارضه شيء. فيقولون الأصل في الاستعمال الحقيقة دون
10 المجاز، لأنه ما لم يعارضه شيء من فوائد المجاز كتلطيف الكلام وعذوبته وأصناف البديع ورعاية الوزن والقافية لا يجوز استعمال اللفظ مجازا وإلا يلزم اختلال الفهم وترك الاصطلاح [ع/178/ء] وترجيح المرجح هذا في الاستعمال.

[38] وأمّا في الاستفهام، فإذا وُجد اللفظ مطلقا، وجب حمله [ط/62/ء] على الحقيقة لِمَا مرّ. أمّا

15 إذا وجدت قرينة خالية أو مقالية يصرفه عن الحقيقة، وجب حمله على المجاز⁷. أمّا الخالية⁸، فكما علّم

1 بعض: # في [ع 2]

2 هو: في [ط]

3 لا يصدق عليه شيء في الخارج: - في [ع 2]

4 الامهات: في [ع 2، أ]

5 فيطلونها: في [ع 1، م، أ، ط]

6 جوانبه: في [ع 2]

7 لما مر: + في [ع 2]

8 أمّا الخالية: - في [ع 2]

بحسب العقل مثل ﴿جاء ربك﴾¹، إذ العقل يأبي عن أجزائه على الحقيقة أو عُلِمَ بسبب خصوص الواقعة أنه تكلم بالجاز. وأمّا المقالية، فكما عُلِمَ بسياق الكلام أنه تكلم بالجاز. كما يقال 'رأيتُ أسدا يرمي'. فحينئذ كون الشيء أصلا لا ينافي انتفاؤه لسبب وهم قد يغالطون ويستعملون الأصل في امتناع الجاز والاشتراك وغيرهما مطلقا. كما يقال مثلا لا يجوز استعمالُ هذا اللفظ في المعنى، لأنهما وُضِعَ له، فاستعماله فيه بطريق الحقيقة باطل وكذا بطريق الجاز، إذ الأصل عدمه. فللسائل أن يقولَ الأصل لا يجب امتناع 5 الجاز، فجاز وقوعه لسبب³.

خاتمة

[39] اشتهر بين الجدليين في هذا الزمان [ع1/178/ب] منع الأمور الثابتة على تقدير فرض أمر، إذا كان ذلك الأمر ممتنعا إما في نفس الأمر أو عند المانع⁴ ويسمونه 'منع التقدير'. كما لو قيل: كلما كان آ ب فج د. وكلما كان ج د فه ر. ينتج: كلما كان آ ب فه ر. فيقولون: لا نسلّم وإنّما ينتج أن⁵ لو بقيت الكبرى صادقة على تقدير ملزوم النتيجة، لأنه محال. وإحال جاز أن يستلزم المحال. وكذا منعوا عكس النقيض على تقدير انتفاء اللازم لجواز كذب الأصل على تقدير انتفاء اللازم. وكذا منعوا امتناع [ع1/166/د] استلزام الشيء لنقيضه وللنقيضين. وأجابوا عنه بجواب فاسد سموه بالضم وهو أخذ التقدير مع صدق المقدمة الممنوعة [م/63/د]. كما يقال الكبرى صادقة في نفس الأمر، فالمنضم إليها، لو صدق ملزوم النتيجة، لصدق تاليها. وكذا في العكس وهذا ضعيف، لأنه بعينه إعادة ما منع من غير دليل. 15

1 الفجر، 22.

3 بسبب: في [ع1]

4 إما عند المانع أو في نفس الأمر: <: في [ع2، أ]

5 أن: # في [م]

[40] فلنقاتل أن يقول: سلّمنا أنه لو كان المقدّر منضمّا إليها، لتحقيق المطلوب. أمّا لم قلتم¹ أنه

كذلك؟ وإنّما يكون كذلك أن لو بقيت المقدمة الصادقة على هذا التقدير [ع1/179]ء وهو أوّل الكلام،

ويمكننا أن نجيبه بوجه آخر وهو أن يقول: المراد بالملازمة اقتضاء طبيعة المزوم للزوم، وحينئذ سقط المنع،

إذ لا حاجة إلى تقدير شيء حتى يرد المنع بل يكفي تصور المزوم، فيصير معنى القياس هكذا² ب مقتض

لج د' و'ج د له ر' فـ'آ ب مقتض له ر'. لأن مقتضي المقتضي مقتض. وقد مرّ جواب آخر 5

لذلك في المنطق، وكذا في العكس.

[41] نقول: لما كان مزوم الأصل مقتضيا للزوم، وجب أن يكون نقيض لازمه مقتضيا

لنقيضه وإلاّ لما كان هو مقتضيا للزومه³، والمقدّر خلافه، ويمكن جوابه بطريق آخر إذا كان المطلوب من

القياس إثبات عدم الأصغر أو انتفاء نقيض الزوم وهو أن يقال: لا يخلو من أن يكون التقدير مستلزما

بخلاف الواقع أو لا. فإن لم يكن، يتم ما ذكرنا وإلاّ فينتفي التقدير وهو المطلوب أو يقال: لو ثبت الكبرى 10

على تقدير الأصغر والملازمة على تقدير نقيض الزوم، تلزم النتيجة ونقيض [ع1/179]ب المزوم، لكن

تلازم باطل، فيلزم انتفاء المجموع [ط/62]ب والكبرى والملازمة ثابتة في الواقع، فيلزم انتفاء الأصغر ونقيض

اللازم وهو المطلوب.

[42] وأوردَ بعضهم 'منع التقدير' على شقّ الترديد في الواقعة. وقال قولكم بعد الترديد إن

كان كذا، فكذا. وإن لم يكن، فكذا تقديرٌ لشبوت أحد الشقين. وإذا قدر أحدهما، جاز أن يكون الواقع 15

خلافه، فقد فرض الشيء مع نقيضه، فجاز أن يستلزم الحال. فلو يُجاب³ بأنه لا يخلو من أن يكون خلافه

1 لم قلتم: - في [ع2]؛ م: في [أ]

2 هي مقتضي اللازمة: في [ع2]

3 أجيب: في [ع1]

واقعا أو لم يكن، والأوّل باطل، لأنه لو كان كذلك، لما كان الواقعُ هو التقدير بخلافه، فتعيّن الثاني وهو المطلوب. فيقولون: هذا أيضا شقٌّ تردّديّ. فالسؤال بعينه واردٌ عليه.

[43] واعلم أنّ هذا المنع مغالطةٌ وعناد محض. وتقديرُ ذلك أنّ تقديرَ الأشياءِ على قسمين:

أحدهما تقدير الشيء على أنه [ب/166] مفروض، لا أنه محقق كما في مقدّم الملازمات. فجاز في هذا

القسم [ع/52/2] أن يكون الواقعُ خلافه. والثاني [ع/180/1] تقدير الشيء على أنه محقق واقع حيث يقال لو

كان الواقعُ هو هذا كما يقال في شق الترديد، وحينئذ لا يمكن أن يكون الواقعُ خلافه، لأنّ ذلك تقدير الشيء الواقع لا تقدير الشيء واقعا حتى يجوز خلافه. والله أعلم¹.

القسم الثاني

في الغلط وأسبابه

[44] أفعالُ المغالطين إمّا أن يكونَ في أمور خارجة عن الدليل، أو نفس الدليل.

[45] والأوّل يقتضي المغالطة بالعرض وهو إمّا أن يكونَ عامّا يستعمل كل واحد من الخصمين

في إلزام الآخر أو خاصا بكل واحد منهما.

[46] والأوّل كتخجيل الخصم بالسّفاهة، والتشنيع عليه، وردّ قوله، والاستهزاء به، وقطع كلام،

وسوقه إلى الكذب بزيادة أو نقصان [م/63/ب] أو تأويل، وإيراد ما يُحيرُهُ، ويجنبه من اغلاق العبارة والمبالغة

في أن المعنى دقيقٌ. وأنّ هذا موقوف على العلم الفلاني أو ذكر ما لا مدخلَ له في المطلوب أو ما يمنع عن

الفهم كخلط الكلام بالخشو والهديان والتكرار تغيير العبارة والغلبة بالاكثار² [ع/180/ب] وجلبه إلى لا

مدخلَ له فيه وسوّقه إلى الاستدلال.

1 والله أعلم:- في [م، ع 1]

2 بالانكار: في [أ، ع 2]

[47] وما يختص بالسائل كقوة¹ الاستفسار من الألفاظ والمعاني التي² يستعمل المستدل وإيراد غير

المستند مستندا وغير النقض نقضا والغصب في المقدمات ومنع التقدير سيما على الشق التريدي.

[48] وما يختص³ بالمعلل أن يطلب توجيه المنع ومفهومه بأن يقول⁴ أيش⁴ يقول، وعلى أى مقدمة،

وأنا متى قلت هذا، وما قلت أعد وأمثال ذلك.

[49] واعلم أن هذه وأمثالها مما لا تعلق لها بالعلوم⁵ ويتمسك بها من لا حظ له من العلوم⁶ وغلب

على نفسه والجدل والسفاهة، ولكن ربّما يُفيد ذلك في دفع السفهاء وإلزام المعاندين الجاحدين للحق⁷ المصيرين على الباطل وفي الشرّ نجاة حين لا بنحيك إحسان.

[50] وأما الذي في نفس الدليل، فالسبب العام فيه عدم التمييز بين الشيء وبين ما يشبهه، لأنه لو

لم يكن ذلك، لما أمكنت المغالطة.

[51] أما الغلط: فإما أن يكون بسبب المادة [ع1/181ء] أو الصورة أو بهما جميعا.

[52] وأسبابه البسيطة ينحصر في إثني عشر قسما، لأنّ الغلط [ط/63ء] إما أن يقع من اللفظ أو

من المعنى. والأوّل إما في مفردات الألفاظ أو مركباتها.

[53] أما الذي يقع في المفردات، فثلاثة:

[54] لأنّه إما أن يكون من مادة اللفظ وهو إنّما يكون لكون مدلولاته مختلفة ويدخل [ق/167ء]

فيه الاشتراك والجاز والتشكيك وتشابه الألفاظ،

1 كثرة: في [م]

2 أكبر: في [م]

3 يخص: في [م]

4 أي شيء: في [ع2، أ]

5 بالمعلوم: [ع2، م]

6 بالمعلوم: [ع2]

7 من: في [ع2]

[55] أو من صورته كاشتراك الصيغة مثل المضارع وألفاظ العقود وكالمختار المشترك بين الفاعل

والمفعول والقابل الذي على وزن الفاعل، فيظنّ أنّ القبول فعلٌ له،

[56] أو يكون من عوارضه كالإعراب والبناء والإعجام والتخفيف والتشديد.

[57] وأما الذي يقع في المركبات، فأیضا ثلاثة:

[58] لأنه إما أن يتعلق بنفس التركيب وهو أن يقع في التركيب اشتراك كقولنا: ضرب زيد، إذ

المصدر قد يضاف إلى الفاعل، وقد يضاف إلى المفعول. وكقولنا: الكاتب إذا كتب شيئا فهو كما كتب¹

[ع1/181/ب]، فإنّ الضمير يجوز عودة إلى الكاتب، و إلى الشيء. وكقولنا: العاقل إذا اختار شيئا فهو مختار.

[59] وإما يتعلق بوجود التركيب أو عدمه. كما يظنّ التركيب الموجود معدوما². كقولنا:

الخمس زوج وفرد. وكلّما³ كانت⁴ زوجا وفردا فهو زوج⁵. وكقولنا: الهيولى والصورة جسم. فيظنّ أنّ

أحدهما جسم ويسمى تفصيل المركب أو يظنّ المعدوم موجودا. كقولنا: زيد شاعر وطبيب ماهر. فيظنّ أنه

شاعر ماهر. وكقولنا: الإنسان والفرس حيوان. فيظنّ أن مجموعهما من حيث المجموع حيوان ويسمى

تركيب المفصل. فهذه ستة أقسام يتعلق بالألفاظ⁶.

1 فهو كما كتب (فهو): ← في [م]

2 معدوم: في [ع2]

3 وكل ما: في [ع1]

4 كان: في [ع1، ع2]

5 فرد: في [ع2]

6 أو صورته أو عوارضه والأول إنما يكون لكون مدلولات مادة اللفظ مختلفة ويدخل فيه الإشتراك والجاز والتشكيك وتشابه الألفاظ. وأما الذي من صورة اللفظ فكاشتراك الصيغة مثل صيغة المضارع، فإنها مشترك بين الحال والإستقبال وكالفاظ العقود مثل يعب ونكح، فإن صيغتها مشترك بين الأخبار والإنشاء وكصيغة المختار، فإنها مشترك بين الفاعل والمفعول وكصيغة الفاعل الذي على وزن الفاعل، فيظنّ أنّ القبول فعلٌ صورة عنه صدور الفعل عن الفاعل وكفعل وفعل بمعنى مفعول فصيغتهما مشتركة بين المذكر والمؤنث وكفعل فإنه قد يكون للفاعل وقد يكون للمعقول. وأما الثاني من عوارض اللفظ كالإعراب والبناء والإعجام والتخفيف والتشديد. وأما الذي يقع في المركبات، فأیضا ثلاثة: لأنه إما أن يتعلق بنفس التركيب أو بوجود التركيب أو عدمه والذي تعلق بنفس التكيب وهو أن يقع في التركيب اشتراك كقولنا: ضرب زيد، فإن زيدا جاز أن يكون فاعله فصار أن يكون مفعوله، إذ المصدر قد يضاف إلى الفاعل، وقد يضاف إلى المفعول. وكقولنا: الكاتب إذا كتب شيئا فهو كما كتب، فإن هو جاز أن يكون عاندا إلى الكاتب، و جاز أن يكون عاندا إلى الشيء. وكقولنا: العاقل إذا اختار شيئا فهو مختار. لأن هو جاز أن يعود إلى العقل، وإلى الشيء. وأما الذي يتعلق بوجود التركيب أو عدمه كما يظنّ التركيب الموجود

[60] وأما الغلط الذي يكون لأجل المعنى¹، [م/64/ء] فإما أن يكون بالنسبة إلى المطلوب أو لم

يكن. فإما يتعلق بأحد طرفي القضية أو بهما جميعا. أما الذي يتعلق بأحد الطرفين، فحاصله يرجع إلى أخذ

غير الطرف طرفا ويسمى سوء اعتبار² الحمل وتحتة أصناف مثل أخذ الملحق مكان اللاحق

وبالعكس [ع/182/1ء] ويسمى تبديل اللاحق بالملحق. كقولنا: الكاتب موجب لتحرك الأصابع. فيظن أن

ذات الكاتب موجبة. وكما قيل أن المحمول إذا كان منافيا للموضوع، كان الموضوع أيضا منافيا 5

للمحمول. فينعكس الضرورية ضرورة، وأخذ بدل الموضوع للاحقه، وبدل المحمول ملحقه، وأخذ ما

بالعرض مكان ما بالذات. كقولنا: جالس السفينة متحرك. وكل متحرك ينتقل من مكانه. وأخذ ما بالقوة

مكان بالفعل، وأخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء، وتبديل الخاص بالعام والمقيّد بالمطلق، وتغيير الجهة

والمكان والزمان والاعتبارات الثلاث، وأخذ البعض مكان الكل. كقولهم: الفلك ليس بعد شيء [ب/167/ب]

وإلا لو تحرك على القطر الاطول³ للزم الخلاء فلا يكون عدما. فقد أخذ بعض المقدم مقدما وبالعكس 10

كما يوخذ الحكم الجزئي كليا.

[61] وأما الذي يتعلق بطرفي القضية جميعا فهو ظن كل منهما مقام الآخر ويسمى إيهام

العكس⁴. كما يحكم أن كل موجود في الجهة بناء على أن كل [ع/182/ب] ما في الجهة موجود. وكما قيل:

البياض ليس بلون حقيقي بل هو يرد من انعكاس ضوء سطوح الأجسام الشفافة بعضها إلى بعض كما في

معدوما. كقولنا: الخمسة زوج وفرد. وكلما كانت زوجا وفردا فهو زوج. لأن معنى قولنا: الخمسة زوج وفرد، إنها مركبة من الزوج والفرد، لأنها موصوف، فإنها زوج وفرد. ولقولنا: الهوى والصورة جسم. فإن معناه أن الهوى والصورة مجموعهما جسم لا أن كل واحد منهما جسم ويسمى تفصيل المركب أو يظن التركيب المعدوم موجودا. كقولنا: زيد شاعر وطبيب ماهر. فظن أنه شاعر ماهر. وكقولنا: الإنسان والفرس حيوان، فيظن أن مجموعهما من حيث المجموع حيوان: في [ع2]

1 الإنسان والفرس حيوان فيظن أن مجموعهما من حيث المجموع حيوان ويسمى تركيب المفصل فهذه ستة أقسام يتعلق بالألفاظ وأما

الغلط الذي يكون لأجل المعنى: # في [م]

2 سواء وغبار: في [ع2]

3 الاول: في [ع2]

الثلج. فإذا عُلِمَ أنَّ هذا السبب، [ط/63/ب] متى وُجِدَ، وُجِدَ البياض، ظنَّ البياض حيث يوجد يكون بهذا السبب، فهذان القسمان نشأ من المعنى ويكون الفسادُ في نفسها لا بالنسبة¹ إلى المطلوب.

[62] وأمّا الذي يكونُ بالنسبة إلى المطلوب فهو على أربعة أقسام. لأنَّ القياسَ لا يخلو من أنْ

يكونَ على هيئة ضرب منتج أو لا. فإن كان فإمّا أن يكونَ نتيجهُ عينٍ إحدي المقدمتين أو لا. فإكانت،

يسمى 'مصادرة على المطلوب'. كقولنا: كل إنسانٍ بشرٌ [ع/53/2]. وكل بشر ناطق. فالكبرى والنتيجة 5

واحدة. وإن لم يكن والتقدير كون القياس غير مفيد بالنسبة إلى المطلوب، فيكون نتيجه مغايرة للمطلوب

وإلا لكان مفيدا، وحينئذ لا يخلو من أن يكونَ في شيء من مقدمتيه تركيب زائد على نفس تلك المقدمة أو

لا. فإن لم يكن يسمى أخذ ما ليس بعلةٍ علةٍ، وإن كان يسمى جمع المسائل في [ع/183/1] مسألة. وإن لم يكن

القياس على هيئة ضرب منتج، يكون فساد من جهة الصورة، فانحصرت الأسباب البسيطة في إثني عشر

قسما: ستة منها في الألفاظ، وستة في المعنى. وقد يتألف منها أقسام أخرى، يعنى معرفة بسائطها عنها. 10

ولنذكر على هذا الترتيب عدة من المغالطات التي اخترعناها مع ما اقتبسنا من آراء الفضلاء بزيادة

تنقيحاتٍ واصطلاحاتٍ وأجوبةٍ غريبة² ليكون مثالا لما ذكرنا³.

[63] فآ- اشتراك اللفظ: الواجب واحدٌ. لأنه لو تعدّد، فلا يخلو من أن يكون [م/64/ب] الواجب

بالذات ممتنع الانفكاك عن أحد المعنيين أو لا. والأوّل يوجب وحدة الواجب. والثاني جواز كون الواجب

ممكنا أو ممتنعا.

15

1 بالنسبة: # في [ع 1]

2 المغالطات التي اخترعناها مع ما اقتبسنا من آراء الفضلاء بزيادة نتيحاتٍ واصطلاحاتٍ وأجوبةٍ غريبة: - في [ع 2]

3 والله اعلم: + في [ط]؛ والله الموفق والمعين: + في [ع 1]

[64] **حله:** إن¹ أُريد بالانفكاك تحقق الواجب بدون ذلك **المعنيين**، فلا نسلم أنه لو جاز

الانفكاك، لصار الواجب غير واجب. وإن أُريد تحقق ذلك المعين بدون الوجوب، فلا نسلم أنه لو امتنع الانفكاك، [168/7] **هـ** لكان الواجب واحدا.

[65] **ث** - أيضا فيه امتنع أن يوجدَ واجبان وإلا لكان [183/1] **ب** مجموعُهُما إما واجبا أو ممكنا.

وكلاهما باطل. أمّا الأوّل، فلأنّ المجموعَ محتاجٌ إلى كل واحدٍ منها، فلا يكون واجبا. وأمّا الثاني، فلأنّه لو 5 كان ممكنا، لما لزم من فرض انتفائه² محال. والثاني³ باطل، لأنّ انتفاءَ المجموعِ إنّما يكون بأنّ ينتفي أحدهما أو كلاهما. وذلك محال.

[66] **حله:** لفظُ المجموعِ مشترك بين المأخوذين معا وبين المجموع المركب منهما مع الهيئة

الاجتماعية. فإنّ أُريد بالمجموع الأوّل، فلا نسلم أنه ليس بواجب. وإنّ أُريد به الثاني، فلا نسلم امتنع 10 انتفاء المجموع لجواز أن ينتفي بانتفاء الهيئة الاجتماعية.

[67] **ج** - المجاز: الواجبُ غيرُ موجب بالذات وإلا لكان معلولةُ الأوّل لازما له بالضرورة،

فحينئذ لا يخلو من أن يكون معلولةُ الأوّل جائزَ العدم أو لم يكن. فإن لم يكن، يلزم كون الواجب بالذات معلولا لغيره. وإن كان، يلزم كون الواجب جائز الوجود⁴ والعدم. لأنّ جوازَ عدم اللازم يوجب جواز عدم الملزوم.

[68] **حله:** لفظ الجواز في الأصل إنّما كان لما يصح وقوعه في الواقع ثم يُستعمل⁵ [184/1] **هـ** 15

في مساواة نسبة الوجود والعدم إلى الذات مجازا. [64/ط] **هـ** فإنّ أُريد بجواز العدم الأوّل، فلا نسلم أنه لو لم

1 أن لو: في [2 ع]

2 وقوعه: في [م، ط، أ]

3 والتالي: في [ط، أ، م]

4 الوجود: + في [1 ع]

6 أُستعمل: في [أ، ط، 2 ع]

يكن جائز العدم، لكان واجبا بالذات. لأنّ الوجوبَ بالذات في مقابلة الجواز بالمعنى الثاني. وإن أُريد به الثاني، فلا نسلم أنه يلزم من مساواة نسبة طرفي اللازم إلى ذاته مساواة نسبة طرفي الملزوم إلى ذات الملزوم.

[69] د- التشكيك: وجود الواجب غير مجرد عن الماهية وإلا فلا يخلو من أن يكون الوجود من

5 حيث هو مقتضيا للتجرد أو اللا تجرد أو غير مقتضٍ لشيء منهما. والكل باطل، لأنّ الأوّل يُوجب أن يكون وجود الممكنات أيضا مجردا. والثاني كون وجود الواجب غير مجرد. والثالث يقتضي أن يكون تجرد الوجود ولا تجرده لمنفصل، فيلزم أن يكون تجرد الواجب لمنفصل. وذلك محال.

[70] حله: هذا التردد إنما يصح أن لو كان للوجود معنى واحد مشترك بين الواجب

والممكن. وليس كذلك، إذ لفظ الوجود مقولٌ على وجود الواجب والممكن بالتشكيك، فجاز أن يقتضي وجود [ع/184/ب] الواجب التجرد ووجود الممكن الاقتران.

10

[71] ه- تبديل اللاحق بالملحق: المركّب ممتنع الوجود، لأنه لو وُجد، لكان له علة تامّة وهو

ظاهرٌ، والتالي باطل، [ب/168] لأنه لو كان له علة تامّة، فكلّ أجزائه إن كان جزءاً لعلته التامة، يلزم توقف علته التامة عليه، إذ [م/65/ع] مجموع الأجزاء هو بعينه، ويلزم الدور. وإن لم يكن كلّ أجزائه جزءاً لها، فيكون بعضها خارجا عنها، لكنّ المعلول لا يحتاج مع علته التامة إلى شيء آخر، لأنّها جملة ما يحتاج إليه، فيلزم استغناء المركّب عن ذلك الجزء. وإنه محال.

15

[72] حله: المحتاج إلى العلة التامة وجود المجموع لا نفس المجموع، فدخول المجموع في العلة

التامة لا يُوجب الدور، ويمكن تقريرُ الشك بوجه آخر وهو أن يقال لو وُجد المركّب، فإن كان محتاجا إلى

كلّ أجزائه، لزم احتياجُ الشيء إلى نفسه، إذ كلّ أجزائه هو وإلاّ لا يستغنى¹ عن البعض. وجوابه: إنّ المحتاج وجوده، فلا يلزم المحال.

[73] **و** - أخذ ما بالذات مكان ما بالعرض: كلّ موجودٍ قديمٍ. لأنّ ملزومه قديمٍ. وذلك لأنّ

وجود الواجب [ع/185/1] تعالى يستلزم أحد الأمرين من وجوده وعدمه، لأنّه كلما فُرض وجوده تعالى،

يجب أحدهما بالضرورة، لأنّه لو لم يجب، لجاز ارتفاع النقيضين على هذا التقدير والتقدير واقع، فيلزم 5

جواز ارتفاع النقيضين في الواقع. وذلك محال. وليس المراد بالملازمة سوى وجوب اللازم على تقدير

وجود الملزوم. وإذا كان مستلزما لأحدهما وهو غير مستلزم لعدمه وإلاّ لَمَا وُجد قطّ، فيكون مستلزما

لوجوده. والملزوم قديمٌ، فكذا اللازم.

[74] **حلّة**: الملازمة إنّما تتحقّق أن لو لزم وجوب اللازم على تقدير الملزوم من وجود

الملزوم لا من وجوبه في نفس الأمر بحسب ذاته، لكن وجوب أحد النقيضين لذاته لا بسبب فرض المقدم، 10

فلا تتحقّق الملازمة.

[75] **د** - أيضا في ذلك: اجتماع النقيضين ممكّنٌ، لأنّه لا يخلو من أن يكون علته التامة متحققة

أو لا. فإن كانت، يلزم وجوده. ووجوده مستلزم لإمكانه. وإن لم تكن متحققة ومتى كانت متحققة كان

وجوده ضروريا، [ط/64/ب] فيلزم أن يكون عدمه لعدم علية. أو نقول: عدم العلة علة العدم. فيكون

[ع/185/1ب] عدمه لعدمها. وكلّ ما عدمه بالغير كان وجوده ممكنا و [ع/53/2ب] هو المطلوب. 15

[76] **حلّة**: لا نسلم أنه لو لم يكن علته² متحققة، لكان عدمه لعدم علية³ لجواز أن يكون هو

وعلته ممتنعين في نفس الأمر بحسب الذات.

1 وإلاّ استغنى: في [أ]؛ وإلاّ <لا> لا يستغنى: ← في [ع 1]

2 العلة: في [ع 2، أ]

3 لعلّة م علة: في [ع 2]

[77] ح- أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل: الجزء موجود، لأن الجسم غير منقسم إلى غير النهاية

وإلا للزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين. وكلما لم ينقسم إلى غير النهاية، فينتهي إلى شيء لا ينقسم وهو المطلوب [169/٤].

[78] **حـ:** إن أُريد بلفظ¹ الانقسام الانقسام بالفعل، فانتفاؤه لا يوجب وجود الجزء لجواز

القسمة الفرضية أو الوهمية. وإن أُريد بالقوة، فلا نسلم امتناع² الانحصار. 5

[79] ط- أخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء: اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما واقع وإلا

لصدق أحد النقيضين [65/ب] مع كذب الآخر، وذلك محال، لأن صدق أحدهما موقوف على كذب الآخر، إذ لو لم يكذب، يمتنع صدقه، وكذا كذب الآخر موقوف على صدقه وإلا لما أمكن، فيلزم الدور. وإذا كان صدق أحدهما [186/1ع] مع كذب الآخر محالا، ثبت إما اجتماعهما أو ارتفاعهما.

[80] **حـ:** صدق أحدهما وكذب الآخر إنما يكونان معا، فلا يتوقف شيء منهما على 10

الآخر، فلا يلزم الدور.

[81] **ى-** أخذ المطلق بدل المقيد: كل من قال بأن الإنسان حجر فهو قائل بأنه جسم. وكل من

قال بأنه جسم فهو صادق. ينتج كل من قال بأن الإنسان حجر فهو صادق.

[82] **حـ:** إن أراد بقوله كل من³ هو قائل بأنه جسم فهو صادق أنه صادق في جميع

أقواله، فلا نسلم صدق الكبرى. وإن أراد أنه صادق في هذا القول، فيكون النتيجة قولنا: كل من قال بأن 15 الإنسان حجر فهو صادق في أنه جسم. وذلك حق.

1 بلفظ:- في [ط، م، أ، ع 2]

2 إمتناع: # في [ع 2]

3 كل من (قال): ←- في [م]

[83] **يَا-** أيضا في ذلك¹ الشيء إذا صار معدوما، فعدمه إما أن يحصل في آن وجوده أو في آن

غيره. والأول باطلٌ وإلا يلزم اجتماع النقيضين. وأمّا الثاني، فإما أن يكون بين الآنين زمانٌ أو لا. والأول باطلٌ وإلا³ يلزم ارتفاع النقيضين في ذلك الزمان. وإذا لم يكن بين الآنين زمان، يلزم تتالي الآنات، فيكون الزمان^[ع186/1ب] مركّبًا من أجزاء لايتجزى، فيكون الحركة كذلك لأنطباقه عليها، وكذا المسافة لأنطباق الحركة عليها، ويلزم الجزء.

5

[84] **حَلَّة:** أول العدم لو لم يكن في آن الوجود، لا يلزم أن يكون في آن آخر بعده حتى

يلزم ما ذكرتم بل يكون ابتداء العدم في زمان ابتداء ذلك الزمان الآن الذي كان الوجود فيه، فقد أخذ المقيّد بدل المطلق.

[85] **يب-** أيضا في ذلك: الواجب لا يكون إثنيين، وإلا لكان أحدهما غير واجب، لأنّه لا يخلو

من أن يكون بينهما ملازمةً أولا. فإن كانت، تلزم إفتقار الملزوم إلى اللازم، إذ هو ممتنع عند انتفائه. وإن لم يكن بينهما ملازمةً، جاز انفكاك أحدهما عن الآخر. والإنفكاك إنما يتحقق بانتفاء أحدهما، فيكون عدم أحدهما ممكنا.

10

[86] **حَلَّة:** انتفاء الملازمة معناه جواز ثبوت المقدم غير مستتبع لللازم^[ب169/1]

لاجواز^[ع65/5] ثبوت أحدهما مع انتفاء الآخر. والأول أعم من الثاني، فلا يستلزمه.

[87] **يج-** أيضا في ذلك: الممتنعات والمعدومات موجودة في الخارج، وإلا فلا يخلو من أن

15

يكون^[ع187/1] عدمها ثابتا في الخارج أو لا. فإن لم يكن ثابتا، يكون نقيضه وهو الوجود ثابتا. فيلزم تحقق الوجود للممتنعات والمعدومات حالة العدم وهو اجتماع النقيضين. وإن كان ثابتا، يلزم أيضا ثبوتها

1 أيضا في عكس ذلك : في [1ع]

3 وإلا:- في [2ع]

لامتناع قيام الثابت بالمنفي، ويلزم أيضا اجتماع النقيضين. فعلى تقدير عدم الامتناعات والمعدومات لزم اجتماع النقيضين. فلا يخلو من أن يكون اللازم ثابتاً في نفس الأمر أو لا. وعلى أى تقدير يلزم وجود الامتناعات والمعدومات [م/66/ع] في الخارج.

[88] **حـلـة:** الثابت الذي يكون وجوديا يمتنع قيامه بالمنفي. أما الثابت الذي يكون ماهيته

عدميته، فلا نسلم امتناع قيامه بالمنفي.

[89] **يد-** الإنسان ليس بحيوان، إذ يصدق الإنسان ناطق من حيث هو ناطق. ولا شيء من

الناطق من حيث هو الناطق بحيوان. ينتج: الإنسان ليس بحيوان.

[90] **حـلـة:** إن الصغرى كاذبة بسبب زيادة قيد لا مدخل له في الحمل.

[91] **يه-** تبديل الجزء بالكل¹ [ع/187/ب]: الجزء موجود، لأن أقل الحركة الذي هو نقيض

السكون الدائم لا يخلو من أن يكون منقسماً أو لا، لا جائز أن يكون منقسماً، وإلا لما كان هو أقل الحركة، بل الأقل جزئاً، هذا خلف. وإن لم يكن منقسماً، فالمتحرك إذا تحرك بهذا المقدار من الحركة على المسافة، فالمقدار المقطوع من المسافة بهذا المقدار من الحركة لا يجوز أن يكون منقسماً، وإلا لكانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى كله، فتكون هذه الحركة منقسمة، هذا خلف. وإذا لم يكن منقسماً، ثبت الجزء.

[92] **حـلـة-** لا نسلم أقل الحركة متحققة. فإن كل حركة تنقسم إلى غير النهاية.

[93] **يو-** أيضا فيه: الجنس يمتنع وجوده في الخارج، لأنه يتوقف على نفسه، وما يتوقف على

نفسه يمتنع في الخارج. وذلك لأنه موقوف على أحد أنواعه ضرورة، لكن كل واحد من أنواعه مفتقر إليه لإفتقار الكل إلى الجزء، فيلزم توقعه على نفسه.

1 تبديل الجزء بالكل: # في [أ]

[94] **حـ** - الجنس يحتاج إلى فصلٍ أحدٍ أنواعه لا إلى أحدٍ أنواعه. [ع188/1] واحتاج إلى

الجنس أنواعه لا فصول أنواعه¹، فلا يلزم التوقف.

[95] **ير** - وضع ما ليس بعلةٍ علةٍ: كلٌّ موجودٍ واجبٌ لذاته²، إذ كلٌّ موجودٍ موصوفٌ بالإمكان

العام³، [ع170/1] والإمكان العام واجبٌ لذاته. فالموصوف به أولى أن يكون واجبا. وإنما قلنا: أن الإمكان

واجبٌ، لأنه لو فرض عدمه، يلزم الخال. وذلك لأن عدمه لا يخلو من أن يكون ممثلاً أو لم يكن. فإن كان 5

الإمكان العام واجباً ضرورة، امتناع عدمه. وإن لم يكن، فإما أن يكون واجبا أو ممكنا. وعلى التقديرين

يكون ممكنا بالإمكان العام. فعلى تقدير عدمه يلزم وجوده، وذلك محال. وكلٌّ أمرٌ مجرد فرض عدمه

يستلزم المحال، فهو واجبٌ لذاته، فالإمكان العام واجبٌ.

[96] **حـ** - لا يلزم من كون الإمكان واجب التحقق كون موصوفه كذلك، وإنما يلزم

أن لو كان صفةً وجوديةً.

10

[97] **بج** - أيضا في ذلك: كلما كانت الأربعة موجودةً فالثلاثة موجودة. [ع65/ب] وكلما كانت

الثلاثة موجودةً فهي غير منقسمةً بمساويين. [ع188/ب] وكلما كانت غير منقسمةً بمساويين فهي فرد³.

ينتج: كلما كانت الأربعة موجودة [ع54/2ب] فهي فرد.

[98] **حـ** - الضمير في كبرى القياس راجعٌ إلى الثلاثة، فيكون معنى الكبرى: كلما كانت

الثلاثة موجودةً فالثلاثة فرد. فحينئذ ينتج: كلما كانت الأربعة موجودة [ع66/ب] فالثلاثة فرد، لا غير. 15

[99] **بط** - أيضا في ذلك: الزوج عدد. وكل عدد إما زوج أو فرد. ينتج: أن الزوج إما زوج أو

فرد. فيلزم انقسام الزوج والفرد. وهو محال.

1 لا فصول أنواعه: - في [م]

2 إذ كلٌّ موجودٍ واجب لذاته: « في [ع2]

3 وكلما كانت غير منقسمةً بمساويين فهي فرد: - في [ع2]

4 ذلك: في [ع1]

[100] **حـ** - لا يلزم من ذلك انقسامه، وإنما يلزم ذلك أن لو لزم أن يكون كل واحدٍ

من جزئي المنفصلة صادقا، وليس كذلك.

[101] **كـ** - أيضا في ذلك: الكلمة غير منقسمة إلى الإسم والفعل والحرف، وإلا انقسم واحدٌ من

الثلاثة إلى¹ الثلاثة. وذلك باطل. أما الملازمة، فلأن الكلمة مساوية لأحدها، لأن كل ما صدق عليه الكلمة

صدق عليه أحدها وبالعكس. وانقسام أحد المتساويين يوجب انقسام الآخر.

[102] **حـ** - المساوي للكلمة أحدها لا على التعيين وهو منقسم² [ع1/189] إلى² الثلاثة ولا

فساد فيه.

[103] **تـ** - جمع المسائل³: اجتماع النقيضين واقع، لأنه لو قال قائل كل كلامي في هذه الساعة

كاذب ولم يقل تلك الساعة غير هذا الكلام، فلا يخلو من أن يكون هذا الكلام صادقا أو كاذبا في نفس

الأمر⁴. وعلى التقديرين يلزم اجتماع النقيضين. أما إذا كان صادقا، فيلزم كذب كل كلامه في تلك

الساعة. وهذا الكلام مما يتكلم به في تلك الساعة، فيلزم كذبه. والتقدير أنه صادق، فيلزم اجتماع

النقيضين. وإن كان كاذبا، يلزم أيضا اجتماع النقيضين، [ب1/170] لأنه حينئذ يلزم أن يكون بعض أفراد

كلامه صادقا في تلك الساعة، لكن ما وجد عنه في تلك الساعة سوى هذا الكلام، فيلزم صدقه،

والمفروض كذبه، فيلزم الاجتماع. وهذه المغالطة مشهورة. تحير جميع العلماء⁵ في حلها وسود وافيه

أوراقا، وما وقع شيء منها مقنعا.

15

1 على: في [م، أ، ع2]

2 على: في [أ، ع2]

3 جمع المسائل: - في [ع2]

4 هذه: في [أ، ع2]

5 في نفس: في [أ]؛ في نفس الأمر: - في [ط، م، ع1]

6 منه: في [ع1]

7 كثير من العلماء: في [ع1]؛ جميع العقلاء: في [أ، ع2]

[104] **حلف** - المخبر عنه إنما يتعين بإرادة المخبر. فإن أراد بقوله كل كلامي غير هذا الكلام،

فلا يلزم اجتماع [ع189/1ب] النقيضين، لأنه حينئذ يلزم من صدق هذا الكلام وكذبه كذب كلام آخر وصدقه لا صدقه وكذبه حتى يلزم الاجتماع. وإن أراد هذا الكلام وغيره، فيكون كأنه تكلم بهذا الكلام. ثم قال ثانياً: أن هذا الكلام كاذب، فقد جمع في هذا الكلام خبرين كل منهما متعلق الآخر، فصدق كل من الخبرين يوجب كذب الآخر وكذب¹ كل منهما صدق الآخر ولا منافاة، إذ ليس الصدق والكذب 5 حينئذ واردين على شيء واحد.

[105] **لت** - أيضاً في ذلك: الإنسان وحده ضحاك. وكل ضحاك حيوان. ينتج: أن² الإنسان

وحده حيوان. وليس كذلك.

[106] **حلف** - الصغرى مركبة من قولنا: الإنسان ضحاك. ولا شيء من غير الإنسان

بضحاك. والثانية لا مدخل لها في الإنتاج، إذ الصغرى السالبة في الأول غير منتجة³. 10

[107] **لج** - فما إذا لم يكن القياس على ضرب منتج وقد علم من المنطق أقسامه⁵ وهو إنما

يكون بفرض شرط من شرائط الإنتاج [ع66/6أ] ويقع بسبب ذلك أغلاط كثيرة مثل قولنا: زيد 15 إنسان [ع190/1أ]. والإنسان كلي. حتى ينتج: زيد كلي.

[108] وفساده لعدم كون الكبرى كلية. وكقولنا: الإنسان له شعر. وكل شعر يثبت. فالإنسان

يثبت. وذلك لعدم تكرّر الوسط.

15

1 كل من الخبرين يوجب كذب الآخر وكذب: - في [م]

2 أن: # في [م]؛ أن: - في [ع 1]

3 منتج: في [ع 2]

4 فما: - في [ع 2]

5 أقسام: في [ع 1]

[109] أمّا المغالطاتُ العامّةُ التي تمكّن بها إثبات كل مطلوب¹، فكثيرة. وأكثر 'مسائل الخلاف'

يكون من هذا[م/67/ع] القبيل وهي التي تمكّنها القلب فهي كما يثبت المطلوب، فكذا يثبت نقيضه. فنذكر عدة منها خاتمةً للكتاب.

[110] **فأ-** لو كان المدعى غير مستلزمٍ لإرتفاع أمر واقع، يلزم وجوده، والمقدم حق. فالتالي

مثله بيان الملازمة أنه لو لم يكن مستلزماً لإرتفاع أمر واقع في الخارج، يلزم وقوعه، إذ لو كان عدمه² ثابتاً في الواقع، لكان وجوده مستلزماً لرفع عدمه، فيكون مستلزماً³ لإرتفاع أمر واقع، والتقدير بخلافه. وإذا تثبت الملازمة، فنقول: المقدم وهو كون المدعى غير مستلزمٍ لإرتفاع الواقع حق. وذلك لأن وجوده لو كان مستلزماً لإرتفاع أمر واقع، لكان مستلزماً لهذا الاستلزام[ع1/190/ب/أ/171/ع] والتالي باطل، لأن وجوده لو كان مستلزماً لاستلزام⁴ رفع الواقع، لكان عدم استلزام رفع الواقع مستلزماً لعدمه. وقد بينّا أن عدم استلزامه رفع الواقع مستلزم لوجوده. هذا خلف.

10

[111] **حله:** لا نسلم أن وجوده لو كان مستلزماً لرفع عدمه، يلزم خلاف المقدّر. لأن هذا

الاستلزام حينئذ يكون على تقدير عدمه لا في نفس الأمر. والمقدّر عدم الاستلزام في نفس الأمر. ولو أخذ المقدم عدم الاستلزام مطلقاً أو على التقادير لا يمكن إثبات المقدّم.

[112] **ث-** المدعى واقع، لأن ملزومه واقع. وذلك لأن وجود شيء من الأشياء لو كان ملزوماً

للمدعى منضمّاً إلى جملة الأمور الواقعة، لكان وجوده مستلزماً بالضرورة. فهذه الملازمة وهي قولنا: كلما ثبت هذا المجموع، ثبت كونه مستلزماً صادقة في نفس الأمر. وحينئذ يلزم أن يكون اللازم وهو كون وجود ذلك الشيء ملزوماً واقعاً في الواقع وإلا لكان عدم استلزامه واقعاً. فيكون عدم استلزامه من جملة

1 كل معلوم مطلوب: في [م]

2 عليه: في [ع2]

3 لرفع عدمه فيكون مستلزماً: - في [ع2]

4 لارتفاع أمر واقع فكان مستلزماً لهذا الاستلزام والتالي باطل لأن وجوده لو كان مستلزماً لاستلزام: - في [ط]

الأمر [ع/191/1] الواقعة. هذا التقدير مشتمل على جملة الأمور الواقعة، فيكون مشتملا على عدم استلزامه. وكلما ثبت هذا التقدير، لا يثبت استلزام وجود ذلك الشيء. فهذا التقدير لا يكون مستلزما لاستلزامه. وقد بينّا استلزامه¹ في نفس الأمر. هذا خلف.

[113] **حـ** - لا نسلم أنّه لو صدق قولنا: "كلما ثبت² هذا التقدير³، لا يثبت الاستلزام"،

يلزم أن لا يكون هذا التقدير مستلزما لاستلزامه غاية ما في الباب أن يكون التقدير مستلزما لاستلزامه 5 ولعدم استلزامه. ولا يلزم من ذلك أن يكون مستلزما وغير مستلزم. وإحال جاز أن يستلزم النقيضين، وحينئذ لا يتم ما ذكرتم.

[114] **ج** - الشيء الذي يكون وجوده وعدمه مستلزما للمدعى لا يخلو من أن يكون ثابتا في

نفس الأمر أو لم يكن إيا ما كان يلزم المدعى⁴ ضرورة لزومه لوجوده وعدمه.

[115] **حـ** - قولك⁵ لو لم يكن الشيء الذي بهذه الحثية موجودا، [ع/54/2ب] نفى لمجموع من 10

الشيء بهذه الحثية مع وجوده وانتفاء المجموع [م/67ب] لا يوجب انتفاء [ع/191/1ب] جزء معين، فجاز أن يكون انتفاؤه بانتفاء كون الشيء بهذه الحثية.

[116] **د** - الشيء الذي يكون عدمه مستلزما للمحال ووجوده [ط/66ب] مستلزما للمدعى لا

يخلو من أن يكون ثابتا في الواقع أو لم يكن، لا جائز أن يكون معدوما، وإلا يلزم المحال، فيكون موجودا 15 ووجوده ملزوم للمدعى⁶ فيلزم المدعى⁷.

1 استلزامه له: في [ط]

2 هذا: - في [أ]

3 التفسير: في [أ]

4 المدعى: في [ع 1]

5 قولك: - في [ع 2]

6 للمدعى: في [ع 1]

7 للمدعى: في [ع 1]

[117] **حلف** - مثل ما مرّ، إذ لا يلزم من انتفاء الشيء بهذه [171/ب] الحيثية انتفاء وجوده دون

هذه الحيثية لجواز أن يكون انتفاؤه بعكس¹ ذلك.

[118] **هـ** - الشيء الذي هو أخص من المدعى لا يخلو من أن يكون واقعا في الواقع أو لم يكن.

فإن كان واقعا، يلزم ثبوت المدعى². وإن لم يكن ثابتا، يَجِبُ أن يكون المدعى³ ثابتا في الجملة، لأنّه لو لم

يكن ثابتا أصلا، يلزم أن يكون الأخص مساويا، لأنّه كلما ثبت، ثبت⁴ المدعى⁵. وكلّما لم يثبت، لم يثبت. 5

فلا يكون الخاصّ خاصا، هذا خلف.

[119] **حله** - أيضا كما مرّ، لأنّ الشيء الأخصّ إذا لم يكن موجودا، جاز أن يكون ذلك بانتفاء

كون الشيء أخصّ.

[120] **و** - المدعى⁷ لا نفترق [192/1ع] أمرا ثابتا، لأنّ العدم لا يخلو من أن يكون شاملا لهما أو

لم يكن. فإن كان شاملا، يلزم المحال وهو عدم الثابت وتقدير تسليمه لا يكون الافتراق ثابتا بينهما. وإن لم 10

يكن شاملا، لزم المدعى⁸، وإلا لثبت عدمه. فكّلما ثبت نقيض شمول العدم، ثبت عدم المدعى. فينعكس إلى

قولنا: كلّما ثبت المدعى، ثبت شمول العدم، وذلك محال.

[121] **حله** - لا يلزم من انتفاء المدعى⁹ على ذلك التقدير لزوم عدمه إياه حتي ينعكس بعكس

النقيض¹⁰.

1 بعكس:- في [أ]

2 المدعى: في [1ع]

3 المدعى: في [1ع]

4 ثبت:- في [2ع]

5 المدعى: في [1ع]

6 لأنّ (الشيء) الشيء الأخص:- في [1ع]

7 المدعى: في [1ع]

8 المدعى: في [1ع]

9 المدعى: في [1ع]

10 النقيض:- في [أ]

[122] ر- لو لم يكن المدعى¹ ثابتاً، يلزم انتفاء جميع الأشياء. لأنه لو لم ينتف جميع الأشياء علي

هذا التقدير، يلزم ثبوت نقيض انتفاء الأشياء علي ذلك التقدير. فكلما² ثبت هذا التقدير، يلزم³ نقيض

انتفاء الأشياء⁴. وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: لو انتفى جميع الأشياء، يلزم ثبوت المدعى⁵ وهو محال.

[123] **حله** - يمثل ما مرّ، إذ لا يلزم من عدم انتفاء جميع الأشياء علي هذا التقدير لزوم نقيض

5 انتفاء الأشياء لهذا التقدير حتّي ينعكس بعكس النقيض.⁶ [م/68/ع]

[124] ولا حول [ع/192/ب] ولا قوة إلا بالله العلي العظيم⁸. وهذا آخر ما امكنا في هذا الأوان

من الابحاث المنطقية والجدلية مع اشتغال القلب وإستيعاب الفكر بتحصيل علوم⁹ أخرى. ونرجو أن يمهّلنا¹⁰

الزمان إلى نظم باقي أقسامه ويصاحبنا التوفيق من الله تعالى في إتمامه أنه خير موفق ومعين. والحمد لله ربّ

العلمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين. والحمد لله رب العلمين.¹¹⁻¹² [ع/193/ب | ع/55/2].

1 المدعى: في [ع 1]

2 فكما: في [أ، ع 2]

3 يلزم: - في [م]

4 على ذلك التقدير فكلما ثبت هذا التقدير يلزم نقيض انتفاء الأشياء: - في [ع 1]

5 المدعى: في [ع 1]

6 قال المصنف ادام الله ظلال جلاله: + في [أ، ع 2]

8 ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم: - فس [أ، ع 2، ط]

9 الآخر: في [ع 2]

10 يمهّل: في [أ]؛ يمهّلنا: - في [ع 2]

11 وصلى الله على محمد خاتم النبيين والحمد لله رب العلمين: - في [أ، ع 2، ط]

12 ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وهذا آخر ما امكنا في هذا الأوان من الابحاث المنطقية والجدلية مع اشتغال القلب وإستيعاب

الفكر بتحصيل علوم أخرى ونرجو أن يمهّلنا الزمان إلى نظم باقي أقسامه ويصاحبنا التوفيق من الله تعالى في إتمامه أنه خير موفق ومعين.

والحمد لله ربّ العلمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين والحمد لله رب العلمين: - في [م]

فهرست الأعلام

- أرسطو (المعلم و صاحب المنطق): 5، 44، 168، 169، 222.
أبو البركات الغدادي (صاحب المعتبر): 24، 58، 104، 168.
أفضل الدين الخونجي (صاحب الكشف): 18، 19، 91، 109، 136، 181، 190، 191، 201، 212.
أنكساقراطيس: 58، 225.
- 5
- بعض افاضل الزمان (الارموي): 191.
- زين الدين الكشي: 153، 154، 159، 161.
- 10
- الفارابي: 70، 89، 141، 167، 168.
فخر الدين الرازي (الإمام): 33، 34، 37، 38، 42، 43، 45، 61، 63، 64، 74، 81، 97، 100، 1003، 115، 136، 145، 150، 158، 159، 212، 239.
- 15
- الشيخ (ابن سينا): 5، 17 (2)، 18 (2)، 19، 26، 29 (2)، 32، 36 (2)، 37، 40 (2)، 43 (2)، 44 (3)، 46 (2)، 47 (2)، 53 (2)، 54، 58، 65، 67 (2)، 70 (2)، 72 (2)، 73، 76، 79، 80، 81 (2)، 86 (2)، 97، 103 (2)، 104 (5)، 105 (3)، 108، 109، 110، 111، 116، 117 (2)، 126، 134، 135، 139 (2)، 141، 143، 145، 146، 150، 152، 159، 162، 168 (2)، 169، 170، 171 (2)، 173 (5)، 174، 181 (2)، 183، 188، 189، 190، 191 (2)، 193، 196، 199، 200، 201 (2)، 131.
- 20
- المتأله، صاحب الكليات (Porphyr): 40.

فهرست أسماء الكتب

- الاشارات (لابن سينا): 29، 43 (2)، 46، 47، 53، 64، 72، 75، 79.
إيساغوجي: 30.
- 25
- البرهان (لأرسطو): 30، 222.
- 30
- الحكمة المشرقية (لابن سينا): 54.

شرح الاشارات (للرازي): 64، 75.

الشفاء: 5، 17، 20، 29، 32، 36(2)، 40، 43(2)، 46، 65، 67، 71، 80، 81، 86، 135، 168، 171، 174،
181(2)، 182، 189، 191، 193، 199.

القرآن: 63

5

المعتبر (أبو البركات البغدادي): 24، 168.

الملخص (للرازي): 64، 74، 81، 97، 115، 136، 212.

فهرست مصطلحات وتعبيرات السمرقندي المنطقية

10

آداب البحث: 229.

الاستدلال: 5، 15(2)، 83، 93، 159، 225، 227، 244.

الاستقراء: 39، 141، 194، 209، 216، 218، 227، 238.

الإفحام: 234.

15

الإلزام: 137، 218، 234، 239، 240، 244، 245.

الامتناع: 68، 80(2)، 82.

الإمكان والممكن (الإمكان العام، الخاص، الإستقبالي، الأخص، الوقوعي): (أ) 25، 68، 70، 80، 82(7)،

83(7)، 84، 87(2)، 90(2)، 93، 96، 106(2)، 110(2)، 150، 152، 156، 195(4)، 236،

255(6). (ب) 80، 81، 83، 84(4)، 86(2)، 90(4)، 96(3)، 97، 100، 108(2)، 109، 110، 121، 123،

150(3)، 151(5)، 153، 155، 156(5)، 158(2)، 159(4)، 160(2)، 161، 163، 167(6)، 222، 224،

250(4).

الآين: 38، 228.

البرهان: 26، 30، 58، 95، 98، 100، 106، 107، 111، 140، 144، 155، 168، 171، 176، 187، 192، 193،

197، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 225، 226، 230.

25

التحليل: 61، 215.

التحرير: 229، 232، 237.

التسلسل: 5، 6، 7، 33، 34، 136، 137، 138، 234.

	التصديق: 2، 3، 4، 10، 11، 22، 60، 217، 218، 220، 228.
	التصور: 2، 3، 4، 6، 10، 11، 14، 23، 137، 218، 223.
	التعاند: 183، 201.
	التعريف: 16، 19، 35، 36، 37، 41، 43، 50، 51، 53، 56، 56، 57، 131، 214، 227، 230، 231.
5	التقابل: 83.
	التقرير: 64، 229، 232، 237، 250.
	التوجيه: 136، 229، 230، 233، 235، 235.
	الجدل: 217، 218، 229، 240، 242، 245، 261.
10	الجنس (القريب، البعيد، العالي، المتوسط، المنطقي، العقلي، الطبيعي، السافل، المفرد): 8، 10، 28، 30، 31، 32، 35، 36، 37، 38، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 48، 49، 50، 53، 54، 56، 58، 127، 131، 142، 198، 206، 222، 225، 226، 230، 231، 240، 254، 255.
	الجهة: 8، 64، 77، 83، 86، 92، 93، 118، 153، 155، 158، 160، 161، 163، 247.
	الجوهر: 27، 38، 39، 40، 43، 46، 47، 54، 76، 133، 134، 210، 226.
15	الحد (حدود، التام، الناقص، الأكبر، الأوسط): 16، 30، 49، 51، 53، 54، 58، 132، 133، 135، 199، 201، 209، 221، 225، 226، 227، 228، 230، 231.
	الخاصة: 10، 40، 41، 43، 46، 47، 48، 49، 50، 53، 64، 85، 86، 90، 91، 109، 150، 151، 155، 156، 160، 162، 211، 230، 231.
20	الدلالة: 14، 17، 56، 62، 130، 158، 237.
	الدليل: 14، 232، 233، 234، 237، 238، 239، 244، 245.
	الذاتي: 9، 10، 11، 28، 29، 31، 32، 33، 38، 44، 46، 47، 53، 58، 78، 79، 80، 83، 84، 150، 153، 155، 157، 158، 160، 193، 194، 247، 219، 250، 253، 265.
25	الذهني: 14، 26، 29، 71، 72، 75، 81، 87.
	الرسم (التام، الناقص): 16، 47، 50، 51، 227، 230.
	الوسائل: 55، 232، 235، 237، 238، 245.
30	الصواب: 10، 168، 229.
	الضروري: 5، 6، 8، 79، 90، 91، 107، 111، 137، 150، 151، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 161، 162، 163، 164، 167، 217، 222، 237، 247.
35	

الظن: 6، 216، 218، 223، 230، 237، 240.

العرض العام: 10، 46، 47، 48، 231.

عقيلة الكلام: 229.

5

العكس (المستوي، النقيض): 3، 8، 32، 41، 44، 63، 64، 67، 70، 72، 75، 77، 87، 88، 89، 90، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 110، 122، 123، 125، 126، 127، 128، 129، 132، 140، 143، 154، 155، 156، 159، 161، 162، 169، 175، 192، 194، 197، 200، 200، 204، 206، 212، 214، 215، 219، 231، 242، 247، 256.

10

العلم: 3، 4، 7، 8، 14، 16، 19، 20، 24، 29، 52، 53، 58، 136، 137، 168، 211، 222، 223، 224، 225، 228، 229، 230، 244، 261.
علم الخلاف: 229.

الفصل: 28، 31، 32، 38، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 48، 49، 53، 54، 58، 222، 226، 230، 231، 240.

15

القياس (الاقتراي، الإستثنائي، الحملي، الشرطي، خلفي): 10، 84، 100، 107، 119، 121، 125، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 149، 156، 160، 162، 164، 165، 166، 171، 172، 173، 174، 176، 177، 180، 181، 185، 187، 190، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 202، 203، 204، 206، 208، 210، 211، 213، 215، 216، 217، 218، 228، 234، 248، 255، 257.

20

الكم: 38.

الكيف: 38.

اللزوم، ملزوم، التلازم: 183، 184، 185، 186، 189، 191، 195، 197، 198، 200، 201، 207، 210، 211، 212، 220، 221، 233، 235، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 249، 250، 251، 253، 258، 259، 260، 211.

25

الماهية: 16، 17، 19، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 43، 44، 45، 49، 52، 53، 62، 121، 227، 250.

المبادئ: 9، 11، 219، 223، 237.

المطابقة: 14، 15، 17، 33، 49، 61، 67.

مسائل الخلاف: 258.

30

المستند: 232، 233، 235، 236، 245.

المعارضة: 233، 234.

المعلل: 230، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 245.

المقاطع: 237، 240.

المقولات: 38، 39.

35

المنافضة: 51، 92، 93، 151، 166، 232، 233، 234.

منع التقدير: 242، 243، 245.

المواطأة: 23، 24، 27، 28، 47، 48، 65، 66.

النهى: 2.

الوجودي: 37، 62، 74، 85، 92، 236.

5

10

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (MANTIK) ANABİLİM DALI

ŞEMSU'D-DİN MUHAMMED B. EŞREF ES-SEMERKANDİ'NİN
ĞIŞTĀSU'L-EFKĀR fī TAĤKĪKĪ'L-ESRĀR ADLI ESERİNİN
TAHKİKİ, TERCÜMESİ VE DEĞERLENDİRMESİ

II. CİLT: TERCÜME

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
NECMETTİN PEHLİVAN

DANIŞMAN
PROF. DR. İSMAİL KÖZ

ANKARA 2010

Bu tercümeyi Prof. Dr. Necati ÖNER hocamıza ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VII
<GİRİŞ (MUĞADDİME)>	1
BİRİNCİ FASIL: MANTIĞIN MAHİYETİ VE ONA OLAN İHTİYAÇ	1
İKİNCİ FASIL: MANTIĞIN KONUSU	9
BİRİNCİ BÖLÜM (MAĞĀLE).....	15
TASAVVURLARIN ELDE EDİLMESİ	15
BİRİNCİ FASIL: LAFIZLARIN DELĀLETİ	15
Ek	18
İKİNCİ FASIL: TŪMEL[KŪLLİ] VE TİKEL [CŪZ'İ]	26
Uyarı.....	28
ÜÇÜNCÜ FASIL: MAHİYET VE CŪZLERİ.....	30
DÖRDÜNCÜ FASIL: TŪMELLERİN TAKSİMİ VE ONLARLA İLGİLİ ŐEYLER	34
BEŞİNCİ FASIL: CİNS.....	41
ALTINCI FASIL: TŪR	49
YEDİNCİ FASIL: AYIRIM	51
Ek	56
SEKİZİNCİ FASIL: ÖZELLİK	56
DOKUZUNCU FASIL: İLİNEK.....	57
Uyarı.....	58
Sonsöz	58
ONUNCU FASIL: AMAÇLAR TANIMLAR, TASVİRLER VE ONLARIN EKLERİ	59
Uyarı.....	67
Uyarı.....	69
Sonsöz	70
İKİNCİ BÖLÜM (MAĞĀLE).....	72
TASDİKLERİN ELDE EDİLMESİ	72
BİRİNCİ [BāB]: ŐNERMENİN KISIMLARI, CŪZLERİ VE HŪKŪMLERİ	72
Birinci Fasil: Önermenin Kısımları.....	72

İkinci Fasıl: Önermenin Cüzleri	74
Üçüncü Fasıl: Niceliği Tekil, Belirsiz ve Belirli Olan Önergeler	80
Sonsöz	89
Dördüncü Fasıl: ‘Udül ve Tahşîl	90
Sonsöz	93
Beşinci Fasıl: Cihet [Modalite]	94
Uyarı	103
Altıncı Fasıl: Önermenin Hüküm Olarak Tekliği ve Çokluğu	110
Yedinci Fasıl: Çelişki	112
Uyarı	120
Sekizinci Fasıl: Düz Döndürme ve Onunla İlgili Şeyler	121
Uyarı	126
Sonsöz	129
Dokuzuncu Fasıl: Ters Döndürme	130
Onuncu Fasıl: Şartlı Önerme ve Tarafları	140
Uyarı	153
Sonsöz	154
On Birinci Fasıl: Şartlıların Birbirini Gerektirmesi ve Birbirinden Uzaklaşması	155
Ek	159
Sonsöz	160
<İKİNCİ BAB> İKİNCİ AMAÇ: KIYAS	161
Birinci Fasıl: Tarifi	161
Sonsöz	166
İkinci Fasıl: Kıyasın Kısımları	168
Birinci Kısım: İktirani	168
Birinci Kısım: Yüklemlî Kıyaslar	169
Birinci Bahis: Öncüller	169
İkinci Bahis: [Modalite/Cihet olmaksızın] Öncüllerin Niceliği ve Niteliği	
Bakımından Dört Şeklin Sonuç Vermesinin Şartları	172
Uyarı	182

Üçüncü Bahis: Öncüllerin Modalitesi[ciheti] Bakımından Sonuç Vermesinin Şartları ve Modalitelerden[cihetlerden] Oluşan Kıyasın[muhteliât] Sonucunun Modalitesi[ciheti] Hakkında Açıklama.	185
Uyarı	197
Uyarı	201
Tamamlama	203
Sonsöz.....	205
İkinci Kısım: İktirani Şartlı Kıyaslar	206
Birincis Kısım: İki Bitişik Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas.....	207
İkinci Kısım: İki Ayırık Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas	218
Üçüncü Kısım: Bir Yüklemlî İle Bir Bitişik Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas...	225
Dördüncü Kısım: Bir Yüklemlî Ve Bir Ayırık Şartlıdan Oluşan Kıyas.....	230
Uyarı	236
Beşinci Kısım: Bir Bitişik Şartlı Ve Bir Ayırık Şartlıdan Oluşan Kıyas.....	237
Uyarı	239
Tamamlama	242
Uyarı	249
Ek.....	249
Sonsöz.....	249
Kıyasın İkinci Kısım: Seçmeli (İstişnâi) Kıyas.....	250
Uyarı.....	253
Sonsöz.....	253
FASIL: KİYASIN TABİLERİ.....	254
Birinci Meslek: Basit ve Bileşik Kıyas	254
İkinci Meslek: Hulfî Kıyas	255
Üçüncü Meslek: Öncüllerin Elde Edilmesi.....	256
Dördüncü Meslek: Taḥlîl	256
Beşinci Meslek: İstiḳrâ/Tümevarım	257
Altıncı Meslek: Temşîl/Analoji.....	257
Yedinci Meslek: Burhân.....	257
Uyarı	261
Sonsöz.....	262

Sekizinci Meslek: İlimlerin Cüzleri	263
Dokuzuncu Meslek: İlimlerin Birbiriyle Girişimlilikleri, Münasebetleri ve Ayrılıkları	264
Onuncu Meslek: Tanım[el- Hadd] Burhân İle Elde Edilmez.....	266
On Birinci Meslek: Bilimsel Sorular[Meṭalib].....	268
On İkinci Meslek: Tartışma Metodolojisi(el-Baḥṣ ve'l-Munāzara).....	269
Birinci Kısım: Araştırmaya Bir Giriş ve Ādāb.....	270
Birinci Yol[Meslek]: Araştırmanın Düzeni, Soruların ve Cevapların Yönlendirilmesi	271
Uyarı	275
İkinci Yol[Meslek]: Araştırmanın Kısımları ve Hatadan Kaçınmak İçin Onlara Uymak	278
Uyarılar	279
Sonsöz.....	283
İkinci Kısım: Yanlış ve Sebepleri	285

ÖNSÖZ

Lisans eğitimim sırasında J. Van Ess'in bir makalesinde "İslâm dünyasına ait iki milyon Arapça ve Farsça elyazması eser mevcut olduğunu ve bu sayının 500.000'den fazlasının sadece İstanbul kütüphanelerinde olduğunu"nu okuduğumda gerçekten heyecanlanmıştım. Heyecanım, devasa kültürün büyük bir kısmın bizim kütüphanelerimizde olmasındandı. Zamanla kültürümüze ait hangi klasik eserle karşılaşsam, tahkik ve tercüme edeninin batılı bir araştırmacı veyahut en azından ülkemiz akademiasının dışında başka araştırmacıların olduğunu görmeye başladım. Tahkik veya başka bir dile tercüme edilen eserlerin, kütüphanenin karanlık odalarından önümüze gelmesini önemsemekle beraber, esasında inceden inceye bir sıkıntı da hissediyordum. Bu, sanırım olaya dâhil olamamaktan kaynaklanıyordu. Sayın hocam Prof. Dr. İsmail KÖZ, "Şemsu'd-Dîn Semerkandî'nin Mantık İlmindeki Yeri" adı altında doktora dersi okutmaktaydı. Bu dersi, doktora çalışması esnasında karşılaştığı ve her bakımdan bütün bilimsel sıfatlara haiz Kıştâsu'l-Efkâr ve şerhinin itibarının iadesi olarak koymuştu. Kendileri bu iki eseri oldukça önemsemektedirler. Doktora ders dönemi esnasında, daha önce heyecanını ve sıkıntısını

hissettiğim duruma müdahil olacak bir durum gelişti ve saygıdeğer hocam, doktora tez konusu olarak bana *Ḳıṣṭāsu'l-Efkār*'ı vermeyi düşündüğünü söyledi. Bu beni iyiden iyiye heyecanlandırdı, ancak aynı zamanda telaşlandırdı da. Çünkü hocam konuyu Semerḳandī'nin mantık anlayışı olarak vermeyi düşünmediğini, bilakis onu kütüphanelerin karanlık odalarından bütünüyle dışarı çıkarmayı düşündüğünü, bundan dolayı da tezi eserin tahkiki, tercümesi ve değerlendirmesi şeklinde vereceğini söyledi. Van Ess'in makalesiyle hissettiğim sorumluluk tarafıma devdi edilmişti. İşte bu tercüme, hem hocamın eser konusundaki heyecanının hem de eserin iade-i itibarının bir ürünü olarak ortaya çıktı.

“İade-i itibar” ifademiz, sorumluluğun kâmilten yerine getirildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Klasik bir eserin tercümesi, kolay olmadı. İçimde müellifin söylemediği şeyi söyletme, söylediği şeyi de söyletmeme endişesi hep var oldu. Bu sorumluluğu kâmilten yerine getiremediğimi, ancak elimden geleni yapmaya çalıştığımı söylemek isterim. Bu kaygımı hocamla paylaştığımda, bunun bir başlangıç teşkil etmesi için tercümeyi dâhil ettiğini, yapılacak düzeltmelerle *Ḳıṣṭāsu'l-Efkār*'ın dilimize bir katkı olacağını söyleyerek beni cesaretlendirdi. Verdikleri bu zor, bir o kadarda heyecan verici sorumluluktan, duydukları güvenden ve nihayet çalışma azmimi kamçıl原因an teşviklerinden dolayı kendilerine teşekkür ediyorum.

Ḳıṣṭāsu'l-Efkār'ın çetin üslubu bizim takatimizin üstündeydi, ancak müellifimizin yazdığı şerhi bu konuda en büyük yardımcım oldu. *Şerḥu'l-Ḳıṣṭās*, dâima heyecanımın ayakta kalmasını sağladı. Tercüme esnasında karşılaştığım bütün müşküllerimi gidermese de, birçoğuna yardımcı oldu.

Tercümede olabildiğince müellifin ne söylediği ile hareket ettik. Olabildiğince metne bağlı kaldık. Ancak kaynak dil ile hedef dil arasındaki farklılıklar, bazı tasarrufları zorunlu kıldı. Sıkıntılı yerleri şerhlerden aldığımız kelime, cümle ve hatta paragraflarla sarahate kavuşturmaya, daha anlaşılır kılmaya çalıştık. Şerh ziyadelerimizi, köşeli parantezle ayırdık. Parantez kaldırıldığında anlamın bozulmamasına özen gösterdik. Şerhten yer yer paragraf boyutundaki ziyadeler konusunda bizi cesaretlendiren şey, şerhin müellifimiz tarafından yazılmış olmasıdır. Bir metni, ancak yazarı daha iyi açıklayabilir. Teknik terimler konusunda dilimizin imkânlarını kullanmaya çalıştık, ancak karşılıkları konusunda karıştırmanın olacağı teknik terimleri oldukları gibi yazdık. Her bilimsel çalışma gibi tercümede zamanla olgunlaşmaktadır. Tercüme esnasındaki yorgunluğumuzu, araştırmacıların ondan kolay bir şekilde faydalanabileceği konuma getirerek sevince tahvil etmek istiyoruz.

Üç aşamalı çalışmamız oldukça yorucu, fakat hiç şüphesiz sonucu düşünüldüğünde yorgunluğu sevince tahvil edilebilecek bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıktı. Çalışmam esnasında farklı açılardan yardımlarını gördüğüm hocalarımı, arkadaşlarımı ve bazı kurumları burada özellikle zikretmek istiyorum. İlerleyen yaşına rağmen doktora döneminde bize ders verme lütfunda bulunan ve yaptığımız istişarede, arz ettiğimiz üç konudan en uygununun, tefekkür dünyamıza katkısının daha doğrudan olacağı gerekçesiyle Semerkandî'nin *Kıstâs*'ının çalışılmasının olacağını söyleyerek bize cesaret veren sayın hocam Prof. Dr. Necati ÖNER'e; böylesine onurlu bir görevi tarafıma tevdi eden, çalışmamın her aşamasında yardımlarını ve cesaretlendirmelerini yanımda bulduğum danışman hocam sayın Prof. Dr. İsmail KÖZ'e; bazı tashihlerde bulunan ve odasını benimle paylaşarak kesintisiz çalışma ortamı sağlayan sayın hocam Prof. Dr. M. Tahir YAREN'e; tez izleme kurulumda bulunarak her türlü kolaylığı sağlayan hocalarım Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM ve Prof. Dr. Hasan KURT'a; tezimi okuma lutfunda bulunarak tespit ve tashihlerinden müstefid olduğum hocam sayın Prof. Dr. Celal TÜRER'e; çalışmamın her aşamasında her türlü yardım talebime sabır ve özveri ile cevap veren arkadaşım Ar. Gör. Ahmet YILDIZ'a; Arapça metni kendisine okuduğum ve bu vesileyle tashihlerinden ziyadesiyle müstefid olduğum arkadaşım Ercan AYGÜN'e; gerek tahkik, gerekse de tercüme esnasında yardım taleplerimi hiçbir zaman geri çevirmeyen Dr. Zekeriya YILMAZ ve Süleyman BAYBARA hocalarıma; öğrenci evinin bütün sıkıntılarını ve güzelliklerini paylaştığım ve kendisiyle *Kitābu'n-Necāt*'ı okuduğum arkadaşım Yrd. Doç. Dr. İsmail HANOĞLU'na; çalışmam için gerekli yazma eserlerin ivedilikle temini konusunda yardımcı olan Fakültemiz kütüphanesi müdürü ve çalışanlarına, özellikle Mustafa ARSLAN'a, Süleymaniye kütüphanesi emekli müdürü Nevzat KAYA ve mevcut müdürü Emir EŞ beye ve Manisa İl Halk kütüphanesi müdürü ve çalışanlarına; çalışmamıza verdikleri teknik desteklerinden dolayı Muhammed Ali AĞILKAYA ve Ali Erdem ÖZEL arkadaşlarıma; ve nihayet bütün tahsil hayatımın örneği, rehberi Yahya DOĞAN'a teşekkürü keyifli bir görev biliyorum.

Necmettin Pehlivan

31 Aralık 2010

Beşevler/Ankara

Kıṣṭāsu'l-Efkār fī Taḥkīki'l-Esrār

Bismillahi'r-Raḥmani'r-Raḥīm

[1] Hamd; akılların zatını idrak etmede şaşkınlığa düştüğü, derin düşüncenin ulūhiyetinin kemalini itiraf ettiği ve sonradan olma varlıkların da ezeliyetinin zorunluluğuna şahitlik ettiği Allah'a; selam da kutsi nefis sahiplerine, kendilerinden razı olunan benliklere, özellikle varlıkların en hayırlısına, güzel ayetlerin sahibi Muḥammed (s.a.s)'e ve O'nun temiz ailesi ve arkadaşlarıdır.

[2] Sonra, bu kitap mantık kanunlarını kapsamlı bir şekilde bir araya getirmektedir ki, biz onda, muteḥaddimūn'dan olan bilginlerin ve müteahḥirūnun faziletliyelerinin makalelerinden, tartışmalı konulara işaret ederek ve kabul ve itirafa daha uygun yerleri belirleyerek değerli eklemeleri ve garip itirazları kapsayan eksiksiz bir özeti, yeterli bir usulü ortaya koyduk. İnsaf yolunda yürüyenden ve esef verici durumlardan uzak durandan, onun inceliklerine iyice bakması, hakikatlerini düşünmesi, taassupla bir tarafa yönelmemesi ve taklitle de hak tarafında aşırılık göstermemesi beklenilmektedir. Eğer böyle yapmazsa, Allah onunla benim aramdadır ve O, bilici olarak yeter. Biz onu *Ḳıṣṣasu'l- Efkār fī Taḥḳīḳi'l- Esrār* olarak isimlendirdik. O da bir mukaddime ve iki makaleden oluşmaktadır. Birinci [Makale]si: *Taṣavvur*'dur. İkinci [Makale]si: *Tasdiḳāt*'tır.

20

<GİRİŞ (MUḲADDİME)>

[3] Mukaddimeye gelince o, iki faşıldan oluşur.

25

Birinci Fasil

Mantiğin Mahiyeti ve Ona Olan İhtiyaç

[4] [Müteahḥirūn'dan bir grup bilgin] dediler ki: 'İlim ya *taṣavvur*'dur: Tabi eğer hüküm olmaksızın idrakse; ya da *taṣdiḳ*'tır: Tabi eğer onunla[hükümle] beraber [idrak] ise. Ve bu

- bütün [idrak ile hüküm] *taşdīk*'tir. [Onlar "hüküm"le, kayıtlanmış tasavvurların ortaya çıkmasının gerekliliği olmasın diye "olumlama" ve olumsuzlama'yı kastederler. Örneğin: *Taşavvur*'u tarif ederken kullanılan "konuşan/düşünen canlı" gibi. Ve onun *taşdīk*'in tarifine girmesi gibi. Bu tarife göre taşavvur, hüküm olmaksızın idraktır ve gerekli olanları
- 5 kapsamamaktadır. *Taşdīk* ise "idrak" ve "hüküm"ün toplamıdır ve gerekli olmayanlara mani olamamaktadır. Ancak biz, "*taşavvur*'un tarifi, gerekli olanları içine almamaktadır." dedik, çünkü ondan, önermedeki her iki tarafın tasavvuru çıkarılmıştır, çünkü hüküm olmaksızın idrak değildir, belki onunla beraberdir. Ancak biz, "*taşdīk*'in tarifi, gerekli olmayanlara engel olmamaktadır." dedik, çünkü o zaman üzerine hüküm verilenle beraber hükmün
- 10 tasavvurunun *taşdīk* olması gerekir. Keza kendisiyle hüküm verilenle beraber hükmün tasavvurunun da *taşdīk* olması gerekir. Sen dersin ki: "Toplam"la kastedilen önermenin taraflarının tasavvuru ile hükmün toplamıdır. Ben de derim ki: O zaman sen bu tarifi ve taksimin bozuk olduğunu itiraf etmiş olursun. Tarife gelince, tarifte lafızdan anlaşılmayan şeyin kastedilmesi geçersizdir. Onunla itiraf, tarifi bozukluğuyla itirafın aynıdır. Taksim'e
- 15 gelince, bu "toplam", tekrardan gerekli olan şey değildir, belki ancak idrakin sadece hükümle beraber olması gerekir. Taksim, tekrardan gerekli olur ve aksi durumda hasretmek gerekir.] Onlar önermenin iki tarafını tasavvur etmenin tasavvur olmadığını gerekli görürler. Bundan dolayı onlarda bundan kaçındılar zaten.
- 20 [5] Onlar dediler ki: 'İlim ya *taşavvur*'dur: Tabi eğer "hükmün 'itibarı' olmaksızın idrakse; ya da *taşdīk*'tir: Tabi eğer "onun [hükmün] 'itibarı' ile beraber [idrak] ise. [Çünkü taşavvur o zaman ister hükümle beraber olsun, ister olmasın hükmün 'itibarı olmaksızın idraktır. Ve o zaman da önermenin taraflarını tasavvur etmek *taşavvur* olur, çünkü o, eğer hükümle beraber olursa, bu durumda o, o olması bakımından hükmün 'itibarı olmaksızındır. *Taşdīk*'in ve
- 25 taksim'in tarifi bozukluğunun başka bir şeyle beraber kaldığı açıktır, çünkü şüphe, *taşdīk*'in hükümle beraber olmaksızın değil de hükmün 'itibarıyla beraber idrak olmasıyla hissedilmektedir. Ve bu da onların görüşlerinin hilafıdır. Şayet *taşdīk*, bunun dışındaki bölmeden sonra alınırsa, başka bir yönden taksimin bozukluğu gerekli olur.] Bu görüşün ibaresini en iyi ifade olarak görmek mümkündür ve şöyle söylenebilir: 'İlim ya taşavvur'dur:
- 30 Tabi eğer hüküm ona dâhil olmazsa, ya da *taşdīk*'tir: Tabi eğer ona [hüküm] dâhil olursa. Bu [görüşte] bazı müteahhîrünün nazarından meşhurdur.

[6] Kudema'ya ve müteahhîrûn'un muhakşiklerine gelince, onlar *taşdîk*'in sadece hüküm olduğu ve her iki tarafı tasavvur etmenin onun şartı olduğu, her iki kısmı olmadığı görüşündedirler. Birinci görüşe göre ise, aksidir ve onlara onun 'eğer bu üç tasavvurat hakkında bütünlük arzeden bir yapıya[ictimai hey'et] itibar edilirse, taşdîk, kendisinde bilgi olmayan şeye dâhil olan ilim olmaz, çünkü bütünlük arzeden yapı, 'ilim değil, belki ma'lûmdur ve aksi durumda taşdîk, tek bir 'ilim değil de, ilimler olur, şeklinde cevap verilebilir. Ve orada (bu konu hakkında) birçok söz vardır. [Benim sözüm tek bir ilim olduğu hakkındadır. Sen dersin ki: İctimai surete tikel olarak değil de arazi olarak itibar edilmesi niçin caiz olmasın? O zaman ne kendisinde ilim olayan şeye dâhil olması ve ne de tasdikin ilimler olması gerekir. Derim ki: Şayet cüz olmazsa, tasdik mahiyeti sadece üç tasavvurdan ibaret olur ve bundan dolayı da tek bir mahiyet olmaz ve böylece de tasdik, ister suretle beraber olsun ister beraber olmasın tek bir şey olmaz.] Şayet biz, bunu görmezden gelirse, bu durumda [taşdîk'in sadece hükümden ibaret kılındığı] bu görüş, taşdîk'in hükümleri konusunda daha evla ve daha uygundur. Çünkü o[ilk dönem ve sonraki dönem bilgi]nlar, taşdîk'in açıklığı, kazanılmışlığı, doğruluğu, yanlışlığı, kesinliği ve kesin olmayışına ancak sadece hükme kıyasla itibar edileceği konusunda ittifak etmişlerdir. [Çünkü onlar ap-açık/bedîhî taşdîk'i, tarafların tasavvurunun, her ikisine nisbetle aklın kesinliğinde yeterli olması olarak tanımlamışlardır. Eğer her ikisi de kesb ile olursa, kesbî olan, aklın kesinliğinde taraflarının tasavvurunun yeterli olmaması olur. Eğer her ikisi de ap-açık ile olursa, onlar "doğru olan/şâdık"ı, taraflarının her ikisi ister mutabık olsun ister olmasın nefsu'l-emr'de hükmü mutabık olan olarak tanımlarlar ve "kesin olmayan/gayru yakîn"i ise bunun hilafına tanımlarlar.] Bundan dolayı da taşdîk, buna uygun olmayan bir bütünden ibaret kılınmıştır, çünkü bir şeyin ap-açık[bedîhî], kesin[yakîn] ve doğru olması, onun cüzlerinin bazılarının varlığının kesbi, kesin olmayan ve doğru olmayan olmasıyla gerçekleştirilemezdir. Bu problemlidir. Eğer ıstılaha irca edilirse ve ıstılahları da kapsamıyorsa, bu durumda zorunlu olmaksızın birincinin terki kötüdür, hatta *muhassalîn* indinde hata kuvvetindedir. Bundan dolayı biz, *muhakşikûn*'un görüşünü tercih ediyoruz.

[7] Deriz ki: Burada bilmen gereken, 'ilimle kastedilen, cehlin kısmı olan mutabık kesin itikad ile açıklanmış ilim değildir, belki mutabık olan veya olmayandan daha genel olan şeydir ve o da "şeyin suretinin akılda ortaya çıkmasından ibarettir." [Bu tarif, bu yerde uygun değildir, çünkü bir şeyin suretinin o şeye mutabık olması gerekir, aksi durumda onun

sureti mutabık olmayanı kapsamaz. Onun “akılda” sözü vâcib olanın ilmini dışarı çıkarır, çünkü onlar, “akıl” lafzını “vâcib” olana ıtlak ederler, ancak onlar, onun varlığının eşyanın sureti için zarf olması konusunda ihtilaf etmişlerdir, hatta bu konuda “akılda bir şeyin suretinin ortaya çıkmasından ibarettir” denilmesinin geçerliliği hakkında da ihtilaf etmişlerdir. Biz deriz ki: Bir şeyin sureti, mutabık olmayı ve onun dışındakini bilmek içindir. Yine biz “akılda”yı orada “vâcib”in ilmini derç etmek için söyleriz. Burada “‘ilim”le kastedilenin mutabık olandan veya mutabık olmayandan daha genel olduğu bilindiği zaman,] o zaman da şöyle diyenin cevabı ortaya çıkar: İlim tasavvur ve taşdîk olarak bölündüğü ve her ikisi de ilim ve cehl olarak bölündüğü zaman, bu durumda ‘ilmin, ‘ilim ve cehl olarak bölünmesi gerekir ve o da ya tasavvur’dur: Bu durumda şey, ne olumlu nisbetin vukuu ile ve ne de vuku bulmaması iledir; ya da taşdîk’tir: Bu durumda onlardan biri iledir. Taşdîk, bu nisbet ister vaki olsun, ister vaki olmasın akılda ortaya çıkar. Bu mana ise, hükmün hakikatının aynıdır. Bundan dolayı da taşdîk, hükümdür. Birincisi olumlama, ikincisi olumsuzlamadır. O ikisini Muallim [Aristo] “‘ika’” ve “‘intiza’” olarak isimlendirmiştir. Bu mana, akli hükümdür. Delâlet eden lafız da lafzî hüküm üzerinedir. Bundan bilinen şudur: Olumsuzlama, ancak olumlamanın akledilmesinden sonra akledilir, çünkü meydana gelişin yokluğu, ancak meydana gelişin tasavvurundan sonra tasavvur edilebilir.[İmâm “‘ika’”nın olumlu hüküm olmadığını iddia etmiştir ve şöyle demiştir: “Taşdîk hakkında gerekli olan, kendisi üzerine hüküm verilenin, kendisiyle hüküm verilenin, ikisi arasındaki hükmün ve bu hükmün “‘ika’”sının tasavvurudur”. Sen biliyorsun ki, “‘ika’” olumlu hükmün aynıdır. Bundan dolayı da olumsuzluk, ancak olumluluğun akledilmesinden sonra akledilir, çünkü “vukunun yokluğu”, ancak vukunun tasavvurundan sonra tasavvur edilebilir. Çünkü bir şeye izafe edilen, ancak o şeyin akledilmesinden sonra akledilir.] Bundan dolayıdır ki, Şeyh [İbn Sînâ] Şifâ’da şöyle demiştir: “Olumsuzlama, ancak olumlamanın akledilmesinden sonra akledilir ve ifade edilir.”

[8] Her ikisinden [tasavvur ve tasdîk’ten] oluşan bütün, ne ortaya çıkması için bir fikri ameliyeye sahip olmayan zorunludur, aksine olsa bilmediğimiz şey kalmazdı (; oysa eşyadan bazılarını bilmiyoruz); ne de [ortaya çıkışında] ona [fikri ameliyeye] ihtiyaç duyan nazari’dir, bu durumda devr ve teselsülün luzûmu ile biliriz bir şeyi. Öyleyse bu durumda her ikisinden[taşavvûr ve taşdîk’ten olanların] bazıları zorunludur, diğer bazıları da nazaridir.

[9] Veya biz şöyle diyelim: [Taşavvur ve taşdik'ten oluşan] bütün ne zorunludur: çünkü ondan bazıları, araştırmaya ve fikri bir ameliyeye ihtiyaç duymaktadır, ne de kesbîdir: çünkü bazıları araştırma ve fikri bir ameliye olmaksızın ortaya çıkarlar.

5

[10] Sen dersin ki: Birinci üzerinde iki şüphe var:

[11] **Bir:** [Taşavvur ve taşdik'ten oluşan] bütünün kesbî olması takdirine göre sizin “şayet [taşavvur ve taşdik'ten oluşan] bütün kesbî olursa, ya devr, ya da teselsül gerekir” sözünüz 10 de kesbî olur. Bu kısmın geçersizliği üzerine sizce istidlal nasıl mümkündür?

[12] **İki:** Eğer onlar “zorunlu” ile “ap-açık[bedihî]” olanı kastediyorlarsa, biz, şayet [taşavvur ve taşdik'ten oluşan] bütün “ap-açık[bedihî]” olmazsa, algılanabilen, tecrübe edilebilen, sezgisel olarak bilinebilen veya zorunlu olanların dışında bir şeyde son bulacağı ihtimalinden 15 dolayı devr ve teselsülün gerekli olacağını kabul etmiyoruz.

[13] Sen dersin ki: Biz şöyle diyoruz: [Taşavvur ve taşdik'ten oluşan] bütün kesbî değildir ve o zaman tamam olur.

20 [14] Ben derim ki: Tamam olur, ancak onların iddia ettiği bir sonuç çıkmaz. Eğer onlar onunla[zorunlu ile] nasıl olursa olsun zorunluyu kastediyorlarsa, biz, şayet [taşavvur ve taşdik'ten oluşan] bütün zorunlu olursa, duyumlamaya, tecrübeye, sezgiye ve bunların dışında bir şeye dayanma ihtimalinden dolayı bilmediğimiz bir şey kalmaz görüşünü kabul etmiyoruz.

25

[15] **Birincinin cevabı:** Bu önerme nefsü'l-emrde bilinmektedir, bundan dolayı da bu [bütünün varlığının kesbi olması veya olmaması] takdir[i] üzer[in]e bilinmesi veya bilinmemesi hali değildir. Eğer bilinmezse, onun istilzâmı dolayısıyla bu takdirin yokluğu, vakıanın hilafını gerektirir; aksi durumda zikrettiklerimiz tamam olur ve aynı şekilde takdirin 30 yokluğu gerekli olur. Çünkü her takdir, takdirin yokluğunu gerektirir, o da aranan şeydir.

[16] **İkincinin cevabı:** Biz diyoruz ki: Nasıl olursa olsun [taşavvur ve taṣdīk'ten oluşan] bütün kesbe ihtiyaç duyulmadığından dolayı şayet zorunlu olursa, bu durumda şüphe de ortadan kaldırılmış olur. Veya biz deriz ki: [Taşavvur ve taṣdīk'ten oluşan] bütün kesbî değildir, fakat daha önce zikredildiği üzere, devr ve teselsülden dolayı kesb/çalışarak elde etme imkânsız olur. İkinci durum geçersizdir[; çünkü biz, bazısını çalışarak elde ediyoruz]. Bu sondan aklın soyutlamasıyla, duyum ile, tecrübe ile, tevatür ile, sezgi ile, yaygın[şöhret] ile, istilâh ile, zan ile veya yanlış ile ortaya çıkan şeye gidiş gereklidir. Böylece de [taşavvur ve taṣdīk'ten oluşan] bazılarının kazanılmış, bazılarının da kazanılmamış olduğu bilinmektedir.

10

[17] Sen dersin ki: [Taşavvur ve taṣdīk'ten oluşan] bütünün yanı sıra son bulması niçin ihtimal dâhilinde olmasın? Çünkü o zaman ikinci durum geçersiz olmaz.

[18] Derim ki: Suretlerin bazısında ihtimal dâhilinde olursa, böyledir. [Taşavvur ve taṣdīk'ten oluşan] bütün hakkında olmasına gelince, matematik ve kesinlerde olduğu gibi ihtimal dâhilinde değildir.

[19] Birisi şöyle diyebilir: Eğer tasavvur ile kastedilen, herhangi bir yönden şeyin tasavvuru ise, bu durumda biz, [taşavvur ve taṣdīk'ten oluşan] bütünün zorunlu olmadığını kabul etmiyoruz. Eğer tasavvur ile kastedilen, hakikati bakımından bir şeyin tasavvuru ise, biz bu durumda eğer [taşavvur ve taṣdīk'ten oluşan] bütün kesbî olursa, devr ve teselsülün de gerekli olacağını kabul etmiyoruz. Şayet her ikisinin [, yani taşavvur ve taṣdīk'in] künhünün tasavvuru, şeyin künhünün bilgisinin herhangi bir yönden başka bir şeyin bilgisiyle ortaya çıkma ihtimalinden dolayı, diğerinin künhünün tasavvuruna dayanırsa ancak gerekli olur: Bu da tıpkı bileşik mahiyetlerin bilgisinin, onun basitlerinin herhangi bir yönden bilinen olması bilgisiyle beraber olması gibidir. Çünkü o, arazlar ve göreliler ile tasvir edilmiştir[; çünkü basitlerin tanımı mümkün değildir. O zaman da ne devr, ne de teselsül gerekli olur]. Bu yön de, aynı şekilde herhangi bir yönle bilinirdir. Sonra her ikisinden [taşavvur ve taṣdīk'ten] nazārî olan bazılarının, “düşünme ameliyesi[el-fıkr]” ile zorunlu olan bazılarından elde etmek mümkündür ve o [düşünme ameliyesi] da bilinmeyene ulaştırmak için ortaya çıkan işlerin düzenidir. Böylece bu düzen belirli bir yol ve zorunlu olarak bilinmeyen özel şartlardan ibarettir. Ancak düşüncenin gerektirdiklerinde bir çelişki ortaya çıkarsa, bu

- durumda onların doğru ve yanlışıyla beraber bu yolları, şartları ve kapsamı örfen ifade edecek bir kanuna ihtiyaç duyulur ki o da “mantık”tır. O da [Şeyh tarafından *el-İşārāt*’ta] şöyle tasvir edilmiştir: “Kurallarına riayet edildiğinde, insanı düşünme ameliyesinde hatadan koruyan alet-i kanuniyedir.”[Ālet, esere ulaşmak için fail ve etkilediği şey arasında vasıtaadır.
- 5 Bazıları “etkilediği şey”i bu tanımdan yakın illeti çıkarmak için “yakın” ile kayıt altına aldılar, çünkü o, esere ulaşmak için uzak ve m’alül arasında vasıtaadır. Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü biz, m’alülün uzak olanın tesiriyle olduğunu kabul etmiyoruz, belki yakın olanın tesiriyledir. Yakın, uzak olanın tesirindendir. Evet, bu kayıt, güzeldir, ancak bu amaç için değildir, hatta işte böyledir. “Kānūn” Süryanicedir. Denilmiştir ki,
- 10 düzenleyendir. Burada kastedilen, kendisinden düşüncenin tamamının hükümlerinin bilindiği küllî iştir. “Ona riayet edildiğinde insanı koruyan” dedi “sadece koruyan” demedi, çünkü mantıkçı, mantığa riayet etmediği zaman hata yapabilir. Burada “ālet-i kânūniye” cins, ondan sonrakiler ise “ayırım/faşıl” gibidir.]
- 15 [20] Denilirse ki: Şayet çalışarak elde etme mantığa dayanırsa, mantığın eğitimi imkânsız olduğundan imkânsız olur, çünkü o bütün cüzleriyle zorunlu değildir. Ve aksi durumda bir bütün olarak ilk ilkelerin varlığı dolayısıyla düşünme ameliyesinde yanlış imkânsızdır[; çünkü zorunlulardan olan ilk ilkeler hatadan salimdirler]. İlmin varlığının usullerinin tamamıyla ondan [, yani zorunlu olanlardan] nazarî olanlara intikali, o zaman, zorunludur:
- 20 Bu durumda öyleyse ya cüzlerinin tamamıyla, ya da bazısıyla nazarîdir. Böylece de onların zikrettikleri kanunlara ihtiyaç duyulur ve ya devr, ya da teselsül gerekli olur. Eğer onun eğitiminin cevazını kabul edersek, ancak o faydasız bir şeydir, çünkü mantıkçı olmayan düşüncelerinde isabetli iken, mantıkçı hata yapabilir.
- 25 [21] Sonra şöyle denildi: Ondaki bazısı ap-açık[bedihî] ve bazısı kesbi olan, ap-açık[bedihî] bir yolla bu bedhiden elde edilmiştir ile birinci cevaplanmaz, çünkü şayet böyle olursa, ya düşüncelerde yanlışın imkânsızlığı, ya da ihtiyaçlar gerekli olur. Çünkü bedihî olan bazıları, bedihî yolla beraberdir. Eğer istilzamın bedihî olması kesbî olan bazıları dolayısıyla ise, akıllılar mantık hakkında iştirak ederler. Böylece de düşüncelerde yanlış, imkânsız olur [.
- 30 İstilzamın kesbiliği başka bir kanuna ihtiyaç duyarsa, devr ve teselsül gerekli olur]. Aksi durumda nasıl olursa olsun başka bir kanuna ve bedihî olan mantıktan kesbî olanların elde edildiği yolların desteğine ihtiyaç duyulur: Onlarda hulf ve döndürmedir ve her ikisi de

kesbîdir. Hulf'e gelince, o, önermenin, olumsuzlamanın, olumlamanın, modalitenin ve bunların dışındakilerin bilgisine dayanır ve bunların hepsi de kesbîdir. Döndürmeye gelince, aynıdır, çünkü [mantıkta] açıklanmaktadır.

- 5 [22] **Birincinin cevabı:** [Taşavvur ve taşdîk'ten oluşan] bütünün varlığının bedihî olmasından kesbî olan bazıları dolayısıyla istilzamin bedihî olması gerekmez. (Ve) [taşavvur ve taşdîk'ten oluşan] bütünün varlığı da mantık ile bilinir, çünkü o, önermelerin taraflarının tasavvuruna, önermeler arasındaki telifin yönüne ve kesbî olan bazılarına dayanır. Çünkü önerme, eğer bedihî olursa, bu durumda ancak tarafların tasavvurundan sonra olması dışında
- 10 ne onunla bilinmesi gerekir ve ne de problem çözülmüş olur. Çünkü tarafların tasavvuru, önemsiz bir işaret ve herhangi bir vaz'a ilişkin tenbih ve yanlıştan salim olan bir ıstılahla elde edilebilir, çünkü nazari ilimler iki kısımdır: Yanlışın muhtemel olduğu ve yanlışın muhtemel olmadığı kısım. Fakat yine herhangi bir çaba olmaksızın bir bilgi duyulduğu zaman, konuların ve terimlerin bilgisi gibi, işitilmemiş şey üzerine olan vukuf çok zordur.
- 15 Beş tûmeli'in bilgisi bunun örneğidir. Çünkü biz "cins" ile bu manayı, "ayırım/faşıl" ile şu manayı kastediyoruz denildiği zaman, akıl herhangi bir külfete katlanmaksızın kabul eder. Tûmeller kitabının çoğu bu kabildendir. Ve önermelerini çelişkinin, döndürmelerin tarifi, ve kıyasların telif edilmesinin yönü de bu kabildendir. [Taşavvur ve taşdîk'ten oluşan] bütünde yol, "hulf" iledir ve o da "bedihî"dir. Kaim olmada (dayanmada), ancak taraflar
- 20 dolayısıyladır, yoksa nisbet ve döndürme ile değildir. Eğer kesbî olursa, bu durumda o hulf'ten ve onun dışında kesin olmayan bir yoldan elde edilir. Zaten onlar da onun üzerine dayanmaktadırlar.

- [23] **İkincinin cevabı:** İsabet (doğruluk) bazen düşüncenin vukuunun, istilzami bedihî düzen
- 25 üzerinde olmasıyla olur: Birinci[şekil] ve istisnai[kıyas] gibi; bazen de mutlak, Allah indinden desteklenme ile mutlak olur. [Bazı vakitlerde] birinciden [ve mutlak olarak] ikinciden müstağni olma, [mantık] dışındaki şeyden müstağni olmayı gerektirmez.

- [24] **Üçüncünün cevabı:** Yanlışlık bazen mantığın alanına giren suret bakımından değil de,
- 30 içerik bakımından olur.

İkinci Fasıl

Mantiğın Konusu

[1] Her ilmin konusu, kendisinde “zātī ‘araḍlar”ın incelendiği şeydir ve o da zatın sınırlarını ortaya çıkaran şeydir. Bu, ya vasıtasız olur: insan için şaşkınlık gibi, ya da eşit bir vasıta ile olur: onunla[şaşkınlık] dolayısıyla gülmek gibi, ya da onun bir cüzüyle olur: [İnsanın] cisim olması bakımından bir vasıta ile hareketi gibi, çünkü bu kısmın “sınırlarının[‘uruḍ]” kaynağı “zāt”tır. Ya hariç bir durum vasıtasıyla araz olan şey, varlığı itibariyle insan olan canlı için gülmek gibi özel olur, ya da cisim olan beyaz için hareket gibi daha genel olur. Bu durumda (onlar) zātī ‘araḍ olmazlar, çünkü bu “sınırların[‘uruḍ]” inşasında zāt için bir giriş yeri yoktur, keza sıcaklık dolayısıyla cisimde hararetin ortaya çıkması gibi ayrı bir iş vasıtasıyla arız olanda aynı şekildedir. İlk iki kısım “ğarīb ‘araḍ” olarak isimlendirildi. Üçüncünün de ondan olduğu açıktır. Bunlar altı kısımdır. Üçü “zātī ‘araḍ”dır, üçü de “zātī olmayan ‘araḍ”dır. Sınırlama açıktır.

15

[2] Mütakaddimîn’in ve müteahhirîn’in muhakkikleri[mantiğın konusu hakkında ihtilaf ettiler ve] şöyle dediler: Mantığın bizzat kendisi tûmeli, tikeli, zātîyi, ‘araḍîyi, konuyu, yüklemi, yani ikinci akledilirleri öyle olmaları bakımından olmayarak incelerse, bu “ilk felsefe”ye [, yani ilm-i ilahî’ye] düşer. Onların mantıkta incelenmeleri, ilkeler olmaları bakımındandır, yoksa problemler onları bakımından değil, ancak böyle olmaları bakımından bilinirlerden bilinmeyenlere bunlar vasıtasıyla ulaşmak nasıl mümkün olur ve hangi yöndendir? Örneğin bir usta gibi: Direkleri ve kiremitler araştırdığı zaman, onlar basit, bileşik veya tabii olarak sıcak ve soğuk, gelişen veya gelişmeyen olmaları bakımından incelemeyiz, belki bir evin onlardan birbirine nasıl birleştirilmesi bakımından ve evi bir araya getiren şeylere dayanak olmaları bakımından inceler. Örneğin: Sert/katı, doğru bir yumuşaklık, büyük ve küçük bir eğrilik. Keza mantıkta onları, ulaşılması gereken yere ulaşmayı hissettirmeleri bakımından inceler. Böylece ikinci akledilirler mantığın konusudur. İkinci akledilirlerin manası şudur: Biz, o olmaları bakımından mahiyetleri ve hakikatleri tasavvur ettiğimiz zaman, birinci akledilirler olur. Biz bunların üzerine kayıtlayıcı veya haber bildirici bir hükümle, örneğin “bu tûmeldir, şu zātîdir, bu ‘araḍîdir ve bunların dışındaki hükümlerle hükümde bulunursak, onların yapısı aynı şekilde “ikinci

30

akledilenler”dir. Şayet ikinci akledilenler üzerine kayıtlayıcı ve haber bildiren bir hükümle hüküm verilirse, onların yapısı “üçüncü bir derece” hakkında olur ve mantıkta bu derece hakkında inceleme yapar, çünkü mantık onların varlığının cins, ayırım, tür, özellik, ilinek[‘araz-ı āmm], tanım, tasvir, önerme, önermenin döndürmesi, önermenin çelişği, kıyas, temsil vb. olmasını inceler ve o da ikinci akledilirler de mantık tarafından incelenen “tümeldir/haysiyet”tir ve [mantık] onlarla ulaşılması gereken yerdeki işe ulaşır ve o da ikinci akledilirler ait olan zātī arazlardır, çünkü “cinslik” ve ayırmılık[el-faşlıyyetu]], ancak zātīye, zātī olması bakımından arız olur. Özellik[hāşşa] ve ilinek[‘araḍ-ı āmm] aRāzī olana, ancak aRāzī olması bakımından arız olur. Önerme, konunun, yüklem ve hükmün bütününe konu, yüklem ve hüküm olması bakımından arız olur. Kıyas ta önermelerin bütününe (önermeler olması bakımından) arız olur. Bunlar, muhakkiklerin görüşleridir.

[3] Müteahhīrūndan bir grup [Keşf’in sahibi gibi] bilgin[ler] onlara muhalefet etmişlerdir ve şöyle demişlerdir: “Mantıkçı, tümeli, tikeli, zatiyi, arazi, konuyu, yüklemi problemler olması bakımından inceler ve mantığın konusunu, bu halleri mantığın kapsamına sokmak için ikinci akledilirlerden daha genel olarak alır.

[4] Doğrusu şöyle dememizdir: Mantığın konusu, öyle olmaları bakımından değil de, aynı şekilde yakın bir birleşmeyle tasavvuri aranılan şeye ulaştırması bakımından “malumatı tasavvuriye” ve “malumatı taşdıkiye”dir, bu itibarla “açıklayıcı söz[kavlen şarihen]” olarak isimlendirilir veya uzak bir birleşmeyle ki onun yapısı tümeldir, tikeldir, zatidir, arazdır, cinsdir, ayırım[faşıl]dır, özelliştir, ilinek[araz-ı āmm]dır veya yakın olarak taşdıki aranılan şeye ulaştırması bakımından [“malumatı tasavvuriye” ve “malumatı taşdıkiye”dir] ve bu itibarla “delil[hücceten]” olarak isimlendirilir veya uzak [olarak taşdıki aranılan şeye ulaştırması bakımından [“malumatı tasavvuriye” ve “malumatı taşdıkiye”]dır. Onun yapısı, önerme, döndürme, diğerinin çelişği ve bunun benzerleri gibidir. Veya en uzak [aranılan şeye ulaştırması bakımından [“malumatı tasavvuriye” ve “malumatı taşdıkiye”]dır. Onun yapısı da konular, yüklem ve benzerleri gibidir. Bu, onun zikrettikleridir.

[5] Belki de onlar, daha önce bizim karar verdiğimiz gibi, onların yapısının “ilkeler” olması bakımından olmasında dikkatsiz davrandılar. Bununla beraber onları başka bir bozukluk bırakmaz ve o da mantığın onda araştırdığı her şey ya *malumatı tasavvuriyeden*, ya da

malumatı taṣdīkiyeden bilinendir. Şayet mantığın konusu malumatı taṣavvuriye ve malumatı taṣdīkiye olarak alınır, mantık konun arazını değil de bizzat kendisini araştırmış olur. Bu, bu yerin tahkikidir.

- 5 [6] Açıklayıcı söz[el-kavlu’ş-şarihu], taṣavvurun taṣdīk’i tabii olarak öncelemesi gerektiği gibi, konuluṣ [vaḍ‘] bakımından “delīl”i öncelemeyi hak eder, çünkü her taṣdīk, hüküm olmaksızın tasavvurların üçü[, yani konu, yüklem ve aralarındaki nisbet] ile öncelenmektedir. Bir kimse bunlardan birini bilmezse, onun herhangi bir yönden tasavvuru kâfi gelir. (Bu) bizim, belirli bir cisim üzerinde, biz onun hakikatini değil de belki bir yönden
- 10 onun tasavvurunu bilmekle beraber, “belirli bir mekânı işgal edendir, başka bir mekânı işgal eden değildir” diye hüküm vermemiz gibidir. [Tabii bakımdan öncelik, önceleyen bir sonralanana muhtaç olması demektir, yoksa onda etkileyen olması demek değildir. Bu tıpkı parçanın bütünü, şartın şartlandırılanı, tasavvurun taṣdīk’i öncelemesi gibidir. Çünkü o, müteahhirün bilginlerin iddia ettiği gibi ya onun için bir cüz olur, ya da muḥakkiḳ bilginlerin
- 15 iddia ettiği gibi bir şart olur. Ve hüküm hakkında yönlerden bir yönle, yani onun hakikatleriyle veyahutta üzerinde doğrulanan şeylerle bu üç tasavvurun ortaya çıkması yeterlidir. Tıpkı “insan” hakkında “canlıdır” hükmünde bulunmamız gibi. Bundan dolayı da bizin her ikisini hakikatleri bakımından tasavvur etmemiz ihtimal dâhilinde olur ve herhangi bir yönden de her ikisini tasavvur etmemiz ihtimal dâhilinde olur. Birincisine gelince,
- 20 “konuşan canlı olarak insan”dan “iradesiyle hareketli duyulmayan canlı”yı, “nisbet”i ve “olumlu nisbetin vukuunu” tasavvur edebiliriz, daha önce öğrendiğin gibi. İkincisine gelince, “insan”dan “iki ayağıyla dik yürüyen”i, “sesli yiyen canlı”yı ve “ilgili nisbet”i tasavvur edebiliriz. Bundan dolayı da uzaktan gördüğümüz belirli bir cisim hakkında da “onun canlı” olduğunu bilmeden, -çünkü o, bileşik veya basit bir bitki veya cansız da olabilir. Ve gerçekte
- 25 de önermelerin birçoğu bu kabildendir, çünkü eşyanın hakikatleri, çoğunlukla bilinir değildir-, onun hakkında “o, tuttuğu yer dolayısıyla işgal eden” ve “başka tuttuğu yer dolayısıyla işgal eden değildir” diye hükümde bulunabiliriz.]

- [7] Denilirse ki: Şayet şeyin herhangi bir yönden tasavvuruna hüküm gerekli olursa, mutlak olarak her bilinmeyen, kendisi üzerine hükmü imkânsız kıldığı doğrudur. İkinci[olarak gelen “mutlak olan her meçhûl, kendisi üzerinde hükmü imkânsız kılar” hükmü] geçersizdir, çünkü ondaki üzerine hüküm verilen şey, eğer mutlak olarak bilinmeyen olursa, bu durumda

mutlak olarak bilinmeyen üzerine hüküm mümkün olur, böyle bir durumda da çelişki ortaya çıkar. Eğer bir yönden bilinir olursa ve her bir yönden bilinir de onun üzerinde hükmü mümkün kılarsa, onun üzerine hükmün imkânsızlığı ile konu, onun üzerinde hükmü geçerli kılar.

5

[8] Onlar [*Keşf*'in sahibi ve ona tabi olanlar] şöyle cevapladılar: İkinci gelen[önerme] eğer harici olarak alınırsa, biz mukaddemin istilzamını, nasıl olursa olsun, onun konusu hariçte olmadığından dolayı men ederiz, çünkü hariçte olan her mevcud, mevcut ve şey olarak bilinirdir. Eğer hakiki olarak alınırsa, bu durumda istilzam doğrudur, ancak çelişki ortadan

10 kalkar, çünkü biz, şayet bulunursa ve mutlak olarak bilinmez olursa, üzerine hüküm imkânsız olur ve orada çelişki de olmaz diyerek bilinen hali üzerine hükümde bulunuruz ve orada çelişki de olmaz. [Sen dersin ki: Bu istidlâl, tâlî'nin yokluğunun mulazemeti'nin yokluğu üzerine olmasıdır. Bu, her iki tarafın yokluğunun mulazemetin subutuyla beraber olma ihtimalinden dolayı geçerli değildir. Ben derim ki: Biz, bununla istidlâl yapmıyoruz,

15 hatta mulazemeti imkânsız kılıyoruz ve bunu kendisine dayanan şeyin yolu üzerinde zikrediyoruz. Size düşen, nasıl olursa olsun onun istilzamının açıklamasıdır. Onun gerekliliği, bir başka yönden mulazemetin men'ini mümkün kılar ve o da şöyle denilmesidir: Eğer tâlî harici olarak alınırsa, biz, nasıl olursa olsun mukaddem'in istilzamını kabul etmiyoruz. Onun "yapısı itibariyle bir yönden bilinen şartın yokluğu ile" sözüdür. Biz deriz

20 ki: Biz, "şartın yokluğunu" kabul etmiyoruz, çünkü o zaman herhangi bir yönden bilinir olunur. Şayet onun varlığı mevcûd ve şey olursa ve hakiki olarakta alınırsa, bu durumda nasıl olursa olsun mukaddem'in istilzamu kabul edilir, ancak biz, tâlî'nin ikinci şık üzerinde yokluğunu kabul etmiyoruz ki o da 'kendisi üzerine hüküm verilen şeyin varlığı, herhangi bir yönden bilinendir'dir, çünkü bizim onun üzerinde verdiğimiz hüküm, şayet o, bulunursa,

25 onun varlığının durumunun herhangi bir yönden bilinir olmasıdır ve mutlak olarak meçhûl olan, kendisi üzerinde hükmü imkânsız kılar ve o zaman da çelişkin şartlarından olan "zamandaki birlik" in iki vakitteki ihtilafından dolayı çelişki olmaz. Sen dersin ki: O zaman söz, bu hale intikal eder ve bizde şöyle deriz: Bu durumda kendisi üzerine hüküm verilen, ya mutlak olarak meçhûl olur, ya da başka bir şeye bilinen olur. Ben derim ki: Bu durumda

30 meçhûl olursa, çelişki gerekli olmaz, ancak şayet bu hal hakkında 'böyle değildir', hatta bu hal hakkında onun bu halde kendisi üzerine hükmü imkânsız kıldığı ile hüküm verisek gerekli olur. Bu durumda da çelişki ortaya çıkmaz.]

[9] Ben derim ki: Bu çözüm bazı yönlerden zayıftır:

[10] **Bir:** Şayet tali[ikinci hüküm] olumsuz alınırsa, bu çözüm geçersiz olur. Tıpkı “mutlak olarak hiç bir bilinmezin üzerine hüküm vermek geçerli değildir, çünkü o zaman [olumsuz, 5 ister harici olsun ister olmasın] konudan müstağni olur, bundan dolayı da [tālī’de] harici olarak doğrulanmış olur.[Ve onun bilinmesinden ‘mvcūt’ ve ‘şey’ olması gerekmez.]

[11] **İki:** Hariçteki şeyin varlığı, onu bilmeyi ve harici önermede herhangi bir şart olmaksızın tarafların varlığını bilmeyi gerektirmez, belki her ikisinin varlığını(bilmeyi gerektirir). Bu 10 durumda da yapısı harici olanın, yapısı mutlak olarak bilinmez olanla beraber olması ihtimal dâhilinde olur.[Sen dersin ki: Bu takdire göre eğer tālī, harici olarak alınırsa, bu durumda biz, onun varlığının harici ve onun konusunun varlığının mevcūt olduğunu biliriz. Ben derim ki: Biz, sadece ‘o, onların zikrettiklerinde doğru olursa, ister harici olarak, ister onun dışında doğru olsun bu sözün gerektiğini’ iddia ediyoruz. Size düşende şöyle demektir: O, ya harici 15 olarak, ya da hakiki olarak doğru olur.]

[12] **Üç:** Şayet onun varlığının bir yönden bilinir olması caiz olursa, bu durumda harici olması niçin muhtemel olmasın? Eğer muhtemel olmazsa, bu çözüm nasıl mümkün olur? Belki onun çözümü talinin[ikinci hükmün] vasıflı bir önerme olmasıdır. Çünkü [mutlak 20 olarak meçhul olan] konunun zatı, hükmün imkânsızlığını değil, belki vasıf olarak ihtiyaç duyulanı gerektirir. Onun manası şudur: Mutlak olarak her bilinmez, mutlak olarak bilinmez olduğu müddetçe üzerine hüküm imkânsız olur, bu durumda onun çelişği [hīniye olur]: “Mutlak olarak bazı bilinmezler, mutlak olarak bilinmez oldukları müddetçe üzerine hüküm imkânsız değildir”dir ve tali ister olumlu, ister olumsuz alınsın konu bir yönden bilinir ise, o 25 zaman çelişki de gerekli olmaz.

[13] Sen dersin ki: Biz böyle diyoruz. Şayet onların ifade ettikleri doğru olursa, mutlak olarak her bilinmez daimidir ve tali de yanlıştır. Çünkü o zaman konunun bir yönden bilinir olması mümkün değildir, aksine mutlak olarak bilinmez olanın daimi olmaması gerekir ve o 30 da takdir edilenin hilafıdır, bundan dolayı mutlak olarak bilinmez olur ve çelişki gerekli olur.

[14] Derim ki: Konunun varlığı, konu ister devamla, ister zorunlulukla kayıtlansın veya kayıtlansın, mutlak olarak bilinmez olması, zorunlu bir iş olması itibariyle bilinir, bununla beraber bu kaydın örnekleri, şeyin çelişği ile mevsuf kılınmasıyla cari olur.

5

10

15

20

25

BİRİNCİ BÖLÜM (MAKÂLE)

TASAVVURLARIN ELDE EDİLMESİ

Birinci Fasıl

5

Lafızların Delâleti

[1] İncelenecek konuları:

[2] **Bir:** Delil, kendisinin bilinmesinden delâlet ettiği şeyin[medlûlünün] bilindiği şeydir.

Delâlet, yapısı itibariyle bilinmesinden delâlet ettiği şeyin[medlulunun] bilindiği şeydir. [

Delâlet hakkında, Keşf'in sahibi ve ona tabi olanlar şöyle dediler: Delâlet, vaz ile bilinmeye

10 nisbetle lafzın ıtlakı esnasında mananın kavranmasıdır. Orada dikkat edilmesi gereken bir

nokta var: Kavrama işi, kavrayanla ile kaimdir. Delîl ile delâlet, biri diğeri olamaz. Bundan

dolayı da onlardan birinin diğeriyle tarifi caiz değildir.] Delîl ya lafzîdir, ya da onun dışında

bir şeydir. [Lafzî olmayan] ikincisi ya vaz'î değildir ve bu durumda "akli delîl" olarak

isimlendirilir: Kıyaslar gibi; ya da vaz'î'dir ve bu durumda "hissi" olarak isimlendirilir:

15 Vesikalar, işaretler ve nesnelerden oluşan dikili anıtlar gibi. [Lafzî olan] birincisi ya

vaz'î'dir, ya da vaz'î değildir. Vaz'î olmayan, eğer tabii bir insiyakla ise: yankının acıya

delâleti gibi, bu durumda "tabii[delîl]" olarak isimlendirilir, [tabii bir insiyakla] değilse

"sezgisel[hadsî delîl]" olarak isimlendirilir ve bazıları onu, [duvar arkasından söylenen]

lafzın, lafzı söyleyene delâlet etmesi gibi "aklî[delîl]" olarak ta isimlendirirler.

20

[3] Eğer vaz'î olursa ve delâleti de ["insan"ın "konuşan/düşünen canlı"ya delâleti gibi] vaz

edildiği şeye tam olursa "mutabakat", ["insan"ın "canlı" veya "konuşan/düşünen"e delâleti

gibi] (vaz edildiği şeyin) cüzüne ise "tazammun", ve ["insan"ın "ilme kabiliyetli olan"

olmasına delâleti gibi] (delâlet ettiği şeyin) dışında (bir şey) üzerine olursa "iltizam"dır,

25 ancak böyle olması bakımından bütün[küll] ve cüz, melzûm ve lazım arasındaki ortak

lafızdan kaçınılmıştır. Vaz'î delilde, vaz ile bilinmesi şart koşulmuştur. İltizamî [delâlet]

zihni bir luzumu şart koşar[, yani lâzım, muhal olur: Tabii ne zaman lafzın isimlendirileni

zihinde ortaya çıkarsa, bu lâzımda orada ortaya çıkar, olduğunda, *aksi durumda delâlet*

ortaya çıkmaz. Çünkü lafız, bu lâzım için konu değildir ve zihin aynı şekilde lafzın

30 isimlendirileninden ona intikal etmez. Bundan dolayı da ne kavrama ortaya çıkar, ne de

delâlet tahakkuk eder. Harici luzûm, yani lâzımın varlığı muhal olur: tabii isimlendirilen hariçte ortaya çıktığı zaman, herhangi bir şart olmaksızın orada lazım ortaya çıktığında. Çünkü şayet şart olursa, iltizamî delâlet o olmaksızın tahakkuk eder. Oysa böyle değildir. “Yokluk” lafzı, iltizam ile “meleke”ye delâlet eder: Âmâ lafzının görene, cehl lafzının bilmeye, yokluk ve meleke lafzının isimlendirileni arasındaki harici luzûmun yokluğu ile beraber delâlet etmesi gibi. Sen dersin ki: Biz, burada delâletin varlığının iltizamî olduğunu kabul etmiyoruz, çünkü “meleke” mefhumu, “yokluk” mefhumundan bir cüzdür, çünkü âmâ mutlak yokluk değildir, belki yapısı itibariyle görmenin dışında görmenin yokluğudur. Bundan dolayı da onun görmeye delâleti, iltizamî değil, tazammünîdir. Ben derim ki: Âmâ, görmeye has bir yokluktur. Ve bir kimse onun yapısı dolayısıyla görmedendir, yoksa yoklukla beraber görmeyle ve yapısı itibariyle görmeyle beraber değildir. Çünkü görmenin yokluğunu, yoksa yokluk ve görmenin değil. Bundan dolayı da onun terkibi, yokluktandır ve onun has kılınması görmeyedir.] eğer böyle olmazsa, uygunluğun olmaması dolayısıyla harici olan olmaksızın bir şey ifade etmez: Yokluk[adem] lafzının melekeye delâleti gibi. Ve bileşik lafzın delâlti, mutabakata dâhildir. Mana için lafzın vaz‘ından olan mana, lafzın aynısı olması dolayısıyla aynı olarak vaz edilir veya lafzın cüzlerine ve aynı şekilde bileşiklerin biçim delâletine mutabık olmasından dolayı cüzleri olması dolayısıyla onun cüzleri vaz edilir, eğer böyle olmazsa milletlerde farklılıklar ortaya çıkar, çünkü herhangi bir dilde izafe edilen öncelenebilir ve bir başkasında sonralanabilir.

20

[4] Tazammun ve iltizamın her ikisi mutabakatı gerektirirler ve mutabakat, isimlendirilenin basit olmasından dolayı ne tazammunu gerektirir ve ne de [isimlendirilenin] açık bir lazıma sahip olmamasından dolayı ve onun yapısı onun dışında özel bir mana ile açık olmayan olmadığından iltizamı gerektirir. Bunda muteber olan budur.[İmâm şöyle demiştir: İltizamı gerektirir, çünkü her lafzın manasının tasavvuru, onun dışında olmamasının tasavvurunu gerektirir. Bundan dolayı da lafız, bu manaya delâlet eder. Biz deriz ki: Biz; her lafzın manasının tasavvurunun mu mananın tasavvurunu gerektirdiğini kabul etmiyoruz, çünkü lafzın manasını tasavvur edebiliriz ve onun dışında bir şeyde asla bizde bir şey uyandırmaz, belki lafzın manasını bu mana ile tasavvur ettiğimiz zaman, biz, onun onun lazımı olduğunu biliriz, ancak bu, iltizamî delâlette muteber değildir, belki nuteber olan isimlendirilenin bir halde olmasıdır: Ne zaman biz onu tasavvur edersek, onun tasavvurunun soyutluğundan

25

30

lâzımın tasavvuru gerekli olur, taki delâlet tahakkuk etsin. Bu luzûm, “özel açıklama”, birincisi ise “genel açıklama” olarak isimlendirilir.]

- [5] [İmâm Râzî'nin *Mulâḥḥas*'ında] denilmiştir ki: İltizamî delâlet, ilimlerde terk edilmiştir, bu onun *vaz'î* değildir denmesinden dolayı değil de, belki *akli* olmasından dolayıdır. [Çünkü bir grup bilgin, onun varlığına, onun “aklî” olmasından dolayı terk edilmiş olduğu ile delil getirdiler. Ve akli olanda kastedilen anlamanın yokluğundan dolayı kullanılmaz, çünkü ilimlerde kullanılan lafızlardan, ancak “ahd” ve “ıstılah” ile konuldukları şey anlaşılır, daha başkası değil. Gâzâlî şöyle cevaplamıştır:] Çünkü “vaz'î”[delâlet] ile kastedilen, vaz vasıtasıyla olanın ya [mutabakat olan] başlangıçta, ya da [tazammun ve iltizam olan] bir vasıtayla olmasıdır [çünkü tazammun ve iltizam, mutabakat vasıtasıyladırlar], aksi bir durumda tazammunda, lazımların sonsuz olmasından dolayı değilde, onların itibarlarının tek bir lafızla sonsuz sayıda kendisine delil getirileni[medlûlu] zorunlu kılmasından dolayı terk edilir. [Çünkü vaz'î, “mutabakat” ile özelleştirildiğinde, tazammunun da aynı şekilde, vaz'î olmamasından dolayı terk edilmesi gerekir. Hâlbuki böyle değildir. Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Tazammun ve iltizam, akli olmaları bakımından eşit olurlarsa, iltizamî medlûl, tazammun olmaksızın lafzın isimlendirileni dışında olur. Bundan dolayı da onun lafızdan anlaşılması uzaklaşır. Sonra –Allah ona rahmet etsin- Gâzâlî şöyle dedi: Belki onun varlığın terk edilmesinin sebebi lâzımların varlığının sınırsız olmasından dolayıdır, çünkü tavan duvarı, duvar temel, temel yeri gerektirir. iltizamî delâletin itibarı, tek bit lafız için sonsuz medlûlleri gerektirmesidir. İmâm Râzî ise onu şöyle cevapladı: İltizamî delâlette] muteber olanın açık[lazımlar] ve onun da sonlu olduğu ile cevap vermiştir. Bununla beraber lâzımın varlığının açık olduğuna itibar edilmezse, herhangi bir şey ifade etmez. Eğer itibar edilirse, delillendirilen[medlûl] zaptedilmiş olmaz, çünkü bazen sadece tek bir şahsa nisbetle açık olur.

[6] [*Keşf*'in sahibi şöyle itiraz etmiştir:] Bütüne nisbetle açık olan şeye itibar etmekte caizdir: İki göreliden birinin lafzının diğerine delâleti gibi.

- [7] [*Meṭâli*'de Urmevî tarafından] denilmiştir ki: Eğer onun varlığının terk edilmiş olmasından onun yokluğunu kastediyorlarsa, bu batıldır, çünkü biz onun varlığını açıkladık. Eğer onunla onun kullanımının yokluğu üzerine bir ıstılahı kastederlerse, onu geçersizliğine

ilişkin bir istidlal gerekmez. Birisi şöyle diyebilir: İstilahla niçin caiz olmasın? Onların istidlalin yeri hakkında söyledikleri şey, ıstilahın sebebi hakkında bir uyarıdır.[Çünkü ıstilah için bir sebep gerekir, aksi durumda abes olur. Doğrusu şöyledir: İstilah ve ıstilah sebebiyle medlûlün varlığı, lafzın isimlendirileninin dışındadır. Bundan dolayı da konuşanın maksadı, onun, ahdin, ıstilahın ve onun medlûlünün zabtedilmesinin yokluğunun hilafına olmasıdır. Çünkü açık lazımlar, sanatlar ve adetler bakımından farklılıklar gösterirler. Gramerci, “fail” olarak isimlendirilenin tasavvurundan “merfu” olanı, hakîm ise, fiili önceleyeni anlar.]

[8] Sen dersin ki: Eksik tanım ve tasvirin mahiyet üzerine olan delâleti iltizam ile değildir, bundan dolayı iltizami delâlet terk edilmemiştir[, çünkü önceki ve sonraki bilginler “eksik tanım”la “insan, konuşan varlıktır” denilmesi gibi, ve “tasvir”le “insan gülücü varlıktır” denilmesi gibi, eşyanın tarifinin sıhhatı hakkında ittifak etmişlerdir. Çünkü mahiyet, her ikisinin medlulunun dışındadır] ve bundan dolayı da iltizamî delâlet terk edilmemiştir.

[9] Derim ki: Biz, onların mahiyet üzerine delâletinin iltizam yoluyla olduğunu kabul ediyoruz, ancak tanımlayan ve tasvir eden, eksik tanım ve tasvir ile oluşan bu tarifin mahiyeti kastetmez[aksi durumda bozuk olur], belki onun[,yani eksik tanım ve tasvirin] medlulunu kasteder, çünkü bu tarifin örneklerinde, ancak mahiyeti kendisi dışındaki şeylerden ayıran şey kastedilir ve bu da [bu tariflere ait olan] onların mutabık medlulleridir[; bundan dolayı iltizam kullanılmaz. Ancak şöyle dediler onlar: İlimlerde kullanılmaz, ancak şiirlerde kullanılabilir].

Ek

[1.1] Lafız ya somut bir şey için konu olur, ya da soyut bir şey için konu olur. Birincisi ilimdir ve çoğunlukla yeni bir vaz etmeyledir. İkincisi, onun kapsayıcılığı ya fertler üzerinde gerçekleşir, ya da gerçekleşmez. Birincisi, türemişlerin çoğunluğu, isimlerin işaretleri, zamirler ve bunların dışındakiler gibidir. Örneğin: Hareketli, bir harekete sahip olan bir şey için konur. Böylece harekete sahip olarak ortaya çıkan her şeyin onun[hareketli] üzerine kapsayıcılığı gerçekleşir. Bu da mevcut bir şeye işaretlerle vazedilmesidir ve gaip için “o” zamiri, mütekellim için “ben” zamiri, muhatap için “sen” zamiridir. Böylece her şeyin onlar üzerine ıtlakı gerçekleşir. Onların[bu lafızların] belirliler üzerine delâletinin benzerliği,

yapısı hakikat yoluyla bu lafızların manası yönündendir ve yapısı mecaz yoluyla belirli manalar yönündendir. “Sen”in muhatap olan Zeyd’e delaleti, onun hakiki olarak muhatap olması yönündendir ve mecazla belirli bir muhatap olması yönündendir. Kalanlar da aynı şekildedir. İkincisi genel[āmm] ve mutlak lafzı ve bunların dışındakiler gibidir.

5

[10] **İki:** Mahiyete mutabakat yolu ile delâletten, [tahkiki ve takdiri olarak] bir cüzüyle onun manasının cüzüne delâlet kastedilirse, o bileşik[mürekkeb: Örneğin: Zeyd, kâtiptir. Zeyd, yazdı. Taş atan.], değilse müfrettir ve ancak mutabakat ile kayıtlanmıştır.[Ancak “takdiri olarak” sözümüz, bileşik olana “kalk” gibilerini dâhil etmek içindir.] Çünkü tek bir lafız, 10 tazammuna nisbetle, beraberce müfret ve bileşik[mürekkeb] olabilir ve bu durumda her ikisi de kavranılmış olmaz. Bu: “Yürüyen canlı” sözümüzde olduğu gibidir. Çünkü bu bütün, tazammun yolu ile “canlı”ya delâlet eder ve onun cüzleri mananın cüzlerine delâlet etmez ve bundan dolayı müfret olur. Aynı şekilde cüzlerinin delâletiyle beraber tazammun yolu ile “yürüyen cisim”e delâlet eder ve böylece bileşik[mürekkeb] olur. Ancak bu kayıtlı “Ay, 15 konuştu. Aslan, attı.” sözlerimiz dışarı çıkar. İster nazım olsun, ister nesir olsun kelimadan fasih olanların çoğu bu kabildendir.

[11] **Üç:** Müfret ya isim, ya kelime, ya da edattır. Şeyh [İbn Sînâ] *Şifā* da şöyle dedi: İsim, zamandan soyutlanmış mana için vaz edilen müfret lafızdır. Kelime, delâlet ettiği şey [mana 20 i]le beraber zamana delâlet eden müfret lafızdır ve daima kendisi dışında söylendiği şeye delil olur, yani kendisi dışındaki şeyin oluşturunca olur. [Onun “delalet ettiği şeyle beraber” sözü, bu müfret lafzın başka bir şeye delâlet etmesiyle beraber zamana delâlet etmesini kasteder. Yine onun “kendisi dışındaki söylendiği şeye daima delil olur” sözü de, kendisi dışındaki için kurucu unsur olmasını kasteder. Bundan dolayı da o, başkasıyla kaim 25 olan bir oluşa delâlet eder.] Şeyh edatı ismin tanımına dâhil etti ve [*Şifā* da]dedi ki: Edatlar isimlere tabidir. Bu tıpkı fiiller için varlık bildiren[vucudi] kelimeler gibidir. [Bu durumda da müfret isim ve kelime olarak sınırlandırılmış olur. Sonra onlardan her biri tam veya nakıs olabilir.]

30 [12] Ve kelimenin tanımı, “öncegelen, sabahlık, mazi, dün, isim-fiillerin ve mastarların birçoğuyla” çeliştirildi. Bu tıpkı “sabah vakti” ve “gece vakti”nden türeyen “sabah yürüyen” ve gece yürüyen” isimleri gibidir.

[13] Şeyh şöyle cevaplamıştır: [Kelimenin tanımında] “zamana delâlet eden” [sözümüz] de muteber olan ne [lafzın]mana[sı]nın bizzat kendisine olması ve ne de ondan bir cüze olmasıdır. Orada zaman “dün” gibi onun mefhumunun bizzat kendisidir ve “önce” gibi onun cüzüdür.

5

[14] *Keşf*’in sahibi, kelimenin bizzat kendisinden zamanın çıkarılmasını kabul etmedi ve sonra şöyle dedi: Bu çelişkiyi, Şeyh’in kelimenin tanımında zikrettiği kayıtlamanın özetiyle cevaplamak mümkündür. Akabinde şöyle dedi: “Yürüdü” lafzı yürüme işinin varlığına delâlet eder ve onun nisbeti de bu nisbetin konusuna ve zamanınadır. Şüphesiz zaman bu oluştan ve onun nisbetinin konuya olmasının dışında bir şeydir. Eğer “yürüdü”nün medlulüne dâhil olursa, bu, zamanın çıkarılmasıyla kastedilendir, “önce-gelen”de olduğu gibi değildir, çünkü o oluşa delâlet eder: ki o “öncelik”tir ve onun nisbetinin konuya olmasına delâlet eder ve bu oluşun ve bu nisbetin dışında olan bu nisbetin zamanına delâlet etmez. “Sabahlık” ve onun benzerleri konuya olan nisbete delâlet etmezler, çünkü bu nisbetle kastedilen onun nisbetinin konu üzerinde doğrulanması, “yürüdü”nünde Zeyd’de doğru olmasıdır. Bu da onun[Şeyh’in kelimenin] kendisi dışında söylendiği şeye daima delil olur” sözünün muradıdır. Ve ne de “sabahlık” böyledir, çünkü o, sabah vakti içilen şey için veya bu vakitte içenin içtiği için isim yapılmıştır. Bunlar onun[*Keşf*’in sahibinin] zikrettikleridir.

20

[15] Burada üzerinde dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: Çünkü o zaman kelimenin tanımı “ona delâlet eden şeyle beraber zamana ve oluşa delâlet eden müferet lafız” olur. Onun başka şeye nisbeti, “yürüdü”nün Zeyd’e nisbetidir. Bu da şeyin daha kapalı olan şeyle veya bizzat yine kendisiyle tarifi olur. Aynı şekilde şayet bu bir şey ifade ederse, öncelikle onun zikrettiklerine gerek yoktur. Şayet biz bunu kabul edersek, “heyhât” ve fiillerin isimlerinden olan benzerlerini ondan nasıl çıkarırız? Çünkü onlarda, aynı şekilde[bu nisbete delâlet eden]dir. Bununla beraber Şeyh’in muradı, zamanın manadan çıkarılmasıdır. Zaman, içeriği bakımından kelimenin lafzına delâlet eden mananın dışındadır. Çünkü kelime lafzı, ancak içeriği bakımından bir oluşa delâlet eder. Zamana ve nisbete delâlete gelince, içeriği bakımından değil de, belki içerikle beraber ya bütünüyle, ya hareketlerin ve sükunların bazılarıyla, ya bir fazlalıkla, ya bir noksanlıkla sigası bakımındandır. Bundan dolayı zaman, kelimenin maddesinin manasının dışındadır ve o zaman bütün çelişkiler düşer, çünkü bütün

hakkında madde zamana delâlet eder. Bu, Şeyh'in zikrettiklerinin tahkikidir, ancak bu, şayet dillerden bir şeyde zamana içeriği bakımından delâlet eden müferet lafız bulunmazsa tamam olur. Aksi durumda tarif, kapsamlı olur[; çünkü o zaman bu kelime, kelimenin tarifinin haricinde olur. Bu, aynı şekilde Şeyh'in *Şifâ*'da zikrettikleridir. Ve bundan anlaşılan da

5 Şeyh'in muradının bizim zikrettiklerimiz oluşudur.]

[16] [Müteahhirun'dan] bazıları onun[kelimenin] zamana olan delâletini onun sigasıyla ve vezniyle, çelişkileri ortadan kaldırmak için kayıtladılar, çünkü o, ancak içerik bakımından delâlet eder.

10

[17] [Müteahhirun'dan] birisi şöyle diyebilir: Bu, Arap dili bakımından doğrudur. Bütün (dillere)e gelince, (doğru) değildir. Çünkü bazı dillerde geçmiş ve gelecek arasında ortak siga ve vezin vardır. Örneğin Farsça'da “âmed” yani “geldi”, “âyed” yani “geliyor” denilmesi gibi. siga, ikisi arasında ortaktır ve mantık ta tümel işleri inceler.

15

[18] *Keşf*'in sahibi, bunun düzeltilmesinin, hiç şüphesiz, Arapça kelimelerin, sigaları yoluyla zamana delâlet ettiklerini söyleyerek mümkün olduğunu söyledi.

[19] O zaman biz de şöyle diyoruz: Kelime, tam bir manaya delâletiyle beraber sigası ve

20 vezni ile zamana delalet eden müfret lafızdır ve bu lafzın muradifi olan şeydir.

[20] Ve bu düzeltmede de dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü o, fertlerle mahiyetin tarifidir. Şayet biz onu, mahiyetle değil de fertlerle tarif yaparsak, şeyin tarifinin daha kapalı olanla olması gerekir, çünkü o, o zaman Arapça olmayan kelimenin tarifi olur,

25 çünkü o, zamana sigasıyla delâlet eden başka bir dilin kelime lafzı için muradif müfret lafız olur. Şüphesiz, Arapça olmayan lafzın varlığının başka bir dilde sigası ile zamana delâlet eden kelime lafzı için muradif olmasının bilinmesi, bu dildeki kelimenin varlığının bilinmesinden daha kapalıdır.

30 [21] Kelime, bir oluşa delâlet ederek ya “hakiki” olur ve nisbeti ve zamanı da bir konuyadır: “Yürüdü” gibi, ya da diğer ikisine[, yani oluşun faile ve bu nisbetin zamanına] delâlet ederek “vucûdî” olur: “-idi/oldu” gibi.[Yoksa “vucûdî, oluşun mefhumuna delâlet etmez. Bunu Arap

dili bilginleri, yapısı itibariyle oluşa delâlet etmediğinden dolayı “nakıs fiil” olarak isimlendirdiler ve ancak “vucûdî” olarak isimlendirilebilir. Çünkü onun manası, bir konu için şeyin varlığıdır. Bizzat kendisi bir şeyin varlığının manası olduğu zaman, “tam” olur. Sen dersin ki: Vucûdîler, aynı şekilde oluşa delâlet ederler, bundan dolayı da “hakiki” olurlar.

- 5 Derim ki: Böyle bir delâlet bütün kelimelerde ortaktır, çünkü onların tamamı, bir konu için şeyin varlığına delâlet ederler, ancak hakiki olanlar, vucûdîler olmaksızın bu şeye delâlet ederler.]

[22] Şeyh *Şifā* da şöyle dedi: Araplar indinde her fiil, mantıkçılar indinde kelime değildir.

- 10 Gaip olmayan muzari lafzı, onların indinde fiildir ve mantıkçılar indinde yapısı doğruluk ve yanlışlığa muhtemel olduğundan dolayı ve “hemze”nin, “ta”nın ve “nun”un delaletinin manaya zaid olmasından dolayı kelime değildir. Gaip olmayan mazide de aynıdır.[Sen dersin ki: Şayet ondan her bir cüz, tek tek olan nezdindeki manaya delâlet ederse bileşik/mürekkeb olur. Oysa böyle değildir. zaid olanlara gelince bu, açıktır. Geriye
- 15 kalanlara gelince, kendisiyle başlamanın mümkün olmadığı sakindir. Ben derim ki: Bileşiğin tarifinde zikredilen şey, mananın cüzüne delâlet eden onun her bir cüzün ferdi ve içtimai nezdinde olandan daha genel olmasıdır. Ferdî olmasına itibar edilmez. Gaip olmayan muzarinin kelime olmadığı bilindiği zaman, gaip olmayan mazinin de zikredilen iki yönden kelime olmadığı bilinir: Doğruluk ve yanlışlık ihtimali ve cüzün delâletidir. Sonrada gaip
- 20 muzari, bizzat kendi varlığı üzerinde ortaya çıkar.] Ve şöyle dedi: “Yürüdü[yemşî]”deki “y”nin aynı şekilde herhangi bir konuya delâlet ettiği zannedilirse, fertleri dolayısıyla belirleme[ta‘yîn], delâletin delâlet olması şartı değildir. Çünkü genel olan, aynı şekilde kendi zatında belirlenmiş manadır ve bu durumda “yürüdü”nün manası, “yürüyen herhangi bir şey”dir ve bundan dolayı da “bileşik[mürekkep]” olur. Şayet onun manası böyle olursa, onun
- 25 Zeyd’e yüklenmesi geçerli olmayacağı ile cevaplıyorum, fakat onun manası, yürümenin ortaya çıktığı şey, işiten değil de söyleyen nezdinde kendi zatında malum belirlenmiş bir şeydir ve onun üzerine delâlet eden lafız yoktur ve bundan dolayı da onunla doğruluk ve yanlışlık ihtimali açıklanmaz.

- 30 [23] Ben derim ki: Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Daha önce “hareketli” de geçtiği gibi, şeyin varlığının bir şey için konu olmasından, onun belirli(bir şe)ye yüklenmesinin imkânsızlığının inkâr edilmesi gerekmez. Aynı şekilde eğer dinleyene

- nisbetle değil de, mutlak olarak doğruluğun ve yanlışlığın ihtimaline itibar edilirse, onun (doğruluk ve yanlışlık) ihtimalinde şüphe yoktur. Eğer ona (, yani dinleyene) nisbetle itibar edilirse, “biri geldi” sözmüzdeki gibi, konusu bakımında onun bilgisin olmaması ile doğruluk ve yanlışlığın muhtemel olmaması gerekir. Bu, ittifakla batıldır. [Keşf’in sahibi,
- 5 gaip olmayan ile olan arasında bir farkın olmadığını söyleyerek itiraz etti. Tek başına gaip olmayan, “söz/kelām” değildir, belki “emşi” deki “ene/ben”, “temşi”deki “ente/sen” gibi failin zamiri olan isimle beraber olan şeydir. Tek başına duyulan “söz/kelām” değildir, belki bu işitilen ve zamir olan isimden oluşan sözün/kelâmın cüzüdür. “Yemşi/yürüyor” hakkında da aynı şekildedir, çünkü zamir olanla beraber “söz/kelām”dır ve tek başına “müfret”tir.
- 10 Eğer denilirse ki: Zait, gaip olmayan hakkındadır ve fail için isim veya zamir olmazsa, ancak bu zamir için alamet olursa, bütün hakkında bir delâlete sahip olur ve sözümüzde terkip gerekli olur. Aynı şekilde “y”, yapısı itibariyle gaip zamir için alamet olduğundan dolayı delâlete sahiptir. Bu, onun zikrettikleridir. O rada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü biz, gaip ile beraber zamirin “söz/kelām” olduğunu kabul etmiyoruz. Ancak şayet
- 15 onun mefhumu, Şeyh’in zikrettiği gibi, dinleyen nezdinde belirli olursa (söz) olur. Hâlbuki böyle değildir.]

- [24] Ve yine [Şifā’da] dedi ki: Aynı şekilde geçmiş ve özel sigasıyla beraber mastardan oluşan türemiş isim, yapısı bileşik[mürekkep] olması gereken manaların bazıları üzerinde olan
- 20 her birine delâlet eder.

- [25] O şöyle cevaplanmıştır: Cüzler olarak kendisinden cümlelerin bir araya getirildiği bileşik[mürekkep] mana ya lafızlardır, ya harfler, ya da duyulan hecelerdir. Mastar da aynı şekilde siga ile beraberdir.

25

- [26] Ve [Şifā’da] dedi ki: Aynı şekilde ‘irap edilmiş isim, zaid manaya ‘irabi harekenin delâletinden dolayı bileşiktir. Ve bunda da [, yani kelimeler hakkında yaptığımız açıklamalar hakkında] bazı müteahhîrûn aşırılığa kaçmışlar ve: Arap dilinde kelime yoktur, demişlerdir.

- 30 [27] [İlim ehli] dediler ki: İsmi özelliklerinden olan, fiil ve harf olmaksızın kendisinden haber verilen olmasıdır.

[28] [İmâm'ın *Mulâhhas*'ında] denilmiştir ki: Şayet fiilin kendisinden haber verilmeyen olduğu doğru olursa, onun yanlışlığı gerekli olur, çünkü orada kendisinden haber verilen eğer isim olursa, yanlış olur, eğer fiil olursa, çelişki olur.

- 5 [29] [Fiil ve harf sözüyle] kastedilenin, lafzının soyut oluşuyla beraber anlamlı olarak kendisinden haber verilenin olmadığı şeklinde cevaplıyorum. Ve bu, manası bakımından kendisinden haber verilen olmayan “dövdü” sözümüzle çeliştirilir. Çünkü fiilin manasından oluşan bildirimin, ister bu söz doğru olsun, ister doğru olmasın, lafzın soyutuyla ifade edilmiş olması gerekir.

10

[30] Şöyle cevaplıyorum: Kendisinden haber verilen, ona dönen bir zamirin varlığından dolayı “dövdü” lafzıdır; sonra da kendisinden haber verilen olmayan “dövmek”in manası ile çeliştirilir.

- 15 [31] Onun kendi dışında bir şeyle birleştiğini ve onun da mananın lafzı olduğuyla, sonra da mazi fiil olan “dövdü” ve harf cer[edat] olan “-in içinde/hakkında” sözümüzle çeliştirildiği şeklinde cevaplıyorum.

- [32] Kendisinden haber verilenin, sadece mananın değil de, lafzın ve mananın toplamı
20 olduğu şeklinde cevaplıyorum.

- [33] **Dört:** Müfredin manası, eğer tek bir fertle birleşirse[, yani birçok şey arasında bir ortaklığı akletmek müm değilse], bilinir ve şahıs zamirine indirgenmez, çünkü daha önce geçtiği gibi türü bakımından tektir. [Bazı matıkçılar “ben/ene” ve sen/ente” gibi zamirler
25 nakzedildiğini söylemişlerdir, çünkü onların manası somut tek bir şeydir ve o da bilinmez. Bu, ortaya çıkmaz. Çünkü zamirin manası, şahıslaşma bakımından değil de türü bakımından tektir. Şahıslaşma bakımındantek bir şey, sadece tek bir şey olarak tasavvur edilir. Burada türü bakımından tek olan ise, mefhumu bakımından eşit fertlerin tasavvur edildiği şeydir. Daha önce zamirlerin türlü bakımından olduklarını açıklamıştık. Muhatap için “sen/ente”
30 zamiri gibi ki bu muhatap ister böyle olsun, ister şöyle olsun fark etmez. Bilinir ise böyle değildir.] Eğer [müfredin manası] tek bir fertle birleşmezse[, türü ve onun dışındaki bir şey bakımından birleşirse, onun manası ister hariçte olsun, ister olmasın veya bazısı olmaksızın

bazı mevcûd olsun] fertleri manası bakımından eşit tevehhüm edilirse, “uylşımsal[mutavâtı]”dır. Eğer böyle değılse, “müşekkek”dir. Eğer onun manası, birinci vaz ile çoğalırsa ve orada bir mana için konulan bir kullanımın kapsamına girerse, sonra da aralarında bir münasebet olmaksızın ikinci(vaz’a) nakledilirse, diğetine nisbetle “müşterek”

5 ve her birine nisbetle “mücmel” olarak isimlendirilir. Eğer ikisinden biri için vaz edilirse, sonra bir ilişkidenden dolayı ikinciye nakledilebilir. Eğer ikincideki kullanımı daha baskın çıkarsa, iki nakledenin hilafına “şer’i” veya “ıstılahi” veya “örfi menkul lafız” olarak isimlendirilir. Eğer böyle olmazsa, birinciye nisbetle “hakiki” olarak isimlendirilir. Eğer münasebet, bazı işlerdeki iştirak dolayısıyla ise, ikinci[mana]ye nisbetle “mecaz” ve

10 “müstear” olarak isimlendirilir. Sonra eğer müfret, gerçekte[manada], başka bir lafızla uyuşursa, “müteradifler” olarak isimlendirilir. Eğer böyle [uyuşum içinde] olmazlarsa, “ayrıklar[mütebayınler]” olarak isimlendirilir.[Ayrıklık, iki zat arasında olabilir: İnsan ve at gibi. Zat ve cüz arasında olabilir: İnsan ve konuşan/düşünen gibi. Zat ve sıfatı arasında olabilir: İnsan ve kâtip gibi. Cüz ve sıfat arasında olabilir: Konuşan ve kâtip gibi. İki sıfta

15 arasında olabilir: Âlim ve kâtip gibi. Sıfat ve bun sıfatın sıfatı arasında olabilir: Mütেকellim ve fasîh. Zat ve zatın ve sıfatın toplamı arasında olabilir: Kılıç ve üstün gibi.]

[34] **Beş:** Bileşik[Mürekkep]lere gelince,

Ya “söz”dür: bu durumda dinleyen, üzerinde sukutun sıhhatinin manasını ifade eder.

20 Doğruluk ve yanlışlıkta muhtemel olursa, “önerme”, “haber”, kesinlik bildiren söz” olarak isimlendirilir ve bunlarda taşdııkların elde edilmesinde bir şey ifade ederler. Ancak eğer bir şeyin talep edilmesine delâlet ederse “birincil delâlet”, eğer anlamaya ilişkin talebe delâlet ederse “soru”, elden çıkarmayla beraber bir fiilin talebine delâlet ederse “emir” ve “nehiy”, yumuşak başlılık/boğun eğme ile olursa “sual” ve “dua”, eşit bir şekilde olursa “iltimas”

25 olarak isimlendirilir. Eğer böyle olmazsa, “tenbîh” olarak isimlendirilir ve temenni, rica, yemin ve nida altında yer alır.

[35] Ya da “söz” değildir: Bu durumda [taşdııkların elde edilmesi anlamında] bir şey ifade etmez. Ve o da eğer iki isimden veya bir isimle bir fiilden oluşursa, kayıtlayıcı bir hüküm

30 olur. Birincisi, ikinci ile kayıtlandı ve ondan taşavvurların elde edilmesinde yardım alındı. Veya bir isim ve bir edattan veya bir fiil ve bir edattan oluştuğu için böyle [kayıtlayıcı bir hüküm] değildir.

[36] Denilmiştir ki: Söz, ancak iki isim veya bir isimle bir fiilden oluşturulur. Bu nida(sesleniş cümlesi) ile çelişir.

5 [37] Nidadın, fiilin takdirinde olduğunu söyleyerek cevap veriyorum.

[38] Ona, şayet böyle olsaydı, doğruluk ve yanlışlık ihtimal dâhilinde olurdu ve hitap üçüncü ile beraber olurdu şeklinde itiraz edildi.

10 [39] Fiilin takdirinde olan şeyin, ancak “satın aldım” ve benzerlerinde olduğu gibi, inşai değil de ihbari olduğunda böyle olacağı ile cevap veriyorum.

İkinci Fasl

Tümel[Küllî] ve Tikel [Cüz’i]

15

[1] İncelenen konuları:

[2] **Bir:** Şeyin mefhumu, tasavvurunun bizzat kendisini ortaklıktan men ederse “tikel[cüz’i]”dir, aksine [tasavvurunun bizzat kendisini ortaklıktan men etmorsa] “tümel[küllî]”dir. [Tümel/küllî altı kısımdır:] Onun fertlerinin varlığı hariçte(zihin dışında) var sayılmasını men eder[Barî’nin ortağının olmaması ve iki çelişğin bir arada olmaması] veya men etmez, ve bulunmaz[sa bunun örneği “anka kuşu”dur] veya benzerinin imkânıyla bulunur[sa bunun örneği “Güneş” ve “Ay”dır.] ve imkânsızlığıyla beraber sadece bir tane bulunur[sa bunun örneği “Barî Tea’ lâ”dır.] veya sınırlı çoklukla[bulunursa, bunun örneği “felek” “yıldızlar” gibidir] veya sınırsız çoklukla bulunur[sa bunun örneği “konuşan/düşünen nefis”dir].

25

[3] **İki:** Tümelin[küllinin] tikel[cüz’i]lerine yüklenmesinde muteber olan, “tam uyum[mutavâtât]” yüklemesidir ve o da bir şeyin bir şeye o o olması bakımından yüklenmesidir. Örneğin: İnsan, canlıdır. Onun manası şudur: İnsan olan şey, bu şey ister [“Canlı cisimdir” gibi] üçüncü bir iş, ister [“İnsan, canlıdır” gibi] ikisinden biri olsun aynıyla “canlı”dır. Bundan da tek bir şeyin, aynıyla onlardan her birinin [konu ve yüklem] o

30

5 olması bakımından yüklenmeyen türeme yüklemesiyle değil de, daha ziyade ondan türeyen veya ondan ve ilmin insana nispeti gibi nispetten oluşan[mürekkep] olarak o olması bakımından yüklenmesi gerekir. Çünkü: “İnsan, ilimdir” denilmesi doğru olmaz, belki “[insan] âlimdir” veya “ilim sahibidir” denilmesi doğru olur. Bundan dolayı da insan için ilmin tikelleri, denilmez de, “tam uyum[muvâtât]” ile ona yüklenen olur.

[4] *Mu‘teber*’in sahibi [Ebu’l-Berakât el-Bağdādî] ona şöyle itiraz etti: “Sahiplik[zû]” lafzı nisbet içindir ve o da yüklem dışındadır, bundan dolayı da gerçekte yüklem, “ilim”dir[, böylece “ilim”, “tam uyum[muvâtât]” ile yüklem olur].

10

[5] Cevap: Hariç, yüklemi konuya bağlayan şeydir ve bu yüklem cüzüdür, bundan dolayı onun dışındadır.

15 [5.1] [İmâm Râzî *Mulahhaş*’ta şöyle demiştir: Sıfatın mevsufuna yüklenmesi, “tam uyum[muvâtaat]” yüklemesi iledir. Örneğin: “Cisim, hareketlidir.” Ve onun döndürmesi türeme yüklemesi iledir. Örneğin: “Hareketli, cisimdir.” Bu istilhta, daha önce geçenin hilafına faydalı bir ziyade yoktur.]

20 [6] *Üç*: Tikel[cüz’i], genel altındaki her özele söylenebilir ve o da “izafî tikel[cüz’i]” olarak isimlendirilir. Birincisi “hakiki tikel” dir. Birincinin dışındaki[izafî tikel], yapısının tümel[küllî] olması imkânından dolayı, birincinin[hakikinin] dışındadır ve her [hakiki] tikel, mahiyeti tümel olan altında yer aldığından dolayı, o [izafî tikel], ondan [hakiki tikelden] daha geneldir ve [izafî cüz, hakiki cüz için,] o olmaksızın akledilme imkânından dolayı “cins” değildir. Onunla[tikel/ciz’i] ile tümel arasında “bir yönden umumluk” vardır. Ve her 25 iki mefhum arasında ya “eşitlik”, ya “mutlak olarak genellik/umumluk”, ya “bir yönden genellik/umumluk”, ya da “tümel bir ayrılık” vardır. Çünkü eğer onlardan her biri, diğerinin doğrulandığı şeyde doğrulanırsa, “eşitlik”; aksine onlardan biri diğeri üzerinde doğrulanırsa “mutlak olarak genellik/umumluk”; dahası bazısı bazısını doğrulardan “bir yönden genellik/umumluk”; ve tümel olarak bir birlerini doğrulamıyorlarsa, “ayrılık” vardır. İki 30 eşitin çelişigi, iki eşittir. Ve mutlak olarak genelin çelişigi, mutlak olarak özelin çelişiginden daha özeldir (ve tersi).

[7] Sen dersen ki: Şayet onlardan her biri, diğerinin doğrulandığı her şey üzerinde doğrulanırsa, iki eşitin çelişikleri eşit olur. Ancak, özel olanın çelişigi şayet genel olanın çelişigi üzerine doğrulanan her şeye doğrulanırsa (daha) genel olur. Eşit olanın, daha genel olanın, imkân-ı âmm ve şey'iyetlik gibi, tahkiki ve takdiri olarak şeylerden daha genel olma ihtimalinden dolayı bu lazım değildir. Şayet onun ortadan kalktığını farzederek, onun çelişiginin onun üzerine doğrulandığı şey kalır.

[8] Derim ki: Eşit veya genel[e'amm] olan yokluk ve varlık bildirebilir. Eğer yokluk bildirirse, onun çelişigi varlık bildirmesidir ve bu durumda [her iki çelişik] bir biri üzerinde doğrulanır. Eğer varlık bildirirse, onun çelişigi olumsuz olur ve olumsuz da yoklar[ma'dumât] üzerinde doğrulanabilir. İnşa-Allah, bunun tahkikini “çelişigin döndürmesi”nde öğreneceksin. Bir yönden genelin çelişigi arasında “tikel ayrılık” vardır, çünkü onlardan her birinin çelişigi, diğerinin aynıyla doğrulanmaktadır. Eğer onun çelişigi ile beraber doğru olursa, aynı şekilde “tikel ayrılık” olur, eğer olmazsa “tümel ayrılık” olur. Tikel olan lazımdır ve her ikisi arasında genellik yoktur. Çünkü özelin çelişigi, bazen tümel ayrılıkla beraber olarak bir yönden genel olanın aynından daha geneldir: her ikisin çelişigi ve iki ayrının çelişikleri arasından “tikel bir ayrılık” vardır. Açıkladığımız gibi, bir yönden genel olanın çelişikleri arasında ve iki eşitten biri ve diğerinin aynı arasında, genelin çelişigi ve mutlak olarak özelin aynı arasında “tümel bir ayrılık” vardır. Genelin aynı, bir yönden genel ve özel olan özelin çelişigi ve bir yönden genel arasında beraber olduğunun[sahibinin] çelişigini tikel olarak ayıran vardır, çünkü o, onunla beraber değildir ve aksi durumda onun beraber olduğu[sahibi] ile beraber doğruluğu imkânsız olur, bundan dolayı mutlak olarak ondan daha geneldir. Bu iki takdirde de tikel olan bir ayrılık vardır. Tümelle olan ayrılık, diğerinin çelişiginden daha özeldir veya onunla eşittir.

25

Uyarı

[3.1] Bilmen gereken bu iki mefhumla ve nisbetle kastedilen, bi'l-fiil veya bi'l-kuvve daimi olandan veya daimi olmayandan daha genel olduklarıdır, aksi durumda dörtle sınırlanamayacaklarıdır, çünkü her iki taraf daimi olabilir. Örneğin: Canlı'nın doğruluğunun insan üzerinde olması gibi. bazen de [daimi] olmaz. Örneğin: Uyuyan'ın doğruluğunun bi'l-fiil insan üzerinde olması gibi. Katib'in doğruluğunun bi'l-kuvve onun[insan] üzerinde

olması gibi. Ve bunların her ikisinin, bi'l-fiil ve bi'l-kuvve gülücü olan üzerinde olması. Aynı şekilde iki tarafın çelişikleri arasında çelişğe riayet etmek gerekir. Böyle bir dikkatin yokluğu, birçok konuda zararlı olabilir.

- 5 [9] **Dört:** Örneğin “canlı” mefhumunun yapısı, tümel değildir, aksi durumda nisbet, nisbet edilenin kendisi olur ve [o da bu] ikisinden oluşmaz. Birincisi “tabii tümel”, ikincisi “mantıkî tümel”, üçüncüsü “aklî tümel”dir.

- 10 [10] Dediler ki: Tabii tümelin varlığı [örneğin “canlı” gibi] açıktır, çünkü örneğin herhangi bir canlı olarak “mevcut olan bu canlı”da, mevcuttur [ve herhangi bir “canlı”da tikel “canlı”nın cüzüdür. Çünkü tikel canlı, başka şeyle beraber canlıdır ve mevcûdun cüzü, mevcûttur] ve o[nun cüzü olan canlı]da ya o olması bakımından canlının bizzat kendisidir, ya da herhangi bir kayıtla beraberdir. [Eğer canlının bizzat kendisi o olması bakımından olursa, bu durumda tasavvurunun bizzat kendisini ortaklıktan men etmeyerek hariçte bulunur. Çünkü o olması bakımından canlı, tasavvurunu ortaklıktan men etmez. Eğer bir kayıtla beraber olursa,] söz şuna döner: Canlı, herhangi bir şart olmaksızın mevcuttur ve onun tasavvuru ortaklıktan da men etmez ve hariçte (, yani zihin dışında/ayanda) tasavvurunun kendisi ortaklığa engel olmaksızın bulunur. Böylece tümel, hariçte, bulunmuş olur.

20

- [11] Ben derim ki: Bu, hariçteki mevcut canlının tümel olmasıyla açıklığa kavuşturulabilir. Bu da geçersiz olanın zorunluluğudur. [Örneğin “canlı” gibi hariçte bulunan bir şeyin, fertlerden bir fertte bulunması gerekir.] Örneğin Zeyd hakkındaki mevcut, eğer Bekir hakkındaki mevcudun aynı ise, bu durumda iki mekânda tek bir anda tek bir cisim bulunmuş olur, aksi durumda nasıl genel olsun? Çünkü genel, [birçok şey arasındaki müşterek olan] tek bir şeydir. Belki de onların harici vucûd olarak tanımladıkları şey, genelliği nefyeden kayıtların tamamından ibarettir.

- 30 [12] Şeyh, tümel, hariçte mevcuttur sözümüzün anlamını (bazı) konularda tekrarlamıştır. Akılda tek bir mana üzerinde kendisine tümelliğin arız olduğu tabiat, orada hariçte mevcut olan birçok şey arasında ortaktır. Bu vasıfla beraber hariçteki varlığına gelince, (o) imkânsızdır. Bundan dolayı, iddianın onların zannettiklerinin dışında olduğu ve orada bu

burhanlara ihtiyaç olmadı, bilakis bu manayla tümelin varlığının kesin[yağın] olduğu bilinmiştir ve bundan da mantık tümelin varlığının hariçte imknsız olduğu anlaşılmıştır.

[13] Akli [tümelin] varlığına gelince, zihni ve tümel varlığın tahkikine dayanmaktadır. [Kim
5 akli varlığı inkr ederse, akli tümelin tahakkunu inkr eder.]

[14] [Tmelin] ęokluktan[fertlerinden] önce olmasına gelince, verimli ilkelerdeki akledilen suretlerdir[: Bu tıpkı yatağın suretinin, harice ęıkmadan nced maragozun bizzat kendisinde mevct bir suret olarak bulunması gibidir.] [Tmelin] onlarla[fertleriyle] beraber olmasına
10 gelince, o, tikellerin içinde olan şeydir. [Tmelin] onlardan[fertlerinden] sonra olmasına gelince, fertleri ortadan kaldırıldığında tikellerden ayrılan şeydir.

c Fasal

Mahiyet ve Cüzleri

15

[1] İncelenen Konuları:

[2] **Bir:** şeyin mahiyeti, o şey olması bakımından o şeyle beraber olan şeydir. Onun muradifleri de “zt, hağıkt, cevher”dir. Zt, mevcudt ile; mahiyet bileşiklerle[mrekkebt] ile ilişkilendirilmiştir. Her hağıkt ya basittir: Bu durumda o, hakikatleri farklı şeylerden
20 değildir; ya da bileşiktir: Bu durumda o, böyle[hakikatleri farklı şeylerden ibaret]dir. Bileşik olanın cüzleri, bazen onun[basit olanın] üzerine yüklem olabilir: Canlı ve konuşan/düşünen’in insana yüklenmesi gibi; bazen de ona[basite] yüklem olmaz: Tavan ve duvar’ın ev üzerine söylenmesi gibi. Bu durumun açıklaması bazı bilgilerin kitabında yoktur. Bu durumun tahkiki şöyledir: Mahiyet, biręok şeyin toplamı olan bir şeyden ibaret olduğu
25 zaman, -ki bir grup indinde meşhur hakiki terkiptir-, bu cüzlerin, onun üzerine “tam-uyum[muvtt]” ile yüklenmesi imknsızdır, ęnk farklı şeylerden bir araya gelen bu şeyin, bu cüzün onun aynısı olduğunu söylemek te imknsızdır, belki [ona söylenmesi] türeme ve bileşik olma bakımından geçerli olabilir. Böyle [yukarıda geğtiği gibi bileşik] olmadığı zamana gelince, cüzleri onun üzerinde doğrulann bu şeylerle sıfatlanan şeyden ibaret olur.
30 Bu oluşumda[terkb] ancak akılda olur, ęnk hariçte “o, şudur, budur, şöyledir” şeklinde onun üzerine doğrulann tek bir şey olarak bulunur. Belki akıl bu mahiyeti bu bütünden

- oluşturur. Onun niteliğine gelince, şeyin oluşumu, bu mana ile sıfatlanır: Şey, manalara ve işlere sahip olarak ortaya çıktığı zaman, ondan o olması bakımından onun üzerinde doğrulanan mefhumlar ortaya çıkar ve o, onun ortaya çıkmasıyla “mahiyet” ve “hakikat” olur. Bu mefhumlar, başka mefhumları izler ve onların sıfatı olurlar. Bu, örneğin insan gibi.
- 5 Çünkü o[insan], konu, boyut, gelişme, duyum, iradesiyle hareket etme, konuşmak/düşünmekten müstağni gibi manalardan ortaya çıkan bir maddeye sahiptir. Bundan dolayı onunla “cismani, gelişen, duyumlayan, iradesiyle hareket eden, konuşan/düşünen bir cevher olur ve onu diğer manalar takip eder: Taaccüp etmek, sanatları öğrenmeye kabiliyetli olmak ve bunların dışındakiler gibi. (Öyleyse) Tabi olunanlar
- 10 zâtlardır, tabi olanlar ‘araçlardır. Bileşik ve cüz lafzı, iştirakle hakikî ve aklî bileşiklere ve onların cüzlerine söylenir. Aklî olan, hakikî olandan daha geneldir, çünkü her bileşik, Hükema indinde [on kategoriden]bir kategori altındadır, bundan dolayı cins ve ayırım[faşl]ın, “tam uyumla[muvâtât]” ile ona yüklem olması gerekir. Sonra mahiyet hariçte bulunduğu zaman, onun [on kategoriden olan] diğer mana ve işlerle karışması ve onunla bu
- 15 mahiyetin fertlerin tek tek ortaya çıkması gerekir. Bu, bu yerin tahkikidir. Ancak yinede bu nefsanî mahiyetler hakkında müphemlik vardır: Örneğin “insan” gibi. Çünkü şayet onunla “konuşan/düşünen” olan canlı kastedilirse, bu durumda canlı, “konuşan/düşünen” yapılı, ancak onların indinde “konuşan/düşünen”, soyut bir cevherdir. Bu, hulfur.
- 20 [3] Eğer onunla “canlı” ve “konuşan/düşünen” kastedilirse bu durumda cüzlerin onun hakkında “tam-uyum (muvâtaat) ile yüklenmesi imkânsız olur. Belki de bu şüphe Mütellih (Furfiryūs)’i nefsin bedenle ittihadına yönlendirdi, ancak canlının onunla taalluku sebebiyle “konuşan/düşünen” olur denilmesi dışında. Bu, doğruya yakındır, ancak bu, onların sözlerinden duyulmuş bir şey değildir.
- 25
- [4] *İki*: Şeyin cüz’ü ya onu önceler, ya da onu sonralar. Birincisi mahiyetin cüzleri gibidir[: Örneğin “insan” için “canlı” ve “konuşan/düşünen”; “ev” için “tavan” ve “duvar” gibi]. İkincisi miktarın cüzleri gibidir[: Örneğim hattın, yüzeyin cismin üçün dördün yarısı gibi]. Bizde “[parçalanamayan] cüz’ün imkânsız olduğunu söyledik.[Çünkü cisim, heyula ve
- 30 suretten oluşur. Bundan dolayı da o, ne cismi ortaya çıkarır, ne de bazılarına sahip olanları ortaya çıkarır. Cisim, parçalanayan cüzden oluşır sözümüze gelince, miktarların bazıları, aynı şekilde miktarları önceler.]

[5] **Üç:** Zātī ve ‘aRāzī arasındaki fark hakkında: Biz burada “zātī” ile, mahiyetin cüzünü, “‘aRāzī” ile de onun[mahiyetin] dışında olanı kastediyoruz. Her ikisinin arasını ayırmak için şöyle denilebilir: Zātī, mahiyetin mahiyet olarak kalmasıyla beraber ortadan kaldırılmasının vehmedilmesi doğru olmayan şeydir, bundan dolayı [mahiyetin mahiyet olarak kalması sözmüzle] lazımlar çıkarılmıştır, çünkü onların ortadan kaldırılması, ancak mahiyetin mahiyet olarak kalmasıyla değil de, mahiyetin mevcut olmasıyla imkânsızdır. Şeyh buna *İşārāt*’ta işaret etmiştir: Mahiyetin tasavvuru, ancak onların tasavvurundan sonra mümkündür. Zātī, mahiyeti, zihnī ve aynī varlığı bakımından ve keza her ikisinin yokluğu bakımından önceler, ancak tek bir cüze nisbetle, lazım olan aRāzīnin hilafına olur, çünkü ancak mahiyetin tahakkukundan sonra tahakkuk eder ve ancak mahiyetin yok olmasından sonra yok olur öncelikli olarak: örneğin üç sayısı için tek olma gibi.

[6] Yine denilmiştir ki: Zātī, mahiyetin, zatı gereği onunla birleşmesi konusunda farklı bir illete ihtiyaç duymadığı şeydir: örneğin siyah için renk gibi, çünkü zatı itibariyle siyah, renktir, onu renk yapan başka bir şeyle değil. Bu [tarif] “görelî özellik[hāşşa ile]dir, çünkü dört sayısı için çift olma gibi, arazların bazıları da aynıdır, çünkü o, kendisini böyle yapan başka bir şeyle değil de, zatı itibariyle çifttir.

[7] Şeyh Şifā’da şöyle dedi: Şey, bazen akılda mülâhaza edilebilir ve onun cüzleri tafsilatlı olarak mülâhaza edilmez. Eğer mahiyete dâhil olursa[örneğin biz, Zeyd’i birçok vakit kendisi dışındaki şeylerden ayırmış olarak tasavvur edebiliriz ve onun üzerinde, bazılarını tasavvur etmeyerek veya bütününü tafsili olmaksızın tasavvur ederek onun cüzlerini ayrıntılı tasavvur etmeksizin hükümler de bulunabiliriz.], bundan dolayı ilim iki kısım olur: İcamli (özet) ve tafsili (kapsamlı).

[8] İmām [*Mulāḥḥaṣ*’ında] icmaliyi inkâr etmiştir ve şöyle demiştir: Onun cüzlerinden her biri eğer bilinirse, bu durumda zihinde diğerinden ayrılır, mamafih[eğer bilinir olmazsa onların söylediği] mahiyetin tasavvurundan önce cüzlerin tasavvurunun gerekliliği geçersiz olur, ancak bu, zorunludur. Bu, zayıftır.

[9] [*Keşf*'in sahibi tarafından] çünkü ayırmanın bilinmesinin, ayırmanın ayırmasını gerektirir denilmesi değildir, çünkü şeyin zihinde kendi dışındaki şeylerden ayrılması, onun ayrılmasının bilinmesi gerektirmez, çünkü ilim, şeyin suretinin zihinde hâsıl olmasıdır, yaksa bizzat[şeyin]kendisinin hâsıl olması değildir, bununla beraber kapsamlı[tafsilî] ilimdeki zorunluluk doğrudur. Özet [icmalî'y]e gelince, böyle değildir. Orada incelenmesi gereken yer var.

[9.1] [İmâm, onun cüzlerinden her biri tasavvur edildiği zaman dediği şey, onun diğerinden ayrıldığıнын bilinmesini gerektirir, hatta o, onun zihinde diğerlerinden ayrılması gerektiğini söyledi. Ve o zamanda buna dönüş yok. Şayet sen, ayrılma zihinde ortaya çıkarsa, onun bilinmesi gerekir, çünkü ilim, zihinde bir şeyin ortaya çıkmasıdır, dersin. Ben derim ki: Biz ilmin, zihinde bir şeyin ortaya çıkması olduğunu kabul etmiyoruz, belki zihinde bir şeyin suretinin ortaya çıkmasını kabul ediyoruz. Bundan dolayı da onun bilinmesinin yokluğu ile beraber zihinde bir şeyin ortaya çıkması ihtimal dâhilinde olur. Bu tıpkı bir şeyi bildiğimiz zaman, bu durumda zihinde onun bilgisinin, onun bilmeyi tasavvur etmemekle beraber ortaya çıkması gibidir, aksi durumda akıl ikinci kez ona yönelir, bununla beraber İmâm'ın cevabı şöyle denilmesidir: Eğer onunla mahiyetin tasavvurundan önce cüzlerin tasavvurunu kastediyorlarsa, mutlak olarak zorunlu olan zorunludur. Bundan dolayı da biz, onun birçok zatisini bilmemekle beraber şeyleri tasavvur ederiz ve onları diğerlerinden ayırırız. Ve böylece de şeylerin hakikatının bilgisi zordur. Eğer bununla şeyin künhünün bilinmesindeki zorunluluğu kastederlerse, bu doğrudur, orada herhangi bir tartışma yoktur, ancak bizim sözümüz “özet/icmalî ilim” hakkındadır. Veya şöyle denilebilir: Mahiyetin tasavvurundan önce cüzlerinin tasavvurunun gerekliliği ile “ayrıntılı/tafsilî” olan hakkında herhangi bir tasavvur kastedilirse, biz onun zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz. Eğer bundan daha genel olanını kastederlerse, onun zorunlu olduğunu kabul ederiz, ancak biz, cüzlerin şayet tasavvur edilirse, zihinde (diğerlerinden) ayrılacağını kabul etmiyoruz.]

[10] **Dört:** İṣāgūcī kitabının dışından onlar, zātî'yi, yükleme, yükleme işine, sebebin olumlusuna ve mevcuda şamil etmişlerdir. “Yüklem”e gelince, mevcut için belirlilik gibi onun şeyden ayrılmasını imkânsız kılan her şeydir veya üçgen için açılarının eşitliği gibi [yüklem, şeyin]mahiyetinden[ayrılması imkamsız olan şeydir] veya dört için çift gibi onun mahiyetten kaldırılması imkânsızdır, yani mahiyetle beraber tasavvur edildiğinde, onun

ondan olumsuzlamak imkânsızdır veya insan için canlılık gibi onun[yüklemin] ıspatı mahiyet içindir, yani mahiyetin tasavvuru, ancak onun tasavvurundan sonra mümkün olur. Bu, ondan önce geçen[üç tariftelin]den en özel olanıdır[; çünkü yüklem, mahiyetin tasavvurunu, ancak kendisiyle mevsuf olmasıyla mümkün kıldığı zaman, onun ondan
5 olumsuzlanması, zorunlu olarak, doğru olmaz. Onun ondan olumsuzlanmasının doğru olmadığı zamana gelince, onun tasavvurunu, onun zail olmasıyla beraber tasavvur etmek muhtemel olur: Çiftin dörde yüklenmesi: çift ortadan kalktığında dördünde ortadan kalkması gibi].

10 [11] Zātî yükleme işine gelince, konu tahakkuk ettiği zaman, şeyin konuluğu da tahakkuk eder veya yüklem ondan geneldir veya bizzat veya tabii bir gereklilikle veya daimi olarak veya aracısız olarak onun için ortaya çıkar veya daha genel veya daha özel iş için değil de, onun için oluşturucu olur veya ek olur. Bu sonuncusu için *Burhān* kitabında “zātî ‘araz” denilmiştir.

15

[12] Olumlamaya gelince, eser daima veya çoğunlukla sebep üzerine terettüp ettiği zaman, ‘arāzī, bu şeylerin mukabiliyle olan şeydir.

[13] Mevcuda gelince, zatı itibariyle kaim olan, zatı itibariyle mevcuttur. Bir başka şeyle
20 kaim olan, ‘araḍ ile mevcuttur.

Dördüncü Fasl

Tümellerin Taksimi ve Onlarla İlgili Şeyler

25 [1] Tümel; ya şeyin mahiyetinin tamamıdır, ya onun [mahiyetinin] bir cüzüdür, ya da onun[mahiyetinin] dışındadır. [Burada “şey” ile kastedilen tümelin tikelidir, yani tümelin kendisine “tam uyum/muvātāt” yüklendiği şeydir.] Birincisi ya tekbir şeyin, ya şeylerin, ya da her ikisinin birden mahiyetinin tamamıdır. Birincisi: Sırf özelliği bakımından o nedir? sorusunun cevabında söylenendir: Tanımın, tanımlanana nisbeti gibi. İkincisi: Sırf ortaklığı
30 bakımından[o nedir? sorusunun cevabında döylenen]dir: Cinsin türlerine nisbeti gibi.

Üçüncüsü: Beraberce ortaklıkları ve özellikleri bakımından[o nedir? sorusunun cevabında söylenen]dır: Türün fertlerine nisbeti gibi. Bu üçü “mahiyet üzerine delâlet” olarak isimlendirilmiştir[; çünkü birincisi, özellikli olan mahiyete; ikincisi farklı olanlar arasındaki ortaklığa; üçüncüsü ittifak halinde olan ortaklıklara delâlet eder]. İkincisine gelince, o, 5 mahiyetin bir cüzü olabilir, bu durumda o, ya cinstir, ya da ayırım[faşıl]dır. Çünkü mahiyet ve hakikatte ona muhalif olan herhangi bir tür arasında ortaklık olmazsa, “ayırım[faşıl]” olur. Çünkü onun[ayırımın], zâtı, cinsinde veya varlığında ortak olduğu onun dışındaki şeylerden ayırması uygundur. Eğer ortaklık olursa ve akabinde eğer ortaklığın tamamı ikisi arasında olursa, ortaklık bakımında o nedir? sorusunun cevabında söylenmesi selahiyetinden dolayı 10 “cins” olur. Aksi durumda ortaklığın tamamından bazısına olur. Ve ortaklığın tamamına eşit olursa, “ayırım[faşıl]” olur. Aksi durumda mahiyet ve farzedilen ortaklığın tamamında ortak olmayan herhangi bir tür arasında ortak olur ve onlarda ortaklığın tamamı caiz olmaz, çünkü takdir edilen onun hilafınadır, belki bazısına da olabilir.

15 [2] Söz şuna döner: Ya sonsuza kadar bir gidiş olur, ya da onun için eşit olan şeyde son bulur ve böylece cinsin ayırımı[faşıl] olur ve onun da mahiyeti (diğer) bütün (şeyler)den ayırması doğru olur ve böylece “ayırım[faşıl]” olur. Bu zayıftır, çünkü o, ortaklığın tamamı olursadır. Şayet aynı şekilde bu tür için zâtî olursa, cins olur ve bu türe yüklenmeyen cüzlerinin ihtimalinden dolayı da onun üzerine yüklem olur. Ve aynı şekilde sonluluğun yokluğu, lazım 20 değildir, çünkü onun yapısının genel olması ve ortaklığın tamamında onun bulunması yetmektedir. Bununla beraber buradaki yol, yüklem olan cüz, eğer mahiyete ve o nedir? sorusunun cevabında ona muhalif bir herhangi bir türe söylenen olursa, onun cins olduğunu, değilse ayırım[faşıl] olduğunu söylemektir, çünkü onun bazılarının basitleri dolayısıyla varlıkların tamamı için cüz olmaz. Bu durumda o zaman mahiyet, cüzü olmadığı şeyden 25 ayrılır ve o da aranılan şeydir.[Sen dersin ki: Bu delîlin aynısıyla mahiyetin cüzü, ayırım/faşla münhasır kılınır. Ve onun tanımı da tıpkı “mahiyetin cüzü” demek gibidir, yoksa mahiyet olan tamamının cüzü, onun bazılarının basitleri dolayısıyla olması değildir. Ve o zaman da mahiyet, kendisinden bir cüz olmayan şeyden ayrılır. Ben derim ki: Biz kabul etmiyoruz, çünkü o zaman “ayırım/faşıl” olur ve ancak ortaklığın tamamı mahiyet ve onun 30 dışındakiler arasında olmadığına “ayırım/faşıl” olur. Olduğu zaman, “ayırım/faşıl” olmaz. Mahiyet herhangi bir yönden ayrılıyla, cins de aynı şekilde herhangi bir yönden mahiyetten ayrılır ve onun için “ayırım/faşıl” olduğu söylenmez, belki o zaman cins olur.]

[3] Kudemā'dan nakledilen şudur: Mahiyet, yüklem olan cüzlerden oluştuğu zaman, cins ve ayırım[faşıl]'dan oluşur. Çünkü onun cüzlerinden biri onun tabiatında ortak, başka bir tabiatı muhaliftir ve onun cüzü ondan farklıdır. Bundan dolayı onun dışındakilerle beraber
5 zātī'de ortak olur ve zātī'de o, cins olan ortaklıkla, ayırım[faşıl] olan ayrı tutmayla farklı olurlar.

[4] Ben derim ki: Bu diğerin, iştiraki sağlayan şeye “fazladan bir ayırım[faşıl]” olduğu şart koşulursa, başka bir tür olur ve bundan dolayı bu ortaklık cins olmaz. Eğer şart koşulmazsa,
10 cins olur. Bu, her cüzün tabiatı bakımından mahiyetin cins ve ayırım[faşıl] olmasını gerektirir. [Çünkü her cüz, kendi tabiatı bakımından ortak, diğerinin tabiatı bakımından farklıdır. Bu tıpkı “insan”ın “konuşma/düşünme” eylemi hakkında “konuşan/düşünen” ile ortak olması, “canlılık”ta da farklı olması gibidir.]

[5] Cins ya yakındır: Bu durumda cevap mahiyetten ve orada tek olarak ortak olduğu her şeydendir. [İnsana nisbetle canlı gibi. Çünkü o, insanın cevabı ve canlılık bakımından ortak olduğu şeylerin cevabıdır. Öyleyse insan hakkında sorulduğu zaman ve canlının türünden hangi tür olduğu sorulduğu zaman her ikisinin cevabında da “canlı” demek doğru olur.] Ya da uzaktır: Birden fazla[ortağı] olursa[, ne mahiyetten ve ne de bu cinsten ortak olduğu şeylerden
20 olursa, sadece bu cins hakkında olmazsa, dahası onun ve onun dışındakiler hakkında olursa. İnsana nisbetle “büyüyen cisim” gibi. Çünkü o, insan hakkında sorulan sorunun cevabı değildir ve bu “büyüyen cisim”de ortak olanlar hakkında sorulan sorunun cevabı değildir. Çünkü ağaç ve inek, “büyük cisim” olmak bakımından insan ile ortaklırlar. İnsan ve ağaç hakkında nedir? diye sorulduğu zaman, “büyüyen cisim” demek geçerli olur. Ancak insan ve
25 inek hakkında sorulduğu zaman, “büyüyen cisim” demek geçerli olmaz, çünkü o, insan ve inek arasındaki ortaklığın tamamı değildir. Ortaklık bakımından cevap, ancak ortaklığın tamamıyla geçerli olur, belki “canlı” demek gerekebilir (yukarıdaki soruya).]. Her ne zaman cevap sayısı artarsa, [cinsin türden] uzaklık bakımından derecesi de artar. Ve her ne zaman cins, uzaklaşırsa, cevap ta daha az zatilerle olur.[Cins, tek bir türe nisbetle yakın olabilir:
30 Büyüyen cisim gibi, çünkü o, ağaç için yakın cins, insan için uzak cinstir.]

[6] Ayırım da, aynı şekilde ya yakındır: Bu durumda mahiyet, cins ve varlık bakımından ortak olduğu her şeyden ayrılır[: Canlı için “duyulmayan” gibi, çünkü o, onun “büyüyen cisim” olmak bakımından ortak olduğu şeylerden; cisim ve cevheri de cevher ve arazdan olan varlık olmak bakımından ortak olduğu şeylerden ayırır]. Ya da uzaktır: Bu durumda o
5 [mahiyet, cinsinde veya varlığında ortak olduğu] bazılarında ayrılır.[İnsana nisbetle “duyulmayan” gibi, çünkü o, onu canlılar olmaksızın cemâttan, nebâttan ayırır. Her mahiyet için uzak ayırım, onun cinsi için yakın ayırımdır.]

[7] Şeyh, mütekaddimîn bilginlerden şunu nakletti: Onlar şöyle dediler: Mahiyet üzerine
10 delâlet[in tarifi], en genel zâtî'dir. Çünkü [onlar] mahiyet üzerine delâlet[in] ya tür, ya cins olduğunu iddia ettiler. Onlardan her biri de, en genel zâtî'dir. Tür'e gelince, o, fertlere kıyasladır. Cins'e gelince, o zaten açıktır. Bu, bozuktur. Çünkü zâtî, mahiyetin cüzüne ıtlak edildiği gibidir. Bundan dolayı mantıkçılar, ıstılah bakımından bundan daha genel olan manaya ıtlak etmişlerdir.

15

[8] Şeyh, onu Şifâ'da şöyle ifade etti: Her tümel, kendi cüzlerinden bir şey için yok farzedildiği zaman, onun sebebinden dolayı bu tikelin zâtı kalmaz. Bu [onun sebebi] kaydı, lazımları çıkarır, çünkü lazımların ortadan kalkması, mahiyetin ortadan kalkmasının sebebi değildir, bilakis daha önce geçtiği gibi aksidir.

20

[9] Bunun üzerine, mahiyet, onun[tümelin] zâtıdır. Bütün açıklamalara göre, mahiyet üzerine delâletin açıklamasının daha genel bir zâtî ile olması doğru değildir.

[10] Birinci manaya gelince, mahiyet üzerine delâletin varlığı, zâtî'den bir yönden daha
25 geneldir. Çünkü “konuşan/düşünen” ve “duyulmayan”, onların indinde daha geneldir ve onlardan hiç biri mahiyet üzerine delâlet etmez[: çünkü mahiyet üzerine delâlet ya cins ile, ya da tür ile].

[11] İkinci manaya gelince, daha genel zâtî'nin varlığı, mutlak olarak mahiyet üzerine
30 delâletten daha geneldir ve onların mahiyet üzerine iltizamla delâleti kâfi değildir. Çünkü “o nedir? sorusunun cevabında söylenedir” den kastedilen, mutâbakat ile mahiyete delâlettir. Ve

onun her cüzü, eğer mutâbakat zikredilirse, o nedir? yoluyla söylenen olur ve eğer tazammun olarak zikredilirse, “o nedir? sorusunun cevabına dahil olur.

[12] Üçüncü manaya gelince, o da [tümelin tikel] mahiyettenhariç olmasıdır ve bu durumda
5 ya “özellik[hâşşa]” olur: Tabi tek bir tabiata özgü olursa; [tek bir tabiata özgü] değilse, “ilinek[‘araz-ı âmm]”dır ve aynı şekilde o da ya ayrılmayan[lâzım]’dır: Tabi arız olduğu şeyden ayrılması imkânsız olursa, ya da ayrılabilen[gayru lâzım]’dır: Tabi [ayrılması] imkânsız değilse.

10 [13] Ayrılmayan[lazım] ya varlık içindir: Habeşli için siyah gibi, ya da mahiyet içindir[: Dört için çift olmak gibi]. [Varlığın ve mahiyetin lazımlarından her biri], o olması bakımından mahiyetin bir sıfatı ve bu sıfatında bir başkasını gerektirmesi gibi, ya bir aracı(orta terimle), ya da aracısız(orta terimsiz)dir. Aracı(orta terim), “o olduğunda, onun şöyle olduğu söylenir” sözümüze birleştirilen şeydir ve her ikisi de mevcuttur [: İnsanın
15 şaşkınlıkla, şaşkınlığında gülenle bağlantısı gibi]. Aksi durumda, eğer bütün aracısız(orta terimsiz) ise, şeyin kendisi dışında bir şeye yüklenmesi bilinmemektedir veya eğer aracı(orta terim) ile ise, ilimler için ilkelerden olan aracılardan(orta terimlerin) hakkında luzum ve teselsül olduğu bilinir. Bundan dolayı hariç olan lazım, aracıdan(orta terimden) hariçtir veya aracı(orta terim) mahiyetten hariçtir. Böyle söz dönüp dolaşır diğer hariç hakkındaya gelir.
20 Her yakın lazım, yani aracısız(orta terimsiz), melzûmun subutunu açıklar, bir manada o ikisin tasavvuru, onun[subutun] ona[melzûma] nisbetiyle kesinlik bildiren hüküm hakkında yeterli olur, aksi durumda aracıya(orta terime) ihtiyaç duyar. Yakın olmayan [lazım], aracı(orta terim) olmaksızın açık değildir.

25 [14] İmâm ona şöyle delil getirdi: Şayet her yakın lazım, açık değilse, bilinmeyenin tanımlanması imkânsız olur. Çünkü konusuna ait subutu bakımından bilinmeyen şey, onun[konusunun] dışındadır ve bu durumda ancak konusundan hariç bir aracı(orta terim) ile veya yükleminden hariç bir aracı(orta terim) ile bilinir. Böylece yapısı itibariyle aracıya(orta terime) ihtiyaç duyar ve teselsül olur.

30

[15] Onun cevabı: Tümel olumlunun nefyedilmesinden tümel olumsuz değil de, belki tikel gerekli olur. Bundan dolayı açık lâzımda son bulur. [Başka bir aracıya(orta terime) ihtiyaç

duymaz ve bundan dolayı da teselsül kesilir. Aynı şekikde biz, “konusuna ait subutu bakımından bilinmeyen şey, onun konusunun dışındadır”ı kabul etmiyoruz. Ancak konu, hakikati bakımından tasavvur edildiğinde böyle olur. Bir yönden tasavvur edildiği zaman böyle olmaz.]

5

[16] [Eski filozoflar tarafından] denilmiştir ki: Melzûmun tasavvuru, onun yakın lâzımının tasavvurunu gerektirir, çünkü o[yakının lâzımı, melzûmun] mahiyet[i] için ma'lulu olur ve illetin tasavvuru da ma'lulun tasavvurunu gerektirir. [Onlar, bu öncüle itikad edilemeyeceğini açıkladılar. Ve aynı şekilde şayet bu geçerli olursa, her melzûmun tasavvuru, ister uzak olsun
10 ister yakın olsun onun lâzımlarının tamamının tasavvurunu gerektirir, çünkü onun tasavvurundan onun yakın lâzımının tasavvuru ve onmun yakın lâzımın tasavvurundan bu lâzımın tasavvuru gerekli olur. Bunlara dayanarak taki bütün lâzımlar tasavvur edilir. İkinci gelen geçersizliğin zorunluluğudur.]

15 [17] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü o zaman onun yakın lazımın tasavvurundan, bu lazımın lazımının tasavvuru gerekli olur. Bunun üzerine de, o zaman bir şeyle bir şeyin subutu bilinmez değildir, çünkü eğer ona yakın olursa, böyledir, aksi durumda yakına yakın olur ve böylece aynı şekilde bilinir.

20 [18] İmâm, luzûmun nefyi konusunda, şeyin kendisi dışında bir başka şeyle luzumu, aralarındaki nisbetin varlığından dolayı her ikisinin dışındadır. Eğer gerekli olursa, aynı şekilde teselsül olur, aksi durumda melzûmun lazımdan ayrılması mümkün olur.[İmâm şöyle demiştir: Bir şeyin bir için lâzım olması asla caiz değildir, çünkü lâzım olsa, nasıl olursa olsun onun luzûmu her ikisine mugayir olur. Çünkü bir şeyin bir şeye luzûmu, her ikisi
25 arasındaki nisbettir. Nisbette, her iki nisbet edilene de yapısı itibariyle her ikisinden sonra olduğundan dolayı mugayirdir. Her ikisinin tasavvuru, luzûmdan kaçmakla beraber mümkündür. Her ikisine de mugayir olduğu zaman, bu durumda ya onlardan bir şey için lâzım olur ya da asla lâzım olmaz. Onlardan biri için lâzım olmazsa, her ikisinden de ayrılması caiz olur. Ve o zaman da lâzımın melzûmundan ayrılması caiz olmuş olur. Bu
30 durumda da lâzım lâzım olmaz. Eğer onlardan biri için lâzım olursa, nasıl olursa olsun onun luzûmu, açıkladığımız üzere her ikisine de mugayirdir. Aynı şekilde luzûmda lâzım olursa, böyledir. Bunun üzerine teselsül olur. Eğer herhangi bir lâzım olmayan luzûmda son bulursa,

zikrettiğimiz gibi, lâzımın melzûmdan ayrılması ihtimali gerekli olur. Bu durumda dalâzım lâzım olmaz. Bu da hulfudur. İmâm bu teşkîkin zorunlular hakkında olduğunu, bundan dolayı da cevabın tahakkuk etmediği ve bununla birçok konunun tutulabilceğini söyleyerek cevapladı. Bu cevap, muhaşşilîn nezdinde razı olunan bir cevap değildir, belki men etme
5 veya hükmün delilden farklı olmasıyla/naqd ile veya bunların dışında bir şey ile hasmın delîlinin bozukluğunun açıklaması bakımındandır.]

[19] [Bir grup tarafından] bu, teselsülün imkânsızlığını men edilerek cevaplanmıştır. Çünkü [onlar şöyle demiştir:] o, itibari işlerdedir, çünkü bir, varlığı itibariyle ikinin yarsı, üçün üçte
10 biri olmayı gerektirir ve böyle [sonsuz kadar] gider.

[20] Birisi şöyle diyebilir: Luzûm, hariçte olabilir de, olmayabilir de. Eğer olursa, başlangıç tarafından hakiki işlerde teselsül gerekli olur, çünkü o zaman her luzum, ondan önceki başka bir luzûma ihtiyaç duyar. Eğer hariçte bulunmazsa, o da zaten iddia edilendir.

15

[21] Fakat onun[İmâm'ın] cevabı şöyledir: [Biz luzûmun lâzım olduğunu kabul ediyoruz, ancak biz, luzûmun luzûmunun kendisinin dışında olmasını kabul etmiyoruz: taki teselsül gerekli olsun, hatta luzûmun luzûmu luzûmun aynıdır.] Luzumun bizzat kendisi,[başka bir luzûm ile olmaksızın lâzımdır ve] varlığın varlığının bizzat kendisi olması gibidir.

20

[22] [İmâm şöyle dedi:] Bil ki, başka bir şey dolayısıyla bir şeyin basit veya bileşik olan luzumu, bazen ikisinden [yüklem ve konudan] birinin zatı dolayısıyla bir aracı(orta terim) veya onun dışında(aracısız) olabilir, bazen de konusu dolayısıyla tâlînin yüklemine luzûmunun, mukaddemin subutunun vasıtasıyla olması gibi ayıran bir şeyle olabilir[; ve yine
25 akıl için varlığın luzûmu gibi. Birincisi Bârî Teâlâ vasıtasıyladır].

[23] Söylenen şey şudur: Ayrık olanın bütüne nisbeti, men edilen tek bir şeydir. Şayet bu kabul edilirse, “alabilme” sebebiyle farklılık niçin caiz olmasın?

[24] [Hukemdan bir grup tarafından] söylenen şey şudur: Basit, lâzımı gerektirmez, aksi durumda men edilmiş iki eser için kaynak olur. Çünkü biz, onun melzûmunun failini ve onun(melzûmunun) kabulünün takdiriyle tâlînin imkânsızlığını ve yüklemenin bu luzûmunu

kabul etmiyoruz. Birleşmenin luzumuna gelince, bu da sonra gelecek.[Ancak biz kitapta onu zikrettik. Çünkü ilim ehlinde birçoğu, yükleme işinin luzûmu ve ittisali luzûmu arasını zyıramadılar: taki ortaya hükmün delilden farklı olduğu bir durumu ortaya çıkardılar. Örnekler, İmâm'ın Mulaḥḥaş'ta Şeyh'e itiraz ederek söylediği gibi, ittisalin luzûmu itibariyledir. Ve İṣārât'ta (Şeyh) lâzım olan yüklemi, “mahiyetle beraber olan, ondan bir cüz olmayan” şeklinde tarif etmiştir. Bu, ittifakla nakzedilmiştir. Örneğin: Her ne zaman insan konuşan/düşünen ise, eşek anırandır. Lâzımın misali hakkında bi't-tabii 'araḍ ve cevher; görelî olan iki mutelazımın luzûmlarıyla beraber misali hakkında yükleme işinin luzûmu değil de ittisalin luzûmu zikredilmiştir.] Ayrılan[gayru lâzım] lâzım ya bi'l-kuvve ayrılandır: Habeşli için siyahlık gibi, veya oturma, aşk, utanma, gençlik gibi ister hızlı kaybolsun, ister ağır kaybolsun bi'l-fiil ayrılandır.

[25] Böylece tümellerin beş tane olduğu ortaya çıkmış oldu: Cins, tür, ayırım[faşıl], özellik[hâşşa], ilinek['araz-ı âmm].

15

Beşinci Fasl

Cins

20 [1] İncelenen konuları:

[2] **Bir**: Tarifi: [Hükema onu] şöyle tasvir etmiştir: “O nedir?in cevabında türleri dolayısıyla farklı olan birçok şeye söylenendir. “Söylenen”, uzak cins gibidir, “birçok şeye söylenen” ise beşi içinde cinstir. “Türleri dolayısıyla farklı” sözümüz “tür”ü hariç tutar [çünkü onun cüzleri hakikatleri bakımından ittifak halindedir] ve “o nedir?in cevabında” [sözümüzle] geriye kalan üçü çıkar[: Ayırım, özellik, ilinek; çünkü bunlar mahiyete mutabakat ile delâlet etmezler. “O nedir?in cevabında söylenenin şartı, mutabakat ile delâlet etmesir.].

[3] Bu tarif üzerinde şüpheler var:

30

[4] (1) Şayet “birçok şey üzerine söylenen” [mutlak] cins için cins olursa, yapısı itibariyle beşi için cins olan, mutlak cinsten daha özeldir ve yapısı itibariyle onlar[beşi] için cins olan ondan [mutlak cinsten] daha genel olur.

- 5 [5] Onun cevabı: [Mutlak cinsten olan] daha genel, tabii[cins’tir, yani “birçok şeye söylenenin mefhumu]; daha özel olan mantıkî [cins’tir, yani beşi için cins olarak birçok şeye söylenen]dir. [Bir şeyin zatı bakımından kendisi dışındakinden daha genel olması caizdir ve ‘arazları bakımından kendisi dışındaki şeyden daha özel olması da caizdir. Yüksek cinslerden biri olan “görel/muḏāf” gibi. Çünkü o, zatı bakımından tümel hakkında ve tikel
- 10 izafetler hakkında doğrulandığı için tümelden daha geneldir ve ıtlak kaydıyla tümel onun üzerinde doğrulandığı için ondan daha özeldir.]

- [6] (2) Şayet [birçok şey üzerine söylenen, mutlak cins için] cins olursa, yapısı itibariyle onun için cüz olduğundan mutlak cinsi önceler. Böylece mutlak cinsin kendi kendisini
- 15 öncelemesi gerekir.[Çünkü “birçok şey üzerine söylenen” ya mutlak cinstir, ya mukayyet cinstir. Her iki takdirde de mutlak cinsin kendisini öncelemesi gerekli olur. Mutlak olmasına gelince bu açıktır. Çünkü mutlak cins, tek bir şeydir. Eğer mukayyet olursa, mutlak cins, mukayyet cinsi önceler. Ve mukayyet cinsten mutlak cinsi önceler. Bundan dolayı da aynı şekilde mutlak cinsin bizzat kendisini öncelemesi gerekir.]

20

- [7] Onun cevabı: Mantıkî ile [kayıtlanan] mutlak cinsi önceleyen, tabii[cins]dir. Onun yapısı, kendisiyle mutlak cins arasında mantıkî cinstir ve bundan dolayı da sonraya kalır. [Aslında biz, “birçok şey üzerine söylenen”, mantıkî ile kayıtlanan mutlak cinsi öncelerse, mantıkî mutlak cinsin bizzat kendi kendisini öncelemesinin gerektiğini kabul etmiyoruz. Bu şayet
- 25 “birçok şey üzerine söylenen” mutlak cins olursa ancak gerekli olur. Hâlbuki böyle değildir, dahası o “tabii cins”tir. Onun cins için cins olan yapısı, cinse nisbetle ona arız olan özel mantıkî cinstir. Bundan dolayı da her ikisinden sonraya kalır. Böylece de mutlak cinsin mutlak cinsi öncelemesi gerekmez.]

- 30 [8] (3) Şayet [birçok şey üzerine söylenen, mantıkî mutlak cins için] cins olursa, ona mantıkî cins arız olur. Bundan dolayı da arız olan şeyden dolayı cins olur. Böylece ‘araz, arız olan olmaz.

[9] Onun cevabı: [Birçok şey üzerine söylenen] ‘arazın cinsi, onun[mantıkî mutlak cinsin] ‘arazıdır, yoksa bizzat o değildir.

5 [10] (4) Tür, cinsle bilinir, bundan dolayı cinsin tarifi onunla döngüseldir.

[11] Şeyh onu Şifâ’da şöyle cevaplamıştır: Türle kastedilenin “hakikat”dır, çünkü tür, hakikati bakımından her şeye ve onun suretine söylenir.[Oysa cinsin tarifi şöyledir, hakikatleri bakımından farklı olan bir şeye söylenendir.]

10

[11.1] [Dikkat edilmesi gereken nokta, tariflerde müşterek lafzın kullanılmasının uygun olmadığıdır.]

[12] (5) [Cins hariçte mevcut olmaktan ve olmamaktan hali değildir.] Eğer cins[hariçte] 15 mevcutsa, fertleşenler dolayısıyla birçok şeye söylenen olmaz ve hariçte mevcut olan tikelleri için kurucu olmaz. [Bu durumda onun için “o nedir?”in cevabında” diye söylenmesi geçerli olmaz. bu takdirde de cins batıl olur.]

[13] Onun cevabı: Cins hariçte mevcuttur. Daha önce geçtiği üzere, hariçteki bütünün[küll] 20 varlığının anlamı, niteliği ve doğruluğu birçok şey üzerinde olmasıdır.

[14] Şeyh Şifâ’da şöyle dedi: Bu tarif, [mantıkî cins için]tanımdır. Çünkü biz, bu tarifi 25 manasını ortaya çıkardık ve cins lafzını da onun için isim yaptık. [Bundan dolayı da cinsin mahiyeti bu manadır. Bu söz, haktır. Çünkü mantıkî beş tümel, itibari mahiyetlerdir. Ve itibari hakikatlerin mahiyetleri, ancak geçerli bir irade ve onun ıstılahı ile olur. Bu tıpkı beyaz cismi “c” olarak isimlendirdiğimizde, “c”nin beyaz cisim olması gibidir. Hukema bu tanımların örneklerini, tarifler konusunda geleceği gibi, isim bakımından tanımlar olarak isimlendirdi. Müteahhîründen bir grup bilgin, bu tarifi tanımına itiraz etmişlerdir. Sen bu durumun hakikatini öğrenmiştin.]

30

[15] Onlardan onun[cinsin] tanımından men edenler, belki de Şeyh’in sözünü anlamayanlardır.

[16] **İki:** *Cinsin Türü Kurması*. [Beş tûmelden her biri “tabîi, mantıkî ve aklîdir. Biz şimdi hangi cins oluşturunca, hangi tür oluşturunca değildir onu araştıracağız.] Mantıkî cins, ne tabîi türü oluşturur, çünkü onunla tabîi cins arasında bir nisbet vardır[, çünkü “o nedir?in

5 cevabında hakikatleri bakımından farklı birçok şeye söylenen”, tabîi tür olan “birçok şeye” kıyasla tabîi cinse arız olur. Nisbet, kendisine nisbet edilenlere dayanır.] bundan dolayı da ondan sonra gelir. Ne de mantıkî türü oluşturur.[Çünkü mantıkî tür ya izafidir, ya da hakikidir. Ve cinsten onlardan bir için kurucu bir unsur olmaz.] İzafî olana gelince, onlar görelidirler[, yani mantıkî cinse izafe edilirler, çünkü onlardan birinin akledilmesi, diğerinin

10 akledilmesiyle beraberdir.] ve o, cüz’e de, bütüne de irca edilmez. Çünkü dâhil olan, tabîi’dir. İzafe edilen, vasıftır.[İzafî türe gelince, “onun üzerine söylen tümel” ve onun dışında mantıkî izafî türün manası olan o nedir?in cevabındaki cinsi mefhumunu akletmek, o nedir?in cevabında birçok şeye söylenen mantıkî cinsi ekletmekle beraberdir. mantıkî cinse gelince, o nedir?in cevabında farklı birçok şeye söylenenin akletmek, cins üzerine söylenen

15 farklılıkları akletmekle beraberdir. Her ikisi de görelî olduğu zaman, onlardan biri diğerini önceleyemez. Bundan dolayı da onlardan biri, diğeri için cüz olmaz. Ancak bizim sözümüz “onlardan her birini akletmenin diğeri akletmeyle beraber” olduğudur. Yoksa biz, “onlardan her birini akletmenin diğeri akletmeye dayandığını” söylemedik, meşhur olduğu üzere. Çünkü bu, zikrettiğimizizin hilafına o ikisinin akledilmesinin imkânsızlığını gerektiren

20 bir devrdir. Ve o da haktır. Sen dersin ki: Bu bütün ve parça ile nakzedilmiştir. Her ikisi de görelidir. Çünkü parça, bütüne nisbetle; bütünde, parçaya nisbetledir: onlardan biri diğerinin parçası olmakla beraber tabî. Ben derim ki: Şey başka bir şey için cüz olduğu zaman, her birinde iki mefhum vardır: Her biri tabîidir ve her birinin yapısı bütün ve parçadır. Bütünün tabiatına dâhil olan, ancak parçanın tabiatıdır ve her ikisi de görelî değildir. Her ikisinin

25 bütün ve parça olan yapısı görelî değildir. Onlardan hiçbir şey diğerine dâhil değildir. Böylece de mantıkî cinsin, izafî olan mantıkî türü oluşturmadağı bilinmiş oldu. Mantıkî] hakiki [tür] olana gelince, [aynı şekilde o da mantıkî cinsi oluşturmaz, çünkü] onun[hakikinin] tasavvuru, onsuz[izafisiz] olur. İki şeyden oluşması bakımından da aklî, onların dışında değildir. Tabîi cins, yapısı basit olma ihtimalinden dolayı hakiki olmaksızın,

30 izafî tabîi türü oluşturur ve mantıkî türü oluşturmaz. Arız olunanın kurucu unsuru, şayet arız olan için kurucu unsur olursa, gerçekte arız olan arız olan değildir, belki onun bazısıdır ve aklî tür de, yapısı itibariyle cüz olduğu için kendi cüzünü oluşturur. Aklî cins, türlerden

bir şeyi oluşturmaz[, çünkü şayet türlerden bir şeyi oluştursa, bu türün] mantıkî cinsinin kurucusu olur.[Çünkü cüzün cüzü, cüzdür. Hâlbuki mantıkîcinsin türlerden bir şeyin kurucusu olmadığını açıkladığımızda olduğu üzere böyle değildir. Bu kıyasla üç faslın, yani türe kıyasla tabî, aklî ve mantıkînin durumları bilinir.]

5

[17] **Üç:** [Cinslerin mertebesi dört tanedir:] Ya üstünde, ya da altında cins bulunan cins, “orta cins”tir.[Bunun örneği “cisim” ve “büyüyen cisim”dir. Çünkü her ikisinde üzerinde “cevher” vardır. Her ikisinde altında “canlı” vardır.] Veya ne latında, ne üstünde cins yoksa “müfret”tir.[Bunun örneği “akıl”dır. Eğer akıllar için cins olursa, cevher onun için cins olmaz.] Veya sadece altında cins varsa, “cinslerin cinsi”dir. Veya sadece üstünde cins varsa, “en alt cins”tir.

10

[18] Allah ona rahmette bulunsun İmâm [Mulaḥḥaş’ta] dedi ki: [Mutlak] cins, bu dördü için cins değildir, çünkü onun üçü zaten yoktur, bundan dolayı da tür de olmaz. Şey de tek bir türe nisbetle cins olmaz.[İmâm, türün tek bir ferde hasredilmesinin caiz olduğu ile itiraz etmiştir: Güneş ve onun dışındakiler gibi. Bu durumda cinsin, tek bir türe hasredilmesi niçin caiz olmasın?]

15

[19] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Tarifin cevazından dolayı, tanım değil, tasvirdir. Çünkü onun tarifinin varlık bildiren[vucudiye] ile yapılması doğru olur. Tıpkı yüksek cins için “cinslerin en geneli”, en alt[cins] için “en özel[cins]”, müfret için “basit yakın” denilmesi gibidir.

20

[19.1] [Ben derim ki: Tür, eğer hariçte bir fert ile hasredilirse, bu durumda tür olması için onun zihinde fertlerinin olması gerekir. Keza, cinsten hasredilirse, bunun imkânsız kılan farklı birçok şeye söylenen olması için zihinde türlere sahip olması gerekir, çünkü ne hariçte, ne de zihinde bu dördünün dışında cins için türler yoktur. Veya şöyle diyelim: Şayet cins, bir türe hasredilirse, “ayırım/faşl” a eşit olur. Bundan dolayı da onlardan biri, cinsiyetlik bakımından daha evla olur, hatta onlardan biri yapısı itibariyle eşit zati olduğundan dolayı “ayırım” olur ve bu da türe irca edilmez. Bu tayinde aRâzîdir. Bunlar İmâm’ın zikrettikleridir. Orda araştırılması gereken bir nokta var: Çünkü biz, üçünün mahiyetinin yokluk olduğunu kabul etmiyoruz. Ve bu ancak eğer onların tarifleri onların tanımları olursa olur. “Tasvirler/rusûm”]

25

30

olduğu zaman, olmaz, çünkü varlığı yokluk ile resmetmek caizdir. Bu tıpkı cevheri, “herhangi bir konuda olmayan mevcūt” olarak tanımlamak gibidir. Ve aynı şekilde onun tarifinin de “varlık” ile olması geçerlidir. Bu durumda onun mahiyeti, “yüksek cins, cinslerin en genelidir”; “alt cins, cinslerin en özelidir”; “müfret cins, basit yakındır” denilmesi gibi niçin böyle olmasın? Biz deriz ki: Onun altında cins olmaması için. Bizim “basit” sözümüz, 5 üstünde cins olmaması içindir. Sen dersin ki: Basit, bir cüze sahip olmayandır, bundan dolayı da yokluk bildirir. Ben derim ki: Bu “basit”in tasviridir. Çünkü basit, varlık bildiren mahiyetlerdir. Bundan dolayı da bu, onun için bir vasıftır.]

10 [20] Şayet biz, o[mutlak cins], onlar [bu dördü] için cins olur dersek, [bu dördü] onun türleri olur. Çünkü onlardan her biri farklı tabiatlara arız olur. Arız olunanların farklılığı, arazları türleştirirse, onlardan her biri son türler olur, aksi durumda her biri son tür olur. Her birinin üstünde “cins”, onun üstünde “birçok şeye söylenen”, onun da üstünde “söylenen”, onun da üstünde “cinslerin cinsine izafe” vardır. Bu dördü ya son türlerdir, ya da orta türlerdir. Bu 15 konu, dört cinsten geldiği gibidir ve o da tür, ayırım ve bu ikisinin dışında olan mantıkî tümellerin diğerleri hakkında gelendir.

[21] İmām onun “yüksek cins” ile özelleştirdi. Bundan dolayı da mantıkî beş tümelin, görelî kategorisinden olduğu bilinmiş oldu.

20

[22] Sen dersin ki: Mantıkî cins, şayet izafet kategorisinden olursa, ondan daha özel olur, ancak izafet üzerine ve onun dışındaki[cins]lere doğrulanması bakımından daha geneldir.[Bundan dolayı da şeyin varlığının başka bir şeyden daha genel ve ondan daha özel olması gerekir.]

25

[23] Ben derim ki: İzafet edilen, bir şart olmaksızın cinsten daha geneldir ve ıtlak kaydı ile ondan[cinsten] daha özeldir. [Bu durumda da görelî ne mutlak olarak alınır, ne de cins onun üzerinde doğrulanır.] Burada herhangi bir tartışma yok.

30 [24] **Dört:** Kategoriler[mekûlât] ve onların incelenmesi: Eğer mantık dışında olursa, ancak ne var ki onun bilgisi, eşyanın tanımlanmasını mümkün kılan bir ziyadelik ifade eder. Çünkü

aranılan şey[maṭlûb]in cinslerden hangisin altında olduğu bilindiği zaman, bu durumda onun zatının bilgisinin çok kolay olması hakkında şüphe kalmıyor ve o da on tanedir:

- [25] Onların birincisi, cevherdir: Konuda olmayan[yüklem olmayan] mevcuttur. Geriye
5 kalanın tamamı arazdır. ‘*Araz; ya bölünmeyi veya nisbeti veya ne öyle ve ne de böyle olmayı gerektiren olarak bölünür.*

[26] Birincisi, “nicelik”tir: O da zatı dolayısıyla bölünmeyi kabul eden şeydir.

- 10 [27] Üçüncüsü, “*nitelik*”tir: O da ne mahiyeti başka bir şeye kıyasladır ve ne de zatı dolayısıyla bölünmeyi gerektiren bir arazdır.

[28] İkincisi, altı kısımdır:

- 15 [29] *Görelilik[muzaf]*: O da “babalık” gibi, tekrar edilen nisbettir.

[30] *Nerede*: O da belli bir mekânda ortaya çıkıştır.

[31] *Ne zaman*: Köle ve hür olmak gibi, belli bir zamanda ortaya çıkıştır.

20

[32] *Durum*: O da ayakta olmak ve oturmak gibi, onun cüzlerinin bazısının bazısına ve hariç bir duruma nisbeti sebebiyle cisimde ortaya çıkan bir biçim[hey’et]dir.

- [33] *Sahiplik*: O da sarıklı ve gömlekli olmak gibi, şeyin kendisiyle beraber intikal ettiği
25 yakınına nisbetidir.

[34] *Etki*: O da kesmek gibi, tesir icra etmektir.

[35] *Edilgi*: O da kesilmek gibi, bir etkilenmedir.

- 30 [36] İstikra dışında orada[bu yedisi hakkında] sınırlama yapmak için bir delil yoktur.

[37] [Hükemanın] bazıları onu dört tane yapmışlardır: Cevher, nicelik, nitelik ve nisbet.

[38] Bu[nisbetin, nisbet etme ilişkisi için cins yapılması hakkında söylenen] söz, gerçeğe daha yakındır. Çünkü biz, şayet derin bir bakışla yedi nisbet ilişkisine bakarsak, biz şunu öğreniriz: Biz, şayet ondan nisbet mefhumunu kaldırırsak, onun hakikati kalacak ve o da gerçekte nisbetin kendi mahiyetine dâhil olmasından dolayı farklı olacaktır ve o zaman da bizim için dörtle sınırlandırmak mümkün olur. Çünkü “mevcut” konuda bulunmaksızın[yüklem olmaksızın] bulunur ve o da “cevher”dir; ancak onun mahiyeti başkalarına kıyasla ise, “nisbet”tir. Ve eğer böyle olmazda, zatı dolayısıyla bölünmeyi kabul ederse, “nicelik”tir, yok kabuk etmezse, “nitelik”tir.

10

[38.1] [Sen dersin ki: Nisbet, şayet nisbet işi için cins olursa, her nisbet bileşik olur. Ve bu da muhaldır. Çünkü her bileşik ve akabinde onun cüzlerinden her biri, diğerine nisbet edilir. Bu nisbet, eğer bileşik olursa, cüzleri arasında başka bir nisbet ortaya çıkar. Eğer basit bir nisbette son bulmazsa, bileşik, sonsuz cüzlerden bileşmiş olur. Ve o da muhaldır. Eğer son bulursa, bu durumda mutlak nisbetin altına dâhil olur ve basiylerinin cinsi altına dâhil olmaz. Böylece de nisbet, altındaki şeylere cins olmaz.

[38.2] Ben derim ki: Biz, bileşiğin varlığının sonsuz cüzlerden oluştuğunu kabul etmiyoruz. Ve bu, şayet bileşiğe dâhil olan cüzler arasındaki nisbet olursa, gerekli olur. Hâlbuki böyle değildir, dahası sonsuz sebebiyle tahakkuk etmesi gerekir. Ve bu da caizdir, çünkü bir, ikinin yarısıdır, üçün üçte biri, dördün dörtte biridir ve sonsuza kadar böyle gider.]

[39] Sen dersin ki: Cevher’in cevherler için cins olması caiz değildir, aksine “cevheri ayırımlara[faşıl]” sahip olabilir, çünkü cevherin cüzünün araz olması caiz değildir, aksi durumda cevher kendisinden bir cüze ihtiyacı olan konuya ihtiyaç duyar ve o zaman da cevher bu ayırımlar için, aynı şekilde cins olur ve akabinde başka ayırımlara ve teselsüle sahip olur. Söz, diğer arazlarda da aynıdır. Bundan dolayı kategorilerin[meḳûlât] tümünü nefyetmek gerekir.

[40] Derim ki: [Biz, cevherin ayırımlar/faşıl için cins olmadığını yüklen olan cüzleri anlatırken geçtiği gibi kabul etmiyoruz. Cins, ayırımların mahiyetinin dışındadır. Çünkü “duyumlayan” örneğin “duyum” a sahip olan şeydir ve onun yapısı da onun dışında cevherdir

veya cinstir. Şayet biz, cevherin cevheri ayırımlar için cins olduğunu kabul edersek, bu durumda biz, ayırımların luzûmunun kendisi için olduğunu kabul etmeyiz, dahası ayırımlar, ancak türler için vardır yoksa ayırımlar için var değildir.] Ayırım olan cevher, cins olan cevherin aynıdır. Aralarındaki farklılık arazlar bakımındandır, çünkü örneğin duyumlayan

5 cevher, cisim olan cevherin aynıdır, ancak o, duyumun ortaya çıkması itibariyle duyumlayan olur. Bunun tahkiki, yüklem olan cüzlerde geçmişti. Allah en iyi bilendir.

Altıncı Fasl

Tür

10

[1] İncelenen Konuları:

[2] **Bir: Tarifi:** Tür ismi, iştirakle iki manaya ıtlak olunmuştur: Birincisi “ḥaḳīkī” olarak, ikincisi “görelī[īdāfi]” olarak isimlendirilmiştir.

15 [3] Ḥaḳīkī, o nedir?in cevabında sadece sayıları dolayısıyla farklı olan bir çok şeye söylenen[yüklenen] olarak tasvir edilmiştir.[Örneğin “insan”, sadece sayı bakımından farklı olan fertlerine söylenir. Birçok şeye söylenen, yine cins konumundadır. “Sadece sayıları bakımından birçok şey”] birinci kaydı ile cins dışarıda bırakılmıştır. [“O nedir?in cevabında” sözümüz olan] diğer kayıt ile geriye kalan üçü dışarıda bırakılmıştır[: Ayırım/faşıl,

20 özellik/hāşşa, ilinek/^c araz-ı āmm, çünkü onlar “o nedir?in cevabında söylenmezler].

[4] Şeyh “görelī[īdāfi]” olanı, birincil sözle o, cinsi o nedir?in cevabında ona[kendisine] ve onun[kendisinin] dışında kalana söylenen tümel olarak tasvir etmiştir[: İnsan gibi]. Diğer [birincil] kaydıyla, arazla kayıtlı mukayyet bir tür olan sınıf hariç bırakılmıştır[: Zenci, Rum

25 gibi].

[5] “Tümeller”in sahibi Müteellih [Furfürüyūs] onu “cinsin altında sıralananlar” olarak tasvir etti.

30 [6] Şeyh *Kitābu’ş-Şifā*’da onun [Müteellih Furfürüyūs’un tarifinin] eksik olduğunu şöyle gösterdi: Eğer “cins altında sıralanan”lardan kastedilen, ondan[cinsten] daha özel olması ise,

bu durumda ona[bu tarife] fert, tür, özellik’de girer[; çünkü onlardan her biri cins’ten daha özeldir]. Eğer onunla kastedilen “tümel olan [daha özel]” ise, akabinde lafzın gerektirdiğinin dışında bir şey kastedilirse, diğer üçü[ayırım, özellik ve ilinek] kalır. Eğer onunla kastedile daha özel olan ve aralarındaki aracı olmayanlar ise, geriye tür ve ayırım kalır. Eğer onunla

5 kastedilen cins ve ayırımdan oluşan özellik[hâşşa]ise, o zaman [tarif] tür’e has kılınmış olur, ancak “sıralanandır” lafzı ne vaz ve ne de nakil ile bu manaya delâlet eder. Bunlar onun [Şeyh’in Şifâ’da] zikrettikleridir.

[7] Bu soruları, tarifi şartlarını gözden geçirerek şöyle ortadan kaldırabiliriz: “Cins altında

10 sıralanadır”ın anlamı, ona yakın olan cinsten sonra bulunan şeydir ve o zaman da tür olmaksızın bütün ortaya çıkarılır. Ayırım’a gelince, onların ifade ettikleri gibi, yapısı gereği, ya illetiyle beraberdir, ya da illetiyle öncedir. Özellik[hâşşa] ve fert’e gelince, türün yapısı gereği, ikisi ve cins arasında aracıdır. Hâkîkî ve görelî[iḍâfî tür], diğeri olmaksızın ikisinden her biri tasavvur edilme ihtimalinden dolayı farklıdır. Birincisi [hâkîkî tür] altındakine

15 kıyasladır. İkincisi [iḍâfî tür], üstündekine kıyasladır. Cins ve ayırımdan oluşan ikincisinin oluşunun gerekliliği, birinci olmaksızındır. Onun tahakkuku da, basitlerde, ikinci olmaksızındır. Ancak orta cinslerde aksinedir.

[8] **İki: Sıralanışı/Düzeni:** Görelî[iḍâfî]’ye gelince, onun düzeni, cins’te olduğu gibi dört

20 tanedir. En alt[tür], türlerin türüdür. Onun türlüğü, üstündekilere kıyasladır. Cinsin cinsliği, altındakilere kıyasladır. Mutlak türün varlığı hakkındaki söz, cins hakkındaki söz gibi, ona tabi olanla beraber bu dördü için cins olmasıdır. Hâkîkî türe kıyasla hâkîkî tür, müfrettir, çünkü hâkîkî, hâkîkî’nin altında olmaz. İzafe edilene kıyasla [hâkîkî tür] ya basitlerde olduğu gibi “müfret”tir, üstündekine kıyasla, onların dışındakilerde olduğu gibi, “tür”dür.

25

[9] Yüksek cins ve müfret, [iḍâfî] türlerin düzeninin tamamından ayrıdır[; çünkü dördünden her bir türün, üstündekinin cins olması gerekir. Yüksek cins ve müfrette, üstlerinde cinsin olmasını imkânsız kılarlar].

30 [10] Alt tür ve müfret, cinsin düzeninin tamamından farklıdır[; çünkü dördünün her bir cinsi, altında türün olmasını gerektirir. Alt tür ve müfret, altında türün olmasını imkânsız kılar].

[11] Cins'ten[orta ve alt cinslere] kalan her biri ve [alt ve orta/aracı] türden kalan her biri arasında bir yönden genellik (tam- girişimlilik) [şerhte: umun ve husus nin vech: eksik girişimlilik diyor] vardır.

- 5 [12] Alt tür ḥaḳīkī olur, çünkü altında tür yoktur. Bazen de üzerine bir cins söylendiğinden dolayı idāfī olur. Bazende bu iki [ḥaḳīkī ve idāfī] itibarla, “türlerin türü” olur. Çünkü türlerin tür'ü, ne altında, ne de üstünde tür olandır.

- 10 [13] **Üç:** Beş (tümel)den biri olan [tür], ḥaḳīkī'dir [, izafe edilen değildir], bu durumda tümelin varlığı beş (tümelin) dışında olur.[Şayet beş(tümel)den biri izafe edilen olursa, tümeller, tümelin varlığı beş (tümel)in dışında olacağı için altı tane olur: Örneğin: Nokta gibi basitler. Çünkü o, ne idāfī tür, ne cins, ne ayırım, ne özellik ve ne de ilinektir. Ḥaḳīkī türün beş (tümel) den biri yapılmasına gelince, tümel beşle sınırlanır ve muzaf(izafe edilen) beş (tümel)in bütününden olur, çünkü o, ya cins olur, ya da ḥaḳīkī tür olur].

15

- [14] İmām bunu şöyle delillendirdi: Beş (tümel)den biri ḥaḳīkī'dir. Çünkü beş (tümel)den birinin, yüklem olması gerekir, çünkü yapısı itibariyle [beş tümel], tabiî olarak yüklem olan tümelin türleridir[; bundan dolayı da tabiî olarak yüklem olması gerekir, ancak] izafe edilen [tür], konu olur[, beş tümelden biri olmaz].

20

- [15] Onun cevabı: Yapısı itibariyle konu olmakla beraber, yapısı itibariyle tümel olmasından dolayı da yüklem de olur. Allah en iyi bilendir.

Yedinci Fasıl

25

Ayırım

- [1] İki inceleme konusu var:

- [2] **Bir: Tarifi:** [Şeyh'in *Şifā*'sında] denilmiştir ki: Ayırım[el-faṣl], eskilerin dilinde, lazım veya mufarık olsun, kendisiyle bir şeyi, bir şeyden tümel veya tikel olarak ayıran her manadır. Sonra, kendisiyle şeyi, zatı bakımından ayıran söze nakledildi. Mantıkçılar ise, her birini kullanmaktadırlar. Ancak zamanımızda kullanılan ise, ikincisidir.
- 30

[3] Şeyh, onu *İşārāt*'ta şöyle tasvir etmiştir: Cevheri bakımından o hangi şeydir?in cevabında şeye yüklenen tümeldir. [“O hangi şeydir” olan] birinci kayıt ile özellik[hâşşa] hariç diğer üçünü dışarıda bırakmıştır[: Tür, cins, ilinek]. [“Cevheri bakımından” olan] ikinci ile de
5 o[özellik]nu çıkarmıştır[: çünkü o, şeyden hakikati ve cevheri bakımından ayrılmaz]. Ve Şifā'da[şöyle tanımlamıştır]: Onun (türün) cinsinden onun(türün) zatı hakkında o hangi şeydir?in cevabında türe söylenen tümeldir[: Örneğin “konuşan/düşünen” gibi. Çünkü onu insan için “o hangi canlıdır?” diye sorduğumuzda onun üzerine söylemek doğru olur]. Birincisi, ikincisinden daha geneldir[: çünkü birincisi, bütün mahiyetin ayırımlarını
10 kapsamaktadır: Bu mahiyet ister cins olsun, ister olmasın fark etmez].

[4] Müteahhîrûn [*İşārāt*'taki] birinci tarifi nakletmişlerdir, çünkü [*Şifā*'daki] ikinci [tarif], mahiyetin kendisine eşit şeylerden oluşacağı ihtimalinden dolayı, cins ve ayırım hakkındaki sınırlandırmayı geçersiz kılmaktadır. Bundan dolayı onlardan bir şey, [onun eşit mahiyeti
15 için] ne cins olur, ne de ayırım. Bu zandan dolayı da onu eleştirmişlerdir.

[5] İmâm [ayırımın tarifinde] şöyle dedi: O, ayrılmış cüzün kemalidir[, yani ayrılmış zatilerin toplamıdır, çünkü o zaman zikredilen mahiyet, kendisi için ayırım olur, çünkü ayrılmış cüz, onun cüzlerinin toplamıdır. Bunun ihtimalinden dolayı onu eleştirmişlerdir].
20 [Hükema tarafından] söylenen şudur: Yüksek cins, oluşturuca ayırıma sahip değildir[: aksi durumda cinse sahip olur, oysa yüksek cinsin, yüksek cinsin, iki eşit şeyden veya eşit şeylerden oluşması ihtimal dâhilinde olur. Bbunlar müteahhîrûn'un zikrettikleridir.]

[6] Orada araştırılması gereken bir nokta var: Bu bileşik mahiyet, ya cevher olur: O zaman da cevher onun için cins olur; ya da araz olur: O zaman da, onların [hükemanın] görüşlerine göre dokuz[kategoriden/mekülât]dan biri veya [sonrakilerin] tercih edilen görüş[ün]e göre, üçünden biri, onun için cins olur[: o zaman iki eşit şeyden veya eşit şeylerden oluşmaz]. Bunu üzerine bu, cins ve ayırım hakkındaki sınırlandırmayı geçersiz kılmaz, çünkü biz,
30 “ayırım”ı *Şifā*'daki gibi açıkladık.[Sen dersin ki: Bu mahiyetin yüksek cinslerden bir cinsin bizzat kendisi olması niçin caiz olmasın? Ve o zaman da ne ondan tek bir şeyin altında derç edilir ne de onun cinsten oluşması gerekir. Ben derim ki: Bu da aynı şekilde imkânsızdır,

- çünkü cevher olması bakımından cevher, iki eşit işten veya eşit işlerden oluşursa, onlardan her biri ya cevher, ya da araz olur. Tanımlandığı gibi hasretmenin zorunluluğundan dolayı ondan bir şeyin araz olması caiz değildir. Aksi durumda cevher, “tam-uyum/muvātāt” ile cevher üzerinde doğrulandığı için araz olur, çünkü söz, yüklem olan cüzler hakkındadır. Ve
- 5 o zamanda onlardan her biri, cevher olur. Takdir edilen de cevherin ondan oluşmasıdır. Bundan dolayı da bir şeyin kendisinden ve kendisi dışında bir şeyden oluşması gerekir ve şeyin varlığı, kendi cüzünün cüzü olur, çünkü onlardan her biri, o zaman diğerinin cüzü olur. Bu da hultur. Keza her kategori hakkında da böyle söyleriz. Bu mahiyetin imkânsızlığı sabit olduğu zaman, Şifā’nın tarifinin “ayırım”ların tamamını kapsadığı bilinir ve ondan da cins ve
- 10 ayırım hakkındaki cüzün hasredilmesinin geçersizliği gerekli olmaz. Ve İmām’ın “ayırım”ın tarifinde zikrettiği şey geçerli olur. Ve hukemanın söylediği şey şudur: Yüksek cins, kendisi için oluşturucu ayırma sahip değildir. Şayet mahiyet tahakkuk ederse, ondan olan her bir cüz, kendisi dışındaki her bir şeyden onu ayırmak için ve kendisi dışındaki tek bir şeyden onun ayırmak için gerekli olur. Bundan dolayı da sayı bakımından tek bir üzerinde müstakil
- 15 iki illetin ortaya çıkması gerekir. Ve o da muhaldir. Ve bu da iki kayda veya diğerinden ayrılan her biri olan onun dışındaki birçoğa sahip olan her hakikate irca edilebilir. Çünkü biz, şöyle deriz: Onlardan her biri, onu bizzat kendisi olmaksızın onun dışındakilerden ayırır. Bundan dolayı da ayırma, tek bir şey olmaz. Şayet o, tabiatına dâhil olarak bizzat kendisinden ayrılırsa ve tabiatına dâhil olmazsa, bu durumda ayırma, aynı şekilde sayı
- 20 bakımından tek bir şey olur. Çünkü bu, cüzlerinin sayısınca çoğalır. Şayet ayırmanın tek bir şey olduğunun, ancak nisbet olduğunu kabul edersek, nisbet işi itibari şlerden olur ve ortaya çıkmada, ancak hakiki işlerde imkânsız olur. Şayet biz bunu[Şifā’nın tarifinin, cüzün sınırlamasını geçersiz kıldığını] kabul edersek, bu durumda [İşārāt’taki] birinci tarifi bozukluğu, bundan[, yani sınırlandırmanın geçersizliğinden] daha kötü olur. Çünkü “hangi”
- 25 talebiyle, ancak “şey’iyyet[hangilik]’in manası hakkında veya ondan [hangilik’ten] daha özel olanın manası hakkında ortaklardan mutlak olan ayırma talep edilir: Cevher, cisim, ve bunların dışındakiler[: Örneğin: “O hangi cevherdir?”, “o hangi cisimdir?”, “o hangi canlıdır?” denilebilir].
- 30 [7] Şeyh, bu ibareyi İşārāt’ta yasalaştırdı: “O hangi şeydir?”, ancak o olmaksızın[şey’iyyet(hangilik)] “şey’iyyet[hangilik]” manası hakkında ortaklarından mutlak ayırmayı talep eder/ister. O zaman da [ayırımın tarifini] “cinsi bakımından o hangi

şeydir”sözümüzle kayıtlamadığımızda, onun manası “şeylerden hangi şeydir?” olur ve onun içine ayırım, cins, ve mahiyet girer. Çünkü şayet insan hakkında “o, şeylerden hangi şeydir” diye sorulduğunda, onun cevabında “konuşan/düşünen” veya “canlı” veya “konuşan/düşünen canlı” denmesi arasında bir fark yoktur.

5

[8] [Müteahhîrûn’dan] bazıları onu[ayırımı], mahiyeti, cinsinde ve varlığında ortaklarından ayıran zâtî olarak açıklamışlardır. Birinci açıklama üzerine olan bozukluk için yaptığımız açıklamanın aynı, bu açıklama içinde geçerlidir.

- 10 [9] **İki:** Türe kıyasla ayırım, onun [tür] için oluşturucu unsurdur. Yüksek olanın oluşturucu unsuru,-tümel olarak döndürülmeksizin-, alt olan için de oluşturucu unsurdur. Cins’e kıyasla ayırım, onun [cins] için, bölücü unsurdur. Alt olanın bölücü unsuru,-tümel olarak döndürülmeksizin-, yüksek için de bölücü unsurdur. Türün özelliği[hâşşa] olan şeye kıyasla ayırım, onun varlığı için “illet”tir. Çünkü onlardan biri, diğeri için illet olmazsa, onların her biri, diğereinden müstağni olur. Bu durumda da bileşik ortaya çıkmaz. Cins, ayırım için illet değildir, aksine onun istilzamıdır. Böylece [ayırımın varlığının illet olduğunu ifade eden] döndürme belirmiş oldu. Aynısı Şeyh’ten nakledilmiştir.

- 20 [10] Şöyle cevaplanmıştır: Eğer illet ile “tam illet” kastedilirse, biz, “şayet onlardan bir şey, diğeri için illet olmazsa, müstağni olunması gerekir”i kabul etmiyoruz. Eğer onunla kastedilen, daha genel olan ise, biz, “şayet cins illet olursa, istilzam gerekir”i de kabul etmiyoruz. Ve biz, özellik’in[hâşşa’nın] onun müstelzim olmasını da kabul etmiyoruz. Orada söz çok ve burada başka bir bozukluk var ve o da Aristo, Şeyh ve onlara tabi olanların görüşleridir:

25

[11] Beden, nefsin, “faal akıl”dan oluşa çıkması için şarttır. Onlar onunla ya cismi, veya gelişen cismi veya canlıyı kastetmişlerdir. Her takdirde de şayet cins, ayırıma dayanırsa, devr gerekli olur. Çünkü o zaman cisim, “gelişen”e, gelişen’de “iradesiyle hareketli duyumlayan”a dayanır. Bundan dolayı da “konuşan/düşünen”in canlıya dayanması gerekir.

- 30 Şayet o, canlıya dayanırsa, devr gerekli olur.

[12] Sen dersen ki: Belki de Şeyh'in muradı "ayırım"ın, suret ve heyula'da olduğu gibi, cins'in oluşa çıkışının değil de, bekasının illeti olduğu idi. Çünkü diğeriyle beraber her birisinin bekasının telazumu, onlardan birinin bekasının diğerine ihtiyacı olmasını gerektirir. Ancak ayrılabilen[mufarık]le beraber ayırım, diğerlerinden müstağnidir. Böylece cins'in bekasının ona[ayırıma] ihtiyacı olduğu belirlenmiş oldu[; o zaman ayırımın oluşa çıkışının cinse dayanmasında, onun oluşa çıkışının cinse dayanması ihtimaliyle, devr gerekli olmaz. Cinsin bekası, ayırıma dayanır, çünkü bekanın illetidir.]

[13] Ben derim ki: Onun[ayırımın] ayrılan ile beraber olmasından, diğerlerinden müstağni olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü oluşa çıkmada, cinse ihtiyaç duyar. Bundan dolayı bekası hakkında da böyle olması niçin caiz olmasın? [Çünkü "ayrılan(mufarık)" fail illet'tir.] Doğrusu budur: "Ayrılan"la beraber cins, onun[ayırım'ın] tam sebebidir. Tam sebep de, beka konusunda yeterlidir. Bunlar şimdilik bu konu hakkında aklıma gelenlerdir.

[14] Allah ona rahmet etsin İmâm şöyle dedi: Ayırım, bazen sıfat olabilir ve o [sıfat] da mevsûf için illeti imkânsız kılar[: Beyaz canlı için "beyaz" gibi. Bundan dolayı da "ayırım", "özellik" için şillet olmaz]. Bu, hakiki mahiyetler hakkında da yasaklanmıştır. Onlar "illiyet" hakkında da ayrıldılar. Tek bir ayırım, tek bir türe nisbetle, ma'lulun oluşu için illet olma imkânsızlığından dolayı ne cins olur ve mal'lulun illetten farklı olması imkânsızlığından dolayı ne de tek bir cinse birleşir. O zaman da tek bir ma'lul için iki illetin ortaya konulması imkânsızlığından dolayı, sadece tek bir tür için kurucu unsur olması ve sadece biri için yakın olması gerekir.

[15] İmâm şöyle dedi: Ayırım, ayrılmış cüzün kemalidir. Bundan dolayı da[birinci yakın] tek bir şey olmaz. Bu teferruat hakkında dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü o, ancak tam illetle doğru olur. Ayırım, onun illiyetinin takdiri üzere "tam illet" olmaz. Çünkü cinsin cüzleri ve o ikisinin dışındakiler, ona[tam illete]dâhildir. Farklılık ve ard-arda gelme, [fail illette değilde] ancak tam illette imkânsızdır.

Ek

- [7.1] [Şeyh'in Şifā'sında] denilmiştir ki: "Konuşan/düşünen", mutlak olarak insan için "ayırım" değildir, belki meleğe nisbetle onun cins'i, canlıya nisbetle onun "ayırım"ıdır. Onlar "ölümlü olan"ı da onun "ayırım"ına eklediler[ve şöyle dediler: İnsan; ölümlü, konuşan/düşünen canlıdır.]

- [7.2] Şeyh dedi ki: Ona ihtiyaç yoktur. Çünkü "konuşan/düşünen", konuşmak/düşünmek" eylemine sahip olan cevherdir. Cevher sözünün de insan ve melek üzerine olması, lâfzî iştirakledir. Ortaklık, "konuşmak/düşünmek" eylemindedir, yoksa "ayırım"da değil.

Sekizinci Fasl

Hâşşa

- [1] İki inceleme konusu vardır:
- [2] **Bir: Tarifi:** Şeyh [Şifā'da] şöyle dedi: O, mantıkçılar nezdinde iki anlamda konulmuştur: (1) Bir şeyi, sadece kendi dışındaki bazı şeylere izafetle özelleştirmektir ve bu da "görelî özellik[hâşşatun idafiyetun]" olarak isimlendirilir. (2) Bir şeyi, kendisi dışındaki şeylere kıyasla özelleştirmektir ve bu da "mutlak özellik[hâşşatun muṭlaḳatun]" olarak isimlendirilir.
- [3] Şeyh onu ["mutlak özellik/hâşşatun muṭlaḳatun"] *İşārāt*'ta şöyle tasvir etmiştir: Zati olmayan bir sözle sadece tek bir tabiat altındaki şeye söylenen tümeldir. ["Sadece" olan] birinci kayıtlı "ilinek"i dışarıda bırakmıştır. ["Zati olmayan bir sözle" olan] ikinci kayıtlı da geriye kalan[tür, cins ve ayırım olmak üzere] üçünü dışarıda bırakır.
- [4] Şeyh, onu *Şifā*'da şöyle tanımlamıştır: Zati olmayan bir sözle o hangi şeydir?in cevabında tek bir türün fertleri üzerine söylenendir.[Onun "o nedir?in cevabında" sözü tür'ü, cins'i ve ilinek'i hariç tutmaktadır. Ve onun "zati olmayan sözle" sözü, ayırım/faşl'ı dışarıda bırakır, çünkü onun (ayırımdaki) sözü "zātī"dir, (zātī olmayan söz değildir).] Bu, birincisinden daha özeldir. ["O hangi şeydir?" sözüyle, türü, cinsi ve ilinek'i dışarıda bırakmıştır. "Zati olmayan sözle" kaydıyla da "ayırım"ı dışarıda bırakmıştır]. Bu tariftten,

yapısı itibariyle tür olmadığından dolayı “yüksek cinsin özellik”ini dışarıda bırakmıştır. Birinci[tarif], ikincisinden daha geneldir ve daha “evla”dır.

[5] **İki:** Özellik üç kısımdır: (1) lazım olarak kapsamlı, (2) ayrılan olarak kapsamlı, (3) kapsamlı olmayan.

[6] Bazıları “özellik” ismini birinci ile tahsis etmişlerdir ve geriye kalan ikisini beşli taksimi bozmamak için “ilinek” olarak isimlendirmişlerdir.

[7] Şeyh [*Şifā*] da bu iki kısmın “ilinek” olarak isimlendirilmesiyle bir saçmalık ortaya çıkar diyerek kabul etmemiştir. *Çünkü o ikisi, ancak özel olandan daha çok kapsamlı oldukları için uygundurlar, yoksa daha az oldukları için değil.* Çünkü “genel” olan, ancak “özellik” olan özel olana nisbetle ona ıtlak edilir. Aynı şekilde bu[lazım olarak kapsamlı] özelleştirme[si], lafzın mefhumundan, zorunlu olmaksızın, ona ihtiyacı olanı çıkarmaktadır. Çünkü şeyin “özellik”inden olan mefhum, yapısı itibariyle ister onun bütün fertlerinde bulunsun, ister daimi veya daimi olmayarak bulunsun onun dışındaki olmaksızın ortaya çıkar. Beş(tümel)den biri olan özellik, üçe bölünmüş olarak zikredilen tasvirdeki tarif edilmiş özellik’tir. Yapısı itibariyle “açık-kapsamlı-lazım özellikler”in en şerefli, “tasvir[resm]ler”de faydalı olanıdır. Bazen özellik, her birinin özellik’in sahip olduğu şeylerden daha genel olan arazlardan oluşabilir ve bu da “yüksek cins”ler için tarif edici olan “tasvir”ler gibi “bileşik özellik” olarak isimlendirilir. Bazen de böyle olmaz ve “basit[özellik]” olarak isimlendirilir.[Örneğin “insan” için “gülen” gibi.] Allah en iyisini bilir.

Dokuzuncu Fasıl

25

İlinek

[1] Şeyh, *İşārāt*’ta şöyle demiştir: Zati olmayan bir sözle, tek bir tabiat altındaki şeye ve onun dışındaki şeye söylendir. [“Onun dışındaki şeye” olan] birinci kayıtla “özellik”, [“zati olmayan” olan] ikinci kayıtla da [tür, cins ve ayırım olan]diğer üçü dışarıda bırakılmıştır. Bu ‘araz, bazılarının iddia ettiği gibi, cevher için ortak olan ‘araz değildir. Çünkü [ilinek/‘araz-ı āmm] cevher olabilir: “Canlı” gibi. Çünkü “konuşan/düşünen” ve “kişneyen” gibi kapsamlı ayırımlar için ilinek’tir]. Ve cevher üzerine “tam uyum[muvātāt]”la yüklem olabilir:

“Yürüyen” gibi. Çünkü o, canlılar için yüklemidir]. Ve bu [cevherin ortağı olan ‘araz], bu[‘araz-ı āmm] olmaksızın konusu için cins olabilir. [Orada araştırılması gereken bir nokta var: Çünkü “canlı” “konuşan/düşünen” için ilinek’tir. Onun insan olan konusu için “cins”tir. Sen dersin ki: Biz “ilinek”in, onun için ilinek ıkan şeyin cins olmasını kastetmiyoruz. Ben
5 derim ki: Cevhere ortak olan arazda aynı şekildedir. Evla olan birinci fark ile yetinmektir.]

Uyarı

[9.1] Örneğin insanın ayırım’ı “konuşmak/düşünmek” eylemi değil, “konuşan/düşünen”dir. “Özellik”i “gülmek” değil, “gülen”dir. Diğerleri de aynı şekildedir. Çünkü muteber olan,
10 daha önce geçtiği gibi, tam-uyum[muvāṭāt] ile yüklenmesidir, yoksa iştikak ile değil.

Sonsöz

[9.2] Bu [beş] tümel[ler]in ikisi, üçü, dördü veya beşi ararsında bir ortaklık ortaya çıkabilir. Bu durumda “ikili, üçlü, dörtlü ve beşli” olarak isimlendirilebilir.
15
[9.3] Bu (durum zaten bu işi) tahsil edene gizli değildir. Bazen tümellerin bazısı, bazısına nispet edilir: Cins, ayırım, özellik, ilinek ancak tür’e nispetle böyledirler. Cins, ayırım için ilinek’tir. Ayırım, onun için özellik’tir. Kapsamlı özelliklerin hepsi ve ayırım, diğerine nispetle özellik’tir. İlinek, ayırım için ilinek’tir. Ayırım onun özellik’idir. Bu şekilde onların
20 bazısı tek bir şeyde veya tamamı itibari olarak tek bir şeyde bir araya toplanabilir: Duyumlayan, idrak eden için tür’dür. İşiten ve gören için cins’tir. Canlı için ayırımdır. Gelişen[nāmī] için özellik’tir. “Konuşan/düşünün” için ilinek’tir. Sonra onlardan[bu(beş) tümel’den] her biri, hakiki türün fertlerinde bulunan özelliklerine kıyasladılar[; çünkü o zaman o nedir?’in cevabında hakikatleri bakımından ittifak etmiş birçok şeye söylenen tümel
25 olurlar: Canlı’nın tür’de mevcut özelliğine nispeti gibi]. Bundan dolayı da [(bu beş)tümel(ler)], hakiki fertlerine kıyasla cins, tür, ayırım, özellik ve ilinek olurlar. Mu’teber olan, budur.[Şayet özelliklerine kıyasla ifade edilirlerse,] her yüksek ve onun dışındakinden olan her tümel, “ḥaḳīkī tür” olur.

Onuncu Fasıl

Amaçlar Tanımlar, Tasvirler ve Onların Ekleri

[1] İncelenecek konuları:

- 5 [2] **Bir: Tarifi:** Müteahhirün'dan bir grup şöyle dedi: Bir şeyin tarifi, şeyin tasavvurunun ve onun temyiz edilmesinin sebebi olan şeydir.

[3] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü melzûmların, elbette levazımları dolayısıyla tarif edilmesi gerekir: Duvar için tavan, ateş için duman gibi. Onların tasavvuru, onların lazımlarının tasavvurunun sebepleridir. [Onun “temyiz edilmesi” sözü “tasvirler”e girmek içindir. Bu tarif, dâhil edilmemesi gerekenleri içermektedir, çünkü ona lazımlar için açık melzûmlar girmiştir. Onların tasavvuru, onların lazımlarının tasavvurunun sebebidir. Duvar için tavan, ateş için duman gibi. Çünkü tavanın tasavvuru, duvarın tasavvurunun sebebi, dumanın tasavvuru, ateşin tasavvurunun sebebidir.]

15

[4] Sonra onlar, aynı şekilde bir şeyin soyut bir ayırım ve özellikle tanımını caiz gördüler. Bu doğru değildir, çünkü müfret olanın tanımlanması geçerli değildir. Eğer mahiyete mutabakat ile delâlet ederse, diğeri için onun muradif ismi olur[: İnsanın tarifinde “beşer”i söylemek gibi. Ve muradif lafız, hakiki tarif için geçerli değildir.]. Eğer ona[mahiyete] tazammun ve iltizam ile delâlet ederse, onun(müfredin) ona[mahiyete] delâleti, onun ismine olan delâletinden daha kapalıdır.[Çünkü tazammunî ve iltizamî delâlet mecazîdir. İsmi delâleti hakikidir. Mecaz da hakikatten daha kapalıdır. Kapalı olan şey de tarif için geçerli değildir. Çünkü tanımlayan daha açık olmalıdır.] *Bununla beraber onun yapısının daha kapalı olması, zihnî, onun[tanımlanan] manasına intikali, onun [tanımlayanın] mahiyete intikalinden daha öncedir.* Şayet mahiyetten, başka bir vasıf zikredilmemiş olsaydı, anlamanın bozukluğu gerekli olurdu. O zaman da terkip gerekli olurdu.

25

[4.1] [Sen dersin ki: Müfret tanımlayanın mahiyete mutabakat veya tazammun yolu ile delâlet etmesinin caiz olmadığını kabul ediyoruz. Ancak “eksik tanım/el-haddu’n-nâkış” ve “tasvir/er-resm”de olduğu gibi ona iltizam ile delâleti niçin caiz olmasın? Çünkü tartışma oradadır. Bir şeyin ne daha kapalı bir şeyle tarifi gerekir ne de zihnî maksat olmayan bir

30

şeye intikali gerekir. Çünkü bu tariflerin örnekleri hakkındaki kasut, mahiyete olması değil de, belki kitabın başındaki gibi, “ayırır şeye”dir ve o zaman da bir şeyin ne daha kapalı bir şey ile tarifi gerekli olur, ne de zihnin maksat olmayan bir şeye intikali gerekli olur....Tarifle beraber bileşik hakkındaki murad edilen “bileşik lafız”da söylendiği gibi onun caiz
5 olduğudur. Eğer mahiyete mutabakat ile delâlet ederse ,-“konuşan/düşünen canlı”nın “insan”a delâleti gib-, onun isminin muradifi olur. Eğer tazammun ve iltizam ile delâlet ederse, daha kapalı olur ve zihinde onun dışında bir şeye intikal eder.

[4.2] Ben derim ki: Evet, “eksik tarif”lerdeki kasıt, ancak ayırana nisbetle olur, yoksa
10 mahiyete nisbetle değil. Ancak bilmen gereken onun onun kendi zatından ayırmasıdır. Ve bu da ancak bizzat mahiyetin vasfını bilmek için onun başka bir şeye birleştirme ile orata çıkar. Eksik olana gelince, tanımların, tanımlananların isminin muradifi olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü “tanım/el-ḥadd” mahiyete tafsilatlı olarak delâlet ederken onun ismi özet olarak delâlet eder. Bundan dolayı da “tanım”ın manası ne aynıyla isminin manası olur, ne
15 de onun muradifi olur. Çünkü muradif olmanın şartı, iki lafızdan birinin mefhumunun diğerinin mefhumuyla aynı olmasıdır. “Tasvir/er-resm”e gelince, eğer mahiyete iltizam ile delâlet ederse, anlamada herhangi bir karışıklık gerekli olmaz, çünkü müfret olanın hilafına yapısı mürekkep olduğu için sıfat olarak bilinir. Bundan dolayı da far açıktır.]

[5] Sen bunu öğrendikten sonra, biz deriz ki: Tanımlayan, şeyi kendisi dışındaki şeylerden ayırır şeye delâlet eden sözdür. [Onun bu tanımında “söz” ifadesi müfret olanı hariçte bırakmak içindir. Onun “şeyi kendisi dışındaki şeylerden ayırır şey” sözü “tam tanım/el-ḥaddu’t-tām” ve onun dışındakileri kapsar. Birincisine gelince, ayrıntılı olan tanımlananı ayırır. İkincisine gelince, o da açıktır. Bu tarif, hukemanın sözlerinde bulunanlara uygundur.]
25 O da ya “tanım”dır, ya da “tasvir”dir.

[6] Tanım ya *tam*’dır: Bu durumda o, şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür ve o, ancak yakın cins ve ayırımla tamamlanır[: İnsan için “düşünen/konuşan canlı” gibi].

[7] Ya da *eksik*’tir: Bu durumda o, yakın cins olmaksızın yakın ayırım ve onun dışındakileri kapsayan sözdür[: İnsanın tanımında “konuşan/düşünen cisim” denilmesi gibi. Burada “yakın cins olmaksızın” sözüyle “tam tanım” dışarıda bırakılmış olur].

[8] *Tasvir*'e gelince, o, şeyi, bizzat olmaksızın kendi dışındakilerden ayırana delâlet eden sözdür ve o da:

5 [9] Ya *tam*'dır: Bu durumda o, yakın cins ve özellik'ten oluşur.[“İnsan”ın tarifinde “gülen canlı” denilmesi gibi.]

[10] Ya da *eksik*'tir: Bu durumda o, yakın cins ve yakın ayırım olmaksızın özellik ve onun dışındaki (ilinek olan) şeylerden oluşur.[“İnsan”ın tasvirinde “gülen cisimdir” denilmesi gibi.

10 Onun “yakın olmaksızın” sözü, “tam tasvir”i hariç tutar. Onun “yakın ayırım olmaksızın” sözü “eksik tanım”ı dışarıda bırakır. Çünkü onun, yakın ayırım ve özellik'ten oluşması caizdir.]

[11] Tasvirler'den birisi de şeyin “benzetme” ve “kıyaslama” ile tarif edilmesidir. Birinciye gelince, insan için o, Zeyd, ‘Amr ve Bekir gibidir denilmesidir. İkincisine gelince, nefis, gemide kaptanın yeri neyse, bedende aynı yeri dolduran şeydir, denilmesi gibidir.

[12] Benzetme, hakîkî ta'rif değildir, bilakis o, tarif gibidir ve onda birçok hata ortaya çıkabilir.

20

[13] Tanımlayanın, tanımlanandan önce bilinmesi gerekince, onun[tanımlanandan] başka ve onunla tanımlanandan da başka ve ondan daha açık olması gerekir. Doğruluk bakımından da

ona eşit olması gerekir. *Çünkü daha genel olan, daha özel olanın tarifini kontrol eder* ve ona tanımlananın dışında şeylerde girer ve bundan dolayı da [onun dışındaki şeylerin ona

25 girmesine] engel olmaz ve [tanımlayanla tanımlanan bir birine] eşit olmaz. Özel olan [genel olandan]daha kapalıdır. [Genel olan yapısı itibariyle daha çok olduğundan daha fazla bilinir.]

Tanımlayan[yapısı itibariyle daha genel olduğu için], o olmaksızın[daha özel] bulunur ve bundan dolayı da kapsayıcı olmaz ve döndürülmez.[“Canlı”nın tarifinde “insan”ı zikretmek gibi. Çünkü “insan”, “canlı”dan daha kapalıdır. Şayet insan olmaksızın canlı bulunursa, ne

30 tanımlananın fertlerinin tamamını kapsayıcı olur, ne de döndürülür, yani tanımlayan bulunduğu tanımlanan bulunmaz. Tanımlayanın şartı gerekli olanları kapsamaması ve

döndürülebilir olmasıdır. Aksi durumda bir fayda vermez.]. Bu şartlar, bütün tanımlar için geçerlidir.

[14] Tarif, ya isim bakımındandır, ya da hakikat bakımındadır.

5

[15] Birincisi, manalardan bir şey oluşturmak ve onun için bir isim koymak gibidir. Sonrada onların toplamı için, onunla kastedilen bu lafızdır, denilir. Onun hatası, fazlalılığı kabul etmesi ve ondan eksiltilebilmesidir: Cins için “birçok şeye söylenen tûmeldir” denilmesi gibi ki, bundan dolayı da onun için kastettiğin “hakikatleri bakımından farklı birçok şeye söylenen” mi? denilir.

10

[16] Biz deriz ki: Evet, bu sözle, bu mefhumun üzerine “birincil olarak delâlet eden[delâleten evveliyeten]” kastedilmemesi halinde, ancak onun için o, “alemetler” yapılır; tıpkı o, ben onunla şunun ve bunun arız olduğu şeyi kastediyorum, demesi gibidir. Bu durumda o zaman bu, “tanım[hadd]” değil de, isim bakımından “tasvir[resim]” olur.

15

[17] İkincisi, hariçteki mevcut bir şeyin tarifidir[: Mevcut şeylerden insan, siyah ve bunların dışındakilerin tanımı gibi]. Hariçteki tarif edilenin varlığı tahakkuk ettiğinde, [isim bakımından olan]birincisi, aynıyla [hakikat bakımından olan]ikincisi olur.

20

[18] **İki: Tarif hakkındaki problemler:**

[19] (1) Tanım[hadd] mefhumu, eğer tanımlananın[maḥdūd] aynı olursa, şeyin tarifi, bizzat kendisiyle olmuş olur. Eğer onun dışında olursa, bu durumda tanımlananın mefhumunun ve hakikatinin bu mefhum olduğunu söylemek nasıl geçerli olacaktır?

25

[20] Onun cevabı: Tanım mefhumu, hakikati itibariyle değil de, ayrıntıları itibariyle tanımlanandan farklıdır, çünkü tanım mefhumunun hakikati, tanımlananın hakikatinin kendisidir, ancak birincisi ayrıntılı iken, ikincisi özetir. Bundan dolayı da tanımlananın mefhumunun, bu mefhum olduğunun söylenmesi doğru olabilir.

30

[21] (2) Bileşik[mürekkeb], basitlerin toplamından ibaret olursa, onun [bileşik olanın] mahiyetinin bilgisi, onun[basit olanın] mahiyetinin bilgisine dayanmış olur. Ancak onun

mahiyetinin bilgisi, yapısı itibariyle “tasvir[resmi]” edilmiş olduğu için bilinir değildir, bununla beraber ondaki bilinirlik, ancak harici sıfatlarla olur. Bundan dolayı da bileşikden olan bir bilinirin, aynı şekilde harici bir izafet olmaması gerekir ve o zaman bileşik, tanımlanan olmaz, bilakis “tasvir edilen[resmi]” olur.

5

[22] Onun cevabı: “Tanım[hadd]”dan kastedilen, ister tasvir[resmi] ile, isterse onun dışında bir şeyle bilinen olsun, tanımlananın cüzlerinin ayrıntılandırılmasından başka bir şey değildir.

- 10 [23] (3) Eğer şey, bütün yönlerden bilinirse, onu talep etmek imkânsız olur. Eğer bilinmez olursa, aynı şekilde ona yönelmenin imkânsızlığından dolayı yine imkânsız olur. Bir yönden bilinen, söylediğimiz gibi, onun iki yönünün talebini imkânsız kılar. Bunun üzerine, çelişik döndürme ile iki öncül beraberce doğrulanmaz; onlardan her biri, düz döndürme ile, diğerinin çelişigi olur.

15

[23.1] [İmâm Şerefu’d-Dîn uyulması zikredilene bu, ancak iki yüklemli beraber doğrulanırsa tamam olur, diyerek itiraz etti ki o iki önerme şunlardır: Her bilinen, kendisini talep etmeyi imkânsız kılar. Ve her bilinmeyen de kendisini talep etmeyi imkânsız kılar. Çünkü onlardan her biri, kendi delilinin cüzüdür, ancak onlardan her birinin beraberce doğru olması imkânsızdır. Çünkü onlardan birinin doğruluğu, döndürme ile diğerinin yanlışlığını gerektirir. Onlardan çelişigin döndürmesi, diğerinin çelişigine düz döndürme ile döndürölür.

20

Bundan dolayı da şayet “her bilinen kendisini talep etmeyi imkânsız kılar” sözümüz doğru olursa, çelişigin döndürmesiyle “kendisini talep etmeyi imkânsız kılan her şey, o halde bilinmeyendir” sözümüze döndürölmez. Bunu biz, düz döndürme ile “bazı bilinmeyenler kendisini talep etmeyi imkânsız kılar” sözümüze döndürebiliriz. Ki o da “her bilinmeyen kendisini talep etmeyi imkânsız kılar” olan ikinci önermenin çelişigidir. Veya çelişigin döndürmesi, “kendisini talep etmeyi imkânsız kılmayan her şey, kendisini talep etmeyi imkânsız kılar” sonucunu elde etmek için ikinci yüklemli önermeye bitiştirilir. Ve o da muhaldir. Keza şayet “her bilinmeyen kendisini talep etmeyi imkânsız kılar” sözümüz doğru

25

olursa, “kendisini talep etmeyi imkânsız kılmayan her şey, bilinendir” sözümüze döndürölür ve bu da “bazı bilinenler kendisini talep etmeyi imkânsız kılmaz” sözümüze döndürölür. Ki bu önerme de “her bilinen kendisini talep etmeyi imkânsız kılar” sözümüz olan birinci

30

yüklemli önermenin çelişğidir. Veya çelişğın döndürmesi, zikredilen muhali sonuç olarak elde etmek için birinci yüklemliye bitıştırılır.]

[24] Onlar şöyle cevapladılar: Kastedilen şu: Bilinen her tasavvur, kendisini talebi imkânsız kılar. Bilinmeyen her tasavvurda kendisini talebi imkânsız kılar. Ve o zaman da ondan bir şeyin çelişğının döndürmesinin döndürmesi, konusu bakımından diğeri için çelişik olduğı için, diğerrinin konusundan daha geneldir. Çünkü birincisinin döndürmesi şu sözümüzdür: Bilinen tasavvur olmayan bazı şeyleri talep etmek imkânsızdır. İkinci önerme şu sözümüzdür: Bilinen olmayan her tasavvur, kendisini talep etmeyi imkânsız kılar. Birincinin konusu, ikincinin konusundan daha geneldir, çünkü ikinci olmaksızın onun varlığının tasavvurunun yokluğu caiz olur ve diğerr bir yollada onu olumlamak mümkün olur ve o da birincinin konusunun, bütün yönlerden bilinen olduğunun söylenmesidir. Bundan dolayı onun çelişğı bunu ortadan kaldırır ve o da bütün yönlerden bilinmez olmayı gerektirmez, belki ondan daha geneldir. İkincinin konusu da böyledir. Birinci, ikinciden daha geneldir.

15

[25] Birisi şöyle diyebilir: O zaman [döndürmenin konusunun], bütün yönlerden veya bazısı olmaksızın bazı yönlerden bilinmez olması hali değildir.

[26] Eğer birincisi gibi [bütün yönlerden bilinmez] ise, mutlak olarak bazı bilinmezler, kendisinin talebinin imkânsız olmadığını doğrularlar; bu durumda da ikinci geçersiz olur. Eğer ikincisi [gibi bazı yönlerden bilinmez] ise, herhangi bir yönden bazı bilinmezler, kendi taleplerinin imkânsız olmadığını doğrularlar; bu durumda da ikinci geçersiz olur ve o da sizin “bir yönden her bilinmez, kendini talep etmeyi imkânsız kılar” sözünüzdür.

[27] Birincinin cevabı: İtibarının bazısının bilinmesiyle bir yönden bilinir olan, melek ve cin’in mahiyetinin talebinde olduğu gibi, yönünü o yöne çevirmesi mümkündür.

[28] (4) Şeyin tarifinin ne bizzat kendisiyle, ne de kendi cüzleriyle olması mümkün değildir, çünkü o, ne o’dur, ne de onun bazısıdır. Çünkü bileşğın tanımlayanı, her bir cüz için tanımlayandır. Onun tarifindeki şey ise, şeyin tarifinin bizzat kendisiyle olmasıdır, yoksa hariç bir şeyle olması değil. Çünkü hariç, ancak şeyi, onun[şeyin] özellikleri bilindiğı zaman

tanımlar ve özellikleri dolayısıyla bilmede, onunla bilmeye dayanır ve o da devr'dir. Onun dışındaki şeyleri bilmeye dayanması da "ayrıntılı"dır ve o da imkânsızdır[muhal].

- [29] Onun cevabı: Bütün cüzleriyle tarifi, bizzat kendisiyle tarif olduğunu kabul etmiyoruz,
- 5 belki bizzat kendisiyle tarif, delâleti aynıyla tanımlanan üzerine olan şeyle şeyin tarifidir: Tanımlayanın tarife delâleti gibi: İnsanın tarifinde "beşer"dir; hareketin tarifinde "nakil"dir denilmesi gibi. Ayrıntılı olanın yoluna gelince, bu, bizzat kendisiyle şeyin tarif edilmesi değildir ve aynı şekilde bütün tanımlayanı ya tariften müstağni olduğu için, ya da onun dışında bir şeyle tarif edildiği için cüzün tanımlanmasını gerektirmez. Hariç olanla tarif,
- 10 özelliklerin bilinmesiyle olana dayanmaz, çünkü "özellik[hâşşa]"ın bilinmesi, özelliklerin bilinmesinin yokluğu ile beraber mahiyetin bilinmesini gerektirir. Şayet bunu kabul edecek olursak, bu durumda özelliklerin bilinmesi, orada, yönlerden bir yönle mahiyetin tasavvurunda yeterli gelir: Belirli bir cismin özelliğinin, belirli bir mekânı işgal ettiğini bilmek, ancak ne onun hakikatini, ne de onun dışındaki şeyin hakikatini ayrıntılı olarak
- 15 bilmek gibi.

- [30] **Üç:** Onun tarifi ile kastedilen şey, ya basit olması, ya da bileşik olmasıdır. Bileşik olan ya hakiki bileşik, ya da 'itibarî bileşiktir. Hakiki olan ya sına' i'dir: Yatak ve macun gibi; ya da sına' i değildir: İnsan ve sayı gibi. 'İtibarî olan[bileşik] ya bir başkasına kıyasla
- 20 mahiyettir: Baba ve komşu gibi; ya da değildir: Cisim ve beyazlık gibi.[Sen dersin ki: Daha önce insanın 'itibarî olarak olduğu ve onunda hakiki yağıldığı söylenmişti. Ben derim ki: Yükleme olan cüzler bakımından insan için terkip, Hukema tarafından bilinen hakikidir.] Basit olana gelince, (o) tanımlanmaz, belki nisbetle, zatı için olan lâzım arazlarla tasvir edilebilir. Bazen de onun hakkında, onun ismi için, ondan daha açık olan müradif bir isimle
- 25 haber verilir.

[31] Bileşiklere gelince, onlar "tanım[hadd]"a sahiptir ve o da ancak yükleme olan zatilerin tamamının zikredilmesiyle tamam olur.

- 30 [32] Şeyh İşârât'ta şöyle dedi: Tam tanım[hadd]ın cins ve fasıldan oluşması gerekir. Bu konuda bilginlerin görüşleri rahatsız edicidir. Ve bunu, onların bazıları, sayı ve evde olduğu gibi, yükleme olmayan cüzlerle azalttılar.

[33] Bazıları[ndan İmām Naşru’d-Dīn et-Tūsī] da onun [Şeyh’in] maksadının tanımların bazısı olduğu[, tamamı olmadığı] görüşündedirler. Doğrusu Şeyh, on kategorinin altında olması gereken ve sıralanması gereken her hakiki bileşiğin, cinsi altındaki türün kapsamında olduğu görüşündedir. Böylece cins ve ayırımın varlığının, her hakiki bileşikte olduğu hükmü verilmiştir.

[34] Seçilen görüşe gelince, sen bileşiklerin sınırlamasının dört[kategoriyle] olduğunu öğrenmiştin[: Cevher, nicelik, nitelik ve nisbet]. Bu durumda o zaman her bileşik, ister onda yüklem olamayan cüzler bulunsun, ister bulunmasın “cins ve ayırım”dır: “sayı” gibi, çünkü o, yapısı yüklem olmayan cüzlerden oluşanla beraberdir ve o da aynı şekilde yüklem olan cüzlerden oluşur, çünkü sayı, nicelik altındadır. Bundan dolayı onun tarifi için “birlerden oluşan nicelik”tir denilebilir. Nicelik, cinstir. Birlerden oluşma, ayırımdır. Keza ev, cevher ve cisim altındadır. Bundan dolayı onun tarifi için “tavan ve duvardan oluşan cisimdir” denilebilir.

[35] Bundan dolayı da her bileşiğin, “cins ve ayırım”dan oluşması gerektiği bilinir.

[36] ‘İtibari mahiyetlere gelince, onda buna gerek yoktur.

20

[37] Şeyh, *Hikmetü’l-Meşrikiyye*’de buna işaret etmiştir: Tanım[hadd], bazen cins ve ayırımdan oluşur, bazen de, ‘itibari mahiyetlerde olduğu gibi, oluşmaz: Cismi, beyazla beraber tanımlamamızdaki gibi. Çünkü sen cismin ve beyazın tarifine ve beyazın ortaya çıkmasının cisim dolayısıyla olmasına ihtiyaç duyarsın.

25

[38] İki göreliden her birinin tarifinde onun tarifinin kastedildiği şeyle özelleştirilen yöne dayanarak aralarında göreliliğin kendisiyle ortaya çıkartıldığı manayı irad etmek gerekir. Şöyle denilmesi gibi: Baba, nutfesinden başka bir insanın doğduğu insandır. “Nutfesinden doğduğu” sözümüz, aralarında göreliliğin ortaya çıktığı manadır. Bazıları şöyle dedi: Baba, oğla sahip olandır. Bundan dolayı, [Şeyh onu] şeyin tarifi, bilgi ve cehalet bakımından ona[şeyin kendisine] eşit olan şeydir ile beğenmemiştir.[Çünkü akletme bakımındanm tahakkukları ancak beraberce olur.]

[39] Şına[‘]i [bileşik]olanlara gelince, onun amaçlarının açıklığı ve onun kendisine has suretleri ve onun terki bindeki benzerliğinin fazlalığı, onun amaçlarını ifade eder ve onun amaçlarının ifade edilmesi, failine ilişkin mülâhazadan soyutlamaz. Bundan dolayı da onun
5 tarifi, dört illetle oluşur. Kalkan için örneğin “darbeyi def etmek için yapılmış yuvarlak geniş cisimdir” denilmesi gibi.

Uyarı

[39.1] Bazen bileşiklerin basitleri arasında ortaya çıkan diğer manevi terkipler, tariflerde
10 [tam idraki ortaya çıkarmak için] ona ihtiyaç duyarlar: Yatak gibi, çünkü o, herhangi bir odunun cüzlerinin terki biyle tamam olmaz, taki konuluşu hakkında onunla beraber bir terkip bulunmasın. Ve oluşlardaki ustukussât gibi: Çünkü o, onunla beraber değişim ve uyum yoksa ustukussâtın cüzlerinin terki biyle tamam olmaz. Bundan dolayı da düzen ve değişim, mefhum bakımından bileşiğin cüzlerinden biridir. Eğer bir cüz yoksa, bizzat kendisiyle olur.

15

[40] Somut fertlere gelince, onların “ne olduğu” sorulduğu zaman, onunla ancak örfen ve dil açısından, ferdi bakımından değil de, türü bakımından onun mahiyeti talep edilir. Kimin akıl sahibi olduğu ve onların dışındakilerin hangileri olduğu sorulduğu zamana gelince, ancak onunla türünde onun dışındakilerden ayıran şey talep edilir. Şayet onun türlüğünün
20 mahiyetiyle cevap verilirse, hata olur. Tek bir insan ferdinden “o kimdir?” diye sorulduğu zaman, “o, konuşan/düşünen canlıdır” demek doğru olmaz, belki “o, falandır, falanın oğludur” veya “bunu yapan ve bilendir” şeklinde özellikleriyle söylenebilir. “O kimdir?”in örnekleri, soruyu soran nezdinde daha iyi bilinir. Keza, herhangi bir taştan “o hangi taştır?” diye sorulduğu zaman, şöyle denilebilir: “O falan fayda veya şu sebepten faydalı veya
25 zararlıdır.”

[41] ‘İtibari bileşiklere gelince;

[42] Bazıları yokluk bildirir: ‘Āmālîk, becerisizlik ve sukût: Bunlarda bir meleke dolayısıyla
30 özel bir yokluktur. Çünkü o, mutlak olarak yokluk değil de, kuvvetin yokluğundan dolayıdır.

Bundan dolayı da o zaman, onların tarifleri, ancak melekelerine izafetle beraber olan bir terkiple tamam olur.

[43] Ondan bazıları varlık bildirir: Gören olmak, yapabilen olmak ve konuşan olan olmak:

- 5 Onların tanımında şey, ondan türemiş oluşla beraber alınır: Gören için, görmeye sahip olan şey denilebilir ve bunun benzeri.

[44] **Dört:** Tariftaki bozukluklar ya mana yönünden, ya lafız yönünden, ya da her iki yönden olur.

- 10 [45] [Mana bakımından olan] birincisi “ya özel” olur: Daha önce zikredildiği gibi, tarifin bölümlerinden kısım kısım olan özel şartlardan bir şartı terk etmektir[: Örneğin: Tam tanım[ḥadd-i tām]ı yaparken yakın cins veya yakın ayırımdan birini almamak böyledir]; ya da genel[āmm] olur: Ona özel olmayan bir şeyle tanımlamak: Şeyi, doğruluk bakımında eşit olmayanla tanımlamak gibi. Bu da ya yapısı bakımında kapsamlı olmasıyla, ya da yapısı
- 15 bakımından engel olan olmasıyla ortaya çıkar[: Eğer tanımlayan daha özel olursa, kapsayıcı olmaz. Daha genel olursa, engel olan(sınırlandıran) olmaz].

[46] Ya da bilgi ve cehalet bakımından eşit olarak tanımlanır: “Baba oğla sahip olandır” denilmesi gibi.

20

[47] Ya da daha kapalı olanla tanımlanır: “Ateş, nefse benzeyen bir ustukussâtır” denilmesi gibi.

[48] Ya da bizzat kendisiyle tanımlanır; şeyi, ismi dolayısıyla muradif olan bir isimle

25 tanımlamak gibi: İnsan için “o, beşerdir”, hareket için “o, nakildir” denilmesi gibi.

[49] Ya da tanımlananla ya bir merteye de tanımlanır: “Güneş, gündüz yıldızıdır” denilmesi, sonra da “gündüz, güneşin doğuşu sebebiyle, havanın aydınlandığı zamandır” denilmesi gibi; ya da birden fazla mertebeye tanımlanır: İki, bir çifttir. Bir çift, iki olan iki müfrede

30 bölünebilendir. Bu kısımlardan he biri, onun önceliğinden yok olur ve ondan temyiz cinse takdim edilir. Çünkü cins, zatı ifade etmek için, onun önceliğini gerekli kılar, sonra ayıranla ayrılır.

- [50] Lafız yönünden olana gelince, mecazi ve dinleyene nisbetle açık olmayan tuhaf lafızların kullanılması veya ihtiyaç duyulmayan tekrarlar veya faydasız uzatmalarla ortaya çıkar. [Mecazi olanın örneği onların “hüdüş, şeyin yokluktan varlığa çıkmasıdır” sözleridir.
- 5 Çünkü “çıkma”nın “yokluk”a ıtlakı mecazidir. Müsterek lafızla tarifi örneği onların cins’in tarifinde “o, türü bakımından birçok şeye söylenendir” sözlerdir. Çünkü tür, Hukema nezdinde, mantıkta şeyin hakikati ve zikredilen mana arasında ortaktır. Tanımda garip lafızların kullanılmasının örneği de onların “uşukus” hakkındaki sözleridir. Tarifte, “gören, görmeye sahip olması bakımından görmeye sahip olandır” örneğinde olduğu gibi ister lafız
- 10 yönünden olsun, “sayı bir lerin toplamıdır, çünkü birlerden toplam aynıyla çokluktur” örneğinde olduğu gibi isterse de mana yönünden olsun ihtiyaç olmayan tekrarlar vaki olabilir. Yinede tekrara ya vakıa bakımından ihtiyaç duymak caizdir: Acz, yapısı itibariyle kudret olan şeyden kudretin kalkmasıdır, çünkü acaz, sadece kudretin yokluğu değildir; ya da soru bakımından tekrara ihtiyaç duyulur: Canlı cisimden sorulduğu zaman, cevap veren
- 15 onun cevabında her ikisinin tanımlarına ihtiyaç duyar ve bundan dolayı da tekrar ortaya çıkar. Bu, soruya nazaran kötü değildir. Şayet soru olmazsa, kötüdür. Lafzî bozukluk, herhangi bir fayda sağlamaksızın tarifi uzatır. Örneğin “insan, -canlı’nın mahiyetini bilene nisbetle- konuşan/düşünen, duyumlayan cismani cevherdir” denilmesi gibi. Canlı’nın mahiyetini bilmeyene nisbetle olana geldiğimizde, caiz olabilir.]

20

Uyarı

- [10.1] [Manevi] bozukluk, bir şeyin tarifi, illet ve m‘alûlden kendisiyle kaim olmayan varlığının lazımlarıyla olmasıdır. Onların dünyanın ataya girmesinin ay tutulması olarak almaları gibi. Bundan dolayı onlar şöyle dedi: “[Ay ve Güneşin] aralarına Dünya’nın
- 25 girmesiyle, Ay’ın yüzeyinin Güneşin ışıklarından hali olmasıdır.”

- [10.2] Orada bir bozukluk var[ve onun bozukluğu da açıktır]: “Ay’ın tutulması”nın anlamı, ancak [Ay’ın yüzeyinin] ışıklardan hali olmadığı bir vakitteki gibi [Ay’ın açıklığından] bir vakitte ışıktan hali olmasıdır. Onun Güneş’in ışınlarıyla aydınlık olmasına ve Dünya’nın
- 30 araya girmesiyle kesilmesine gelince, “Ay’ın tutulmasının anlamı”nın dışında bir şeydir ve bununla beraber [Dünya’nın araya girmesi] ondan daha kapalıdır ve o da gece için “Güneş’in

batması sebebiyle ufkun havasının karanlık olduğu zamandır” denilmemesi gibidir. Çünkü “gece” ismi, karanlığın Güneş’in batışının itibarı ile beraber olan terkinin karşısındadır. Çünkü hava, bulutların yığılmasının yoğunluğunun şiddeti sebebiyle kararır ve tam tutulma ile kararır, gece olarak isimlendirilmez, ancak mecazen gece olarak isimlendirilebilir. Onların öfkeyi tanımları da böyledir: “O, kalbin kanının galeyan etmesiyle intikama yönelen infiali bir şevktir.” Çünkü kalbin kanının galeyanı, öfke için sebeptir. “Öfke” ismi, intikam için infiali teşvikin karşısında oluşuyla konudur. Eğer onu kalple beraber tanımlamak caiz olursa, telazum sebebiyle zihnin yanılgısından dolayı şey, kendi sebebiyle tanımlanır. Örneğin şöyle denilmesi gibi: Acı, ittisalin kopmasıdır ve o da acının sebebidir ve ona yüklem olmaz.

[10.3] Tarifin şartı, yüklem olmasıdır. “İki şey arasında seçim yapama[şekk]” için “düşüncelerin eşit olması” denilmesi gibi. Bazen gâi sebeple tanımlanabilir: “Nikâh kabuldür.” gibi. Maddi sebeple tanımlanabilir: “İnsan, et ve kemiktir.” ve “Kürsü, tahta parçasıdır.” gibi. Şūrî sebeple tanımlanabilir: “Ruh, içgüdüsel hararettir.” ve “Yumuşaklık, sabra ve öfkeye güç yetirmektir.” gibi. Bu, şeyin tarifinde onun ma’lûlleri alınarak döndürülür.

Sonsöz

[10.4] Anaksâkurâtîs ve mütekaddimün’den bir grup bilgin, tanımın[*hadd*] burhanla elde edileceği görüşündedirler. Orada onlar zayıf olan yönleri zikrettiler. Biz, inşa-Allah, yerinde onu zikredeceğiz.

[10.5] Tanımı elde etmede yolların en kuvvetlisi, “birleştirme[terkîb]” yoludur ve o da eğer tanımlanan “tür”se veya “türlerin fertleri” ise, [tanımlanan] cins ise, bu tanımlanan şeyin fertlerinin sayısını almaktır. Bunlar [fertler], yapısı itibariyle, hangi kategoriden olursa olsun bu tanımlananlar olması itibariyle tanımlanır ve bu kategoriden olan onun oluşturuç yüklemelerinin tamamı alınır. Ve [nerede, durum, nicelik, nitelik, illetlerden ve ma’lûllerden olan] varlıktaki onun gerekleri olan şeylerin çoğu terk edilir ve cinsi ve ayırımı elde etmek için ortak ve özel olan ayrıntılandırılır. [Tanımlananın tür olduğu misaline gelince, biz “insan”ı tanımlamak istediğimizde, Rûm bir şahsı, Türk bir şahsı, Hindli bir şahsı alırız ve

hangi kategoriden olursa olsun onu yapısı itibariyle “insan” olarak tanımlarız. Onun dışındaki itibarlara iltifat etme. Tek bir şeyin iki itibarda olması veya iki kategoriden fazla olması veya çok olması caizdir. Örneğim Zeyd. İnsan olması itibariyle cevher kategorisindedir. Baba olması itibariyle de izafet kategorisindedir. Biz onun cevher kategorisinden “insan” olarak tarif ettiğimizde, bundan sonra biz, onu “konuşan/düşünen, iradesiyle hareket eden, duyumlayan, büyüyen cisim” olarak ortaya çıkarana kadar cevher kategorisinden olan onun kurucu yüklemelerini talep ederiz. Ve “konuşan/düşünen olmayan”da ortaktır. Bundan dolayı da bizde cins ve ayırım ortaya çıkar. Biz onun tanımını tarif ederiz. Tanımlananın cins olmasına gelince, biz, “canlı”yı tanımlamak istediğimizde, yürüyen, ıçanı ve sürüneni alırız ve cevher kategorisinden “canlı” olması itibariyle tarif ederiz. Ve cevher kategorisinden olan diğer zati yüklemelerini alırız. Böylece “iradesiyle hareketli, duyumlayan, büyüyen cisim” ortaya çıkar. Ve cins ve ayırım ortaya çıkar.] Bu yol, zati olanların bilgisine dayanır. Tanımın zorluğu, ancak onların zorluğu dolayısıyladır.

[10.3] Şeyh, zatileri araştırıp ortaya çıkarmanın zorluğundan dolayı tanımın zorluğunu itiraf etti. Ebu'l-Berekât, ona bunun çok kolay olduğu gerekçesiyle itiraz etti, çünkü tanımlar, isimlerin mefhumunun tanımlarıdır. İsimler de akledilen işlerin isimleridir.[İnsan ismi, kendisi dışındakilerden ayrı akledilen mananın konusudur ve aynı şekilde kendisi dışındaki isimlerden.] Ve onlardan akledilen her akledilebilir iş, ortak cüzün kemali ve ayrılmış cüzün kemalidir. Bundan dolayı da yakın cins ve yakın ayırımın bilinmesiyle ortaya çıkar.

[10.6] Doğrusu, Ebu'l-Berekât'ın iddia ettiğinin aksinedir, çünkü bu, ancak isim bakımından olan tanımda geçerlidir. Hakikati bakımından olana gelince, bu konudaki herhangi bir gaye, tanımlardan manalar ve eklerle sıfatlanmış mefhumu akledilebilir kılmaktır. Ancak zati olan ortaklığın tamamını ve ayırmanın tamamını bilmek için zatiyi aRâziden nasıl ayırırız? Tanımlama sanatındaki gayretimizin amacı olarak insaf, ancak bu şeyi düşünmek, ona yakın olanı, sabit olarak açık olanı, daha layık olanı, tahkik etmek ve ona has olan şeyleri ve onun dışında kapsanılan şeyi ayırmak ve onun tanımını ortaya koymaktır. *Sen biliyorsun ki, bu (ne gıda verir ne de açlığı giderir.)* (88. Ġâşîye, 7). Allah en iyisini bilir.

İKİNCİ BÖLÜM (MAẖĀLE)

TASDİKLERİN ELDE EDİLMESİ

5 [1] Babları:

Birinci [Bāb]: Önermenin Kısımları, Cüzleri ve Hükümleri

[2] [Birinci Bāb'ın] Faşıkları:

10

Birinci Fasıl

Önermenin Kısımları

[1] [Önerme, hüküm olmaksızın tahakkuk etmez. “Mahkūmun aleyh” ve “mahkūmun bih” olmaksızında hüküm mümkün değildir. Bundan dolayı da] “önerme” de “üzerine
15 hükmedilen[mahkūmun aleyh]” ve “kendisiyle hüküm verilen[mahkūmun bih]” bulunmalıdır. Eğer iki önerme olurda, aralarındaki hüküm bildiren nisbetten olan ilişkiye delâlet edenin ortadan kaldırılırsa, bu durumunda önerme “şartlı” olarak isimlendirilir. Ve “üzerine hüküm verilen”i “mukaddem[ön bileşen]” ve “kendisiyle hüküm verilen”i ise “tālī[art-bileşen]” olarak isimlendirilir. Eğer böyle olmazsa, “yüklemli” olarak isimlendirilir
20 ve onlarda[, yani üzerine hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilen] ister iki müfret olsun, isterse onun hükmünde olsun “konu” ve “yüklem” olarak isimlendirilir. Örneğin: “Muhakkak ki ben, Zeyd’i Amr’ı döverken gördüm.”

[2] Şartlı ya “bitişik”tir: Tabi onda onlardan birinin diğeriyle beraberliği veya olumsuzluğu
25 ile hüküm verilirse; ya da “ayrık”tır: Tabi onda [mukaddem ve tālī] arasında “birbirinden ayrılma[‘inād]”la hüküm verilirse. Bu da ya doğruluk ve yanlışlık bakımından veya her ikisi bakımından veya bundan olumsuzlanması bakımından olur. Ve o zaman da tālī’si olumsuz olan olumlu bitişik şartlı hariç tutulmaktadır ve onun[yani bitişik şartlı] ittifakiye’nin

olumsuzları, ayırık şartlının inadiyelerinden ve ittifakiyelerinden hariç tutulurlar. Örneğin: “Şey insan olduğu zaman, taş değildir. Elbette şey insan değilse, bu durumda taşır.” Çünkü bunun örnekleri, iki taraf arasında “bir birinden ayrılma[inadiye]” ile hükmetmez, belki tek bir yönden nefyeder. Şayet bu, zihinde gerekli olursa, ancak “iltizam” ile gerekli olur.

5

[3] Hükümle kastedilen ise, “mutabakat” ile delâlet eden şeydir.

[4] İmām [*Şerhu Uyuni’l-Hikme*’de] şunu ileri sürdü: [Bitişik şartlı ve ayırık şartlının tarifleri, tanımına girmemesi gerekenlere mani değildirler, çünkü] “Güneşin doğuşu”
10 sözümüz, gündüzün varlığını gerektirmektedir: Biz, birincisi hakkında, iki önerme arasında “birbirini gerektirme[luzūm]” ile, ikincisi hakkında, birincisi bitişik şartlı, ikincisi de ayırık şartlı olmamakla beraber “birbirinden ayrılma[‘inād]” hükümde bulunuruz] veya “gecenin varlığını (gündüzden) ayırır[inad]” veya böyle bir önerme, şöyle bir önermeyi gerektirir veya yapısı itibariyle şartlı olmamakla beraber o, iki önerme arasında “birbirini
15 gerektirme[luzūm]” ve “birbirinden ayrılma[‘inād]” ile hükmünden “ayırır”.

[5] Bu, böyle değildir, çünkü sen, bunun örneğini müfredin hükmünde öğrendin.

[6] Şartlı “yüklemli”ye çözümlendiğinde, yüklemli “basit kensinlikl bildiren söz” olarak
20 isimlendirilir ve onun en basiti de “olumlu”dur, çünkü olumsuz, herhangi bir olumla ile değil de, ancak kendi olumlusuna izafe edilerek akledilir ve ifade edilir.

[7] Olumluların yüklemli, bitişik şartlı ve ayırık şartlı ile isimlendirilmesi “hakikat yolu ile[dir; böylece birinci hakkında “yüklemleme”, ikinci hakkında “bitiştirme[ittişāl]” üçüncü
25 hakkında “ayrılma[infışāl]” tahakkuk eder]; olumsuzların onlarla isimlendirilmesi benzerlikleri bakımından mecaz yoluyladır. “Bitişik” olanın “şartlı” olarak isimlendirmesi, şart manası ve edatından dolayıdır. “Ayrık” ın “onunla[şartlı]” ile isimlendirilmesi, terkibi bakımından her ikisine benzemesinden dolayı mecaz iledir, çünkü ondan “vaz etme ve ortadan kaldırma” şartıyla “vaz etme ve ortadan kaldırma” gerekli olur. Yüklemli, şartlıyı
30 tabii olarak öncelediğinden, onun üzerine olan önceleme vaz etme (sözün gerektirdiği sıra) dolayısıyla olmuştur. Şimdi biz, öncelikle onun [yüklemli] hakkında konuşalım.

İkinci Fasıl

Önermenin Cüzleri

[1] İncelenek bahisleri:

- 5 [2] **Bir:** Yüklemlinin mahiyeti, ancak üç şeyle tamam olur: Konu, yüklem ve olumlu nisbetin ortaya çıkması ve ortadan kaldırılması[; çünkü bu olmaksızın “yüklemli”nin mahiyetini akletmek mümkün değildir] ve onlardan her biri de [olumlu nisbetin ortaya çıkması ve ortadan kaldırılması] “hüküm bildiren nisbet” olarak isimlendirildi ve onun [hüküm bildiren nisbet] gerçekliği de “bağ[rabita]” olarak isimlendirilen bir lafızla delâlet
- 10 etmesidir ve o da edatlar kabilindendir. Çünkü her ikisi de herhangi bir nisbete delâlet etmektedirler ve o da[nisbette], zatı itibariyle müstakil değildir. “Bağ”, bazen “varlık bildiren kelime kabilinden olur: “-dır, -dir, -dur, -dür[oldu/kâne]” ve “-dır, -dir, -dur, -dür[bulundu/yücedu]” ve “zaman bildiren” olarak isimlendirilir; bazen de zamir isim kabilinden olur: “[Eril için] o[hüve], [dişil için] o[hiye]”dir ve “zaman bildirmeyen” olarak
- 15 isimlendirilir. Eğer onlar açıkça zikredilirse, önerme “üçlü” olarak isimlendirilir. Bazı dillerde olduğu gibi, dilin yapısı gereği, zihnin onun manasının şuurunda olmasına dayanılarak eğer hazfedilirse, “ikili” olarak isimlendirilir. İkili önermeler kendilerindeki bu zorunluluktan dolayı kısaltılmışlardır, aksi durumda onların yüklemeleri, camid ismin aksine kendilerinde herhangi bir konuya nisbete delâleti bulunmasından dolayı “kelime” ve
- 20 “türemiş isimler” olurlar, ancak bu nisbetin konusu, belirli olmadığında, belirli bir şeyle, kendisine işaret edilen bir bağla bir şeye bağlanır. Arabın dilinde, zaman bildirmeyen de, zaman bildiren olmaksızın böyle olur, çünkü o da aynı şekilde belirli olmayana delâlet eder. O zaman da önerme üç kısma ayrılır: (1) tam üçlü: Tabi eğer kendisinde zaman bildirmeyen bağ zikredilirse. (2) eksik üçlü: tabi eğer zaman bildiren zikredilirse kendinde. (3) ikili: Tabi
- 25 eğer onlardan biri[zaman bildiren ve bildirmeyen] zikredilmezse. Diller, onun kullanımı konusunda farklılık göstermektedirler. Arapça’da olduğu gibi bazen hazfedilmesi caiz olabilir, bazen de Farsça’da olduğu gibi hazfedilmesi caiz olmayabilir, çünkü Farslılar: “Zeyd nevisende” demezler ve onların bağları ya “būd” ve “başed” gibi zamansal zaid bir lafız olur, ya da “est” gibi zamansal olmayan bir lafız olur ve o da onların “Fulanun cenini”
- 30 sözleri gibi yüklem sonunda kesra hareke ile.

[3] Zaman bildiren, Allah Te‘âlâ’nın (**Allah, azîz’dır, hakîm’dır.**) (48. Fetih, 19) sözünde olduğu gibi ne zaman bildirerek kullanılır, ne de “her çift, dört olur” sözümüzde olduğu gibi bir zaman dilimine has olarak kullanılır.

5

[4] İmâm [Râzî] şöyle iddia etti: Yükleme kelime veya türemiş isim olan önerme, lafız bakımından “ikili”, nisbetime tazammunu olarak delâlet etmesi bakımından tabîi olarak “üçlü”dür[; çünkü yüklemkonu ve yüklem arasındaki nisbete tazammuni olarak delâlet eder. Şayet bağ zikredilse, faydasız bir tekrar gerekli olur ve o da uygun değildir]. Onu, tekrarı gerektiği için zikrettik.

10

[5] Onun cevabı: Biz, bunun, konunun belirlenmesinde bir anlam ifade etmediğini açıkladık. Bundan dolayı da “bağ”a ihtiyaç duyarlar, çünkü zamirden olan yüklemi tazammun eden şey, failin zamiridir ve onun diğer yeri de yüklemidir ve o da dilbilimcilerin ittifakıyla “isim”dir ve onun konuya olan nisbete delâleti, bağın hilafıdır[; çünkü o, failin zamiri ve onun aracı konumu değildir]. Onlar onun ismi ve aracı konumu hakkında farklı görüş bildirdiler. Kur’an’da bağ ile açıklama, yüklem varlığının nisbet tarafından tazammun edilmesiyle beraber bulunur. Örneğin Allah Teâlâ şöyle diyor: (**Gözetleyici sen oldun.**) (5. Maide, 117). [Bu ayet, “sen” zamirinin bağ olduğuna delildir, çünkü şayet bağ olmazsa, müpteda olur ve “rakîb”de onun haberi olur. Bu durumda “rakîb”in kaldırılması gerekir ve cümle “kâne”nin haberi olur. Sen dersin ki: Bağın, sıfat ve haber arasında fasıl olması gerekir ve burada sıfat ihtimal dâhilinde değildir, çünkü zamir, herhangi bir şeyle vasıflanmamaktadır. Bundan dolayı da “sen/ente”, “kunte” olan zamir için tekidir. Ben derim ki: Bu, sıfatın ihtimal dâhilinde olmamasıyla beraber onların “Zeyd o kimseki kâtiptir” sözlerinin cevazından dolayı nakzedilmiştir]. Aslında bu konu mantıkçının araştırma alanı dışındadır, çünkü onun üzerine düşmez, taki belirli bir konuya delâlet eden şeyin zikredilmesi gereksin. Eğer Arapça’da türemişler olursa, zorunlu olması dışında, “bağ”ın zikredilmesi gerekmez.

20

25

30

[6] **İki:** [Önermenin Cüzü Olan Nisbet Hakkında:] İki taraftan[önermenin cüzlerinden] birinin diğerine “konuluk”ta nisbeti, onun ona “yüklemlik”te nisbeti değildir. Ancak aslın ve döndürmenin yönünün tek olması dışında. Keza iki taraftan birinin diğerine “konuluk”ta

nisbeti, onun ona onunla nisbeti değildir, çünkü “gereklilik[vucüb]” bakımından farklılık gösterebilirler. Keza iki taraftan birinin sahibine “konuluk”ta nisbeti, onun sahibinin ona “yüklemlik”te nisbeti değildir. Aynı şekilde onlarda “gereklilik[vucüb]” bakımında farklılık gösterebilirler, çünkü “genel zorunluluk”ta olduğu gibi ve aksiyle “ayrılabilen özellik”te olduğu gibi “yüklemlik” olmaksızın “konuluk” gerekebilir.[Burada kastedilen şudur: “C”, “b”dir sözmüz doğru olduğu zaman, “c”bib “b”ye konulukta nisbeti, “b”nin “c”ye yüklemlikte nisbetidir ve “c”de “b”, “c”dir olan döndürmesini doğrular. Ve “b”nin döndürmesinde- “c”ye konulukta nisbeti, “c”nin “b”ye yüklemlikte nisbetidir. Bundan dolayı da “c”nin-asıl önermede-“b”ye konulukta nisbeti, döndürmede ise yüklemlikte nisbeti olur. Ve “b”nin-asıl önermede- “c”ye yüklemlikte, döndürmede ise konulukta nisbeti olur. Bundan dolayı da biz şöyle deriz: Onlardan her birinin beraber olduğuna konulukta nisbeti, aynı şekilde onlardan her birinin beraber olduğuna yüklemlikte nisbeti değildir. Çünkü şayet öyle olursa, asıl önermede ve döndürülmüş önermede konuya yüklem nisbeti tek bir şey olması gerekir ve her ikisinde de yüklem konuya nisbetinin tek bir şey olması gerekir. Ve asıl ve döndürülmüş önermenin ciheti/modalitesinde tek bir şey olması gerekir. Düz döndürmede geleceği gibi bu, böyle değildir. Keza iki taraftan birinin diğerine konulukta nisbeti, aynı şekilde diğerinin ona konulukta nisbeti değildir. Çünkü iki taraftan birinin konuluğu, genel vâcipteki gibi diğerinin konuluğu olmaksızın gerekebilir. “Canlı” için “insanın konuluk”u gereklidir. “İnsan” için “canlının konuluk”u gerekli değildir. Böyle olduğu zaman, her ikisi de farklı olur. Keza iki taraftan birinin beraber olduğuna konulukta nisbeti, beraber olduğunun ona yüklemlikte nisbeti değildir. Çünkü her ikisi de gereklilik bakımından farklıdır. Çünkü genel vâcipte olduğu gibi, konunun konuluğu, yüklem yüklemliği olmaksızın gerekli olabilir. “Canlı” için “insanın konuluk”u gereklidir. “İnsan” için “canlının yüklemlik”i yapısı itibarıyla başka bir şeye yüklem olma ihtimalinden dolayı gerekli değildir. Ve yüklem yüklemliği de, “ayrık özellik/hâşşatun mufarağatun”da olduğu gibi, konunun konuluğu olmaksızın gerekli olabilir. Çünkü “kâtib”in “insan”a bi’l-fiil yüklemliği, gereklidir. “Kâtib” için insanın bi’l-fiil konuluğu, gerekli değildir. Onun zikrettiği bunlar gibidir. Orada araştırılması gereken bir nokta var: Konuluk ve yüklemlik, birbiriyle görelidirler. Ne zaman onlardan biri gerekli olsa, diğeri gerekli olur. Çünkü iki göreliden birinin, diğeri olmaksızın tahakkuk etmesi imkânsızdır. Evet, yüklemlik, genel vâcibin tabiatı için gerekli değildir, ancak bundan başka bir şey için gerekli olması ihtimalinden dolayı gerekli olmaması gerekmez. İş, böyledir, çünkü o, “özellik/hâşşa” için

gereklidir ve o zaman da mugayir olanın açıklaması geçerli olmaz. “Ayrık özellik/hâşşatun mufaraḡatun”da da aynı şekildedir, dahası yol şöyle denmesidir: Konuluḡun, konu ile kaim olmasında bir şüphe yoktur. Yüklemluḡin de yüklem ile kaim olmasında bir şüphe yoktur. Şayet biz bir araya getirirsek, tek bir kalde tek bir şeyin varluḡının iki yerde olması gerekir
5 ki, o da muhaldir.]

[7] İmām, o ikisinin farklıluḡına, aslın modalitesi[ciheti] bakımından döndürölmüş olandan farklı olmasıyla ile delil getirmiştir.[Çünkü şayet onlardan birinin konuluḡu, diğerrinin yüklemluḡına mugayir deḡilse, asıl önermenin ciheti/modalitesi döndürölmüş önermenin
10 cihetine/modalitesine mugayir deḡildir, ancak ona muhaliftir.]

[8] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: [Çünkü biz, ‘şayet birleştirirsek, aslın modalitesinin[cihet] döndürölmüşün modalitesiyle farklı olmaz’ı kabul etmiyoruz.] Çünkü bu, ancak döndürölmüş olandaki yüklemnin nisbeti aynı şekilde “yüklemlik” bakımından
15 olursa gerekli olur, oysa böyle deḡildir, belki “konuluk bakımındadır[; çünkü “yüklemlik”, “konuluk”la deḡiştirilir].

[9] Onların[müteahḡirün’un] önermelerin cüzleri[nden olan nisbet] hakkında “o, [konunun]’konuluk’[un]da mı veya [yüklemnin]’yüklemlik’[in] de mi?” soruları rahatsız
20 edicidir.

[10] İmām [Rāzī] *Mulaḡḡaḡ*’ta şu görüştedir: [Konunun] “konuluk”u, [yüklemnin] “yüklemlik”i, [önermenin mahiyetinin] dışında bir lazımdır. *Şerhu’l-İşārāt*’ta şöyle dedi: [Önermenin bir cüzü olarak nisbete delālet eden lafız anlamında] “baḡ”, yüklemnin konuya
25 nisbetiyle ifade edilir. Bundan dolayı onun[, yani yüklemnin konuya nisbetinin] keyfiyeti, önermenin modalitesi[ciheti]dir[; çünkü modalite[cihet], önermenin bir cüzü olan nisbetin keyfiyetidir] ve aralarında çelişki olur.

[11] Zamanımız bilginlerinden [*Meṡāl’i*’nin sahibi (Sıracu’d-Dīn el-Urmevī) gibi] bazıları, birincisi üzerinde durmuşlardır. Belki de ikisine [, yani konunun konuluk’u ve cihetine]
30 bianaen, [konunun] “konuluk”u zorunlu olursa, önerme zorunlu olur. Eğer “genel olan zorunluluk”taki gibi, [yüklemnin] “yüklemlik”i zorunlu olmazsa ve akabinde [konunun

“konuluk”u] zorunlu olmadığı zaman, önerme zorunlu olmaz. Eğer “ayrık özellik”teki gibi, [yüklemin] “yüklemlik”i zorunlu olmazsa, bu, bu konuda onların sözlerinin takririnin gayesidir[; çünkü insanın kâtip için bi’l-fiil “konuluk”u zorunlu değildir, yani: “İnsan, bi’l-fiil kâtiptir” önermesi, her ne kadar insan için kâtibin “yüklemlik”i zorunlu olsa da, zorunlu değildir].

[12] Doğrusu şudur: Önermen cüzü olan nisbet, “konuluk” ve “yüklemlik” değildir, çünkü o, Şeyh [İbn Sînâ]’in *eş-Şifâ*’da önermenin cüzlerini açıkladığı yerde açıkladığı gibi “olumlu nisbetin ortaya çıkması veya kaldırılması”dır ve o da şudur: “Nisbet, “konuluk” ve “yüklemlik”in cüzleri bu nisbetten sonraya bırakıldığı için “konuluk” ve “yüklemlik” değildir, çünkü “konuluk” ve “yüklemlik”, ancak ortaya çıkmanın ve ortadan kalmanın aynı olan hükmün tahakkukundan sonradır. Bundan da her ikisinin [konuluk’ ve yüklemlik’in] tahakkukunun, önermenin tahakkukundan sonra olduğu veya onun tahakkuku ile beraber olduğu bilinmiş oldu. Bundan dolayı da o ikisinin yapısı gereği onun için bir cüz olması imkânsızdır.

[13] **Üç:** Konu ve Yüklemin Tahkiki: “Yüklemleme[el-ḥaml]”de “C, B’dir” dediğimiz zaman, onun manası ‘C’nin hakikatinin, ‘B’nin hakikati olmadığıdır”, bilakis onun manası “C” olduğu söylenen şeyin, zatı bakımından bu şey, ister üçüncü bir mana, isterse de onlardan biri olsun, aynıyla “B” olduğu söylenen şey olduğudur[: Birincisinin örneği şöyledir: “Gülen, canlıdır”. “Gülen” ve “canlı” olduğu söylenen şey, insandır ve onun mahiyeti “gülmek olgusuna sahip olan şey” olarak “gülen” mahiyetinden ve “iradesiyle hareket eden, duyumlayan cisim olarak canlının mahiyetinden” farklıdır. İkincinin örneği şöyledir: “İnsan, canlıdır”. İnsan ve canlı olduğu söylenen şeyin mahiyeti, aynı şekilde “insanın mahiyeti”dir.]. “C, B değildir” dediğimiz zaman, onun manası “C” olduğu söylenen şeyin[hakikatinin], “B”nin [hakikati] olmadığıdır”. Bu, olumlu ve olumsuz olarak yüklemlemenin anlamıdır. “C” olduğu söylenen şey, “konunun zatı” ve “hakikatte konu” olarak isimlendirilen şeydir. Yüklemler, yüklemlemin mefhumudur[; çünkü “gülen, canlıdır” dediğimiz zaman, onun manası “gülen olduğu söylenen şeyin, iradesiyle hareketli, duyumlayan cisim olduğudur] ve herhangi bir mefhum da kendisiyle, konunun “vasfı” ve “ünvanı” olarak isimlendirilen “konunun zatı” ifade edilir. [“İnsan, canlıdır” örneğimizde ki gibi] her ikisi de ittihat eder ve [“Gülen, canlıdır” örneğimizde olduğu gibi] her ikisi de

birbirinden farklıdır. [Konunun] zatının devamıyla [konunun] vasfı devam eder ve devam etmez[: Birincisi: “Gülen, bi’l-kuvve canlıdır” sözümüz gibidir. İkincisi: “Gülen, bi’l-fiil canlıdır” sözümüz gibidir]. Sen yüklemlemeyi öğrendiğin zaman, “yüklem, eğer konunun aynı ise, yüklemlemede fayda vermez ve eğer onun dışında bir şeyse ‘konu, yüklemdir’

5 demek nasıl geçerli olsun? Çünkü o zaman farklı olmaları caiz olur ve onlardan biri, farklı mefhumların tek bir zat üzerinde doğrulanmaları ihtimalinden dolayı, diğerinin doğrulanmadığı şey üzerinde doğrulanır’ denilmesi artık düşer/sakıt olur.

[14] Sen dersin ki: O zaman şüphe arttı, çünkü o, aynıyla her birinin bu zat üzerindeki

10 doğruluğuna yönlendirilir.

[15] Derim ki: O zaman şüpheyi ortadan kaldıracak aslı düzeltmek gerekir. Bu konunun tahkikine fayda verir.

15 [16] Deriz ki: Şey, biz-zat “ayrık sıfata” sahip olarak ortaya çıktığı zaman, “tam uyum[muvāṭāt]” ile bu sıfata sahip herhangi bir şey hakkında doğrulanabilir; bu şeyin mefhumu bu manaya mugayir olsa da. Failin, mef’ulun ve fiilin ismi gibi, müfret bir lafızla bu manadan açıkça ifade edilmiştir ve bu müfrette “tam uyum[muvāṭāt]” ile yüklenir: Cisim dolayısıyla ortaya çıkan hareket gibi. Çünkü harekete sahip olan şey üzerinde doğrulanır,

20 sonrada ondan “hareket eden” ifade edilir veya “hareket etti” ve “ona yüklendi” sözümüz gibi.

[17] Sen dersin ki: [Fiil arazdır] “o olması bakımından hareket etti” sözümüzün [cevhere] yüklenmesi nasıl mümkün olur?

25

[18] Derim ki: “Hareket etti”nin anlamı, geçmişte harekete sahip olarak ortaya çıkan şeydir ve bu mana, o olması bakımından yüklemidir. Bundan dolayı da ondan, farklı olanlardan birinin diğerine “o olması bakımından” yüklendiği öğrenilir.

30 [18] [Bu şey dolayısıyla ortaya çıkan] bu sıfata gelince, o, ancak türeme ve terkîp yoluyla yüklenir[: “Cisim, hareketlidir veya hareket sahibidir” sözümüz gibi. O olması bakımından yüklemenin, ancak iki zatın birleşmesiyle mümkün olduğu bilindiği zaman,] her

yüklemlemenin bu iki kısımdan olması gerekir[, yani sıfata sahip olarak ortaya çıka şey ve bu sıfat]. Keza şey, sıfata sahip olmadığı zaman, bu sıfata sahip olmayan şey üzerinde doğrulanır. Örneğin yüklem, “kâtip”ın yokluğu ise, bu hatadır. Çünkü şeyin yokluğunun, o olması bakımından şeye yüklenmesi nasıl geçerli olsun?

5

Üçüncü Fasıl

Niceliği Tekil, Belirsiz ve Belirli Olan Önergeler

[1] İncelenecek bahisleri:

- 10 [2] **Bir**: Önermenin ona [niceliği tekil, belirsiz ve belirli olana] bölünmesi: Her mefhumun, tümelin kaplamında olması mümkündür[: örneğin “insan” gibi, çünkü] o ne [bizzat kendinde] tümeldir, aksi durumda kendi tikellerine yüklenmesi imkânsız olur, ve ne de tikel olmaklığı bakımındandır, aksi durumda onun birçok şeye yüklenmesi imkânsız olur, bununla beraber o, kendi zatında bir mana ve tümel olan bir mana ve tikel olan bir mana ve genel
- 15 olan bir mana, yani mana olarak birçok şey üzerinde doğrulanandır ve kendi zatında bunların tamamı için geçerlidir. Eğer tikel olarak alınır ve konu yapılır, ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun önerme “niceliği tekil [maḥṣūṣe ve şahṣiye]” olarak isimlendirilir. Eğer genel olarak alınır, “tabii” olarak isimlendirilir. Örneğin: İnsan, türdür. Canlı, cinstir. Eğer o olması bakımından alınır ve konunun fertlerinin niceliğine delâlet eden nicelik bidiren bir
- 20 ifade ile birleştirilmezse, “niceliği belirsiz[mühmel]” olarak isimlendirilir, aksi durumda “niceliği belirli” olarak isimlendirilir: o da ya tümel olumlu olur ve onun niceliği “her/bütün” olur, ya “tikel olumlu” olur ve onun niceliği “bazı” ve “birisi” olur, ya tümel olumsuz olur ve onun niceliği “hiçbir şey” ve “hiçbiri” ve “hepsi değil” olur. Örneğin: Her C, B değildir. “her” lafzı, olumlama için değildir, belki genellik bikdiren bir nicelik ifadesidir. Eğer ondan
- 25 sonra “muhassal[: Her insan, canlıdır.]” ve “ma’dule[Her insan, taş olmayandır]” olarak olumlama gelirse, önerme tümel olumlu olur. [Ondan sonra] olumsuzlama gelirse[: Her insan, taş değildir.], tümel olumsuz olur. Bu açıktır. Bağ, olumsuzlama gelmesinden sonraya bırakılırsa, öne geçtiği zamanda “önerme olumsuz mudur, olumlu mudur?”

[3] Orada araştırılması gereken bir nokta var: Şeyh, *Şifā*’da onun olumsuz olduğunu söyleyerek açıklığa kavuşturdu. Orada şöyle dedi: “Hiçbir C, B değildir”, mutlak olan olumsuzluk ifade etmez, belki “B”nin varlığı, “C”nin vasfının devamıyla olumsuzlanır. Eğer biz “siga”yı kastederseniz şu sözümüzdeki gibi bir şey ifade eder: “Hiçbir C”, ancak “B” den
5 olumsuzlanır veya biz şöyle deriz: Her C, B değildir. Bundan dolayı o, olumsuz yapıldı ve bir grup onu, bağdan sonra gelen şeyin yüklem olmasına dayanarak “olumlu” yapmışlardır.

[4] Doğrusu şudur: O, yüklem olumsuzunun olumlusudur ve o da onları gerektirmesi anlamında olumsuz kuvvetindedir. Bundan dolayı, “değil”, ancak onun isminin haberinin
10 ifadesi olarak konulur. Bundan dolayı o, bu ifade de takdim ve tehire zarar vermez. Bunun için Şeyh, bu[Her C, B değildir] önermesini olumsuzlardan kabul etmiştir. Bu, bağdan sonra “değil” olduğu zamandır. “Olmayan[lā]” ve “değil[gayru]” olduğu zaman olumlu olur ve o da tartışmasız olumlu olur. Çünkü her ikisi, “değil”in konulması gibi [olumsuz] konulmuşlardır. Ve ondan [tüm olumsuzluk ifade eden niceliklerden] “den hiçbirini değil”e
15 yaklaşır ve onun tikel olumsuzda kullanılması caiz olur.

[5] [Nicelikleri belirli önermeler] ya da tikel olumsuz olur ve onu nicelik ifadesi de “hepsi değil”, “bazısı değil”, “değil bazısı”dır. Birincisi, mutabakatla tümel hükmün olumsuzluğunu, iltizamla da tikel hükmün olumsuzluğunu ifade eder. Diğer ikisi de bunların
20 aksinedir. Onlardan birincisi [olan “bazısı değil”], bazı “mutlak” yapıldığında [, yani “bazısı olması bakımından bazısı olarak” itibar edilen şey], bazen tümel olumsuz için olabilir, çünkü olumsuzlamadan sonra “mutlak”, genellik ifade eder. Bundan dolayı da “hiçbiri” sözümüz olur ve olumlama için kullanılmaz; çünkü olumlama ile ilgili hiçbir yönü yoktur: Bazı insanlar, taş değildir. Hiçbir insan, taş değildir. İkincisi ise [birincinin] aksinedir; yani
25 “değil bazısı”, olumsuz tümel için değil, olumlu için kullanılır. Birincisine gelince, orada “mutlakla” nefyin daha evlası olur ve bundan dolayı genellik ifade eder. İkincisine gelince, olumsuzlama, yüklem cüzü yapıldığında, önerme yüklem olumsuzunun olumlusu olur. Örneğin: Bazı C, B değildir. Her dilde, kendine ait nicelik bildiren bir ifade vardır. Nicelik bildiren ifadeler için doğrusu, konu üzerine döndürülmeleridir, çünkü yapısı itibariyle
30 hüküm, konunun fertlerinin veya bazısının üzerinde ikiye ayrılır. Bu [nicelik ifade eden ibare] nadiren yükleme arız olur. Eğer ona[yükleme] bitştirilirse, bu durumda zorunluluk tarafından ikiye ayrılır ve önerme “münharife” olarak isimlendirilir ve onu kısımları da dört

tanedir. Çünkü nicelik ifadesi taşıyan yüklem, ya ferdî olur, ya da tümel olur. Ve nasıl olursa olsun onun konusu da aynı şekildedir.

[6] Ondaki [“münharife”nin doğruluğu hakkındaki] kural şudur: Konu ister ferdî olsun, ister
5 tümel olsun[, ister niceliği belirsiz olsun], nicelik ifadesi taşıyan yüklem ferdî veya tümel
olumlu veya tikel olumsuz olursa, önerme bütün maddelerde[, yani vucûb, imtina⁶ ve
imkân’da] doğru olur. Her iki taraf, onlardan biri diğeri olmaksızın olan veya onlardan biri
tek, diğeri çift olan manaya olumsuzun girmesi konusunda farklılık gösterirlerse, biz
“[olumsuzun girdiği]mana olarak” sözümüzle, onların mana değil de [olumsuz] lafız
10 [bakımından her iki tarafın] farklılığından kaçınmaya çalıştık, çünkü o zaman o, yanlış olur.
Örneğin: İnsan değil değil, her canlıdır. Çünkü her ikisinin farklılığı, mana olmaksızın lafız
bakımındandır. Çünkü olumsuzun olumsuzu, olumludur. [Bundan dolayı da onun manası
“insan, her canlıdır” olur.] Şayet ittifak ederlerse, bütün maddelerde [vucûb, imtina⁶ ve
imkân’da] yanlış olurlar. Çünkü tekil, fertlere sahip olmazsa, onun bazısına veya bir şeyin
15 tamamına yüklenmesi mümkün değildir. Keza, yüklem fertleri, tümel olumlu olduğu
zaman, onun belirli bir şeye veya tek tek şeylere yüklemesi de mümkün değildir. Eğer konu,
nicelik bidiren bir ifade olursa veya tabii olursa, “niceliği belirsiz[mühmele]” olur. Keza,
tikel olumsuz, konu üzerinde doğrulandığı zaman, onun olumsuzu yanlış olur.

20 [7] Sen dersin ki: O zaman “insan, canlı olmayanların bazılarıdır” doğru olur. Bu ise
geçersizdir.

[8] Derim ki: Bu, doğrudur. Çünkü canlının fertlerinin bazıları, zorunlu olarak insandan
olumsuzlanmıştır.

25

[9] Sen dersin ki: Şayet yüklem tayini caiz olursa, “hiçbir insan, canlı değildir” doğru olur.

[10] Derim ki: “Münharifât” hakkındaki söz, [mefhumunun bizzat kendisi hakkında değil
de,] yüklem fertleri hakkındadır ve bundan dolayı da olumsuz için bazısına arız olması
30 gerekir ve olumlama ise ondan[münharifeden] farklıdır. Münharifât’ın dışındaki söz,
yüklem bizzat kendisi hakkındadır, yoksa onun fertleri hakkında değildir. Keza, yüklem
tümel olumsuz veya tikel olumlu [veya tikel olumsuz olursa veya tümel olumlu olursa ve tek

5 bir şahıs ifade eden nicelik] olursa “imtina’” maddesinde; “imkān” maddesinde eğer yüklem hâsıl olmazsa ve vucûb ve imkān maddesinde ittifaklarından dolayı yüklem hâsıl olmazsa, her iki tarafın farklı olmasıyla “münharife” doğru olur. “Bazısı, her/bütün, cüz ve toplam” ile kastedilen şu sözümüzdeki gibidir: “El, bedenin bazısıdır.” Bunun örnekleri münharifâtan değildir.

[11] **İki: Nicelikleri belirli[mahşurāt] olan önermelerin tahkiki:** Biz: “Her C, B’dir.” dediğimiz zaman, “her” ile ne tümel olan “C”yi kastediyoruz, ne de “her” olması bakımından [fertlerin toplamı olan] “her”i, belki [“C”nin fertlerinden tek tek] “her birini” kastediyoruz. 10 İtibarlar arasındaki fark açıktır. Çünkü “her biri”, o olması bakımından “her” için cüzdür. “Tümel C”, tabiî olarak alınırsa, “her biri” için cüz olur. Eğer aklî olarak alınırsa, bu durumda diğer ikisi olmaksızın hariçte gerçekleşemeyen “zihnî bir mefhum” olur. Şayet onunla ilk ikisinden birini kastederseniz, hüküm, orta terimden küçük terime geçmez. Çünkü 15 iki tümelden biri ile olan hükmün subutu, [bu hükmün sadece ona has olma ihtimalinden dolayı] onun subutu diğerini gerektirmez, çünkü “tümel insan canlı’da” ve “tümel canlı’da cins’te” doğrulanır ve tümel insan cins’te doğrulanmaz. Keza, bir bütün/toplam dolayısıyla hükmün subutu, onun subutunun diğer toplam dolayısıyla olmasını gerektirmez, çünkü “her 20 uzuv, bedendir”, o olması bakımından “her”in manası üzerinde doğrulanır. Aynı şekilde “her beden, bedenlerden oluşan bu manadandır.

20

[12] Biz “C” ile, “C”nin hakikati olan şeyi kastedmiyoruz, aksi durumda hüküm, orta terimden küçük terime geçmez. Çünkü iki hakikiye dolayısıyla hükmün subutu, diğer dolayısıyla onun subutunu gerektirmez, çünkü “hakikati olan her şey, insandır, bundan dolayısı da o, canlıdır” ve “hakikati olan her şey, canlıdır” doğrudur. Bundan dolayı 25 “konuşan/düşünen” onun dışındadır. Hakikati olan her şeyin insan olması doğru değildir. Bundan dolayı “konuşan/düşünen” onun dışındadır. [Biz] ne de “C” ile mevsuf olan şeyi kastediyoruz, aksi durumda önermelerin bazısı çıkar. Örneğin: Her insan, canlıdır. Belki tek tek her biri, bi’l-fiil zihinde ve zihin dışında hükmün vaktinde veya onun dışında “C” üzerine doğrulanan şeydir. Şayet gelecekte onun tikellerinden olursa, aynı şekilde Şeyh, birinci 30 kayıtlı Fârâbî’nin görüşünü çıkarmayı zikretti, çünkü o, “imkān”la “C” olan şeyle yetindi ve harici olamayan olumsuzların ve olumluların konusu olan ikincisine girdi, çünkü onda onun varlığının hariçte olması şart koşulması ve yapısı itibariyle hükümde “C” olması mümkün

- olmayana girdi. Örneğin: Bazı hareketliler, sakindir. “C” olarak isimlendirilen dördüncüsü çıkarıldı. Eğer o, bi’l-fiil “C” üzerinde doğrulanırsa, ancak örf ve dil bakımından uygunluk gösterdiği için o çıkarılır. Çünkü biz: “Her insan, bi’l-fiil gülücüdür veya uyuyandır” dediğimiz zaman, ondan ancak örf ve dil açısından, aynı şekilde hariçte ve zihinde bulunan
- 5 onun cüzlerinden her fert anlaşılır. Çünkü şayet isimlendirilen soyut olarak alınır, onun hükmü, tayin/belirleme ile beraber kendisine muhalefet eder, bundan dolayı da tümel önermelerin birçoğu yanlış olur. Örneğin: Her insan, bi’l-fiil uyuyandır. Hariçteki imkânsız olan soyut, belirli şeylerin hükümleri ile vasıflanmayı imkânsız kılar. Eğer o olması bakımından alınır, onun üzerine olan hüküm, tikellerin üzerine olan hüküm olur, çünkü o
- 10 olması bakımından tikelerde mevcuttur. Bundan dolayı da o zaman ona dercedilmesinde bir fayda yoktur. Bu, Şeyh’in görüşünün tahkikidir. Ancak ondan daha büyük bir bozukluk lazım gelir ve o da tümel olumsuz ve tikel olumlunun döndürmesinin ve birinci[şekil]den [dördüncü] modun sonuç vermesinin olmadığıdır. Bunun için o zaman: “Zorunlu olarak hiçbir insan, zorunlu ve daimi olarak tür değildir” doğru olur yanlışı ile beraber: “Hiçbir tür
- 15 insan değildir.” Onun çelişigi doğru olur ve o da: “Bazı türler, insandır”dır. Ondan bilinen, tikel olumlunun, aynı şekilde döndürülmediğidir, çünkü: “Bazı türler, insandır” doğru olur ve: “Bazı insanlar, türdür” doğru olmaz. Ve her tabii önermede de aynıdır. Örneğin: Hiçbir canlı, cins değildir.
- 20 [13] Sen dersin ki: Konu, fertlerde mevcut olan insandır ve döndürmenin yüklemi, aslın konusunun aynı olmasını gerektirir. Bu durumda o zaman: “Hiçbir tür, fertlerde mevcut olan insan değildir.” doğru olur.
- [14] Ben derim ki: Döndürmenin yüklemine varlığının gerekliliğinin, aslın konusunun aynı
- 25 olmasını kabul etmiyoruz, bilakis muteber olan onun mefhumunun mutlak olmasıdır. Çünkü mantık hükümleri hakkındaki kayıtlama, caiz değildir, aksi durumda: “Bazı canlılar, insan değildir” sözümüz, şu sözümüze döndürülür: “Bazı insanlar, canlı değildir.” Ve aynı şekilde: “Bazı türler, insandır” ve “Hiçbir insan, tür değildir” [dördüncü modan bir]sonuç vermemekle beraber doğru olur.[Çünkü “bazı türler, insan ve hiçbir insan, tür değildir”,
- 30 “bazı türler, tür değildir” sonucunun olmamasıyla beraber doğrudur. Keza, diğer tabii önermelerde de bu modun sonuç vermesinin yokluğunun isimlendirilenin çıkarılmasından gelen şeyin olduğusöylenmez, belki orta terimin tekrarının yokluğundan olduğu söylenir.

Çünkü küçük öncülün yüklemi olan insan, tikel olmayan insandır. Ve büyük öncülün konusu olan insan, tikel insandır ve orta terimin tekrar etmesi de şarrtır. Biz bu durumda şöyle diyoruz: Burada sonucun yokluğu, orta terimin tekrarının yokluğundandır, ancak orta terimin tekrarının yokluğu, isimlendirilenin çıkarılmasından dolayıdır. Çünkü onun dâhil edilmesinin takdirine göre, orta terim tekrar eder ve o zaman da sonucun yokluğu, büyük öncülün yanlışlığı dolayısıyladır ve çelişki ortaya çıkmaz. Çünkü sonucun iddiası, ancak her iki öncülünde doğruluğunun takdiriyle olmaktadır.]

[15] Sen dersin ki: Tikellerle kastedilen “izafi” olandır ve onun tür üzerinde doğrulandığı şey, isimlendirilenin soyutluğu değildir, belki tümel bir kayıtla isimlendirilendir ve bir kayıtla isimlendirilen de, isimlendirilenin soyutluğundaki izafi tikeldir. Bundan dolayı da tikellere derç edilir. Böylece de: “Hiçbir insan, tür değildir” doğru olmaz.[Onun çelişigi doğru olur o zaman ve o da: “Bazı insanlar, türdür”dür.]

[16] Ben derim ki: Hayır. Bilakis tikellerden kastedilen, eğer konu, son tür [veya ayırım ve diğer iki özellik gibi ona eşit bir şey ise] ise şahıslardır. Eğer [konu] cins[veya cinsin ayırımı ve ilinek gibi ona eşit bir şey] ise, şahıslar veya türlerdir.[Şayet tikellerle şahıslar veya şahıslar ve türler kastedilirse söylenmez. Bundan dolayı da her konuda şahısların tahkiki gerekli olur, ancak bu tür ve onun dışındaki tümeller imkânsızdır. Çünkü onun için şahıslar yoktur. Bundan dolayı da “bazı türler, insandır” doğru olur. Keza cinsin canlı olduğu doğru değildir. Bu onların zikrettiklerinin dışındadır ve bundan dolayı da çelişki ortaya çıkmaz. Şimdi biz şöyle diyoruz: Kendi tasavvurunu ortaklıktan men etmeyen her mefhum, ya hariçte, ya da vehimde şahıslar olabilir. Çünkü tümelin tikelleri, eğer hariçte mevcut olursa, zorunlu olarak şahıslar olur. Çünkü o zaman nicelikten, nitelikten, nerededen, durumdan, hüviyetten ve buluktan olan muşahhas şeylerle desteklenir. Eğer hariçte mevcut olmazsa, onun şahısları vehimde olur, çünkü nefsin, onu muşahhas şeylerden zikredilenlerle desteklendiğini tevehhüm eder. Bu, açıktır. Şayet şahıslara sahip olmazsa, onun tikelleri sonsuzlara muracaat ederek sonsuza kadar düzenlenebilir. Bu bilindiği zaman, aynı şekilde tür içinde şahıslar olur. Tabii türe gelince, durum açıktır. O nedir?in cevabında ittifak halinde olanlara söylenen mantiki türe gelince, durum yine aynı şekildedir. Çünkü insan ile özelleştirilen mantiki tür, örneğin tasavvurunun bizzat kendisini ortaklıktan men eder, çünkü o, tümel insana arız olur ve tümel insanda, kendisinde çoğalmanın olmadığı tek bir şeydir.

Böyle olduğu zaman, akli türde aynı şekilde şahıslar sahibi olur. Mantıki tür olan cüzünden biri tikel olduğu zaman, insanda olduğu gibi aynı şekilde tikel olur. İnsanda olduğu gibi özelleştirilmiş akli tür, kendisinde çoğalmanın ve iştirakin mümkün olmadığı tek bir şeydir. Ve tümel, ancak insanın tabiatıdır, türlük vasfıyla beraber tabiatı değildir. Tümelikte, tabiat, 5 vaçoğalmanın mümkün olmadığı tek bir şey olan vasıfla beraber bilindiğinde olur. Diğer tümellerin hükmünde aynıdır. Bundan dolayı da Şeyh, “tabii önerme, şahsiyedir” demiştir.] Bu, isimlendirilenin dâhil edilmesi ve hariç tutulması hakkındaki bozukluktan aklıma gelenlerdir. Bunun ıslahı şöyle mümkündür: Döndürmenin ve kıyasların hükümlerinde, orada konunun unvanının, yüklemının mefhumuna tümellik ve tikellik bakımından muhalif 10 olmayarak ve o ikisinin dışında onlardan birinin tümel, diğerinin tümel dışında veya şahsi ve diğerinin de şahsi dışında olmayarak nicelikleri belirli önermeleri şart koşturmak. Bununla, aynı şekilde söylenilen şey kabul edilmez: “Bazı insanlar, Zeyd’dir” doğru olur. “Bazı Zeyd, insandır” doğru değildir. “Hiçbir Zeyd, insan değildir” çelişğinin yanlışlığı, yanlışlığı ile beraber doğru olur: “Hiçbir insan, Zeyd değildir.” Allah, en iyisini bilir.

15

[17] Sen bunu öğrendiğın zaman, bil ki, akıl, hariçte kendisi için yüklem bulunan konu üzerinde hükümde bulunabilir. Şöyle denilmesi gibi: Hariçte bulunan her şey, “C” üzerinde doğru olur ve o da hariçteki “B”dir[: Örneğın: Her insan, canlıdır. Yani hariçte insan olarak buluna her şey, hariçte canlıdır. Bu yönde onun itibarı, konu ve yüklemde her birinin, ya 20 hükmün hali veya ondan öncesiyle veya ondan sonrasıyla hariçteki mevcut üzerinde doğrulanmayı gerektirir]. [Akıl] bazen de konu bulunduğı zaman, onun için bulunan yüklem de bulunur olarak onun[konun] üzerinde hükümde bulunur. *Bundan dolayı denir ki:* Şayet her şey C olarak bulunursa ve C olarak da doğrulanırsa bu durumda öyle bulunursa B olarak da doğrulanabilir [: Örneğın: Her anka kuşu, canlıdır. Yani anka kuşu olarak bulunan ve 25 doğrulanan her şey, canlı olan şey üzerinde doğrulanması bakımındandır. Bu itibarda konunun ve yüklemde hariçteki mevcut şey üzerindeki doğruluğının imkânı, her ikisi de ister hariçteki mevcut şey üzerinde doğru olsun, ister olmasın, şart koşullarlar]. [Akıl] bazen vucud-u zihni itibariyle de hüküm verebilir, yani C hakkında doğrulanarak zihinde bulunan her şey, zihinde B’dir de. [: Örneğın: Her boşluk, buuddur. Yani zihinde boşluk olarak 30 tasavvur edilen şey, zihinde buudur. Bu itibarda, harici mevcut üzerine ne doğruluk şart koşulur, ne de her ikisinin doğruluğının imkânı]. [Şeyh’in işaret ettiğı bu üç itibar] aynı şekilde *Şifâ* da bulunur.

[18] Niceliklerin berlirli olmasına[el-ḥaşr]a gelince, her iki tarafın doğruluğunun, hariçteki konu üzerinde olması şart koşulursa, bu durumda birinci[itibar] olur, yoksa aksidir. Eğer her ikisinin doğruluk imkânının hariçteki konunun üzerinde olması şart koşulursa, bu durumda

5 ikincisi [itibar] olur, yok değilse üçüncü[itibar] olur. Birinci itibarla önerme “haricî”, ikinci itibarla “hakiki”, üçüncü ile “zihni” olarak isimlendirilir.[Cami’ ’nin sahibi şöyle itiraz etti: “Şeriku’l-Bari imkânsızdır” sözümüz, ancak onların yoklar ve imkânsızlar üzerindeki hüküm, ancak bu itibarla doğru olur şeklinde zikrettiklerinden zihni itibarla doğru olur. “Her imkânsız, yokluktur” sözümüzde aynıdır, ancak zihinde Bari’nin şeriki olan her şeyin

10 zihinde imkânsız olduğunun söylenmesi geçerli değildir. Çünkü zihinde ortaya çıkan, orada imkânsız değildir. Bizim “yok imkânsız” sözümüzde aynıdır. Böyle olduğu zaman, bu durumda zihni itibarın manasının “zihinde ‘C’ olan her şeyin, zihinde veya zihin dışında ‘B’ olduğunun söylenmesi gerekir. Ve o zamanda bu önerme doğru olur, çünkü “zihinde Bari’nin şeriki olan her şey, zihinde veya zihin dışında imkânsız olur” doğru olur. Bizim

15 “her imkânsız yokluktur” sözümüzde aynıdır. Bunlar onun zikrettikleridir. Buna gerek yoktur, çünkü “şeriku’l-Bari imkânsızdır” sözümüzdeki yüklem, “zihinde imkânsızdır” sözümüzdür. Bundan dolayı da o zaman onun manası “ zihinde-şeriku’l-Bari olarak-doğrulana her şey, hariçte imkânsız olarak zihinde doğrulanan şeydir.” olur. “Her imkânsız hariçte yokluktur” sözümüzdeki yüklemde aynı şekildedir. Ve aynı şekilde bu gerekli olursa,

20 o, zihni itibarın manasının şöyle olmasını gerektirir: Zihinde veya zihin dışında ‘C’ olan her şey, zihinde veya zihin dışında ‘B’ olan şeydir: taki “her imkânsız yokluktur” sözümüz doğru olsun. Çünkü zihinde ortaya çıkan şey, orada imkânsız olmaz. Evet, “zihindeki her imkânsız, zihindeki yokluktur” sözümüze döner. Çünkü “zihinde imkânsız olarak doğru olan zihindeki bulunan her şeyin, zihinde yokluk veya zihinde veya zihin dışında yokluk

25 olduğunun” söylenilmesi geçerli değildir. Onun cevabı şudur: Bunun örneği konusu, eğer surette ‘udûl’ün olumlusu ise, üç itibar ile yokluk bildirdiğinden olumsuz olur. Bizim “bizim zihindeki her imkânsız, orada yokluktur” sözümüz, bir anlamda “zihinde hiçbir imkânsız mevcut değildir” veya “zihindeki her imkânsız orada mevcut değildir.”dir. Bilinen şudur: Olumsuz, üç itibarda da konunun varlığını gerektirmemektedir. Sen bunu öğrendiğin zaman,

30 biz derin ki: Harici itibar, hakikiden; hakiki de zihniden daha özeldir. Birincisine gelince, her iki taraf harici mevcut üzerinde doğru olduğu zaman, hariçte bulunması bakımından konu, yükleme sahip olarak bulunur. Hakiki doğru olduğu zaman, haricinin doğruluğu gerekli

olmaz. Çünkü hakiki, harici olanın hilafında bilindiği gibi, iki tarafın yokluğunun harici mevcut üzerinde olmasıyla beraber doğru olur. Bundan dolayı da hakikin doğruluğu harici olmaksızındır. İkincisine gelince, hakikin varlığı, zihni olandan daha özeldir. Ne zaman konu yükleme sahip olması bakımından bulunduğu bulunursa, zihinde bulunduğu zaman, 5 yapısı itibariyle yüklem onun(konunun) üzerinde doğru olmasındandır. Zihni doğru olduğu zaman, hakikin doğru olması gerekmez. Çünkü zihni, hakikin hilafına geçtiği gibi, her iki tarafın harici mevcut üzerinde doğru olmasının imkânsızlığı ile beraber doğru olur. Bundan dolayı da zihninin doğruluğu hakiki olmaksızındır. Bu önerme olumlu olduğu zamanki durumlardır.] Birincisi, ikincisinden, ikincisi de üçüncüsünden daha özeldir: (Bu 10 olumlu olduğu zaman ve döndürmesi de olumsuz olduğu zamandır. Çünkü genelin çelişği, özelin çelişğinden daha özeldir. Bu, olumlunun manasıdır. [Olumsuz olduğu zamana gelince, iş, bunların aksinedir, yani zihni hakikiden; hakiki hariciden daha özeldir. Çünkü olumsuz, olumlunun çelişğidir.]

15 [19] Olumsuza gelince, her kısmın olumsuzu, olumsuzun mukabili olan olumlunun ortadan kaldırılmasıdır. Çünkü o[olumsuzun ısbatı], onun[olumlunun] ortadan kaldırılmasından daha özeldir ve bundan dolayı da iki mütakabil değildir. Harici olan olumsuz, bazen konunun yokluğu ile beraber olur: tabi eğer yüklem bizzat o olursaveya onun lazımı olursa. (Birinci durumun örneği:) [Hiçbir boşluk, boşluk değildir. (İkinci durumun:)] örneği: “Hiçbir boşluk 20 buud değildir”. [Buud lazımdır, çünkü boşluk, maddeden soyut buudlardır.] [Harici olumsuz,] bazen de hükmün yokluğu iledir: Hiçbir insan taş değildir. Bazen her ikisinin, yani konun ve hükmün yokluğu ile de doğru olabilir: Hiçbir boşluk taş değildir.]. Hakiki olumsuz, zikredilen şartların yokluğu ve konunun imkânsızlığı ile doğrulanır. Zihni olan olumsuz da aynı şekildedir.

25

[20] Müteahhirün, sadece bu itibarla doğru olan ilimlerde kullanılan önermelerden çoğuyla beraber zihni[itibarı], terk ettiler. Örneğin: Her tür, tümeldir. Her cins, geneldir. İki çelişğin bir arada olması imkânsızdır. İmkânsız yok [ma‘düm] tur. Yok[ma‘düm], duyumlanmayandır. Ve bunların benzerleri.

30

[21] Belki de eskilerin araştırmacıları, sadece bu kısma itibar ettiler. Şeyh’in *İşārāt*’taki sözü, bu manayı kuvvetlendirmektedir. Orada şöyle dedi: Yüklemlen olan olumlu: “İnsan, canlıdır”

sözümüzdeki gibidir. Onun manası şudur: Zihinde insan olarak farzedilen şey, zihin dışında[‘ayān] mevcuttur veya değildir. Bundan dolayı onu canlı olarak farzetmek gerekir ve onun üzerine “canlı” olduğu ile hüküm vermek gerekir. Yüklemlı olumsuzda da aynıdır. Onun hali, bu haldir. Dolayısıyla bilinen şu: Şeyh, geriye kalanlar olmaksızın sadece bu
5 kısma itibar etti.

Sonsöz

[3.1] Niceliği belirsiz olan önerme[mühmele], sahip olduğu nitelik bakımından muvafık tikel kuvvetindedir. Çünkü o ya tümel olarak, ya da tikel olarak doğrulanır. Çünkü niceliği
10 belirsiz olandaki mefhum olan hüküm o olması bakımındandır ve o olması bakımından mefhūm da tikellerde mevcuttur. Bundan dolayı o zaman ya tümel, ya da tikel olarak doğrulanır. Her iki takdir üzere de tikel, doğru olur.

[3.2] Sen dersin ki: Bu, niceliği belirsizin tümel kuvvetinde olmasını gerektirir. Çünkü
15 hükmün konusu, o olması bakımından mefhūm ve o o olması bakımından mefhūm da tikellerin tamamında mevcut olduğu zaman, bu durumda hüküm, aynı şekilde tikellerin tamamında sabit olur.

[3.3] Derim ki: Niceliği belirsizdeki hüküm, ancak devām ve luzūm yoluyla değil de,
20 bütündeki mefhūm üzerindedir, taki o her sureti gerektirsin. Örneğin: İnsan, bi’l-fiil kâtiptir. Şayet suretlerden bir suret gerekli olursa, bundan dolayı niceliği belirsiz olanın üzerine zait olur.

[3.4] [Müteahhırn tarafından] denilmiştir ki: Tikel, aynı şekilde onu[nitelik bakımından
25 kendisine uygun niceliği belirsiz önermeyi] gerektirir. Şeyh’in sözünde buluna şey budur ve o: “Bazı canlılar, onda müşterek değildir” sözümüzü geçersiz kılmıştır. Çünkü: “Canlı, orada müşterek değildir” denilmesi geçerli değildir, çünkü belirli bir itibarlardır ve o da tikeldir. Allah en iyisini bilir.

Dördüncü Fasıl

‘Udül ve Taḥṣīl

[1] Önermenin olumluğu ve olumsuzluğu, ancak bir şey ile bir şeyin ısıbatı veya bir şeyden bir şeyin olumsuzlanması ile ifade edilir. Konu ve yüklem, ne varlık bildiren [vucūdī] ve ne de yokluk bildiren [ademī] olur. [Ne zaman şeyin subutuna bir başka şeyle hükümde bulunursak, önerme olumlu olur: “Zeyd, kâtiptir veya değildir.” ve “Zeyd kâtip olmayandır.” sözlerimizde olduğu gibi her iki tarafı da “varlıkbildiren/vucūdī” olabilir. Ne zaman bir şeyi bir şeyden olumsuzlarsak, önerme olumsuz olur: “Zeyd, kâtip değildir veya kâtip olmayandır” ve “Zeyd olmayan kâtip olmayandır” sözlerimizde olduğu gibi her iki tarafı “varlık bildiren/vucūdī” olabilir.] Önermenin yüklemi eğer varlık bildiren olursa, önerme “muḥaṣṣala” ve “basīṭ” olarak isimlendirilir. Eğer yokluk bildirirse, “ma‘dūle” ve “mütegayyire” olarak isimlendirilir. Onlardan her biri ya olumlu, ya da olumsuz olur. Böylece de dört önerme olur. Olumlama, konu için yüklem subutuyla hüküm vermekten ibaretse ve o da onun [yüklem] için onun [konunun]varlığı ise, yokluk [ma‘dūm] üzerine hüküm imkânsız olur: onun yapısının durumu, onun için mevcut herhangi bir şey olarak yokluk[ma‘dūm]dur. Çünkü mevsūf için olan sıfatın subutu, mevsūfun subutu için fer’idir. Yüklem ister varlık bildiren, isterse de yokluk bildiren olsun olumlama için her konu, ya zihin dışında, ya da zihinde yüklem subutunun durmunun mevcut olması gerektirir, aksi durumda olumlu, yüklem olumsuz olduğu zaman, daha önce geçtiği gibi, olumsuz kuvvetinde olur. Olumsuza gelince, mevcut üzerinde, yok üzerinde doğrulanır: eğer olumsuzun olumsuzu değilse, onun durumu yokluk[ma‘dūm]dur. Çünkü o, olumlama kuvvetindedir.

[2] İmām [Rāzī] *Mulāḥḥaṣ*’ta şöyle dedi: Burada bir şüphe var ve o da onlar eğer, bununla[, yani olumlu, olumsuz olmaksızın konunun varlığını gerektirir ile] olumsuzun, hariṭe ve zihinde yokluk[ma‘dūm]tan kaynaklandığını kastederlerse, bu geçersizdir. Çünkü zihinde olmayan şey, ister olumlamayla olsun, ister olumsuzlamayla olsun, üzerine hüküm alması imkânsızdır. Eğer onlar, onunla, olumsuzun, zihinde mevcut olduğu zaman, hariṭe yokluk[ma‘dūm]tan kaynaklandığını kastederlerse, böylece onun[olumsuzlamanın] ve olumlamanın arasında bir fark olmaz. Çünkü olumlama, zihinde mevcut olduğu zaman, aynı şekilde hariṭe yokluk[ma‘dūm]tan kaynaklanır.

- [3] Onun cevabı: Olumlama, ancak olumsuzlama olmaksızın onun varlığının hali olarak iki varlıktan biri ile mevcut üzerinde geçerli/doğru olur. Çünkü varlık halinde ve yokluk halinde geçerli/doğru olur. Harici varlığa nisbetle bu, açıktır. Zihni varlığa nisbetle olana gelince,
- 5 zihni varlığın yokluğu indinde olumsuzlama, aynı şekilde olumlama olmaksızın doğru olur. Örneğin: Mutlak olarak yokluk[ma' dūm], tasavvur edilemez ve şöyle denilemez: Daha önce onun iktizasında ve konunun varlığında geçtiği gibi udūl'le tasavvur edilemez. Bundan dolayı fark, açıktır.
- 10 [4] [İmām Rāzī *Mulaḥḥaṣ*'ta] yine şöyle dedi: Yokluk bildiren[ma' dūle] olumlu, konunun varlığını gerektirmez. Çünkü varlık bildiren yüklem yokluğu, eğer yokluk bildiren konu üzerinde doğru olursa, böyledir, aksi durumda o, onun üzerinde doğrulanır ve imkânsızlık gerekli olur. Onun kabulünün takdiri, aranılan şeydir[maṭlūb].
- 15 [5] Onun cevabı: Onun yüklem yokluğu üzerinde ve yüklem olmayan üzerinde doğrulanmama ihtimalinden dolayı hasretmek men edilmiştir, belki yüklem olumsuzu doğru olur. Veya şöyle deriz: Doğrulayan, o zaman yokluk bildiren [ma' dūm] olumsuzdur. Ve o da *muḥaṣṣala* olan olumludan daha geneldir ve böyle [genel olan] onu [özel olanın] gerektirmez.
- 20 [6] *Şerḥu 'l- İṣārāt*'ta şöyle dedi: Yokluğun bir şeye yüklenmesi mümkün değildir. Çünkü bir şeyle bir şeyin subutu, kendi zatında onun subutunu kaldırır, dahası orada meleke olumsuzlanır [yoksa yokluğun olumlaması değil] ve bundan dolayı da önerme olumsuz olur.
- 25 [7] Onun cevabı: Biz, yokluk bildiren yüklem manasının, onun bir melekedan olumsuzlanması olduğunu açıklamıştık. Bu mananın başka bir şeye yüklenmesi mümkündür.
- [8] Sen bunu öğrendiğin zaman, biz şöyle deriz: İki önerme ' udūl ve taḥṣīlde uyum gösterir[, yani her ikisi de yokluk bildirir veya her ikisi de muḥaṣṣala(varlık bildiren) olur], nitelik
- 30 bakımından farklılık gösterir[, yani onlardan biri olumlu iken, diğeri olumsuz olur], çelişğin şartlarını bir araya getirdiğimizde çelişirler. Eğer her ikisi de döndürülürse, eğer konularında birleşirler ve yüklemelerinde çelişirlerse, olumlu doğru ve olumsuz yanlış olarak bir birinden

uzaklaştırırız[te‘ anede]. Her ikisinde de[biri olumlu, diğeri de olumsuz olarak] farklılık gösterirlerse, [konuda birlik ve yüklemın nefyedilmesi olarak] şart, onun hali, [ister yokluk bildirsin, ister varlık bildirsin] olumlunun, olumsuzdan daha özel olmasıdır. Bundan dolayı, daha önce geçtiğı gibi, olumlunun, olumsuz olmaksızın konunun varlığına dayanması gibidir, önermelerin kısımları arasında karışması gibi değildir, aksi durumda yokluk bildiren olumlu ve varlık bildiren[muḥaṣṣala] arasında olur. İki arasında ki fark şudur: Önerme, eğer üçlü olursa ve bağ olumsuzluk harfini öncelerse, [önerme] bağın kendisinden sonra gelen şeyi konuya bağlamasından dolayı [yokluk bildiren]olumlu olur. Eğer [bağ, olumsuzluk harfinden] sonra gelirse, [önerme,] olumsuzluk harfinin ondan sonra gelen bağı olumsuzlamasından dolayı [varlık bildiren(muḥaṣṣala)] olumsuz olur. Eğer [önerme] ikili olursa, ancak olumlama ile ve bazısının da olumsuzlama ile olumsuzlama lafızlarının bazısının tahsisi üzerine olan “niyet” ve “ıstılah” ile fark olur. ‘Udül’de “olmayan[lā]” v “değil/dışında[ayru]” lafızlarının, olumsuzlamada ise “değil[leyse] lafzının tahsis edilmesi gibi; çünkü “değil[leyse]” olumsuzlamaya daha yakındır].

15

[9] Öncekilerden bir grup, ondan [, yani varlık bildiren olumsuzdan] yokluk bildiren olumluyu, yüklemının yapısı itibariyle hükmün vaktine sahip olması dışında yokluk bildiren bir iş olduğu için ayırmışlardır. Ve denilmiştir ki: Orada veya ondan önce veya ondan sonra. Ve yine denilmiştir ki: Yapısı itibariyle veya onun türü itibariyle veya onun yakın ve uzak cinsi itibariyle.

20

[10] Şeyh[İbn Sīnā, bu şartların] tamamını, şu sözümüzle geçersiz saymıştır: Cevher, araz değildir veya araz olmayandır. Araz değil her şey veya araz olmayan her şey, konudan müstağnidir. Şu sonuç çıkar: Cevher, konudan müstağnidir. Ve onun küçük öncülü: “Araz, yapısı itibariyle cevher değildir yapısı itibariyle onun cinsi olmayandır”la beraber olumlu olursa sonuç çıkar.

25

[11] Biri şöyle diyebilir: [Küçük öncülün olumlu olduğunu kabul ediyoruz, ancak] yokluk bildiren değil de, niçin yüklemın olumsuzunun olumlusu olması caiz olmasın? Bundan dolayı sonuç çıkar.

30

[12] [Bir grup tarafından] denilmiştir ki: Olumsuz olan küçük öncül, ancak olumsuz nisbet tekrar etmediği zaman sonuç vermez[birinci şekilde]. Örneğin: Hiçbir C, B değildir. Ve her B, A’dır. Şu sözümüzdeki gibi tekrar ettiği zamana gelince: Hiçbir C, B değildir. Ve B olmayan her şey, bu durumda A’dır. Böylece[orta terim, küçü terim altında derç edildiğinden
5 dolayı] zorunlu olarak sonuç çıkar. Bu, bizim zikrettiklerimize yakındır.

[13] Bir grup, buna, bunun konunun varlığının, sonuç elde etmek için olumluda şart koşulmamasını gerektirdiğinden itiraz etmişlerdir. Örneğin: Boşluk, mevcut değildir. Ve mevcut olmayan her şey, duyulanmaz. [Şu sonuç çıkar: Boşluk, duyulanmaz]. Bundan
10 dolayı küçük öncülün, boşluğun yokluğu ile beraber olumlu olması gerekir.

[14] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü konu, hariçte konunun varlığını şart koşturmamaktadır, belki zihni olanlarda geçtiği gibi, zihinde [varlığı] cazi olur.

15

Sonsöz

[4.1] Faydası az olmakla beraber “yokluk bildirene[‘udule]” konu yönünden itibar edilebilir. Yokluk bildiren konu ve olumsuzluk arası, olumsuzluk bildiren harfin olumsuzda nicelik ifade eden söze öncelemekle ayrılır. Bağ bahsinde geçtiği gibi, olumluda ise bunun aksidir. Yokluk bildiren konuya “yok/mā” veya “onun manasında bir yok/mā” birleşirse, onu
20 “yokluk bildiren” yapar ve tabii önerme de konu yükleme takdim edilerek konulur ve nicelik bildiren ifade konuya, bağ yükleme ve olumsuzluk harfi de ikincide yükleme, üçüncü de bağa, dördüncü de modaliteye[cihete] yakın olur. Eğer önerme bu düzenden farklılık gösterirse, bazı grupların, onların tümünü ikame etmede söylediği gibi genişleme yolu üzerinde olur ve nicelik bildiren ifadesi itibariyle önerme, modalitesi[ciheti] itibariyle de, o
25 ikisinin[nicelik bildiren ifadenin ve cihetin] ondan[önermeden], şahsiye ve tabiye de olduğu gibi luzūm ve cihet için, o[nicelik bildiren ifade] olmaksızın çıkmasıyla beraber dörtlü kılındığı gibi “beşli” olmaz.

Beşinci Fasıl

Cihet [Modalite]

[1] İncelenecek konuları:

- 5 [2] **Bir:** Modalite[cihet] sahibi önerme: Bil ki, nefsü'l-emr'de vuku bulma veya vuku bulmama açısından konu ve yüklem arasındaki nispet “maddi nispet” olarak isimlendirilir. Aklın, hükümde ondan[, yani vuku bulma ve bulmamadan] elde ettiği itikat “hükmî nispet” olarak isimlendirilir. [Bu nispetlerin] her ikisi, [varlık/vucūd ve birisinin vuku bulması ve diğerinin vuku bulmaması açısından da tür bakımından] farklılık gösterir ve her ikisi,
- 10 birleşebilir. [Maddi nispet olan] birincisi için, nefsü'l-emr'de “zorunluluk, devam, zorunsuzluk, devamsızlık”tan olan keyfiyet gerekli olur ve [bu keyfiyette] “madde” ve “unsur” olarak isimlendirilir. [Hükmî nispet olan] ikincisi için, akılda [dördünden biri] gerekli olur ve ister telaffuz edilen olsun, ister akledilen olsun “cihet[modalite]” ve “tür” olarak isimlendirilir. Bundan dolayı da önermenin modalitesi [ciheti] maddesine (içeriğine)
- 15 muhalefet edebilir. [Örneğin “her insan, zorunlu olarak kâtiptir.” önermesinin maddesi “mümkün”, modalitesi ise “zorunlu”dur. Bazen maddesi ve modalitesi birbirine uygun olabilir. Örneğin “zorunlu olarak her insan canlıdır.” Önermesinin maddesi de modalitesi de zorunludur.] Böylece modalite [cihet] sahibi önerme, “modalite [cihet/müvecciheten]”, “bileşik[münevvi‘aten]” ve “dörtlü[ruba‘iyyeten]” ve mukabili de “mutlak” olarak
- 20 isimlendirilir.[Özetle mantık kitaplarında cihet şöyle zikredilir: İçeriğe[maddeye] veya aklın onunla verdiği hükme delâlet eden lafızdır. Sonra şöyle dediler: Modalite, maddeyle mutabık olmaz. Bu, çelişkidir. Çünkü maddeye veya aklın kendisiyle hüküm verdiği delâlet eden lafız, zorunlu olarak ona mutabık olabilir ve aynı şekilde mutabık olmayan modalitenin de modalite olmaması gerekir. Çünkü o zaman ne maddeye delâlet eder, ne de aklın kendisiyle
- 25 hüküm vermesine. Bunun örneği “insan, imkân ile canlıdır” sözümüzdür. Çünkü madde, zorunludur ve “imkân” lafzı da ona delâlet etmemektedir.]

- [3] [Zorunluluk, devām, zorunsuzluk/lā-ḍaruret ve devāmsızlık/lā-devām olan dört modaliteye ve onların kısımlarına işaret etmek istiyorum. Müteahḥirūndan bir grup bilgin
- 30 şöyle dedi: Zorunluluk, “yüklemin konudan ayrılmasının imkânsızlığıdır.” Bu, olumsuz olmaksızın olumlu zorunlunun tarifidir. Her iki zorunlu içinde kapsayıcı olan tarif

şudur:]Zorunluluk, yüklemın konuya olan nisbetinin ortadan kalkmasının imkânsızlığıdır.[Bizim burada “yüklemın konuya olan nisbeti” sözümüz, olumluyu ve olumsuzu kapsamak içindir. Zorunluluk] beş tanedir:

- 5 [4] (a) Ezeli zorunluluk[ed-đaruretü’l- ezeliyye]: Konunun zatının ezeli olmasıdır. Örneğın: Allahu teala, zorunlu olarak hayat sahibidir. Allahu Teâlâ, mümkün değildir.[Bazıları şöyle dedi: Ezeli zorunluluk, yüklemın konunun zatından ayrılmasının imkânsızlığıdır. Bu da aynı şekilde olumlu olan zorunluluğâ mahsus kılınmıştır. Şayet “o, ezli olarak yüklemın konuya olan nisbetinin ortadan kalmasının imkânsızlığı”dır denilirse, ezeli ve zâtî zorunluluk
- 10 arasında bir fark kalmaz. Çünkü bu tarif, aynı şekilde “zâtî zorunluluk” hakkında da doğrudur. Olumsuz olana gelince, olumsuzluk, varlık ve yokluk için geçerli olur. Bundan dolayı da olumsuzluk ezeli olarak geçerli olur. Olumluya gelince, yüklem, zâtı bakımından konu için zorunlu olursa,-insan için canlı gibi-, ona nisbeti ezeli olarak sabit olur. Ve onun ondan olumsuzlanması yokluğú esnasındandır ve o zaman da olumlu hakkında hariçte
- 15 konunun varlığı şart koşılır. Eğer hariçte mevcut olmazsa olumsuz olur, yoksa nisbet ortadan kalkmaz; çünkü nisbet ezeli olarak sabittir.]

- [5] (b) Zati zorunluluk[ed-đaruretü’z-zâtiyye]: Konunun zatı mevcut olduğı müddetçe sabit olan zorunluluktur. O da ya “mutlaktır”, ya da “zorunluluk”un veya “ezeli devâm”ın nefyiyle
- 20 “kayıtlı[mukayyet]”dır. Mutlak olan, ezeli zorunluluktan ve [ezeli zorunluluk’un ve ezeli devâm’ın nefyiyle] kayıtlı olandan daha geneldir[; çünkü kayıtlı olan, mutlak olandan daha özeldir. Ezeli zorunluluk’un nefyiyle kayıtlı olan] birincisi, [ezeli devâm’ın nefyiyle kayıtlı olan] ikincisinden daha geneldir[; çünkü zorunluluk, devâm’dan daha özeldir. Zorunsuzluk ise, özeliin çelişğı geneliin çelişğinden daha genel olur kaidesi gereğince “devâmsızlık”tan
- 25 daha geneldir]. Her ikisi de[, yani kayıtlı olanlar] ezeli[zorunluluk]den ayrırırlar.

- [6] (c) Meşrute[el-meşrûţatu]: Vasıf dolayısıyla olan zorunluluk’tur. Üç kısımdır: Çünkü vasıf ya kendisiyle konunun ifade edildiğı şeydir, ya da değildir. Örneğın: Her zihin, sıcak olduğı müddetçe akıcıdır[seyyaldır. Hiçbir zihin sıcak olduğı müddetçe donuk değildir.
- 30 Kendisiyle konunun ifade edildiğı vasıf olan] birincisi ya bir vasfın, zorunluluk’un subutu sabit olduğı müddetçe bir giriş kabul edilir, ya da edilmez, bununla beraber vasıf ister bir giriş olsun, ister olmasın vasıf devam ettiğı müddetçe zorunluluk’un subutu kabul edilir ve

ona [bu kısma]da üç kısım dâhil olur: (a) vasfın devamıyla [zorunluluk'un devamına] giriş olan şey[: Her kâtip, kâtip olduğu müddetçe parmakları hareketlidir], (b) ne var ki onun subutuyla bi'l-fil ona[zorunluluk'a] giriş olur. Örneğin: Her kâtip, kâtip olduğu müddetçe zorunlu olarak ümmi değildir. (c) Onunun[zorunluk] için asla bir giriş yoktur. Örneğin: Bazı

5 beyazlar, beyaz olduğu müddetçe canlıdır. Birincisi, diğer ikisinden ayrıdır. İkinci, mutlak olarak üçüncüsünden daha özeldir. Mutlak zorunluluk, birincisinden ve üçüncüsünden mutlak olarak, ikincisinden bir yönden daha özeldir. Meşrute; bazen ezeli zorunluluk'un nefyiyle veya zati zorunluluk'un nefyiyle veya ezeli ve zati devâmı'nın nefyiyle kayıtlanabilir. Birincisi[, yani ezeli zorunluluğun nefyiyle olan mukayyet, geriye]

10 kalanlardan daha geneldir. İkincisi ve üçüncüsü de dördüncüden daha geneldir ve aralarında bir yönden genellik ilişkisi vardır.[İkincisinden daha genel olana, yani zâtî zorunluluğun nefyiyle mukayyet olana gelince, ezeli zorunluluğun zâtî zorunluluktan daha özel olması gibidir. bundan dolayı da zâtî zorunsuzluk, ezeli zorunsuzluktan daha özeldir. Çünkü genelin çelişği, özelin çelişğinden daha özeldir. Ezeli devamın nefyiyle kayıtlı olandan daha genel

15 olana gelince, ezeli zorunluluk ezeli devamdan daha özeldir. Bundan dolayı da ezeli devamsızlık, daha önce geçtiği gibi ezeli zorunsuzluktan daha özeldir. Zati devamın nefyi ile kayıtlı olandan daha genel olana gelince, ezeli zorunluluk, zâtî devamdan daha özeldir. Bundan dolayı da onun çelişği, onun çelişğinden ve zâtî zorunluluğun nefyi ile olan mukayyetten daha geneldir. Zati devamın nefyi ile mukayyte olandan her biri, ezeli devamın

20 nefyi ile ile mukayyet olandan daha geneldir. çünküzâtî zorunluluk ve ezeli devamdan her biri, zâtî devamdan daha özeldir. Onlardan her birinin çelişği de, onun çelişğinden daha geneldir ve her ikisi arasında, yani zâtî zorunluluğun nefyi ile mukayyet olan ve ezeli devamın nefyi ile mukayyet olan arasında bir yönden genellik ilişkisi vardır. Çünkü birincisi, ikinci olmaksızın doğru olur. Örneğin: Her felek, ezeli zorunlulukla olmaksızın felek olduğu müddetçe hareketlidir. (Burada) “ezeli devam” ile denilmesi geçerli olmazdı. Çünkü

25 “hareket” Hukema nezdinde “zorunlu olmayan”a sahip “daime”dir. Ve ikincisi de birincisi olmaksızın doğru olur. Örneğin: Her insan, ezeli devamla olmaksızın insan olduğu müddetçe canlıdır. “zâtî zorunluluk” denilmesi doğru olmazdı. Ve beraberce doğru olabilirler. Örneğin: Her kâtip, ne zati zorunlulukla ve ne de ezeli devamla olmaksızın kâtip olduğu müddetçe parmakları hareketlidir.] Bazen de onun şartı [konunun] vasfı olmaksızın meşrute olarak bulunmasıdır. Örneğin: Gündüz, güneş doğmuş olduğu müddetçe mevcuttur. Unsurlar, semavat mevcut olduğu müddetçe mevcuttur.

[7] (d) Belirli olan veya olmayan bir vakit dolayısıyla zorunluluk: O da ya [konunun] zatının vakitlerinden bir vakit, ya da [konunun] vasfının vakitlerinden bir vakittir. Örneğin: Her gıda, miktarı bakımından, devamlı olmaksızın, ihtiyaçtan müstağni olunan vakitte fazlalıktır.

- 5 Örneğin: Her büyüyen, devamlı olmaksızın herhangi bir vakitte gıdaya taliptir. Bu da dört kısımdır. Vaktiye, ancak kendisine iletecek zorunlu bir lazıma sahip olursa gerçekleşir: Tutulmaya götüren Ay'ın hareketi gibi. Nefes alıp vermeye götüren yerine getirilmiş mizaci hareket gibi. Ve o da ya mutlak olur, ya da ezelinin, zatının ve vasfının nefyiyle veya ezeli, zati ve vasfı olan devamın nefyiyle kayıtlı olur. Bu, yirmi sekiz kısımdır.

10

[8] (e) Yüklemin şartı dolayısıyla zorunluluk: ["Her insan, gülen olduğu müddetçe zorunlu olarak gülendir. Hiçbir insan, gülen olmadığı müddetçe zorunlu olarak gülen değildir." şeklindeki önermelerde olduğu gibi] bu zorunluluk, ancak yüklem konuya olan nisbetinin tahakkukundan sonra ortaya çıkar ve onun dışındaki zorunlular, yüklem konuya olan

- 15 nisbetinden önce gerçekleşir. Onda [bu zorunlulukta,] her yüklem nisbetinin, onun[nisbetin] varlığının şartıyla olmasından dolayı zorunluluk olarak bir fayda yoktur.[Bundan dolayı da ondan ilimlerde çok az bahsedilir. Meşrute'yi, zorunluluk ya zat bakımındandır, ya da başka bir şey bakımındandır denilmesinde olduğu gibi, konunun vasfı dışında bir başka şey yapıldığında, zorunluların kısımlarını sınırlamak mümkündür. Zāt
- 20 bakımından olmasına itibar edilirse, bu durumda ya zāt ezeli olur veya olmaz. Birincisi ezeli zorunluluk, ikincisi zāti zorunluluktur. Başka bir şey bakımından olmasına itibar edilirse, bu durumda ya vakit olan bu şey, belirli veya belirsiz veya vakitsiz olur. Bu durumda da eğer herhangi bir vakit olursa, belirli bir vakit olur. Eğer vakitsiz olursa, bu durumda ya yüklem konuya, ya da başka bir şeye nisbeti olur. Eğer birincisi olursa, yüklem şartı dolayısıyla
- 25 zorunluluk olur. Başka bir şey olursa, bu durumda ya konunun vasfıyla ve onun dışında olur. Eğer konunun vasfıyla olursa, kısımlarıyla "meşrûte" olur. Biz onu sınırladık. Eğer vasıf dışında olursa, diğer "meşrûte" olur. Şeyh *İşārāt*'ta "mutlak zorunluluğun, ezeli zorunluluk olduğunu zikretti. Ve *İşārāt*'ın haricinde ise şöyle dedi: Mutlak zorunluluk, zāti zorunluluktur. Ancak her ikisinin yapısı, kaydın dışındaki vakitten, vasıftan ve yüklem nisbetinden olan kayıttan mücerret olduğundan dolayı her ikisi arasındadır. Her ikisinin de
- 30 ıtlakı (farklı) yönlerdendir ve bu isimlendirme, fazladan kayıtları da kapsadığı için bu iki zorunluluğun dışındaki zorunlular için uygun değildir.

[9] Devām’a gelince, o, üç kısımdır:

5 [10] (1) Ezeli [devām, kendisinde konunun zatının ezeli olduğu şeydir ve o da]: Ya mutlak olur, ya da ezeli zorunluluk’un nefyiyle kayıtlı olur.[Mutlak olanın örneği şudur: Felekler, ezeli devam ile hareketlidir. Mukayyet olanın örneği şudur: Felekler, ezeli zorunlulukla olmaksızın ezeli devamla hareketlidir.]

10 [11] (2) Zati [devām, yüklemnin konu için sabit olduğu veya yüklemnin konudan konunun zati devam ettiği müddetçe olumsuzlandığı şeydir ve o da]: ya mutlak olur, ya da ezeli veya vasfî zorunluluk’un veya ezeli devām’ın nefyiyle kayıtlı olur.[Mutlak olanın örneği şu sözümüzdür: Her zenci, daima siyahtır. Ve hiçbir zenci daima siyah değildir.]

15 [12] (3) Vasfî [devām, yüklemnin konu için sabit olduğu veya bir vasf ile vasıflandığı müddetçe konudan nefyedildiği şeydir ve o da]: Ya mutlak olur, ya da ezeli, zati, vasfî zorunluluk’un nefyiyle veya ezeli ve zati devām’ın nefyiyle kayıtlı olur.[Mutlak olanın örneği şu sözümüzdür: Her şarap, şarap olduğu müddetçe sarhoş edicidir.]

[13] Zorunsuzluk’a gelince, o, “imkān”dır ve yedi tanedir:

20

[14] (1) Genel imkān[el-ımkānu’l-‘āmmiyyu]: Hüküm için, [zati] zorunluluk’un muhalif taraftan olumsuzlanmasıdır veya onu gerektirmesidir ve o da muvafık taraftan imkānsızlığın olumsuzlanmasıdır. Çünkü çoğunluk “mümkün” ile “imkānsız olmayan şeyi” kastediyorlar. Bu “imkān”, çoğunluk indinde kullanılır.[Biz “her insan, imkān-ı āmm ile canlıdır” dediğimiz zaman, onun manası birinci açıklamaya göre, canlının insandan olumsuzlanması zorunlu değildir. İkinci açıklamaya göre ise, insan için canlının subutu imkānsız değildir. Biz “hiçbir insan, imkān-ı āmm ile taş değildir” dediğimiz zaman, onun manası birinci açıklamaya göre, insan için taşın subutu zorunlu değildir. İkinci açıklamaya göre, taşın insandan olumsuzlanması imkānsız değildir. Bu imkān-ı āmm, insanların çoğunlu indinde kullanılır ve bundan dolayı da “imkān-ı āmm” olarak isimlendirilir.]

25

30

[15] (2) Özel imkân[el-imkânu'l-ḥaṣṣiyu]: Onun[zati olan zorunluluk'un], her iki taraftanda olumsuzlanmasıdır [veya imkânsızlığın her iki taraftan da olumsuzlanmasıdır]. Bu, Hukema indinde kullanılır.[Örneğin: Her insan, imkân-ı ḥāṣ ile kâtiptir. Ve hiçbir insan, imkân-ı ḥāṣ ile kâtip değildir. Ve olumlu, olumsuz ile beraber mutelazımdır. Çünkü onlardan her biri, olumlu ve olumsuz olan iki imkân-ı âmm dan oluşur. Her ikisi arasındaki fark, mana olmaksızın lafız olması bakımındandır. Bu imkân, Hukema indinde kullanılır ve bundan dolayı “imkân-ı ḥāṣ” olarak isimlendirilir.]

[16] (3) Daha özel imkân[el-imkânu'l-eḥṣṣu]: Mutlak, vasfî ve vaktiye olan zorunluluk'u, beraberce her iki taraftan olumsuzlamaktır. [Genel imkân /imkân-ı âmm olan] birincisi, [özel olan imkân'dan/imkân-ı ḥaṣṣ'tan] daha geneldir. Bu ikincisi de, [daha özel imkân'dan/imkân-ı eḥṣṣ'tan] daha geneldir. [Çünkü zorunluluğun her iki taraftan olumsuzlanması sabit olduğu zaman, aksi mümkün olmaksızın tek bir taraftan olumsuzlanması da sabit olur. imkân-ı ḥāṣ, imkân-ı eḥṣṣ'tan daha geneldir. Çünkü üç zorunluluğun her iki taraftan olumsuzlanması sabit olduğunda, aksi mümkün olmaksızın zâtî zorunluluğun her iki taraftan olumsuzlanması da sabit olur.]

[17] (4) Gelecek bildiren imkân[el-imkânu'l-istiḳbaliyyu]: Şeyin, geleceğe nisbetle imkânıdır. Şeyh, *Şifâ* da şöyle dedi: Gelecek bildiren imkân, hükmü, onu konuşan nezdinde konuşurken ma' düm olan, ancak gelecekte, farzedilen herhangi bir vakitte varlığı ve yokluğu mümkün olandır.[Yani olumluda yüklemhüküm nezdinde konu için sabit olmaz, ancak gelecek zamanda onun için subutu mümkün olur. Olumsuzda yüklem hüküm nezdinde konudan olumsuzlanmaz, ancak gelecekte ondan olumsuzlanması mümkündür. Ne zaman hükmü konuşan indinde olumlu ve olumsuzdan olan gelecek bildiren mümkün, ma' düm olduğu zaman ve gelecekte mümkün olduğu zaman, bu durumda gelecek bildiren mümkün, ancak tek bir tarafa nisbetle olur, çünkü bu vasıf, iki çelişğin ortadan kalkmasının imkânsızlığından dolayı tek bir tarafla olur.]

[18] Ondaki[gelecek bildiren imkân'daki] tahkiki şudur: Onlar [hükema], halde(şimdiki zaman konumunda) ya şartın geçip gitmesinden, ya da engel olanın varlığı dolayısıyla, bazı yüklemelerin, [konu için] subutunun ve ortadan kalkmasının imkânsız olduğunu gördüklerinden ve imkânsızlıkta gelecekte olduğundan, onlar bunu “gelecek bildiren imkân”

olarak isimlendirdiler. Örneğin: Süt çocuğu, çünkü onun şuanda doğması imkânsızdır. Gözlerini hiç açamamış köpek yavrusunun gözleri gibi, çünkü bu, hiç açmamış olmasının nezdinde imkânsızdır.

- 5 [19] [İlim ehli tarafından] denilmiştir ki: Onlar [hükema], bu imkâna itibar etmişlerdir. Çünkü “hal”deki mümkün, iki taraftan birini soyutlayamamaktadır ve diğeri olmaksızın onlardan birinin belirlenmesi, herhangi bir zorunluluk’tan hali değildir. Sırf imkândan geriye kalan, geleceğe nisbetle olur, çünkü onda hangi zamanda mevcut olduğunun ve yok[ma‘düm] olduğu farzedilmesi bilinmemektedir. Bu mana, ihtimale daha yakındır, yani
- 10 zihin, zihni imkân olarak isimlendirilende tereddüt etmektedir. Şeyh’in *Şifâ*’daki sözü bu sözü te’kid etmektedir ve orada şöyle demektedir: Muhtemel olan, kendisinde geleceğin halinin ifade edildiği şeye benzetilmektedir ve bir vakitte de yok[ma‘düm]olur. Bu Şeyh’in sözüdür. Onların zikrettiklerinden anlaşılan şey, ‘onlar, zorunluluklardan bir şey olmamasıyla “daha özel imkân”a itibar ettiler.

15

[20] İmâm [Râzî] *Mulâhhaş*’ta [itiraz ederek] şöyle dedi: Şayet yokluk[‘adem], gelecekteki varlığın imkânı için “hal”de yokluk şart koşulursa, “hal”de yokluk ve varlık şart koşulsun. Çünkü varlık, gelecekte mümkün olacağı gibi, aynı şekilde yoklukta [gelecekte mümkün] olabilir.

20

[21] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü gelecekteki yokluk, mümkündür, ancak biz, onun gelecek bildiren bir imkâlna mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü bu mümkün, ancak, onların sözlerinden öğrenilene göre, tek bir tarafa nisbetle olur[, yoksa Şeyh’in sözlerinden öğrenildiği gibi her iki tarafa nisbetle değil].

25

[22] (5) İmkân-ı hîniyyu: Vasfî olan zorunluluk’un muhalif taraftan olumsuzlamaktır[: Her kâtip, imkân-ı hînî ile parmaklarını hareket ettirir. Onun manası şudur: Kâtibin vasfî dolayısıyla parmakların hareketinin kâtipten olumsuzlanması, zorunlu değildir. Hiçbir kâtibin parmakları, imkân-ı hînî ile sakin değildir. Onun manası şudur: Kâtibin vasfî bakımından kâtib için parmaklarının sakinliğinin subutu, zorunlu değildir.]

30

[23] (6) Vakti imkân[el-imkânu'l-vaḳtiyyu]: Vakti zorunluluk'un muhalif taraftan olumsuzlanmasıdır[: Her Ay, vakti imkân ile ışık verir. Onun manası şudur: Belirli vakit bakımından Ay'dan ışığın olumsuzlanması, zorunlu değildir. Hiçbir Ay, vakti imkâ ile ışık vermez. Onun manası da şudur: Belirli vakit bakımından Ay için ışığın subutu, zorunlu değildir.]

[24] (7) İmkân-ı intişârî[el- imkânu'l-intişariyyu]: Vakitlerin tamamı bakımından zorunluluk'un, muhalif taraftan olumsuzlanmasıdır.

10 [25] “İmkân” lafzı, “kuvvet” olarak isimlendirilen başka bir manaya da ıtlak olunmuştur. O da “fail[kuvvet]” ve “istiğdadi[kuvvet]” olarak bölünmüştür. Birincisine gelince, o, sadece iki mütekabilde birinin ortaya çıkışını ifade eden failin yapabilirliğindeki şeydir: Tıpkı yürümekte olan bir şeye, onun yürüme üzerine gücünün ve yapabilirliğinin olduğunun söylenmesi gibi. İkincisine gelince, o, iki mütekabili de kabul eder ve ondan[kuvveden] fiili

15 çıkmak için birincisine [fail] ihtiyaç duyar ve onun şartı, bi'l-kuvve ortaya çıkan şeyin yokluğudur: Tıpkı “yürümek”i yapabilene söylenen gibidir ve “yürümemek” bi'l-kuvve onun yürümeyişidir. Bu kuvvet, fiilin ortağıdır. Bu kuvvetle, zikredilen manada imkân arasındaki fark şudur: (1) Bu kuvvet, ondan[özel olan imkân'dan] daha özeldir[: çünkü bu kuvvet ne zaman sabit olursa, iki taraftan da zorunlu olarak bir şey olmaz, aksi durumda onun iki

20 mütekabile nisbeti eşit olur ve konu için bi'l-fiil yüklemine subutunun sureti bu kuvvet olmaksızın özel olan imkân ile sabit olur]. (2) Ondan[kuvvetten] her birisi, aynı şekilde imkânın hilafına diğerinin tarafı olmaz, çünkü onun diğer tarafı aynı şekilde mümkündür. (3) Ondan[kuvvetten] her birisi, imkân olmaksızın ortadan kalkar. Bazıları imkânı, “eğer o vacib üzerinde doğrulanırsa, vacib yokluğun mümkünü olur, değil se imkânsızlığı olur” diyerek

25 nefyetmişlerdir.

[26] Onun cevabı: Çünkü “genel imkân”ın doğruluğundan, eğer onunla genel imkân kastedilirse, yokluğun imkânı gerekmez. Eğer onunla “özel imkân” kastedilirse, onun doğruluğunun yokluğundan imkânsız gerekli olmaz.

[27] Diğer, “özel olan imkân”ı, ‘şey, eğer mevcut olursa, onun yokluğu imkânsız olur; eğer yok olursa, varlığı imkânsız olur; ve onun varlığının illeti, eğer tahakkuk ederse, onun yokluğu imkânsız olur, aksi durumda onun varlığı imkânsız olur’ ile nefyetmişlerdir.

- 5 [28] Onun cevabı: Varlık ve yokluk şartıyla zorunluluk, yüklem şartıyla zorunluluktur ve o da [yüklem şartıyla zorunluk] ve bir başka şeyle zorunluluk, zatı bakımından imkânı nefyetmezler.

- [29] “Devâmsızlık”a gelince, kayıtlı olanlarda geçtiği gibi, hükmün devâmsızlığıdır.[Örneğin
10 “her insan, devamlı olmaksızın gülücüdür. Ve her Ay, devasmlı olmaksızın belirli bir vakitte zorunlu olarak tutulur.” önermeleri gibi.]

- [30] **İki**: Mutlak olan önerme: Biz, onunla kayıtlamaların tamamından soyutlanmış önermden anlaşılını kastediyoruz ve onda yüklemine konuya olan nisbeti bi’l-fiil’dir. Çünkü: “Her C,
15 B’dir” sözümüzden bir örf değil, ancak “B”nin “C” ile bi’l-fiil subutu anlaşılır: ister daimi olsun ister daimi olmasın, ister mümkün olsun ister mümkünün dışında bir şey olsun fartketmez. Ancak ziyade kayıtlı zorunluluk, devâm veya bunların dışındaki gibi ya fiil üzerine olan ziyadelik, ya da fiili olanlardan daha genel olan imkânlar gibi ondan noksan olan anlaşılır.

20

- [31] Sen dersin ki: Mutlak, modalite[cihet] sahibi olan önermenin mukabilidir. Nasıl ondan daha genel olsun?

- [32] Derim ki: Tekabül, zat bakımından değil de, modalite[cihet]nin itibarının yokluğu
25 bakımındandır ve bi’l-fiil olan şey, bazen mücerret olabilir ve o da genel mutlak[el-muṭlaḳatü’l-âmmetü]tır, bazen de ya devâm’ın nefyiyle kayıtlı olur ve bu durumda “daimi olmaksızın vücūdī” olarak isimlendirilir, ya da zorunluluk’un nefyiyle kayıtlı olur ve bu durumda “zorunlu olmayarak vücūdī” olarak isimlendirilir. Modalite[cihet] ve ıtlak’ın bilgilerinden bu kadarıyla modaliteyi[ciheti] oluşturmak nasıl istersen mümkündür.

30

Uyarı

[2.1] Burada onun bilgilerini gerektirecek bahisler var:

- [2.2] (1) Zati zorunluluk: Ona, bazen kaynağı o olması bakımından zat olmasıyla itibar edilir. Örneğin: “Allah Te‘ālā, zorunlu olarak mevcuttur ve zorunlu olarak mümkün değildir”. “İnsan, zorunlu olarak canlıdır ve zorunlu olarak cemād değildir”. Bazen ona, onun kaynağı ister zat olsun, ister ona[zata] eklenen başka şeyler olsun zatının devamıyla daimi olmasından dolayı itibar edilir. Örneğin: “Zorunlu olarak ker kâtip, bi’l-fiil ümmî değildir”. “Zorunlu olarak hiçbir kâtip, ümmî değildir”. Bu kâtibin zatı dolayısıyla değildir, belki yazıcılığın eklenmesiyledir.[Keza “her doğuştan kör, zorunlu olarak gören değildir.” ve “hiçbir doğuştan kör, zorunlu olarak gören değildir.” ve bunların dışındakiler gibi. Bundan dolayı da zorunluluğun iki kısım olmasına itibar edilmiştir: Kaynağı konunun zatı olan ve kaynağı konunun zatından daha genel olan.] İmkân zorunlunun olumsuzu olduğu zaman, zorunluluk iki kısma ayrılır. İmkân da aynı şekilde iki kısma ayrılır. Mukabilde onlardan her biri, zorunluluk’un kısımları olur. Zorunluluk’tan birinci kısım, ikinciden daha özeldir. Bundan dolayı ikinci kısmın mukabili olan imkân, birinci kısmın mukabili olan imkândan daha özeldir. [Özel olanın çelişğinin daha genel olduğu öğrendiğin için] genel olan bazen özel olanın çelişğı ile beraber doğru olabilir. Birinci kısmın mukabili olan imkân, bazen zorunluluk’tan olan ikinci kısım ile beraber doğru olabilir. Şayet biz, zati zorunluluk hakkında birinci kısma itibar edersek, vukuunun farzedilmesi imkasız olmayı gerektirmeyen mümkün üzerine imkân ile istidlalimiz geçersiz olur. Kâtip olan insanın varlığı, mümkün bir şey olan zatına nazaran ümmidir. Bununla beraber vaki olursa, imkânsız gerekli olur. [Zati zorunluluk hakkında] ikinci kısma itibar etmemize gelince, bu istidlal geçerli olur, çünkü ne zatı bakımından, ne de onun dışında asla zorunlu olmadığı zaman, vukuun imkânsız olması gerekmez. Bu “imkân”, “vukuī imkân” olarak isimlendirilir. Birincisi zatı bakımındandır. Evla olan, zorunluluk’tan olan ikinci kısmın seçilmesidir. Keza meşrute’nin hükmü, zorunluluk’ta vasfın devamının girişi olarak itibar edildiği zaman, onun mukabili olan mümkün, mümkünün vukuunun ihtimal dâhilinde olmasını gerektirmez. Çünkü o zaman kâtibin ümmî olduğu “imkân-ı hînî” ile doğru olur şu sözümüz yanlış olarak: Hiçbir kâtip, bu itibarın vukuun imkânsızlığıyla beraber olmasıyla ümmî değildir.

30

[2.3] (2) [Mantıkçılar] “ıtlak” hakkında şöyle dediler: Ezeli zorunluluk, ezeli olan zat dolayısıyladır. Zati[zorunluluk], zat mevcut olduğu müddetçe sabit olur.

[2.4] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Bu olumlu[zorunluluk] hakkında geçerlidir. Olumsuz hakkındakine gelince, ezeli [zorunluluk]de zatın ezeliği şart koşulursa, konu ma‘düm olduğu zaman, her ikisin de [, yani ezeli zorunluluk ve imkân’ın] beraberce
5 yanlış olma ihtimalinden dolayı, mümkün onun için mukabildir. Örneğin: Hiçbir şerikü’l-Bārī ezeli bir zorunluluk’la mevcut değildir. Bazı şerikü’l-Bārī, imkân[-ı āmm] ile mevcuttur.[Birinci (önerme)nin yanlışlığına gelince, konunun ortadan kalkmasıyla. İkincinin yanlışlığına gelince, o da açıktır.] Ve keza zati olumsuz hakkında zat devam ettiği müddetçe olumsuzun zorunluluğuna itibar edilirse, bu durumda bu, olumsuzda konunun
10 varlığının itibarını gerektirir ve bu onların görüşlerini nefyeder[; çünkü onlar olumsuzun, konunun varlığında şart koşulmayacağı görüşündedirler. Ve aynı şekilde konu ma‘düm olduğu zaman, zati zorunluluk ile mümkün arasında çelişki kalmaz.] ve aynı şekilde ma‘dümde onun mümkün mukabili değildir ve daime’nin hükmünde aynıdır.[Çünkü onlar onun tanımı hakkında şöyle dediler: O, yüklemnin konu için sabit olduğu veya zati devam
15 ettiği müddetçe ondan (konudan) olumsuzlandığı şeydir. Konunun ma‘düm olmasından dolayı her ikisinin beraberce ortadana kalkma ihtimalinden dolayı “olumsuz daime”de konunun varlığının şartı, “olumsuz daime” ve “olumlu mutlaka-i āmm” arasından çelişğin olmaması gerekir. Örneğin: Hiçbir şeriku’l-Bārī daima mevcut değildir. Bazı şeriku’l-Bārī bi’l-fiil mevcuttur.]

20

[2.5] (3) Olumsuz meşrute, eğer konu bir vasıfla vasıflandığı müddetçe olumsuzun zorunlusu olarak şart koşulursa, olumsuzluk, bir sıfatla konunun ittisafına şart koşulur ve onun ittisafı da ancak onun varlığında mümkün olur. Bundan dolayı da olumsuzda konunun varlığının şartı, olumsuzun durumudur. Eğer şart koşulmazsa, olumsuz meşrute olmaz. Aynı
25 şekilde “örfiye”nin hükmü de böyledir. Olumlu da zatın veya vasfın vakitlerinden bir vaktin varlığı geçerlidir. Olumsuz hakkındakine gelince, konunun varlığının şartı gerekli olur ve bizim zikrettiklerimiz gerekli olur. Bu benzerlik, ancak harici ve hakiki itibar üzerine döndürülebilir. Allah en iyisini bilir.

30 [33] *Üç*: Onlar [mantık bilginleri] döndürme, çelişik ve kıyas hakkında önermelerden itibar ettikleri şeyler on üç önermedir: Altısı basittir: Orada olumlu ya da olumsuz tek bir nisbet vardır.

[34] (a) Mutlak zorunluluk: Kendisinde zat mevcut olduğu müddetçe, yüklem konuya olan nisbetinin zorunluluğu ile hükmedilir.[Örneğin: Her insan, zorunlu olarak canlıdır. Hiçbir insan, zorunlu olarak taş değildir.]

5

[35] (b) Meşrûte-i âmme: Kendisinde [konu için] konunun[zatı bir vasıfla devam ettiği müddetçe] yüklem nisbetinin[subutunun veya yüklem konudan olumsuzlanmasının subutunun] zorunluluğu ile hükmedilir.[Örnek: Zorunlu olarak her kâtip, kâtip olduğu müddetçe parmaklarını hareket ettirir. Hiçbiri kâtipin parmakları, kâtip olduğu müddetçe sakın değildir.]

10

[36] (c) Dâime: Kendisinde zat devam ettiği müddetçe, bi'l-fiil yüklem konuya olan nisbetinin veya ondan olumsuzlanmasının subutuyla hükmedilir.[Örneğin: Her zenci, dâima siyahtır. Hiçbir zenci dâima beyaz değildir.]

15

[37] (d) Örfiye-i âmme: Kendisinde konunun vasfı devam ettiği müddetçe nisbetin subutuyla veya olumsuzlanmasıyla hükmedilir.[Örneğin: Her şarap, şarap olduğu müddetçe sarhoş edicidir. Hiçbir şarap, şarap olduğu müddetçe sağlıklı değildir.]

20

[38] (e) Muṭṭalaḫa-i âmme: Kendisinde “fili nisbet” ile hükmedilir.[Örneğin: Her insan, ıtlak-ı âmm ile gülücüdür. Hiçbir insan, ıtlak-ı âmm ile gülücü değildir.]

25

[39] (f) Mümkün-e-i âmme: Kendisinde hüküm için mutlak zorunluluk’un muhalif taraftan olumsuzlanmasıyla hükmedilir. [Olumlunun örneği şudur: Her insan, imkân-ı âmm ile canlıdır. Onun manası şudur: Canlının insandan olumsuzlanması, insanın zatı bakımından zorunlu değildir. Olumsuzun örneği şudur: Hiçbir insan, imkân-ı âmm ile taş değildir. onmun manası şudur: İnsan için taşın subutu, insanın zatı bakımından zorunlu değildir.]

30

[40] Ondan[on üç önermeden] yedisi[de bileşik]dir ve onda beraberce iki nisbet vardır:

[41] (a) Meşrûte-i ḥāṣṣa: Kendisinde zatı bakımından devamlı olmaksızın vasıf devam ettiği müddetçe yüklem konuya olan nisbetinin zorunluluğu ile hükmedilir.[Bu, “devamsızlık/lâ-

- devām” ile kayıtlanmış “meşruṭe-i āmme”dir. Onun olumlusu, olumlu meşruṭe-i āmme ve olumsuz mutlaḳa- āmme’de oluşur. Örneğin: Zorunlu olarak her kâtip, devamlı olmaksızın kâtip olduğu müddetçe parmaklarını hareket ettirir. “Devāmsızlık/lā-devām”ın manası: Hiçbir kâtip, zat bakımından ıtlāḳ-āmm ile parmaklarını hareket ettirmez. Onun olumsuzu,
- 5 olumsuz meşruṭe-i āmme ve olumlu mutlaḳa-i āmme’de oluşur. Örneğin: Zorunlu olarak hiçbir kâtibin parmakları, devam olmaksızın kâtip olduğu müddetçe sakın değildir. “Devāmsızlık”ın manası şudur: Her kâtibin parmakları, zat bakımından ıtlāḳ-ı āmm ile sahindir.]
- 10 [42] (b) Örfiye-i ḥāṣṣa: Kendisinde zat bakımından devamlı olmaksızın vasıf devam ettiği müddetçe yüklem konuya olan nisbetinin devamıyla hükmedilir.[Onun olumlusu, olumlu örfiye-i āmme ve olumsuz mutlaḳa-i āmme’den oluşur. Örneğin: Her şarap, devamlı olmaksızın şarap olduğu müddetçe sarhoş edendir. Onun olumsuzu, olumsuz örfiye-i āmme ve olumlu mutlaḳa-i āmme’den oluşur. Örneğin: Hiçbir şarap, devamlı olmaksızın şarap
- 15 olduğu müddetçe sağlıklı değildir.]
- [43] (c) Vakṭiye: Kendisinde zat bakımından devamlı olmaksızın belirli bir vakitte yüklem konuya olan nisbetinin zorunluluğu ile hükmedilir.[Onun olumlusu, olumlu mutlaḳa ve olumsuz mutlaḳa-i āmme’den oluşur. Örneğin: Zorunlu olarak her Ay, devamlı olmaksızın
- 20 vakti heylulede Dünya’nın kendisi ve Güneş arasına gırmasıyla tutulur. Onun olumsuzu, olumsuz vakṭiye-i mutlaḳa ve olumlu mutlaḳa-i āmme’den oluşur. Örneğin: Zorunlu olarak hiçbir Ay, devamlı olmaksızın Dünya’nın onun ve Güneş’in arasına girdiği vakti terbi’de tutulmaz.]
- 25 [44] (d) Münteşire: Kendisinde devamlı olmaksızın belirsiz bir vakitte nisbetin zorunluluğu ile hükmedilir.[Onun olumlusu, olumlu münteşire-i mutlaḳa ve olumsuz mutlaḳa- āmme’den oluşur. Örneğin: Zorunlu olarak her insan, devamlı olmaksızın herhangi bir vakitte nefes alandır. Onun olumsuzu, olumsuz münteşire-i mutlaḳa ve olumlu mutlaḳa-i āmme’den oluşur. Örneğin: Zorunlu olarak hiçbir insan, devamlı olmaksızın herhangi bir
- 30 vakitte nefes alan değildir.]

[45] (e) Vucudiye-i lâ-daime: Kendisinde devamlı olmaksızın “fiili nisbet”le hükmedilir.[Onun olumlusu, olumlu mutlaka-i âmme ve olumsuz mutlaka-i âmme’den oluşur. Örneğin: Her insan, devamlı olmaksızın bi’l-fiil gülücü olandır. Onun olumsuzu, olumsuz mutlaka-i âmme ve olumlu mutlaka- i âmme’den oluşur. Örneğin: Hiçbir insan, devamlı olmaksızın bi’l-fiil gülücü olan değildir.]

[46] (f) Vucudiye-i lâ-zaruriye: kendisinde zorunlu olmaksızın fiili nisbetle hükmedilir.[Onun olumlusu, olumlu mutlaka-i âmme ve olumsuz mümküne-i âmme’den oluşur. Örneğin: her insan, zorunlu olmaksızın bi’l-fiil gülücü olandır. Onun olumsuzu, olumsuz mutlaka-i âmme ve olumlu mümküne-i âmme’den oluşur. Örneğin: Hiçbir insan, zorunlu olmaksızın bi’l-fiil gülücü olan değildir.]

[47] (g) Mümküne-i hâşşa: Kendisinde zarure-i mutlaka[zatiye]’nın iki taraftanda olumsuzlanmasıyla hükmedilir. [Onun olumlusu, olumlu mümküne-i âmme ve olumsuz mümküne-i âmme’den oluşur. Örneğin: Her insan, imkân-ı hâş ile kâtiptir. Onun olumsuzu, olumsuz mümküne-i âmme ve olumlu mümküne-i âmme’den oluşur. Örneğin: Hiçbir insan, imkân-ı hâş ile kâtip değildir.]

[48] “Devamsızlık” ile kastedilen “genel mutlak[mutlaka-i âmme]”tır. “zorunsuzluk” ile kastedilen “mümküne-i âmme”dir.

[48.1] [Sen dersin ki: “Devâmsızlık/lâ-devâm” modalitedir. “İtlak-ı âmm” modalite değildir. Çünkü “ıtlak-ı âmm”, modalitenin mukabilidir. Keza “lâ-dâime” modal önermedir; “mutlaka-i âmme” modaliteli önermenin mukabilidir. Bu durumda onlardan biriyle diğerinin kastedildiği nasıl geçerli olsun?

[48.2] Ben derim ki: “Devâmsızlık/lâ-devâm”, “devâm”ın nefyidir. “Devâm”ın nefyi, “ıtlak-ı âmm”a ve “lâ-dâime olan mutlaka-i âmme”ye eşit olunca, “mutlaka”, onların “ıtlak-ı âmm”ı “devâmsızlık/lâ-devâm” yerine ve “mutlaka-i âmme”yi “lâ-dâime” yerine kullanmalarıyla döndürmenin ve kıyasların hükümlerine dâhil olan mefhumun muhassal önermesi olur.]

[49] Kavrayışlı kimseye, bunların manalarını anladıkatan sonra genellik, özellik ve ayrılık bakımından bazısının bazısına nisbet edilmesi kapalı gelmez.[Yinede kısaca zikrelelim: Zarure-i zatiye, basitlerin en özelidir. Çünkü zorunlu nisbet, vasfı, daime ve fiili nisbeti gerektirir, ancak meşrutede zorunluluğun tahkiki hakkındavasfın devamına bir giriş şart

5 koşulması dışında. Çünkü o, meşrutenin kısımların geçtiği gibi bir yönden onların en özelidir ve yedi bileşikten de ayrıdır. Çünkü eğer “zorunsuzluk/lâ-zaruret” ile kayıtlanırsa, açıktır. Eğer “devamsızlık/lâ-devām” ile kayıtlandığında da böyledir. Çünkü “devamsızlık”, “zorunsuzluk”u gerektirir. meşrute-i āmme, bir yönden daime’den daha geneldir: bu, onun doğruluğunun, yüklem nisbetinin zat bakımından devamlı olmaksızın vasıf bakımından

10 zorunlu olmasıyla daime olmaksızın olmasındandır ve daime’nin doğruluğu, meşrutei āmme olmasızındır: Bu da yüklem nisbetinin vasıf bakımından zorunlu olmaksızın daime olmasıyla. Ve onların doğruluğu, yüklem nisbetinin zat bakımından devamlı olarak vasıf bakımından zorunlu olmasıyla. Ve (meşrute) örfiye-i āmme’den, mutlaka’dan, mutlaka-i āmme’den ve mümküne-i āmme’den daha özeldir. Bu açıktır. Ve meşrute-i

15 hāşşa’dan daha geneldir. Çünkü mtlak, mukayyet olandan ve örfiye-i hāşşa’dan daha geneldir, ancak bir yönden, onun doğruluğu örfiye-i hāşşa olmaksızındır: bu, yüklem nisbetinin vasıf ve zat bakımından zorunlu olmasıyla. Örfiye-i hāşşa’nın doğrulu da o olmaksızındır: bu, yüklem nisbetinin ne zorunsuzluk’la, ne zat bakımından devamsızlık’la değil de vasıf bakımından daime olmasıyla. Onların doğruluğu berabercedir: bu, yüklem

20 nisbetinin zat bakımından daima olarak değil de vasıf bakımından zorunlu olmasıyla. İki vaktiye, iki vucūdiye ve mümküne-i hāşşa’da da, bu beşi olmaksızın onun doğruluğunun ihtimal dāhilinden olmasıyla aynıdır: bu, yüklem nisbetinin, vasıf ve zat bakımından zorunlu olmasıyla. Onun doğruluğu meşrute olmaksızındır: bu, yüklem nisbetinin, ne daime ve ne de vasıf bakımından zorunlu olmasıyla, belirli bir vakitte zorunlu

25 olmasıyla. Onların doğruluğu, yüklem nisbetinin, zat bakımından daime olarak değil de, vasıfların vakitlerinin tamamında zorunlu olmasıyla. Daime, örfiye-i āmme, mutlaka-i āmme ve mümküne-i āmme’den daha özeldir. Bu, açıktır. “Devamsızlık” ile kayıtlanan bileşiklerden ayrıdır. Geriye zat bakımından devam ve zat bakımından devamsızlık arasındaki “ayrı” için vucūdiye-i lâ- zaruriye ve mümküne-i hāşşa kalır. Ve vucūdiye-i lâ-

30 zaruriye ve mümküne-i hāşşa’dan bir yönden daha geneldir, onun doğruluğu, onsuz olduğundan dolayı: bu, yüklem nisbetinin zat bakımından zorunlu olmasıyla. Her ikisinin doğruluğu o olmaksızındır: bu, yüklem, zat bakımından zorunlu olarak değil de,

daime olmamasıyladır. Bütünün doğruluğu, nisbetin; zat bakımından zorunlu olarak değil de zat bakımından daime olmasıyladır. Örfiye-i âmme, mutlaka-i âmme’de ve mümküne-i âmme’den daha özeldir. Bu açıktır. Ve mutlak olan iki hâşşa’dan da daha geneldir. Bu da açıktır. Ve bir yönden geriye kalan beşinden de geneldir: bu, meşrute-i âmme’nin bir yönden 5 ondan daha genel olduğunu zikretmemizde olduğu gibidir. Mutlaka-i âmme mümküne-i âmme’den daha özeldir. Bu açıktır. Ve iki mümkünenin dışından olan fiililerin tamamından daha geneldir. O ikisi ve mümküne-i hâşşa arasında bir yönden genellik vardır. Çünkü mutlaka, zorunluluk maddesinde o olmaksızın doğru olur ve mümküne-i hâşşâ, o olmaksızın doğru olur: bu, yüklemnin konuya olan nisbetinin bi’l-kuvve olmasıyladır. Ve her ikisi 10 beraberce doğru olabilir: bu, yüklemnin nisbetinin zorunlu olmayarak bi’l-fiil olmasıyladır. Mümküne-i âmme, önermelerin en genel olanıdır. Bu, açıktır. Meşrute-i hâşşa iki vaktiye dışında mutlak olarak bileşiklerin geriye kalanından daha özeldir. Çünkü o, onlardan bir yönden daha özeldir. Birincisine gelince, açıktır. İkincisine gelince, onun doğruluğu iki vaktiye olmaksızındır: bu, yüklemnin nisbetinin zorunluluğunun vasıf dolayısıyla olmasıdır, 15 yoksa vakit dolayısıyla ona bir giriş olması dolayısıyla değildir. Onların doğruluğu, o olmaksızındır. Bu, açıktır. Bütünün doğruluğu, vaktiye olan yüklemnin vasıf yapılmasıyladır. Örneğin: Zorunlu olarak her tutulan, tutulduğu müddetçe karanlıktır. Örfiye-i hâşşa, daha önce onunla beraber olan meşrute-i hâşşa’da zikrettiğimiz gibi, bir yönden iki vaktiyeden daha özeldir. Örfiye-i hâşşa, iki vucudiyden ve mümküne-i hâşşa’dan mutlak olarak daha 20 özeldir. Bu, açıktır. Vaktiye, münteşire’den daha özeldir. Ve her ikisi de iki vucudiye’den ve mümküne-i hâşşa’dan daha özeldir. Vucūdiye-i lâ-dāime, vucūdiye-i lâ-zaruriye’den daha özeldir. Ve her ikisi de mümküne-i hâşşa’dan daha özeldir. Bunların hepsi açıktır.] döndürmelerde, çelişiklerde ve kıyasın sonuçlarında, inşa-Allah daha sonra yerlerinde tarif edilecek olan on üç önermenin dışında önermeler olarak önceki hallerine/asıllarına 25 getirilebilirler.

[50] **Dört:** Modalite[cihet], yüklemleme için olduğu gibi, yani daha önce geçtiği gibi yüklemnin konuya nisbetinin keyfiyetidir, bazen de modalite[cihet], genelliğin ve özelliğin keyfiyeti olarak nicelik bildiren ifadeye de ait olabilir. “Bütün insanların kâtip olması 30 mümkündür” dediğimiz zaman, onun manası şudur: İnsanlardan tek tek tamamının insan olması mümkündür. Yüklemleme bakımından onunla modalite[cihet] arasındaki fark, konu için yüklemnin subutunu veya yüklemnin konudan olumsuzlanmasının konunun fertlerinin

geneli ve özeli için farklı olmasıdır. Onlardan birinin keyfiyeti, diğerinin keyfiyetine mugayirdir. Şeyh *Şifā*’da şöyle ayırdı: İkincisinde hiç şüphe yok ki, insanların çoğunluğu vardır. “Her biri” kâtip olma ihtimaliyle bilinir. Birincisinde şek vardır. Çünkü insanlardan muhal olduğunu söyleyenler, insanlardan birinin bulunmaması ittifak etmişlerdir, aksi
5 durumda kâtip olur. İki tikele gelince, hem açık olma, hem de kapalı olma bakımından eşittirler, ancak o, tümelde olduğu gibi, mefhum bakımından aralarında bir farklılık olanla beraber bilinirler. Olumsuzun hükmü de aynıdır. İnsanlardan [Keşf’in sahibi gibi] onun[Şeyh’in] “genellikle” muradının “bütün[küll] olması bakımından bütün olduğunu” iddia edenler vardır. Onun şu sözmüzü doğrulayarak örneklendirmişlerdir: Bu yerdeki her
10 kimse, yükleme bakımından, bu somunla doydu; ancak nicelik bildirme bakımından doğrulanmadı. Çünkü insanların tamamı, bu somunla doymadı. Bu hatadır, aksi durumda tikelin hükmü, aynı şekilde olur. Bundan dolayı da iki tikel, bu kabil, Şeyh’in açıkladığı gibi bununla beraber eşit olmazlar. Tabii olarak nicelik bildiren modalitenin konusu, nicelik bildiren ifade ile birleşir. Tabii olan yüklemenin modalitesinin konusu bağ ile birleşir. Şayet
15 bunda bir değişiklik olursa, genişleme bakımından olur.

[51] **Beş:** Zorunluluk ve imkân, [modalitelerde/cihetlerde] tanımlandığı gibi, bir işin bizzat kendisi bakımından olduğu gibi, bazen de zihin bakımından olur ve “zihni zorunluluk” ve “zihni imkân” olarak isimlendirilir ve o[zihni imkân] da, zihnin “ihtimal” olarak
20 isimlendirilen tereddüdüdür. Zihni zorunluluk, harici olandan daha özeldir. Çünkü yüklem konuya nisbetiyle zihnin kesin olarak hükmettiği her şey, tarafların tasavvurunun soyut olmasıyla ve nefsü’l-emr’de de aynıdır, aksi durumda “ap-açık[bedihiyât]” olan önermelerden güven kalkar ve nazarî olanlarda olduğu gibi döndürülmezde. Ve o zaman zihni imkân, harici olandan daha geneldir.

25

Altıncı Fasil

Önermenin Hüküm Olarak Tekliği ve Çokluğu

[1] Önermenin konusunun ve yüklemnin anlamı “insan ve at, canlıdır.” veya “insan, cisim
30 ve konuşan/düşünendir ve onlardan biri yüklem olan cüzlerden oluşur.” sözlerimizde olduğu

gibi, önerme birden fazla olur. Birden fazla olma, asıl önermenin niceliğini, niteliğini ve modalitesini[cihetini] muhafaza eder, ancak birden fazla olma, konuların cüzleri bakımındandır, çünkü o, parçanın varlığının bütünün varlığından daha genel olma ihtimalinden dolayı tümeli muhafaza etmez. “Yüklem olan cüzler” ile biz, “o, yedi ve üçtür”
5 ve “yedi ve üç, on’dur” gibi sözlerimizden kaçınıyoruz. Çünkü o, orada birden fazla olmamaktadır. Bu, olumlu da geçerlidir. Olumsuzza gelince, lazım değildir ve bu da açıktır. [Çünkü toplamın herhangi bir şeyden olumsuzlanması, onun kendi cüzlerinden olumsuzlanmasını gerektirmez. Çünkü “hiçbir insan, at değildir” doğru olur ve atın cüzlerinin cisim ve canlıdan olumsuzlanması doğru olmaz. Ve cisim ve canlının da insandan
10 olumsuzlanması doğru olmaz, belki olumsuzlukta çoğalma, konunun cüzleri bakımındandır, ancak daha önze geçtiği gibi aslın niceliği muhafaza olunmaz. Çünkü “hiçbir insan, at değildir” doğru olduğu zaman, “cisim ve bazı canlılar, at değildir” doğru olur. Buradaki burhân, üçüncü şekildendir.]

[2] Denilirse ki: Şeyin bir başka şeye yüklem olan varlığından, onu yapısının tamamının tek tek yüklem olması gerekmez ve döndürmesi de değildir. Çünkü o, duvar üzerindeki nakşedilmiş canlı üzerinde de “nakşedilmiş canlı” olması bakımından doğrulanır, yoksa onun üzerinde “canlı” olması bakımından doğrulanmaz. Aynı şekilde “becerikli bir doktor olmadığı” zamanda, “Zeyd, doktordur” doğru olur. “Mahir bir terzi olduğu” zaman, “Zeyd,
20 becerikli”i doğrular, ancak “Zeyd, becerikli bir doktordur”u doğrulamaz. Çünkü o, bir şey üzerinde “canlı” ve “beyaz” doğru olduğu zamandır. Şayet bütünün üzerinde doğrulanırsa, bütünle beraber onlardan her biri üzerinde de doğrulanır. Bundan dolayı o, canlı olan canlı ve beyaz olan beyaz üzerinde doğrulanır. Bu, başka bir bütün olur ve o da onlardan her biriyle beraber doğru olur. Bunun üzerine sonsuza kadar bütün müferetlere başka bir bütün
25 oluncaya kadar birleşir ve böyle devam eder. Bu bir yanılmadır.

[3] Deriz ki: Her iki örnekte de fertler olmaksızın bütünün doğruluğu, ancak fertlerinin manasına muhalefetledir. Bir araya toplama durumunun manası, fertlerinin durumudur. Sözün varlığı, kendisinden doğrulama çıkmayan saçmalıktır. Evet, bir şeyin tek bir şeye
30 yüklenmesi geçerli değildir; tek bir şeyden ve onun dışındakilerden bileşik bir bütünün yüklenmesi geçerli olur ve bütünün olumsuzlanması geçerli değildir ve yüklem olmayan cüzlerdeki gibi, cüzün olumsuzlanması geçerlidir. Çünkü ‘ev, tavan’ ile doğrulanmaz, ‘tavan

ve duvar' ile doğrulanır. Bütünün olumsuzlanması doğru değildir, cüzün olumsuzlanması doğrudur. Bazen bir şeyin tek tek şeylere yüklenmesi geçerlidir. Diğer şeylerle beraber geçerli değildir. Cüz olmaksızın bütünün olumsuzlanması geçerlidir. Çünkü o, “insan, canlıdır” sözümüzü doğrular ve “(insan,) kişneyen canlıdır” sözümüzü doğrulamaz. Bu
5 bütün, cüz olmaksızın olumsuzlanır. İki şeye gelince, onlardan her biri tek şeye yüklenir, bütüne yüklenmez veya tersi. Bu, geçersizliğin zorunluluğudur.

Yedinci Fasl

Çelişki

- 10 [1] İncelenecek konuları:
- [2] **Bir:** Tarifi ve şartları: Çelişki, iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklı olmasıdır (ve bu farklılık) zatı itibariyle onlardan birinin doğru, diğerinin yanlış olmasını gerektirmektedir. [“Farklı olması”, uzak cins gibidir. Çünkü o, iki önerme, iki müfret, bir önerme ve bir müfret arasında ortaya çıkabilir. “onun “iki önerme” sözü iki önerme arasında
15 olmayan farklılığı çıkarmak içindir. Onun “olumluluk ve olumsuzluk bakımından” sözü, iki önermenin farklılığını ortaya çıkarmak içindir, yoksa iki önermenin dışındaki farklılığı ortaya çıkarmak için değil. Örneğin ““udül” ve “taḥṣīl”, “yüklemlı” ve “şartlı” arasındaki farklılık gibi.]“Zatı itibariyle” sözümüzle, bunu gerektiren, ancak “zatı itibariyle değil de, belki eşitin olumsuzu vasıtasıyla” sözünden kaçınmak içindir. Örneğin: Bu, insandır. Bu,
20 konuşan/düşünen değildir. Bu farklılık, ancak olumsuz, aynıyla olumluda kendisiyle hüküm verilen olumlu nisbet üzerinde olduğu zaman tahakkuk eder. [Bir şeyin çelişği, kendisinin ortadan kalkmasıdır, yoksa bir başka şeyin ortadan kalkması değildir. Bu, mantıkçılar nezdindedi meşhur görüştür. Bu tarif, etrafını cami değildir. Çünkü onlar, Keşf’in sahibinin onların açıklamasından haber vererek “çelişğin döndürmesi faslı”nda açıkladığı gibi
25 “çelişkiyle” “iki müfret şey” arasını açıklamışlardır. Müfretlerdeki çelişki, Şeyh’in *Şifā* da İmām’ın *Mebāḥisu’l-Meşrūkiyye*’de azikrettiği gibi, ancak vucūdi olanın mukabiline yokluk bildiren mefhumu almakla olur. Buna göre “b”nin çelişği, “b olmayan”dır, bir anlamda olumsuzdur veya bir anlamda ““udül”, bu lafızdır. Ve aynı şekilde bir şeyin subutu, kendi zatındadır veya kendisi dışında kendisinin yokluğunun çelişği ile. Nefsu’l-emr’de aynı:
30 ister subut ve olumluluk ve olumsuzluk olan yokluk ile hükmedilsin veya hükmedilmesin.

Bazıları bu, müferetler arasındaki çelişğin değik, önermeler arasındaki çelişğin tarifi olduğunu söyleyerek bahane ileri sürmüşlerdir. Çünkü her birisi, önermeleri ve onların hükümlerini nefyetmektedir. Bu, zayıftır. Çünkü tarif, ancak mahiyetle olur ve bu, mantıkla beraber özellikle kapsamlı alet olan mantıkta onların yerlerinin değışmemesi bakımındandır,

5 dahası önermelerin hükümleri, bütün kısımlarıyla araştırmaya ihtiyaç duyar. Evet, mutlak olarak mahiyet bilinirse, sonrada ilim ehlinin sık sık tekrar etmesinde olduğu gibi, yerlerine has kılınırsa, mantığın konusu, ikinci akledilirlerin tarifinde yaptıkları gibi cins olur. Bu bilindiği zaman, çelişğin tarifi hakkındaki yolda şöyle denilebilir: İki mefhumun subut ve ortadan kalkma bakımından farklı olmasıdır: bu da zatı itibariyle onlardan birinin tahakkuk

10 etmesini, diğlerinin ortadan kalkmasını gerekitirir. Bizim “iki mefhum” sözümüz, iki önermeyi, iki müfredi, subutu ve ortadan kalkmayı kapsamaktadır. İki önermenin subut ve ortadan kalkma bakımından farklı olmasına gelince, olumluluk subut bakımından hükümdür. Olumsuzluk, ortadan kalkma bakımından hükümdür. İki müfredin onlarla farklı olmasına gelince, onlardan biri yokluk bildiren zorunluluktur ve bundan dolayı da ortadan

15 kalkmayı kapsar ve diğeri de subutu kapsar. Aksi durumda tekabül ilişkisinde olurlar. Çünkü ortadan kalkmanın mukabili, ancaksubuttur. Bundan dolayı da “c”, ancak “c olmayan”nın vasfıdır, orada subutun anlamı tahakkuk ettiği zaman. Daha önce onun “c”ye itlak edildiği öğrenilmişti ve onunla kastedilen “c” olan şeydi: bu şeyde mahiyetiyle ister “c”ye mugayir olsun, ister olmasındı. Şayet bununla başak bir yer kastedilmezse, ancak onu yapan nezdinde

20 başka bir şey için çelişik olması kastedilirse, taki çelişği olan “c olmayan” olana kadar subut tahakkuk eder. Bundan dolayı da “c”, burada “c” olan şeyin “c” manasıdır. “C olmayan”ın manası bunu mukabilidir, yani olmayan şey, “c” olandır veya “c değil olan”dır. Bundan dolayı da “c” subutu tazammun eder ve “c olmayan” yokluğu tazammun eder. müferet olması bakımından müfredin tahkikinden onun için bir çelişki olmadığı öğrenildi. Subutun

25 ve ortadan kalmanın farklılığına gelince, bu açıktır. Bu bahisler, senin bizzat çelişği subut ve ortadan kalkma arasında şeklinde tanımlamandır. Çünkü her ikisi iki ayrı şey olmaları bakımından diğ mukabil ilişkilerinin hilafına varlık bildiren ve yokluk bildiren olurlar. Çünkü onlar, özellikler subut ve ortadan kalkma üzerinde ayrılırlar.....Çelişğin şartlarına gelince, bilmen gereken şey, bu farklılıkların ancak aynıyla olumluda kendisiyle hüküm

30 verilen olumlu nisber üzerinde olumsuzluk ortaya çıktığı zaman tahakkuk eder.] Bu da sekiz (şeyde) birlik ile ortaya çıkar[: (1-2) İki önermenin, farklılıkları dolayısıyla doğru ve yanlış olma ihtimalinden dolayı konu ve yüklemdeki birlik. Örneğin: Zeyd, kâtiptir. Zeyd,

marangoz değildir. Zeyd, kâtiptir. Bekir, kâtip değildir. Zeyd, kâtiptir. Bekir, marangoz değildir. (3) Zamanda birlik, çünkü “Zeyd, kâtiptir.” doğrudur, “Zeyd, iki vakit bakımından kâtip değildir. (4) Mekânda birlik. Çünkü “Zeyd, oturandır.” doğrudur. Zeyd, iki mekân bakımından oturan değildir. (5) Şartda birlik. (6) Bütün ve parçada birlik. Çünkü “Zenci, beyazdır.” doğrudur, yani zencinin cildinin tamamı siyah değildir, yani bazısı siyahtır, çünkü tırnakları siyah değildir. (7) İzafette birlik. Çünkü “Zeyd, babadır.” doğrudur, yani ‘Amr’ın babasıdır. Zeyd, baba değildir” doğrudur, yani Bekir’in babasıdır. (8) Kuvve ve fiilde birlik. Çünkü “Zeyd, bi’l-kuvve kâtiptir.” doğrudur, “Zeyd, ümmî olduğu zaman bi’l-fiil kâtip değildir.”]

10

[3] Fārābī, bunlardan üçüyle yetinmiştir: Zorunlu ilim için, konuda, yüklemde ve zamanda birlik zikredilen farklılıkları tahakkuk ettirir. Şart’ta, parçada ve bütün’de birliğe gelince, konuda birliğin altındadırlar. İzafet’te, kuvve’de ve fiil’de birlik ise yüklem’de birliğin altındadır. Mekân’da birlik, bu üçünün farklılığı onun(zamanın) farklılığından dolayı olduğundan zamanda birliğin altındadır. [Fārābī] zamanda ve mekânda birliğin, müteahhîrûn’dan[İmâm ve ona tabi olan] bir grubun itibar ettiği gibi, yüklem’de birliğin altında derç edilmesine itibar etmemiştir, çünkü zaman ve mekânın önermeyle ilişkisi, ancak zarflar ile olur, çünkü eğer konu, zamanî ve mekanî olursa, yüklem’in konuya nisbeti için zaman ve mekânın vuku bulması gerekir. Zarflık, ancak yüklem’den sonraki nisbetin ortaya çıkışıyla tahakkuk eder. Bundan dolayı da ondan her birisi, yüklem’in dışındadır. Şayet her ikisinin de yükleme dâhil olduğuna itibar edilirse, zaman için başka, mekân için başka gerekli olur. Bu, kalanların hilafına muhaldir. Çünkü onlar, yüklem’in arazlarındandır. Yüklem’den hariç oldukları zaman, her iki birliğin yüklem’de birlik altında derç edilmez. Ancak [Fārābī tarafından] mekân’da birlik olmaksızın zaman’da birliğe itibar edilebilir. Çünkü mekân’da birlik, aksi geçerli olmaksızın zaman’da birliğin altında derç edilir. Bu, müteahhîrûn’un birçoğunun tahkikinde şaşkınlığa düştüğü şeydendir.

[4] Sonra [Fārābī] şöyle dedi: Bu bütün[sekiz şartı], farklılığın içinde farklılık olmasından dolayı “hükmi nisbet birliği”ne indirmek mümkündür. Ve biz, onunla, aynıyla olumluda kendisiyle hüküm verilen nisbet üzerinde varid olan olumsuzu kastediyoruz. Aynı şekilde [zorunluluk, daime, meşrute, örfiye-i âmme ve hâşşa olan] dört devamın yanlışlığından dolayı modalitenin farklılığında itibar edilir ve “devâm” dışında, “devâmsızlık” maddesinde

olumlu ve olumsuz olarak doğru olur. Nicelikleri belirli önermede, niceliklerin farklılığı, aynı şekilde iki tikel doğrular, iki tümeli yanlışlar. Bundan dolayı orada üzerine hüküm verilen,[önerme ister şartlı, ister yüklemli olsun kendisiyle hüküm verilenden] daha geneldir.

- 5 [5] Sen dersin ki: İki tikel arasındaki çelişkinin yokluğu, ancak konuda birliğin olmaması dolayısıyladır. Şayet birlik olursa, çelişki olur.

[6] Derim ki: Konunun belirlenmesi, tikel üzerine fazladan bir kayıttır. Söz de onun mutlak olanı hakkındadır.

10

[7] **İki**: Önerme ya yüklemlidir, ya şartlıdır. Yüklemli de ya basittir, ya bileşiktir.

[8] Basit olana gelince, onun çelişiği de basittir.

- 15 [9] Mutlak zorunluluk'un çelişiği, mümküne-i âmme'dir ve tersi. Çünkü imkân, muhalif zorunluluk'un olumsuzlanmasıdır.

[10] Dâime'nin çelişiği, mutlaka-i âmme'dir ve tersi. Çünkü subut, daima onun bi'l-fiil olumsuzla çeliştirir ve tersi.

20

[11] Meşrute-i âmm'nin çelişiği, hîniye-i mümküne'dir: Onda subutla veya konunun vasfının vakitlerinin bazısında imkân ile olumsuzlukla hükmedilir.

[12] Örfiye-i âmme'nin çelişiği, hîniye-i mutlaka'dır: Onda subutla veya konunun vasfının vakitlerinin bazısında bi'l-fiil olumsuzlukla hükmedilir.

25

[13] Bileşik olana gelince, o, ya "tümel"dir, ya da "tikel"dir. [Bileşik] tümelin çelişiği, onun iki cüzünün çelişiği arasındaki karşıt mefhumdur[, yani onun aynı değil de, iki çelişikten biridir], çünkü her iki çelişikten ve onlardan oluşan bütünün, bileşiğin, kendi cüzlerinden biriyle yanlış olduğu yerde bileşikle beraber yanlış olması ihtimal dâhilindedir. Bundan dolayı da ne iki çelişikten bir şey, ne de onların bütünü, onun[bileşik] için çelişik olmaz[; çünkü bileşik, ikinci cüz olmaksızın birinci cüzün yanlışlığı ile yanlış olursa, bileşik, ikinci

30

cüzün çelişği ile beraber olur ve çelişğin bütününü de yanlış olur. Bileşik'in yanlışına gelince bu, onun cüzüdür. İkinci cüzün çelişğinin yanlışına gelince, ikinci cüzün doğruluğudur. İki çelişğin bütünün yanlışına gelince, onlardan birinin doğruluğunun yokluğu dolayısıyladır. Örneğin: Her insan, devamlı olmaksızın taştır. Bileşik, ikinci cüzle beraberdir ve iki çelişğin

5 bütününü de yanlıştır. Bileşik, birinci cüz olmaksızın ikinci cüzün yanlışlığı ile yanlış olursa, bileşik, birinci cüzün çelişği ile beraberdir ve iki çelişğin bütününü de yanlıştır. Bileşiğe gelince, iki cüzden birinin yanlışlığı dolayısıyladır. Birinci cüzün çelişğine gelince, birinci cüzün doğruluğu dolayısıyladır. İki çelişğin bütününe gelince, onlardan birinin yanlışlığı dolayısıyladır. Örneğin: Her insan, devamlı olmaksızın canlıdır. Bileşik, birinci cüzle

10 beraberdir ve iki çelişğin bütününü de yanlıştır. Böyle olduğu zaman ne aynıyla iki çelişikten bir şey, ne de onların bütününü, iki çelişikten birinin hilafından dolayı bileşik için çelişik olmaz. Çünkü onu ne bileşikle beraber bir araya getirmek, ne ortadan kaldırmak mümkündür. Çünkü bileşik doğru olduğunda, onun cüzleri doğru olduğundan dolayı cüzlerinin çelişğinden her biri yanlış olur. Bundan dolayı da iki çelişikten biri olan

15 uzaklaştırılmış mefhum yanlış olur. Bileşik ne zaman yanlış olursa, onlardan biri doğru olur. Çünkü bileşğin yanlışlığı ya onun cüzlerinin bütününün yanlışlığı iledir, ya da onlardan birinin yanlışlığı iledir. Bu takdir üzere, onun cüzlerinden biri yanlış olur. Onun cüzlerinden biri yanlış olursa, bu cüzün çelişği doğru olur. Bundan dolayı da iki çelişikten biri doğru olur ve uzaklaştırılmış mefhum ortaya çıkar. Böylece bileşğin çelişğinden, aynıyla

20 olmaksızın iki çelişikten birinin ve onun bilgisinin yolunun bileşği basite ayırmak için bilinir ve iki basitin iki çelişği alınır ve aralarında uzaklaştırma olur].

[14] Meşrute[-i hāşşa]'nin çelişği, [nitelik bakımından asla] muhalif hīniye-i mümküne'dir veya [nitelik bakımından asla]uygun daime'dir[; çünkü meşrute-i hāşşa, meşrute-i āmme ve

25 mutlaka-i āmme'den oluşmuştur].

[15] Örfiye-i hāşşā'nın çelişği, [asla] muhalif hīniye-i mutlaka veya [asla] uygun daime'dir[; çünkü örfiye-i hāşşā, örfiye-i āmme ve daime olan mutlaka-i āmme'den oluşur].

30 [16] Vaktiye-i mümküne'nin çelişği, (asla) muhalif vaktiye'dir veya (asla) uygun daime'dir[; çünkü vaktiye, vaktiye-i mutlaka ve mutlaka-i āmme'den oluşur].

[17] Münteşire'nin çelişigi, (asla) muhalif mümkün-i daime veya (asla) uygun daime'dir[; çünkü münteşire, münteşire-i mutlaka ve mutlaka-i âmme'den oluşur].

[18] [Vucudiye-i] lâ-daime'nin çelişigi, (asla) muhalif daime veya (asla) uygun daime'dir[; 5 çünkü vucudiye-i lâ-daime, iki mutlaka-i âmme'den oluşur. Bundan dolayı birinci mutlaka'nın çelişigi (asla) muhalif daime, ikinci mutlaka'nın çelişigi (asla) uygun daime'dir].

[19] Vucudiye-i lâ-zaruriye'nin çelişigi, (asla) muhalif daime veya (asla) uygun zaruriye'dir. 10 [Çünkü vucudiye-i lâ-zaruriye, mutlaka-i âmme ve mümkün-i âmme'den oluşur. Mutlaka-i amme'nin çelişigi de daime'dir. Mümkün-i âmme'nin çelişigi de zaruriye'dir].

[20] Mümkün-i hâşşâ'nın çelişigi, (asla nitelik bakımından) muhalif zaruriye veya (asla nitelik bakımından) uygun zaruriyedir[; çünkü mümkün-i hâşşâ, iki mümkün-i âmme'den oluşur: birincinin çelişigi muhalif zaruriyedir. İkincinin çelişigi uygun zaruriyedir].

15

[21] Tikel olan bileşiklere gelince, her ikisinin aslın yanlış ile beraber yanlış olma ihtimalinden dolayı onun cüzlerinin çelişigi arasında uzaklaştırma yeterli değildir. Yükleme, daimi olarak konunun fertlerinin bazıları için sabit olduğu zaman ve kalanlar-insanın canlıya nisbeti gibi- daimi olarak yok olduğu zaman, “bazı canlılar, devamlı olmaksızın insandır” iki 20 tikelin çelişiginden her biriyle beraber yanlış olur, hatta konunun fertlerinin tek tek her biri hakkında iki tikelin çelişigi arasında uzaklaştırma olur. Çünkü o zaman iki tikelin çelişigine üç mefhum gerekli olur. Örneğin: Bazı canlılar, daima insandır veya bazıları daima insan değildir. Onlardan biri, kesin olarak tikelin çelişiginin eşitidir.

25 [22] Sen dersin ki: Şayet tikel yanlış olursa, tikellerden birinin yanlış olması gerekir ve o zaman da bu cüzün çelişigi doğru olur. Bundan dolayı iki tümel arasında uzaklaştırma yeterlidir.

[23] Derim ki: [Biz, onun cüzlerinden her birinin yanlışlığından, iki tümelden birinin 30 doğruluğunun gerektiğini kabul etmiyoruz.] Bu ancak, şayet onun cüzlerinin hepsi, tümelden biriyle çelişirse gerekli olur. Böyle de değildir, ikinci cüzüdür ve o da konusu kayıtlı olan lâ-devam, ikinci tümelin çelişiginden daha özeldir ve özelin yanlışlığından

genelin yanlış olması gerekmez. Şayet ikincinin yanlışlığı dolayısıyla tikel yanlış olursa, ikinci tümelin doğruluğu gerekli olmaz. [Bundan anlaşılan tümel arasında uzaklaştırmanın yeterli değildir.]

- 5 [24] *Keşf*'in sahibi (Hunecî) şöyle dedi: Eğer sen, iki tümel arasında uzaklaştırılmış tikelin çelişğine eşit olan bir önerme katedersen, iki şeyden birinin konusu yükleme kayıtlanır. “Bazı C’ler, devamlı olmaksızın bi’l-fiil B’dir” sözümüzün çelişği, “hiçbir C, daima B değildir” veya “her C, daima B’dir” sözümüze eşittir. Çünkü her ne zaman asıl doğru olursa, onlardan her biri doğru olur. Bu açıktır. Her ne zaman yanlış olursa, onlardan biri doğru olur.
- 10 Çünkü “hiçbir C, asla B değildir” ise, birinci doğrudur ve “eğer C, B ise, “B olan her C’nin, daima B olması” gerekir, aksi durumda onun çelişği doğru olur ve asıl doğru olur. Bu, hulfur. Bunlar onun zikrettikleridir.

- [25] O, ancak vucudiye-i lâ-daime’de doğru olur. [Bileşiklerden] onun dışındakilere gelince,
- 15 aslın yanlışlığının, örneğim “örfiye-i hâşşâ”da olduğu gibi, onlardan her biriyle beraber olma ihtimalinden dolayı geçerli olmaz. Örneğin: Bazı cisimler, devamlı olmaksızın cisim oldukları müddetçe hareketlidir. Hiçbir cisim, cisim olduğu müddetçe hareketli değildir. Her hareketli cisim, daima hareketlidir.[Aslın yanlışlığına gelince, örneğin “felek” gibi cisim olduğu müddetçe hareketli olan cisim, daima hareketli olur ve o zaman da “devamsızlık/lâ-devām” yanlış olur. Birinci tümelin yanlışlığına gelince, açıktır. İkincinin yanlışlığına gelince, bazı cisimler, tek bir vakitte hareketlidir. Bundan dolayı da “her cisim, hareketli olduğu müddetçe hareketlidir” doğru olmaz, dahası ondaki usul/yöntem/yol, ikinci tümelin konusunu, daima yükleme nisbet edilen ve onun ciheti olan birinci cüze ait keyfiyetle kayıtlamak gerekir. Ve birinci tümel yerini terk eder ve ikisi arasında
- 25 karşıtlık/zıtlık/çelişiklik ortaya çıkar. O zamanda iki tikelin çelişği arasında karşıtlık/zıtlık/çelişiklik ortaya çıkar. Bundan dolayı da “devamsızlık/lâ-devām” olan ikinci cüzün konusu, bu kayıtlarla kayıtlanır. İkinci tümel, şayet kendi konusu bu kayıtlarla kayıtlanırsa onun çelişği olur. Çünkü biz “bazı C, devamlı olmaksızın C olduğu müddetçe B’dir” dediğimiz zaman, “devamsızlık” şu sözümüzdeki gibi olur: “C olduğu müddetçe B olan bazı
- 30 C’ler, bi’l-fiil B değildir”. Bundan dolayı da onun çelişği “C olduğu müddetçe B olan her C, daima B’dir.” olur. Biz “Bazı C’ler, devamlı olmaksızın C olduğu müddetçe B değildir” dediğimiz zaman, “devamsızlık/lâ-devām” şu sözümüzdeki gibi olur: “C olduğu müddetçe B

olmayan bazı C'ler, bi'l-fiil B'dir. Bundan dolayı da onun çelişği "C olduğu müddetçe B olmayan hiçbir C, daima B değildir." Bu yol, öncekilerin sözlerinin sıhhatini bilmek için güzeldir. İster tümel olsdun, ister tikel olsun bileşğin çelişği, kendi tikelleri arasındaki müredded mefhumdur. Bu yol, tek tek her biri arasındaki terdidden daha güzeldir. Çünkü

5 eğer geçerli olursa, bu durumda biz, aslın doğruluğunu tahakkuk etmesi için üç veya dört önermenin geçersizliğine "hulfı burhan" getirme ihtiyacı duyarız. Ve bu, onundan bir türdür ve aynı şekilde, zikrettiklerimizin hilafına tümel olan bileşğin kaidesine muhaliftir.]

[26] Sen bunları öğrendiğin zaman, biz şöyle deriz: Bileşik ister tümel olsun, ister tikel olsun

10 bileşğin çelişğine eşit olan tek bir önerme ortaya çıkarmamız bizim için mümkündür. Çünkü her bileşik ister tümel olsun, ister tikel olumlu veya olumsuz olsun, modalitesi, konuyu yüklem çelişği ile kayıtlayan bileşikten olan birinci cüzün modalitesi olan tek bir önermeye irca edilebilir. Yüklem; bileşik, olumlu olduğu zaman yüklemidir. Konu, yüklemle kayıtlanabilir. Yüklem de, olumsuz olduğu zaman yüklem çelişği ile kayıtlanabilir.

15 Örneğin: "Her C, devamlı olmaksızın B'dir" sözümüz, "Bi'l-fiil B olmayan her C, bi'l-fiil B'dir." sözümüze irca edilir. "Hiçbir C, devamlı olmaksızın bi'l-fiil B değildir" sözümüz, "bi'l-fiil B olan her C, bi'l-fiil B olmayandır." sözümüze irca edilir. Bileşik, basit olan tek bir olumluya irca edildiği zaman, bu olumlunun çelişği, bileşğin çelişğine eşittir. Bileşğin çelişği-bileşik ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun- modalite[cihet] ve nicelik

20 bakımından, daima birinci cüze zıt olan olumsuz olur ve "her C, devamlı olmaksızın B'dir" sözümüzün çelişği "bi'l-fiil B olmayan bazı C'ler, daima B değildir." sözümüze eşittir. "Hiçbir C, devamlı olmaksızın bi'l-fiil B değildir." sözümüzün çelişği: "Bi'l-fiil B olan bazı C'ler, daima B olmayan değildir."dır ve "bazı C'ler, devamlı olmaksızın C olduğu müddetçe B'dir" sözümüzün çelişği "B olmayan hiçbir C, C olduğu müddetçe B değildir." sözümüze

25 eşittir. Çünkü asıl, "B olmayan bazı C'ler, C olduğu müddetçe B'dir."e irca edilir. Her ikisi arasında çelişki vardır. Keza "bazı C'ler, devamlı olmadığı müddetçe B değildir" sözümüzün çelişği "hiçbir C, C olduğu müddetçe B olmayan değildir" sözümüze eşittir. Çünkü asıl, "bazı C'ler, C olduğu müddetçe B olmayarak B'dir"e irca edilir. Ve aralarında çelişki vardır.

30 [27] Kural şudur: Bileşik-ister tümel olumlu olsun, ister tikel olumlu olsun- konusu, yüklem çelişği ile kayıtlanarak olan aslın konusu, yüklemi de modalite[cihet] ve nicelik bakımından aslın birinci cüzüyle çelişik olan aslın yüklemine aynı olan bir önermeden

oluşur. [Bileşik] eğer tümel veya tikel olumsuz olursa, konusu, yüklemle kayıtlı olan aslın konusu, yüklemi de modalite[cihet] ve nicelik bakımından birinci cüze zıt aslın yüklemine çelişki olan önermeden oluşur. Bu, yüklemlielerin hükmüdür.

- 5 [28] Şartlılara gelince, onların çelişikleri, şartlar bakımından yüklemlielerin çelişikleri gibidir, ancak onda “luzûm”da, ‘inād’da ve ittifak’ta birlik şart koşulur.

Uyarı

- [7.1] Bil ki, bir şeyin çelişki, bu şey ister önerme olsun, ister müfret olsun herhangi bir kayıt
10 ve başka bir itibar olmaksızın sadece onun ortadan kaldırılmasıdır. Onların önermelerin çelişikleri hakkında zikrettikleri onların çelişikleri değildir, belki çelişkinin eşiti bir şeydir. Bundan dolayı onlar burhanlarda, aradıkları şeyler hakkında önermelerin çelişki ile delil getirmeyi ihtiyaç duymadılar ve her bir önerme için çelişkiğine eşit önerme ortaya koydular; bunu da mücerred ref/ortadan kaldırma hakkında hükmü ortaya çıkarmanın zor olmasından
15 dolayı öndürmeler, kıyaslar ve bunların dışındaki şeylerde hükümlerin ortaya çıkmasının geçerli olmasını sağlamak için yaptılar.

- [7.2] Burada incelenmesi gereken bir nokta var: O da şu: Harici olan olumsuzda konunun varlığı şart koşulursa, tümel olumlunun tikel olumsuzla beraber, tümel olumsuzunda tikel
20 olumlu ile beraber ortadan kalkması caiz olur. Şayet konu ma’dûm olursa ve şart koşulmazsa, olumsuzun konusunun, ma’dûmdan olan olumsuzun ma’dûmun hali olma ihtimalinden dolayı olumlunun konusunda daha genel olması gerekir. Bundan dolayı da tümel olumlu, tikel olumsuz ile beraber, tümel olumsuz da tikel olumlu ile beraber doğru olur. Böylece çelişki ortadan kalkar. Eğer imkân konunun fertleri hakkında şart koşulursa,
25 “hakikiye”de de aynı şekildedir. Çünkü bu, aynı şekilde olumsuzda da şart koşulursa, her ikisinin ortadan kalkması caiz olur. Bundan dolayı konu imkânsız olur. Örneğin: Her şerik-i Bārī âlimdir. Bazı şerik-i Bārī âlim değildir. Eğer şart koşulmazsa, olumsuzun konusu, olumlunun konusundan daha geneldir. Aynısı “harici”de de gerekli olur.

[7.3] Sen dersen ki: Ne “olumsuz harici”de konunun varlığı şart koşulur, ne de “hakiki”de onun imkânı şart koşulur, ancak konuda birliğe itibar edilir. O zaman da onların zikrettikleri düşer.

- 5 [7.4] Derim ki: Bu, önermenin mefhumuna fazladan bir kayıttır. Kayıtlı olanın çelişği, mutlakın çelişği değildir. Mantığın araştırmaları da onun mutlak olanları üzerinde caridir. Şayet kayıtlı olan caiz olursa, döndürmeler ve onun dışındakiler hakkındaki hükümlerden birçoğu geçersiz olur. Onlar tikeller arasında da çelişkiyi caiz gördüler. Oysa böyle değildir. Mantık hükümlerinde ıtlaka(genel olana) riayetin gerekli olduğu bilinmektedir. O da şüpheyeye
- 10 yönlendirir.

Sekizinci Fası

Düz Döndürme ve Onunla İlgili Şeyler

- 15 [1] İki bahsi var:
- [2] **Bir**: Tarifi: [Dilde birinciye, mutlak olarak ikinci ile değıştirmektir. Mantık'ta] zikredilen önermenin taraflarından her birini, niteliğı ve doğruluk hali baki kalarak diğeriyle değıştirmektir. Onun içine şartlıların döndürmesini de dâhil etmek için “önermenin tarafları” dedik, bazılarının zikrettiğı gibi “konu ve yüklem” demedik. “Zikredilen” sözümüzü, “aslın
- 20 tarafları, konunun zatı ve yüklemnin vasfıdır” denilmesini def etmek için ekledik. Döndürmenin tarafları, bunun[konunun zatı ve yüklemnin vasfının] hilafıdır. Bundan dolayı da döndürme, aslın taraflarını değıştirme değildir ve döndürme ismi, mecazi olarak değıştirmeden sonra ortaya çıkan önermeye ıtlak olunur.
- 25 [3] **İki**: Önergelerin döndürmesi: [Bilmen gereken “döndürme” ile kastedilen “aslı” gerektiren önermenin özelidir. Kıyasta sonucun hükmü de aynı şekildedir ve o zaman burhân ancak iki şeyin açıklanmasıyla döndürme üzerinde tamamlanır: Birincisi, döndürmenin varlığının lâzım olması; ikincisi, ondan daha özel olanın varlığının lâzım olmamasıdır. Ve sonucun hükmü aynıdır. Birincisi burhândan faydalanır. İkincisi çelişkiden. Sen bunları

öğrendiğin zaman, biz şöyle deriz:] Olumlu yüklemliyle gelince, niceliği ne olursa olsun, yüklem varlığının daha genel olma ihtimalinden dolayı “tikel” olarak döndürülür.

[4] İki daime ve iki āmme’ye gelince, onlardan her biri “hīniye-i mutlaka” olarak
5 döndürülür. Ona birkaç yönden işaret edilebilir:

[5] (a) [İftiraz:] “Örfiye”de “C olduğu müddetçe B olan C’nin zatını D farzedilir”, bu
durumda da “D, C olduğu müddetçe B’dir”, ancak o[D] bi’l-fiil C’dir[yapısı itibariyle
“C”nin fertlerinden olduğundan dolayı]. Bundan dolayı da B ve C, orada zorunlu olarak bir
10 araya getirilir. Böylece: “Bazı B’ler, B olduğu müddetçe C’dir. [Meṭālī’nin sahibi gibi]
bazıları bu burhan hakkında üçüncü şekilden yardım almışlardır. Bu ise, daha açık olanı daha
kapalı olanla ispat etmektir.

[6] (b) [Hulf:] Döndürmenin çelişğini, birinci[şekil]den bir sonuç elde etmek için asıl
15 (döndürmesi yapılan temel önerme) ile birleştirmek şeyi bizzat kendisinden
olumsuzlamaktır.[Örneğin: “Bazı C’ler, C olduğu müddetçe B’dir” doğru olduğu zaman,
“bazı B’ler, B olduğu müddetçe C’dir.”inde doğru olması gerekir. Aksi durumda “hiçbir B,
B olduğu müddetçe C değildir” olan çelişği doğru olur. Bundan dolayı da biz onu asla
bitiştiririz. Hüküm de “bazı C’ler, C olduğu müddetçe B’dir” ve “hiçbir B, B olduğu müddetçe
20 C değildir.” olur. Birinci şekilden şu sonuç çıkar: Bazı C’ler, C olduğu müddetçe C değildir.
Ve o da muhaldir.]

[7] (c) [Döndürme yolu:] Döndürmenin çelişğini, [eğer asıl tikelse, nicelik bakımından]
asıl çelişğine veya [eğer asıl tümelse,] zıddına irca ederek döndürmektir. Örneğin
25 “örfiye”deki gibi aslın konusunun, onun yüklemine vasfından ayrılma ihtimalinden dolayı
daha özel olan gerekli olmaz. Tıpkı şu sözümüzdeki gibi: Her gülen, zorunlu olarak insandır.

[8] İki ḥāṣṣā, devamlı olmaksızın “hīniye” olarak döndürülür. Hīniye’ye gelince, onun
luzumu daha önce geçtiği gibi “āmme”dir.

[9] “Devamsızlık[lā-devām]”a gelince, “B olduğu müddetçe C olan B’den bu bazıları, bi’l-ıtlak C değildir”, aksi durumda daima C olur. Akabinde daima B olur. Bu, hultfur. Böylece o, devamlı olmaksızın B olduğu müddetçe C’dir.

5 [10] İki vaktiye[, yani vaktiye ve münteşire], iki vucudiye[, yani vucudiye-i lā-daime ve lā-zaruriye] ve mutlaka[-i āmme], ancak zikredilen yönlerle mutlaka-i āmme olarak döndürülür ve “hīnīye-i mutlaka’da olduğu gibi, iki vasfın ayrılacağı ihtimalinden dolayı daha özel olan gerekli olmaz. Tıpkı şu sözümüzdeki gibi: “Her tutulan, devamlı olmaksızın bir vakitte ışıık verir.

10

[11] İki mümkün’e[, yani mümkün-i hāşşa ve āmme’ye] gelince, konunun bi’l-fiil yüklem üzerinde doğrulanmasının mümkün olmaması ihtimalinden dolayı döndürülmez. Döndürme şu sözümüzdeki gibidir: Her ümmī, bi’l-ımkān kâtiptir. Yanlışı: Bazı kâtipler, bi’l-ımkān ümmīdir.

15

[12] Onlar, ikisinin[iki mümkünün mümkün-i āmme olarak]döndürülmesine üç yönden delil getirdiler:

[13] [İftirazi olan] birincinin cevabı: Bu, konunun yüklem üzerinde doğrulandığı şeyle
20 mümkün olmayarak, yüklemın mümkün olduğu şeyle, konunun bi’l-fiil doğrulanmasını gerektirir. Döndürme, budur.[Örneklerle şöyle diyebiliriz: “Bazı C’ler, ımkān-ı āmm ile B’dir” doğru olduğu zaman, ımkān ile B olan C, D farzedilir. Böylece de D, ımkān ile B olur, bi’l-fiil C olur. Bu durumda da “bazı B’ler C’dir.” olur. O zaman “ımkān ile bazı B’ler, bi’l-fiil C’dir.” olan lazım, döndürme değildir, belki döndürme “bi’l-fiil bazı B’ler, ımkān ile
25 C’dir.” olur. Ve bu da ıftirazdan lazım olmayandır.]

[14] [Hulf olan] ikincisinin cevabı: [“Hiçbir C, zorunlu olarak B değildir.” sözümüz olan döndürmenin çelişği büyük öncül, mümkün olan asıl küçük öncül yapılır ve asıl tümel olduğu zaman “hiçbir C, zorunlu olarak C değildir.” sonucu; asıl tikel olduğu zaman “bazı
30 C’ler, C değildir.” sonucu elde edilir.] Birinci[şekil]de [sonuç veren] mümkün olan küçük öncülün sonuç vermesi men edimiştir.

[15] [Döndürme yolu olan] üçüncünün cevabı: [Döndürmenin çelişğini “hiçbir C, zorunlu olarak B değildir.” sözümüze döndürürüz ve o da aslı nefyeder.] Zorunlu olan olumsuzun, [olumsuz] zorunlu olarak döndürülmesi men edilmiştir.

- 5 [16] Tümel olumsuzlara gelince, [zorunlu ve daime olan] iki daime, daime-i mutlaka olarak döndürülür. [Meşrute-i âmme ve örfiye-i âmme olan] iki âmme, diğer iki yönle “örfiye-i âmme” olarak döndürülür.

- [17] Zorunluluk ve meşrute, [mütekaddimün’dan] bazılarının iddia ettikleri gibi, aynen
10 kendileri gibi döndürülmezler: Şu sözlerimizin doğruluğu ile: “Hiçbir kâtip, zati zorunluluk’la ümmî değildir. Ve vasfı olanda aynı şekilde yüklemi, bizzat kendileri olarak döndürmenin yanlışlığı ile beraber “ümmî’nin zâtı” yapar.

- [18] [Meşrute-i hâşşâ ve örfiye-i hâşşâ olan] iki hâşşâ, bazılarında “devamsızlık[lâ-devâm]”
15 kaydıyla beraber, “örfiye-i âmme” olarak döndürülür. Örfiye-i âmme’ye gelince, daha önce geçtiği gibidir.

- [19] Bazılarındaki “devamsızlık[lâ-devâm]”a gelince, şayet sabit olmazsa, daima asla ait
olandaki bütün hakkındaki “devam” sabit olur. Bu, hultfur ve şu sözümüzün doğruluğu ile
20 bütün hakkındaki devamla beraber döndürülmezler: “Hiçbir yürüyen, devamlı olmaksızın yürüdüğü müddetçe sakın değildir.” şu yanlış sözümüzle beraber: Hiçbir sakın, devamlı olmaksızın sakın olduğu müddetçe yürüyen değildir. Çünkü sakınların bazıları, daima yürüyen değildir: Dağ gibi. Eğer “devamsızlık[lâ-devâm]” ile Şeyh[İbn Sînâ’dan] nakledildiği gibi tek tek her biri hakkında değil de, bütün hakkındaki “devamsızlık”
25 kastedilirse, her ikisi de aynen kendileri gibi döndürülür ve “devamsızlık” ile mütekaddimün’un muradı, orada onların kendileri gibi döndürülmediklerini söylemelerine benzer. Onlar, zikredilen yönlerden, olumsuz zorunlunun ve meşrutenin aynen kendisi gibi döndürüldüğüne delil getirmişlerdir. Onun cevabını sen öğrendin. Diğer iki yönle ikisini İmâm[Râzî] *Mulâhhaş*’ta zikretti.

30

[20] Bir: Şayet “hiçbir B, zorunlu olarak B değildir.” doğru olmazsa, “bazı B, bi’l-imbân C’dir.” doğru olur. Mümkün, kendi vukuunun farzedilmesinden muhal olduğunu

gerektirmez. Ve burada gerektirir, çünkü şayet “bazı B, bi’l-fiil C’dir.” doğru olursa, “bazı C, bi’l-fiil B’dir.” doğru olur.” Ve “hiçbir C, zorunlu olarak B değildir.” olur. Bu da hultfur. Veya onu asla, muhali sonuç olarak çıkarmak için ekleriz. Meşrute’nin hükmü de aynıdır.

- 5 [21] Onun cevabı: C’nin bi’l-fiil B’de doğruluğu farzedilirse, bu durumda C’nin fertlerinde, olumsuzun halinin dışında bir şey ziyade olur. B’nin zait fertte doğruluğu, onun, öncelikle olumsuzun hükmü altında olan fertlerden olumsuzlanmasını nefyetmez ve bundan dolayı da çelişki olmaz. Asıl ile beraber, şayet küçük terim orta terimin altında derç edilirse, muhal sonuç olarak çıkar. Sen şimdi bunun açıklamasını öğrendin. Müteahhîrûn ise, bu yanlıştın
- 10 çözümünde, ifade edilmesi bu kitaba layık olmayan ifadelerin tanımından kısır yönler zikrettiler. Onlardan bazıları bu açıklamanın doğru olduğunu iddia etti. Ve onun cevabı[nda söylenen şey] mugalâtadır.

- [22] İki: Uyuşmazlık, ancak iki yönden tahakkuk eder ve onu İmâm[Râzî] uygun görmüştür.
- 15 Bu, birincisinden daha zayıftır. Çünkü asıl hakkındaki uyumsuzluk, konunun zatı ve yüklem vasfı arasındadır. Döndürmede aranan şey, yüklem vasfı ve konunun vasfı arasındaki uyumsuzluktur. Onlardan biri diğerinin neresindedir? Meşrute’nin hükmünde aynıdır. Evet, şayet vasf için olumsuza bir giriş olsaydı bu durumda bu burhan ile aynen kendileri gibi döndürülürlerdi.

20

- [23] [Olumsuzlardan] geriye kalan[iki vaktiye, iki vucudiye, iki mümkün ve mutlaka-i âmme olan bu] yedisine gelince, onların en özeli olan vaktiyenin döndürmesinin yokluğundan dolayı döndürülmezler, çünkü “hiçbir Ay, belirli vakitte tutulmaz” doğrudur. (Bu) onun döndürmesinin yanlışlığının bi’l-îmkân olmasıyla beraberdir. Çünkü “her tutulan, zorunlu olarak Ay’dır.” ve özeli döndürmesinin yokluğu, genelin döndürmesinin yokluğunu gerektirir. Çünkü genelin döndürmesi, özeli döndürmesini gerektirir. Onlar[müteahhîrûn bilginlerinden bir grup] şöyle dedi: Onun imkânsız olan konusuna girmesi bakımından önerme hakiki olarak alınırsa, yedisi tikel daime olarak döndürülür, çünkü o zaman “hiçbir C, bi’l-fiil B değildir.” doğru olduğu zaman, “daima hiçbir B, daima C değildir.” doğru olur,
- 25 aksi durumda “daima bazı B’ler, bi’l-îtlak C olur.” Böylece de “bazı C’ler, daima B’dir” ve “hiçbir C, bi’l-fiil B değildir.” olur. Bu da hultfur. Bu doğru olduğu zaman, büyük öncül, nefsü’l-emr’de doğru olan küçük öncül yapılırdı ve o da şu sözümüzüzdür: Daima her B, bi’l-
- 30

fiil B olur. Üçüncü şekilden bir sonuç çıkar: Bazı B’ler, daima C değildir. O da aranan şeydir. Asıl mümkün olduğu zaman, orta terimin konusunu devam yerine zorunlulukla kayıtlarız ve kalanı hali üzerine bırakırız. Bu itibarla çelişki ortaya çıkmaz. Çünkü biz, bu itibarla döndürmenin yanlışlığını men ettik. Daimi olan tutulma veya Ay ile olmayan tutulma, eğer imkânsız olursa, bu durumda o, bu itibarla Ay değildir. Bu, iki yönden zayıftır:

[24] (a) Birincisine gelince, döndürme, sadece asıldan gerekli olan şey değildir, belki onunla beraber başka bir şeydir ve o da yabancı öncüdür. Bundan dolayı da döndürme olmaz.

10 [25] (b) İkincisine gelince, o, çoğunluk indinde kullanılan hariciye ve hakikiyede tamamlanmaz. Çünkü onların: “Daima her B, bi’l-fiil B’dir.” sözü, onun doğrusunun “C” olduğunu gerektirmez. Herhangi bir yönden bu burhanın açıklamasının, hariciyede ve hakikiyede tamamlanması ve yabancı [bir önermeye] ihtiyaç duymaması mümkündür. Böylece, asıl doğru olduğunda, daha önce geçtiği gibi, “daima hiçbir B, daima C değildir”
15 sözümüz doğru olur. Ve bu doğru olduğu zaman, “bi’l-fiil bazı B’ler, daima C değildir” sözümüz doğru olur ve o da döndürmedir. Çünkü daima B olan şey, zihin bakımından bi’l-fiil B’dir. Eğer konunun vasfının doğruluğu, zihni ve harici bakımından olmasından daha genel olursa, sen konunun tahkikini öğrendin. Bundan dolayı da “bi’l-fiil bazı B’ler, daima C değildir.” doğru olur.

20

Tikel olumsuzlara gelince, konunun varlığının iki hassa dışında daha genel olması ihtimalinden dolayı onlardan bir şey döndürülmez. Çünkü [iki hassa’nın] her ikisi aynen kendileri gibi döndürülür. Devamsızlık dolayısıyla tek bir zat üzerine olan doğruluktan ve orada ikisi arasındaki ayrılıktan, yüklem olumsuzu gerekir. Ve bundan da döndürmenin
25 doğruluğu gerekli olur.

Uyarı

[26] Olumsuz, konunun olumsuzu ve ma‘dūmu olduğu zaman, yüklem, ancak zihni olarak alındığında döndürülür ve aksi durumda olumsuzun olumsuzu, olumluyu gerektiren
30 ma‘dūmdan gerekli olur. Ve bu da muhaldir. Çünkü “zorunlu olarak insan olmayan hiçbir şey, şerikü’l-Bārī değildir.” ve “mevcut olamayan hiçbir şey, mevcut olmadığı müddetçe

boşluk değildir.” yanlışı ile beraber doğru olur: “Hiçbir şerikü’l-Bārī insan değildir.” Aksi durumda “her şerikü’l-Bārī insandır.” doğru olur.

5 [27] Denilirse ki: Şayet döndürme gerekli olmaz ise, şeyin kendisinden olumsuzlanması gerekir. O da muhaldir. [Bundan dolayı da “C olmayan hiçbir şey daima B değildir.” doğru olduğu zaman, “hiçbir B, daima C olmayan değildir.”in doğru olması gerekir. Aksi durumda “bazı B’ler C olmayandır.” doğru olur. Böylece o, “bazı B’ler daima B olmayandır.” Sonucunu elde etmek için asla bitiştirilirler. Ve o da muhaldir.]

10 [28] Ben derim ki: Şayet bu şey mevcut olursa, muhal olur. [Şeyin mevcut] olmadığı zamana gelince, onun bizzat kendinden olumsuzlanması caizdir. Bundan dolayı da “hiçbir şerikü’l-Bārī şerikü’l-bari değildir.” doğru olur. Bu çelişkiden de, tümel olumlu ve tikel olumlu, yüklemnin iki olumsuzu olduğu zaman, aynı şekilde ancak zihin bakımından döndürüldüğü bilinir.[Çünkü zikredilen çelişkide “her şeriku’l-Bārī insan değildir.” doğru olur ve “insan olmayan bazıları, harici, hakiki, hatta zihni olarak şeriku’l-Bārī’dir.” doğru olmaz. Keza “her boşluk, mevcut değildir.” doğru olur ve “mevcut olmayan bazıları harici, hakiki, hatta zihni olarak boşluktur.” Doğru olmaz. Bunların tamamı olumlu ve olumsuz olan yüklemlilerin hükümleridir.]

20 [29] Şartlılara gelince, ister tümel olsun, ister tikel olsun olumlu bitişik şartlı, hulf ile tikel olarak döndürülür. Ve döndürmenin çelişigi de döndürülür daha önce geçtiği gibi. [Şartlılara gelince, ister tümel olsun, ister tikel olsun olumlu bitişik şartlı, hulf ve çelişigin döndürmesi ile tikel olumlu olarak döndürülür. Çünkü “bazen A, B olduğunda C’de D’dir.” doğru olduğu zaman, “bazen C D olduğu zaman A’da B’dir.” doğru olur. Aksi durumda “hiçbir zaman C D olmadığı zaman A’da B’dir.” doğru olur. Biz onu “bazen A B olmadığı zaman A’da B’dir.”i sonuç olarak elde etmek için asla bitiştiririz. Ve o da muhaldir. Veya bu çelişigi “hiçbir zaman A B olmadığı C’de D’dir.” sözümüze döndürülür ve “bazen A B olduğunda C’de D’dir.” olur. Bu, hulfur.] Tümel olumsuz, hulf ve [döndürme ile] aynı şekilde aynı kendi gibi döndürülür. Tikel olumsuza gelince, mukaddemin varlığının 25 30 yüklemlilerde olduğu gibi daha genel olma ihtimalinden dolayı döndürülmez.

[30] Ayrık şartlılara gelince, tabii olarak onlar için döndürme tasavvur edilmez, belki vaz' i olarak.

[31] Döndürmeler ve kıyasların sonuçları üzerine olan burhanın tamamından, iddia edilen şey üzerine fazladan olanın yokluğunun açıklaması olduğunu bilmen gerekir. Orada çelişğin suretlerinden bir suretin irad edilmesi yeterlidir. Biz, geçtiği yerlerde onu gördük. Bilginlerden biri, burada çelişğin dışında başka bir yol zikretmedi. Bazen orada başka bir yol mümkün olabilir ve o da asıl veya kıyasla beraber nefyi istenilen şeyin çelişği, ikisinin oluşturduğu bütünün imkansızlığı gerektirmemesiyle doğru olduğu zaman, onun lazım/gereken olmadığı bilinir; çünkü lazımın/gerekenin çelişği melzumla beraber doğru olmayı imkansız kılar. Bu da güzel bir yoldur.

[32] İmām [Rāzī *Mulahhaş*'ta] olumsuz daime'nin “daime” olarak döndürülmesi hakkında bir şüphe ortaya attı. [Olumsuz daime, hakikiye olarak alınırsa, döndürülür.] Çünkü yazmak, insan için mümkündür. Onun[yazma işleminin] ondan[insandan] olumsuzlanması daima mümkündür. Şayet bu mümkün, olumsuz daime'nin “daime” olarak döndürülmesiyle beraber olursa, “hiçbir kâtip, insan değildir” doğru olur. Bu da muhaldir. Bu, mümkünün farzedilmesinde gerekir ve o da döndürmeden gerekir.

[33] Onun, onun her ikisinin bir araya gelmesinde gerekli olduğu [Keşf sahibi ve ona tabi olan müteahhirün tarafından] cevaplanmıştır. Çünkü iki mümkün, muhal olarak bir arada olmayı gerektirebilir. Zeyd için yazmak ve onun yokluğu gibi.

[34] Bu cevapta dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü o zaman o ikisinin oluşturduğu bütünün muhali gerektirmesi hali değildir veya halidir denilebilir. Eğer öyle[gerektirir] ise, bu durumda o zaman bu takdir üzere aslın doğruluğu, döndürmenin doğruluğunu imkânsız kılar ve o da aranılan şeydir. Eğer gerektirmezse, müstelzim döndürmedir, söylediğimiz gibi, belki onun cevabı yazma işi, şayet daima insandan olumsuzlanırsa, kâtip, bi'l-fiil daima ma'dûm olur. Bundan dolayı da insanın daima ondan olumsuzlanması doğru olur.

[35] Tabii ve şahsi önermelerdeki tikel olumsuzların ve olumluların döndürmesi hakkında, ortaya çıkan şüphelere gelince örneğin bir kimse *“hiçbir insan tür değildir.”* ve *“hiçbir Zeyd, insan değildir”* sözlerimizin döndürmeinin olmadığını ve yine bir kimse *“bazı türler insandır.”* ve *“bazı insanlar Zeyd’dir.”* Sözlerimin döndürmesinin olmasını kabul ederse biz, 5 bu konudaki sözü nicelik sahibi önermelerin incelendiği fasla/kısma erteliyoruz. Kim buna cevap isterse, onu oradan talep etsin. Ve aynı şekilde şartlıların döndürmesi hakkında da ortaya çıkabilir. Bundan dolayı da her bütün, parçasını gerektirir.

[36] Cüzün bütünü istilzamına gelince, tahkik dışıdır. Örneğin on, üçü gerektirir ve herhangi 10 bir zaman ve takdir bulunarak üç, on’u gerektirmez. Keza her ayırık özellik[hâşşa], aksi geçerli olmaksızın “tür”ü gerektirir. Çünkü insan, vakitlerden ve takdirlerden bir şeyde “kâtip”i gerektirmez. Ve bu, şartlı kıyasların sonuçları hakkında bir kıymet düşüklüğünü gerektirir. Bu yer, şartlılar kısmına ertelediğimiz bir fazlalığı gerektirmektedir.

Sonsöz

15 [37] Döndürmede, önermenin taraflarından biri varlık bildiren[muhhâşşal/vucudî] bir işe nisbet edildiği zaman, hata/bozukluk ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da varlık bildirenin varlığının sadece konu veya yüklem olduğu zannedilmektedir. *Örneğin: Her melik, tahtın üzerindedir. Ve her kazık duvar içindedir. Her yaşlı gençtir.* Bundan dolayı döndürmede “bazı tahtların melik üzerinde”, “bazı duvarların kazık içine”, “bazı gençlerin ihtiyar” olduğu 20 zannedilir. Bu önermelerde yüklem nisbeti bilindiği zaman, şüphe ortadan kalkar. Çünkü “taht üzerinde olan bazı şeylerin melik olduğu, duvar içindeki bazı şeylerin kazık olduğu ve genç olmuş olanlardan bazılarının ihtiyar olduğu” doğru olur ve ancak varlık varlık bildiren bir işle kayıt altına alınırlar, çünkü şayet varlık bildirmeyen bir işe nisbet edilirse, “bazı insanlar at olmayandır”, veya “insan olmayan bazıları, at üzerindedir” doğru olur. Çünkü 25 bazı at olmayanlar, insanda ve bazı atlar da insan olmayan üzerinde doğrulanabilir.

[38] Keşşî, eski bilginlerden [döndürmenin olmadığı durumda] bu türden bir yanlışlık nakletti ki o da şudur: “Hiçbir cisim, bütün yönlerde sonsuza kadar yayılmaz.” döndürmesinin yanlışlığı ile beraber doğru olur: “Bütün yönlerde hiçbir yayılma, zorunlu 30 cisim olarak sonsuz değildir.” Çünkü “sonsuz doğru yönlerdeki her yayılma, cisimdir”. Ve o [Keşşî] onun çözümünü şöyle zikretti: Cisimden olumsuzlanan, ancak sonsuzdur. Çünkü

yönlerdeki yayılmanın cisimden olumsuzlanması mümkün değildir ve o zaman da “sonsuzsa sahip olan hiçbir şey, cisim değildir.” doğru olur. Bu, zayıftır. Çünkü bütün, onun üzerinde doğru olmadığında, bu durumda zorunlu olarak ondan olumsuzlanır. Problemde olduğu gibi kalır.

5

[39] Belki onun cevabı şöyledir: O [asıl olan önerme], eğer harici ve hakiki olarak alınır, döndürmenin yanlışlığını men ederiz, çünkü o zaman döndürmenin çelişği yanlış olur. Eğer o, zihni olarak alınır, aslın doğruluğunu men ederiz, çünkü o zaman onun çelişği zihin bakımından doğru olur. Allah en iyisini bilir.

10

Dokuzuncu Fasil

Ters Döndürme

[1] İki konuda incelenecektir:

15

[2] **Bir: Tarifi.** Her iki tarafın çelişğini, diğer tarafın yerine koyarak almaktır.

20

[3] Şeyh[İbn Sînâ] şöyle dedi: O, yüklem çelişğini konu, konunun çelişğini yüklem yapmaktır. Bu, şartlıları kapsamamaktadır, aksine konu “üzerine hüküm verilen” ile değiştirildiği zaman, yüklemde “kendisiyle hüküm verilen” ile değiştirilir[denildiğinde şartlıları kapsar].

25

[4] İmâm [Râzî] ve müteahhirûn’dan bir grup bilgin[Keşf’in sahibi ve onlara tabi olanlar] Şeyh[İbn Sînâ]’in sözünde bir çelişki olduğunu iddia ettiler. Çünkü bazı suretlerde konunun aynı yüklem, yüklem çelişğini de konu yaptı. Ve orada şöyle demiştir: “Hiçbir insan, taş değildir.” sözümüz, “taş olmayan bazı şeyler, insandır.”ı gerektirir. Böylece de konunun aynı yüklem yapılmıştır. Aynı şekilde tümel olumlunun döndürmesinde şöyle dedi: “Her C, B’dir.” sözümüz doğru olduğu zaman, o, “B olmayan her şey, C olmayandır.”ı gerektirir. Eğer yüklem bu önermede “ma’ düle” olarak alınır, önerme “iki taraflı olumlu ma’ düle” olur ve o zaman da onun çelişği “iki taraflı olumsuz ma’ düle” olur. Bu durumda da

30

döndürmenin yanlışlığından “B olmayan bazı şeyler, C’dir.” sözümüzün doğruğu gerekli olmaz. Çünkü o, ne döndürme için çelişiktir, ne de daha önce öğrendiğin gibi yapısının daha özel olmasından dolayı onun çelişğinin lazımıdır, ancak o, kendi luzumu ile açıklanır. Eğer döndürme olumsuz olarak alınırsa, konun çelişğii yüklem olmaz, belki aynı olur. Sonra şöyle

5 dediler: Belki, ters döndürmenin konun veya çelişğinin yüklem çelişğii üzerine yüklenmesi olarak söylenmesi doğrudur.

[5] Bazıları şöyle dedi: Şeyh [İbn Sīnā], aslın niteliğine muhalif olarak yüklem çelişğini konu, konunun aynını yüklem olarak almıştır. Ve onunla beraber Ebu’l-Berekāt da böyle

10 dedi.

[6] Doğrusu iş, her iki grubunda iddia ettiğinin kasinedir. İkincisine gelince, Şeyh’in sözü buna delâlet etmez, belki onun hilafına delâlet eder. Birincisine gelince, ne Şeyh’in sözünde bir çelişki vardır, ne de çelişik olmayanı olmada onun zikrettiklerinden bir şey gerekli olur,

15 ne de çelişğinin veya lazımın yerine çelişğinin lazımı gerekir, çünkü Şeyh’in sözünün herhangi bir yönden açıklamasının bütün şüpheleri düşürmesi mümkündür. Sarih akıl, doğrusunun bu olduğuna şahitlik eder. Ve o da bizim şöyle dememizdir: Şeyh indinde döndürme, “yüklem çelişğini konu, konu çelişğini, nitelik ve doğruluk bakımından asla uygun olarak yüklem yapmaktan” ibarettir. Ancak burada onların kaçınılması gereken bir durum hakkında

20 şaşkınlıklarını ortaya koydukları bir incelik var ve o da Şeyh’in “ tarafların çelişğini olumsuzluk manasında alması, ‘udül manasında almamasıdır”. Çünkü sadece şeyin çelişğii, nefyi ve nefyi olmaksızın sadece olumsuz, onun herhangi bir şey üzerindeki doğruluğu ile beraberdir. Çünkü bu, çelişikten daha özeldir. Bundan bilinen de şudur: Muteahhirün’un aldığı şey, “ters döndürme” değil, belki başka bir gereken/lazımdır. Bunun üzerine bütün

25 şüpheler zail oldu.[Onların iki ikinci şüphe hakkındaki sözlerine gelince, ters döndürmede yüklem ma’düle olarak alınırsa, ters döndürmenin yanlışlığından “B olmayan bazı şeyler, C’dir.”in doğruluğu gerekli olmaz. Çünkü biz o “ma’düle olarak alınır dedik, belki olumsuz olarak ta alınır. Ve o zaman da ters döndürmenin yanlışlığından “B olmayan bazı şeyler, C’dir.”in doğru olması gerekir. Onun takriri şöyle denilmesidir:] Çünkü o zaman “her C,

30 B’dir.” sözümüz doğru olduğu zaman, her iki tarafın olumsuzunun olumlusu olarak “B olmayan her şey, C olmayandır.” sözümüzü döndürölür. Aksi durumda “B olmayan her şey, C olmayan değildir.” [olan çelişğii]doğru olur ve o da “B olmayan bazı şeyler, C’dir.”i

gerektirir. Aksi durumda “B olmayan hiçbir şey, C değildir.” doğru olur ve o da “B olmayan her şey, C olmayandır.”ı gerektirir. Öğrendiğin gibi, olumsuz, yüklem olan olumsuzun olumsuzuna eşittir.

- 5 [7] Veya şöyle deriz: “B olmayan her şey, C olmayan değildir.” doğru olduğu zaman, “B olmayan şeyin varlığı” tahakkuk eder, aksi durumda olumsuz, ma‘düm hakkında doğrulandığı için “B olmayan hiçbir şey, C değildir.” doğru olur ve o da “B olmayan her şey, C olmayandır.”ı gerektirir ve “B olmayan bazı şeyler C’dir.” doğru olduğu zaman. Veya şöyle diyelim: Şayet döndürme yanlış olursa, ona eşit olan şeyde yanlış olur ki o da, daha önce öğrendiğin gibi, bileşik olan olumsuzun onun konusunun aynı ve onun yüklemine çelişigidir. Ve o da ikinci görüş[müteahhîrûn’un görüşü] tarafından döndürme yapılmıştır. Bundan dolayı da onun çelişigi gerekli olmuştur ve o da aynıyla zikredilen olumludur. Tuhaf olan şu ki, onlar[müteahhîrûn] asıl için bu olumsuzun luzumunu itiraf ettiler ve onlar, [Şeyh tarafından ters döndürme olarak alınan] bu olumlunun, konunun varlığından müstağni olarak olumsuz kuvvetinde olduğunu kabul ettiler. Bununla beraber [Keşf’in ve Me‘âli’nin sahibi] bu olumlunun asıl için olan luzumunu kabul etmediler.

- [8] Onların “konunun aynı, olumsuzda yüklem yapılır.” sözüne gelince, böyle değildir, çünkü “hiçbir insan, taş değildir.” doğru olduğu zaman, her iki tarafı da olumsuz olan “her taş olmayan insan olmayan değildir.”e döndürülür, ancak o, “bazı taş olmayanlar, insandır.” manasında olduğu için Şeyh, onu, lafız bakımından kolay ifade edildiği için döndürmenin yerine koydu. Bundan dolayı da aslâ Şeyh’in sözünde bir çelişme olmadığı öğrenilmiş oldu. Sen bu olumlunun, bu olumsuza eşit olduğunu öğrendiğin zaman, bu durumda asıl için olan onun[olumlunun] luzumunun onun için[asıl] onun[olumlunun] luzumunu gerektirir. Kim bu olumsuzu döndürürse, onunla münakaşa olmaz.

[9] *İki*: [Keşf’in sahibi gibi] bazıları bu babı[ters döndürmeyi], asıl ve döndürmede ‘udûl’u, tahsil’i, olumsuzu ve her iki taraf için itibarları karıştırarak uzattılar.

- 30 [10] Ancak Şeyh, bu konuda müsamahalı davrandı ve [*İşârât* gibi] bazı kitaplarından, mantıkça ona az ihtiyaç duyulmasından dolayı onu çıkardı.

[11] Ancak biz, haricilerden olanların harici olarak, hakiki olanların hakiki olarak, zihni olanların zihni olarak döndürülmesine itibar ediyoruz. ‘Udül manasında değil de, olumsuz manasında ister varlık bildiren olsun, ister yokluk bildiren olsun veya olumsuz olsun her iki taraftan birinin çelişğini almak şart koşulmuştur. Şayet taraf olumsuz olursa, varlık
5 bildirir[muḥaṣṣal] olarak alınır. Çünkü olumsuzun olumsuzu, olumludur.

[12] Sen bunu öğrendiğin zaman, biz, şöyle deriz: Her iki taraf varlık bildiren[muḥaṣṣal], yokluk bildiren[ma‘düle], olumsuz veya karışık olmaktan hali değildir. Bu, dokuz kısımdır: Onun altısı her iki tarafın varlık bildiren veya yokluk bildiren veya onlardan biri varlık
10 bildirirken, diğeri yokluk bildirir veya yüklem olumsuz veya konu, yüklem olumlusuna döndürülen ya varlık bildiren, ya da yokluk bildiren olur. Üçü ise, her iki tarafın olumsuz veya konunun olumsuz yüklem, harici ve hakiki olduğu zaman döndürülemeyen varlık bildiren veya yokluk bildiren olmasıdır.

[13] Birincisine gelince, “her C, B’dir.” doğru olduğu zaman, o, “B olmayan her şey, C olmandır.”ı gerektirir. Aksi durumda “B olmayan her şey, C olmayan değildir.” doğru olur ve o da “B olmayan bazı şeyler, C’dir.”i gerektirir daha önce geçtiği gibi. Yüklemi muḥaṣṣala olan olumlu, konunun ve yüklenin varlığını gerektirir. Asıl ile beraber şeyin kendi çelişğine yüklendiği sonucu çıkar ve aynı şekilde “C üzerinde doğru olan bazı
20 mevcutlar, B değildir.” sözümüze döndürülür ve “her C, B’dir” olur. Bu da hulfur.[Ancak biz, konunun varlığını bu önermenin varlığının aslı nefyettiğini bilmek için açıklamıştık. Çünkü yüklem olan olumsuz önermenin konunun yanlışlığı ile doğru olması ihtimal dâhilindedir. Ve o zaman da aslı nefyetmez. Çelişki faslında öğrendiğin şey, konu tikel olumsuzda ma‘düm olduğu zaman, tümel olumluyu nefyetmez.]

25

[14] İkincisine gelince, “buud olmayan her şey”, döndürmenin yanlışlığı ile beraber, “harici ve hakiki olarak boşluk değildir.” doğru olur. Keza, “imkān-ı ḥāṣṣ ile mümkün olmayan her şey, imkān-ı āmm ile mümkündür.”de doğru olur. Biz, konuyu var olanlarla özelleştirsek, aynı şekilde “boşluk olmayan her şey, cüz değildir.”de doğrudur, aksi durumda bu asıl, yoklara[ma‘dümāt] girdiğinden ve yokluk bildirme[‘udül]nin ve varlık bildirme[taḥṣil]nin,
30 her ikisinde de döndürmenin yanlışlığı ile beraber yoklar[ma‘dümāt] üzerinde imkânsız olduğundan doğru olmaz.

[15] Denilirse ki: Birincide onların zikrettiği burhân, bu üçünün döndürmesi üzerinde aynıyla kaimdir, bundan dolayı da o, eğer geçerli olursa, burada döndürme gerekli olur, aksi durumda bir şey ifade etmez. Sonra aynı şekilde “C olmayan her şey, B’dir.” doğru olduğu zaman, “B olmayan her şey, C’dir.”i gerektirir, aksi durumda “B olmayan bazı şeyler, C olmayandır.” doğru olur, onların zikrettiği gibi. Ve asıl ile beraber zikredilen muhal sonuç olarak çıkar ve aynı şekilde “C olmayan bazı şeyler, B olmayandır.” sözümüze döndürülür ve “C olmayan her şey, B’dir.” olur. Bu da hultfur.

10 [16] Derim ki: Kıyasın sonucunu kabul etmiyoruz, çünkü sizin “B olmayan bazı şeyler, C değildir.” sözünüz yüklem olumsuzudur ve o da konu ve yüklem varlığını gerektirmez. Bundan dolayı da ne küçük terimin mevcut olan orta terim altında derç edimesi gerekir, ne de burhanımızdan gerekli olduğu gibi “C olmayan üzerinde doğru olan bazı mevcutlar, B değildir.” sözümüzün doğruluğunu gerektirir. Bundan dolayı da olumsuzun konusunun tümel olumlunun konusu olmaması caiz olur ve böylece de her ikisi beraberce doğru olur. Olumlu olduğu zaman, bu, dokuzunun hükmüdür. Olumsuz olduğu zaman, daha sonra geleceği gibi, fiiliye olan bileşiklerde tamamı döndürülür. Konunun varlığının bu üçünde olumsuz olmasından dolayı, bu üçü, diğer altısı olmaksızın fiiliye olan basitlerde döndürülür. Çünkü “C olmayan hiçbir şey, bi’l-fiil B olmayan değildir.” doğru olduğu zaman, daha önce geçtiği gibi, “B olarak C olmayan şey üzerinde doğrulanır. Böylece de “bazı B’ler, bi’l-fiil C değildir.” doğru olur ve o da “Bazı B’ler, C değildir.”i gerektirir ki o da aranan şeydir. Kalan iki kısımda aynıdır.

[17] Bunu önceledikten sonra, deriz ki: Tümel olumlular, üçünden herhangi bir itibarla beraberdirler.

[18] Burhandan zikrettiklerimizin aynıyla iki daime, daime olarak, iki âmme örfiye-i âmme olarak döndürülür. Zorunluluk kendi gibi döndürülmez. “Zorunlu olarak her kâtip, ümmî değildir.” sözümüzün doğruluğu “bazı ümmîler, zorunlu olarak kâtip değildir.” sözümüzün yanlışlığı ile beraberdir. Onun nefyettiği şeyin doğruluğu “her ümmî, bi’l-imkân kâtiptir.” sözümüzdür. Aynı şekilde bu çelişkiyle meşrute’nin kendi gibi döndürülmediği öğrenilir. Evet, şayet meşrute, bir vasıf için giriş olması bakımından alınırsa, aynen kendisi gibi

döndürülür. Çünkü vasıf, yüklemi gerektirdiği zaman, yüklemnin yokluğu vasfın yokluğunu gerektirir.

[19] İki hâşşa, bazılarında “devamsızlık” kaydı ile beraber “örfiye-i âmme” olarak
5 döndürülür. “Âmme”nin luzumuna gelince, geçtiği gibidir. “Devamsızlık”ın luzumunda gelince, o, “B olmayan bazı şeyler, bi’l-fiil C’dir.” sözümüzdür. Çünkü şayet doğru olmazsa, “B olmayan hiçbir şey, daima C değildir.” doğru olur ve düz döndürmeyle, aslında “devamsızlık”ın nefyine döndürülür, yoksa düz döndürmede geçtiği gibi, kendisi gibi döndürülmez.

10

[20] [Vaktiye ve münteşire olarak] iki vaktiye, [vucudiye-i lâ-daime ve lâ-zaruriye olarak] iki vucudiye, [mümküne-i âmme ve hâşşa olarak] iki mümküne ve mutlaka-i âmme olan yedisine gelince, onların en özeli olan vaktiyenin döndürülmesinin yokluğundan dolayı döndürülmezler, çünkü “her Ay, devamlı olmaksızın bir vakitte tutulmaz”, “her tutulan,
15 zorunlu olarak Ay’dır.” sözümüzün doğruluğuyla “bazı tutulanlar, bi’l-imkân Ay değildir.”in yanlış olması ile beraber doğru olur. Daha özelin döndürmesinin bulunmamasından, daha genelin döndürmesinin bulunması gerektiği öğrenilir. Bu, döndürmenin konusu, mutlak olarak aslın yüklemnin çeliştiği olduğu zamandır. Ancak bir kayıtlı kayıtlı olduğu zaman, aslın konusu nefyedilir.

20

[21] Denilmiştir ki: Bu yedisinin döndürmesi, daime olan tikel olumluyadır, çünkü “her C, bi’l-fiil B’dir.” doğru olduğu zaman, o, “daima B olmayan her şey, daima C değildir.”i gerektirir. Aksi durumda “daima B olmayan bazı şeyler, bi’l-fiil C’dir.” doğru olur. Asıl ile beraber “bi’l-fiil B”nin “daima B olmayan şey” üzerine yüklenmesi sonucu çıkar veya aslın
25 çeliştiğine döndürülür. “Daima B olmayan her şey, daima C olmayandır.” doğru olduğu zaman, ve “daima B olmayan her şey, böylece bi’l-fiil B olmayandır.” doğru olduğu zaman, bu durumda “bi’l-fiil B olmayan bazı şeyler, daima C olmayandır.” doğru olur ki o da aranılan şeydir. “Mümkün”de, orta terimin konusunun “zorunluluk” ile kayıtlanması devamı değiştirir. Ve çelişki, senin düz döndürmede öğrendiğin üzere de ortaya çıkmaz ve
30 bu olumsuz tümeli gerektirmez. Bu, açıktır.

[22] Tikel olumlulara gelince, iki hāṣṣā'nın dışında yüklem çelişği dolayısıyla, konunun doğruluğu gerektirmesi ihtimalinden dolayı döndürölmezler. Yükleme, konunun fertlerinin bazısını gerektirdiğinde, dört devam[zarure, daime, meşrute ve örfiye] doğru olur. Ayrıldığı zaman, döndürmenin imkânsızlığı ile beraber kalan yedisi doğru olur. Birincisine gelince, 5 onların örnekleri şöyledir: “Bazı mevcutlar, yokluğun mümkünüdür.” sözümüz yanlışlığı ile beraberdir: “Yokluğun mümkünü olmayan bazı şeyler, mevcut değildir”. İkincisine gelince, onun örnekleri “bazı insanlar, kâtip değildir.” sözümüz yanlışlığı ile beraber “bazı kâtipler, insan değildir”dir.

10 [23] Şeyh, onun döndürölmesine, mevcut olanlardan veya C ve B'den hariç olan ma'dümlardan bir şeyin bulunması gerektiğiyle delil getirmiştir. Bundan dolayı da “B olmayan bazı şeyler, C olmayandır.” doğru olur ve bu da lazım değildir, çünkü “bazı mevcutlar, yokluğun mümkünüdür” doğru olur ki o, ister mevcut olsun, ister yok olsun onun dışında bir şey bulunmamakla beraber. Onun kabulunun takdirinden yapısının, 15 luzumu/gereği asıl ile açıklanmamış döndürme olması gerekmez.

[24] İki hāṣṣā, aynen kendileri gibi döndürölür. Çünkü “bazı C, devamlı olmaksızın C olduğu müddetçe B'dir.” doğru olduğu zaman, bi'l-fiil “C” ve “B” olan, C olmayan şeyin ve B olmayan şeyin bulunması gerekir. Aksi durumda “daima B olur” ve “devamlı olmaksızın 20 olur” ve “B olmayan olduğu müddetçe C olmayan olur.” aksi durumda “B olmayan olduğu müddetçe C olur.”, bu durumda “C olduğu müddetçe B olmaz”. Bu da hulfur. Bundan dolayı da “B olmayan bazı şeyler, devamlı olmaksızın B olmayan oldukları müddetçe C olmayandır.” doğru olur ve o da aranan şeydir.

25 [25] Tümel olan olumsuzlara gelince, basitler ve mümkün-i hāṣṣā, konunun varlığının yokluk, yüklem çelişği için nefyeden olma ihtimalinden dolayı döndürölmezler.[Böyle olduğu zaman, konunun çelişği yüklem çelişği için sabit olur. Bundan dolayı da yüklemi konudan olumsuzlamak mümkün olmaz. böylece de çelişğin döndürmesi doğru olmaz.]

30 [26] “Fiiliye” olanlara gelince, şu sözümüzdeki gibidir: Hiçbir boşluk buud değildir. (Bu) şu sözümüzün yanlışlığı ile beraberdir: Buud olmayan bazı şeyler, boşluk olmayan değildir”. Çünkü o, “buud olmayan bazı şeyler boşluktur.”u gerektirir ve o da yanlıştır.

[27] Şeyh ona “hiçbir C, bi’l-ıtlak B değildir.” doğru olduğu zaman, o, “B olmayan bazı şeyler, bi’l-fiil C’dir.”i gerektirir ile delil getirmiştir ve o da şu sözümüzün manasıdır: “B olmayan bazı şeyler, bi’l-fiil C olmayan değildir, aksi durumda “B olmayan hiçbir şey, C değildir.” doğru olur ve “hiçbir C, daima B olmayan değildir.” e döndürülür ve o da “her C, daima B’dir.”i gerektirir ve “hiçbir C, bi’l-ıtlak B değildir.” olur. Bu da hultfur.

[28] *Keşf*’in sahibi [itiraz ederek] şöyle dedi: Biz “hiçbir C, hariçte B olmayan değildir.” sözümüzün “her C, hariçte B’dir.”i gerektirdiğini kabul etmiyoruz. Ve bu da ancak, şayet hariçte olumsuzun olumsuzu, yüklem olan olumsuz haricinin olumlusunun olumsuzu olmazsa gerekli olur. Çünkü onun manası şudur: “C”den bir şey, “B”nin ondan olumsuzlanmasıyla beraber hariçte mevcut değildir ve ondan da, “C” için asla vucud olmama ihtimalinden dolayı hariçte “B”ye sahip olan “C”nin vucudu gerekli olmaz.

[29] Ben derim ki: Onun manasının böyle olduğunu kabul etmiyoruz, bilakis onun manası şudur: “C”den bir şey, hariçte “B”den olumsuzlanmaz, çünkü şayet döndürmenin konusu, daha önce öğrendiğin gibi, olumsuz olarak alınırsa, bu durumda o zaman olumlu, olumsuzu gerektirir.

[30] Belki onun[Şeyh’in] cevabı şöyledir: Biz, düz döndürmede yüklemi madum, konusu olumsuz olan olumsuz, döndürülmez ve bundan dolayı da “B olmayan hiçbir şey, C değildir.” sözümüz “hiçbir C, daima B olmayan değildir.” sözümüze, çelişikte geçtiği gibi, “C”nin varlığının ma’ düm olma ihtimalinden dolayı döndürülmez. Bu, döndürme, hariç veya hakiki bakımdan olduğu zamandır. Zihin bakımından olduğu zamana gelince, çelişki irca edilmez.

[31] Belki de Şeyh, bundan önce öğrendiğin gibi, ancak bu kısma itibar etmektedir ve aynı şekilde tikel olumsuzun, yüklem olan olumsuz tikel olumsuza döndürülmesine, onun “bazı C, bi’l-fiil B olmayandır.” doğru olduğu zaman, “B olmayan her şey, bi’l-fiil C olmayan değildir.”i gerektirir, aksi durumda “B olmayan her şey, daima C olmayandır.” doğru olur ve “Her C, daima B’dir.” sözümüze döndürülür” olduğundan burhan getirmektedir. Bu da hultfur.

[32] Onun cevabı: Biz her iki tarafla olumsuz olan olumsuzun, çelişğin döndürmesiyle döndürülemeyeceğini açıklamıştık.

- 5 [33] İki mümkün gelince, konunun, yüklem çelişğinden olumsuzlanan zorunlu olma ihtimalinden dolayı üç itibardan bir şeyle döndürölmez. Örneğın: Hiçbir zenci, imkân-ı hâşş ile siyah değildir. (Bu da) yanlış ile beraberdir: Siyah olmayan bazı şeyler, imkânı âmm ile zenci olmayan değildir”. Çünkü “siyah olmayan her şey, zorunlu olarak zenci değildir”. Onlar, o ikisinin döndürölmesi üzerine, burhanda geçtiğı gibi, ve o ikisinin dışında
- 10 olumsuzlardan, halini daha önce öğrendiğın, zorunlu olumsuzun aynen kendi gibi döndürölmesine daynarak delil getirilmiştir.

- [34] Bileşiklerden geriye kalana gelince, ister tümel olsun, ister tikel olsun bu üçünden hangi itibarla olursa olsun iki hâşşâ dışında, zikredilen burhanla tikel mutlaka-i âmm olarak
- 15 döndürölür ve men de def edilir, çünkü konu olarak olumsuz olan olumsuz, o zaman onun yüklemine varlığına döndürölür. Bu, o, “devamsızlık” ile kayıtladığıından dolayı asıldaki konunun varlığı içindir.

- [35] Veya şöyle deriz: “Bazı C, devamlı olmaksızın B değildir.” doğru olduğı zaman, “C”
- 20 üzerine doğrulan şey bulunur ve “B” ve “C” olmayan mevcut olur. Bundan dolayı da “B olmayan bazı şeyler, C’dir.” doğru olur. Tümelin hükmü de böyledir.

- [36] İki hâşşâ’ya gelince, hangi nicelikte olursa olsunlar, devamsız olan hîniye-i mutlaka olarak döndürölürler ve o da şu sözümüzüdü: “B olmayan bazı şeyler, devamlı olmaksızın B
- 25 olmayan olduğı müddetçe C’dir”.

- [37] Hîniye’ye gelince, menden salim olarak zikredilen burhân, o zaman “C”nin varlığı içindir ve onun için de “C” ve “B” üzerinde doğrulan şey, “devamsızlık” ile ve “bi’l-fiil C olmayan” ile bulunur. Aksi durumda “daima B olmayan olur” ve aynı şekilde “B”nin
- 30 olumsuzuyla “bi’l-fiil B olmayan olur” ve “B olmadığı müddetçe C olur”, çünkü “C olduğı müddetçe B olmayan oldu”.

[38] “Devamsızlık”a gelince, yapısı gereği “bi’l-fiil C olmayandır”. Ve bunun hepsi de açıktır.

[39] Zihni olumsuzlara gelince, onlardan “fiiliyeler” ister tümel olsun, ister tikel olsun
5 Şeyh’in men etmeden salim zikredilen burhanıyla zikrettiği “mutlaka” olarak döndürülür,
çünkü “bazı C’ler, B değildir.” doğru olduğu zaman, hangi modaliteden[cihetten] olursa
olsun “B olmayan bazı şeyler, bi’l-fiil C olmayan değildir.” doğru olur ki bunun manası da
“B olmayan bazı şeyler, bi’l-fiil C’dir.” olur, aksi durumda “B olmayan hiçbir şey, daima C
değildir.” doğru olur ve aslın nefyedilmişine döndürülür veya aslın lazımı için büyük öncül
10 yapılır ve o da bir şeyi bizzat kendi kendisinden olumsuzlamayı sonuç olarak çıkarmak için
“bazı C’ler, B olmayandır.” dır, ancak asıl, bu itibarla konunun varlığı için bunu gerektirir.
O zaman da bu itibarla “her C, kendisinin dışındaki itibarlar olmaksızın C’dir.” sözümüzü
doğru olur, çünkü hariçte C olmadığı zaman ve hakikati bakımından mümkün olmadığı
zaman da, “hiçbir C, hariçte C değildir.” sözümüz doğru olur. [Zihin bakımından
15 alındığında] iki hâşşâ’nın hükmü, burada onların hükmü gibidir[, yani devasız olan hîniye-i
mutlaka olarak döndürülür].

[40] Şartlılara gelince, luzumiyeden olan tümel olumlu bitişik şartlı, aynen kendi gibi
döndürülür, çünkü lazımin yokluğu, melzûmun da yokluğunu gerektirir. [Luzumiyeden olan]
20 tikel [olumlu bitişik şartlı], mukaddemin varlığının, talinin çelişğinden daha genel olma
ihtimalinden dolayı döndürülmez.

[41] [Luzumiyeden olan] olumsuz, ister tümel olsun, ister tikel olsun, tikel olumsuz olarak
döndürülür, aksi durumda tümel olumlu doğru olur ve çelişğın döndürmesiyle aslın
25 nefyedilmişine döndürülür.

[42] Ayrık şartlılara gelince, her iki taraf arasında ayırmanın yokluğu dolayısıyla, tarafların
çelişğı arasında olan uyumsuzluk için çelişğın döndürmesi denilmez, belki inşa-Allah daha
sonra geleceğı gibi, başka lazımlar sayılabilir.

Onuncu Fasıl

Şartlı Önerme ve Tarafları

[1] İncelenecek konuları:

- 5 [2] **Bir**: Şartlı; ya *bitişik* şartlı olur: Ve onda herhangi bir önermenin subutunun başka bir önermenin subutuna dayanılarak hüküm verilir veya bu subut olumsuzlanır. Birincisi olumlu, ikincisi olumsuzdur.

- 10 [3] Ya da *ayrık* şartlı olur: Ve onda bir önermenin diğerinden ya varlık bildirmesi bakımından, ya da yokluk bildirmesi bakımından ayrılmasıyla hüküm verilir ve bu durumda “*hakiki*” olarak isimlendirilir veya *sadece* varlık bildirmesi bakımından ayırmayla hüküm verilir ve bu durumda “*mani‘atü’l-cem*” olarak isimlendirilir veya *sadece* yokluk bildirmesi bakımından ayırmayla hüküm verilir ve bu durumda “*mani‘atü’l-hulū*” olarak isimlendirilir veya bu ayırmanın olumsuzuyla hüküm verilir. Birincisi olumlu, ikincisi olumsuzdur.

15

- [4] Mutlak olarak şartlının birinci cüzü “*mukaddem*”, ikinci cüzü “*tālī*” olarak isimlendirilir. Luzūmiye olan olumlu *bitişik* şartlının[mukaddem’i] melzūm, [tālī’si] lāzım[olarak isimlendirilir]. Mukaddem ve tali; ya [önermenin] her iki tarafıyla ortak olurlar: Önermenin düz döndürmesinin gerekliliği gibi; ya da [önermenin] iki tarafından biriyle ortak olurlar: Bir 20 şeyin yüklemine subutunun, başka bir şeyin yüklemine subutunu gerektirmesi gibi; ya da orada[, yani önermenin her iki tarafından da] ayrı olabilir: Önermenin çelişğinin döndürmesinin gerektirmesi gibi.

- 25 [5] Bitişik ve ayrık şartlıdan her biri, ya iki yüklemliden, ya iki bitişik şartlıdan, ya iki ayrık şartlıdan, ya bir yüklemlile bir bitişik şartlıdan, ya da bir yüklemlile bir ayrık şartlıdan oluşur.

- [6] Bitişik şartlıda mukaddem, tālī’den tabii olarak ayrılır, çünkü onun tālī’ye nisbeti “beraber olma[istişhab]” ile ve tālī’nin ona nisbeti “tabi olma[muşahabe]” ile ayrık 30 şartlı olmaksızın, çünkü onlardan her birinin diğerine nisbeti ortadan kaldırma ile ve

[aralarındaki] ayrılma da, ancak vaz‘i’dir(, yani sözün gereği olaraktır, yoksa tabii olarak değildir). Bitişik şartlıdaki kısımlar dokuz, ayırık şartlıdaki kısımlar altı tane olur.

[7] **İki:** Eğer şartlının iki tarafı arasındaki alāka, tālī için mukaddemi gerekli kılıyorsa veya nasıl olursa olsun uzaklaştırıyorsa, bitişik şartlı “luzūmiye”, ayırık şartlı da “inadiye” olarak isimlendirilir, bunların aksine ise [bitişik şartlı da, ayırık şartlı da] “ittifakiye” olarak isimlendirilir. Bu alākada ancak, şayet mukaddem, tālī için illet veya onun mukabili veya onun için ma‘lūl veya onun illeti için ma‘lūl olursa, gerçekleşir. Çünkü ayrılmanın imkânsızlığı, ancak onlardan biri diğerine ihtiyaç duyduğunda veya diğeri ona ihtiyaç duyduğunda bulunur. Burada “illet” ile kastedilen, “bir şey üzerine dayanan”dır. Bundan dolayı da ikincide bütünün cüzü, şartlandırılanın şartı gerektirmesi, üçüncüde iki görelinin bir birini gerektirmesi derç edilmiştir, çünkü onlardan her biri, aralarındaki izafet için gerekli olan mana için bilinirler.

[8] Doğru luzūmiye olan olumlu bitişik şartlı, [mukaddem ve tālī olarak] iki doğrudan[: Eğer insan canlı ise, bu durumda o, cisimdir.]; veya iki yanlıştan[: Eğer insan taş ise, bu durumda o, cemâddır]; veya mukaddem’i yanlış tālī’si doğrudan[: Eğer insan taş ise, bu durumda o, cisimdir.] ve onun aksi muhal olarak[, yani mukaddem’i doğru, tālī’si yanlıştan aksi imkânsız olarak] oluşur, çünkü doğru, yanlış gerektirmez[, aksine yanlışın doğrusunu ve doğrunun yanlışını gerektirir. Çünkü melzūmun doğruluğu, lāzımın doğruluğunu gerektirir ve lāzımın yanlışlığı da, melzūmun yanlışlığını gerektirir]. Yanlış, dört bakımdan ortaya çıkar.

[9] Doğru olan “ittifakiye”, genel[āmm] olursa ve o da, kendisinde tālī’nin doğrusu yeterli olan olursa, ancak iki doğrudan ve mukaddemi nefyetmemesi ve kalanları yanlışlamaması şartıyla doğru tālī’den oluşur. Eğer özel[hāşş] olursa ve o da beraberce her iki tarafı doğru olan olursa, ancak iki doğru ve kalan yanlışlıktan oluşur.

[10] ‘İnadiye olan doğru hakikiye, ancak doğru ve yanlıştan oluşur, [çünkü onun tarafları ne beraberce bir araya getirilir, ne de beraberce ortadan kaldırılabilir, bundan dolayı onlardan birinin doğru, diğerinin yanlış olması gerekir]; mani‘atü’l-cem’de ondan[, yani bir doğru ve bir aynlıştan ve iki yanlıştan oluşur, çünkü onun tarafları beraberce bir araya toplanmaz ve

bu, onlardan biri, diğeri olmaksızın veya her ikisinin yanlışlığı ile doğru olduğunda tahakkuk eder. Yanlış olmasının örneği şöyledir: Ya insan ağaçtır, ya da taştır.]; mani‘atü’l-cem’de ondan[, yani bir doğru ve yanlıştan] ve iki doğrudan oluşur, [çünkü onların tarafları beraberce yanlışlanamaz ve bu da, onlardan biri diğeri olmaksızın veya her ikisi doğru olarak

5 tahakkuk eder. Her ikisinin doğru olmasının örneği şöyledir: Ya insan cisimdir, ya da konuşandır/düşünendir.] oluşur. Onların[, yani üç ayrık şartlının] yanlış, dört yönde ortaya çıkar.

[11] İster hakikiye, ister mani‘atü’l-cem olsun, isterse de mani‘atü’l-hulû olsun doğru olan

10 ittifaki[ayrık şartlı], ancak ‘inadiyesinin oluştuğu şeylerden oluşur[; yani, hakikiye, bir doğru ve bir yanlıştan; mani‘atü’l-cem, bir doğru ve bir yanlıştan; mani‘atü’l-hulû, bir doğru, bir yanlış ve iki doğrudan oluşur. İttifaki olan ayrık şartlıların] yanlış, kendisinde kesin olarak [ayrık şartlı]inadiyelerin yanlışlandığı kısımlardan oluşur[; çünkü inadiye olan hakikiye, iki doğruyu, iki yanlış, bir doğru ve bir yanlış yanlışlar, ancak onun yanlışlığı, onun yanlışının

15 bir doğru ve bir yanlıştan olması hilafına kat’i olarak ilk ikisindendir, çünkü aralarında alâka olmadığı zaman, o, yanlış olmaktadır. Aralarında alâka olduğu zaman gelince, yanlış olmaz. Ve ittifakiye olan hakikiye, ancak üçüncü olmaksızın ilk ikisiyle yanlış olur]. Bu, olumlu olanların terkinin hükmüdür. Olumsuzların terkinine gelince, bu da döndürülür, yani olumsuzunun yanlış olduğu her kısmın olumsuzu doğru olur ve doğru olan şey de yanlış olur.

20 Şartlının olumsuzunun ve olumsuzunun itibarı, luzûm’dan, ‘inād’dan, ittifaktan olan hükmün isbatıyla beraberdir. Ve onların olumsuzu, her iki tarafın olumsuzuyla ve olumsuzuyla değildir.

[12] **Üç:** [Doğru olan (ayrık şartlı)] hakiki olumlu, bir önerme ve onun çelişğinden veya

25 çelişğine eşit olandan oluşur, çünkü o zaman beraberce bir arada bulunmaları ve beraberce ortadan kalkmaları imkânsız olur ve sadece iki cüzden oluşurlar, çünkü hakiki ayrımın, nasıl olursa olsun iki cüz arasında olduğuna itibar edilir. Şayet üç cüzden oluştuğuna itibar edilirse, onun iki cüzü arasındaki ayrılmanın yokluğu gerekli olur. Çünkü birincisi, ikincisinin çelişğini gerektirir. Şayet ikincinin çelişği üçüncünün aynını gerektirmezse,

30 ikinci ve üçüncü arasında ayrım olmaz.. Eğer (ikinci aralarında) olursa, birincisi, üçüncüsünü gerektirir ve bundan dolayı da aralarında hakiki bir ayrılık olmaz. Evet, bir yüklemli ve bir ayrık şartlıdan oluşur, böylece de onun üç cüzden terkip edildiği zannedilir. Örneğin: Cisim

ya merkeze hareketlidir, ya ondandır(, yani merkezden çevreye hareketlidir), ya da onun üzerindedir(, yani merkezle bir alakası olmadan hareket eder).[Mukaddem, yüklemlidir; tâlî de hülû olmaksızın ayrıklı şartlı mani‘atü’l-cem’dir ve o da mukaddemin çelişğine eşittir. Çünkü cisim ya merkeze hareketlidir, ya da merkeze hareketli değildir. Merkeze hareketli olmayan cisim ya merkezden hareketlidir, ya üzerinden].

[13] Mani‘atü’l-cem’, bir araya getirilmeleri imkânsız olduğu için bir önerme ve o önermenin çelişğinden olan daha özel ile oluşur. Beraberce ortadan kalkmaları caizdir. Onun birçok cüzden oluşması da caizdir. Şayet biz, “men‘u’l-cem[bir araya gelmenin imkânsızlığını]”i, zorunlu olarak her iki mana[, yani ayrıklı mahiyetler] arasında bir araya gelmenin imkânsızlığından dolayı her iki cüz arasında şart koşarsak, her belirlinin varlığı, diğerinin çelişğinden daha özeldir. Örneğin: Şey ya insan olur, ya at olur, ya da kartal olur.

[14] Mani‘atü’l-hülû, beraberce kaldırılmaları imkânsız olduğu, beraberce bir arada olmaları ve ikiden fazla cüzden oluşmaları da mümkün olduğu için bir önerme ve onun çelişğinden daha genel olan bir önermeden oluşur; tabi eğer iki tikel arasında beraberce bir arada bulunmanın imkansızlığı şart koşulursa. Çünkü belirli olanların çelişikleri farzedilen her iki şey arasında bir arada olmamayı mümkün kılmaz, aksi durumda belirli olanların bir arada bulunmaları gerekir. Sen ise bunun imkânsızlığını daha önce öğrenmiştin.

[15] İmâm [Râzî] *Mulâhhas*’ta şöyle ifade etti: Mani‘atü’l-hülû’nun ikiden fazla cüzden oluşması mümkün değildir. Çünkü o[mani‘atu’l- hülû]nun ortaya çıkması, çelişği daha genel olan lazımın mukabilinin zikredilmesiyle olur. Böylece o zaman şayet üç cüzden oluşursa onun her ikisi, diğerinin çelişği için gereken/lâzım olur. Bundan dolayı da asla ona ayırma harfini dâhil etmek mümkün olmaz, çünkü onun iki tarafının bir arada bulunması geçerli olur. Oysa böyle bir durumda ne “men‘ul’-hülû” tahakkuk eder, ne de “men‘ul-cem”. Bu, zayıftır. Çünkü biz, daha önceki örnekte geçtiği gibi, şeyin iki gerekeninin/lâzımlarının beraberce, suretlerin tamamında ortadan kalkacağı ihtimalini kabul etmiyoruz.

[16] **Dört:** Şartlıların niceliklerinin belirli olması, tekil olması ve belirsiz olması: Şartlılarda bu haller altında itibar edilen, ancak “farzetme” ve zamanlar’dır. Luzûm ve ‘inadın tümelliği, zamaların ve farzetmelerin tamamını kapsayan genellekle, onların (“luzûm ve

inad”ın) tekilliği, ne mukaddemin genelliği ve özelliği ile, ne de kastedilenin genelliği ile olmaksızın bu(zamanlar ve farzetmelerin) özelleştirilmesiyledir. Çünkü mukaddem bazen, ezeli sabit bir iş olabilir.

- 5 [17] Luzūmiye olan olumlu bitişik şartlı, o zaman şayet tālī, “her zaman” ve “her durumda” mukaddem dolayısıyla gerekli olursa, tümel olur. Ve o da mukaddem’in farzedilmesini gerektiren[: her ne zaman bir şey insan ise, bu durumda canlıdır.] veya [ister nefsü’l-emr’de mümkün olsun, ister mümkün olmasın] onunla mukaddem’le beraber farzedilmesi mümkün olabilir veya eğer [mukaddem] yüklemli ise, mukaddemim konusu üzerine söylenen yüklemi
- 10 bakımından onunla[mukaddem’le] beraber olur veya eğer [mukaddem] yüklemli değilse[, yani şartlı ise], onun[mukaddemin] hallerinin öncüllerinin yakınlığı sebebiyle mukaddemin konusu üzerine söylenen yüklemi bakımından onunla[mukaddem’le] beraber olur. “Öncüller” ile kastettiğim, onunla[mukaddem’le] beraber doğrulanan ve imkânsız olmayan şeylerdir. Eğer nefsü’l-emr’de imkânsız olursa, [o zaman mukaddemle beraber bu öncülün
- 15 yakınlığının sebebi olur ki] bu, inadiye olan [olumlu] ayrık şartlının hükmüdür. Aynı şekilde Şeyh’de onu zikretmiş ve şöyle demiştir: Şayet bu[işin varlığının, nefsü’l-emr’de ister imkânsız olsun, ister mümkün olsun, mukaddem’le beraber bir araya gelmenin mümkün olduğuna] itibar edilmezse, [şartlı olan] tümel doğru olmaz. Çünkü burada, bitişik şartlıda olduğu gibi, tālī’yi gerektirmeyen mukaddem için konular vardır. Mukaddem, tālī’nin
- 20 yokluğu ile beraber veya ‘inadın yokluğu ile beraber farzedilirse, her ikisi arasındaki ‘inad olumsuzlanır.

- [18] Ona [Şeyh’e itiraz edilerek] denilmiştir ki: Mukaddem’le beraber tālī’nin yokluğunun veya luzūmiye’de tālī’nin luzūm’unun yokluğunun alınmasından, şeyin istilzaminin çelişik
- 25 için olma ihtimalinden dolayı, tümel olumlu’nun yanlışlığı gerekli olmaz. Bir şeyin melzūmu ile beraber herhangi bir şeyin melzūmundan oluşan bütün, hulfî kıyasta olduğu gibi, “luzūm” ve “melzūm”un yokluğunu gerektirir. Aynı şekilde, ‘inadiyelerde de kaim olması caizdir[, yani yapısının, bir birini iten tarafların yokluğundan dolayı melzūm olması caizdir].

- 30 [19] Cevap: Şayet iddia sahibi, [mukaddem’ler beraber varlığı mümkün olan] bu konulara itibar etmezse, şartlının tümel olmasıyla ve onların zikrettikleri şeylerden kesinlik bildiren bir hüküm ortaya çıkmaz. Eğer caiz olursa, ancak bu durumda o, zorunlu olmaz.

[20] Bazıları [Meṭālī‘nin sahibi el-İdāḥ adlı eserinde] şöyle dedi: [Luzūmiye olan] tümel olumlu, mukaddemin tabiatı bizzat kendi yapısı gereği tālī‘yi gerektirdiği zaman ancak doğru olur. Bu böyle olduğu zaman, akabinde de mukaddem hangi hallerle beraber
5 farzedilirse edilsin bu konular, onunla beraber olan bütünün ister mümkünlüğü olsun, ister olmasın o(mukaddem) tālī‘yi gerektirir. Aksine farzedilen bu tabiat olduğunda bu konunun gayesi mukaddem’in tālī‘nin luzūmu ile beraber başka bir şeyi gerektirmesidir. Örneğin insan, canlı’nın yokluğunun luzūmu ile beraber farzedildiği zaman ve akabinde de o, canlı’nın yokluğunu gerektirdiği zaman, aynı şekilde o, canlı’yı da gerektirir. Ve aksi
10 durumunda farzedilen insandır[; çünkü insan, konuşan/düşünen canlıdır. Keza mukaddem ve ‘inādī, zatlari ve tabiatlari bakımından tālī‘nin ‘inād’ını gerektirir]. İnadiyeler’in hükmü de aynıdır. Şeyh’te onu ihtiyaç duyulan yerde zikretmedi.

[21] Cevap: İşte o zaman, daha önce geçtiği gibi, “luzūm” ile beraber kesinlik bildiren bir
15 hüküm gerekli olmaz[; çünkü mukaddem, eğer zatı gereği “luzūm”u veya “‘inād”ı gerektirirse, bu durumda bu gerektirmenin yokluğu ile beraber farzedildiği zaman, luzūm ve ‘inād olarak kalmaması muhtemeldir ve o zamanda kesinlik bildiren bir hüküm ortaya çıkmaz]. Şayet bu[farzedişin örneği] kabul edilirse, “mülazemet” zarar görmez, ancak bundan [ister mümkün olsun, ister imkânsız olsun] gerekli olmayan herhangi bir luzūm
20 gerekli olur ve o zaman da nasıl konulmuş olurlarsa olsunlar iki iş arasında tikel mülazemet gerekli olur. Çünkü tümel olumluya, ister mümkün, ister imkânsız olarak konulmuş olsun itibar edildiği zaman, daha sonra öğreneceğin gibi, bu konuların bazıları üzerinde tikel olumlu doğru olur. Çünkü tikel, tümelin doğru olduğu bazı şeyler üzerinde doğru olur. *Bu konuların tamamı da, konulardır.* Şayet onunla beraber mukaddem’e itibar edilirse,
25 mukaddem için asla onun lāzımı olmayan bir şey gerekir. Çünkü yapısı itibariyle taş olduğu ortaya konulan şey hakkında insanın, yapısı cansız[*cemād*] olanı gerektirir. Bundan dolayı da: “Bazen şey insan olduğu zaman, cansızdır” doğru olur ve o zaman da tümel olumsuzların yanlışlığı gerekli olur ve hükümler geçersiz olur. Şeyh’inde bu tümel olumlu olan[şartlının] hükmüne riayet ederek onu zikrettiği bilinmektedir.

[22] Tikel olumlu'ya gelince, luzûm ve 'inād, onlardan[zamanlardan ve hallerden] bazısı üzerinde olduğu zaman, doğru olur. Örneğin: “Bazen şey canlı olduğu zaman, insadır. Bazen ya şey büyüyendir, ya da cansızdır. Bazen ya şey hareketli olur, ya da sakin olur.”

- 5 [23] Tekil nicelik ifade eden[maḥṣūse], eğer belirli bir durum veya belirli bir zaman üzerinde olursa, oluşur. Örneğin: “Eğer sen bugün bana gelirsen ve katılırsan, sana ikram ederim. Ya Zeyd bu saatte kâtiptir, ya da kâtip değildir.”

- 10 [24] İttifakiye olan tümel [olumlu], eğer genel olursa, tālī'nin doğruluğu ile doğru olur, eğer yüklemlielerde hakikati bakımından özel olursa, her iki tarafın doğruluğu ile doğru olur ve konularının tümelliğine, vuku bulmuş takdirlere itibar edilir. Hariç olması bakımından onun yüklemlilerine itibar edilmez; aksi durumda hariçte mukaddem ve tālī'nin taflarından birinin ortadan kalma ihtimalinden dolayı şartlının zamanlarda ve konularda doğru olmama ihtimali olur]. Tümel olumsuz, luzûm'u veya 'inād'ı ve ittifak'ı zikredilen konularından olan
- 15 her konudan kaldırır ve tikel'de onların bazısından (kaldırır).

- [25] Olumlu luzûmiye'nin tekabulu, luzûmun olumsuzudur, yoksa bazılarının iddia ettiği gibi, beraber her ikisinin yanlış olma ihtimalinden dolayı, tālī'nin çelişğinin mukaddemle beraber subutu değildir. Olumlu 'inād, her iki tatarfın[, yani olumlu 'inād ile her iki taraftan
- 20 biri ve diğerinin çelişğisi arasındaki 'inād'ın subutunun] beraberce ortadan kalkma ihtimalinden dolayı, her iki taraftan biri ve diğerinin çelişğisi arasındaki 'inād, kendisinin çelişğisi değildir, belki onun çelişğisi, 'inād'ın olumsuzlanmasıdır.

- [26] Bitişik şartlı da tümel olumlu'nun nicelik bildiren ifadesi “her ne zaman[küllemā],
- 25 sürekli [daima], her ne kadar...se/sa[mehmā],ne zaman[metā]”dır. Ayrık şartlıda “sürekli[daima]”dır. Her ikisinde de tümel olumsuzun nicelik bildiren ifadesi “hiçbir[leyse elbette de]”dir. Her ikisinde de tikel olumlunun niceleyici ifadesi “bazen[ḳad yekūnu]”dur. Her ikisinde de tike olumsuzun nicelik bildiren ifadesi “bazen... değildir[ḳad lā-yekūnu]”dur. Olumsuzluk kelimesi, tümel olumlunun nicelik bildiren ifadesine katılabilir.
- 30 Örneğin: “He ne zaman... değil[leyse küllemā]” bitişik şartlıda, “sürekli... değil[leyse daima]” ayrık şartlıda kullanılır hasetsen. “bazen...değil[ḳad lā-yekūnu]” her ikisinde kullanılır. “Eğer[inne], -dığı zaman[iḳā], şayet[lev]” gibi geriye kalan kelimeler bitişik

şartlıda; “ya...[immā]” ise yalnızca ayırık şartlıda niceliği belirsiz önerme için kullanılır, aksi durumda bir durumla veya belirli bir zamanla birleştiğinde, önerme “niceliği tekil olan önerme” olur.

- 5 [27] [Şeyh, *Şifā*’da şunu zikretti:] Şartlılardaki modalite ve ıtlak(önermede modalitenin olmadığı hal), yüklemlilerdeki gibi ifade edilir. Bazen bitişik şartlı “darure-i muṭlaka” olabilir. Örneğin: “Her ne zaman şey insan ise, bu durumda canlıdır”. Bazen “vaḳṭiye” ve “müntehişre” olabilir. Örneğin: “Güneş doğduğunda, günün yarısı biter”. Eğer şey insan ise, bu durumda nefes alıp-verendir”. Bazen de “vucudī” olur. Örneğin: “Eğer şey insan ise, bu
- 10 durumda bi’l-fiil gülücü olur”. Bazen “mümüküne” olur. Örneğin: “Eğer şey insan ise, bu durumda imkān ile kâtiptir”. Gerçekte bu modaliteler[cihet], tālîlerin modaliteleri[cihetleri]dir. Şayet [bu modaliteler/cihetler], şartlının cüzü olan nisbete çevrilirse, doğru olmayabilir. Çünkü bu modaliteler[cihetler] olmaksızın bu tālî’ler, bu mukaddemleri gerektirmeyebilir. Biz “eğer şey insan ise, bu durumda bi’l-fiil gülücüdür”
- 15 dediğimiz zaman, bu “bi’l-fiil” üzerine bitişmenin modalitesi[ciheti] doğru olmaz, çünkü “gülücü olan”, her durum ve her zamanda bi’l-fiil insanı gerektirmez, belki onun “bi’l-fiil gülücü” olmasını gerektirir. Çünkü onunla kastedilen, bir bütün olarak onun için gülücü olarak ortaya çıkan şeydir. Ayırık şartlıların hükmü de böyledir. Ve bu, sana, yüklemlilerden olan şartlıların terkebini tarif etti ve tālî’nin çelişğinin istisnası nezdinde istisnāi kıyaslarda
- 20 tālî’nin modalitesi[ciheti]ne riayeti gerektirir, çünkü çünkü bunların unutulmasından dolayı yanlışlıklar ortaya çıkmaktadır. Biz “eğer bu insan ise, bu durumda bi’l-fiil nefes alıp-verendir” dediğimiz zaman, sonrada “ancak o, bi’l-fiil nefes alıp-veren değildir” dediğimizde, bir sonuç çıkmaz. Ancak “şayet ‘ancak o, daima nefes alıp-veren değildir’ dersek, bir sonuç çıkar”[; çünkü ‘bi’l-fiil nefes alıp-veren’in çelişğı, ‘daima nefes alıp-veren
- 25 değildir’ olur].

- [28] **Beş:** Şartlıların döndürölmesi hakkında söz vermiş iken, biz, luzūmiye olan olumlu, şayet tālî, mukaddem için mümkün her halle beraber her zamanda mukaddemi gerekli kılsa, ancak tümel olur açıklamasını yapmıştık. Bu da, şayet o olması bakımından
- 30 mukaddemin tabiatı tālî’yi gerektirirse, ancak o zaman tahakkuk eder. Bundan dolayı da her ne zaman mukaddem, zikredilen hallerden hangi hal ile beraber olursa olsun, tālî’yi gerektirir. Bu da açıktır.

[29] [Luzūmiye olan] tikel olumluya gelince, kendisinde, bilgisi gerekli olan hükümlerin birçoğunun kendisine dayandığı derin konuları vardır.

5 [30] Biz deriz ki: [Luzūmiye olan] tikel[olumlu] ya tümelin kapsamındadır, ya da ondan ayrıdır. Birincisi açıktır; çünkü her ne zaman tümel doğru olursa, zorunlu olarak tikel’de doğru olur. Tümel’den ayrı olan] ikincisine gelince, zorunlu olarak mukaddemin tabiatı orada, o olması bakımından tālī’yi gerektiren olmamasının bilinmesidir, aksi durumda ayrılmış olduğundan, tersine gereklilik, ancak [mukaddem’in] tabiatına zaid bir işin şartıyla
10 olur. O zaman da gerçekte [zatı bakımından] tālī’yi gerektirme, bir bütün olur. Bundan dolayı da bütüne nisbetle mülazemet, tümel; birinci cüze[, yan, tikelin mukaddem’ine] nisbetle tikel olur[: Bu tıpkı kendisi olması bakımından “canlı”nın tabiatının “insan”ı gerektirmemesi gibidir, aksi durumda onun için, tümel bir gereklilikle gerektiren olur, fakat o, gizli bir şekilde yapısı insan için bir “özellik/hâşşa olduğu için onu gerektirir. Zatı
15 dolayısıyla gerektiren özellik olan canlıdır. Bundan dolayı da özellik olan canlı’ya nisbetle mülazemet “tümel”, kendisi olması bakımından “canlı”ya nisbet edilen mülazemet, “tikel”dir, çünkü o, bazı hallerle beraberdir ve onun varlığı, insan için gerektiren olan “özellik”tir. Bütünün istilzamına da, faydası az olduğundan dolayı, ancak ihtiyaç halinde ve zorunlu olduğu zaman itibar edilir, çünkü döndürülenlerin hükümleri, kıyasların sonuçları ve
20 bunların dışındakilere, ancak mutlak olarak tabii olanlara kıyasla itibar edilir. Bundan dolayı da insan, tümel olarak “canlı”yı gerektirir, canlı’da insan’ı tikel olarak gerektirir]. [Tümelden] mücerred bir cüzün mukaddeminin, tümelin mukaddem’inde olduğu gibi tālī’yi gerektirmediği bilinir, aksi durumda onunla beraber başka bir işin birleşmesi şartıylaolan diğer bir işin birleşmesi şartıyla tālī’yi gerektirebilir.

25

[31] Biz deriz ki: Mukaddem dolayısıyla bu işin ortaya çıkması, bu durumda zorunlu olmaktan veya olmamaktan hali değildir. Eğer [böyle zorunlu] olmazsa, tikel mülazemet tahakkuk etmez. Çünkü mülazemetin özelliklerinden birisi, tālī’nin yokluğu esnasında mukaddem’in yokluğunun gerekliliğidir ve bu da, tālī’nin yokluğunda bu fazladan olanında
30 yokluğunun ihtimalinden dolayı lazım değildir. (Bu tıpkı) mukaddem’i, tālī’nin melzūm’u ile, taşı insan ile beraber almak gibidir. Çünkü taşın istilzamu “canlı”yı gerektirmez. Mukaddem tālī ile beraber alınır. (Bu da tıpkı) Zeyd’i, ‘Amr’ın olan durumla beraber almak

gibidir. Çünkü onların bir arada olmaları, onların telazümlerini gerektirmez. Veya tâlî'yi gerektirenle beraber olan şeyle beraber alınır. (Bu tıpkı) “üç”ü, “yedi”yle beraber bir bütün olan durum üzerine almak gibidir. Çünkü bu, üç ve yedi arasında bir mülazemeti gerektirmez. Ve aynı şekilde bu işin varlığının mukaddem için zorunlu olduğuna itibar edilmezse, nasıl olursa olsun iki şey arasında tikel mülazemet gerekli olur. Örneğin Zeyd, varlığı Bekir ile beraber bir arada olma takdiri üzere olması, o zaman Bekir için gerektiren olması gerekir. Ve tümel olan olumsuzların yanlışlığı, onların kitaplarında doğru olarak açıkladıkları ile beraberdir.

10 [32] Sen dersin ki: Bu iş eğer mümkün olursa, bu durumda onun ortaya çıkış zamanı, yokluğunun imkânsızlığına varlığı mevcut olanla beraber sahip olan zorunlu olur.

[33] Derim ki: Bu zorunluluk, ortaya çıkışın takdiri üzerinedir ve o da nefsü'l-emr bakımından bütün zamanlarda ortaya çıkmayışı nefyetmez. Onun varlığının zorunlu olmasının şart koşulmasına gelince, bu bozukluklar ortadan kalkar ve tikel mülazemet tahakkuk eder. Tâlî'nin çelişğinin istilzâmı, mukaddemin çelişğı dolayısıyladır. Çünkü tâlî, o zaman ortadan kalktığı zaman, ya mukaddemin ortadan kalması, ya da bu işin ortadan kalkması gerekir. Her iki takdirde de mukaddem'in ortadan kalkması gerekli olur.

20 [34] Sen dersin ki: Bu işin subutunun zorunluluğı, eğer mukaddem'in zatı dolayısıyla olursa, o, daima bu işi gerektirir ve onun luzûmunda tâlî dolayısıyla mukaddem'in luzûmu gerekli olur. Bu durumda da, eğer başka bir iş dolayısıyla olursa, [tümelden] ayrı olan, ayrı olmayana çevrilir. Bu işin subutu, eğer mukaddem dolayısıyla olursa, söz ona dönüp dolaşır, aksi durumda onun mukaddemden ayrılması mümkün olur ve zikredilen bozukluk gerekli olur.

[35] Derim ki: Bazen bu işin gerekliliğı[‘arûd], bu tabiatın fertlerinden bir fert için zorunlu olabilir ve o zaman da bir değıştirme[inkılâb] olmaz. Çünkü mülazemet, o zaman bu tabiata nisbetle olursa “tikel”, bu fert'e nisbetle olursa “tümel” olur. Muteber olan birincisidir. Örneğin: “Bazen şey canlı olduğu zaman, bu durumda insan olur”. “Bazen şey nefes alıp-veren olduğu zaman, bu durumda at olur”. Zorunluluk, mutlak olarak bu tabiata zamanlardan bir zamanda arız olur/ilişir. Bu, sadece bu zaman bakımından olmaz, aksine mümkün

5 taraflarından birinin üstünlüğü gerekli olur, yoksa mahiyetin tamamında zamanların eşiti tercih edilen bakımından değildir, belki bu, onun ekini bu işin sınırında son bulacak şekilde önceleyenden sonra sebeplerin düzenlenmesiyle olur. Örneğin: “Bazen şey canlı olduğu zaman, bu durumda büyümeye vakıf olur”. “Bazen şey insan olduğu zaman, bu durumda genç olur”. “Bazen Ay mevcut olduğu zaman, bu durumda tutulur” vb. Sen, açıkladıklarımızdan, bizatihi tûmelin mukaddemi’nin, tûmelden ayrı tikelin hilafına tâlî’yi gerektirdiğini öğrenmiştin, çünkü orada mukaddem, başka bir işin şartı olmaksızın tâlî’yi gerektirmez. Bundan dolayı da bu mülazemetin subutu, aynı şekilde bu işin subutu için şart koşulmuştur. Buna binaen bu iş, devamlı olarak nefsü’l-emr’den kalktığı zaman, aynı şekilde 10 bu mülazemette nefsü’l-emr’den kalkar. Bu da zaten açıktır.

[36] Mukaddem, şayet, gelecekte tâlî’yi gerektiren olmazsa, bundan, gelecekte olarak sabit olmayan bir durum üzerine onun [tâlî’yi] gerektiren olma ihtimalinden dolayı, bütünde onu[tâlî’yi] gerektiren olmaması gerekli olur, diyenin zannı geçersiz oldu. Biz, 15 açıklamalarımızdan, mukaddem’in tâlî ile beraber bir araya getirilmesi için olan gerekli işin şayet zorunlu olmazsa, istiṣnâî kıyasın sonucunda kesinlik bildiren bir hüküm ortaya çıkmayacağını öğrendik: Tabi bu şartlı orada tikel olduğu ve birbirini gerektirme /mülazemet de tahakkuk etmediği zamandır. Onun kabulunun takdiri ile[, yani mülazemetin tahakkuku ile], iki şey arasındaki tikel mülazemetin subutu gerekli olur. Eğer [bu iş] zorunlu olursa, 20 bozukluklar ortadan kaldırılır, ancak inşa-Allah şimdi açıklayacağımız gibi, [müteahḥirûn’un ortaya koyduğu]kuralların birçoğunda yanlışlık ortaya çıkar.

[37] Bozukluk, her iki takdirde de[, yani zorunlu olmamasında ve zorunlu olmasında] lâzım olursa, o ikisinden doğru olan şeye riayet etmek daha evladır. Şayet bozukluk, doğruya riayet 25 ettikten sonrada ortaya çıkarsa, bu, doğruya riayet olmadığındandır, dahası şeyin varlığının nefsü’l-emr’de bozuk olmasındandır. Bu sabit olduğu zaman, döndürülemeyen olumlu bitişik şartlının döndürmesi hakkında zikrettiğimiz şeyler tahakkuk eder. Çünkü zatı itibariyle bir şeyin başka bir şeyi istilzamı, bu şeyin onu[o başka bir şeyi], ne zatı bakımından, ne de konulardan bir konu olması bakımından gerektirmesi, istilzam için gerekli olan zorunlu vasfa 30 sahip olanı ortaya çıkaramayacağı ihtimalinden dolayı gerekli değildir. (Bu tıpkı) on sayısının, tûmel bir istilzam ile üç sayısını gerektirmesi gibi ve üç sayısının onu[, yani on sayısını] ne zatı bakımından, ne de zamanlardan ve hallerden bir şey hakkında kendisine arız

olan zorunlu vasıf bakımından asla gerektirmemesi gibidir[. Bu açıktır. Keza her ayrıık özellik, kendi “tür”ünü gerektirir. Tür ile beraber insan için “gülücü olması” zamanlardan bir şey hakkında onu gerektirmez. Çünkü insan, ne zatı bakımından, ne de zamanlardan bir şey hakkında ona arız olan zorunlu vasıf bakımından asla “gülücü olan”ı gerektirmez. Bu da
5 açıktır]. Aynı şekilde şayet döndürme gerekli olursa, iki şey arasında mülazemet gerekli olur, çünkü o ikisinin bütünü, onlardan birini gerektirir. Şayet döndürme gerekli olursa, bu tek şeyin istilzamı bütünü gerektirir ve bütünü gerektiren de onun cüzlerinin her birini gerektirir. Bundan dolayı da bu tek bir şeyin istilzamı diğerini ve daha önce geçtiği gibi tümel olumsuzların yanlışlığını gerektirir ve onun tümel mukaddemlerinin yanlışlığı dolayısıyla
10 şartlı kıyasların sonuç vermeyişi, o zaman bu yolladır.

[38] Sen dersin ki: Onların zikrettiği şeyle, tümel olumsuzun yanlışlığının gerektiğini kabul ediyoruz, ancak onlar, niçin tümel olumlunun yanlışlığının gerektiğini söylüyorlar? Çünkü bu konunun en uzağı, mukaddem ve tâlî’nin çelişği arasında tikel bir mülazemetin tahakkuk
15 etmesidir ve bu, tümel olumlunun çelişği değildir. Bundan dolayı da onun doğruluğundan, mukaddem’in muhal bir iş olma ihtimalinden dolayı tümel olumlunun yanlış gerekmez. Böylece de iki çelişik gerekli olmuş olur.

[39] Derim ki: Bunun[, yani iki çelişik için bir şeyin istilzamınının]cevazını kabul ediyoruz,
20 ancak o, zorunlu değildir. Bundan dolayı da tümel olumlunun yanlış olması ihtimal dâhilindedir ve o zaman da sonuçla kesinlik bildiren bir hüküm ortaya çıkmaz. Şayet bu kabul edilirse, mukaddem olan imkânsız önermelere irca edilmez, ancak onun mukaddem olan mümkünce irca edildiği de gizli değildir. Bozukluk hakkında bu kadar yeter. Böylece de [tümel] olumlu, kendisi için döndürmeyi gerekli kılmadığı ortaya çıkmış oldu. Tümel
25 olumlunun döndürmesi doğru olmadığı zaman, döndürmenin çelişği, yani tümel olumsuz doğru olur. Bundan da tümel olumsuzun döndürmesinin olmadığı anlaşılır. Sen, iki tümelin halini döndürmede öğrendiğin zaman, sana iki tikelin hali gizli kalmaz. Böylece de bütünün döndürmesinin olmadığı gerekli olur ve zikrettiklerimizle ayrıık şartlıların tümeli ve tikeli ifade edilebilir. Sen bu kuralları öğrendiğin zaman, sana sonuç vermeyen şartlı kıyasların
30 bazı modları açık olur.

[40] Şimdi burada onu açıklayacağız:

[41] Birinci şekle gelince, iki olumludan oluşan iki mod[birinci ve ikinci mod] dışında, daha sonra geleceği gibi, bir grup bilgin ikisinden bir sonuç elde etmeyi uygun görmemekle beraber, bir sonuç çıkmaz[. Diğer iki moda, üçüncü ve dördüncü moda gelince, onların büyük öncülleri olumsuz olduğundan sonuç vermezler]. Çünkü orta terim, bir şeyi gerektiren olmadığı zaman, küçük terimin, onun(orta terimi) gerektiren olmaması gerekli olur. Çünkü “her ne zaman on mevcut ise, bu durumda üç mevcuttur.” doğru olur. “Elbette üç mevcut olmadığı zaman, yedi mevcut değildir.” doğru olur “on, yediyi gerektirir” olmasıyla beraber[; çünkü daha önce açıkladığımız gibi, üç, ne zatı bakımından ne de başka bir zorunlu vasıf bakımından yedi’yi gerektirmez. Bu mod sonuç vermediği zaman, ondan daha özel olduğundan dolayı tikel olumlu ve tümel olumsuzdan oluşan modda sonuç vermez].

[42] İkinci şekle gelince, küçük öncülleri olumsuz olan iki mod dışında sonuç vermez[. Küçük öncülleri olumlu olana gelince, onlar sonuç vermez]. Çünkü şey, başka bir şeyi gerektirdiği zaman, tālī’sini gerektirmeyen olmasından dolayı gerektiren olmaması gerekmez. Çünkü “her ne zaman on mevcut ise, yedi de mevcuttur.” doğru olur. “Elbette üç mevcut değilse, yedi mevcut değildir.” doğru olur “on’un üç’ü gerektirmesi ile beraber”.

[43] Üçüncü şekle gelince, ancak büyük öncülü olumsuz olmayan ile sonuç verir. Bir şeyin, iki şeyi gerektirmesi, onlardan birinin diğerini gerektirmesi gerekmez. Çünkü “her ne zaman on mevcut ise, üç mevcuttur.” ve “her ne zaman on mevcut ise, yedi mevcuttur.” doğru olur (tabi) “üç’ün yedi’yi gerektirmesinin yokluğu ile beraber”.

[44] Dördüncü şekle gelince, çelişikten zikredilen şeylerle onun modlarından bir şey sonuç olarak çıkmaz. Bu konular ve incelemeler, sarih aklın onayladığı şeylerdir. Kim onları inkâr eder ve karşı çıkarsa, bizatihi onu nefsi bir yanlış düşürür ve ona dilediği şey vardır: “Allah, doğru yola ulaşmak isteyen hidayete erdirir”.

[45] **Altı:** Şartlıların (konu ve yüklem olarak) çoğalması: Bitişik şartlının tālī’sinin birden çok olması, eğer olumlu olursa, birden fazla olmayı gerektirir. Çünkü bir bütünün melzûmu, olumsuz olmaksızın bir cüzün melzûmudur. Çünkü bir bütünün olumsuzlanmasından, bir cüzün olumsuzlanması gerekmez.

[46] Olumluda mukaddemin birden fazla olmasına gelince, onlar şöyle dedi: Elebette o, birden fazla olmayı gerektirir, ancak üçüncü şekilde[asıl ister tümel olsun, ister tikel olsun ortaya çıkan] tikel olur. Orta terim, [aslın] mukaddem[i] olur. Sen bunun bozukluğunu
5 öğrenmiştin.

[47] Olumsuz[da mukaddem'in birden fazla olmasın]a gelince, tikel olarak gerekli olur. Mani'atü'l-hulû'nun cüzlerinin birden fazla olması, her cüzün çelişğinin diğerinin aynını, tümelin tikeli gerektirmesinden dolayı onun birden fazla olmasını gerektirir. Mani'atü'l-
10 hulû'da ise, o, gerekli olmaz. Çünkü iki cüzden biri, eğer diğerinin çelişğini gerektirirse, ancak diğerinin çelişğı, bütün cüzlerin çelişğini gerektirmezse, bu, her ikisi de olumlu olduğu zaman olur.

[48] Her ikisinin de olumsuz olduğu zamana gelince, birden fazla olma, mani'atü'l-hulû
15 olmaksızın mani'atü'l-cem'de lazım olur. Hakikiye'nin hükmü, [birden fazla olmada] her ikisinin[, yani mani'atü'l-cem ve mani'atü'l-hulû'nun] hükmünden oluşan olumlu ve olumsuzdur.

Uyarı

20 [49] [Bitiştirme ve ayırma harfi, şartlının konusunu öncelediğinde, önerme şartlı suretinde olur.] Bitiştirme ve ayırma harfi, mukaddem'in konusundan sonra bırakıldığında, şartlı yüklemli'ye benzer[; bunun için onlar “benzer” ifadesini kullandılar “yüklemli olur” ifadesini kullanmadılar, çünkü şartlının anlamı kalır. Örneğin: “Güneş, eğer doğmuş ise, gündüz mevcuttur”. Güneş, müpteda'dır. Şartlı onun haber'idir], ancak bitişik şartlı, ayırık
25 şartlı olmaksızın manasıyla kalır[; çünkü “eğer Güneş doğmuş ise, gündüz mevcuttur.” sözümüzün manası, bitişik olmaksızın “eğer doğmuş ise, gündüz mevcuttur.” sözümüzün için kalır]. Mani'atü'l-cem, konu bakımından ortak iki tümelden oluştuğu zaman ve akabinde ayırma harfide sonraya bırakıldığı zaman, “hakikiye”ye dönüşür. Örneğin: “Daima ya her canlı insandır, ya da her canlı insan değildir”. İki yüklemde biri ile hüküm, o zaman
30 konunun fertlerinden tek tek her birini ortaya çıkarır.[Çünkü o, o zaman iki tümel arasında bir araya gelmenin imkânsızlığından dolayı “hulû” olmaksızın “mani'atü'l-cem” olur ve “her

canlı ya insandır, ya da insan değildir.” sözümüz olduğu zaman, “hakikiye” olur. Çünkü onun manası, “canlının fertlerinden tek tek her birinin ya canlı, ya da insan olmayan” olmasıdır. Bir kapalılık yok, çünkü o, ne beraberce bir araya getirilebilir, ne de beraberce ortadan kaldırılabilir. Örneğin: Ya her sayı çifttir, ya da her sayı tektir. Çünkü o, o zaman

5 “hulū” olmaksızın mani‘atü’l-cem olur. “Her sayı çifttir, ya da tektir.” dediğimiz zaman, “hakikiye” olur.]

Sonsöz

[50] Onlar [müteahhirün’den bir grup bilgin], döndürmede, [kıyasların] sonuçları ve bunların

10 dışındakilerdeki mülazemetin ısbatı hakkında ortaya bir şüphe attılar. Orada şöyle denildi: Şayet döndürme, aslın doğruluğunun takdiri üzere ve sonuçta, kıyasın doğruluğunun takdiri üzere doğru olmazsa, onun çelişigi doğru olur ve muhal olan gerekli olur. Onlar dediler ki: Eğer onlar “mülazemet”le nasıl olursa olsun mukaddem’in doğruluğu ile beraber tālī’nin doğruluğunu kastediyorlarsa, “luzūmiye” olmaz. Eğer onlar onunla tālī için mukaddem’in

15 istilzamını kastediyorlarsa, mülazemet’in yanlışlığından, “ittifakiyeler”de olduğu gibi, nefsu’l-emr’de o ikisinin doğruluğu ile beraber iki şey arasında mülazemet olmayacağı ihtimalinden dolayı, mukaddem’in aynıyla beraber tālī’nin çelişiginin doğruluğu gerekli olmaz[. Örneğin: Her ne zaman insan konuşan ise, eşek anırandır. Ve her ne zaman taş cansız ise, kartal canlıdır].

20

[51] Cevap: Bilinmektedir ki, mukaddem’in zatı, tālī’nin çelişigi ile beraber kendisinin bir araya gelmesini imkânsız kıldığı zaman, mukaddem, tālī’yi gerektirir. Bu sözümüzden kastımız şudur: Eğer aralarında mülazemet yoksa tālī’nin yokluğu mukaddem ile beraber doğru olur. Şayet mülazemet nefyedilirse, tālī’nin yokluğunun mukaddem ile beraber

25 imkânsız olmasındandır ve imkânsız olur, çünkü bu durumda imkânsız gerekli olur. Biz onu onunla beraber farzettığımızda, aralarında birbirini gerektirme/mülazemet olur.

On Birinci Fasl

Şartlıların Birbirini Gerektirmesi ve Birbirinden Uzaklaşması

5 [1] İncelenecek konuları:

[2] **Bir**: Bitişik şartlıların birbirini gerektirmesinde ya onların birbirini gerektirmesi onların [düz] döndürmeleriyle olur-ki sen onda [düz döndürme’de] olan şeyi öğrenmiştin- ya da [onların birbirini gerektirmesi] bunların dışında[, yani çelişğin döndürmesiyle] olur. [Örneğin: Tümel olumlu tümel olumlu olarak, tümel ve tikel olumsuzun her biri de tikel olumsuz olarak döndürülür. Tikel olumlu ise döndürülmez]. Şeyh şöyle dedi: İki bitişik şartlı nicelik ve mukaddem bakımından bir, nitelik bakımından farklı, tâlî bakımından da çelişik olurlarsa, birbirlerini gerektirirler[telazum] ve döndürülürler ve o da-daha önce öğrendiğin gibi- tek bir mukaddem ile iki çelişğin birbirini gerektirmesinin ihtimalinden dolayı lâzım değildir. Örneğin: “Her ne zaman A, B ise C’de D olur.” doğru olduğu zaman, “Hiçbir zaman A, B olmadığında, bu durumda C’de D değildir.” doğru olur. “Hiçbir zaman A, B olmadığı zaman, C D değildir.” doğru olduğu zaman “her ne zaman A, B olursa C’de D olur.” doğru olur]. Bundan dolayı da olumsuz, olumluyu gerekli kılmaz[, yani şayet olumsuz, olumlunun takdiri üzerinde doğru olmazsa, çelişği doğru olur]. İki çelişikten birinin tek bir mukaddem’i gerektirmeme ihtimalinden dolayı, olumlu, olumsuzu gerektirmez[, yani şayet olumlu, olumsuzun takdiri üzerinde doğru olmazsa, onun çelişği doğru olur].

[3] Sen bunları öğrendiğin zaman, biz şöyle diyelim: Her luzûmiye olan tümel olumlu bitişik şartlı, kendi mukaddemi[nin aynı]ndan ve kendi tâlî’sinin lâzımından ve eğer her iki tâlî birbirini gerektiriyorsa döndürmesiyle; kendi mukaddem’inin melzûmundan ve kendi tâlî’sinin lâzımından ve eğer mukaddem ve talinin birbirini gerektirmesi döndürülebilir ise döndürmesiyle; kendi mukaddem’inin melzûmunda ve kendi tâlî’sinin aynından ve eğer mukaddem’in gerektirmesi döndürülebilirse döndürmesiyle olan kendi benzerini[, yani luzûmiye olan tümel olumlu bir bitişik şartlıyı] gerektirir. Bunların tamamı, “melzûmun melzûmu, melzûm’dur.” üzerine kuruludur. [Luzûmiye olan tümel olumlu bir bitişik şartlı,] kendi tâlî’sinin çelişğinin melzûmundan ve kendi mukaddem’inin çelişğinden ve kendi

tālī'sinin çelişğinden ve kendi mukaddem'inin çelişğinin lâzımından kendi benzerini [, yani luzūmiye olan tümel olumlu bir bitişik şartlıyı] gerektirir. Bu, tālī'nin çelişğinin, mukaddem'in çelişğini gerektirmesi dolayısıyladır. Bundan da, bu birbirini gerektirmenin çelişğinin döndürmesiyle tikel olumsuzların hükmü öğrenilir.

5

[4] Luzūmiye olan tikel olumlu'ya gelince, kendi mukaddem'inden ve kendi tālī'sinin lâzımından ve eğer her iki tālī'de birbirini gerektiren ise, döndürmesiyle benzerini [, yani luzūmiye olan tikel olumlu'yu] gerektirir. Tümel olumsuz, çelişğin döndürmesinin hükmüyle bunu döndürür.

10

[5] **İki:** [Hakikiye'nin hakikiye ile, mani'atü'l-cem'in mani'atü'l-cem ile, mani'atü'l-ḥulū'unun mani'atü'l-ḥulū ile beraber olması anlamında]cins olarak bir/aynı olan ayrık şartlıların birbirini gerektirmesi: Her olumlu hakikiye, kendisinin her iki tarafının çelişğinden [cins, nicelik ve nitelik olarak] benzerini, kendisinin her iki tarafının çelişği ile iki eşitinden kendi benzerini, her iki taraftan birinin çelişğinin eşitinden ve diğerinin çelişğinden ve aksinden kendi benzerini gerektirir[; çünkü biz, kendisinin her iki tarafının çelişğinin ne beraberce bir araya getirildiğini, ne de beraberce ortadan kaldırıldığı açıklamaştık. Aynı şekilde iki eşitte, ne beraberce bir araya getirilirler, ne de beraberce ortadan kaldırılırlar]. Çünkü iki şey arasındaki bir araya getirmenin[*cem*] ve getirmemenin [ḥulū] imkānsızlığı, iki şeyin çelişği ve iki çelişğin eşiti arasında her ikisinin imkānsızlığını gerektirir. [Olumlu hakikiye,] kendisinin tarflarının birinin çelişğinden ve diğer tarafın aynından veya diğer tarafın aynının eşitinden, olumsuz hakikiye'yi gerektirir; (bu da) iki çelişikten her ikisinin tek bir şey olarak birbirini itmemesi ihtimalinden dolayı iki çelişik şey için bir şeyin birbirisini itmesinin[inād], aksi olmaksızın, “hakiki birbirini itme[inād]” olma imkānsızlığından dolayıdır.

25

[6] Her olumlu mani'atü'l-cem, kendisinin tarafının melzūmlarından ve kendisinin tarflarından birinin melzūmundan ve diğerinin aynından ve (bunların) aksiyle, eğer luzūm döndürülürse, kendi benzerini gerektirir. Çünkü iki lazım arasında “*cem*”in imkānsızlığı, iki melzūm arasında bir araya getirmenin imkānsızlığını gerektirir. Bir şey ve kendi dışındakinin lâzımı arasındanki bir araya getirmenin imkānsızlığı, onu[*cem*'in imkānsızlığını] kendisiyle başkası arasında gerekli kılar. [Olumlu mani'atü'l-cem,] iki şeyin bir araya gelmesi, kendi

30

çelişiklerinin bir araya gelen imkânıyla beraber olma ihtimalinden dolayı aksi olmaksızın mani‘ atü’l-cem’in cüzlerinin ortadan kalkma imkânıyla her iki tarafın çelişiginden olumsuz mani‘ atü’l-cem gerektirir.

- 5 [7] Her olumlu mani‘ atü’l-ḥulū, kendisinin taraflarının lazımlarından, kendisinin taraflarından birinin lazımlarından ve diğer tarafın aynından ve eğer luzūm döndürülürse, (zikredilenlerin) döndürmesiyle kendi benzerini gerektirir. Çünkü iki melzūm arasında “ḥulū”nun imkânsızlığı, onu [ḥulū] iki lazım arasında gerektirir. Bir şey ve başka bir şeyin melzūmu arasında “ḥulū”nun imkânsızlığı, onun[ḥulū] bir şey ve başka bir şey arasında
- 10 gerektirir. [Her olumlu mani‘ atü’l-ḥulū,] iki şeyin “ḥulū”sunun, iki şeyin çelişiginin “ḥulū”suyla beraber olma ihtimalinden dolayı, döndürmesi olmaksızın mani‘ atü’l-ḥulū’nun cüzlerinin bir araya gelme imkânından dolayı kendi taraflarının çelişiginden olumsuz mani‘ atü’l-ḥulū’yu gerektirir.
- 15 [8] **Üç:** Cinsin farklılığının birbirini gerektirmesi: Her olumlu hakikiye, iki cüzün melzūmundan, iki cüzün birinden ve diğerinin melzūmundan nicelik bakımından kendisinin benzeri olan mani‘ atü’l-cem’i gerektirir[; çünkü hakikiye, aynı şekilde mani‘ atü’l-cem’dir. Biz, mani‘ atü’l-cem’in, iki cüzün melzūmundan, iki cüzün birinden ve diğerinin melzūmundan ve eğer tarafların birbirini gerektirmesi döndürülürse döndürülmeden olan
- 20 mani‘ atü’l-cem’i gerektirdiğini açıkladık. Çünkü iki şey arasındaki cem’in inād’ı, hakiki inād’ın ne ikisinin eşiti, ne de onlardan biri ve diğerinin çelişigi arasında olmasını gerektirir. “İnsan” ve “canlı olmayan” arasında cem’in inād’ı vardır. “İnsan”ın eşiti olan “konuşan/düşünen” ve “canlı olmayan”ın eşiti olan duyumlama arasında “hakiki bir inād” yoktur. “İnsan”la “duyulamayan” arasında da yoktur.] [Her olumlu hakikiye,] iki cüzün
- 25 lazımlarından, iki cüzün birinden ve diğerinin lazımlarından olan olumlu mani‘ atü’l-ḥulū’yu gerektirir. [Biz, mani‘ tu’l-ḥulū’nun, iki cüzün lāzımından, iki cüzden birinin lāzımından ve diğerinin lāzımından olan mani‘ atü’l-ḥulū’yu gerektirdiğini ve bunların döndürmesinin olmadığını açıklamıştık. Eğer tarafların telazumu döndürülürse, iki şey arasındaki ḥulū’nın ‘inadı, ne o iki şeyin eşiti arasında hakiki ‘inadı gerektirir, ne de onlardan bir ve diğerinin
- 30 eşiti arasında hakiki ‘inadı gerektirir. “İnsan olmayan” ve “canlı” arasından “ḥulū”nun ‘inadı” vardır. Ve “Konuşan/düşünen olmayan” ve duyulmayan” arasında yoktur. “İnsan olmayan” ve “ duyulmayan arasında “hakiki ‘inād” yoktur. Bu, mani‘ atü’l-ḥulū ve cem daha

genel açıkla ile açıklandığı zaman olur. Daha özel bir açıklama ile açıklandığı zaman, hakikat açıklanır ve her biri uyuşmazdır.]

[9] Her mani‘atü’l-cem ve hülû, tikelinin çelişiklerinden olan diğerini gerektirir. Çünkü iki
5 şey arasındaki cem’in men’i, iki şeyin çelişigi arasındaki “hülû’nun men’inin çelişigi”dir ve
tersi. Eğer [mani‘atü’l-cem ve hülû] iki cüzde ittifak ederler, nitelik ve nicelikte farklı
olurlarsa ve tikel’de olumsuz olursa, olumsuz, olumlunun [lâzım’ı olur], aksi durumda, aksi
olmaksızın olumlu, hakikiye’ye döner ve iki şeyin bir araya gelmesinin imkânı, iki şeyin
ortadan kalmasının imkânıyla beraber olduğundan dolayı olumsuz’u gerektirmez.

10

[10] **Dört:** Bitişik ve ayrık şartlıların birbirini gerektirmesi: Her olumlu hakikiye, kendisinin
her iki tarafının çelişiginden veya onun çelişiginin melzûmundan ve diğer tarafın aynından
ve onun lâzımından, her cüzün çelişiginin diğer cüzün aynını gerektirmesinden dolayı
olumlu bitişik şartlıyı gerektirir. [Her olumlu hakikiye,] kendisinin taraflarının birinin
15 aynından veya onun melzûmundan ve diğer tarafın çelişiginden veya onun lâzımından,
onların her bir cüzünün, diğerinin çelişigini gerektirmesinden dolayı ve bitişik şartlının
tâlî’isin varlığının, mukaddem’inden daha genel olma ihtimalinden dolayı döndürülemyerek
olumlu bitişik şartlıyı gerektirir. [Her olumlu hakikiye,] “inâd ve luzûm”un beraberce iki şey
arasındaki imkânsızlığında ve beraberce ortadan kaldırılma ihtimalleriyle
20 döndürülmemeleriyle kendisinin iki tarafından, kendisinin iki tarafının birinden ve diğer
tarafın melzûmundan olan olumsuz bitişik şartlıyı gerektirir.

[11] Mani‘atü’l-cem olumlu olduğu zaman, kendisinin taraflarından biri olan ve diğer tarafın
çelişigi olan ve döndürmesiyle ayrık şartlının cüzlerinden her biri, diğerinin çelişigini
25 gerektirmesiyle ve bitişik şartlının mukaddem’i ve tâlî’sinin çelişigi arasındaki cem’in
imkânsızlığıyla olumlu bitişik şartlıyı gerektirir. [Mani‘atü’l-cem, olumlu olduğu zaman,]
kendisinin taraflarının birinden veya diğer tarafın çelişiginin melzûm ve lazımından,
kendisinin taraflarından birinin melzûmundan ve diğer tarafın çelişiginden olan olumlu
bitişik şartlıyı gerektirir. Luzûm, döndürülür ve [mani‘atü’l-cem, olumlu olduğu zaman,]
30 kendisinin taraflarından olan, ve aksi geçerli olmasızın kendisinin taraflarından birinden ve
diğerinin melzûmundan olan olan olumsuz bitişik şartlıyı gerektirir.

[12] Mani‘atü’l-hulû olumlu olduğu zaman, kendisinin cüzlerinden birinin çelişğinden ve diğerinin aynından -ve tersi- olan, ayırık şartlının cüzlerinin her birinin çelişği, diğerinin aynını gerektirdiği için ve “hulû”nun imkânsız bitişik şartlının mukaddem’inin çelişğinden ve tâlî’sinin aynından olduğu için, olumsuz bitişik şartlıyı gerektirir. [Mani‘atü’l-hulû olumlu olduğu zaman,] kendisinin taraflarından birinin çelişğinden veya onun çelişğinin melzûmundan ve diğerinin lâzımından, ve kendisinin taraflarından birinin çelişğinin melzûmundan ve diğerinin aynından olan olumsuz bitişik şartlıyı gerektirir. [Mani‘atü’l-hulû olumlu olduğu zaman,] kendisinin taraflarından ve kendisinin taraflarının birinden ve diğerinin melzûmundan olan olumsuz bitişik şartlıyı gerektirir.

10

[13] Bu birbirini gerektirmelerden, daha önce öğrendiğin gibi, onun çelişğinin döndürülmesiyle, başka bir birbirini gerektirme ile hükmedildiğini öğrendin. [Her tümel olumlu, aksi geçerli olmaksızın, tümel olumluyu gerektirir. İkinci tümelin çelişğisi olan olumsuz, aksi geçerli olmaksızın çelişik döndürmeyle, birinci tümelin çelişğisi olan tikel olumsuzu gerektirir. Her tümel olumlu, tümel olumluyu gerektirir. Ve aksi geçerli olarak aynı şekilde tikel olumsuz, tikel olumsuzu gerektirir. Aksi geçerli olarak her tümel olumlu, tümel olumsuzu gerektirir. Tümel olumsuzun çelişğisi olan tikel olumlu, tümel olumlunun çelişğisi olan tikel olumsuzu gerektirir. Eğer olumlu ve tümel arasındaki luzûm döndürülürse, aksi geçerli olur, aksi durumda aksi geçerli olmaz].

20

[14] **Beş:** İster aynı cins olsunlar, ister farklı olsunlar bitişik şartlıların ve ayırık şartlıların birbirinden uzaklaşması: Birbirini gerektiren ve döndürülen iki önerme, onlardan her birinin aynı, doğru ve aynılış olarak diğerinin çelişğinden uzaklaştırılır. Eğer döndürülmezlerse, doğru olarak melzûmun aynı ve lazımın çelişğisi birbirinden uzaklaştırılır ve yanlış olarak melzûmun çelişğisi ve lâzımın aynı birbirinden uzaklaştırılır.

25

Ek

[15] İster olumlu olsun, ister olumsuz her yüklemlî, konusu bakımından iki ortak yüklemli oluşun, tâlî’si yüklemlinin modalitesi[cihet’i]yle aynı yönde olan, nicelik bakımından yüklemlî ile uygun bitişik şartlıyı gerektirir. Eğer bitişik şartlı olumlu ise, onun

30

(yüklemli'nin) niteliği ile nitelendirilir. Eğer olumsuz ise, yüklemli'nin modalitesi[cihet'i] ve niteliği ile nitelenir. Örneğin: “Her insan, imkân ile kâtiptir.” sözümüz, “her ne zaman şey insan ise, bu durumda imkân ile kâtiptir.” sözümüzü ve “ hiç bir zaman şey insan olmadığı zaman, bu durumda zorunlu olarak kâtip değildir.” sözümüzü gerektirir. Aynı şekilde [ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun yüklemli,] nasıl olursa olsun bitişik şartlının onu gerektirmesinden dolayı, olumlu ve olumsuz olan mani‘atü’l-cem ve hülû’yu gerektirir. Biz, bunu açıkladık ve mukaddem’in konusunun imkânsızlığından dolayı da döndürülmez, aksi durumda yüklemli “zihni” alındığı zaman olur.

10

Sonsöz

[16] Şarhların, lafızlarının konuluşları bazen değiştirilir ve o zaman “bozulmuş[muharrifeten]” olarak isimlendirilir. Örneğin: “A, B değildir” ve “C, D’dir”. Ve o da A-B ve C-D arasında cem’in inād’ı kuvvetindedir ve “C, D olmasın” diye “A, B’yi gerektirir” kuvvetindedir. “Ve”yi “veya” ile değiştirdiğimizde “A, B değildir” veya “C, D’dir” sözlerimizdeki, “A, B değildir” ve “C, D’dir” arasında “hulû”nun inād’ı olur ve “A, B’dir”in “C, D’dir”i gerektirmesi kuvvetindedir. Keza [ve’yi], tümel bir nicelik bildiren ifadeye delâlet etmesiyle beraber, “taki[hattâ]” ve “dışında/aksi durumda[illâ]” ile değiştirdiğimiz zaman,-örneğin: “A, B değildir, taki C, D olsun veya C’nin D olması dışında”- (bu durumda) yüklemli, konuya dâhil olan “elif” ve “lâm” gibi, kendi hükümlerinin ziyadesinin kayıtlarının biçimlerine katılabilir. Bundan dolayı da Arap dilinde “genellik” ve “bir yemin/sözleşme” ifade eder. [“Elif” ve “lâm”]yükleme dâhil olursa, bu durumda bir “kayıt altına alma” ifade eder, ancak kayıtlamanın hissedilmemesinden dolayı da bağın zikredilmesi gerekir. Örneğin: İnsan-o ki- gülendir. Haber’in mübteda’ya takdimi ve “ancak[innemā’n]”ın yüklemli’ye katılması vardır. Örneğin: “Ancak insan, kâtiptir”. Farsça’da ise, bağın tekrarı vardır. Örneğin: “Zeydun est ki debirest”. Bu önermelerin örnekleri iki olumluda da vardır: Birincisi, konu için yüklem olumlusu; ikincisi, kayıtlamanın olumlusu. Olumsuzluk kelimesi bu önermelere dâhil edildiği zaman, yükleme bakımından değil de, örfen kayıtlamanın ortadan kalkmasını ifade eder. Örneğin: “İnsan-o ki- gülün değildir”. Eğer onunla, yüklem ortadan kalkması kastediliyorsa, akabinde kayıt altına almanın varlığa çıkışı ve yok oluşu geçerli olur. Ve olumsuzluk harfinin konuya, istisna harfinin yükleme dâhil edilmesi, bazen konu ve yüklem birlikli olmalarını, bazende

onların birbirini gerektirmesini ifade etmektedir. Örneğin: “İnsan değildir, ancak beşer veya konuşan/düşünendir [İnsan, ancak beşer ve konuşan/düşünendir]”. Ve “-dığında[lemmā]” ifadesi, bitişmeyi ifade etmekle beraber şartlıya dâhil edildiğinde, mukaddem’in hakikatini ifade eder ve bundan dolayı da orada iki olumlu olur: Birincisi, “luzūm”; ikincisi, 5 “mukaddem’in istisnası”. Olumsuzluk harfini onun üzerine dâhil ettiğimizde, sadece “luzūm’un olumsuzunu” ifade eder. Bundan dolayı da luzūm mukaddem’in hakikati olmaksızın sabit olduğu zaman, beraberce her ikisinin yanlışlığı dolayısıyla onun olumsuzuna ve olumlusuna tekabül etmez.

10

<İkinci Bab> İkinci Amaç

Kıyas

[1] İki fasıldan oluşur:

[2] Birinci Fasl

15

Tarifi

‘Ortaya konulduklarında zatlari gereği başka bir sözün gerekli olduğu önermelerden oluşan sözdür’.

[3] “Söz[el-ķavl]”, cins gibidir. Geriye kalanlar, “ayırım[el-faşl]” gibidir. Burada “söz[el-ķavl]” ile kastedilen, telaffuz edilen ve akledilenden daha genel olandır; çünkü daha önce 20 geçtiği gibi “söz[el-ķavl]” ister telaffuz edilen olsun, ister akledilen olsun delâlet eden lafızıdır. Kıyas, gerçekte, bir “manadır”, çünkü ister lafız olsun, ister olmasın “aranılan şey” için bir şey ifade eder. Bundan dolayı Şeyh onu “kendinde başka bir şeyle ‘taşdīķ’e ulaştıran telifin bulunduğu nefiste oluşan düşünceler” olarak tarif etmiştir. Biz de onun kıyas hakkında zikrettiklerini kabul ediyoruz, ancak Şeyh’in zikrettiği “ifade eden”den öğrendiğin kadarıyla 25 “mana, aynı şekilde kıyastır”. Bu durumda (onun) tarifi, kapsamlı olmaz.]. “Önermeler” ile biz, birden fazla olmayı kastediyoruz. Bundan dolayı onun döndürmesi ve diğer ona ait şeylerin gerekli olduğu tek bir önerme hariç tutulmuştur; çünkü o tek bir önermeden de zatı dolayısıyla “başka bir söz” gerekli olur, ancak “önermeler” değildirler].

[3.1] [Sen dersen ki: Bu tarif, tek bir şartlı üzerinde doğru olur, çünkü ‘ondan başka sözün gerekli olduğu önermelerden oluşan sözdür’ ve o da onun döndürmesi ve diğer lazımlarıdır. Ben derim ki:] Şartlının tarafları, kendilerinde doğruluğun ve yanlışlığın olmamasından dolayı iki önerme değildir[, belki her ikisi telifin ortadan kalkması bakımındandır. Bundan
5 dolayıda o zaman şartlı, önermelerden oluşan olmaz]. “Ortaya konulduklarında” sözümüz, öncülleri doğru ve yanlış olan kıyas için tarifi kapsamını ifade eder. “Zatları gereği” yani “sözün zatı gereği” sözümüzle, olumlu olarak sonucu zatı gereği gerektirici olmayan şeylerden, dahası iki öncülün birinin yabancı veya lazım olduğu tuhaf öncüller vasıtasıyla olandan kaçınılmıştır[. Tuhaf öncülde ya yabancı olur: Bu durumda bu yabancı öncül, iki
10 öncülün biri için lazım olmaz veya iki öncülün biri için lazım olur]. Yabancı [öncüle] gelince, şu sözümüzdeki gibidir: A, B’ye eşittir. B’de C’ye eşittir. Çünkü ondan da: “A, C’ye eşittir” gerekli olur, ancak bu oluşum ve biçim bakımından değil, ancak böyle oluşumdan böyle bir tür, daima sonuç verir. Aslında böyle değildir, çünkü “eşitliği, muhalefet ve yarımlıkla değiştirdiğimizde sonuç çıkmaz”, belki bu oluşundan zatı gereki gerekli olur.
15 Çünkü biz, “A, C’nin eşit olduğu şeye eşittir” deriz. Bundan dolayı da onu “C’nin eşit olduğu şeye eşit olan her şey, C’ye eşittir” sözümüze bitştirdiğimiz zaman, aranılan şey ortaya çıkar. Bu durumda[en-namtu] olan her şey, şu sözümüzdeki gibidir: A, B’nin melzûmudur. B’de C’nin melzûmudur. Çünkü o, A’nın C’nin melzûmu olduğunu gerektirir. Keza: A, B’nin cüzûdür. B’de C’nin cüzûdür.[Böylece bundan da “A, C’nin cüzûdür”
20 gerekli olur.]

[4] Bunun üzerine sen dersen ki: Eğer sen, bi’z-zat eşitlik kıyasının sonuç vermesinin yokluğundan, onun sonucunun luzumunun yokluğunu kastedersen, bu, geçersizliğin bilinmesi olur. Eğer sen onunla, ancak bir başka öncül vasıtasıyla ortaya çıkan sonucu
25 kastedersen, biz, eşitlik kıyasının sonucunun kesinlikle “kesinler[bedihîyyât]” cümlesinden olduğunu kabul etmiyoruz ve aynı şekilde bu, döndürme, hulf ve bunların dışındaki şeylerde sonuç elde etme ihtiyacı dolayısıyla üç şekil hakkında size irca edilir.

[5] Derim ki: “Bi’z-zat sonuç elde etmek” ile kastedilen, tuhaf öncül vasıtasıyla olmayandır
30 ve bizim onunla kastettiğimiz, onun taraflarının kıyasın terimlerinden farklı olmasıdır. Ve o zaman da döndürme ve hulf tuhaf[ğarib] olmaz. Biz, eşitlik kıyasının sonucunun kesin[bedihî] olduğunu kabul etmiyoruz, bilakis kesin[bedihî], onun sonucunun, onun

üzerine dayandığı şeydir ve o da şu sözümüzdür: “Eşitin eşiti, eşittir.” Akılda bu öncül için gerekli olan şey, yapısı itibariyle kesin sonuç verdiğinin zannedilmesidir.

[6] [*Keşf*’in sahibi gibi] bir grup size, onların eşitlik kıyasının bi’z-zat gerektirmede
5 bulunduğunu kabul ettikleriyle itiraz ettiler. Örneğin: A, C’nin eşit olduğu şeye eşittir. Eğer
[eşitlik kıyası] bu sonuca nisbetle kıyas olursa, onların söylediği şey, geçersiz olur. Çünkü
iki öncülden oluşan her iktirani kıyas-ki burada ortak değildirler- bir terimde ortaklırlar. Ve
eğer onunla[kıyasın tarifi ile] beraber kıyas olmazsa, bi’z-zat başka bir sözü gerektirir.
Bundan dolayı da tanım geçersiz olur. Sonra onlar şöyle dedi: Belki bu tanımdan eşitlik
10 kıyasını çıkarmanın yolu, ancak bir vasıtayla eşitlik kıyası sonuç verir denilmesidir.
Örneğin: B’ye eşit olan her şey, B’ye eşit olan her şeye eşittir. Çünkü birinci öncüle bittiği
zaman, “A, B’nin eşit olduğu her şeye eşittir” sonucu çıkar ve o da “B’nin eşit olduğu her
şeye, A eşittir” gerektirir. İkinci öncüle bittiği zaman, o da şöyle olur: “B, C’ye eşittir” ve o
da “A, C’ye eşittir”i gerektirir. Bundan dolayı biz onu küçük öncül yaparız. Örneğin: B’nin
15 eşit olduğu her şeye, A eşittir”. “A ve C ona eşittir” sonucu çıkar ve o da “A, C’ye eşittir”i
gerektirir. Ve o da aranılan şeydir zaten. Bundan dolayı da orta terim, her iki kıyasta da
tekrar eder, iki kıyastan onun zikrettiklerinden birinde tekrar etmez. Bu, onun zikrettikleridir.

[7] Orada iyice tetkik edilmesi gereken bir nokta var: Bu tavırla onların amacı eğer
20 zikredilen itirazdan kurtulmaksa, bu, itirazın olduğu gibi kalmasından dolayı geçersizdir.
Eğer onların amacı, onların zikrettiklerine dayanarak “vasıta”nın tashihi ise, eşitlik kıyasının
sonucu için bir “vasıta”ya gerek yoktur. Bundan dolayı aynı şekilde geçersizdir. Çünkü bu
“vasıta” ile onların geçersizliği ya onların itiraz ettikleri gibi, onların zikrettikleri iki kıyastan
biri hakkında orta terimin olmamasıyladır, ya da onların söylediği şeylerden dolayı eşitlik
25 kıyası “bi’z-zat” sonuç vermez. Onlardan hepsi geçersizdir. İkincisine gelince, açıktır,
çünkü onların zikrettikleri şey, bu durumdan oluşan kıyasın sonucu hakkında akılda daha
açıktır. Birincisine gelince, bu da öyledir, çünkü kıyasın tarifinde, orta terimin tekrar
edilmesinin zorunluluğu hissedilmemektedir; aksine eğer orta terim açıkça zikredilseydi
onlar, sonucun elde edilmesi için orta terimin tekrar edilirliliği bulunmayan eşitlik kıyasını ve
30 onun dışındaki başka şeyi tanımın dışına çıkarma ihtiyacı duymazlardı. Böylece onların
zikrettiklerinden[orta terimin tekrar edilmesi kaydının] ilave edilmesi gerektiği de
öğrenilebilir.

[8] Sen bunları öğrendiğin zaman, biz şöyle diyelim: “Zatı dolayısıyla” sözümüzle, aynı şekilde şu tip sözlerimizden de kaçınılmıştır: Falan konuşuyor, o halde canlıdır. Bu duyumlanabilendir, o halde mevcuttur. Güneş doğduğunda, gündüz mevcuttur. Çünkü ancak
5 hazfedilmiş öncüller vasıtasıyla sonuç çıkmaktadır.

[9] Denilirse ki: Bunun örnekleri sizin “önergelerden oluşan” sözünüzle çıktı.

[10] Denilir ki, onun bununla çıkması, onun bununla çıkmasını nefyetmez.

10

[11] “Lazım olan harici”ye gelince, sonuç, bazen sadece tek bir vasıta ile olur, bazen de hazfedilmiş öncüllerle beraber bir vasıtayla olur. Birincisine gelince, “cevher’in cüzü, onun ortadan kalkmasını gerektirir. Cevher’in ortadan kalkması ve cevher olmayan her şey, onun ortadan kalkmasını gerektirmez. Cevher’in ortadan kalması, büyük öncülünün çelişğinin
15 döndürülmesi vasıtasıyla cüzü cevher olanı gerektirir ve o da şu sözümüzdür: Onun ortadan kalkmasını gerektiren şey, cevher’in ortadan kalmasıdır ve o da cevher’dir.

[12] Sen dersin ki: Biz, onun birinci[, üçüncü ve dördüncü şekil]de[n, bir] kıyas olmadığını, ancak onun, aynıyla ikinci[şekil]de[n bir] kıyas olduğunu kabul ediyoruz. Bundan dolayı da
20 “zatı itibariyle” sonuç verir. Şayet biz, harici ile[, yani tuhaf[ğarīb] bir öncül vasıtasıyla bir sonuç verdiğini] onu kabul edersek, onun dışında[zatı itibariyle olmasının dışında] bir şeyle onun sonucu nefyedilemez. Çünkü “hulf” onun sonucuna delâlet etmektedir, çünkü “cevher’in cüzü cevher değildir” dediğimiz zaman, biz, onu, “cevher’in cüzü, onun ortadan kalkmasını gerektirmez” sonucunu elde etmek için ikinci öncüle bitiştiririz ve bu da “hulf”
25 olur.

[13] Ben derim ki: Biz, onun yapısının ikinci[şekil]den olduğunu kabul ediyoruz, ancak zikredilen sonuca nisbetle değil, belki şu sözümüze nisbetle: “Cevher’in cüzü, cevher değil değildir”. [Çünkü ikinci şekilden bir kıyasın sonucu, olumsuz olur.] Onlardan biri diğerinin
30 dışındadır. Eğer iki birbirini gerektirirse[ve sonucun lazımı olursa, onu bir sonuca sahip olduğu söylenmez, belki diğer lazımlarıyla kabul edilebilir]. [ikincinin cevabı:] Zikredilen hulf’te küçük öncül, “ceher’in cüzü cevher’dir” sözümüzün çelişğisi olan olumsuz yapılsa,

küçük öncül birinci[şekil]de olumsuz olur. [Olumsuz küçük öncülün, birinci şekilde sonuç vermediği daha sonra gelecektir.] Eğer[zikredilen hulf'te hüçük öncül] bu olumsuzun lazımı yapılırsa ve o da yüklem olan olumsuzun olumlusu ise, bu durumda bu kıyas sonuç çıkarmak için yabancı(bir öncüle) ihtiyaç duyar, çünkü bu olumlu, kıyasın terimleri bakımından
5 yüklemine muhalefet eder. Bundan dolayı nda o zaman onun sonucu “zâtı dolayısıyla” olmaz.

[14] Birisi şöyle diyebilir: [Yabancı öncül, kıyasın terimlerine tek taraflı değil, iki taraflı muhalefet eder. Bunun delili de] Şeyh[İbn Sînâ]'ın istilzam yoluyla mani'atü'l-cem ve
10 hülû'da oluşan kıyası açıkladı, büyük derim için gerekli olan orta terimin çelişği olan küçük öncülü değil. Orada iki öncül kullandı. Onlardan her biri, onun terimlerin biriyle kıyasın terimlerine muhalefet etti. Hoş olmayan, ancak terimleriyle kıyasın terimlerine muhalefet eden öncülün kullanılmasıdır, yoksa terimlerinden biriyle değil. İkinci[kısma]'ye gelince, şu sözlerimizdeki gibidir: Bu, beyazdır. Her zenci, daima siyahtır. Her beyaz, siyah değildir.
15 Her siyah olmayan, zenci olmayandır. Böylece aranılan elde edilir.

[15] Bizim “başka bir söz” sözümüz, yani sonuç, bi'l-fiil olan önermelerin her birinden farklıdır, ancak nasıl olursa olsun her iki önermenin bütünü, onlardan her birinin onu gerektirmesi dolayısıyla kıyas olur. “Luzûm” ile kastedilen, kıyasta herhangi bir şeyde
20 değişiklik yapmaksızın aranılan şeyin kendisinden ortaya çıktığı birinci şekilden ve istisnai kıyas olan “kâmil kıyas” ve tanımların vaz edilmesini değiştirerek sonucun luzûmunun açıklandığı kâmil olmayan kıyaları-ki geriye kalan üç şekildir- derç etmek için açık olandan ve olmayandan daha genel olandır. “Luzûm” ile kastedilen “bazısından değil de, bütününden lazım olan”dır. Bu yüzden [bu kıyasın sonucuna nisbetle] kıyastan ve onun dışındakilerden
25 bir bütünün kıyas olduğu söylenemez.

[16] Denilirse ki: Aranılan şey, lazımı tahakkuk ettirdiği zaman, luzûm, bazen kıyasta vaz edilen bazı şeyler olabilir- İstisnai kıyas gibi-, çünkü o şartlıda mevcuttur. Örneğin: Her ne zaman A, B ise, C'de D'dir. Ancak A, B'dir, o halde C, D'dir. Örneğin: Daima ya A, B'dir,
30 ya da C, D'dir. Ancak A, B değildir. O halde C, D'dir. Yine örneğin: Her C, B'dir. Ve her B, B'dir. Bu durumda: “Her C, B'dir” sonucu çıkar ve o da aynıyla küçük öncüdür. Ve: “Her C, C'dir. Ve her C, B'dir” aynı şekildedir.

[17] Birincinin cevabı: “Başka bir söz” sözümüzle biz, “bi’l-fiil önerme olarak önermelerden farklı olan sözü” kastediyoruz. Tālī böyle değildir. [Tālī, bi’l-fiil, önermedir, çünkü o, doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşımaz, aksine o, önermenin cüzüdür.]

5

[18] Sen dersin ki: Şayet biz, “eğer hareket mevcut ise, hareket mevcuttur. Ancak hareket mevcuttur. O halde hareket mevcuttur” dersek, sonuç, bi’l-fiil olan istisna edilen mukaddem’in aynı olur.

- 10 [19] Derim ki: [Biz bu kıyası kabul etmiyoruz, çünkü kıyas bir şey ifade eder, oysa bu böyle değil. Bundan dolayıda] Şeyh, *Şifā* da, o kıyası fazladan bir şey ifade etmediğinden dolayı men etmiştir. Onlar [*Keşf*’in ve *Meṭālī*’nin sahibi, iktirani kıyas olan] ikincisini, öncülün lazım[sonuç]dan farklı olduğuyula cevapladılar, çünkü onun yapısı, diğeri ile beraber telif ile vasıflanır. Atfetmenin ve belirli bir şekilde vaz etmenin anlamı, aranılan şeye kıyasladır, 15 çünkü küçük ve büyük öncülünden her biri, sonuca nisbetle kıyasta belirli bir konumdadırlar. Onlar buna, iki önermenin oluşturduğu bütünün, aynı şekilde ikisinden birine nisbetle olmasıyla ve bundan dolayı da kıyas olması gerektiğiyle itiraz etmişlerdir[. Çünkü biz “her insan, canlıdır” ve “her at, kişneyendir” dediğimiz zaman, bu ikisi “her insan, canlıdır”ı gerektirir ve o da öncüllerden farklı bir şeydir].

20

[20] Keşf’in sahibi, onu, öncülün belirli bir vaz etmeyle beraber aranılan şeye kıyasla olduğuyula cevaplamıştır. İki önermeden oluşan bütünde böyle değildir.

- [21] Derim ki: Bu geçersizdir. Çünkü bu iki öncüllü[iktirani] kıyastan bilinen “C’nin B olması”, sonuçla bir olarak bazen küçük öncül olarak ve bazende büyük öncül olarak ortaya 25 çıkmasıdır. Dahası cevap daha önce geçmişti. Sonuç, iki önermeye nisbetle bir bütünden ve tek bir önermeden gerekli olan şeydir. Böyle değildir ve bundan dolayı da çelişği irca edilmez.

Sonsöz

[22] İmām [Rāzī] *Mulāḥḥaṣ*’ta kıyasın sonuç çıkarma işlemine ilişkin iki şüphe zikretti:

- 30 [23] Birincisi, [Şayet kıyastan bir sonuç çıkarsa,] sonuç için gerektirici olan ya ilimlerin[küçük ve büyük öncülün] bütünü[ve küçük öncülün büyük öncül altında derç

edilmesi] , ya da onlardan biri, ya da bazısı olmaksızın bazısıdır ve ondan bir şeye başka bir yolda yoktur. Birincisine gelince, zihinde bir araya gelen[küçük ve büyük öncülün] varlığının döndüğümü anlıktır, çünkü biz, zihni, bilinene yönelttiğimiz zaman, bu halin olumsuzunun değişimi, zihni başka bir bilinene yönlendirdiğini zorunlu olarak biliriz. Bu

5 bütün [zihinde] asla bulunmadığı zaman, bilinenin varlığının bir şey için illet olma imkânsızlığından dolayı, sonucun ortaya çıkması için illet olmaz. Çünkü düzenlenmiş ilimler, ancak düşünce ile ve bir şey hakkında düşünce de, onun bilinmesiyle nefyedilir ve bundan dolayı da onunla beraber bir araya toplanmaz. İlet, varlığının ma‘lûl ile beraber olmasını gerektirir zaman bakımından. Çünkü onlardan her biri, gerektiren olmadığında,

10 onların bir araya toplanması esnasında eğer fazladan bir iş ortaya çıkmazsa ya olmayan şeyin ortadan kalkması, ya da bir araya toplanma esnasında bütünün gerekliliğinin imkânsızlığı ile olmayan şeyin ortaya çıkmasıyla. Eğer ortaya çıkarsa, bu ilimlerden bir şey caiz olmaması onun gerektirici olur. Çünkü bu olmayan fazlalık, bir araya gelmeden öncedir, dahası bütün olur. Eğer fertlerin bir olmayarak bir araya gelmenin hali ortaya çıkmazsa, gereklilik ortaya

15 çıkmaz. Eğer ortaya çıkarsa, söz orada dönüp-dolaşır ve teselsül olur.

[24] İkincisi, [bu ilimlerden her birinin gerektiren olması, zorunlu ilim için geçersizdir. Üçüncüsünde aynıdır, ancak bu bazısının dışında, düzeltilmiş olur. İkincisi, sonucun ve öncüllerin luzûmu ile bilinen eğer zorunlu olursa, her insan sonucun bilinmesine iştirak eder.

20 Çünkü zorunlu olarak zorunlu zorunludur. Eğer onlardan biri kesbî veya her ikisi kesbî olursa, bu durumda sonuç hakkında söz döner. Sondan zorunluluğa gidiş, teselsülün değişimiyle gereklidir. Ve o zamanda ilzam dönder.

[25] Birinci[şeklin]in cevabı: Gerektiren, bütündür ve o, zihinde bir araya gelir. Çünkü biz,

25 mukaddem dolayısıyla tâlî'nin subutuyla, konu dolayısıyla yüklem subutuyla ve bunların dışında nisbetl edilenlerle hüküm verebiliriz. Bu, beraber her iki tarafın akledilmesi olmaksızın imkânsızdır. Düzenlenmiş bütün, düşüncedir ve ilim hakkında düşünce nefyedidir.

30 [26] Biz şöyle deriz: Biz, düzenlenmiş bütünün, düşünce olduğunu kabul etmiyoruz, belki düşüncenin, aranılana şeye ulaşmada bu bütünün düzeni olduğunu kabul ediyoruz. Eğer bir araya gelmenin hali ortaya çıkarsa, [fertlerin hali] olmaz ve o, ya her birini, ya bazısını, ya da

bütününü gerektirir. Biz deriz ki: Bir araya gelme esnasında, zorunlu olarak bütün bir biçin ortaya çıkar ve o da cüzlerin her birinden farklıdır ve fertlerin hallerinin varlığının dışındadır. Onun gerekliliği harici bir iştir ve o da diğer bileşiklerde olduğu gibi, akıl kuvvetidir. Çünkü fail illet, ma‘lûle dâhil olmaz.

5

[27] İkinci[şekli]nin cevabı: Denilebilir ki, sen eğer “zorunluluk[bedîhî]” ile “en genel mana”yı[, yani zihni, tarafların tasavvuruna kesin olarak hükmetmesini] kastedersen, biz, bütünün[insanların, sonucun] onda[,yanibütünün varlığının “bedîhî/kesin” olduğu takdirine] bir ortak görüşe sahip olduklarını kabul etmiyoruz, çünkü şayet onların her iki tarafıda tasavvur edilirse ve onlardan biri diğerine nisbet edilirse, bu nisbetin ortaya çıktığı bilinir, o zaman da iki öncülen oluşan mana, “zorunlu” olur. Şayet iki öncülle beraber aranılan şey tasavvur edilirse ve aranılan şey ona nisbet edilirse, her ikisinin luzûmu bilinir, olduğundan “luzûm” dan oluşan mana da “zorunlu” olur. Her ne zaman bu tasavvurlar ortaya çıkmaz ise, ne aranılan şeyin ortaya çıkması gerekli olur, ne de bütün[insanların] onda ortak bir görüşe sahip olması gerekir. Eğer sen sen [zorunlu ile] “daha özel bir mana”yı kastedersen, biz, “daha genel olan mana” ile zorunlu olan şeyde son bulma ihtimalinden dolayı “teselsül” ü kabul etmiyoruz. Allah en iyisini bilir.

20

İkinci Fasıl

Kıyasın Kısımları

[1] Kıyas iki kısımdır:

[2] Birinci Kısım

İktirani

Eğer ne sonuç ve ne de onun çelişği, bi'l-fiil zikredilmezse, “iktirani” olur. Örneğin: Her C, B'dir. Ve her B, A'dır. O halde her C, A'dır. [Her insan, canlıdır. Ve her canlı, cisimdir. O halde şu sonuç çıkar: Her insan, cisimdir.]

[3] Eğer onlardan biri zikredilirse, “istisnâ” olur. Örneğin: Eğer A, B ise, C'de D'dir. Ancak A, B'dir. O halde C, D'dir veya C, D değildir. O halde A, B değildir. [Eğer bu insan ise, canlıdır. Ancak o, insandır. Şu sonuç çıkar: O, canlıdır. Buradaki sonuç, görüldüğü gibi, bi'l-

fiil zikredilmiştir. Eğer biz: “Ancak o, canlı değildir” dersek, şu sonuç çıkar: “O, insan değildir”. Burada da sonucun çelişği vardır ve o da bi’l-fiil zikredilen “insan”dır.]

[4] İktirani, iki kısımdır:

5

[5] Birincisi: Yüklemlı kıyaslar: Sadece yüklemlilerden oluşur.

[6] İkincisi: Şartlı kıyaslar: Sırf şartlılardan veya ondan ve yüklemlilerden oluşur.

10

Birinci Kısım

Yüklemlı Kıyaslar

[1] İncelenecek konuları:

[2] Birinci Bahis

15

Öncüller

Şeyh şöyle dedi: Her basit yüklemlı iktirani kıyas, aranılan şeyin tarafları arasındaki aracılığı dolayısıyla “orta terim[el-evsaʔ]” olarak isimlendirilen bir terimde ortak olan iki öncülden oluşur.[Örneğin: Her insan, canlıdır. Ve her canlı cisimdir. Sonuç: Her insan, cisimdir. Burada “canlı” orta terim”dir.] Onlardan biri, “küçük [terim]” olarak isimlendirilen ve “aranılan şeyin” konusu olan bir terimde ayrılır ve bu[öncül, küçük terimi içinde bulundurması]ndan dolayı da “küçük öncül” olarak isimlendirilir.[Örneğin: Yukarıdaki örnekteki “her insan, canlıdır”daki “insan” küçük terimdir ve aranılan şeyin konusudur: Her insan, cisimdir.] İkinci[öncül], “büyük” ve “yüce” olarak isimlendirilen ve aranılan şeyin de yüklemi olan bir terimle özelleşir ve [bu öncül “büyük terim”i içinde] bu[lundurması]ndan dolayı da “büyük” ve “yüce öncül” olarak isimlendirilir. [Örneğin: Yukarıda “her canlı, cisimdir” önermesindeki “cisim” büyük terim terim ve bunu içinde bulundurmasından dolayı öncül “büyük öncül”dür.] Kıyasın cüzü olan önerme, “öncül” olarak isimlendirilir. Kıyas için bir terim olarak bağ olmaksızın öncül “konu[mevdūʿ]” ve “yüklem[maḥmūl]” olarak çözümlenebilir. Orta terimin her iki tarafa nisbetinin durumu “şekil” olarak

isimlendirilir. Küçük öncülün, büyük öncülle birleşmesi “ilişki[ḳarīne]” ve “mod[ḳarb]”dır. [Kıyastan] lazım gelen söz, eğer o kıyası öncelerse “aranılan şey[maṭlūb]”dur. Eğer kıyastan bir şey onu öncelerse, “sonuç[netice]” olarak isimlendirilir. “Aranılan şey[maṭlūb]” için sonuç veren ilişki, “kıyas” [olarak isimlen]dir[ilir]. Bunlar, Şeyh’in zikrettikleridir.

5

[3] Orada bazı tartışmalı noktalar var: Çünkü kıyasın tarifi, orta terimin tekrarıyla bilinmez, aksine [bu, her kıyas için gerekli gibi olur ve gerçekte böyle değildir] “istiṣnā kıyas” ın durumu da aynı şekilde olur[; oysa “istiṣnā kıyasta “tālī’nin çelişği isitisna edilir ve onda tekrar eden bir şeyde yoktur]. Onlar aynı şekilde eşitlik kıyası ve onun dışındakilerden başak
10 bir yapıya çıkmaya ihtiyaç duyduklarındadır ve aynı şekilde bu[orta terim’in tekrar etmesi, [kıyasın] sonuç çıkarma işinde bir şart değildir. Sen, eşitlik kıyasının, bu şart olmaksızın “A, C’nin eşit olduğu şeye eşittir” şeklinde “zati olarak” sonuç verdiğini öğrenmiştin; o baktan olan kıyaslarda aynı şekildedir[. Örneğin melzūm kıyası gibi: A, B’nin melzūmudur. B’de C’nin melzūmudur. Bu iki öncülde “zati olarak” şu sonuç çıkar: A, C’nin melzūmunun
15 melzūmudur]. Keza şu sözlerimiz gibi: Cisim kendisinde siyah olandır. Ve her siyah, renktir. O da zati olarak “cisim, kendisinde siyah onladır”ı gerektirir. Keza yine şu sözlerimizde aynıdır: Her C, B’dir. Ve her A, B olmayandır. O ḥulf ile “hiçbir C, A değildir”i gerektirir. Bundan dolayı da [orta terimin tekrarıyla bu] kayıt, düzeltilir ve yüklemli iktirani kıyas olmaması durumunda kıyaslardan bazıları kıyaslardan çıkarılır. Eğer orta terimin tekrar
20 etmesinden daha genel olursa veya olmazsa, ancak bu şartla [kıyasın, zikredilen kısımlardan] geriye kalanların hilafına olarak “ṭard[kıyastan sonuca istidlal]”da ve “döndürme[sonuçtan kıyas üzerine istidlal]”de sonucun tümelliği, burhanın bilinirliği, kuralların ve hükümlerin sağlamlığı olur ve [orta terimin tekrarı şartıyla kıyas,] geriye kalanlardan aranılan şeylerin ortaya çıkmasında yardım da alır. Onlar onu seçtiler ve geriye kalanı, onu zabtetmenin
25 zorluğundan dolayı terk ettiler. Bu doğruya daha yakındır.

[4] Sen bunları öğrendiğin zaman, biz de şöyle diyelim:

Orta terim, eğer küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu olursa, birinci şekil
30 olur.[Örneğin: Her C, B’dir. Ve her B, A’dır. Sonuç: Her C, A’dır.]

- [5] Eğer aksi olursa[, yani küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem olursa] dördüncü şekil olur. [Örneğin: Her B, C'dir. Ve her A, B'dir. Sonuç: Bazı C'ler A'dır.]
- [6] Eğer her ikisinde de yüklem olursa, ikinci şekil olur. [Örneğin: Her C, B'dir. Ve hiçbir A, B değildir. Sonuç: Hiçbir C, A değildir.]
- [7] Eğer her ikisinde de konu olursa, üçüncü şekil olur. [Örneğin: Her B, C'dir. Ve her B, A'dır. Sonuç: Bazı C'ler A'dır.]
- 10 [8] Birincisi, ikincisine büyük öncülü bakımından muhalefet eder. Üçüncüsüne küçük öncülü bakımından muhalefet eder. Dördüncüsüne her iki bakımdan muhalefet eder. İkincisi, üçüncüsüne her iki bakımdan muhalefet eder. Dördüncüsüne küçük öncülü bakımından muhalefet eder. Üçüncüsü, dördüncüsüne büyük öncülü bakımından muhalefet eder.
- 15 [9] Her şekil, diğerine, kendisindeki farklı olan şeyin döndürülmesiyle irca edilir.
- [10] Birinci şekil, yapısı itibarıyla sonucu kesin[bedihî] olduğundan “tabii kâmil kıyas”tır. Orada orta terim, küçük terim için ortaya çıktığında, aynıyla büyük öncüldeki hüküm, küçük öncül üzerinde varid olur ve başka bir araştırmaya gerek duymaz. [Birinci şekil, diğerlerinde
- 20 olmayan] dört aranılan şeyi[metâlib] sonuç verme özelliğine sahiptir. Onu ikinci[şekil] izler. Çünkü ister olumlu, ister olumsuz olsun tümel olan, ilimlerde daha faydalı olduğu için, üçüncü[şeklin] sonucu tikel olan tikelden daha değerlidir. Çünkü o (ikinci şekil),[aranılan şeyin konusunu ihtiva eden] küçük öncülünün daha değerli olması bakımından “tabii şekle” daha uygundur. Onu[ikinci şekli], dördüncü[şekil] olmaksızın, iki öncülden birinde
- 25 birinci[şekle] uygunluğundan dolayı üçüncü[şekil] izler. Çünkü onun[dördüncü] farklılığı her ikisi bakımındandır ve bundan dolayı da tabii olmaktan uzaktır ve onun sonucu ancak birçok değişikliklerden sonra açıktır.
- [11] Büyük bilgin Fârâbî ve eş-Şeyhu'r-Reis, bu sebepten ve ona çok az ihtiyaç
- 30 duyulmasından ve üç şekille yetinilmesinden dolayı onu şekillerin arasından atmışlardır. [Dört] şekilde; iki tikelden, iki olumsuzdan ve küçük öncülü olumsuz ve büyük öncülü tikel

olandan bir kıyas olmaması konusunda ortaklıklar. Sonuçta, nicelik ve nitelik bakımından daha zayıf olana bağlıdır. Bunların tamamı, araştırma ile öğrenilmektedir.

[12] İkinci Bahis

5 [Modalite/Cihet Olmaksızın] Öncüllerin Niceliği Ve Niteliği Bakımından Dört Şeklin Sonuç Vermesinin Şartları

[13] **Birinci şekle gelince**, sonuç vermesi için *küçük öncülünün olumlu olması* şart koşulur, aksi durumda [küçük öncül olumsuz] olursa, küçük öncül, orta terimin altında derç edilmez ve [orta terim üzerinde olan] hüküm, ona[küçük terime] geçmez. Böylece [ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun] büyük terimin subutu, bazen küçük terim dolayısıyladır, bazen de onun olumsuzu dolayısıyladır. Örneğin: Hiçbir insan, taş değildir. Ve her taş, cisimdir veya cansızdır. Birincisi hakkında doğru olan [“her insan, cisimdir” de olduğu gibi] olumlu olmasıdır. [Büyük öncülü “her taş, cansızdır”a tebdil edildiği zaman] ikinci hakkında doğru olan[“hiçbir insan, cansız değildir”de olduğu gibi] olumsuz olmasıdır. [Eğer böyle olmazsa,] ikisinden biri[, yani olumlama ve olumsuzlamadan biri] belirginleşmez ve kıyasta sonuç vermez. Çünkü sonuçla beraber olan mana, onlardan biriyle [taki burhanı ifade edene kadar] kıyası gerektirir.

20 [14] (Sonuç vermesinin şartlarından biri de) *büyük öncülünün tümel olmasıdır*. Eğer böyle olmaz[da tikel olur]sa, büyük terimle kendisi üzerine hüküm verilenlerin bazıları, küçük terim üzerine kendileriyle hüküm verilen bazıları olmaz ve olmaması caizdir. Bundan dolayı da farklılık ortaya çıkar. Örneğin: Her insan, canlıdır. Ve bazı canlılar, konuşan/düşünen veya attır. Birincisi hakkında doğru olan olumlu olması; ikincisi hakkında doğru olan 25 olumsuz olmasıdır. Nicelikleri belirli dört önerme[el-maḥṣūrātu’l-erba’a]nın bizzat kendilerinden ortaya çıkan on altı moddan sonuç veren dört tanedir ve o da küçük öncülü iki olumlu olan ve büyük öncülü iki tümel olandan ortaya çıkandır.

[15] [Modların] birincisi, iki tümel olumludan oluşur. Tümel olumlu sonuç verir. Örneğin: 30 Her C, B’dir. Ve her B, A’dır. O halde her C, A’dır.

[16] İkincisi, iki tümelden oluşur. Büyük öncülü olumsuzdur. Tümel olumsuz bir sonuç verir. Örneğin: Her C, B'dir. Hiçbir B, A değildir. O halde hiçbir C, A değildir.

[17] Üçüncüsü, iki olumludan oluşur. Küçük öncülü tikelidir. Tikel olumlu sonuç verir.

5 [Örneğin: Bazı C'ler B'dir. Ve her B, A'dır. Şu sonuç çıkar: Bazı C'ler A'dır.]

[18] Dördüncüsü, küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuzdan oluşur. Örneği açıktır[: Bazı C'ler B'dir. Ve hiçbir B, A değildir. Şu sonuç çıkar: Bazı C'ler, A değildir.]

10

[19] Bu kıyasların, kendi zatlarında açıkça kâmilirdirler. Şekillerin tamamında sonuç veren modlar, sonuçlarının döndürmesi olan lazımları gerektirirler. Ve bunlardan[, yani modlardan] olan onların luzūmları, sonucun döndürülmesiyle ortaya çıkarlar, ancak onlar[, yani bu modlar,] onlara kıyasla “kâmil kıyaslar” değildirler.

15

[20] Sen dersin ki: Küçük öncülün olumlu olması bu kıyasın sonuç vermesinde herhangi bir fayda vermez, çünkü kıyasın sonuç vermesi küçük öncülün olumsuz olmasına, sonuç vermemesi de onun olumlu olmasına bağlıdır. Keza büyük öncülün tümel olması da sonuç elde etmede herhangi bir fayda vermez, çünkü sonuç onun tikel olmasıyla elde edilir, yoksa onun tümel olmasıyla değil.

20

[21] [Olumsuz olan küçük öncülün sonuç çıkarma işlemi olan] birincisine gelince, orta terim, büyük terime eşit olduğu zaman[, her şey ondan olumsuzlanır ve orta terim de büyük terimden olumsuzlanır, çünkü iki eşitten biri, bir şeyeden olumsuzlandığı zaman, diğeri de zorunlu olarak ondan olumsuzlanır]. Örneğin: Hiçbir insan, at değildir. Ve her at, kışner. Bu durumda o: “Hiçbir insan, kışneyen değildir”i gerektirir.

25

[22] [Olumlu küçük öncülün sonuç çıkarma işlemi olan] ikincisine gelince, “Bazı cinsler, canlıdır” ve yanlışı ile beraber “hiçbir canlı, hakikati farklı olanlar üzerine söylenen değildir” doğru olur: Bazı cinsler, hakikatleri farklı olanlara söylenen değildir.

30

[22.1] [Denilirse ki, bu, ancak orta terimin tekrarının yokluğundan dolayı sonuç vermez. Çünkü küçük öncülün yüklemi olan “canlı”, “soyut canlı”dır. Büyük öncülün konusu olan “canlı”, nicelik bildirenlerin konularının tahkikinde geçtiği gibi canlı’nın türleri ve fertleridir. Ve o zaman da bize döndürülmez. Çünkü biz, ancak orta terimin tekrarıyla

5 kıyasın sonucunu konuşuruz. Bundan dolayı da orada ne tekrar vardır, ne de onun sonuç vermesinin yokluğu bize zarar verir. Biz deriz ki. Bu iki yönden geçersizdir: Birincisi, biz, mükerreren önermenin yüklemine, o olması bakımından mefhum, yoksa bir kayıt ve itibarla olmadığını açıkladık, aksi durumda döndürme ve onun dışındakilerdeki hükümlerin birçoğu geçersiz olur. İkincisi, onlar, büyük öncülün tümelliğini, küçük terimi, orta terim altından

10 derç etmek için şart koştular ve orta terim tekrar etti. Onlar, içerik bakımından bunun zorluğundan dolayı orta taerimin tekarını iyice incelemekten müstağni oldular. Onlar, buna, aynı şekilde ihtiyaç duyduğunda, büyük öncülün tümelliğinin şart koşulması anlaşılır. Çünkü orta terimin tekrarının şart koşulması, bundan anlaşılır. Çünkü orta terim, tekrar ettiği zaman, büyük öncül ister tümel olsun ister tikel olsun, kıyas, sonuç verir. Böylece de onların, büyük

15 öncülün tümelliğinin şartıyla yetindikleri öğrenilmiş oldu. Ne zaman bu şartla beraber sonuç verirse, sonuçta hoş olmayan bir durum olabilir.]

[23] [Tikel olan büyük öncülün sonuç verme işlemi olan] üçüncüsüne gelince, orta terim, küçük terime eşit olduğu zaman[, akabinde hangi şey tikelin olumsuzuyla orta terime

20 yüklendiği veya tikel olumsuzlukla ondan olumsuzlandığı zaman, onun olumsuzunun küçük terim üzerinde olması veya onun ondan olumsuzlanması gerekir. Çünkü iki eşitten biri üzerinde olan olumlama veya hangi yön üzerinde olursa olsun ondan olumsuzlanma, olumluyu veya zorunlu olarak diğeri üzerinde olumsuzu gerektirir.] Örneğin: Her insan, konuşan/düşünendir. Bazı konuşanlar/düşünenler, kâtiptir [veya kâtip değildir]. Bu durumda

25 şu sonucu verir o: Bazı insanlar, kâtiptir [veya kâtip değildir].

[24] [Tümel olan büyük öncülün sonuç vermesinin yokluğu olan] dördüncüsüne gelince, ikincide geçtiği gibidir. [Örneğin: Bazı insanlar, canlıdır. Hiçbir canlı, tümel değildir. Bazı cinsler, tümel değildir.]

30

[25] [Olumsuz küçük öncülün sonuç vermesi olan] birincinin ve [tikel olan büyük öncülün sonuç vermesi olan] üçüncünün cevabı: [Bu,] ancak doğru olduğundadır, ancak bu şartla

beraber kıyas, zikrettiklerimize nisbetle vukuu çok azdır. Ve bu şartın bilgisiyle beraber, küçük öncülün olumlu olması veya büyük öncülün tümel olması bilgisinde daha zordur.[Çünkü eşitin bilgisi, her iki tarafın ve iki tümelin bilgisine dayanır. İster tümel olsun, ister tikel olsun tek bir olumlunun bilgisi ve ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun tek bir

5 tümelin bilgisi, bundan daha kolaydır.] Bu yüzden zikrettiğimiz şeylere riayet etmek daha evladır. [Tikel olumlu olan küçük öncülün sonuç vermemesi olan] ikinci ve [tümel olan büyük öncülün sonuç vermemesi olan] dördüncü[nün cevabı] döndürme de ve nicelikleri belirli olan önermelerin tahkikinde geçti. Sözüün tamamı oradadır.[Çünkü mantıkta kullanılan önermeler, tümellil ve tikellik kaydı bakımında konusu yüklemine muhalefet etmeyen

10 önermelerdir.].

[26] Şeyh [birinci şeklin, küçük öncülünün olumlu, büyük öncülünün de tümel olmaksızın sonuç vereceğine ilişkin] bir şüphe ortaya attı. Örneğin: Hiçbir C, B değildir. Bazı B'ler A'dır. Sonuç vermesi için iki şartta yok: Bazı A'lar, hulf ile C değildir.[Çünkü şayet doğru

15 olmazsa, çelişği doğru olur: Her A, C'dir. Böylece o “Hiçbir C, B değildir” sözümüzde “hiçbir A, B değildir”i sonuç olarak lede etmek için küçük öncül yapılır. Ve düz döndürme ile “hiçbir B, A değildir” sözümüze döndürülür ve “bazı B'ler, A'dır” olur. Bui hulfdür.]

[27] Onun cevabı: Sen, şeklin, küçük ve büyük öncülün belirlenmesiyle belirginleştiğini

20 bilirsin. Ve bunların her ikisi de [aranılan şeyin konusu olan] küçük ve [aranılan şeyin yüklemi olan]büyük terimin belirlenmesiyle belirginleşir. [İki öncülün ve] kıyasın, sonuca has bir nisbete sahip oldukları bilinir. Eğer bu söz, bu sonuca kıyas edilirse, sonuç veren dört şekil oluşur[; çünkü küçük öncül o zaman “bazı B'ler A'dır” olur yapısı itibariyle küçük terimi kapsadığından dolayı. Büyük öncülde “hiçbir C, B değildir” olur yapısı itibariyle

25 büyük terimi kapsadığından dolayı]. Eğer bu sonucun döndürmesine kıyas edilirse, sonuç vermeyen birinci şekil olur. Bu, nicelikleri belirli olan önermelerin hükmüdür.

[28] Nicelikleri belirsiz[mühmelât] olanlara gelince, onların hükümleri, tikellerin hükümleri gibidir ve nicelikleri tekil olanların hükümleri, tümelerin hükümleri gibidir. Bundan dolayı,

30 nicelikleri tekil olan iki önermeden[Bu, Zeyd'dir. Ve Zeyd, kâiptir. Sonuç: Bu, kâiptir. Şayet iki tikel hükmünde olsaydı, sonuç çıkmazdı, çünkü iki tikelden sonuç çıkmaz.] ve

niceliği tekil bir önermeyle tikel bir önermeden kıyas kurulabilir ve birinci ve ikinci şeklin büyük öncülünün [niceliği tekil olan olması] geçerli olur.

[29] **İkinci şekle** gelince,[öncüllerinin niteliği ve niceliği bakımından iki şartı vardır: Nitelik bakımından öncüllerin farklılığı. Büyük öncülün tümel olması. Birincisine gelince,] onun sonuç vermesi için, bir şeyin olumlusunda ve olumsuzunda uygunluğun ve ayrılığın ortaklık ihtimalinden dolayı nitelik bakımından iki öncülünün farklı olması şart koşulmuştur. Bundan dolayı da, sonuç vermeyen şey için gerekli olan farklılık ortaya çıkar[, yani kıyasın doğruluğu, bazen olumlu olan doğru, bazen de olumsuz olan doğru ile beraberdir. İkincisi olan] büyük öncülünün tümel olması, farklılık içindir. Örneğin: Hiçbir insan, taş değildir. Bazı cisimler, taştır veya bazı cansızlar, taştır. Birincisi hakkında doğru olan olumlamadır. İkincisi hakkında doğru olan olumsuzlamadır. Eğer orta terimi “yokluk bildiren[ma‘ düle]” yaparsak, (işte o zaman) küçük öncül olumlu olur, büyük öncülde olumsuz olabilir. Öyleyse sonuç veren dört moddur: İki olumluyla beraber büyük öncüldeki tümel olumsuz. İki olumsuzla beraber büyük öncüldeki tümel olumlu.

[30] Birinci [mod], iki tümelden oluşur. Büyük öncülü olumsuzdur. Tümel olumsuz bir sonuç verir. Örneğin: Her C, B’dir. Hiçbir A, B değildir. O halde hiçbir C, A değildir. Onun açıklaması, büyük öncülünün döndürülüp [birinci şekle irca edilmesiyle] ve hulf ile ve o da[hulf] sonucun çelişğini, olumluluğu ile beraber küçük öncül, kıyasın büyük öncülünü tümelliği ile beraber büyük öncül yapmaktır, taki birinci[şekil]den küçük öncülün çelişği bir sonuç elde edilsin. Üçüncü şekil hakkında[ki hulf yoluna gelince,] sonucun çelişğini, tümelliği ile beraber büyük öncül, kıyasın küçük öncülünü olumluluğu ile beraber küçük öncül yapmaktır, taki büyük öncülün çelişği bir sonuç elde edilsin. Dördüncü şekil hakkındaki[hulf yoluna gelince] olumsuz sonuç vermesi bakımından ikinci şekille aynı yolu takip eder, olumlu sonuç verme bakımında üçüncü şekli takip eder. Sonucun döndürülmesiyle beraber, kâmil bir kıyas için öncüllerinin farklı olması gerekir.

[31] İkinci[mod], iki tümelden oluşur. Küçük öncülü olumsuz olur. Tümel olumsuz bir sonuç verir. Onun açıklaması, küçük öncülünün döndürülüp, büyük öncül yapılmasıyla. Sonra sonuç döndürülür. [Aynı şekilde biraz önce yukarı da zikrettiğimiz gibi] hulf ile[de açıklamsı olur].

[32] Üçüncü [mod], tikel olumlu küçük öncül ve tümel olumsuz büyük öncülden oluşur. Tikel olumsuz bir sonuç verir. [örneğin: Bazı C’ler B’dir. Hiçbir A, B değildir. Şu sonuç çıkar: Bazı C’ler A değildir.] [Onun açıklaması] büyük öncül döndürülerek[birinci şekle irca edilir], hulf ve daha sonra geleceği gibi “iftiraz” iledir.

[33] Dördüncü [mod], tikel olumsuz küçük öncülle, tümel olumlu büyük öncülden oluşur. Tikel olumsuz bir sonuç verir. Onu, yapısı itibariyle tikel olduğu için ne küçük öncülünün döndürülüp büyük öncül yapılmasıyla, ne de büyük öncülünün döndürülerek iki tikelden oluşan bir kıyas ortaya koymakla açıklamak mümkündür, belki “hulf” ve “iftiraz” ile mümkündür ve o [iftiraz] da “B, D değildir” olan bazı[“C”]larını isimlendirmektir. Böylece ortaya iki tümel çıkar: Her D, C’dir. Hiçbir D, B değildir. İkincisi, bu şeklin ikinci modundan olan “hiçbir D, A değildir” sonucunu elde etmek için büyük öncüle bitleştirilir. Sonrada birinci öncül döndürülür. Böylece biz şöyle deriz: Bazı C’ler, D’dir. Hiçbir D, A değildir. O halde bazı C’ler, A değildir. Ve o da aranılan şeydir.

[34] “İftiraz”, daima iki kıyastan oluşur: Birincisi, bu şeklin aynısından, ancak daha açık modandır. İkincisi, birinci[şekil]dendir. Bu “iftiraz”da, olumsuzun konusu yanlış olacağı için, birinci öncülün doğru olmama ihtimaliyle dikkatle bakılması gereken bir nokta vardır, aksi durumda olumsuz bileşik olur. İnşa-Allah daha sonra geleceği gibi, bu modu “burhân-ı limmî” ile açıklamak mümkündür.

[35] Şeyh [İbn Sînâ]’in zikrettiğine göre bir grup bilgin söyle demiştir: Bu açıklamalara gerek yoktur. Çünkü orta terim, taraflardan biriyle sabit olduğunda ve diğer taraftan olumsuzlandığında, iki taraf arasında bir ayrılığın ortaya çıkması gerekir. Çünkü “A, B için ayrı olursa”, ve “C”de onun için ayrı değilse, “C, A olmaz”. O [Şeyh] onun sahte bir açıklama olduğunu şöyle açıkladı: Şayet onlar, sonuç çıkarma işine dair bir delil getirirlerse, delil iddia edilen üzerine dönmez, çünkü bu, aynıyla iddia edilen şeye iade edilir. Şayet onlar bunu, kendiliğinden açık olarak alırlarsa, “kendiliğinden açık” ile “ona yakın” arasında bir ayrım yapamıyorlardır; çünkü açık olan ne bir düşünceye, ne de bir araştırmaya ihtiyaç duyar, oysa bu duymaktadır]. Zihin, ‘zorunlu olarak sonuç çıkarma esnasında “C”, “A”dan ayrı olan “B” olduğu zaman, “A” olmaz’ denilmesine iltifat eder. Bundan dolayı da o,

kendiliğinden açık olana irca edilir, ancak o, latif bir fikirle ve daha az bir araştırma ile ona irca edildiği zaman, onlar, onun, yapısının kendiliğinden açık olduğuna inandılar.

[36] Doğrusu şu ki, o, açık olana yakındır ve onun için daha düşük seviyeden bir uyarıda kâfi gelir.[Bunlar Şeyh'in zikrettikleridir.]

[37] İmâm [Râzî], bu açıklamayı diğer şekillerde de kullanır ve onu “limmî” olarak isimlendirir.

10 [38] **Üçüncü şekle gelince**, onun sonuç vermesi için küçük öncülünün olumlu olması şart koşulmuştur, aksi durumda[, yani şayet olumsuz olursa,] büyük terimin bazen, orta terimin ve küçük terimin büyük terim altında derç edilmesinden dolayı küçük terim ile sabit olması, bazen de büyük terimin orta terime eşit olmasıyla ondan (küçük terimden) olumsuzlanması ihtimali vardır. Örneğin: Hiçbir insan, at değildir. Ve her insan, canlıdır veya her insan, konulan/düşünendir.

[39] [Üçüncü şeklin sonuç vermesi için] öncüllerinden birinin tümel olması şart koşulmuştur, aksi durumda ihtilaf ortaya çıkar. Örneğin: Bazı canlılar, insandır. Ve bazı canlılar, atır veya at değildir veya bazı canlılar, konuşan/düşünendir ve konuşan/düşünen değildir. Birinci hakkında doğru olan olumsuzlama, ikinci hakkında doğru olan olumlama. Bu durumda sonuç veren altı mod vardır: Tümel olumlu olan küçük öncül, büyük öncül olarak necikleri belli olan[maḥşûrat] dördüyle beraberdir. Tikel olumlu olan, büyük öncülde iki tümelle beraberdir.

25 [40] Birinci [mod], iki tümel olumludan oluşur. Tikel olumlu bir sonuç verir. Örneğin: Her B, C'dir. Ve her B, A'dır. O halde bazı C'ler, A'dır.

[41] İkincisi, iki tümelden oluşur. Büyük öncülü olumsuzdur. Tikel olumsuz bir sonuç verir. [Örneğin: Her B, C'dir. Ve hiçbir B, A değildir. şu sonuç çıkar: Bazı C'ler, A değildir.]

30

[42] İkisinin açıklaması, küçük öncülün döndürülmesi ve hulf iledir. [Bu iki mod,] küçük terimin varlığının, büyük terimden daha genel olma ihtimalinden dolayı “tümel” sonuç

vermez. Örneğin: Her insan, canlıdır. Ve her insan, konuşan/düşünendir –veya- hiçbir insan, at değildir. Tümel sonuç çıkmadığı zaman, her ikisin yapısı, geriye kalanlardan daha özel olduğundan, geriye kalanları da sonuç vermez.

- 5 [43] Üçüncüsü, iki olumludan oluşur. Küçük öncülü tikeldir. Tikel olumlu bir sonuç verir.[Örneğin: Bazı B’ler, C’dir. Ve her B, A’dır. Şu sonuç çıkar: Bazı C’ler, A’dır. [Onun açıklaması] geçtiği gibi[küçük öncülün döndürülmesiyle, hulf ile] ve itiraz iledir.

[44] Dördüncüsü, iki tümelden oluşur. Büyük öncülü tikeldir. Tikel olumlu bir sonuç verir.

- 10 [Örneğin: Her B, C’dir. Ve bazı B’ler, A’dır. şu sonuç çıkar: Bazı C’ler, A’dır. Onun açıklaması, hulf, itiraz] ve büyük öncülünün döndürülüp, küçük öncül yapılmasıyla. Sonra da çıkan sonuç döndürülür.

[45] Beşincisi, tikel olumlou bir küçük öncülle, tümel olumsuz bir büyük öncülden oluşur.

- 15 Tikel olumsuz bir sonuç verir.[Örneğin: Bazı B’ler, C’dir. Ve hiçbir B, A değildir. Şu sonuç çıkar: bazı C’ler, A değildir. Onun açıklaması küçük öncülün döndürülmesi, hulf ve itiraz iledir.]

[46] Altıncısı, tümel olumlu bir küçük öncülle, tikel olumsuz bir büyük öncülden oluşur.

- 20 Tikel olumsuz bir sonuç verir.[Örneğin: Her B, C’dir. ve bazı B’ler, A değildir. Şu sonuç çıkar: Bazı C’ler, A değildir.] Büyük öncülünün döndürülmesiyle onun açıklaması mümkün değildir, çünkü küçük öncül birincide olumsuz olur ve kıyas iki tikelden oluşacağından dolayı küçük öncül döndürülmez, belki onun açıklaması hulf ve itiraz iledir. Yapısı itibariyle olumsuz olan büyük öncülün konusunun, küçük öncülün konusundan farklı olma ihtimalinden dolayı bu modun sonuç çıkarma işleminde bir itiraz mümkün olabilir[; çünkü büyük öncülün konusunun, küçük öncülün konusu olmaksızın yokluk bildiren[ma‘düm] olması caizdir].

[47] Şeyh [İbn Sînâ Şifâ’da] şöyle dedi: Bu iki şekil[, yani ikinci ve üçüncü şekil], eğer

- 30 birinci şekle irca edilirlerse, [birinci şekil, her ikisinden de müstağnidir,] ancak her ikisi de bir “özellik[hāşşaj]”e sahiptir ve o da önermelerin bazılarının, orada tarafların birinin yüklem, diğerinin konu olmasından dolayı “tabii bir yüklem” ve “zihni önceleyen” olmasıdır, taki

döndürülürse, tabii ve zihni önceleyen olmaz. (Bu) tıpkı yüklem, “genel” ve “sıfat” olduğu zaman, konunun “zât” olması gibidir. Örneğin: İnsan, canlıdır –veya- kâtiptir. Yine şu sözüme bakalım: Hiçbir ateş soğuk ve ağır değildir. Şayet onun tabiliği ve zihni öncelemesi üzerine bir bırakma olursa, onun düzeni, bu iki şekilden birine olur. Şayet
5 birincisine [küçük öncülü döndürülerek] irca edilirse, öncüldeki yükleme, tabii olmaz. Onların zikredilmesi, bir faydayı kapsar. Aynı şekilde o ikisinin modlarından bazıları da, birinci şekle irca edilmezler ve onlarda ikinci şeklin dördüncü modu, üçüncü şeklin altıncı modu ve o ikisinin bazı modları. Eğer birinci şekle irca edilirse, bu durumda birincinin sonucu, onun sonucunun döndürmesi olur. O zaman da bu iki şekli faydası tamamlanmış
10 olur. Bundan da, eğer dördüncü şekil hazfedilirse, onun tabiliğinden sonra onda bu faydaları ortaya çıkaracak bir yönün olmadığı öğrenilir.

[48] **Dördüncü şekle gelince**, onun sonuç vermesinin şartı, onda iki zayıf şeyi bir araya getirmemektir, yani öncüllerden birini veya ikisini, olumsuz veya tikel olarak almamaktır,
15 aksi durumda küçük öncül tikel olumlu olduğu zaman, büyük öncülün tümel olumsuz olmasını gerektirir. Bundan dolayı da şayet bir araya gelirlerse, ihtilaf ortaya çıkar. Örneğin: Hiçbir insan, at değildir. Ve hiçbir cansız, insan değildir -veya- hiçbir konuşan, insan değildir. Bu mod, sonuç vermediği zaman, yapısı itibariyle ondan daha özel olduklarından dolayı diğer üç modda sonuç vermez ve o da iki tikel olumsuzdan, tikel olumsuz ve tümel
20 olumsuz olan küçük ve büyük öncülden oluşur. Keza, şayet büyük öncül “bazı konuşanlar/düşünenler, insandır -veya- bazı canlılar, insandır” sözlerimize tebdil edilirse ve tümel olumsuz, tikel olumlu ile sonuç vermezse, tikel olumsuz, tikel olumlu ile beraber bir sonuç vermez. İki tikel olumludan oluşan içinde aynıdır. Örneğin: Bazı canlılar, insandır. Ve bazı cisimler, canlıdır -veya- bazı atlar, canlıdır. Tikel olumsuz küçük öncülle, tümel olumlu
25 büyük öncülden oluşan da aynıdır. Örneğin: Bazı canlılar, insan değildir. Ve her konuşan/düşünen, canlıdır -veya- her at, canlıdır. Ve o zaman da tikel olumsuzdan ve tikel olumludan bir sonuç çıkmaz. Tümel olumlu olan bir küçük öncülle, tikel olumsuz olan büyük öncülden oluşan da aynıdır. Örneğin: Her insan, konuşan/düşünendir. Ve bazı canlılar, insan değildir -veya- bazı taşlar, insan değildir. Bunlar, on moddur. Ve aynı şekilde, küçük
30 öncül olumlu olarak, büyük öncül tümel olumsuz olmadığı zaman, ihtilaf gerekli olur. Örneğin: Bazı canlılar, insandır. Ve her at, canlıdır -veya- her konuşan/düşünen, canlıdır. Bu

duruma göre sonuç veren beş mod vardır: Tümel olumlu ile beraber üçü, tikel olumlu ile beraber tümel olumsuz, tümel olumsuz ile beraber tümel olumlu.

[49] Birinci [mod], iki tümel olumludan oluşur. Tikel olumlu bir sonuç verir. Örneğin: Her B, C'dir. Ve her A, B'dir. O halde bazı C'ler, A'dır. Küçük terimin varlığının, büyük terimden daha fazla genel olma ihtimalinden dolayı tümel sonuç vermez. Örneğin: Her insan, canlıdır. Ve her konuşan/düşünen, insandır. [Bu kıyas osnucunda ortaya çıkan "her canlı, konuşan/düşünendir" doğru olmaz.]

10 [50] İkincisi, iki olumludan oluşur. Büyük öncülü tikeldir. Tikel olumsuz bir sonuç verir. [Örneğin: Her C, B'dir. Ve bazı A'lar B'dir. Şu sonuç çıkar: Bazı C'ler A'dır. Onun açıklaması öncekinde geçtiği gibi, değiştirme, büyük öncülün döndürülmesi, hulf ve iftiraz iledir. İftirazda da "B" ve "D" olan bazıları farzedilir ve böylece "her D, A'dır" ve "her D, B'dir" doğru olur. "Her D, B'dir" büyük öncülü alınır ve kıyasın küçük öncülü yapılır. Aynı 15 şekilde: Her B, C'dir. Ve her D, B'dir. Bu şeklin birinci modundan bir sonuç çıkar: Bazı C'ler, D'dir. Sonra bu sonuç, küçük öncül yapılır ve "her D, A'dır" büyük öncülü olan sözümüz, birinci şekilden "bazı C'ler, A'dır" sonucu çıkarır ki o da aranılan şeydir.]

[51] Üçüncüsü, iki tümelden oluşur. Küçük öncülü olumsuzdur. Tümel olumsuz bir sonuç 20 verir. [Örneğin: Hiçbir B, C değildir. Ve her A, B'dir. Şu sonuç çıkar: Hiçbir C, A değildir. Onun açıklaması (öncüllerin yerlerinin) değiştirilmesiyle, sonra da sonucu döndürülmesiyle ve küçük öncülün döndürülerek ikinci şekle irca edilmesiyledir. Aranılan şeyi o zaman sonuç verir. Ve birde "hulf" iledir, o da şöyledir: Şayet "hiçbir C, A değildir" doğru değilse, "bazı C'ler A'dır" doğru olur. Akabinde o da birinci şekilden bir sonuç elde etmek için büyük 25 öncüle bitiştirilir: Bazı C'ler, B'dir. Ve küçük öncülün çelişğine döndürülür.]

[52] Dördüncüsü, iki tümelden oluşur. Büyük öncülü olumsuzdur. Küçük terimin varlığının, büyük terimde daha fazla genel olma ihtimalinden dolayı tümel değilde tikel olumsuz bir sonuç verir. [Örneğin: her B, C'dir. Ve hiçbir A, B değildir. Şu sonuç çıkar: Bazı C'ler, A 30 değildir. Onun açıklaması, iki öncülün döndürülüp birinci şekle irca edilmesiyledir. Hakeza: Bazı C'ler, D'dir. Ve hiçbir D, A değildir. Şu sonuç çıkar: bazı C'ler, A değildir. Küçük öncülünün döndürülüp, ikinci şekle irca edilmesiyle ve büyük öncülünün döndürülüp,

üçüncü şekle irca edilmesiyle de olur. Ve “hulf” ile de olur ve o da şudur: Sonucun çelişğini, onun büyük öncülünün döndürmesinin çelişği olan şey olarak birinci şekilden bir sonuç elde etmek için küçük öncüle bitıştirmektir veya sonucun çelişğini, onun küçük öncülünün döndürmesinin zıttı olan şeyi sonuç olarak elde etmek için büyük öncüle bitıştirmektir. Küçük terimin varlığının, büyük terimden daha fazla genel olma ihtimalinden dolayı tümel sonuç vermez.] Bundan dolayı daha özel olanın, daha genel olanın fertlerinin tamamından olumsuzlanması imkânsızdır. Örneğin: Her insan, canlıdır. Ve hiçbir at, insan değildir.

10 [53] Beşincisi, tikel olumlu küçük öncül ile, tümel olumsuz olan büyük öncülden oluşur. Tikel olumsuz bir sonuç çıkar.[Örneğin: Bazı B’ler, C’dir. Ve hiçbir A, B değildir. Şu sonuç çıkar: Bazı C’ler, A değildir. Onun açıklamsı, küçük öncülün döndürölüp ikinci şekle irca edilmesiyle olur.]

15 [54] Bütününün[, yani bu beş modun özetle açıklamaları] iki öncülün yer değıştirmes, her ikisinin döndürölmesi veya onlardan birinin döndürölmesi veya hulf veya iftiraz ile olur.

[55] Bilmen gereken şey şu: Tikel olumsuz, döndürölmemeyen tümel olumlu ile beraber bir sonuç vermez. Eğer iki “özellik[hâşşatayn]”deki gibi döndürölürse, sonuç verir, çünkü onun döndürölüp, ger küçük öncül olursa, ikinci şekle irca edilir ve eğer büyük öncülse üçüncü şekle irca edilir. Aynı şekilde küçük öncül, eğer iki “özellik[hâşşatayn]”den biri olarak tümel olumsuz olursa, iki öncülünün yerlerinin değıştirilmesi, sonra da sonucun döndürölmesiyle tikel olumlu olan büyük öncülle beraber sonuç verir.

Uyarı

25 [56] [İmâm Necmu’d-Dîn Nahcûvânî gibi] bazıları, birinciye başka dört mod daha eklemişlerdir. Onlarda şu sözlerimiz gibidir:

[Birincisi:] Hiçbir C, B değildir. Ve B olmayan her şey, A’dır. O halde her C, A’dır.

[İkincisi:] Hiçbir C, B değildir. Ve B olmayan hiçbir şey, A değildir. O halde hiçbir C, A değildir.

[57] Tikel olumsuz küçük öncülden olan üçüncüsü ve dördüncüsü, zikredilen büyük öncülle beraberdir.

[58] Diğer şekilleri de, bu metoda dayanarak, diğer modlarla ziyadeleştirdiler.

5 [Örneğin, ikinci şekli dört modla ziyadeleştirdiler:

Birinci mod: Her C, B'dir. Ve her A, B olmayandır. Hulf ile şu sonuç çıkar: Hiçbir C, A değildir.

10 İkincisi: Hiçbir C, B değildir. Ve hiçbir A, B olmayan değildir. Büyük öncülünün döndürülmesiyle: Hiçbir C, A değildir.

Tikel olan küçük öncülden oluşan üçüncü ve dördüncü modlar, zikredilen büyük öncülle beraberdirler ve hulf ile tikel olumsuz bir sonuç verirler.

15

Üçüncü şekilde, altı modla ziyadeleştirilmiştir:

Birinci mod: Hiçbir C, B değildir. Ve her C olmayan, B'dir. Şu sonuç çıkar: Her B, A'dır.

20 İkincisi: Hiçbir C, B değildir. Ve C olmayan hiçbir şey, A değildir. Şu sonuç çıkar: Hiçbir B, A değildir.

Her iki modun açıklaması, küçük öncülün döndürülmesi ve hulf ile.

25 Üçüncü ve dördüncü mod, zikredilen iki modda, küçük öncülü tikel yapar ve hulf ile açıklanır. Ve küçük öncülün döndürülmesi gerekir.

Beşincisi: Örfiye-i hâşşa olan tümel olumsuz küçük öncülle, tikel olumlu olan büyük öncülden oluşur. Tikel olumlu bir sonuç verir. Küçük öncülü döndürülür ve küçük öncül yapılır, taki sonuca döndürülen tikel olumluya bitişen devamsız tikel olumsuz sonuç olarak elde edilsin.

Altıncısı: Konusu yokluk bildiren[ma‘düle] örfiye-i hâşşa tümel olumsuz küçük öncülle, örfiye-i hâşşa tikel olumsuzdan oluşur. Örfiye-i hâşşa olan tikel olumsuz bir sonuç verir. Büyük öncülü döndürülür ve küçük öncül yapılır. Sonuca döndürülebilen örfiye-i hâşşa olan tikel olumsuz bir sonuç verir.

5

Dördüncü şekil, yedi modla ziyadeleştirilmiştir.

Birinci mod: C olmayan hiçbir şey, B değildir. Ve hiçbir A, C değildir. Öncüllerin yerlerinin değiştirilmesi ve ve hulf ile “hiçbir B, A değildir” sonucu elde edilir.

10

Yokluk bildiren[ma‘düle] tümel olumlu küçük öncülle, tümel ve tikel olumsuz olan büyük öncülde oluşan ikinci ve üçüncü, öncüllerin yerleri değiştirilerek tikel olumlu bir sonuç verir.

15 Dördüncüsü: Örfiye-i hâşşa olan tümel olumsuz bir küçük öncülle, örfiye olan olumlu büyük öncülde oluşur. Öncüllerinin yerleri değiştirilerek ve sonucu döndürülerek olumsuz örfiye-i hâşşa bir sonuç elde edilir.

Beşincisi, öncüllerinin yerleri değiştirilerek örfiye-i hâşşa olan tümel olumsuzdan oluşur.

20

Altıncısı: Örfiye-i hâşşa olan tikel olumsuz bir küçük öncülle, yüklemi yokluk bildiren [ma‘düle] daime olan tümel olumsuz büyük öncülde oluşur. Hulf ile daime olan tikel olumsuz bir sonuç verir.

25 Yedincisi: iki olumludan oluşur. Küçük öncülü tikeldir. Büyük öncülünün yüklemi yokluk bildirir[ma‘düle]. Hulf ile tikel olumsuz bir sonuç verir. Bunlar İmām Necmü’d-Dīn Nahcūvānī’nin zikrettikleridir.]

30 Daha önce cari olduğu üzere, orada bizim sözümüz orta terimin tekrar etmesidir. Bunun örnekleri bu kabilden değildir. Sen onlardan sakın. Aynı şekilde birinci, üçüncü ve dördüncüde kıyas, kendisinde küçük öncül olumsuz bileşik olduğu zaman küçük öncülün varlığı olumlu olur şartı koşulan modları sonuç olarak verir. Bu, onu tazammun eden olumlu

vasıtasıyla olur. Ve aynı şekilde iki öncül, nitelik bakımında ittifak ettikleri zaman ve onlardan biri bileşik olduğu zaman kıyas, ikinci şekilden bir sonuç verir, ancak bunun örnekleri, bu sonuca nisbetle kıyas olmaz, çünkü o, bütünden gerekli olan şey değildir, belki de onun [bu sonuçların] kıyaslarını gerektirenlerdir.

5

[59] Üçüncü Bahis

Öncüllerin Modalitesi[Ciheti] Bakımından Sonuç Vermesinin Şartları Ve Modalitelerden[Cihetlerden] Oluşan Kıyasın[Muhteliât] Sonucunun Modalitesi[Ciheti] Hakkında Açıklama.

- 10 [60] *Birinci şekle gelince*, onun sonuç vermesi için küçük öncülünün “fi‘iliye” olması şart koşulmuştur, eğer böyle olmaz[da küçük öncül “mümküne” olur]sa, orta terimin, bi‘l-fi‘il küçük terim dolayısıyla sabit olmama ihtimali olur. Bu durumda da küçük terim, orta terimin altında derç edilmez. Böyle bir durumda da hüküm, orta terimden küçük terime geçmez. Bundan dolayı da büyük terimin subutu, bazen küçük terim dolayısıyladır, bazende onun
- 15 ondan olumsuzlanmasıyla caiz olur. Böylece farklılık gerekli olur. Bu ihtimal, üç itibarda[, yani “ḥaricī, ḥaḳīkī ve zihnī”] da kaim olur.

- [61] “Ḥaricī” olanlara gelince, çelişki[en-nakḍ], “bi‘l-fi‘il” ve diğeri de “bi‘l-imbān” ayrı olanların biri dolayısıyla ortaya çıkmış sıfatın varlığı ile bulunur. Bu tür, “bi‘l-fi‘il” bu sifata
- 20 sahip olan şeye, “zati bir zorunluluk” ile yüklenir. Ve eğer [bu sıfat bütününde] ayrı olursa, vasıf devamlı olmaksızın şart koşulur. Bundan dolayı da “mümküne” olan küçük öncül, bazen “ḍarūriye” olan büyük öncülle, bazende “meşrute-i ḥāṣṣa” ile, sonuç vermemekle beraber bir kıyas oluşturur. Çünkü hariṭe birçok şahıs vardır ve onlar ömürleri boyunca, onlar için başka bir işin imkānı olmakla beraber sadece tek bir iş yaparlar. Sıfatlar hakkında
- 25 da aynı şekildedir[, yani iki yarıktan biri ile “bi‘l-fi‘il” olarak, diğeriyle “bi‘l-imbān” olarak sabit olan sıfatlar bulunur. Bu tıpkı Zeyd’i ömrü boyunca, eşeğe binme ihtimali olmakla beraber sadece ata binmiş olarak bulmak gibidir]. Örneğin Zeyd’in bineği gibi. Sadece at için sabit olduğu zaman, “her eşek, imkān-ı ḥāṣṣ ile Zeyd’in bineğidir. Ve her Zeyd’in bineği, zorunlu olarak attır. (O halde) Zeyd’in hiçbir bineği, zorunlu olarak anıran değildir. (Bu da)
- 30 birincide olumlunun, ikincide olumsuzun imkānsızlığı ile beraber. Büyük öncül “Zeyd’in her bineği, devamlı olmaksızın Zeyd’in bineği olduğu müddetçe zorunlu olarak Zeyd’in bineği attır. Ve Zeyd’in hiçbir bineği, devamlı olmaksızın Zeyd’in binmeği olduğu müddetçe zorun

olarak Zeyd'in bineği at değildir." sözümüze tebdil edilir. Büyük öncül, birincide olumlunun, ikincide olumsuzun imkânsızlığı ile beraber "meşrute" olur. Olumlu olan büyük öncülün doğruluğu, her iki örnekte de olumsuzun imkânsızlığı ile beraber olduğu açıktır. Böylece, sonuç vermeyen

5 bir duruma sebep olan farklılık ortaya çıktı. Bu iki modal kıyas [, yani küçük öncül olan mümküne-i hâşşa ile büyük öncül olan "darûre-i zâtiye" ve "meşrute-i hâşşa"] sonuç vermediği zaman, "modal kıyaslar" sonuç vermez. [İki tümel olumlu olan] bu iki mod hakkındaki bu iki modal kıyas, küçük öncül olan mümkünden oluşturulan modal kıyaslardan daha özeldir[; çünkü zorunluluk, basitlerin en özelidir. Meşrute-i hâşşa, bileşiklerin en

10 özeldir]. Bundan dolayı, o ikisinin sonuç vermemesi, bütününün sonuç vermemesini gerektirir.

[62] Şeyh [İbn Sînâ], mümküne olan küçük öncül, zorunluluk ile beraber "zorunlu", "zorunsuzluk" ile beraber "mümküne-i hâşşâ" bir sonuç verdiğini iddia etmiştir. "Zorunlu"

15 ve "zorunsuz" sonuç vermesi muhtemeldir. Onlarda "mümküne-i âmme" olan zorunlu olmayan basitlerdir. İmâm [Râzî] ve müteahhîrîn'dan bir grup bilgin, (bu meselede) ona[Şeyh'e] tabi oldu. Birincisine birkaç yönden delil getirdi:

[63] Bir: Şayet mümküne-i âmme olan sonucun çelişdiği doğru olursa o, bi'l-fiil farzedilir ve

20 o, ikinci şekilde küçük öncüle çelişik olan zorunlu büyük öncülle beraber sonuç elde etmek için küçük öncül yapılır.; **karşıtı/çelişdiği küçük öncül yapılır; ve mümkün'ü onun fiiliyeti olarak farzetmemizden imkansız bir durum gerekli olmaz. Çünkü mümkün ne ortaya çıkmasının farzedilmesinden, ne de nefsu'l-emr'de doğru olan büyük öncülden imkânsız gerektirir. Onun luzumu/gereği, neticenin/sonucun çelişğindendir ve bu durumda imkânsız**

25 **bir durum ortaya çıkar.**

[64] İki: Bi'l-fi' il onu farzettikten sonra sonucun çelişğini, üçüncü (şekil) den büyük öncülün çelişğini elde etmek için küçük öncüle bitiştiririz ve zikredilen muhal gerekli olur.

30 [65] Üç: [Şayet sonucun çelişği doğru olursa-ki o da: "Bazı C'ler, imkân-ı âmm ile A değildir."dir-] küçük öncül "fi'iliye" olarak farzedilir. O zaman da sonucun çelişği ile çelişen şey gerekli olur. Çelişiklerin bir arada bulunması gerekli olur. Ve [bu da] yapısı

itibariyle “mümküne” olan ne küçük öncülün farzedilmesinden, ne de doğru olan büyük öncülün gerekli olur. Bundan dolayı da [onun luzūmu] ondaki şüpheli şeylerdendir ve o da sonucun çelişigidir.

- 5 [66] Dört: Şayet küçük öncül “fi‘iliye” olarak farzedilirse, o zaman küçük terimin orta terim altında derç edilmesinden dolayı kesin olarak sonucun “zorunlu” olması gerekir. Bu durumda da nefsü’l-emr’de de aynı şekilde olması gerekir, çünkü o, şayet “zorunlu” olmazsa, “mümkün” takdir olur ve o da küçük öncülün “fi‘iliye” olan yapısının “zorunsuzluk”u “zorunlu”ya çevirmeyi gerektirir. O da muhaldir[; çünkü mümkün takdir, 10 muhali gerektirmez. Bunlar Şeyh’in zikrettikleridir].

[67] Onlar üçünü cevapladılar:

- [68] Bir: “Mümküneler”, onların bir araya gelmelerinden muhal olanı gerektirirler, (bu tıpkı) 15 “mümkün”ün onların imkânıyla beraber, onların bir araya gelmelerinden muhali gerektirmesi gibidir. Bu durumda o zaman da sonucun çelişiginin imkânsızlığı gerekli olmaz.

- [69] Bu cevap zayıftır. Çünkü bütün muhali gerektirdiği zaman, muhal olur. Ve o zaman da “zorunlu olarak” onun cüzlerinin bazılarının ya nefsü’l-emr’de, ya da birincide doğru olan 20 diğer bazılarının ve büyük öncülün subutunun takdiri üzerinde muhal olması gerekir. Bundan dolayı da bi’l-fi‘il vukuun imkânsızlığı gerekli olur. Ve o zaman da sonucun çelişigi olan “mümküne”nin imkânsızlığı gerekli olur. Çünkü muhalin imkânı muhaldir. İkinci ve üçüncü hakkında da aynı şeyi söyleriz, bununla beraber Şeyh’in cevabında şöyle söylenir: Biz, küçük öncülün zorunlu olan büyük öncülle beraber, belki iki zorunlu ile beraber “fi‘iliye” 25 olduğunu ikinci[şekil]den “zorunlu” bir sonuç verdiğini kabul etmiyoruz. Onun incelemesi de gelecek.

- [70] İki: Biz, mümküne olan küçük öncülün üçüncü[şekil]de bir sonuç vereceğini kabul etmiyoruz. Bu da daha sonra gelecek.

30

- [71] Üç: Biz, ‘küçük öncül, şayet fi‘iliye farzedilirse, büyük öncülün bir sonuç elde edene kadar doğru kaldığını kabul etmiyoruz, belki zikredilen örnekte olduğu gibi, fertlerinin

ziyadeleşmesiyle yanlışlanması caizdir. Çünkü biz, “eşek”i Zeyd’in bineği farzettığımız zaman, büyük öncül doğru olarak kalmaz. Çünkü o zaman “Zeyd’in her bineği, attır” doğru olmaz. Sonuç çıkmadığı zaman, çelişiklerin bir araya toplanması da gerekli olmaz.

- 5 [72] Dört: Bunun cevabı da aynen yukarıdaki gibidir[; yani küçük öncülü “fi‘iliye” olarak farzettığımızda, büyük öncülün “zorunlu” bir sonuç vermesi için doğru olarak kaldığını kabul etmiyoruz].

- [73] [Şeyh,] ikinci kısımda, sonucun, aynıyla zikredilen yönlerden “mümküne-i hâşşa”
10 olduğuna, “hulfi kıyas”ın orada farklılaşması dışında itiraz etmiştir. Çünkü orada mümküne olan küçük öncül, yapısı itibariyle “zorunsuzluklar”dan daha genel olduğundan dolayı “mümküne-i hâşşa” olan büyük öncülle beraber bulunur. Ve sonucun çelişigi de farklı ve uygun olan iki zorunludan biri olur. Böylece onlardan her biri, büyük öncülün cüzlerinden ikinci [şekil]de küçük öncülün çelişigini sonuç olarak elde etmek için nitelik bakımından
15 farklı olan şeye bitştirilir veya üçüncü [şekil]de büyük öncülün çelişigini sonuç olarak elde etmek için küçük öncüle bitştirilir. Keza, üçüncü kısım bu yönleri bir başka yönle açıklığa kavuşturur ve o da büyük öncül, “zorunluk” ve “zorunsuzluk” için muhtemel olduğu zaman, bu durumda ya “zorunlu olarak” doğru olur, ya da “zorunlu olmayarak” doğru olur. Şayet zorunlu olarak doğru olursa, sonuç “zorunlu” olur, aksi durumda “mümküne-i hâşşa” olur.
20 Her iki takdirde de “imkân-ı âmm” lazım olur. Bunlar onun[Şeyh’in] zikrettikleridir.

- [74] Bu şeklin sonucunun cihet[modalites]i hakkındaki belirleyici kural şudur: Eğer büyük öncül meşrute-i amme/hassa ve örfiye-i amme/hassa değil de diğer dokuz önerme ise kıyasın (modalite olarak) sonucu, büyük öncüle tabi olur. Eğer bu dördünden biri olursa, zati, vasfi
25 ve vakti zorunluluk kaydı dışında sonuç küçük öncüle tabi olur; tabi bu arada eğer büyük öncül zorunlu[meşrute] değilse. Eğer büyük öncül zorunlu[meşrute] olursa sonuç, zorunluluk kaydını gözeterek ve vucud kaydını gözetmeksizin, yani la-devam ve la-zarureti gözetmeksizin küçük öncüle tabi olur; tabi büyük öncüldeki iki ammeden biri olan la-devam kaydı yoksa. Eğer büyük öncülde la-devam kaydı varsa sonuç, aynı şekilde küçük öncüle
30 tabi olur. Eğer küçük öncülde la-devam kaydı yoksa la-devam küçük öncüle bitştirilir ve bu hafz ve bitştirmeden sonra sonucun cihet(modalites)i ortaya çıkar.

[75] Birincisine gelince, büyük terim, belirli bir cihet [modalite] ile orta terimin fertlerinin tamamına yüklem olduğu zaman ve küçük terim de onların tamamından olduğu zaman, bu durumda da büyük terim, bu modalite[cihet] ile küçük terim üzerine yüklem olur.

- 5 [76] [Zeynu'd-Dîn] el-Keşşî, zorunlu olan küçük öncülün, olumsuz daime olan büyük öncülle beraber olması hakkındaki kaideye karşı çıkmıştır. Bundan dolayı da sonucun varlığının, büyük öncülün döndürülerek, aranılan şey için ikinci[şekil]den bir sonuç elde etmek için “zorunlu” olduğunu iddia etmiştir. Ve sonucun çelişigi, büyük öncülle beraber ikinci[şekil]den bir sonuç elde etmek için küçük öncülün çelişigine bitiştirilir[; çünkü şayet
- 10 “hiçbir C, zorunlu olarak A değildir” doğru olmazsa, “bazı C’ler, imkân ile A’dır” doğru olur. Bizde onu büyük öncüle ikinci şekilden olan “bazı C’ler, imkân ile B değildir” sonucunu elde etmek için bitiştiririz. Böylece de küçük öncül “her C, zorunlu olarak B’dir” olur. Bu da hultfur].

- 15 [77] Onun cevabı: İkinci[şekil]de daime ile beraber olan zorunluluğun “zorunlu”, ikinci[şekil]de daime ile beraber olan mümkünenin “mümküne” bir sonuç vermesi men edilmiştir.

- [78] İkincisine gelince, [o da şudur: Büyük öncül, dört vasfiyeden biri olur. Bundan dolayı
- 20 da biz şöyle deriz: Sonuç, zikredilen yön ile küçük öncüle tabi olur.] Orta terimin vasfı, büyük terim için devamlı olduğu zaman[, yani iki örfiyede olduğu gibi, o bulunduğu zaman büyük terim bulunursa,] küçük terim dolayısıyla büyük terimin subut, küçük terim dolayısıyla orta terimin subutu bakımından olur[. Bir başka ifadeyle, eğer orta terim, daime küçük terim dolayısıyla sabit olursa, büyük terimde, daima küçük terim dolayısıyla sabit
- 25 olur. Eğer tamamında onun dolayısıyla sabit olursa, büyük terimde aynı şekilde onunla tamamında sabit olur.] Eğer [büyük terim], zorunlu olarak onunla[orta terimle] daimi olursa ve orta terimde [zati bir zorunlulukla] küçük terim dolayısıyla zorunlu olursa, büyük terim de aynı şekilde [zati bir zorunlulukla] onunla [orta terim dolayısıyla], ister onun zati veya vasfı veya vaktiyesi olması bakımından olsun orta terimin zorunluluğunun küçük terim ile olması
- 30 bakımından zorunlu olur. Ancak zorunlulukta tek başına küçük öncülden geçmez. Çünkü zorunluluk dolayısıyla daime, zorunlu olmayı gerektirmez. Örneğin: Her yer kaplayan, zorunlu olarak cisimdir. Her cisim, cisim olduğu müddetçe heyûlâ ve şüretten oluşur. Büyük

öncül, o ikisinden oluşmama ihtimalinden dolayı “örfiye”dir[; belki mütakellim’in görüşlerindeki gibi “parçalanamayan(atom) cüz”den oluşur]. Eğer [cisim,] daima onların[filozofların] görüşlerindeki gibi o ikisinden oluşursa, “vucud” kaydı, yani “devamsızlık” ve “zorunsuzluk” yalnızca küçük terimden sonuca geçmez. Çünkü büyük terim, eğer orta terimin devamıyla daimi olursa, bu durumda bu, daima küçük terim dolayısıyla olan onun subutunu nefyetmez. Örneğin: Her insan, devamlı olmaksızın gülücüdür. Ve her gülücü olan, insan için canlılığın devamıyla beraber gülücü olduğu müddetçe canlıdır. Ve “vucūd[devamsızlık/lā-devām, ister küçük öncülde olsun, isterse de olmasın]” büyük öncülden ona[sonuca] geçer[; çünkü küçük öncül, büyük öncülün devamsızlığı ile beraber, sonucun devamsızlığını sonuç olarak verir. Çünkü “her C, bi’l-fi’ il B’dir” ve “her B, devamlı olmaksızın B olduğu müddetçe A’dır” doğru olduğu zaman, büyük öncülün devamsızlığı ile beraber olan küçük öncüle, yani “hiçbir B, bi’l-fi’ il A değildir”e bitleştirilir ve “hiçbir C, bi’l-fi’ il A değildir” sonucu elde edilir, ve o da sonucun devamsızlığıdır.]. Küçük öncülün düzeni ve büyük öncüldeki devamsızlığın açıklığı, “vucūd” için sonuç veren kıyas olur. Ve “zorunluluk”, büyük terimin zorunluluğunun, orta terimle kayıtlı olma ihtimalinden dolayı sadece büyük terimden [sonuca] geçmez. Bundan dolayı da orta terimin yokluğu esnasında sabit olmaz[, yani her ne zaman orta terim sabit olmazsa, büyük terimin orta terim dolayısıyla olan zorunluluğu tahakkuk etmez]. Örneğin: Her insan, gülücüdür. Ve her gülücü olan, gülücü olduğu müddetçe zorunlu olarak hareketlidir. Ve “her insan, [zati, vasfı ve vakti] zorunluluklardan bir şeyle zorunlu olarak hareketlidir” gerekli[doğru] olmaz.

[79] [Zeynu’d-Dīn] el-Keşşī, örfiye-i āmme olan olumsuz büyük öncülle beraber zorunluluğun, döndürme ve hulf ile “zorunlu” bir sonuç verdiğini iddia etmiştir.[Bir anlamda el-Keşşī şöyle diyor: Küçük öncül, olumsuz olduğu zaman, büyük öncül, olumsuz örfiyeüi āmme’dir. Sonuç “zorunlu” çıkar. Bizim kaidemize göre ise, “örfiye” bir sonuç çıkar. Numa büyük öncülünün döndürülüp ikinci şekle irca edilmesiyle delil getirilmiştir ve “zorunlu” sonuç elde edilmiştir. Birde hulf ile delil getirilmiştir ve o da “mümküne-i āmme” olan sonucun çelişğini, büyük öncüle, ikinci şekilden küçük öncülün çelişğini sonuç olarak elde etmek için bitistirmektir. Ve o zamanda o, zorunlu olan küçük öncülün, döndürülen altı olumsuzla –ki onlar yani zorunluluki daime, iki meşrute ve iki örfiye’dir- beraber bir sonuç

vermesini gerektirir. Çünkü örfiye-i âmme, onların en genel olanıdır.] Sen onun cevabını öğrenmiştin.

5 [80] Denilirse ki: Meşrute olan büyük öncül, daime olan küçük öncülle beraber, zorunlu bir sonuç verir. Çünkü büyük terimin zorunluluğu, küçük terimin zatıyla daim olan orta terimin devamıyla daime olduğunda, büyük terimin zorunluluğunun devamının, küçük terimin zatıyla olması gerekli olur. Keza, küçük öncül, “mutlaka-i âmme veya iki vucūdiyeden biri olursa,[büyük öncülde zoeunlu olursa,] büyük terimin zorunluluğunun küçük terimin vakitlerinin bazısında olması gerekir.[Ve sonuçta “vaktiye” olarak çıkar.]

10

[81] Deriz ki: Küçük terim dolayısıyla olan bu zorunluluk, orta terimin vasfının şartıyladır: yoksa ne mutlak olaraktır, ne de onun vasfı dolayısıyladır. Muteber olan onlardan birinin olmasıdır ve daha önce geçtiği gibi, aynı şekilde “zorunluluk” ve “vaktiye” gerekli olmaz. Ayrılması muhtemel vasfın şartıyla olan zorunluluk, zorunlu olmayı gerekli kılmaz. Evet, 15 şayet küçük öncül “mutlaka-i âmme” veya “iki vucūdiye”den biri olursa, sonucun, “mutlaka” ve “vaktiye”, yani zorunluluktan olan “vaktiye-i örfiye” olması gerekir.

[82] Sen dersen ki: Vaktiye ile beraber olan zorunluluk, sonuç vermez. Ve ne zaman bu modal kıyas sonuç vermez ise, en özellikleri “vaktiye” olan yedisiyle beraber olan zorunluluk 20 sonuç vermez. Çünkü “her yazma işi, insanî arazlardan bir arazdır” ve “hiçbir insanî arazda, belirli vakitte parmaklar hareketli değildir ve o da yapısı parmakların sakinliği olan vakittir” (bu da onun) yanlışıyla beraberdir: “Oradaki hiçbir yazma işi, belirli bir vakitte, parmakların hareketi değildir” doğru olur. Şu sözümüz doğru olur: “Oradaki her yazma işi, zorunlu olarak parmakların hareketidir”.

25

[83] Derim ki: Biz, sonucun yanlış olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü yazma işinin yokluğunun vakti, ondan onun lazımlarının tamamının olumsuzunu doğrular, hatta daha önce öğrendiğin gibi, onun bizzat kendinden olumsuzlanmasını da doğrular. Tümel olumlunun doğruluğu, daha önce öğrendiğin gibi, onun yanlışını gerektirmez. Sen bunu öğrendiğin 30 zaman, [sonucun modalitesi/ciheti hakkındaki] burhanın tamamından [öğrenmen gereken] sonucun modalitesi[ciheti]nden bizim zikrettiğimiz şeyler üzerine zaid olan luzūmun yokluğunun açıklanmasıdır. Ve ona ulaşmanın yolu, madde(içerik) hakkında çelişik ile, düz

döndürme hakkın ise, bizim zikrettiğimiz açıklama iledir. Ancak biz onu, muhassal indinde öokluğundan ve ortaya çıkmasından dolayı terk ettik.

[84] **İkinci şekle gelince**, modalitesi bakımından onun sonuç vermesinin şartı iki tanedir:

- 5 Onlardan her biri, iki şeyden biridir: **Birincisi**, “devam”ın doğruluğu, küçük öncül üzerindedir[, yani küçük öncül zorunlu veya daime olabilir] veya büyük öncülün varlığı olumsuz olarak döndürülen [zorunlu, dāime, meşrûte-i ‘āmm ve hāşşa ve ‘örfiye-i ‘āmm ve hāşşa önerme] lerdir. **İkincisi**, [ister büyük öncül olsun, ister küçük öncül olsun] mümkünenin kullanımı, zati olan zorunlulukla veya meşrute olan büyük öncülle beraberdir.

10

[85] Birincisine gelince, şayet o olmasaydı küçük öncül olan on bir modal bileşim, büyük öncül olan yedisiyle beraber olur. Küçük öncüllerin en özeli, meşrute-i hāşşa ve vaktiyedir. Büyük öncüllerin en özeli, vaktiyedir. Her ikisi beraberce sonuç vermezler: Bu da bir şey ait olan mübayin mufarık hāşşanın, bu şey için başka bir sıfat olma ihtimalinden dolayıdır.

- 15 Böylece de bu sıfatın bu hāşşa’dan, bir şart ve vakit ile olumsuzlanması ve bu şeye bazen herhangi bir vakitte yüklenmesi, bazen de bu şeyi, birincide olumsuzun imkânsızıyla, ikincide olumlunun imkânsızıyla beraber ayıran şeye yüklenmesi doğru olur. Örneğin: Hiçbir tutulan, bir şart ve vakitle ışık veren değildir. Her Ay, herhangi bir vakitte ışık verir -veya- her Güneş, herhangi bir vakitte birinci hakkında olumsuzun, ikinci hakkında olumlunun imkânsızlığı ile beraber ışık verir. Şayet orta terim, yokluk bildiren[ma‘düle] olursa, küçük öncül olumlu, büyük öncül olumsuz olur. Evet, tek bir vakit iki vakitle birleşirse, hulf ile “daime” bir sonuç verir, ancak o, “vaktiye”ye zaid bir şarttır.

- 25 [86] İkincisine gelince, şayet o olmamış olsaydı[, yani “mümküne”, ister büyük öncül olsun, ister küçük öncül olsun, zorunlu veya meşrute olan büyük öncülle beraber olmazsa], zorunlu ve meşrute olmayan onuyla beraber olan mümkün küçük öncülün modal bileşimi ve zorunlu olmayan on ikisiyle beraber olan mümkün büyük öncülün modal bileşimi kalır ve onlardan bir şey sonuç olarak çıkmaz.

- 30 [87] En özeli vaktiye olan yedisiyle beraber mümkün küçük öncüle gelince, birinci şartta onun sonuç vermediği zaten caridir. Bundan dolayı da mümküne, daime ve iki örfiye ile beraberdir.

[88] Mümküne olan büyük öncüle gelince, birinci şartta, on biri ile beraber onun sonuç vermediği de caridir. Tek bir tanesi kalır ve o da mümkün büyük öncülle beraber olan daime küçük öncüdür. Bu modal bileşimlerin en özeli, daime ile beraber olan mümkündür.

- 5 Çünkü daime, örfiye-i âmme ve hâşşa’dan daha özeldir, çünkü iki ittifak halinde olan bir kıyasın olmasından dolayı bu şekilde “devamsızlık” kaydına bir giriş yoktur. Daime, küçük ve büyük öncül olan mümkün ile beraber bir sonuç vermez: Bu da olumsuzlananın varlığının daima mümkün ve imkân ile olumsuzlananın varlığının, bir şeyin bizzat kendi kendisinden olumsuzlanmasının imkânsızlığı ile beraber daime olma ihtimalinden dolayıdır.
- 10 En özelin sonuç vermemesi, en genel in sonuç vermemesini gerektirir.

[89] Bu şeklin sonucunun cihet[modalites]i hakkındaki belirleyici unsur şudur: Şayet devâm, büyük öncül üzerinde doğru olursa[, yani büyük öncülü daime ve zati zorunluluk olursa], sonuç daime olur, aksi durumda büyük öncülde olsun olmasın “vucūd” kaydına itibar

15 etmeksizin ve büyük öncül de zarure-i vasfiye bulunmaz ise zorunluluk kaydına itibar etmeksizin sonuç, küçük öncüle tabi olur. Açıklaması, daha önce mutlakalarda öğrendiğin gibi, “hulf, döndürme ve itiraz” ile yapılabilir. Bu şekil, iki zorunludan bir zorunlu sonuç vermez: Bu da bir tür için bi’l-fi’l sıfatın ortaya çıkma ihtimalinden ve başka bir tür için imkânıyla beraber ortaya çıkmama ihtimalinden dolayıdır. Birinci tür, ikisinden zorunlu

20 olarak olumsuzlanır ve bi’l-fi’l bu sığata sahip olan şeye, bu sıfatın ikinci türden zorunlu olarak olumsuzlanmasının imkânsızlığı ile beraber yüklenir. Örneğin zikredilen misaldeki gibi: Hiçbir eşek, zorunlu olarak at değildir. Ve Zeyd’in her bineği, zorunlu olarak attır. (Bu,) yanlışlığı ile beraberdir: Hiçbir eşek, zorunlu olarak Zeyd’in bineği değildir. Bu durumda “bazı eşekler, imkân ile Zeyd’in bineğidir” doğru olur. Şayet orta terim yokluk

25 bildiren[ma’düle] yapılrısa, küçük öncül olumlu, büyük öncül olumsuz olur. Bundan da, zorunlu olarak, Vasfi olarak ve vakti olarak bu modal bileşimin sonuç vermediği öğrenilir.

[90] Onlar [İmâm Râzî] iki öncülden biri eğer zorunlu ise, sonuç zorunlu olur diyerek ona delil getirdiler. Çünkü diğeri, zorunlu olmaktan veya zorunlu olmamaktan veya her ikisi

30 içinde muhtemel olmaktan hali değildir. eğer birincisi, [zorunlu] olursa, orta terimin iki taraftan biriyle subutun zorunluluğu ve diğeri taraftan olumsuzun zorunluluğu olduğu gerekli olur. Bundan dolayı da her iki taraf arasında zati bir uyumsuzluk gerekli olur. Böylece de

ikinci aynı şekilde zorunlu sonuç verirse, sonucunda zorunlu olması gerekir. Çünkü o zaman orta terimin zorunluluğu, zorunlu taraf dolayısıyla zorunlu olur ve zorunlu olmayan tarafın olumsuzunun zorunluluğu dolayısıyla zorunlu olur. Ve akabinde iki zorunludan oluşan kısma irca edilir. Ve aranılan şey sonuç olarak çıkar. Eğer [ikinci öncül, zorunluluk veya zorunsuzluk için muhtemel] olursa, zorunlu ve zorunsuz olmaktan hali değildir. Her iki takdirde de sonucun zorunlu olması gerekli olur.

[91] Birincisi geçersizdir, çünkü uyumsuzluk, ancak küçük terimin zati ve büyük terimin zati arasında olur. Ve aranılan şeyde, küçük terimin zati ile büyük terimin vasfı arasındadır. birincisi, ikincisini iki zat arasında bir uyumsuzluğun olma ihtimalinden dolayı ve küçük terimin zati ile büyük terimin vasfı arasında, daha önce geçtiği gibi, çelişikten bir imkân olma ihtimalinden dolayı gerektirmez. Evet, bundan, sonucun daime olcağı gerekli olur. Çünkü o zaman büyük terimin vasfı, bi'l-fi'il küçük terimin zatıyla sabit olmaz, aksi durumda büyük öncül tümel olarak kalır ve o zamanda olumsuz bir daime olarak sonuç verir. Keza ikincisi de, aynıyla zikrettiklerimizle geçersizdir. Küçük öncül zorunlu olduğu zaman ve büyük öncül, vasfa bir giriş olması bakımından meşrute olduğu zaman, sonucun zorunlu olması gerekir. Çünkü uyumsuzluk, o zaman küçük terimin zati ve büyük terimin vasfı arasında olur. Eğer vasfa bir giriş olmazsa, meşrute ile beraber olan zorunlu küçük öncül, ne “zati bir zorunlu” ve ne de “vasfiye” ve ne de “vaktiye” bir sonuç çıkar. Bu durumda şu sözümüz doğru olur: Zorunlu olarak hiçbir eşek, Zeyd'in bineği değildir. Ve Zeyd'in her bineği, Zeyd'in bineği olduğu müddetçe Zeyd'in bineği attır. Şayet orta terim, yokluk bildiren[ma' düle] yapılırsa, küçük öncül olumlu, büyük öncül olumsuz olur ve büyük öncül, vaktiye yapılır. Zorunlu olan küçük öncülün vaktiye olan büyük öncülle beraber zati, vasfı ve vakti olarak sonuç vermemesi bilinir. Nasıl olursa olsun meşrute olan küçük öncülün zati olan zorunlulukla beraber zati, Vasfı ve vaktiye olarak sonuç vermemesine gelince, “her kâtip olan zenci, devamlı olmaksızın kâtip zenci olduğu müddetçe parmakları hareketli zencidir” ve “bi'l-fi'il beyaz olan hiçbir şey, zorunlu olarak parmakları hareketli zenci değildir” şu sözümüzün doğruluğu ile beraber doğru olur: “Her kâtip olan zenci, imkân ile bi'l-fi'il beyazdır”. Şayet küçük öncül vaktiye yapılırsa, vaktiye olan küçük öncülün, zarure-i mutlaka olan büyük öncülle beraber zati, Vasfı ve vakti zorunlu olarak sonuç vermemesi bilinir. Eğer orta terim yokluk bildiren[ma' düle] olursa, küçük öncül olumsuz, büyük öncül olumlu olur. Ancak yinede “vucūd” sonuca geçmez. Çünkü “her insan, devamlı olmaksızın

hareketlidir” ve “hiçbir sakın at, devamlı olmaksızın sakın at olduğu müddetçe hareketli değildir” şu sözümüzün doğruluğu ile beraber doğru olur: Hiçbir insan, zorunlu olarak sakın at değildir. Ve bu, “devamsızlık” a nisbetle iki öncülün nitelik ve nicelik bakımından sonuç çıkarma işin şartları üzerinde olanı kapsamamasından dolayıdır.

5

[92] İmām [Rāzī] şunu iddia etti: İster genel, ister özel olsun mümküne olan küçük öncül, olumsuzlar olan döndürülebilen altın önermeyle beraber “mümküne-i âmme bir sonuç verir. Ve şu delillendirmeyi yaptı: Büyük öncüller, eğer olumsuz olursa, bu durumda bir araya toplanamayan orta terime ve büyük terime delâlet edende ortak olurlar. Mümküne olan küçük öncül, küçük terimin orta terimle birleşme ihtimaline delalet ettiği zaman, onun[küçük terimin] büyük terimden bu halde, yokluğun imkânı üzerinde nefyin imkânıyla istidlal ederek hali kılınma ihtimalinden dolayı hüküm gerekli olur. Eğer [altı büyük öncül] olumlu olursa, bu durumda orta terimden ayrılamayan büyük terime delalet etmede ortak olurlar. Biz, küçük öncülde [küçük öncülün varlığının olumsuz mümküne olmasından dolayı] küçük terimin orta terimden hali/müstağni olma ihtimali ile hüküm verirsek, böyle bir durumda aynı şekilde küçük terimin büyük terimden hali/müstağni olma ihtimaliyle hüküm veririz; çünkü lazımdan hali/müstağni olmanın imkanı melzumdan hali/müstağni olmayı gerektirir. [Hiçbir C bi'l-imkân B değildir. Ve her A, altı cihetten hangisi le olursa olsun B'dir, doğru olursa B A'nın lazımı olur ve C'den ayrılması imkân dâhilinde olur. Bu durumda da aynı şekilde A'nın da C'den ayrılması imkân dâhilinde olur. Böyle bir durumda da “hiçbir C, bi'l-imkân A değildir.” doğru olur. Bu da zaten kıyastan elde edilmek istenilenin kendisidir.]

10

15

20

[93] [Zeynu'd-Dîn] el-Keşşî, mümküne olan küçük öncülün, ancak büyük öncülünün döndürülüp [mümküne küçük öncülünden ve döndürülen büyük öncülünden olan] birinci şekle irca edilmesiyle ve hulf ile beraber sonuç verdiğini kabul etmiştir.[Hulf yolu da şöyledir: Zorunlu olumlu olan sonucun çelişği, zorunlu küçük öncülünden ve zorunlu olarak döndürülen olumsuz büyük öncülünden bir sonuç elde etmek için büyük öncüle bitştirilir.] Her iki görüşte, mümküne olan küçük öncülün zorunlu olan büyük öncülle beraber olması veya daha önce geçtiği gibi iki meşrute ile beraber olması dışında geçerli değildir.

25

30

[94] Mümküne ile beraber olan daime ve iki örfiye olarak geriye kalan üçü hakkında İmām [Rāzī]’ın söylediklerine gelince, geçerli değildir. Çünkü nefyedenin yokluğu ile ortadan kalkmanın yoklu üzerine istidlal, ancak şayet uyuşmazlık zorunlu olursa geçerli olur. [Zorunlu] olmadığı [daime ve iki örfiye’de olduğu gibi ittifakiye olduğu] zamana gelince, 5 böyle değildir ve bundan dolayı da bir şeyeden olumsuzlanmanın varlığının onun için “mümküne daime” olma ihtimalinden dolayı ve aksigeçerli olarak büyük terimin, daha önce öğrendiğin gibi küçük terim dolayısıyla zorunlu olması caizdir. Büyük terim, orta terimin ondan [büyük terimden] ayrılma ihtimalinden dolayı, üçünde de orta terim için melzûm değildir.[Melzûm olmadığı zaman, “imkân” ile olumsuzlananın varlığının daime olma 10 ihtimalinden dolayı, orta terimin küçük terimden kaybolmasının imkânından büyük terimin ondan kaybolmasının imkânı gerekli olmaz. Örneğin: Hiçbir zenci, imkân ile siyah değildir. Ve her zeci, daima siyahtır. (Şu) imkânsızlıkla beraber: Hiçbir zenci, imkân ile zenci değildir].

15 [95] Sen, aynı şekilde mümkün olan küçük öncülün, birinci [şekil]de sonuç vermeyeceği hakkında Keşşî’nin cevabını öğrenmiştin. Bundan hulf’te tam olmaz.

[96] Denilmiştir ki: Zorunlu ve daime olan modal bileşim, [döndürülmeyen] yedinin en özeli olan vaktiye ile beraber bir sonuç vermez. Her ikisinin modal bileşimi, yediden bir şeyle 20 beraber olduğu zaman, sonuç vermez. Bunun açıklaması şöyledir: Orta terim ve büyük terimden her birinin, küçük terimin zâtı dolayısıyla daimi olması ve mevcûd bir zât olduğu müddetçede onunla[küçük terimle] zorunlu olması caizdir. Küçük terim, belirli bir vakitte yok olur ve o zaman da bu vakitte konunun yokluğundan dolayı zorunlu olarak onmunla[küçük terimle] orta terim sabit olmaz. (Bu şu) sözümüzün yanlışlığı ile beraberdir: 25 Küçük terim, imkân[-ı âmm] ile büyük terim değildir.

[97] Şeyh, bunun için bir örnek zikretti ve o da şu sözümüzüdür: Her renk, zorunlu olarak siyah yoğunluktur. Ve Semevi cisimlerin hiçbir rengi, zorunlu olarak vakt-i terbi⁶ olan belirli bir vakitte, siyah değildir. (Bu şu) sözümüzün doğruluğu ile beraberdi: Her yoğun renk, 30 zorunlu olarak semavi cisimlerin rengidir. Bundan dolayı da modalitelerin en geneli olan mümkün sonuç vermez. Aynı şey, zikrettiğimiz örnek hakkında da doğrudur: Her yazma işi, kendisinde parmakların hareketi olan bir şeydir. Hiçbir insai araz, kendisinde parmkaların

sakinliğı olduğu belirli vakitte parmakların hareketi olan bir şey değildir. (Bu şu) sözümüzün doğruluğu ile beraberdir. Her yazma işi, zorunlu olarak insani arazlardan bir arazdır.

[98] Onun cevabı: Büyük öncül, “devamsızlık”ın yanlışlığından dolayı yanlıştır.

5

Uyarı

[99] Mümküne olan küçük öncülün, hâşşa olan büyük öncülle beraberliğinden “mutlaka-i âmme” bir sonuç çıkacağını zannetme[Örneğin: “Her C, imkân-ı âmm ile B’dir” ve “hiçbir A, devamlı olmaksızın A olduğu müddetçe B değildir” doğru olduğu zaman “hiçbir C, bi’l-fi’l A değildir” doğru olur], eğer böyle değilse [onun çelişigi olan] “daime” doğru olur[: Bazı C’ler, daima A’dır]. Daime olan küçük öncülden ve hâşşa olan büyük öncülden birici şekilden bir kıyas düzenlenir ve sonucunda “daime” ve “lâ-daime” olması gerekir[: Bazı C’ler,daima A’dır. Hiçbir A, devamlı olmaksızın A olduğu müddetçe B değildir. Şu sonuç çıkar: bazı C’ler, devamlı olmaksızın devamlı B değildir.] Bu da muhaldir. Çünkü mutlaka-i âmme, ancak büyük öncülün [doğruluğunun] soyutluğundan gerekli olur. Büyük terimin, o zaman daima bir zatın şeyiyle ortaya çıkması mümkün değildir, aksine onların zikrettiği gibi kıyas doğru olur. Daime doğru olmadığı zaman, mutlaka-i âmme doğru olur, ancak sonucun, şayet bazısından değilde kıyasta ortaya konulan bütünden gerekli olduğunu bilmen dolayı, onun için kıyasın sonucu denilmez.

20

[100] **Üçüncü şekle gelince**, modalitesi bakımından onun sonuç vermesinin şartı, birincide geçtiği gibi, iki ayrıdan her birinin “hâşşâ” olma ihtimalinden dolayı küçük öncülünün “fi’iliye” olmasıdır. Ve onlardan biri, ayrık[mufarık] olan diğerine sahip olarak ortaya çıktığından dolayı “mümküne” olur. Bundan dolayı da kıyas, mümküne-i hâssa olan küçük öncülle, zatî, vassî ve vaktî zorunluluk olan büyük öncülle onlardan biri hakkında sonuç verme işinin yokluğu ile beraber olandan gerekli olur. Çünkü “her zenci kâtip, imkân ile beyazdır” ve “her zenci kâtip, zorunlu olarak zencidir” veya “hiçbir zenci kâtip, devamlı olmaksızın zenci kâtip olduğu müddetçe parmakları hareketli zenci değil değildir” doğru olur. [Ve büyük öncül,] birincisi hakkında olumlama, ikincisi hakkında olumsuzlamanın imkânsızlığı [ile beraber “meşrute-i hâşşâ olur]. Vaktiye’nin hükmünde aynıdır. Bu modal

30

bileşimlerden sonuç çıkmadığı zaman, öğrendiğin gibi onların dışındakilerden de sonuç çıkmaz.

[101] Onun [bu şeklin] sonucunun modalitesi hakkındaki belirleyici unsur şudur: Büyük
5 öncül, eğer [iki meşrute ve iki örfiye olan] vasfiyelerden değilse, sonuç, birinci şekildeki gibi büyük öncül gibidir. Eğer onlardan biri olursa, sonuç, “vucūd[, yani devamsızlık ve zorunsuzluk]” kaydı dışında küçük öncülün döndürmesine tabi olur, aksi durumda büyük öncül onun [devamsızlık]la kayıtlı olduğu zaman[, sonuç, o zamanda, yine aynı şekilde “devamsızlık” kaydı dışında küçük öncülün döndürmesine tabi olur. Eğer küçük öncülün
10 döndürmesinde “devamsızlık” kaydı yoksa o, ona bitştirilir. Böylece de bu hazfetme ve bitıştırmiden sonra sonucun modalitesi/ciheti ortaya çıkar]. Bütününün açıklaması, [küçük öncülünün döndürölüp birinci şekle irca edilmesiyle] döndürme, hulf ve iftiraz iledir. Zaid olanın luzūmunun yokluğunun açıklaması, içerik bakımından “çelişki” iledir. [Bazı mantıkçılar,] bu şekilde sonucun[modalitesinin] birinci[şekil]deki o gibi farksız olduğunu
15 iddia etmeleri hatadır. Çünkü bu, bu kısımda geçerlidir. İkincisine gelince[-ki o da büyük öncülün dör vasfiyeden biri olmasıdır-], birinci şekilden olan ikinci kısma nadiren uygunluk gösterir [onun sonucunun modalitesi/ciheti].

[102] [Zeynu’-d-Dīn] el-Keşşī, iki kısım hakkındaki sonucun ya “mutlaka”, ya da “vucūdiye-i
20 lā-daime” olduğunu iddia etmiştir. Böyle değildir, çünkü o “hīniye-i mutlaka-i lā-daime” olur[, çünkü bu, tıpkı küçük öncül, iki daimeden biri veya dört vasfiyeden biri ve büyük öncülde iki hāşşa’dan bir olduğu zaman gibidir. Çünkü o, küçük öncülünün döndürölmesiyle “hīniye-i mutlaka-i lā-daime” bir sonuç verir. Ancak onun için bu ortaya çıkar, çünkü iki daimenin ve dört vasfiyenin olumlu olduğuna inanıldığı zaman, “mutlaka-i āmme”
25 döndürölür. Düz döndürmede açıkladığımız üzere o da, “hīniye-i mutlaka”ya döndürölür].

[103] **Dördüncü şekle gelince**, modalitesi[ciheti] bakımından onun sonuç vermesinin şartı, üç tanedir.

30 [104] [Şart] bir: İster olumlu olsun, ister olumsuz olsun asla “mümküne”yi kullanmaktır. Olumsuz gelince, ikinci şartta bu şekilde kullanılan olumsuz geldiğinde döndürölmesi gerekir. Olumluya gelince, küçük öncül ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun, o, büyük

öncül olduğu zaman, birinci şekilde zikredilem örnekteki gibi küçük öncülü büyük öncülle değiştirilmesiyle bir sonuç vermez. Eğer o, küçük öncül olursa, zorunlu ile beraber yine sonuç vermez. Örneğin: Her zenci, imkân ile beyazdır. Ve her kâtip zenci, zorunlu olarak zencidir -veya- birincide olumlamanın, ikincide olumsuzlamanın imaksızlığı ile beraber

5 “hiçbir zenci, zorunlu olarak zenci değildir”. (Yoksa) olumlu olan meşrute-i hâşşa ve olumlu olan vaktiye ile beraber değildir. Örneğin: Parmakları hareketli her zenci, imkân ile beyazdır. Ve her kâtip zenci, devamlı olmaksızın kâtip olduğu müddetçe parmakları hareketli zencidir. (Bu) olumlamanın imkânsızlığı ile beraberdir. Olumsuz meşrute ile beraber olana gelince, o, ikinci şartta açıklayacağımız gibi, “olumsuz mutlaka-i âmme” olarak iki hâşşa’da

10 soyutlanması gerekir. Olumsuz vaktiye’ye gelince, ikinci şartta açıklanacağı gibi, oara kullanılan olumsuzun döndürmesinin vucubuyla bu şekle giriş yoktur.

[105] [Şart] iki: Döndürülmeyenin-ki o zorunlu ve meşrute-i hâşşa ile beraber olan vaktiye’dir- en özelinin bileşiminin sonuç vermemesinden dolayı orada kullanılan

15 olumsuzun döndürülmesidir. Vaktiye, [döndürülmeyen olumsuz] önermelerin en özel olanıdır. Olumsuz vaktiye küçük öncül veya büyük öncül olabilir.

[106] Vaktiye olan küçük öncül, hâşşa olan zorunlu büyük öncül ile beraberdir. çünkü bir şeyin “ayrık özellik[el-hâşşatu’l-mufaraqatū]”i, devamlı olmaksızın zorunlu olarak belirli bir

20 vakitte ondan olumsuzlandığı zaman-Ay için tutulmak gibi-, sonrada bu şeye, ayırımına[faşıl], zorunlu olarak yüklendiği zaman, onun ayırımının[faşıl] onun özellik[hâşşa]’inden olumsuzlanması mümkün değildir. Şayet onun ayırımı[faşıl], onun özellik[hâşşa]’ine, zorunlu olarak yüklenirse, olumsuz vaktiye büyük öncül olur ve şeyi ayırımından[faşıl] olumsuzlamak mümkün olmaz. [Olumsuz vaktiyenin] meşrute-i hâşşa ile

25 beraber olmasına gelince, vaktiye büyük öncül olduğu zaman, akabinde de bir şeyin “ayrık özellik[el-hâşşatu’l- mufaraqatū]”, ayrık olana sahip olan gerektirici diğer özellik[hâşşa]’e yüklendiği zaman -tutulmayı ışık vermeyen Ay üzerine söylemek gibi- ve diğeri belirli bir vakitte şeyden olumsuzlandığı zaman, bu şeyin özellik[hâşşa]’inden olumsuzlanması imkânsızdır. [Örneğin: Her ışık vermeyen Ay, devamlı olmaksızın ışık vermesi dışında Ay

30 olduğu müddetçe tutulur. Ber hiçbir Ay, devamlı olmaksızın belirli bir vakitte ışık vermeyen Ay değildir. Şu sonuç imkânsızdır: Hiçbir tutulan, imkân-ı âmme ile Ay değildir. Keza, burada, açıkladığımız gibi ihtilaf tamam olana kadar olumlunun imkânsızlığının açıklaması

da mümkün değildir.] Vaktiye küçük öncül olduğu zaman [ve iki hâşşadan biri büyük öncül olduğu zaman], iki hâşşa'nın doğrusunun soyutlanmasından, olumsuz mutlaka-i âmme gerekli olur: Bu da onun çelişğinin onunla beraber, daha önce ikinci şekilde öğrendiğın gibi, birinci şekilde daime olan küçük öncülden ve hâşşa olan büyük öncülden oluşan kıyasın

5 doğruluğının istilzamıyla olur.

[107] Sen dersin ki: Biz, bunu kabul ediyoruz, ancak o, “tikel olumlu olan mutlaka-i âmme” bir sonuç verir: Bu da [hâşşa olan] büyük öncülün, [devamsızlık’a] tebdil edilerek küçük öncülü tazammun eden olumlu mutlaka ile beraber olan düzeni, tikel olumlu olan mutlaka-i

10 âmme’ye döndürülen tümel mutlaka’yı sonuç veren bir kıyastır.[Örneğın: “Hiçbir B, herhangi bir vakitte C değildir” ve “Her A, devamlı olmaksızın A olduğu müddetçe B’dir” doğru olduğu zaman, “bazı C’ler, bi’l-fi’ il A’dır” doğru olur. Çünkü biz, kıyasın büyük öncülünü küçük öncül, küçük öncülün “devamsızlık[lâ-devam]”ını da büyük öncül yaptık. Böylece: Her A, devamlı olmaksızın A olduğu müddetçe B’dir. Ve her B, bi’l-fi’ il C’dir.

15 Birinci şekilden olan şu sonuç elde edilir: Her A, bi’l-fi’ il C’dir. Sonra biz, bu sonucu döndürürüz ve akabinde “bazı C’ler, A’dır” doğru olur. Bu da zaten aranılan şeydir.] Şeyh[İbn Sînâ], ikinci şekilde olumlulardan olumsuz ve aksi[, yani olumsuzlardan olumlu] sonuç çıkardı.

20 [108] Derim ki: Sonucun, ancak kıyasta konulan şeylerin bazısından değil de, tamamından gerekli olduğu geçmişti.

[109] Vaktiye’nin iki âmme ile beraber olmasına gelince, bu durumda büyük öncülü bir vasıfla değıştirerek birinci örnekte geçtiğı gibi sonuç elde edilmez. Örneğın: Hiçbir Ay, herhangi bir vakitte tutulmaz. Ve her yokluk sahibi, olumsuzun imkânsızlığı ile beraber yokluk sahibi olduğu müddetçe zorunlu olarak Ay’dır. Olumlu vaktiye ile beraber olmasına gelince, küçük öncül olduğu zaman, “ışık veren hiçbir Ay, herhangi bir vakitte tutulan değildir” ve “her Ay, herhangi bir vakitte ışık veren Ay’dır” sözlerimiz doğru olur. Büyük öncül olduğu zaman, “her ışık veren Ay, herhangi bir vakitte tutulur” ve “hiçbir Ay, her

30 ikisinde de olumsuzluğın imkânsızlığı ile beraber herhangi bir vakitte ışık veren Ay değildir” doğru olur.

[110] [Şart] üç: Olumsuz öncül, daime olur veya onun büyük öncülü olumsuz olarak döndürülen şeydir. Şayet böyle olmamış olsaydı, iki şartta geçtiği üzere küçük öncül dördünden ve büyük öncül yedisinden olurdu. Onlardan olan modal bileşimlerin en özeli, küçük öncülü “meşrute-i hâşşa ve büyük öncülü “vaktiye” olandır ve o da zaten sonuç
5 vermez. Çünkü tür, ayrı olan, ayrılabilen iki hâşşa’ya sahip olduğu zaman-Ay için tutulmak ve ışık vermek gibi- onlardan birinin ikincisinden, devamlı olmaksızın vasfı bakımından zorunlu olarak olumsuzlanması geçerli olur ve ikinci, herhangi bir vakitte, bu türün birincisinden olumsuzlanmasının imkânsızlığı ile beraber bu türe yüklenir. Bu üç durum, modalitesi[ciheti] bakımından bu şeklin sonuç vermesi hakkında şart koşulur.

10

Uyarı

[111] [İkinci ve üçüncü şartta] zikredilen örneklerde olumsuzun imkânsızlığının açıklanmasında olduğu gibi, olumlamanın imkânsızlığının açıklaması da mümkün değildir; taki diğer şekilde olduğu gibi, ihtilaf tam olsun.[Mantıkçılar, bunun mümkün olduğunu iddia
15 ettiler. Çünkü bu örneklerde olumlamanın imkânsızlığının açıklaması], ancak şayet büyük terim, modalitelerin[cihetlerin] en geneli olan olumlu mümkünenin imkânsızlığını geçerli kılmak için küçük terimden zorunlu olarak olumsuzlanmasıyal olur, ancak bu[, yan, büyük terimin varlığının zorunlu olarak küçük terimden olumsuzlanması] muhaldir. Şayet o, zorunlu olumsuz olarak doğru olursa, akabinde de şayet küçük öncül olumlu olursa,
20 onunla[zorunlu olumsuzla] beraber onun büyük öncülünün döndürmesini nefyeden şeyi sonuç olarak verir. [Örneğin: “Her B, zorunlu olarak C’dir” ve “hiçbir A, devamlı olmaksızın herhangi bir vakitte B değildir” doğru olduğu zaman, “hiçbir C, A değildir”ın doğru olması mümkün değildir. Aksi durumda küçük öncülle beraber birinci şekilden bir kıyas düzenlenir. Böylece: Her B, zorunlu olarak C’dir. Ve hiçbir C, zorunlu olarak A
25 değildir. Şu sonuç çıkar: Hiçbir B, zorunlu olarak A değildir. Düz döndürme ile “hiçbir A, daima B değildir” sözümüze döndürülür ve büyük öncülün “devamsızlık”ı “her A, bi’l-fi’l B’dir” olur. Bu da hulf’tur]. Eğer [küçük öncül] olumsuz olursa, bu zorunlu olan olumsuz döndürülür, büyük öncülle beraber küçük öncülün “devamsızlık”ını nefyeden şeyi sonuç olarak verir[. Örneğin: “Hiçbir B, devamlı olmaksızın B olduğu müddetçe C’dir” ve “her A, devamlı olmaksızın herhangi bir vakitte B’dir” doğru olduğu zaman, akabinde de şayet
30 “hiçbir C, zorunlu olarak A değildir” doğru olursa, “hiçbir A, daima C değildir” sözümüze

döndürülür ve büyük öncülle beraber üçüncü şekilden bir kıyas düzenlenir. Şöyle olur: Her A, devamlı olmaksızın herhangi bir vakitte B'dir. Ve hiçbir A, daima C değildir. Şu sonuç çıkar: Bazı B'ler, daima C değildir. Ve küçük öncülün "devamsızlık"ı "her B, bi'l-fi'il C'dir" olur. Bu da hulf'tür], hatta bunun tamalanması hakkında, sonucun, öncüllerin daha
5 zayıf olanına tabi olduğu şeklinde dah önce geçen şeyden yardım alınır.

[112] [Bu şeklin] sonucunun modalitesi[ciheti] hakkındaki belirleyici unsur, sonucun olumlu olmasıdır ve o da ancak eğer küçük öncül vasıf olan zorunludan ve vasıf olan devamdan arı olursa küçük öncülün döndürmesine tabi olan ilk iki modan gerekli olur, aksi durumda onun
10 "vucūdunun/varlığının kaydı olmaksızın büyük öncülün döndürmesine tabi olur. Onunla beraber vucūd/varlık kaydı, büyük öncül vasfıye olduğu zaman birleşir. Küçük öncülde "vucūd/varlık kaydı", bunun niçinliğidir. Bu iki mod, öncüllerinin yerlerinin değiştirmesi ile birinci şekle irca edilirler. Orada ortaya çıkan şey, sonucun burada onun döndürmesi olmasıdır. Ve eğer devam büyük öncül üzerinde doğru olursa, olumsuz sonuç, daime olur,
15 aksi durumda küçük öncül olumlu olduğu zaman "vucūd/varlık kaydı" olmaksızın küçük öncülün döndürmesiyle olur. Eğer büyük öncülde "zorunluluk" ve "vasfiyet" yoksa, "zorunluluk" olmaksızındır. Bunun niçinliği, olumsuz için sonuç vermenin diğer üç mod olmasıdır. Onlardan her biri de ikinci şekle, küçük öncülünün döndürülmesiyle irca edilir. Sen ise, ikinci[şekil]de sonucun büyük öncülün devamına, küçük öncülün de zikredilen yöne
20 tabi olduğunu öğrenmiştin. Ancak küçük öncülün "devamsızlık"ı olumlu olmaksızın geçer. Çünkü olumsuzun "devamsızlık"ı gerektirendir. Bundan dolayı da, büyük öncülle beraber, olumlunun "devamsızlık"ının hilafına "devamsızlık" kaydını sonuç olarak verir. Çünkü o[nun "devamsızlık" kaydı], olumsuz olur ve büyük öncülle beraber, iki olumsuzdan bir kıyas oluşacağından[-ki büyük öncül, aynı şekilde olumsuzdur-] bir sonuç vermez. Söz,
25 olumsuzun sonuç vermesi hakkındandır.[Ne zaman küçük öncül olumlu olursa, büyük öncülde olumsuz olur. zaid olanın luzūmunun yokluğunun açıklaması "çelişki" ile ve döndürmede zikrettiğimiz yöndedir.]

[113] Bil ki, meşrute, zorunluya girişte bir vasıf olmadığı zaman, bu şekilde zorunlu ile
30 beraber zorunlu bir sonuç elde edilmez, beliki daime bir sonuç elde edilir. Çünkü zikredilen misaldeki "Zeyd'in bineği olan hiçbir at, zorunlu olarak eşek değildir" ve "Zeyd'in her bineği, devamlı olmaksızın Zeyd'in bineği olduğu müddetçe Zeyd'in bineği attır" sözlerimiz

doğru olur. Ve “bazı eşekler, zorunlu olarak değilde daime olarak Zeyd’in bineği değildir” doğru olmaz. Şayet küçük terim yokluk bildiren[ma‘dûle] yapılırsa, zorunlu olarak sonuç vermesinin yokluğu ile beraber iki olumludan oluşur.

5

Tamamlama

[114] İtibarlar [harici, hakiki ve zihni olarak] üç tane oldukları zaman, aralarındaki bileşim, kendi zatlarından üç modan oluşan dokuz kısımdır. Onlardan üçünün hükmünü, -ki onlar kendisiyle beraber her bir itibarın bileşimidir-, daha önce geçen modal bileşimlerden öğrenmiştin. Çünkü modal bileşimlerin hükümlerinden olan şeyler, kendisiyle beraber her bir itibarın bileşiminden geneldir. Böylece altı kısım kalır ve onlarda kendisine muhalif olan 10
şeyle beraber her bir itibarın bileşimidir.

[115] [Dört şekilde] bu altısındaki sonucun itibarları hakkındaki belirleyici unsur şudur: Sonuç, eğer olumlu olursa, onun itibarı, bu kıyasta bileşimli iki itibarın en özeli gibidir. Eğer 15
olumsuz olursa, onun itibarı, bu kıyasta olumsuz öncülün itibarı gibidir. Bu da şekillerde açıklanmıştır:

[116] **Birinci şekle gelince**, küçük öncül harici olursa ve büyük öncülde hakiki olumlu olursa, sonucun harici olması gerekir. Çünkü büyük terime delâlet eden büyük öncül, orta 20
terime sahip olarak ortaya çıkan her şeyle ortaya çıkar, ancak küçük terim, onların tamındandır. Küçük terim, hariçte sabittir. Bundan dolayı da büyük terimin hariçte subutu onunla[küçük terim’le]dir. Böylece de “hariciye” olarak doğru olur. Eğer büyük öncül, hakiki olumsuz olursa, sonucun hakiki olumsuz olması gerekir. Bu, açıktır, çübkü büyük öncül, bu manaya delâlet eder ve o da, daha önce öğrendiğin gibi, yapısı itibariyle onların en 25
özeli olan “harici olan olumsuz”u gerektirir. Küçük öncül, hakiki olduğu zaman ve büyük öncülde harici olumlu olduğu zaman, hiçbir şey çıkmaz. “Her anka, hakiki olarak canlıdır. Ve her canlı,-sonucunun yanlışlığı ile beraber- hacri olarak anka olmayandır. Eğer büyük öncül, olumsuz olursa, büyük öncülün ona delâlet etmesinden dolayı olumsuz harici bir sonuç verir. Küçük öncül hakiki olursa ve büyük öncül, zihni olursa ve akabinde de olumlu 30
olursa, sonucun hakiki olması gerekir. Çünkü büyük öncül, küçük terimin varlığının orta terim altında derç edilmesinden dolayı küçük terimin tabiatıyla büyük terimin ortaya

çıkmasına delâlet eder. Küçük terim, hakikiye'nin konusudur. Bundan dolayı da hariçte, bir tabiat dolayısıyla onun için ortaya çıkan şeyle beraber “mümkün” olur. Eğer büyük öncül, olumsuz olursa, daha önce öğrendiğin gibi, büyük öncülün ona delâlet etmesinden dolayı “zihni olumsuz” olarak doğru olur. Eğer küçük öncül, zihni olursa ve büyük öncülde hakiki olumlu olursa, bir sonuç vermez. Şu sözlerimiz doğru olur: “Her boşluk, zihni olarak buuddur” ve her buud, hakiki olarak maddîdir”. (Bu da) yanlışı ile beraber: “Her boşluk, maddîdir”. Olumsuz olduğu zaman, büyük öncülün ona delâlet etmesinden dolayı hakiki olumsuz bir sonuç verir. Harici, zihni ile bileşim kurduğu zamanda aynıdır. Çünkü zihni, büyük öncül olursa, daha önce geçtiği gibi, olumlu harici ve olumsuz zihni bir sonuç verir. Eğer küçük öncül olursa ve akabinde harici de olumlu olursa, daha önce önce zikredilen çelişki ile sonuç vermez. Eğer olumsuz olursa, daha önce geçtiği gibi harici olumsuz bir sonuç verir.

[117] **İkinci şekle gelince**, küçük öncülolumlu olduğu zaman ve akabinde harici olduğu zaman ve büyük öncül hakiki olduğu zaman, hakiki olumsuz bir sonuç verir. Aksi durumda hakiki olumlu olarak doğru olur. Ve büyük öncülle beraber, küçük öncülün çelişği olan harici olumsuzu gerektiren hakiki olumsuzu sonuç olarak verir. Eğer hakiki olursa ve büyük öncülde harici olursa, harici olumsuzu gerektirir. Aksi durumda büyük öncülün döndürülmesi ve hulf ile harici olumlu olarak doğru olur. Bundan dolayı da onun döndürmesi büyük öncülle beraber birleştirilir. Eğer küçük öncül, tümel olursa, birinci şekilden büyük öncülün çelişği olan harici olumlu sonuç olarak elde edilir. Eğer küçük öncül olumsuz olursa ve harici olursa, hakiki olumlu olan büyük öncülle beraber harici olumsuz bir sonuç verir. Aksi durumda büyük öncülle beraber bu olumsuzun çelişği küçük öncülün çelişği olan şeyi sonuç olarak verir. Eğer hakiki olursa, harici olumlu olan büyük öncülle beraber hakiki olumsuz bir sonuç verir. Aksi durumda harici olumsuz olarak doğru olur. Bundan dolayı da onun döndürmesi, büyük öncülün çelişğini gerektiren şeyi sonuç olarak elde etmek için küçük öncüle bitştirilir. Keza hakikin zihni ile beraber olan bileşimini ve haricinin zihni ile beraber olan bileşimini açıklıyoruz.

[118] **Üçüncü şekle gelince**, küçük öncülünün döndürülüp birinci şekle irca edilir ve sonucun itibarından bizim zikrettiğimiz şeyler gerekli olur.

[119] **Dördüncü şekle gelince**, olumlama ile sonuç veren, öncüllerinin yerinin değiştirilmesiyle birinci şekle irca edilir ve sonucun itibarından bizim zikrettiğimiz şeyler ortaya çıkar. [Örneğin: “Her B, harici olarak C’dir. Ve her A, hakiki olarak B’dir” doğru olduğu zamani şu sonuç çıkar: Bazı C’ler, harici olarak A’dır. Çünkü biz, küçük öncülü büyük öncülle değiştirdik. Bundan dolayı da şöyle dedik: Her A, hakiki olarak B’dir. Ve her B, harici olarak C’dir. Şu sonuç çıkar: Her A, harici olarak C’dir. Ve “bazı C’ler, harici olarak A’dır” sözümüze döndürülür.] Olumsuzlama ile sonuç veren, küçük öncülünün döndürülmesiyle ikinci şekle irca edilir ve aranılan şey ortaya çıkar.[Örneğin: “Hiçbir B, harici olarak C değildir” ve “her A, zihni olarak B’dir” doğru olduğu zaman, şu sonuç çıkar: “Hiçbir C, harici olarak A değildir”. Ve o da ranılan şeydir.

[120] Bu, benden önceki fikirlerin kendisine dokunmadığı güzel bir konudur. Onu iyi kavra, çünkü muğalatanın ve onun benzeri şeylerin halledilmesinde sana yardımcı olacak.

15

Sonsöz

[121] Şayet konu, Fārābī’nin görüşüne göre alınırsa, mümkün mümkün olarak, zorunlu olumsuz da zorunlu olumsuz olarak döndürülür ve mümkün olan küçük öncül, birinci ve üçüncü[şekil]de bütünle beraber, küçük terimin büyük terimin konusu altında derç edilmesiyle herhangi bir fark olmaksızın fi’iliye olan küçük öncül gibi sonuç verir. İkinci şekilde bütünle beraber olan zati zorunluluk, hulf ile zorunlu bir sonuç verir. Dördüncü [şeklin] ilk iki modunda mümkün olan küçük öncül, “mümküne-i āmme” bir sonuç verir. Eğer küçük öncül olmaksızın büyük öncülde olursa, öncüllerin yerlerinin değiştirilmesiyle “mutlaka-i āmme” bir sonuç verir. Üçüncü modda mümkün olan büyük öncül, zati zorunluluk ile beraber, öncüllerin yerlerinin değiştirilmesiyle “zati zorunlu” bir sonuç verirler. Diğer iki modda eğer olumsuz, zorunlu olursa, sonuç, zorunlu olur. Belkide mütekaddimîn’in konudan muradı, orada onların bunların tamamı Fārābī’nin görüşleri üzerindedir, demeleridir. Allah en doğrusunu bilir.

30

İkinci Kısım

İktirani Şartlı Kıyaslar

[1] Şartlı önermeler, bazen “*fiṭrī* [bedīhī]” olur[: Eğer on mevcutsa, üçte mevcuttur. Daima
5 ya şey mevcuttur, ya da yok/ma‘dūm’dur.], bazen de burhanla aranılan şey[maṭlūb/kesbī]
olur. Yüklemliler[kıyaslardan] şartlı bir sonuç çıkarılması zordur. Bundan dolayı, mantıkçıya,
şartlı kıyaslara daha dikkatli bakmak düşer.

[2] Muallim [Aristo] onu *Ta‘līm (Birinci Analitikler)*’de zikretmemiştir. Bazıları şunu iddia
10 etmişlerdir: O [Aristo], yüklemlilerle bilmeye güvenerek onunla bilmeyi terk etmiştir.
Bu, her ikisi arasında hükümler bakımından karşıtlıkların ve farklılıkların çokluğundan
dolayı geçersizdir.

[3] Şeyh [İbn Sīnā] şöyle dedi: Belki Muallim onu zikretti, ancak Arapçaya nakledilmedi.
15

[4] *Mu‘teber*’in sahibi [Ebu’l-Berekāt] ise ona şöyle itiraz etti: Şayet zikretseydi, Arapçaya
nakledilirdi. Bu, lazım bir durum değildir.

[5] Şeyh [İbn Sīnā] *Şifā*’da şöyle dedi: Biz, bu konuda on sekiz yıl boyunca bir kitapla amel
20 ettik ve akabinde onun çıkarılmasından sonra bize, şartlılar hakkında büyük âlim Fārābī’ye
nisbet edilen bir kitap ulaştı. Açıklığının azlığı, hatalarının çokluğu, burhanının zayıflığı ve
sonuç vermeyeni sonuç veren, sonuç vereni de sonuç vermeyen olarak almasından dolayı
ona nisbet edilmiş gibidir.

[6] Ben derim ki: İnşa-Allah daha sonra açıklayacağımız gibi, belki de Muallim, onu, sonuç
25 vermesinin kesin olmayışından dolayı hazfetmiştir.

[7] Sen bu geçenleri öğrendin. Şartlı kıyaslardan murad ya sırf şartlılardan oluşan, ya da
onlardan ve yüklemlilerden oluşan şeydir. Bundan dolayı da onun beş kısmının olması
30 gerekir: Ya iki bitişik şartlıdan, ya iki ayrık şartlıdan, ya bir yüklemliler ile bir bitişik şartlıdan,
ya bir yüklemliler ile bir ayrık şartlıdan, ya da bir bitişik şartlı ile bir ayrık şartlıdan oluşur.

Birincis Kısım

İki Bitişik Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas

[1] O da üç kısımdır: Çünkü her ikisi arasındaki ortaklık, ya her birinde de “tam bir cüz” olarak, ya da onlardan birinde tam olarak veya tam olmayarak, diğerinde tam olmayarak bulunur. Diğer iki kısmı [ikinci ve üçüncü kısmı] Şeyh zikretmemiştir, belki o ikisi müteahhirün bilginlerinin ortaya koyduklarındandır. Bundan sonra, o ikisi hakkında onların sözlerinin bozuk olduğu bildirilecektir.

10 [2] *Birincisine gelince, [orta terim] her ikisinde de “tam bir cüz” olarak bulunur. Orada da iki yol[meslek] vardır:*

[3] **Birinci yol[meslek]: İki “luzūmiye[bir birini gerektiren]”den oluşur.** Ve orada da dört şekil meydana gelir: Orta terim, eğer küçük öncülde tālī, büyük öncülde mukaddem ise, birinci şekildir. Eğer bunun aksi ise, dördüncü; her ikisinde de tālī ise, ikinci; her ikisinde de mukaddem ise, üçüncü [şekil]dir. Sonuç vermesinin şartları, modlarının sayısı, sonucun modalitesi[ciheti], niteliği, niceliği ve bütün [şekiller]de kendiliğinden açık olmayan [modlarının] sonuç çıkarma işinin açıklaması, yüklemlilerde olduğu gibidir. Bu, onların söyledikleridir. Ancak sen, bunun bozuk olduğunu, biz, sonuç vermeyen “luzūmiyeler”in modlarının çoğunu açıklarken öğrendin.

[4] Şeyh [İbn Sīnā], iki “luzūmiye”den oluşan birinci şekil hakkında ortaya bir şüphe attı: “Her ne zaman iki tek ise, sayı olur. Ve her ne zaman iki sayı ise, çift olur” yanlışı ile beraber doğru olur: Her ne zaman, iki tek ise, çift olur.

25

[5] Şeyh, onun çözümünü şöyle zikretti: Küçük öncül, yanlıştır. Çünkü ikinin tek olarak varlığı, imkânsız bir şeydir. Bundan dolayı da onun muhali gerektirmesi caizdir ve o da onun varlığının “sayı olarak tek” olmamasıdır. Şeyh, şöyle dedi: Bununla beraber biz, bu takdire dayanarak onun yapısının sayı olduğunu da kabul etmiyoruz, çünkü ne sayılardan bir şey “tek ikidir”, ne de tek iki olan şey sayıdır.

30

[6] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Mukaddemi imkânsız bir iş olan şartlıların tamamını, birçok konuda ve bütününde doğruluğunu açıklayarak eleştirmiş ve orada şöyle demiştir: “Her ne zaman şey boşluk ise, buuddur” sözümüz doğru olur. Evla olan, büyük öncülün doğruluğunun tümel olduğunu kabul etmemektir, çünkü o, yapısı sayı olan konuların tamamında onun yapısının çift olmasını gerekli kılmaz. Bu konuların tamamında onun yapısı tektir. Bu ortaya koyuşta onun varlığının çift oluşunu nefy ediyor.

[7] Bir grup bilgin, bu şeklin sonuç vermesini bir başka açıdan şöyle diyerek eleştirmişlerdir: Bu şekil, şayet büyük öncül, küçük öncülün mukaddeminin takdiri üzerinde doğru olursa sonuç verir, ancak bu, -eğer nefsü’l-emr’de doğru olursa-, büyük öncülün yanlışlığının küçük öncülün mukaddeminin takdiri üzerinde olma ihtimalinden dolayı, men edilmiştir, çünkü “her ne zaman şey siyah ve beyaz ise, siyahtır” ve “her ne zaman şey siyah ise, beyaz değildir” veya “elbette şey isah olmadığı zaman, beydızdır” sözümüz doğrudur. (Bu da) şu sözümüzün imkânsızlığı ile beraberdir: Her en zaman şey siyah ve beyaz ise, birincide beyaz değildir. Yine şu sözümüze bakalım: Elbette şey siyah ve beyaz değilse, ikincide beyazdır. Bu, büyük öncülün yanlışlığının küçük öncülün mukaddeminin takdiri üzerindedir. Mantıkçılar bunun cevabı konusunda bocalamaktadırlar.

[8] Onun cevabı: Nefsü’l-emr’de doğru öncül, şayet küçük öncülün mukaddeminin doğruluğunun takdiri üzerinde yanlış olursa, küçük öncülün mukaddemi, büyük öncülün mukaddemi tâlî’sini istilzam ettiğinden dolayı, nefyeden olur. Ancak büyük öncülün mukaddeminin tâlî’sini istilzam etmesi, onun için tabiidir ve bir şeyin tabiatını gerektirerek olumsuzlayan şey, onun için nefyeden de olur. Bundan dolayı küçük öncülün mukaddemi, büyük öncülün mukaddemi’ni nefyeder. O zaman da büyük öncülün mukaddemi’nin küçük öncülün tâlî’sinin aynı olması veya olmaması hali değildir. Eğer olursa, küçük öncülün yanlışlığı gerekli olur, çünkü mukaddem, tâlî’si için nefyeden olmaz, ancak nefsü’l-emr’de onun olumsuzu ile beraber luzûm gerekli olur. Çünkü uyumsuzluk, luzûmun olumsuzu için melzûmdur. Ve o zamanda mukaddem’in hilafı gerekli olur. Eğer olmazsa, orta terim tekrar etmez. Bu da hulf’tur.

30

[9] Şeyh, üçüncü[şekil] hakkında ortaya bir şüphe attı: Her iki işten biri diğeri ile bağlantılı olmazsa, -Zeyd’in yemesi ile ‘Amr’ın içmesi gibi-, her ne zaman o ikisinin bütünü sabit

olursa, birincisi sabit olur ve her ne zaman o ikisinin bütünü sabit olursa, ikincisi sabit olur” sözlerimiz doğru olur. (Bu da) yanlışları ile beraberdir: Bazen Zeyd yediği zaman, elbette ‘Amr’ın içmesi gerekir.

5 [10] [Keşf’in sahibi gibi] bazıları, ona dayanarak bu tikelin yanlışlığını kabu etmedi. Birinci ikinciyle beraber veya onun[‘Amr’ın içmesinin] melzûmuyla farzedildiğinde, o ikincisini gerektirir. Böylece de bazı konular hakkında “lazım” olur. Biz, bunun bozukluğunu açıkladık.

10 [11] Bazı müteahhirûn bilginler şöyle iddia etti: Tikel mülazemet, bu açıklamayla çelişelerde, nasıl olursa olsun iki şey arasında sabittir. Onlar buna dayandılar: taki onun üzerinde birçok hüküm bina ettiler. Sen bunun çözümünü, üçüncü[şekil]de iki olumlunun yokluğunda geçtiğinde öğrenmiştin.

15 [12] **İkinci yol[meslek]: Sırf “ittifakiyeler”den ve “luzûmiyeler”le beraber olan bileşimlerden oluşan kıyaslardır.**

[13] Şeyh, *Şifâ* da şunu açıkça ortaya koydu: Olumlu ittifakiyenin doğruluğu, mukaddemin doğruluğuna dayanmaz, belki tâlî’nin doğruluğuna dayanır. Şayet mukaddem yanlış olursa, yalnızca tâlî’nin uygunluğunun manası olur. Tâlî, yanlış olan mukaddemin varlığı farzedilmekle beraber kendi kendine mevcûttur. Çünkü tâlî, mukaddem’in vücuduyla beraber vardır. [Mukaddem’in yanlışlığının takdiri üzerine olan] bu şeyde o zaman daima yanlış olur. [Şeyh] sonra şöyle dedi: “Her ne zaman insan, konuşan/düşünen olmayansa, bu durumda insan konuşan/düşünendir” sözümüz doğru olur. Yani birincisi doğru olarak farzedilirse, 25 ikincisi kendi zatında doğru olur.

[14] Onun sözünden anlaşılan şudur: Çelişmemezlik, ittifakiyede mukaddem ve tâlî arasında şart değildir.

30 [15] Sonra [Şeyh] şöyle dedi: “Her ne zaman insan konuşan/düşünen ise, bu durumda her eşek anırandır” dediğimiz zaman, biz, mukaddem ile farzedilen, tâlî ile uygun olanı kastediyoruz. Biz her ne zaman “insan, konuşandır/düşünendir” i farzettiğimiz zaman ya

nefsü'l-emr'de onun doğru olduğunu farzederiz, ya da farzedilmesi bakımından doğru veya uygun bir gözlemle doğru olduğunu farzederiz. Çünkü o, “her eşek, anırandır” ile uyum göstermektedir. Şayet “her eşek, anırandır” “her insan, gülücüdür”le değiştirilirse, farzetme onun talisini gerektirir ve bu tâlî'nin tabi olduğu farzetmede ortak olurlar.

5

[16] Ve [Şeyh] şöyle dedi: Bu olmamış olsaydı, bizim için, kendimizle beraber “hulfi kıyas”ı kıyaslamamız mümkün olmayacaktı. Çünkü biz, ancak orada meşkûk olanın çelişğini olarak onu kıyas edebiliriz ve onu mevcûd olan doğruya izafe ederiz. Biz şöyle demeyiz: Umulur ki biz, doğrunun çelişğini aldık ve onunla beraber diğer doğru olan doğrulanmadı.

10

[17] Sonra [Şeyh] şöyle dedi: Senin, tâlî'nin çelişğini istisna eden gruba yönelmemen gerekir. Onlar, onunla mukaddem'in çelişğini sabitleştiriyorlar. Çünkü tâlî'nin çelişği o zaman farzedilen olmaz, belki kendi zatında doğru olur veya hasım nezinde doğru olur, ancak istiṣnâ kıyas tamamlanmaz.[Ve nefsu'l-emr'de doğru olduğu zaman, mukaddem'in varlığının onunla beraber kalması gerekmez.]

15

[18] [Keşf'in sahibi olarak] sen dersin ki: [Şeyh'in] bu söz[ün]de dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü o, [ittifakiyenin mukaddem'i ve tâlî'si arasında] bir uyumsuzluğun olmamasını şart koşmazsa, elbette iki yanlış atasında mülazemet doğru olabilir. Çünkü o zaman tâlî'ni çelişği ve mukaddem'in aynı arasında, tâlî'nin çelişğinin mukaddem'in farzedilmesiyle beraber doğru olmasından dolayı bir uygunluk olur, ancak tâlî'nin çelişğinin mukaddem'le beraberliği, mukaddem ve tâlî arasındaki mülazemetin geçersizliğini gerektirmez. Çünkü bu, Şeyh'in zikrettiği gibi, mülazemeti geçersiz kılan konulardandır. Ve aynı şekilde Şeyh, olumlu ittifakiyenin olumlu luzûmiyeden daha genel olduğuna hükmetmiştir. Şayet tâlî'nin çelişği, mukaddem'e uygunsa, tâlî, ona yanlışığından dolayı uygun olmaz. Tâlî, mukaddem'e uygun değilse, onun için “lazım”da olmaz.

20

25

[19] Ben derim ki: Biz; şayet tâlî'nin çelişği, mukaddem'e uygun olursa, tâlî, onun için lazım olduğunu kabul etmiyoruz. Ancak tâlî'nin çelişği, mukaddem'in vücûduna uygun olursa, onu farzetmeksizin, yine aynı şekilde olur. Bununla kastedilen, Şeyh'in sözünde geçendir. Tâlî'nin çelişğinin bu açıklamaya dayanarak mukaddem için uygun olması, mukaddem ve tâlî arasındaki mülazemeti nefyetmez. Şeyh'in sözü eğer anlaşılırsa, ittifakiye

30

daha geneldir, ancak onun “ittifakiye” ile muradının burada “mutlak olarak bitişik şartlı olduğu”nun söylenmesi caiz olur.

[20] Bir grup, “ittifakiye”yi Şeyh’in görüşünden daha özel olduğu şeklinde açıkladılar ve o da şudur: Tālî’nin varlığı [vucûdu], mukaddem’in varlığı[vcûdu] ile braber uygunluk gösterir. Onlar, ikinci şekilde bitişik şartlılardan oluşan kıyaslar hakkındaki sözlerinden istidlal ederek bunu aynı şekilde Şeyh’e isnat ettiler: İki öncül, eğer ittifak halinde olurlarsa ve büyük öncülde olumsuz olursa, bunda meçhul bir şeyuin açıklaması olmaz. Onlar şöyle dediler: Bu telif, ancak kastedilen “ittifaki hâşşa” olduğu zaman mümkündür, çünkü o, şayet “gene[āmm]” olursa, küçük öncülle büyük öncülün bir doğru üzerinde bitr araya gelmesi imkânsızdır. Çünkü küçük öncül, orta terimin doğruluğunu, büyük öncülte onun[orta terimin] yanlışlığını gerektirir.[Çünkü genel olan ittifaki olumsuz, ancak mukaddem ve tali arasındaki uyumsuzluğun yokluğunun şartının hilafına onun nezdinde tālî’nin yanlışlığı ile doğru olur. Çünkü o zaman onun doğruluğunun uyumsuzluğun tahakkuk etmesiyle olması caizdir. Büyük öncülün “hâşşa olan ittifaki olarak alınmasına gelince, onun doğruluğunun büyük terimin ortadan kalkmasıyla olması caizdir. Bundan dolayı da o zaman küçük öncülü ve büyük öncülü tek bir doğru üzerinde bir araya getirmek doğru olacaktır.]

[21] Sen bunları öğrendiğin zaman, biz şöyle deriz: Şeyh, Şifâ’da şöyle zikretti: İki ittifakiyeden oluşan birinci şeklin kıyas olmaması daha ecludur, çünkü büyük terim, olumluda varlığın[vucûdun] malumu ve olumsuzda yokluğun[‘adem] malumu olduğu zaman, kıyasın telifinden herhangi bir fayda elde edilmez. Çünkü o zaman onun varlığı veya yoklu, âlemde bulununan her şeyle beraber bilinir. Küçük öncül, luzûmiye olduğunda da aynıdır. Küçük öncül, ittifakiye olduğu zaman ve büyük öncülde olumlu luzûmiye olduğu zaman, kıyas aynı şekilde herhangi bir fayda vermez. Çünkü orta terimin varlığının mevcut olduğu bilindiği zaman, büyük öncülün doğruluğu bilinir. Böyle senin, her ikisinde de büyük terimin doğru olduğunu bilmen gerekir. Ve o zaman da büyük terimin doğruluğunun bütün eşya ile beraber olduğunu bilirsin. Küçük terimin dâhil edilmesi, kendisine itibar edilen şeye bir fayda sağlamaz.

30

[22] Ve [Şeyh] şöyle dedi: Büyük öncül, olumsuz luzûmiye olduğu zaman, olumlu olan ittifakiye ile beraber olumsuz luzûmiye bir sonuç verir. Çünkü küçük terim, şayet büyük

terimi istilzam ederse ve akabinde küçük terim orta terimle beraber farzedilirse, orta terim dolayısıyla büyük terim gerekli olur ve bundan dolayı da büyük öncül gerekli olmuş olur.

5 [23] Herhangi bir şeyle beraber melzûmun farzedilmezi, nasıl olursa olsun olun lazımlarının luzûmunu gerekli kılmaz. Ancak eşyaların tamamı arasındaki mülazemet sabit olur. Ve aynı şekilde “ her ne zaman insan canlı ise, taş cisimdir” ve “elbette taş cisim olmadığı zaman, insan cisim değildir” doğru olur. (Bu doğruluk) “he ne zaman insan canlı ise, cisimdir” sözümüzün doğruluğu ile beraberdir.

10 [24] İkinci şekle gelince, ondan ortareimin subutunun ve yokluğunun gerekli olduğunu bildiğinden dolayı onun iki ittifakiyeden oluşması mümkün değildir. Küçük öncül, olumlu luzûmiye olduğu zaman, olumsuz olan ittifaki büyük öncülle beraber bir sonuç vermez. Çünkü “her ne zaman insan taş ise, cansızdır” ve “elbette insan cisim olmadığı zaman, cansız değildir” doğru olur. Doğru olan luzûmdur. Büyük öncül “elbette beş çift olmadığı
15 zaman, insan cansız değildir”e tebdil edildiği zaman, doğru olan olumsuzdur. Küçük öncül, ittifakiye, büyük öncül olumsuz luzûmiye olduğu zamanda aynıdır. Çelişki, açıktır. Küçük öncül, olumsuz luzûmiye olduğu zamanda aynıdır. Olumsuz ittifakiye olduğu zaman, sonucun olumsuz ittifakiye olması gerekir. Çünkü büyük öncül, o zaman yokluk bildiren [ma‘dûm] olur.

20

[25] Üçüncü şekle gelince, iki ittifakiyeden, büyük öncül ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun “ittifakiye” bir sonuç çıkar. Eğer küçük öncül luzûmiye, büyük öncülde olumlu ve olumsuz ittifakiye olursa, büyük terimin varlığını ve yokluğunu bilecek bir sonuç elde edilir. Küçük öncül, ittifakiye olduğu zaman, herhangi bir sonuç çıkmaz. Büyük öncül, olumlu
25 olduğu zamana gelince, o, “her ne zaman boşluk mevcutsa, insan mevcuttur” ve “her ne zaman boşluk mevcutsa, soyut olan buud mevcuttu” sözümüzü doğrular. (Bu doğruluklar) doğru olanın luzûm ve ittifakın olumsuz olmasıyla beraberdir. Büyük öncülü “her ne zaman boşluk mevcutsa, buud mevcuttur” sözümüze tebdil edildiği zaman, doğru olan, olumlu luzûm ve ittifaktır. Büyük öncül, olumsuz luzûm olduğu zamanda aynıdır. Çelişki, açıktır.

30

[26] Dördüncü şekle gelince, ister sırf ittifakiyelerden, isterse karışıklardan oluşmuş olsun herhangi bir sonuç vermez.[Çünkü dördüncü şekilde büyük terim, şartlının mukaddemi olur

ve şartlının mukaddemi'ninde, şartlı ister luzūmiye veya ister olumlu ve olumsuz ittifakiye olsun bazen doğru olması, bazende yanlış olması caizdir. Bundan dolayı da doğru olan, bazen olumlu, bazen de olumsuz olmasıdır. Örneğin: "Her ne zaman A, B ise, C'de D'dir" ve "her ne zaman H, Z ise, A'da B'dir" sözümüz her ikiside ister iki ittifaki olsun veya 5 onlardan biri luzūmiye olsun doğru olduğu zaman, "H'nin Z" olması bazen doğru olur, bazen de yanlış olur. Birinci hakkında doğru olan olumlama, ikinci hakkında doğru olan olumsuzlamadır. Öncüllerden ikisininde ittifakiye olduğu zamana gelince, örneğin: Her ne zaman insan canlı ise, at'ta canlıdır. Ve her ne zaman at cisim ise, insan da canlıdır. Ve her ne zaman at taş ise, insan da canlıdır. Birincisi hakkında doğru olan olumlama, ikincisi 10 hakkında doğru olan olumsuzlamadır. Küçük öncül "elbette insan canlı olmadığı zaman, at da eşek değildir" sözümüze tebdil edildiği zaman, bu iki büyük öncül bu iki haldedir. Küçük öncülde olumsuz olur. Birinci hakkında doğru olan olumlama, ikinci hakkında doğru olan olumsuzlamadır.]

15 [27] *İkinci kısım: Ortaklık orada her ikisinde [küçük öncülde ve büyük öncülde] tam olmayan bir cüz olarak bulunur.* Orada dört yol[meslek] vardır: Çünkü ortaklık, orada ya iki öncülün mukaddemleri arasındadır veya tâlîleri arasındadır veya küçük öncülün tâlîsi ile büyük öncülün mukaddemi arasında veya bunun tersi arasında olur. Ortaklıkların vaz edilmesi bakımından her yolda[meslek] dört şekil oluşur.

20

[28] Birinci yol[meslek]: Ortaklık, her ikisinin[küçük ve büyük öncülün] mukaddemleri arasındadır. Onlar şöyle dediler: "Her ne zaman A B ise, C de D'dir" ve "her ne zaman bazı B'ler H ise, V de R'dir" sözlerimiz doğru olduğu zaman, şu sonuç çıkar: *Bazen her ne zaman A H olduğunda C D olursa, her ne zaman her A, H ise, V de R'dir.* Onlar bu kıyasın 25 sonucunu hulf ve üçüncü şekille kontrol ettiler. Hulf'e gelince, onlar şöyle dediler: Şayet sonuç doğru olmazsa, onun çelişği doğru olur ve o da "hiçbir zaman her A H olmadığında C de D değilse, her ne zaman her A, H olduğunda, V R'dir. Biz, onu nefsü'l-emr'de doğru olan bitişik şartlıya bitiştiririz ve o da şudur: Her ne zaman her A, H ise, her Ada B'dir; her ne zaman her A, H ise, V de R'dir. Çünkü her ne zaman onun "her ne zaman her A, H ise, her A da B'dir" olan mukaddem'i doğru olursa, "her ne zaman her A, H ise, her A da B'dir ve her A da H'dir" ve "her ne zaman her A, B ise, ve her A, H ise, bu durumda bazı B'ler H'dir" doğru olur. Büyük öncül şu sözümüzdür: Her ne zaman bazı B'ler H ise, V de R'dir.

Şu sözlerimiz gerekli olur: Her ne zaman her A, H ise, her A da B'dir. Her ne zaman her A, H ise, V de R'dir. İkinci şekilden bir sonuç verir: Elbette her ne zaman her A, H değilse, her A da B'dir. Ve akabinde “her ne zaman her A, H ise, C de D'dir” olur. Şu sözümüzün doğruluğundan dolayı bu geçersizdir: Her ne zaman her A, H ise, her A da B'dir. Ve her ne zaman her A, H ise, C de D'dir. (Bu) onun mukaddeminin kıyasın küçük öncülü ile beraber onun tâlisini gerektirmesiyle olur.

[29] Üçüncü şekle gelince, onlar, ikinci olarak doğru olan bu öncüller, birinci olarak doğru olan öncülden, üçüncü şekilden aranılan şey için sonuç veren bir kıyas düzenlediler. Keza, onlar, bu kısımdaki dört şeklin modlarının tamamını bu iki yolla açıkladılar. Sen, iki burhanında bozuk olduğunu biliyorsun. Birincisine gelince, o, ancak yabancı iki öncülle tamamlanır. Sen bunların örneklerinin kıyas olarak isimlendirilmediğini biliyorsun. Keza ikincisi de ancak üçüncü[şekil]de zikredilen öncüllerle sonuç verir. Onun kabulunun takdiri üzere, biz, üçüncü şeklin şartlılarda sonuç vermediğini ve aynı şekilde çelikinin mevcut olduğunu açıkladık, çünkü “her ne zaman her insan konuşan/düşünen ise, her insan da idrak edendir” ve “her ne zaman bazı konuşanlar/düşünenler cansız ise, bu durumda her insanın idrak eden olması imkânsızdır” sözlerimiz doğru olur. Ve “bazen her insan cansız olduğu zaman, her insan idrak edendir” ve akabinde “her ne zaman her insan cansız ise, her insanın idrak eden olması imkânsızdır” sözlerimiz doğru olmaz.

20

[30] İkinci yol[meslek]: Orta terimin her ikisinin tâlî'si arasından ortak olur. Onlar şöyle dedi: “Bazen C, D olduğunda, her A da B'dir” ve “bazen V, R olduğu zaman, bazı B'ler de H'dir” sözlerimiz doğru olduğu zaman, şu sonuç çıkar: Bazen her ne zaman C D olmadığında her A H olmazsa bazı B'ler H'dir ve her ne zaman V R değilse her A H değildir. Çünkü o, “her ne zaman hiçbir A, H değilse, bazı B'ler H'dir” sözümüz doğrudur. Bundan dolayı da “her ne zaman V, R değilse, her A da H değildir” onun mukaddem'i kıyasın büyük öncülü ile beraber büyük terim olan tâlî'yi sonuç olarak elde etmek için olur. Aynı şekilde “her ne zaman hiçbir A, H olmadığı zaman bazı B'ler de H olmaz. Ve her zaman C D olmadığında her A da H olmaz” doğru olur. Bu kıyastan da tâlî'si küçük terim olan küçük öncülle beraber mukaddem'in çelişği olan şu sonuç çıkar: Hiçbir A H olmadığında her A da B olmaz. Aranılan şey üçüncü[şekilden bir kıyas] olarak ortaya çıkar.

Onlar, bu kısımdaki şekillerin modlarını bu yolla açıkladılar. Sen, daha önce bu yolun bozuk olduğunu öğrenmiştin.

[31] Üçüncü yol[meslek]: Orada ortaklık, küçük öncülün tâlî'si ve büyük öncülün mukaddemi arasındadır. Örneğin: Bazen C, D olduğu zaman, her A'da B'dir. Ve her zaman bazı B'ler H olduğu zaman, her V'de R'dir. Şu sonuç çıkar: Her zaman C, D olduğunda, her A'da H'dir. Bundan dolayı da “bazen her A, H olduğu zaman, her V'de R'dir” olur. Böylece de o, o zaman sonucun mukaddem'inin doğruluğunun takdiri üzerinde doğru olur. Şu sözümüze bakalım: Bazen C, D olduğu zaman, bazı B'ler H'dir. Çünkü o zaman C, D'dir, tikel olarak her A, B'dir'i, tümel olarak da her A, H'dir'i gerektiren olur. Bundan dolayı da “bazen C, D olduğu zaman, her A'da B'dir ve her A, H'dir. Ve her zaman her A, B olduğuzan, her A'da H'dir, bu durumda bazı B'ler H'dir” üçüncü [şekil]den. Bundan da [şu sonuç çıkar:] Bazen C, D olduğu zaman, bazı B'lerde H'dir” olur, sonucun mukaddemi küçük öncülle beraber nasıl olursa olsun onu sonuç olarak elde eder ve o da[bu sonuçta] kıyasın büyük öncülü ile beraber[birinci şekilden bir sonuç vermekte]dir: Bazen C, D olduğu zaman, her V'de R'dir. her ne zaman sonucun mukaddemi doğru olursa, bu önerme doğru olur. Ve onların her ikisi sonucun tâlî'sini sonuç olarak verir ve o da şu sözümüzdür: Bazen her A, H olduğu zaman, her V'de R'dir. Ve o da aranılan şeydir. Sen, ondaki bozukluğu öğrenmiştin. Biz, tekrar ona dönmeyelim.

20

[32] Dördüncü yol[meslek]: Ortaklık küçük öncülün mukaddem'i ve büyük öncülün tâlî'si arasındadır. Örneğin: Her zaman her A, B olursa, C de D olur. Bazen V, R olursa, her H de R'dir. Şu sonuç çıkar: Her zaman hiçbir A, H olmadığında, C de D değilse, her zaman V R olmadığında her A da H değildir. Çünkü sonucun mukaddem'i, küçük öncülle beraber “her A, hiçbir zaman H olmadığında, her A da B'dir” sözümüzü sonuç verir. O da şu sözümüzü gerektirir: Her A, hiçbir zaman H olmadığında, her H de B değildir. Onun luzûmunun açıklamasına gelince, o da şöyledir: Şayet onun bazısı olan “bazen her A, H olduğu zaman, her H de B'dir” sözümüz doğru olursa, bu durumda “her zaman her A, H olduğunda, her A, H'dir ve Her H, B'dir” ve “her zaman her A, H olduğunda ve her H, B olduğunda ve her A da B'dir” doğru olur ve şu sonuç çıkar: “her zaman her A, H olursa, her A da B'dir.” Bu, onunla beraber olan çelişğinin doğruluğunun imkânsızlığından dolayı hulf'tur ve o da büyük

30

öncülle beraber sonucun tâlî'sini sonuç olarak verir ki, o da aranılan şeydir. Öğrendiğin gibi, biz, onun bozukluğunu açıklamıştık.

5 [33] Üçüncü kısım: Ortaklık, iki öncülde birinde tam bir cüzledir, diğerinde ise tam bir cüzle değildir. Bu, şayet iki öncülde birinin taraflarından biri şartlı olursa ve diğer öncülde onun taraflarından biri ile ortak olursa ancak tasavvur edilir. Bu şartlı ya bitişik şartlıdır, ya da ayrıık şartlıdır. Her iki takdirde de, o, ya küçük öncülün tâlî'si veya onun mukaddem'i veya büyük öncülün tâlî'si veya onun mukaddem'idir. Böylece ortaya sekiz kısım çıkar ve bu kısımların her birinde de dört şekil oluşabilir.

10

[34] [Bu şeklin sonuç vermesi hakkındaki şart, yani] belirleyici unsur, iki işten biridir: Bir: Her iki ortaklık, tali olan bitişik şartlının olumsuzuyla beraber sonuç veren bir oluşumu[telif] kapsamalıdır. Eğer bitişik şartlıdan ortaklık onun tâlî'sinin cüzü olursa, o zaman sonuç, tümel olur, aksi durumda tikel olur.

15

[35] [Mukaddem'i] bitişik şartlı bir cüz olan[ve ortaklığında onun tâlî'si olduğu] birinci şeklin birinci modunun örneği: Her zaman C, D olduğunda, her zaman A, B olursa, V de R'dir. Ve her ne zaman V, R olursa C de T'dir. Şu sonuç çıkar: Her zaman C, D olduğunda, her ne zaman A, B olursa C de T'dir.

20

[36] Cüzün ayrıık şartlı olmasının örneği: Her ne zaman C, D olursa, bundan dolayı da daima ya A, B'dir, ya da H, R'dir. Ve her ne zaman H, R olursa C de T'dir. Şu sonuç çıkar: Her ne zaman C, D olduğunda, bundan dolayı her ne zaman A, B olursa C de T'dir.

25

[37] İki: [İki ortak arasındaki] telifin sonucunun veya onun döndürmesinin sonucu tümel olduğu zaman, basit bitişik şartlı ile beraber bir sonuç verir; bu bitişik şartlının mukaddem'i birinci takdire göre üçüncü şekilden bir kıyasta bitişik şartlı bir cüz olur. İkinci takdire göre birincisi olur veya oluşturulan kıyasın sonucu tâlî'si bir parça olumsuz bitişik şartlı olan basit mukaddem'le beraber sonuç verir.

30

[38] [Telifin sonucu, basit bitişik şartlı ile beraber, mukaddem'i tümel bitişik şartlı bir parça olan bir sonuç verir. Bu] birincisinin örneği: Her ne zaman bazen H, T olduğunda A B olursa

C de, D olur. Bazen V, R olduğunda H de T olur. “Her ne zaman V, R ise, A’da B’dir” sözümüz olan telifin sonucunu alıp onu, üçüncü şekilden şu sonucu elde etmek için basit [öncülle] bir araya getiririz: Bazen H, T olduğunda, A da B’dir. Bu durumda o zaman “her ne zaman V, R olduğunda, A da B olursa, bazen H, T olduğunda A da B’dir. Her ne zaman
5 bazen H, T olduğunda, A da B ise, bu durumda C de D’dir. Şu sonuç çıkar: Her ne zaman V, R olduğunda A da B ise, bu durumda C de D’dir.

[38.1] [Sen dersin ki: Telifin sonucu, doğru değildir, çünkü burada nüyük öncülün varlığının birinci şekilde tikel olmasından dolayı, her iki ortaklık, sonuç veren bir biçim üzerinde
10 değildir.

[38.2] Derim ki: Telifin sonucu, burada farzedilendir ve o da sonucun mukaddem’i olur. Şartlının mukaddem’inin tahakkuk etmemesi caizdir. Keza, her konuda telifin sonucu, farzedilendir. Bu onların açıklamalarının takriridir. Bundan dolayı onlar, üçüncü şekli
15 kullandılar. Ancak biz, onun sonuç vermeyen olduğunu açıklamıştık.]

[39] [Telifin sonucunun tümel olarak döndürmesi olarak sonuç veren] ikincisinin örneği: Her ne zaman bazen A, B olduğunda H, T ise, bu durumda C’de D’dir. Bazen H, T olduğunda, V’de R’dir. Telifin sonucunun döndürmesini alıp, basit [öncülle] bir araya getiririz. Şöyle
20 olur: Bazen H, T olduğu zaman, V’de R’dir. Her ne zaman V, R ise, A’da B’dir. Şu sonuç çıkar: Bazen H, T olduğu zaman, A’da B’dir. O da “bazen A, B olduğu zaman, H’de T’dir”i gerektirir. Bundan dolayı da “her ne zaman V, R olduğunda A, B ise, bu durumda bazen A, B olduğunda H’de T’dir. Her ne zaman bazen A, B olduğunda H, T ise, C’de D’dir” doğru olur ve şu sonuç çıkar: Her ne zaman V, R olduğunda A, B ise, C’de D’dir.

25

[40] [Basit’le beraber telifin sonucunun, cüz olan olumsuz bitişik şartlının talisini sonuç olarak verdiği] üçüncünün örneği: Hiçbir zaman C, D olmadığı zaman, bazen A, B olduğunda H’de T’dir. Her ne zaman V, R ise, H’de T’dir. Biz “bazen A, B olduğu zaman V’de R’dir”i alıp onu basitle beraber bir araya getirip şu sonucu elde ederiz: Bazen A,B
30 olduğu zaman, H’de T’dir. O da olumsuz bitişik şartlının tâlî’sidir. Sonra bu mülazemeti olumsuzla bir araya getirip ikinci[şekil]den bir sonuç elde ederiz: Hiçbir zaman bazen A, B

olmadığından V, R ise, C’de D’dir. Biz bu üç kısmın bozukluğunu ikinci kısımda açıkladık. Şimdi burada tekrar etmeyelim.

[40.1] [Böylece sen şunu öğrenmiş oldun: İki bitişik şartlıdan oluşan ikinci şekilden bir kıyasın küçük öncülü olumlu olduğunda sonuç vermez.]

[41] Bil ki, bu kısmın hükmü, yüklemli ve şartlıdan oluşanın hükmü gibidir, ancak orada ortaklık yüklemli ken, burada ortaklık şartlıdır. Burada telifin sonucu, şartlı kıyastan iken, orada yüklemli kıyastandır. Her kısmın sonuç vermesinin şartları ve modlarının sayısı oradan öğrenilebilir. Allah en iyi bilendir.

İkinci Kısım

İki Ayırık Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas

[1] O da üç kısımdır: Çünkü orta terim ya onlardan her birinde tam bir cüz, ya da onlardan her birinde tam bir cüz değildir, ya da onlardan birinde tam, diğerinde tam bir cüz değildir.

15

[2] Bir[inci kısım]: Orta terim, onların her birinde tam bir cüzdür ve bu kısımda küçük öncül büyük öncülden “tabii” olarak ayrılmaz, belki vaz‘i olarak ayrılır. Eğer iki ayırık şartlı, iki hakikiye olursa, onlardan her birinin, diğer tarafı gerektiren orta terimin çelişğini gerektirmesinden dolayı her iki taraftan iki olumlu bitişik şartlı bir sonuç verirler ve iki taraftan birinin aynından, diğerinin çelişğinden, cem’in iki manisinden ve hülû’nun iki manisinden iki olumsuz sonuç verirler. Biz, mani‘atü’l-hülû ve cem’i, daha genel olan mana ile açıklamıştık. Ve o zaman da iki hakikiyenin doğruluğundan mani‘tü’l-cem ve hülû’nun doğruluğu gerekli olur.

[3] Sen dersin ki: Bu, iki yönden geçersizdir: Bir: Bu açıklama, yabancı öncüllerledir, çünkü onun terimlerinden biri, kıyasın terimlerine muhalefet etmektedir. İki: Sonuçlar, küçük terim ve büyük terimden ortaya çıkmamakta, bilakis onlardan biri veya diğerinin çelişği ile çıkmaktadır.[Sonuçta, ancak küçük terim ve büyük terime kıyasla ifade edilir.]

[4] Derim ki: “Yabancı öncül” ile kastedilen, terimleri bakımından kıyasın terimlerine muhalefet eden şeydir, yoksa terimlerinden biri bakımından muhalefet eden değildir. Bunun

benzerini Şeyh, bu fasılda yapmıştır ve Şifā'nın o kısmında şöyle demiştir: “Daima ya H, R olur, ya da C, D olur. Ve ya C, D olur, ya da A, B olmaz” doğru olduğu zaman, şu sonuç çıkar: Ya H, R olmaz, ya da A, B olmaz. Çünkü “her ne zaman H, R ise, C’de D değildir” ve “her ne zaman C, D olmadığında, A’da B olmaz”. Bundan dolayı da “her ne zaman H, R ise, A’da B değildir. Ondan da şu gerekli olur: Ya H, R değildir, ya da A, B değildir.

[5] *Keşf*’in sahibi şöyle cevapladı: “Harici öncül” ile kastedilen, terimleri, kıyasın terimlerine muhalefet edendir, aksi durumda “kıyas-ı hulf” ile açıklama geçersiz olur[; çünkü sonucun çelişği, hulf ile açıklamada kullanılır]. Çünkü sonucun çelişği, konusuyla kıyasın büyük öncüle, yüklemiyle de küçük öncülüne muhalefet eder.[Sonucun çelişğinin konusu, küçük terimdir ve küçük terimde büyük öncülde bulunmaz. Onun yüklemi, büyük terimdir ve büyük terimde küçük öncülde bulunmaz.]

[6] Orada dikkatle bakılması gereken bir nokta var: “Muhalif olan” ile kastedilen ne kıyasın terimlerinden olan onun bir terimi veya iki terimidir, ne de onun terimlerinden birinin iki öncülde birine, diğerinin de diğerine mugayir olmasıdır.

[7] Şeyh, *Şifā*’da şunu zikretti: İki hakikiyeden bir sonuç çıkmaz. Çünkü her iki tarafta mugayir olursa, her iki öncülde yanlış olur. Çünkü küçük öncül, örneğin, ancak üçüncü kısım onun taraflarının dışında olduğu zaman doğru olur. Akabinde büyük terim, küçük terime mugayir olduğu zaman, üçüncü kısım gerekli olur ve iki öncülde yanlış olur. Eğer [büyük terim ve küçük terim] birlikli olurlarsa, bir şeyin bizzat kendi kendisinden “inād”ı sonuç olarak çıkar.

[8] Müteahhırūn’dan bir grup bilgin onu şöyle cevapladı: Biz, her iki tarafın eşit olma ve orta teriminde onlardan birinin çelişği olma ihtimalinden dolayı, her ikisinin mugayir olduklarında her iki öncülünde yanlış olduğunu kabul etmiyoruz. Örneğin: Daima şey insan olabilir, ya da insan olmayabilir. Ve daima ya şey insan olmayabilir, ya da konuşan olmayabilir. Onların birlikli olmasının takdiri, bir şeyin bizzat kendi kendisinden “inād”ını gerektirmez, belki kendi kendisinden onun luzūmu gerekli olur. Bu da muhal değildir.

[9] Derim ki: Bu, onların Şeyh'in sözünü anlamadıklarına delildir. Çünkü o, Şifâ'da onu açıklığa kavuşturmuştur: İki hakikiye, hakikiye sonuç vermez, çünkü her iki taraf, eğer mugayir olurlarsa, küçük terim ve büyük terim arasında hakiki bir uyumsuzluğun olması mümkün değildir, ancak küçük terim, orta terimi ve büyük terimi beraberce nefyeden olabilir. Büyük terimde, orta terimi ve küçük terimi beraberce nefyeden olabilir. Bu da her iki öncülün yanlış olmasını gerektirir. Çünkü o, o zaman küçük terimin doğruluğundan, orta terimin ve büyük terimin yanlışlığı, onun yanlışlığından da her ikisinin doğruluğu gerekli olur. Keza büyük terimin doğruluğundan, onun yanlışlığı gerekli olur. Eğer mugayir olurlarsa, aynı şekilde hakikiye bir sonuç vermezler, ancak bir şeyin bizzat kendi kendisinden “inād”ı gerekli olur. Böylece de Şeyh'in sözünün doğruluğu, onların itirazlarının geçersizliği ortaya çıkmış oldu.

[10] Onlardan birinin tikel olmasına gelince, tikel bitişik şartlı bir sonuç verirler. İster tümel olsun, ister tikel olsun olumsuz olduğu zaman, mukaddem'i farklı taraf için belirli olan bir atraftan olan sonuç vermez[; belki mukaddem'i ya olumlunun tarafından olan, ya da olumsuzun tarafından olan tikel olumsuz bir bitişik şartlıyı sonuç olarak verir]. Olumlunun tarafından olmasına gelince, o, muanidinin her iki tarafla olmasıyla beraber şu sözlerimizi doğrular: “Daima ya şey insandır, ya da konuşan/düşünen değildir. Ve hiçbir zaman ya şey konuşan/düşünen olmayan değildir, ya da insan olmayan değildir”. büyük öncül “hiçbir zaman ya şey konuşan/düşüne olmayan değildir, ya da at olmayan değildir” sözümüze tebdil edildiği zaman, doğru olan küçük öncülün büyük öncülü gerektirmesidir. Olumsuzun tarafından olmasına gelince, o, “hiçbir zaman ya şey konuşan değildir, ya da insan değildir. Ve daima ya şey insandır, ya da konuşmayan/düşünmeydir”i teanüdüyle beraber doğrular. Küçük öncülü “hiçbir zaman ya şey canlı olmayan değildir, ya da insan olmayan değildir” sözümüze tebdil ettiğimiz zaman, kıyas telazüm ile beraber doğru olur, hatta mukaddem'i ya olumlunun tarafından, ya da olumsuzun tarafından olan tikel olumsuz bir sonuç verir. Çünkü şayet doğru olmazsa, ne bu taraftan olur, ne de diğer atarftan olur, çünkü küçük terimin eşitliği büyük terimi gerektirir ve olumsuz da hakiki olumluya döndürülür. Bu da hulf'tur.

[11] Olumlu hakikiye ile beraber mani'atü'l-cem ve hülû olduğu zaman ve akabinde eğer her ikisi de iki tümel olurlarsa, her iki taraftan mukaddem'i mani'atü'l-cem tarafından olan tümel olumlu bitişik şartlı gerekli olur. Eğer hakikiye ile beraber mani'atü'l-cem ve

hakikiyenin tarafıyla beraber, eğer mani‘atü’l-ḥulū olursa, açıklama, açıktır. Sonucun mukaddem’i, bizim zikrettiğimiz hıslafına olmaz, ancak o zaman küçük terimin büyük terime olan eşitliğinden dolayı hakiki olmayana döndürülür.

- 5 [12] Eğer onlardan biri tikel olursa, mukaddem’i, bizim zikrettiğimiz şey olan tikel olumlu bitişik şartlı bir sonuç verir. Tikel hakikiye olursa ve tümelde mani‘atü’l-cem olursa, bu durumda ne “inād” olarak ve ne de “luzūm” olarak bir sonuç çıkmaz. Şu sözümüz doğru olur: Bazen ya şey büyüyen olur, ya da cansız olur, cisimlerde olduğu gibi. Ve daima ya şey cansız olur, ya da mani‘atü’l-cem olarak büyüyen olur. Doğru olan, “luzūm”dur. Büyük
- 10 öncül “ya şey cansızdır, ya da nefis sahibidir” sözümüze tebdil edildiği zaman, doğru olan, “inād”dır. Eğer hakiki olmayan olumsuz olursa ve her ikisi de tümel olursa, mukaddem’i ḥulf ile bizim zikrettiğimiz şey olan tümel olumsuz bitişik şartlıyı gerektirir. Çünkü orta terimin çelişği, hakikiyenin tarafının aynına eşittir. Lazımın eşiti, lazımdır. Eşit olanın lazımı da lazımdır. Bundan dolayı da olumsuz olan yanlış olur ve sonucun mukaddem’i, orta
- 15 terimin çelişğinin varlığının mani‘tū’l-cem’in tarafından daha özel, mani‘atü’l-ḥulū’nun tarafından daha genel olma ihtimalinden dolayı zikrettiğimiz şeyin hilafına olmaz. Bundan dolayı da doğru olan, tümel olumludur. Böylece de olumsuz doğru olmaz. Eğer olumsuz hakikiye olursa, herhangi bir sonuç vermez. Mani‘atü’l-cem ile beraber olmasına gelince, hakikiye olan olumsuzun mani‘atü’l-cem’in taraflarından biri ve diğer tarafın çelişği
- 20 arasında doğru olma ihtimalinden dolayı, bazen onun taraflarından biri, bazen de diğer taraf için eşit lazım arasından doğru olma ihtimalinden dolayı, ihtilaf gerekli olur. mani‘atü’l-ḥulū ile beraber olmasına gelince, olumsuz olan hakikiyenin mani‘atü’l-ḥulū’nun taraflarından biri ve diğer tarafın çelişği arasında ve ondan biri ve diğer taraf için eşit lazım arasında doğru olma imkânıyladır. Ancak biz, “lazım”ı müsavi ile, özelin, genelin fertlerinin
- 25 bazısından olumsuzlanma ihtimalinden dolayı mukaddem’i lazım, tālī’si melzūm tikel olumsuzun doğru olduğunun zannedilmemesi için kayıtladık. Eğer onlardan biri tikel olursa, tikelin, hakikiye olduğu zaman ve olumsuzun da mani‘atü’l-cem olduğu zaman dışında, mukaddem’i zikredilen tikel olumsuz bitişik şartlı bir sonuç verir, çünkü o, ne “inād” olarak ve ne de “luzūm” olarak bir sonuç vermez. Çünkü o, “hiçbir zaman ya şey taş değildir, ya da
- 30 mani‘atü’l-cem olarak ā‘ma olmayan değildir”i ve “bazen ya şey ā‘ma olmayandır, ya da gören olmayandır”ı taşla beraber canlıda onun varlığının “görücü” olmayı gerektirmesi gibi

doğrular. Küçük öncül “hiçbir zaman ya şey görücü değildir, ya da ā‘ma olmayan değildir”e tebdil edildiği zaman, doğru olan, “inād”dır.

[13] Her iki ayrık şartlı, mani‘atü’l-cem olduğu zaman, ne bitişik şartlı ve ne de ayrık şartlı
5 bir sonuç verir. Çünkü “daima ya şey insandır, ay da canlı olmayandır” ve “daima ya şey
canlı olmayandır, ya da at olmayandır” sözümüz doğru olur. Doğru olan, “inād”dır. Büyük
öncül “daima ya şey canlı olmayandır, ya da konuşan/düşünen olmayandır”a tebdil edildiği
zaman, doğru olan, “luzūm”dur. Denilmiştir ki, üçüncü [şekil]den olan küçük ve büyük
terimden olan tikel olumlu olan bitişik şartlı gerekli olur. Orta terim, orta terimin aynıdır. Bu
10 geçersizdir, çünkü üçüncü [şeklin] sonuç çıkarma işinin takdiri üzerinde bu kıyasın sonucu
olmaz.

[14] Her ikisinde mani‘atü’l-hulū olmasına gelince, ne luzūm olarak ve ne de ‘inād olarak
bir sonuç gerekli olmaz, şu sözümüzün doğruluğu ile beraber: Daima ya dört mevcuttur, ya
15 da on mevcut değildir. Ve daima ya eğer on mevcut değilse, ya da dördün varlığı ile beraber
beş mevcut değilse, ne beşin varlığı gerekli olur, ne de onu nefyetmek gerekli olur.
Denilmiştir ki, üçüncü [şekil]den bir tikel olumlu bitişik şartlı gerekli olur. Orta terim, orta
terimin çelişigidir. Biz, üçüncü [şeklin] sonuç çıkarma işinin bozukluğunu açıklamıştık. Eğer
onlardan biri olumsuz olursa, mukaddem’i maniātü’l-cem’de olumsuz tarafından,
20 mani‘atü’l-hulū’da olumlu tarafından olan tikel olumsuz gerekli olur, aksi durumda olumsuz
yanlış olur ve onun mukaddem’inin, olumsuzun tarafının mani‘atü’l-cem’de olumlunun
tarafından daha genel, mani‘atü’l-hulū’da daha özel olma ihtimalinden dolayı zikrettiğimizizin
hilafına olması mgerekmez.

[15] Eğer iki yarık şartlıdan biri mani‘atü’l-cem, diğeri mani‘atü’l-hulū olursa, mukaddem’i
döndürmesi olmaksızın mani‘atü’l-cem’den olan tümel bitişik şartlı gerekli olur, ancak o
zaman küçük terimin büyük terime eşit olması dolayısıyla her ikisinin iki hakikiyeye
dönüştürülmesi dışında. Eğer onlardan biri tikel olursa ve akabinde mani‘atü’l-cem olursa,
tikel olumlu gerekli olur. Eğer mani‘atü’l-hulū olursa, bir sonuç elde edilmez, şu sözümüzün
30 doğruluğu ile beraber: Daima ya şey felektir, ya da ağırdır. Ve bazen ya şey ağırdır, ya da
unsurlarda olduğu gibi mani‘atü’l-hulū olarak hafiftir. Doğru olan, “inād”dır. Küçük öncül,
“daima ya şey ateştir, ya da ağırdır” sözümüze tebdil edildiği zaman, doğru olan “luzūm”dur.

Denilmiştir ki, küçük terimin ve büyük terimin çelişiklerinden olan tikel bitişik şartlı bir sonuç elde edilir. Sen onun bozukluğunu daha önce öğrendin. Onlardan biri olumsuz olursa, bir sonuç çıkmaz. Çünkü şeyin çelişiginden olan daha özel, çelişiğı ve onun eşitinin lazımı ile beraber yanlış olur. Bundan dolayı da olumlu mani‘atü’l-cem, olumsuz mani‘atü’l-ḥulū

5 bazen küçük terimin büyük terimle olan uyuşmazlığı ile, bazende nasıl olursa olsun onun onunla eşitliği ile beraber doğru olur. Bundan dolayı da ihtilaf gerekli olur. Keza, bir şeyin çelişiginden olan daha genel, şeyin çelişiğı ve eşitinin lazımı ile beraber doğru olur. Böylece olumlu mani‘atü’l- ḥulū ve mani‘atü’l-cem, bazen uyuşmazlık ile, bazen de eşitlik ile doğru olurlar.

10

[16] Bundan dolayı da bu kısmın sonuç vermesi hakkında “iki öncülden birinin olumlu, diğerinin tümel” olması şartı zikrettiklerimizden ortaya çıkar. Olumuzun varlığı, olumluyu, olumlunun iki tarafı ve bunun nedeni arasında farzedildiğinde nefyedilmiştir. Olumsuz, olumlu için nefyeden olduğunda, küçük terim ve büyük terim arasında eşitlik imkânsız olur.

15 Ancak olumlunun tarafları arasında olumsuz doğru olur. Çünkü eşit olandan olumsuzlanan, olumsuzlanandır ve o zaman da olumlunun yanlışlığı ve keza olumsuzun yanlışlığı gerekli olur. Aralarında eşitlik olmadığı zaman, ya her ikisi arasında eşitlik vardır, ya da umumluk vardır. Bu takdire göre, tikel olumsuz bitişik şartlı doğru olur. Allah en iyisini bilir.

20 [17] İkinci kısım: Orta terim, onların her birinde tam cüz olmaz.

[18] Onun sonuç vermesinin [dört] şartı [vardır:] iki öncülün olumlu olması, her ikisinde ḥulūnun men’i[‘nin doğru olması], onlardan birinin tümel olması ve ortaklığın da sonuç veren bir telifi kapsayıcı olmasıdır.

25

[19] Sonuç, eğer ortak olmayan şeyin aynından ve ister tek olsun, ister çok olsun telifin sonucundan olan mani‘atü’l-ḥulū olur, tabi teliflerin sonuç çıkarma işi haricinde.

[20] Bu kısım beş yol[meslek]dur: Çünkü o, ya iki öncülün birinde tek bir cüzle, diğerinde

30 de tek bir cüzle veya diğerinin cüzlerinin tamamında veya diğerinin her birinde veya diğerinin tek tek her birinde veya diğerinin cüzlerinin tamamının da tek cüz olarak ve kalanlarda ondan her birinde ve diğerinde tek bir cüzle ortak olur.

[21] Böylece her yol[meslek]da dört şekil ortaya çıkar ve küçük öncül, büyük öncülden ortak olan iki cüz itibariyle ayrılır.

5 [22] Birinci [yolun/meslekin] örneği: Her ya B'dir, ya da C'dir. Ve Ya her C, D'dir, ya da her H, R'dir. Şu sonuç çıkar: Her A, ya B'dir, ya da D'dir, ya da her H, R'dir. Sonuç üç cüzdür. Onun açıklaması: Vakıa sonuç veren kıyasın telifin sonucundan ve diğer ikisinden bir olmaktan hali değildir.

10 [23] İkincinin örneği: Her A, ya B'dir, ya da C'dir. Ve her C, ya D'dir, ya da H'dir. Şu sonuç çıkar: Her A, ya B'dir, ya D'dir, ya da H'dir. [Küçük öncülün] ortak olmayan cüzünden, hülû'nun yokluğu sebebiyle ve iki sonuç için iki sonuç veren iki kıyasın biri dolayısıyladır.

[24] Üçüncünün örneği: Ya her A, B'dir, ya da her C, D'dir. Ya her B, H'dir, ya da her D, R'dir. İki sonuç çıkar. Bir: Ya her A, B'dir. Ve ya her B, H'dir. Ve ya her B, C'dir. İki: Ya her A, H'dir. Ve ya her C, D'dir. Ve ya her D, R'dir.

[25] Dördüncünün örneği: Ya her A, B'dir ve ya her B, C'dir. Ve ya her C, A'dır ve ya Her B, D'dir. Şu sonuç çıkar: Ya bazı B'ler D'dir. Ve ya A, D'dir. Ve ya B, A'dır. Ve ya bazı C'ler D'dir. Sonuç, telifin sonuçlarından oluşan dört cüzdür.

[26] Beşincinin örneği: Ya her A, B'dir ve Ya her C, D'dir. Ve ya her D, H'dir ve ya her D, A'dır. İki sonuç çıkar. Bir: Ya her A, B'dir ve ya her C, H'dir ve ya her C, A'dır. İki: Ya bazı B'ler D'dir. Ya Her C, A'dır. Ya Her D, H'dir. Sonuç, biri diğeriyle ortak cüzden ve iki telifin sonuç larından oluşur. Açıklamaları hepsinde aynıdır. Bu beş kısımda telifin sonucunun varlığının teliften daha genel olma ihtimalinden dolayı "cem'in men'i" gerekmez. Bundan dolayı da telif olmaksızın, diğer cüzlerle doğru olur. Birinci örnekteki sözümüze bakalım: Daima ya her insan anıran olmayandır, ya da anırandır. Ve daima ya her anıran gülendir ya da her cansız gülün değildir. Çünkü o, telif olmaksızın telifin sonucuyla beraber ortak olmayan şeyi doğrular. Evet, sonucun cüzlerinin çelişğinden mani'atü'l-cem gerekli olur, ancak bu, bizzat olmaksızın mani'atü'l-hülû'nun ona çevrilmesi vasıtasıyla olur. Bu yolların araştırılmasından da onun tek bir terimde beraberce iki öncülden birinin cüzleriyle

ortak olması bakımından ve onlardan her birinin cüzleriyle ortak olması bakımından ortaya çıktığı bilinir. Ve onun cüzlerinden bir şeyde ortak olmaması bakımından ortaya çıkar. Sen, orada sonucun tek bir şey mi, birden fazla şey mi? olduğunu bilirsin. Ve sonucun cüzlerinin üç mü, üçten fazla mı? olduğunu da bilirsin.

5

[27] Şeyh, ikinci şekilde ondan yüklemli bir sonuç elde etmiştir. Örneğin: Her A, ya B'dir, ya da C'dir. Ve hiçbir D, ya B değildir, ya da C değildir. Şu sonuç çıkar: Hiçbir A, D değildir. Sen, iki ayrık şartlının, iki yüklemliye benzediğini öğrenmiştin, [çünkü küçük öncüldeki A konudur ve "ya B'dir ya C'dir" de yüklemli. Ve büyük öncüldeki "D" konudur ve "ya B'dir ya da C'dir" ise yüklemli. Gerçekte de (Şeyh)] o ikisinden [,yani yüklemli]den yüklemli] sonuç elde etmiş olmaktadır[, yoksa iki şartlıdan değil.]

10

[28] Üçüncü kısım: Orta terim, ikisinden birinde tam cüz, diğerinde tam cüz değildir.

15

[29] Oradaki sonuç, ortak olmayan cüz olarak mani' atü'l-ḥulū'dan ve ḥulū'nun yokluğu ile iki şartlı arasındaki telifin sonucu olan mani' atü'l-ḥulū'dan oluşur. Ortaya çıkan, bu cüzden ve daha önce geçtiği gibi onun için[telifin sonucu için] sonuç veren kıyastandır.

Üçüncü Kısım

Bir Yüklemli İle Bir Bitişik Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas

20

[1] Orada dört yol [meslek] vardır: Çünkü yüklemli için ortaklık ya bitişik şartlının tālī'sinde veya mukaddem'indedir ve nasıl olursa olsun yüklemli, ya küçük öncül, ya da büyük öncüdür. Her bir kısımda, iki ortaklıktan dolayı dört şekil oluşur.

25

[2] Birinci yol [meslek]: Ortaklık, bitişik şartlının tālī'sindedir ve yüklemli de büyük öncüdür.

30

[3] İki: Yüklemli küçük öncüdür ve her ikisi de, mukaddem'i bitişik şartlının mukaddem'i, tālī'si, birincide yüklemli'nin varlığının büyük öncül olması, ikincide küçük öncül olması gözlenmek şartıyla tālī ve yüklemli arasındaki telifin sonucudur.

[4] Her ikisinin sonuç çıkarma işinde de bitişik şartlının olumlu olması ve ortaklığın zikredilen riayetlerde cari olarak sonuç veren telifi kapsaması veya eğer bitişik şartlı olumsuz ise, telifin yüklemliyle beraber sonucunun sonuç çıkarma işinde olumsuzun tâlî'sinin şart koşulmasıdır.

5

[5] Olumlu olan birinci yol[meslek] hakkında birinci şeklin örnekleri: Eğer her A, B ise, her C'de D'dir. Ve her D, H'dir. Şu sonuç çıkar: Eğer Her A, B ise, her C'de H'dir. Çünkü mukaddem farzedildiği zaman, yüklemli ile beraber tâlî doğru olur. Her ne zaman ikisi doğru olursa, sonuç gerekli olur. Bundan dolayı da mukaddem'in takdiri üzere sonucun doğruluğu gerekli olur. Ve o da aranılan şeydir. Her yol[meslek]da da tümel ve tikel bitişik şartlıdan olan diğer modların ona kıyas et. Olumludan olan [birinci yol/meslekin birinci şeklinin örneği]: Hiçbir zaman A, B olmadığında her C'de D değildir. Ve her D, H değildir. Şu sonuç çıkar: Hiçbir zaman A, B olmadığında her C'de H değildir. Telifin sonucu olarak farzedilen “Her C, H değildir” sözümüz doğru olduğu zaman, “her C, H değildir” ve “her D, H değildir”de doğru olur. Her ikiside doğru olduğu zaman, “her C, D değildir”de doğru olur ve o da “tâlî”dir. Bundan dolayı, ikinci, farzedilen sonuç için mukaddem'in istilzamını gerektirir. Ve o da aranılan şeydir.

10

15

20

[6] Şeyh, *Şifā* da küçük öncül olan olumsuzların modlarının tamamını olumsuz luzūmiyenin olumluya irca edilmesine dayanarak bir başka yolla açıkladı, şu gelen misaldeki gibi. Küçük öncül doğru olduğu zaman, o, “her ne zaman A, B değilse, her C'de D'dir. Ve her D, H'dir”i gerektirir. O ikisinin verdiği sonuç şudur: Her ne zaman A, B ise, her C'de H'dir. Ve o da “hiçbir zaman A, B olmadığında her C'de H değildir. Ve o da sonuçtur.

25

[7] Biz, şartlıların telazumunda bu ircanın geçersizliğini açıkladık.

30

[8] Şeyh [bu iki yolun/meslekin sonuç vermesi hakkında] bir şüphe ortaya attı[ve dedi ki:] Bu karineler, şayet yüklemli'nin doğruluğu, [bitişik şartlının] mukaddem'in[in] doğruluğunun takdiri üzerinde kalırsa ancak sonuç verir. [Şayet doğru olmazsa, telifin sonucu, mukaddem'in doğruluğunun takdiri üzerinde doğru olur. Bundan dolayı da sonuç ortaya çıkmaz, ancak yüklemli'nin bunun üzerinde doğru olması], lazım değildir. Çünkü “her ne zaman boşluk mevcutsa, bazı buudlar, zatıyla kaimdir” doğru olur ve sonra nefsü'l-mer'de

“hiçbir buud, zatıyla kaim değildir” veya “zatıyla kaim olan şeyin hiçbirisi, buud değildir” doğru olur yüklemli için mukaddem’in uyuşmazlığıyla beraber ikinci ve birinci [şekil]de.[Çünkü “boşluğun mevcut olduğu doğrulanırsa, iki yüklemli de yanlış olur, çünkü o zaman zatıyla kaim bir buud bulunur.] Şayet beraber [her ikisinin doğruluğu] farzedilirse, yanlış sonuç veren bir kıyas gerekli olur ve o da şöyledir: Her ne zaman boşluk mevcutsa, bazı buudlar buud değildir.

[9] [Şeyh] birincisini şöyle cevapladı: Biz, sözü, orada beraberce doğru olan karineye has kılıyoruz. İkincisini şöyle cevapladı: [Biz, yüklemliyi mukaddemle beraber doğru farzettığımızda, bu sonuç, zorunlu olarak lazımdır, yani] iki öncülden olan lazım doğrudur[, çünküyüklemlinin mukaddemle beraber tahakkuk etmesi, muhaldir] ve muhalin muhali gerektirmesi caizdir.

[10] *Keşf*’in sahibi birincisine şöyle itiraz etti: Nasıl olursa olsun [yüklemli için mukaddem’in] uyuşmazlığın[ın] yokluğu, onun[yüklemlinin] doğruluğunun, onun [mukaddem’in] doğruluğunun takdiri üzerinde olmayı gerektirmez.[Bu ihtimalin imkânsızlığı üzerine] bir delil gereklidir. İkincisine şöyle itiraz etti: O, belirli bir zıtlığın def’idir ve ondan kıyasın aslı üzerinde ortaya çıkan men’in sakıt olması gerekmez. Sonra şöyle dedi: Belkide onun cevabı şöyledir: Bu kıyastan, mukaddem’in çelişiginden olan mani’atü’l-ḥulū bir ayırık şartlıy ve telifin sonucu da, mukaddem’in ve kıyasın çelişiginden olan olarak ortaya çıkan ḥulū’nun yokluğunun zorunluluğunu gerektirir. Çünkü yüklemli nefsü’l-emr’de doğrudur. Şayet onunla beraber tālī’de doğru olursa, kıyas doğru olur. Eğer [yüklemli ile beraber] doğru olmazsa, tālī’nin yokluğundan dolayı mukaddem’in çelişiği doğru olur. Sonra ayırık şartlının bir şeyi, zikredilen bitişik şartlıya irca edilir veya bu ayırık şartlı, aranılan şeyin bizzat kendisi yapılır.

[11] Bil ki, bu söz, isabetli değildir, çünkü birinci hakkında Şeyh’in sözünün anlamı, onun şöyle demesidir: Biz, şöyle deriz: Sen, küçük öncülü büyük öncülle beraber mukaddem’in takdiri üzerinde doğruladığın zaman, her ikisinden bir sonuç gerekli olur. Bundan dolayı da orada ne bir doğrulama olur ve ne de bizim üzerimize bir çelişki düşer. Ve o zaman birinci itiraz sakıt olur, aynı şekilde ikincisi de. Çünkü [Şeyh’in] cevap[ı], bu men’in kaynaklarının tamamını kapsar[, çünkü bu kıyasın sureti, kesin olarak sonuç verir. Şayet muhal olan gerekli

olursa, ancak onun maddesinin değişiminden dolayıdır. Keşf'in sahibinin] cevab[ın]a gelince, geçersizliği açıktır, çünkü tâlî'nin yüklemli ile beraber doğruluğu, imkânsızdır. Bundan dolayı da sonucu gerektirmemesi caizdir. Şayet bu kabul edilirse, bu durumda biz, tâlî şayet yüklemli ile beraber doğru olmazsa, o zaman yüklemelinin ortadan kalkmasından
5 dolyı doğruluğun olmaması ihtimalinden dolayı mukaddem'in yanlışlığının gerekli olduğunu kabul etmiyoruz. Şayet bu kabul edilirse, bitişik şartlının luzûmunun ayrık şartlı dolayısıyla olduğunu kabul etmiyoruz, ancak bu, şayet ayrık şartlı, mukaddem'in doğruluğunun takdiri üzerinde kalırsa, gerekli olur. Doğrusu, bunun hilafıdır. Çünkü şayet biz, mukaddem'in doğruluğunu farzederseniz, iki tikel arasında bir hülû gerekli olur, çünkü o zaman yüklemelinin
10 yanlışlığı gerekli olur. Bundan dolayı da ne [mukaddem'in] çelişik[i], ne de [telifin] sonuç[u] doğru olur.

[12] Üçüncü yol: Ortaklık, bitişik şartlının mukaddem'inde olur ve yüklemli de küçük öncül olur.

15

[13] Dördüncüsü: [Ortaklık, bitişik şartlının mukaddem'inde olur ve] yüklemli büyük öncül olur.

[14] Sonuç, her ikisinde de, mukaddem'i telifin sonucunun kendisinde mer'i olduğu ve daha
20 önce geçtiği gibi yüklemelinin vaz edildiği, tâlî'si de bitişik şartlı olan bir bitişik şartlıdır.

[15] Şeyh, *Şifâ* da, bu iki yolun modlarının tafsilatını çok uzattı ve kapsayıcı bir kural da zikretmedi; *Keşf*'in sahibi (Hunecî) de aynı şekilde davrandı. Ancak biz, Allah onları baki kılsın, zamanın âlimlerinden [*Metâlî*'nin sahibinin] sözlerinde güzel kurallar bulduk. Biz,
25 onu ilave görüşlerimizle beraber açıklayacağız.

[16] Biz deriz ki: Eğer yüklemli ve bitişik şartlının mukaddem'inin ortaklığı, daha önce zikredildiği gibi yüklemelinin konulmasına riayet şartıyla, sonuç veren bir kıyas olursa, her ikisinin sonuçları ya başlangıçta elde edilir, ya da tümel bitişik şartlının tikel mukaddem'i
30 tümel yapıldıktan sonra elde edilir. Çünkü tikel mukaddem, tümel kuvvetindedir; zira bütün, parçasının lazımlarını gerektirir. Bu durumda da her iki mesleğin (yolun) her bir mesleğindeki her şeklin her modundan oluşan kıyas, mukaddem'i tümel tikel bir sonuç verir. Bu

kıyasların sonuçları üçüncü şekilde kontrol edilir; bu durumda orta terim bitişik şartının mukaddem'i olur. Veyahutta sonucu, ikinci şekilde oluşturulan hulf ile kontrol edilir; bu durumda da orta terim bitişik şartının tâlî'si olur. Eğer yüklemli ve bitişik şartının mukaddemi sonuç veren bir kıyas oluşturmazlarsa, yüklemelinin varlığı, oluşumun sonucu
5 veya düz döndürmesiyle beraber tümel bir şekilde bitişik şartının mukaddemini sonuç olarak verir. Ve bitişik şartının varlığının da bu kısımda tümel olması gerekir, çünkü birinci şekilden bir kıyasta büyük öncül olur. Oluşturulan kıyasın sonucu birinci şekilde kontrol edilir; böyle bir durumda da orta terim bitişik şartının mukaddemi olur ve sonuçta mukaddem'in tümelliğinin tümeli olur. Sonuç veren bir kıyasın sonucunun döndürülesi ile
10 üçüncü şekilde kontrol edilir. Orta terim de yukarıdaki tüme sonucun döndürülmüş hali olur ve bu durumda ise tikel sonuç elde edilir.

[17] Üçüncü yolda[meslek] birinci şeklin birinci modunun örneği: Ortaklık sonuç verir: Her C, B'dir. Ve her ne zaman her B, A ise, V'de R'dir. Şu sonuç çıkar: Bazen her C, A olduğu
15 zaman, V'de R'dir.

[18] Üçüncü şekilden olan burhâna gelince, bitişik şartının mukaddemi farzedildiğinde, o, yüklemli ile beraber doğru olur. Beraberce doğru olduklarında, telifin sonucu doğru olur. Mukaddem doğru olduğunda, telifin sonucu doğru olur, ancak mukaddem doğru olduğunda,
20 onun tâlî'si doğru olur. Şu sonuç çıkar: Bazen sonucun telifi doğru olduğu zaman, bitişik şartının tâlî'si doğru olur. Ve o da aranılan şeydir.

[19] [Yukarıda zikredilen örnekte] hulf [ile burhâna] gelince, sonuç doğru olmadığı zaman, “hiçbir zaman her C, A olmadığı zaman, V, R'dir. Onun büyük öncülle bir araya getirip
25 ikinci[şekil]den bir sonuç elde edilir: Hiçbir zaman her B, A olmadığı zaman, her C'de A'dır. Bu, geçersizdir. Çünkü: “Her B, A'dır” doğru olduğunda, yüklemli doğru olur ve o da “her C, A'dır”ı gerektiren “her C, B'dir”dir.

[20] Bununla Şeyh, *Şifâ*'da, iki ortakla sonuç veren modlaron tamamını açıklamıştır. Bizim
30 için ise, iki açıklamada da dikkat edilmesi gereken bir nokta var, çünkü biz, bundan önce, bu iki modda üçüncü ve ikinci şeklin, sonuç vermesinin bilinmediğini açıklamıştık. Her yolun[meslek] her şeklinin modlarını buna kıyas et.

- [21] İki ortağın sonuç vermemesinin ve sonuç verenin telifin sonucu olmasının örneği: Her C, B'dir. Hiçbir zaman bazı B'ler, A olmayan değildir olduğu zaman, V'de R'dir. Şu sonuç çıkar: Hiçbir zaman hiçbir C, A olmayan değildir olduğu zaman V'de R'dir. Çünkü "her ne zaman hiçbir C, A değilse, her C'de B'dir. Ve hiçbir C, A değildir. Ve her ne zaman böyle olursa, bazı B'ler A değildir. Bundan dolayı "her ne zaman hiçbir C, A değilse, bazı B'ler A değildir. Ve hiçbir zaman bazı B'ler A değildir olmadığı zaman, V'de R'dir. Şu sonuç çıkar: Hiçbir zaman hiçbir C, A değildir olmadığı zaman, V'de R'dir. Ve o da aranılan şeydir.
- [22] Sonuç verenin, sonucun döndürmesi olduğu örnek: Hiçbir C, B değildir. Ve her ne zaman hiçbir C, A olmadığında V'de R'dir. Şu sonuç çıkar: Bazen bazı B'ler A olduğu zaman, V'de R'dir. Çünkü o, "her ne zaman her A, B olduğundadır" ve o da sonucun döndürmesidir: Hiçbir C, B değildir. Ve her A, B'dir. Ve her ne zaman böyle olduğunda, hiçbir C, A değildir. Biz, onun büyük öncülle bir araya getirip şu sonucu elde ederiz: Her ne zaman A, B olduğunda, V'de R'dir. Bu, büyük öncül yapılı ve onun mukaddem'inin istilzamını onun döndürmesiyle beraber şu sonucu elde etmek için küçük öncül yaparız: Bazen bazı B'ler A olduğu zaman, V'de R'dir. Ve o da aranılan şeydir. Diğer modları, ona kıyas et.

20

Dördüncü Kısım

Bir Yüklemlili Ve Bir Ayrık Şartlıdan Oluşan Kıyas

- [1] Yüklemliler orada ayrık şartlının cüzleri olmaktan hali değildirler. Sonuç, tek bir yüklemlinin telifinden olur veya olmaz. İki yolu[meslek] vardır:
- [2] Birinci yol[meslek]: "Bölünen kıyas [Kıyas-ı mukassem]" olarak isimlendirilir. Onun için aynı şekilde "tam tümevarım[el-istikrau't-tāmmu]"da denir. Orada her yüklemlili, ayırmanın cüzlerinden bir cüzle beraber, ya tek bir şekilde, ya da farklı şekillerde aranılan yüklemlili için sonuç veren bir kıyas oluşturulur. Ve o zamanda ayırmanın cüzlerinin, sonucun bir tarafında, yüklemlilerinde başka tarafta ortak olması gerekir. Eğer telifler, tek bir şekildense, her kıyastaki orta terim, diğerinde onun dışındakidir, aksi durumda her iki

- önerme de yüklemlilerin tarafından ve ayıranların tarafından iki tarafla birlik oluştururlar. Eğer tek bir şekilden oluşmazsa [telifler], orta terimin birlik oluşması caizdir. Eğer ayırık şartlı küçük öncül olursa, birinci şekilde orta terim onun cüzlerinin yüklemeleri, yüklemlilerin konuları olur ve dördüncü [şekil]de tersidir. Bunun döndürmesiyle eğer ayırık şartlı büyük
- 5 öncül olursa, [birinci şekilde, orta terim, onun cüzlerinin konuları ve yüklemlilerin yüklemeleri olur ve dördüncü şekilde onun cüzlerinin yüklemeleri, yüklemlilerin konuları olur.] İkinci şekilde [orta terim,] ayıranın cüzlerinin ve yüklemlilerin beraberce yüklemeleri olur. Üçüncü [şekil]de, ayırık şartlı ister küçük öncül, ister büyük öncül olsun, onların konuları olurlar.[Bu, telifler, tek bir şekilden oluştuğu zamandır.]
- 10
- [3] [Bu kıyasın] sonuç vermesinin şartı, ayırık şartlı üzerinde “men‘u’l-ḥulū”nun doğru olması, ayırık şartlının varlığının olumlu olması, her şekilde ortaklığın sonuç veren telifi kapsamıdır.
- 15 [4] Birinci şeklin birinci modunun örneği: Daima ya her A, B’dir, ya da her A, C’dir. Ve her B, D’dir ve her C, D’dir. Şu sonuç çıkar: Her A, D’dir.
- [5] Onun açıklaması: O, [ayırık şartlının varlığının mani‘atü’l-ḥulū olmasıyla ve yüklemlilerinde nefsi‘l-emr’de doğru olmasıyla] ayırmanın cüzlerinin birinin doğruluğundan
- 20 gerekli olur. Bundan dolayı da [bu cüz] onun için ortak yüklemlilerle beraber doğru olur ve aranılan şey sonuç olarak elde edilir.[Daha önce zikredildiği gibi bu kıyasta] mani‘atu’l-cem, bütünüyle onun cüzlerinin tamamından hali olma ihtimalinden dolayı sonuç vermez, ancak onun cüzleri, mani‘atu’l-ḥulū’da gerekli olan şeylerle çeliştiğinde sonuç verir. Bundan dolayı da o, zati olarak sonuç veren mani‘atü’l-ḥulū’ya dönüştürülmesiyle sonucu
- 25 gerektirir.[Daima ya her A, B değildir ya da her A, C değildir mani‘atu’l-cem olarak. Ve her B, D’dir ve her C, D’dir. Şu sonuç çıkar: Her A, D’dir. Çünkü bu ayırık şartlı “daima ya her A, B’dir, ya da her A, C’dir mani‘atu’l-ḥulū olarak” sözümüzü gerektir. Şartlıların telazumunda öğrendiğin üzere her mani‘atu’l-cem, cüzlerinin çeliştiğinden olan mani‘atu’l-ḥulū’yu gerektirir ve aksi de geçerlidir. Ve bu ayırık şartlı, yüklemlilerle beraber “aranılan
- 30 yüklemliyi” sonuç olarak verir.]

[6] Eğer denilirse ki: Bölünen kıyas [Kıyas-ı mukassem], şayet yüklemli beraberce doğru olarak kalırlarsa, ancak sonuç verir. [Yapısı itibarıyla nefyedici olduğundan] bu, zorunlu da değildir.[Bundan dolayı da onun bazısının doğruluğundan diğer bazısının yanlışlığı gerekli olur. ve o zaman da ayrık şartlıdan olan doğru cüz, yanlış olan yüklemli cüz ile ortak olma ihtimalinden dolayı aranılan şey ortaya çıkmaz.] Çünkü “daima ya her A, B’dir, ya da her A, B değildir.” ve “her B, C’dir ve her B olmayan her şey C’dir” doğru olduğu zaman, onların[iki yüklemli] çelişğinin döndürmesi, düz döndürme ile diğerinin nefyedenine döndürülür.[Birinci yüklemli olan “her B, C’dir” sözümüz çelişğinin döndürmesiyle “C olmayan her şey, B olmayandır” sözümüze döndürülür. Bu da düz döndürme ile “B olmayan bazı şeyler, C olmayandır” sözümüze döndürülür. İkinci yüklemli “B olmayan her şey, C’dir”dir. Bu da hulf’tür. Keza ikinci yüklemli çelişğinin döndürmesiyle “C olmayan her şey B’dir” sözümüze döndürülür. Ve bu da “bazı B’ler, C olmayandır” sözümüze döndürülür. Böylece birinci yüklemli “ her B, C’dir” olur. Bu, hulf’tür.] Çünkü “C” varlık bildiren bir iş olduğu zaman, onun doğruluğunun “yokluklara[ma‘dümât] ve imkânsızlıklara[mümteni‘ât] şamil olan B olmayan her şey” üzerinde olması imkânsızdır. Eğer yokluk bildiren olursa, bir işin yokluğu olur. Bu işten dolayı eğer o, “B” üzerinde doğrulanırsa, birinci yüklemli yanlış olur, aksi durumda bir şeyin çelişğinin kendi üzerine yüklenmesinin imkânsızlığından dolayı ikinci[yüklemli] yanlış olur. Bu, “her mevcût, ya vaciptir, ya da vacip değildir. Ve her vacip, imkân-ı âmm ile mümkündür. Ve vacip olmayan her şey, imkân-ı âmm ile mümkündür[; çünkü vacip olmayan her şey, ya imkânsızdır, ya da mümkündür. Her ikisi de, imkân-ı âmm ile mümkündür.]” sözlerimizin doğruluğundan dolayı nakzedilmiş olduğunu söylenemez.

[7] Çünkü biz, şöyle deriz: Biz, ikinci[yüklemlinin] doğruluğunu kabul etmiyoruz. Çünkü tarafın zorunlu olan şey, imkân-ı âmm ile ne vaciptir, ne de mümkündür ve imkân-ı âmm ile mümkün olan imkânsız, sadece yokluğun zorunluluğu olan şeydir.

[8] Onun cevabı: Biz, sadece sonucun luzûmunun, öncüllerin doğruluğunun takdiri üzerinde olduğunu iddia ediyoruz. Şayet bazı maddelerde doğru olmazsa, bizi nakzedecek bir şey olmaz, çünkü mukaddem’in yokluğu, mülazemet iddiasını nakzetmez. Her iki bozukluk, ayrık şartlının iki çelişğinin zatı olduğu yeri, iki yüklemlinin çelişğinin döndürmesiyle döndürüldüğü yeri gerektirir. Allah en iyisini bilir.

[9] İkinci yol[meslek]: İki sınıftır:

[10] Birinci sınıf: Ayırının cüzleri sayısınca olan yüklemlielerin, onlardan[yüklemliilerden] her birinin ayırının cüzlerinden her biriyle sonuç veren bir ortaklıkla ortak olmasıdır, ancak teliflerin sonuçları, farklıdır. Bundan dolayı da teliflerin sonuçlarından mani‘atu’l-ḥulū
5 sonuç olarak çıkar. Eğer iki sonuç birlikli olurlarsa, [onlardan birini] sonucun tek biri cüzü yaparız.

[11] İkinci sınıf: yüklemliilerin, ayıranların sayısınca olmamasıdır.[Bu da iki kısımdır: Yüklemliiler, ayıranların sayısınca olmadığı zaman, ya yüklemliiler ayıranların cüzleri üzerine
10 zaid olurlar, ya da nakıs olurlar.] Eğer yüklemliiler zaid olursa, şüphesiz iki yüklemliinin cüzü ortak olur. Eğer tek bir yüklemli zaid olursa, bu durumda tek bir yüklemliiden dolayı kıyasa bir giriş olur. Ve o zaman da [kıyas, ayırık şartlı] mani‘atu’l-ḥulū bir sonuç verir. Onun[sonucun] cüzlerinden bir cüz, [ayıranın cüzlerinden] bir cüzün iki yüklemliye iştiraki sebebiyle telifin sonuçlarından olan iki sonuçtan oluşur. Eğer yüklemli eksiltilirse[, yani
15 ayırının cüzlerinden az olursa], örneğin [tek bir] yüklemli ile beraber ayırık şartlı iki cüzün zatı olur. Eğer [yüklemli] iki cüzde ortak olursa, iki sonuçtan olan ayırık şartlı mani‘atu’l-ḥulū bir sonuç verir. Eğer sadece tek bir cüzde ortak olursa, telifin sonucundan ve ortak olmayan cüzden olan mani‘atu’l-ḥulū bir sonuç elde edilir. [Birincisinin örneği: Daima ya her A, B olur, ya da her C, B olur. Ve her B, H’dir. Şu sonuç çıkar: Daima ya her A, H’dir,
20 ya da her C, H’dir.” sonuç veren iki teliften birinin doğruluğunun gerekliliği, bu sonucun cüzlerinden biriyledir. İkincinin örneği: Daima ya her A, B’dir, ya da her A, D’ir, ya da her B, C’dir. Şu sonuç çıkar: Telifin ve ortak olmayan cüzün doğruluğunun zorunluluğu olarak “ya her A, C’dir, ya her A, D’dir”.]

25 [12] Şeyh, Şifā’da şöyle dedi: Tek bir yüklemli küçük öncül olduğu zaman, sonuç vermez. Sen onun bozukluğunu öğrenmiştin.

[13] Bu, onun tamamı, [her iki sınıfta da] ayırık şartlı mani‘atu’l-ḥulū olduğu zamandır.

30 [14] [Ayrık şartlının] mani‘atu’l-cem olduğu zamana gelince, onun sonuç vermesinin şartı, teliflerin sonuçlarından her bir sonucun, onunla ortak olan yüklemli ile beraber, ayırık şartlıdan olan ortak taraf için sonuç veren olmasıdır. Ve o zamanda birinci kısımda olduğu

gibi, eğer onun cüzlerinin tamamı yüklemliyle ortak olursa, sonucun, teliflerin sonuçlarından olan mani‘atu’l-cem olması gerekir, aksi durumda ikinci kısımda olduğu gibi, telifin sonuçlarından ve ortak olmayan taraftan (sonucun mani‘atu’l-cem olması) gerekli olur.

5

[15] Onun açıklaması: Ortak taraf, yüklemli ve bitişik şartlıdan oluşan bir kıyasla telifin sonucu için lazım olduğu zaman, teliflerin sonuçları veya sonuçlar ve ortak olmayan taraf arasında uyumsuzluk gerekli olur, çünkü lazımı nefyetme, melzûmu nefyetme olur.

- 10 [16] Birincinin örneği: Daima ya bazı B’ler A’dır, ya da bazı C’ler D’dir maniatü’l-cem olarak. Ve her C, B’dir ve her H, C’dir. Şu sonuç çıkar: Daima ya her C, A’dır, ya da her H, D’dir mani‘atu’l-cem olarak. Çünkü “her C, A’dır”, onun için ortak olan yüklemli ile beraber üçüncü[şekil]den “bazı B’ler A’dır” sonucunu verir. Çünkü “her ne zaman her D, A ise, her C’de A’dır. Ve her C, B’dir. Yüklemli ve bitişik şartlıdan oluşan kıyas, “her ne zaman her C, A ise, bazı B’lerde A’dır”ı gerektirir. Ve böyle “her H, D’dir” sonucu çıkar, (bu) “bazı C’ler D’dir” ve “bazı B’ler A’dır” ortakları ile beraber nefyedilen “bazı C’ler D’dir”de. Bundan dolayı da “her C, A’dır” ve “her H, D’dir” arasında uyumsuzluk ortaya çıkar.[Çünkü iki lazım arasındaki cem’in imkânsızlığı, iki melzûm arasındaki cem’in imkânsızlığını gerektirir.] Ve o da aranılan şeydir.

20

[17] İkincinin örneği: Daima ya bazı B’ler A’dır, ya da her C, D’dir mani‘atu’l-hulû olarak. Ve her C, B’dir. Şu sonuç çıkar: Daima ya her C, A’dır, ya da her C, D’dir” zikredilen burhânla.

- 25 [18] Eğer ortak taraf, ortak yüklemli ile beraber olursa, telifin sonucu için sonuç veren olur. Ve bu da, şayet her iki ortak sonuç veren bir telif üzerinde ise olur. Bundan dolayı mukaddem’i telifin sonucu, tâlî’si de diğer taraf olan tikel olumsuz bitişik şartlı bir sonuç verir. Ve [sonuçta] teliflerin sonuçlarından gerekli olmaz. [Tikel bitişik şartlının luzûmu olan] birincisine gelince, şayet telifin sonucu diğer tarafı gerektirirse, sonuç veren tarafın istilzâmı bu tarafı gerektirir.[Çünkü melzûmun melzûmu, melzûmdur. İki taraf arasındaki cem’in “inād”ının yanlışlığı da gerekli olur. Çünkü melzûm, lazımla inadlaşmaz. Telifin sonucu, diğer tarafı gerektirmediği zaman, diğer taraf, tikel olumsuzlama ile ondan olumsuzlanır. Ve

o da aranılan şeydir.] Bundan dolayı da ayırık şartlı yanlış olur. Onun mukaddem'i, telifin sonucunun varlığının diğer taraftan daha genel olma ihtimalinden dolayı zikrettiğimiz şeyin hilafıyla gerekli değildir.[Telifin sonucunun diğer taraftan olumsuzlanması mümkün değildir. Örneğin: Daima ya cisim sakindir, ya da hareketlidir. Ve her hareketli, yer kaplayandır. “Cisim yer kaplayandır” olan telifin sonucu, “cisim, sakindir” sözümüzden daha geneldir ve şöyle denmesi geçerli olmaz: Her ne zaman cisim sakin değilse, bu durumda yer kaplayandır. Teliflerin sonuçlarından olan sonucun luzūmunun yokluğu olan] ikincisine gelince, [teliflerin sonuçları, ‘inādu’l-cem olan bir birini iten bitişik şartlıların cüzlerinin lazımlarıdır. Ve] bazen bir birini iten iki tarafın lazımlarının telzumu, bazende onların ikisinin bir birini itmesi ihtimaliyledir. İçerik bakımından bunun tahkiki açıktır. Bu, onun tamamı, ayırık şartlı olumlu olduğu zamandır. Ayırık şartlı olumsuz olduğunda hükmü, mani‘atu’l-cem de [olumsuz] olduğu zaman gibidir ki bu da sonuçları, çıkarımın şartları bakımından mani‘atu’l-ḥulū’nun olumsuz olduğu zaman gibidir, aksi durum da tikel bitişik şartlı ve sonuçtan elde edilecek netice olumsuz olur, tabi bu da ayırık şartlının yanlış olması dışında gerçekleşir.

[19] Mani‘atu’l-cem’e gelince, ortak olanın varlığı, mani‘atu’l-ḥulū’da olduğu gibi, olumlu olarak sonuç veren bir telis üzerinde olmasından dolayı, ortak tarafın istilzamı, telifin sonucunu gerekitirir. Telifin sonucu ve diğer taraf arasında cem imkaānsız olursa, [bu taraf] eğer ortak değilse ve onun sonuçları arasında eğer ortak ise, iki taraf arasında da cem’in imkānsız olması gerekir. Çünkü lazımla beraber bir araya gelmenin imkānsızlığı melzūmla beraber onun imkānsızlığını gerekitirir. Bundan dolayı da ayırık şartlı yanlış olur. [Onun örneği: Hiçbir zaman ya her A, B değildir ya da C, D değildir mani‘atu’l-cem olarak. Ve her B, H’dir. Şu sonuç çıkar: Daima ya her A, H değildir, ya da C, D değildir mani‘atu’l-cem olarak. Aksi durumda “daima ya her A, H’dir, ya da C’dir mani‘atu’l-cem olarak” doğru olur. Ancak ortak taraf olarak “A, B’dir”, telifin sonucu olan “her A, H’dir”i gerekitirir. Bundan dolayı da “A, B’dir”in, “cem’in ‘inād”ıyla “C, D’dir”le bir birilerini itmeleri gerekir. Her ikisi arasında da cem’in ‘inād’ı olumsuzlanır.]

[20] Mani‘atu’l-ḥulū’ya gelince, telifin sonucu, mani‘atu’l-cem’de olduğu gibi, ortak taraf için sonuç veren olduğu zaman, orada olumlu olur. Şayet telifin sonucu ve diğer taraf arasında “ḥulū” imkānsız olursa veya onun sonucu arasında [eğer ortak olursa], her iki taraf

arasında “ḥulū”nun imkānsızlığı gerekir. Çünkü melzūm ile beraber ḥulū’nun imkānsızlığı, onun lazımla beraber imkānsızlığını gerektirir. Diğer için iki yanlıştan birinin lazımlarının istilzamlarının ihtimalinden dolayı tikel olumsuz olan bitişik şartlı gerekli olmaz.[Bundan dolayı o zaman ortak tarafın melzūmu olan telifin sonucunun istilzamlarının diğer atarfi gerektirmesi ihtimal dâhilinde olur. Böylece de diğer tarafın, telifin sonucundan olumsuzlanması geçerli olmaz. Örneğin: Hiçbir zaman ya her canlı idrak eden değildir, ya da her insan, cansız değildir. Ve her taş, idrak eden değildir. “her canlı, taştır” olan telifin sonucu, “her insan, cansızdır” olan diğer tarafı gerektirir. Çünkü “her ne zaman her canlı, taş ise, her insan da, cansızdır” doğru olur.] [Onun örneği: Her C, B’dir. Hiçbir zaman bazı B’ler A değildir, ya da H, D değildir maia‘tü’l-ḥulū olarak. Hiçbir zaman ya her C, A değildir, ya da H, D değildir mani‘atu’l-ḥulū olarak. Aksi durumda “bazen ya her C, A’dır, ya da H, D’dir” doğru olur. Çünkü telifin sonucu olan “her C, A’dır”, daha önce öğrendiğin gibi, ortak taraf olan “bazı B’ler”i gerektirir. Şayet “her C, A’dır, ya da H, D’dir men‘u’l-ḥulū olarak” açıklanırsa, aynı şekilde “bazı B’ler A’dır ve H, D’dir men‘u’l-ḥulū olarak” açıklanır. Çünkü şey ve onun dışındaki melzūmu arasındaki “ḥulū”nun imkānsızlığı, onunla bu dışarıdaki arasındaki “ḥulū”nun imkānsızlığı gerekli olur, ancak her ikisi arasında men‘u’l-ḥulū olumsuzlanır. Bu, ḥulf’tur.]

[21] Olumlu hakikiye’ye gelince, mani‘atu’l-cem ve ḥulū, nasıl olursa olsun onların istilzamları olumsuzun hilafına iki olumluyu sonuç vermesinden dolayı sonuç verir. Çünkü o, o iki olumsuzdan en genel olanıdır. Daha özel olanın lazımı, yapısı itibariyle daha genel olan için lazım olduğundan dolayı onu gerektirmez. İster olumlu olsun, ister olumsuz olsun iki ayrık şartlıdan her biri, onunla beraber olanı, onun cüzleri, onu onula beraber olana irca ederek, onunla beraber olanın cüzlerinin çeliştiği olduğu zaman sonuç vermesiyle sonuç verir.

25

Uyarı

[22] Ayırmanın cüzlerinin konusu tek olduğu zaman, taksimin kaynakları da tek tek olur ve bütün, birinci ve üçüncü [şekil]de yüklemli ile beraber sonuç vermez. Orta terim, cüzlerin konusu olur. Birinci[ve ikinci şekil]de orta terim beraberce cüzlerin yüklemi olur. Sonuç, cins ve nitelik bakımından büyük öncül gibi olur. Ancak kıyas, yüklemli kıyasa benzer olur.

30

[23] Birincinin örneği: Her C, B'dir. Ve her B yaD'dir, ya da H'dir. Şu sonuç çıkar: Her C, ya D'dir, ya da H'dir. (Bu) "C"nin cüzlerin konusu altında derç edilmesiyle ayıranın cinsi bakımından büyük öncül gibidir.

- 5 [24] İkincinin örneği: Her sayı ya tektir, ya da çifttir. Tek olan ya da çift olan her şey, birlerden oluşur. Büyük öncül gibi şu sonuç çıkar: Her sayı bu durumda bileşiktir.

[25] Bu kısmın sonuç vermesinin şartı, mani'atu'l-cem'in cüzlerinin yanlışlığı ihtimalinden dolayı men'u'l-hulû'nun doğruluğunun ayrıık şartlı üzerinde olmasıdır.

10

[26] Onun açıklaması açıktır, çünkü bunu tek tek ayıranın kaynağıyla kayıt altına aldık, çünkü şayet [tek tek değil de] bütün olsa, kıyas, zikredilen kısma irca edilir. Örneğin: Her C, B'dir. Ve ya her B, D'dir, ya da her B, H'dir. Ve o da iki cüzün zatının cüzleriyle ortak olan tek bir yüklemiden oluşan kıyastır.

15

[27] Şeyh, *Şifā*'da şöyle dedi: Küçük öncülde ayrıık şartlı, iki terimden birinde cüzlerle ortak olduğu zaman, yüklemli, büyük öncülün yerini alırlar ve o da ayrıık şartlının olumlu olmasının şart koşulduğu terimde ortak olmaz. [Ayrıık şartlının] büyük öncül olmasına gelince, ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun cüzlerinin olumlu olmasının şartıyla bir sonuç verir.

20

[28] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü olumsuzun, mani'atu'l-cem veya küçük öncül veya büyük öncül olan mani'atu'l-hulû olarak, zikredilen şartlarla cüzlerin olumlusunu veya olumsuzunu sonuç olarak verdiği açıktır.

25

Beşinci Kısım

Bir Bitişik Şartlı Ve Bir Ayrıık Şartlıdan Oluşan Kıyas

[1] Üç yolu[meslek] vardır:

30

[2] Birinci yol[meslek]: Orta terim, her iki öncülde de tam bir cüz olur. Ayrıık şartlının mukaddem'inin tâlî'sinden [tabii olarak] ayrılmamasından dolayı, ortaklık, bitişik şartlının

mukaddem'i ve tālī'sine nazaraandır. Bundan dolayı ayırık şartlı küçük öncül olduğu zaman, birinci şekil, ikinci şekilden, üçüncü şekilde üçüncü şekilden ayrılmaz.[Çünkü ortaklık, eğer bitişik şartlının tālī'ainde olursa, biz, onu ayırık şartlının mukaddemi yaparız. Kıyas da birinci şeklin biçimi üzerinde olur. Eğer onu ayırık şartlının tālī'si yaparsak, kıyas, ikinci şeklin

5 biçimi üzerinde olur. Ortaklık, eğer bitişik şartlının mukaddem'inde olursa, biz, onu ayırık şartlının mukaddem'i yaparız. Kıyas da üçüncü şeklin biçimi üzerinde olur. Eğer biz, onu ayırık şartlının tālī'si yaparsak, kıyas, dördüncü şeklin biçimi üzerinde olur. Ayırık şartlı,] eğer büyük öncül olursa, birinci [şekil] üçüncü [şekil]den, ikinci [şekil]de dördüncü[şekil]den ayrılmaz.[Ortaklık eğer bitişik şartlının mukaddem'i olursa, biz, onu

10 ayırık şartlının tālī'ai yaparız. Kıyas da birinci şeklin biçimi üzerinde olur. Eğer onu, biz ayırık şartlının mukaddem'i yaparsak, kıyas, üçüncü şeklin biçimi üzerinde olur. Ortaklık, eğer bitişik şartlının tālī'si olursa, biz, onu ayırık şartlının tālī'si yaparız. Kıyas da ikinci şeklin biçimi üzerinde olur. Bunun tersi olursa, kıyas, dördüncü şeklin biçimi üzerinde olur.] Böyle olduğu zaman, bu yol[meslek], şekiller itibariyle değil de, belki bitişik şartlının küçük

15 öncül veya büyük öncül olması bakımından kısımlara ayrılır. Her iki takdirde de orta terim, onun mukaddem'i ve tālī'ai olur. Böylece dört kısmı vardır. Tamamında sonuç vermesinin şartı, iki öncülden birinin olumlu olmasından sonra onlardan birinin tümel olmasıdır. Eğer bitişik şartlı, olumlu olursa, tālī'si mani'atu'l-cem'e ortak olur. Eğer her ikisi de olumlu olursa, mukaddem'i de mani'atu'l-ḥulū'ya ortak olur. Aksine her her ikisi de olumsuz olursa,

20 sonuç, cins ve nitelik bakımından ayırık şartlı gibiolur. Onu lazımla bereber bir araya getirmeyi imkânsız kılan şey, onu melzûmla beraber de bir araya getirmeyi imkânsız kılar. Melzûmla beraber hali olan şey, lazımla beraber hali değildir. Onu melzûmla beraber bir araya getirmeyi caiz kılan şey, onu lazımlaberaber bir araya getirmeyi de caiz kılar. Ve lazımla beraber hali olan şey, melzûmla beraberde hali olur.

25

[3] Bitişik şartlı olumsuz olduğu zaman, [kıyasın sonuç verme şartı, olumsuz bitişik şartlının] ya tümel olması ya da onun mukaddem'inin mani'atu'l-cem ve tālī'sinin de mani'atu'l-ḥulū ile ortak olmasıdır. Sonuç, tümel mani'atu'l-ḥulū ile beraber, nicelik ve nitelik bakımından bitişik şartlı gibi "mani'atu'l-cem"dir. Ve eğer bitişik şartlı tümel olursa,

30 aynı şekilde nicelik ve nitelik olarak bitişik şartlı gibi mani'atu'l-ḥulū gerekli olur. Bunun dışında sonuç, tikel olumsuz olan mani'atu'l-ḥulū'dur.

[4] Bütününün açıklaması, sonucun çelişğinin alınması ve olumsuz bitişik şartlının çelişğini eld etmek için, ayrık şartlı öncülden gerekli olan şeyle beraber ayrık şartlıdan gereken şeyle bitştirilmesidir.

5

Uyarı

[5] Zikrettiğimiz şeylerden bir şartın yokluğu sebebiyle, iki olumlu, kıyasın terimlerine uygun olan bir sonuç vermediğinde, eğer ayrık şartlı mani‘atu’l-hulū olursa, orta terimin çelişğinin nasıl olursa olsun onları gerektirmesinden dolayı, bitişik şartlının tarafının çelişğinden ve ayrık şartlının tarafının aynından olan tikel bitişik şartlı bir sonuç verir. Eğer 10 ayrık şartlı, mani‘atu’l-cem olursa, nasıl olursa olsun orta terimin onları gerektirmesinden dolayı bitişik şartlının tarafının aynından ve ayrık şartlının tarafının çelişğinden olan tikel bitişik şartlı bir sonuç verir. Olumlu hakikiyelerin sonuçları, olumsuz olmaksızındır. Bu açıklamalar, üçüncü[şekil]dendir. Biz, onun zayıflığını açıklamıştık.

15 [6] Şeyh [*Şifā*]da şöyle dedi: Tikel olan hakikiye, büyük öncül olduğu zaman, tālī ortak olan tümel olumlu bitişik şartlı ile beraber bir sonuç vermez. Örneğin: Her ne zaman A, B olduğunda, C’de D’dir. Bazen ya C, D’dir, ya da V, R’dir hakiki olarak.

[7] *Keşf*’in sahibi şöyle dedi: Bu, onun sonuç çıkarma işinden dolayı bozuktur: Bazen ya A, 20 B’dir, ya da V, R’dir mani‘atu’l-cem olarak. Çünkü yüklemlide lazımin nefyi, böyle bir nitelikle melzūmun nefyidir. Orta terimin çelişği, küçük terimin çelişğini ve büyük terimin aynını gerektirir. Bu, üçüncü[şekil]den, mukaddem’i küçük terimin çelişği, tālī’si büyük terimin aynı olan tikel olumlu olan bitişik şartlı bir sonuç verir. Şeyh, terimler hakkında, sonucun kıyasla olan uyumuna dikkat etmemiştir[; çünkü sonuç, bazı sûretlerde küçük 25 terimin çelişğinden ve büyük terimin aynından, bazı suretlerde de bunların aksinden alınır].

[8] Biz şöyle deriz: Bu, geçersizdir, çünkü lazım, genel olduğunda, yüklemlide nasıl olursa olsun şeyin uyumsuzluğundan, onun melzūm ile uyumsuzluğu lazım gelmez, çünkü “her ne zaman şey akıl ise, hareket eden değildir. Ve bazen ya şey hareketli değildir, ya da sakın 30 değildir hakiki olarak” sözümüz cisimlerde olduğu gibi, “her ne zaman şey akıl olursa, sakın

değildir” sözümüzün doğru luğu ile beraber doğru olur. Daha önce geçtiği gibi, üçüncü şeklin sonuç vermesi zayıftır.

[9] Ve Şeyh şöyle dedi: Tālī’si ortak tümel olumlu bitişik şartlı bir öncülle tümel olumsuz
5 mani’atü’l-ḥulū bir öncül sonuç vermez. Örneğin: Her ne zaman A, B ise, C de D’dir. Ve hiçbir zaman ya C, D değildir, ya da V, R değildir mani’atü’l-ḥulū olarak.

[10] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Çünkü o, şu sonucu verir: Hiçbir zaman ya
A, B değildir, ya da V, R değildir mani’atü’l-ḥulū olarak, aksi durumda onun çelişigi doğru
10 olur ve o da şu sözümüzdür: Bazen ya A, B olabilir, ya da V, R olabilir mani’atü’l-ḥulū olarak. Ve o zaman da olumsuz yanlış olur, çünkü melzūmla beraber ḥulū’nun imkānsızlığı, lazımla beraber onun imkānsızlığını gerektirir.[Bundan dolayı da V-R ve C-D arasında “ḥulū’nun men’i” gerekli olur. Takdir edilen, ḥulū’nun men’i’nin olumsuzudur. Bu da ḥulf’tur.]

15

[11] Şeyh, ona şöyle delil getirdi: “Her ne zaman bu, ‘araz ise, bir yere sahiptir”, “hiçbir
zaman ya o, bir yere sahip değildir, ya da cevher olmayan değildir” ve “hiçbir zaman ya o bir
yere sahip değildir, ya da birincisinde birbirini gerektirme[telazum] ve ikincisinde “birbirini
itme[te‘anud]” ile beraber her miktar sonsuz olmayan değildir” sözlerimizle beraber doğru
20 olur.

[12] Zamanımızın değerli bilginlerinin bazıları[ndan olan *Meṭālf*’nin sahibi onu] şöyle
cevapladı: [Olumsuz mani’atü’l-ḥulū olan] sonuç, birinci kıyasta, ‘araz ve cevher olmayan
arasındaki “ḥulū’nun men’i”nin yokluğu ile beraber zorunlu olarak doğrudur. İkinci kıyasta
25 büyük öncül, eğer onun üzerine “birbirini ite taraflar[‘inādiye]” olarak alınırsa, onun
çelişiginin “birbirini iten taraflar[‘inādiye]” olarak doğru olmadı yanlış olur. Ve o da şu
sözümüzdür: Bazen ya o bir yere sahiptir, ya da sahip değildir. Bu şey, ‘araz olduğu zaman,
aralarında ḥulū’nun imkānsızlığı dolayısıyla “her miktar, sonlu değildir mani’atü’l-ḥulū
olarak”. Eğer onun üzerine “ittifakiye” olarak alınırsa, bu şey, ‘araz olduğu zaman, aynı
30 şekilde yanlış olur. Eğer ‘araz olmazsa, iki tikeline yanlış gerekli olur ve sonuç, olumsuz
mani’atü’l-ḥulū olarak doğru olur.[Bunlar, onun zikrettikleridir.]

[13] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: [“Bazen ya o bir yere sahiptir, ya da her miktar, sonlu değildir” sözümüz olarak] zikredilen tikel, yapısı ‘inādiye olan lazımının yokluğundan dolayı, ‘inādiye olmaz. Ve onlardan her birinin çelişigi, diğerinin aynıdır, hatta “ittifakiye”sidir.[Bu tikel, ‘inādiye’yi doğrulamazsa, onun çelişigi ‘inādiye’yi doğrular.] Ve
5 o zaman da büyük öncül, ‘inādiye’yi doğrular. Fakat onun cevabı şöyledir: Sonuç, birinci kıyasta doğru, ikinci kıyasta zikredilen tikel olumlunun ‘inādiye olarak doğru olması veya doğru olmaması hali değildir. doğru olduğu zaman, çelişiginin yanlışlığından dolayı büyük öncül yanlış olur, aksi durumda sonucun çelişigi, her ikisinin yapısı da bir birini gerektirdiğinden dolayı yanlış olur, çünkü ‘bir yere sahip olan şey, ‘araz’a eşittir. Bundan
10 dolayı da sonuç doğru olur.

[14] İkinci yol[meslek]: Orta terim, [bitişik şartlı ve ayrık şartlının]her ikisinde de tam olmayan bir cüz olur [ve on altı kısım olur. Çünkü ayrık şartlı ya mani‘atü’l-cem‘ olur, ya da hülû olur ve her iki takdirde de ya olumlu olur, ya da olumsuz olur. Dört takdite göre ya
15 bitişik şartlı küçük öncül olur, ya da büyük öncül olur. Sekiz takdire göre, onların her biri ya onun mukaddem’i, ya da tâlî’si olur. böylecede onların her bir kısmında dört şekil ortaya çıkar. Ve her bir kısım iki sonuç verir. Bir:] Bitişik şartlının ortak olmayan tarafından olan bitişik şartlı ve iki ortaktan olan telifin sonucundan ve ayrık şartlının ortak olmayan tarafından ortaya çıkan ayrık şartlı bir sonuç verir. Örneğin: Her ne zaman A, B ise, her C’de
20 D’dır. Ve ya her D, H’dır, ya da V, R’dır. Şu sonuç çıkar: Her ne zaman A, B ise, ya her C, H’dır, ya da V, R’dır.

[15] Ayrık şartlının ortak olmayan tarafından bir ayrık şartlı ve bitişik şartlının ve sonucun telifinin ortak olmayan tarafından ortaya çıkan bir bitişik şartlı sonuç verir. Örneğin: Ya V,
25 R’dır, ya da her ne zaman A, B ise, her C’de H’dır. Bu, iki ortak arasında ve iki öncül arasında şartların bir araya getirilmesi esnasındadır. Sen, bunlardan haberdarsın ve onun modları hakkındaki sözün tafsilatına da hâkimsin. Bitişik şartlı küçük veya büyük öncül oluşu zaman, ortaklık, onun mukaddem’i ve tâlî’si hakkında olur ve bundan dolayı da onun ayrıntıları hakkında söz uzamaz.

30

[16] Üçüncü yol[meslek]: Orta terin, onlardan birinde tam bir cüz olurken, diğerinde tam bir cüz olmaz. Eğer tam olması, bitişik şartlıdan ise, kıyas, yüklemli ve ayrık şartlıdan oluşmuş

gibidir ve bitişik şartlı, yüklemelinin yerindedir.[Örneğin: Her ne zaman A, B ise, C’de D’dir. Ve daima ya her ne zaman C, D ise, H’de R’dir, ya da V, R’dir. Şu sonuç çıkar: Daima ya her ne zaman A, B ise, H’de R’dir, ya da V, R’dir. Çünkü yarık şartlının “her ne zaman C, D ise, H’de R’dir” olan mukaddem’i doğru olduğu zaman, ayırık şartlı doğru olur. Bundan

5 dolayı da “her ne zaman A, B ise, H’de R’dir” doğru olur. Eğer ayırık şartlının mukaddem’i doğru olmazsa, “V’de R’dir” olan tâlî’si doğru olur. Bu sonuç, telifin sonucundan ve ayırık şartlının ortak olmayan tarafından oluşur. Bu da yüklemli ve ayırık şartlıdan oluşan kıyasa benzer. Örneğin: Her C, B’dir. Ve daima ya her B, A’dır, ya da H, R’dir. Çünkü: “Daima ya her C, A’dır, ya da H, R’dir” sonucu çıkar. Aynı şekilde bu sonuç, telifin sonucundan ve

10 ayırık şartlının ortak olmayan tarafından oluşur ve ayırık şartlı, ortaklık onlarda tam cüz olduğundan dolayı yüklemelinin yerindedir ve ayırık şartlıda orada ayırık şartlının yerini alır. Tam cüz olması,] eğer ayırık şartlıdan olursa, yüklemli ve bitişik şartlıdan oluşan [kıyas] gibidir ve ayırık şartlı, yüklemelinin yerini alır.[Örneğin: her ne zaman A, B ise, ya C, D’dir, ya da H, R’dir mani’atü’l-cem olarak. Ve daima ya H, R’dir, ya da V, R’dir mani’atü’l-hulû

15 olarak. Şu sonuç çıkar: Her ne zaman A, B olduğunda her ne zaman C’de D ise, V’de R’dir. Çünkü “C, D’dir”, “V, R’dir”i gerektiren “H, R’dir”in çelişimini gerektirir. Bundan dolayı da “her ne zaman A, B olduğunda, her ne zaman C’de D ise, V’de R’dir” doğru olur. Sonuç, bitişik şartlının ortak olmayan cüzünden ve telifin sonucundan oluşur. Bu da yüklemli ve bitişik şartlıdan oluşan kıyasa benzer. Örneğin: Her ne zaman A, B ise, her C’de D’dir. Ver

20 D, H’dir. Şu sonuç çıkar: Her ne zaman A, B ise, her C’de H’dir. Bu sonuç, bitişik şartlının ortak olmayan cüzünden ve telifin sonucundan oluşur. Ve ayırık şartlı, ortaklık her ikisinde tam bir cüz olduğundan dolayı yüklemelinin yerini alır.] Ve sana da atrık, bu kısımlar hakkındaki şartlar ve sonuç gizli kalmaz.

25

Tamamlama

[17] Şartlı kıyaslar arasındaki ortak konular, bazen şartlı kıyaslardan, kıyaslar ister sadece şartlılardan oluşsun, ister farklı olsun -veya tersi- yüklemli bir sonuç elde edebilirler.

[18] Birincisine gelince, orada birçok yol[meslek] vardır:

30

[19] Birinci yol[meslek]: İki bitişik şartlıdan oluşan kıyas hakkında: Ortaklık her birinde tam bir cüz ve tam olmayan bir cüz olarak bulunur. Onun sonuç vermesinin şartı, iki mncülün, tam olan cüze nisbetle sonuç veren bir telifi kapsamasıdır. Ve telifin sonucunun çelişğinin, iki ortak arasında olumlu tarafla beraber, olumsuz tarafı sonuç olarak vermesidir: tabi eğer
5 nitelik bakımından farklı iseler, aksi durumda[eğer nitelik bakımından her iki öncülde uygun olursa,] diğer öncülün tarafının çelişğini sonuç olarak verir.

[20] Onun açıklaması, sonucun çelişğinin, birinci [şekil]de büyük öncülün çelişğini sonuç olarak lede etmek için olumlu tarafa birleştiren hulf iledir.

10

[21] İkincisi ise onun zıddıdır.

[22] Birinci şekilde [farklı olanların] örneği: Her ne zaman her C, B ise, H'de R'dir. Ve hiçbir zaman H, R olmadığında, her B'de A değildir. Şu sonuç çıkar: Her B, A'dır. Aksi
15 durumda “her C, A değildir” olur. Bundan dolayıda küçük öncülle beraber şu sonuç çıkar: Bazen her B A değildir olduğu zaman, H'de R'dir” yüklemli ve bitişik şartlıdan oluşan kıyasla ve büyük öncülün çelişğine döndürülür.

[23] [Birinci şekilde ittifak halinde olanlar hakkında] ikincinin örneği: Her ne zaman her C, B ise, H'de R'dir. Ve her ne zaman H, R ise, hiçbir B, A değildir. Şu sonuç çıkar: Bazı C'ler, A değildir. Aksi durumda “her C, A'dır” olur. Bundan dolayı da küçük öncülle beraber
20 “bazen bazı B'ler A olduğu zaman, H'de R'dir” sonucu elde edilir. Ve “bazen H, R olduğu zaman, bazı B'lerde A'dır” sözümüze döndürülür. Ve o da büyük öncülütün zıttıdır.

[24] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Daha önce geçtiği gibi, şeyin, çelişği
25 gerektirme ihtimali vardır.

[25] [İki bitişik şartlıdan olan] ikincisi [olan yol/meslek]: Ortaklık her birinde de tam bir cüz değildir. Onun sonuç vermesinin şartı, her bitişik şartlının taraflarından ortaya çıkan telifin sonucunun çelişğinin sonuç vermesidir: Her bitişik şartlı, bitişik şartlı eğer olumsuz ise, onun tālī'si; eğer olumlu ise, tālī'sinin çelişğidir. Sonra, her iki tālī'nin sonuçlarının, aranan yüklemli için sonuç veren telifi kapsamalıdır.
30

[26] İki olumlunun örneği: Her ne zaman C, B ise, B’de A’dır. Ve her ne zaman A, D ise, her D’de H’dir. Şu sonuç çıkar: Her C, H’dir.

- 5 [27] Onun açıklaması: Küçük öncül “her C, A’dır”ı gerektirir, çünkü “bazı C’ler, A değildir”. küçük öncülün mukaddem’i ile beraber, yüklemiden ve bitişik şartlıdan oluşan kıyasla onun tâlî’sinin çelişğini sonuç olarak verir. Bundan dolayı da “her ne zaman her C, B ise, bazı B’lerde A değildir” doğru olur. Bu da hulf’tur. Büyük öncül, daha önce açıkladığımız gibi, “her A, H’dir”i gerektirir. Ve her ikisi de bizzat “her C, H’dir”i sonuç
- 10 olarak verir. Ve o da aranılan şeydir. Sen, bir şeyin çelişği gerektirmesinden bunun bozuk olduğunu öğrenmiştin.

[28] İki olumsuzun örneği: Her ne zaman her C, B olmadığında, her B’de A değildir. Ve her ne zaman her A, D değilse, her D’de H değildir. Şu sonuç çıkar: Her C, H’dir.

15

- [29] Onun açıklaması: Küçük öncül “her C, A’dır”ı gerektirir[; çünkü şayet “her C, A değildir” doğru olursa, “her ne zaman her C, B ise, her C’de B’dir”. Ve her C, A’dır” doğru olur. Her ne zaman doğru olursa, “her B, A değildir”i ve “bundan dolayı da her ne zaman her C, B ise, her B’de A değildir”i gerektirir. Ve küçük öncül “her ne zaman her C, B
- 20 olmadığında her B’de A değildir” olur. Bu da hulf’tur.], aksi durumda onun çelişği, onun mukaddem’i ile beraber, onun çelişğini gerektirir. Büyük öncül “her A, H’dir”i gerektirir. Ve her ikisi de “her C, H’dir”i sonuç olarak verir.

- [30] İki ayrık şartlıdan oluşan üçüncü[yol/meslek]: Ortaklık, onlardan birinde tam bir cüz ve
- 25 aynı şekilde tam olmayan cüz olarak bulunur. Sonuç vermesinin şartı, iki öncülden birinin tümel olması, nitelik bakımından farklı olması ve cins bakımından ittifak etmiş olmasıdır. Telifin sonucunun çelişği, iki ortak arasında, olumlu tarafla beraber mani’atü’l-hulû’da olumsuz tarafı, mani’atü’l-cem’de aksini sonuç olarak verir.

- 30 [31] Onun açıklaması, yüklemli ve bitişik şartlıdan ve sonrada bitişik şartlı ve ayrık şartlıdan oluşan kıyastan olan hulf ile. Onun örneği: Mani’atü’l-ulû olan iki ayrık şartlı: Daima ya her C, B’dir, ya da H, R’dir. Ve daima ya C, R değildir, ya da bazı B’ler A’dır. Şu sonuç

çıkar: Hiçbir C, A değildir. Aksi durumda “bazı C’ler A’dır” olur ve o da “her ne zaman her C, B ise, bazı B’ler A’dır”ı gerektirir ve olumlu ile beraber, olumsuzun çelişği sonuç olarak çıkar. Onun örneği: Her ikisininde mani‘atü’l-cem olması: Daima ya hiçbir C, B değildir, ya da H, R’dır. Ve daima ya H, R’dır, ya da her B, A’dır. Şu sonuç çıkar: Bazı C’ler A’dır. aksi
5 durumda “hiçbir C, A değildir” olur ve o da “her ne zaman her B, A ise, hiçbir C, B değildir”ı gerektirir ve olumlu ile beraber, olumsuzun çelişğini sonuç olarak verir.

[32] Onlardan[iki ayrık şartlıdan olan] dördüncü[yol/meslek]: Ortaklık, onlarda sadece tam bir cüz olarak bulunur. Sonuç vermesinin şartı, telifin sonucun çelişği, [mani‘atü’l-hulû]
10 eğer olumsuz ise, mani‘atü’l-hulû’nun tarafları arasında onlardan biriyle diğer tarafın aynını sonuç olarak verir. Eğer olumlu ise, çelişğini sonuç olarak verir. Mani‘atü’l-cem’in tarafları arasında diğerinin aynıyla beraber, eğer olumsuz ise, diğer tarafın çelişğini veya eğer olumlu ise onun aynını sonuç olarak verir. Sonra, iki telifin sonuçları, aranılan yüklemli için sonuç veren telifi kapsamalıdır.

15

[33] Onun iki olumsuzdan örneği: Daima ya her C B olmayan değildir, ya da her B A olmayan değildir. Ve daima ya her A, D değildir, ya da her D, H’dır mani‘atü’l-cem olarak. Şu sonuç çıkar: Her C, H’dır.

20 [34] Onun açıklaması: Birincisi [olan küçük öncül], “her C, A’dır”ı gerektirir. Aksi durumda onun çelişği, onun mukaddem’inin çelişği ile beraber, onun çelişğini gerektiren bitişik şartlı dolayısıyla sonuç veren bir kıyas düzenler. Ve o da şu sözümdür: her ne zaman her C, B ise, her B, A değildir. İkincisi “her A, H’dır”ı gerektirir. Aksi durumda onun çelişği, onun mukaddem’inin aynıyla beraber, onun çelişğini gerektiren bitişik şartlı için sonuç
25 veren kıyas düzenler. Ve o da şöyledir: Her ne zaman her A, D ise, her D’de H değildir. O ikisi şu sonucu verir: Her C, H’dır.

[35] İki olumludan onun örneği: Daima ya her C, B değildir, ya da her B, A’dır mani‘atü’l-hulû olarak. Ve daima ya her A, D’dır, ya da her D, H değildir mani‘atü’l-cem olarak. Şu
30 sonuç çıkar: Her C, H’dır.

[36] Onun açıklaması: Birincisi [olan küçük öncül], “her C, A’dır”ı gerektirir. Aksi durumda onun çelişği, onun mukaddem’inin çelişği ile beraber, onun zıttını gerektiren bitişik şartlı dolayısıyla sonuç veren bir kıyas düzenler. Ve o da şu sözümdür: Her ne zaman her C, B ise, her B, A değildir. (Ve o da) “daima her C, B değildir, ya da her B, A değildir
5 mani’ atü’l-ḥulū olarak”ı gerektirir ve o da küçük öncülün zıttıdır. İkincisi [olan büyük öncü], “her A, H’dir”i gerektirir. Aksi durumda onun çelişği, onun mukaddem’inin aynıyla beraber, iki taraf arasındaki luzūm için sonuç veren bir kıyas düzenler. Ve o da şu sözümdür: Her ne zaman her A, D ise, her D’de H’dir. ve her ikisi de “her C, H’dir”i sonuç olarak verir.

10

[37] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Sen onun daha önce öğrenmiştin.

[38] Bir bitişik şartlı ve ayrık şartlıdan ol[uş]an beşincisi: Ortaklık, onlarda tam bir cüz olarak ve tam bir cüz olmayarak bulunur. Oradaki belirleyici unsur, aranılan yüklemliyi
15 sonuç olarak elde etmek için mani’ atü’l-cem’de zikredilen şartlar üzerine, eğer ayrık şartlı mani’ atü’l-cem olursa, bitişik şartlıdan olan lazım mani’ atü’l-cem’in mani’ atü’l-cem ile beraber olmasıdır ve aranılan yüklemliyi sonuçolarak lede etmek için zikredilen şartlar üzerine, eğer ayrık şartlı mani’ atü’l-ḥulū olursa, bitişik şartlıdan olan mani’ atü’l-ḥulū’nun mani’ atü’l-ḥulū ile beraber olmasıdır.

20

[39] [Ayrık şartlının mani’ atü’l-cem olduğu] birincinin örneği: Daima ya hibir C, B değildir, ya da H, R’dir mani’ atü’l-cem olarak. Ve bazen H, R olduğu zaman, her B’de A değildir. Şu sonuç çıkar: Bazı C’ler A’dır. Çünkü bitişik şartlı dolayısıyla “daima ya H, R’dir, ya da her B, A’dır mani’ atü’l-cem olarak” sözümlü gerektirir ve kıyas, şartlarıyla
25 mani’ atü’l-cem’den oluşan kıyasa irca edilir ve aranılan yüklemli sonuç olarak elde edilir.

[40] [Ayrık şartlının mani’ atü’l-ḥulū olduğu] ikincinin örneği: Her ne zaman her C, B değilse, H’de R’dir. Ve daima ya H, R değildir, ya da bazı B’ler A’dır mani’ atü’l-ḥulū olarak. Şu sonuç çıkar: Hiçbir C, A değildir. Çünkü bitişik şartlı dolayısıyla “daima ya her C, B’dir, ya da H, R’dir mani’ atü’l-cem olarak. Bundan dolayı da kıyas, mani’ atü’l-ḥulū’dan
30 oluşan kıyasdlara irca edilir ve aranılan yüklemli sonuç olarak elde edilir.

[41] Onlardan[bir bitişik şartlı ve bir ayırık şartlıdan oluşan yolun] altıncısı: Ortaklık, her ikisinde de tam bir cüz olarak bulunmaz. Oradaki belirleyici unsur, her yüklemli öncülün, onlardan birini ve aranılan yüklemli için sonuç veren kıyası gerektiren diğer [yüklemli]öncülle bir düzen(kıyas)i gerektirmesidir.

5

[42] Onun örneği: Hiçbir zaman her B, C olmadığında, her B’de A değildir. Ve daima ya her A, D değildir, ya da her D, H değildir mani‘atü’l-cem olarak. Şu sonuç çıkar: Her C, H’dir. Çünkü bitişik şartlı “her C, A’dır”ı gerektirir. Ayırık şartlı da “her A, H’dir”i gerektirir. Her ikisi de[ancak bitişik şartlı “her C, A’dır” ı gerektirdiğinde] aranılan şeyi sonuç olarak verir[; çünkü şayet “her C, A değildir” doğru olursa, “her ne zaman her C, B ise, her C’de B’dir ve her C, A değildir” doğru olur. Her ikisi doğru olduğunda, “her B, A değildir ve bundan dolayı da her ne zaman her C, B olmadığında her B’de A değildir” gerekli olur. Bitişik şartlı da “hiçbir zaman her C, B olmadığında her B’de A değildir” olur. Bu hulf’tur. Ayırık şartlının “her A, H’dir”i gerektirmesine gelince, şayet “A, H değildir” doğru olursa, “her ne zaman her A, D ise, her A’da D’dir ve her A’da H değildir” doğru olur. Her ne zaman ikisi doğru olursa, “her D, H değildir. Bundan dolayı da her ne zaman her A, C ise, her D’de H değildir” gerekli olur. Ve o da “daima ya her A, D’dir, ya da her D, H’dir”i gerektirir. Böylece ayırık şartlı “daima ya her A, D değildir, ya da her D, H değildir” olur. Bu da hulf’tur.]

20

[43] Bir yüklemli ve bir bitişik şartlıdan oluşan yedinci [yol/meslek]: Oradaki belirleyici unsur, eğer [bitişik şartlı] mukaddemi dolayısıyla tümel ise, tâlî’si için mukaddem’i ile beraber veya tâlî’siyle beraber bitişik şartlının tarafları arasında telifin sonucunun çelişğini sonuç olarak elde etmek ve yüklemli ile beraber sonucun telifinin sonuç veren bir telifi kapsamasıdır: taki lazım olan yüklemli ve [kıyasın bir cüzü olan]yüklemli aranılan yüklemli gerekli olsun.

25

[44] Onun örneği: Hiçbir zaman her C, B olmadığında, her B’de A değildir. Ve her A, H değildir. Şu sonuç çıkar: Her C, H’dir. Çünkü bitişik şartlı “her C, A’dır”ı gerektirir ve o da yüklemli ile beraber aranılan şeyi sonuç olarak verir.

30

[45] Bir yüklemli ve bir nitelik şartlıdan oluşan sekizinci [yol/meslek]: Oradaki belirleyici unsur, bir yüklemliyle beraber ayrık şartlının bir yüklemliyi gerektirmesi, aranan yüklemliyi sonuç olarak vermesidir. Bundan dolayı da o zaman telifin sonucunun çelişğinin, mani' atü'l-hulû'da ayrık şartlının taraflarından birinin çelişğı diğerinin aynıyla beraber ve olumsuz mani' atü'l-cem'de ayrık şartlının taraflarından birinin aynı, diğerinin çelişğı ile beraber olumsuz ayrık şartlının tarafları arasında sonuç vermesi gerekir.

[46] [Mani' atü'l-hulû olan] birincisinin örneğı: Daima ya her C, B değildir, ya da her B, A değildir mani' atü'l-hulû olarak. Ve her A, H'dir. Şu sonuç çıkar: Her C, H'dir. Çünkü ayrık şartlı, daha önce geçtiğı gibi, "her C, A'dır"ı gerektirir[; çünkü şayet "her C, A değildir" doğru olursa, "her ne zaman her C, B ise, her B'de A'dır" doğru olur ve o da "daima ya her C, B değildir, ya da her B, A değildir"ı gerektirir. Ve küçük öncül de "daima ya her C, B olmayan değildir, ya da her B, A olmayan değildir" olur. Bu da hulf'tur. Ayrık şartlıdan "her C, A'dır" ortaya çıktığı zaman, biz onu] yüklemli ile beraber aranan şeyi sonuç olarak ver[en yüklemliye bitiştiririz.]

[47] Mani' atü'l-cem olan] ikincisinin örneğı: Daima ya her C, B değildir, ya da her B, A değildir mani' atü'l-cem olarak. Ve her A, H'dir. Şu sonuç çıkar: Her C, H'dir. Çünkü ayrık şartlı, daha önce geçtiğı gibi, "her C, A'dır"ı gerektirir[; çünkü şayet "her C, A değildir" doğru olursa, "her ne zaman her C, B ise, her C'de B'dir. Ve her C, A değildir. Ve her ne zaman böyle ise, her B'de A değildir. Ve her ne zaman her C, B ise, B'de A değildir" doğru olur ve o da "daima ya her C, B'dir, ya da her B, A'dır mani' atü'l-cem olarak"ı gerektirir. Ve küçük öncül de "daima ya her C, B değildir, ya da her B, A değildir" olur. Bu da hulf'tur. "Her C, A'dır" gerekli olduğu zaman, biz onu "her C, H'dir" sonucunu elde etmek için "her A, H'dir"e bitiştiririz. Ki zaten o da aranan şeydir.]

[48] Sen, artık bunların tamamını, şekillerin keyfiyetini, modların niceliğini biliyorsun. İkinci bir araştırma ile sana düşen, yüklemli kıyaslardan şartlıları sonuç olarak elde etmektir. Örneğın: Her C, B'dir. Ve her B, A'dır. O şu sonucu verir: Her ne zaman her D, C ise, her D'de A'dır. Çünkü birinci yüklemli "her ne zaman D, C ise, her D'de B'dir"ı gerektirir. İkincisi "her ne zaman her D, B ise, her D'de A'dır"ı gerektirir. Ve her ikisi de aranan şeyi sonuç olarak verir.

Uyarı

[49] Onun bu yönden kıyası, terimlerin bazılarının değışttilmesi ve öncüllerin bazılarının bizzat sonucun lazımlarına döndürölmesi vasıtasıyla olur. Çünkü o, kıyasının tanımını içine alır, böyledir, aksi durumda, kıyas değıl, gerektirenler[müstelzimāt]dir.

5

Ek

[50] İki öncülde iki kıyas veya iki orta terim itibarıyla ikiden fazla veya iki sonuca nisbetle ikiden fazla veya ortaklığın tam ve tam olmaması bakımından da ikiden fazla kıyas oluşabilir. Birincisi itibarıyla sonuç, gerekli olur. İkinci itibarıyla da aynı şekilde (sonuç gerekli) olur. Örneğin: Her ne zaman her C, B ise, her D de T’dir. Ve her ne zaman her D, T ise, her B de A’dır. Şu sonuç çıkar: Her ne zaman her C, B ise, her B de A’dır. Aynı şekilde şu sonuç çıkar: Her ne zaman her C, B ise, her C de A’dır. Bua göre örnekleri kıyas et.

10

Sonsöz

[51] Orta terimi tekrar etmeyen birçok kesin (iğtirānī) vardır, ancak bunlar “nisbet kıyası” olarak ortaya çıkarlar ki o da birbirine nisbet edilenleri beraberce alıp onlardan birini küçük öncülde veya hem küçük öncülde hem de büyük öncülde diğeri hakkında yüklem olacak şekilde almaktır. Böyle bir kıyas, bazen bizatihi kullanılan öncüllerin zatı gereğı sonuç verir, bazen de, bizzat bu öncüller dolayısıyla değıl de bunların dışındaki yabancı öncüller vasıtasıyla sonuç verir.

20

[52] [Bizzat sonuç veren] birincisine gelince, onun konusu küçük terim, onun yüklemi küçük öncülde büyük öncülle beraber olan nisbettir. Örneğin: Zeyd, Bekir’in babasıdır. Ve Bekir Halid’in kardeşidir. Şu sonuç çıkar: Zeyd, Halid’in kardeşinin babasıdır.[Çünkü Zeyd, Bekir’in babası olmaya nisbet edilendir ve Bekir’de Halid’in kardeşi olmaya nisbet edilendir. Bundan dolayı da Zeyd, babalık bakımından Halid’in kardeşine nisbet edilen olur.] Ve bu da açıktır, çünkü nisbet edilenin nisbet edilene, bu nisbetle nisbet edilmesi nisbet edilen olur. Örneğin: Zeyd, Bekir’in babasıdır. Ve Bekir, âlimdir. Ve bu durumda Zeyd, âlimin babasıdır. Örneğin: A, B’ye eşittir. B’de C’ye eşittir. Bu durumda A, C’nin eşit olduğu şeye eşittir. A, B için cüzdür. B’de C için cüzdür. Bu durumda A, C’nin cüzü için cüzdür. A,

30

B'nin melzûmudur. Ve B'de C'nin melzûmudur. Bu durumda A, C'nin melzûmunun melzûmudur. Bunun üzerine, yine örneğin: İnci, kutudadır. Kutu, sandıktadır. İnci, sandığın olduğu yerededir. İnsan, nutfedendir. Ve nutfe, unsurlardandır. Bu durumda insan, unsurların olduğu şeydendir. Renk, cisimdedir. Ve her cisim cevherdir. Bu durumda renk, cevher olan

5 şeydedir.

[53] İkincisine gelince ve o da bizzat olmaksızın [başka bir sözü sonuç veren] olan şeydir. Bundan dolayı onun konsu küçük terim, onun yüklemi büyük terimdir. Örneğin: A, C'ye eşittir ve C'nin melzûmudur. İnci, sandıktadır. İnsan, unsurlardandır. Renk, cevherdedir.

10 Ancak bu, bizzat olmaz, çünkü şayet bu kıyasın zatı dolayısıyla [sonuç veren] olursa, [onun sonucu] ondan farklı olur. Böyle değildir, çünkü biz, "A, B'den farklıdır. Ve B'de C'den farklıdır" dediğimiz zaman sonuç elde edilmez. Veya biz şöyle deriz: A, B'nin yarısıdır. Ve B'de C'nin yarısıdır. Ve aynı şekilde şayet biz "insan, nutfedendir. Ve nutfe, akıcıdır" dersek [ondan "insan akıcıdır," sonucu çıkmaz] belki zikredilen başka bir sözü gerektirir. Bundan

15 dolayı da (sonuç) ancak garîb öncüller vasıtasıyla gerekli olur, ilimlerde fayda veren kıyas biz-zat kıyasta kullanılan öncüller vasıtasıyla sonuç veren kıyastır. Allah, en iyi bilendir.

Kıyasın İkinci Kısım

Seçmeli (İstiṣnâi) Kıyas

20 [1] O, [ister bitişik olsun, ister ayrık olsun] bir şartlı ve ister yüklemli olsun, ister şartlı olsun onun cüzlerinden biri olan veya onun cüzlerinden birinin çelişgi olan diğer bir öncülden oluşur.

[2] Onun sonuç vermesinin şartı, üç şeye bağlıdır:

25

[3] Üç şeyden birincisi: Ya şartlının varlığının tümel olması, ya istiṣnâi'nin varlığının tümel olması, ya da istiṣnâi halin varlığının şartlının hali olması. Çünkü şartlı, eğer tümel olursa, sonucun luzûmu açıktır. Eğer tümel olmazsa, geriye kalan iki işten birinin [, yani tikel ve şahsî] olması gerekir,[eğer tikel olursa, istiṣnâi'nin varlığının, şartlının ve istiṣnâi'nin haliyle

30 bir leşene kadar, tümel olması gerekir. istiṣnâi'nin tümel olmasından murad, bütün zamanlarda ve mukaddemle beraber iktirani mümkün konuların tamamında olmasıdır.

Bundan dolayı da o, şartlıların tahkiki esnasında geçti. Çünkü tikel şartlı, bazen mukaddem'in tabiatı bakımından olabilir. Örneğin: Bazen şey canlı olduğunda, uyuyandır. Bazen tikel şartlı, fertlerden bir fert bakımından olur. Örneğin: Bazen şey canlı olduğunda, insandır. Biz orada mukaddem'in tabiatı bakımından olanı açıkladık ve zamanlardan bir şey hakkında da ortaya bir şey konuldu, aksi durumda şartlıların tahkikindedir. Bundan dolayı da o zaman orada istisnâi bütün zamanlardan tamam olur. Fert bakımından olmasına gelince, orada tamam olmaz, belki orada istisnâi'nin bütün zamanlardan ve iktirani mümkün konuların tamamında olması gerekir. Çünkü fert bakımından şartlının, zaman olmaksızın vaz(konuluş bakımından) tahkik edilmesi caizdir. Örneğin: bazen şey canlı olduğu zaman, 'ankā'dır. Bundan dolayı da o zaman istisnâi'nin bütün zamanlarda ve mümkün işlerin tamamında olması gerekir.

[3.1] Sen dersin ki: Bu, bu örnekte olduğu gibi imkânsızdır, çünkü öyle söylenmesi geçerli değildir, ancak canlının bütün zamanlarda ve onun için mümkün konuların tamamında mevcut olabilir, çünkü canlı, yapısı itibariyle mevcut olmak için 'ankā'nın özelliği olan vaz(ortaya konuluş) üzerinde değildir.

[3.2] Derim ki: İddia edilen şey şudur: Şayet şartlı ve istisnâi, bu yönde doğru olursa, her ikisinde bütün maddesi bakımından doğru olarak sonuç vermez. Bundan dolayı da her ikisinde bize zarar vermeden bir şey ortadan kalkar. Eğer şartlı şahsī olursa, şartlının halinin istisnâi'nin hali olması gerekir: taki her iki halde birleşsinler. Örneğin: Eğer A, bu zamanda veya vaz edilişte B ise, C'de D'dir, ancak A, bu zamanda veya bu vaz edilişte B'dir. Şu sonuç çıkar: C, bu zamanda veya bu vaz ile beraber D'dir.] aksi durumda şartlının halinin, istisnâi'nin hali olmaması caizdir.

25

[4] İkincisi: Şartlının varlığı, ittifaki değildir. Çünkü öyle olan istisnâi, başka bir şey ifade etmez. Eğer o[ittifakiye] bitişik şartlı olursa, onun tālī'siyle nilinen, vaz'a veya ittisale dayanmaz ve ne tālī'nin ortadan kaldırılmasıyla aralarındaki alakanın yokluğundan dolayı mukaddem ortadan kalkması, ne de aynı şekilde ittifakiye gerekli olur. Hāşşa'ya gelince, bitişik şartlının doğruluğunun imkânsızlığı onun taraflarıyla beraberdir. 'Āmm olana gelince, tarafların doğruluğu dolayısıyladır ve bundan dolayı da mukaddem'in çelişgiği gerekli olmaz. ittifaki, eğer ayrı şartlı olsada aynıdır.

[5] [Bir grup tarafından] denilmiştir ki,[ittifaki, eğer ayırık şartlı olursa,] iki taraftan birinin tayini olan veya iki taraftan birinin çelişğinin tayini olan bir şey ifade eder [bitişik şartlı olmaksızın, çünkü ayırık şartlının taraflarından birinin doğruluğı veya diğerinin yanlışlığı, eğer kıyastan önce bilinirse, bu durumda onun aynıyla bilinir değildir ve kıyas bir şey ifade eder. Ve bu da bitişik şartlının hilafıdır. Eğer orada bilinen, bir tayin üzerinde kıyastan önce biline ise, bu durumda o zaman bir şey ifade etmez.]

[6] Üç: Onun[, yani şartlının] varlığı, varlığı olumsuz olanın indindekinden farklı olarak olumludur. Bu da açıktır. [Şayet olumsuz olursa, sonuç vermeyen farklılık ortaya çıkar. Şartlı, eğer bitişik şartlı oldyğı zamana gelince, bu durumda bazen kıyas doğru olur ve hak, her iki halde mukaddem'in doğruluğı ile beraber, bazen tālī'nin doğruluğı ve bazende onun yanlışlığı ile olur ve aynı şekilde doğru olur. Ve hak, her iki suretde talinin yanlışlığı ile beraber bazen mukaddem'in yanlışlığı ve bazende onun doğruluğı ile olur.]

15

[7] *Keşf*'in sahibi ve müteahhirün'dan bir grup bilgin şunu iddia etti: Tikel şartlı, sonuç vermez, çünkü o, istisnāi'nin devamının takdiri üzere, vaz bakımından şartlının ebedi olarak sabit olmama ihtimalinden dolayı sonuçla beraber bir kesinlik[yakīn] ortaya çıkmaz. Bundan dolayı da biz onun bozukluğunu şartlıların tahkikinde açıklamıştık.

20

[8] Sen bunları öğrendiğin zaman, biz şöyle deriz: Şartlı, eğer bitişik olursa, onun mukaddem'nin aynı olan ve onun tālī'sin aynı olan istisnāi'yi ve onun tālī'sinin çelişğı, onun mukaddem'inin çelişğı olan istisnāi'yi, luzūmun tahkikiyle, sonuç olarak verir ve ilimler için tahkiki olarak döndürölmez.

25

[9] Eğer ayırık şartlı ise ve eğer hakikiye ise, nasıl olursa olsun o ikisinin aynı, diğerinin çelişğı olan istisnāi'yi ve aksini sonuç olarak verir. Eğer mani'tü'l-cem olursa, her iki taraf arasında hūlū'nun ihtimalinden dolayı döndürmesi olmaksızın nasıl olursa olsun her ikisin aynı, diğerinin çelişğı olan istisnāi'yi sonuç olarak verir. Eğer mani'atü'l-hūlū olursa, her ikisinin bir aray getirilmesi ihtimalinden dolayı döndürmesi olmaksızın, nasıl olursa olsun her ikisin çelişğı, diğerinin aynı olan istisnāi'yi sonuç olarak verir.

30

[10] İmām *Mulāḥḥaṣ*’ta şöyle dedi: Bitişik şartlıda tālī, mutlaka-i āmmе olursa, onun çelişğinin istisnâisini sonuç olarak vermez. Örneğın: Her ne zaman bu insansa, ıtlāk-ı āmm ile bi’l-fiil gülücüdür. Biz “ancak o, gülü değildir” dediğimiz zaman, onun insan olmaması gerekmez, çünkü gülücü olmayanların bazıları, zorunlu olarak insandır. Tālī’nin nefyinde devama itibar edilmesine gelince, sonuç verir ve bu da bir şey değildir, çünkü mutlaka-i āmmе olan tālī’nin çelişğı, ancak “daime” olabilir. Tālī’nin çelişğinin istisnâısı, ancak devamla beraber olabilir. “Devam”ın itibarı, çelişğın istisnâısına fazladan bir kayıt değildir.

Uyarı

10 [11] Biz, şartlıların modalitesi[ciheti] faslında mukaddem ve tālī’nin, modalitelerinin[cihetlerinin] zatı bakımından beraber ortaya çıktıklarını açıklamıştık. Bundan dolayı da o zaman san düşen, sonucun hangi modaliteden[cihetten] olduğunu bilmek için mukaddem ve tālī’nin cihetine riayet etmendir. Ve sonuç elde etmek için tālī’nin çelişğinin istisnâısı nasıl gerekli olur?

Sonsöz

15 [12] Bir grup bu kıyasın sonucundan men etti ve dediler ki: Ya mukaddem, ya da tālī’nin çelişğı olan müsteşnâ, imkânsız olması caizdir. Bundan dolayı da mülazemetin, onların takdiri üzerinde nefyedilmemesi de caizdir, çünkü muhal, muhali gerektirmede caiz olur. Ve sen, bu men’in, zararlı olmadığını biliyorsun, çünkü bu kıyasla tutan, ya tālī’nin ıspatını, ya da mukaddem’in ortadan kaldırılmasını istiyordur ve onun için bu amaç, ancak birincide mukaddem’in subutu şartıyla ikincide tālī’nin yokluğu şartıyla, ister nefsü’l-emr’de olsun, ister hasım nezdinde olsun, ortaya çıkar. Ve o zaman da bu men, onu sonuç olarak vermez, çünkü şart, men’in def’iyle tahakkuk ettiğı zamandır ve aksi durumda kıyas yoktur.

25

Fasıl

Kıyasın Tabileri

İçindeki yollar[mesalik]:

5

Birinci Meslek

Basit ve Bileşik Kıyas

[1] [İster iktirani olsun, isterse de istiḥnāi olsun] her kıyasta, ne eksik, ne de fazla iki öncül bulunur. Eksik olan tarafa gelince, açıktır. Fazla olan tarafa gelince, aranılan şey, ancak bilinenlerden elde edilir. Eğer bu aranılan şey, tümel olduğundan dolayı ona nisbet edilirse, iki öncül ortaya çıkar: Birincisi, bu nisbete delâlet eder. İkincisi, istiḥnāi olan bu bilinene delâlet eder. Eğer nisbet, aranılan şeyin cüzüne olursa[, yani aranılan şeyin cüzlerinden her biri bu bilinenlere nisbet edilirse], her nisbet dolayısıyla bir öncül ortaya çıkar. Eğer her ikisi arasında ortak bir terim olursa, bu durumda kıyas tamam olur, aksi durumda bilinen kıyas olmaz, belki aranılan şeyi sonuç olarak veren kıyaslar için tamamlayıcı olan kıyasların öncülü olur. Eğer onun cüzlerinden biri, sadece ona nisbet edilirse de böyledir, çünkü bazen onun sonuç vereni için öncül olur. Öncüller çoğaldığında, bütüne ihtiyaç duyulur. Orada da tek bir kıyas değil, aranılan şey için sonuç veren kıyaslar için tamamlayıcı düzenli kıyaslar vardır ve onlardan her biri, sonuç için sonuç veren kıyas olur ve “bileşik kıyaslar” olarak isimlendirilir. Eğer onların sonuçları açıklığa kavuşturulursa, “mevsûle” olarak isimlendirilir. Örneğin: Her C, B’dir. Ve her B, A’dır. Ve Her A, D’dir. Ve her C, D’dir. Ve her D, H’dir. O halde her C’de H’dir. [Eğer onun sonucu açıklığa kavuşturulmaz ise] “mefṣûle” ve “maṭṭiye” olarak isimlendirilir. Örneğin: Her C, B’dir. Ve her B, A’dır. Ve her A, D’dir. Ve her D, H’dir. O halde her C, H’dir. Her kıyas, bir sonuç verir. Bundan dolayı da döndürmedeki gibi onun lazımlarını sonuç olarak verir ve “ṭard” ve “göndürme”de hüküm, tikeller üzerindedir.

İkinci Meslek

Hulfî Kıyas

- [1] O şöyle tasvir edilmiştir: İki çelişikten birinin subutuna, diğer çelişğin geçersizliğine delâlet etmesiyle delâlet eden sözdür. Bu tarif, (ağyarını) mani değildir, çünkü ona
- 5 hakikiyeden oluşan istisnâ girer.[Örneğin: Daima ya A, B'dir, ya da A, B değildir. Ancak A, B'dir. Şu sonuç çıkar: A, B değil değildir.] ve o [hulfî kıyas] da [ikincin şeklin birinci modunun] sonuç çıkarma işinde söylendiği gibi iki kıyastan oluşur: Birincisi, iktirani. İkincisi, istisnâî. Örneğin: Her C, B'dir. Hiçbir A, B değildir. O halde hiçbir C, A değildir. Çünkü şayet “hiçbir C, A değildir” doğru olmazsa, “bazı C'ler A'dır” doğru olur. Şayet “bazı
- 10 C'ler A'dır” doğru olursa, “her C, B'dir” doğru olur. Şu sonuç elde edilir: Şayet “hiçbir C, A değildir” doğru olmazsa, “her C, B'dir” doğru olur. Bu, “iktirani” kıyastır. Sonra biz, bu sonucu alırız ve şöyle deriz: “Ancak her C, B'dir” doğrudur. O da “hiçbir C, A değildir”in doğru olduğu sonucunu verir. Bu da “istisnâî”dir. Onun düzeni, şöyle denilmesidir: Şayet sonuç doğru olmazsa, onun çelişği doğru olur. Şayet çelişği doğru olursa, sonuç veren
- 15 doğru öncül yanlış olur. Şayet sonuç doğru olmazsa, doğru öncül yanlış olur, ancak o doğrudur. Sonuç, doğru sonuç verir. Eğer sen hulfî kıyası, “doğru[mustaķim]”e döndürmek istersen, sonucun çelişğini gerektiren muhalin çelişğini, asla irca edilen doğru öncüle bitiştirirsin. Bu, “hulf”un “doğru”ya döndürmesi olarak isimlendirilir ve “hulf” için bir döndürmedir, çünkü sonucun çelişğinin öncülün doğruluğunu iptal etmesi gibidir. Keza,
- 20 öncül, sonucun çelişğinin doğruluğunu veya zıttını, diğerinin nefyettiği şeyi sonuç olarak elde etmek için iki öncülün biriyle beraber birleştirilerek geçersiz kılar ve “döndürme kıyası” olarak isimlendirilir. [Çünkü “bazı C'ler A'dır” doğru olduğu zaman, biz onu “hiçbir A, B değildir” sözümüze birleştiriyoruz. Şu sonuç elde ediliyor: Bazı C'ler, B değildir. Ve o da “her C, B'dir” sözümüzün çelişğidir.] Kıyas bir sonuç vermiş gibidir. Keza sonuç da
- 25 tümel olarak döndürülen iki öncülün biriyle beraber diğer öncülü sonuç olarak verir. Bundan dolayı da ancak [öncülü] tümel olarak döndürmek için olumlu tarafların eşit olduğu şeyde mümkün olur ve “devrî kıyas” olarak isimlendirilir. Ve sonuç olan şey, kıyasın iki öncülünden biri yapılı ve “muşâdere” olarak isimlendirilir.

Üçüncü Meslek

Öncüllerin Elde Edilmesi

- [1] Aranılan şeyin taraflarını koy ve her birinin konularının tamamını ve yükleme ister bir
5 vasıtayla olsun, ister vasıtasız olsun onların yüklemelerinin tamamını talep et. Aynı şekilde
onlardan birinin olumsuzlandığı şeyin tamamını veya onlardan birinin ondan
olumsuzlandığı şeyin tamamı talep edilir. Sonra her iki tarafın[konuların ve yüklemelerin]
onlara olan nisbetine bak. Eğer [aranılan şeyin] konu[su]nun yüklemelerini, [aranılan şeyin]
yüklemi [ni]n konuları olan şeyde bulursan, birinci şekilden aranılan şeyi ortaya çıkarırsın.
10 Söz, diğer şekillerde de aynıdır.

Dördüncü Meslek

Tahlil

- [1] Aranılan şeyi koy ve onun için sonuç verici olan söze bak. Orada aranılan şeyin tümelliği
15 ve tikelliğinin bir şeye nisbetinin olması gerekir, aksi durumda onun için sonuç veren olmaz.
Eğer aranılan şeyin tümelliği nisbet olursa, bu durumda “seçmeli (istiṣnāi) kıyas” olur. Eğer
onun tikeli için olursa, nisbete sahip olan cüzün “senin için ya küçük öncülü ya da büyük
öncülü ortaya çıkarmak için üzerine hüküm verilen mi, kendisiyle hüküm verilenmi”
olduğuna bak. İki öncülden birini bilersen, ondan olan diğer cüzü, aranılan şeyin diğer
20 cüzüne birleştir. Eğer aralarında bir nisbet ortaya çıkarsa, birinci[nisbet] ile beraber [dört
şekilden olan] teliflerden biri üzerinde telif edilir ve bundan dolayı da o [birleştirilen taraf]
“aracı” olur ve senin için öncülleri, şekli ve sonucu ayırır, aksi durumda kıyas, basit değild
bileşik olur. O zaman da öncelikle aranılan şeyin cüzlerini koyduğun gibi iki cüzü de koy.
Ve her ikisiyle, senin için öncüller, şekil ve sonuç açık olana kadar amel et.

25

Beşinci Meslek

İstikrā/Tümevarım

- [1] Hükümü, cüzlerdeki subutu dolayısıyla tümel üzerine ıspat etmektir. Eğer tikellerin
5 nicelikleri bilinirse, “kesinlik[yağın]” ifade eder ve “tam istikrā” olarak isimlendirilir ve o da
“kıyas-ı mukassim”dir. Aksi durumda istikrā konusu olmayanın halinin istikrā konusu olanın
halinin hilafına olma ihtimalinden dolayı ancak zan ifade eder.

Altıncı Meslek

10

Temşil/Analoji

- [1] Bir şeyin, benzerliğinden dolayı onun için sabit olan bir hükme katılmasındır. Birincisi
“fer” ve “kıyas edilen” olarak isimlendirilir. İkincisi “asıl” ve “kendisi üzerine kıyas edilen”
olarak isimlendirildi. Benzeme yönü de “camı” ve “illet” olarak isimlendirildi. Bu, ortaya
15 çıkış bakımından gökyüzünün eve ilhaki/katılması gibidir: yapısı itibariyle o, ev gibi farklı
şeylerden oluşur ve kurulur. Bu, “kesinlik[yağın]” ifade etmez, ancak ortak illetin
subutundan, fer’in alıcılığından, şartların bir araya toplanmasından ve engellerin ortadan
kaldırılmasından sonra “kesinlik” ifade eder, ancak bu öncüllerin subutu, cidden çok zordur.

20

Yedinci Meslek

Burhān

- [1] İki yolu vardır:
- [2] **Bir:** Taşdīk ve onun dışındakiler bakımından içerikleri ve ortaya çıkışları bakımından
kıyasların sınıfları. Beş tanedir, çünkü [kıyas] bir şey ifade eder ve onun ifadesi de ya
25 “taşdīk”in dışında ve bu durumda “şî’ir” olur, ya da “taşdīk” ile olur. Eğer [taşdīk]
“kesin[cazim]” olmazsa, “hıtabe” olur. Bunun dışında [eğer taşdīk kesinlik ifade ederse,]
orada yapısı itibariyle doğruyu ifade etmemesi hali değildir ve ona da eğer insanların
çoğunluğunun veya hasmın itirafıyla beraber itibar edilirse, cedel olur. Eğer böyle

olmadığına itibar edilirse “delilleri saptırarak tartışma” olur. Eğer taṣdīk’in varlığı doğru olursa, eğer zatından dolayı böyle olursa, “burhān”dır. Eğer böyle değilse “safsaṭa”dır ve o da “delilleri saptırarak tartışma” ile bir sınıftır.

5 [3] Burhān, nefṣü’l-emr’de doğru, kabulü zorunlu öncüllerden oluşturulur ancak, yani taṣdīk, ister kendi zatında zorunlu, mümkün ve vucūdī olsun onunla zorunlu olur, çünkü burhān ile aranılan şey, zorunlu, mümkün ve vucūdī bir önerme olabilir. Bundan dolayı da onlardan her birinin öncülleri, modal kıyaslarda bilindiği gibidir.

10 [4] Mütakaddimūn’dan birisi [olan Aristoteles] şöyle dedi: Burhān’da anca zorunlu önermeler kullanılır. Onun kastettiği, bizim zikrettiklerimizdir. Burhān, kesin taṣdīk ile ortaya çıkan kesin öncülden olduğu için onu şöyle tanımladı: “Kesinliği elde etmek için kesin olanlardan oluşan kıyastır”. “Kesin[yakīn]”, çelişğinin ihtimali olmaksızın bir şeyin itikadıdır. Kıyas, onun sureti, kesin olanlar, onun içeriğidir. Kendisinden istifade edilen kesin
15 de onun gayesidir. Ve ondan suretin varlığının, kesini elde etmek için sonuç elde etmenin kesinliği olması gerekir. Kesinlerin ve onların dışındakilerin sınıflarını açıklayacağız.

[5] Cedelī kıyas’a gelince, o, meşhur olanlardan veya hasım nezdinde kabul edilmiş olanlardan oluşur: Onlar hasmı ilzam ve ilzamı def için ister doğru olsun, isterse geçersiz
20 olsun fark etmez. Ve o zaman onu suretinin, kabulden dolayı sonuç veren olması caizdir. Eğer nefṣü’l-emr’de sonuç vermezse, istiḳrā, temṣīl ve şekillerden sonuç vermeyen modlar gibidir.

[6] Hıṭabī kıyasa gelince, o, ikna ve galip bir zan için ister doğru olsun ister yanlış olsun
25 meşhur olmayan “maẓnūnāt” ve “maḳbūlāt”tan oluşur. Bundan dolayı da orada istiḳrā, temṣīl ve sonuç vermeyen modun kullanımı caizdir.

[7] Şi’irī kıyas, ister doğru ister yanlış olsun bir şeye rağbeti artırma ve bir şeyden uzaklaştırma infiali için muhayyel öncüllerden oluşur.

30

[8] Delilleri saptırarak tartışma, meşhūrāta benzeyen öncüllerden oluşan kıyastır.

[9] Safsata, kesinlere benzeyen vehmî öncüllerden oluşan kıyastır. Birincisi “cedel”e mukabildir. İkincisi “burhân”a mukabildir.

[10] Kesinler’e gelince, altı tanedir:

5

[11] Evveliyât: Aklın onunla, velevki kazanma yoluyla olsun, taraflarının tasavvurunun mücerretliğine kesin olarak hükmettiği önermelerdir.

10 [12] Maḥsūsât: Kesinliğin ya gözlemin kuvvetliliğinden-ki o “muşāhedât”tır-, ya da içsel bir durumun kuvvetliliğinden-ki “vicdāniyât”tır- faydalandığı önermedir. Ondan oluşan kıyastan “tümel bir görüş” elde edilmez, belki evvelî taṣavvurât ve taṣdīqâtların bazısının ortaya çıkışının ilkeleridir. Bundan bolayı da “kim bir duyusunu kaybederse, bu duyuyu dolayısıyla faydalandığı ilimleri kaybeder”.

15 [13] Mucerebât: Kesinlik, yüklemnin konu üzerine olmasının veya gizli bir kıyasla beraber olmayışının düzeninin gözleminin tekrarıdır. Ve o da şudur: Şayet raslantısal [ittifaki] olursa, daima veya çoğunlukla olur.

20 [14] Ḥadsiyât: Kesinlik, mucerebât’ın ortaya çıkması için eser olmaksızın karinelerin gözlenmesinin sebebiyle nefsin “hads”inin aracılığı iledir. Örneğin: Ayın ışığı, konumları bakımından teşekkülünün farklılığından dolayı Güneş’ten faydalanır..[Bazıları tecrübe ve hads arasında farkın olduğunu söyledi. Tecrübe, hads olmaksızın insanın fiillerine dayanır. Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Yıldızların özelliklerini bilmek, tecrübeleri izlemektir ve orada insanın fiilleri için giriş olacak bir şey yoktur.] “Hads, ilkelerden
25 aranılan şeylere ulaşmanın hızlılığıdır”

[15] Mutevâtirât: Kesinlik, kesinlik ortaya çıkacak kadar gözlemlerin çokluğu ile beraberdir.

30 [16] Fitrî önermeler: Kesinlik, akılda yerleşik şeyler vasıtasıyladır. Örneğin: Dört, akıldaki yerleşik durumu itibariyle çifttir, çünkü o, iki eşit parçaya bölünebilir. Bundan dolayı da sayının çiftliği hakkında bir şüphe ortaya çıktığı zaman, onun iki eşit parçaya bölünüp, bölünmediği sorularak akla müracaat edilir.

[17] Bu altısının her biri, kesin[yaqîn] için olumlu gizli illettir. En açık olan şeyin illeti, en kapalıdır ve tersi. Ve onlardan her biri, bazen zorunlu, bazen mümkün ve bazen de vücûdî olabilir. Bundan dolayı da bunlar, burhanlar için ilk ilkelerdir, burhân onlardan veya
5 onlardan faydalanan şeyden oluşur. Altının ilk üçü, belki de dördü, onunla onun için kesini ortaya çıkaran dışında kimseye delil[huccet] olmaz. Asıl olan, evveliyâtlar ve fiṭrî önermedir.

[18] Kesin olmayanlara gelince, aynı şekilde altı tanedir:

10 [19] Meşhūrât: Aklın, kendisiyle ya genel bir fayda için veya incelik veya âdet, din ve âdâptan olan hamiyet için insanların itirafları vasıtasıyla hüküm verdiği önermelerdir.

[20] Musellemât: İlimde ve hasım nezdinde kabul edilmiş olanlardır.

15 [21] Maḳbûlât: Kendisine güvenildiği için bir şahıstan kabul edilenler.

[22] Maẓnûnât: Kendisinde tercih edilen inançla hüküm verilendir.

[23] Muḥayyelât: Nefsi, sıkma ve rahatlatma bakımından etkileyenlerdir.

20

[24] Vehmiyât: Vehim gücünün kendisiyle duyulur olmayan işler hakkında duyulur olan hükümlerle hükümde bulunduğu yanlış önermelerdir, çünkü o hisse tabidir ve bundan dolayı hata yapar.

25 [25] **İki: Burhân'ın Kısımları.**

[26] O, iki kısımdır, çünkü burhân'da orta terimin, hükmün taṣdîḳi için illet olması gerekir. Eğer böyle ister yükleme, ister luzûm, ister 'inâd, isterde nefiy olsun nefsü'l-emr'de büyük terimin küçük terime nisbeti için illet olursa, bu burhân “niçin burhânı[burhân-ı lime]” olarak
30 isimlendirilir. Çünkü o zaman taṣdîḳ'in illetini ve hükmün illetini verir. Bundan dolayı da mutlak olarak illeti veren olur. Eğer [orta terim] taṣdîḳ için illet olursa ve zikredilen nisbet için illet olmazsa, “burhân-ı inne” olarak isimlendirilir, çünkü hükmün

“sabitliğine/varlığına[inniyetine]” delâlet eder, yani onun “niçinliği[limmiyeti]” olmaksının kendisinde “sabitliğine” delâlet eder. “Burhân-ı inne”de orta terim, büyük terimin küçük terime olan nisbeti için ma‘lûl olur. Örneğin: Bu adamın damarları dışında safrası çürümüş, çünkü o, gün aşırı ateşlenmektedir. Her ikiside tek bir illetin ma‘lûlleridir. Örneğin: Bu adam, çok etkili bir ateşli titremeye tutulmuş. Çünkü o, gün aşırı ateşlenmektedir. Ateşli titreme ve gün aşırı ateşlenme tek bir illetin ma‘lûlleridir ve o da damarların dışında safranın çürümesidir. Her ikisi de görelî olabilirler. Örneğin: Bu şahıs, babadır. Çünkü oğlu vardır. Orta terim, eğer ma‘lûl olursa, [büyük terimden] daha çok bilinen birinci örnekteki gibi “delîl” olarak isimlendirilir.

10

Uyarı

[27] M‘alûl olan orta terim, şayet ma‘lûlun illetle beraber eşit olduğu bilinirse, bir şey ifade eder, çünkü tek bir ma‘lûl için illetin çoğalması caizdir. Ölüm için boğazlamak, boğulma ve helak edici hastalıkların türleri gibi. Güneş’in hareketi için merkezi, harici olan tedrici asıldan her birinin Batlamyûs’un *Kitabu’l-Maceşî*’sinde zikrettiği gibi olması. Şayet onun eşit olmadığı bilinmezse, sonuçla beraber kesinlik[yağın] ortaya çıkmaz. “Niçin burhân”ında orta terim, dört illetin her biriyle ortaya çıkar.

[28] Fail illete gelince, şu sözümüzdeki gibidir: Bu odun, yanmıştır, çünkü ona ateş dokunmuştur. Luzûm’da ise şu sözümüzdeki gibidir: Arz, iki ışık arasında aracı olursa, Ay tutulur. Ancak Arz aracıdır. O halde Ay, tutulmuştur. Luzûmlar ve ‘inâdlardaki istiṣnâ, orta terim gibidir.

[29] Maddi illete gelince, şu sözümüzdeki gibidir: Beden, farklı cüzlerden oluşan cisindir. Çünkü unsurlardandır.

25

[30] Şürî illete gelince, şu sözümüzdeki gibidir: Su, basittir. Çünkü o, kürevîdir.

[31] Gâi illete gelince, şu sözümüzdeki gibidir: Su değirmeni iyice geniştir. Çünkü o, iyice öğütür.

30

[32] Bu kısımlarda büyük terime tebdil olduğu zaman, burhān “burhān-ı inne” olur. Bundan dolayı da orada orta terim, dört illetten her biriyle bulunur.

[33] Bil ki, “niçin burhānında” orta terimin illet olması gerekir dememiz, onunla varlığının mutlak olarak büyük terim için illet olduğunun kastedilmesi değildir, belki onun varlığının büyük terimin küçük terime nisbeti için illet olmasıdır. Eğer onlardan biri için ma‘lūl olursa, “taş, merkeze doğru eğilimlidir, çünkü ağırlığa sahiptir” gibi, ağırlık [büyük terimin küçük terime nisbeti için, taşın] yapısı itibariyle [merkeze] eğilimli olmasından dolayı, [ağırlığın merkeze] eğilimin tabiatının ma‘lūl olmasıyla beraber illettir.

10

Sonsöz

[34] Onlar [mütেকaddimūn] dediler ki: Burhān’ın öncüllerinin şartları, yapıları itibariyle “kesin[yağın]” ve “akılda sonuçlarından daha önce” olmalarından sonra, taşdik için illet olmaları ve uygun[munasib] olmalarıdır, yani onun[öncüllerinin] yüklemeleri, konuları için “birincil olarak zātī” ve “tümel zorunlu” olur.

15

[35] Onlar “zātī” ile burada, cüzden daha genel olanı kastediyorlar, çünkü o, zātī ‘arazları kapsamaktadır ve o da konunun mahiyetine eklenen şeydir. insan için “gülmek”, sayı için “çift” olmak gibi.

20

[36] Onlar onu, ‘konunun tanımında veya konunun onun tanımında olduğu şey’ olarak tanımladılar. Birincisine gelince, o, konunun tanımında “hakiki tanım” olarak bulunan şeydir ve o da “oluşturucu unsur[muḳavvim]”dur.[İnsanın tanımında “canlı” ve “konuşan/düşünen”i almak gibi.] İkincisi, konunun tanımında, ona özgü ve onunla ilişkili olması itibariyle zorunlu bir tanım olarak ortaya çıkan şeydir ve o da “zātī ‘araḍ”dır.[Çünkü bir şeyin kendisine ait sıfatlarla tarifi, ancak “tasviri tarif” olur. Örneğin “çift”in tarifinde “iki eşit parçaya bölünebilen sayı”yı kullanmak gibi. Onun tarifinde çiftin konusu olan sayı alınmıştır ve bu kısım “zātī ‘araḍ”dır.] Bazıları [zātī’yi] bu [tariften] daha genel olarak almışlardır ve o [zātī] da konunun tanımında veya konuda veya konunun cinsinde veya onun ‘araḍları veya onun konusunun tanımında cinsinin ‘araḍları ortaya çıkar.

30

[37] Onlar, “daha evla” ile, orta terim olmaksızın yüklem olan şeyi kastediyorlar: Yakın cins ve ayırım[faşıl] ve haķīķi zātī ‘arağın tür’e yüklenmesi gibi. “Tümel”ile kastettikleri yüklem varlığının, bütün zamanlarda, bütün[kül] üzerinde söylenmesidir. Zorunlu ile kastettikleri, “zātī’dan, vaşvifeye’den ve vaķtiye’den daha genel olandır.

5

[38] Bu şartlar hakkında dikkat edilmesi gereken bir nokta var: [Konunun tanımında veya onun tanımın konunun ortaya çıkması olan] birinci açıklama ile “zātī”, burhān’da ifade edilerek modal kıyaslarda sabit olan önermelerin birçoğunu dışarı çıkarır.[Çünkü yüklemelerin çoğu, ne onun konusunun tanımında, ne de onun konusu onun tarifinde ortaya çıkar. Örneğin: İnsan, yürüyendir. Pamuk, beyazdır.] İkinci açıklama ile, orada burhān kıyaslarda kullanılan önermeler hakkında fazladan bir şart yoktur, çünkü bu açıklamadan önermenin yükleminden olan bir şey çıkarılmaz. “Daha evla, tümel” ve “zorunlu” kaydı, aynı şekilde faydası burhānda sabit olan şeylerin birçoğunu çıkarır. Uzak cinsin yüklenmesi ve tikelin, mümkünün vücūdinin sonuç olarak elde edilmesi gibi. **Belkide bu şartlar, mantığın sahibi[Aristū] tarafından önermeler hakkındaki sözün özetinde söylenenden önceye gitmektedir.** Ve sen, önermelerin modalitesinin bilgisini, onlardan oluşan modal kıyaslarının keyfiyetini ve burhānlarda onun sonuçlarının bu esef verici durumlardan uzak olduğunu biliyorsun. Allah en doğrusunu bilir.

20

Sekizinci Meslek

İlimlerin Cüzleri

[1] İlimlerin cüzleri üç tanedir: Konular, ilkeler, problemler.

25

[2] Konuya gelince, her bir ilim, bu ilimde zātī ‘araçları araştırılan şey veya şeylere sahiptir. Geometri için miktar, matematik için sayı ve tıp için insan bedeni, cüzleri, ilaçlar ve gıdalar gibi. Bundan dolayı bu şey veya şeylerin, bu ilmin konusu olduğu söylenir, çünkü bu ilmin problemlerinin konuları, onlara irca edilir veya onların türlerine veya onların zātī ‘arağlarına irca edilir. Zātī ‘arağın daha önce zikri geçmişti.

30

[3] İlkeler’e gelince, ilmin araştırılmaya konu olan alanlarının kendileri üzerine bina edildiği şeylerdir ve onlarda ya “taşavvurat”tır ve o da bu ilmin konularının, ve eğer öyleyse [konuların]cüzlerinin ve daha tâlî kısımlarının ve onun zâtî ‘arazlarının tarifidir. Ya da “taşdikât”tır ve onlarda kendilerinden onun kıyaslarının oluşturulduğu veya onlarda sona erdirildiği öncüllerdir ve onlarda ya “kesin[yakîn]” olur ve [kesin olanda] ya “genel[āmm]” olur: Evveliyât gibi[: Tek bir şey, tek bir anda iki yerde bulunamaz.]. Ve [bu tip örnekler] “kesin usuller[üşülen mute‘arifeten]” veya bir ilme veya iki ilme ait olan “özellik[ḥaṣṣa]” olarak isimlendirilir. Ya da kesin değildir ve o da ya öğrenci onu güçlü bir zan ve müsamaha yolu ile kabul eder [ya da onu şüphe ile kabul eder] ve [birincisine gelince, o,] başka bir ilimde açıklanabilir ve onun konusu “üşül” olarak isimlendirilir ve bu, [konunun, konunun cüzlerinin, konunun ikinci dereceden kısımlarının ve zâtî ‘arazlarının tarifi olarak] zikredilen taşavvurlarla beraber “konular” olarak isimlendirilir. Eğer o, şüphe ve inkâr kabilinden alınırsa, “zorlama durum[musādere]” olarak isimlendirilir ve o, asla ilimlerden bir şey hakkında açıklama yapmaz veya ilmin aynısı hakkında veya başka bir ilimde açıklama yapar.

15

[4] Problemler’e gelince, ilmi kapsayan ve bu ilimde kendisi üzerine burhân talep edilen önermelerdir. Bu problemlerin konuları, daha önce ya ilmin konusu, ya türü, ya da ‘araçları şeklinde geçmişti. Onun yüklemelerine gelince, konuları için oluşturucu bir unsur olmamaları gerekir, çünkü oluşturucu unsur, burhânsız bilinir [,yani delille talep edilen şey değildir], tabi konu hakikati bakımından değil de bazı yönlerden tasavvur edilen olursa bu durumda burhânla/delille bilinen bir şey olabilir. [Çünkü bazı oluşturucu unsurların, delil ile talep edilmesi caizdir.]

20

Dokuzuncu Meslek

25 İlimlerin Birbiriyle Girişimlilikleri, Münasebetleri ve Ayrılıkları

O da şudur: Onların konularının girişimlilikleri, münasebetleri ve ayrılıkları.

[1] Eğer onların konuları, girişimli olursa, yani onların bazıları, bazısından daha genel olursa, 30 ilimler “girişimli” olarak isimlendirilir: İlimler ister cins olsun: Geometri ve cisimler için

- miktar ve talimi cisimler gibi; ister ‘itibārī olsun: Kayıtlı olanla beraber mutlak gibi[, çünkü iki ilinden birinin konusu mutlak, diğerinin konusu kayıtlı olabilir.] Örneğin: Yuvarlak (bir top) ve hareketli bir yuvarlak (top) için küre ve hareketli küre gibi. Bu kısımdan ‘araz olması bakımından iki ilinden birinin konusu, diğerinin konusu için “özellik[ḥaṣṣa]” olabilir:
- 5 Mūsīkī ve matematik gibi. Birincisinin konusu, telifi gerektiren sayısal nisbetlere sahip olarak arız olması bakımında “nağme”dir. Sayısal nisbet, matematiğin konusu olan sayı için “özellik olan bir ‘araḍ”dır. Konuları bakımından ayrılmakla beraber birincisi, ikincisinin altında derç edilebilir. Bundan dolayı da “nağme”, orada sayısal nisbetler bakımından araştırıldığı zaman, orada sayının bir oduna itibar edilmesi gerekir: o, tıpkı özel bir sayı
- 10 olarak farzedilmiştir. Bundan dolayı matematiğin konusu olan sayının altında derç edilmiştir. Özellik ve genellik bakımından ilimler, konusu daha genel olanda son bulacak şekilde düzenlenir. İlk felsefe [ilm-i ilahi] den daha özel tabiat (ilmi), ondan daha özeli tıp (ilmi)tır. Çünkü bu ilmi[ilâhîni]n konusu, şeylerden daha genel olarak o olması bakımında mevcuttur ve bu ilimde birlik, çokluk, vacip, mümkün, kadīm, hâdis, illet, ma‘lûl, basît, mürekkep ve
- 15 bunların dışındakiler gibi zâtın eklentileri araştırılır.

- [2] Eğer konular, girişimli olmazsa ve eğer bazısının bazısına nisbeti, tek olursa, “münabetli ilimler” olarak isimlendirilir. Tek bir şeyin, iki ilmin iki itibarla konusu olması gibi. Şekil olması bakımında âlemin cirminin varlığının, hey’et (ilmi) için konu olması gibi. Tabiatı
- 20 bakımından da, tabiat ilminden olan sema ve âlem için konu olması gibi. Bundan dolayı da orada bazı problemler, farklılıklarıyla beraber burhânlarda birleşirler. Arz’ın varlığının yuvarlak olması ve semanın ortasında olması gibi. Birincisin burhân’ı “innî”, ikincisinininki ise “limmî”dir.

- [3] Veya konular, ayrı olur, ancak araştırılan bir konuda ortak labilirler veya tek bir cins altında derç edilebilirler. Tıp ve ahlakın insanın kuvvetlerini inceleme bakımında ortaklıkları gibi: ancak iki farklı yönden. Geometrinin ve matematik ilminin konularının, nicelik latında derç edilir. Eğer böyle olmazsa, bizzat ve cins bakımından farklı olurlar ve “ayrı” olarak isimlendirilirler. Tabiat ve matematik gibi. Özel bir ilimde konu olan usullerin çoğu, genel
- 30 (bir ilim) de geçerli olur: Cismin heyula ve şüretten terkip edilmesi gibi, çünkü o, tabiatın ilkesi ve genel işlerin proplemlerindendir. İletin varlığının dört olması da aynıdır. Genelin ilkleri, özelde de geçerlidir: Cismin parçalanamayan cüzden oluşmasının imkânsızlığı gibi,

çünkü o, heyulanın ispatı için genel işlerin ilkelerinden ve tabiatın problemlerindendir, ancak devrin gerekli olmadığı yönden.

- [4] Burhân'ın [bir ilimden diğerine] nakline gelince, iki yöndendir: [Bir: Bu usullerin] onun problemleri olduğu ilimde kabul edilen burhânlarla bir ilim hakkında konu olan usulleri açıklamak.[Örneğin: Tabiat ilminde, burhânlarla cismin heyula ve suretten terki olunduğunu açıklamak gibi. İki:] Burhân'ı genel bir ilimden özel bir ilme nakletmek. Geometrik burhânları, optiğin problemlerine, matematiğin burhânlarını mûsîkî'nin problemlerine nakletmek gibi. Çünkü her ikisinde de problemler, görme işinin ışığından ve nağmeden soyutlanırsa, onlar aynıyla geometri ve matematikten olurlar.

Onuncu Meslek

Tanım[el- Hadd] Burhân İle Elde Edilmez

- [1] Anaşsâgurâtîs ve mutekaddimû'dan bir grubun [tanım, burhân ile elde edilir demelerinin] hilafına, tanım burhân ile elde edilmez. Onlar, ona iktirani[kıyasla], bölme ile ve zıttını istidlal ile açıklama getirmişlerdir. İktirani'ye gelince, doğru değildir, aksi durumda tanımlanan küçük terim, tanım büyük terim olur.[Aranılan şey, o zaman tanımlananın bu olduğu söylenendir. Böyle olduğu zaman,] aralarındaki orta terim, ya eğer küçük terime yüklenirse, tam tanım veya eksik tanım veya diğer yüklemelerin üzerine yüklem olur. Birincisi, tek bir şey için iki tam tanıma gerektirir. İkinci takdire göre de eğer orta terim üzerinde olan büyük terim, onun için tam tanıma yüklenirse veya orta terim onun için tanım olursa, birincisinden tek bir şeyin varlığının farklı iki şey için tanım olması, ikincisinden büyük öncülün varlığının aranan şeyin aynı olması gerekir. Eğer onun için eksik tanım olan şey yüklenirse veya diğer yüklem gibi yüklem olursa, birincisinden onun varlığının küçük terim için cüz olması gerekir ve cüzün cüzü de cüzdür. [büyük terim, küçük terimin] cüz[ü] olduğu zaman, tam tanım olmaz. [diğer yüklem gibi yüklem olana yüklem olduğu zaman olan] ikincisinden, onun[büyük terimin] subutu gerekir: (bu da) onun için orta terimin sabit olmasındandır ve bundan da onun varlığının küçük terim için tanım olması gerekmez. Üçüncü takdire göre, eğer orta terim üzerinde olan büyük terim, onun için tam tanım olan

şeye veya eksik (tanım olan şeye) veya onun için sabit olan orta terimden olayı [tam] tanıma yüklenirse veya onun için sabit olan orta terimden dolayı yüklem olursa, birincisinden zikredilen muhal gerekli olur. İkincisinden, dördüncüsünden orta terim için tanım olması gerekmez. Üçüncüsünden büyük öncülün, sonucun yanı olması gerekir.

5

[2] Sen dersin ki: Biz, burhân'ın tanımlananı küçük terim ve tanımı da büyük terim yaptığını kabul ediyoruz, ancak bu bütünün “B”nin cins ve ayırımı[faşıl] olduğunu, ve “B”nin cins ve ayırımı olan her şeyin “B”nin tanımı olduğu, bu bütünün “B”nin tanımı olduğu sonucunu vermesi niçin caiz olmasın?

10

[3] Derim ki: Şayet cins ve ayırım bilinirse, “burhân”a neden ihtiyaç olsun?

[4] Bölme yoluna gelince, o da şöyle denilmesi gibidir: İnsan ya cevherdir, ya da ‘araştır. Ancak o, ‘araştır değildir. O halde cevherdir. Cevher ya canlıdır, ya da canlı değildir. Ancak o, canlı değildir. O halde o, canlıdır. Canlı ya uçandır, ya sürünendir, ya da yürüyendir. Ancak o, ocan ve sürünen değildir. O halde o, yürüyendir. Yürüyen ya konuşan/düşünendir, ya da konuşan/düşünen değildir. İkinci geçersizdir. O halde o, konuşan/ düşünendir. Sonra bu cüzler bir araya toplanır ve kıyas oluşur. Böylece bu bütün, insan mefhumuna delâlet eden ayrıntılı söz olur ve böyle olan her şeyde insan için tanım olur. Bu, öyleyse insan için tanımdır. Bundan dolayı da bölme ile ilgili yol, bütünün cüzlerine ve tümelin tikellerine bölünmesinden oluşur.

[5] Orada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Bu yolun faydası, zâtın ‘araştırdan ayrılmasına dayanır, çünkü her ikisi de fark olmaksızın bölmeden ortaya çıkar. Şayet ayırım ortaya çıkarsa, artık bölmeye ihtiyaç duyulmaz. Evet, bölme ister zâtî olsun, ister ‘araştır olsun yüklemi tafsilatlandırmada bir fayda sağlar. Bu, tarif hakkındaki faydalardan bir türdür.

[6] Zıttı ile istidlâl yoluna gelince, siyahın görmeyi engelleyici bir renk olduğu bilindiği zaman, beyazında görmeyi engellemeyen bir renk olduğu bilinir. Bu, zayıftır, çünkü her şey için bir zıt yoktur. *Bu tardın kabulunun takdiri, bilinmemektedir.* İstikrâ’da kesinlik ifade etmez.

On Birinci Meslek

Bilimsel Sorular[Meṭālib]

[1] O, yerlerini başkasının alamayacağı “asıl” olanlar ve yerlerini başkasının alabileceği
5 “tālī” olanlar olarak bölünür. “Asıl” olanlara gelince, dört tanedir: (1) Nedir, (2) (Var) mıdır, (3) Hangi(si), (4) Niçin.

[2] “Nedir?” bilimsel talebine gelince, ya onunla isimin mefhumunun mahiyeti talep edilir.
Örneğin: Boşluk nedir? Özet olarak isme delālet eden şeyin tafsiliyle cevap verilir. Ya da
10 onunla mevcut bir şeyin mahiyeti talep edilir. Tahkik ederek tanımla ve genişleterek ve zorlayarak tasvir[resm] ile o nedir? sorusunun cevabında söylenen sözün sınıflarıyla cevap verilir. Birincisi, isim bakımından tarif, ikincisi, hakikat bakımından tariftir. Şayet şeyin varlığı doğru olursa, birincisi aynıyla ikinci olur.

[3] “(Var) mıdır?” bilimsel talebine gelince, o da ya basittir: Onunla mutlak olarak şeyin varlığı talep edilir. Örneğin: Zeyd mevcut mudur? Ya da bileşiktir: Onunla şeyin varlığının
15 şu halde olduğu talep edilir. Örneğin: Zeyd oda da mevcut mudur? Talep eden, “(var)mıdır?” bilimsel talebi ile çelişğin taraflarından birini talep edebilir.

[4] “Hangi(si)” bilimsel talebine gelince, onunla ortaklık bilindikten sonra ya şey’iyyetliğin manasında, ya da onun özelliğinde ayırma talep edilir. Örneğin: O hangi şeydir? O hangi
20 canlıdır? “Nedir?” onun yerini aldığından dolayı onun “tālī” olanlardan olduğu söylenmiştir, çünkü onun cevabı ortak olanı ve ayrılmış olanı beraberce kapsamaktadır.

[5] “Niçin?” bilimsel talebine gelince, onunla orta terim olan taṣdīqin illeti talep edilir ve
25 nefsü’l-emr’de hüküm ya mutlak olarak talep edilir: “Hareket niçin mevcuttur?” gibi, ya da şu hal ile talep edilir: “[Hareket] niçin hızlıdır, niçin doğudandır?” gibi. Aynı şekilde “tālī” olandan olduğu söylenmiştir, çünkü “nedir?” bilimsel talebi ona ihtiyaç duyurmamaktadır, çünkü onun yerini alabilmektedir. Örneğin: İlet olan şey nedir? Bundan dolayı da bu “asıl”
30 olanlar “nedir?” ve “(var)mıdır?” ile de sınırlandırılmıştır. “Nedir?” taṣavvur için, “(var)mıdır?” taṣdīq içindir.

[6] Tālī olanlara gelince, “nasıl, nerde, ne zaman, kaç, kim?” gibidir, çünkü onlarla zikredilen bilimsel taleplere kıyasla ancak “tikel ilimler” talep edilir ve onun faydasından genel değildir. “Nedir?” ne keyfiyettir, ne de ondan “nasıllık” sorulur. [“Nedir?” ne mekadır, ne de ondan bir yer sorulur. “Nedir?” ne zamanıdır, ne de ondan ne zamanlık sorulur. “Nedir?” ne çoğalı, ne de ondan “kaç” sorulur. “Nedir?” kendi için akledilir, ne de ondan “kim” sorulur. Onun dışındakiler onun yerini alamaz.] Onunla beraber olanlarda aynıdır. [Çünkü onların tamamı] “hangi(si)?” bilimsel talebinin altına girer: “O, hangi niteliklidir? Hangi mekândadır? Hangi zaman? Hangi miktar?” gibi. Aynı şekilde “bileşik olan (var)mıdır?” sorusunun altına da girerler. Konuya nisbeti olmaksızın “Zeyd siyah mıdır, odada mıdır, şu anda mıdır?” şeklinde söylendiği gibi “nasıl, nerede ve ne zaman” bilindiği zaman, bunun üzerine bu, bilinmediği zaman derç edilmez ve o zaman da “asıl” olarak farzedilenlerden harici bilimsel talebin bulunmaması için “hangi(si)?”nin “asıl”lardan yapılması gerektiği bilinir. “Nedir?” bilimsel talebin[in ismin mefhumunun mahiyetini tale e]den olan birinci kısım, ismin manasını anlamayı sonraya bırakan geriye kalanları önceler. İkinci kısım, “basit (var)mıdır?” sorusundan sonraya kalır, çünkü mevcut hakikatin talebi, onun varlığının bilinmesinden sonraya bırakılır.

On İkinci Meslek

20 Tartışma Metodolojisi(el-Baḥṣ ve'l-Munāẓara)

[1] Kitaplarının eklerinde “cedel” kısmını irad etmek öncekilerin adetlerindendir. Zamanımızda “ilmul'l-ḥilaf” ona ihtiyaç duymadığından, ben onun[“cedel”in] yerine “araştırmanın ādābı, düzeni, sözün karşıdakine göre yönlendirilmesi ve düzeltilmesi” hakkında bir kanun ortaya koydum ve o da mantığın idrak ve düşünme hakkında olması gibi takririn ve tahririn korunması hakkındadır ve onunla meramımızın yolu kısadır ve sözün en kayda değeri ortaya konulur. Her ne kadar o, muhakkikler nezdinde yürürlükte olsada, ne gidişatı bakımından düzenlidir, ne de bir metinde bir araya getirilmiştir. Bundan dolayı ben, onun dağınıklığını ve onun nakledilenlerini bir düzene sokmak istedim. Karşılıksız olarak veren bilgi sahibinden de doğrunun ilhamını vermesini istedim.

[2] O, iki kısım olarak düzenlenmiştir:

[3] Birinci Kısım

Araştırmaya Bir Giriş ve Âdâb

5

[4] İki: Yanlış ve sebepleri.

[5] Birincisine gelince, bir giriş ve iki yol[meslek]dan oluşur.

10 Giriş’e gelince, *ilimlerin kısımları ve araştırmanın niteliği hakkındadır*:

[6] Her ilimdeki tartışma/soruşturma ya lafızlarla, ya manayla, ya da her ikisiyle bağlantılı olabilir. Birincisine gelince, lügat, nahv, sarf, aruz ve bunların dışındaki ilimler bu türdendir. İkincisine gelince, metafizik, fizik, matematik,, tıp, ahlâk ve bunların benzerleri gibi “akledilenlerin kısımları”dır. Üçüncüye gelince, tefsîr, hadîs, uşûl-i fıkıh, fıkıh gibi ilimler bu türdendir. Bu ilimlerin her birindeki terimler ve kabul görmüş önermeler hakkında, bu ilimde araştırmacıya düşen, ister bilinen[yaķînî] olsun, ister zannedilen[yaķînî olmayan] olsun onları kabul etmektir. Bundan dolayı her ilmin delilleri kuvvet ve mertebe bakımından bir amaca sahiptir ve onu terk edip onu aşması oldukça zordur ve hedeflenen amaçta onun bilinmesiyle ortaya çıkar: Fıkıh gibi örneğin. Çünkü onun delillerinin gücü, galip bir zanladır ve onlardan fıkıhtan aranan amaç ortaya çıkarılır ve o da amelin vucûbunun bilinmesidir. Bundan dolayı da o zaman her ilimde ancak kolayca erişilebilen şey talep edilir. Örneğin naḥiv ve fıkıh ilminde “burhân” talep edilmez, illetlendirenin bunu gerekli görmemesi ve taklit etmemesi halinde, zannın ortaya çıkması ve daha evla ve daha güzel olanın alınmasıyla yetinilir, çünkü o zaman onun aranan şeyleri burhân olarak talep edilir. İlimlerin delilleri, zayıflık ve kuvvetlilik bakımından düzenlenebilir: En altta naḥiv ve şarḥın delilleri, lügat ile ilgili olanın, sonra fıkıh’ın delilleri, sonra uşûl-i fıkıh’ın ve ḥilaf’ın, sonra ḥikmet’in, sonra mantık’ın, sonra astronomi, sonra kuvvet ve mertebe bakımından delillerin en yücesine sahip olan geometrinin delilleri gelir.

Birinci Yol[Meslek]

Araştırmanın Düzeni, Soruların ve Cevapların Yönlendirilmesi

[7] Derim ki: Bir araştırma konusu hakkında ya olumsuzlama ile, ya da olumlama ile herhangi bir hükmün ortaya çıkacağı açıktır ve o da “tarifler”e ve “problemler”e bölünür.

- 5 Çünkü hüküm, iki şey arasında olursa, onlardan birinin, diğeri için için tanımlayan olması birincisi, aksi durumda ikincisi olmasıdır. Onlardan her biri, açıklama ve aranılan şeyler hakkında özel yollara sahiptir.

- [8] Tarifler’e gelince, mantıktan bilinen onun dört kısım olduğudur: Tam ve eksik tanım[hadd], tam ve kesik tasvir[resm]. Sen, her kısma ait şartları öğrenmiştin: Tam tanımın varlığı, yakıncins ve yakın ayırım[faşıl]dan oluşur. Eksik [tanım] , yakın ayırım ve onun dışındakilerden[olan yakın olmayan cinsten] oluşur. Tam tasvir, yakın cins ve özellik[hâşşa]ten oluşur. Eksik [tasvir], özellik ve onun dışındakilerden[olan yakın olmayan cins ve ayırımdan] oluşur. Genel şartlar: Tanımlayanın varlığı, tanımlanandan farklıdır.
- 15 Tanımlayan bulunduğunda tanımlananın bulunduğu[muttâriden] veya (tanımlanan ile tanımlayanın) döndürülmesi olarak kapsamına girenleri bir araya getirmesi ve kapsamına girmeyenleri de dışarıda bırakmasından dolayı tanımlayan doğruluk ve yanlışlık bakımından tanımlanan ile eşittir. Onun [tanımlayanın] varlığı, ondan [tanımlanandan] daha açıktır. Bilgi bakımından da ona dayanmaz. [Tarif(in şartların)den] genel olanın varlığı, özelden öncedir.
- 20 Tekrar edilmemesi, fayda getirmemesindendir.

- [9] [İster bir kısmına has olsun, isterse olmasın] ondan bir şeyde bir karışıklık ortaya çıktığı zaman, tarif, bozuk olur. Özel[şartlar] hakkındaki karışıklık, ancak telifin cüzlerinin, onun dışındaki şeylerle karışmasıyla olur: Genel iline[‘araḍ-ı āmm] ve cinsin ayırım[faşıl]ının
- 25 cins ve özellik[hâşşa] ile, ayırımın cüzlerinin ayırım ile karıştırılması veya yakın olanı uzak olan ile karıştırılması gibi[İnsanın tanımında, örneğin, “konuşan/düşünen cisim” denilmesi gibi, çünkü cisim, insan için uzak cinstir].

- [10] Özel olmayan [şartlar] hakkındaki [karışıklık]ler, doğruluk ve bilgi bakımında eşitliğin
- 30 olmamasından oluşturanın hallerinin karışmasıyla olur ve telif te[özel olanın genel olana öncelenmesinden dolayı] bozuk olur. Bu kısımlar ayrıntılarıyla mantıkta öğrenilmiştir.

- [11] Soru soran, [ister genel olsun, ister özel olsun] bu şartların sıhhatini talep edebilir. Hükmün delilden farklı olması[en-nağd], tanımlayanın tanımlananın yokluğu ile beraber bulunmasıyla veya tersiyle veya başka bir bozukluğun açıklanmasıyla ortaya çıkar. Tıpkı
- 5 Şeyh'in "konum[vaḍʿ]" "o, cüzlerinden bazısının bazısına nisbeti vasıtasıyla cisme arız olan biçim" olarak tanımlayan kimseyi zikretmesi gibidir, o zaman da insanın ayaktaki konum[vaḍʿ]unun onun res çevrilmiş "konum[vaḍʿ]"daki gibi olması gerekir. Oysa böyle değildir; çünkü iki farklı "konum/vaḍʿ"dır, hatta "konum'un/vaḍʿ'ın" tarifinde "onun cüzlerinden bazısının bazısına veya harici işlere nisbeti vasıtasıyla cisme arız olan biçimdir"
- 10 denilmesi gerektiğini söyledi. Bu da tıpkı, onların "soğuk"un tarifinde "sıcaklığın olmaması" demeleri gibidir. onlar, ona "soğuk"un "duyulur nitelik" ve "yokluk"un "duyulur olmayan" olmasıyla itiraz ettiler]. Hükmün delilden farklı olması[en-nağd], tarafın bozukluğunu ortaya çıkarmada en kuvvetli taraftır.
- 15 [12] İsim bakımından olan tanımların cevabı, zat bakımından olanlardan çoğunlukla daha kolaydır. Onun ortaya çıkması, hakikatiyle teknik terimle ve itibara irca edilmesiyledir. Bundan dolayı şöyle denilir: Biz, bu ismin mefhumuyla, bu manasının dışındakini kastetmiyoruz: "Cins"ın "şunun üzerine söylenen tümel" olarak tanımlanması gibi. Şayet onun yapısının tanım olduğuna itiraz edilirse, bu durumda şöyle denilir: "Cins" ile kastedilen
- 20 bu mananın dışında değildir. "Zât" bakımından tanım[el-ḥadd]a gelince, onun cevabı gerçekten zordur. Zikredilen cevap, ondan bir şey ifade etmez: Şayet "felek"ın tarifi hakkında "unsurlarla çevrili kürevî canlıdır" denilirse, ardından da şayet onun tanımına itiraz edilirse, biz, "felek" ile bunun dışında bir şeyi kastetmiyoruz denilmesine mecal kalmaz. Çünkü bu kısımda ona, yardımın gireceği yer yoktur.
- 25
- [13] Problemlere gelince, derim ki: Tüm yönlerden delilden müstağni olamayan, kendisinde araştırma konusunun ortaya çıktığı önermelerdir, aksi durumda kendisinde araştırma konusu ortaya çıkar, ancak ya nefsu'l-emr'de, ya da soru soran nezdinde ona ihtiyaç duyulan şeydir. Bundan dolayı da onun için delil gerekli olur. Ve onun altındaki her bir delilde iki öncülден oluşmalıdır. Çokluk tarafına gelince, belirli bir sayı ile sınırlanamaz.
- 30

- [14] İletlendiren, araştırma konusuna başladığı zaman, iddia edilen şey üzerine delili ikame etmeden önce ona düşen, araştırma konularının tahriri, sözlerin ve görüşlerin takriridir: taki çekişmeye konu olan şeyin sureti ve onda[, yani çekişmede] bir grubun farklılığı belirlensin. Soru sorana ise, sözler ve görüşlerden nakledilen şeylerin sıhhatini talep etmek düşer, çünkü
- 5 araştırma konusu hakkındaki karışıklık bundan ortaya çıkabilir. İletlendiren, çekişme konusu[munazi‘] olmayanı çekişme konusu olan yerine koyduğu zaman, ve akabinde bu durumda araştırma esnasında bu (çekişme konusu) olman nezdinde kabul edilmiş öncülleri[musellem] çekişme konusu olan nezdinde kabul edilmiş olan üzerinde kullandığı zaman, *karşı koymak gerekir*.
- 10
- [15] İddia edilen şeye delilin ikamesine yönelindiğinde, ya o, soru soranı bir şey hakkında men eder, ya da asla men etmez. Eğer men etmezse, açıktır. Eğer men ederse, ya delilin tamamından önce men eder ve o da ancak onun delilinin öncüllerinden bir öncül üzerinde, ya da delilin tamalanmasından sonra men eder. Onun delilinin öncüllerinden bir öncülü men
- 15 ederse, bu durumda ya men’in mücerret olmasıyla yetinilir, ya da yetinilmez. Eğer yetinilmezse, ya kendisine dayanılan[mustened] şeyle, ya da onun dışında bir şeyle gelir. Bu üç kısımdır. İl ikisine “delilin öncülünü men etmek[munağağa]” olarak üçüncüsü “meşru olmaksızın tutmak[ğasben]” olarak isimlendirilir. Çünkü onun ortaya çıkması, şeyin illetini açıklamaya[ta‘lil] irca edilir. Bir şeyin illetini açıklama, illetlendirenin yerini alabilir, bundan
- 20 dolayı da illetlendirenin yerini “meşru olmaksızın tutan[ğasb]” olur ve o da muhakkikler nezdinde duyulmuş bir şey değildir. Çünkü illetlendiren[mu‘allil], bir şeyin illetini açıklamada[ta‘lil] olduğu müddetçe, engel yoktur, aksi durumda kabul ve men vardır. Onun gayesi, kendisine dayanılan[mustened]dir: taki onun delilinin ve onun bozukluğunun sıhhati açıklığa kavuşsun. Araştırma konusu (burada) inkitaya uğrar. Bunun dışında bir şeye, ister
- 25 bu öncülün yokluğuna bir delil, isterse delilsiz olsun arız olduğu zaman, araştırmada, sözün uzamasından, aranılan şeye ulaşmamaktan kaçınılır. Evet, delilin ikamesi bu öncülün yokluğu üzerine yönelir, ancak illetlendirenin onun üzerine delili ikame etmesinden kurtulduktan sonra.
- 30 [16] “Mustened”, men’in kendisine dayandığı şeydir. Biz, “niçin şöyle olmasın?”ı kabul etmiyoruz veya “bunun luzumunu kabul etmiyoruz” denilmesi gibidir. Ancak “şayet şöyle

olursa” veya “bu nasıldır?”ı ve “hali böyledir”i kabul etmediğimizde gerekli olur. Bu, delilin tamamından önce men edilmiştir.

[17] Eğer on[un tamamın]dan sonra men edilmesine gelince, delilin kabul edilmemesi veya
5 edilmesi hali değildir. Eğer birincisi olan [kabul edilmeyen] olursa, bu durumda, ya bu, suretten bir şey hakkında hükmün ondan[delil] farklı olmasına binaendir, ya da değildir. Eğer değilse, bu durumda bu, cevabı tahakkuk ettirmeyen bir büyüklük ve ‘inâddır. *Eğer “özet olarak hükmün delilden farklılaşması” olarak isimlendirilirse, onun ortaya çıkması, özet olan üzerinden onun delilinin öncüllerinden bir şey olan men’e irca edilir.* Eğer ikincisi
10 olursa, delillendirilen[medlül]in men edilmesi gerekir. Bu durumda ya bu, başka bir delile binaendir, ya da değildir. Eğer değilse, aynı şekilde o, duyulmamış büyük bir şeydir. Eğer “hasmın delilini ikame ettiği şeyin hilafına delili ikame etmek[mu‘araða]” olarak isimlendirilirse, sonra bu delil, illetlendirenin delilinin aynı olmaktan veya olmamaktan hali değildir. Eğer [illettendirenin delilinin aynı] olursa, ve o da ancak genel delillerden olduğu
15 zaman “dönüştürme[kalben]” olarak isimlendirilir. Eğer [illettendirenin delilinin aynı] olmazsa, bu durumda ya onun sureti onun sureti gibi olur, ya da olmaz. Eğer olursa, benzerlikle “hasmın delilini ikame ettiği şeyin hilafına delili ikame etmek[mu‘araða]” olarak isimlendirilir, aksi durumda başkasıyla “hasmın delilini ikame ettiği şeyin hilafına delili ikame etmek[mu‘araða]” olarak isimlendirilir. Zikrettiklerimizden öğrenilen şudur: Hükmün
20 delilden farklı olması[en-naqd], ya ayrıntılıdır ve o da zikredilen “delilin öncülünün men’i[munaқада]”dır, ya da özettir. Onların zikrettiklerinden icmālî nakd’in tartışmacıya doğru yönlendirilmesi hakkında şöyle denilebilir: Bu surette hükmün delilden farklı olmasından dolayı delilin öncüllerinin tamamı geçerli değildir.

25 “[18] Hasmın delilini ikame ettiği şeyin hilafına delili ikame etmek”e gelince, onun yolu onların zikrettiği şeylerin söylenmesidir. Eğer delillendirilenin subutuna delâlet ederse, bu durumda bizim nezdimizde onun nefyeden şeydir ve o da şöyle şöyledir. Delile [hasmının delilinin ikame edildiği şeyin hilafına delili ikame eden tarafından(mu‘araða)] girildiği zaman, engel olan illetlendiren, illetlendiren engel olandır. “Hasmın delilinin ikame edildiği
30 şeyin hilafına delil ikame etme[mu‘araða]” ve “özet olarak hükmün delilden farklı olması[en-naqd]”, aynı şekilde delilin öncüllerinde sabittir. Bu öncüllere nisbetle bu, “hasmın delilinin ikame edildiği şeyin hilafına delil ikame etme” ve “özet olarak hükmün

delilden farklı olması[nağdan icmaliyyen]” olur ve delillerin tamamına kıyasla, “hasmın delilinin ikame edildiği şeyin hilafına delil ikame etme[mu‘arada]” yoluna nazaran “delilin öncülün men[munağa]” ve özet yola nazaran “ayrıntılı[tafsili]” olur. Bu, soru soran tarafındaki (durum)dir.

5

[19] İletlendiren tarafından olan (durum)a gelince, onun delilinin öncüllerinden herhangi bir öncül men edilirse, onun üzerine gerekli olan ya delil ile, ya da uyarıdan[tenbih ve ayrıntıdan] bir türle def etmesidir: “Älem, değişkendir” demesi gibi, çünkü biz, orada hadiselerden ve farklı izlerden olan değişimleri gözlemliyoruz. İkinci bir delil ile geldiği zaman, bu delilin aynı şekilde iki öncülden [veya daha fazla öncülden] daha az bileşik olması gerekir. Bu durumda o zaman ya soru soran onun öncüllerinden bir şey hakkında men’de bulunur, ya da men’de bulunmaz. Eğer men ederse, “delilin öncülünü men”den, “hasmın delilini ikame ettiği şeyin hilafına delili ikame etmek”ten ve “hükümün delilden farklı olması”dan olarak zikredilen kısımların aynı, orada gelir. Keza eğer üçüncü ve dördüncü bir delile ve akabinde daha fazlasına ulaşılırsa, son bulmadan ya engel olanın ilzamu, ya da illetlendirenin delil ile susturulması gerekir. Çünkü illetlendiren, eğer “men, mu‘arada” ve “nağd” ile keserse, bu durumda delil ile susturma ortaya çıkar, aksi durumda onun delilinin ister hak olsun, ister batıl olsun kabulü zorunlu şeyde bitmesi veya bitmemesi hali değildir. Eğer birincisi ise, ilzam gerekli olur. Eğer ikincisi ise, delil ile susturma gerekli olur, çünkü o zaman ya teselsül olur, ya da illetlendiren delili ikame etmekten aciz kalır. Birincisi batıldır, çünkü başlayan tarafındandır. Bu durumda ikincisi belirgin olur ve delil ile susturma gerekli olur. Teselsülün kabulünün takdiri ile de, aynı şekilde delil ile susturma gerekli olur, çünkü [illetlendiren] sonsuz bir şekilde ıspat yapamaz.

25

Uyarı

[20] Soru soran bir soru sorduğu zaman, illetlendirenin tedbiri, cevap verme konusunda acele etmemek, hatta soru sorandan men’in yönünü ve tahkikini istemektir, çünkü bazen yöne sahip olamayabilir ve bundan dolayı da kesintiye uğrar veya onun bozukluğu ortaya çıkar veya onun cevabı yön ve ayrıntı nezdinde zikredilir.

30

[21] Çünkü “men” iki kısımdır: illetlendirene zarar veren kısım ki bu açıktır. Ona zarar vermeyen kısım: Ya men edilen öncülün yokluğunun onun davası için sabit kılmasıyla, bu durumda [illettendiren] bu öncülün subutu ve ortadan kalkması hakkında emin olamaz ve her takdir üzerinde onun iddia ettiği şey sabit olur[; çünkü onun delili, onun tahakkunun takdiri
5 üzerine tamam olur ve onun yokluğunun takdiri üzere, aranılan şey tahakkuk eder]. Ya da bir yön üzerine olan men, daha önce zikrettiği şeylerden onun cevabını gerekli kılar. Örneğin illetlendirenin, “bu, şunun illeti değildir, çünkü ondan sonradır[; sonra olan bir şeyin de illet olması caiz değildir.” dediği zaman gibidir. Bundan dolayı da o[soru soran], onu “bir şart olarak niçin caiz olmasın?”la men etti. Onun cevabı, onun yapısının öncelikli olarak sonra
10 olan olduğudur.

[22] Keza cevapta iki kısımdır: Ona fayda veren kısım ki açıktır. Ona fayda vermeyen kısım: Ya men edilenin sabit olmasından dolayı olur, ya da eğer sabit ise, ancak başka bir konuda ona zarar verir. “Bu, şunun cüzü değildir” diye iddia ettiğin zaman gibidir. Men eder ve onun
15 üzerine yapısı itibariyle sonra olduğu için delil getirir ve o da bu delile onun, onun için şart olduğunu açıklamada ihtiyaç duyar. Bu delillendirme, orada ona zarar vermez.

[23] Soru soran için ise, cevabın yönü ve ayrıntısını talep etmektir. Çünkü bazen [ya] onun bozukluğu açıklığa kavuşur [ya da yöne sahip olamayabilir]. Men, men’in kendisine
20 dayandığı şeyle[mustened] beraber olduğu zaman, men’in kendisine dayandığı şeyden alınan cevap bir fayda vermez, çünkü men’in kendisine dayandığı şeyin def’i, men’in savunulmasını gerektirmez, çünkü men’in kendisine dayandığı şeyin gayesi, ya nefsu’l-emr’de, ya da soru soranın iddiasında men edilen öncülün yokluğunu gerektirir. Melzûmun yokluğu, lazımin yokluğunu gerektirmez.

25

[24] Bundan dolayı muhakkikûn şöyle demiştir: Men’in kendisine dayandığı şey[mustened], ne onu cevaplar, ne de onun üzerinde araştırma yapar. Muhaşşalîn’den bir grup “men’in kendisine dayandığı şeyin def’i bir fayda vermediği zaman, onun üzerinde araştırma yapmak caiz değildir” konusunda şaşkınlık yaşamışlardır. Bundan dolayı da “men’in kendisine
30 dayandığın şeyin varlığı ile beraber men’i cevaplamak nasıl mümkün olsun?” Onun cevabının yolu, men’in kendisine dayandığı şey ile onun ortağı arasında gidip gelmektir, çünkü onun için onun altındaki ortaktan gerekli olan, onun yokluğudur ve her takdirde

olumsuz ve olumlu olan amacın munasip olduğu şey üzerinde açıklığa kavuşur. Bundan dolayı da üç kısımdan hali değildir. Çünkü cevaplayan, ya onun ortağının sınırlandırması üzerinde bir takdirde bulunur, ya da bir takdirde bulunmaz. Eğer bir takdirde bulunmaz ise, o, cevabı yapamaz. Eğer bir takdirde bulunursa, ya amaca uygun bir yönün her takdiri üzerine olan bir açıklama yapar, ya da yapamaz. Eğer yapamazsa, onun için cevap mümkün değildir. Eğer yaparsa, onun cevabı tamam olur. Doğru olan, birincisinin ikincisine irca edilmesidir, çünkü her şeyin, iki kısımda veya kısımlarda, onunla onun çelişği veya iki iş ve onların yokluğu veya birçok iş ve onun yokluğu arasında gidip-gelmeye hasredilmesi mümkündür, ancak kastedilenin açıkça ortaya konulması (el-beyān) ve aranılan şeyi gerektirecek şekilde delili sevkette/yönlendirme (et-taqrīb)de bulunamaz. Birincinin örneği, [Allah'ı] görmenin cevabı hakkında görmenin illetinin söylenilmesi gibidir. Bizim gördüğümüz şey, ya vücuddur, ya da hüdüstür. İkinci batıldır, çünkü yokluk, varlığın illeti olmaz. Bundan dolayı da birinci belirginleşir, şayet men edilirse. Denilmiştir ki: Biz, [vucūd ve hüdūş hakkındaki sebeplerin]hasrını kabul etmiyoruz: “İlletin yer kaplayan veya onun dışında bir şey olması niçin caiz olmasın?” Burada yer kaplayandan, yoğunluktan, imkândan, terkitten, şekillerden, renklerden, büyüklükten, küçüklükten, yakınlıktan, uzaklıktan ve bunların dışındaki keyfiyetlerden birçok kısım vardır. Onun hasredilmesi zordur, ancak “görmenin illeti, ya vücuddur, ya hüdüstür, ya ne budur, ne de ötekidir” denilerek zikrettiğimiz yolladır, ancak onun üçüncüye yaklaştırmak zordur. Aranılan şeyi gerektirecek şekilde delili sevkette/ yönlendirenin örneği, illettiren âlemin hüdüşunun sabit olduğunu söylediği zaman, onun için gerektiren olması gerekir, aksi durumda âlem ondan farklı olur” dediği zaman gibidir. Şayet denilirse ki: Gerektiren olması niçin caiz olmasın?ı ve şartın zamanının geçmiş olmasıyla âlem niçin farklı olsun?u kabul etmiyoruz. Bundan dolayı o, “şayet farklı olursa, şartın zamanının geçmesi veya geçmemesi hali değildir” şeklinde cevaplanır. Birinci ortadan kalkmış, ikinci belirlenmiştir. Bundan dolayı da farklılaşma, şayet şartın ortadan kalmasıyla ise, bu şartın hüdüşu, başka bir şart ile hüdüşuna ihtiyaç duyar. Söz dönüp dolaşır ve teselsül gerekli olur.

İkinci Yol[Meslek]

Araştırmanın Kısımları ve Hatadan Kaçınmak İçin Onlara Uymak

[25] Bil ki, araştırmanın üç cüzü vardır: İlkeler, Araçlar ve Temel Dayanaklar.

5 İlkeler[Mebadi]: İddialar, araştırmanın tahriri, görüşlerin takriridir. Araçlar[Evsât]: Kendileriyle iddialar üzerine akıl yürütülen deliller ve ıspatlardır. Sonuçlar[Meqatî': Delillerin ce ıspatların kendisinde son bulduğu şeylerdir. Zanni ilimler hakkında sonuç olan zorunlular ve zanni olanlar gibi. Devr ve teselsül, iki çelişğin bir araya getirilmesi, çelişğin çelişğe yüklenmesi, bir şeyin bizatihi kendisinden olumsuzlanması, en büyük olanın eşitliği

10 en küçük dolayısıyladır ve tercih eden olmaksızın tercih ve bunlar gibi. Dillerde mecazın luzûmu, ortaklık[iştirak], gizleme[iğmar], özelleştirme[taħşîş], ortadan kaldırma[nesh], nakil[naql], eksiklik[nuġsan] ve lafzın ıtlak edilmesi caiz olmayan şeye ıtlak vb.

[26] Bu cüzlerin her birinde, araştırma esnasında kendilerinden hatanın meydana geldiği

15 karışıklıklar ve belirsizlikler ortaya çıkabilir. Araştırmacıya düşen, doğru yolu ortaya çıkarmak için onların hallerini araştırmak ve yanlışın kapsamı kapatmaktır. Bu cüzler, iddianın aslına özgü değildirler, belki üzerlerine delilin ikame edildiği her öncüle nisbetle tahakkuk ederler.

[27] İlkeler[Mebadi]: Onlarda iddiaların, görüşlerin ve terimlerin müphemliği sebebiyle

20 karışıklıklar ortaya çıkabilir. Bundan dolayı da iddiaların tahkiki ve görüşlerin tayini gerekir, çünkü bazen araştırma esnasında illetlendiren için ona zarar veren bir şey, onun iddiasını nefyetmesinden veya onun iddiasının ve görüşünün lazımlarından olan bir lazımı nefyetmesiyle ortaya çıkabilir. Bazende onun delili, iddia edilen şey için sonuç verici olmaz ve onun yapısı sonuç verici zannedilir. Bu durumda iddia, güvenli bir şekilde tahakkuk ettiği

25 zaman ve görüşlerde belirli olduğu zaman, onlar üzerinde inceleme kolaylaşır. İster soru soran olsun ister cevap veren olsun hasmın def'ine güç yetirilebilir. Ve araştırmada ortaya çıkan lafızların açıklaması, delâleti açık olmadığı zaman veya olduğu zaman gerekli olur, ancak illetlendiren, onunla başka bir şey kastedebilir. Açıklamadan sonra soru sorana düşen, onun delilinden, bu açıklama ile bu mananın gerekli olup olmadığını incelemektir. Eğer

30 gerekli olursa, ondan onun iddiası gerekli olur mu, gerekli olmaz mı? Çünkü bazen şey, kendisinden aranan şeyin ortaya çıktığı bir açıklama ile açıklanır, ancak onun delilinden

olan bu şey, bu açıklama ile gerekli olmaz. Bazen de onun delilinden gerekli olur, ancak ondan aranan şey ortaya çıkmaz.

[28] Araçlar[Evsât]: Onlar, mantıkta öğrendiğin gibi-kendisinde mukaddem'in aynının istisna edildiği "istiṣnāi kıyas"a irca edilen- farklı sınıflarıyla iddialar üzerine ikame edilen delillerdir. Bundan dolayı da delilin, aranan şeyi gerektirici olması gerekir, aksi durumda delil olmaz. Gerektirici olduğu zaman, [illetlendiren ve] delil getiren, onu sabitleştirir ve böylece mukaddem'in istiṣnāisiyle beraber istiṣnāi olur. Bundan dolayı da o zaman araştırma iki makamda ortaya çıkar: Bir: Gerektirici[Melzūmun] subutu. İki: Luzūmun beyanı. Her birinde kesin (iktirani) ve seçmeli(istiṣnāi) kıyaslar, tüme-varım (istiḳrā) ve analogi (temṣīl)'den olan delillerin sınıflar basit ve bileşik olarak kullanılabilir. Bundan dolayı da kıyası tafsilatlandırmak gerekir ve bi'l-fiil onun öncüllerini zikretmek gerekir: taki aranan şeyin luzūmu ortaya çıksın ve men'in hangi öncül üzerinde murad edildiği açıklığa kavuşsun. Sonra da hasmının onu genelleştirmeyi ve onu kaba bir şekilde yapmayı murad etmemesi halinde mümkünse cevaplanır. O zaman soru sorana düşen, bozukluğu ortaya çıkarmak için bi'l-fiil onun öncüllerinin açıklamasını talep etmelidir. Men, eğer olursa, [iki yönden olan] bir şey hakkında musamaha göstermemek gerekir. Eğer böyle olursa, kolay olduğu zannedilir, çünkü birçok karşılık, bazen, kolay bir şeyden ortaya çıkar.

20

Uyarılar

[29] [Her delil, mukaddem'i istiṣnā edilen istiṣnāi kıyasa irca edilir. Bundan dolayı da istiṣnāi, bazen doğrudan[mustekīm], bazende ḥulfi olur. Doğrudan olan, iddia edilenin çelişğinin farzedilmesi ve iptal edilmesi yolu ile değil de kendisiyle iddia edilenin sabit kılındığı şeydir. Ḥulfi ise, çelişik ve onun iptali yolu ile iddia edilenin sabit olduğu şeydir. 25 Ḥulfi delil, üç durum hakkında ihtiyatı gerektirir: İddia edilenin çelişğini almak, vaki olmaksızın iddia edilenin çelişğinin melzūmunu almak, lāzımın nefyini almak.] Ḥulfi kıyasta, tedbiri gerektiren şey, çelişğın alınması esnasındadır. Keza her konu, çelişğın alınmasına ihtiyaç duyar, çünkü bazen çelişik olmayan çelişik olanın yerine konulabilir. (Bu) onlar[dan olan İmām]ın şöyle demeler(s)i gibidir: Varlık, mahiyetlerden bir şeyin cüzü 30 değildir, çünkü şayet onun cüzü olursa, zatilerden daha genel olur ve bundan dolayı da mevcut bütün mahiyetler için "cins" olur. Ve onun [mevcut mahiyetler] için mevcut

ayırımlar[faşıllar] gerekli olur. Bundan dolayı da varlık, aynı şekilde onun için[, yani bu ayırımlar için] cins olur ve onun ayırımları için mevcut başka [ayırımlar] gerekli olur. Bundan dolayı da mahiyetlerin sonsuz şeylerden oluşması gerekli olur. Bu, ancak tümel olumsuzun çelişğinin tümel olumlu olarak alınmasıyla gerekli olur. Bunun örneğı, Allah ona rahmet etsin İmām’ın sözlerinde çokça ortaya çıkar. Ve mulazemete zarar veren şey olarak tālī’nin nefyinin açıklanmasında kullanılır ve o da luzūmu nefyeden her öncüdür, bundan dolayı da bu öncül, mulazemetin men’i için kendisine dayanan olur. Şöyle denilmesi gibidir: Şayet insan canlı ise, ya canlıdır, ya da cisimdir zorunlu mani‘atü’l-hulū olarak. Bu, batıldır, aksi durumda onun yapısının cisim olmasının yokluğundan, onun yapısının canlı olması gerekir. Bu, muhaldir.

[30] Şöyle denilebilir: Biz, “insan, şayet canlı ise,” onun “ya canlıdır, ya da cisimdir” mani‘atü’l-hulū olarak” doğrulandığını kabul etmiyoruz. Ancak şayet onun cisim olan yapısının yokluğu, onun canlı olan yapısını gerektirirse, doğru olur. Bu, böyle değildir. Çünkü onun canlı olan yapısı, onun cisim olan yapısını gerektirir. Bundan dolayı da onun cisim olan yapısının yokluğu, onun canlı olan yapısının yokluğunu gerektirir ve delilden, onun için sonuç vermeyen delil istintaç edilir.

[31] Şöyle denilebilir: Daha sonra geleceğı gibi, illet olmayan şey, illet yerine konulmuştur. İster delilin öncüllerinden bir öncül üzerinde olsun, ister aranılan şeyin aslının üzerinde olsun her delilin tamamından sonra, ondan iddia edilen şeyin gerekli olup olmadığı araştırılması gerekir, çünkü çoğukez delil tam olur ve ondan iddia edilen gerekli olmaz. Delil’de bir öncül veya ilzam edici öncüller kullanılır ki onlarda sadece hasım nezdinde subut bulurlar. Bu, zannī olanlarda ve cedelī olanlarda caizdir, çünkü onların amacı, akliler olmaksızın galip bir zan ve hasmı ilzamdır, çünkü orada iddia, ancak nefsü’l-emr’de sabit olur, hasım nezdinde ve onun dışında bir şeyde değil.

[32] Temel Dayanaklar[Meķāṭi’]’ orada ihtiyatlı olmak gerekir, çünkü bazen devr’in ortaya çıktığı zannedilir ve hālbuki böyle değildir. Bir şeyin, başka bir şeyin müteallıkı üzerine dayanması ve diğerinde onun üzerine dayanması gibidir, bundan dolayı da devr, olduğu zannedilir. Örneğın “cins”ın “ayırım”a dayanması, “tür”ünde “cins”e dayanması ve böylece de “cins”ın “tür”e dayandığının zannedilmesi gibidir. Bundan dolayı da “devr”ın olduğu

vehmedilir. (Birde) “cins”in kendi “türler”inden birine ve her “tür”ünde ona[yapısı itibariyle “türler” için bir cüz olmasından dolayı tabii cins’e] dayandığının söylenmesi gibidir.[Bilmen gereken şu: “Cins”, “ayırım”a dayandığı zaman, şüphe ortadan kalkar.] Ve bazen “devr”, ortaya çıkar. (Bu) muhal olmaz. Örneğin “babalık” ve “oğulluk” gibi iki görelî. Örneğin “iki
5 çelişikten birinin subutunun, diğerinin yokluğu ile beraber” olması gibi. Bundan dolayı da onlardan her birinin diğerine dayandığı zannedilir. [Haddizatında “devr” iki kısımdır: Bir: İki işten her biri diğerine sonralama durumu ile dayanır. M’alûlun illetine dayanması böyledir. Bu, imkânsız olur, çünkü o, bir şeyin bizzat kendi nefsinî öncelemesini gerektirir. İki: İki işten her biri diğerine, sonralama ile dayanmaz, ancak onların beraber olması gerekir:
10 “Babalık” ve “oğulluk” gibi] ve bunların örnekleri “bir biriyle olan devr” olarak isimlendirilir.

[33] Bazen de “teselsül”ün ortaya çıktığı zannedilir. (Hâlbuki) böyle değildir. (Bu tıpkı) “şayet bir yerde ortaya çıkma varlık bildiren bir iş olursa, yapısı itibariyle ‘araç olmasından
15 dolayı bir yerde ortaya çıkar, bundan dolayı da ortaya çıkma için ortaya çıkma olur” denilmesi gibidir. Söz, dönüp-dolaşır onun ortaya çıkmasına gelir ve teselsül gerekli olur. Ortaya çıkma, zatı bakımından ortaya çıkma olur, yoksa başka bir şeyle ortaya çıkma olmaz. Varlığın varlığı, luzûmun luzûmu, birliğin birliği, kıdemin kîdemi, hudûşun hudûşu vb.’de aynıdır. (Bu da tıpkı) “bir, yapısı itibariyle ikinin yarısı olan kendisini, ikinin yarısı, üçün
20 üçte birliğini, üçün üçte birliği dördün dörtte birliğini gerektirmesi” gibidir. Bu, böyle sonsuza kadar gider, bundan dolayıda teselsül ortaya çıkıyor zannedilir. M’alûl tarafından olduğu gibi, muhalde olmaz.

[34] İki çelişğin bir araya getirilmesine gelince, ikisinin bir araya getirildiği zannedilir.
25 Modalite[cihet] bakımında bir olduğu zannedilen iki önermede olduğu gibi, hâlbuki böyle değildir. Örneğin: Her C, B’dir. Her C, B değildir. O ikisinin modalitesi açıklandığı zaman, çelişkinin olmadığı ortaya çıkar.

[35] Çelişik, çelişğe yükleniyor zannedilir. (Hâlbuki) böyle değildir. Örneğin: Bazı
30 mevcûtlar, m’adûmdur. Onun manası şöyledir: Bir bütün hakkında mevcût olan şey üzerinde doğrulanan bazı şeyler, onlardan biri[, yani konu ve yüklenden biri] “devâm” ile kayıtlanmadıkça, bütün hakkında m’adûmdur.[Örneğin: Bazı mevcûtlar, daima m’adûmdur

veya bazı mevcûtlar m‘adûmdur daima. Çünkü o zaman çelişğin çelişiğe yüklenmesi gerekir.]

[36] Ve bir şey, bizzat kendisinden olumsuzlanıyor zannedilir veya onun lazımı bizzat kendisinden olumsuzlanıyor zannedilir. Bu, ya zannedildiği gibi olur, ya da olmaz. Muhalde olmaz. Birincisine gelince, şu sözümüzdeki gibidir: Bazı mevcûtlar mevcût değildir. Onun manasının ne olduğu geçti. İkincisine gelince, bu şeyin hariçte olması gibidir ve bundan dolayı da doğru olur. Çünkü hariçte olmayan şey, ister bizzat kendisi, isterse lazımı olsun hariçte olan şey üzerinde doğrulanmaz. Mantıkta geçtiği gibi, her ikisinin ondan olumsuzlanması doğrulanır.

[37] Dillere ve onlarla ilgili şeylere gelince, ondaki sona ermelerin çoğunluğu “nakil, mecazın luzûmu, ortaklık, gizleme” ve daha önce bunların dışında zikredilendir. Soru soran “nakil”in sıhhatını talep eder. mecazun luzûmu, ortaklık ve bu ikisin dışındakilere gelince, onlar, asıl ile iptal edilirler ve o da şeyin varlığının, şeye arız olmayan şeyden daha evla olmasından ibarettir. Bundan dolayı onlar şöyle diyorlar: Asıl, mecaz olmaksızın hakiki kullanımdır, çünkü ona, mecazın faydalarından olan bir şey arız olmaz; kelâmın yumuşaklığı, tatlılığı, mecaz sanatının sınıfları ve vezin ve kafiye olgusuna riayet gibi, mecaz olarak lafzı kullanılması caiz değildir, ancak bu kullanımda anlamının eksikliği, terminolojinin terki ve tercih edenin tercihi gerekli olabilir.

[38] Soru hakkındakilere gelince, mutlak olarak lafız bulunduğu zaman, onun, daha önce geçtiği gibi, hakikat üzerine yüklenmesi gerekir. [Hakikat olan asıl,] yalın bir karine veya hakikatten çekimlenmiş söylenen olarak bulunduğu zaman, onun mecaz üzerine yüklenmesi gerekir. Yalın olmasına gelince, [*Senin Rabb’in geldi.*] (89. Fecr, 22)de ki gibi (ya) akıl bakımından bilinen gibidir, çünkü akıl, onun cüzlerinden hakikate tekrar döner, ya da vakıanın hususiliği sebebiyle bilinir: O, mecazla konuşur. Söylenen’e gelince, kelâmın kendisinden sonrasıyla bilinir: O, mecazla konuşur. (Bu,) “ben atan aslanı gördüm” denilmesi gibidir. Bundan dolayı da o zaman şeyin varlığı, asla, herhangi bir sebeple onun yokluğunu nefyetmez. Onlar hata yapıyorlar ve aslı, mecazın imkânsızlığı, ortaklık ve mutlak olarak bu ikisinin dışındakiler hakkında kullanıyorlar. (Bu,) örneğin, bu lafzı bu mana hakkında kullanmak caiz değildir denilmesi gibidir, çünkü her ikisinde onun için

konulmuştur. Onun orada hakikat bakımından kullanılması ve keza mecaz bakımından kullanılması geçersizdir, çünkü asıl, onun yokluğudur. Soru soran, aslın mecazın imkânsızlığını gerektirmediğini, bundan dolayı da herhangi bir sebeple onun vukuunun caiz olduğunu söylemelidir.

5

Sonsöz

[39] Bir işin gerek kendiliğinde (fî nefsi'l-emr) ve gerekse de men eden nezdinde imkânsız olması, zamanımız cedelcileri arasında herhangi bir işin farzedilmesi takdirine göre “sabit işlerin men’i olarak meşhur oldu. Ve bu onlar tarafından “takdirin men’i” olarak isimlendirildi. Şayet:“Her ne zaman A, B ise C’de D’dir. Ve her ne zaman C, D ise H’de R’dir.” denilirse, şu sonuç çıkar: “Her ne zaman A, B ise H’de R’dir”. gibidir. Bundan dolayı onlar şöyle diyorlar: Biz [onun, onların zikrettiği gibi sonuç verdiğini] kabul etmiyoruz, ve şayet büyük öncül, sonucun lezûmunun takdiri üzerinde doğru olarak kalırsa, ancak sonuç elde edilir. Çünkü o, muhaldir. Muhalin, muhali gerektirmesi caizdir. Keza onlar, aslın, lazımin yokluğunun takdiri üzerinde yanlış olma ihtimalinden dolayı, çelişğin döndürmesinin lazımin yokluğunun takdiri üzerinde olmasını men ettiler. Yine onlar, şeyin, kendi çelişği ile ve iki çelişikle istilzâminin imkânsızlığını men ettiler. Onlar onu “birleşme” olarak isimlendirilen bozuk bir cevapla cevapladı ve o da “takdir”in men edilen öncülün doğruluğu ile beraber alınmasıdır. (Bu da) büyük öncülün nefsu’l-emr’de doğru olduğunun ve bundan dolayı da ona bitştirildiğin söylenmesi gibidir. Şayet sonucun melzûmu doğru olursa, onun tâlî’si de doğru olur. Döndürmede de aynıdır. Bu, zayıftır, çünkü aynıyla onun herhangi bir iddiası, delil olmaksızın men edilebilir.

[40] [Men eden]birisi şöyle diyebilir: Biz, onun “şayet takdir edilen ona[, yani doğru öncüle] birleşirse, aranılan şeyin tahakkuk eder” olduğunu kabul ediyoruz. Onun böyle olduğunu söylememelerine gelince, şayet doğru öncül bu takdir üzerinde kalırsa, ancak böyle olabilir ve o da sözün başıdır ve bizim için mümkün olan, onu başka bir yönden cevaplamaktır ve o da mulazemetle kastedilenin, lazım dolayısıyla melzûmun tabiatının gerekli olduğunun söylenmesidir. İşte o zaman men düşer/sakıt olur, çünkü başka bir şeyin takdirine ihtiyaç kalmaz: taki men, reddedilsin, hatta melzûmun tasavvuru yeterli olsun. Böylece de kıyasın manası, şöyle olur: A-B, C-D’yi, C-D, H-R’yi gerektirir. O halde A-B, H-R’yi gerektirir.

Çünkü gerektirenin gerektireni, gerektirendir. Bunun için mantıkta başka bir cevap geçmişti ve keza aksi içinde.

[41] Deriz ki: Aslın melzûmu, lazım dolayısıyla gerektiren olursa, onun لازمın çelişği, onun çelişği için gerektiren olur, aksi durumda onun لازمı dolayısıyla gerektiren olur. 5 Takdir edilen onun hilafınadır ve kıyastan aranan şey, küçük terimin yokluğunun ıspatı veya لازمın çelişğinin yokluğu olursa -ki o da takdir vakıanın hilafına gerektirendir veya değildirden hali değildir demektir- onun başka bir yolla cevaplamak mümkündür. Eğer mümkün olmazsa, bizim zikrettiklerimiz tamam olur, aksi durumda takdir ortadan kalkar ve 10 o da aranan şeydir. Veya şöyle söylenir: Şayet büyük öncül, küçük terimin takdiri üzerinde sabit durursa ve mulazemette, لازمın çelişğinin takdiri üzerinde sabit durursa, sonuç ve melzûmun çelişği gerekli olur, ancak telazum geçersiz olur, bundan dolayı da vakıada sabit olan bütünün, büyük öncülün ve mulazemetin yokluğu gerekli olur, böylece de aranan şey olarak küçük öncülün ve لازمın çelişğinin yokluğu gerekli olur.

15

[42] Bazıları, “takdir’in men’i”nin, vakıada tekrarın bir kısmı üzerinde olduğunu açıklamışlardır. Ve dedi ki: Tekrardan sonra sizin sözünüz böyle olursa, şöyle olur. eğer olmazsa, aynı şekilde takdir, iki kısımdan birinin subutu dolayısıyladır. Onlardan biri takdir edildiği zaman, vakıanın onun hilafına olması caizdir, böylece de şey, kendi çelişği ile 20 beraber farzedilebilir, bundan dolayı da muhali gerektirmek caiz olur. Şayet onun hilafının vaki olduğu veya olmadığı hali değildir şeklinde cevaplanırsa, birincisi batıl olur, çünkü şayet böyle olursa, vakıa onun hilafıyla takdir olur ve böylece de aranan şey olan ikincisi belirlenir. Onlar şöyle dediler: Bu, aynı şekilde tekrar edilen bir kısımdır. Soru, aynıyla onun üzerinde ortaya çıkabilir.

25

[43] Bil ki, bu men, mugalâtaadır, sırf inattır. Ve bunun takdiri, şeylerin takdirinin iki kısım olmasıdır: *Bir*: Bir şeyin, farzedilen üzerine takdiri, çünkü mulazemetin mukaddem’inde olduğu gibi tahakkuk etmiştir. Bundan dolayı da bu kısımda vakıanın onun hilafına olması caizdir. *İki*: Karşıt/zıt/çelişik kısmında söylenildiği gibi şayet vakıanın bu olduğu söylenirse 30 şeyin takdiri, vakıada tahakkuk eden hakkındadır; ve o zaman da vakıanın onun hilafına olması mümkün değildir, çünkü bu durumda vakıa olan şeyin takdiri vakıa olarak şeyin takdiri değildir: taki onun hilafı caiz olsun. Allah en iyi bilendir.

İkinci Kısım

Yanlış ve Sebepleri

5 [44] Yanlış yapanların fiileri, ya delîlin dışında bir iş olur, ya da delîlin kendisinde bir iş olur.

[45] Birincisi, arazi olarak yanlış gerektirir ve o da ya hasımlardan her birinin diğerini ilzam etmek için kullıldığı “genel[‘âmm]” olur, ya da [illetlendiren ve soru soran]dan her birine “özel/özü[hâş]” olur.

10

[46] Birincisi: Aşağılayarak, iftira atarak, sözünü reddederek, onunla alay ederek, sözünü yerli-yersiz keserek, onu fazlalık, noksanlık veya tevîl konusunda yanlış sevk ederek, onun tercih etmediğini ortaya koyarak, onun ibaresinin kapalılığından sakınarak ve mana bakımından mubalağadaki incelikle hasmı utandırmak. Bu, falan ilme dayanır veya onun için 15 aranılan şey hakkında bir girişe sahip olamayan şey zikredilir veya anlamadan men eden şey zikredilir: Kabalık, hezeyan, tekrar, ibaresinin değiştirilmesi, çoğunluk dolayısıyla tarafılık, orada ona giriş olmayan şeye yönelme ve istidlâl olmayan şeye sevk ile sözün karıştırılması gibi.

20 [47] Soru sorana has olan şey, istidlâl yapan tarafından kullanılan lafızların ve manaların açıklanması, men’in kendisine dayanmadığı şeyi men’in kendisine dayandığı olarak, hükmün delilden farklı olmamasını hükmün delilden farklı olması olarak, öncüllerdeki zorla elde tumayı, özellikle tekrar eden kısım üzerinde takdiri men’in ortaya çıkması kuvvetidir.

25 [48] İletlendirene has olan şey, men’in yönünü ve mefhumunu, ‘hangi şeyi söylüyor?’, ‘hangi öncül üzerinde?’, ‘ben bunu ne zaman söyledim?’ ‘söylediğim şeyleri tekrar et!’ vb. söyleyerek talep etmek.

[49] Bil ki, bu ve bunun gibileri, ilimlerle bağlantısı olmayan şeylerdir ve onlara tutunmakla 30 ilimlerden bir haz da alınmaz ve cedel ve saçma sapan davranmak onun nefesine galip gelir,

ancak bazen bu, saçma davranışların def edilmesinde, hakkı inkâr eden inatçıların ilzamında, batılda direten ısrarcının ilzamında, *ihsana yönelmediği zaman şerden kurtuluştaki fayda verir*.

[50] Delilin bizzat kendisinden olan[yanlışlar]a gelince, ondaki genel sebep şey ve onun benzeri arasındaki temyiz yokluğudur, çünkü şayet böyle olmazsa, yanlış mümkün olur.

[51] Yanlış gelince, ya içerik bakımından, ya suret bakımından, ya da her iki bakımdan olur.

[52] Onun basit sebepleri on iki kısma hasredilmiştir, çünkü yanlış, ya lafız bakımından, ya da mana bakımından ortaya çıkar. Birincisi, ya lafızların müfretlerinde veya mürekeplerindedir.

[53] Müfret olanlarında ortaya çıkana gelince, üç tanedir:

15

[54] Çünkü ya lafzın içeriği bakımından olur ve o da ancak onun medlûlunun farklı olması ve ona ortaklık, mecaz, ikircikli anlam ve lafızlara benzeyen girer.

[55] Ya da onun[lafzın] sureti bakımındandır: Siga ortaklığı gibi. Örneğin muzari ve akitlerin lafızları. *Fail, mef'ul ve fail vezninde olan kabul edici arasındaki müşterek seçki*. Bundan dolayı da kabul, onun fiili zannedilir.

[56] Ya da onun ‘araçları bakımındandır: “‘İrāb, binā, ‘icām, taḥfif ve teşdīd” gibi.

[57] Murekkep olanlanlarda ortaya çıkana gelince, aynı şekilde üç tanedir:

[58] Çünkü o, ya terkîbin kendisiyle ilgili olur ve o da terkîpte ortaklığı ortaya çıkarır. Örneğin: Zeyd’in dövmesi[darbu]. Çünkü mastar, bazen faile, bazende mef'ule izafe edilebilir. Örneğin: Kâtip, herhangi bir şey yazdığı zaman, yazmış gibidir. Zamirin “kâtip”e ve “şey”e dönmesi caizdir. Örneğin: Akıllı, herhangi bir şey seçtiği zaman, seçim yapabilmektedir.

[59] Ya da terkibin varlığı ve yokluğu ile ilgilidir: Mevcût olan terkibin yok zannedilmesi gibi. Örneğin: Beş, çift ve tektir. Ve her ne zaman çift ve tek olursa, bu durumda çifttir. Örneğin: Heyûlâ ve şûret, cisimdir. “Onlardan biri cisimdir” zannedilir ve “murekkebin tafsîli” olarak isimlendirilir veya yok “mevcût” zannedilir. Örneğin: Zeyd, şair ve maharetli bir doktordur. Onun “maharetli bir şair” olduğu zannedilir. Örneğin: İnsan ve at, canlıdır. İkinin oluşturgu bütün, bütün olması bakımından “canlıdır” zannedilir ve “ayrıntılı olanın terkibi” olarak isimlendirilir. Bu altı kısım, lafızlarla ilgilidir.

[60] Mana bakımından olan yanlışa gelince, ya aranılan şeye nisbetle olur veya olmaz, ya da önermenin taraflarından biriyle veya beraberce her iki tarafıyla ilgili olur. Taraflarından biriyle olana gelince, onun ortaya çıkması, taraf olmayanı taraf olarak olmaya irca edilmesiyledir ve “yüklemenin itibarının kötü olması” olarak isimlendirilir ve onun altında sınıflar vardır: “Melhûk’ı lâhık yerine almak” ve tersi gibi ki “lâhık’ı melhûk’la değiştirmek” olarak isimlendirilir. Örneğin: Kâtip, parmaklarının hareketi gerekli olandır. Bundan dolayı da “kâtib”in “zât”ının gerekli olduğu zannedilir. Ve şöyle denilmesi gibi: Yükleme, konuyu olumsuzladığında, aynı şekilde konuda yüklemi olumsuzlar. Zorunlu, zorunlu olarak döndürülür, konunun yerini onun eklentisi alınır, yüklemenin yerine ona eklenilen alınır, zâtın yerine ‘araç alınır. Örneğin: Geminin oturanı, hareketlidir. Ve her hareketli bir mekandan hareket eder. Bi’l-fiil yerine bi’l-kuvve alınır, şeyle beraber olan, şeyin yerine alınır, özel olan genel olanla, kayıtlı olan kayıtlı olmayanla[mutlak] değiştirilir, modalite[cihet]in, mekânın zamanın ve üç itibarın değiştirilmesi ve bazılarının bütün yerine alınması. [Şâmişiyûs’un] sözleri şöyle: Felek, herhangi bir şeyin bu’du değildir, aksi durumda şayet uzunca bir bölgede[kıtır] hareket ederse, boşluk gerekli olur ve bundan dolayı da yok olmaz. Bazı mukaddemler mukaddem olarak alınır ve tersi, tıpkı tikel hükmün tümel olarak alınması gibi.

[61] Önermenin taraflarının ikisiyle ilgili olanına gelince, bu durumda onlardan her biri, diğerinin yerini almış zannedilir ve “aksini vehmettirme” olarak isimlendirilir. Modalite bakımından her mevcûdun, modalite bakımından her mevcûda dayandığına hükmetmek gibi. Şöyle denilmesi gibi örneğin: Beyaz, hakiki bir renk değildir, aksine karda olduğu gibi şeffaf cisimlerinin yüzeyinin ışığının bazısının bazısına aksetmesiyle ortaya çıkar. Bu sebep bilindiği zaman, bulunduğu zaman, beyaz bulunur. Bu sebebin bulunması bakımından beyaz

zannedilir. Bu iki kısım, manadan ortaya çıkar ve kendisindeki bozukluk, aranılan şeye nisbetle değildir.

- [62] Aranılan şeye nisbetle olana gelince, dört kısımdır. Çünkü kıyas, sonuç veren bir modun biçiminde olmaktan veya olmamaktan hali değildir. Eğer olursa, bu durumda ya onun sonucu iki öncülden birinin aynı olur, ya da olmaz. Eğer olursa, “muşādere ‘ale’l-maṭlūb” olarak isimlendirilir. Örneğin: Her insan, beşerdir. Ve her beşer, konuşan/düşünendir. Büyük öncül ve sonuç birdir. Eğer olmazsa, takdir kıyasın varlığının, aranılan şeye nisbetle bir şey ifade etmemesidir, bundan dolayı onun sonucu, aranılan şeye mugayirdir, aksi durumda bir şey ifade eder ve o zaman da onun öncüllerinden bir şey hakkında bu öncüllerin bizzat kendisi hakkında fazladan bir terkîp halidir veya değildir. Eğer olmazsa, illet olmayanı illet olarak alma olarak isimlendirilir. Eğer olursa, birçok meseleyi bir meselede ele almak olarak isimlendirilir. Eğer kıyas sonuç veren modun biçimi üzerinde olmazsa, sureti bakımından bozuk olur. Bundan dolayı da basit sebepler, on iki kısım olarak sınırlandırılmıştır. Ondan altısı lafızlar hakkında, altısı mana hakkındadır. Onlardan başka kısımlarda oluşturulabilir, yani ondan olan basitlerinin bilgisi. Bu düzen üzere, zikrettiğimiz gibi olması için, faziletli bilginlerin görüşlerinden alıntılarla beraber, düzeltilmiş eklerle, ıstılahlarla ve garip cevaplarla kendimizin ortaya koyduğu yanlışların sayısından bahsedeceğim.

20 **Bir: Lafzın Ortaklığı**

[63] Vācib[u’l-vucūd], birdir. Çünkü birden fazla olursa, bi’z-zāt vācibin iki manadan birinden ayrılmasının imkânsız olması hali değildir veya halidir. Birincisi, vācib’in birliğini gerektirir. İkincisi, vācibin varlığının mümkün ve imkânsız olması ihtimalini taşır.

- 25 [64] **Çözümü:** Eğer “ayrılmak” ile bu belirleme olmaksızın vācibin tahakkuku kastedilirse, biz; ‘şayet ayrılma caiz olursa, vācib, vācib olmaz’ı kabul etmiyoruz. Eğer “vucūb” olmaksızın bu belirleme tahakkuk kastedilirse, biz; ‘ayrılma şayet imkânsız olursa, vācib bir olur’u kabul etmiyoruz.

30 **İki: Aynı Konu[Lafzın Ortaklığı] Hakkında**

[65] İki vācibin bulunması imkânsızdır, aksi durumda o ikisinin toplamı, ya vācib olurdu, ya da mümkün olurdu. Her ikisi de batıldır. Birincisine gelince, toplamdan her biri diğerine

muhtaçtır, bundan dolayı da vâcib olamaz. İkincisine gelince, şayet mümkün olursa, onun yokluğunun farzedilmesinden imkânsız gerekli olur. İkinci batıldır, çünkü toplamın yokluğu, ancak onlardan birinin yokluğu veya her ikisinin yokluğu ile olur. Bu da muhaldir.

- 5 [66] **Çözümü:** “Toplam[mecmû’]” lafzı, beraberce alınanlar arasında ve içtimai hey’etle beraber onlardan oluşan toplam arasında ortaktır. Eğer “toplam” ile birincisi kastedilirse, biz, onun vâcib olmadığını kabul etmiyoruz. Eğer onunla ikincisi kastedilirse, biz, içtimai hey’etin yokluğunun yok olması ihtimalinden dolayı “toplam”ın yokluğunun imkânsız olacağını kabul etmiyoruz.

10

Üç: Mecâz

- [67] Vâcib, zâtı bakımından gerekli değildir, aksi durumda birincinin m’alûlu, zorunlu olarak onun için lâzım olur, bu durumda o zaman birincinin m’alûlünün yokluğunun caiz olması veya olmaması hali değildir. Eğer olmazsa, bi’z-zât vâcibin varlığının, kendisi 15 dışındaki için m’alûl olması gerekir. Eğer olursa, vâcibin varlığının varlık ve yokluğu ihtimal kılması gerekir. Çünkü lâzımın yokluğunun cevazı, melzûmun yokluğunun cevazını gerektirir.

- [68] **Çözümü:** Asıldaki “cevaz” lafzı, ancak vakıada onun ortaya çıkmasının geçerli 20 olmasıyla, sonrada varlık ve yokluğun mecazi olarak “zât”a nisbetinin eşit olması hakkında kullanılır. Eğer “yokluğun cevazı” ile birinci kastedilirse, biz; ‘şayet yokluğun cevazı olmazsa, bi’z-zât vâcib olmaz’ı kabul etmiyoruz. Çünkü bi’z-zât vucûb ikinci mana ile “cevazın mukabili” hakkındadır. Eğer onunla ikincisi kastedilirse, biz; ‘lâzımın taraflarının onun zâtına nisbetinin eşitliğinden, melzûmun taraflarının melzûmun zâtına 25 nisbetinin eşitliğinin gerektiğini kabul etmiyoruz.

Dört: Teşkîk

- [69] Vâcibin varlığı, mahiyetinden ayrı değildir, aksi durumda o olması bakımından varlığının ayrı olmayı veya ayrı olmamayı gerektirmesi hali değildir veya ondan bir şey 30 gerekli olmaz. Bütünü batıldır, çünkü birincisi, mümkünlerin varlığının aynı şekilde ayrı olmasını gerektirir. İkinci, vâcibin varlığı ayrı değildir. Üçüncüsü, vucûdun soyut olmasını

ve ayrılmasıyla onun soyut olmamasını gerektirir, bundan dolayı da ayrı olmasıyla vâcibin soyut olması gerekir. Bu da muhaldir.

- [70] Çözümü: Bu şüphe, ancak varlık için şayet vâcib ve mümkün arasında ortak bir mana olursa geçerli olur. Oysa böyle değildir, çünkü “vucūd” lafzı, teşkik ile vâcibin ve mümkünün varlığına söylenir, bundan dolayı da soyut vâcibin varlığını ve bileşen bir mümkünün varlığını gerektirmesi caiz olur.

Beş: Lâhık’ı Melhûk ile Değiştirmek

- [71] Bileşik, varlığı imkânsız olandır, çünkü şayet bulunursa, onun için açık olan tam bir illet olur. İkincisi batıldır, çünkü şayet onun için tam bir illet olursa, bu durumda onun her cüzü, eğer onun tam illeti için cüz olursa, onun tam illete dayanması gerekir, çünkü cüzlerin toplamı, aynıyla odur ve devr gerekli olur. Eğer onun her cüzü, onun için cüz olmazsa, bu durumda onun bazısı onun dışında olur, ancak m’alül, tam illetle beraber başka bir şeye ihtiyaç duymaz, çünkü o, bir bütün olarak ona ihtiyaç duyar, bundan dolayı da bileşik olanın bu cüzden müstağni olması gerekir. Ve o da muhaldir.

- [72] Çözümü: Tam illete muhtaçlık toplamın varlığıdır, yoksa toplamın bizzat kendisine değil, bundan dolayı tam illete toplamın dâhil edilmesi, devri gerektirmez ve bir başka yönden “şekk”in takriri mümkün olur ve o da ‘şayet bileşik bulunursa, akabinde de cüzlerinin tamamına ihtiyaç duyarsa, şeyin kendi kendisine ihtiyaç duyduğu’ şeklinde söylenmesidir, çünkü onun her cüzü, bazısından müstağni değildir. Onun cevabı: Muhtaçlık, onun varlığıdır. Bundan dolayı da muhal gerekli olmaz.

25 Altı:Zât’ı ‘Araç Yerine Alma

- [73] Her mevcut kadimdir. Çünkü onun melzūmu kadimdir. Bundan dolayı da vâcib te’ala’nın vucūdu, varlığından ve yokluğundan olan iki işten birini gerektirir, çünkü her ne zaman vâcib te’ala’nın vucūdu farzedilirse, zorunlu olarak onlardan biri gerekli olur, çünkü şayet gerekli olmazsa, bu takdire göre, iki çelişğin ortadan kalması caiz olur ve takdir vakiyadadır, bundan dolayı da vakiyada iki çelişğin ortadan kalkmasının ihtimali gerekli olur. Bu da muhaldir. Mulazemetle kastedilen “lâzım’ın varlığı”nın “melzūmun varlığı”nın takdiri üzerinde olmasının dışında değildir. Ve onlardan biri gerekli olduğu zaman ve o da onun

yokluğunu gerektirmeyen olduğu zaman, ancak sadece bulunduğu zaman, bu durumda onun varlığını gerektirir. Melzûm, kadîmdir, aynı şekilde lâzımda.

[74] Çözümü: Mulazemet, şayet lâzımın vucûbu, zâtı bakımından nefsu'l-emr'de onun vucûbu olmaksızın melzûmun varlığından olan melzûmun takdiri üzerinde olursa ancak tahakkuk eder, ancak iki çelişikten birinin vucûbu zâtı dolayısıyla, yoksa mukaddem'in farzedilmesi sebebiyle değildir, bundan dolayı da mulazemet tahakkuk etmez.[Böylece nefsu'L-emr'de iki çelişikten birinin vucûbu olan zât, 'araç'ın yerine alınır.]

10 **Yedi: Aynışekilde [Zât'ı 'Araç'ın Yerine Alma]**

[75] İki çelişğin bir araya getirilmesi mümkündür, çünkü onun tam illetinin tahakkuk etmesi ve etmemesi hali değildir. Eğer ederse, onun varlığı gerekli olur. Ve onun varlığı da, onun imkânını gerektirir. Eğer tahakkuk etmezse ve tahakkuk ettiği zaman onun varlığı zorunlu olursa, bu durumda onun yokluğu, illetinin yokluğunu gerektirir. Veya şöyle deriz: İletinin yokluğu, yokluğun illetidir. Bundan dolayı da onun[iki çelişğin bir arada olmasının] yokluğu, onun [illetin] yokluğu iledir. Ve onun yokluğu bir başka şeyle olduğunda, onun varlığı mümkün olur ve o da aranılan şeydir.

[76] Çözümü: Biz; şayet onun illeti tahakkuk etmezse, onun yokluğunun, o olması ve onun illetinin zât bakımından nefsu'l-emr'de iki imkânsız olma ihtimalinden dolayı, onun illetinin yokluğu olur.

Sekiz: Bi'l-İ-İkuvve'yi Bi'l-Fi' il Yerine Alma

[77] Cüz, mevcuttur, çünkü cisim, sonsuz bölünmez, aksi durumda iki hasredici arasında sonsuz şeyle inhisarı gerekli olur. Ve her ne zaman, sonsuza bölünmezse, bu durumda bölünmeyen bir şeyde son bulur ki o da aranılan şeydir.

[78] Çözümü: Eğer "bölme" lafzıyla "bi'l-fi' il bölme" kastedilirse, onun ortadan kalkması, bölmenin farzedilen veya vehmedilen olması ihtimalinden dolayı cüzün varlığını gerektirmez. Eğer "bi'l-ikuvve" kastedilirse, biz, inhisarın imkânsızlığını kabul etmiyoruz.

Dokuz: Şeyle Beraber Olan Şeyi Şeyin Yerine Alma

[79] İki çelişğin bir araya getirilmesi ve ortadan kaldırılması, bir vakıadır, aksi durumda iki çelişikten biri, diğerinin yanlışlığı ile beraber doğru olabilir. Bu da muhaldir, çünkü ikisinden birinin doğruluğu, diğerinin yanlışlığına dayanır, çünkü şayet yanlış olmazsa, onun 5 doğruluğu imkânsız olur. Keza diğerinin yanlışlığı, onun doğruluğu üzerine dayanır, aksi durumda mümkün olur, bundan dolayı da devr gerekli olur. Diğerinin yanlışlığı ile beraber olan onlardan birinin doğruluğu muhal olduğu zaman, onların bir araya gelmesi ve ortadan kalması sabit olur.

10 [80] Çözümü: Onlardan birinin doğruluğu ve diğerinin yanlışlığı, ancak beraberce olur, bundan dolayı da onlardan bir şey, diğerine dayanmaz ve de devr gerekli olmaz.

On: Muṭlaḳ Olanı Muḳayyet Olanla Değiştirerek Alma

[81] Her kim derse ki “insan, taştır, bu durumda o, cisim olarak konuşandır”. Ve her kim 15 derse ki “o, cisimdir ve bu durumda doğrudur”. Şu sonuç çıkar: Her kim derse ki “insan taştır, bu durumda o doğrudur”.

[82] Çözümü: “Her kim” sözüyle “o, cisimdir, bu durumda doğrudur”ı kastediyorsa, o, onun 20 sözlerinin tamamında doğrudur, bundan dolayı da biz, büyük öncülün doğruluğunu kabul etmiyoruz. Eğer onun bu sözde doğru olduğunu kastediyorsa, sonuç şu sözümüz olur: Her kim derse ki “insan, taştır, bu durumda o, cisim olması bakımından doğrudur”. Bu, haktır.

On Bir: Bunun Aynı [Muṭlaḳ Olanı Muḳayyet Olanla Değiştirerek Alma]

[83] Şey, yok olduğu zaman, onun yokluğu ya onun varlığının bir anında, ya da onun dışında 25 bir anda ortaya çıkar. Birincisi batıldır, aksi durumda çelişiklerin bir araya getirilmesi gerekir. İkincisine gelince, ya iki an arasında bir zaman olur veya olmaz. Birincisi batıldır, aksi durumda bu zamanda iki çelişğin ortdana kalkması gerekli olur. İki an arasında bir zaman olmadığında, anları takip edenler gerekli olur, böylece de zaman, parçalanamayan cüzlerden oluşur, bu durumda da hareket, aynı şekilde, onun(zamanın) onun (hareketin) 30 üzerine intibakı olur. Keza mesafe, hareketin onun üzerine intibakı dolayısıyladır ve cüz gerekli olur.

[84] Çözümü: Yokluk[m‘adūm]’un başında şayet varlığın bir “an”ı yoksa, ondan sonra başka bir an’da olması gerekmez: taki onların zikrettikleri gerekli olsun, hatta herhangi bir zamanda yokluğun başlangıcı, varlığın kendisinde olduğu an zamanın başlangıcıdır, bundan dolayı da [varlığın an’ı dışında bir an’daki yokluğun vukuu olan]muḳayyet muṭlaḳ ile

5 değiştirilerek alınır.

On İki: Aynışekilde [Muḳayyet Olanı Muṭlaḳ Olan İle Değiştirerek Alma]

[85] Vācib, iki olmaz, aksi durumda onlardan biri vācib olmaz, çünkü onlar arasında mulazemetin olması veya olmaması hali değildir. Eğer olursa, melzūmun lāzıma ihtiyacı

10 olması gerekli olur, çünkü onun ortadan kalkması nezdinde o, imkānsızdır. Eğer aralarında mulazemet yoksa, onlardan birinin diğerinden ayrılması caiz olur. Ayrılma, ancak onlardan birinin yokluğu ile tahakkuk eder, böylece de onlardan birinin yokluğu mümkün olur.

[86] Çözümü: Mulazemetin ortadan kalmasının manası, mukaddem’in subutunun cevazının,

15 onlardan birinin subutunun diğerinin yokluğu ile beraber olması cevazıyla değil de, lāzımın takip edilmemesiyledir. Birincisi, ikincisinden daha geneldir, bundan dolayı da onu gerektirmemektedir.

On Üç: Aynışekilde [Muṭlaḳ Olanı Muḳayyet Olanla Değiştirerek Alma]

[87] İmkānsızlıklar[mümteni‘āt] ve yokluklar[m‘adūmāt], hariṭe mevcūttur, aksi durumda on(lar)un yokluğunun hariṭe sabit olması veya olmaması hali değildir. Eğer sabit değilse, on(lar)un çelişği olur ve o da vucūdun sabit olmasıdır. Böyle bir durumda da imkānsızlarlar ve yokluklar dolayısıyla varlığının tahakkuku yokluğun halini gerektirir ve o da iki çelişğin bir araya getirilmesidir. Eğer sabit olursa, aynı şekilde onun subutu menfi ile sabit kıyamın

25 imkānsızlığını gerektirir ve aynı şekilde iki çelişğin bir araya gelmesi gerekli olur. imkānsızların ve yoklukların takdirine dayanarak iki çelişğin bir araya gelmesi gerekli olur. Bu durumda da lāzımın nefsu’l-emr’de sabit olması veya olmaması hali değildir. Ve hangi takdire dayanarak imkānsızların ve yoklukların varlığının hariṭe olması gerekli olur?

[88] Çözümü: Varlık olarak sabit, menfi ile onun kıyamını imkānsız kılar. Onun mahiyeti olan sabite gelince, onun yokluğudur ve bundan dolayı da biz, menfi ile onun kıyamının imkānsızlığını kabul etmiyoruz.

On Dört: [MuKayyet Olanı MuKayyet Olanla Değiştirerek Alma]

- [89] İnsan, canlı değildir, çünkü “insan, konuşan/düşünen olması bakımından konuşan/düşünendir” doğru olur. Ve konuşan/düşünen olması bakımından hiçbir
- 5 konulan/düşünen, canlı değildir. Şu sonuç çıkar: İnsan, canlı değildir.
- [90] Çözümü: Küçük, yüklemlemeye dâhil olmayan fazladan bir kayıt sebebiyle yanlışır[; çünkü insan, mutlak olarak konuşan/düşünendir, yoksa konuşan/düşünen olması bakımından konuşan/düşünen değildir].

10 On Beş: Parçayı Bütün İle Değiştirmek

- [91] Cüz, mevcûttur, çünkü daimi sukunun çelişği olan hareketin azlığı, bölünebilmekten veya bölünememekten hali değildir. Bölünmesi caiz değildir, aksi durumda hareketin azlığından olurdu, belkide azlık, onun cüzüdür. Bu, hulf'tur. Eğer bölünmezse, hareketli, bu miktar ile hareketten mesafeye hareket ettiği zaman, hareketten olan bu miktar ile mesafeden
- 15 kesilen miktarın bölünebilmesi caiz değildir, aksi durumda hareket, onun yarısına, hareketin yarısı da onun bütününe olur, böylece de bu hareket bölünür. Bu da hulf'tur. Eğer bölünmez ise, cüz sabit olur.

- [92] Çözümü: Biz, “hareketin azlığının gerçekleşen olduğunu” kabul etmiyoruz. Çünkü her
- 20 hareket, sonsuza bölünür.

On Altı: Aynışekilde [Parçanın Bütün İle Değiştirilmesi]

- [93] Cinsin varlığının hariçte olması imkânsızdır, çünkü o, bizzat kendi kendisine dayanır ve bizzat kendi kendisine dayanan şeyinde hariçte olması imkânsızdır. Bundan dolayı da o,
- 25 zorunlu olarak türlerinden birine dayanır, ancak onun türlerinden her biri, bütünün parçaya ihtiyacı olması dolayısıyla ona ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı da onun, bizzat kendi kendisi üzerinde vaki olması gerekir.

- [94] Çözümü: Cins, türlerinden birinin ayırım[faşıl]ına ihtiyaç duyar, yokda türlerinden
- 30 birine değil. Cinse olan muhtaçlık, onun türlerinedir, yoksa türlerinin ayırım[faşıl]larına değil. Bundan dolayı da [kendi kendisine] dayanması gerekmez.

On Yedi: İllet Olmayanı İllet Olarak Almak

[95] Her mevcūt, zātı dolayısıyla vāciptir, çünkü her mevcūt, imkân-ı āmm ile mevsuftur, imkân-ı āmm'da zātı dolayısıyla vāciptir. Daha evla olanla mevsuf olan vācip olur. Ancak biz şöyle deriz: İmkân, vāciptir, çünkü onun yokluğu farzedilirse, muhal gerekli olur.

- 5 Bundan dolayı da onun yokluğu, imkânsız olmaktan veya olmamaktan hali değildir. Eğer imkân-ı āmm, zorunlu olarak vācip olursa, onun yokluğu imkânsız olur. Eğer olmazsa, ya vācip olur, ya da mümkün. Her iki takdirde de imkân-ı āmm ile mümkün olur. Bu takdire görede onun yokluğu, onun varlığını gerektirir. Bu da muhaldir. Yokluğu farzedilen her soyut iş, muhali gerektirir, bundan dolayı da o, zātı dolayısıyla vācip olur, böylece imkân-ı āmm'da [zātı dolayısıyla]vācip olur.
- 10

[96] Çözümü: İmkân[-ı āmm]'ın vācip olarak tahakkuk eden varlığından, mevsufunun varlığında aynı olması gerekmez. Şayet sıfat ve varlık bildiren olursa, ancak gerekli olur.

15

On Sekiz: Aynışekilde[İllet Olmayanı İllet Olarak Alma]

[97] Her ne zaman dört mevcûtsa üçte mevcûttur. Ve her ne zaman üç mevcûtsa iki eşit parçaya bölünen değildir. Ve her ne zaman iki eşit parçaya bölünen değilse tektir. Şu sonuç çıkar: Her ne zaman dört mevcûtsa tektir.

20

[98] Çözümü: Kıyasın büyük öncülündeki zamir, “üç”e racidir, böylece de büyük öncülün manası “her ne zaman üç mevcûtsa üç tektir” olur. Bu durumda o zaman şu sonuç çıkar: Her ne zaman dört mevcûtsa üç tektir. Yoksa bundan başka bir şey değil.

25 On Dokuz: Aynışekilde[İllet Olmayanı İllet Olarak Alma]

[99] Çift, sayıdır. Ve her sayı ya çifttir, ya da tektir. Şu sonuç çıkar: Çift, ya çifttir, ya da tektir. Bundan dolayı da çift ve tek bölünmesi gerekir. O da muhaldir.

- [100] Çözümü: Bundan onun bölünmesi gerekmez, ancak bu, şayet ayrık şartlının cüzlerinden her biri doğru ise gerekli olur. Oysa öyle değildir.
- 30

Yirmi: Aynışekilde[İllet Olmayanı İllet Olarak Alma]

- [101] Kelime, isim, fiil ve harf'e bölünmez, aksi durumda üçünden her biri üçüne bölünür. Bu da batıldır. Mulazemete gelince, kelime, onlardan birine eşittir, çünkü kelime üzerine doğrulanan her şey, onlardan biri üzerinde doğru olur ve tersi. İki eşitten birinin bölünmesi, 5 diğerinin bölünmesini gerektirir.

[102] Çözümü: Kelime'ye eşit olan, rasgele onlardan birisidir, ve o[ragele onlardan birisi de] "üç"e bölünür ve orada da bir bozukluk olmaz.

10 Yirmi Bir: Birçok Problem

- [103] İki çelişğin bir araya getirilmesi, vakiadır, çünkü şayet bir kimse "bu saatte benim her sözüm yanlıştır" derse, bu saatin bu sözün dışında olduğunu söylemez, bundan dolayı da nefsu'l-emr'de bu sözün doğru veya yanlış olması hali değildir. Her iki takdirde de iki çelişğin bir araya getirilmesi gerekir. Doğru olduğu zamana gelince, bu durumda bu saate 15 onun her sözünün yanlış olması gerekir. Bu söz, bu saate onun tarafından konuşulan şeydir ve böylece de onun yanlışlığı gerekir. Takdir, onun doğru olduğudur, bundan dolayı da iki çelişğin bir araya toplanması gerekir. Yanlış olduğu zamana gelince, aynı şekilde iki çelişğin bir araya gelmesi gerekir, çünkü o zaman onun sözlerinin bazılarının, bu saatte doğru olması gerekir, ancak bu saatte bulunmayan şey, bu sözün dışındadır, bundan dolayı 20 da onun doğruluğu gerekli olur ve farzedilen yanlışlığı gerekli olur, böylece de bir araya gelmeleri gerekli olur. bu yanlış, meşhurdur. Birçok ulema, onun çözümü konusunda şaşkınlık yaşamışlardır ve birçok sayfa yazmışlardır ve ondan ikna olacak bir şey ortaya çıkmamıştır.

- 25 [104] Çözümü: Kendisinden haber verilen, ancak haber verenin iradesiyle belirginleşir. Eğer onun "benim her sözüm," sözü "bu sözün dışında"yı kastederse, iki çelişğin bir araya gelmesi gerekmez, çünkü o zaman bu sözün doğruluğundan ve yanlışlığından, diğer sözün doğruluğu ve yanlışlığı gerekli olur, onun doğruluğu ve yanlışlığı değil: taki bir araya gelmeleri gereksin. Şayet "bu söz" ve onun dışındakiler kastedilirse, bu durumda o, bu sözle 30 konuşmuş gibidir. Sonra şöyle dedi: İkinci olarak bu söz, yanlıştır, bu sözde onlardan her birinin diğeriyle bağlantılı olduğu iki haber bir araya toplanmıştır, bundan dolayı da iki haberin her birinin doğruluğu, diğerinin yanlışlığını gerektirir ve onlardan her birinin

yanlışı, diğerinin doğruluğunu gerektirir, yoksa uyumsuzluklarını değil, çünkü doğru ve yanlış o zaman tek bir şey üzerinde ortaya çıkmaz.

Yirmi İki: Aynışekilde [Birçok Problem]

- 5 [105] Yalnızca insan, gülerdir. Ve her gülen, canlıdır. Şu sonuç çıkar: Yalnızca insan, canlıdır. Hâlbuki böyle değildir.

- [106] Çözümü: Küçük öncül, “insan, gülerdir” ve “insan olmayan hiçbir şey, gülen değildir” sözümüzden oluşur. İkincisinde, sonuç elde etmek için bir giriş yoktur, çünkü birincideki
10 olumsuz küçük öncül, sonuç verici değildir.

Yirmi Üç:

- [107] Kıyas, sonuç veren bir modda olmadığı zaman ve mantıktan onların, sonuç vermesinin şartlarından bir şartın farzedilmesiyle olan kısımları öğrenildiği zaman, bu yanlışlar
15 sebebiyle birçok şey ortaya çıkar. Örneğin: Zeyd, insandır. İnsan, tümeldir. Şu sonuç çıkar: Zeyd, tümeldir.

- [108] (Çözümü:) Onun bozukluğu, büyük öncülün tümel olmamasından dolayıdır. Örneğin: İnsan, şuur sahibidir. Ve her şuur sahibi, tespit eder. O halde insan, tespit eder. Bu, orta terimin tekrar edilmemesiyledir.

20

- [109] Kendisiyle her aranılan şeyi ispat etmenin mümkün olduğu genel yanlışlara gelince, çoktur ve “hilaf”ın problemlerinin birçoğu da bu kabildendir ve o da aranılan şeyi tespit ve keza onun çelişğini tespit ederek kalbi tatmin eder. Biz, kitabında sonunda onların sayısından bahsedeceğiz.

25

- [110] **Bir:** Şayet iddia edilen, nefsu’l-emr’de ortaya çıkan bir işin ortadan kalkmasını gerektirmiyorsa, onun varlığını gerektirir. Buradaki şartlı öncülün mukaddem’i ve tâlî’si bir mülazemet ilişkisini ortaya koyduğundan dolayı doğrudur; bu mülazemet ilişkisi ise şöyle açıklanabilir: Şayet hariçte ortaya çıkan bir işin ortadan kalkmasını gerektirmezse onun
30 ortaya çıkmasını gerektirir. Çünkü eğer onun vakıada yokluğu sabit olursa, onun varlığı onun yokluğunu gerektiren olur. Bu durumda da ortaya çıkmış bir işin ortadan kalkmasını gerektiren olur. Oysa takdir edilen bu bunun aksine bir durumdur. Şimdi buradaki birbirini

gerektilme durumu sabit olduğuna göre   yle denilebilir: Vakıanın ortadan kalkmasını gerektilmeyen mukaddem doğrudur.       eğer onun varlığı ortaya çıkmış bir i in ortadan kalmasını gerektilirse bu istilzamı/gerektilme durumunu gerektilir. Yukarıdaki  artlı önermenin t l 'si ise geçersizdir.       onun varlığı eğer vakıanın ortadan kalmasının
5 gerektilini gerektilirse vakıanın ortadan kalmasının istilzamının/gerektilinin yokluğu/olmayışı onun yokluğunu gerektilir. Biz ise vakıanın ortadan kalmasının gerekli olmayışının onun varlığını gerektilirdiğini açıklamıştık. Bu ise imk nsız bir durumdur.

[111]       : Biz; iddia edilen şeyin varlığının şayet yokluğunu ortadan kaldırmayı
10 gerektilirse, takdir edilenin karşıtı bir durumun gerekli olacağını kabul etmiyoruz.       bu gerektilme onun yokluğunun takdirine göredir, yoksa nefsu'l-emr'e göre değildir. Asıl takdir edilen ise onun nefsu'l-emr'deki istilzamının/gerektilme durumun yokluğudur. Bundan dolayı şayet yukarıdaki şartlı önermenin mukaddem'i mutlak olarak istilzamin yokluğu olarak veya takdir edilenlere göre alınır a mukaddem'in ispatı dahi mümkün olmaz.

15
[112]      :  ddia edilen, vakıadır,       onun melz mu, vakıadır. Bundan dolayı da eşyadan bir şeyin varlığı, şayet vakıa olan işlerin tamamına bitişen iddia edilen i in melz m olursa, onun varlığı, zorunlu olarak gerektilen olur. Bu, "her ne zaman bu bütün sabit olursa, onun varlığı nefsu'l-emr'de doğru olmasını gerektilirerek sabit kılar" sözümüz olan mulazemettir.
20 Ve o zamanda bu şeyin vuc dunun varlığı olan l zımın, vakıada melz m ve vakıa olması gerekir, aksi durumda onun istilzamının yokluğu, vakıadır. Bundan dolayı da onun istilzamının yokluğu, vakıa olan işlerin cümlesindendir. Bu takdir, vakıa olan işlerin cümlesini kapsar, bundan dolayı da onun istilzamının yokluğunu da kapsar. Ve her ne zaman bu takdir, sabit olursa, bu şeyin varlığının istilzamı sabit olmaz. Böylece bu takdir, onun
25 istilzamı için gerektilen olmaz. Biz, nefsu'l-emr'de onun istilzamını a ıkladı . Bu da h lf t r.

[113]       : Biz; onun şayet "her ne zaman istilzamı sabit kılmayan bu takdir sabit olursa, bu takdir, onun istilzamını ve istilzamin yokluğunu gerektilirken bu konuda herhangi bir
30 gaye için onun istilzamını gerektilen olmaz"ı kabul etmiyoruz. Ve bundan da gerektilen ve gerektilmeyen olması gerekmez. Muhalin iki çelişiği gerektilirmesi caizdir ve o zaman da onların zikrettikleri tamam olmaz.

[114] Üç: Varlığı ve yokluğu iddia edileni gerektiren şey, nefsu'l-emr'de sabit olmaktan veya nasıl olursa olsun iddia edilenin, onun luzûmunu, varlığını ve yokluğunu zorunlu olmasını gerektirmesiyle olmamaktan hali değildir.

5

[115] Çözümü: Senin sözün “şayet bu ‘haysiyet’ ile şey, mevcûd olmazsa, onun varlığı ile beraber bu ‘haysiyet’ ile şeyin toplamı nefyedilir. Ve toplamın yokluğu, belirli bir cüzün yokluğunu gerektirmez, bundan dolayı da onun yokluğunun bu haysiyet ile şeyin barlığının yokluğu ile olması caizdir.

10

[116] Dört: Yokluğu, muhali gerektiren, varlığı da iddia edileni gerektiren şey, vakıada sabit olmaktan veya olmamaktan hali değildir. M'adûm olması caiz değildir, aksi durumda muhal gerekli olur, bundan dolayı da mevcûd olur ve onun varlığı, iddia edilenin melzûmu olur ve böylece de iddia edilen gerekli olur.

15

[117] Çözümü: Daha önce geçen gibidir, çünkü bu haysiyet ile şeyin yokluğundan, onun yokluğunun bunun aksiyle olması ihtimalinden dolayı bu haysiyet olmaksızın onun varlığının yokluğunu gerektirmez.

20

[118] Beş: İddia edilenden daha özel olan şeyin vakıada vaki olması veya olmaması hali değildir. Eğer vaki olursa, iddia edilenin subutu gerekli olur.[Çünkü özel olanın subutu, genel olanın subutubu gerektirir.] Eğer sabit olmazsa, iddia edilenin, [nefsu'l-emr'de] bütün hakkında sabit olması gerekir, çünkü şayet asla sabit olmazsa, özel olanın eşit olması gerekir, çünkü her ne zaman [daha özel olan] sabit olursa, iddie edilen sabit olur. Ve her ne zaman sabit olmazsa, asla sabit olmaz. Bundan dolayı da özel olan, özel olur. Bu da hulfütür.

25

[119] Çözümü: Daha önce geçtiği gibidir, çünkü daha özel olan şey, mevcûd olmadığı zaman, bu, şeyin daha özel olan varlığının yokluğuyla caiz olur.

30

[120] Altı: İddia edilen, sabit bir işten ayrılmaz, çünkü yokluk, her ikisine şamil olmaktan veya olmamaktan hali değildir. Eğer şamil olursa, muhal gerekli olur ve o da sabit olanın yokluğudur. Ve onun kabulunun takdiri, ayrılığı ikisi arasında sabit kılmaz. Eğer şamil

olmazsa, iddia edilen gerekli olur, aksi durumda onun yokluğu sabit olur. Bundan dolayı da her ne zaman yokluğun şumûlunun çelişği sabit olursa, iddia edilenin yokluğu sabit olur. Böylece de “her ne zaman iddia edilen sabit olursa, yokluğun şumûlu sabit olur” sözümüze döndürülür. Bu da muhaldir.

5

[121] Çözümü: İddia edilenin bu takdir üzerindeki yokluğundan nasıl olursa olsun onun yokluğunun luzûmu gerekli olmaz: taki çelişğin döndürmesiyle döndürülsün.

[122] Yedi: Şayet iddia edilen sabit olmazsa, şeylerin tamamının yokluğu gerekli olur.

10 Çünkü şayet bu takdire göre şeylerin tamamı yok olursa, bu takdire göre şeylerin tamamının yokluğunun çelişğinin sabit olması gerekir. Her ne zaman bu takdir sabit olursa, şeyin yokluğunun çelişği sabit olur. Ve çelişğin döndürmesiyle “şayet şeylerin tamamı yok olursa, iddia edilenin subutu gerekli olur” sözümüze döndürülür. Ve o da muhaldir.

15 [123] Çözümü: Önceden geçene benzemektedir, çünkü bu takdire göre şeylerin tamamının yokluğunun yokluğundan, bu takdirle şeylerin yokluğunun çelişğinin luzûmu gerekli olmaz: taki çelişğin döndürmesiyle döndürülsün.

20 [124] Güç ve kuvvet ancak Allah’a aittir. Bu, kalbim başka ilimlerin elde edilmesi ve düşünceminde onlara yoğunlaşmasına karşın mantık ve cedele ait inceleme alanları hakkında elimizden gelenlerdir. Onların kısımlarından geriye kalanlarını yazmak için zamanın bize mühlet vermesini ve hayırlı, başarılı ve yararlı bir şekilde tamamlanması konusundaki yardımcımızın da Allah’ın yardımının olmasını umuyoruz. Hamd; Âlemlerin Rabb’ine, selam da nebilerin sonuncusu Muḥammed’e olsun. Âlemlerin Rabb’ine hamdolsun.

25

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (MANTIK) ANABİLİM DALI

ŞEMSU'D-DİN MUHAMMED B. EŞREF ES-SEMERKANDİ'NİN
ĞIŞTĀSU'L-EFKĀR fĀ TAĤKĪKĪ'L-ESRĀR ADLI ESERİNİN
TAHKİKİ, TERCÜMESİ VE DEĞERLENDİRMESİ

III. CİLT: DEĞERLENDİRME

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
NECMETTİN PEHLİVAN

DANIŞMAN
PROF. DR. İSMAİL KÖZ

ANKARA 2010

İthaf:
Değerlendirme çalışmamı, metanet ve fetanet
sahibi annem Ayşe hanıma ve hiçbir dünya
zinetine yüz vermeden vefat eden babam Fazlı
beye ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	V
TRANSKRİPSİYON ALFABESİ.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMA HAKKINDA TEKNİK BİLGİLER	1
II. SEMERKANDI’NIN HAYATI VE MANTIKLA İLGİLİ ESERLERİ	8
III. MANTIĞA GİRİŞ: BİLGİ, MANTIK VE MANTIĞIN KONUSU	24
I. BÖLÜM.....	44
KAVRAM(TASAVVUR)LAR MANTIĞI	44
1. KAVRAMLAR MANTIĞININ İLKELERİ	44
1.1- Lafızların Manaya Delâleti.....	45
1.2- Tümel ve Tikel	58
1.3- Mahiyet ve Cüzleri	64
1. 4- Cins	72
1. 5- Tür	81
1. 6- Ayırım	87
1. 7- Hâşşa	90
1. 8- İlinek	92
2. KAVRAMLAR MANTIĞININ AMACI: TARİFLER.....	93
2. 1- Tarif ve Türleri.....	93
2. 2- Tarifte Ortaya Çıkan Hatalar	100
2. 3- Tarif ve Burhân Arasındaki İlişki.....	102
II. BÖLÜM.....	108
HÜKÜM(TASDİK)LER MANTIĞI	108
1. HÜKÜMLER MANTIĞININ İLKELERİ: ÖNERMELER VE HÜKÜMLERİ	109
1.1- Önergelerin Kısımları.....	109
1. 2- Önergelerin Cüzleri	111
1. 3- Önergelerin Niceliği	116
1. 4- Muhaşşala ve Ma’ düle Önergeler	119
1. 5- Modal (Cihet Sahibi) Önergeler	122
1. 6- Basit ve Bileşik Önerme	147
1. 7- Çelişki.....	147
1. 8- Düz Döndürme	152
1. 9- Ters Döndürme.....	158
1. 10- Şartlı Önergeler	165
1. 11- Şartlıların Birbirini Gerektirmesi (Telâzumu) ve Biribirinden Ayrılması (Te’ anudü)	177
2. HÜKÜMLER MANTIĞININ AMACI: KIYAS VE HÜKÜMLERİ.....	178
2.1- Kıyasın Tarifi ve Bazı Mülâhazalar	178
2. 2- Kıyasın Kısımları	182

2. 2. 1- Kesin (İktirānī) Kıyas.....	184
2. 2. 1. 1- Yüklemlı Kesin Kıyas.....	184
2. 2. 1. 2- Şartlı Kesin (İktirānī) Kıyas.....	210
2. 2. 1. 2. 1- İki Bitişik Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas	212
2. 2. 1. 2. 2- İki Ayrık Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas.....	217
2. 2. 1. 2. 3- Bir Yüklemlı ve Bitişik Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas.....	223
2. 2. 1. 2. 4- Bir Yüklemlı ve Bir Ayrık Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas	226
2. 2. 1. 2. 5- Bir Bitişik Şartlı ve Bir Ayrık Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas.....	232
2. 2. 2- Seçmeli (İstisnāi) Kıyas	237
III. BÖLÜM	240
KIYASA BAĞLI KONULAR	240
1. HULFİ KIYAS	241
2. BURHÂN	243
3. TARTIŞMA METODOLOJİSİ (ÂDÂBU'L-BAHS VE'L-MUNÂZARA).....	248
3. 1- Tarifi.....	249
3. 2- Amacı	256
3. 3- Tarafları.....	261
3. 3. 1- Fail Olan Taraflar.....	261
3. 3. 2- Maddi Olan Taraflar.....	262
3. 4- Sanatın İşleyişi	262
3. 4. 1-Birinci Bölüm: Tartışmaya/Soruşturmaya Giriş ve Kurallar (Âdâb)ı.....	263
3. 4. 1. 1- (Birinci Yönlendirme:) Tartışmanın/Soruşturmanın Düzenlenişi	264
(3. 4. 1. 2- İkinci Yönlendirme: Men ve Cevap Hakkında)	272
3. 4. 1. 3- (Üçüncü Yönlendirme:) Tartışmanın/Soruşturmanın Kısımları	275
3. 4. 2- İkinci Bölüm: Yanlış ve Sebepleri	279
SONUÇ	286
KAYNAKÇA	299
ÖZET	307
ABSTRACT	308

KISALTMALAR

b., İbn:	oğlu
Bkz.:	Bakınız
Ed.:	Editör
İ.Ö.:	İsa'dan Önce
Ö.:	Ölümü
s.:	Sayfa
ss.:	Sayfadan sayfaya
Thz.:	Tarihsiz
vb.:	Ve benzeri
vd.:	Ve devamı
vr.:	Varak
Yrz.:	Yersiz

TRANSKRİPSİYON ALFABESİ

ء	'	ط	Ṭ, ṭ
ا	A, a	ظ	Ẓ, ẓ
ب	B, b	ع	‘
ت	T, t	غ	Ġ, ġ
ث	Ṣ, ṣ	ف	F, f
ج	C, c	ق	Ḳ, ḳ
ح	Ḥ, ḥ	ك	K, k
خ	Ḥ, ḥ	ل	L, l
د	D, d	م	M, m
ذ	Ẓ, ẓ	ن	N, n
ر	R, r	و	U, u
ز	Z, z	ه	H, h
س	S, s	ی	Y, y
ش	Ṣ, ṣ	ا...	Ā, ā
ص	Ṣ, ṣ	و....	Ū, ū
ض	Ḍ, ḍ	ی....	Ī, ī

ÖNSÖZ

Değerlendirme, tezimizin üçüncü aşamasını oluşturmaktadır. Tezimizin tahkik ve tercüme aşamaları her ne kadar içerikle ilgili olsa da, daha ziyade teknik boyutları ağırlık kazanan aşamalardır. Bu aşamalarda metin ve tercüme, herhangi bir tasarrufta bulunmaktan özellikle kaçınılarak ortaya konulmaya çalışıldı. Dolayısıyla, onu teknik olarak ortaya çıkarmanın dışında herhangi bir araştırmacı ile aynı mesafede sayılırız. Değerlendirme aşamasında müdahil konumdaydık ve ortaya çıkardığımız bu metnin, seleflerine ve haleflerine göre tuttuğu yeri tespit etmeye çalıştık. Çalışmamızın üç aşaması, *Ḳıṣṭās*’ın hem suretine hem de içeriğine işaret etmektedir. Dolayısıyla değerlendirme hem surete hem de içeriğe ilişkin ifadeler taşımaktadır. Ancak içeriğe ilişkin değerlendirmelerimiz esnasında, *Ḳıṣṭās*’ın seleflerine ve haleflerine göre tuttuğu yeri tespit edebilmek için merkezden çevreye yaptığımız açılımlar, çalışmamızın “Semerkandî’nin Mantık Anlayışı” şeklinde evrilmesine sebep olmuştur. Esasında bu kaçınılmazdı diye de düşünmekteyiz. Çünkü *Ḳıṣṭās*’ın gelenekte nerede durduğunu tespit etmek, bunu ele aldığı bütün mantık konuları için yapmak bizi, kaçınılmaz olarak o evrilmeye götürdü. Konuların ele alınması noktasında bir takım ihtisarlar yapılabilirdi, ancak dilimizde alanımıza ilişkin çalışmaların oldukça az oluşu, bizi her bir konuyu kısa da olsa ele almaya sevketti. Amacımız elbette bir mantık kitabı yazmak değildi, ancak değerlendirme yoluyla metinde zımnen bulunan şeyleri ortaya koydukça ve bunu da her bir konu için yapmaya çalışınca, bundan kaçınmamıza karşın, çalışma yer yer o görüntüye büründü. Bizi, bunu göğüslemeye cesaretlendiren şey, çalışmamızın üç aşamalı oluşu, taşıdığı iddialardan birinin, tahkik ve tercüme yolu ile *Ḳıṣṭās*’ın, bir şeyler üretme arzusu olanların iddia sahibi olma arzularına sunulmuş olmasıdır. Bununla kastımız tezimizin, ne sadece tahkik, ne tercüme ve ne de değerlendirme olduğunu, bilakis bunların toplamı olduğudur. Dolayısıyla her bir aşama aslında birbirini kontrol eden ve tamamlayan bir yapıdadır.

Burada değerlendirmeyi nasıl oluşturduğumuz hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz. Değerlendirme aşamasını giriş ve üç bölümden oluşturduk. Giriş bölümünü üç temel başlığa ayırıp birincisinde, çalışmamızın her üç aşamasında izlediğimiz yöntem; ikincisinde müellifin hayatı ve mantıkla ilgili eserleri; üçüncüsünde müellifin bilgi, mantık ve mantığın konusu hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Müellifin eserlerinden sadece mantıkla ilgili olanları tanıtmaya çalıştık; diğer eserlerine değinmedik. *Ḳıṣṭās* esasında “taşavvur” ve “taşdīk” olmak üzere iki temel bölümdür. Üçüncü aşama değerlendirme olduğundan ilk iki bölümün isimlendirmesini de konuların düzenini de onların içeriklerine göre düzenledik. Ancak bazı konuları, bunlar birkaç tanedir, başka konuların altına yerleştirdik. Her iki

bölümü, “ilkeler” ve “amaçlar” başlığı altında topladık. Aslında, *Kıstās*’ta “amaçlar” isimlendirmesi yapılmakta; “ilkeler” isimlendirmesi yapılmamaktadır; ancak konunun mahiyetinde bulunduğu için biz “ilkeler” başlığı açarak ilgili konuları bir araya topladık. Üçüncü bölüm kıyasa bağlı konuları içermektedir. Bu kısım üç temel alt başlıkta ele alınmış, ancak daha ziyade müellifin sistemleştirdiği tartışma metodolojisi (ādābu’l-baḥş ve’l-münāzara) üzerinde durulmuştur. Bu yeni sanatta, daha ziyade, teorik çerçeve tasvir ve terkip edilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar Semerkandî’nin “ādāb”ı güçlü bir gelenek oluştursa da, burada Semerkandî noktai nazarından hareket noktaları gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuçta ise değerlendirmede ulaştığımız sonuçlar üzerinden bazı hükümler vermeye çalıştık.

Üç aşamalı çalışmamız oldukça yorucu, fakat hiç şüphesiz sonucu düşünüldüğünde yorgunluğu sevince tahvil edilebilecek bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıktı. Çalışmam esnasında farklı açılardan yardımlarını gördüğüm hocalarımı, arkadaşlarımı ve bazı kurumları burada özellikle zikretmek istiyorum. İlerleyen yaşına rağmen doktora döneminde bize ders verme lütfunda bulunan ve yaptığımız istişarede, arz ettiğimiz üç konudan en uygununun, tefekkür dünyamıza katkısının daha doğrudan olacağı gerekçesiyle Semerkandî’nin *Kıstās*’ının çalışılmasının uygun olacağını söyleyerek bize cesaret veren sayın hocam Prof. Dr. Necati ÖNER’e; böylesine onurlu bir görevi tarafıma tevdi eden, çalışmamın her aşamasında yardımlarını ve cesaretlendirmelerini yanımda bulduğum danışman hocam sayın Prof. Dr. İsmail KÖZ’e; bazı tashihlerde bulunan ve odasını benimle paylaşarak kesintisiz çalışma ortamı sağlayan sayın hocam Prof. Dr. M. Tahir YAREN’e; tez izleme kurulumda bulunarak her türlü kolaylığı sağlayan hocalarım Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM ve Prof. Dr. Hasan KURT’a; tezimi okuma lütfunda bulunarak tespit ve tashihlerinden müstefid olduğum hocam sayın Prof. Dr. Celal TÜRER’e; çalışmamın her aşamasında her türlü yardım talebime sabır ve özveri ile cevap veren arkadaşım Ar. Gör. Ahmet YILDIZ’a; Arapça metni kendisine okuduğum ve bu vesileyle tashihlerinden ziyadesiyle müstefid olduğum arkadaşım Ercan AYGÜN’e; gerek tahkik, gerekse de tercüme esnasında yardım taleplerimi hiçbir zaman geri çevirmeyen Dr. Zekeriya YILMAZ ve Süleyman BAYBARA hocalarıma; öğrenci evinin bütün sıkıntılarını ve güzelliklerini paylaştığım ve kendisiyle *Kitābu’n-Necāf*’ı okuduğum arkadaşım Yrd. Doç. Dr. İsmail HANOĞLU’na; çalışmam için gerekli yazma eserlerin ivedilikle temini konusunda yardımcı olan Fakültemiz kütüphanesi müdürü ve çalışanlarına, özellikle Mustafa ARSLAN’a, Süleymaniye kütüphanesi emekli müdürü Nevzat KAYA ve mevcut müdürü Emir EŞ beye ve Manisa İl Halk Kütüphanesi müdürü ve çalışanlarına; çalışmamıza verdikleri teknik desteklerinden dolayı Muhammed Ali AĞILKAYA ve Ali

Erdem ÖZEL arkadaşlarıma; ve nihayet bütün tahsil hayatımın örneği, rehberi Yahya DOĞAN'a teşekkürü keyifli bir görev biliyorum.

Necmettin Pehlivan

31 Aralık 2010

Beşevler/Ankara

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMA HAKKINDA TEKNİK BİLGİLER

1. Araştırmanın Kapsamı

Çalışmanın konusu klasik bir eserin tahkiki, tercümesi ve değerlendirmesidir. Bu bakımdan çalışma, tek bir eserin suret ve içeriğinden hareket etmesinden dolayı kapsamı bakımından sınırları daha belirli bir yapıya sahiptir. Diğer taraftan konuyu isimlendiren her bir başlık, yine gerek suret ve gerekse de içerik olarak çalışmanın kapsamını, ister istemez genişletmektedir. Fakat tahkik ve tercüme çalışmanın teknik boyutuna işaret etmektedir. Değerlendirmede her ne kadar merkezden çevreye sürekli *Ḳıstās*'tan hareket ediliyorsa da, *Ḳıstās*'ın kendisinden önceki ve sonraki eserlere göre tuttuğu yerin tespiti, yani onu özgün kılan özelliklerin ortaya konulması, bunun her bir mantık konusu için yapılması problem odaklı çalışmakla eşdeğer oldu. Bu bakımdan çalışmanın kapsamı, *Ḳıstāsu'l-Efkār fī Tahḳīki'l-Esrār* çerçevesinde, mantığın bütün konularıdır.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İslâm hikmetine, irfanına ait olan klasik yazma eserlerin oldukça büyük bir kısmı ülkemiz kütüphanelerinde bulunmasına karşın, bu eserlerin tahkik edilmesi ve dilimize kazandırılması noktasında, arzu edilen seviyeye gelindiğini söylemek mümkün değildir. Ancak son yıllarda bu yönde çalışmaların biraz daha ivme kazandığı da görülmektedir. Özellikle akademik çevrelerde yüksek lisans ve doktora tezi olarak klasik eserlerin tahkik edilmesi ve dilimize kazandırılması yaygınlaşmaktadır. Diğer taraftan ülkemiz kütüphanelerinde bulunan klasik yazma eserlerin, özellikle batılı bilim adamları tarafından tahkik edilmesi ve tercüme edilerek kendi dillerine kazandırılması, ülkemiz akademisyenlerinin sorumluluğunu bir kat daha artırmaktadır. Çünkü bu eserler, bu kültürün zenginlikleri ve mirasıdır. Eserlerin yine bu kültürün içinde, akademisyenlerin ilgilerine sunulması, bir görev olduğu gibi kıyası kabil olmayan büyük bir kazanç olarak görülmektedir. Çalışma konumuzu oluşturan *Ḳıstāsu'l-Efkār fī Tahḳīki'l-Esrār* adlı eser, mantık alanındaki klasik başyapıtlardan biridir. Müslüman meşşâi geleneğin temsilcilerinden Fârâbî-İbn Sînâ çizgisine göre yazılmış olan bu eser, birçok mantık problemine getirdiği yeni yaklaşım ve çözümleri, mantık noktai nazarından İbn Sînâ'nın doğru anlaşılmasına yaptığı katkıların yanında kural ve kaideleri tamamen Semerkandî tarafından sistemleştirilmiş olan, amacı bakımından da kesin bir şekilde meşşâi geleneğin “cedel sanatı”ndan farklı olan “tartışma metodolojisi (âdâbu'l-baḥş ve'l-münâzara)”ni

içermesiyle kendisinden önceki ve sonraki eserlerden farklı statüye sahiptir. Çalışma, önemini, eserin bu özelliklerinden almaktadır. Çalışmanın amacını, eserin yukarıda zikredilen özelliklerinin açıkça ortaya konulması oluşturmaktadır. Diğer taraftan konumuzu isimlendiren üçlü başlıktaki tahkik ve tercüme, hem akademisyenlerin yeni şeyler üretme arzu ve yetilerine sunulma amacını gütmekte, hem de dilimize, mantık alanı yoluyla, mütevazı bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

3. Araştırmanın Metodu

Çalışma tahkik, tercüme ve değerlendirme olmak üzere üç aşamalıdır. Her aşama, içerik bakımından birbirini desteklese de, biçim bakımından farklı bir metoda sahip olarak ortaya çıkmıştır. Aşağıda üç aşamada kullanılan metodlar hakkında kısaca bilgi verilecektir.

3. 1- Tahkikte Kullanılan Metod

Tahkik, beş nüshaya dayanılarak yapıldı. Her ne kadar ülkemiz kütüphanelerinde daha fazla nüsha bulunsa da, onlara bir takım engellerden dolayı ulaşamadı. Kullanılan beş nüshanın da suret ve içerik bakımından yekpare olmaları, yani anlamı bütünüyle değiştirecek farklılıklar göstermemeleri onlarla yetinme konusunda bizi destekledi. Şimdi kısaca kullanılan nüshalar, sonra da tahkikte kullanılan metod hakkında bilgi verilecektir.

3. 1. 1- Ayasofya Koleksiyonu

Demirbaş numarası 2565'dir. Tahkikte bu nüsha (İ) şeklinde rumuzlandırıldı. Tensih tarihi 683 (1284)'dür. Müstensih ve nerede tensih edildiği bilgisi mevcut değildir. Varak sayısı 84 adettir. Her varakta 25 satır vardır. 88a varağının üst köşesinde sadece *Ḳıṣṭāṣ fī'l-Manṭıq* ibaresi mevcuttur. Bazı fasıl başlıklarının yer yer yazılmadığı görülmektedir. Nüsha sadece siyah mürekkeple yazılmıştır. Bazı ibarelerin tashihini gösteren düzeltmeler dışında varakların kenarına düşülmüş notlar bulunmamaktadır. Bu nüsha sadece *Ḳıṣṭāṣ*'a ayrılmış bir nüsha değildir. Baş tarafında müellifimizin kelam ilmi hakkındaki en önemli eseri, *eş-Şaḥāifu'l-İlāhiyye* vardır. Onun da son varağında (86a) Rebi' u'l-Aḥir'in ortalarında 688 yılında tamamlandığı bilgisi verilmektedir. Bundan dolayı varak aralıkları 88a-172a'dır.

3. 1. 2-Topkapı Müzesi III. Ahmed Kitaplığı

Demirbaş numarası A3399'dur. Tahkikte bu nüsha (ط) olarak rumuzlandırıldı. Bu nüsha Ramazan ayının 23. Cuma günü 692 (23 Eylül 1293)tarihinde tensih edilmiştir. Müstensihi Muhammed b. 'Amr b. Muhammed el-Faḍlî'dir. Nerede tensih edildiğine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Her varakta 25 satır vardır. Hemen hemen bütün ana ve alt başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Tashih ifadelerinin dışında varak kenarlarına düşülmüş notlar bulunmamaktadır. Bütünüyle *Ḳıṣṭās*'a ayrılmış yekpare bir cilttir. İç kapakta *Ḳıṣṭās*, *Kitābu Kuṣṭās*, *Kitābu Kıṣṭās*, *Kitābu Ḳıṣṭās mea* 'şerḥihi ve *Ḳıṣṭāsu 'l-Efkār fi 'l-Manṭıḳ* isimlendirmeleri vardır. Yine bu iç kapakta içerisinde iki mühür bulunmaktadır: Birincisinde "bizi bu hidayete erdiren Allah'a hamd olsun, eğer o hidayete erdirmeseydi biz erişemezdik" ifadesi ve ayrıca üzerinde mürekkep lekesi bulunduğundan dolayı okunamayan bir tuğra bulunmaktadır. İkincisinin içindeki yazılarda okunamamıştır. Bu nüsha açık kahverengli bir cilde sahiptir ve cildinde şemse bulunmaktadır. Nüsha sayfa ayracına da sahiptir.

3. 1. 3-Manisa İl Halk Kütüphanesi

Demirbaş numarası 2213'tür. Tahkikte (پ) şeklinde rumuzlandırılmıştır. 708 yılının Rebi' u'l-Aḥir ayında (Nisan 1308) tensih edilmiştir. Müstensihin adı kayıtlı değildir. Tebriz'de Sultan Davud Medresesi'nde tensih edildiği bilgisi kayıtlıdır. Ver varağında 30 satır vardır. Toplam 68 varaktır. Bazı konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmıştır; bazılarının üzeri de yine kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Bazı fasıl başlıklarının yazılmadığı görülmektedir. Oldukça düzgün yazıldığından dolayı çok az tashih notu vardır. Varakların kenarında başka bir not yoktur. 1b varağının, bakışımıza göre, sağ alt köşesinde silinme meydana gelmiştir. Haşerat deformesi bulunmamaktadır. 1a varağında "*Ḳıṣṭās fi 'l-Manṭıḳ*, *vaḳfu Muḥammed Efendī el-Mağnisi*" ibaresi ve sayfanın altına doğru okunamayan bir ibare daha mevcuttur. Kütüphanenin katalog bilgisine göre, yazı türü "nesih"tir. Kâğıt türü "ābādî"dir. Boyutu 208 x120'dir. İç-Dış 164 x 77'dir. Çaharkuşe vişne rengi meşin, miklebli, şemseli, kahve renkli meşin ciltlidir.

3. 1. 4- Atıf Efendi Koleksiyonu-II

Demirbaş numarası 1674'tür. Tahkikte (2ع) şeklinde rumuzlanmıştır. *Ḳıṣṭās*'ın müellif tarafından yapılmış şerhiyle beraberdir. *Ḳıṣṭās*'ın metninin 55a'daki bitiş varağında sadece müstensihin ismi zikredilmiştir: 'Ali b. Muhammed b. 'Ali. Şerhin 146b bitiş varağında aynı müstensih zikredilmekte ve

tensih tarihi olarak da 718 senesinin Şevvâl ayının Perşembe günü kayıtlıdır (Ekim 1318). Bu bilgilerin hemen altında içerisinde “bu hizaneden çıkarılmaması şartıyla bu kitab el-Hac Mustafâ ‘Atıf’ın vakfidır 1154” yazılı bir mühür bulunmaktadır. Nerede tensih edildiğine dair bir bilgi yoktur. Her varakta 31 satır vardır. Bazı konu başlıklar kırmızı veya biraz daha koyu siyah mürekkeple yazılmıştır. Satır üzerinde veya varak kenarındaki tashihlerin yanında şerhden alıntı olan uzun notlar da bulunmaktadır; fakat bunlar çok değildir. 1b varağında kurt yenikleri vardır. Ciltlidir. 1a varağında birçok yazı vardır. Okunabilenler şunlardır: Sayfanın başında “Bu kitap Allame Semerkandî’nin Kıstâsu’l-Efkâr’ıdır.” ibaresi vardır. Hemen bu ibarenin altında “Yâ Kebîkeç” ibaresi vardır. Bu ibare kültürümüzde bulunan ilginç bir gelenektir. Kebîkeç’in haşarat ve zararlı böceklerin iş ve hareketlerini düzenleyen meleğin adı olduğu, kitap kurtları ve güvelerin bu meleğe bağlı oldukları, onun izni olmadan izinsiz bir şey yapmadıkları kabul edilmekteymiş. Fakat aynı zamanda “Ya Kebîkeç” ibaresi, mürekkebe haşaratların hoşlanmadığı kokular katılarak da yazılmaktaymış.¹ Ancak Kebîkeç bu nüshayı korumamış (!) ve haşaratlar 1a-b varağına zarar vermişler. “Ya Kebîkeç” ibaresinin hemen altında sayfanın ortasında biten, ancak okunamayan iki satırlık bir ibare bulunmaktadır. Bakışımızın solunda “Varak sayısı 55’tir.” ibaresi vardır. Bu ibarenin hemen sağında “Kıstâs ve Şerhi” ibaresi vardır. Etrafında harfler ve rakamlar bulunan bir dikdörtgen vardır. “Ber Letâifi’l-Me‘arif, ber el-Kevâşî, ber Cami‘i’s-Şağîr, ber (haşarat yeniğinden dolayı okunamayan ibare) evveli min kitâbi’l-İktifâ, ber kitâbi’s-Sağîri’l-Ecilleti’l-Ahmer, ber kitâb (kurt yeniğinden dolayı okunamayan ibare), ber kıssaşî İbn Sînâ (?), ber mu‘teberi kitâb” ibarelerinin altında Mustafâ Atıf’ın hayr ve rahmet beklemek için vakfından bahsettiği bir ibare ve nihayet yukarıda şerhin sonunda bulunan mühür vardır. Ancak haşarat yeniği ve silinmeden dolayı tahrip olmuştur. Okunabilir kısmından şerhin sonundaki aynı mühür olduğu tespit edilmiştir. Kütüphane kataloğuna göre yazı türü Arabî’dir.

3. 1. 5- Atıf Efendi Koleksiyonu-I

Demirbaş numarası 1673’tür. Tahkikte (1ع) şeklinde rumuzlandırılmıştır. 758 yılında Zî’l-Îlâhî de aynın ilk Cumartesi gününde tensih edilmiştir (Kasım 1356). Müstensihin ismi, Muhammed b. Kemâl el-Maḥmūd’dur. Bu bilgilerin hemen altında Atıf Efendi 1674’de kayıtlı nüshadaki Atıf Efendi’ye ait olan ve içerisinde “bu hizaneden çıkarılmaması şartıyla bu kitap Atıf Efendi’nin vakfidır 1154” yazılı olan mühür vardır. Her varakta 21 satır bulunmaktadır. Toplam 193 varaktır. Nüsha ciltlidir. İç kapakta “Metnu

¹ Bkz.:Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 235.

Qıstāsi'l-Efkār fi'l-Manṭıq" isimlendirmesi vardır. 1a varağında Farsça olduğu anlaşılan ibareler mevcuttur. "Yazmanın mürekkebi Yahya b. 'Amr'dandır" şeklinde okunan bir ibare vardır. Hemen altında *Kitābu Qıstāsi'l-Efkār* isimlendirmesi vardır. Hemen altında Atıf Efendi 1674 nüshasında da bulunan ve okunamayan aynı ibareler vardır. Varağının sonunda son varaktaki aynı mühürle beraber içi okunamayan bir mühür daha bulunmaktadır. Nüsha oldukça düzgün tensih edilmiştir. Varak kenarlarında tashih ibareleri vardır. Konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazıldığı gibi, "in ḳulte ve ḳultu" gibi önemli ibarelerin, şart ve cevapların üstleri de kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Bazı varaklarında Semerḳandî tarafından yazılmış şerhten kısa alıntılar vardır. Kütüphane katalog bilgisine göre yazı türü Arabî'dir. 61b varağında Semerḳandî'nin hattına atıf yapan bir ibare bulunmaktadır. Metinde "lā-yuṣbi'uhum" ibaresi tercih edilirken işaretle varağın kenarına "bi-ḥaṭṭi muṣannif la-yuṣbi'uhu" notu düşülmüştür. Bu kısa ibareden, bu nüshanın Semerḳandî'nin nüshasından tensih edildiği sonucuna varılabilir.

Semerḳandî'nin ölüm tarihi 702 olarak kabul edilirse ilk iki nüshanın o hayatta iken tensih edildiği söylenebilir. Üçüncü ve dördüncü nüshalar ise Semerḳandî'nin ölümüne oldukça yakındır. Beşinci nüsha da tarih itibariyle geç tensih edilmiş sayılmaz. Hatta 61b varağındaki kısa ibareye dayanarak onun müellif nüshasından bile tensih edildiği bilgisine varılabilir. Şimdi tahkikin nasıl yapıldığı ve tahkikte hangi rumuzların kullanıldığı hakkında bilgi verilecektir. Tahkikte aşağıdaki rumuzlar kullanılmıştır.

- 1- #: Çizilerek veya silinerek satır üzerinde ve/veya kenarda düzeltilmiş ibareyi işaret eden okuma.
- 2- +: Fazla olan ibareyi işaret eden okuma.
- 3 - : Eksik olan ibareyi işaret eden okuma
- 4- >: İbarelerdeki öncelik ve sonralığı işaret eden okuma.
- 5- «: İbaredeki müekerrerliği işaret eden okuma.
- 6- ±: Silinmemiş ibarenin bir başka tercihinin satır üzerinde ve/veya kenarında işaret eden okuma.
- 7- ←(...): Üzeri çizilerek metinden çıkartılan ibareyi işaret eden okuma.
- 8- +←(...): Üzeri çizilmiş, ancak metinden olan ibareyi işaret eden okuma.
- 9- (...): Nüshadan tümüyle silinmiş ibareyi işaret eden okuma.
- 10- ↔: Müstensihin musannifin ibaresine karşı tercih ettiği ibareyi işaret eden okuma.

11- <....>: Muhakkikin eklediği ibareyi işaret eden okuma.

Nüshalar arasında anlamı değiştirecek şekilde birbirini nakzeden ibarelerin bulunmaması, metne müdahaleyi azaltmıştır. Mümkün mertebe anlamın tamamlandığı, konunun değiştiği yerde, isimli veya “ve-kāle ba‘duhum, ve- in-kāle” şeklindeki gizli alıntı ve/ya atıflarda paragraf başı yapıldı. Metinde noktalama işaretlerinin kullanılmasına özen gösterildi. Noktalama işaretlerinden (.), (,), (:), (“...”’), (‘...’), (?), (!) işaretleri kullanıldı. Anlamı tamamlanmış cümleler iki nokta arasına alındı. Şart ile cevabı arasına virgül(,) konuldu ve tarafları nokta (.) ile kapatıldı. Böylece okuyucunun hareket ve durak noktaları belirlenmeye çalışıldı. Teknik terimler tırnak(‘...’) işareti ile belirginleştirilmeye çalışıldı. Açıklamalarda üst üste iki nokta(:) işareti kullanıldı. Müellif veya kitabı gibi açık atıfların veya “ ve-in-kāle, ve-kāle ba‘duhum, ba‘dı muteahhırin ve ba‘dı efādıl” gibi gizli atıfların kaynakları tespit edilmeye çalışıldı. Semerkandi’nin bazı atıflarından tespit edilemeyenler de oldu.

3. 2- Tercümede Kullanılan Metod

Tercüme, mantık noktai nazarından bir teşbih yaparsak, önermenin taraflarını birbirine bağlayarak kendisine ‘doğrudur ya da yanlıştır’ diyebileceğimiz hükmü ortaya çıkaran bağ (er-rabıta) gibi, farklı fikirleri, belki daha geniş anlamda söylemek gerekirse farklı medeniyet ve kültürleri birbirinden haberdar ederek, doğrulukları ve yanlışlıkları tartışılan yeni bilgilerin ortaya çıkmasına sebep olan önemli bir fikri harekettir. Bu türden fikir hareketinin özellikle İslâm ve Batı düşüncesinde önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Halife Me’mûn (ö. 9 Ağustos 833)’un kurduğu Beytu’l-Hikme, İslâm dünyasındaki tercüme fikir hareketinin önemli örneklerinden biridir. Bu tercüme evi, Müslümanların Yunan, Hint, İran ve Nebati kültürlerine ait felsefi ve ilmi eserlerden faydalanmasını sağlayarak yeni fikir hareketlerinin doğmasına kaynaklık etmiştir.² Batı düşüncesi de Endülüs tecrübesi üzerinden aynı fikri hareketliliği yaşamıştır. Endülüs’de Toledo başpiskoposu I. Raymond, Sicilya’da da kral II. Roger ve II. Fredrich tercüme evleri kurarak hem İslâm, hem de daha önceki kültürlerle ait felsefi ve ilmi eserlerin çevrilmesine çalışmışlardır.³ Türk akademisyenleri açısından tercümenin rolü, Beytu’l-Hikme’dekiyle eşdeğerdir; çünkü İslâm

² İlk dönem tercüme faaliyetleri hakkında bkz.: Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 2006, s. 35-43.

³ Bkz.: Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 240-261.

kültürüne ait yazma eserlerin yüzde ellisinden fazlasının ülkemiz kütüphanelerinde bulunduğu söylenmektedir.⁴ Çalışmamızın bir ayağını da tercümenin oluşturması, bu heyecan verici olgudur.

Tercümede müellifin ne söylediği yansıtılmaya çalışıldı. Fakat buna karşın bir dilden bir başka dile tercüme olgusu, kaynak ve hedef dilin yapılarının farklı olmasından dolayı, ne kadar literal davranılırsa davranılsın, sıkıntılara sebep olmaktadır. *Ḳıṣṭās*'ın akademik bir dile sahip olması, müellifin bazı noktaları okuyucunun biliyor olduğunu kabul ederek ibarelerini kısa ve yoğun bir örgü ile kurması zaman zaman çevirinin kapalı bir görüntü arz etmesine sebep olmuştur. Fakat hem ibare ve hem de bilgidен kaynaklanan zorluklar, müellif tarafından yapılmış *Şerḥu'l-Ḳıṣṭās* ile aşılmaya çalışılmıştır. Şerhten çeviri boyunca yararlanılmıştır. Şerhten sadece mana bakımından faydalanılmadı, aynı zamanda müellifin *Ḳıṣṭās*'ta kısa tuttuğu yerlerin açıklamaları şerhten alınarak köşeli parantezle ([...]) tercümeyle dâhil edildi; bunu yaparken ekli yer çıkarıldığında *Ḳıṣṭās*'ta söylenen şeyin kaybolmamasına özen gösterildi. Bu eklerle, okuyucunun konuya vukufiyeti ziyadeleştirilmeye çalışıldı. *Ḳıṣṭās*'daki “ve-ḳāle ba‘ḍuhum, ve-in-ḳīle” gibi gizli atıfların yerleri de, eğer şerhte açıkça zikredilmişse, köşeli parantezle tercümeyle eklendi. Çevirinin dili konusuna gelince, mantık terminolojisinin Türkçe karşılıkları dilimizde tam manasıyla teşekkül etmediğinden dolayı, büyük bir sıkıntı hissedildi. Teknik terimlerin karşılıkları için dilimizin olanakları kullanılmaya çalışıldı; fakat bunda bütünüyle başarı sağlandığı söylenemez. Anlamın karışacağı düşünülen yerlerde transkripsiyon kullanılarak oldukları gibi yazıldı.

3.3-Değerlendirmede Kullanılan Metod

Değerlendirme, çalışmanın üç aşamasından birini oluşturduğundan dolayı, daha ziyade *Ḳıṣṭās*'ın gelenekteki yeri ve otoritesi ortaya konulmaya çalışıldı. Fakat bu yapılırken konu, “Semerkandî'nin mantık anlayışı” gibi şekillendi. *Ḳıṣṭās*'ın önceki ve sonraki eserlere göre konumu değerlendirilirken atıf yaptığı ve yapmadığı çalışmalarla temasa geçildiğinde, konular derinleşti ve yer yer onun *Ḳıṣṭās* dışındaki eserleri de, özellikle kendi *Şerḥu'l-Ḳıṣṭās*'ı, İbn Sînâ (ö. 1034)'nın *el-İşārāt*'ının şerhi olan *Beşārātu'l-İşārāt*'ı, *el-Mu‘teḳadāt*'ı ve meşhur *Ādābu'l-Baḥş* risalesi de değerlendirmeye dâhil edildi. Yelpazeyi bu şekilde genişletme konusunda bizi cesaretlendiren şey, müellifin başyapıtının *Ḳıṣṭās* oluşudur. Müellif diğer eserlerinde herhangi bir problemi ele alırken okuyucuyu *Ḳıṣṭās*'a yönlendirmektedir. Bu sebepten

⁴ Bkz.: Van Ess, Josef, *İslām Kelāmının Başlangıcı*, Çev.: Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XLI, Ankara 2000, ss. 399–424.

diğer eserlerin şöhreti *Ḳıṣṭās*'tan bağımsız düşünülmediğinden, onlara müracaat etme konusunda çekince gösterilmedi. Çünkü daima *Ḳıṣṭās* merkezde tutuldu; konular “ona göre, ona rağmen” şeklinde alınarak onun merkeziliği sürekli vurgulanılmaya çalışıldı. Kısa kısıda olsa Semerḳandî'nin bütün konular hakkındaki görüşlerine değinilmeye çalışıldı. Değerlendirme boyunca da en büyük yardımcı, yine müellifin şerhi oldu. *Ḳıṣṭās*'ta kısa ve örneksiz geçtiği yerler eğer şerhte örneklendirilmiş ise, konuların açıklığa kavuşması için örnekler kullanıldı. *Ḳıṣṭās*'ta ele almadığı ancak şerhte incelediği konulara da değerlendirmede yer verilmeye çalışıldı. Şerh, *Ḳıṣṭās*'tan tümüyle ayrı bir eser olarak düşünülmedi; çünkü şerhle yazar *Ḳıṣṭās*'taki amacının ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Yani temel hareket noktası ana metindir. Dolayısıyla şerhten değerlendirme boyunca faydalanıldı.

II. SEMERḲANDÎ'NİN HAYATI VE MANTIKLA İLGİLİ ESERLERİ

1. Hayatı

Tam adı “Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref el-Huseyni es-Semerḳandî”dir. Kaynaklarda doğum yeri ile ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir. Müellifin doğum yeri hakkındaki tek ipucu onun ismindeki “es-Semerḳandî” nisbesidir. İslâm kültüründe, bilginleri doğdukları veyahut uzunca bir süre yaşadıkları yere nisbetle isimlendirme geleneğini göz önüne alınırsa onun Semerḳantlı olduğunu söylemek mümkün olur. Kaynaklar onun doğum tarihi hakkında da bilgi vermemektedirler. Nesebi hakkındaki tek ipucu da ismindeki “el-Hüseynî”⁵ nisbesidir ve Ḳāḏızāde Rūmî (ö. 1436) bu nisbeyi, Hz. Ali (ö. 661)'nin soyundan geldiği şeklinde anlamış ve bundan dolayı şerhe başlarken isminin başına “es-Seyyid” sıfatını eklemiştir.⁶ Ne yazık ki kaynaklar onun çocukluk, gençlik, olgunluk, ihtiyarlık çağlarını nerede geçirdiği, eğitimi kimlerin yanında, nerede aldığı ve kimlere ders verdiği konusunda da herhangi bir bilgi vermemektedir. Taşköprüzāde (ö. 1365) *Mevḏu'atu'l-'Ulūm*'da kelam ilmi hakkında bilgi verirken *eş-Şaḥaif*'in Semerḳandî'ye ait bir kelam kitabı olduğunu, ancak onun hayatı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığını söylemektedir.⁷ Kâtib Çelebi (ö. 1657)'nin müellifin hayatına ilişkin ziyadesi onun Mardin'de bulunduğu, burada öğrencilerinin ondan aynı zamanda hocası olan Burhanu'd-Dîn en-Neseî (ö. 1288)'nin *Muḳaddime* adlı eserini şerhetmesini istedikleri, onun bu isteği yerine getirdiği, şerhini de *Miftāḥu'n-Nazar*

⁵ Bu nisbe *el-Mu'teḳadāf*'ın Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizade koleksiyonu: 145'de geçmektedir.

⁶ Ḳāḏızāde Rūmî, *Şerḥu Eşḳālî't-Te'sis*, İstanbul 1268, s. 2.

⁷ Taşköprüzāde, *Mevḏu'atu'l-'Ulūm-II*, Beyrut 1985, s. 160.

olarak isimlendirip Artuklu sultanı Karaarslan'a takdim ettiği bilgisidir.⁸ Semerķandī'nin ölüm tarihi de, tıpkı hayatının diğer kısımları gibi belirsizlik taşımaktadır. Başta *Keşfu'z-Zunūn* ve ona tabi olduklarını düşündüğümüz bazı kaynaklar onun vefat tarihini 600/1203,⁹ bazıları 683/1284,¹⁰ bazıları da 690/1291 tarihini vermektedirler.¹¹ Fakat burada bir ayrıntıya işaret etmek istiyoruz: Her ne kadar *Keşfu'z-Zunūn*'ün sahibi, Semnerķandī'nin ölümünü 600'ler olarak veriyorsa da, çalışmasının sonlarına doğru aynı zamanda Semerķandī'nin hocası Burhanu'd-Dīn en-Nesefī'nin eseri *Muķaddime* hakkında bilgi verirken, bu eserin şerhlerinden en güzelinin Semerķandī'ye ait olduğu ve onun da bu şerhi 690 yılının Receb ayında tamamladığı bilgisini vermektedir.¹² Bu noktanın araştırmacıların dikkatinden kaçtığı düşünülmektedir. İhtimal ki, Kātib Çelebi yeni bir bilgiye ulaştı, ancak önceden vefat tarihi olarak verdiği 600 yılını tashih imkânı bulamadı. Modern müelliflerden Sarton da onun matematikçi, astronom ve mantıkçi olarak 1276 yılında tanınmaya başladığını, 1276–1277 yılında yıldız takvimini hazırladığını söylemektedir.¹³ Bu karineleri destekleyen bir diğer önemli bilgi de müellifin *Eşķālu't-Te'sīs* adlı eserinde bulunmaktadır. Semerķandī bu eserde Eşīru'd-Dīn el-Ebherī (ö. 1265) ve Naşīru'd-Dīn eṭ-Ṭūsī (ö. 1273)'ye atıf yapmaktadır.¹⁴ Müelliflerin ölüm tarihleri göz önüne alındığında Semerķandī'nin 600'lerde ölmüş olması imkânsız hale gelmektedir. Böylece Kātib Çelebi de verdiği 600 tarihini tashih ettiğine göre Semerķandī'nin ölüm tarihi 600'ler değil de 700'ler veya bundan sonraki bir tarihtir, denilebilir. Sonraki bir tarihtir dedik, zira Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2432/5'de müellife ait *el-Me'arif*'in 141a varağında yazmanın müstensihisi Muḥammed b. Muḥmūd b. 'Umer el-Ġāzī es-Semerķandī tarafından kaydedildiği düşünülen kenar notunda Semerķandī'nin 22 Şevvāl 702/9 Haziran 1302 tarihinde vefāt ettiği bilgisi bulunmaktadır.¹⁵ Bu bilgi kesin olmasa bile diğer vefat tarihleri ile bir araya getirdiğimizde onun 700'lü yılların hemen başında vefat ettiğini söylemek imkân dâhilindedir. Müellifin nerede vefat ettiği

⁸ Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn-II*, Hazırlayanlar: Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, İstanbul 1941, s. 1803.

⁹ Bkz.: Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn-I*, s. 39 ve s. 105; *Keşfu'z-Zunūn-II*, s. 1074 ve 1272; Bartholome D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universale, Vol.: III, Part: I*, (1695 ve 1778'de ki baskının tıpkısı basımı), Ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the John Wolfrong Goethe University Frankfurt am Main 1995, s. 196; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin-IX*, Dimeşk 1960, s. 63; Şemseddin Sami, *Ḳamusu'l-'Alām-IV*, İstanbul 1311, s. 2627; Keklik, Nihat, *İslām Mantık Tarihi ve Fārābī Mantığı-I*, İstanbul 1969, s. 62.

¹⁰ Şeşen, Ramazan, *Nevādiru'l-Maḥṭūṭati'l-'Arabīyye fī Mektebātī't-Turkiyye-II*, Beyrut 1980, s. 126.

¹¹ Brockelmann, Carl, *GAL-I*, Leiden 1943, s. 615.

¹² Bkz.: Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn-II*, s. 1803.

¹³ Sarton, George, *Introduction to The History of Science*, Vol.: II, Part: II, Washington 1953, s. 1020.

¹⁴ Semerķandī, *Eşķālu't-Te'sīs* (Ḳāḏzāde Rūmī'nin şerhiyle birlikte), İstanbul 1268, s. 16.

¹⁵ Bkz.: Semerķandī, *el-Me'arif fī Şerḥi's-Şaḥāif*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2432/5, vr.: 141a.

bilgisine gelince yine *el-Me'arif*'in yukarıda zikrettiğimiz koleksiyondaki nüshasının 141a varağında nüshanın müstensihî Muhammed b. Maḥmūd b. 'Umer el-Ġāzī es-Semerḳandī'nin yazmayı Hocende şehrinde tensih ettiği, yazmayı müellife okuduğu, müellifin ölümünden beş gün sonra da, yani 27 Şevval 702 tarihinde müellifin nüshasıyla karşılaştırıp tashih ettiği bilgileri kayıtlıdır. Bu bilgilerin ard ardalığı, müellifimizin vefat yerinin Hocende şehri olduğunu ortaya koymaktadır

2. *Ḳıṣṭāsu'l-Efkār fī Taḥḳīki'l-Esrār ve Mantıkla İlgili Diğer Eserleri*

2. 1-*Ḳıṣṭāsu'l-Efkār fī Taḥḳīki'l-Esrār*

2.1. 1- Tasnifi

Ḳıṣṭās'ın suret ve içerik olarak bina edildiği güçlü ve zengin bir geleneğe sahip olduğu muhakkaktır. Çünkü Semerḳandī'den önce başta Fārābī (ö. 950) -İbn Sīnā olmak üzere Ġazālī (ö. 1111), Sühreverdī (ö. 1191), F. Rāzī (ö. 1209), Keşşī (ö. ?), Huncē (ö. 1248), Ebherī (ö. 1265), Urmevī (ö. 1283), Ḳazvīnī (ö. 1276) ve Ṭusī (ö. 1274) gibi bilginler, mantık konusunda gerçekten ciddi çalışmalar ortaya koymuşlardır. Burada söz konusu edilen onun tasnifi olduğundan dolayı, *Ḳıṣṭās*'tan önceki eserlerin tasnif yöntemleri hakkında kısa bilgiler verildikten sonra onlar arasında bir ayrıma işaret edilecektir. Fārābī ve İbn Sīnā, Aristoteles (ö. 322, İ. Ö)'in *Organon* olarak isimlendirilen mantık külliyatındaki eserlerine karşılık gelecek müstakil eserler yazdıklarından dolayı, konularının tasnifleri de büyük oranda Aristoteles'in tasnifiyle benzerlik göstermektedir. Fārābī, Aristoteles'in eserleri üzerine yazdığı şerhlerin dışında yazdığı müstakil eserlerde de, aşağı yukarı, konuları aynı şekilde tasnif etmiştir. İbn Sīnā'nın büyük bilimler ansiklopedisi *Kitābu'ş-Şifā*'nın mantık konularını ele alan ilk dokuz kitabının tasnifinin de Aristoteles'in eserlerinin tasnifi ile aynı olduğu söylenebilir. Yine örneğin İbn Sīnā daha küçük hacimdeki *Kitābu'l-Evsāf fī'l-Mantıḳ* adlı eserinde de tasnif konusunda herhangi bir değişiklik yapmadığı görülmektedir. Fakat İbn Sīnā mantık konularının tasnifinde *el-İşārāt* ile değişikliğe gitti. Tasavvur ve tasdik ayrımını açıkça tasnife yansıtmamakla beraber işlevini vurguladı. Kategorileri mantığın konuları arasından çıkardı. Aristoteles (*II. Analitikler*) temelli olan ve selefi Fārābī tarafından da tanımların *Kitābu'l-Burhān*'da incelenmesine son verip, beş tümeli inceledikten sonra tanımı inceleme konusu yaptı. Beş sanattan cedel, hitabet ve şiiri "burhān" sanatını anlatırken kısaca öncüllerini tanıtip tariflerini yaptı. "Muğalata"yı önemine binaen müstakil bir başlık altında, ama oldukça özet bir şekilde inceledi. Bu tasnifin Semerḳandī ve selefleri tarafından benimsendiğini ve bu konuda *el-İşārāt*'ın

tartışmasız bir rol model olduğu söylenebilir. Mantık eserlerinin tasnifi konusunda sonraki eserleri etkileyen birinci geleneğin *el-İşārāt*'a ait olduğu açıktır. Eserlerin tasnifi konusunda ikinci modelin, F. Rāzī'nin *Kitābu'l-Mulāḥḥaṣ fi'l-Manṭıq ve'l-Hikme* adlı eserinin mantık kısmı olduğu düşünülmektedir. Bu eserin, tespitlerimize göre, tasnif konusundaki en önemli özelliği, bir bütün olarak mantığın konularını kavram(tasavvur) ve hüküm(tasdik) kavramları altında toplaması, bunları da tekrar "ilkeler" ve "amaçlar" alt başlıkları ile daha sistematik hale getirmesidir. Böyle bir tasnif, mantık ilmini bütüncül bir şekilde görebilme imkânını vermektedir. Bundan dolayıdır ki, bu tasnif, sonraki mantıkçılar tarafından benimsenmiş ve bir gelenek oluşturmuştur.

F. Rāzī eserinin tasnifi şöyle ifade etmektedir:

Bu kitabı iki kısım olarak düzenledim. Birinci kısmı mantık ilmidir. Ve o (mantık) da bir giriş (muḥaddime) ve iki bölüm (cümleteyn) olarak düzenlenmiştir. Birinci bölümü "kavramlar (taṣavvurāt)"; ikinci bölümü "hükümler (taṣdīkāt)"dir.¹⁶

Semerḳandī bazı konuların takdim ve tehiri veya iptali konusunda *el-İşārāt*'ın geleneğine tabidir. Bunun yanında F. Rāzī'nin tasavvur ve tasdik ikilemesi üzerine kurduğu bütüncül tasnifi de kullanmaktadır. O da çalışma konumuz *Ḳıṣṭās*'ın tasnifini şöyle ifade etmektedir:

Biz onu *Ḳıṣṭāsu'l-Efkār fi Taḥḳīki'l-Esrār* olarak isimlendirdik. Ve o da bir giriş (muḥaddime) ve iki bölüm (maḳāleteyn) olarak düzenlenmiştir. Birinci bölümü "kavramlar (taṣavvurāt)"; ikinci bölümü "hükümler (taṣdīkāt)"dir.¹⁷

Bazı müellifler ise *Kitābu'ş-Şifā*'nın mantık kitaplarının tasnifini devam ettirmişleridir. Örneğin Ṭusī *Esāsu'l-İḳtibās* adlı eserini bu şekilde tasnif etmiştir. Sadece mantığa hasrettiği bu eseri, kitap kitap yani "İsagoji, Kategoriler, Önergeler, Kıyas..." şeklinde tasnif etmiştir.

Aşağıdaki tabloda İbn Sīnā'nın *el-İşārāt*¹ ve F. Rāzī'nin *el-Mulāḥḥaṣ*¹ arasındaki tasnif benzerlikleri ve farklılıklarının yanında, hangisinin daha sistematik olduğu ve gelenekteki etkileri de daha iyi görülecektir:

¹⁶ F. Rāzī, *Kitābu'l-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 1b.

¹⁷ Şemsu'd-Dīn Muhammed b. Eşref es-Semerḳandī, *Ḳıṣṭāsu'l-Efkār fi Taḥḳīki'l-Esrār*, s. 2. (Bundan sonraki atıflar *Ḳıṣṭās* şeklinde çalışmanın birinci cildini oluşturan tahkik ve ikinci cildini oluşturan tercüme yapılabacaktır. Birinci sayfa tahkike, taksim(/) işaretinden sonraki sayfa da tercüme aittir.). Müellifimizin çağdaşlarından Urnevī *de Meṭālī' u'l-Envār*'ının mantık kısmını da aynı şekilde tasnif etmektedir (s. 3/26.).

<i>el-İşārāt</i>	<i>el-Mulāḥḥaṣ</i>	<i>Keşfu'l-Esrār</i>	<i>Meṭālī'</i>	<i>Ḳıstās</i>
İbn Sînâ <i>el-İşārāt</i> 'ın mantık kısmını “yöntem” anlamına gelen on “nehc” olarak düzenlemiştir. Yine her bir “nehc”in altında yeni başlıklandırmalar da yapmıştır.	Bu kitabı iki temel bölüm halinde düzenledik. Birincisi mantık ilmidir ve onu da bir mukaddime (giriş) ve iki cümle (bölüm) olarak düzenledik. Birinci bölümü, tasavvurlar; ikinci bölümü, tasdiklerdir.	(Bu kitap) fasıllar şeklinde düzenlenmiştir.	Onu iki taraf (eṭ-ṭaraf) olarak düzenledim. Birinci tarafı, mantık hakkındadır (...) o da iki bölümdür (el-ḳısm)kısımdır.	Onu bir mukaddime (giriş) ve iki makale (bölüm) olarak düzenledik. Birinci bölümü, tasavvurlar; ikinci bölümü, tasdiklerdir.
I.YÖNTEM:MANTIĞI N AMACI Bu başlık altında lafız ve mana arasındaki ilişki, bilgi ve kısımları, mantıkçının görevi, lafızların delâleti, yüklem, müfret ve mürekkep lafız, tümel ve tikel, zatî ve lazım ve mufark ilinti, oluşturuçolan ve olmayan zatî, lazım olmayan ilinti, o nedir? sorusu ve sınıfları incelenmektedir. II.YÖNTEM:TANIM VE RESM Bu başlık altında cins, tür, ayırım, hassa, ilinti, tanım, resm, bunlara hatanın girdiği yerler incelenmektedir. (Görüldüğü üzere İbn Sînâ kategorileri tasavvurları ele aldığı yerde ele almadı; tanımı burhan kitabından alıp beş tümelden sonraya yerleştirdi.) III.YÖNTEM:HABERİ OLUŞUM Bu başlık altında önermenin sınıfları,	GİRİŞ(MUKADDİME) Râzî, Giriş'i iki alt başlığa ayırmış, birincisinde mantığa olan ihtiyacı; ikincisinde mantığın konusunu incelemiştir. Alt ayrımları da “el-faṣl” olarak isimlendirmiştir. I.BÖLÜM (CÜMLE):TASAVVURLAR I.Kısım(el-Ḳısm): Temel İlkeler (el-Muḳaddimât) Birinci kısmı 16 alt başlığa ayırmış, alt başlık ayrımlarını “baḥṣ” olarak isimlendirmiş ve burada tarifi oluşturmamızı olanaklı kılan temel bilgilerden bahsetmiştir. Örneğin Lafızların delâleti, tümel ve tikel, cins, tür, ayırım, hassa, ilinti gibi şeylerdir. (Burada tıpkı İbn Sînâ gibi kategorileri incelememiştir.) II.Kısım: Amaç(el-Maḳāşid) Bu başlık altında etraflı bir şekilde tarif konusunu ele almış, alt başlık ayrımlarını “işler (el-umūr)” olarak isimlendirmiştir. (Görüldüğü üzere el-	I.FASIL:TEMEL İLKELER Bir anlamda bunlar, tasavvurları elde etmemize yardımcı olan ön bilgilerdir. Hünecî fasılları “baḥṣ” olarak isimlendirdiği alt başlıklara ayırmıştır. Bu bahisler de mantığa duyulan ihtiyaç, lafızların delâleti, tümel ve tikel, cins, tür, ayırım, hassa, ilinti, bunlar arasındaki ortaklıklar ve ayrılıklar, bazısının bazısı ile ilişkisi gibi konulardır. (Görüldüğü gibi tasavvurların ele alındığı bu başlık altında kategoriler bulunmamaktadır.) II.FASIL:TARİFLER Hüneci bu faslı herhangi bir alt başlığa ayırmaksızın incelemektedir. (Görüldüğü gibi bilinemeyen tasavvurların elde edilmesini sağlayan tarifler el-İşārāt'ın tasnifine uygun olarak tasavvurlar hakkındaki temel bilgilerden sonra ele alındı.) III.FASIL:ÖNERMELE R Hüneci bu faslı “baḥṣ” isimlendirmesi yaptığı alt başlıklara	I.BÖLÜM(el-Ḳısm):TASAVVURLAR Urmevî bu bölümü “bab” isimlendirmesi yaptığı iki alt tem başlıkta incelemiştir. I.Bab:Temel İlkeler(el-Muḳaddimât) Bu babıda “fasıl” isimlendirmesi yaptığı alt başlıklara yirmiş ve buralarda da mantığa olan ihtiyacı, mantığın konusunu, lafızların delâletini incelemiştir. II.Bab:Tümel ve Tikel Hakkında Bu başlığı da “fasıl” isimlendirmesi ile ayırdığı alt başlıklara ayırmış ve burada tümel ve tikelin kısımları, onlar hakkındaki hükümler, cins, tür, ayırım, hassa, ilinti ve tarif konusu incelemiştir. (Burada dikkatimize takılan I. Bab'ın karşılığı tarifler olması gerekirdi, oysa müellif farklı bir tasnif yaptı. Oysa hem Râzî hem de Hüneci'nin tasniflerine bakarsak	GİRİŞ (MUKADDİME) GİRİŞ'i “FASIL” İSİMLENDİRMESİ İLE İKİ ALT BAŞLIĞA AYIRMIŞ BİRİNCİSİNDE MANTIĞIN MAHİYETİ VE ONA OLAN İHTİYAÇ, İKİNCİSİNDE MANTIĞIN KONU ELE ALINMIŞTIR. I.BÖLÜM: TASAVVURLAR BİRİNCİ BÖLÜMÜ “FASIL” İSİMLENDİRMESİ İLE ON ALT BAŞLIĞA AYIRMIŞTIR. İLK DOKUZUNDA KAVRAMLARI MANTIĞININ İLKELERİ SAYILABİLECEK KONULAR ELE ALINMIŞTIR. ONUNCU FASILDA TARİF, TÜRLEİ, TARİFTE HATIN ORTAYA ÇIKTIĞI YERLER İNCELENMİŞTİR. (BKZ.: TAHKİK). (Semerkandî kategorileri beşinci fasıl olan cins başlığı altında kısaca tariflerini ve sayıları hakkındaki bazı tartışmalara değinerek geçmektedir. Tarifleri de yine tasavvurlara ait temel

olumlama ve olumsuzlama, önermelerin nicelikleri, udul ve tahsil, şartlı önermeler gibi konular incelenmektedir. IV.YÖNTEM:ÖNERMELERİN İÇERİKLERİ VE CİHETLER(MODALİTES)İ Burada da cihet(modalite)ler ayrıntıları ile incelenmektedir. V.YÖNTEM:ÖNERMELERİN ÇELİŞME VE DÖNDÜRME DURUMLARI Bu başlık altında çelişki, düz döndürme tüm boyutları ile ele alınmıştır. VI.YÖNTEM:ÖNERMELERİN İÇERİKLERİ Yani hangi kıyasta hangi içeriğe sahip öncülün kullanıldığı ve öncüllerin tarifi ve kısaca haklarındaki tartışmalar incelenmiştir. VII.YÖNTEM:AKIL YÜRÜTME/DELİLLENDİRME (EL-HÜCCE) Burada da kıyas, tümevarım, analogi, kıyasın kısımları, özellikle yüklemli kıyasın şekilleri üzerinde durulmuştur. VIII.YÖNTEM:ŞARTLI KİYASLAR VE	<i>İşârât'ın gelenliğini takiple tarifleri, tasavvurlara ait temel bilgilerden sonra ele almıştır.)</i> I.BÖLÜM:TASDİKLER Bu bölümü üç temel bab başlığı altında incelemiştir. I.Bab:Önermelerin Hükümleri Bu babı bir "giriş (el-muqaddime)" ve iki "kısım (el-kısm)" olarak düzenlemiştir. Giriş'i iki alt başlığa ayırmış ve alt başlıkları "bahş" olarak isimlendirmiştir. Birinci bahiste önermenin tarifi; ikinci bahiste önermenin kısımları hakkında bilgi vermiştir. Diğer iki kısımda yüklemli ve şartlı önermelere ait hükümleri incelemiştir. II.Bab:Kıyas Bu bab altındaki başlıkların ayırımını "işler (el-umûr)" olarak isimlendirmiştir. Üç temel alt başlığa ayırmıştır: I.İş: Temel İlkeler Burada kıyasın oluşturulmasını sağlayan temel bilgilerden bahsedilmekte ve alt başlık ayırımları "bahş" olarak isimlendirilmektedir. II. İş: Amaç(el-Makâşid) Burada yüklemli ve şartlı kıyasların durumları incelenmektedir. III. İş:(Kıyasa Ait)Ekler (el-Levâhık) Burada da hulfî kıyas, kıyasın devri, döndürülmesi,	ayırmaktadır. Burada önermenin kısımları, yüklemli önermenin bağı, önermelerin nicelikleri, udul ve tahsil, cihet (modalite) konularını ele almaktadır. IV.FASIL:ÇELİŞKİ Herhangi bir alt başlık açmadan incelemiştir. V.FASIL:DÜZ DÖNDÜRME Herhangi bir alt başlık açmamıştır. VI.ÇELİŞİK DÖNDÜRME Yine burada da herhangi bir alt başlık açmamıştır. VII.FASIL:ŞARTLI ÖNERMELER Bu faslı "bahş" isimlendirmesi yaptığı alt başlıklara yirmiştir. Bu başlıklarda şartlı önermelerin kısımları, ayırık şartlı önermeleri, şartlıların nicelilerini, şartlıların nasıl çoğalabileceğini, şartlılar arasındaki telzum ilişkisini, bozuk şartlıları incelemektedir. VIII.FASIL: KİYAS Herhangibir alt başlığa ayırmadan kıyası incelemiştir. IX.CİHET SAHİBİ(MODAL)KIYASLAR Bu faslı da "bahş" isimlendirmesi yaptığı dört alt başlıkta incelemiştir. Burada birinci şekli, ikinci şekli, üçüncü şekli, dördüncü şekli incelemiştir. X.FASIL: ŞARTLI KİYASLAR Bu başlığı da yine "bahş" isimlendirmesi ile beş alt başlıkta	<i>tasavvurlar hakkındaki temel bilgiler, onlardan bilinmeyenleri elde etmemize yardımcı olan tariflerin ilkelerini oluşturmakta idi. Urmevî'nin buradaki tasnifinin konuların mahiyetine uygun düşünmekteyiz.)</i> II.BÖLÜM:TASDİKLER Urmevî bu bölümü de yine birinci bölümle simetrisini koruyarak "bab" isimlendirmesi yaptığı üç alt bölüme ayırmaktadır. I.Bab:Önermenin Kısımları, Cüzleri ve Hükümleri Yine her bir bölümü de "fasıl" isimlendirmesi yaptığı daha alt başlıklara ayırmıştır. Ve bu fasıllarda önermenin kısımlarını, cüzlerini, niceliklerini, udul ve tahsili, cihet(modaliteyi), basit ve bileşik önermeyi, çelişkiyi, düz döndürmeyi, çelişik döndürmeyi, şartlıların kısımlarını, cüzlerini, şartlıların birbirini gerektirmesini incelemektedir. II.Bab:Kıyas "Fasıl" isimlendirmesi ile dört konu ele alınmıştır. Bunlarda kıyasın tarifi,	<i>bilgilerden sonra incelemektedir.)</i> II.BÖLÜM: TASDİKLER SEMERÜANDI İKİNCİ BÖLÜMÜ İKİ TEMEL ALT BAŞLIĞA "BAB" İSİMLENDİRMESİ İLE AYIRMIŞ, BİRİNCİ BABTA ÖNERMELER VE HÜKÜMLERİNİ ELE ALMIŞ VE "FASIL" İSİMLENDİRMESİ İLE ONBİR ALT BAŞLIKTAKİ İNCELEMİŞTİR. İKİNCİ BABTA KİYAS VE HÜKÜMLERİNİ ELE ALMIŞTIR. BU BABI DA KENDİ İÇİNDE "FASIL" İSİMLENDİRMESİ İLE İKİ ALT BAŞLIKTAKİ İNCELEMİŞTİR. İKİNCİ FASLI KENDİ İÇİNDE "KISIM" İSİMLENDİRMESİ İLE DAHA ALT BAŞLIKLARA AYIRMIŞTIR. Fasıl isimlendirmesi ile "kıyasa bağı/tabii konuları ele almıştır. Bu faslı "meslek" adını verdiği on alt başlıkta incelemiştir. Burada beş sanatı ve tartışma metodolojisini ele almıştır (Ayrıntılar için bkz. I. Cilt: tahkik)
--	---	--	--	---

KIYASIN EKLERİ İbn Sînâ bu başlık altında şartlı kıyasları, eşitlik kıyasını, seçmeli şartlı kıyasları, hulfî kıyası incelemiştir. IX.YÖNTEM:BURHÂN İbn Sînâ beş sanattan dördüne, burhana daha ağırlık vermek üzere cede, hitabete, şiire ait bilgileri bu başlık altında vermektedir. Bu sanatlarda kullanılan öncülleri ve bu öncüllerle kurulan kıyasları tarif etmektedir. Yine bir ilmin konusu, ilkesi, problemleri, burhanın nakli, bilimsel sorular, burhanın türleri de bu başlık altında incelenen konulardır. X.YÖNTEM:MUĞAL ATALI KIYASLAR Bir akıl yürütmeye bilinçli ya da bilinsiz olarak girebilecek yanıltmacalrı tespit etme ve onlardan kurtulmanın anlatıldığı konudur. <i>el-İşârât</i> ın yapısına uygun olarak, diğer konular gibi, oldukça özet bir şekilde incelenmiştir.	öncüllerin elde edilmesi, kıyasın tahlili, yanlış öncüllerden doğru sonucun elde edilmesi, tümevarım ve anaoloji incelenmektedir ve bunların başlık ayırımları “işler (el-umûr)”olarak isimlendirilmiştir. III.Bab:Burhân Bu başlık altında kısaca burhanı ve diğer sanatları oldukça özet bir şekilde tanıttıktan sonra çalışmayı bitirmektedir. (<i>Râzî alt başlıklar konusunda eser boyunca farklı isimlendirmeler kullanmaktadır. Bu da eserin tasnifindeki simetriyi bozmaktadır. Bu aslında, onun üslubunun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat daha sonraki müellifler onun temel kurgusunu kullanmalarının yanında alt başlıkların isimlendirilmesi konusunda oldukça simetrik davranmaktadırlar. Tabloda Huneci, Urmevî ve müellifimiz Semerkandî de bu hassasiyeti görmek mümkündür.</i>)	incelemiştir. Burada da iki bitişik şartlıdan, iki ayrı şartlıdan, bir yüklemli bir bitişik şartlıdan, bir yüklemli ve bir ayrı şartlıdan ve bir bitişik şartlı ve bir ayrı şartlıdan oluşan kıyası incelemektedir. (<i>Hunecî beş sanatı incelemekten kitabını bitirmektedir.</i>)	kısımları, dört şeklin sonuç vermesi ve cihet sahibi(modal) kıyaslardır. III.Bab:Şartlı Kıyaslar Yine Urmevî “fasıl” isimlendirmesi ile sekiz alt başlıkta bu konuyu incelemiştir. Burada da iki bitişik şartlıdan, iki ayrı şartlıdan, bir yüklemli bir bitişik şartlıdan, bir yüklemli ve bir ayrı şartlıdan ve bir bitişik şartlı ve bir ayrı şartlıdan oluşan kıyası, şartlı kıyaslardan yüklemli sonuçların elde edilmesini, seçmeli kıyasları ve altında hulfî kıyası, öncüllerin elde edilmesini, kıyasın tahlilini, tümevarımı, analogiyi, burhanı ve muğalatayı ele aldığı kıyasın eklerini incelemektedir. (<i>Urmevî’nin III. Bab başlığı altında ele aldığı seçmeli kıyasların ve kıyasın eklerinin buraya uygun düştüğünü düşünmemekteyiz. Zira seçmeli kıyas şartlı kıyasın bir türü değil, kıyasın bir türüdür. Diğer taraftan kıyasın eklerinin de şartlı kıyaslar başlığı altına yerleştirilmesinin bir bağlantısını ancak İbn Sînâ’nın el-İşârât’taki sekizinci yöntemine teşbihle kurabiliriz, fakat</i>	
--	---	--	---	--

			orada İbn Sînâ “ve” bağlacıyla ikisinin arasını ayırmıştır.)	
--	--	--	--	--

Her ne kadar *Kıstās*’tan önce mantıkla ilgili güçlü bir gelenek oluşmuş olsa bile onun tertip ve anlatım bakımından orijinal olduğu söylenebileceği gibi, buna bağlı olarak onun mantığa yeni başlayanları değil de ileri düzeyde mantık bilenleri muhatap aldığı da söylenebilir. Bizzat müellif tarafından şerhedilmesini de bu anlamda almalıdır.¹⁸

2. 1. 2- Kaynakları

Tahkikte Semerķandī’nin açık veya gizli bir şekilde atıf yaptığı kaynaklar dipnotlarda gösterilmeye çalışıldı. Fakat bunlar sadece atıflarının yerlerinin tespit edilmesi bağlamında idi. Burada Semerķandī’nin açık veya gizli atıf yaptığı kaynaklar hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Semerķandī *Kıstās*’ta Aristoteles’e “el-mu‘allim, şāhibu’l-mantıķ” ve “Aristū” şeklinde olmak üzere beş yerde atıfta bulunmakta; eser olarak da “*et-Ta‘līm*” adıyla şartlı kıyaslara başlarken *I. Analitikler*’e, mahiyet ve burhān konusunu ele alırken *el-Burhān* adı ile *II. Analitikler*’e atıf yapmaktadır. Müellifin Aristoteles atfının İbn Sînâ üzerinden olduğu düşünülmektedir. Çünkü mantık alanında İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu fikirler, Aristoteles’e getirdiği eleştiriler, kendisini tek otorite haline getirmiştir. Dolayısıyla ondan sonra yazılan birçok mantık eserindeki Aristoteles atıflarının onun okumaları üzerinden olduğu söylenebilir. Semerķandī’nin çağdaşlarından Urnevī, Hūnecī, Ebherī gibi birçok müellif mantık konularını ele alırken Aristoteles atıflarında eser ismi zikretmemektedirler.

Semerķandī Porphyrios (ö. 304)’a “tümellerin sahibi müteellih” sıfatı ile eserine de “İsāgūcī” olarak atıfta bulunmaktadır. Bu atıflarından onun *İsagojī*’nin Arapça çevirisini görüp görmediğini çıkarmak oldukça zordur. Bu atfın da İbn Sînâ’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sı üzerinden olduğu düşünülmektedir.

Semerķandī Fārābī’ye de atıfta bulunmakta, ancak herhangi bir eserinin ismini açıkça zikretmemektedir. Acaba Semerķandī’nin Fārābī atfı, İbn Sînâ üzerinden olabilir mi? Bu ihtimal bir kenarda durmakla beraber Fārābī’nin mantık alanındaki şöhreti, açıkça eser ismi zikredilmesini engellemiş olabilir. Bu durumda şu anlama gelir: Müellife hangi konuda atıf yapılmışsa okuyucu, o bilginin kaynağını biliyor kabul edilmektedir.

¹⁸ Bkz.: Bingöl, Abdulkuddüs, “Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerķandi (ö. 1302) ve Kıstasu’l-Efkar’ı”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı: 19, Erzurum 1991, s. 181.

Hiç şüphesiz *Ḳıstās*'ın en önemli otoritesi İbn Sînâ'dır. Semerḳandî *Ḳıstās* boyunca *Kitābu'ş-Şifā*'ya ve *el-İşārāt*'a sayısız atıf yapmaktadır. Semerḳandî'nin iyi bir İbn Sînâ muharriri olduğu söylenebilir. Çünkü ona olan atıfları sadece başvuru amaçlı değildir. O, birçok konuda İbn Sînâ'nın yanlış anlaşıldığını söyleyip tespit ve tashih yapmaktadır. Semerḳandî İbn Sînâ'nın bu iki eserinin dışında başka bir eserine açıkça isim zikrederek atıfta bulunmamaktadır. Ancak onun İbn Sînâ'nın *Kitābu'l-Evsāf fi'l-Manṭıḳ* ve *Kitābu'n-Necāt* adlı çalışmalarından haberdar olduğu söylenebilir. Çünkü aynı zamanda iyi bir F. Rāzî muharriri olan Semerḳandî'nin, bu isimleri çokça atıf yaptığı F. Rāzî'nin *Şerḥu'l-İşārāt* ında görmüş olmalıdır. Zira F. Rāzî bu iki esere *Şerḥu'l-İşārāt* ın mantık kısmında isimlerini zikrederek atıfta bulunmaktadır. Ayrıca tanımın burhan ile elde edilemeyeceği konusu ele alınırken, Anaksagoratis ismini Semerḳandî'nin *Kitābu'l-Evsāf* ıtan almış olma ihtimali üzerinde duruldu. Çünkü İbn Sînâ, konuyu ele aldığı eserlerinden sadece bu eserinde isim zikretmektedir. Bir de şartlı kıyaslara başlarken İbn Sînâ'ya atfettiği bilgiler aynıyla *Kitābu'l-Evsāf* ıta bulunmaktadır. Semerḳandî, ilaveten, İbn Sînâ'nın “*el-Hikmetu'l-Meşrikiyye*” adlı eserine tanımı ele alırken atıf yapmaktadır. *Kitābu'ş-Şifā* ının Medḥal Kitabı'na başlarken İbn Sînâ'nın “*el-Felsefetu'l-Meşrikiyye*” isimlendirmesi ile atıfta bulunduğu eserin bu eser olması gerekir. “el-Hikmet” ve “el-Felsefe” farklılığına gelince, filozoflar nezdinde ikisinin de aynı anlamda kullanıldığını zikrederim. Semerḳandî'nin atfı da, İbn Sînâ'nın böyle bir eserin varlığına işaret etmektedir.

Semerḳandî *Ḳıstās*'ta isim zikretmeksizin Gazālî'ye de lafızların delâleti konusunda atıf yapmaktadır. Ancak herhangi bir eser ismi zikretmemektedir. Tahkikte onun atfını “*Mihākku'n-Nazar*” olarak gösterdik.

Ebu'l-Berākāt el-Bağdādî (ö. 1153)'nin *el-Kitābu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*¹⁹ adlı eseri de *Ḳıstās*'ın kaynakları arasındadır.

Ḳıstās'ın önemli kaynaklarından biri de F. Rāzî'dir. Özellikle *Kitābu'l-Mulāḥḥaş*'a²⁰, *Şerḥu'l-İşārāt* ıa birçok atıf yapmaktadır. Ayrıca şartlı önermeleri ele alırken onun, İbn Sînâ'nın “*Uyuni'l-Hikme*” adlı eserine yazdığı *Şerḥu 'Uyuni'l-Hikme* adlı eserine isim zikrederek atıfta bulunmaktadır. Semerḳandî genelde F. Rāzî'ye eleştirel yaklaşmakta ve bazen onun bazı açıklamalarına “üzerinde yorum yapmaya bile gerek yok” anlamına gelen sert ifadeler de kullanmaktadır.

¹⁹ Bkz.: Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn-II*, s. 1731.

²⁰ Bkz.: Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn-II*, s. 1819.

Semerķandī Zeynu'd-Dīn el-Keşşī (ö. ?) ve Eşīru'd-Dīn el-Ebherī'ye de atıf yapmaktadır. Ancak her ikisinin de herhangi bir eserini zikretmemektedir. Keşşī'nin *Ḥadāīku'l-Ḥaḳāīk*²¹ adlı eseri mevcut olmasına karşın Semerķandī'nin atıfları tespit edilememiştir.

Tarif hakkında ileri sürülen şüpheleri ve bu şüphelere verilen cevapları ele alırken Semerķandī, “ķīle” gizli atfıyla İmām Şerefu'd-Dīn adında bir müellife daha atıfta bulunmaktadır. “ķīle” gizli atfının sahibi İmām Şerefu'd-Dīn ismini ise şerhten öğreniyoruz. Şerhte de bu müellife ait herhangi bir eser ismi zikretmemektedir.

Ḳıstās'ın önemli kaynakların biri de Ḥunecī'nin *Keşfu'l-Esrār 'an Ġavāmiḍi'l-Efkār*²² adlı eseridir. Öyle ki, F. Rāzī'ye ilişkin itirazlarının ve cevaplarının birçoğunun temelinde onu görmek mümkündür. Bunlara değerlendirmede işaret edildi. Semerķandī'nin *Ḳıstās*'ta Ḥunecī'ye bir otorite nazarı ile baktığı söylenebilir; fakat Semerķandī onun bazı noktalarda İbn Sīnā'yı yanlış anladığını düşünmekte, ona katılmamakta ve bazı düzeltmeler yapmaktadır. Örneğin ters döndürme bunlardan biridir.

Semerķandī'nin görüşlerine itibar ettiği çağdaşı müelliflerden biri de Umevī'dir. Onun iki eserine atıfta bulunmaktadır: Birincisi, *Meṭālī'u'l-Envār*,²³ ikincisi, *el-İḍāḥ*'tır. Birinci esere yapılan atıflar tespit edilmesine karşın ikinci eserin varlığı dahi ülkemiz kütüphanelerinde tespit edilememiştir. Semerķandī; Urmevī'yi yüklemlili ve bitişik şartlıdan oluşan kıyaslarda çıkarımın nasıl yapıldığını kurallı bir şekilde açıkladığından dolayı takdir etmekte ve İbn Sīnā ve Ḥunecī'yi ise sadece örnekleri doldurmakla eleştirmektedir.

Semerķandī, Ṭūsī'ye de “ve-zehebe ba' ḍuhum” ibaresiyle atıf yapmakta; ancak herhangi bir eser ismi zikretmemektedir. Ṭūsī'ye ait açıkça bir eser ismi zikretmese de *Ḳıstās*'ın kaynakları arasında onun *Şerḥu'l-İşārāt*'ını ve *Esāsu'l-İktibās*'ını da saymanın yanlış olmadığı düşünülmektedir.

Yüklemlili kıyasları incelerken Semerķandī, “ve-zāde ba' ḍuhum” ibaresiyle İmām Necmu'd-Dīn en-Naḥcuvānī (ö. 1253)'ye de atıf yapmaktadır. Ancak müellifin eserinin ismini zikretmemektedir. Manisa İl Halk Kütüphanesi 3674 numaralı demirbaşta kayıtlı eser Naḥcuvānī'nin *el-İşārāt* şerhidir, ancak mantık kısmı mevcut değildir. Semerķandī'nin kıyasın şekilleri hakkında yaptığı atıf müellifin mantık kısmını da şerh ettiği anlamını taşımaktadır.

²¹ Bkz.: Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn-I*, s. 633.

²² Bkz.: Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn-II*, s. 1486.

²³ Bkz.: Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn-II*, s. 1715.

Ḳıstās'ın kaynaklarının bunlardan ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. Açıkça ismini zikretmediği eserlerin olduğu muhakkaktır. *Ḳıstās*'taki gizli atıflar, şerhin yardımıyla tespit edilmiştir. Ancak “ve-ḳāle ba‘ḍuhum, ve-in-ḳulte” gibi gizli atıfların sahipleri bazen şerhte de açık değildir. Semerḳandī'nin, aynı zamanda, iyi bir F. Rāzī muharriri olduğu yukarıda zikredilmişti. Bu anlamda onun *Şerḥu'l-İşārāt*ı dolayısıyla Zeynu'd-Dīn eş-Şāvī (ö. 1145)'nin *el-Beşāiru'n-Naşırıyye fī 'İlmi'l-Manṭıḳ* adlı eserinden de haberdar olmalıdır.

İşraki geleneğin kurucusu Sühreverdī'ye ve onun şarihlerinden herhangi birisine atıf yapmamaktadır. Fakat onun eserlerinden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir. Değerlendirmede müellifin verdiği bazı bilgiler, Sühreverdī ve onun şarihlerinin bilgileri ile karşılaştırıldı.

Burada son olarak bir noktaya daha işaret etmek istiyoruz. O da *Ḳıstās*'ın “tartışma metodolojisi (ādābu'l-baḥş ve'l-münāzara)” ne ayrılan kısmın kaynaklarıdır. Semerḳandī konuyu incelerken herhangi bir kaynak zikretmemekte, ancak bu yeni sanatın kendisinden önceki bilginler nezdinde kuralları dağınık bir halde de olsa bulunduğunu söylemektedir. Bu da ona hareket zemini oluşturan bir takım kaynakların varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla İbn Sīnā'nın *Kitābu'ş-Şifā*: el- Cedel'ini, F. Rāzī'nin *Kitābu'l-Mea'lim*'ini ve *Kitābu'l-Maḥşūl*'unu, Ebherī'nin *Tehzibu'n-Nükef*'ini, Urmevī'nin *er-Resāil*'ini ve hocası Neseфі'nin *Muḳaddime*'sini bu bölümün kaynakları arasında zikredilebiliriz.

2.2-Şerḥu'l-Ḳıstās

Semerḳandī'nin *Ḳıstās* üzerine yazdığı şerhidir. Şerhin baş tarafında *Ḳıstās*'ın inceliklerini şerh ve hakikatlerini açıklığa kavuşturması konusunda bir grup araştırmacının kendisinden ısrarla şerhi yapması konusunda talepte bulunduğunu, zaman kendisini oyalasa bile sonunda bu işe başladığını söylemektedir. Şerh, çalışmamızın her üç aşamasında kıyası kabil olmayan bir fayda temin etti.

Şerhi oldukça ayrıntılı bir şekilde kaleme almıştır. “Dedi ki (ḳāle)-“derim ki (eḳūlu)” şeklinde kurgulamıştır. “Dedi ki (ḳāle)” ibaresinde *Ḳıstās*'ta şerhedilecek konunun ilk cümlesi ile son cümlesi bir araya getirilmiştir. Ülkemiz kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur. Bazen ismi “*Şerḥu Ḳıstası'l-Mizān*” veya “*Şerḥu Ḳıstas fī 'İlmi'l-Mikyās*” olarak da geçmektedir. Şerhin bulunduğu bazı koleksiyonlar şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi Atıf Efendi Koleksiyonu: 1674; Şehid Ali Paşa Koleksiyonu: 1798; Ayasofya Koleksiyonu:25558; Fatih Koleksiyonu: 3360; Yenicâmi koleksiyonu:781; Tire Koleksiyonu: 511; Mahmut Paşa Koleksiyonu:397; Carullah Koleksiyonu: 1415; Hacı Selim Ağa Koleksiyonu: 721; Amcazâde Hüseyin Koleksiyonu: 342. Ayrıca Manisa İl Halk Kütüphanesi: 2214; Çorum İl Halk

Kütüphanesi: 2450; İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi: 3146; Tire Kütüphanesi Necip Paşa Vakfı Koleksiyonu: 511; Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu: 1169 numaralı demirbaşta şerhler kayıtlıdır.²⁴

2.3-Beşārātu'l-İşārāt

İbn Sînâ'nın *el-İşārāt* ına yazdığı şerhidir. “Dedi (Kāle)- Dedim (Eḳūlu)” şeklinde düzenlenmiştir. 43b varağındaki *Ḳıstās*’a yaptığı atıftan Semerḳandî’nin onu *Ḳıstās*’tan sonra yazdığı anlaşılmaktadır.²⁵ Değerlendirmede *Beşārāt*’a atıf yapılmış, hatta *Ḳıstās*’ta ele alınmayıp da burada ele alınan konulara da, konunun bağlamına göre, değinilmiştir. *Beşārāt* Semerḳandî’nin İbn Sînâ muharrirliğinin dönüm noktalarından biridir, denilebilir. Gerçi F. Rāzî ile başlayan *el-İşārāt*’ı şerh geleneği vardır; ancak İbn Sînâ’nın yanlış anlaşıldığı yerlerin tespit ve tashihi önemli bir yer tutmaktadır. Ülkemizdeki kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Koleksiyonu: 2418 ve Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu: 879’a bakılabilir.²⁶

2.4- el-Mu‘teḳadāt

Bütünüyle mantığa hasredilmiş bir eser değildir. Özet bir şekilde mantık ve kelam konularını incelediği eseridir. Bir kısmı mantık olduğundan dolayı burada zikredilmesi uygun görülmüştür. Eserin müellifimize aidiyeti konusunda iki delil serdetmek istiyoruz: Birincisi, Semerḳandî, hocası Burhānu’d-Dīn en-Nesefî’nin *Muḳaddime* adlı eserine yazdığı şerhinde tartışma sanatının teknik terimlerinden bahsederken bunları ayrıntılı olarak *Ḳıstās*, *Mu‘teḳadāt* ve *Envār*’da açıkladığını söylemektedir. Dolayısıyla bu ibaresi hem eserin ona aidiyetini, hem de yazılış sırasını göstermektedir. İkincisi, 1b varağında (Kasidecizāde Koleksiyonu) insan nefsinin kemal bulma seyrini anlatırken bu konuya ilişkin mantık hakkında *Ḳıstās* kitabını, ilahi hikmet hakkında da *eş-Şaḫāif* kitabını yazdığını söylemektedir. Bu ibareden bu eserin konuları bütün yönleriyle ele aldığı iki büyük eserinin özeti olduğu hükmüne varmak mümkündür. Dahası eserin içeriği de bunu desteklemektedir. Fakat bazı konuların tasniflerinde daha teknik davranıldığı da görülmektedir. Örnek olarak “tartışma metodolojisi (‘ilmü münāzara)” kısmının

²⁴ *Şerḥu'l-Ḳıstās* tarafımızdan tahkik edilmiş basıma hazır hale getirilmiştir.

²⁵ Semerḳandî, *Beşārātu'l-İşārāt*, Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmet Pala Koleksiyonu: 879, vr.: 43b.

²⁶ *Beşārātu'l-İşārāt*’ın tahkikli neşir çalışmaları tarafımızdan sürdürülmektedir.

tasnifi verilebilir. Çalışmanın değerlendirme aşamasında tartışma metodolojisi (âdâbu'l-baḥş ve'l-münâzara) *Mu'ṭeḳadât*'a göre tasnif edilmiştir. Semerḳandî eseri “mantık, mebâdi, mesâil” olarak üç ana bölüme ayırmıştır. Bu türden tasnif, aslında, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*ının “mantık, fizik ve metafizik” tasnifinin kelamcı-filozoftaki karşılığıdır. Bu ana bölümler “levḥ” olarak isimlendirilmiştir. Mantık “levḥ”i bir giriş (muḳaddime) ve iki alt bölüm(et-ta'lim)e ayrılmıştır. Birinci ta'lim, “tasavvurların elde edilmesi”; ikinci ta'lim ise “tasdiklerin elde edilmesi”dir. Giriş (muḳaddime)'te ve ta'limlerin altındaki konular *Ḳıstâs*'la aynıdır. Ta'limlerin alt başlıklarını “el-faṣl” isimlendirmesi ile ayrılmıştır. Bu fasıllar da “baḥş” adını verilen daha alt başlıklara ayrılmıştır. Yine tıpkı *Ḳıstâs*'daki gibi dikkat çekilmek istenilen konular için ve konuyu toparlamak için kullanılan “tenbîh (uyarı)” ve “ḥâtıme (sonsöz)” ibareleri burada da kullanılmaktadır. Fakat “tartışma metodolojisinin ele alındığı yerde fasıllar “el-ḳısm” isimlendirmesi ile alt başlıklara ayrılmaktadır. Bu kısımlardan birincisi “yönlendirme” anlamına gelen ve bütünüyle bu yeni sanatın mahiyetine işaret eden ve teknik terimi olan “*et-tevcîḥ*” isimlendirmesiyle alt başlıklara ayrılmaktadır. Bunlara değerlendirmenin ilgili yerlerinde değinildi. Ülkemizdeki kütüphanelerde nüshası bulunmaktadır: Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde Koleksiyonu: 145 ve Laleli Koleksiyonu: 2432. Laleli koleksiyonunda bulunan nüshanın 709 yılında müellifin nüshasından Hocende şehrinde tensih edildiği ve yine aynı şehirde 711 yılında müellifin nüshasıyla baştan sona karşılaştırılarak okunduğu bilgisi mevcuttur. (Vr.: 52a.)²⁷

2. 5- Âdâbu'l-Baḥş ve'l-Münâzara

Semerḳandî'nin tartışma metodolojisi üzerine yazdığı küçük çaplı, fakat kuşkusuz en şöhretli olan eseridir. Ülkemiz kütüphanelerinde sayılamayacak kadar nüshası bulunmaktadır. Hatta denilebilir ki, nüshasının olmadığı kütüphane yoktur.²⁸ Bu eser Semerḳandî'yi kendisinden önceki mantıkçılardan ayıran yeni ve özgün bir konuya sahiptir. Miller²⁹ kullandığı terminolojiden yola çıkarak onun *Ḳıstâs*'dan önce yazıldığını söylemektedir. Meşşâî geleneğin “cedel”i yerine konulmuş ve amacı bakımından kesin bir şekilde ondan ayrılmış yeni bir tartışma metodolojisi ortaya konulmaktadır. Üç bölüme ayrılmıştır.

²⁷ *Mu'ṭeḳadât*'ın tahkikli neşir çalışmaları Dr. Mehmet Kadri Karabela ile beraber devam ettirilmektedir.

²⁸ Birkaç örnek için bkz.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37265; Süleymaniye Kütüphanesi Hacı mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168 (1a-8a); Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu: 2099 (238b-240b); Ayasofya Koleksiyonu: 4437 (189b-194b).

²⁹ Miller, Larry Benjamin, *Islamic Disputation Theory: A Study of The Development of Dialectics In Islām From Tenth Through Fourteenth Centuries*, Prenton University 1985, s. 212.

Bölümler “el-Faṣl” isimlendirmesi ile ayrılmıştır. Birinci bölümde bu yeni sanatın teknik terimleri tarif edilmiş; ikinci bölümde sanatın işleyişi; üçüncü bölümde ise kelam, hikmet ve hılâf ilminden örnekler üzerinde uygulaması yapılmıştır. Semerkandî’nin en çok şerh edilen eseridir. Taşköprüzâde onun en meşhur üç şarihinin Şîrvânî, Beheştî ve Kîlânî olduğunu söylemektedir.³⁰ Her üç şarihin şerhleri ülkemiz kütüphanelerinde mevcuttur.³¹ Şerhleri incelerken onların gerçekten yetkin bir tarzda yazıldığını ve haklı bir şöhrete sahip olduklarını söylemek mümkündür. Burada bu üç isim dolayısıyla bir konuya daha değinmek istiyoruz: Daha önce Semerkandî’nin kelami görüşleri üzerinde yapılan iki çalışmada, müellifimizin eserlerinden *Ḳıṣṭās* tanıtılırken bu üç ismin *Ḳıṣṭās*’ın meşhur şarihleri olduğu bilgisi verilmekte³² ve kaynak olarak da Keklik’in eseri gösterilmektedir.³³ Keklik’in kitabında bu isimlere bir atıf bulamadığımız gibi ülkemiz kütüphanelerinde de bu üç isim adına kayıtlı *Ḳıṣṭās* şerhi de bulamadık. Doğrusunun Taşköprüzâde’nin verdiği bilgi olduğunu düşünmekteyiz.

2. 6-‘Aynu’n-Nazar

Brockelmann (ö. 1956) ve Sarton (ö. 1956)³⁴ müellifimize böyle bir eser atfetmektedirler. Miller³⁵ da çalışmasının kaynakçasında onun British Museum’da bir nüshasının olduğu bilgisini vermekte ve ismini de ‘*Aynu’n-Nazar fî’l-Mantık fî ‘İlmi’l-Cedel*’ olarak zikretmektedir. İlginç olan çalışmasının

³⁰ Taşköprüzâde, *Mevdu‘atu’l-‘Ulûm-I*, Beyrut 1985, s. 280–281. Brockelmann da bu üç ismin “âdâbu’l-bahş” risalesinin şarihleri olduğunu zikreder: Brockelmann, *GAL-I*, Leiden 1943, s. 615–616.

³¹ Şîrvânî, elimizdeki nüshalara bakarak söylersek, şerhi için bir isimlendirme yapmamaktadır. Fakat biz değerlendirmede onu *Şerḥu ‘Âdâbi’l-Bahş* olarak kullandık. Şerh için bkz.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37295 (40b-72a); Milli Kütüphane Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu (102b-130a). Beheştî için bkz.: *el-Lubâb fî Şerḥi’l-‘Âdâb*, Milli Kütüphane Gedik Ahmet Paşa Koleksiyonu: 16771 (179a-225a/ Bu şerh hem bu demirbaşta hem de ülkemizdeki diğer kütüphanelerde “*el-Meâb fî Şerḥi’l-‘Âdâb*” şeklinde kayıtlıdır. Ancak biz, kullandığımız Milli Kütüphane nüshasında yazmadan yukarıdaki isimlendirmeyi okuduk. Ancak *Keşfu’z-Zunûn* sahibi (Bkz.: Cilt-II, s. 1573) Beheştî’nin şerhini *el-Meâb* şeklinde anmaktadır. Esasında sözlüklerde “el-lübâb” ve “el-meâb”a neredeyse aynı anlamı vermektedirler. Biz şimdilik başka bir nüsha göremediğimizden kullandığımız nüshadaki “el-lübâb” isimlendirmesini tercih ediyoruz.). Kîlânî de Şîrvânî gibi şerhine herhangi bir isim vermemiştir. Bu şerhi de değerlendirmede *Şerḥu ‘Âdâbi’l-Bahş* olarak isimlendirerek kullandık. Şerh için bkz.: Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 184 (1a-24a.)

³² Bkz.: Yörük, İsmail, *Şemsu’d-Dîn Muhammed b. Eşref el-Huseynî es-Semerkandî (öl. 703/1302’nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri* (Allah ve İman Anlayışı) (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 1991, s. 12; Gökçe, M. Cüneyt, *Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’nin Kelâm İlmindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1996, s. 23.

³³ Keklik’in eserinin I. Cilt, 62. sayfasına gönderme yapılmaktadır (*İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı-I-II*, İstanbul 169–1970).

³⁴ Brockelmann, *GAL-I*, s. 617; Brockelmann, *GAL-SUPPLEMENT-I*, Leiden 1937, s. 850; Sarton, George, *Introduction to The History of Science*, Vol-II, Part: II, s. 1020.

³⁵ Miller, Larry Benjamin, *Islamic Disputation Theory*, s. 241.

Semerḳandīye ayırdığı bölümünde onu hiç kullanmamaktadır. Miller'ın bu bilgisine dayanarak iki defa British Museum'dan eseri temin etmeye çalıştık, ancak esere ulaşamadık.

2. 7- el-Envāru'l-İlāhiyye

Semerḳandī *Şerḫu'l-Muḳaddime* adlı eserinde bu eserine atıf yapmaktadır. Bu eserde tıpkı *Mu'teḳadāt* gibi mizān, mebādī ve mesāil olarak tasnif edilmiştir. Dolayısıyla onu sadece kelam veya sadece mantık kitabı saymak mümkün değildir. *Mu'teḳadāt*'ı tanıtırken düştüğümüz notu tekrar etmek istiyoruz: Bu türden bir tasnif, İbn Sīnā'nın *el-İşārāt*'ının “mantık, fizik, metafizik” tasnifinin kelamcı-filozoftaki karşılığıdır. Her iki tasnifte de aslında, mantığın alet ve ilim olması yönleri ortaya çıkmaktadır. Her iki açıdan da mantık, tasnifte, yerini birinci olarak almakta ve önemini korumaktadır. Müellif eseri “maṭlaʿ” adını verdiği üç temel bölüme ayırmaktadır. Birincisinde “mizān” adı altında mantığı; ikincisinde “mebādī”yi; üçüncüsünde “mesāil”i incelemektedir. Müellif her “maṭlaʿ”ı “işrāk” adını verdiği isimlendirmelerle alt başlıklara; “işrakler”i de “lemaʿ” adını verdiği daha alt başlıklara ayırmaktadır. Tartışma yöntemini ele aldığı “ādābu'l-baḥş”i ise konunun içeriğine göre “tevcīh (yönlendirme)” adını verdiği isimlendirmelerle bölünlendirmektedir. Çünkü “et-tevcīh” bu yeni sanatta, tarafların birbirilerine karşı aldıkları tutumları ifade eden teknik bir terimdir, sırf bölümlendirmeyi ifade eden bir ayırım değildir. Bu eser, Süleymaniye kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 2432/6'da kayıtlıdır. Bu nüsha Muḫammed b. Muḫammed b. ʿUmer el-Ğazī es-Semerḳandī tarafından 706 yılında tensih edilmiştir.

2. 8- Şerḫu'l- Envāri'l-İlāhiye

Yukarıda tanıttığımız eserin mantık kısmının şerhidir. Semerḳandī'nin aynı zamanda şarih kimliğinin olduğunu biliyoruz. Çünkü *eş-Şaḫāif*, *Ḳıstās* ve *el-İşārāt*'a şerh yazmıştır. Şerh “dedi (ḳāle)- dedim (eḳūlu)” şeklinde düzenlenmesine karşın metin içindeki ara açıklamalar için “onun sözü (ḳavluhu)” şeklinde açıklamalar da yapılmaktadır. Giriş (159b) de *Envāru'l-İlāhiye*'ye atıf yaparak başlamakta ve şerhi de bu kitabın mizan, yani mantık kısmının tahkikine (incelenmesine) ve açıkça ortaya konulmasına (iḳān) hasrettiğini ve bunu da özet bir şekilde yapacağını söylemektedir. Bu şerh, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu 2432/7'de kayıtlıdır. Bu nüshanın 708 yılında Zi'l-ḥicce'nin sekizinci günü tensih edildiği, 711'in Rebi' u'l-Evvel ayında ise tashih okuması yapıldığı bilgisi verilmektedir.

2. 9- Şerhu'l-Leme'ati'r-Rabi'a min Envāri'l-İlāhiyye

Eser, isminin de işaret ettiği gibi müellifimizin *Envāru'l-İlāhiyye*'sinin “tartışma/nünāzara” kısmının şerhidir.³⁶ Şerh “onun sözü şöyledir (kavlulu)” ve “derim ki (ekūlu)” şeklinde kurgulanmıştır.

2. 10- Miftāhu'n-Nazar/Şerhu'l-Fuṣūl/Şerhu'l-Muḳaddime

Eser yukarıdaki her üç isimle de anılmaktadır. Kātib Çelebi³⁷ Burhānu'd-Dīn en-Nesefi'ye ait olduğunu söylediği ve *Muḳaddimetun fī'l-Cedel ve'l-Hilāl ve'n-Nazar* ismiyle andığı eserin en güzel şerhlerinden birinin Semerḳandī'ye ait olduğunu ve onunda bu şerhi *Miftāhu'n-Nazar* olarak isimlendirdiği bilgisini vermektedir. Nesefi'nin bu eserini *Fuṣūlu'n-Nesefi fī 'İlmi'l-Cedel* olarak tanıttığı yerde³⁸ Semerḳandī'nin şerhini *Şerhu'l-Fuṣūl* olarak zikretmektedir. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nden elde ettiğimiz yazmanın başında ise *Şerhu'l-Muḳaddime* isimlendirmesi bulunmakla beraber kütüphane katalog bilgisinde *Miftāhu'n-Nazar* şeklinde kayıtlıdır.³⁹ *Mu'teḳadāf*ı tanıtırken müellifimizin bu eserde *Kıṣṣā's*a, *Mu'teḳadāf*a ve *Envār*'a atıfta bulunduğunu zikretmiş ve bunun da *Mu'teḳadāf*ın mevsukiyetine bir işaret olduğunu söylemiştik; şimdi burada aynı ibareyi düz döndürerek bu şerhin mevsukiyetine delil göstermenin de mümkün olduğunu kabul ediyoruz. Yörük'ün söylediği gibi⁴⁰ Nesefi'nin Semerḳandī tarafından şerhi yapılan bu eseri aslında mantık eseri değildir; tartışma metodolijisine ait bir eserdir ve kaidesi bütünüyle mantık üzerine oturtulmuş bir eser değildir. Çünkü bu eserde çıkarım, yani bilinmeyen tasdikleri elde etme yöntemi, Aristoteles'in kıyasına dayanmamaktadır; bundan dolayı da ona mantık eseridir, diyemeyiz. Miller,⁴¹ Nesefi'nin bu eserinin bir anlamda İslām hukukunun kodları ile hareket eden tartışma metodolojisi olduğunu, ancak diğer taraftan Semerḳandī'nin kuruculuğunu yaptığı “tartışma metodolojisi (ādābu'l-baḥṣ ve'l-münāzara)” için bir evrilme olduğunu da söylemektedir. O halde, Semerḳandī'nin bu eseri şerhini neden mantık eserleri arasında zikrettik? Çünkü Semerḳandī bu eser vesilesiyle bazı tashihler yapmaktadır ve bir mantıkçı nazarı ile şerh etmektedir. Bunlar da yeri geldiğince değerlendirmede ele alınmaya çalışılmıştır.

³⁶ Bkz.: Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2432/8.

³⁷ Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn-II*, Düzenleyen: Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1941, s. 1703.

³⁸ Kātib Çelebi, *Keşfu'z-Zunūn-II*, s. 1272.

³⁹ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur Koleksiyonu: 133, vr.: 117b.

⁴⁰ Yörük, *Şemsu'd-Dīn Muhammed b. Eşref el-Huseyni es-Semerḳandī (öl. 702/1302)'nin Belli Başlı Kelāmi Görüşleri* (Allah ve İman Anlayışı), s. 12.

⁴¹ Miller, Larry Benjamin, *Islamic Disputation Theory*, s. 180.

Semerḳandî şerhi “ḳāle-eḳūlu” şeklinde düzenlemiştir. Ülkemiz kütüphanelerinde yazmaları bulunmaktadır: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur Koleksiyonu: 133; Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu: 3087 ve 4756; H. Hüsnü Paşa Koleksiyonu 1475/3; Reisu’l-Küttab Koleksiyonu: 1203/4 ve 1204/7; Esad Efendi Koleksiyonu: 3034/1; Ragıp Paşa Koleksiyonu: 1297/1; Topkapı Kütüphanesi: A1316.

III. MANTIĞA GİRİŞ: BİLGİ, MANTIK VE MANTIĞIN KONUSU

Tasavvur (kavram) ve tasdik (hüküm), mantığın bütün ilkelerinin ve problem alanlarının ele alınıp incelendiği iki temel kavramdır. Mantığı da bu şekilde ilk defa ikiye ayıran kişi, Bingöl’e göre, Fārābî’dir ve daha sonra bu ayrım başta İbn Sînâ olmak üzere bütün Türk ve İslâm mantıkçıları tarafından da benimsenmiştir.⁴² Her ne kadar bu iki kavramın Aristoteles kaynaklı olduğu söylenilse de, bunun delili olmayan bir iddiadan öte gitmediği kabul edilmektedir.⁴³ Mantığın bu iki temel kavramı, bir anlamda mantığın varlık sebebi olduğunu söyleyebileceğimiz bilgi ve kısımlarından alınmıştır. Bu sebeptendir ki, başta bu ayrımı yapan Fārābî⁴⁴ olmak üzere İbn Sînâ⁴⁵ ve sonraki birçok mantıkçı,⁴⁶ mantık eserlerini bilgi ve onun kısımları hakkında verdikleri temel bilgilerden sonra mantığın mahiyetini ve konusunu ve daha sonrada kavramlara ve hükümlere ait ilke ve problem alanlarını ele alacak şekilde düzenlemişlerdir. Semerḳandî, *Ḳıstās*’a yazdığı şerhinde bu durumu şöyle ifade etmektedir.

(Bu girişte) mantığın mahiyetine ve ona duyulan ihtiyaca işaret etmek istiyoruz.
Bu (konu), bilgi ve kısımlarına dayanmaktadır. Bundan dolayı da bilgi ve kısımları (mantığın mahiyeti ve ona duyulan ihtiyactan) önce incelenmiştir.⁴⁷

⁴² Bingöl, Abdulkuddüs, “Türklerde Mantık”, (*Türk Düşünce Tarihi* içinde) Hazırlayan: Hüseyin G. Topdemir, Ankara 2001, s. 78; Abdulkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, İstanbul 1993, s. 15.

⁴³ Bolay, Naci, *Fārābî ve İbn Sînâ’da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990, s. 5–7.

⁴⁴ Örneğin bkz.: Fārābî, *Kitābu’l-Burhān*, Çeviren: Ömer Türker-Ömer M. Alper, İstanbul 2008, s. 1–2 vd.

⁴⁵ Örneğin bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā: Mantığa Giriş* (Medhal), Çev.: Ömer Türker, İstanbul 2000, s. 10 vd; İbn Sînâ, *Kitābu’n-Necāt*, Düzenleyen: Macit Fahri, Beyrut 1980, s. 43 vd; İbn Sînâ, *el-İşārāt ve’t-Tenbihāt*, (*el-Felsefetu’l-İslâmiye-32 içinde*, Frankurt 1999 içinde, Editör: Fuat Sezgin) Tahkik: Jaques Forget, s. 3–4; İbn Sînâ, *Kitābu’l-Evsât fi’l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Valide Sultan Koleksiyonu: 213, vr.: 1b vd.

⁴⁶ Örneğin bkz.: Sühreverdî, *Mantıku’t-Telviḥāt*, Tahkik ve Sunuş: Ali Ekber Feyyaz, Tahran 1955-1334, s. 1 vd; Fahru’d-Dîn er-Râzî, *Kitābu’l-Mulāḥḥaş fi’l-Mantık ve’l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2554, vr.: 1b vd; Efdalu’d-Dîn el-Hunecî, *Keşfu’l-Esrār ‘an Ġavāmiḍi’l-Efkār*, Topkapı Kütüphanesi: A3354, vr.: 1b vd; Ebherî, *Keşfu’l-Ḥaḳāik fi Tahriiri’d-Deḳāik*, Tahkik: Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 1998, s. 8 vd.; Ebherî, *Tenzilu’l-Efkār fi Ta’dili’l-Esrār*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2562, vr.: 1b vd; Urmevî, *Meḳāliu’l-Envār*, Tahkik: Hasan Akkanat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi, Cilt-I), Ankara 2006, s. 3.

⁴⁷ Şemsu’d-Dîn Muhammed b. Eşref es- Semerḳandî, *Şerhu’l-Ḳıstās*, Manisa İl Halk Kütüphanesi: 2214, vr.: 1b. Aynı bilgiler için ayrıca Semerḳandî’nin *Şerhu’l- Envāri’l-İlāhiye* (Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu:

Aşağıda Semerķandī'nin bilgi, mantığın mahiyeti ve mantığın konusu hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

III. 1- Bilgi ve Mantık

Bilginin neliği problemine Semerķandī tarafından verilen cevap, *Kıstās*'ı kendisinden önceki mantık eserlerinden kesin olarak ayırmaktadır. Çünkü Semerķandī açık bir şekilde kendisinden önceki bilgi tariflerini eksik bularak tespit ve yeni bir bilgi tarifi ortaya koyarak da tashih yapmaktadır. Burada hem “yeni bir bilgi tarifi” hem de “tashih” ifadesi bilinçli olarak bir araya getirildi. Çünkü Semerķandī'nin bilgiyi tarif ederken kurduğu cümle, kendisinden öncekilerden küçük farklılıklar içermesine karşın manaya taalluku bakımından orijinaldir. Semerķandī'nin tarifine “tashih” kaydının düşülmesinin sebebi, İbn Sīnā'nın bilgi tarifini “suret olarak” düzeltmesi ve İbn Sīnā'nın mantık, belki daha genelde felsefi mirasından faydalanan mantıkçıların onun bilgi tarifini yanlış anladıklarını düşünmesidir. İbn Sīnā için de burada “suret olarak” kaydı düşüldü, çünkü her ne kadar İbn Sīnā tarifi Semerķandī'nin eleştirdiği şekilde kurmuş olsa da açıklamasını yaparken onun eleştirdiği noktalara dikkat etmektedir. Yine de Semerķandī'nin tashihinin yerinde ve orijinal olduğu düşünülmektedir. Tanım bir şeyin mahiyetine delâlet ediyorsa, İbn Sīnā'nın bilginin tanımı olarak ortaya koyduğu tarif, Semerķandī'nin eleştirdiği şekilde anlaşılmaya açıktır. Diğer mantıkçıların yanlış anlamasına örnek olarak da Semerķandī, Ebherī'yi göstermektedir. Semerķandī sadece Ebherī örneğini veriyorsa da, genel olarak İbn Sīnā'nın mantıkî ve felsefî konulardaki otoritesini göz önünde bulundurulursa, esasında onun tarifinin kaynağında İbn Sīnā'nın ve onun geleneğine tabi olanların izlerini görmek mümkündür; bundan dolayı İbn Sīnā ve Keşşī'nin bilgi tarifleri de aynı eksikliği içerdiği için örnek olarak aşağıda zikredilecektir.

İbn Sīnā bilgiyi şöyle tarif etmektedir:

Bilgi; nefiste, bilinenlerin suretinin ortaya çıkmasıdır. Ancak biz bununla bu bilinenlerin zatının nefiste ortaya çıktığını kastetmiyoruz. Biz onlardan ortaya çıkan “eser” ve “resm”leri kastediyoruz (*el-‘ilmu huve huşūlu şūveri'l-ma'lūmāti fī'n-nefsi. Ve leyse na'ni bihi enne tilke'z-zevāti taḥşulu fī'n-nefsi, bel āşārun minha ve rusūmun*).⁴⁸ Bilgi, zatıyla bilinenin varlığı da değildir. Çünkü zatıyla bir şeyin varlığı, bilginin ortaya çıkmasının sebebi değildir. Aksi durumda yokluk bilinmezdi. Belki bilgi, bilenin zatındaki hey'etsel varlıktır (*el-‘ilmu leyse huve vucūdu'l-ma'lūmi fī-zātihi, iz leyse vucūdu'sey'i fī-zātihi sebeben li-huşūli'l-‘ilmi, ve illā lem yekun 'ilmun bi'l-ma'lūmi, bel li'l-‘ilmu vucūdun hey'etun fī zāti'l-*

2432, vr.: 159b.)'sine de bakılabilir. Ayrıca Kuṭbu'd-Dīn er-Rāzī, *Şerḥu's-Şemsiye*, Dersaadet Thz., s. 6'da “ilmin taşavvur ve taşdik'e bölünmensin mantığa olan ihtiyaca uygun düştüğünü” söylemektedir.

⁴⁸ İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, Tahkik: Abdurrahman Bedevī, Bingazi 1972, s. 82.

‘alim).⁴⁹ Şeyler beşeri akıllarda ancak mahiyetlerinin manaları ile ortaya çıkarlar, yoksa zatlari ile değil (*el-eşyāu innemā taḥşulu fi’l-‘uḫūli’l-beşeriyyeti me‘ani māhiyyetiḥā lā zevātiḥa*).⁵⁰

Zeynu’d-Dīn el-Keşşī

“Bilgi, bir şeyin suretinin zihinde bulunmasıdır (*el-‘ilmu huve ḥuḫūru şūreti’ş-şey’i fi’z-zihni*).”⁵¹; şeklinde

Eşiru’d-Dīn el-Ebherī ise

“Bilgi, akılda bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır (*el-‘ilmu huve ḥuḫūlu şūreti’ş-şey’i fi’l-‘aḫli*).”⁵²

olarak tarif etmektedirler.

Semerḫandī bu tariflerde bilgi ile kastedilenin “cehl”in mukabili olan uygun/mutabık kesin itikad olmaması gerektiğini söylemektedir.⁵³ Çünkü “cehl”, konusuna uygun olmamakla beraber kesin olan itikattır. Ona göre burada bilgi ile kastedilen tasavvurların (kavramların) ve tasdiklerin (hükümlerin) tamamını kapsayan, uygun olmaktan ve olmamaktan daha genel olan şey olmalıdır. Bu ister kesin olsun, ister kesin olmasın fark etmez. Çünkü mantık, kapsayıcı tümel manaları inceler.⁵⁴ Bundan dolayı Semerḫandī, bilginin “akılda bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır (*ḥuḫūlu şūreti’şey’i fi’l-‘aḫli*).” şeklindeki tarifini uygun bulmamaktadır. Çünkü “bir şeyin sureti (şuretu’ş-şey)” o şeyin bizzat kendisine mutabık olmalıdır. Aksi durumda eğer o şeye uygun değilse, o şeyin sureti değildir; bu durumda da o şeye uygun olmayanı kapsamayacaktır.⁵⁵ Semerḫandī; bilgiyi yukarıdaki gibi tarif edenlerin “fi’l-‘aḫl (akılda)” sözlerinin Vacib’in bilgisini dışarıda bıraktığını da düşünmektedir. Semerḫandī’ye göre onlar “akıl” lafzını Vacib hakkında kullandılar, ancak aklın eşyanın suretleri için zarf olup olmayacağı konusunda ihtilaf ettiler.⁵⁶ Semerḫandī’nin bu nakısalari giderecek yeni bir bilgi tarifi önerisi vardır ve o da şöyledir:

Bilgi, akılda bir şeyden herhangi bir suretin ortaya çıkmasıdır (*Ve huve ‘ibāretun ‘an ḥuḫūli şūretin mine’ş-şey’i ‘inde’l-‘aḫli*).⁵⁷

⁴⁹ İbn Sīnā, *et-Ta‘līkāt*, s. 13.

⁵⁰ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā’*: el-İlāhiyyāt, Tahkik: G. C. Anavati, Saīd Zayid, Thz. Yrz., s. 143.

⁵¹ Zeynu’d-Dīn el-Keşşī, *Ḥadāiku’l-Ḥaḫāik*, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Koleksiyonu: 864, vr.: 9a.

⁵² Ebherī, *Tenzīlu’l-Efkār*, vr.: 1b.

⁵³ Semerḫandī, *Kıstās*, s. 4/3.

⁵⁴ Semerḫandī, *MŞ*, vr.: 2b.

⁵⁵ Semerḫandī, *MŞ*, vr.: 2b-3a.

⁵⁶ Semerḫandī, *MŞ*, vr.: 3a.

⁵⁷ Semerḫandī, *Kıstās*, s. 4/4; *MŞ*, vr.: 3a.

Semerḳandī'nin “bir şeyden herhangi bir suretin (şūretu'n mine's-şey'i)” sözü hem şeye uygun/mutabık olanı ve hem de olmayanı içine alırken, “inde'l-‘aql (akılda)” sözü de Vācib'in bilgisini de içine almaktadır.⁵⁸

Semerḳandī'ye göre, eğer bilginin tarifindeki “bilgi”nin uygun olandan veya olmayandan daha genel olduğu bilirse, “*bilgiyi taşavvur ve taşdıḳ olarak iki kısma ayırmak muhtemel değildir, çünkü taşavvur ve taşdıḳ bilgi ve cehl olarak bölünür, bu durumda da şayet bilgi taşavvur ve taşdıḳ olarak bölünürse, bilginin ‘bilgi’ ve ‘cehl’ olarak bölünmesi gerekir ki, bu da bir şeyin parçasının o şeyin ortağı olması anlamına gelir. Oysa böyle bir durum imkānsızdır.*” diye itiraz edene cevap verilmiş olur. Semerḳandī'ye göre bir şeyin parçasının o şeyin ortağı olması gibi imkānsız bir durum ancak tarifte “bilgi”yi uygun/mutabık kesin itikad olarak aldığımızda ortaya çıkar. Gerçekte durum böyle değildir. Çünkü Semerḳandī “bilgi”yi, uygun olanı ve olmayanı kapsayacak şekilde tarif etmektedir.⁵⁹

Semerḳandī, bilgi tarifinde seleflerinden iki yönde ayrılmaktadır. Birincisi, “huşūlu şūreti's-şey” ile “huşūlu şūretin mine's-şey” ifadesi arasındaki ayrımı. İkincisi, kendisinden öncekilerin “fi'n-nefs”, “fi'l-‘aql” ve “fi'z-zihni” ile kendisinin “inde'l-‘aql”i arasındaki fark. Neden ve nasıl bir fark görmektedir Semerḳandī bu ibareler arasında?

Bir kısım gramerciler lafızların suretlerindeki farklılığın manalarına da yansıdığı görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁰ Şu halde “huşūlu şūreti's-şey” ifadesi ile “huşūlu şūretin mine's-şey'i” ifadesi suret olarak farklıdır ve bu farklılığın da manaya taalluku olmalıdır. Semerḳandī'ye göre birincisi uygun olmayanı kapsamamaktadır. Burada “bir şeyin suretinin ortaya çıkması” bizatihi o şeyin ortaya çıkması şeklinde anlaşılmaktadır, diye düşünmekteyiz. Bir şey suretsiz olarak var olamaz, çünkü onların mahiyetleri zihinsel şeylerdir. Şeyi hangi şekle sokarsak sokalım aldığı şekil o şeyin sureti konumundadır. Bize göre Semerḳandī bu ifadeyi bu şekilde anlamaktadır ve bundan dolayı da onun uygun olanı ve olmayanı beraberce kapsamadığını düşünmektedir. Oysa “şūretu'n mine's-şey'i” ifadesi bir şeyin bizatihi varlığının ortaya çıkmasına değil de, o şeyden ortaya çıkan bir surete, bir esere işaret ediyor, şeklinde düşünülmüş gibidir. O zaman “ortaya çıkan bu suret” o şeye uygun olabilir de, olmayabilir de. Yukarıda İbn Sīnā'nın bilgi tanımını Semerḳandī'nin eleştirdiği şekilde yaptığını, ancak açıklarken onun zikrettiği sakıncalardan kaçındığını, bundan dolayı tashihihinin “suret olarak” ifade edilebileceği söylenmişti. İbn

⁵⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 3a.

⁵⁹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 3a.

⁶⁰ Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu 's-Şifā*: Mantıḡa Girişi (Medḡal), s. 15–16.

Sînâ'nın "biz onlardan ortaya çıkan eser ve resimleri kastediyoruz", "bilenin zatında ortaya çıkan hey'etin varlığıdır" ve "zatları ile değil de, mahiyetlerinin manasıyla ortaya çıkarlar" ifadeleri Semerķandî'nin endişelerini öngören açıklamalardır.

"Fi'n-nefs"- "fi'l-ʿaql" ve "inde'l-ʿaql" ifadeleri arasındaki ayrıma gelince, birincisini Semerķandî suretlerin içine doldurulduğu bir şey gibi anlamış görünmektedir. "Huşûlu şûreti'ş-şey" ifadesiyle birleştirildiğinde, şeylerin bizzat varlıklarının aklın içinde bulunması şeklinde anlaşılabilir. İkincisini ise suretlerin bir şeyin içine doldurulması manasında değil de, o şeyin akıl nezdinde, tümel bir tarzda bulunması anlamında anlamak mümkün olabilir. İbn Sînâ "varlıkların suretleri, Bârî'nin zatında resmolunmuştur, çünkü onun için ma'lumlardır ve O'nun ilmi, onların varlıklarının sebepleridir."⁶¹ demekle beraber, eşyanın suretlerinin, bir anlamda varlıklarının Allah ile beraber var olduklarını kastetmez; çünkü "onlardan ortaya çıkan eser ve resimleri kastediyoruz" ifadesiyle tashih yapmaktadır. Ayrıca meşşai geleneğin yaratma anlayışına göre Allah'ın bilmesi yaratmasıyla aynı şeydir. Bu durumda O'ndaki suretleri "fi'l-ʿaql" olarak değil de, belki "inde'l-ʿaql" olarak anlamak mümkün olabilir. Bu durumda insan için "inde'l-ʿaql" herhangi bir problem oluşturmakta mıdır? Semerķandî'ye göre bu sorunun cevabı açıktır: problem oluşturmamaktadır, çünkü akıl, yukarıda ifade edildiği gibi, hem Vâcib hem de insan için kullanılmaktadır. Ayrıca akıl şeyleri bir tür olarak ortaya çıkaran suretler için zarf değildir. Belki o suretlerden ortaya çık(a)rılan suretlerin zarfıdır.

Burada "fi'l-ʿaql" ibaresini kullanan bilginlerde bu bilgiyi "taşavvur" ve taşdik" olarak ikiye bölmektedirler. Bu durumda onlar neden Vacib'in bilgisinin dışarıda kalıp kalmaması endişesini taşıyorlar? Çünkü onlar Vâcib'in bilgisinin tasavvur/kavram ve tasdik/hüküm olarak ayırlamayacağını bilmektedirler. Kûr'ân-ı Kerîm de bilginin Allah nezdindeki konumuna "fi'l-lâh" şeklinde değil de, "inde'l-lâh" şeklinde işaret edilmektedir.⁶² Kûr'ân'ın bu türden ifadelerinin belirleyici olduğu kabul edilse bile, "inde'l-ʿaql" ifadesi eğer Vacib'in ilmini de içine alıyorsa, uygun olan ve olmayan ifadesini ona nasıl bağlayacağız? Kesin olarak uygun olduğunu söylediğimizde Allah'ın bilgisini, uygun olabileceğini veya olmayabileceğini söylediğimizde insanın bilgisini mi anlamalıyız? Bu sorular Semerķandî'nin tarifi bağlamında cevabını beklemektedir. Burada ortaya çıkan bir başka şey de,

⁶¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 82.

⁶² Örneğin bkz.: 67. Mülk, 26.

Semerḳandî'nin bilgiyi “ḥuṣûlî, sonradan ortaya çıkan/elde edilmiş” ve “ḥudûrî, kadîm/zorunlu” ayırımına tabi tutmadan tanımlamış olması, ifadelerini her ikisine de şamil olacak şekilde kullanmasıdır.⁶³

Mantıkçılar bilgi konusunu ele alırken onun hangi kategori içinde mülâhaza edileceğine de değinmektedirler. Fakat müellifimiz bu türden bir tartışmaya *Ḳıṣṣâs*'ta ve şerhinde değinmemektedir. Bu türden bir tartışmanın doğrudan mantığın konusu dışında olacağını düşünmüş olabilir.⁶⁴ Ancak son dönem Osmanlı bilginlerinden Müftizâde *Ḥaṣiye*'sinde kelamcılara ve filozoflara ait bilgi tariflerini verirken isim zikretmeksizin Semerḳandî'nin tarifini de vermekte ve bilginin doğru tarifinin de bu olduğunu söylemektedir. Ona göre bilgi bu şekilde tarif edildiğinde “nitelik” kategorisine girer.⁶⁵ Böylece bilgi, nitelik kategorisinin “zatı bakımından bölünmeyi ve nisbeti gerektirmeyen” özelliğini alır.⁶⁶

⁶³ Bilgi nedir? sorusunu herhangi bir yönden kayıt altına almadan sorduğumuzda Allah'ın bilgisinin nasıl tarif edileceği problemi ile karşı karşıya gelinmektedir. Bundan dolayı bazı mantık kitapları bilgiyi önce “ḥuṣûlî” ve “ḥudûrî” olarak iki kısma ayırırlar ve öyle tarif ederler. Birincinin manası, “idrak edende idrak edilenin suretinin ortaya çıkması”dır. İkincinin manası ise, idrak edende idrak edilenin bizzat kendisinin ortaya çıkması”dır. Bir anlamda birincisine “ḥâdiṣ, yani sonradan ortaya çıkan”; ikincisine “kadîm, yani sonradan ortaya çıkmayan” da denilebilir (Muftizâde, *Ḥaṣiye-i Taṣavvurât*, Dersaadet 1307, s. 68–69). “Ḥudûrî” olarak ifade edilen bilginin mantığın ilgi alanının dışında olduğu açıktır. Zira bu türden bir bilgi, ancak Allah'ın bilgisi olabilir. Çünkü sadece O'nun bilgisi şeylerin varlıklarının sebebidir (İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 82). Oysa insanın bilgisinin şeylerin varlık sebebi olmayacağı da açıktır. Bundan dolayı bu iki tür bilgi arasında üç önemli fark zikredilmektedir: (1)Ḥuṣûlî, bilen tarafından bilinenin suretinin var edilmesidir. Ḥudûrî ise bilen tarafından bilinenin varlığının bizzat kendisinin var edilmesidir. (2) Ḥuṣûlî bilginin bilinmesi, aynı varlığının dışında ilmi varlığının bilinmesidir. Ḥudûrî bilginin bilinmesi, onun varlığının aynı olan ilmi varlığının bilinmesidir. (3) Ḥuṣûlî, taṣavvur ve taṣdîk olarak tekrar iki kısma bölünür. Oysa ḥudûrî bilgi, taṣavvur ve taṣdîk olarak ikiye bölünmez (Muḥammed Rıdâ Muṣaffar, *el-Manṭıḳ*, Beyrut 1980, s. 13.).

⁶⁴ Bu konudaki tartışmaları Ahmed Rüṣdî şöyle özetlemiştir: “Bazıları bilginin “itibari bir sıfat” olduğunu söylemişler bundan dolayı da onu “vakıya mutabık sabit, kesin itikad” veya “şeyin olduğu hal üzere idraki” olarak tarif etmişlerdir. Bundan dolayı da onlara göre bilgi, “kesin (yakîn)”e özgüdür ve başka şeylere söylenmesi mecazidir. Filozoflara gelince, onlarda aynı şekilde farklı görüşlere sahiptirler. Doğrusu bazıları, pekte açık olmayan ve hayalimsi bir şey olduğunu kabul edenler bilginin nitelik kategorisinden olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı onlar bilgiyi, “vakıadaki şeye mutabık olarak akılda bir şeyden ortaya çıkan suret” olarak tarif etmişlerdir. (...) Bazıları da bilginin “infial” kategorisinden olduğunu söylemişlerdir ve bundan dolayı da onu “faydalı ilkelerden ortaya çıkan sureti zihnî kabulü” olarak tarif etmişlerdir. Bazıları da onun “izafet” kategorisinden olduğunu söylemişler ve onu “bilen ve bilinen arasındaki özel bir izafet” şeklinde tarif etmişlerdir. Kendinde şeyleri (bi'l-enfusi) ve hakikatleri kabul edenler bilginin “harici hakikate mutabık akli mutlak suret” olduğunu söylemişler ve bundan dolayı da onu “harici hakikate mutabık akli mutlak suret” olarak tarif etmişlerdir. Bu da şu anlama gelir: Eğer (bilinen) cevherse (bilgi de) cevherdir. Eğer araz ise arazdır; eğer nitelik ise niteliktir; izafet ise izafettir. Bircümle şöyle demişlerdir: Her kategoriye bilmek, bu kategorinin aynıdır. Onların nezdinde bilgi, kesin (yakîn) olanı ve onun dışındaki yedi idraki de kapsamaktadır.” (Ahmed Rüṣdî Karaağacı, *Tuḥfetu'r-Rüṣdî*, İstanbul 1252, s. 34.).

⁶⁵ Muftizâde, *Ḥaṣiye-i Taṣavvurât*, s. 62.

⁶⁶ Muftizâde, *Ḥaṣiye-i Taṣavvurât*, s. 90.

Mantiğin mahiyeti ve ona olan ihtiyacı önceleyen bir konunun da bilginin kısımları olduğunu söylemiştik. “Huşûlî, sonradan ortaya çıkan/elde edilmiş” bilgi kaç kısma ayrılmaktadır? Şimdi bunun cevabını ve bu cevabın tekabül ettiği konuları incelemeye geçebiliriz.

Semerķandî *Kıṣṣās*’ta bilginin kısımları hakkında savunucularının isimlerini zikretmeksizin üç ayrı görüşe yer vermektedir. Fakat şerhinde, aşağıda zikredilen ilk iki görüşün F. Rāzî ve geleneğine ait olduğunu “ba‘ḍı muteahḥirîn” derken bunları kastettiğini; üçüncü görüşün ise Fārābî-İbn Sînâ ve onların geleneklerine tabi olanlara ait olduğunu “emme’l-ḳudemāu ve’l-muḥaḳḳikūne mine’l-müteahḥirîn” derken de onları kastettiğini söylemektedir.⁶⁷

Semerķandî’nin zikrettiği ve F. Rāzî geleneğine ait olan bir grup bilgin bilgiyi şöyle tarif etmektedir:

Bilgi (el-‘ilm); eğer hüküm olmaksızın idrakse tasavvur’dur; ya da eğer onunla[hükümle] beraber [idrak] ise taṣḍīk’tir. Ve bu bütün [idrak ile hüküm] taṣḍīk’tir. Onlar önermenin iki tarafını tasavvur etmenin tasavvur olmadığını kabul ettiler ve bundan da kaçındılar zaten.⁶⁸

Semerķandî’ye göre bu görüş sahiplerinin “hüküm” ile kastettikleri şey, olumluluk ve olumsuzluktur, yoksa birbiriyle kayıt altına alınmış tasavvur(kavram)lar değildir. Örneğin “konuşan/düşünen canlı”⁶⁹ nın hem tasavvurun tarifinde ve hem de tasdikin tarifinde kullanılmasına karşın ikisi arasındaki farkın ayırt edilmesi gerekir. Semerķandî bu tarife göre, “tasavvur”un “hüküm olmaksızın idrak” olduğunu ve onun da tarif noktai nazarından efradını cami bir tarif olmadığını düşünmektedir. Yine bilginin bu tarifine göre, “taṣḍīk, idraklerin ve hükmün toplamından ibarettir”. Ancak bu durumda da tarif noktai nazarından “ağyarını mani” olamamaktadır. Semerķandî’ye göre, “tasavvur”un bu tarifinin cami olamamasının sebebi önermedeki her iki tarafın, yani konu ve yüklem tasavvurunun onun dışında tutulmasıdır, çünkü taṣḍīk, hüküm olmaksızın idrak değildir, belki hükümle beraber olan idraktır. Tarif noktai nazarından tasdikin “ağyarını mani” olamamasının anlamı ise üzerine

⁶⁷ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 2a.

⁶⁸ Semerķandî, *M*, vr.: 1b.

⁶⁹ Arapça “en-nāṭıku” ifadesini tezimiz boyunca “konuşan/düşünen” şeklinde iki kelime ile karşılamayı daha uygun görmekteyiz. Fārābî’nin gerek *İḥṣau’l-‘Ulūm* (Sunuş-Şerh ve Tasnif: Ali Bumelham, Beyrut 1996, s. 36–37.) ve gerekse *eṭ-Ṭavṭie fi’l-Manṭık* (*el-Manṭık ‘İnde’l-Fārābî-I* içinde, Tahkik: Refik el-‘Acem, Beyrut 1985, s. 59) adlı eserlerinde “nuṭḳ” kelimesi hakkında yapmış olduğu açıklamaları göz önüne aldığımızda her ikisinin kullanılmasının daha uygun düşeceği kanaatindeyiz.

hüküm verilen (maḥkūmun ‘aleyh)’in hükümle beraber tasavvurunun ve kendisiyle hüküm verilen (maḥkūmun bih)’in hükümle beraber tasavvurunun tasdik olmasındadır.⁷⁰

Semerḳandī bu noktada haklı görünmektedir. Eğer “taşdīk” için “hükümle beraber idrak”tır diyorsak, bu durumda sadece üzerine hüküm verileni veya sadece kendisiyle hüküm verileni hükümle beraber idrak ettiğimizde “taşdīk”i ortaya çıkarmış oluruz. Oysa böyle olmadığı açıktır.

F. Rāzī geleneğine ait olan ikinci görüş sahipleri ise bilgiyi şöyle tarif etmektedir:

Bilgi (el-‘ilm); eğer “*hükümün ‘itibar’*” olmaksızın idrakse taşavvur’dur; ya da eğer “*onun [hükümün] ‘itibar’*” ile beraber [idrak] ise taşdīk’tir.⁷¹

F. Rāzī geleneğine ait olan bu ikinci tarif, Semerḳandī’ye göre, ibaresi en açık olarak ifade edilebilecek açıklamadır. Bundan dolayı da şöyle denilebilir: “Bilgi (el-‘ilm); eğer hüküm ona dāhil olmazsa taşavvūr’dur. Eğer hüküm ona dāhil olursa taşdīk’tir.”⁷² Bu tanıma göre, tasavvur; idrak, hükümle ister beraber olsun isterse beraber olmasın “hükümün itibarı olmaksızın” idraktır. Semerḳandī’ye göre, bu durumda önermenin taraflarını tasavvur etmek tasavvur olur. Çünkü onunla beraber olabilir, ancak bu beraberlik hükümün itibarı olmaksızın olmalıdır.

Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz: O da buradaki “hükümün itibarı” kaydıdır. Ne yazık ki Semerḳandī *Ḳıstās* ve şerhinde bu kaydın sarahaten neye tekabül ettiğini de açıklığa kavuşturmamaktadır. Ancak ifadelerinden buradaki “itibar”ın görelilik anlamında değil de “sabite, işlev ve amel” anlamında alındığı söylenebilir.

Yukarıda zikredildiği gibi üçüncü tarif, Fārābī-İbn Sīnā geleneğine aittir.⁷³ Semerḳandī onlara ait tam bir bilgi tanımı vermeden “taşdīk” hakkındaki görüşlerini zikretmektedir. Neden onların bilgi tarifini zikretmedi? sorusunun cevabı, kanaatimize göre, bu bilginin zaten meşhur ve maruf olduğudur.

Semerḳandī’nin onlara ilişkin atfı şöyledir:

Onlar; *taşdīk*’in sadece hüküm olduğu ve önermenin taraflarını tasavvur etmenin de taşdīk için şart olduğu, taraf/parça/cüz olmadığı görüşündedirler.⁷⁴

Semerḳandī bu atfından sonra Fārābī-İbn Sīnā geleneği ile F. Rāzī geleneğinin “taşdīk” hakkındaki görüşleri üzerinde durmakta ve gerekçesini açıklayarak Fārābī-İbn Sīnā geleneğini tercih

⁷⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 1b.

⁷¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 3/2.

⁷² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 3/2.

⁷³ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 2a.

⁷⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 3/3.

etmektedir. Fārābī-İbn Sīnā geleneği hükmü, “taşdīk”ın dışında ancak onun için şart olan bir şey olarak kabul ederken F. Rāzī geleneği hükmü, “taşdīk” içinde bir şey olarak kabul etmekte, ancak onu şart değil de “taşdīk”ın bir “tarafı/cüzü/parçası” kabul etmektedir.⁷⁵ Semerḳandī’ye göre, F. Rāzī geleneğinin “taşdīk”ı maḥkūmun ‘aleyh ve bih’in, aralarındaki nisbetin ve hükmün tasavvurlarının toplamından ibaret kabul eden görüşünü tercih ettiğimiz zaman “taşdīk”, tek bir bilgi değil de birden fazla bilgi ifade etmektedir. Semerḳandī F. Rāzī geleneğinin bu problemini “içtimāi hey’et (yani bu dört tasavvuru bütünlüklü bir şekle sokan bir şey)”le çözmeye çalışmaktadır. Çünkü bu dört tasavvurun toplamı, “içtimāi hey’et”le beraber olmadıkça tek bir şey haline gelip tek bir bilgi ifade etmez, dahası birden fazla bilgi ifade eder. Fakat müellifimize göre “içtimāi hey’et”i bu tasavvurlarla beraber düşünersek “taşdīk”, bilgi ve bilinenden oluşan herhangi bir şey olur. Çünkü “içtimāi hey’et”, bilgi değil de bilinendir.⁷⁶ Müftizāde’nin ziyadesiyle söylersek “içtimāi hey’et” dediğimiz şeyin zihinde dört tasavvurdan suret olarak ayrılması mümkündür ve eğer ayrılırsa bu suret bilgi olur. Fakat eğer ayrılmaz ise bilinen olur.⁷⁷ Bu dört tasavvurun da taşdīk olabilmesi için içtimāi hey’et’e ihtiyacı olduğuna ve bu durumda da içtimāi hey’et de bilinen olduğuna göre, bilgi ve bilinenden oluşan taşdīk, hakkında bilgi olmayan bir şeye giriş, yani o şey hakkında yeni bir bilgi elde etme bilgisi olmayacaktır. Bu durumdan kaçınmak için içtimāi hey’et’in bu tasavvurlarla beraberliğini kabul etmediğimiz de, diyor Semerḳandī, taşdīk, birden fazla bilgi ifade eder. Oysa ona göre taşdīk, tek bir bilgi ifade etmelidir. Hatta Semerḳandī’ye göre içtimāi hey’et’i taşdīk’ın bir cüzü değil de iline kabilinden bir şey olarak kabul ettiğimizde taşdīk’ın tek bir bilgi ifade edebileceği ileri sürülebilir, ancak içtimāi hey’et taşdīk’ın cüzü olmadığına taşdīk maḥkūmun ‘aleyh, bih ve hükümden ibaret bir şey olarak kalır. İçtimāi hey’et’in onunla ilineksel anlamda beraber bulunması herhangi bir şeyi değiştirmez ve taşdīk tek bir mahiyete sahip olmadığı gibi tek bir şey de olmaz. Ona göre, F. Rāzī geleneğinin taşdīk görüşü hakkındaki problemi “içtimāi hey’et” ile aşsak bile Fārābī-İbn

⁷⁵ Hükmün, her iki geleneğe göre, “taşdīk” nezdindeki konumunun daha iyi anlaşılması için son dönem Osmanlı müellifi Bursevî’nin verdiği örneği zikretmek istiyoruz. Fārābī-İbn Sīnā geleneğinin hükmü “taşdīk”ın dışında ancak onun için şart kabul eden görüşü için Bursevî, namaza nisbetle abdesti örnek vermektedir. Abdest namazın dışında bir şeydir; ne namaz abdest, ne de abdest namazdır; ancak abdest olmaksızın namaz kılınmaz. F. Rāzī geleneğinin hükmü “taşdīk”ın içinde ve onun tarafı/parçası/cüzü kabul eden görüşüne de yine namaza nisbetle namazın içindeki altı rüknü örnek vermektedir. (Bkz.: Bursevî, Ahmed Sıdkı, *Mizanü’l-İntizam*, Dersaadet 1314, s. 10.) Hükmü; ister “taşdīk”ın dışında onun için bir şart, ister “taşdīk”ın dahilinde bir taraf kabul edelim, o olmaksızın “taşdīk”ın ortaya çıkmadığı görülmektedir. Buradaki temel sorun, iki geleneğin görüşlerini bu şekilde şekillendiren temel ayrımın ne olduğudur. Esasında bu ayrımın tekabül alanının tarafların metafizik/ilâhiyat ile ilgili görüşleri olduğunu düşünmekteyiz.

⁷⁶ Semerḳandī, *Kıstâs*, s. 3-4/3-4.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 2a.

⁷⁷ Müftizāde, *Haşiye-i Taşavvurât*, s. 96.

Sinā geleneğinin taṣdīk’i “sadece hükümden ibaret” kabul eden görüşleri daha makul ve uygundur. Çünkü birçok bilgin taṣdīk’in bedihiliğine, sonradan elde edilmeliğine, doğruluğuna, yanlışlığına ve kesin ve kesin olmamasına, “sadece hükme” kıyasla itibar etmektedirler. Bu da, ona göre, şu anlama gelmektedir: Tek bir şeyin bazı cüzleri, sonradan elde edilme, kesin olmayan ve doğru olmayan olurken bazı cüzlerinin de ap-açık, kesin ve doğru olması mümkün değildir. Oysa taṣdīk’i toplam olarak kabul eden görüşte bu sakınca ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da müellifimize göre, taṣdīk’in tarifi konusunda tercihe şayan görüş, Fārābī-İbn Sinā geleneğine aittir.⁷⁸

Semerḳandī’ye göre “bilgi, akılda (fi’l-‘aql) bir şeyden herhangi bir suretin ortaya çıkması” olarak öğrenilirse, onu “taṣavvur” ve “taṣdīk” olarak iki kısma ayırmak mümkün olur. Kendisinden herhangi bir suretin ortaya çıktığı bu şey,⁷⁹ olumlu nisbetin ortaya çıkmasının veya çıkmamasının dışında ise “taṣavvur”, eğer onlardan biri ile beraber ise “taṣdīk” olur.⁸⁰ Semerḳandī’ye göre burada kendisinden “olumlu nisbet” olarak bahsedilen şey, önermedeki tarafların, yani konu ve yüklemden birinin diğeri için sabit olması veya onların birbirinden ayrılmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken, ne zaman akılda ortaya çıkmanın veya çıkmamanın mefhumun manası değil de, nisbetin ortaya çıkması veya çıkmaması durumu gerçekleşirse bunun, tasavvurlar kabilinden olacağıdır. Ancak bu ortaya çıkma ile olumlu nisbetin ortaya çıkmasının ve çıkmamasının anlamı kastedilirse bu, “taṣdīk”tır ve o da hükmün hakikatiyle aynıdır. Çünkü “taṣdīk”, akılda olumlu nisbetin ortaya çıkması ve çıkmaması olarak ortaya çıkmaktadır.⁸¹ Semerḳandī’nin burada filozoflara katıldığını görüyoruz.⁸² Çünkü filozoflar tasdiğin “sadece hükümden” ibaret olduğunu söylerken, F. Rāzī ise üç tasavvurun ve hükmün toplamı olduğunu söylemektedir.⁸³ F. Rāzī’nin tasdiği üç tasavvur ve hükmün toplamı olarak gören görüşü daha sonraları da isabetli bulunmamıştır. Örneğin son dönem Osmanlı bilginlerinden Müftizāde, F. Rāzī’yi şöyle eleştirmektedir: Tasdik denilen şeyle delilden ortaya çıkan şey kastedilir. Delilden ortaya çıkan şey ise “sadece hüküm”den ibarettir. Böyle bir durumda da tasdiki üç tasavvurun ve hükmün toplamı saymak mümkün olmamaktadır. Örneğin biz “âlem, değişkendir.” ve “her değişken sonradan değildir.” dediğimiz zaman, bu delilden elde edilen, âlem üzerinde sonradan olmanın ortaya çıkarılmasıdır (ikā’). Yoksa ne âlem, ne sonradan olma ve ne de

⁷⁸ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 3-4/3; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 2a-b.

⁷⁹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 3a.

⁸⁰ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 4/4.

⁸¹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 3b.

⁸² Bkz.: Bingöl, Abdulkuddüs, “Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerḳandi (ö. 1302) ve Kıstasu’l-Efkar’ı”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı: 19, Erzurum 1991, s. 176.

⁸³ F. Rāzī, *el-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 1b.

sonradan olmanın âleme nisbetinin, yani hükmi nisbetin mefhumudur. Çünkü bunlar, delilden önce tasavvur edilenlerdir.⁸⁴

Semerķandī'ye göre olumlu nisbetin hükmün taraflarının birbirine uygun(vaķi') olarak akılda ortaya çıması "olumlama (el-īcāb)"dır ve bir anlamda "nisbetin ikası/ortaya konulması"dır. Olumlu nisbetin, hükmün tarafları arasında ayrılık bildiren (leyset vaķia'ten) olarak ortaya çıkması ise "olumsuzlama (es-selb)"dır ve bir anlamda bu da "nisbetin ayrılması (intiza')"dır. Semerķandī burada olumlamanın Aristoteles tarafından "ikā'", olumsuzlamanın da "intizā'" olarak isimlendirildiğini söylemektedir.⁸⁵ Semerķandī bu açıklamayı yaparken *Ḳıstās*'ta ve şerhinde Aristoteles'in eserinin ismini zikretmemektedir. Semerķandī'nin bu atfı Aristoteles'in *Kitābu'l-İbare*'sinde bulunmaktadır.⁸⁶

Bu manada Semerķandī bize yeni bir "taşavvur" tarifi yapmaktadır. Ona göre " ister ortaya çıkmanın (vuķu') ister çıkmamanın (la-vuķu') veya bunların dışındaki şeylerin mefhumu olsun yukarıdaki zikredilen mana ile akılda ('inde'l-'aql) olumlu nisbetin ortaya çıkışının veya çıkmayışının dışında bir şeyin ortaya çıkması 'taşavvur'dur."⁸⁷

Yukarıda Semerķandī'nin "taşdīķ" konusunda filozoflara tabi olduğunu söylenmişti. Ona göre "taşdīķ" hüküm olunca, bundan hükmün mahiyeti de öğrenilmiş olur. Çünkü "taşdīķ" bilginin bir kısmı olarak nasıl bilgi kabul ediliyorsa hüküm de yapısı itibariyle tasdik olduğundan dolayı bir bilgidir. Bu durumda da hükmün mahiyeti, tıpkı bilginin tarifi gibi, bir şeyden bir suretin akılda ortaya çıkması olur. Hüküm için bir işin bir başkasına nisbeti olduğu söylenmiştir. Bu tarif, muhatap için "resm" kabilinden bir tariftir, çünkü bilginin manasına delalet etmemektedir. Bundan dolayı da bu tariften hükmün mahiyetinin tamamı öğrenilememektedir.⁸⁸

Semerķandī'nin "taşdīķ" konusunda Rāzī'ye katılmadığını yukarıda zikredilmişti. Semerķandī, F. Rāzī'nin "ikā'"yı olumlu hüküm kabul etmediğini ve "taşdīķ"ın maḥkūmun 'aleyh, bih, ikisi arasındaki hüküm ve bu hükmün ortaya çıkarılma(ikā')sı olarak kabul ettiğini söylemektedir. Buna karşılık Semerķandī "ikā'"nın olumlu hüküm olduğunu kabul etmektedir. Ona göre olumsuzlama, olumlama akledildikten sonra akledilir, çünkü vukunun yokluğu ancak vukunun tasavvurundan sonra tasavvur edilir.

⁸⁴ Muftizāde, *Ḥaşiye-i Taşavvurāt*, s. 65.

⁸⁵ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 5/4.

⁸⁶ Aristoteles, *Kitābu'l-İbare*, (*Manṭıķu Arisṭū-I* içinde), Düzenleyen: Abdurrahman Bedevi, Beyrut-Kuvveyt 1980, s. 104.

⁸⁷ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 3b.

⁸⁸ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 3b.

Doğal olarak bir şeye izafe edilen, ancak bu şey akledildikten sonra akledilir.⁸⁹ Semerḳandî'nin bu görüşünün referansı *Kitābu 'ş-Şifā* da⁹⁰ “olumsuzluk, ancak olumluluğun akledilmesinden sonra akledilebilir ve ifade edilebilir.”⁹¹ diyen İbn Sînā'dır.

Bilginin ya “kavram (taşavvur)” ya da “hüküm (taşdîḳ)” olduğu ortaya çıkarıldıktan sonra, karşılaşılan öncelikli sorun “taşavvur” ve “taşdîḳ”ın varlık statüleridir. Yani bunlar zorunlu mudur, değil midir? Eğer zorunlu iseler bunların tamamı mı, yoksa bir kısmı mı zorunludur? Eğer zorunlu değil de, sonradan elde edilme (kesbî) ise, tamamı mı, yoksa bir kısmı mı sonradan elde edilmedir?

Kendisinden önceki geleneğe tâbi olarak⁹² Semerḳandî, tasavvurların tamamının ve tasdiklerin tamamının ne bütünüyle zorunlu ve ne de bütünüyle sonradan elde edilme olduğunu söylemektedir. Buradaki zorunluluk, ortaya çıkması için bir fikre, bir anlamda kendisini önceleyen başka bir bilgiye ihtiyaç duymayan şeydir. Sıcığı ve soğuğu tasavvurumuz herhangi bir fikri ameliyeye ihtiyaç duymaz. Yine “bütün parçadan büyüktür.” tasdikimiz de herhangi bir fikri ameliyeye ihtiyaç duymaz. Bundan dolayı da bunlar zorunlu tasavvur ve tasdiklerdirler. Neden bütün tasavvurları ve tasdikleri zorunlu olarak kabul edilememektedir? Eğer bunların tamamı zorunlu olsaydı, bilmediğimiz bir şey kalmaması gerekirdi.⁹³ Oysa insanın bilmediği birçok şey bulunmaktadır. Dahası fikri bir ameliyeye başvurduğumuz halde bile tümüyle künhüne vakıf olamadığımız işlerimiz vardır. Hatta Fārābî'ye göre, eşyanın hakikatine vukuf insanın gücünü aşar. İnsan, eşyanın oluşturucu fasıllarını değil de, arazlarını bilebilir, dahası bu arazların bile hakikatine vakıf olamaz.⁹⁴ F. Rāzî de insanın bilgilerinin tasavvurlardan ve tasdiklerden ibaret olduğunu, ancak bunları tümüyle elde etmenin insanın gücünün dışında olduğunu, onların bütünüyle elde edilmesinin ancak Allah'ın yaratmasıyla olacağını söylemektedir⁹⁵

İkinci soru ise “neden bütün tasavvurlar ve tasdikler sonradan elde edilme olarak kabul edilmez? Eğer bütün bilgilerin sonradan elde edilme olduğu kabul edilirse bu durumda bilinen bir şey olmazdı. Herhangi bir şeyi bilmede bir hareket noktası veyahut duracak bir nokta bulunamayacak ya teselsüle, ya da kısır bir döngüye düşülecekti. Her iki durumda da bir şeyi bilmek mümkün olmayacaktı. Fārābî, tasavvurlardan ve tasdiklerden bazılarının kendilerini önceleyen tasavvurlar ve tasdikler olmaksızın

⁸⁹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 3b.

⁹⁰ İbn Sînā, *Kitābu 'ş-Şifā*: el-‘İbare, Tahkik: Mahmud el-Ḥudayrî, Kahire 1951, s. 34 vd.

⁹¹ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 5/4.

⁹² Ḥunecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 1b; Keşşî, *Ḥadāiḳu'l-Ḥaḳāik*, vr.: 9a-b.

⁹³ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 3b; Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 5/4-5.

⁹⁴ Fārābî, *Ta'likāt*, (*el-Felsefetu'l-İslamiye- 16* içinde, Ed.: Fuat Sezgin), Frankfurt 1999, s. 52.

⁹⁵ F. Rāzî, *el-Metalibu'l-Âliye-IX*, Tahkik: Aḥmed Hicazî, Beyrut 1987, s. 107.

tamamlanmayacağını söylemiştir. Örneğin cismin tasavvuru için uzunluk, genişlik ve derinlik tasavvuru olmalıdır. Âlemin sonrandan olma olduğunu bilmek için önce âlemin bileşik olduğu ve her bileşğinde sonrandan olma olduğu tasdiki bilinmelidir. Bunlar bilinmeden âlemin sonrandan olduğu tasdiği elde edilemez. Fârâbî, bu tasdiklerin kendilerine “evveli bilgiler” denilen bilgilerde son bulması gerektiğini söyleyerek teselsülden de kaçınmıştır.⁹⁶

Eğer tasavvurların ve tasdiklerin tamamı zorunlu ya da sonrandan elde edilme değilse, o zaman bunların bir kısmı zorunlu bir kısmı sonrandan elde edilme demek doğru olacaktır. Tamamı zorunlu değildir, çünkü bir kısmı nazar ve fikre ihtiyaç duyar. Tamamı sonrandan elde edilme değildir, çünkü bir kısmı araştırma ve fikir olmaksızın elde edilmektedir.⁹⁷

Tasavvurlar hakkında da, Semerķandî’ye göre, bazı şüpheler ortaya atmak mümkündür. Örneğin tasavvurla kastedilen, eğer herhangi bir yönden bir şeyin tasavvuru ise, tasavvur ve tasdiklerin bütününe zorunlu olmadığını kabul etmek mümkün değildir.⁹⁸ Çünkü bu durumda aklın kendisine yöneldiği şey, zorunlu olarak bir yönden bilinir konumdur.⁹⁹ Eğer tasavvurla kastedilen bir şeyin hakikati bakımından tasavvuru ise, bu durumda da tasavvur ve tasdikten bütünü sonrandan elde edilme olursa, devr ve teselsül gerekli olur, ifadesi kabul edilmez konuma düşer. Çünkü devr ve teselsülü gerektiren durum, tasavvur ve tasdikten her birinin kühünün tasavvuru, bir şeyin kühünün bilgisinin herhangi bir yönden başka bir şeyin bilgisiyle ortaya çıkma ihtimalinden dolayı, tasavvur ve tasdikten bir diğerinin kühünün tasavvuruna dayandığında ortaya çıkar. Örneğin bileşik mahiyetlerin bilgisi, onların basitlerinin herhangi bir yönden bilinir olmasıyla elde edilir. Çünkü bu basitler, arazlar ve izafetleri dolayısıyla bilinebilirler. Bu türden bir bilinme de, görüleceği gibi, herhangi bir yönden bilinir değildir.¹⁰⁰ Çünkü basitleri tanımlamak (el-ḥadd) mümkün değildir. Bundan dolayı da devr ve teselsül gerekli olmaz.¹⁰¹

Tasavvur ve tasdikten bazılarının zorunlu ve bazılarının da sonrandan elde edilme olduğu öğrenildiğinde, geriye sonrandan elde edilme olanlarının nasıl elde edildiği veya zorunlu olanlarının sonrandan elde edilme olanlar karşısındaki durumu nedir? sorusu kalmaktadır.

⁹⁶ Fârâbî, ‘*Uyunu’l-Mesail*, (el-Felsefetü’l-İslamiye- 12 içinde, Ed.: Fuat Sezgin), Frankfurt 1999, s. 56.

⁹⁷ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 4a.

⁹⁸ Semerķandî, *Kıstās*, s. 5/5.

⁹⁹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 4b.

¹⁰⁰ Semerķandî, *Kıstās*, s. 6-7/6.

¹⁰¹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 4b.

Bu soruların cevabı, bu bölümün başında *Ḳıṣṭās*'ın şerhine atıfla ifade dildiği gibi bilginin bu iki kısmının nasıl mantığın iki temel konusu olduğunun ve mantığın nasıl bu iki kavram etrafında ele alındığının da cevabını barındırmaktır:

Tasavvur ve tadikten nazari olan bazılarını, düşünme ameliyesi ile zorunlu olan bazılarından elde etmek mümkündür.¹⁰²

Yukarıdaki ibareden mantığa geçiş yapmayı sağlayacak iki unsur bulunmaktadır: Birincisi, nazari olanların zorunlu olanlardan elde edilmesi; ikincisi ise “düşünme ameliyesi (el-fıkr)”dır. Birincisinin gerçekleşmesini olanaklı kılan şey, ikincisidir. Bundan dolayı klasik eserler bu konuya geldiklerinde ikincisi hakkında bilgi vermektedirler.

Semerḳandî *Ḳıṣṭās*'ta “düşünme ameliyesi (el-fıkr)”nin tarifini verirken şerhte ise bu tanım hakkında bazı açıklamalar yapmaktadır. Semerḳandî'nin tarifi şöyle:

Düşünme ameliyesi, bilinmeyenlere ulaşmak için bilinen olan şeylerin düzenlenmesidir.¹⁰³

Semerḳandî *Ḳıṣṭās*'ta bu tarife ilişkin herhangi bir tartışmaya girmeden ve de işaret etmeden bu tarifi mantığa bağlayan bir açıklama yapmaktadır. O da tarifte kullanılan “düzenlenme (tertīb)”in belirli yolları ve kendine özgü şartları olduğu, ancak bu yol ve şartların zorunlu olarak bilinen şeyler olmadığıdır. Eğer bunlar zorunlu olarak bilinen şeyler olsaydı fikirler arasında herhangi bir çelişki ortaya çıkmazdı. Oysa vakıa bunun tersinedir. Bu durumda ortaya çıkan çelişkileri izale edecek bir şeye ihtiyacımız olacaktı ve bu da mantıktır.¹⁰⁴ Fakat Semerḳandî, amacını *Ḳıṣṭās*'ın inceliklerini ortaya çıkarmak olarak ifade ettiği şerhte,¹⁰⁵ bu tarif bağlamında birkaç noktaya işaret etmekte ve bu vesileyle de daha önce yaptığı bilgi tarifine yöneltilebilecek herhangi bir elşetiriyi de engellemektedir. Semerḳandî'nin şerhteki ziyadesi iki başlık altında toplanılabilir: Birincisi, Semerḳandî bu tarifi dört illet bakımından analiz etmekte ve “bilinen olan şeyler/ortaya çıkan işler(umūrun ḥāşiletun)”in maddi illete; “düzenlenmesi (tertīb)”in sūri illete; “bilinmeyenlere ulaşma (li-tea'ddā ilā meḥūlin)”nın ise gaye illete ve nihayet düzenlemeninde düzenleyene, yani akla delālet etmesi de fail illete tekabül ettiğini söylemektedir. İkinci olarak Semerḳandî bazı mantıkçıların tarifte “umūrun ḥāşiletun” ile “umūrun ma'lūmetun” arasında bir

¹⁰² Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 7/6; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 4b.

¹⁰³ Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 7/6.

¹⁰⁴ Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 7/7.

¹⁰⁵ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 1b.

fark gördüklerine değinmektedir. Bazı mantıkçıların¹⁰⁶ tarifte “umûrun ma‘lûmetun”u kullandıklarını, fakat buna mukabil bazı mantıkçıların ise bu ibareyi uygun bulmadıklarını söylemektedir. Bu itiraz sahiplerine göre bu ibare sadece kesinlik bildiren düşünceye delâlet etmektedir; oysa düşünme ameliyesi (el-fıkr) zann bildiren şeyler hakkında olabilir. Dolayısıyla mantıkçı her ikisini kapsayan bir araştırma alanına sahiptir ve bu yüzden de tarifte “umûrun hâşîletun”un kullanılması daha uygundur. Fakat Semerķandî bu ayrımı çokta uygun bulmamaktadır; çünkü burada “bilgi” ve “bilinen” ile kastedilen, kesin olandan da zan bildirenden de daha genel olan şeydir.¹⁰⁷ Semerķandî *Ḳıstās*’ta her ne kadar “umûrun hâşîletun”u kullansa da, bu ayrımın zorunlu olmadığını kabul ettiği için olsa gerek *el-Mu‘teḳadât*¹⁰⁸ ve *el-Envâr*¹⁰⁹ adlı eserlerinde “umûrun ma‘lûmetun”u kullanmaktadır. Esasında onun tashihinin fikri planında İbn Sînâ’nın *el-İşārât*’ının olduğunu söylemek mümkündür; çünkü İbn Sînâ orada “insan zihninde bulunan (umûrun hâḍıratun fî zihnihi)” ile muradının kesin, zannî, kabul edilmiş tasdikler olabileceğini açıkça ifade etmektedir.¹¹⁰

Bilinmeyen tasavvur(kavram)ların ve tasdik(hüküm)lerin nasıl elde edildiği ile beraber mantığa ulaşılmış bulunuyoruz. Semerķandî¹¹¹ mantığın tarifini, İbn Sînâ’nın *el-İşārât*’ına¹¹² atıfla yapmaktadır:

Kurallarına uyulduğunda insanı düşünmede (ve düşündükleri ifade etmede)
hatadan koruyan alet-i kanuniyedir.¹¹³

Semerķandî *Ḳıstās*’ta mantığın bir ilim olup olmadığı tartışmasına girmemektedir. Bu *Ḳıstās*’ın bir eksikliği sayılmaktan uzaktır. Zira artık tartışma meşhur ve maruftur. Hatta İbn Sînâ, bu türden tartışmaların önünü almak için, mantığın ilim ve alet olması konusunda herhangi bir çelişki olmadığını ve bu türden bir tartışmanın da herhangi bir yarar sağlamadığını söylemektedir.¹¹⁴ Yine de Semerķandî şerhte mantık ilim midir, alet midir? sorusunu sormadan mantığın alet olma yönüyle ilgilenmiş ve bu yönde bazı

¹⁰⁶ Müellifimiz her ne kadar şerhte açık bir isim zikretmiyorsa da *Ḳıstās* ve şerhinde atıfta bulunduğu müelliflerden Hünecî ve Ebherî’nin tercihi “umûrun ma‘lûmetun”dür. Bkz.: Hünecî, *Keşfu’l-Esrâr*, vr.: 1b; Ebherî, *Tenzîlu’l-Efkâr*, vr.: 1b.

¹⁰⁷ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 5a.

¹⁰⁸ Semerķandî, *el-Mu‘teḳadât*, vr.: 1b.

¹⁰⁹ Semerķandî, *el-Envârü’l-İlâhiyye*, vr.: 143b.

¹¹⁰ Bkz.: İbn Sînâ, *el-İşārât*, s. 2.

¹¹¹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 5a.

¹¹² İbn Sînâ, *el-İşārât*, s. 2.

¹¹³ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 7/7. Tarife parantez ile yerleştirdiğimiz “ve düşündükleri ifade etmede” kaydı, Fârâbî’nin mantığın türetildiği “nuṭṭ” köküne *et-Tavṭie* (Bkz.: *el-Mantıḳ ‘İnde’l-Fârâbî-I* içinde, Tahkik: Refik el-‘Acem, Beyrut 1985, s. 59.)’de verdiği anlamlar göz önüne alınarak eklenmiştir.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā: Mantığa Giriş*, s. 8–9.

açıklamalar yapmıştır. Öncelikle Semerḳandī tarifteki “alet”i ele almaktadır. Ona göre alet, fail ile onun etkilenen fiili arasında, ortaya çıkarmak istediği eserine ulaşmak için bir vasıta¹¹⁵. Bu tanım geleneğe ait bir tanımdır. Örneğin F. Rāzī de *İṣārāt*’a yazdığı şerhte aynı tarifi yapmaktadır.¹¹⁶ Semerḳandī’ye göre, tarifteki “kanun” ibaresi Süryanice’dir ve “kendisiyle bir şeyin ölçüldüğü alet” anlamındandır. Mantık noktai nazarından ise kastedilen kendisinde düşünme ameliyesinin hükümlerinin bilindiği tümel iştir. İbn Sīnā’nın yukarıdaki tarifindeki bir diğer incelik, Semerḳandī’ye göre, “kurallarına uyulduğunda insanı....korur” ifadesidir. İbn Sīnā burada doğrudan “korur” ibaresini kullanmamıştır. Çünkü mantıkçı bile olsa, eğer mantığın kurallarına riayet etmezse, yanlış yapması kaçınılmazdır. Yukarıdaki tarifi, bir de tarifi unsurları bakımından ele alan Semerḳandī, “alet-i kanuniye” ifadesinin “cins”, ondan sonrakilerin ise “ayırım (el-faşl)” olduğunu söylemektedir.¹¹⁷

Yukarıda bu konuya giriş yaparken mantığın mahiyeti ve ona olan ihtiyacı, bilgi ve kısımları hakkındaki konuların öncelediği söylenilmiş, bunun mantığın bir alet olarak kabul edilmesinin sonucu olduğu da ifade edilmişti. Çünkü Semerḳandī’ye göre, mantık bilinmeyenleri elde etme aracıdır. Bilinmeyenlerde ya tasavvur (kavram) ya da tasdik(hüküm)tir. Dolayısıyla mantık da iki kısma ayrılır: Birincisi, tasavvurların elde edilmesinin; ikincisi ise tasdiklerin elde edilmesinin incelendiği kısım.¹¹⁸

Burada karşımıza çıkan soru, tıpkı bilgi ve kısımları hakkında sorduğumuz gibi, mantığın bu iki kısmının bütünüyle mi, yoksa bir kısmının mı zorunlu veya sonradan elde edilme olup olmadığıdır.

Semerḳandī’nin yukarıdaki sorulara verdiği cevap açıktır. Ona göre mantık bütünüyle zorunlu değildir. Eğer bütünüyle zorunlu olsaydı, düşünmede yanlış yapmak imkânsız olurdu. Bütünüyle de sonradan elde edilme değildir. Çünkü bu durumda sürekli bir başka mantığa ihtiyaç duyulacak, bundan dolayı da sürekli devr veya teselsüle düşülecekti. Bu durumda, tıpkı bilginin kısımlarında olduğu gibi, mantığın da bazısı zorunlu, bazısı da sonradan elde edilmedir. Burada karşımıza çıkan sorun, eğer bazısı sonradan elde edilme ise, mantığın bir başka mantığa ihtiyaç duyup duymadığıdır. Semerḳandī’ye göre, böyle bir durumda mantık başka bir mantığa ihtiyaç duymaz. Sonradan elde edilme olan, kısımları bedihî olanlardan bedihî bir yolla elde edilir. Örneğin kıyasın ikinci, üçüncü ve dördüncü şeklinin sonuçları,

¹¹⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 5a.

¹¹⁶ F. Rāzī, *Şerḥu’l-İṣārāt-I*, Tahkik: Ali Rıza Necefzāde, Tahran 1384, s. 7.

¹¹⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 5a.

¹¹⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 1b.

öncülleri ve sonuç vermesi bakımından hepsinden daha tam olan birinci şekle irca edilerek açıklığa kavuşturulur.¹¹⁹

III. 2- Mantığın Konusu

Kıstās'ın “Giriş (Muḳaddime)”inin ikinci konusu mantığın konusu hakkındadır. Semerḳandī de selefleri gibi¹²⁰ mantığın tarifinden önce herhangi bir ilmin konusu nedir? sorusunun cevabıyla başlar. Ona göre de “her ilmin konusu, bu ilimde zati arazlarının incelendiği şeydir.” Bu zati arazlar, zatın sınırlarını/ne olduğunu ortaya çıkaran şeylerdir bir anlamda. Bu zati arazlar ya vasıtasız bir şekilde ortaya çıkarlar. Örneğin insan için hayret etmek gibi. Hayret etme, herhangi bir vasıta olmaksızın insana aittir. Ya da zati arazlar, eşit bir aracı ile ortaya çıkarlar. Örneğin hayret vasıtasıyla insanın gülmesi böyledir. Ya da o zatın bir cüzü olarak ortaya çıkarlar. Örneğin insanın cisim olması vasıtasıyla hareketli olması bu türdendir. İşte bu üçünün sınırları zatı ortaya çıkarır. Bu üçüne “zātī ‘araḍ” denilmektedir. Bir de “garip arazlar” olarak isimlendirilen arazlar vardır. Bunlar da zatın dışındaki hariç bir vasıta ile ortaya çıkarlar. Bu hariç vasıta bazen zattan daha özel olabilir. Örneğin canlı için gülmek gibi. Ancak canlıya gülmenin arız olması onun yapısı itibarıyla insan olmasından dolayıdır. Bazen de bu hariç vasıta zattan daha genel bir şey olabilir. Örneğin beyaz için hareket gibi. Beyaza hareketin arız olması ancak onun cisim olması dolayısıyladır. Bazen de zattan ayrı bir şey vasıtasıyla ortaya çıkarlar. Örneğin ısıtma dolayısıyla cisim için sıcaklık gibi. Sıcaklık tamamen cisimden ayrı bir şeydir.¹²¹

Ḳ. Rāzī (ö. 1364), sonraki mantıkçıların (müteahḥirun) her ilmin konusu olan zati ve garip arazları beşle sınırladıklarını, ancak “ba‘ḍı efaḍıl” olarak atıfta bulunduğu bir mantıkçının ise garip arazlara “ayrı bir iş vasıtasıyla var olan”ı da ekleyerek sayıyı altıya çıkardığını söylemektedir. Biz bu mantıkçının Semerḳandī olduğunu düşünüyoruz; çünkü diğer müelliflerde bu ziyadeyle karşılaşmadık. Ḳ. Rāzī Semerḳandī'nin bu ziyadesini doğru bulmakla beraber bazı mantıkçıların “ayrı olan şey”in zata eklenemeyeceği ve bundan dolayı da yüklem olamayacağı eleştirisinde bulunduklarını da söylemektedir. Fakat ona göre bir şey eklenmekten amaç, başka bir şeye aracı olarak eklenmektir. Ancak burada dikkat

¹¹⁹ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 8/8; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 5a vd.

¹²⁰ Bkz.: F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, 2a.

¹²¹ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 9/9.

edilmesi gereken, neticede eklenen şeyin ayrı bir şey olduğu ve o şeye o olması bakımından arız olmasının gerekmediğidir. Bundan dolayı da Semerḳandī'nin bu katkısı yerindedir.¹²²

Semerḳandī *Ḳıstās*'ta mantığın konusu hakkında iki görüş zikretmekte ve bunlar üzerinde tashih yapmaktadır: Birincisi, Fārābī-İbn Sīnā ve onların geleneğine tabi olanların görüşü; ikincisi, Hunecī ve Urmevī'nin görüşüdür.

Birinci geleneğe göre, mantık tümeli, tikeli, zatiyi, araziyi, yüklemi ve konuyu, bir anlamda “ikinci akledilirler” olarak isimlendirilen şeyleri inceler.” Fakat onlara göre, ikinci akledilirler’i kendileri olmak bakımından mantık ilmi incelemeyiz; bilakis “ilk felsefe/metafizik” inceler. Mantık ilmi onları ilkeler (mebādi) olmaları bakımından inceler; yoksa onları problem alanları olmaları bakımından incelemeyiz. Yani onları bilinenlerden bilinmeyenlere nasıl ulaştırdıkları noktasında inceler. Bu tıpkı bir binanın yapımı esnasında ustanın takındığı tavır gibidir. Usta elindeki malzemenin basit mi, bileşik mi, soğuk bir tabiata mı, yoksa sıcak bir tabiata mı sahip olup olmadığını incelemeyiz. Burada ustayı ilgilendiren şey, elindeki malzemenin kendisinden ev yapmaya müsait bir yapıda olup olmadığıdır: Malzeme sağlam mıdır, düzgün müdür, büyük müdür, küçük müdür? Tıpkı burada olduğu gibi mantık da sadece onları ulaşılması istenilen şeye ulaşmak için inceler. Bu görüşe göre ortaya çıkan şey, “ikinci akledilirler”ın mantığın konusu olduğudur. Bu geleneğe göre, mahiyetlerin ve hakikatlerin hükmün itibarı olmaksızın o olmaları bakımından tasavvuru “birinci akledilirler”dir. Sonra bu birinci akledilirler hakkında “bu, tümeldir”; “bu, tikeldir” gibi kayıt bildiren hükümde bulunulduğunda “ikinci akledilirler” ortaya çıkar. Aynı şekilde “ikinci akledilirler” hakkında da hüküm verildiğinde, üçüncü dereceden akledilenler ortaya çıkar.¹²³ Hatta bu üçüncü derece hakkında verilen hükümlerle dördüncü dereceden akledilenler ortaya çıkar.¹²⁴ Mantık ise üçüncü dereceyi, yani ikinci akledilirler hakkındaki verilmiş hükümleri inceler. Mantık onları, cins, ayırım, ḥāṣṣa, tanım, resm, önerme, kıyas, temsil vb. olmaları bakımından inceler ki, bunlar mantıkçıyı ulaşmak istediği şeye götürür. İşte bunlar da ikinci akledilirler için “zati arazlar”dır. Çünkü “cinslik” ve “ayırıcılık”, zatiye ancak zati olması bakımından; önerme konu, yüklem ve hükmün toplamına ancak konu, yüklem ve hüküm olmaları bakımından; kıyasta önermelerin toplamına ancak önermeler olmaları

¹²² K. Rāzī, *Levamiu'l-Esrār fī Şerḫi Meṭālii'l-Envār*, İstanbul 1303, s. 19.

¹²³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 9/9-10.

¹²⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 6b.

bakımından arız olur.¹²⁵ Semerķandī bu geleneğin görüşleri hakkında herhangi bir tasarrufta bulunmamaktadır. Bu da onların görüşlerine katıldığı anlamına gelebilir.

Hunecī¹²⁶ ve onun görüşünü benimseyenlere göre,¹²⁷ mantık tümeli, tikeli, araziye, zatiye, konuyu ve yüklemi problem alanları olmaları bakımından inceler. Bundan dolayı da onlar, mantığın konusunu ikinci akledilirleri içine katmak için ikinci akledilirlerden daha genel aldılar. Semerķandī'ye göre onların ikinci akledilirlerden daha genel olarak aldıkları şey, mantığın altında olan üçüncü akledilirler ve şerhte zikrettiği dördüncü derecedir. Bu anlamda, Hunecī'ye göre, mantığın konusu o olması bakımından olmaksızın malumat-ı tasavvuriye ve tasdikiyedir. Açıkçası bunlar tasavvuri ve tasdiki matlublara ulaştırması bakımından mantığın konusuna girerler. Hunecī'ye göre, tasavvuri matlublara ya yakın bir ulaşma söz konusu olur. Bu da “açıklayıcı söz (ķavlen šārihen)” olarak isimlendirilir. Ya da yapıları itibariyle tümel, tikel, cins, ayırım vs. olduklarından dolayı tasavvuri matlublara uzak bir ulaşma söz konusu olabilir. Tasdiki matlublara da, tıpkı tasavvuri matlublara ulaşma gibi, ya yakın bir şekilde ulaşma olur. Bizi tasdiki matluba yakın bir şekilde ulaştıran şey, “delil (hucceten)” olarak isimlendirilir. Tasdiki matluplara bu deliller yapıları itibariyle önerme, önermenin döndürmesi ve çelişği olduklarından dolayı bunların incelenmesiyle de tasdiki matluplara ulaşılır. Ancak bu yol birincisine nazaran uzundur. Bundan dolayı da o “uzak ulaştırma” olarak isimlendirilir. Tasdiki matluplara ulaşmada bir üçüncü yol var ki, amaca ulaşmada en uzun yoldur. Mantıkçı burada amacına ulaşmak için delili oluşturan önermelerin konularını ve yüklemelerini tahlil ederek bir sonuca varmaya çalışır. Bu yol “en uzak ulaşma” olarak isimlendirilmiştir.¹²⁸

Semerķandī, Hunecī ve onun görüşünü benimseyenlere¹²⁹ itiraz etmektedir. Çünkü onlar yukarıda zikredilenleri problemler (mesāil) olmaları bakımından mantığın konusu yapmaktadırlar. Oysa Semerķandī'ye göre onlar, problemler değil de, “ilkeler (mebādi)” olmaları bakımından mantığın konusudurlar. Semerķandī'ye göre onlar başka bir ilimde daha genel olarak ele alınabilirler; bundan dolayı da konuyu daha genel olarak almaya gerek yoktur. Hatta Semerķandī'ye göre onların sözlerinde bir başka bozukluk daha bulunmaktadır. O da şudur: Onlardan mantıkta incelenen her şey ya malumat-ı tasavvuriyenin ya da tasdikiyenin bilinenleridir. Bundan dolayı da malumatı tasavvuriye ve tasdikiyeye

¹²⁵ Semerķandī, *ķıstās*, s. 9/9-10.

¹²⁶ Hunecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 2a.

¹²⁷ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 7a.

¹²⁸ Semerķandī, *ķıstās*, s. 10-11/10; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 7a.

¹²⁹ Urnevī, *Meķālī*^c, s. 4-5.

mantığın konusu yapılırsa, mantık konunun arazlarını değil de, bizzat konunun kendisini incelemiş olur.¹³⁰

Bu durumda da konu, konu olmaktan çıkar.¹³¹

Burada Semerḳandī'nin Ḥunecī'ye yönelttiği birinci eleştiri hakkında bir tereddüdümüz olduğunu ifade etmek istiyoruz. Çünkü Semerḳandī, Ḥunecī'nin “bilinen tasavvurları ve tasdikleri” “problemler (el-mesāil)” olmaları bakımından aldığını iddia etmektedir. Fakat Ḥunecī'den yaptığı alıntıda “lā min ḥayṣu hiye”¹³² ibaresi bulunmaktadır. Bu ibare, Ḥunecī'nin onları problemler olarak almadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Semerḳandī'nin hangi karine ile yukarıdaki sonuca vardığı anlaşılamamıştır.

¹³⁰ Semerḳandī, *Ḳıṣṣās*, s. 11.

¹³¹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 7a.

¹³² İbare hem *Ḳıṣṣās* (s. 10.)'ta hem de elimizdeki iki nüshada da aynı şekildedir Bkz.: Ḥunecī, *Keşfu'l-Esrār*, Carullah: 1434, vr.: 2a; Topkapı: A3354, vr.: 4b.

I. BÖLÜM

KAVRAM(TASAVVUR)LAR MANTIĞI

1. KAVRAMLAR MANTIĞININ İLKELERİ

Kavram (tasavvur)lar, insanın ilk bilgileridir ve “tanım (el-ḥadd)” ve “resm” gibi şeylerle elde edilir.¹³³ Kavramla tarif (el-ḥadd, er-resm vb.) arasındaki bu ilişkiden dolayı, temelde İbn Sînâ’nın *el-İşārāt*’ı olmak üzere F. Râzî tarafından mantık eserlerinin “kavramlar” ve “hükümler” olarak iki kısma ayrıldığını, bunların da kendi içinde “ilkeler” ve “amaçlar” olarak tasnif edilerek daha sistemli hale getirildiği zikredilmişti. Çalışma konumuz olan *Ḳıstās*, tahkik çalışmamızda görüleceği üzere, açıkça “ilkeler” isimlendirmesi ile bir tasnif yapmasa da, tarifi “tasavvurların elde edilmesi” başlığının “amaç”ı olarak isimlendirmesinden dolayı ondan önceki konuları kavramlar mantığının ilkeleri, yani kavramları elde etmeye ilişkin hazırlık bilgileri olarak kabul ettiği de açıktır. Bundan dolayı sadece *Ḳıstās*’ta değil, klasik eserlerde “tasavvur(kavram)ların elde edilmesi (iktisābu’t-tasavvurāt)” başlığı altında doğrudan tarifi incelenmediği, onu lafızlar ve bu lafızların manalarına taallukları dolayısıyla ortaya çıkan konuların öncelediği de görülecektir. Aslında lafızlar mantıkçının ilgi alanı dışındadır. Mantıkçının lafızlarla ilgilenmesi lafızların iletişim ve konuşmadaki rolleri bakımındandır. Mantıkçı, bir anlamda, lafızları kullanma konusunda zaruret altında kalmaktadır. Çünkü insanın düşünme ameliyesi lafızlardan yardım almaktadır. Lafızların farklılaşmasıyla, anlamları da farklılaşır ve anlamların lafızlar olmaksızın sahip olamayacakları bazı durumlar ortaya çıkar. Bundan dolayı mantıkçı, lafızların hallerini incelemek zorunda kalmaktadır.¹³⁴ Fārābî¹³⁵-İbn Sînâ¹³⁶ ve onların geleneğine tâbi olan bazıları,¹³⁷ tasavvurların elde edilmesinin kendisiyle olduğunu söyledikleri tarif teorisini “burhân” başlığı altında ele alırken İbn Sînâ’nın *el-İşārāt*¹³⁸ ve oluşturduğu geleneğe tâbi olanlar¹³⁹ ise tarifi burhandan çıkarıp beş tûmelden sonra

¹³³ İbn Sînâ, *Kitābu’l-Evsat*, vr. 1b; İbn Sînâ, *Kitābu’n-Necât*, s. 43.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifâ*: Mantiğa Giriş, s. 16–17.

¹³⁵ Fārābî, *Kitābu’l-Burhân*, s. 24–36.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifâ*: el-Burhân, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Kahire 1954, s. 193–243. İbn Sînâ, *Kitābu’n-Necât*, adlı esrinde de tanım bahsini “burhân”ın altında incelemiştir (s. 112–122.). İbn Sînâ tam olarak açıklamayı Burhân Kitabı’na bıraktığını söylemekle beraber Medhal Kitabı’nda “cins”i ele alırken tanım (el-ḥadd) ve resm (er-resm)den kısaca bahsetmektedir. (İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Kitābu’ş-Şifâ*: Mantiğa Giriş, s. 41–42.)

¹³⁷ Örneğin bkz.: Tūsî, *Esâsu’l-İktibâs*, s. 41–56.

¹³⁸ İbn Sînâ, *el-İşārāt*, s. 13–21.

¹³⁹ Örneğin bkz.: Sühreverdî, *Hikmeti’l-İşrâk*, (*Mecmua’ti Muşannefati Şeyh-i İsrak-II* içinde), Tahkik: Henry Corbin, Tahran 1373, s. 18 vd.; F. Râzî, *el-Mulâḥḥaṣ*, vr.: 17b–18a; Hünecî, *Keşfu’l-Esrâr*, vr.: 18a–20b; Ebherî, *Keşfu’l-Haḳāik*, s. 47–53; Urmevî, *Meṭalî’u’l-Envâr*, s. 23–26.

incelediler. Fārābī ve İbn Sīnā'nın bu tercihlerini iki sebebe bağlamaktayız: Birincisi, Aristoteles'in de tarif konusunu *Kitābu'l-Burhān (Anūlūṭīka'l-Evāḥir/II. Analitikler)*'da¹⁴⁰ incelemiş olması; ikincisi, mantikī istidlalin ilkelerini öğreten şeyin “burhān” olduğunu kabul etmeleridir.¹⁴¹ Dolayısıyla İbn Haldūn (ö. 1406)'un¹⁴² sonraki mantıkçılar (müteahḥirūn)ın bir tasarrufu olarak gösterdiği tarifi “burhān”dan çıkarılmasının *el-İṣārāt*’ın tasnif yöntemi olduğu açıktır. *Ḳıṣṭās*’ta *el-İṣārāt*’ın geneğine tâbidir.¹⁴³

Şimdi *Ḳıṣṭās*’taki sıraya göre kavram (tasavvur)ların ilkeleri olan konular ele alınacak ve Semerḳandī’nin seleflerine göre konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

1.1- Lafızların Manaya Delâleti

Semerḳandī *Ḳıṣṭās*’ta konuya “delīl” ve “delâlet” kavramlarının tarifıyla başlar ve herhangi bir tartışmaya girmeksizin türleri hakkında bilgi verir. Fakat şerhte delīl ve delâletin tarifleri hakkındaki bazı tartışmalara değinmektedir. Ona göre “delīl, kendisinin bilinmesiyle medlûlünün bilindiği şeydir”.¹⁴⁴ Ancak ona göre, bu tariftaki “medlûl” ibaresi “devr”den kaçınmak için dil bakımından ifade edilmiştir. Bu durumda “delīl”’in tarifi “kendisinin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesi gerekli olan şey” olur.¹⁴⁵ Ona göre “delâlet” ise “kendisinin bilinmesiyle medlûlünün varlığının bilinmesi gereken şeydir.”¹⁴⁶ Semerḳandī’ye göre ise Hünecî¹⁴⁷ ve müteahḥirūndan bir grup bilgin “delâlet”i “vaz ile bilmeye nisbetle lafzın söylenmesi esnasında mananın kavranmasıdır.” şeklinde tarif etmişlerdir. Ancak Semerḳandī’ye göre burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Kavrama işi kavrayanla, delâlet ise delīl ile kaimdir. Bundan dolayı da onların biri diğeri olamaz. Hatta onlardan biri diğeriyle tarif edilemez.¹⁴⁸ Bu da şu anlama gelmektedir: Delâlet’in varlığı onu söyleyene/kullanana bağlı değildir. Delâlet, delille birlikte bulunur, dolayısıyla onlardan biri diğeri yerine alınmamalıdır.

¹⁴⁰ Bkz.: Aristū, *Anūlūṭīka'l-Evāḥir (Kitābu'l-Burhān)*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, (Manṭıku Aristū-I içinde), Kuveyt-Beyrut 1980.

¹⁴¹ Fārābī, *Risāle fī mā Yenbeḡ en Yuḳaddime ḳable Tea‘llūmi'l-Felsefeti*, (*el-Felsefetü'l-İslāmiye-12*, Editör: Fuad Sezgin) Frankfurt 1999, s. 52.

¹⁴² İbn Haldūn, *Mukaddime-II*, Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 1165.

¹⁴³ Bkz.: I. Cil: Tahkik.

¹⁴⁴ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 14/15.

¹⁴⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 8b.

¹⁴⁶ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 14/15.

¹⁴⁷ Hünecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 3a.

¹⁴⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 8b.

Daha sonra Semerķandī, geleneğe tabi olarak delili “lāfzī olan” ve “lāfzī olmayan” olarak ikiye ayırdıktan ve lāfzī olan ve olmayanın türleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra lafzın manaya delâleti hakkında bilgi verir.

Semerķandī de selefleri gibi¹⁴⁹ delâleti üçe ayırmaktadır: (1) Mutābakat, (2) Tazammun ve (3) İltizam. Eğer delâlet, vaz edilen şeyin tamamını kapsıyorsa bu, “mutabakat”; eğer delâlet vaz edilen şeyin bir cüzünü kapsıyorsa bu, “tazammun”; eğer delâlet vaz edilen şeyin haricindeki bir şeyi işaret ediyorsa bu, da “iltizam”dır.¹⁵⁰ Birincisinin örneği “insan” lafzının konuşan/düşünen canlı”ya delâletidir. İkincisinin örneği “insan” lafzının ayrı ayrı “canlı” ve “konuşan/düşünen”e delâletidir. Üçüncüsünün örneği “insan” lafzının “bilgiye kabiliyetli olan”a delâletidir.¹⁵¹ Vaz’i delilde, vaz ile bilinme şart koşulurken; iltizamî delâlette ise “zihni gerektirme (luzûm)” şart koşulmuştur.¹⁵²

Bu delâlet türleri arasında ilişki var mıdır? Varsa, nasıl bir ilişki vardır? Semerķandī’ye göre tazammun ve iltizamın varlıkları, mutabakat ile şartlandırıldıkları için her ikisi de mutabakatı gerektirir. Çünkü bir lafzın isimlendirilen bir şeyin cüzüne veya lazımına/gerekenine delâleti, ancak o lafzın isimlendirilene delâletinden sonra olur. İşte bundan dolayı tazammun ve iltizam, mutabakatı gerektirir. Buna mukabil mutabakat, tazammunu ve iltizamı gerektirmez. Tazammunu neden gerektirmemektedir? Çünkü isimlendirilenin varlığı basit olabilir, yani cüze/parçaya sahip olmayabilir. Mutābakat neden iltizamı gerektirmemektedir? Bu sorunun cevabı ise isimlendirilen için onun kavranılmasını gerektirecek açık bir lazımın olmaması ihtimalidir. F. Rāzī’ye göre ise, mutabakat iltizamı gerektirir. Çünkü her lafzın manasını tasavvur, onun dışında olmayan bir şeyi tasavvurdur.¹⁵³ Bundan dolayı da lafız için bu mana üzerinde delâlet olabilir. Semerķandī, F. Rāzī’nin bu görüşüne katılmamaktadır. Ona göre her lafzın manasının tasavvuru, bu manayı gerektirmez. Çünkü insan bir lafzın manasını tasavvur edebilir, ancak onun dışında bir şey aklına gelmeyebilir. Dahası bir kimse lafzın manasını bu mana ile tasavvur ettiği zaman, onun lazımını bilir. Ancak Semerķandiye göre bu, iltizamî delâlette muteber bir durum değildir. Muteber kabul edilen, isimlendirilenin kendi halidir. Bir kimse ne zaman isimlendirilenin halini tasavvur

¹⁴⁹ Bakınız: F. Rāzī, *el-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 4a; Hünecī, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 4a.

¹⁵⁰ Semerķandī, *Kıstās*, s. 14/15.

¹⁵¹ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 8b.

¹⁵² Semerķandī, *MŞ*, vr.: 9a.

¹⁵³ F. Rāzī, *el-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 2a.

ederse, onun mücerret tasavvurundan, delâletin tahakkuk etmesi için ondan gerekeninin (lazımının) tasavvuru gerekli olur. İşte buradaki luzûm ise “özel açık luzûm” olarak isimlendirilir.¹⁵⁴

F. Râzî *el-Mulâhhaş*¹⁵⁵ta iltizamî delâletin terk edildiğini söylemektedir. F. Râzî’ye göre iltizamî’nin terk edilmesi, onun delâletinin vaz’i değil de, “aklî” olmasından dolayıdır. Semerîkandî’ye göre F. Râzî’nin bu görüşü bazı bilginler tarafından kabul edildi ve onlar da delâletinin aklî olmasından dolayı ilimlerde “iltizamî”yi kullanmadılar. Çünkü onlara göre akli olan delâlet, kastedileni kavramada kullanılmamaktadır. Buna karşın ilimlerde kullanılan lafızlarda kastedilen şey, kavranılırdır ve başka bir şekilde anlamaya da fırsat vermez.¹⁵⁶

Tam bu noktada Semerîkandî *Ḳıstâs*’ta isim vermeksizin Ġazâlî’den bir alıntı yapmaktadır. *Ḳıstâs*’taki gizli atfın Ġazâlî’ye ait olduğunu ise şerhten öğreniyoruz. Ġazâlî’ye¹⁵⁷ göre, vaz’i delâlet ile kastedilen şey, vaz vasıtasıyla olan şeydir. Bu da iki şekilde olmaktadır: Bu vaz ya sürekli olur. Bu durumda delâlet “mutabakat” şeklinde ortaya çıkar. Ya da delâlet bir vasıtayla ortaya çıkar. Bu durumda da delâlet “tazammun” ve “iltizam” olarak ortaya çıkar. Çünkü tazammun ve iltizam, mutabakat vasıtasıyla gerçekleşirler. Vaz’i delâlet sadece mutabakata özgü kılınırsa tazammunun da ilimlerde kullanılmaması gerekir; çünkü o da yapı itibariyle vaz’i delâlete sahip değildir. Oysa tazammun ilimlerde kullanılır.¹⁵⁸ Ancak Semerîkandî’ye göre burada dikkat edilmesi gereken bir nokta var: Eğer tazammun ve iltizam, yapıları itibariyle aklî delâlet olmaları bakımından eşit olurlarsa, böyle bir durumda iltizamî medlûl, tazammun olmaksızın lafzın isimlendirdiğinin dışında olur. Bu durumda da onun lafızdan anlaşılması çok uzak bir ihtimal olur. Ġazâlî¹⁵⁹’ye göre ise, iltizamî delâletin asıl terk edilmesinin sebebi, onun lazımlarının sınırsız olmasıdır. Örneğin tavan duvarı, duvar temeli, temel yeri gerektirir. Yani iltizamî delâlet, tek bir lafız için sonsuz medlûl gerektirir.¹⁶⁰

F. Râzî’ye göre ise,¹⁶¹ iltizamî delâlette muteber olan, açık olan lazımlardır ve onlar da sonludur, hatta iltizamî delâletin terk edilmesinin sebebi bu açık olan sonlu lazımlardır. Lazımların yapısı itibariyle ya açık olduğuna itibar edilir ya da edilmez. Eğer lazımların açık olduğuna itibar edilmezse, iltizamî

¹⁵⁴ Semerîkandî, *MŞ*, vr.:9b.

¹⁵⁵ F. Râzî, *el-Mulâhhaş*, vr.: 2b.

¹⁵⁶ Semerîkandî, *MŞ*, vr.:9b.

¹⁵⁷ Bkz.: Ġazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem –Miḥaḳḳu’n-Nazar*, Çeviren: Ahmet Kayacık, İstanbul 2002, s. 65-66.

¹⁵⁸ Semerîkandî, *MŞ*, vr.:9b-10a.

¹⁵⁹ Bkz.: Ġazâlî, *Mi‘yaru’l-‘İlm*, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır 1961, s. 72.

¹⁶⁰ Semerîkandî, *MŞ*, vr.:10a.

¹⁶¹ Bkz.: F. Râzî, *el-Mulâhhaş*, vr.: 2b.

delâletin şartının “zihni luzûm” olduğu yönünde açıklamanın bir anlamı kalmayacaktır. Eğer lazımların açık olduğuna itibar edilirse, böyle bir durumda da medlûlleri zapt altına almak mümkün olmayacaktır. Yani bir anlamda sınırsız olacaklardır. Buna karşın lazımlar, bazen tek bir şahsa nisbetle açık olarak da bulunabilirler.¹⁶²

Hunecî ise, F. Râzî’ye bu noktada itiraz eder. Ona göre¹⁶³, F. Râzî’nin söylediği gibi tek bir şahsa göre açık değil de, bütününe göre lazımların açık olması caizdir. Örneğin iki göreliden birinin diğerine delâleti böyledir. Tıpkı babanın oğula delâleti gibi.¹⁶⁴

Her ne kadar iltizamî delâletin ilimlerde kullanılmaması konusunda görüş birliği olsa da, Semerķandî muhayyel bir itirazla bir adım daha ileri gitmektedir: İltizamî delâletin ilimlerde terk edildiği tümüyle doğru değildir. Çünkü birçok bilgin şeyleri tarif ederken “eksik tanım (el-ḥaddu’n-naḳış)” ve “resm”in geçerliliği konusunda herhangi bir ihtilaf yaşamamışlardır. Bu da onların bu iki tarifi delâletini iltizamî olarak kabul etmedikleri anlamına gelir. Çünkü mahiyet, her ikisinin medlûlünün dışındadır. Bu durumda neden iltizamî delâlet ilimlerde terk edilmiş olsun ki?

Bu itiraza Semerķandî’nin cevabı nettir; ona göre, her iki tarif türünün delâleti iltizamîdir, tanımlayan ve resmeden de “eksik tanım ve resm” ile mahiyeti kastetmez. Eğer mahiyeti kastetselerdi tanımları ve resimleri bozuk olurdu. Onların kastettikleri şey, eksik tanım ve resmin medlûlüdür. Burada bilinmesi gereken şey, “tam tanım (el-ḥaddu’t-tām)” olmayan tariflerle, ancak olsa olsa bir mahiyeti kendisi dışındakilerden ayırması kastedilebilir. İşte burada ayrılan bu şey, bu tarife uygun olarak medlûldür. Bundan dolayı da iltizamî delâlet ilimlerde kullanılmaz, ancak şiirlerde kullanılabilir.¹⁶⁵

Semerķandî lafızların delâleti altında klasik geleneğe uygun olarak lafızların müfred ve mürekkeb olarak bölünmesini de ele alır. Semerķandî’ye göre de mutabakat ile delâlet ya mürekkeb olur ya da müfred olur. Eğer mahiyete mutabakat ile delâlette kastedilen, ister tahkiki, isterse takdiri olsun o şeyin bir parçasının bu mananın bir parçasına delâleti ise, bu “mürekkeb”dir. Eğer değilse, “müfred”dir. Örneğin: Zeyd, kâtiptir. Zeyd yazdı. Taş atan. Semerķandî tarifteki “ister takdiri olsun” ibaresini “ayağa kalk (kum)” gibi örnekleri “mürekkeb”e dâhil etmek için söylediğini ifade etmektedir. Müfred ise, Semerķandî’ye göre, dört kısımdır: Birincisi, kesinlikle hiçbir parçaya sahip olmayan müfreddir. Örneğin kendi başlarına “c” ve “z” harfleri böyledir. Çünkü artık bunların delâlet konusu olabilecek hiçbir parçası

¹⁶² Semerķandî, *MŞ*, vr.:10a.

¹⁶³ Hunecî, *Keşfu’l-Esrâr*, vr.: 4b-5a.

¹⁶⁴ Semerķandî, *MŞ*, vr.:10a.

¹⁶⁵ Semerķandî, *Kıṣṣās*, s. 16/18; Semerķandî, *MŞ*, vr.:10a-b.

yoktur. İkincisi, bir parçaya sahip, ancak bu parça bir manaya delâlet etmez. Örneğin “Zeyd” gibi. “Zeyd”in harflerden müteşekkil parçaları vardır, ancak bunlar bir manaya delâlet etmezler. Üçüncüsü, müfredin parçaları olur ve bu parçalar bir manaya delâlet eder. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, bu parçaların delâletinin bu manaya ilişkin olmadığıdır. Bunun örneği “Abdullah” ismidir. Bu bir şahsa isim olarak verilebilir. Bu durumda “Abdullah” ismini “abd” ve “Allah” olarak parçalarına ayırdığımızda, hem “abd” ve hem de “Allah” bir manaya delâlet eder. Ancak bu manalar, kendisini “Abdullah” olarak isimlendirdiğimiz şahsın dışında şeylerdir. Yani onların delâlet ettikleri şeyler, bu isimlendirilen kişiyi ilgilendirmez. Dördüncüsü ise, müfred, parçalara sahip olur ve bu parçalarda o mananın bir parçasına delâlet ederler. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey ise, bu delâletle bütünüyle o şeyin kastedilmediğidir. Örneğin “konuşan/düşünen canlı” gibi. Bununla bir insan ferdi isimlendirilebilir. Bu ibaredeki parçaların her biri, bu ibarenin anlamının bir parçasına delâlet eder. “Konuşan/düşünen” canlıdır, denilebildiği gibi, “bazı canlılar, konuşan/düşünendir”de denilebilir. Ancak canlı demekle biz “konuşan/düşünen”i kastetmiş olmayız doğrudan. Semerķandî’ye göre “mürekkeb lafız” “bileşik söz” olarak da isimlendirilir. Ancak ona göre, bazıları “bileşik lafız” “konuşan/düşünen canlı” gibi şeylerle kayıtladılar. “Mürekkeb”i ise bir manaya delâlet eden, ancak bu mananın bir cüzüne delâlet etmeyen şeyle kayıt altına aldılar. Yukarıda zikrettiğimiz “Abdullah” örneği gibi. Semerķandî’ye göre, mahiyete delâleti “mutabakat” ile kayıtladılar. Çünkü yukarıda da zikredildiği gibi, iltizamî delâlet ilimlerde kullanılmamaktadır. Bazen tek bir lafız, tazammuna nisbetle beraberce müfred ve mürekkeb olabilir. Bu durumda da onun müfred mi, mürekkeb mi olduğu tesbit edilemez. Örneğin “yürüyen canlı”, tazammun delâletiyle “canlı”ya delâlet eder, ancak onun cüzleri, mutabakat ve tazammun ile kendisinin manasının cüzlerine delâlet etmez. İşte bundan dolayı da müfred olur. Aynı şekilde “yürüyen canlı” ifadesi, cüzlerinin delâletiyle beraber tazammun delâletiyle “yürüyen cisme” delâlet edebilir. Bu durumda da “mürekkeb” olur. Bir şeyin “beraberce müfred ve mürekkeb olması” ibaresiyle kastedilen şey, Semerķandî’ye göre, mutbakatla delâletin bazen müfred, bazen de mürekkeb olmasıdır.¹⁶⁶

Lafızların delâleti altında ele alınan bir diğer konu da müfred ve mürekkebin türleri ve bunlara ilişkin problemlerdir.

Ḳıstās’ın en önemli kaynaklarından biri İbn Sînâ’dır. Bundan dolayı da Semerķandî “müfred”in isim, kelime ve edat olduğunu zikrettikten sonra İbn Sînâ’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sından bu üçü hakkında alıntı

¹⁶⁶ Semerķandî, *MŞ*, vr.:10b-11a.

yapar. İbn Sînâ'ya göre isim, “zamandan soyutlanmış mana için ortaya konulan müfred lafızdır.”¹⁶⁷ Kelime ise “üzerine delâlet ettiği şeyle beraber zamana da delâlet eden müfred lafızdır. Onun delâleti kendisinin dışındaki söylenen şeye, yani kendisi dışındaki kurucu olduğu şeye daima delil olur.”¹⁶⁸ Bu durumda “kelime”nin tanımı “geçmiş, dün, sabahlık, öncelik” gibi şeylerin çelişği olur. İbn Sînâ'ya göre, delâlette muteber olan, zamanın delâletinin lafzın manasının bizzat kendisine ve o lafzın bir parçasına olmadığı, bilakis o kelimenin mefhumunun bizzat kendisine-örneğin “dün” gibi- ve parçasına-örneğin” önce gelen” gibi- olmasıdır. İbn Sînâ edatları da ismin tanımına dâhil etmiş ve onları, tıpkı fiiller nasıl varlık bildiren kelimelere tabi ise, isimlere tabi olarak kabul etmiştir.¹⁶⁹ Çünkü edatlarda zaman soyutlanmış olarak vaz edilen müfred lafızlardır.¹⁷⁰

Hunecî ise zamanın kelimenin bizzat kendisinden çıkarılması konusunu kabul etmemiştir. Ona göre¹⁷¹ İbn Sînâ'nın “kelime”nin tanımı konusunda söyledikleri şöyle anlaşılmalıdır: Örneğin “yürüdü (meşâ)” lafzını ele alalım. Bu lafız burada “yürüme işi”ne delâlet eder ve yürüme işine delâlet ettiği içinde nisbeti, bu nisbetin zamanının konusuna olur. İşte tam bu nokta da zaman, bu oluşun ve nisbetinin bir konuya oluşunun dışındadır. Eğer zaman, “yürüdü”nün medlûlüne dâhil olursa bu, zamanın hariç tutulmasından kastedilen şeydir işte. Oysa “önce gelen” lafzı “yürüdü” gibi değildir. Çünkü o, bir oluşa delâlet eder ve onun nisbeti de herhangi bir konuya olur. Bu durumda da bu oluşun dışında olan bu nisbetin zamanına delâlet etmez. Aynı şekilde bu nisbet, “sabah olan” vb. konuya nisbete delâlet etmez. Burada “nisbet” ile kastedilen, “yürüdü”nün Zeyd hakkında doğrulanması gibi, bir konu hakkında doğrulanan nisbettir. Bu da Hunecî'ye göre İbn Sînâ'nın “kendisi dışındaki söylenen şeye daima delil olur” sözüyle kastedilendir. “Sabahlık” olarak ifade edilen ise bu şekilde bir konuya nisbete dâhil değildir. Çünkü o, sabah vakti içilen şeye isim yapılmıştır veya bu vakitte içilen şeyin içilmesinin ismi yapılmıştır.¹⁷²

Semerqandiye göre, Hunecî'nin zikrettikleri şeyler üzerinde dikkat edilmesi gereken bazı noktalar bulunmaktadır. Ona göre zaman, delâlet ettiği şeyle beraber hem zamana, hem de “yürüdü”nün Zeyd'e nisbet edilmesinde olduğu gibi başka bir şeye nisbet edilen oluşa delâlet eden müfred lafız olur. Bu ise,

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: el-^c İbare, s. 10.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *el-^c İbare*, s. 17.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *el-^c İbare*, s. 29.

¹⁷⁰ Semerqandî, *MŞ*, vr.:11a.

¹⁷¹ Bkz.: Hunecî, *Keşfü'l-Esrār*, vr.: 5a.

¹⁷² Semerqandî, *Kıstās*, s. 18/20–21.

Semerḳandī'ye göre, bir şeyi daha kapalı olan veya bizzat kendisiyle tanımlamak olur.¹⁷³ Tanım noktai nazarından baktığımızda da bir şeyin daha kapalı bir şey veya bizzat yine kendisiyle tarif edilmesi, bir tarif yanlıştır. Böyle bir durumda tarif, efradını cami, ağyarını mani olmamaktadır. Burada kapalı olan durum şudur: “Yürüdü” lafzı, fiil denilen lafzın bizzat kendisinden daha özeldir. Daha özelin de daha kapalı olduğu açıktır. Bir şeyin bizzat kendisiyle tanımlanması olgusuna gelince, eğer “yürüdü” ile kastedilen “fiil”in bizzat kendisi ise, onun ortaya çıkardığı şey ancak “temsil” olur, tanım olmaz.¹⁷⁴ Semerḳandī'ye göre, Hünecī'nin açıklamaları kabul edilse bile, bu durumda “heyhat” gibi isim-fiiller zamandan nasıl hariç tutulacak? Çünkü bu isim-fiiller de bu nisbete delâlet etmektedir.

Semerḳandī; Hünecī'nin İbn Sīnā'yı yanlış anladığını düşünmektedir. Çünkü doğru olan İbn Sīnā'nın zamanı manadan çıkarmak istemesidir. Yoksa Hünecī'nin anladığı gibi “kelimenin bizzat kendisi”nden çıkarmak istemesi değildir. Çünkü zaman, içeriği (bi-mâddetihi) bakımından kendisine delalet eden kelime lafzı olan manadan çıkarılmıştır. Zira kelime lafzı, ancak içeriği bakımından herhangi bir oluşa delâlet edebilir. Semerḳandī'nin burada içerikten kastettiği şey ise, o kelimenin harflerinden oluşan bütün; siga ile kastettiği şey ise, harflerden ve bu harflerin hareketlerinden ve sakin olmalarından ortaya çıkan biçimdir. Bu da gramer açısından “vezin” olarak isimlendirilen şeydir. Bu durumda ortaya çıkan şey, zaman ve nisbete delâlet, içeriği bakımından değil de, sigası bakımından olur. Sigası bakımından delâlet ise ya tamamen olur, ya bazı hareketler ve sukunlar ile olur, ya fazlalık ve eksiklikle, ya da içerikle beraber olur. Bu noktaya geldiğimizde zamanın, kelimenin içeriğinin manasından hariç bir şey olduğunu görürüz. Bu durumda da ortaya çıkan çelişkilerin tamamı sakıt olur. Çünkü bütünde içerik zamana delâlet eder. Semerḳandī, eğer bu şekilde anlaşılırsa, İbn Sīnā'nın kastettiklerini doğru anlamış oluruz, demektedir. Ancak ona göre bu, dillerden herhangi biri hakkında içeriği bakımından zamana delâlet eden müfred lafız olmazsa tamam olmuş olur. Eğer bir dilde içeriği bakımından zamana delâlet eden müfred bir lafız bulunursa, kelime hakkında yapılan bu tarif efradını cami bir tarif olmaktan çıkar. Çünkü kelime, kelimenin tarifinin dışında kalmış olur.¹⁷⁵

Diğer taraftan müteahhîrûndan bir grup bilginin kelimenin zamana olan delâletini sigası ve vezniyle kayıtladıklarını söylemektedir. Onlara göre kelime, tam bir manaya delâlet eder. Ve zamana delâleti de sigaları ve vezinleri bakımındandır. Çünkü kelimeler, ancak içerikleri bakımından delâlet

¹⁷³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 18/20-21.

¹⁷⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.:11b.

¹⁷⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.:11b; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 18-19/20-21.

ederler. Böyle bir durumun Arap dilinde geçerli olmadığını söyleyerek itiraz ettiler. Bütün dillere gelince, onlarda da böyle bir şey yoktur. Çünkü Arapça dışındaki bazı dillerde geçmiş ve gelecek arasında müşterek bir siga vardır. Örneğin Farsçada “āmed” kelimesi “geldi”; “āyed” kelimesi ise “geliyor” anlamındandır ve her ikisinin sigası ortaktır. Oysa mantık tümel işleri inceler.¹⁷⁶

Ḥunecī ise, müteahhîrünün bu görüşünü Arapça kelimelerin zamana sigalarıyla delâlet ettiğini söyleyerek düzeltmek istemektedir. Hatta o zaman, ona göre, kelimenin tanımında şöyle denilmeli: “Kelime, zamana delâleti sigası ve vezniyle veya bu tarifte bütün dillerdeki kelimeleri derç eden bu lafzın müradifi olan şey olmakla beraber tam bir manaya delâlet eden müfred lafızdır.” Çünkü sigası bakımından delâlet etmeyen şey, yapısı bakımından sigasıyla delâlet eden şeye muradif olduğundan dolayı “bu lafza muradif olan şeye” sözünü de içine alır.¹⁷⁷

Semerḳandī’ye göre Ḥunecī’nin bu düzeltmesinde de dikkat edilmesi gereken bazı noktalar var. Çünkü Ḥunecī burada mahiyeti fertlerle tarif etmektedir. Eğer bir tarifte mahiyet değil de, fertler alınırsa bir şey kendisinden daha kapalı olan şey ile tarif edilmiş olur. Ḥunecī’nin düzeltmesine göre Arapça olmayan kelimenin tarifi, o zaman, sigasıyla zamana delâlet eden başka bir dilin kelimesinin lafzı için eş anlamlı olan müfred lafız olur. Bu durumda da sigasıyla zamana delâlet eden başka bir dilin kelimesinin lafzı için eş anlamı olan Arapça olmayan lafzın varlığını bilme, Arapça olan kelimenin varlığını bilmekten daha kapalı olacaktır.¹⁷⁸

Daha sonra Semerḳandī “kelime”nin türleri hakkında bilgi verir. Seleflerini takiple kelimeyi “hakiki” ve vucūdī” olarak ikiye ayırır. Hakiki kelime, bir oluşa delâlet eder. Nisbeti de herhangi bir konuyadır. Zamanı da “yürüdü” gibi mazidir.¹⁷⁹ Vucūdī kelimeye gelince, o da oluşun faile nisbetine ve bu nisbetin zamanına delâlet eder. Ancak bu oluşun mefhumuna delâlet etmez. Arap dilindeki “-idi, oldu” gibi anlamları sahip olabilen “kāne” ve “şāre” gibi kelimler bu türdendir. Gramerciler bu türden kelimeleri “eksik fiiller” olarak isimlendirirler.¹⁸⁰

Vucūdī kelimenin de bir oluşa delâlet ettiğini, netice de bir konu için bir şeyin varlığından haberdar ettiğini söylesek, bu anlamda da onun hakiki bir kelime olduğunu kabul etsek ne olur?

¹⁷⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 19/21.

¹⁷⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 12a.

¹⁷⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 19-20/21.

¹⁷⁹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 20/21-22.

¹⁸⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 12a.

Semerḳandī'nin bu soruya cevabı açıktır. Ona göre, bir oluşa delâlet etme olgusu fiillerin tamamı için ortaktır. Çünkü fiillerin tamamı herhangi bir konu için bir şeyin varlığına delâlet ederler. Ancak hakiki olan kelimler, oluşa delâlet etme işini vucûdiler olmaksızın da yaparlar. Bundan dolayı da vucûdilerden farklıdır.¹⁸¹

Mantıkçılar ile gramerciler arasındaki bir diğer tartışma konusu ise, her fiilin kelime olup olmamasıdır. Mantıkçılar gramercilerin “fiil” olarak isimlendirdikleri şeyleri kelime olarak kabul etmezler. Örneğin “yürüyorum (emṣī), yürüyor (yemṣī) ve yürüyorsun (temṣī)” lafızları gramerciler indinde fiildir. Ancak bu lafızlar mantıkçılar nezdinde kelime değildir. Mantıkçılar bunları neden kelime olarak görmemektedirler? Onlara göre bu türden lafızlar, doğruluk ve yanlışlık ihtimali taşırlar. Bu ihtimali taşıdıklarından dolayı da müfred olmazlar, bilakis mürekkeb olurlar. Müfred olan lafzın da doğruluk ve yanlışlık değeri taşımayacağı açıktır. İkinci olarak “yürüyorum (emṣī)” lafzındaki “-um(hemze)” konuşana delâlet etmektedir. Bu durumda ortaya “ben yürüyorum” ifadesi çıkacaktır. Böyle bir ifade müfred değil, mürekkeb konumundadır ve doğruluk ve yanlışlık değeri alabilir.¹⁸²

Mantıkçıların gaib olan ve olmayan siga arasında fark gördüklerini söyleyen Huncî¹⁸³, gaib olmayan ile gaib olan arasında bir fark olmadığını düşünmektedir. Çünkü tek başına gaib olmayan bir fiil, kelam (söz) olmaz. Belki bir zamirle beraber söz olabilir. Örneğin “yürüyorum”daki ben; “yürüyorsun”daki sen gibi. Tek başına duyulan bir şey de söz değildir, bilakis bu duyulan şeyden ve zamir olan isimden oluşan sözün bir parçası olur. Örneğin “yürüyor” gibi. Bu lafız ancak zamirle beraber olunca, söz olur. Tek başına kullanıldığında ise, müfred olur.¹⁸⁴

Semerḳandī, Huncî'nin bu görüşüne katılmamaktadır. Ona göre gaib siga ile zamir beraber olduğunda söz oluşmaz. Böyle bir oluşma, ancak onun mefhumu dinleyen nezdinde belirlenmiş olduğunda olur. Semerḳadī'ye göre İbn Sînâ da¹⁸⁵ aynı şekilde düşünmektedir.¹⁸⁶

Diğer taraftan İbn Sînâ¹⁸⁷ geçmiş (mazi) sigasını ve “dövdü, döven, dövülen” gibi türemiş isimleri de mürekkeb kabul etmektedir. Çünkü mastarlardan oluşan her birinin kendine ait özel bir sigası vardır. Dolayısıyla bu ikisinin cüzlerinden her biri mananın cüzlerine delâlet eder.

¹⁸¹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 12a.

¹⁸² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 12a. Bilginin geleneği için bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: el-^c İbare, s. 17-18;

¹⁸³ Bkz.: Huncî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 5b-6a.

¹⁸⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 12b.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: el-^c İbare, s. 19.

¹⁸⁶ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 12b.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: el-^c İbare, s. 18.

Semerķandī'ye göre bu, terkipten oluşan mananın orada ya lafızlar veya harfler ve kendisinden cümlelerin oluşturulduğu hecelerden oluşan cüzleri olduğu şeklinde cevaplanabilir. Buna karşılık mastar ile siga arasında bu türden, yani lafızlar, harfler ve heceler türünden bir ilişki yoktur. Hece, hareke ve ikincisi sakın olan iki harften oluşur. Örneğin “meşā (yürüdü)” fiili “me-şā” olarak iki heceli, “zehebe (gitti)” fiili ise “ze-he-be” olarak üç hecelidir.¹⁸⁸

Lafızların delâleti başlığı altında Semerķandī tarafından ele alınan dördüncü konu ise, Müslüman filozoflar tarafından “lafızların manaya nisbeti” olarak isimlendirilen konudur. Aristoteles *Kitābu'l-Meķūlāt*¹⁸⁹ adlı eserine doğrudan bu konu ile başlar. “Lafızların manaya olan nisbeti” türünden bir isimlendirmeyi Müslüman mantıkçıların yaptığı söylenebilir. Gerçi Fārābī¹⁹⁰ ve İbn Sīnā'nın¹⁹¹ *Meķūlāt* adlı eserlerinde böyle bir isimlendirme görülmemektedir. İbn Sīnācı geleneğe tabi olan Behmenyar (ö. 1066)'ın¹⁹² *et-Tuḥaṣṣil*'inde “isimler ve manaları arasındaki münasabet” isimlendirmesi bulunmaktadır. F. Rāzī'nin *el-Mulaḥḥaṣ*¹⁹³ adlı eserinde bu konu “müfred ve müellef lafızlar hakkında” adlı başlıktan sonra birinci konu olarak “lafızların manaya olan nisbeti” şeklinde isimlendirilmektedir. Aslında bu türden bir isimlendirmeyi F. Rāzī'den önce Ġazālī'nin *Mi'yarū'l-İlm*¹⁹⁴ adlı eserinde görmekteyiz. F. Rāzī'den sonra Naşıru'd-Dīn et-Ṭūsī'de *Esāsu'l-İktibās*¹⁹⁵ adlı eserinde “lafızların manaya nisbeti” isimlendirmesini kullanmaktadır.

Diğer taraftan burada dikkatimizi çeken şey ise, yukarıda kendilerine atıfta bulunduğumuz filozoflardan Aristoteles, İbn Sīnā, Behmenyar adı geçen konuyu *Kitābu'l-Meķūlāt* adlı eserlerinde ele alırlarken, Ġazālī eserinin mukaddimesinde lafızla ilgi bölümünde ve F. Rāzī ise tasavvurların elde edilmesi başlığı altında ele almaktadır. Naşıru'd-Dīn et-Ṭūsī ise eserinde “meķūlāt” bölümü ayırmışsa da adı geçen konuları “medḥal (isāgūci)” bölümünde ele almaktadır. Keşşī de, adı geçen konuları “medḥal (isāgūci)” bölümünde değil de, ondan önce esere girişte incelemektedir.¹⁹⁶ Semerķandī de F. Rāzī'ye tabi olarak adı

¹⁸⁸ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 12b-13a.

¹⁸⁹ Aristū, *Kitābu'l-Meķūlāt*, (*Manṭıķu Aristū-I* içinde) Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Lübnan-Kuvveyt 1980, s. 33.

¹⁹⁰ Fārābī, *Kitābu Ḳāṭāğūriyās ey el-Meķūlāt*, (*el-Manṭıķ 'İnde'l-Fārābī-I* içinde) Tahkik: Refiķ el-‘Acem, Beyrut 1987.

¹⁹¹ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Meķūlāt, Tahkik: G. Anavati, Maḥmūd Muḥammed el-Ḥudayrī vd., Kahire 1957. s. 9.

¹⁹² Behmenyar b. Merzuban, *et-Tuḥaṣṣil*, Tahkik ve Ta'lik: Murtaza Mutahhari, Tahran 1375, s. 23.

¹⁹³ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 4b.

¹⁹⁴ Ġazālī, *Mi'yarū'l-İlm*, s. 81.

¹⁹⁵ Ṭūsī, *Esāsu'l-İktibās*, s. 36.

¹⁹⁶ Keşşī, *Ḥadāiķu'l-Ḥaķāiķ*, vr.: 13b-14a.

geçen konuların tasavvurların elde edilmesi adını verdiği birinci makalesinin lafızların delâleti kısmında ele almaktadır.

Semerḳandî'ye göre eğer müfred lafzın manası tek bir şahısla birleşirse, bir başka ifadeyle mananın birçok şey arasında ortak olduğunu akletmek mümkün değilse, bu “işaret (alem) olur.”¹⁹⁷ Eğer müfredin manası bir şahısla birlik sağlamaz ise, durum ne olur? sorusunun cevabını Semerḳandî zikretmemektedir. Urmevî'ye göre, eğer bir şahısla birlik oluşturmaz ise, “gizli (muḍmarran)” olur.¹⁹⁸ Semerḳandî, bazı mantıkçıların bunu zamirlerle nakzetmeye çalıştıklarını söylemektedir. Bu mantıkçılara göre “ben” ve “sen” gibi zamirlerde manası muşahhastır, ancak “işaret (alem)” kabilinden değildir. Ancak Semerḳandî'ye göre bu itiraz çok da ciddi değildir. Çünkü zamirin manası tür olarak birlik ifade eder, yoksa şahıslaşma bakımından birlik ifade etmez. Zira şahıslaşma bakımından birlikte, tasavvur edilen şey, sadece bir şahısladır. Buna mukabil, tür olarak birlik ise, tasavvur edilen şey, mefhumu bakımından eşit birçok şahsa sahip olabilir.¹⁹⁹

İkinci olarak eğer müfred lafzın manası bir şahısla değil de, bir tür ve türün dışındaki şeylerle birlik sağlarsa, yıldızlar gibi ister zihin dışında mevcut olsunlar, anka kuşu gibi ister zihin de mevcut olsunlar, isterse de bazısı olmaksızın bazı mevcut olan şeyler olsunlar düşüncedeki fertleri manalarıyla eşit olursa, bir anlamda fertleri uyum içinde olursa “mutevâtı (tam-uyum)” olur. Buna mukabil, üçüncü olarak eğer fertleri manasıyla eşit seviyede olmazsa, yani biri daha şiddetli, daha kuvvetli, daha evla veya daha önce olursa, bu durumda “müşekkek” olur. Örneğin “beyazlık”. Bunu “müşekkek” şeklinde düşünürsek, kardaki beyazlık ile fildişindeki beyazlığın derecesi aynı değildir. Örneğin “varlık”ı ele alalım. Varlık, Vacib'in dışındaki şeylere nisbetle Vacib'te hem daha evla hem de daha öncedir.²⁰⁰

Diğer taraftan eğer müfred lafzın manası çoğalırsa ne olacaktır? Böyle bir durumda müfred ya hepsi için konu olur ya da konu olmaz. Eğer hepsi için konu olursa, onların manalarına nisbetle “müşterek (ortak)” olarak isimlendirilir. Eğer nisbet edildiği manalardan her birine nisbet edilirse “mücmel (özel)” olarak isimlendirilir.²⁰¹ Semerḳandî *Ḳıṣṣâs*'ta bu konuları oldukça özet anlatmaktadır. Ancak şerhe baktığımızda “müşterek”liğin dört şey arasında olduğunu görüyoruz. Ona göre “müştereklik” (1) doğru arasında olur. Örneğin Tümel ve tikel arasındaki doğruluk değeri gibi. İmkân-ı âmm ve ḥâş için imkân

¹⁹⁷ Semerḳandî, *Ḳıṣṣâs*, s. 22/24-25.

¹⁹⁸ Urmevî, *Meṭalî' u'l-Envâr*, s. 8.

¹⁹⁹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 13b.

²⁰⁰ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 13b.

²⁰¹ Semerḳandî, *Ḳıṣṣâs*, s. 22/24-25..

bunun örneğidir. (2) Sıfat ve zat arasında bir müştereklik olabilir. Güneşin hem ışığı, hem de cirmi için kullandığımız “güneş” lafzı gibi. (3) Parça ve sıfat arasında da bir ortaklık olabilir. Semerḳandī’nin bu türe verdiği örnek “konuşan/düşünen”dir; bu, akledilenleri ve lafzı idrak eden şey olur. (4) Farklı şeyler arasında da ortaklık ortaya çıkabilir. Bu türün örneği “göz”dür. Çünkü görme organı ve suyun çıktığı yer anlamında kullanıldığı gibi, güneşin yuvarlaklığı anlamında da kullanılır.²⁰² Görüldüğü gibi lafız ortak olmakla beraber nisbet edildiği şeyler oldukça farklı ve hiç birisinin diğeriyle bir benzerliği yoktur.

Semerḳandī’nin ortaklık hakkında zikrettiklerini Ṭūsī, isimlendirmeksizin neredeyse aynı örneklerle zikretmektedir.²⁰³ Dolayısıyla bu anlamda Semerḳandī’nin Ṭūsī’ye katıldığını söylenebilir.

Lafızların manalara nisbeti hakkındaki bir diğer konu ise, lafızların manalarının bir diğerine aktarılmasıdır. Semerḳandī’ye göre aktarılan lafızları “nakledilen (menḳūl) lafızlar” olarak isimlendirmek mümkündür. Ancak nakledilen lafızların türleri nakledenlere göre farklı isimler almaktadır. Örneğin “şer’i, ıstılaḥi veya örfi olarak nakledilen lafızlar” vardır. Şer’i olarak nakledilen lafza Semerḳandī’nin örneği “şalāt” kelimesidir. Bu kelime birincil anlamda “dua” için söylenilmiştir. Ancak *Ḳur’ān* onu adab ve erkānı belirli bir ibadet türüne naklederek kullanmıştır. Örfi olarak nakledilen lafza ise filozofların “illet, ma‘lūl, devr ve teselsül” terimleri örnek olarak verilebilir. Örfi olan naklin örneği ise, “dābbe (canlı)” lafzıdır. İlk bu kelime yeryüzünde yaşayan bütün canlılar için kullanılırken, daha sonra at ve eşeğe nakledilmiş ve onlara has kılınmıştır. Semerḳandī’ye göre nakle konu olan lafızlar ikinci anlamlarına kıyasla nakleden indinde “hakiki”; ikinci anlamlarına kıyasla nakleden indinde “mecaz ve müstear” olarak isimlendirilirler.²⁰⁴

Son olarak eğer müfret lafız başka bir lafızla manası bakımından uyumlu olursa, “muteradif (eş-anlamlı)”; eğer manalar uyum içinde olmazsa, bir anlamda birbirinden bütünüyle ayrı olursa “mutebayin (ayrı)” olarak isimlendirilirler.²⁰⁵ Semerḳandī “mutebayin (ayrı)” durumunun yedi şey arasında olduğunu söylemektedir. Ona göre ayrılık (1) iki zat arasında olabilir. Bunun örneği insan ve attır. Bu iki şeyin fasılları bakımından bir ortaklıkları söz konusu değildir. (2) Zat ve parçası arasında bir ayrılık olabilir. İnsan ve konuşan/düşünen bunun örneğidir. (3) Zat ve sıfatı arasında bir ayrılık olabilir. İnsan ve kâtip bu ayrılığın örneğidir. (4) Parça ve sıfat arasında bir ayrılık vuku bulabilir. Konuşan/düşünen ve kâtip arasındaki ayrılık bu türdendir. (5) İki sıfat arasında da ayrılık ortaya çıkabilir. Bilen ve kâtip buna

²⁰² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 13b.

²⁰³ Bkz.: Ṭūsī, *Esasü’l-İktibās*, s. 37.

²⁰⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 13b-14a; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 22/24-25.

²⁰⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 22/24-25.

örnektir. (6) Sıfat ve sıfatın sıfatı arasında da bir ayrılık ortaya çıkabilir. Konuşan ve fasîh arasındaki ayrılık da bunun örneğidir. (7) Zat ve zatın ve sıfatın toplamı arasında bir ayrılık ortaya çıkabilir. Bu sonuncunun örneği de kılıç ve Hint çeliğinden yapılan kılıçtır.²⁰⁶

“Ayrı” lafızlar hakkında yukarıda Semerķandî’nin zikrettiği yedi tür ayrımı, Semerķandî’den önce Keşşî’nin *Ḥadāīku’l-Ḥakāīk* adlı eserinde de bulmak mümkündür.²⁰⁷

Müellifimizin lafızların delâleti altında ele aldığı son konu “mürekkeb (bileşik)”lerdir. Ona göre bileşik ya “söz (el-keḷām)” olur, ya da olmaz. Söz ise, dinleyenin üzerinde sukut edebildiği, başka bir lafızla birleşmeye ihtiyaç duymayan bir manadır. Örneğin: Ateş, sıcaktır. Kar, beyazdır. Eğer bu söz doğru ve yanlış ihtimalini taşırsa, bu durumda “önerme, haber” veya “kesinlik bildiren söz” olarak isimlendirilir. Doğruluk ve yanlışlık değeri taşıyan bu türden sözler “tasdiklerin elde edilmesi”nde fayda temin ederler.²⁰⁸

Semerķandî “söz” hakkında eğer doğru ve yanlışlık değeri alırsa, önerme, haber veya kesinlik bildiren söz olur, ifadesini muhayyel bir itiraz getirmekte ve onu cevaplamaktadır. Ona göre, doğru ve yanlış muhtemel dersek, bazı önermeler bu tarifi dışında kalır. Çünkü önermelerden öyleleri vardır ki, yanlış olması mümkün değildir. Bir, ikinin yarısıdır, önermesi bu türdendir. Diğer taraftan da önermelerden öyleleri vardır ki, doğru olması mümkün değildir. Bir, ikinin zayıfıdır, önermesi de bu türdendir.

Semerķandî yukarıdaki muhayyel itirazı şöyle cevaplamaktadır: Önerme denilen şey zaten, zihindeki anlamı bakımından bir şey hakkında haber bildiren şeydir. Bu haber bildirimini zorunlu olarak doğru ve yanlıştan birini belirler.²⁰⁹

Semerķandî’nin bu cevabından anlaşılan, bu tarifile bazı önermeler dışarıda kalmamaktadır. Çünkü kesinlikle doğru olan önerme, kesinlikle yanlış olmayan; kesinlikle yanlış olan, kesinlikle doğru olmayan önerme demektir. Bu durumda önerme her ikisini de havidir. Bundan dolayı da yukarıdaki muhayyel itiraz geçerli değildir. Ayrıca, bir önermenin aynı anda iki değeri de aldığı düşünülmemelidir.

Söz sadece kesinlik bildiren bir önerme veya haberden mi ibarettir? Bunun cevabı hayırdır. Çünkü bazı sözler, doğruluk ve yanlışlık değeri almaz. Bunlar soru, dua, nida, emir, nehiy, temenni, rica ve iltimas sözleridir.²¹⁰

²⁰⁶ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 14a

²⁰⁷ Keşşî, *Ḥadāīku’l-Ḥakāīk*, vr.: 14a.

²⁰⁸ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 22/25.; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 14a.

²⁰⁹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 23/26.

Söz (el-kelām) olmayan bileşiğe gelince, bunlar da ya iki isim veya bir isim ve kelimedenden oluşan kayıtlı hükümler olabilir. Örneğin “konuşan/düşünen canlı” burada iki isim birbirini kayıt altına almıştır. Ancak burada doğruluk ve yanlışlık değeri söz konusu değildir. “Taş atan” veya “gülen kimse” gibi örneklerde bu kabildendir. Semerḳandī’ye göre biz, bunların faydasını tasavvurları elde ederken görürüz. Çünkü tanımlar ve resimler ancak bu kabildendir. Bundan dolayı da ne iki isim arasında, ne bir isim ve kelimedenden oluşur. Bunlar bir isim ve edattan veya bir kelime ve edattan oluşurlar. Semerḳandī’nin bunlara verdiği örnek şunlardır: Zeyd –in içinde. –de dövüldü.²¹¹

Mantıkçılara göre “söz (el-kelām)” iki isim veya bir isim ve bir kelimedenden oluşur. Çünkü söz, üzerine hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verileni gerektirir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, ismin her ikisi de, yani hem üzerine hüküm verilen ve hem de kendisiyle hüküm verilen olabileceğidir. Diğer taraftan kelime, asla üzerine hüküm verilen olmaz, o daima kendisiyle hüküm verilen olur. Edatların durumuna gelince, onlar sadece kelime veya isimle bir araya gelerek sözü oluşturmazlar. Onların görevi sözün tamamlayıcı bir parçası olmaktır.²¹²

1.2- Tümel ve Tikel

Tümel ve tikel konusu, Semerḳandī tarafından, dört başlık altında ele alınmıştır. Birincisi, tümel ve tikelin tanımları; ikincisi, tümelin ve tikelin konu ve yüklem olma durumları; üçüncüsü, tikelin türleri ve kavramlar arası ilişkiler; dördüncüsü, tümelin türleri.

Semerḳandī’ye göre, bir şeyin tasavvurunun bizzat kendisi kendisini ortaklıktan men ediyorsa, “tikel”dir.²¹³ Tikelin örneği Zeyd ve bu cisimdir²¹⁴. Eğer ortaklıktan men etmiyorsa, “tümel”dir.²¹⁵ Tümelin örneği de “insan” ve “cisim”dir. Bu türden şeyler ister hariçte olsun, ister olmasın; ister bazısı hariçte olsun bazısı da olmasın fark etmez ve onlar tümel sayılırlar. Bu anlamda Semerḳandī’ye göre “tümel” in altı türü vardır. Vehmimizdekilerin fertlerinin hariçte olması imkânsız da olabilir, imkânsız olmayabilir de. İmkânsız olabilir. Bārī’nin ortağının olmaması gibi. Veya iki çelişğin bir arada bulunamaması gibi. Eğer fertlerinin hariçte olması imkânsız değilse, bu durumda ondan bir şey hariçte bulunabilir de

²¹⁰ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 22/25..

²¹¹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 23/25-26; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 14a.

²¹² Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 23/26; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 14a.

²¹³ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 23/26.

²¹⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 15a.

²¹⁵ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 23/26.

bulunmayabilir de. Eğer hariçte bulunması imkânsız olmamasına rağmen bulunmayan bir şeyin olduğunu söylersek, bunun örneği “anka kuşu” veya “yakuttan bir dağ”dır. Bunlar hariçte bulunması imkânsız olmamakla beraber, hariçte, yani zihin dışında bulunmayan şeylerdir. Eğer hariçte bulunursa, nasıl bulunacaktır? Tek bir şey olarak mı, birden fazla şey olarak mı? Her iki şekilde de bulunabilir. Eğer tek bir şekilde bulunursa, benzerinin imkânıyla beraber tek bir şey olarak bulunabilir. Bu türden hariçte bulunmanın örneği Güneş ve Ay’dır. Her ne kadar bunlar hariçte tek olarak bulunuyorlarsa da, aslında benzerlerinin bulunması imkânsız değildir. Diğer taraftan hariçte tek bir şey olarak bulunmasına karşın, benzerinin hariçte olması imkânsız olabilir. Bārī olan Allah gibi. Bizim bilgilerimiz her ne kadar onun varlığının nasıllığını kuşatamasa da, Allah, bize bildirdiği şekilde “bir” olarak bir varlığa sahiptir. Eğer fertler birden fazla bulunursa, nasıl bulunacaklar? Sonlu olarak mı, sonsuz olarak mı? Her iki şekilde de bulunabilirler. Sonlu, birden fazla, ama sonlu olarak bulunanların örneği, felek ve yıldızlardır. Bunların sayılarını tayin etmek imkânsız görünse de, onların sonsuz sayıda olmadığı açıktır. Sonsuz olarak bulunanların örneği ise “konuşan/düşünen nefis”tir. Semerḳandī, bu örnekten hemen sonra “onların fertleri filozoflara göre sonsuzdur” kaydını düşmektedir. Zira ona göre, din ehli nazarında bu vaki bir durum değildir. Çünkü onlar, hariçte sonsuz sayıdaki varlığı kabul etmemişlerdir.²¹⁶

Semerḳandī’nin yukarıdaki bilgileri seleflerine aittir. Tümel hakkında zikredilen altı ayrımı İbn Sînâ aynı örneklerle *el-İşārāt*’ta zikretmektedir.²¹⁷ Diğer taraftan ifadelerin kurgusu, benzerliği ve muhtasarlığı açısından ele alacak olursak, Semerḳandī’nin ifadelerini Hünecî’de de bulmak mümkündür.²¹⁸

Tümel ve tikel başlığı altında ele alınan ikinci konu tümelin tikellerine yüklenmesidir. Kabul gören görüşe göre, tümelin tikellerine yüklenmesi “tam-uyum (muvâṭaat)” ile olur. Bu “tam-uyum” denilen yükleme bir şeyi, bir şeye o şey olması bakımından yüklemedir. Örneğin “insan, canlıdır.” denildiği zaman buradaki konu yüklem ilişkisinin anlamı, insan olduğu söylenen şeyin, aynıyla canlı olduğudur. İnsan olduğu söylenen şeyin “canlı da cisimdir.” gibi üçüncü bir işle beraber olması durumu değiştirmez. Çünkü canlı olduğu söylenen şey, canlının türlerinden bir şeydir. Veya “insan, canlıdır.” gibi onlardan biriyle olması da durumu değiştirmez. Zira insan olduğu söylenen şeyin mahiyeti de aynı şekilde insandır. Semerḳandī’nin zikrettiği ikinci tür yükleme ise “türeme (iştiḳāk)” yoluyla yüklemedir. Örneğin

²¹⁶ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 15a.

²¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşārāt*, s. 6–7; Ayrıca bakınız: F. Rāzī, *el-Mulāḥḥas*, vr.: 3a; Tūsī, *Şerḥu’l-İşārāt*, s. 37–38.

²¹⁸ Bkz.: Hünecî, *Keşfu’l-Esrār*, vr.:7a.

“bilgi (‘ilm)’nin insana nisbeti, bu türden bir yüklemidir. Çünkü “insan, bilgidir.” gibi bir önerme geçerli değildir. Bu durumda “bilgi”den türetme yoluna veya birleştirme ve nisbet yoluna gidilecek ve “insan, bilendir.” veya “bilgi sahibidir.” şekline sokulacaktır. “Türeme” yoluyla yüklemde, kendisine yüklenilen konu yüklem cüz’ilerinden olmamaktadır. Örneğe dönersek, insanın bilginin cüz’lerinden olduğunu söylemek doğru olmaz.²¹⁹

Semerḳandī, Ebu’l-Berekāt el-Bağdādī’nin²²⁰ “türeme” yoluyla yüklemeye itiraz ettiğini söylemektedir. Semerḳandī’nin katılmadığı görüş şöyledir: Bağdādī de “tam-uyum” yüklemesinde yüklem konunun sureti olduğunu, bir anlamda “konu, yüklemidir.” denilebileceğini söyler. İkinci türden bir yükleme ise o şeyin isminden ve nisbetinden oluşturulan lafızla yapılır. Ancak buradaki yüklem nisbet edildiği şeyin, tam-uyum yüklemesinde olduğu gibi, sureti olduğunu söylemek mümkün değildir. Örneğin “Zeyd, aklıktır.” denilmez. Ancak “Zeyd, beyazdır.” veya “beyazlık sahibidir.” ve “konuşan/düşünendir” veya “konuşma/düşünme sahibidir” denilebilir. Gerçekte yüklemleme işi, yüklem olan mananın konusuna izafetidir. Ancak nisbetle yüklem yaptığımız “aklık sahibidir” ve “konuşma/düşünme sahibidir” ifadelerindeki nisbetler, gerçekte yüklemden olmayan şeylerdir. Bu durumda da “beyazlık”, “bilgi” veya “konuşmak/düşünmek” tam-uyum ile yüklem olurlar.

Semerḳandī’ye göre buradaki harici nisbet, yüklemi konuya bağlayan nisbete ihtiyaç duymaz. Ancak bu nisbet, yüklem bir parçasıdır. Bundan dolayı onun dışındadır.²²¹

F. Rāzī²²² ise sıfatın mevsufuna “tam-uyum” ile, mevsufun da sıfata “türeme” yoluyla yüklenebileceğini söylemektedir. Birincisinin örneği, “cisim, hareketlidir.” şeklindedir. İkincisinin örneği ise “hareketli, cisimdir.”dir. Semerḳandī, Rāzī’nin verdiği bu bilginin daha önce anlatılanlara faydası dokunacak bir bilgi olduğunu düşünmemektedir.²²³

Gerçektende Semerḳandī’nin itirazı yerinde gibi görünmektedir. “Cisim, hareketlidir.” önermesindeki “hareketli” yüklemine tam-uyum ile yüklendiğini söylemek zor görünmektedir. Hareketli, sanki F. Rāzī tarafından, “insan, canlıdır.” önermesindeki “canlı”; Zeyd, insandır.” önermesindeki “insan” gibi düşünülmüş gibidir. Oysa “canlı” ve “insan” yüklemelerine baktığımızda konularının bir anlamda suretleri konumundandırılar. “Zeyd, insandır.” denildiğinde, Zeyd’i bilmeye, ne olduğunu tayine bir adım

²¹⁹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 23-24/26-27; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 15a.

²²⁰ Bkz.: Bağdādī, *el-Kitābu’l-Mu‘teber*, s. 12-13.

²²¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 24/27; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 15b.

²²² F. Rāzī, *el-Mulāḥḥas*, vr.: 4b.

²²³ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 15b.

atılmış olmaktadır. Çünkü “insan” olan yüklem, Zeyd’in mahiyetine işaret ediyor görünmektedir. Oysa F. Râzî’nin “hareketli” yüklemi, cismi bilme konusunda bize fazladan bir bilgi vermemektedir. Dahası “hareketli” yüklemi “insan” yüklemi gibi konusunun mahiyetine ilişkin bir şeyde sunmuyor görünmektedir.

Her ne kadar Semerķandî, bu iki tür yüklemenin referesini bize söylemese de biz Hünecî’yi²²⁴ takiple İbn Sînâ’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sının Medhāl Kitabı²²⁵’na ulaşıyoruz.

Bir diğer konu da tikelidir. Tikel iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, tikel iştirak ile tek bir şahsa; ikincisi ise, daha genel olan altındaki her daha özele söylenir. Birinci anlamda tikel izafe edilmez ve tümel de değildir. İkinci anlamda tikel üstündekine göre izafe edilebilirdir ve bundan dolayı da tümeldir.²²⁶ İki anlamdan birincisi “hakiki”; ikincisi “izafi” olarak isimlendirilir. Örneğin Zeyd insanın; insan da canlının; canlı da cismin altındadır. Hakiki olan burada sadece “Zeyd”dir. İnsan ve canlı, izafi tikellerdirler.²²⁷

Semerķandî de seleflerini takiple²²⁸ iki akledilen kavram arasındaki ilişkinin dört bakımdan olacağını söylemektedir: Birincisi, eşitlik ilişkisidir. İnsan ve konuşan/düşünen arasındaki ilişki türü, bu kabildendir. Çünkü biz, onlardan her birini diğerine mutabık olacak şekilde yüklem yapabiliyoruz. Her insan, konuşan/düşünendir. Her düşünen/konuşan, insandır. İkincisi, tam-girişimlilik. Bu ilişkide, akledilenlerden sadece birini diğeri üzerinde doğrulayabiliyoruz. İkinci kavram daha özel olduğundan dolayı bütünüyle birinci kavram üzerinde doğrulanmamaktadır. Örneğin canlı ve insanı ele alalım. Bütün insanlar, canlıdır, diyebiliyoruz. Ancak bütün canlılar, insandır, diyemiyoruz. Çünkü biliyoruz ki, insan olmadığı halde canlı olan şeyler vardır. Üçüncü ilişki, eksik-girişimlilik. Burada iki mefhum birbirlerini bazı yönlerden belirler. Canlı ve beyaz arasındaki ilişki bu türdendir. Çünkü biz “bazı canlılar beyazdır.” diyebilirken, “bütün canlılar beyazdır.” diyemeyiz. Diğer taraftan “bütün beyazlar canlıdır.” diyemiyoruz. Beyazla canlı arasındaki ilişkiyi de yine kısmen almak zorunda kalıyoruz ve ancak “bazı beyazlar, canlıdır.” diyebiliyoruz. Dördüncü tür ilişki ise, “tümel ayrılık”tır. İnsan ve at arasındaki durum böyledir. Bunu da şu şekilde ifade edebiliriz: Hiçbir insan, at değildir. Hiçbir at, insan değildir.²²⁹

²²⁴ Bkz.: Hünecî, *Keşfu’l-Esrār*, vr.:7a.

²²⁵ Bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 21.

²²⁶ F. Râzî, *Mulaḥḥas*, vr.: 3a; Tüsî, *Esāsu’l-İktibās*, s. 43.

²²⁷ Semerķandî, *Kıstās*, s. 24/27; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 16a; Ayrıca bakınız: Hünecî, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 7b.

²²⁸ Bkz.: F. Râzî, *el-Mulaḥḥas*, vr.: 4a; Urmevî, *Metali’u’l-Envār*, s. 11.

²²⁹ Semerķandî, *Kıstās*, s. 24/27; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 16a;

Aslında dördüncü türe, bir anlamda ilişkiden ziyade “ilişkisizlik” demek daha doğru gibi görünmekle beraber konu ve yüklem, konu olma ve yüklenme durumlarını göz önüne aldığımızda, mantık noktai nazarından “hiçbir insan, at değildir.” denilmesi, aralarındaki ilişkisizliği gösteren bir ilişkidir, yani suret olarak olumsuz, içerik olarak olumlu bir durumdur.

Bu başlık altında ele alınan bir diğer konuda tümelin diğer anlamlarıdır. Bunlar da tümelin tabii, akli ve mantıki olan anlamlarıdır. Semerḳandī’nin bu kavramları tarifinin kökleri İbn Sīnā’nın *Kitābu’ş-Şifā*²³⁰’sına ulaşır. Selefleri F. Rāzī²³¹, Ebherī²³², Urmevī²³³ gibi İbn Sīnā’nın verdiği örneği değiştirmeden bu kavramların tarifini yapmaktadır.

Örneğin “canlı” denildiği zaman bundan üç itibar ortaya çıkar. Birincisi, “canlı” mahiyeti bakımından, yani fertleri dikkate alınmaksızın sadece “iradesiyle hareketli duyumlayan büyüyen cisim” olmasıdır. Çünkü bu durumda “canlı” olarak ifade ettiğimiz şey, şeyin hakikati ve tabiatından oluşmaktadır. Mantıkçılar işte buna “tabii tümel” ismini vermektedirler. İkinci olarak ortaya çıkan itibar, “canlı” olarak ifade ettiğimiz şeyin yapısı itibarıyla tümel olmasıdır. Bu da şu anlama gelmektedir: Canlı olarak ifade edilen şey, mefhumun, yani zihindeki anlamının tasavvurunu bir başka şeyle ortaklıktan men etmemesidir. Bu tümelin varlığı, işte bu ortaklığın men edilmemesine bağlıdır. Mantıkçılar bunu, “mantıkî tümel” olarak isimlendirmişlerdir. Üçüncü olarak ortaya çıkan itibar ise, tümelin o olması bakımından ve yapısı itibarıyla mefhumunun tasavvurunu ortaklıktan men etmeyenden oluşur. Mantıkçılar buna “aklî tümel” demektedirler.²³⁴

Semerḳandī daha sonra bu kavramların varlık statüleri hakkında bilgi vermektedir. “Onlar” atfıyla zikrettiği bir grup bilginine göre, tabii küllinin varlığı kesindir. Yine örnek olarak “canlı”yı ele alalım. Tikel canlı mevcuttur. Tabii tümel de, zihin dışındaki bu tikel canlıdan bir parçadır. Bu şu anlama gelmektedir: Tabii tümel, yani fertlerini dikkate almaksızın var olan bu tümel, fertlerinin zımında bulunarak hariçte mevcut olur. Bu tıpkı canlının Zeyd’de mevcut bir cüz olması gibidir. Zeyd’in hakikati, şahıs olmasıyla beraber konuşan/düşünen canlı olmasıdır aynı zamanda. Bu durumda canlı, Zeyd’in zımında mevcuttur.²³⁵ Semerḳandī’nin “onlar” referansının Aritoteles geleneginin bilginleri olduğu söylenebilir.

²³⁰ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantıḡa Giriş, s. 58–64.

²³¹ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥas*, vr.: 4a

²³² Ebherī, *Keşfu’l-Haḳāik*, s. 28–29.

²³³ Urmevī, *Metali’u’l-Envār*, s. 11.

²³⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 25-26/28-29; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 17b; Aḥmed Rüşdī, *Tuḥfetu’r-Rüşdī*, s. 80; Aḥmed Şıdkı el-Bursevī, *Mizānu’l-İntizām*, Dersaadet 1314, s. 62-63.

²³⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 26/29; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 17b.

Bursevî'nin de ifade ettiği gibi, onlara göre, mahiyetler ve tabiatlar, fertler olmaksızın mevcut olmazlar. Bilakis onların varlığı hariçteki şahısların varlığına ihtiyaç duyarlar.²³⁶ Zaten, Semerḳandî'ye göre, İbn Sînâ,²³⁷ hariçte tümelin varlığının olmasının zihin dışındaki mevcut şeylerin zımında olması anlamında olduğunu söylemiştir. Çünkü tümel denilen olgu, o tabiata akılda arız olur. Bu bir anlamda bir soyutlamadır ve akılda mevcut olan şeyin, hariçte mevcut olan şeyle aynı olması mümkün değildir. Hariçteki şeyin sureti, zihindeki bu manaya mutabık olabilir ancak. Dolayısıyla tümelin varlığının da ancak fertlerin zımında olması anlamında varlıkları kesindir.²³⁸ Semerḳandî'nin ibaresinden anladığımızda göre, o da tümelin varlığının ancak bu anlamda kesin olduğunu düşünmektedir. Hatta ona göre, tabii tümelin varlığının kesinliği böyle ise, mefhumun tasavvuru kendisini ortaklıktan men etmeyen şey olarak tarif ettiğimiz mantıkî tümelin hariçte mevcut olması imkânsızdır. Aklî tümelin varlığı ise, aklî olan şeyin varlığına dayanır.²³⁹ Eğer bir kimse, ona göre, akli varlığı inkâr ederse, aklî tümelin tahakkukunu da inkâr etmiş olur.²⁴⁰

Semerḳandî *Ḳıstās* ve şerhinde meşşai geleneğin bu görüşü karşısında bir görüş zikretmemektedir. Çünkü *Meşşai geleneğin* bu görüşü karşısında *İşraki gelenek* vardır ve onlara göre, mahiyetler, şahısların/fertlerin varlığı olmaksızın var olabilir. Varlık, itibarî bir şeydir. Akıl, varlığı o şahıslardan ayırır. Bu anlamda da tabii tümel, şahısların varlıklarına bakmaksızın mevcut olur.²⁴¹ Meşşailerin görüşünün temelinde Aristoteles olduğunu söylemiştik. İşraki geleneğin bu konu hakkındaki görüşünün temelinde Eflatun/Platon (ö. 347. İ.Ö)'un izleri sezilmektedir. Çünkü ona göre ideler, bir anlamda Müslümanların mahiyetler olarak isimlendirdikleri şeyler, hariçteki şeylere ihtiyaç duymaksızın mevcut olurlar. Bununla kastedilen onların zihinde mevcut olmalarından da öte bir şeydir. Eflatun'a göre bu ideler zihinden de bağımsız olarak mevcuttur. Bunlar sırf zihinsel formlar değildir.

Bu başlık altında Semerḳandî tümelin varlığının fertlerin varlığı ile öncelik ve sonralığı hakkında bilgi vermektedir. Tümel, fertlerinin mevcudiyetinden önce var olabilir. Failde mevcut olan suretler bu türdendir. Örneğin bir marangoz yatağı yapmadan önce, aklında onun suretine sahip olabilir. Hariçteki yatağı zihnindeki bu suret böylece öncelemiş olmaktadır. Bu nokta Eflatun'un yukarıda zikredilen

²³⁶ Bursevî, *Mizānu'l-İntizam*, s. 63.

²³⁷ Bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 62.

²³⁸ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 18a.

²³⁹ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 26.

²⁴⁰ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 18a.

²⁴¹ Bursevî, *Mizānu'l-İntizam*, s. 63.

görüşleriyle karıştırılmamalıdır. Onun ideleri kendi başlarına varlığa sahiptirler ve zihinsel şeyler değildirler. Tümel fertleriyle beraber olabilir. Hariçteki fertlerde mevcut olan tabiatlar bu türdendir. Tabii tümelin varlığının da bu türden olduğu da zikredilmişti. Semerḳandī'nin verdiği örneği kullanırsak, marangoz zihnindeki yatak suretini mevcut şeylerle tahakkuk ettirdikten sonra, zihnindeki o suret kaybolup gitmemektedir. Bilakis hariçte bir şeyle varlık kazanmış olmaktadır. Ancak hariçteki bu varlık zihnindeki suretin aynı değildir. Zihindekinin sureti, mana bakımından o şeye mutabık olur. İşte bu mutabıklık onların beraberlikleridir. Diğer taraftan tümel, hariçteki fertlerinden sonra da olabilir. Nefs-i nātika, tümeli fertlerden ayırır, bir anlamda onları şahıslardan soyutlayarak çıkarır. Bu durumda ortaya çıkan şey şu olur: Artık hariçteki şahıslar olmasa da, bu zihinsel suret vardır ve kaybolmaz.²⁴²

1.3- Mahiyet ve Cüzleri

Tasavvurların elde edilmesi başlığı altında ele alınan üçüncü konu mahiyet ve cüzleri hakkındadır. Semerḳandī önce mahiyetin gayet açık ve özlü bir tarifini yapmakla işe başlar. Ona göre “mahiyet, o şey olması bakımından o şeyle beraber olan şeydir.”²⁴³ Semerḳandī yaptığı bu tanıma *Ḳıṣṭās*'ta hemen örnek vermez. Ancak şerhte bu kısa tarifinden ne kastettiğine yönelik örneğini vermektedir. Örneğin “insanın mahiyeti”ni ele alalım. İnsanın mahiyeti, konuşan/düşünen canlı olmasıdır. Çünkü insan, ancak konuşan düşünen olduğu zaman insan olmaktadır.²⁴⁴

Semerḳandī'ye göre mahiyetin eş anlamlısı olarak kullanılan lafızlar vardır. Bunlar “zāt, ḥaḳīḳat” ve “cevher”dir. Bunlardan “zāt” mevcutlara özgü kılınırken, “mahiyet” ise mürekkeblere özgü kılınmıştır.²⁴⁵ Semerḳandī'nin bu ayrımlarının izlerini Fārābī'de bulmak mümkündür. Fārābī'ye göre de, o nedir? sorusunun cevabında kullanılan şeye bileşik lafızla delâlet edilirse, “şeyin mahiyeti” olarak isimlendirilir. Hatta “şeyin nedirliğine delâlet eden söz, şeyin cevherine delâlet eden söz, şeyin kesin olarak varlığına delâlet eden söz, şeyin tabiatına delâlet eden söz” ve “şeyin cevheri hakkındaki söz” olarak da isimlendirilir.²⁴⁶

²⁴² Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 26-27/29-30; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 18a.

²⁴³ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 27.

²⁴⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 18a.

²⁴⁵ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 27.

²⁴⁶ Fārābī, *el-Elḥāzu'l-Musta'mele fi'l-Manṭıḳ*, Tahkik: Muḥsin Mehdī, Beyrut 1968, s. 50.

Māhiyet, Semerḳandī tarafından, basit ve bileşik (mürekkeb) olarak iki kısma ayrılmıştır. *Ḳıstās*'ta yukarıdaki ayrımına tabi olarak mahiyetin yerine “ḥaḳīḳat” ibaresini kullanmaktadır.²⁴⁷ Şerhte ise aynen “mahiyet” ibaresini kullanmaktadır.²⁴⁸ Ona göre basit mahiyet ya da ḥaḳīḳat, hakikati farklı şeylerden oluşmaz. Semerḳandī'nin buna verdiği örnek “Vacib” ve noktadır. Burada dikkatimizi çeken nokta Semerḳandī'nin basit mahiyet hakkında verdiği “Vacib” örneğidir. Bu, Semerḳandī'nin kelamcı bakış açısının bir örneği gibi görünmektedir. Ona göre Allah için varlık-mahiyet ayrımı var ve bu mahiyet hakikati farklı şeylerden oluşan bir mahiyet değil de, bilakis “basit” bir mahiyettir. Oysa meşşai geleneğe göre Allah için varlık-mahiyet ayrımı söz konusu değildir. Basitte olsa O'na bir mahiyet izafe etmezler. Çünkü onun cinsi, ayrımı, tanımı yoktur. Hatta O'na burhan getirilmez, aksine O her şeyin burhanıdır. O'nun sadece “inniyeti”, yani kesin olarak zatıyla var oluşu vardır.²⁴⁹ Bileşik mahiyet ise, hakikati farklı şeylerden oluşur. Bileşik mahiyetin örneği ise insan ve evdir.²⁵⁰ Hatta basit ve bileşik mahiyetleri Semerḳandī tekrar “hakiki” ve “itibari” olarak ikiye böler. ‘İtibari olanı da “varlık bildiren” ve “yokluk bildiren” olarak ikiye ayırır. Hakiki basit mahiyete, yukarıdaki gibi, “Vacib”i, yani Allah’ı örnek verir. ‘İtibari olan basit mahiyete ise “Varlık”ın varlığını örnek verir. Hakiki bileşik mahiyete unsurlardan oluşan bedeni; ‘itibari olan bileşik mahiyete ise, cins ve fasıldan oluşan şeyi örnek olarak vermektedir.²⁵¹

Burada açığa çıkan şey, Semerḳandī'nin *eş-Şaḥaif*'te zikrettiği bağlamda, hakiki basit mahiyetlerin asla yüklem olmadıklarıdır.

Semerḳandī'ye göre, bileşik mahiyetlerin cüzleri, bu bileşiğe “tam-uyum (muvāṭaat)” ile yüklem olabilirler. Bu durumda bu yüklem olan cüzler, cins ve ayırım (el-faşl) konumundadırlar. Örneğin cins olarak canlı ve ayırım olarak konuşan/düşünenin insana yüklenmesi bu türdendir. Çünkü “insan, canlıdır.” denilebileceği gibi, “insan, konuşan/düşünedir.”de denilebilir. Diğer taraftan bu bileşik mahiyetin cüzleri, “tam-uyum” ile bu bileşiğe yüklem olmayabilirler. Tavan ve duvarı ele alalım. Bu iki cüzü “tam-uyum” ile eve yüklemek mümkün değildir. Çünkü “ev, tavadır.” veyahut “ev, duvardır.” denilmesi geçerli bir yükleme olmamaktadır.²⁵²

²⁴⁷ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 27.

²⁴⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 18a.

²⁴⁹ Fārābī, *et-Ta'likāt*, el-Felsefetu'l-İslamiyye-16 içinde, Ed.: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, s. 6; Fārābī, *‘Uyunu’l-Mesail*, el-Felsefetu'l-İslamiyye-12 içinde, Ed.: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, s. 56-7; İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, s. 80.

²⁵⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 18a.

²⁵¹ Semerḳandī, *eş-Şaḥaifu'l-İlāhiyye*, Tahkik: Aḥmed ‘Abdurrahman eş-Şerīf, Kuveyt 1985, s. 99.

²⁵² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 18b.

Bu açıklamalardan sonra Semerķandī “bunların açıklaması bir grup bilginin kitaplarında yoktur.” notunu düşmektedir. Semerķandī’nin bu ihtarıyla hemen seleflerinden Tūsī²⁵³, Ebherī²⁵⁴, Urmevī²⁵⁵ ve Hūnecī²⁵⁶’nin eserlerinde mustakil olarak “mahiyet ve cüzleri” hakkında bir başlık açmamış olduklarını ve ilgili konuyu ele almamış olduklarını görüyoruz.

Semerķandī’ye göre mahiyet bir başka açıdan iki kısımda incelenebilir. Bunlardan birincisi, mahiyetin, zat ve varlık bakımından farklı olan şeylerin toplamından ibaret olmasıdır. Bu tıpkı bir evin teşekkülü gibidir. Çünkü ev denilen şey; tavan, duvar ve temelden ortaya çıkar. Açıkça görüleceği üzere tavan, duvar ve temel birbirlerinden zat ve varlık olarak farklıdırlar. Semerķandī’ye göre, meşhur ve maruf olan terkip, bu türden bir terkiptir. Ancak buradaki sıkıntı, bu terkinin cüzlerinin, oluşturdukları terkibe “tam-uyum” ile yüklenememeleridir. Neden yüklenememektedirler? Çünkü bu farklı şeylerden oluşan bütün, bu birliğin aynı olmamaktadır. İnsan, konuşan/düşünendir, denildiği gibi, “ev, tavadır.” denilememektedir. “Tam-uyum” ile yüklenemiyorsa, bu durumda “türeme” yoluyla yüklenir. O zaman tavanın eve yüklenmesi “ev, tavadır.” şeklinde değil de “ev, tavana sahiptir.” şeklinde olur.²⁵⁷

Māhiyetin ikinci kısmı ise, şeylerden oluşan bir bütün, bir toplam olmamasıdır. Ancak o şeylerle mevsuf olan şeyden ibaret olabilir. Bu durumda farklı olan şey, onun cüzlerinin o bütün üzerinde doğrulanabilir olmasıdır, yani ona “tam-uyum” ile yüklenebilir olmasıdır. Burada yine “insan”ı ele alalım. İnsan, konuşan/düşünen ve canlıdan oluşan bir bütünden/toplamdan ibaret değildir. Çünkü bunlar da varlıkları itibariyle birbirlerinden farklıdırlar. Dahası canlı ve konuşan/düşünenin terkihi hariçte değil akıldadır. Dikkat edilirse hariçte olan tek bir şeydir ve o da “konuşan/düşünen canlı” ve “insan”dır. Semerķandī’ye göre bu terkip, itibaridir.²⁵⁸

Semerķandī tarafından bu başlık altında ele alınan bir diğer konu da bir şeyin cüzünün kaç kısım olduğudur. Ona göre, bir şeyin cüzü, (1) ya kendi bütününe önceleyebilir ya da (2) kendi bütününe sonralayabilir. Birincisinin örneği mahiyetin cüzleridir. Çünkü bu cüzler oluşturdukları bütünleri öncelerler. Örneğin insanı ele alalım: “İnsan, konuşan/düşünen canlıdır.” deriz. Buradaki canlı cüzü ve konuşan/düşünen cüzü oluşturdukları bütünü öncelerler. İnsanın insan olabilmesi için önce onun canlı,

²⁵³ Tūsī, *Esāsu’l-İktibās*, s. 47–51.

²⁵⁴ Ebherī, *Keşfu’l-Ḥaḳāik*, s. 27–33.

²⁵⁵ Urmevī, *Metali’u’l-Envār*, s. 11–16.

²⁵⁶ Hūnecī, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 7a-9a.

²⁵⁷ Semerķandī, *Ḳışās*, s. 27-28/30-31; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 18b.

²⁵⁸ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 18b.

sonra da konuşan/düşünen olması gerekir. Semerķandī'nin verdiği ikinci örnek ise evdir. Burada da açıkça ev denilebilmesini sağlayan duvar ve tavanın önceliğidir. Hatta bir anlamda onların cüzlerinin kendi bütünlüklerini öncelemesidir. İkincisinin örneği ise, miktarın cüzleridir. Bir anlamda bunlar niceliklere tekabül eden şeylerdir. Çizginin, yüzeyin ve cismin yarısı gibi.²⁵⁹

Son olarak bu başlık altında Semerķandī, “zātī” ve “arādī” arasındaki farkları açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Ona göre, burada “zātī” ile kastettiği şey, “mahiyetin cüzleri” iken “arādī” ile kastettiği şey ise, “mahiyetin dışında olan şeyler”dir.²⁶⁰

Zaten onun seleflerine göre, konunun mahiyetine/hakikatine dāhil olan tümeller “zātī” olarak isimlendirilirler. Birincisine gelince, örneğin: “Zeyd ve ‘Amr, insandır.” şeklinde bir önerme kurulduğunda, “insan” yüklemi, her iki konusunun da mahiyetini oluşturur. Yani buradaki her iki konu, kendilerinin bilinmesi noktasında başka yüklemeler alamazlar. İkincisine gelince, bu “renk”in siyaha nisbeti gibidir. Çünkü renk, siyahın hakikatine dāhil olan bir şeydir. Bundan dolayı da siyahın mefhumunu, renkten soyutlanmış olarak düşünülemez. Diğer taraftan konunun mahiyetinin haricinde olan tümellere de “arādī” tümeller denilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken bu “arādī”nin “arād” dediğimiz şeye mensup olmadığıdır. Çünkü onun mukabili, bir anlamda ortağı “zātī”dir. “Arād” dediğimiz şeye mensup olan “arādī”nin mukabili ise “cevherī” olandır.²⁶¹

Daha sonra Semerķandī “zātī” ve “arādī” arasındaki farka işaret etmekte üç farklı yaklaşımı incelemektedir.

Bunlardan birinci görüşe göre, “zātī, ortadan kaldırıldığında mahiyetin mahiyet olarak kalması mümkün olmadığı şeydir.” Buradaki “mahiyetin mahiyet olarak kalması” ibaresi gerekenleri (lazımları) bu tarifi dışına çıkarmaktadır. Çünkü gerekenlerin (lazımların), mahiyetin mahiyet olarak kalmasıyla beraber değil de, mahiyetin mevcut olarak kalmasıyla ortadan kaldırılması imkânsızdır. Yani gerekenleri (lazımları) kaldırdığımızda, mahiyet ortadan kalkmaz.²⁶² Semerķandī'nin zikrettiği ikinci görüş İbn Sīnā'ya aittir. İbn Sīnā'nın *el-İşārāt*²⁶³ta buna şöyle işaret ettiğini söylemektedir: Zati denilen şey, kendisi tasavvur edildikten sonra mahiyetin tasavvur edildiği şeydir. Bundan dolayı da “zātī”, zihnī ve aynī varlıkta mahiyeti öncelediği gibi yoklukta da önceler. Ancak bu, lazım olan arazların hilafına tek bir cüze

²⁵⁹ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 19b.

²⁶⁰ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 29/32.

²⁶¹ Tūsī, *Esāsu'l-İktibās*, s. 47.

²⁶² Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 29/32-33; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 19b.

²⁶³ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, s. 7-8.

nisbetle olur. Çünkü o, ancak mahiyetin tahakkukundan sonran tahakkuk eder. Ancak mahiyet ortadan kalktıktan sonra ortadan kalkar. Örneğin üç sayısı için tek olmak gibi.²⁶⁴ Görebildiğimiz kadarıyla Semerḳandī ne *Ḳıstās*'ta ve ne de şerhte İbn Sīnā'ya herhangi bir eleştiri getirmemektedir. Zati ve arazi hakkında zikredilen üçüncü görüş ise, zatiyi, mahiyetin zatına mugayir bir şeyle birleşmeye ihtiyaç duymaması olarak tarif etmektedirler. Örneğin siyah için renk gibi. Çünkü siyah, kendisini renk yapan başka bir şey olmaksızın zati itibariyle renktir.²⁶⁵

Semerḳandī'ye göre, İbn Sīnā bir şeyin akılda mülâhaza edilebileceğini ve onların cüzlerinin ise ayrıntılı olarak mülâhaza edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre, bir şeyin cüzleri onun mahiyetine dâhil olursa, biz örneğin “Zeyd”i birçok vakit kendisi dışındakilerden ayrı olarak tasavvur edebiliriz ve hatta ister bazısını tasavvur etmemiş olalım ve isterse de tamamını tasavvur etmiş olalım onun cüzleri hakkında ayrıntıyı tasavvur etmeksizin onun hakkında hükümde bulunabiliriz. Semerḳandī'ye göre, birçok vakitte tasavvur ettiğimiz şeyler aslında bu kabildendir. Çünkü tasavvur ederiz, ancak hakkındaki bilgimiz ayrıntılı değildir. Bu durumda özet (icmalî) olanın durumu nedir? Akılda akli bir suret belirdiğinde, bu akli suret aklın ona ancak tümellikle yönelmesiyle açık ve anlaşılır hale gelir. Bazen akılda, kendisindeki bu akli surete iltifat etmediği için gizli de kalabilir. Böyle bir durum da çoğu zaman oluşmaktadır. Çünkü birçok zaman insan gözünün önünden gelip geçenleri tasavvur edebilir, ancak akıl bunların hiçbirine iltifat etmediğinden gizli kalırlar. O zaman bir şey hakkındaki bilgimiz iki türden olmuş olacaktır: Birincisi, ayrıntılı; ikincisi, özet bilgi.²⁶⁶

Bu durumda bir şey hakkındaki bilgimiz ya ayrıntılı ya da özet ise, tasavvurlarımızın ve tasdiklerimizin bir kısmı da ayrıntılı ve özet olacaktır. Ayrıntılı ve özeti, tasavvurların ve tasdiklerin zorunlu ve kesbi olup olmamasıyla bir araya getirmek mümkün müdür? Mümkün görünmemektedir. Çünkü artık zorunlu dediğimiz şeyden gizlilik kalkmış akıl ona sahip olmuş demektir. Kesbi olana gelince, akıl için gizli olan şeyler bir şekilde, zorunlu olanların yardımı ile açık hale gelmiş olan şeylerdir. Bunların yukarıda zikredildiği manada ayrıntılı ve özet olması mümkün görünmemektedir. Belki de bu yüzden İbn Sīnā'nın bu görüşüne F. Râzî itiraz etmiştir ve kabul etmemiştir.

²⁶⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 29/32; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 19b.

²⁶⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 29/32.

²⁶⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 29/32; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 19b-20a.

F. Rāzī'ye göre, eğer bir şeyin cüzlerinden her biri bilinir olursa, artık bu şey zihinde diğer şeylerden ayrılır. Eğer cüzlerinin her biri bilinir olmazsa, mahiyetin tasavvurundan önce cüzlerin tasavvurunun gerektiği söylemleri geçersiz olur.

Diğer taraftan Hünecī²⁶⁷ ise İbn Sīnā ve F. Rāzī arasındaki tartışmaya şöyle dâhil olmaktadır: Bir şeyin, başka bir şeyden ayrılmakla beraber zihin karışıklığı içinde tasavvur edilmesi mümkün olabilir. Eğer bu ayırma (imtiyaz) gerekli olursa, imtiyazın imtiyazını bilmek gerekecektir. Bu durum da imtiyazın imtiyazının imtiyazını bilmek şeklinde sonsuza dek gidecektir. Çünkü imtiyaz bir şeydir. Bundan dolayı da tek bir şeyin bilinmesi esnasında sonsuz bilgilerin ortaya çıkması gerekir. Böyle bir durumun geçersizliği açık ve zorunludur.²⁶⁸

Semerḳandī'ye göre ise, F. Rāzī, “şeyin cüzlerinden her biri tasavvur edildiği zaman, o şeyi diğerlerinden ayıran şey bilinirdi” demeliydi, oysa o, “zihinde diğerlerinden ayırması gerekir” dedi. O zaman buna verilecek bir cevap da kalmamaktadır.²⁶⁹

İbn Sīnā, F. Rāzī ve Hünecī'nin tartışmalarına Semerḳandī kendi muhayyel itirazları ile şöyle katılmaktadır. Bir kimse zihinde ayrılığın ortaya çıkmasını, onun bilinmesi gerektiği olarak kabul edebilir. Bu anlamda onun anlayışına göre “*bilgi, bir şeyin zihinde ortaya çıkması*” şeklinde olur. Semerḳandī'ye göre burada düzeltilmesi gereken şey öncelikle bilginin tarifidir. Çünkü “bilgi, bir şeyin zihinde ortaya çıkması” değil, aksine “bilgi, bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkmasıdır.” Bundan dolayı da bir şey zihinde, yokluğunun bilinmesiyle beraber ortaya çıkabilir. Bir şey bilindiği zaman, zihindeki bilgi ancak aklın ona yönelmesinden sonra ortaya çıkar. Belki Rāzī'nin cevabı, onunla kastedilen mahiyetin tasavvurundan önce cüzlerin tasavvurunun mutlak olarak zorunlu olması, şeklindedir. Ancak burada Semerḳandī tarafından kabul edilmeyen bir nokta vardır: O da şeylerin tasavvuru ve kendisi dışındaki şeylerden ayrılmasının, çoğu zaman o şeyin zatilerini bilmemekle beraber olmasıdır. Bundan dolayıdır ki eşyanın hakikatinin bilgisini elde etmek çok zordur. Eğer onunla kastedilen bir şeyin kühünü bilmedeki zorunluluk ise, orada bir tartışma olmaz. Çünkü bu, ifade edildiği gibi gerçekten zor bir durumdur. Ancak burada söz konusu olan şey, özet bilgidir. Semerḳandī'ye göre eğer mahiyetin tasavvurundan önce cüzlerin tasavvurunun zorunluluğu ile ayrıntılı bilgi üzerindeki herhangi bir tasavvur kastedilirse, bu durumda böyle bir durumun zorunlu olması kabul edilemez. Eğer bundan daha genel bir durum

²⁶⁷ Hünecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 9a.

²⁶⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 20a.

²⁶⁹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 20a.

kastedilirse, belki onun zorunlu olduğu kabul edilebilir. Ancak kabul edilemeyecek şey, cüzler tasavvur edildiğinde, zihinde bir ayrılmanın ortaya çıktığını kabuldür.²⁷⁰

Semerḳandī mahiyet ve cüzleri başlığı altında son olarak *İsāgūcī* kitabı dışında “zātī”nin söylendiği anlamları üzerinde durmaktadır. Ona göre “zātī”, “zātī yükleme, zātī yüklemlemeye, sebebin olumsuzuna” ve “ mevcutluk bildiren şeye” söylenir.²⁷¹ Semerḳandī, “zātī”nin bu dört tür söylenimini *Ḳıstās*’ta birer kelime ile açıklamasına karşın, şerhte oldukça açık bir şekilde örnekleri ile beraber izah etmektedir. Biz de önemine binaen “zātī”nin bu türlerini şerhe dayanarak ele almak istiyoruz.

Zātī yüklem dört kısımdır (1) Birincisi, şeyden ayrılması imkânsız olan yüklemidir. Böyle bir yüklemün örneği hariçteki mevcut şeyin belirliliğidir. Çünkü hariçte bulunan şey, zorunlu olarak belirli olduğu ile doğrulanabilir. (2) İkincisi, bir şeyin mahiyetinden ayrılmayan yüklemidir. Böyle bir yüklemün örneği ise, üçgen için açılarının iki dik açıya eşit olması verilmiştir. Çünkü her üçgen, açılarının iki dik açıya eşit olmasının doğruluğu ile beraber farzedilir. Bu yüklem birincisinden daha özeldir. Doğal olarak bir şeyin mahiyetinden ayrılması imkânsız olan bir şeyin, bir şeyden ayrılması da kesinlikle imkânsızdır. Buna mukabil bu önermeyi, bir anlamda düz döndürürsek, şeyden ayrılması imkânsız olan bir şeyin, o şeyden ayrılması imkân dâhilinde olabilir. (3) Üçüncü tür yüklem ise, mahiyetten kaldırılması imkânsız olan yüklemidir. Bu da şu anlama gelmektedir: Mahiyet tasavvur edildiğinde, o yüklemün o mahiyetten olumsuzlanması imkânsızdır. Dört sayısı için çift olmak bu türden bir örnektir. Çünkü bir defa çift olma ile beraber dördün mahiyeti tasavvur edilirse, dördün çift olmadığı, dördün tek olduğunu söylemek geçerli olmayacaktır. Bu yüklem de ikinci yüklemden daha özeldir. Çünkü yüklem, mahiyetten olumsuzlanması doğru olmaması bakımından olunca, hariçte de ondan ayrılması imkânsız olur. Aksi bir durumda “ap-açık (bedihī)”lerin güvenilirliği ortadan kalkar. (4) Dördüncü yüklem, mahiyet için ispatı gerekli olan yüklemidir. Bir anlamda o olmadan mahiyetin tasavvuru mümkün değildir. İnsan için “canlı” yüklemi gibi. Çünkü insanın mahiyetinin tasavvuru, ancak “canlı” olarak sıfatlanmasıyla mümkün olmaktadır. Bu yüklem de üçüncüden daha özeldir. Çünkü mahiyetin tasavvuru ancak onunla beraber mümkün olduğundan dolayı, bu yüklemün konusundan zorunlu olarak olumsuzlanması doğru değildir.²⁷²

Semerḳandī’ye göre sekiz tür “zātī yüklemleme” vardır: (1) Bunlardan birincisi, konunun yüklemliğin konuluğu ile gerçekleştiği yüklemlemedir. Bu tıpkı sıfatı için mevsufu gibidir. “Cisim,

²⁷⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 20a.

²⁷¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 30.

²⁷² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 20a-b; Ayrıca bkz.: F. Rāzī, *el-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 6a-7a.

beyazdır.” önermesi bu türden bir yüklemeye sahiptir. Bu önermenin döndürmesi sonucu ortaya çıkan yükleme ise “bi’l-‘araḍ”dır. “Beyaz, cisimdir.” gibi. (2) İkinci tür yükleme de yüklem, konu ister yüklemliğin konuluğu ile tahakkuk etsin isterse de etmesin daha geneldir. Bunun örneği “Kātip, insandır.” önermesidir. Bu önermenin döndürmesi sonucu ortaya çıkan yükleme ise yine “bi’l-‘araḍ”dır. “İnsan, kâtipdir.” önermesi böyledir. (3) Üçüncü tür yükleme, bizzat konu dolayısıyla ortaya çıkar. (4) Dördüncü tür yüklemede yüklem, konunun tabiatının yeterli olmasıyla konu dolayısıyla ortaya çıkar. Semerkandî’nin bu tür yüklelemeye verdiği örnek ilginçtir. Örneği şudur: Taş, merkeze doğru eğilimlidir. Aksi ise konunun tabiatının iktizasıyla ortaya çıkmayan yüklemidir. Örneğin: Taş; yukarı doğru hareketlidir. (5) Beşinci türden bir yüklemede yüklem konu için daimi olur. Örneğin zenci bir insan için siyah olmak bu türdendir. Aksi ise yüklemın konu için daimi olmamasıdır. Zenci için “yürür” yüklemi bu kabildendir. Çünkü yürüme yüklemi sadece zenci ile kaim bir şey değildir. (6) Altıncı tür yükleme ise, yüklem, aracısız bir şekilde konu için ortaya çıkar. İnsana yüklem olarak söyleyebileceğimiz hayret olgusu gibi. Bu yüklelemenin aksi ise bir vasıta dolayısıyla ortaya çıkar. Örneğin insan için gülmek yüklemi bu türdendir. Çünkü insanın gülmesi için aracı vazifesi olan bir şey vuku bulmalıdır. (7) Yedinci yüklemede ise, yüklem, konu için oluşturuıcı unsur olur. İnsana yüklem olarak kullandığımız “konuşan/düşünen” yüklemi bu kabildendir. Bu türden bir yüklemede döndürme “konuşan/düşünen, insandır.” şeklinde ortaya çıkar. (8) Son yüklemede ise, yüklem, ne genel olarak ve ne de özel olarak olmaksızın konuya eklenir. Örneğin gülenin insana eklenmesi bu türden bir örnektir. Çünkü gülme olgusu insana “hayret etme” dediğimiz eşit bir vasıtayla yüklenmektedir. Bu yüklemede daha genel olan bir vasıtayla veya daha özel olan bir vasıtayla yükleme olabilir. Birincisinin örneği “beyaz, hareketlidir.” önermesidir. İkincisinin örneği ise “canlı, gülendir.” önermesidir. Semerkandî, bu türden bir yükleme “arazi”dir ve bu sekizinci tür önermeler burhân kitabında “zâtî ‘araḍ”lar olarak bulunurlar, demektir.²⁷³

Zâtî’nin söylendiği edildiği üçüncü anlam ise, sebebin olumlusudur. Bu şey zatıdır, demek bu türdendir. Bununla kastedilen, sebebin eserini zâtî bir olumlulukla gerekli kılmasıdır.

Zâtî’nin söylendiği edildiği son anlam ise “mevcutluk bildiren şey”dir. Zatı itibariyle kaim olan, zatı itibariyle mevcuttur, denilmesi ve başka bir şeyle kaim olan, bi’l-‘araḍ mevcuttur, denilmesi bu türden

²⁷³ Semerkandî, *MŞ*, vr.: 20b.

bir söylemedir. Zatı itibariyle kaim olanın örneği cevherdir. Başka bir şeyle kaim olarak var olanın örneği ise “‘araḍ”dır.²⁷⁴

1. 4- Cins (el-Cins)

Semerḳandī “cins”i dört bakımdan incelemeye tabi tutmaktadır. Bunlardan birincisi cinsin tanımı ve tanımıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan problemlerin incelenmesi; ikincisi, cins-tür ilişkisi; üçüncüsü, cinslerin dereceleri ve bunlara bağlı durumlar; dördüncüsü ise, cins ve on kategori arasındaki ilişkiler.

Semerḳandī, “cins”in tarifini hukemadan²⁷⁵ alıntıyla yapmaktadır: Cins, o nedir? sorusunun cevabında türleri bakımından farklı olan bir çok şeye söylenen”dir. Semerḳandī bu tariftaki unsurları tarif noktai nazarın çözümlemektedir. Ona göre tarifte geçen “söylenen (*el-meḳūl*)” ibaresi şahısları/fertleri ve altında beş tümeli içine aldığından dolayı “uzak cins” konumundadır. “Birçok şeye (‘*alā keṣīrīne*)” ifadesi ise, şahsı, bir anlamda tek bir şeyi dışarıda bırakmaktadır. Diğer taraftan “birçok şeye söylenen (*el-meḳūlu ‘alā keṣīrīne*)” ibaresi ise, beşi içinde cins konumundadır. “Türleri bakımından veya hakikatleri bakımından farklı şeyler (*muḥtelifine bi’n-nev‘i ev bi’l-ḥaḳīḳatı*)” ibaresi ise, “tür”ü dışarıda bırakmaktadır. Neden türü dışarıda bırakmaktadır? Çünkü “tür”ün cüzleri, hakikatleri bakımından farklı değil, bilakis aynıdır. “O nedir sorusunun cevabında (*fi cevābi mā huve*)” ibaresi ise, ayırım (*el-faşl*) özellik (*el-ḥāṣṣa*) ve ilinek (‘*araḍ-ı āmm*)’i dışarıda bırakmaktadır. Çünkü onlar mahiyete mutabakat ile delâlet etmemektedirler. Oysa “o nedir? sorusunun cevabında söylenen”in şartı mutabakat ile delâlet etmesidir.²⁷⁶

Semerḳandī cinsin bu tarifi hakkında beş problemli durum zikretmektedir. Ancak bunları seleflerinden F. Rāzī²⁷⁷, Hünecī²⁷⁸ ve Ebherī²⁷⁹ de zikretmektedirler. Aslında bu problemlerin kaynağının temelde İbn Sīnā²⁸⁰ olduğunu söylemek daha doğrudur. Problemlerin aynı olması, durumu değiştirmemektedir. Ancak verilen cevaplar da aynı olunca, bunları sadece bir atıf kabilinden kabul etmek gerekmektedir. Gerçi Semerḳandī bu problemlerin kaynağına ilişkin *Ḳıṣṭās*’ta ve şerhinde herhangi bir atıf yapmamaktadır. Ancak çözümleri sırasında İbn Sīnā ve F. Rāzī’ye atıflarda bulunmaktadır.

²⁷⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 20b.

²⁷⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 25a.

²⁷⁶ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 35/41; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 25a; Bakınız: İbn Sīnā, *Kitābu ‘ş-Şifā*: Mantıḡa Giriş, s. 42.

²⁷⁷ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 9a-b.

²⁷⁸ Hünecī, *Keṣfu ‘l-Esrār*, vr.: 11a-b.

²⁷⁹ Ebherī, *Keṣfu ‘l-Ḥaḳāik*, s. 34–35.

²⁸⁰ İbn Sīnā, *Kitābu ‘ş-Şifā*: Mantıḡa Giriş, s. 43.

Şimdi sırasıyla cinsin tarifi hakkındaki bu problemler ele alınacak, Semerķandî'nin cevaplarına yer verilecektir.

Birinci problem, “birçok şeye söylenen” ibaresinin “mutlak cins” için cins olup olmadığıdır. Eğer cins olursa, yapısı itibariyle beş tûmelin hepsi için cins olduğundan dolayı “mutlak cins”ten daha özel olur. Bu durumda da onun için cins olduğundan dolayı da ondan daha genel olacaktır. Açıkça ortaya bir şeyin bir şeyden aynı zamanda hem özel ve hem de genel olması durumu ortaya çıkmaktadır. Oysa böyle bir durum imkânsızdır.

Semerķandî'nin böyle bir probleme cevabı, “mutlak cinst”en daha genel olanın tabii cins, yani “birçok şey üzerine söylenenin mefhumu” olduğudur. Mutlak cinsten özel olan ise, mantıkî cinstir. Çünkü mantıkî cins, beş tûmelin hepsi için cins konumundadır. O zaman bir şey, kendisi dışındaki bir şeyden zatı bakımından daha genel, arız olması bakımından daha özel olabilir.

İkinci problem ise, “birçok şey üzerine söylenen” mutlak cins için cins olursa, onun bir cüzü olacağından dolayı onu önceleyebilir. O zaman mutlak cins, kendi kendisini öncelemiş olur. Çünkü “birçok şey üzerine söylenen” ya mutlak cinstir, ya da herhangi bir yönden kayıt altına alınmış (mukayyet) cinstir. Her iki duruma göre de mutlak cins kendi kendisini öncelemiş olur. Mutlak cins tek bir şey olduğundan dolayı onun durumu açıktır. Ancak mukayyet bir cins olursa, mutlak cins, mukayyet cinsi önceler ve o da mutlak cinsi önceler. Her halükarda mutlak cins kendi kendisini öncelemiş olur.

Bu problemi Semerķandî şöyle çözmektedir: Birçok şey üzerine söylenen, mantıkî ile kayıt altına alınan mutlak cinsi öncelerse, mantıkî mutlak cinsin kendi kendisini öncelemesi gerekir. Bu türden bir önceleme ancak birçok şey üzerine söylenen mutlak cins olursa, olur. Oysa durum böyle değildir, bilakis o tabii cinstir ve yapısı itibariyle cins için cins olduğundan dolayı, cinse nisbete sahip olarak arız olan özel mantıkî cinstir. Bundan dolayı da her ikisini sonralar. Bu durumda da mutlak cinsin mutlak cinsi öncelemesi gerekli olmaz.

Üçüncü problem şöyledir: Birçok şey üzerine söylenen, mantıkî mutlak cins için cins olursa, yapısı itibariyle cins olduğu için zorunlu olarak mantıkî cinse arız olur. Bu takdirde de o, mantıkî cins için cins olur. Böylece de arızı için cins olması gerekir. Eğer böyle olursa, onun için cüz olur. O zaman da arız olanın, maruz olunanın bazı zatının varlığına zorunlu olarak arız olması sürekli olmaz, ancak arız olan bazısına arız olur. Bu da geçersiz bir durumdur. Çünkü mantıkî cinsin tamamı tabii cinse arız olur.

Bu problemin cevabını Semerķandî şöyle vermektedir: ‘Araç’ın cinsi, onun ‘araç’ıdır, yoksa onun bizzat kendisi değildir. Çünkü maruz olunandan ve arız olandan oluşan da arız olandır.

Dördüncü problemin kökleri ise Porhyr'un *İsāgūcī*'sine kadar gitmektedir.²⁸¹ Bu problem cinsin türle, türün de cins ile tarif edilmesidir.

Semerḳandī bu problemin çözümünü İbn Sīnā'dan yaptığı alıntıyla vermektedir.²⁸² Çünkü İbn Sīnā'ya göre cinsin tarifinde “türleri bakımından” ibaresiyle kastedilen “hakiki” olanlardır. Bundan dolayı cinsin tarifinde “hakikatleri bakımından farklı olan birçok şeye söylenen şeydir.” denilmesi mümkündür. Çünkü filozofların terminolojisine göre “tür”, bir şeyin hakikatine ve suretine söylenir.

Beşinci problem cinsin hariçte olup olmamasıdır. Eğer cins hariçte olursa, bu durumda müşahhaslaştığından dolayı birçok şey üzerine söylenen olmaz. Çünkü hariçte bulunan her şey, zorunlu olarak müşahhaslaşır. Eğer hariçte mevcut olmazsa, bu durumda da hariçteki cüzleri için kurucu unsur olmaz. Böyle bir durumda o nedir? sorusunun cevabında birçok şeye söylenen olması da geçersiz olur. Bu takdire göre de cins olması geçersiz olur.

Bu problemin cevabı ise şu şekildedir: Cins hariçte mevcuttur. Hariçte bütünün varlığının, keyfiyetinin ve doğruluğunun manası, birçok şey üzerinde olmasıdır.²⁸³

Semerḳandī'nin “cins” başlığı altında ele aldığı bir diğer konu cinsin türü kurması, onu oluşturmasıdır. Ona göre mantıkī cins, türün üç kısmından hiçbirini, yani ne tabii, ne mantıkī ve ne de aklī türü kurmaz.²⁸⁴

Önce tabii türü ele alalım ve Semerḳandī'den mantıkī cinsin tabii türü neden kurmadığı, oluşturmadığı sorusunun cevabını bulmaya çalışalım.

Mantıkī cins, tabii türü kurmaz, çünkü mantıkī cins, tabii tür ile fertlerin zımnında gerçekleşen tabii cins arasında bir nisbettir. Bundan dolayı da tabii türden sonra gelir.²⁸⁵ Eğer bir nisbetten ibaretse ve tabii türü sonralıyorsa mantıkī cins, bu durumda tabii türün oluşturucusu olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Peki, mantıkī cins, mantıkī türü neden oluşturmamaktadır?

Semerḳandī'ye göre mantıkī tür iki kısımdır: İzafi ve hakiki. Ona göre, cins, ne izafi türün ve ne de hakiki türün kurucusu olmaz.²⁸⁶

Neden izafi türün oluşturucusu olmaz?

²⁸¹ Bkz.: Porphyrios (Furfuryūs), *İsāgūcī*, Taḥkīk: Aḥmed Fuad el-İhvānī, Kahire 1952, s. 69.

²⁸² İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 44–45.

²⁸³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 35-37/42-43; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 25a-b.

²⁸⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 37/44.

²⁸⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 25b.

²⁸⁶ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 25b.

Çünkü Semerķandī'ye göre, izafî tür, mantıkî cinsle görelidir. Bu da şu anlama gelmektedir. Onlardan her birinin akledilmesi, diğerinin akledilmesiyle beraberdir. Görelî olunca, onlardan biri diğerini önceleyememektedir. Önceleyemediğinden dolayı da onlardan biri diğerinin bir cüzü, parçası olmamaktadır.²⁸⁷

Bir diğer sorumuz ise, neden mantıkî cins hakikî türü, yani artık kesinlikle cins olmayan altında sadece fertler bulunan türü oluşturmamaktadır?

Semerķandī'ye göre mantıkî cins hakikî türü oluşturmadağı gibi, aynı şekilde hakikî tür de mantıkî cinsi oluşturmaz. Çünkü mantıkî olan hakikî tür, mantıkî cins olmaksızın akledilebilir ve tasavvur edilebilir. Böyle olduğı zaman, her birinin akledilmesi diğeriyle olmadığından dolayı mantıkî cins hakikî türün bir cüzü, parçası olmaz.²⁸⁸ Buradan çıkarılacak sonuç ise, bu durumda onun oluşturunca olmayacağıdır.

Bir diğer sorumuz ise, mantıkî cinsin aklî türü neden oluşturmadağıdır?

Semerķandī'ye göre, aklî tür sadece tabii tür ve mantıkî türden oluşmaktadır. Mantıkî cins ise, ne tabii ve ne de mantıkî cinsin bir cüzü, parçası değildir. Böyle bir durumda aklî içinde cüz olmamaktadır.²⁸⁹

Bu durumda aklımıza gelen soru, hangi türden cinsin hangi türden türü oluşturduğudur.

Bu sorunun cevabı, Semerķandī'ye göre, tabii cinsin izafî tabii türü oluşturduğu şeklindedir. Çünkü izafî tür, yani bir üstündekilere göre tür, altındakilere göre cins olan bu tür, fertlerin zımında gerçekleşen tabii cins ve ayırım (el-faşl) dan oluşur.²⁹⁰

Burada dikkatimizi çekmesi gereken şey, tabii cinsin hakikî olan, yani artık cins konumu alamayacak olan hakikî tabii türü oluşturmamasıdır. Neden oluşturmamaktadır? Semerķandī'ye göre, hakikî tabii türün varlığının basit olmasından dolayıdır.²⁹¹

Tabii cins, hakikî mantıkî türü de oluşturmaz. Çünkü her ikisi de diğeri olmaksızın akledilebilmektedir. Aynı şekilde izafî mantıkî türü de oluşturmaz. Çünkü bu cins, izafî olan tabii türe ilişir. Ancak yukarıda zikredildiğı gibi, tabii cins, izafî olan tabii türü oluşturur. Şayet arız olunanın oluşturunca, arız olanın oluşturunca olursa, arız olan şey bütünüyle, arız olmayan cüzün varlığından

²⁸⁷ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 26a.

²⁸⁸ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 26a.

²⁸⁹ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 26a; Semerķandī, *Kıstās*, s. 37/44.

²⁹⁰ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 26a.

²⁹¹ Semerķandī, *Kıstās*, s. 37/44.

dolayı arız olan olmaz, olsa olsa bütünüyle değil de bir kısmıyla arız olan olur. Böyle bir durum da tartışmalı olur.²⁹²

Tabii cins, akli türü de oluşturur. Çünkü tabii türün cüzüdür. Tabii tür ise, akli türün bir cüzüdür.²⁹³

Bu durumda geriye akli cinsin türleri oluşturup oluşturmadığı kalmaktadır. Semerḳandî'ye göre akli, türlerden bir şeyi oluşturmaz. Çünkü eğer türlerden birini oluştursa, mantikî cins de bu türü oluşturur. Doğal olarak parçanın parçası, parçadır. Ancak durum böyle değildir. Çünkü mantikî cins, türlerden hiçbirini oluşturmaz.²⁹⁴

Cinslerin mertebeleri konusu da Semerḳandî'nin selefleri iki farklı yaklaşım benimsemişlerdir. Fārâbî²⁹⁵ ve İbn Sînâ²⁹⁶ tarafından cinsin üç mertebesi olduğu kabul edilmekte, tespit edebildiğimiz kadarıyla F. Râzî'nin *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ*'ından sonra ise dört tane olduğu kabul edilmektedir. Bununla beraber F. Râzî, dördüncü kısmın terk edildiği notunu da düşmektedir.²⁹⁷ F. Râzî'den önce cins mertebesini dört olarak kabul eden bir esere rastlanılmamıştır. F. Râzî'den sonra olmasına karşın Tūsî de *Esāsu'l-İktibās*²⁹⁸ adlı mantık eserinde cinsin, Fārâbî ve İbn Sînâ gibi, üç mertebesinden bahsetmekte, ancak müfret cins mertebesini zikretmemektedir. Aḥmed Rüşdî'ye göre, Cürcanî de bazı eserlerinde İbn Sînâ'yı takiple cins ve türün mertebesinin üç olduğu görüşündedir.²⁹⁹ Semerḳandî'nin yakın seleflerinden Keşşî³⁰⁰, Hünecî³⁰¹ ve de Urmevî³⁰² cinsin dört mertebesinin olduğunu kabul etmektedirler. Aynı zaman da Semerḳandî'nin yakın haleflerinden ve kendisine sık sık atıf yapan Şadru's-Şeria' da cinsin ve türün mertebesinin dört olduğu görüşündedir.³⁰³

Eğer cinsin üstünde ve altında bir cins varsa, bu cins “orta cins(el-cinsu'l-mutavassıt)”tir. Eğer cinsin sadece altında cins varsa, bu cins “üstün cins (cinslerin cinsi/cinsu'l-ecnās)”dir. Eğer cinsin sadece

²⁹² Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 26a.

²⁹³ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 26a.

²⁹⁴ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 26a.

²⁹⁵ Fārâbî, *el-Medḥal ey Kitābu İṣāğüci*, (*el-Manṭıḳ 'İnde'l-Fārâbî-I* içinde) Tahkik: Refik el-^c Acem, Beyrut 1987, s. 76–78.

²⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: Mantıḡa Giriş, s. 55.

²⁹⁷ F. Râzî, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 9b.

²⁹⁸ Tūsî, *Esāsu'l-İktibās*, s. 52–53.

²⁹⁹ Aḥmed Rüşdî, *Tuhfetu'r-Rüşdî*, s. 102.

³⁰⁰ Keşşî, *Ḥadāiḡu'l-Ḥaḳāiḡ*, vr.: 15b.

³⁰¹ Hünecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 11b.

³⁰² Urmevî, *Metali' u'l-Envār*, s. 17.

³⁰³ Sadru's-Şeri'a, *Şerḡu Ta'dili'l-'Ulūm*, Süleymaniye Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu Koleksiyonu: 798, vr.: 46a; ayrıca bkz.: Aḥmed Rüşdî, *Tuhfetu'r-Rüşdî*, s. 102.

üstünde cins varsa, bu cins “aşağı cins (el-cinsu’s-safilu/en alt cins)”tir. Eğer cinsin ne altında ve ne de üstünde bir cins yoksa bu durumda böyle bir cins “müfret cins”tir.³⁰⁴

Orta cinsin örneği cisim ve cism-i namidir. Çünkü her ikisinde üzerinde cinslerin cinsi olarak “cevher” bulunmaktadır. Diğer taraftan her ikisinin de altında ayrı bir cins olarak “canlı” bulunmaktadır. Üstün cinsin örneği ise, on kategoridir.³⁰⁵ Ki bunlar Aristoteles geleneğine göre en genel cinslerdir. Aşağı cinsin örneği, artık altında cins değil de tür bulunan “canlı”dır.³⁰⁶ Canlının altında sadece insan, at ve deve gibi türler bulunur. Bundan dolayı da sadece “aşağı cins” konumundadır. Fârâbi ve İbn Sînâ’nın saymadıkları müfret cinse Semerîkandî’nin verdiği örnek ise “akıl”dır. Çünkü ona göre, cevher aklın cinsi değildir. Üzerinde ayrıca bir cins yoktur. Ancak altında on akıl denilen, her birinin kendine ait ayırımları olan türleri vardır. Aḥmed Rüşdî’ye göre ise, bu konuda farklılıklar ortaya çıktı. Bazıları cevher aklın cinsi olmadığı için on akıl için cins kabul edilebileceği görüşünü benimserken; diğer taraftan bir grup ise, müfret cinse örnek bulunamayacağı görüşündedirler.³⁰⁷

Semerîkandî cinslerin cinsi veya türlerin türlerinin sayısı hakkında bir açıklama yapmamaktadır. Oysa seleflerinden İbn Sînâ doğada cinslerin cinsi olan şeylerin birden fazla ancak sonlu olacağı görüşündedir. Aynı şekilde türlerin türü de doğada sonludur. Ancak kendilikleri bakımından bi’l-kuvve sonsuzdurlar.³⁰⁸

Semerîkandî’ye göre, F. Râzî *el-Mulâḥḥaş*’ta³⁰⁹ mutlak cinsin, bu dört merteye için cins olduğu görüşünde değildir. Çünkü üstün cins, aşağı cins ve müfret cinsten her biri yokluk kaydını şamil olduklarından dolayı yokluk bildirmektedirler. Örneğin yüksek cinsin altında cins vardır, üstünde cins “yoktur”. Durum aşağı cins ve müfret cins için de aynıdır. Çünkü onların da altında cins “yoktur”. Bu durumda, F. Râzî’ye göre, “yokluk bildiren bir durum”, sabitlik bildiren bir işin türü olamaz. Çünkü türler, ortaya çıkmış şeylerdir. Eğer üstün cins, aşağı cins ve müfret cins yokluk bildirirlerse, geriye bir merteye kalmaktadır. O da “orta cins”tir. Çünkü onda yokluk bildiren bir kayıt yoktur. Açık olan şu ki, onun altında ve üstünde cinsler bulunmaktadır. Bundan dolayı da bir şey, tek bir türe nisbetle cins olmaz.

³⁰⁴ Semerîkandî, *Kıṣṣas*, s. 37/45-46.

³⁰⁵ Semerîkandî, *MŞ*, vr.: 26b.

³⁰⁶ Semerîkandî, *MŞ*, vr.: 26b.

³⁰⁷ Aḥmed Rüşdî, *Tuḥfetu’r-Rüşdî*, s. 102.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 62-63.

³⁰⁹ F. Râzî, *el-Mulâḥḥaş*, vr.: 9b.

F. Rāzī'nin bu görüşüne Semerḳandī tarafından şöyle itiraz edilmektedir: Türün tek bir şahsa hasredilmesi muhtemeldir. Örneğin güneş gibi. Yıldızlardan bir türdür ve tektir. Bu durumda cinsin tek bir türe hasredilmesi niçin muhtemel olmasın?

Semerḳandī'ye göre burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır ve o da bu tarifi "tanım (el-hadd) değil de, "resm" kabilinden olmasıdır. Çünkü onun tarifi varlık bildirenle geçerli olabilir. "Orta cins" dışında üstün, aşağı ve müfret cinsin mahiyeti yokluk bildirmemektedir. Bu da tıpkı "üstün cins", cinslerden daha geneldir; "aşağı cins", en özel olandır; "müfret cins", basite en yakın olandır, denilmesi gibidir. Semerḳandī'ye göre, bir kimse basit cinsin cüzü olmadığını bundan dolayı da yokluk bildirdiğini söylese de durum değişmez, çünkü bu basitin resmidir, tanımı değildir ve basitler de varlık bildiren mahiyetlerdir. Hatta, mutlak cins bu dört mertebenin cinsi olur, denilirse, bu durumda bu dört merteye onun türleri olur. Çünkü onlardan her biri farklı tabiata arız olurlar. Mantıkî olan üstün cins de on kategoriye arız olur. Aşağı tür de aynı şekilde farklı olanlara arız olur. Örneğin canlı ve renk böyledir. Aracı ve müfret cinslerin durumu da aynı şekildedir.³¹⁰

Yukarıda bir vesileyle Aristoteles'in "*Kategoriler*" kitabının karşılığı olan "*Meḳūlāt*"nın İbn Sīnā'nın *el-İṣārāt ve't-Tenbihāt* adlı eseriyle mantık eserlerinden çıkarıldığını söylemiştik.³¹¹ Semerḳandī de kategoriler konusunu eserinden çıkarmamış ancak bunu cins başlığı altında oldukça özet bir şekilde ele almıştır. Selefleri³¹² de eserlerinde kategoriler konusunu mantık kısmında ele almamış, beş tümeli ele aldıktan sonra tarif konusunu incelemişlerdir. Tariftten sonra da tasdikler kısmına geçmişlerdir. Haleflerinden Şadru's-Şeria' da aynı yöntemi takip etmektedir.³¹³ Bunlara karşın Semerḳandī'nin seleflerinden Keşşī³¹⁴ ve Tūsī³¹⁵ ise mantık eserlerinde "kategoriler"e müstakil olarak "giriş (isāğūcī/medḥal)"ten sonra bir bölüm ayırmışlardır. Hatta Tūsī beş tümelden sonra tarif konusunu burhān kısmına erteleyerek kategorilere geçmiştir. Keşşī ise tarif konusunu kategorilerden sonra ele almıştır.³¹⁶

Kıstās kategoriler konusunda *el-İṣārāt*'ın başlattığı bu geleneğe tabidir. Semerḳandī'ye göre kategorilerin incelenmesi aslında metafiziğin görevidir, ancak eşyanın tanımlanması konusunda yardımcı

³¹⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 26b; Semerḳandī, *Kıstās*, s. 37-38/45.

³¹¹ Yaren, Tahir, *İbn Sīnā Mantığına Giriş*, Ankara 2003, s. 23.

³¹² Örneğin bkz.: F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaş*, vr.: 8b-16a; Hünecī *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 10b-17a; Ebherī *Keşfu'l-Haḳāik*, s. 34-47; Urnevī, *Meḳālī'u'l-Envār*, s. 16-23.

³¹³ Şadru's-Şeri'a, *Şerḥu Ta'dili'l-'Ulūm*, vr.: 46b-56a.

³¹⁴ Keşşī, *Ḥadāiku'l-Haḳāik*, vr.: 18b-19b.

³¹⁵ Tūsī, *Esāsu'l-İktibās*, s. 59-80.

³¹⁶ Keşşī, *Ḥadāiku'l-Haḳāik*, vr.: 19b-21a.

olduğu için kısaca ele alınmıştır.³¹⁷ Çünkü matlûbun cinslerden hangi cins altında olduğu bilinirse, o şeyin zatının bilgisini elde etmek daha da kolaylaşacaktır.³¹⁸

Semerķandî kategoriler konusunda oldukça muhtasar bir bilgi vermektedir. Geleneği takiple önce kategorileri ikiye ayırır: Birincisi, cevherdir ve asla bir konuya yüklem olmaz. Geriye kalan dokuzu ise, arazdır.³¹⁹ Semerķandî arazları da ya zatı itibariyle bölünmeyi gerektirenler ya da şöyle veya böyle nisbet olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisinin örneği, “nicelik” kategorisidir. Semerķandî’ye göre bu kategori zatı itibariyle bölünmeyi kabul eder. Çizgi, yüzey ve matematiksel cisimler bu türdendir.³²⁰

Cevher ve nicelik kategorisinden sonra üçüncü kategori nitelik kategorisidir ve ona göre bu kategorinin mahiyeti başka bir şeye kıyasla olmaz ve zatı itibariyle de bölünmeyi kabul etmez.³²¹

Araz olanların ikinci kısmı ise nisbet olmayı gerektirir. Bunlar da yedi kısımdır: 1) Görelilik, tekrarlanan nisbettir. Babalık ve oğulluk gibi. 2) Nerede, belirli bir mekânda oluşturu. 3) Ne zaman, belirli bir zamanda bir şeyin ortaya çıkmasıdır. 4) Durum, cüzlerin bazısının bazısına veya hariç bir işe nisbeti sonucunda ortaya çıkan biçimdir. Ayakta durmak ve oturmak gibi. 5) Sahiplik, şeyin kendisiyle intikal eden bağılsına nisbetidir. 6) Etki, tesirdir. Kesmek fiili gibi. 7) Edilgi, etkilenmektir. Kesilmek fiili gibi.³²²

Burada dikkatimizi çeken şey, Semerķandî’nin arazları tekrar bölünmeyi kabul edenler ve şöyle veya böyle nisbet olanlar şeklinde iki kısma ayırmasıdır. Gerçi kategorilerin bu özellikleri incelenirken bunlar selefleri tarafından ele alınmakla beraber, görebildiğimiz kadarıyla böyle bir sınıflama yoktur.³²³ Ancak arazın bu şekilde bölünmesini Keşşî’de görebiliyoruz.³²⁴

Semerķandî kategorileri uzun uzun ele almasa da kendisinden önceki tartışmalardan haberdardır. Bazı filozofların kategorilerin sayısını dörtle sınırladıklarını söylemektedir: Cevher, nicelik, nitelik ve nisbet. Semerķandî’ye göre, nisbet, nisbet edilen için cins olarak alınırsa, bu görüş doğruya daha yakındır. Çünkü yukarıda arazın ikinci kısmı olarak zikredilen yedi nisbetin mefhumuna dikkatlice bakılırsa, nisbet mefhumunu onlardan kaldırsak bile onların hakikati kalır. Çünkü yedi nisbet, mahiyetleri bakımından

³¹⁷ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 27a.

³¹⁸ Semerķandî, *Ḳıṣṣās*, s. 38/47.

³¹⁹ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Mekûlât, s. 6.

³²⁰ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 27a.

³²¹ Semerķandî, *Ḳıṣṣās*, s. 38/47.

³²² Semerķandî, *Ḳıṣṣās*, s. 38-39/47.

³²³ Fârâbî, *Kitābu Ḳāṭāğūriyās* ey *el-Mekûlât*, s. 89 vd.; İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Mekûlât, s. 18 vd.; Tūsî, *Esâsu’l-İktibās*, s. 59 vd.

³²⁴ Keşşî, *Ḥadâiku’l-Ḥaḳâik*, vr.: 18b-19b.

farklıdır ve bundan dolayı da nisbet onun mahiyetine dâhil olur. Dahası ortaklık bakımından ondan sorulanın cevabından söylenilmesi de geçerli olur. Bu durumda da nisbet onun için cins olur. Böyle olduğu zaman kategorileri dört ile sınırlandırmak mümkün olmaktadır. Çünkü mevcut; konuya, yani cevhere yüklem olmaz. Eğer mevcut, konuya yüklem olursa, başkasına kıyasla onun mahiyeti “nisbet” olur. Eğer onun nisbeti başkasına kıyasla olmazsa, zâtı dolayısıyla bölünmeyi kabul eder. Bu da zaten cevherdir. Zaten böyle olmazsa, bölünmeyi kabul etmez. Bu da “nitelik”tir.³²⁵

Semerķandî kategoriler konusunu bitirirken, onların sayıları konusundaki sınırlamanın “istikra (tümevarım)” ile olabileceğini söylemektedir. Bu ifade bir anlamda geleneğin takibidir. Çünkü Semerķandî ve selefleri kategoriler konusunda Aristoteles’in görüşlerini benimsemektedirler. Aristoteles’e göre, kategoriler hem varlığa hem de zihne aittir. Aristoteles’in kategori anlayışının karşısında Kant’ın kategori anlayışı vardır. Kant’a göre kategoriler zihne aittir, müdrikenin a priori kalıplarıdır.³²⁶ Eğer bunlar zihnin a priori kalıplarıysa, bunları şu ya da bu şekilde elde etme girişimi olmayacaktır. O zaman a priori oldukları için sayılarının da değişmesi mümkün görünmemektedir. Oysa Semerķandî’ye göre onların sayısını ancak istikra ile belirleyebiliriz. Ancak bu durumda acaba sayılarında bir artma veya eksilme söz konusu olabilir mi? Eğer sayıları istikra ile belirleniyorsa, sanki artma ve eksilmeye ilişkin bir yön var gibi görünmektedir. Çünkü Aristoteles’in on kategorisini nasıl ortaya koyduğuna ve sayılarına ilişkin eleştiriler gelmiştir. Erken dönemde Stoalılar kategorileri töz, nitelik, oluş tarzı ve münasebet şeklinde dörde indirmişlerdir. Kant da Aristoteles’in kategorileri inşa konusuna önem vermekle beraber “onları önüne çıktıkları gibi topladı” ifadesiyle eleştirmektedir. Benzer bir eleştiriyi de Hegel Kant’a yöneltmektedir. Ona göre de Kant kategorileri sıradan raslantıyla elde etmiştir.³²⁷ Kant’ın “önüne çıktığı gibi topladı” eleştirisi Aristoteles’in kategorileri onun gibi a priori kabul etmeyip varlığa ait görmesine bağlanabilir. Bir anlamda Aristoteles’in “istikra”sı ancak bunları ortaya çıkarabilmişti.

Semerķandî, cinsi anlatırken yakın ve uzak cinsin ne olduğundan bahsetmemektedir. Çünkü daha önce beş tümelin muhtasar olarak anlatıldığını söylediği “tümelin taksimi” bölümünde onarı kısaca ele almaktadır. Cins; cevap eğer mahiyeti veriyorsa ve mahiyetin ortak olduğu tek bir şeyden ise “yakın cins (el-cinsu’l-ķarīb)” olur. Cevap eğer mahiyetin ortak olduğu tek bir şeyden değil de birçok şeyden olursa “uzak cins (el-cinsu’l-ba’īd)” olur. Çünkü cevap çoğaldığı zaman, cinsin derecesi de uzaklık bakımından

³²⁵ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 27b; Semerķandî, *ķıstās*, s. 39/48.

³²⁶ Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 32–33.

³²⁷ Köz, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Ankara 2003, s. 100–1003.

çoğalır. Cinsten uzaklaşılınca da, cevabın zatilerden olması gittikçe azalacaktır.³²⁸ Örneğin canlı, insan için yakın cins konumundadır. Çünkü insanla arasında başka bir cins yoktur ve insan hakkındaki sorunun birinci dereceden cevabıdır. Diğer taraftan cism-i nami de insan için uzak cins konumundadır. Çünkü bu artık doğrudan insan nedir? sorusunun cevabında verilmemektedir. Çünkü insanla cism-i nami arasında canlı cinsi bulunmaktadır. Çünkü insan cism-i nami olmak konusunda ağaç ve inekle bir ortaklığa sahiptir. İnsan ve ağaç için onlar nedir? sorusunu sorduğumuzda cism-i nami cevabını vermek geçerli olmaktadır. Ancak insan ve inek hakkında onlar nedir? sorusunu sorduğumuzda cism-i nami cevabı geçerli olmamaktadır. Çünkü burada cism-i nami, insan ve inek arasındaki ortaklığın tamamını kapsamamaktadır.³²⁹

1. 5- Tür (en-Nev‘)

Semerḳandī türü üç başlık altında incelemektedir: Bunlardan birincisi, türün tarifi ve tarif sonucu ortaya çıkan problemlerin halledilmesi; ikincisi, türlerin mertebeleri; üçüncüsü ise, beş tümelden biri olarak hakiki tür hakkındadır.

Tür ismi ortaklıkla iki anlama söylenmektedir: Birincisi, “hakiki tür”; ikincisi ise, “izafi” tür. Hakiki tür nedir? Bu sorunun cevabını Semerḳandī geleneği takiple vermektedir:³³⁰

O nedir? sorusunun cevabında sadece sayıca farklı birçok şeye söylenendir.³³¹

Bu tarif, beş tümel noktai nazarından tekrar ele alınmakta “sadece sayıca farklı birçok şeye söylenen (muhtelifine bi’l-‘adedi faḳaṭ)” ibaresinin “cins”i dışarıda bıraktığını; “o nedir? (mā huve)” sorusunun ise ayırım, özellik ve ilineği dışarıda bıraktığı söylenmektedir.³³² Çünkü yukarıda cinsin tarifi verilirken “sayıca farklı olan” değil de “türce farklı olan” ibaresi kullanılmıştı.

Peki, izafi tür nedir? Semerḳandī bu sorunun cevabını da *Ḳıstās*’ta en sık atıfta bulunduğu kitabdan, yani İbn Sīnā’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sından vermektedir.³³³

Birincil sözle, o nedir sorusunun cevabında kendisine ve kendisi dışındaki cinse söylenen tümeldir.³³⁴

³²⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 32/36.

³²⁹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 22a-b; Cins hakkında benzer bilgiler için *Ḳıstās*’ın bir özeti olarak bakınız: Semerḳandī, *el-Mu‘teḳadāt*, Süleymaniye Kütüphanesi Kasıdecizāde Koleksiyonu: 145, vr.: 4a.

³³⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 40/49.

³³¹ Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 47/52.

³³² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 40/49.

³³³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 40/49.

³³⁴ Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 53.

Semerḳandī cins ve türün döngüsel olarak tarif edilmesi konusunu türü incelerken tekrar ele almakta ve buradaki döngüsellik problemini de *Kitābu’ş-Şifā*’dan yaptığı alıntıyla açıklığa kavuşturmak tadır. Semerḳandī³³⁵ Porphyrios’un türü, “cinsin altında sıralananlardır”³³⁶ şeklindeki tarifini verdikten sonra İbn Sīnā’dan şu alıntıyı yapmaktadır:

Cins altında sıralananlarla kastedilen cinsten daha özel olan ise, bu tarifin içine şahıs, tür, ayırım ve özellik de girer. Çünkü onlardan her biri, cinsten daha özeldir. Eğer “cins altında sıralanandır” sözüyle tümel olan daha özel kastedilirse, lafzın gereğinin dışında bir şey kastedilmiş olur. Çünkü burada ne vaz ve ne de nakil bakımından delâlet söz konusu değildir. Bununla birlikte diğer üçü (yani ayırım, tür ve özellik onunla beraber) kalmaktadır. Eğer “cinsin altında sıralananlar” ile daha özel olan ve aralarında aracı olmayan şey kastedilirse, tür ve ayırım (onunla ortak olarak) kalır. Eğer “cins altında sıralananlar ile kastedilen, cins ve ayırımdan oluşan özel ise, o zaman bu tarif türe özgü olur. Ancak “sıralanan” lafzı, ne vaz’i ve ne de nakli olarak bu manaya delâlet etmez.³³⁷

Daha önce cinsi ele alırken, cinsin türle tanımı konusunda İbn Sīnā’nın bu döngüsellığı, cinsin tanımında kullanılan türün izafi değil de hakiki tür olduğunu söyleyerek çözdüğü zikredilmişti. İbn Sīnā’nın “cins ve fasıldan oluşan özel” ibaresi de, bir anlamda hakiki türü telmih etmektedir. Çünkü izafi tür her ne kadar üstündekine nazaran “daha özel” olsa da altındakine nazaran “daha genel”dir.

İbn Sīnā türün tarifi konusunda karmaşıklığı gidermek için “tür, iki tümelden daha özeli olup o nedir? sorusunun cevabında söylenendir.” denilmesinin güzel bir tarif olacağını söylemektedir.³³⁸ Acaba İbn Sīnā’nın tarifi şu şekilde tekrar söylenirse türün tarifi hakkındaki tartışmalar biraz daha azaltılabilir mi? Tarafımızdan terkip edilen tarif şöyledir:

Tür, iki tümelden daha özeli olup o nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bir, ancak sayıları farklı olan şeylere yüklenen tümeldir.

Her ne kadar Semerḳandī bir otorite olarak İbn Sīnā’nın bu izahını alıntılarsa da bu sorun hakkında kendi görüşünü zikretmektedir. Ona göre bu sorun şöyle ortadan kaldırılabilir:

“Cins altında sıralananlar”, cinsten sonra bulunan şeydir ve ikisi arasında bir aracı değildir. Çünkü “sıralanan”, kendisi ve kendisi üzerinde sıralanan arasında bir vasıta değildir. Bundan dolayı “cins altında sıralanan”, cinsten sonra bulunandır ve ikisi arasında aracı olan değildir. Ve o zaman da tür olmaksızın bütün ortaya çıkar. Ayırıma gelince, yapısı itibarıyla ya illiyet bakımından önce gelir ya da sonra

³³⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 28a-b; Semerḳandī, *Kıstās*, s. 40/49.

³³⁶ Bkz.: Porphyrios, *İsāgūcī*, s. 71.

³³⁷ Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 53–54.

³³⁸ Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 55.

gelmesinin imkânsızlığından dolayı beraberdir. Çünkü ayırım olmaksızın cinsin varlığı imkânsızdır. Hâşşa ve şahsa/ferde gelince tür, her ikisi ve cins arasında bir aracıdır. Çünkü hâşşa, ancak türün tahakkukundan sonra ortaya çıkan arazdır. Şahıs yapısı itibariyle türle kaim olduğu için ancak türden sonra şahıslaşmayla ortaya çıkar. Türe gelince, cinsten sonradır; ancak kendisi ve cins arasında aracı değildir. Tarif böyle geçerli olmuş oldu.³³⁹

Semerķandî burada döngüsellği çözdüğü gibi beş tümeli de neden cins, tür, ayırım, hâşşa ve ilinek olarak sıraladığını açıklamış oldu. Her ne kadar sıralama konusu çok farklı sonuçlar doğurmasa da, bazen sıralama cins, ayırım, tür, özellik ve ilinek şeklinde değişmektedir. Fārābî'nin³⁴⁰ ve İbn Sînâ'nın³⁴¹ *Medhal Kitābı*'nde, Porphyrios'un³⁴² zikrettiği birinci türden bir sıralama varsa da, İbn Sînâ '*Uyunu'l-Hikme*'³⁴³ adlı eserinde Keşşî de *Hadāiķu'l-Hakāik*³⁴⁴ adlı eserinde ikinci türden bir sıralama yapmaktadır. Bu türden ayrımlar, Bingöl'e göre, ayırımın cinsin tabiatında bulunması ve türün kendi öz ayırımından müstakil olarak var olmasının mutlak surette imkânsız olmasından dolayı yapılmış olabilir.³⁴⁵ Ayrıca Semerķandî'nin yakın selefleri³⁴⁶ de beş tümeli cins, tür, ayırım, özellik ve ilinek şeklindeki sırayla ele alıp incelemişlerdir.

Türün iştirakle iki manada söylenildiği de zikredilmişti: Hakiki ve izafi. Her ikisi de tür olarak isimlendirilmesine karşın aralarındaki fark nedir? Biri diğerinden nasıl ayrılır?

Semerķandî'ye göre, her iki tür aslında birbirinden farklıdır. Çünkü onlardan her biri diğeri olmaksızın tasavvur edilebilmektedir. Hakiki tür, altındakilere kıyasla bilinir. Çünkü hakiki tür, “o nedir? sorusunun cevabında hakikati bakımından bir/aynı olan birçok şeye söylenendir”. Oysa izafi tür, üstündekilere kıyasla bilinir. Çünkü izafi tür, cinsinde o nedir? sorusunun cevabında hem kendisine hem de kendisi dışındaki şeye söylenir. İzafi türü, hakiki türden ayıran bir diğer nokta ise, onun, hakiki tür olmaksızın, cins ve ayırımdan oluşmasıdır. Basit olan hakiki tür de izafi tür olmaksızın tahakkuk edebilir.

³³⁹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 28b

³⁴⁰ Fārābî, *el-Medhal*, s. 75–85.

³⁴¹ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 40–81.

³⁴² Porphyriosios, *İsāgūcī*, s. 68–82.

³⁴³ İbn Sînâ, '*Uyunu'l-Hikme*, Tahkik: M. Fevzi el-Cebir, Beyrut 1996, s. 44.

³⁴⁴ Keşşî, *Hadāiķu'l-Hakāik*, vr.: 14b-15a-b.

³⁴⁵ Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 29–30.

³⁴⁶ Örneğin bkz.: Urmevî, *Meṭālī'u'l-Envār*, s. 16–23; Hunevî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 10b-16a; Ebherî, *Keşfu'l-Hakāik*, s. 24–42; F. Rāzî, *el-Mulāḥḥaş*, vr.: 8b-14b.

Örneğin nokta ve birlik, izafi türler olmaksızın hakiki türlerdir. Çünkü nokta ve birlik sadece hakiki tür olabilir, cins olamaz.³⁴⁷

Türlerin mertebeleri konusuna gelince, izafi türün dört mertebesi vardır. Cinsi anlatırken, cins ve türlerin mertebelerinin Fārābī ve İbn Sīnā'ya göre üç, F. Rāzī sonrasında ise dört olarak ele alınıp incelendiği zikredilmişti. Semerḳandī, yine seleflerini takiple izafi türün dört mertebesi olduğunu kabul etmektedir: 1) Alt tür veya Türlerin Türü: Altında artık tür olmayan türdür. Çünkü onun türlüğü üstündekilere kıyasladır. Tıpkı cinsin cinsliğinin altındakilere kıyasla olması gibi. Alt türün örneği “insan”dır. Çünkü insanın altında artık tür yoktur. Ancak üstünde cinsler vardır. Zaten onun türlüğü üstündekilere kıyasladır. Onun altında türler değil fertler vardır. Ve bu fertlerde aynı hakikate sahiptirler. 2) Yüksek tür: Türlerin en genelidir. Altında türler bulunur. Üstünde ise tek bir cins bulunur. Bu türün örneği ise “cisim”dir. Çünkü cisim, sadece cevher olan en yüksek cinsin türüdür. Onun altında ise “cism-i nami” ve “canlı” gibi türler bulunur. Bundan dolayı da o yüksek tür konumundadır. 3) Orta tür: İzafi türlerin bazıı bazısından genel veya özel ise bu tür orta türdür. Çünkü bunların konumu üstündekilere ve altındakilere göre değişmektedir. Bu türün örneği cism-i nami ve canlıdır. Çünkü cism-i nami üstündeki cisme kıyasla tür konumunda olurken altındaki “canlı”ya kıyasla cins konumunda olur. Canlı da aynı şekildedir. Çünkü canlı da üstündeki cism-i namiye kıyasla tür konumunda iken; altında insan, at, deve vs. kıyasla cins konumundadır. 4) Müfret tür: Ne daha genel ve ne de daha özel olan tür ise, müfret türdür. Semerḳandī'nin verdiği örnek “akıl”dır.³⁴⁸

Burada bir noktanın dikkatimize takıldığını zikretmek isteriz. O da dördüncü olarak sayılan müfret türün konumu ve nasıl olupta izafi türün bir mertebesi olarak sayıldığıdır. Madem cevher aklın cinsi olamıyor ve aklın da altında sadece fertleri var. Bu durumda nasıl oluyor da üstündekilere göre tür, altındakilere göre cins konumunda olan izafi türün bir mertebesi kabul ediliyor? Böyle olduğunda alt türle aynı konumda görünmektedir. Semerḳandī de bu sakıncadan kurtulmak için müfret türü tarif ederken “şayet cevher, akıl için cins kabul edilirse” kaydını düşmektedir.

Bu mertebeler hakkındaki bir diğer nokta bu mertebelerin, zikredildiği gibi, izafi türe ait olduğudur. Hakiki türün bu türden mertebeleri yoktur. Çünkü kendisi basittir ve altında sadece fertleri vardır. İzafi tür gibi cins olmamaktadır. Hakiki türün üstünde ve altında hakiki bir türün bulunması zaten

³⁴⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 28b; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 41/50. F. Rāzī'nin maddeler halinde zikrettiği ayrımlar için bakınız: F. Rāzī, *el-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 10a.

³⁴⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 28b; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 41/50-51.

imkânsızdır. Çünkü hakik tür, hakiki türe kıyasla ifade edildiğinde müfret tür olur. Oysa yüksek olan daha genel olur ve bundan dolayı hakikatleri bakımından farklı birçok şeye söylendikleri içinde hakiki olmazlar, daha genel olan şeyler olurlar. Hakiki tür, izafi türe kıyasla ifade edildiğinde ya (1) basitlerdeki gibi “müfret” olur ve bu durumda ne üstünde ne de altında da izafi tür bulunur. Bu durumda şundan dolayıdır: Hakiki tür, türün üstünde bulunmaz. Ya da (2) hakiki tür, cins ve fasıldan oluşarlarda olduğu gibi “alt tür” olur.³⁴⁹

Semerqandî tarafından ele alınan bir diğler konu da cinsin ve türün bu dört mertebesi arasındaki durumlardır. *Kıştâs*’ta bunlar birer cümle ile açıklanmasına karşın şerhte örnekleri ile ele alınmaktadır. Önemine binaen ele alınacaktır.

Ona göre yüksek cins ve müfret cins, izafi türün mertebelerinin tamamından ayrıdır. Çünkü izafi türlerin bu dört mertebesinin de üzerinde cinsin olması gerekir. Ancak, daha öncede zikredildiği gibi, yüksek cinsin ve müfret cinsin üstünde artık başka bir cins olmaz.

Diğler taraftan alt tür ve müfret tür de cinslerin dört mertebesinden ayrıdır. Çünkü cinsin bu dört mertebesinin altında tür olmalıdır. Ancak alt tür ve müfret türün altında türün olması imkânsızdır. Çünkü onların altlarında türler değil, artık fertler bulunmaktadır.

Burada orta cins ve aşağı cins, yüksek tür ve orta tür arasında eksik- girişimlilik ilişkisi vardır.

Örneğin orta cins ve yüksek tür arasına gelince, orta cins, yüksek tür olmaksızın tahakkuk edebilir. Cism-i nami bunun örneğidir. Aynı şekilde yüksek tür, orta cins olmaksızın tahakkuk edebilir. Bunun örneği de renktir. Çünkü renk, nitelik kategorisine kıyasla “yüksek tür” ve “alt cins” olabilir. Çünkü onun altında renklerin türleri bulunabilir. Bazende onlar beraberce tahakkuk edebilirler: Cisim gibi. Çünkü cisim cevhere kıyasla yüksek türdür. Çünkü artık onun üzerinde başka bir tür yoktur. Diğler taraftan cisim altındaki cism-i nâmiye kıyasla cins, cevhere kıyasla tür konumundadır.

Orta cins ve orta tür arasındaki ilişkiye gelince, orta cins orta tür olmaksızın tahakkuk eder. Bu durumun örneği cisimdir. Çünkü cisim cevhere kıyasla tür, cism-i namiye kıyasla cinstir. Dolayısıyla burada orta cins konumundadır. Orta tür, orta cins olmaksızın da tahakkuk edebilir: Canlı gibi. Çünkü canlı insana kıyasla cins, cism-i namiye kıyasla türdür. Bazende orta cins ve orta tür beraberce tahakkuk edebilirler. Cism-i naminin üstündeki cisim ve altındaki canlıya kıyasla durumu buna örnektir.

³⁴⁹ Semerqandî, *MŞ*, vr.: 29a.

Alt cins ve yüksek tür arasındaki ilişkiye gelince alt cins, yüksek tür olmaksızın tahakkuk eder: Canlı gibi. Canlı alt cinstir. Çünkü ondan sonra artık cins yoktur, türler vardır. Yüksek tür de alt tür olmaksızın tahakkuk eder: Cisim gibi. Çünkü cisim alt cins olan canlı olmaksızın tahakkuk eder. Bazen de alt cins ve yüksek tür beraberce tahakkuk edebilirler. Bunun da örneği renktir. Çünkü renk niteliğin altındaki yüksek türdür. Diğer taraftanda bütün renklerin cinsi olan alt bir cinstir.

Alt cins ve orta tür arasındaki ilişkiye gelince, alt cins orta tür olmaksızın tahakkuk eder. Semerḳandī'nin verdiği örnek yine renktir. Aynı şekilde orta tür de alt cins olmaksızın tahakkuk eder. Cism-i nami bunun örneğidir. Çünkü alt cins olan canlı olmaksızın cism-i nami tahakkuk eder. Bazen de alt cins ve orta tür beraberce tahakkuk ederler. Bunun örneği ise canlıdır. Çünkü canlı alt cinstir. Cism-i namiye göre ise tür konumundadır.

Daha sonra Semerḳandī hakiki ve izafi tür arasındaki farkı belirlemeye dikkat çekmektedir. Ona göre alt tür, hakiki türdür. Çünkü onun altında türler değil, kendi fertleri bulunur. Bu fertlerin de hakikati zaten birdir ve o nedir sorusuyla bilinir. Alt tür, aynı şekilde izafi tür de olabilir. Çünkü onun üstünde cins vardır. Bu cins de ona ve onun dışındaki şeylere o nedir sorusuyla söylenebilir.³⁵⁰

Tür başlığı altında Semerḳandī tarafından ele alınan son konu hakiki türün mü, yoksa izafi türün mü beş tümelden biri olduğudur. Semerḳandī'ye göre, beş tümelden biri olan hakiki türdür, görelî olan değildir. Eğer görelî olan beş tümelden biri olursa tümeller, tümelin varlığı bu beşinin dışında olacağından altıya çıkar. Burada verilen örnek “nokta”dır. Nokta ne izafi tür, ne cins, ne ayırım, ne özellik ve ne de ilinektir. Eğer beş tümelden biri olarak hakiki türü alırsak, tümellerin sayısı beşle sınırlı kalabilir. Çünkü görelî olanda zaten beş tümelin içindedir. Çünkü o, bazen cins, bazen de hakiki tür olabilmektedir. Semerḳandī beş tümelden birinin hakiki tür olduğu noktasında F. Rāzī'den yaptığı alıntıyla görüşünü teyid etmektedir.³⁵¹ Çünkü Rāzī'ye görede beş tümelden biri, hakiki türdür. Çünkü bu beş tümel, tümel türleridir. Bu tümel, kendi türlerine tabii olarak yüklenir. Ancak görelî olan tür, konu da olur. Bundan dolayı da beş tümelden biri olmaz. Ancak Semerḳandī burada F. Rāzī'nin “görelî konu olduğu için beş tümelden biri olmaz” ibaresini “konu olmakla beraber tümel olduğundan dolayı yüklem olur” şeklinde tashih etmektedir.³⁵²

³⁵⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 29a.

³⁵¹ F. Rāzī, *el-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 10a-b.

³⁵² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 29b.

1. 6- Ayırım (el-Faşl)

Semerḳandî ayırımı iki başlık altında incelemektedir: Bunlardan birincisi, ayırımın tarifleri ve bu tariflerle bağlantılı olarak ortaya çıkan problemle; ikincisi ise, ayırımın kurucu ve bölücü bir unsur olması hakkındadır.

Ayırım hakkındaki bilgilendirmeye Semerḳandî, *Ḳıstās*'ın en önemli kaynağı olan *Kitābu'ş-Şifā*³⁵³ ile başlamaktadır. Mantıkçılar ayırımı iki anlamda kullandılar: Birincisi, ister lazım olsun ister mufarık olsun bir şeyi bir şeyden tümel veya tikel olarak ayıran her anlamdır. Sonra birinci anlam ikinci anlama nakledildi: Bir şeyi zatı bakımından ayıran şeydir. Her ne kadar her iki anlam kullanılsada, mantıkçıların kullandığı anlam ikincisidir.³⁵⁴ Aslında bu türden bir açıklamanın izlerini Fārābî'de de bulmak mümkündür. Ona göre, bir şey bir şeyden cevheri bakımından değil de, bazı halleri bakımından ayrılabilir. Örneğin bir elbisenin bir başka elbiseden birinin kırmızı, diğerinin beyaz olması dolayısıyla ayrılması bu türden bir ayrılımadır. Çünkü buradaki ayrılık noktası cevheri bakımından değildir, bilakis elbisenin hali bakımındandır. Buna mukabil bir şey, bir başka şeyden cevheri bakımından ayrılabilir. Elbise örneğini tekrar ele alırsak, bir elbise pamuktan, diğeri de yünden yapılmış olabilir. Eğer birinin pamuktan, diğerinin de yünden yapıldığı söylenerek biri diğerinden temyiz edilmeye çalışılırsa, bu ayırma işi cevheri bakımındandır. Çünkü pamukla yünün mahiyetleri farklıdır.³⁵⁵

Sonra Semerḳandî *el-İşārāt* ve tekrar *Kitābu'ş-Şifā* dan ayırımın iki tarifini zikrettikten sonra bu tarifler üzerinden açıklamalarına devam etmektedir. İbn Sînâ *el-İşārāt*'da³⁵⁶ ayırımı şöyle tarif etmektedir:

Cevheri bakımından o hangi şeydir? sorusunun cevabında şeye yüklenen tümeldir.

Bu tariftteki “o hangi şeydir?” sorusuyla tür, cins ve ilinek dışarıda kalmaktadır. Çünkü bu tümeller “o nedir?” sorusunun cevabında ortaya çıkarlar. “Cevheri bakımından” ibaresi ise “özellik”i dışarıda bırakır. Çünkü özellik, şeyi cevheri bakımından bir başka şeyden ayırmaz.

Semerḳandî'nin zikrettiği ikinci tarif ise *Kitābu'ş-Şifā* dan. İbn Sînâ orada şöyle bir tarif yapmaktadır:

O kendi zatında, o hangi şeydir? sorusunun cevabıyla cinsinin türüne söylenen müfret tümeldir.³⁵⁷

³⁵³ Bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 65.

³⁵⁴ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 42/51.

³⁵⁵ Fārābî, *el-Medḥal*, s. 79.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *el-İşārāt*, s. 16.

³⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 68.

Bu tarife göre insan hakkında “o hangi canlıdır?” şeklindeki bir soru geçerli olacak ve bu sorunun cevabı olarak “konuşan/düşünen” verilebilecektir. Ancak Semerkandî’ye göre birinci tarif ikinciden daha geneldir. Çünkü mahiyetin tamamı olan ayırımı kapsamaktadır. Sonraki mantıkçılar (müteahhîrûn) *el-İşārāt*’taki tarifi tercih ettiler. Çünkü *Kitābu’ş-Şifā*’daki tarif, mahiyetin kendisiyle eşit iki şeyden veya bir eşit şeyden oluşma ihtimalinden dolayı cins ve ayırımdaki cüzün hasredilmesini geçersiz kılmaktadır. Bundan dolayı da bu cüzlerden bir şey, mahiyete eşit olacağından ne cins ve ne de ayırım olmaz. Çünkü o şeylerden bir şey, mahiyeti cinsindeki ortaklarından cinsin yokluğundan dolayı ayıramaz. Bundan dolayı da tarifte “cevherinde” ibaresini kullanmak daha doğru olur. Böylece mahiyetin varlığının iki eşit şeyden veya bir eşit şeyden oluşmasının muhtemel olması vasıtasıyla mahiyet, ortaklarından varlığında ayrılır.³⁵⁸

Ayırım konusuna bir de Fārābî noktai nazarından bakmak gerektiğini düşünüyoruz. Zira Fārābî’nin tarifi, daha açık ve anlaşılır görünmektedir:

Cevherleri bakımından ortak olan türlerden her birini, cinsi bakımından ortak olduğu türden ayıran müfret tumdur.³⁵⁹

Ayırım hakkındaki bir diğer konu ise onun oluşturu ve bölücü unsur olmasıdır. Ayırım türe kıyasla onun oluşturu unsuru olur. Yüksek türün oluşturu unsuru olan ayırım, aynı zamanda alt türün oluşturu unsuru da olur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, aynı şekilde alt türün oluşturu unsuru olan ayırımların yüksek türün oluşturu unsurları olmadığıdır. Örneğin “konuşan/düşünen”i ele alalım. Çünkü bu ayırım insanın oluşturu unsurudur ve canlı olmaksızın da oluşturu unsur olabilir. Diğer taraftan ayırım cinse kıyasla da söylenebilir. Bu durumda ayırım, cinsin bölücü unsuru olur, oluşturu unsuru olmaz. Aşağı cinsin bölücü unsuru, yüksek cinsinde bölücü unsur olabilir. Örneğin ayırım aşağı cinsi iki türe böldüğü zaman, aşağı cins iki türün her birinde de bulunur. Yüksek cins de aşağı türün bir cüzü olduğundan dolayı, aynı şekilde yüksek cins de ayırımın aşağı cinsi bölmesiyle ortaya çıkan iki türde de bulunur. Ancak bunun aksi geçerli değildir. Çünkü tabii olarak yüksek cinsin bölücü unsuru ile aşağı cinsin bölücü unsuru aynı değildir; belki bu bölme bazı bakımlardan olabilir. Eğer bazı yönden olmazsa, türünde iki türe bölünmesi gerekir. Oysa türler türlere değil, ancak fertlerine bölünebilir. Bu durumda aşağı cins aşağı cins olmak konumundan çıkar. Bir anlamda orta cins konumunda olur. Çünkü bu duruma göre altında türlere bölünen bir cins daha olmuş olur. Örnek olarak “nâmi (büyüyen)”i ele alalım.

³⁵⁸ Semerkandî, *MŞ*, vr.: 29b.

³⁵⁹ Fārābî, *el-Medhal*, s. 79.

Nami, cismi, nami olan ve olmayan olarak ikiye bölebilir. Ancak canlı ve insanı nami olan ve olmayan olarak ikiye bölemez. Ancak aşağı cinsin bölüneni olan üst cinsi de bölebilir. Konuşan/düşünen bunun güzel bir örneğidir. Çünkü cismi veya canlıyı, konuşan/düşünen ve konuşan/düşünen olmayan olarak bölebilir. Ancak bu türden bir bölmede, görüleceği gibi, bazı bakımlardan olacaktır. Ayırım türün özelliğine (el-hâşşa) kıyasla da söylenebilir. Ayırımın türün özelliğinin varlığı için illet olduğu söylenilmektedir. Bu da onlardan her biri diğerini gerektirir anlamına gelmektedir. Şayet onlardan bir şey diğerinin illeti olursa, ayırım ve özellikten her biri diğerinden müstağni olur. Böyle olunca aralarında bir gereklilik ortaya çıkmaz. Hâlbuki böyle değildir. Onlardan birinin varlığı diğerinin illeti olmayı gerektirdiği zaman, ayırımın illeti olmaz. Çünkü eğer ayırımın illeti olursa, bu durumda cins ayırımı gerektirir. Ancak böyle bir durum imkânsızdır. Bu durumda ayırımın illet olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁶⁰ Semerkandî'ye göre burada illetle kastedilenin ne olduğunu da bilmek gerekir. Çünkü eğer illet ile onun tam illet olduğu kastedilirse, cins ve ayırımdan her biri diğeri için illet olmadığına birinin diğerinden müstağni olacağı kabul edilmemelidir. Eğer illet ile tam olmaktan ve tam olmamaktan daha genel olan bir şey kastedilirse durum ne olacaktır? Bu durumda şayet cins, ayırım için illet olursa, eksik illet olma ihtimalinden dolayı birbirlerini gerektirmeleri de kabul edilemez. Çünkü eksik illet, malûlünü gerektirmez. Semerkandî'ye göre cins ve ayırım arasındaki illet durumu nasılsa, ayırımın özelliğın illeti olması durumu da aynıdır. Burada Semerkandî'ye göre başka bir bozukluk ortaya çıkmaktadır. Bu bozukluğun kaynağı da Aristoteles, İbn Sînâ ve onların görüşlerini benimseyenlere aittir. Çünkü onlar, nefsin faal akıldan ortaya çıkması için bedeni şart koşmuşlardır. Onların kabulüne göre buradaki ayırım ya nefistir, ya da bedenle taallukundan sonra ortaya çıkan şeydir. Eğer bedenle kastettikleri cisim, cism-i nami veya canlı ise, her takdire göre cins, ayırıma dayanırsa, kısır döngü ortaya çıkar. Çünkü cisim, cism-i namiye, cism-i nami iradesiyle hareket edene dayanır. Bu durumda da konuşanın/düşünenin canlıya dayanması gerekir. Şayet canlıya dayanırsa, yine kısır döngü ortaya çıkar.³⁶¹

Semerkandî yakın ayırım ve uzak ayırımdan daha önce tümelin kısımlarında bahsettiği için ayırımın altında tekrar zikretmemektedir. Ona göre, mahiyet, cinsinde varlığın da ortak oluğu şeylerden ayrılırsa ayırım “yakın ayırım” olur. Canlı için “duyumlayan” ayırımı böyledir. Çünkü duyumlayan canlıyı cism-i nami, cisim ve cevherden ayırmaktadır. Eğer mahiyet, cinsinde varlığında ortak olduklarının bazısından ayrılırsa, bu ayırımda “uzak ayırım”dır. İnsana nisbetle duyumlayan uzak ayırımdır. Çünkü bu

³⁶⁰ Semerkandî, *MŞ*, vr.: 30b.

³⁶¹ Semerkandî, *Kıstâs*, s. 44/54; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 31a.

duyumlayan ayrımı insanı sadece cansızlar ve birkilerden ayırır. Ancak bu duyumlayan ayrımı, insanı canlıdan ayırmamaktadır.³⁶²

Semerḳandī'nin ayırım altında ele aldığı bir diğer konu “konuşan/düşünen”in insan ve melek arasındaki konumu. İbn Sīnā zaten bu konuyu *Kitābu’ş-Şifā*’da³⁶³ ele alıp cevaplamaktadır. Semerḳandī'nin referesi de orayadır. Çünkü bazıları “konuşan/düşünen”in insan için mutlak manada ayırım olmadığını, bilakis meleğe nisbetle onun cinsi olduğunu, ayırımının ise canlı olduğunu düşünmektedirler. Oysa “konuşan/düşünen” konuşmak/düşünmek eylemine sahip olan cevherdir. Cevher sözü de insan ve meleğe ortaklıkla söylenir. Buradaki ortaklık, “konuşmak ve düşünmek” eylemlerindedir. Bu ise ayırım değildir.³⁶⁴

1. 7- Hāşşa

Semerḳandī özellik için İbn Sīnā’dan üç tarif zikretmekte ve bunlar arasından tercihte bulunmaktadır. Semerḳandī'nin zikrettiği birinci tarif *Kitābu’ş-Şifā*’dandır:³⁶⁵

Mantıkçılar nezdinde hāşşa iki anlamda konulmuştur: Bunlardan birincisi, bir şeyin sadece kendisi dışındaki şeylerin bazılarına nisbetle özelleşmesidir. Bu da “görelî hāşşa (hāşşātun idāfiyetun)” olarak isimlendirilmiştir. İkincisi, bir şeyin kendisi dışındakilere kıyasla özelleşmesidir. Bu da “mutlak hāşşa (hāşşatun mutlakātun)” olarak isimlendirilmiştir.

Semerḳandī'nin birinci türden bir hāşşa için verdiği örnek insan için “yürüyen”dir. Çünkü bu hāşşa insanı canlı olmayanlardan ayırır. Hāşşa ikinci türden tarifi için verilen örnek, insanın gülen olmasıdır.³⁶⁶ Aslında bu hāşşa türü, kendisi dışındakilerden tümüyle ayırmaktadır. Ancak bu hāşşa bir türe, bir türünde bütün fertlerine bi’l-kuvve ve bi’l-fiil olarak aittir. Oysa yürüme hāşşa’yı sadece bir türe ait değildir. Canlılardan birçok tür yürüyen olabilir. Tıpkı canlılardan birçok türün uçan veya sürünen olabileceği gibi.

Semerḳandī'nin ikinci tarifi İbn Sīnā’nın *el-İşārāt*’ındandır:³⁶⁷

Zati olmayan bir sözle sadece tek bir tabiat altındaki şeye söylenen tümeldir.

³⁶² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 22b; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 32/37.

³⁶³ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 72.

³⁶⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 45-46/56.

³⁶⁵ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 75.

³⁶⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 46/56.

³⁶⁷ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, s. 16.

Bu tariftaki “sadece” kaydı onu “ilinek (‘araḍ-ı ‘āmm)”ten ayırır. Çünkü ilinek tek bir tabiata söylenebildiği gibi birden fazla tabiata da söylenebilir. “Zati olmayan” kaydı ise cins ve ayırım ile karışmasını önler. Çünkü onlar zati olan şeylerdir.³⁶⁸

Üçüncü tarif ise *Kitābu’ş-Şifā*’dan alınmıştır.³⁶⁹

Zati olmayan bir sözle o hangi şeydir? sorusunun cevabında tek bir türün fertlerine söylenendir.

Bu tarifte “o hangi şeydir?” ibaresi tür, cins ve ilineği dışarıda bırakır. Çünkü onlar “o nedir?” sorusuyla ortaya çıkarılır. “Zati olmayan” ibaresi ise ayırımı dışarıda bırakır. Çünkü ayırım zatidir. Semerḳandī’ye göre, birinci tarif diğer iki tarifi de kapsamaktadır. Bundan dolayı tercihe şayan olan odur.³⁷⁰

Semerḳandī üç kısım ḥāşşa’dan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, “gerekli kapsamlı”; ikincisi, “ayrık kapsamlı”; üçüncüsü, “kapsamlı olmayan” ḥāşşa’dır.³⁷¹ Birinci türden bir ḥāşşa’nın örneği, insan için bi’l-kuvve gülendir. Çünkü her ne kadar insan sürekli gülmüyor ise de, arızî durumlar hariç, gülen olma ḥāşşa’sı ondan ayrılmamaktadır. İkinci türden ḥāşşa’nın örneği ise, insan için bi’l-fiil gülen olmasıdır. Çünkü gülen olma ḥāşşa’sı insandan ayrılmamakla beraber, sürekli gülen olmadığından fiili bir durum olarak ortaya çıktıktan sonra insan gülmeyi bırakır. İşte bundan dolayı bu ḥāşşa’ya ayrılan kapsamlı denilmiştir. Bu ikisinin kapsamlı oluşu, bulundukları türün bütün fertlerinde olmalarından dolayıdır. Gerekli ve ayrılan olmaları ise fiili bir durum olarak ortaya çıkmaları ve ortadan kalkmalarından dolayıdır. Kapsamlı olmayan ḥāşşa’nın örneği ise, kâtip olmaktır. Her ne kadar kâtip olmak insan türüne özgü bir ḥāşşa olsada onun tamamına ait olmamaktadır.³⁷²

Bazıları, Semerḳandī’ye göre, ḥāşşa ismini sadece “gerekli kapsamlı” olan ḥāşşa’ya hasretmişler ve beş tümeli altıya çıkarmaksızın diğer ikisini ilinek olarak kabul etmişlerdir. Ancak İbn Sīnā’ya göre bu, doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü o ikisi ancak, bazısı değil de birçoğu özeli kapsadığında güzel olur. Çünkü genel olan (el-‘āmm), ancak ona ḥāşşa olan özele nisbetle söylenir.

³⁶⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 46/56-57.

³⁶⁹ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Mantığa Giriş, s. 75.

³⁷⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 46/56-57.

³⁷¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 46/57.

³⁷² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 32a.

Hâşşa'ların en önemlisi, “açık-kapsamlı-gerekli” olanıdır. Çünkü bunlar yapıları gereği resmlerde fayda vermektedirler.³⁷³ Dahası bunlar türü kapsar ve sadece o türe özgü olurlar. O türün gereğ (lazım)ı olurlar ve ondan ayrılmazlar. İnsan için gülen olma bu türdendir. Bundan dolayı da o, o şeyin tarifinde daha faydalı olur.³⁷⁴

1. 8- İlinek (‘Araz-ı Âmm)

Semerḳandî ilinek konusunda çok kısa bir bilgi vermektedir. Verdiği bu bilginin kaynağı İbn Sînâ'nın *el-İşārāt* adlı eseridir. Semerḳandî'nin alıntılacağı tarif şöyle:

Zatı olmayan bir sözle tek bir tabiat altındaki ve tek bir tabiatın dışındaki tabiatların altındaki şeylere söylenendir.³⁷⁵

Bu tariftaki “tek bir tabiatın dışındaki tabiatlar altında” ibaresi hâşşa'yı dışarıda bırakmaktadır. Çünkü yukarıda tarif konusunda en çok faydası olan hâşşa'nın tek bir türe ait olan hâşşa'nın olduğu söylenilmişti. “Zatı olmayan” ibaresi de tür, cins ve ayırımı dışarıda bırakmaktadır. Çünkü onlar zatidirler.³⁷⁶

Semerḳandî ilinek konusunu bitirirken, İbn Sînâ'nın uyarısını yineler ve bu buradaki ilineğin cevherin ortağı olan “araz” anlamında olmadığını söyler. Beş tümeldeki bu ilinek, bazen cevher olabilir. Canlı bunun örneğidir. Çünkü canlı, “konuşan/düşünen” ve “kişneyen” gibi kapsamlı ayırımların ilineğidir. Hatta bazen, yürüyen gibi, cevhere tam-uyum” ile de yüklem olabilir. Çünkü yürüyen canlılara yüklenebilir ve canlılar yürüyendir, denilebilir. Ancak cevherin ortağı olan araz, cevehere “tam-uyum” yolu ile yüklem olmaz. Fakat üzerine “tam-uyum” ile yükleme yapılan konunun cinsi olabilir. Siyah ve diğer renkler için, ilinek olmaksızın renk bunun örneğidir.³⁷⁷ Çünkü bir araz olarak renk, siyahtır, diyemiyoruz.

³⁷³ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 47/57.

³⁷⁴ Bkz.: İbn Sînâ, *el-İşārāt*, s. 16.

³⁷⁵ Bkz.: İbn Sînâ, *el-İşārāt*, s. 16-17.

³⁷⁶ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 47/57.

³⁷⁷ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 32a.

2. KAVRAMLAR MANTIĞININ AMACI: TARİFLER

2. 1- Tarif ve Türleri

Mükerreren zikredildiği gibi, lafızların manaları ile ilgili olarak mantık eserlerinde ele alınan giriş konularının maksadı tanım ve resmlerdir. Çünkü tanım ve resm gibi şeylerle biz, bilinmeyen kavram(tasavvur)ları elde ederiz. Tüm kavram(tasavvur)larımızın zorunlu olmadığını, bundan dolayı da zorunlu olanlardan zorunlu olmayanların elde edildiği de zikredilmişti. İşte zorunlu olanlar yardımıyla zorunlu olmayan tasavvurların elde edilmesine yardımcı olan şey, “tarif”tir. Tarif, klasik mantığın en önemli konularından biridir. Çünkü neticede tarif, yeni bir bilgi vermektedir ve bu bilgi de klasik mantığın asıl inceleme alanı olan tasdiklerin bir parçası olduğundan dolayı daha büyük bir önem kazanmaktadır. Çünkü ıspatlar tanımlar vasıtasıyla yapılırlar. Bu bakımdan tanım, bir anlamda, ıspatlar için bir hareket noktası oluşturmaktadır.³⁷⁸

Burada sorulması gereken ilk soru, “o halde tarif nedir?” sorusu olacaktır. Semerķandī bu sorunun cevabını sonraki(müteahhirun)mantıkçılardan aldığı, fakat bazı yönlerden tam/kāmil bulmadığı bir alıntı ile cevaplamaya başlamaktadır:

Bir şeyi tarif eden, tasavvuru, şeyin tasavvurunun ve temyiz edilmesinin sebebi olandır.³⁷⁹

Semerķandī buradaki “temyiz edilmesi” ibaresinin “resmler”i dāhil etmek için kullanıldığını söylemektedir. Ancak ona göre tarifin bu tarifi, tarif noktai nazarından “ağyarını mani” değildir. Çünkü bu tarifin içine gerektirenlerin (melzūmların) tasavvuruyla gerekenlerinin (lazımlarının) tasavvuru da girebilir. Örneğin duvar için tavan gibi ve ateş için duman gibi. Çünkü tavanın tasavvuru, duvarın tasavvurunun sebebi, dumanın tasavvuru da ateşin tasavvurunun sebebi olmaktadır.³⁸⁰ Semerķandī’nin buradaki sıkıntısı nedir? Ateş olmayan yerden duman çıkmaz, tavan varsa duvar vardır, denilebilir. Buradaki sıkıntı bunları eşit bir şekilde söylenememesidir. Yani duvar varsa, tavan da olmak zorundadır; ateş varsa duman zorunludur, denilememektedir, eşit bir şekilde. Oysa tarifte, tarif eden ile tarif edilen eşit bir şekilde döndürülebilir olmalıdır.

³⁷⁸ Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, s. 57.

³⁷⁹ Semerķandī, *Ḳıṣṣās*, s. 49/59; Aynı bilgiler için bakınız: Semerķandī, *Beṣārātu’l-İṣārāt*, Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 879, vr.: 16a.

³⁸⁰ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 32b; Aynı bilgiler için bakınız: Semerķandī, *Beṣārātu’l-İṣārāt*, vr.: 16a; İbn Sīnā’nın böyle tarifi tam olarak kabul etmemesi için bakınız: İbn Sīnā, *en-Necāt*, s. 115.

Bir başka yönden ise, Semerkandî'ye göre, tarifin böyle bir tarifi, bir şeyi sadece ayırımı ve hâşşa'sı ile tarif etmeyi de ihtimal dâhiline sokmaktadır. Örneğin insanı tarif ederken sadece “insan, konuşandır/düşünendir.” veya “insan, gülendir.” şeklinde söylemek gibi. Böyle bir tarif geçerli değildir.³⁸¹ Çünkü müfret bir lafız, tarif yapamaz ve tanım da şeyin mahiyetine ayrıntılı bir şekilde delâlet eden şeydir.³⁸² Oysa burada böyle bir durum söz konusu olamamaktadır. Çünkü müfret lafız, mahiyete ya mutabakat, ya tazammun ya da iltizam ile delâlet eder. Eğer mutabakat ile delâlet ederse müfret lafız, eş anlamlı olarak mahiyetin ismi olur. Örneğin insanı tarif ederken “insan, beşerdir.” şeklinde bir tarif bu türdendir. Bundan dolayı, müfret lafız “hakiki tarif” için geçerli değildir. Eğer müfret lafız mahiyete tazammun ve iltizam ile delâlet ederse, onun mahiyete delâleti, onun isminin mahiyete delâletinden daha kapalı olur. Çünkü tazammun ve iltizam ile delâlet mecazidir. Oysa ismin delâleti hakikidir. Mecaz da hakiki olandan daha kapalıdır. Oysa tarif, tarif edilen her ne ise ondaki kapalılığı gidermek için yapılır. Bundan dolayı da tarifte kapalı bir unsur kullanmak geçerli değildir. Çünkü tarif edenin açık olması gereksin ki tarif konusu ne ise onu açıklığa kavuştursun.³⁸³ Yapısı itibariyle kapalı olan şey de olsa zihin, onun mahiyetine intikal etmeden o şeyin manasına intikal etmesi daha önce olur. Çünkü lafzın manasına delâleti, lafzın manasının cüzüne veya lazımına delâletinden daha öncelikli ve daha yakın olur. Şayet mahiyetten başka bir vasıf zikredilmezse, bu durumda anlama esnasında bir karıştırma ortaya çıkar. İşte o zaman terkip gerekli olur.³⁸⁴

Bu tarif, bazı yönlerden problem doğurduğuna göre, Semerkandî'nin önerisi nedir? sorusu aklımıza gelmektedir. Semerkandî'nin önerisi şöyledir:

Tarif eden, şeyi kendisi dışındakilerden ayıran şeye delâlet eden sözdür. Buradaki “söz” müfret olan(lafz)ı dışarıda bırakmaktadır. “Şeyi kendisi dışındakilerden ayıran şeye” ibaresi de “tam tanım”ı ve onun dışındakileri içine alır. Birincisine gelince, ayrıntılı olan, tanımlananı ayırır. İkincisinin durumu açıktır. Bu tarif, filozofların sözlerine daha uygun oldu.³⁸⁵

³⁸¹ İbn Sînâ'da böyle bir tarifin geçerli bir tarif olmadığını kabul etmektedir. Bakınız: Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 81.

³⁸² Semerkandî, *MŞ*, vr.: 33a.

³⁸³ Semerkandî, *Kıstâs*, s. 50/61; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 33a.

³⁸⁴ Semerkandî, *MŞ*, vr.: 33a. ; Semerkandî, *Kıstâs*, s. 49/59.

³⁸⁵ Semerkandî, *MŞ*, vr.: 33a; Semerkandî'nin atıfta bulunduğu uygunluklar için bakınız: Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 24-35; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 114-115; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ*: Mantığa Giriş, s. 42; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ*: İkinci Analitikler-Burhan-, Çeviren: Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 242-246.

Semerḳandī bu açıklamasından sonra selefleri gibi tarifi “tanım (el-ḥadd)” ve “resm(er-resm)” ve onlardan her birini de tam ve eksik olarak ikiye ayırmaktadır.

İbn Sīnā’ya göre “tanım (el-ḥadd)” mahiyete delâlet eden şeydir.³⁸⁶ Hatta öyleki, Ṭūsī’ye göre, tanımın mahiyete delâlet ettiğini söylemek, tekrar tarif noktai nazarından düşünüldüğünde “tanımı (el-ḥadd)”ın tanım(ḥadd)ı olur.³⁸⁷ Onun mahiyete delâlet etmesini sağlayan şey ise, onun sadece oluşturucu unsurların toplamından oluşuyor olmasıdır. Tanımın mahiyete delâlet etmesini sağlayan unsurlar, cins ve ayırımdır. Bunları söylerken, tanımdan kastedilenin nasıl olursa olsun bir şeyin bir şeyden ayrılması kastedilmemektedir. Bir şeyi başka bir şeyden ayırırken, zati olan unsurların zikredilmesine dikkat edilmelidir. Tarif, ancak o zaman “tanım (el-ḥadd)” olur.³⁸⁸ Burada, tanım konusunda dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, tanımın anlamının tanımlananın anlamı olmamasıdır. Aksine tanım, tanımlanana götüren ve onu kazandıran şeydir.³⁸⁹

Ona göre tam tanım (el-ḥaddu’t-tām), şeyin mahiyetine delâlet eden sözdür ve o da yakın cins ve yakın ayırımdan oluşur.³⁹⁰ Örneğin insanın tarifinde “konuşan/düşünen canlı”yı kullanmak bu türden bir tariftir.³⁹¹ İnsan, konuşan/düşünen canlıdır, denildiğinde, burada “canlı” onun yakın cinsidir. Yakın cins de müşterek olan zati unsurların tamamına delâlet eder.³⁹² “Konuşan/düşünen” ise onun yakın ayırımıdır. Çünkü artık canlının altında bir cins yoktur; canlı aşağı cins konumundadır. Yani onun altında cinsler değil de, artık türler bulunur. Bu anlamda insan ile arasında ikinci bir cins yoktur. Ancak canlının üzerinde cism-i nami, cisim ve nihayet cevher gibi cinsler vardır. Dolayısıyla canlıdan yukarı doğru çıktıkça cins bakımından insana uzaklaşılır. Bu anlamda da canlıdan sonraki cinsler insanın uzak cinsi konumunda olurlar. “Konuşan/düşünen” de insanın yakın ayırımıdır. İnsan için söylenebilecek diğer temyiz unsurları, örneğin onun gülen, iki ayaklı olması, tüysüz ve dik yürüyen olması, onun hâşşaları ve ilinekleri kapsamındadır. Tam tanım, manası bakımından ziyadelik ve eksiklik kabul etmez. Zati unsur olarak cins ve ayırımdan oluşturuldukları için, cins ve ayırım buna izin vermez.³⁹³ Tam tanım, zati unsurlarla yapılmaktadır, ancak tanımda bu zati unsurların, yani yakın cins ve yakın ayırımın terkibi görüldüğü kadar

³⁸⁶ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, s. 17; İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Metafizik-I, Çev.: Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 216.

³⁸⁷ Ṭūsī, *Şerḥu’l-İşārāt*, s. 95.

³⁸⁸ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, s. 17.

³⁸⁹ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Metafizik-I, s. 214.

³⁹⁰ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 49/60; Semerḳandī, *Beşārāt*, vr.: 16a.

³⁹¹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 33a.

³⁹² Zeynu’d-Dīn es-Sāwī, *el-Beşāiru’n-Naşıryye fī ‘İlmi’l-Manṭıq*, Talik: Refik el-‘Acem, Beyrut 1994, s. 83.

³⁹³ Hünecī, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 20b.

kolay olmamaktadır. F. Râzî'ye göre, İbn Sînâ, bu zorluğu kabul etmektedir. Ancak Ebu'l-Berağât el-Bağdâdî ise İbn Sînâ'ya bu noktada itiraz etmektedir. Ona göre tanım İbn Sînâ'nın söylediği kadar zor değildir. Çünkü tanımlar, isimlerin tanımlarıdır. İsimler de akledilen işlerin isimleridir. Her akledilen işin de, kendisindeki ortak cüzlerinin kemalininin hangi şey olduğunu ve ayrı cüzlerinin kemalininin hangi şey olduğunu akletmek gerekir. Bu açılardan düşünüldüğünde tanım kolaydır. Ancak F. Râzî'ye göre, eğer tanımdan amaç, ismin medlûlünün ayrıntılı/anlaşılır hale getirilmesi ise, iş Bağdâdî'nin dediği gibi olur. Ancak tanımdan amaç, mevcut mahiyetlerin bilgisi ise, bu durumda iş, İbn Sînâ'nın dediği gibi olur. Bağdâdî'nin tanımın kolaylığı hakkında yaptığı açıklamaları, mahiyetlerin bilgisini vermeyecektir.³⁹⁴ Bu noktada Semerğandî de F. Râzî'ye katılır ve Bağdâdî'nin savunduğu tarif tanımını isim bakımından tarif kabul etmekte ve hakikati bakımından tarifte onun söylediklerinin geçerli olmadığını söylemektedir.³⁹⁵

Eksik tanım (el-ğaddu'n-nağış) ise, yakın cins olmaksızın yakın ayırım ve onun dışındaki şeyleri kapsayan tariftir.³⁹⁶ Diğer bir ifadeyle eksik tanım, mahiyete eşit olan zatilerin bazısını alarak oluşturulur.³⁹⁷ Yine insanı ele alırsak, onu tarifinde “konuşan/düşünen cisim”i söylemek bu türden bir tariftir.³⁹⁸ Görüldüğü gibi, bu tarifte de insanın yakın ayırımı olan “konuşan/düşünen” ile uzak cinsi olan cisim alınmıştır. Çünkü insan ile cisim arasında canlı ve cism-i nami cinsi bulunmaktadır.

Tam tanım ve eksik tanım madem oluşturuçu unsurlardan oluşuyorlar, o halde neden birini “tam”, diğerini “eksik” olarak niteliyoruz? Her ikisi de zatileri kullanmak bakımından ortaktırlar. Ancak tam tanımda zatilerin tamamı kullanılırken, eksik tanımda zatilerin tamamı değil de bazıları kullanılmaktadır.³⁹⁹ Bundan dolayı da tam tanım mahiyete mutabakat ile, eksik tanım ise mahiyete iltizam yolu ile delâlet eder.⁴⁰⁰

Tarifin ikinci türü ise “resm”dir. Semerğandî onu şöyle tarif etmektedir: “Şeyi kendisi dışındakilerden bizzat olmayarak ayıran şeye delâlet eden sözdür.”⁴⁰¹ Bu tarifteki “bizzat olmayarak”

³⁹⁴ F. Râzî, *el-Mulağğâş*, vr.: 17a.

³⁹⁵ Semerğandî, *Kıştâs*, s. 58/71.

³⁹⁶ Semerğandî, *Kıştâs*, s. 49/60.

³⁹⁷ Semerğandî, *Beşârât*, vr.: 16a.

³⁹⁸ Semerğandî, *MŞ*, vr.: 33a.

³⁹⁹ K. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, Tahran 1377, s. 95.

⁴⁰⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, Tahran 1377, s. 96.

⁴⁰¹ Semerğandî, *Kıştâs*, s. 50/61.

ibaresi “tanım”ı dışarıda bırakmaktadır.⁴⁰² Bu tarifte tanım gibi iki kısma ayrılmaktadır: tam resm ve eksik resm.

Tam resm (er-resmu’t-tām), yakın cins ve hāşşa’dan oluşturulur.⁴⁰³ İnsanı tarif ederken “gülen canlıdır.” denilmesi bu türden bir tariftir.⁴⁰⁴ Yukarıda canlının insanın yakın cinsi olduğunu zikredilmişti. Burada “gülen”de insanın “özellik (el-hāşşa)”ıdır.

Eksik resm (er-resmu’n-naķış), özellik ve yakın cins ve yakın ayırım hariç onun dışındakilerden oluşturulur.⁴⁰⁵ İnsanın tarifinde “gülen cisim” ibaresini kullanmak bu türdendir. Bu tarifte geçen “yakın cins hariç” ibaresi tam resmi dışarıda bırakmak için kullanılmıştır. Yine “yakın ayırım hariç” ibaresi ise “eksik tanım”ı hariç bırakmak için kullanılmıştır. Çünkü o, yakın ayırım ve hāşşa’dan oluşturulmaktadır.⁴⁰⁶

Semerķandî “benzetme (et-temşil)” ve “kıyaslama (el-meķāyis)” yolu ile yapılan tariflerin “resm” türünden bir tarif olacağını söylemektedir.⁴⁰⁷ Örneğin insanı tarif ederken “insan, Zeyd, ‘Amr ve Bekir gibi benzerlerdir.” denilmesi benzetme türünden bir tariftir. Semerķandî’ye göre, bu türden tarifler edebiyatçıların tarifleridir. Örneğin kelime nedir? sorusunun cevabında “kelime, adam, at vb. şeylerdir.” denilmesi; yine fiil nedir sorunun cevabında “fiil, yardım etti, dövdü gibi benzeri şeylerdir.” denilmesi de bu türden bir tariftir. Kıyaslama türünden tarife verilen örnek nefis nedir? sorusunun cevabına “nefis, kaptanın gemideki konumu gibi bedende aynı konuma sahip olan şeydir.” denilmesi gibidir.⁴⁰⁸

Benzetme yolu ile yapılan tarif, Semerķandî’ye göre, hakiki bir tarif değildir; hakiki tarife benzerimsi bir şeydir. Benzetme yolu ile elde edilen tarifte çokça hata ortaya çıkmaktadır.⁴⁰⁹ Semerķandî’nin benzetme ve kıyaslama yolu ile ilgili verdiği bilgilerin izlerini, örnekleri ve lafızlarının benzerliği ile *Mantıķu’l-Meşrıkıyyīn*’de görmek mümkündür.⁴¹⁰

Semerķandî tarif hakkındaki bazı tartışmalara geçmeden önce tarifle ilgili önemli birkaç şeyi zikretmektedir. Bunlardan *birincisi*, tarif eden, tarif edilenden önce olmalıdır. Aksi bir durumda tariften bir fayda beklenilemez. *İkincisi*, tarif eden, dinleyen indinde tarif edilenden daha açık veya anlaşılır olmalıdır.

⁴⁰² Semerķandî, *MŞ*, vr.: 33b.

⁴⁰³ Semerķandî, *ķıstās*, s. 50/61.

⁴⁰⁴ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 33b.

⁴⁰⁵ Semerķandî, *ķıstās*, s. 50/61.

⁴⁰⁶ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 33b.

⁴⁰⁷ Semerķandî, *ķıstās*, s. 50/61.

⁴⁰⁸ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 33b.

⁴⁰⁹ Semerķandî, *ķıstās*, s. 50/61.

⁴¹⁰ İbn Sīnā, *Mantıķu’l-Meşrıkıyyīn*, (*el-Felsefetü’l-İslāmiyye-42* içinde), Frankfurt 1999, s. 31.

Semerḳandī “dinleyen indinde” ibaresini, bir grup tarafından açık kabul edilen şeylerin, bir başka grup tarafından kapalı olarak kabul edilebilceği endişesinden dolayı kullandığını ifade etmektedir. Örneğin “cisim, heyula ve suretten oluşan cevherdir.” tarifi filozoflara göre açık olabilir, ancak onların dışındakilere göre açık olmayabilir. *Üçüncüsü*, tarif eden ve edilen doğruluk açısından eşit olmalıdırlar. Bir anlamda düz olarak birbirlerine döndürülebilmelilerdir. Tarif eden tarif edilen üzerinde doğrulanmalı; tarif edilen de tarif eden üzerinde doğrulanmalıdır. Eğer böyle bir eşitlik söz konusu olmazsa, ayrı olmaları imkânsız olduğuna göre, ya daha genel olacak ya da daha özel olacaktır. Daha genel olursa, tarif yeterince açık olmayacaktır, çünkü tarif edilenin içine başka şeylerin girmesine engel olamayacaktır. Örneğin insan nedir? sorusuna “insan, canlıdır.” şeklinde cevap verildiğinde tarif edenin tarif edilenden daha genel olduğu görülecektir. Ancak canlı olarak sadece insanın olmadığı da bilinmektedir. Çünkü “at, canlıdır; deve, canlıdır; karga, canlıdır.” denilebilir. Bu durumda insanı onlardan kesin olarak ayıracak bir şey söylenilmiş olmaz. Tarif eden bulunduğu tarif edilen bulunamamaktadır. Eğer tarif eden tarif edilenden daha özel olursa, bu durumda da tarif geçerli değildir. Çünkü daha özel olan daha genel olandan daha kapalı olur. Yapısı itibariyle daha genel olan çoğunlukla daha bilinir olandır. Örneğin “canlı nedir?” türünden bir soru sorulduğunda ve “canlı, insandır.” cevabı verildiğinde burada tarif eden olarak “insan”ın daha özel olduğunu görülmektedir. Daha özel olan, daha kapalı olan olduğuna göre, tarifte bunun aksine bir kavramı açıklığa kavuşturmak olduğuna göre, bu tarif geçerli görünmemektedir. Çünkü canlı bulunduğu insanın bulunması gerekmez. Tarif ile tarif edilen eşit değildir ve bundan dolayı da birbirlerine eşit bir şekilde döndürülemezler: Canlı, insandır. İnsan, canlıdır.⁴¹¹ Bu türden tarifler Semerḳandī’nin yukarıda zikrettiği “benzetme (et-temṣīl)” tarifine benziyor görünmektedir. Zaten bu türden tariflerde hakiki tarifler değildir. “İnsan, canlıdır.” veya “insan, konuşandır/düşünendir.” türünden tariflerin İbn Sīnā, sadece cins veya sadece ayırım ile yapılmış tarifler olduğunu, tarifin sadece cinse veya sadece ayırıma yüklenmesiyle tarifin geçerli olmayacağını söylemektedir.⁴¹²

Semerḳandī selefi İbn Sīnā⁴¹³ gibi tarifi bir de 1) isim bakımından, 2) hakikati bakımından olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁴¹⁴ Birincisi, Semerḳandī’ye göre, itibari olarak farzedilen bir mahiyetin

⁴¹¹ Semerḳandī, *Ḳıṣṣās*, s. 50/61; Semerḳandī, *Mṣ*, vr.: 33b.

⁴¹² İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: Metafizik-I, s. 214.

⁴¹³ İbn Sīnā, *Kitābu’n-Necāt*, s. 119; İbn Sīnā, *Mantıku’l-Meṣrīyyīn*, s. 34; Bingöl, *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi*, s. 83–84; Ayrıca Ġāzālī’nin de aynı bölmeyi kabulü için bakınız: Ġāzālī, *Muṣṣaṣṣā-I*, Beyrut 1994, s. 34–35.

⁴¹⁴ Semerḳandī, *Ḳıṣṣās*, s. 50/62.

tarifidir. Bu da manalardan bir şeyle oluşturulur ve oluşan o şey için isim konulur.⁴¹⁵ Ancak İbn Sînâ'nın tarifi daha açık görünmektedir. Ona göre isim bakımından tarif, “bu tarifi kullanan nezdinde ismin mefhumuna delâlet eden ayrıntılı sözdür.”⁴¹⁶ ve “şeyin varlığı hakkında kendisine itibar edilmez.”⁴¹⁷ Örneğin “o nedir? sorusunun cevabında hakikati bakımından farklı birçok şeye söylenendir.”in karşısına cins isminin konulması bu türden bir tariftir. Bundan sonra da cins ile kastettiğimiz bu şeydir, denilmesidir. Bu tarifin hatası, Semerķandî'ye göre, artmayı ve eksilmeyi kabul edebilir olmasıdır. Örneğin bir kimse cinsi “birçok şeye söylenendir.” şeklinde tarif etmiş olsun. Ona senin bununla kastettiğin cinsin “o nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bakımından farklı birçok şeye söylenen” değil midir? diye sorulduğunda verilecek cevap “evet” olacaktır. Bu durumda da tarif, ziyadeliği kabul etmiş olacaktır.⁴¹⁸ Buna karşın hakiki bakımdan olan tarifte fazlalık olması gerekmez.⁴¹⁹ Çünkü o, zaten bütün oluşturucu unsurlardan, cins ve ayırımdan, yani zatilerin toplamından oluşmaktadır.⁴²⁰ Ancak isim bakımından olan tarifte dikkat edilmesi gereken, sözün mefhumu birincil bir delâlet ile yani bir anlamda vasıtasız olarak delâlet etmemesidir. Örneğin “tanım (el-ḥadd)”ın tanımlanan (el-maḥdūd)”a delâleti gibi. Ancak isim bakımından tarifte zikredilenler bu mefhumun bir alameti, işareti olabilirler.⁴²¹

Bingöl'e göre, isim bakımından olan tanım, ismin özet olarak delâlet ettiği mana üzerine daha geniş bir şekilde delâlet eden bir sözdür. Hatta tanımı oluşturan şeyin bölümleriyle ismin mefhumunun özü kastediliyorsa, bu durumda bu tarif “ismin haddi (tanımı)”, eğer bunun aksine tarifte ilintilere yer verilirse, “ismin resmi” olur. Bingöl'e göre, bundan dolayı İbn Sînâ, isim bakımından olan tanımın hadd (tanım) ve resm olan yerde geçerli olacağını söylemektedir.⁴²²

Hakikati bakımından tarife gelince, Semerķandî'ye göre, o, hariçte mevcut olan bir şeyin tarifidir.⁴²³ İbn Sînâ ise onu, mahiyeti bakımından zatı tarif eden ayrıntılı sözdür, diye tanımlar.⁴²⁴ Örneğin insanı, siyahı ve bunların dışındaki şeyleri tarif etmek bu türden bir tarife girer. Şayet tanımlananın varlığı

⁴¹⁵ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 34a.

⁴¹⁶ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 34.

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necāt*, s. 119.

⁴¹⁸ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 34a.

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā: Metafizik-I*, s. 216.

⁴²⁰ Keşşî, *Ḥadāiḳu'l-Ḥāḳāiḳ*, vr.: 21b.

⁴²¹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 34a.

⁴²² Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 84.

⁴²³ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 51/62.

⁴²⁴ İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 34.

hariçte tahakkuk ederse, isim bakımından olan tarif, hakikati bakımından tarif olabilir. Eğer hariçte tahakkuk etmezse, hakikati bakımından tarif olmaz.⁴²⁵

Bingöl'e göre, İbn Sînâ'nın zatı (hakikati) bakımından tarif dediği şey "tanım (el-ḥadd)" ve "resm (er-resm)"dir. Çünkü bunlar da bir şeyi özü bakımından tarif etmeye çalışırlar.⁴²⁶ Yukarıda tanım (el-ḥadd), resm (er-resm) ve bunların türleri hakkında kısaca durulmuş ve ne oldukları özetle anlatılmaya çalışılmıştır.

2. 2- Tarifte Ortaya Çıkan Hatalar

Semerḳandî tarifte ortaya çıkan hataları da sistemli bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre tarifte ortaya çıkan hatalar: 1) ya mana bakımındandır, 2) ya lafız bakımındandır, 3) ya da her iki bakımındandır.⁴²⁷ İbn Sînâ *el-İşārāt*'ta⁴²⁸ aynı yanlışları zikrederken, görebildiğimiz kadarıyla, böyle bir tasnif yapmamaktadır. F. Râzî'nin *el-Mulāḥḥaṣ*'ında⁴²⁹ bu tasnif bulunmakla beraber o da hatanın her iki yönden ortaya çıkmasını zikretmemektedir. Semerḳandî de zikretmesine karşın her iki yönden hatanın ortaya çıkmasına herhangi bir örnek vermemektedir.⁴³⁰

Mana bakımından olan hatalara gelince, Semerḳandî'ye göre, bunlar iki şekilde ortaya çıkarlar: Birincisi, tarifî tarif yapan özel şartlardan birinin terk edilmesi sonucu ortaya çıkar. Bu türden bir bozukluğu Semerḳandî "özel olan bozukluk" olarak isimlendirmektedir. Örneğin tam tanım yaptığı söyleyen ancak yakın cinsi ve yakın ayırımı kullanmayan birinin yaptığı tarifi bozukluğu bu türdendir. Yine örneğin tam resm türünden tarif yaptığı söylemesine karşın yakın cinsi ve özelliği kullanmayan birinin yaptığı tarif bozukluğu da bu türdendir. İkincisi, bir şeye has olmamakla beraber uyulması gerekli bir şartın terk edilmesi sonucu ortaya çıkan tarif bozukluğudur. Semerḳandî buna "genel olan bozukluk" demektedir. Bu hata altında Semerḳandî'nin zikrettiği hatalar şunlardır:

Birincisi, bir şeyin doğruluk bakımından eşit olmayan bir şeyle tarif edilmesi bu türdendir. Yukarıda gerçek bir tarifte tanımlananla tanımın döndürülebileceğini söylemiştik. Bu zaten doğruluk değerlerinin bozulmaması anlamına gelmektedir. Örneğin "insan, konuşan/düşünen canlıdır." denildiğinde, "konuşan/düşünen canlı, insandır." da denilebilmektedir.

⁴²⁵ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 34a.

⁴²⁶ Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 84–85.

⁴²⁷ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 51/62.

⁴²⁸ İbn Sînâ, *el-İşārāt*, s. 19–20.

⁴²⁹ F. Râzî, *el-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 16b-17a.

⁴³⁰ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 57/69-70; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 37a-b.

İkincisi, tarif edenin ne gereğinden fazla kapsamlı alınması ve ne de gereğinden fazla özel alınması gerekir. Eğer daha genel olursa, tarifi içine tarif noktai nazarından gereksiz olan şeyler girmiş olacaktır. Eğer daha özel tutulursa, tarif gerekli olanları kapsamayabilir.

Üçüncüsü, tarif, bilme ve bilmeme noktasında eşit olan şeylerle yapılmamalıdır. Örneğin, babayı oğul ile, oğlu da baba ile tarif etmek bu türden bir hatadır. Çünkü baba ve oğul bilme ve bilmeme bakımından eşittirler.

Dördüncüsü, bir şeyi kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif etmektir. Örneğin ateş nedir? sorusuna “ateş, nefse benzeyen bir ustukustur.” şeklinde verilecek bir cevap, ateşin tarifi olmayacaktır. Çünkü nefsin bizatihi kendisi ateşten daha kapalıdır ve tarife ihtiyaç duymaktadır.

Beşincisi, bir şeyi bizzat kendisiyle tarif etmektir. Bu bazen bir şeyi ismiyle tarif ederek ortaya çıkar. Örneğin insan nedir? sorusuna “insan, insani canlıdır.” şeklinde bir cevap verilmesi bu türden bir yanlışlıktır. Bu yanlış bazen de şeyin isminin eş-anlamlısını kullanmakla ortaya çıkar. İnsan nedir? sorusuna “insan, beşerdir.” veya “insan, beşeri canlıdır.” şeklindeki cevaplar bu türden bir yanlışlıktır.

Altıncısı, tarif edilenin kendisiyle bir tariftir. Bu da iki şekilde ortaya çıkar: 1) Tek bir derece ile ortaya çıkar. Güneşin tarifinde “güneşi gündüz yıldızıdır.” denilmesi bu türdendir. Sonra gündüzü tarif ederken “gündüz, güneşin doğuşu sebebiyle havanın aydınlandığı zamandır.” denilmesi de bu türden bir yanıştır. 2) birden fazla derece ile ortaya çıkan bozukluktur. İkinci tarifinde “iki, bir çifttir.” denilmesi sonra da “bir çift, iki teke bölünen şeydir.” denilmesi sonrada “iki teke bölünen şey, ikidir.” denilmesi bu türden bir hatadır.⁴³¹

Tarifte hatanın ortaya çıktığı bir diğer yön ise, lafız bakımındandır. Bilimsel bir dilde lafızların kullanımı önemli bir yer işgal etmektedir. Çünkü bilimsel bir çaba, bir konuyu açıklığa kavuşturma, o konuda mümkün görünen tartışmaların önünü yeterli bilgilerle almaya çalışmadır. Bu bakımdan manaları farklı şeylere tekabül edecek lafızları kullanmak, bilim dilinde kabul gören bir şey değildir. Semerqandî de İbn Sînâ'nın⁴³² *el-İşârât* ını takiple lafız bakımından tarifte hatayı ortaya çıkaran unsurları 1) mecazi lafzın kullanımı, 2) dinleyene nisbetle delâleti açık olmayan garip lafızların kullanımı, 3) gereğinden fazla tekrar ve 4) gereğinden fazla ve fayda vermeyen uzatma olarak saymaktadır.⁴³³

⁴³¹ Semerqandî, *MŞ*, vr.: 37a.

⁴³² İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 19–20.

⁴³³ Semerqandî, *Kıstâs*, s. 56-57/68-69.

2. 3- Tarif ve Burhân Arasındaki İlişki

Semerķandî tarif konusunu bitirirken “sonsöz (hâtıme)” kısmında, daha sonra genişçe ele alacağını söylemek üzere⁴³⁴ tarif ve burhân arasındaki ilişki hakkında bilgi vermektedir. Semerķandî’ye göre, “Anaksākūrātīs (Anaksagoras) (ö. 428 İ.Ö.)” ve “müteķaddimün”dan bir grup bilgin “tanım (el-hadd)”ın burhân ile elde edilebileceği görüşündedirler.⁴³⁵ Onlar bu görüşlerini kesin (iktirani) kıyası, bölmeyi ve bir şeyin zıddının tarifini kullanarak açıklamışlardır.⁴³⁶ Ancak Semerķandî onların bu görüşüne zayıf yönleri bulunmasından dolayı katılmamaktadır.⁴³⁷

Tanım ve burhân arasındaki ilişkiyi ele almadan önce, Semerķandî’nin verdiği bilgiyi bazı yönlerden kritik ederek konunun mahiyetini ele almak istiyoruz. Çünkü Semerķandî’nin burada zikrettiği isim hakkında bazı şüphelerimiz olduğunu ifade etmek istiyoruz:

Birincisi, Semerķandî’nin ele aldığı bu konu Fārābî tarafından *Kitābu’l-Burhân*⁴³⁸ ve *Kitābu’l-Cem*⁴³⁹ adlı çalışmalarında; İbn Sînâ tarafından *Kitābu’ş-Şifâ*’nın el-Burhân⁴⁴⁰ Kitabı’nda, *Kitābu’n-Necât*⁴⁴¹, *Kitābu’l-Evsât fî’l-Manṭıķ*⁴⁴² adlı kitaplarında ve Faḥru’d-Dîn er-Râzî tarafından *el-Mulaḥḥaş*⁴⁴³ adlı kitabında ele alınıp incelenmiştir. Ancak bu kaynaklar arasında da bir takım ayrımların yapılması zorunlu görünmektedir. Zira Fārābî *Kitābu’l-Burhân*’ında tanımın burhan ile elde edilebileceği görüşünü “Ksenokrates (Xenocrates) (ö. 314 İ.Ö.),”e atfederken, *Kitābu’l-Cem*’inde ise Aristoteles’in “sentez (terķib)”ın yanında böyle bir görüşe sahip olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ ise ne *Kitābu’ş-Şifâ*’nın Burhân Kitabı’nda ve ne de *Kitābu’n-Necât*’ta herhangi bir isim zikretmemektedir. Ancak İbn Sînâ, *Kitābu’l-Evsât fî’l-Manṭıķ* adlı eserinde tanımın burhân ile elde edileceği görüşünü “Anaksākūrātīs (Anaksagoras)”e atfetmektedir. Muhtemelen Semerķandî’nin kaynağı da İbn Sînâ’nın *Kitābu’l-Evsât*

⁴³⁴ Semerķandî bu konuyu daha sonra *Tevâbi’u’l-Kıyas* altında ele aldığı “burhân” başlığı altında “tanım burhân ile elde edilmez” başlığı ile tekrar ele almaktadır. Biz bu konuyu incelerken “burhân” altındaki başlığıda burada ele aldık.

⁴³⁵ Semerķandî, *Ḳıṣṭās*, s. 58/70; Aynı bilgiler için bkz.: Semerķandî, *el-Mu’tekdât*, vr.: 5b.

⁴³⁶ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 146b.

⁴³⁷ Semerķandî, *Ḳıṣṭās*, s. 58/70.

⁴³⁸ Fārābî, *Kitābu’l-Burhân*, s. 30–33.

⁴³⁹ Fārābî, *Kitābu’l-Cem beyne Re’yeyi’l-Hakimeyn Eflaṭūn el-İlāhî ve Aristūṭālīs*, (*el-Felsefetu’l-İslâmiye-12* içinde, Ed.: Fuat Sezgin, Frankfurt 1999), s. 8-9.

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifâ*: İkinci Analitikler –Burhân-, s. 201–247.

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *Kitābu’n-Necât*, s. 112-113.

⁴⁴² İbn Sînâ, *Kitābu’l-Evsât*, vr.: 86b-88b.

⁴⁴³ F. Râzî, *el-Mulaḥḥaş*, vr.: 16a-b; Ayrıca bkz.: Ḳazvîni, *el-Munaṣṣaṣ*, vr.: 48a-b.

kitabıdır. Ancak *Qıstās* ve şerhinde bu esere açık bir atfın da olmadığı zikredelim.⁴⁴⁴ F. Rāzī ise *el-Mulāḥḥaṣ*'ta herhangi bir müellife atıfta bulunmaksızın konuyu ele almaktadır. Rāzī hakkında düşünülmesi gereken kayıt, onun ibareyi biraz daha genel olarak kullandığıdır. Çünkü o, “*tanım, delil (ḥucce) ile elde edilmez.*” demektedir. Çünkü her burhān delildir, ancak her delil burhān değildir.

İkincisi, yukarıda zikrettiklerimizden tanımın burhān ile, ya da F. Rāzī'nin ifade ettiği gibi “delil” ile elde edileceği konusunda üç ayrı refere ortaya çıkmış oldu. Bunlardan birincisi Fārābī'nin zikrettiği “Kesenokrates (Xenocrates)” ismi; ikincisi, yine Fārābī'nin zikrettiği “Aristoteles (Aristūṭālīs)” ismi; üçüncüsü, İbn Sīnā'nın zikrettiği “Anaksagoras (Anaksākūrātīs)” ismi. Bu isimlerden hangisi zikredilen görüşün asıl sahibidir? Fārābī'nin zikrettiği Aristoteles ismiyle başlamak istiyoruz. Bingöl'e göre, Aristoteles her ne kadar tanımları bir hareket noktası olarak alsa da ve ıspatların kendileri vasıtasıyla kurulduğu şeyler olarak kabul etse de, tanımın ıspat ile elde edileceği görüşünde değildir.⁴⁴⁵ Diğer taraftan İbn Sīnā ise *Kitābu'l-Burhān*'da Aristoteles'in tanımın burhān ile elde edileceği görüşünü benimsediği yönündeki bilgilendirmenin doğru olmadığını da ifade etmektedir.⁴⁴⁶ İkinci olarak ele almak istediğimiz isim, İbn Sīnā ve Semerḳandī tarafından zikredilen “Anaksagoras (Anaksākūrātīs)” ismidir. Araştırmalarımız neticesinde böyle bir görüşün “Anaksagoras (Anaksākūrātīs)”a atfedildiğini bulamadık. Böyle bir görüşün ona atfedilmesini olanaksız kılacak bir karine de onun Sokrates (ö. 399. İ.Ö) öncesi bir filozof olmasıdır. Çünkü mantığı sistemli bir şekilde ele alıp kurma başarısı Aristoteles'e aittir. Ondan önce Platon, Sokrates ve sofistlerin mantığın konularına ilişkin telmihleri bulunmakla beraber, sistemli bir şekilde ele alıp incelediklerine dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Spesifik olan bir konunun, mantığa ilişkin tartışmaların olduğu bir havzada gerçekleşmiş olması daha uygundur. Fārābī'nin Aristoteles'e referesini ve Aristoteles'in de adı geçen konuyu ele alıp incelemesini de göz önüne aldığımızda, bu tartışmanın Aristoteles'in bulunduğu ortamda gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü onun içinde bulunduğu ortamda, Platon'un akademisinin yetiştirdiği bilginler vardır. Haddi zatında kendisi de akademinin bir ürünü idi. Diğer taraftan Aristoteles *Metafizik* adlı kitabında Anaksagoras hakkında bilgi

⁴⁴⁴ Müellifimiz Semerḳandī iyi bir İbn Sīnā muharriri olduğu gibi aynı şekilde iyi bir F. Rāzī muharriridir de. F. Rāzī *Şerḥu'l-İşārāt*'ta açıkça iki yerde *Kitābu'l-Evsāf*'a atıf yapmaktadır: Her iki atfını da yüklemli kesin kıyasları ele alırken yapmaktadır (F. Rāzī, *Şerḥu'l-İşārāt-I*, Tahkik: Ali Rıza Necefzāde, Tahran 1374, s. 308 ve 315). Dolayısıyla müellifimizin İbn Sīnā'nın bu eserinden haberdar olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat ilginç olan ona açık bir atfının olmamasıdır. Belki de elinde nüshası olmadığı için açık bir atıftan imtina etmiş olabilir.

⁴⁴⁵ Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, s. 56–58; benzer bilgiler için bakınız: Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, London 1952, s. 146-147.

⁴⁴⁶ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā: İkinci Analitikler –Burhān-*, s. 205.

verirken, bu türden bir konuyu hiç gündeme getirmemektedir.⁴⁴⁷ Bu durumda geriye Fārābī'nin *Kitābu'l-Burhān*'da zikrettiği diğer isim kalmaktadır: Ksenokrates. Bu noktada biz, Fārābī'nin tercihini kabule yatkınız. İbn Sīnā'nın tercihi olan "Anaksagoras (Anaksākūrāṭīs)" ismi, bir tensih hatası ihtimalini göz önünde bulundurmak üzere, yanlış görünmektedir. Bu durumda Semerkandī'nin tercihi de aynı kategoridedir. Neden Ksenokrates ismi tercih edilmiştir? Çünkü onun hayatı bu türden tartışmaların olabileceği bir ortamda geçmiş görünmektedir. Ksenokrates, Platon'un öğrencisidir. Platon'a üçüncü Sicilya yolculuğunda arkadaşlık etmiştir. Güçlü ve ciddi bir kişiliğe sahip olduğu gibi, aynı zamanda iyi bir filozof olduğu da ifade edilmektedir.⁴⁴⁸ Ve hatta Platon'un yerine akademinin başına geçen Speusippus (ö. 339 İ.Ö) öldükten sonra akademide bir süre yöneticilikte yapmıştır.⁴⁴⁹ Aynı zamanda Platon'un akademisinde Aristoteles'in arkadaşıdır⁴⁵⁰ ve Aristoteles birçok konuda ona atıfta bulunmaktadır.⁴⁵¹ Aristoteles ile tartışmalara girmiş onun kategorilerini eleştirmiştir.⁴⁵² Aristoteles *Metafizik*'te açıkça ismini zikretme de birçok konuda onunla polemiğe girmektedir.⁴⁵³ Hatta Ross (ö. 1971)'un zikrettiğine göre, Aristoteles'in eleştirilerinin hedefinde Platon değil de, çoğu zaman Ksenokrates vardır.⁴⁵⁴ Tanım konusunda Aristoteles'in Platon'un akademisinin görüşlerini eleştirdiği de zikredilmektedir.⁴⁵⁵ Aristoteles'in Ksenokrates'i felsefeyi matematik ve mistik bir şekilde ifade etmesinden dolayı ve de Fisagorcu mistizmi Platoncu görüşlere soktuğu için de eleştirdiği zikredilmektedir.⁴⁵⁶ Diğer taraftan Aristoteles'in otorite olarak tanım konususunda Ksenokrates'e referede bulunduğu da ifade edilmektedir.⁴⁵⁷ Bazı kaynaklar da Ksenokrates'in bilgi, cins ve tür, bölme, diyalektik ve mantık hakkında oldukça hacimli eserlerinin olduğunu söylenilmesine karşın⁴⁵⁸ ne yazık ki bu kaynakların günümüze

⁴⁴⁷ Asitotales, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, s. 93–95.

⁴⁴⁸ Windelband, W., *History of Ancient Philosophy*, Translated by Herbert Ernest, America 1956, s. 225.

⁴⁴⁹ Taylor, A. E., *Plato: The Man and His Work*, London 1955, s. 503; La Grande Encyclopedie-31, Ed.: Andre Berthelot, Paris 1902, s. 1251.

⁴⁵⁰ Ross, David, *Aristoteles*, Çev.: Ahmet Arslan vd., İstanbul 2002, s. 17.

⁴⁵¹ Sarton, George, *A History of Science*, London 1953, s. 503.

⁴⁵² Encyclopedia Britanica–23, London 1953, s. 835.

⁴⁵³ Asitotales, *Metafizik*, s. 22,124, 137, 139, 309, 485, 528, 547, 548, 549, 560, 569, 570, 572, 573, 586, 593, 596, 599.

⁴⁵⁴ Ross, David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, s. 146.

⁴⁵⁵ Taylor, *Plato: The Man and His Work*, s. 545.

⁴⁵⁶ Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, s. 6.

⁴⁵⁷ Taylor, *Plato*, s. 148'de 2.dipnot.

⁴⁵⁸ Laetius, Diogene, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Literally Translated by C. D. Yonge, B. A., London MDCCLIII, s. 156-157.

ulaşmadığı bilgisi de verilmektedir.⁴⁵⁹ Zikrettiğimiz bilgilerin ışığında Ksenokrates'in akademinin ve döneminin önemli ve aynı zamanda tanınmış bir filozofu olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu durumda Fārābî'nin Ksenokrates tercihin doğru olduğunu söylemek daha makul gibi görünmektedir.

Şimdi konumuzla ilgili asıl sorumuzu sorabiliriz: Neden tanım burhân ile veya daha genelde delil ile elde edilmez?

Semerḳandî'ye göre tanımın burhan ile elde edileceği görüşünü savunanlar, bu görüşlerini kesin kıyas, bölme yolu ve zıddın tarifindeki istidlâl ile açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Ona göre kesin kıyasla tanımın elde edilmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda tanımlanan (el-maḥdūd) şey bu kesin kıyasta “küçük terim”; tanım da “büyük terim” olur.⁴⁶⁰ Bu durumda tanımlanan ile tanımın eşit olmadığı ortaya çıkar. Çünkü küçük terim, kıyasta kaplamı en dar olan terimdir. Büyük terim de kaplamı en geniş terimdir. Oysa tanımda, tanımlanan ile tanımın eşit olması gerektiği ve eşit olarak birbirine döndürülebilir olması gerektiği kabul edilir.⁴⁶¹ Örneğin insan “insan, konuşan/düşüner.” şeklinde tanımladığında, “konuşan/düşünen, insandır.” şeklinde döndürülebilir. Oysa kıyasın terimlerinden hiçbiri birbirine eşit değildir. Büyük terimle küçük terimi yukarıdaki insan tanımındaki gibi döndüremeyiz. Veya orta terimle büyük terimi de eşit olarak döndüremeyiz. Semerḳandî'ye göre, bir kimse tanımlanan küçük terim ve tanımda büyük terim olduğunda tanımın burhân ile elde edilmezliğini kabul etse, ancak “bu bütün, “B” için cins ve ayırımdır; “B” için cins ve ayırım olan her şeyde “B”nin tanımıdır; bu durumda “bu bütün, B'nin tanımıdır.” türünden sonuç çıkarsa, ona verilecek cevap ne olacaktır? Semerḳandî'ye göre, artık cins ve ayırımı zikrettikten sonra burhâna neden ihtiyaç olsun ki?!⁴⁶²

Daha önce Fārābî⁴⁶³ ve İbn Sînâ⁴⁶⁴ tarafından Platon'a atfedilen bölme yöntemiyle de tanımın el edileceğini kabul etmeyen Semerḳandî,⁴⁶⁵ bir şeyin zıddının istidâli yoluyla da tanımın elde edilemeyeceğini söyler. Ona göre, bu türden bir görüş zayıftır. Çünkü her zaman bir şeyi, zıddının tarifi ile

⁴⁵⁹ Sarton, George, *A History of Science*, s. 503.

⁴⁶⁰ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 146b.

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ: İkinci Analitikler –Burhân-*, s. 207.

⁴⁶² Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 147a.

⁴⁶³ Fārābî, *Kitābu'l-Burhân*, s. 31.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitābu'l-Evsâf*, vr.: 87a.

⁴⁶⁵ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 147a.

tanımlamak mümkün değildir.⁴⁶⁶ Bu türden bilgilerin kaynağının İbn Sînâ olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁶⁷

Tanım; burhân, bölme ve bir şeyin zıdlarının tarifiyle elde edilemiyorsa, o halde ne ile elde edilir?

Semerķandî'ye göre, tanımları elde etmenin en kuvvetli yolu, "terkip" yoludur.⁴⁶⁸ Terkip yolu Aristoteles'in kullandığı yoldur.⁴⁶⁹ Terkip yolunda, eğer tanımlanan tür ise, tanımlananın fertlerinin sayısı; yok eğer tanımlanan cins ise, bu tanımlananın türlerinin fertlerinin sayısı alınır. Burada tanımlananın hangi kategoriden olduğu tarif edilir ve kurucu unsurlarının tamamı bir araya getirilir. Bu yol, zati olan şeylerin bilgisine dayanır. Burada da zati olan şeyler, cins ve ayırımdır. Eğer bu zati olan unsurlar, arazi olan unsurlardan iyi bir şekilde ayrılamazsa, tanım ortaya çıkmaz. Semerķandî'ye göre, zati unsurları, zati olmayanlardan ayırmak hiçte kolay bir iş değildir.⁴⁷⁰

Tarif konusunu bitirirken dikkatimize takılan birkaç hususu zikretmek istiyoruz:

Birincisi, Semerķandî bundan önceki konularda sıklıkla atıfta bulunduğu F. Râzî'ye atıfta bulunmamaktadır. Burada sadece filozoflarla ilgilenmiş, bir anlamda tarif teorisi konusunda filozoflara daha yakın durmuştur.

İkincisi, sonraki bilginlerin (müteahhîrûn) görüşleri yerine Fârâbî-İbn Sînâ geleneğini kabule şayan bulduğu görünmektedir.

Üçüncüsü, tanımın burhân ile elde edilmesi gibi spesifik bir konuyu, önceki konulara nazaran daha yüzeysel olarak anlatmasıdır. Çünkü tarif konusunda, bir anlamda çizgilerini takip ettiği Fârâbî ve İbn Sînâ bu konuya özel bir önem vermişlerdir. Gerçi Fârâbî, olağan uslubu gereği nicelik bakımından oldukça muhtasar anlatmıştır. Ancak Fârâbî'nin ifadeleri, hemen bütün konularda olduğu gibi kısa, ama bir o kadarda sınırları belirgin ve açıktır.⁴⁷¹ İbn Sînâ ise *Kitābu's-Şifā*'nın Burhân Kitabı'nda konuyu gerçekten bütün boyutlarıyla ele alıp incelemiştir.⁴⁷² Burada her bir müellifin eserlerindeki yöntem farkını göz önünde bulundurmakla beraber, Semerķandî'nin bu konuyu daha spesifik bir şekilde ele alması gerekirdi, görüşündeyiz. Aslında Semerķandî'nin yakın seleflerinden Urmevî⁴⁷³ ve Huncî'ye⁴⁷⁴

⁴⁶⁶ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 147a-b.

⁴⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitābu'l-Evsâf*, vr.: 87b.

⁴⁶⁸ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 38a.

⁴⁶⁹ Fârâbî, *Kitābu'l-Burhân*, s. 31.

⁴⁷⁰ Semerķandî, *Kıstās*, s. 58/70-71; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 38b.

⁴⁷¹ Fârâbî, *Kitābu'l-Burhân*, s. 30-31.

⁴⁷² İbn Sînâ, *Kitābu's-Şifā*: İkinci Analitikler –Burhân-, s. 201-247.

⁴⁷³ Urmevî, *Meṭālî'u'l-Envâr*, s. 23- 25.

baktığımızda onların bu konuyu ele almadıklarını görürüz. Gerçi Urmevî'nin *Meṭālî*'si yekpare bir mantık kitabı değildir, içinde tabiat ve ilahiyat bölümleri vardır. Buna karşın Hünecî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ı ise sadece mantık kitabıdır. Bu eserde de otorite İbn Sînâ olmasına karşın, tanımın burhân ile elde edilemeyeceği konusu ele alınmamıştır. Bu anlamda *Ḳıstâs*'ın, özet bir şekilde olsa bile, mantığa ait konulardan neredeyse hiçbirini dışarıda bırakmadığını söylemek imkân dâhilindedir.

Dördüncüsü, burada tarif cümlesinin önerme olup olmadığı konusunda herhangi bir görüş beyan etmemiş olmasıdır; buna mukabil müellifimiz *Ḳıstâs*'ın son konusu “âdâbu'l-baḥş”ı ele alırken tarif cümlelerini hükümün bir kısmı olarak zikretmektedir. Hüküm bildiren bir cümle ve önerme (el-ḳaḍiyye) doğru ya da yanlış değerini aldığı için, bu durumda tarif cümleleri önerme sıfatını haiz görünmektedirler. Oysa Fârâbî *Kitābu'l-Burhân* adlı eserinde “tasavvurların en eksigi, bir şeye delâlet eden tekil lafızların ve bu şekilde işlev görenlerin oluşturdukları tasavvurlardır. Tasavvurların en tamı, tanımların oluşturdukları tasavvurlardır.”⁴⁷⁵ ibareleri ister eksik tanım ister tam tanım olsun tarif cümlelerin önerme veya öncül olamayacağına ilişkin bir telmih taşımasına karşın kitabın ilerleyen sayfalarında buradaki ifadelerini biraz daha açıklığa kavuşturmaktadır. Ona göre, tanım bir isim gibi alınırsa, yani bir şeyin mevcut olmasını veya mevcut olmamasını işaret etmiyorsa, öncül veya öncülün parçası olmaz. Buna mukabil “şeyi tarif eden olarak alınanın, şeye yüklem olarak alınması mümkündür” ve böyle alındıklarında “tam bir söz (el-ḳavlu'l-cazimu)” olurlarsa, öncül veya öncül parçası olabilirler.⁴⁷⁶ İbn Sînâ *Kitābu'ş-Şifâ'nın* Burhân Kitabı'nda⁴⁷⁷ zikrettikleri de aşağı-yukarı Fârâbî'ye yakındır. Sonraki (muteahḥirün) mantıkçılardan Keşşî'nin “delillendirmenin (el-ḥucce) tanım ve resmden oluştuğunu” söylemesi⁴⁷⁸ de tarif cümlelerinin öncül veya öncülün parçası olabileceği anlamında anlaşılmalı daha müsaittir.

Sonuç olarak Semerḳandî'nin bu konuda temelde Fârâbî geleneğine tabi olduğu söylenebilir.

⁴⁷⁴ Hünecî, *Keşfu'l-Esrâr an Ġavamiẓi'l-Efkâr*, Topkapı Müzesi III. Ahmet Kitaplığı: 3354, vr.: 18b-21b. (Hünecî'ye ait bundan önceki atıflar Carullah nüshasına yapılmakta idi. Bundan sonraki atıflar bu nüshaya yapılacaktır.)

⁴⁷⁵ Fârâbî, *Kitābu'l-Burhân*, s. 24/63.

⁴⁷⁶ Fârâbî, *Kitābu'l-Burhân*, s. 63.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ*: İkinci Analitikler –Burhân-, s. 208.

⁴⁷⁸ Keşşî, *Ḥadāiḳu'l-Ḥaḳāiḳ*, vr.:25b.

II. BÖLÜM

HÜKÜM(TASDİK)LER MANTIĞI

Birinci bölüme giriş yaparken mantığın konularının tasnifinin Fārābî-İbn Sînâ geleneği ile F. Râzî geleneği arasında farklılık gösterdiği ifade edilmişti. Burada tasdikler konusunun suret olarak tasnifine ilişkin bazı bilgiler vermenin uygun olacağı düşünülmektedir. Bilindiği gibi Aristoteles'in *Organon* olarak isimlendirilen mantık külliyatının *Kategoriler (Meqûlât)* kitabından sonraki eseri *Peri Hermenias*'ı, Arapça ifadesiyle *Kitābu'l-İbāre*'si tasdikler konusunu ele alıp incelemektedir. Aristoteles adı geçen kitabına “söz, düşünce, şey, doğru, yanlış, isim, kelime, edat” gibi şeylerin ne olduğunu açıklığa kavuşturarak başlar.⁴⁷⁹ Fārābî,⁴⁸⁰ İbn Sînâ⁴⁸¹ ve onların görüşlerini benimseyenler de eserlerini aynı şekilde tasnif etmişlerdir.⁴⁸² Görebildiğimiz kadarıyla F. Râzî'nin *Kitābu'l-Mulāḥḥaṣ*'ından⁴⁸³ sonra eserlerin tasnif yöntemi değişmiş ve önceki geleneğin “tasdikler” kısmında ele aldıkları bazı konular, bu eserden sonra “tasavvurlar” kısmında ele alınıp incelenmiştir. Bunlardan bir kaçısı da “isim, kelime, edat, söz, doğru, yanlış” gibi şeylerdir. Burada dikkatlere sunmak istediğimiz şey, zikredilen bilginlerin tasnif yöntemini belirtmektir, yoksa zamansal bir öncelik ve sonralık değildir. Örneğin Naşıru'd-Dîn eṭ-Ṭūsî F. Râzî'den sonra olmasına karşın *Esāsu'l-İktibās* adlı eserini Fārābî-İbn Sînâ geleneğine göre kitap kitap tasnif etmiştir. Müellifimiz Semerḳandî'nin de mantık konularının tasnifi konusunda F. Râzî'nin *Kitābu'l-Mulāḥḥaṣ*'taki yöntemini benimsediği söylenebilir.⁴⁸⁴

Semerḳandî'nin *Ḳıṣṭās*'ının ikinci bölümü (el-maḳāle) “tasdiklerin elde edilmesi” hakkındadır. Semerḳandî'nin tasdiklerin elde edilmesini üç ana başlık altında ele aldığını görmekteyiz: Bunlardan birincisi, önermeler ve onlara ait hükümlerdir. Bir anlamda bunlar, kıyasın mebadileri, ilkeleri konumundadırlar. Önermeler bahsi kıyasın ortaya çıkması için ele alınıp incelenmektedir. İkincisi, kıyas ve kıyasa ait hükümlerdir. Kıyas, önermeler dolayısıyla güdülen ikinci maksattan ibarettir. Birinci maksat,

⁴⁷⁹ Aristoteles, *Kitābu'l-İbāre/ Peri Hermenias*, (*Mantiḳu Arisṭū-I* içinde) Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt-Beyrut 1980, s. 99–103.

⁴⁸⁰ Fārābî, *Kitābu'l-İbāre*, Tahkik: Refil el-‘Acem, (el-Mantık ‘İnde'l-Fārābî-I içinde), Beyrut 1987, s. 133–146.

⁴⁸¹ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā*: el-‘İbāre, Tahkik: Mahmūd el-Ḥudayrî, Kahire 1956, s. 1–30.

⁴⁸² Keşşî, *Ḥadāiḳu'l-Ḥaḳāiḳ*, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Koleksiyonu: 864; Naşıru'd-Dîn eṭ-Ṭūsî, *Esāsu'l-İktibās*, Tahkik: Hasan Şafî‘i-Muḥammed Sa‘id Cemalu'd-Dîn, Kahire 2004.

⁴⁸³ F. Râzî, *Kitābu'l-Mulāḥḥaṣ fi'l-Mantık ve'l-Ḥikme*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2554.

⁴⁸⁴ Giriş kısmında *Ḳıṣṭās*'ın tasnifini başta el-İşârât olmak üzere F. Râzî, Hunecî ve Urmevî'nin eserleri ile karşılaştırmıştık.

tasavvurları elde etmemizi sağlayan tariftir. Üçüncüsü de kıyasa tabi konulardır. Kıyasa tabi konulardan en önemli olan konu, Semerḳandī'nin "tartışma metodolojisi"ni ele alıp incelediği kısımdır. Bu konu, üçüncü bölümümüzün temel inceleme alanını oluşturacaktır. Semerḳandī tasdikler kısmına, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, isim, kelime, edat, söz" gibi şeylerle değil de doğrudan bir tasdik olarak önermelerin kısımları ile başlamaktadır.⁴⁸⁵

Biz de önce kıyasın kurucu unsurları olan önermeler ve onlarla ilgili hükümleri ele alarak başlayacağız ve *Ḳıstās*'ın seleflerine ve haleflerine göre durumunu belirlemeye çalışacağız.

1. HÜKÜMLER MANTIĞININ İLKELERİ: ÖNERMELER VE HÜKÜMLERİ

1.1- Önermelerin Kısımları

Semerḳandī'ye göre önerme hükümsüz olarak ortaya çıkmaz. Hüküm denilen şey de kendisi üzerine hüküm verilen (maḥkūmun aleyh) ve kendisiyle hüküm verilen (maḥkūmun bih) olmak üzere iki şeyle ancak mümkün olur.⁴⁸⁶ Önerme hükümsüz ortaya çıkmıyorsa, hükmünde kendisine hükmedilen ve kendisiyle hükmedilen olmak üzere iki şeye sahip olması gerekiyorsa, o zaman önermede iki şeye ihtiyaç duyar: Bunlardan birincisi, kendisi üzerine hükmedilen (maḥkūmun aleyh); ikincisi ise kendisiyle hükmedilen (maḥkūmun bih)dir.⁴⁸⁷ Bir önermede kendisi üzerine hüküm verilen ile kendisiyle hüküm verilen arasındaki nisbet ortadan kaldırıldığında kendisi üzerine hüküm verilen ve kendisiyle hüküm verilen eğer müfret olarak kalırlarsa bu önerme "yüklemlî" önermedir. Yüklemlî önermede kendisi üzerine hüküm verilen şey, "konu" olarak isimlendirilirken, kendisiyle hüküm verilen de "yüklem" olarak isimlendirilir. Örneğin: "Zeyd, kâtiptir." önermesinde Zeyd "konu", kâtip ise "yüklem"dir. Her ikisini birbirine bağlayan "tır" ise "hüküm bildiren nisbet" konumundadır. Diğer taraftan önermedeki "hüküm bildiren nisbete" taalluk eden bağ kaldırıldığında her iki tarafta iki müfret değil de, tekrar iki önerme kalırsa, önerme "şartlı" olarak isimlendirilir. Bu durumda önermenin kendisi üzerine hüküm verilen kısmı "mukaddem", kendisiyle hüküm verilen kısmı da "tālî" olarak isimlendirilir. Örneğin: "Her ne zaman Güneş doğarsa, bu durumda gündüz mevcuttur." önermesindeki "-sa" şartını ve onun cevabı olan "bu durumda" kaldırıldığında, her iki tarafa müfret iki lafız değil de doğru veya yanlış olmaya muhtemel iki önerme çıkar. Birincisi, "Güneş doğar."; ikincisi ise "gündüz mevcuttur." önermesidir. Şartlı kendi içinde "bitişik şartlı" ve "ayrık şartlı" olmak üzere iki kısma ayrılır. Bitişik şartlı da mukaddem ve tālînin

⁴⁸⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 60/72.

⁴⁸⁶ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 38b.

⁴⁸⁷ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 60/70.

beraberlikleri söz konusudur. Onların bu beraberlikleri “birbirini gerektiren (luzûm)” türden olabildiği gibi, birbirini gerektirmeyen, rastlantısal (ittifakî) türden de olabilir. Bu ikincisinde mukaddem de tâlî de doğru olabilir, ancak aralarındaki sebep birbirini gerektirmemektedir. Örneğin: Eğer insan konuşan/düşünen ise at canlıdır.⁴⁸⁸ Görüldüğü gibi mukaddem ve tâlî kendi başlarına doğru olabilirler, ancak onların birbirlerini gerektirecek bir sebepleri yoktur. İşte bundan dolayı bu iki önermenin bir araya gelerek şartlı bir önerme oluşturmaları “ittifaki (rastlantısal)” olarak isimlendirilmiştir. Ayrık şartlı önerme de ise, mukaddem ve tâlî arasında bir ayrılığın olması bakımından hüküm vardır. Bu ayrılık hükmü bazen “inâdi (kesin ayrılık)”, yani mukaddem ve tâlînin zatlari gereği bir ayrılık, bazen de “ittifaki (rastlantısal)” ayrılık olur. Mukaddem ve tâlînin ayrılması ile verilen hüküm ya doğru olabilir: Bu durumda ortaya çıkan şey, tarafların her ikisinin beraberce doğru olamayacağıdır. Örneğin: “Bu şey ya insandır, ya da canlı olmayandır. Ya da mukaddem ve tâlî arasındaki ayrılık yanlış olur: Bu durumda her iki tarafın beraberce yanlış olamayacağı bir şekilde hüküm verilir. Örneğin: Şey ya insan olmayandır, ya da canlıdır. Ya da mukaddem ve tâlî arasındaki ayrılık, doğruluk ve yanlışlık bakımından olabilir: Bu durumda her iki tarafın ne beraberce doğru ve ne de beraberce yanlış olduğu ile hükmedilir. Örneğin: Sayı ya çifttir, ya da tektir.”⁴⁸⁹

Semerķandî ayrık şartlı önermenin tarifi hakkındaki bir itiraza dikkat çekmektedir. Bazılarına göre ayrık şartlının bu tarifi, tarif noktai nazarından “ağyarını mani” bir tarif değildir. Çünkü tâlî’si olumsuz olan olumlu bitişik şartlı, inadi olan olumlu ayrık şartlının içine girmektedir. Yine ittifaki olan olumsuz bitişik şartlı, ittifaki olan olumlu ayrık şartlının içine girmektedir. Çünkü her ikisinde de “ayrılık” ile hüküm verilmektedir. Tâlî’si olumsuz olan bitişik şartlıya verilen örnek önerme şöyledir: Her ne zaman şey insansa, taş değildir. İttifaki olumsuz olan bitişik şartlıya verilen örnek de şöyledir: Hiçbir zaman şey insan değilse, taştır.

Semerķandî’ye göre bu itirazlar geçersizdir. Çünkü verilen örneklerde ayrılık hükmü, dikkat edilirse, her iki taraftan değildir, bilakis tek bir taraftan “nefiy (olumsuzlama)” şeklindedir. Çünkü biz “her ne zaman şey insansa, taş değildir.” dediğimiz zaman, şeyin varlığını yapısı itibariyle insan olandan taş olmasını nefyediriz. Ayrık şartlı hakkından verilen “hiçbir zaman şey insan değilse, taştır.” örneğinde de durum aynıdır. Buna karşın, Semerķandî’ye göre, buraya bir itiraz noktası girebilir. O da şudur: Tamam, nefiy tek bir taraftan olsun, ancak iki taraftan birinin varlığının diğer taraftan nefyedilmesi, diğer tarafında

⁴⁸⁸ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 38b-39a.

⁴⁸⁹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 39a.

bu taraftan nefyedilmesini gerektirir. Çünkü şayet bu durum onun için sabit olursa, menfi taraf da menfi olmuş olmaz. Bu da hulf bir durumdur. Ve o zaman yinede her ikisi arasında ayrılık ortaya çıkar. Semerḳandī'nin bu türden bir itiraza cevabı açıktır. Tek taraftan nefyin olması, ayrılığın "iltizam" yoluyla olmasıdır. Oysa ayırık şartlıda "ayırma ile hükümden" kastedilen "mutabakat" yoluyla ayrılık hakkında hüküm vermektedir.⁴⁹⁰

Semerḳandī'nin yukarıda verdiği bilgilerin Fārābī⁴⁹¹ ve İbn Sīnā⁴⁹² geleneğine ait olduğunu, ziyade bir kaydının olmadığını söylemek yerinde görünmektedir.

F. Rāzī *Şerḫu 'Uyūnu'l-Hikme'*de⁴⁹³ şöyle bir iddia ileri sürmüştür: Ona göre "güneşin doğuşu" sözü, "gündüzün varlığı"nı gerektirdiği gibi, "gecenin varlığı"nı da kendisinden uzaklaştırır. İki önerme arasında birinci hakkında luzum (birbirini gerektirme) ile, ikinci hakkında da 'inād (birbirinden ayrılma) ile hüküm verilir. Oysa ne birincisi bitişik şartlıdır ve ne de ikincisi ayırık şartlıdır. Semerḳandī'ye göre, bu önermeler, müfredin hükmü hakkındaki şeye ayrılabilen ilişkiye/bağa delâlet eden lafzın ortadan kaldırılması esnasındadır. Oysa burada söz konusu olan iki önermeye ayrılmasıdır. Böyle bir durumda da F. Rāzī'ye cevap vermek bile gerekmemektedir, ona göre.⁴⁹⁴

Bu başlık altında Semerḳandī bize şu ince bilgileri vermektedir: Olumluların yüklemli, bitişik şartlı ve ayırık şartlı olarak isimlendirilmesi "hakikat" bakımındandır. Olumsuzların isimlendirilmesi ise "mecaz" bakımındandır. Aynı şekilde bitişik şartlının şartlı olarak isimlendirilmesi "hakikat" bakımından, ayırık şartlının şartlı olarak isimlendirilmesi "mecaz" bakımındandır.⁴⁹⁵

1. 2- Önermelerin Cüzleri

*Kıṣṣas'*ta bu başlık altında üç konu incelenmektedir. Birincisi, yüklemli önermenin unsurları; ikincisi, konu ve yüklem birbirine nisbeti; üçüncüsü ise konu ve yüklem önermedeki neliğinin incelenmesi.

Semerḳandī'ye göre yüklemli bir önermenin mahiyeti ancak üç şeyle tamam olur: Konu, yüklem ve olumlu nisbetin ortaya çıkarılması (iḳā') veya ortadan kaldırılması (irtifa') olarak ifade edilen hükmi

⁴⁹⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 39a.

⁴⁹¹ Bkz.: Fārābī, *Kitābu'l-İbāre*, s. 139–146; Fārābī, *et-Ṭavṭie*, Tahkik: Refik el-^c Acem, (*el-Manṭıḳ 'İnde'l-Fārābī-I* içinde), Beyrut 1987, s. 60.

⁴⁹² Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-^c İbāre, s. 33–36; İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbihāt*, Tahkik: Jaques Forget, (*el-Felsefetu'l-İslāmiyye-36*, Ed.: Fuat Sezgin), Frankfurt 1999, s. 22–23.

⁴⁹³ F. Rāzī, *Şerḫu 'Uyūnu'l-Hikme-I*, Tahkik: Ahmed el-Hicazi-Ahmed el-Seka, Tahran 1415, s. 122–123.

⁴⁹⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 39b.

⁴⁹⁵ Semerḳandī, *Kıṣṣas*, s. 61/73.

nisbet. Hükmi nisbete önermede bir lafız delâlet eder. Bu lafız da “bağ (rabiṭa) olarak isimlendirilir. Bağ hakkında dikkat edilmesi gereken şey, onun edatlar kabilinden olması ve kendi başına bir anlamının olmamasıdır. Bu bağ, bazen “-oldu, bulundu” gibi varlık bildiren kelime kabilinden olur. Bu durumda da bu bağ, “zaman bildiren bağ” olarak isimlendirilir. Bağ, bazende “o, onlar” gibi zamirlerin isimleri kabilinden olur. Bu durumda ise bağ, “zaman bildirmeyen bağ” olarak isimlendirilir. Buna bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer konu, bağın önermede açık veya gizli olup olmadığıdır. Semerḳandî’ye göre, eğer önermede bağ açıkça zikredilirse, önerme “üçlü” olarak; eğer açıkça zikredilmezse “ikili” olarak isimlendirilir. Birincisinin örneği “Zeydun kâne kâtiben (Zeyd, kâtiptir).”dir. Burada “kâne” bağdır ve açıkça zikredilmiştir. İkincisinin örneği “Zeydun kâtibun (Zeyd, kâtiptir).”dur. Bu önermede bağ zikredilmemiştir. Semerḳandî’ye göre, bu türden önermelerde bağ açıkça zikredilmez, ancak zihin onu var kabul eder. Fakat bazı dillerde bağ zikredilmek zorundadır ve bağı ortadan kaldırmak mümkün değildir. Örneğin Farsça bu gruba girer. Bağın önermedeki bu fonksiyonuna bağlı olarak önermeler, üç kısma ayrılmıştır. Birincisi, tam üçlü olan önermeler. Bu önermede bağ zikredilir, ancak bu bağ zaman bildirmez. İkincisi, eksik üçlü önermedir. Bu önermede bağ zikredilir, ancak bu bağ, zaman bildirir. Üçüncüsü ise ikili olan önermedir. İkili olan önermede ne zaman bildiren ve ne de bildirmeyen zikredilir.⁴⁹⁶

Semerḳandî zaman bildiren bağın kullanılmasına karşılık önermenin zaman bildirmediği örneklerinin de olduğunu söyler ve buna Qur’ân’dan bir örnek verir: “Ve kâne’l-lâhu ‘azîzen ḥakîma (Fetih, 19).” Bu ayetteki “kâne (-oldu)” zaman bildiren bağı, zaman bildiren olarak anlamadan anlamlandırılır. Bundan dolayı ayet “Allah, azîzdir, hakîmdir.” şeklinde anlaşılmalıdır. Eğer bu ayetteki “kâne” zaman bildiren olarak alınırsa bu durumda ayeti “Allah, azîz ve hakîm oldu.” şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁹⁷

F. Râzî’ye⁴⁹⁸ göre, yüklemi kelime veya türemiş isim olan bir önerme, lafız bakımından “ikili”, tabii bakımdan ise “üçlü” önerme grubundandır. Çünkü yüklem, konu ve yüklem arasındaki bağa tazammun ile delâlet etmektedir. Eğer burada bağ zikredilirse, faydasız bir tekrar ortaya çıkar. Faydasız bir tekrara da önermede gerek yoktur.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Semerḳandî, *Ḳıstâs*, s. 62-63/74; Semerḳandî, *MS*, vr.: 39b-40a; Bu bilgilerin bağlı olduğu gelenek için bakınız: İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifâ*: el-‘İbare, s. 37-39.

⁴⁹⁷ Semerḳandî, *Ḳıstâs*, s. 63/75.

⁴⁹⁸ Bkz.: F. Râzî, *el-Mulâḥḥaṣ*, vr.: 18a.

⁴⁹⁹ Semerḳandî, *Ḳıstâs*, s. 63/75.

Semerḳandī, bu konuda F. Rāzī'ye katılmamaktadır. Bağın zikredilmemesi konunun belirlenmesini engelleyecektir. Bundan dolayı da bağın böyle bir önermede zikredilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü zamirden olan yüklemi tazammun eden şey, failin zamiridir ve onun da yeri yüklem sonudur. Dil bilginlerine göre ittifakla o, isimdir. Onun herhangi bir konuya nisbetin delâleti, bağın delâletinden farklıdır. Çünkü bağ, failin zamiri değildir ve yeri de önermede ortadadır. Hatta dil bilginleri onun ismi ve belirli bir konuya nisbetin delâleti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda verilen örnek Maide suresinin 117. ayetidir. Bu ayette zamir bağ olarak kullanılmıştır ve failin zamiri konumunda değildir. Çünkü sonda gelmemiş, bilakis ortada gelmiştir. Gerçi Semerḳandī'ye göre bu ayetteki yüklem varlığı yine nisbeti tazammun etmektedir. İlgili ayet şöyledir: “Kunte ente raḳīb (Gözetleyici Sen oldun).” Burada ayetin ortasındaki “ente (sen)” zamiri, bağdır. Eğer bağ olmazsa, bu durumda mübteda olur ve “raḳīb”de onun haberi olur. Semerḳandī'nin bu konuya düştüğü kayıt, bu türden incelemelerin mantıkçının işi olmadığıdır.⁵⁰⁰

Semerḳandī'nin bu başlık altında ele aldığı ikinci konu önermenin iki unsuru olan konu ve yüklem birbirilerine konu olma ve yüklem olma bakımından nisbetleridir.

Önermenin iki tarafından birinin diğerine konuluk (el-mevḍi'yyeti) bakımından nisbeti, diğerinin buna konuluk bakımından nisbeti değildir. Çünkü önermenin iki tarafından birinin konuluğu, diğer tarafın konuluğuna ihtiyaç duymaz, genel zorunluda olduğu gibi. Örneğin canlı ve insanı ele alalım. İnsanın canlı için konuluğu zorunlu iken, canlının insan için konuluğu zorunlu değildir. Çünkü bunlar zorunluluk bakımından farklılık arz ederler. Aynı şekilde önermenin iki tarafından birinin diğerine konulukta nisbeti, diğerinin buna yüklemlikte (el-maḥmūliyyeti) nisbeti değildir. Eğer nisbeti olursa, bu durumda döndürülecek olan asıl önermenin ve döndürülmüş önermenin ciheti (modalitesi) aynı olmuş olur. Oysa bunlar, zorunluluk bakımından farklıdırlar. Çünkü konunun konuluğu, yüklem yüklemliği olmaksızın gerekli olur, genel zorunluda olduğu gibi. Örneğin insanın canlı için konuluğu zorunlu iken, canlının insan için yüklemliği zorunlu değildir. Çünkü canlı sadece insan için değil, başka şeyler için de yüklem olabilir. Aynı şekilde yüklem yüklemliği de konunun konuluğu olmaksızın gerekli olabilir. Bu durumda ayrık

⁵⁰⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 40b; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 63/75.

hâşşalarda ortaya çıkar. Örneğin “kâtib”ın insan için “bi’l-fiil” yüklemliği zorunludur. Oysa insanın kâtip için bi’l-fiil konuluğu zorunlu değildir.⁵⁰¹

Semerķandî’ye göre, dikkat edilmesi bakmamız gereken bazı noktalar bulunmaktadır: Ona göre, konuluk ve yüklemlik birbirleriyle görelidirler. Yani ne zaman onlardan biri gerekli olursa, diğeri de gerekli olur. Çünkü görelilerden birinin diğeri olmaksızın ortaya çıkması imkânsızdır. Zira yüklemlik daha genel zorunlunun tabiatı için zorunlu değildir, ancak başka bir şey için zorunlu olma ihtimali olduğu için böyle bir durumda onun zorunlu olmaması gerekmez. Durum bu minval üzeredir, çünkü o, hâşşa için zorunlu olabilir. Bu durumda da farklılığın açıklaması iptal olur. Durum ayrı hâşşalarda da aynıdır, dahası konuluğun konu ile, yüklemliğin de yüklem ile kaim olduğu söylenebilir. Eğer onlar bir araya getirilirse, tek bir şeyin varlığının iki yerde tek bir halde olması gerekir. Böyle bir durum ise imkânsızdır.⁵⁰²

Semerķandî bu konuda F. Râzî’nin “eğer önermenin taraflarından birinin konuluğu, diğeri tarafın yüklemliğinden farklı olmazsa, aslın cihetinin (modalitesinin) döndürülmüş önermenin cihetinden farklı olmayacağı, hâlbuki bunların cihetinin farklı olduğu”⁵⁰³ görüşüne atıf yapmaktadır. Semerķandî, F. Râzî’nin bu görüşünde dikkat edilmesi gereken bir nokta olduğu kanaatindedir. Ona göre, eğer önermenin tarafları bir kabul edilirse, aslın cihetinin, döndürülmüş önermenin cihetinden farklı olacağı kabul edilemezdir. Böyle bir durum ancak konunun aynı olan yüklemlik döndürmede aynen kaldığında olabilir. Hâlbuki konuluğun aynı olan yüklemlik döndürmede aynen kalmaz, çünkü yüklemlik konuluk ile değiştirilir. Buna rağmen, Semerķandî’ye göre, sonraki bilginler (müteahhîrûn) önermenin cüzü olan nisbetin konunun konuluğu mu, yoksa yüklem yüklemliği mi olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptirler.⁵⁰⁴

Semerķandî tekrar F. Râzî’ye dönerek ondan iki farklı görüşe atıfta bulunmaktadır. *Kitābu’l-Mulaḥḥaṣ*’ta⁵⁰⁵ F. Râzî konunun konuluğunun ve yüklem yüklemliğinin önermenin mahiyetinin dışında, ancak onun gereği olduğu görüşündedir. Diğer taraftan *Şerḥu’l-İşārāt*’ta⁵⁰⁶ ise önermenin cüzü olan nisbete

⁵⁰¹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 63-64/75-76; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 41a. Bu bilgilerin geleneği için bkz: F. Râzî, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 18a-b; Huncî, *Keşfu’l-Esrâr*, vr.: 24a; Urmevî, *Metali’u’l-Envâr*, Tahkik: Hasan Akkanat, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2006, s. 28.

⁵⁰² Semerķandî, *MŞ*, vr.: 41a.

⁵⁰³ Bkz.: F. Râzî, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 18a.

⁵⁰⁴ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 41a; Semerķandî, *M*, vr.: 15a.

⁵⁰⁵ Bkz.: F. Râzî, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 18a.

⁵⁰⁶ F. Râzî, *Şerḥu’l-İşārāt-I*, s. 179-180.

delâlet eden lafız olarak bağın, yüklemın konuya olan nisbetiyle ifade edileceğı, böyle bir durumda, yüklemın konuya olan nisbetinin keyfiyeti önermenin ciheti ve çünkü cihetin de önermenin cüzü olan nisbetin keyfiyeti olacağı görüşündedir.⁵⁰⁷

Dikkat edilirse, Semerķandî'ye göre, burada yüklemın konuya olan nisbeti önermenin cüzü yapılırken, yukarıda, yani birinci atıfta onun haricinde sayılmıştır. Bu durumda da her iki görüş arasında çelişki ortaya çıkar. Semerķandîye göre Urnevî,⁵⁰⁸ birinci görüşü kabul etmektedir. Ancak doğru olan yüklemın cüzü olan nisbetin konuluk ve yüklemlik olmadığıdır. Çünkü nisbet, olumlu nisbetin ortaya çıkarılması veya ortadan kaldırılmasıdır. Semerķandî, İbn Sînâ'nın da *Kitābu 'ş-Şifā'* da⁵⁰⁹ böyle anladığını söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre, yüklemliğin ve konuluğun cüzleri nisbetten sonra geldiğinden dolayı nisbet, konuluk ve yüklemlik değildir. Çünkü konunun konuluğu ve yüklemın yüklemliği ancak hükümden sonra tahakkuk eder.⁵¹⁰ O zaman, diyor Semerķandî, buradan anlaşılan konuluğun ve yüklemliğin tahakkuku ancak önermenin tahakkukundan sonra olur veya önermenin tahakkuku ile beraber olur. Bu durumda da konuluğun ve yüklemliğin önermenin bir cüzü olması imkânsız olur.⁵¹¹

Semerķandî bu başlık altında son olarak önermedeki konu ve yüklemın hakikatini/ne olduklarını/ne anlama geldiklerini incelemektedir. Semerķandî bu durumu şöyle örneklendirmektedir: “C, B’dir.” denildiğı zaman bunun manası, bütünıyla “c”nin hakikati, “b”nin hakikati olduğu, değildir. Aksine burada kastedilen “c” olduğu söylenen şeyin, aynıyla “b” olduğu söylenen şey olduğudur. Yüklemenin olumsuzunda da, yani “C, B değildir.” denildiğinde de, aynı şey geçerlidir.⁵¹²

O zaman ortaya şöyle bir durum çıkıyor görünmektedir: Yüklemin konunun aynı oluyorsa yüklemenin bir faydası yoktur. Yok eğer yüklemin konunun dışında kalıyorsa, “konu, yüklemdir.” demenin nasıl bir geçerliliğı olsun?! Çünkü bir birinden farklı iki şeyden biri, diğeri olmaz. Semerķandî'ye göre iki şey farklı diye, bunların birbiri üzerinde doğrulanmayacağını kabul etmek gerekmez. Eğer bu iki farklı şey, zat bakımından farklı olursalar, birbirleri üzerinde doğrulanamayabilir. Ancak farklı olmalarına karşın, zatları bir ise, birbirleri üzerinde doğrulanabilirler. Çünkü farklı mefhumların tek bir zat üzerinde doğrulanması geçerlidir/mümkündür. Örneğın cisim hakkında, “o, cevherdir, mevcuttur, yer kaplayandır.”

⁵⁰⁷ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 41a.

⁵⁰⁸ Urnevî, *Meṭali‘u’l-Envār*, s. 28.

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā'*: el-‘İbare, s. 39.

⁵¹⁰ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 41b.

⁵¹¹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 65/78.

⁵¹² Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 65/78-79; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 41b.

vs. denilebilir.⁵¹³ Hâlbuki mefhum olarak cevher, mevcut ve yer kaplayan cisimden farklıdır. Ancak zat bakımından farklı olmadıkları için, cisme yüklem olabiliyorlar.

1. 3- Önermelerin Niceliği

Fârâbî-İbn Sînâ gelenğinde bu konu “ḥuṣûṣ, ihmâl ve ḥāṣr” başlığı altında ele alınıp incelenmektedir. Semerḳandî de aynı isimlendirmeyi kullanarak bu konuyu iki alt başlık altında ele almıştır: Birincisi önermelere ait nicelik ifadeleri ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan problemler; ikincisi, kendilerinden kıyas kurulmaya daha elverişli olan niceliği belirli önermelerin incelenmesidir.

Semerḳandî’ye göre, bir mana tekil olarak alınır, sonra da önermenin konusu yapılırsa, bu önerme ister olumlu olsun ister olumsuz olsun “niceliği tekil (maḥṣûse ve şaḥṣiye)” olarak isimlendirilir.⁵¹⁴ Bu türden bir niceliğe sahip olan önermenin örnekleri, olumlu ve olumsuz olarak şunlardır: Zeyd, kâtiptir. Zeyd, kâtip değildir.⁵¹⁵ Eğer mana genel olarak alınır ve önermenin konusu yapılırsa, bu önerme de “tabii önerme” olarak isimlendirilir.⁵¹⁶ Tabii önermenin örnekleri de şunlardır: İnsan, türdür. Canlı, cinstir. Konuşan/Düşünen, ayırımdır. Gülen, özellik(ḥāṣṣa)tır. Bir anlamda beş tümel ile verilen hükümler bu türden önermeleri oluşturmaktadır. Tabii önermede dikkat etmemiz gereken iki incelik var: Bunlardan birincisi, eğer mana o olması bakımından alındıktan sonra önermenin konusu yapılırsa ve akabinde kendisine nicelik bildiren bir lafız eklenmezse, önerme “niceliği belirsiz (mühmel)” olarak isimlendirilir. Önermenin olumlu ya da olumsuz olması durumu değiştirmemektedir. Bu türden bir önermenin örneği şöyledir: İnsan, canlıdır. İnsan, canlı değildir.⁵¹⁷ Dikkat edilirse, burada konu olarak alınan mana, yani insan, o olması bakımından alınmıştır. Mana bakımından, kendisinde tûmeldir. Ancak yine de kendisini yeniden kayıt altına alacak herhangi bir nicelik ifadesi almamıştır. İkincisi, tabii önermedeki konu kendisini kayıt altına alan bir nicelik ifadesi alırsa, “niceliği belirli (maḥṣûre ve musevvere)” olarak isimlendirilir. Nicelik bildiren önerme olumlu da olur, olumsuz da. Bu olumlu ve olumsuzlardan her biri de ya tümel olur, ya da tikel olur.⁵¹⁸ Bu durumda ortaya nicelik sahibi dört önerme çıkmaktadır: Birincisi, tümel olumlu önermedir ve nicelik bildiren ifadesi de “her veya bütün”dür. “Her insan, canlıdır.” önermesi

⁵¹³ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 42a.

⁵¹⁴ Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 66/80.

⁵¹⁵ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 42b.

⁵¹⁶ Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 66/80.

⁵¹⁷ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 42b.

⁵¹⁸ Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 66-67/80.

böyledir. İkincisi, tikel olumlu önermedir ve nicelik bildiren ifadesi “bazı”dır. “Bazı insanlar, kâtiptir.” önermesi bu türdendir. Üçüncüsü, tümel olumsuz önermedir ve nicelik bildiren ifadesi “hiçbir”dir. “Hiçbir insan, taş değildir.” önermesi gibi. Dördüncüsü, tikel olumsuz önermedir ve onunda nicelik bildiren ifadesi “her... değil (leyse küllü), bazı değil (leyse ba‘dî), değil... bazısı (ba‘dî leyse)”dir.⁵¹⁹ Bu nicelik bildiren ifadeleri alan önermelerin örnekleri şunlardır: Her insan, kâtip değildir. Ancak ikinci ve üçüncü türden nicelik bildiren ifadeleri alan önermeler dilimizde aynı şekilde ifade edilmektedir. Onlar da “bazı insanlar, kâtip değildir.” şeklindedir. Semerḳandî’ye göre, bu nicelik ifadeleri arasında farklılıklar vardır. “Her... değil” niceliği, tümel hükmü mutabakat ile olumsuzlar, tikel hükmü ise iltizam ile olumsuzlar. Diğer iki nicelikte bu niceliğin tam tersidir.⁵²⁰ Nicelikler konusunda Semerḳandî her dilin kendisine ait bir nicelik ifadesi olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir.⁵²¹ Diğer taraftan nicelik bildiren ifadelerin önermenin hangi tarafına ait olduğu sorusu gelmektedir. Nicelik bildiren ifadeler önermenin konusuna aittir. Nicelik bildiren ifadeler önermenin yüklemine de bitişebilir, ancak bu nadiren gerçekleşen bir şeydir. Çünkü hakikatte konu, konunun zatıdır; yüklemde yüklem mefhumudur. Konunun zatı, yüklem mefhumu olmaksızın sayı nicelik bakımından çoğalabilir. Çünkü mefhum, kendisinde nicelik olarak çoğalmasının mümkün olmadığı tek bir şeydir. Bundan dolayı da nicelik bildiren ifadeler önermenin konusunun fertlerine ve bazısına ait olur. Nicelik bildiren ifade de yükleme ancak yükleme mefhum bakımından alındığında değil de, yüklem fertleri bağlamında alındığında dâhil edilebilir. Zaten yüklemine nicelik bildiren ifadenin birleştiği önerme “bozuk (munḥarife)” önerme olarak isimlendirilir.⁵²² “Munḥarife (bozuk)” önermede ya tekil, ya da tümel olabilir. Bu durumda aynen niceliği belirli önermeler gibi dört kısmı ortaya çıkar.⁵²³

Bu başlık altında ele alınan bir diğer konu da nicelik sahibi önermelerin incelenmesidir. Örneğin: “Her C, B’dir.” önermesi söylenildiğinde, bu önermeden üç şey ortaya çıkar. Bunlar “her” niceleyicisi, konu makamında olan “C” ve yükleme makamında olan “B”dir. Bu önerme tümel olumlu bir önermedir. Bu önermenin neliğinin incelenmesi, zikredilen unsurlarının neye tekabül ettiğinin incelenmesi sonucunda ortaya çıkan bilgiler, diğer nicelik sahibi önermelerle kıyaslanabilir.⁵²⁴

⁵¹⁹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 43b.

⁵²⁰ Semerḳandî, *Ḳıṣṣâs*, s. 67/80.

⁵²¹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 43b.

⁵²² Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 43b.

⁵²³ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 44a.

⁵²⁴ Ḳ. Râzî, *Levâmi‘u’l-Esrâr*, s. 121.

Şimdi, “her C, B’dir.” denildiği zaman, önermedeki “her” niceleyicisinden ne anlaşılmalıdır? sorusunun cevabına gelince, ona göre, “her” ile kastedilen ne kendisinin tasavvurunu ortaklıktan men etmeyen “tümel C”dir ve ne de fertlerin toplamı olan “her olması bakımından her”dir. Bilakis burada kastedilen, “C’nin fertlerinden her biri”dir. Semerḳandī’ye göre, bu üç anlam arasında fark vardır. Çünkü burada asıl kastedilen “her biri”, “her olması bakımından her”in bir cüzüdür. “Tümel C” eğer tek tek fertlerde gerçekleşen tabii tümel olarak alınır, bu durumda “her biri” için cüz olur. Eğer akli olarak alınır, “her biri olması bakımından her” olmaksızın hariçte gerçekleşmeyen zihni bir mefhum olur. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, “her” ile kastedilen ilk iki anlam değildir.⁵²⁵

Bu noktada sorulması gereken soru, neden “her”in ilk iki anlamı kastedilmemektedir veya onlar kastedildiğinde ne gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır?

Semerḳandī’ye göre, eğer ilk iki anlamdan biri kastedilirse, hüküm orta terimden küçük terime geçemez. Önce “her” nicelik bildiren ifadesinden “tümel C”nin kastedildiği farzedilsin. Böyle bir durumda, iki tümelden biri için olan hükmün subutu, diğer tümelin subutunu gerektirmez. Çünkü buradaki hükmün subutunun sadece bu tümele özgü olması muhtemeldir. Örneğin: Tümel insan, canlıdır. Tümel canlı, cinstir. Bu iki önerme “tümel insan, cinstir.”i doğrulamaz. Yine: Tümel insan, konuşandır/düşünendir. Ve: “Tümel konuşan/düşünen, insanın ayırımıdır (el-faşl).” önermeleri doğrudur. Ancak: “Tümel insan, insanın ayırımıdır.” önermesi doğru değildir. İkinci olarak “her” niceleyicisiyle “fertlerin toplamı” olan şeyin kastedildiği kabul edilirse, fertlerin toplamı için olan hükmün subutu, diğer fertlerin toplamı için olan hükmün subutunu gerektirmez. Çünkü o hükmün subutu sadece ona özgü olabilir. Örneğin: “Her uzuv, bedendir.” doğru olabilir, bir anlamda bu “azaların toplamı bedendir.” demektir. Ve: “Her beden-bir anlamda bedenlerin toplamı- bedenlerden oluşur.”da doğrudur. Ancak: “Her uzuv, bedenlerden oluşur.” doğru değildir. Bir başka örnek daha vermek gerekirse, örneğin: “Zeyd, insandır.” ve: “Her insan-bir anlamda insan fertlerinin toplamı- Zeyd değildir.” doğrudur. Ancak: “Zeyd, Zeyd değildir.” doğru olmaz. “Her” niceleyicisinin bu ilk iki anlamıyla yapılan kıyasta hükmün orta terimden küçük terime geçmediği görülmektedir. Buna mukabil “her” ile “her biri” kastedilirse, zorunlu olarak hüküm orta terimden küçük terime geçer. Çünkü: “Her C, B’dir.” denildiğinde, bunun anlamı “C’nin her biri, B’dir.” demektir. Sonra: “Her B, A’dır.”ın anlamı “B olan şeyin her biri, A’dır.” demektir. Bu iki öncülden zorunlu olarak “C’nin her biri, A’dır.” sonucu elde edilebilir.⁵²⁶

⁵²⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 69/83; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 45a.

⁵²⁶ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 45a-b; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 69/83-84.

Semerḳandī'nin bu açıklamaları, İbn Sīnā'nın “mantık sanatından bizzat kastedilenin kıyasın bilgisidir” yargısına götürmektedir.⁵²⁷ Bu şu anlama gelmektedir: Önergelerin bilgisi, geçerli bir kıyas kurabilmek ve doğru sonuçlar elde edebilmek için elde edilmektedir. Fārābī⁵²⁸ noktaî nazarından düşünürsek, mantık sanatından amaç burhân olursa- ki bu durumda kesin bilgiyi elde etmenin yolunda sayılırız- önergelerin bilgisi daha da önem kazanmaktadır. Semerḳandī'nin yukarıda zikrettiği konunun selefleri tarafından da ele alınıp incelendiğini zikrederim.⁵²⁹

Yukarıda “Her C, B'dir.” denildiğinde üç şeyin ortaya çıktığını söylemiştik: Her niceleyicisi, konu olarak C ve yüklem olarak B. Semerḳandī, ayrı ayrı “C”nin ve “B”nin neye tekabül ettiğini ve mahiyetinin ne olduğunu da ele almaktadır. Burada ele alınan konular yukarıda “konu ve yüklem tahkiki” altında ele alındığından dolayı tekrar ayrıntıya girilmemiştir.

1. 4- Muḥaṣṣala ve Ma' düle Önergeler

‘Udül ve taḥṣīl konusunun asıl kaynağı Aristoteles'in *Kitābu'l-‘İbāre* (Peri Hermeneias)'sidir. Aristoteles bu konuyu müslüman bilginlerin ele alıp incelediği tarzda işlemese de, bu konuda bir hareket noktası sağladığı muhakkaktır. Burada hemen ifade edilmesi gereken bir diğer nokta da, “‘udül” veya “m' adüle” isimlendirmesinin Aristoteles'te bulunmadığıdır. Aristoteles “muḥaṣṣal olan” ve “muḥaṣṣal olmayan” ifadelerini kullanır.⁵³⁰ Bu türden bir isimlendirmeye, özelde mantık, genelde felsefe terminolojisinin büyük bir kısmının Arapça olarak karşılığını bulma başarısı kendisine ait olan Fārābī'de rastlıyoruz.⁵³¹

Önermenin ‘udül ve taḥṣīl olarak taksim edilmesi, önermenin yüklemi bakımından taksim kabul edilmektedir.⁵³² Fārābī de açık bir şekilde ifade edilmemesine karşın,⁵³³ İbn Sīnā ‘udülün konu tarafından

⁵²⁷ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, Tahkik: Sa' id Zāyid, Kahire 1964, s. 3.

⁵²⁸ Fārābī, *Risāle fi mā Yenbeğī en Yuḳaddime ḳable Te'allümi'l-Felsefeti*, (*el-Felsefetü'l-İslamiye-12*, Editör: Fuad Sezgin), Frankfurt 1999, s. 52.

⁵²⁹ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 20a; Ḥunecī, *Keṣfu'l-Esrār*, vr.: 25a-b; Ebherī, *Keṣfu'l-Ḥaḳāik*, s. 59-60; Urmevī, *Meṭālī' u'l-Envār*, s. 30.

⁵³⁰ Aristoteles, *Kitābu'l-‘İbāre*, (*Manṭıḳu Aristū-I* içinde)Tahkik: Abdurahman Bedevi (*Manṭıḳu Aristu-I* içinde), Beyrut- Kuveyt 1980, s. 101–102 ve 113- 123.

⁵³¹ Fārābī, *Kitābu'l-‘İbāre*, Tahkik: Refik el-‘ Acem, Beyrut 1987, s. 147–156; Fārābī, *Şerḩu'l-‘İbāre*, Tahkik: Muhammed Taki, Kum 1409, s. 18–19 ve s. 113 vd.

⁵³² Ebu Salt ed-Dānī, *Kitābu Taḳvimi'z-Zihn*, (*el-Felsefetü'l-İslāmiyye-81* içinde, Ed. Fuat Sezgin) Frankfurt 2000, s. 18; K. Rāzī, *Levāmī' u'l-Esrār*, s. 134.

⁵³³ Fārābī, *Şerḩu'l-‘İbāre*, s. 113 vd.

da olabileceğini söyleyip, buna göre bazı açıklamalar yapmaktadır.⁵³⁴ Semerķandī de ‘udūlün konu tarafından da olabileceğini söylemekte, ancak konu tarafından olan ‘udūlün faydasının az olduğu kaydını da düşmektedir.⁵³⁵ Bunlara mukabil F. Rāzī hem konunun ve hem de yüklemün beraberce ‘udūl sahibi olabileceğini söylemektedir.⁵³⁶ *Ḳıstās*’ta ‘udūl sadece yüklem tarafından incelenmiştir. Konu tarafından ‘udūl sadece “sonsöz (ḥātım)” kısmında ele almaktadır.⁵³⁷ Konuyu bu şekilde ele alması, herhangi bir atıf yapmamakla beraber, daha çok Fārābī’nin tercihinine yakın olduğunu göstermektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Semerķandī ne *Ḳıstās*’ta ve ne de şerhinde ‘udūlün her iki taraftan olabileceğine ilişkin bilgiye yer vermemektedir. Neden konu tarafından olan “‘udūl”e iltifat edilmemektedir? Bu sorunun cevabını Şehrezūrī (ö. 1288) konu tarafından “‘udūl”de, yüklemi muḥaṣṣal olduğunda, konu ister ma‘dūle olsun, ister muḥaṣṣala olsun fark etmeksizin bu türden bir önerme muḥaṣṣala olarak isimlendirilir, şeklinde cevaplamıştır.⁵³⁸ *Resāil*’in bu bilgisinin kaynağında Fārābī’yi görmek mümkündür. Çünkü Fārābī de konusu muḥaṣṣal isim olmayan önermenin hem basit ve hem de ma‘dūleyi içinde barındırdığı fikrini taşımaktadır.⁵³⁹

O halde Semerķandī’ye göre ‘udūl ve taḥṣīl nedir?

Eğer önermenin yüklemi, varlık (vucūd) bildiriyorsa önerme “muḥaṣṣala ve basīt” olarak isimlendirilir. Buna mukabil eğer önermenin yüklemi yokluk (‘adem) bildiriyorsa, bu durumda önerme “ma‘dūle ve muteḡayyire” olarak isimlendirilir. Bu “muḥaṣṣala” ve “ma‘dūle” önermelerden her biri olumlu ve olumsuz olabilir ki, bu durumda ortaya dört önerme çıkmış olur: (1) Olumlu muḥaṣṣala, (2) Olumsuz muḥaṣṣala, (3) Olumlu m‘adūle, (4) Olumsuz m‘adūle.⁵⁴⁰ Semerķandī; İbn Sīnā’nın ma‘dūle önermede yüklemün “muḥaṣṣal olmayan isim ve kelime” olması⁵⁴¹ kaydını zikretmemektedir.⁵⁴² Olumlu muḥaṣṣala’nın örneği şöyledir: Zeyd, insandır. Her insan, canlıdır. Olumsuz muḥaṣṣala’nın örneği: Zeyd,

⁵³⁴ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 92.

⁵³⁵ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 77/93.

⁵³⁶ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 19a.

⁵³⁷ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 76-77/92-93.

⁵³⁸ Şemsu’d-Dīn Şehrezūrī, *Resāilu’ş-Şecereti’l-İlāhiyye-I*, Tahkik: M. Necip Görgün, İstanbul-Beyrut 2007, s. 120.

⁵³⁹ Fārābī, *Şerḥu’l-‘İbāre*, s. 114.

⁵⁴⁰ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 75/91; Semerķandī, *Beşerātu’l-İşārāt*, vr.: 24a; Semerķandī’nin zikrettiği bilgilerin geleneği için bak: Fārābī, *Kitābu’l-‘İbāre*, Tahkik: Refik el-‘Acem, Beyrut 1987, s. 147-156; Fārābī, *Şerḥu’l-‘İbāre*, s. 18-19 ve s. 113 vd. (Fārābī ma‘dūle’ye muradif olarak “muteḡayyire” lafzını kullanmaz. Bu lafzı İbn Sīnā kullanır.); İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: ‘İbāre, Tahkik: Mahmud Hıdayri, Kahire 1957, s. 78; F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, vr.: 19a-b; Ebherī, *Keşfu’l-Ḥaḳāik*, s. 62-63; Hıneci, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 27a; Urmevī, *Meṭali’u’l-Envār*, s. 31.

⁵⁴¹ Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 78.

⁵⁴² Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 75/91.

kâtip değildir. Hiçbir insan taş değildir. Olumlu m‘adûle’nin örneği: Zeyd, kâtip olmayandır. Her canlı, cemâd olmayandır. Olumsuz m‘adûle’nin örneği: Zeyd, kâtip olmayan değildir. Hiçbir âlim, canlı olmayan değildir.⁵⁴³

Ma‘dûle ve muhaşşala olan önermeler birbirine karıştığından dolayı, bunların arasının nasıl ayrılacağı konusu İslâm mantıkçıları tarafından ele alınmıştır. Çünkü her iki önerme türüne de olumsuzluk harfi eklenmektedir. Bu durumda hangisinin ma‘dûle, hangisinin muhaşşala olduğunu ayıramamak önermenin yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Özellikle m‘adûle önermenin olumlusunu ve olumsuzunu ayırma noktasında ayrıca bir dikkat gerekmektedir. Kuţbu’d-Dîn er-Râzî’nin ifadesiyle “vehim, bazen, olumsuzluk harfini almış her önermenin olumsuz olduğunu zannetmektedir.”⁵⁴⁴

Muhaşşala ve ma‘dûle önermelerin bir birinden nasıl ayrıldıkları ve eğer bir karıştırma varsa, bu karışıklığın hangi önermeler arasında olduğu ve karışıklığın nasıl giderildiği konusundaki bilgilendirmede Semerķandî, seleflerinden farklı düşünmemektedir ve onların zikrettiği bilgileri özet bir şekilde ifade etmektedir. Semerķandî de selefleri gibi, yukarıda zikrettiğimiz dört tür önermeden karıştırmanın olumlu ma‘dûle ve olumsuz muhaşşala arasında olduğunu söylemektedir. Önerme üçlü veya ikili olursa ma‘dûleyi muhaşşaladan ayırma ölçüsü de farklı olacaktır. Eğer önerme üçlü olursa, yani bağın kendisinde açıkça zikredildiği bir önerme olursa, bu durumda olumsuzluk harfi ve bağın konumuna dikkat edilecektir. Eğer önermedeki bağ, olumsuzluk harfinden önce gelirse, önerme “olumlu ma‘dûle” olur. Örneğin: “Zeydun hüve leyse kâtiben (Zeyd, kâtip olmayandır). Semerķandî’ye göre buradaki bağ kensinden sonra geleni bir bütün halinde konuya bağlar. Diğer taraftan önermedeki bağ, olumsuzluk harfinden sonra gelirse, önerme “olumsuz muhaşşala” olur. Örneğin: “Zeydun leyse huve kâtiben (Zeyd, kâtip değildir).⁵⁴⁵ Dikkat edilirse, birincisinde bağ, yokluk bildiren yüklemi konuya bağlıyordu. Oysa burada bağın kendisi olumsuzluk harfi tarafından olumsuzlanmaktadır.

Eğer önerme ikili olursa, yani kendisinde bağ açıkça zikredilmezse, ma‘dûle ve muhaşşala nasıl ayrılacaktır?

Semerķandî’ye göre, böyle bir durumda iki tür önerme ancak “niyet” ve “kullanılan terminoloji” bakımından ayrılabilir. Örneğin: “Zeydun leyse bi kâtibin (Zeyd, kâtip değildir).” önermesi söylenilmiş olsun. Niyet yolu ile ayırmada kastedilen “buradaki olumsuzluk harfi ile ben olumlu ‘udûlü

⁵⁴³ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 51a.

⁵⁴⁴ K. Râzî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, Dersaadet Thz., s. 76.

⁵⁴⁵ Semerķandî, *Kıstâs*, s. 75-76/91-92; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 51b.

kastediyorum” denilmesidir. Kullanılan terminoloji ile ayırmaya gelince, Arapça açısından “lâ” ve “ğayrū (olmayan)” lafızları ma‘dûle önermelerde kullanılırken, “leyse (değil)” lafzı ise olumsuz muhaşşala önermelerde kullanılır.⁵⁴⁶

Konu tarafından ma‘dûle olan önermelere Semerķandî’nin “sonsöz” kısmında kısaca değindiği söylenmişti. “Udûl” konu tarafından olunca, olumsuz basit önermeden nasıl ayrılacaktır? Eğer olumsuzluk harfi nicelik bildiren lafzı öncelerse, önerme basit olumsuz olur. Örneğin: “Leyse küllü insanin kâtibun (Her insan, kâtip değildir).” veya “Leyse lâ şey’e mine’l-İnsani bi ħayavânin (Hiçbir insan canlı değil değildir).” Buna mukabil olumsuzluk harfi nicelik bildiren lafızdan sonra gelirse, önerme “ma‘dûle” olur. Örneğin: “Küllü lâ ħayye cemadun (Her canlı olmayan cemattır).” veya “Lâ şey’e mine’l-lâ ħayyi bi ‘âlimin (Canlı olmayan hiçbir şey, âlim değildir).” Buna ilaveten Semerķandî “mâ (olmayan/değil)” lafzının da konunun başına gelmesiyle önermenin ma‘dûle olduğunu da söylemektedir.⁵⁴⁷

Burada yapılan açıklamaların Arapça açısından m‘adûle ve muhaşşala bir önermenin nasıl oluşturulacağı ve birbirinden nasıl ayrılacağı hakkındadır. Türkçe açısından m‘adûle olan önermenin ister yüklemi olsun, ister konusu olsun “olmayan” lafzıyla karşılıyor. Bağın bu olumsuzluk harfini öncelemesi ve sonralaması gibi bir durum da söz konusu olmamaktadır.

1. 5- Modal (Cihet Sahibi) Önermeler

Semerķandî modalite (cihet) konusunu beş ana başlık altında ele almaktadır: Bunlardan birincisi, modalite (cihet) ve modal kavramlarının tarifi ve incelenmesi; ikincisi mutlaka’nın tarifi ve incelenmesi; üçüncüsü, basit ve bileşik modal önermelerin incelenmesi; dördüncüsü, modalite (cihet) ve nicelik bildiren ifade (es-suver) arasındaki ilişkinin incelenmesi; beşincisi, modal kavramların harici ve zihni tekabüllerinin incelenmesidir.

Semerķandî’ye göre, nefsu’l-emr’de ortaya çıkma ve çıkmama açısından konu ve yüklem arasındaki nisbet “maddi nisbet” olarak isimlendirilir. Buna karşın bir hüküm verme söz konusu olduğunda aklın bu maddi nisbet ile itikatta bulunması ise “hükmî nisbet” olarak isimlendirilir.⁵⁴⁸ Bu iki nisbet varlık ve tür bakımından farklı olabilirler. Çünkü onlardan biri ortaya çıkmayı, diğeri de ortaya

⁵⁴⁶ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 76/91-92; Semerķandî, *MŞ*, Vr.: 51b.

⁵⁴⁷ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 75/91-92; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 52a-b.

⁵⁴⁸ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 77/94.

çıkılmayı ifade eder. Buna mukabil bu iki nisbet, bazen varlık ve tür bakımından uygunluk gösterebilirler.⁵⁴⁹ Bu anlamda nefsu'l-emr bakımından olan keyfiyetler “ zorunluluk, devam, zorunsuzluk (la-đaruret), devamsızlık (la-devām)” olmak üzere dört tanedir ve “madde” ve “unsur” olarak isimlendirilirler. Bu keyfiyetler akılda oldukları zaman, ister lafızla ifade edilmiş olsunlar, ister akledilen olmuş olsunlar farketmeksizin “cihet (modalite)” ve “tür” olarak isimlendirilirler.⁵⁵⁰ Madde nefsu'l-emr bakımından ve cihet (modalite) de akılda olması bakımından ifade edildiğinden dolayı, önermenin modalitesi maddesinden farklı olabileceği gibi uygun da olabilir. Örneğin: “İnsan, zorunlu olarak kâiptir.” önermesinde madde, yani insanın kâtip olma olgusu “mümkün”; cihet (modalites)i, yani “zorunlu olarak” lafzının delâleti bakımından da “zorunlu”dur. Buna mukabil “zorunlu olarak her insan canlıdır.” önermesinde madde ve modalite uygunluk göstermektedir.⁵⁵¹ Bu anlamda kendisinde cihet(modaliten)in bulunduğu önerme “cihet (modalite) sahibi (muveccehe), tür sahibi (munevvea'), dörtlü (rubā' iye)” olarak isimlendirilir. Buna mukabil, kendisinde modalitenin bulunmadığı önerme ise “muṭlaḳa” olarak isimlendirilir.⁵⁵²

Semerḳandînin açıklamalarında iki noktaya dikkat edilmelidir: Birincisi, cihetin tarifi ve tarifinin tekabül ettiği bazı noktalar; ikincisi, cihetin sayısı hakkında bazı noktalardır.

Şerḩu'l-Ḳıṣṫās'da Semerḳandî bazı mantık kitaplarında cihet(modaliten)in tarifi verilirken “maddeye delâlet eden lafız veya aklın maddeye delâlet eden lafızla verdiği hüküm” şeklinde verildiğini sonra da önermenin cihetinin önermenin maddesiyle uygun olmayabileceğinin söylenildiğini belirtmektedir. Semerḳandî'ye göre, bu türden bir tarifte çelişki vardır, çünkü maddeye delalet eden lafız veya aklın onunla hüküm vermesi, zorunlu olarak birbirlerine mutabık olmayı gerektirir. Dahası mutabık olmayan cihetin cihet olmamasını gerektirir. Çünkü böyle bir durumda o, ne maddeye delalet eden olur ve ne de akıl onunla hüküm verir. Örneğin “her insan, bi'l-ımkān canlıdır.” denildiğinde burada madde zorunludur, ancak “ımkān” lafzı o zorunluluğa delâlet etmez.⁵⁵³ Semerḳandî'nin buradaki eleştirisi, tespitlerimize göre Ḩunecî'ye yöneliktir.⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 52b; Semerḳandî, *Ḳıṣṫās*, s. 78/94.

⁵⁵⁰ Semerḳandî, *Ḳıṣṫās*, s. 78/94.

⁵⁵¹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 53a; Semerḳandî, *Ḳıṣṫās*, s. 78/94; Bu bilgilerin geleneği için bkz.: Fārābî, *Kitābu'l-İbāre*, s. 158-159; Fārābî, *Şerḩu'l-İbāre*, s. 185; İbn Sînâ, *Kitābu'l-Evsāt*, Vr.: 20b; F. Rāzî, *Şerḩu'l-İşārāt*, s. 179.

⁵⁵² Semerḳandî, *Ḳıṣṫās*, s. 78/94.

⁵⁵³ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 53; Semerḳandî, *Ḳıṣṫās*, s. 78/94.

⁵⁵⁴ Ḩunecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 29a.

Her ne kadar Semerḳandī cihetin tarifine yüklem ve konu arasındaki nisbetten ulaşıyorsa da açıkça hangisinin hangisine nisbetinin keyfiyeti ciheti ortaya çıkarmaktadır? sorusunun cevabını doğrudan vermiş değildir. Mantıkçılar nezdinde cihet, önermenin yüklemine konuya nisbetinin keyfiyeti ile ortaya çıkar. Semerḳandī bu türden açık bir ifade kullanmamaktadır. Bu durumda acaba önermede konunun da yükleme olan nisbetinin keyfiyeti ciheti ortaya çıkarır mı? sorusu aklımıza gelmektedir. Hemen ifade edilmelidir ki, Semerḳandī'nin konuyu ele alış tarzı ikinci türden bir nisbeti ifade edecek veya telmihte bulunacak bir tarzda da değildir. Her ne kadar meşhur ve maruf olan, yüklemine konuya olan nisbetinin keyfiyeti ciheti ortaya çıkarsa da, İsraki geleneğin kurucusu Sühreverdi (ö. 1191) *Hikmetü'l-İsrāk* adlı eserinin “önermelerin cihetleri” başlığı altında nisbetin her iki yönünden de bahsetmektedir. Ona göre yüklemli bir önermede yüklemine konuya ve konunun da yükleme nisbeti vacip, mümtene ve mümkün olabilmektedir.⁵⁵⁵ Şarih Şehrezûrî şerhine başlarken “*doğrusu(eş-şavābu)*” yüklemli önermede yüklemine konuya olan nisbeti” ifadesiyle Sühreverdi'nin ifadesini tashih etmektedir. Çünkü Şehrezûrî'ye göre, eğer konunun da yükleme nisbeti vacib, mümtene ve mümkün olursa, “insan canlıdır.” önermesinde canlılığın insana nisbeti nasıl zorunlu olursa, insanlığında canlılığa nisbeti zorunlu olur. Eğer bu şekilde nisbet zorunlu olursa önerme “her canlı insandır.” şeklinde anlaşılabilir. Oysa buradaki nisbetin zorunlu olmadığı açıktır.⁵⁵⁶ Böyle bir durumdan kaçınmak için F. Rāzī *Şerḥu'l-İşārāt*'ta cihette dikkat edilecek şeyin yüklemine konuya olan nisbetinin keyfiyeti olduğunu, yoksa konunun yükleme olan nisbetinin keyfiyeti olmadığını söylemektedir.⁵⁵⁷ Ancak burada Şehrezûrî'nin örneği üzerinde biraz durup düşünmek gerektiği kanaatindeyiz. “İnsan canlıdır.” önermesinde eğer yüklemi konuya nisbet edersek “her canlı insandır.” şeklinde anlaşılacağını söylemektedir. Oysa döndürme kurallarına göre, tümel olumlu bir önermenin taraflarının yerleri değiştirildiğinde önerme tikel olumlu olmalıdır. Bu durumda Şehrezûrî'nin ifade ettiği

⁵⁵⁵ Aslında Sühreverdi'ye ait olduğunu söylediğimiz bu bilgi hakkında iki durumla karşılaştık: Birincisi, konunun da yükleme olan nisbetinden cihetin ortaya çıkacağı bilgisi Şehrezûrî'nin şerhinde yer almaktadır. Şehrezûrî, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Sühreverdi'den açıkça ifadeyi alınıyor ve şerh ederken “eş-şavābu” ibaresiyle tashih ediyor (Bkz.: Şehrezûrî, *Şerḥu Hikmeti'l-İsrāk*, Tahran 1372, s. 77.). İkincisi, Henry Corbin tarafından tahkik edilen *Hikmetü'l-İsrāk* nüshasında ise konunun da yükleme olan nisbetinden cihetin ortaya çıktığını ifade eden ibare bulunmamaktadır. (Bkz.: Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrāk*, (*Mecmū'atu Muşannefāti Seyḥi İsrāk-II* içinde) Tahkik: Henry Corbin, Tahran 1373, s. 27.). Şarih'in tercihini önemsemekle beraber kesin olarak *Hikmetü'l-İsrāk*'teki durumun bir nakısa mı, yoksa *Şerḥu Hikmeti'l-İsrāk*'teki durumun bir ziyade mi olduğunu tam olarak tespit edemiyoruz. Tensih her iki durumu da ortaya çıkarabilir. Ancak Sühreverdi *Manṭıku't-Telvīhāt* (s. 27) adlı eserinde cihetin sadece yüklemine konuya olan nisbetinden ortaya çıktığını söylemektedir. Biz burada farklı bir yaklaşım örneği olduğundan dolayı ona işaret etme gereği duyduk.

⁵⁵⁶ Şehrezûrî, *Şerḥu Hikmeti'l-İsrāk*, s. 78.

⁵⁵⁷ F. Rāzī, *Şerḥu'l-İşārāt*, s. 179.

gibi “her canlı insandır.” şeklinde değil de “bazı canlılar insandır.” şeklinde söylemek, bir anlamda konuyu yükleme nisbet ederken bütünüyle değil de, bir kısmıyla ele almak konunun da yükleme nisbetini olanaklı kılıyor görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında Sühreverdî’nin ifadesini tümünden olumsuzlamak mümkün görünmemektedir. Zira bizi “bazı canlılar, zorunlu olarak insandır.” demekten ne alı koymaktadır? Üstelik “her insan canlıdır.” önermesini neden döndürme kurallarına göre söylemiyoruz da “yer değiştirme (kalb/inkılâb)”⁵⁵⁸ kurallarına göre söylüyoruz? Hatta Hünecî, F. Râzî’nin *Kitābu’l-Mulaḥḥaṣ*’ta “konunun yükleme olan nisbetinin ciheti ortaya çıkaracağı” görüşünü benimserken *Şerḥu’l-İṣārāf*’ta ise “muteber olanın yüklemine konuya olan nisbetinin ciheti ortaya çıkaracağı” görüşünü kabul ettiğini söylemektedir. Hünecî, F. Râzî’nin *Kitābu’l-Mulaḥḥaṣ*’taki görüşüne katılmamaktadır.⁵⁵⁹

Bir diğer nokta ise, cihetin önermedeki konumudur. Semerḳandî, her ne kadar dördüncü başlık altında nicelik bildiren ifade ile cihetin konumunu ele alsın da önermede cihetin yeri hakkında bilgi vermemektedir. Daha önce geçtiği gibi Arapçada önermeler bağın açıkça zikredilmesine ve zikredilmemesine göre “ikili” ve “üçlü” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Fārābî’ye göre ikili önermede, yani bağın açıkça zikredilmediği önermede cihet doğrudan yükleme bitişir; üçlü önermede ise, yani bağın açıkça zikredildiği önermede bağdan önce zikredilir.⁵⁶⁰ Bunlar tabii olarak Arap dili bakımındandır. Eğer bağın açıkça zikredildiği üçlü önermede cihet bağdan sonra zikredilirse bu durumda cihet yüklemine bir cüzü haline gelir ve önerme “mutlaka” olur.⁵⁶¹ Bunun yanında Semerḳandî, olumsuzluk bildiren ifade ile cihetin konumları hakkında da bilgi vermemektedir. Yani cihet sahibi bir önermenin cihet sahibi bir önerme olarak kalması için cihet mi olumsuzluk bildiren ifadeyi öncelemeli, yoksa olumsuzluk bildiren ifade mi ciheti öncelemelidir? es-Savî’ye göre bazen her iki durumda olur. Buna

⁵⁵⁸ Önermenin doğruluk ve yanlışlık değerini göz önünde bulundurmadan ve niceliğinde de değişiklik yapmadan konuyu yüklem, yüklemi konu yapmak “yer değiştirme (inkılâb/kalb)” olarak isimlendirilir ki, Şehrezûrî’nin yaptığı budur. (Bkz.: Musa İbn Meymun, Maḳāle fî Şim‘ati’l-Mantıḳ, (Judeo-Arabic Orijinal Metin), tahkik: İsrail Efros, The American Academy for Jewish Research, Vol-8, 1937-1938, s. 11-12.)

⁵⁵⁹ Hünecî, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 34b. (Hünecî’nin *Kitābu’l-Mulaḥḥaṣ*’a yaptığı refereyi aramalarımıza rağmen elimizdeki nüshada bulamadık. F. Râzî ciheti ele aldığı yerde bu konuya ilişkin iki yerde beyanda bulunmaktadır. 22a’da açıkça “konu için yüklemine subutunun keyfiyeti” ifadesini kullanırken; 25a’da herhangi bir kayıt zikretmeksizin “cihet önermenin nisbetinin keyfiyetinin beyanından ibarettir.” ifadesini kullanmaktadır. İlaveten 22a’da zorunluyu tarif ederken “konunun yükleminden ayrılmasının imkânsızlığı” ibaresini kullanmaktadır. Bilindiği gibi meşhur olan durum bunun aksine “yüklemine konudan ayrılmasının imkânsızlığı”dır. *Kitābu’l-Mulaḥḥaṣ*, Laleli: 2554). Hünecî’nin atfı, belkide bu ikinci ifadedir. Ancak daha önce ifadeyi sarıh bir şekilde ifade ettiği için, ikinci ifadenin veciz olması kabul edilebilir görünmektedir. Bunların dışında açık bir ifade bulamadık, tabi tensih esnasında ortaya çıkabilecek değişiklik kapılarını açık bırakmak üzere.

⁵⁶⁰ Fārābî, *Kitābu’l-İbāre*, s. 155.

⁵⁶¹ Tūsî, *Esāsu’l-İktibās*, s. 149.

mukabil anlamlarında farklılıklar ortaya çıkar. Eğer cihet olumsuzluk bildiren ifadeyi öncelerse, böyle bir önerme cihet sahibi olumsuz önerme olur. Eğer cihet olumsuzluk bildiren ifadeden sonra gelirse bu, ciheti olumsuzlama olur. Birincisinin örneği “yecibu en lā yekūne’l-insanu haceran.” önermesidir. Burada görüldüğü gibi “yecibu” ciheti “lā” olumsuzluk harifini öncelemiştir. Bu durumda önerme zorunlu olumsuz bir önermedir. İkincisinin örneği “leyse yecibu en lā yekūne’l-insanu haceran.” önermesidir. “Leyse” olumsuzluk harfi cihet bildiren ifade olarak “yecibu” lafzını öncelemiştir. Bu durumda önerme zorunluluğun olumsuzlanması şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁶² Semerḳandī cihet sahibi bir önermenin ma’ dūle bir önerme olup olamayacağı noktasında da herhangi bir bilgi zikretmemektedir. Fārābī’ye göre cihet sahibi bir önerme ma’ dūle de olabilir.⁵⁶³ İlâveten cihetin şartlı önermelerle bağlantısını şartlıları ele aldığı yere ertelemektedir. *Ḳıstās*’ın şerhinden öğrendiğimize göre Semerḳandī İbn Sīnā’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sına atıfla cihetin yüklemlielerde olduğu gibi şartlılarda da cari olduğunu zikretmektedir.⁵⁶⁴ Dahası İbn Sīnā’nın *el-İşārāt*’ına yazdığı şerhinde İbn Sīnā’nın “önermenin yüklemine veya benzerinin konuya veya benzerine nisbeti” ifadesini şerh ederken, ifadedeki “benzerinin” ifadesini “tālī”, ikinci olarak “benzerine” ifadesini ise “mukaddem” olarak açıklamaktadır.⁵⁶⁵ Semerḳandī’nin bu açıklamalarından cihet sahibi olan şartlı bir önerme mefhumu çıkarmak mümkün görünmektedir.

Diğer taraftan Semerḳandī madde ve cihet arasındaki farklılığı ve uygunluğu neden gözetmelidir? sorusunu cevaplamamaktadır. F. Rāzī’ye göre madde ve cihet arasını ayırmadaki amaç, önermelerin terkihi ve aranılan şeyi elde etmek için onlardan kıyasların oluşturulmasıdır. Sonuçlar, madde ve önermelerin bizzat kendilerindeki sabit nisbetlerden çıkmaz, bilakis aklın farzettığı nisbetlerden çıkar. Bundan dolayı da mantıkçılar madde ve ciheti ayırmaya ihtiyaç hissederler.⁵⁶⁶ Semerḳandī zikretmemesine karşın cihet konusunda ifade edilmesi gereken bir nokta daha vardır. Bir önermede madde ve cihet bakımından doğrudan yanlışa ve yanlıştan doğruya intikal mümkün müdür? İbn Sīnā’ya göre madde nefsu’l-emr bakımından, cihet de lafız bakımından olduğu için bir önermede madde bakımından doğrudan yanlışa veya tersi bir intikal olmaz, buna mukabil cihet bakımından doğrudan yanlışa veya tersi bir intikal söz konusu olabilmektedir. Örneğin “Zeyd’in kâtip olması vaciptir (zorunludur).” önermesi yanlıştır. Ancak “Zeyd’in kâtip olması mümkündür.” önermesi doğrudur. Buradaki doğruluk ve yanlışlık cihet

⁵⁶² Savī, *el-Besâir*, s. 111.

⁵⁶³ Fārābī, *Kitābu’l-İbāre*, s. 156.

⁵⁶⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 118/147.

⁵⁶⁵ Semerḳandī, *Beşārāt*, vr.: 28b.

⁵⁶⁶ F. Rāzī, *Şerḥu’l-İşārāt*, s. 179.

bakımındandır. Madde bakımından böyle bir doğruluk ve yanlışlık söz konusu değildir.⁵⁶⁷ Şurası açık ki, bir şeyin maddesi şeyi o şey yapan şeydir ve onu değiştirmek mümkün değildir. Eğer değiştirilirse, o şey her ne ise o şeylikten çıkmış olur. Birşeyin tabiatı üzerinde doğru ya da yanlış değerlerini kullanmayız; buna mukabil o şey hakkındaki hükümlerimizin doğruluk ya da yanlışlık değerlerinden söz edebiliriz. İşte cihette bu kabilden olduğundan dolayı doğruluk ve yanlışlık bakımından değişimi mümkündür.

İkinci olarak üzerinde durmak istediğimiz nokta Semerḳandī'nin zikrettiği cihetlerin sayısı ve isimlendirilmesidir: Zorunlu, devam, zorunsuzluk (lā-zaruret) ve devamsızlık (lā-devam). Semerḳandī açıkça dört tür cihet zikretmekle beraber cihetin sayısına ilişkin herhangi bir bilgi vermemektedir. Yani cihetin sayısı sınırlı mıdır, yoksa sınırsız mıdır? Bunun her bilgine göre değiştiğini söylemek mümkün olmakla beraber genel olarak iki ana eğilimin olduğunu zikretmek gerekir: Bunlardan birincisi Fārābī-İbn Sīnā geleneğidir; ikincisi, F. Rāzī geleneğidir. Aşağıdaki tabloda bu iki geleneğin belli başlı isimlerinin kabul ettikleri cihetler gösterilmektedir.

⁵⁶⁷ İbn Sīnā, *Kitābu'l-Evsāt*, vr.: 20b-21a; *Kitābu'ş-Şifā*: el-ʿİbāre, s. 112; Aynı bilgiler için bakz.: İbn Zurʿa, *Mantiḳu İbn Zurʿa*, Tahkik: Cerar Cihami-Refiḳ el-ʿAcem, Beyrut 1994, s. 69.

Fārābī	İbn Sīnā	Sühreverdī	F. Rāzī	Tamlūsī	Ḥunecī	Ebherī	Ṭūsī	Şehrezūrī	Semerḫandī
Zorunlu Mümkün Mutlak	Vacip (Zorunlu) Mümteni (İmkānsız) Mümkün	Vacip (Zorunlu) Mümteni (İmkānsız) Mümkün	Devām Devamsızlık (lā-Devam) Zorunlu Zorunsuzluk (lā-Zaruret)	Zorunlu Mümkün Mutlak	Zorunlu Zorunsuzluk (lā-Zaruret/ İmkān) Devām Devamsızlık (lā-Devam)	Zorunlu Devam İmkān Fiil	Vacip (Zorunlu) Mümteni (İmkānsız) Mümkün	Zorunlu Devam İmkān Fiil	Zorunlu Devām Zorunsuzluk (lā-Zaruret/ İmkān) Devamsızlık (lā-Devam)
‘İbāre, s.158.	<i>Kitābu’ş-Şifā</i> :el-‘İbāre, s.112; <i>Kitābu’n-Necāt</i> , s. 55.	<i>Şerḥu Ḥikmeti’l-İşrāḳ</i> , s.77.	<i>Kitābu’l-Mulaḥḥaş</i> , vr.: 25a.	<i>Kitābu’l-Medḥal</i> , s. 99.	<i>Keşfu’l-Esrār</i> , vr.: 29a.	<i>Keşfu’l-Haḳāiḳ</i> , s. 64.	<i>Esāsu’l-İḳtibās</i> , s. 150.	<i>Resāil-I</i> , s. 128.	<i>Ḳıṣṣās</i> , s. 78/94.

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere cihetlerin sayısı ve isimlendirilmeleri konusunda dönüm noktası F. Râzî gibi görünmektedir. Ebherî ve Şehrezûrî'nin farklı isimlendirmeleri olsa da, bu isimlendirmeler F. Râzî'nin zikrettiği isimlerle mutabık olarak kabul edilmektedir. Çünkü “zorunsuzluk/lâ-zaruret” ciheti “imkân” anlamında “devamsızlık/lâ-devam” ciheti de “fiil” anlamında kullanılmaktadır.⁵⁶⁸ Semerķandî'nin burada konumu açıktır ve o cihetlerin sayısı ve isimlendirilmesi noktasında ikinci geleneğe bağlıdır. Tabloda dikkatimizi çeken bir diğer nokta da “vacib/zorunlu” cihetinin ilk sırada zikredilmesidir. F. Râzî'ye göre bunun sebebi onun akılda daha iyi bilinmesidir.⁵⁶⁹ Dahası üçünün de manasının tasavvuru, akılda sabittir.⁵⁷⁰

Bu noktada aklımıza bir soru daha gelmektedir: İster Semerķandî'nin bağlı olduğu gelenek gibi cihetleri dört tane kabul edelim, ister Fârâbî-İbn Sînâ geleneği gibi üç kabul edelim, insan türünün spesifik düşünme ve bu düşünceyi ifade etme eylemini sadece bu üç veya dört tür cihetle karşılanabilir mi?

Filozoflar bu türden bir sorusunun cevabını bazen açık bazende örtülü bir şekilde vermeye çalışmışlardır. Örneğin Fârâbî, gerek kendi ‘*İbâre*’sinde ve gerekse de Aristoteles’in ‘*İbâre*’sine yazdığı şerhte bu soruyu cevaplamaya çalışmaktadır. Kendi ‘*İbâre*’sinde cihetin tarifini yaptıktan sonra ifadesini “o da mümkün, zorunlu, muhtemel, imkânsız, vacip, kötü, güzel, gereklidir, elzemdir, muhtemeldir, mümkündür ve benzerleri” şeklinde bitirmektedir.⁵⁷¹ Fârâbî'nin bu ifadesinde “ve benzerleri” ibaresinden cihetin sayısını tahdit etmenin aslında pek de kolay olmadığı ifade edilmiş olabilir. Şerhte ise Fârâbî cihetleri birincil ve ikincil cihetler olarak ikiye ayırır. Birincil cihetler olarak “mümkün” ve “zorunlu”yu zikreder. Ki mümkünle izafetle çoğalma ortaya çıkabilir: Muhtemeldir, caizdir, gibi. Yine zorunluya izafetle çoğalma ortaya çıkabilir: Mümtene ve muhal gibi. İkincil cihetler ise “güzel, kötü, helal, haram, gerekli olur, elzem olur, güzel olur”dur. Fârâbî'ye göre asıl kastı güdülen cihetler birincil cihetlerdir. İkincil cihetler birincil cihetlere izafe ile ortaya çıkarlar ve birincil cihetlerin hallerinden ibarettirler.⁵⁷² Fârâbî'nin bu ifadeleri bağlamında Şehrezûrî'nin “bunlar cihetlerin analarıdır.” ifadesi de karşılığını

⁵⁶⁸ Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2000, s. 128.

⁵⁶⁹ F. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 178.

⁵⁷⁰ Tûsî, *Esâsu'l-İktibâs*, s. 150.

⁵⁷¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-İbâre*, s. 155.

⁵⁷² Fârâbî, *Şerhu'l-İbâre*, s. 184.

bulmuş olmaktadır.⁵⁷³ Fārābī'nin üçten ziyade zikrettiği cihetler, diğer bir ifadesiyle birincil cihetlerin halleri olan güzel, kötü, helal, haram gibi ikincil cihetler, akledilme ve ifade edilebilme olanaklarını birincil cihetlerden almaktadırlar. Bir şeyin varlığı, yokluğu veya hem var olma ve hem de yok olma imkânı hakkında bir bilgiye sahip olunmadan, şeyin güzel mi, kötü mü, helal mi, haram mı olduğu noktasında bir yargı ifadesi olanaksızlaşacaktır. Bu anlamda Fārābī'nin ikincil cihetleri birincil cihetlerin halleri olarak kabul etmesi, isabetli bir düşünce olarak görünmektedir.

Şimdi Semerkandî'nin zikrettiği dört tür ciheti nasıl ele alıp incelediğine bakalım. Semerkandî incelemesine zorunlu ciheti ile başlamaktadır.

Semerķandî'ye göre “zorunlu, yüklemın konuya olan nisbetinin ortadan kalkmasının imkânsız olmasıdır.”⁵⁷⁴ *Kıstâs*'ta zorunlunun tarifi konusunda bu tarife bir ziyadesi olmayan Semerķandî, şerhte sonraki mantıkçıların (müteahhîrûn) zorunlu tarifini kabul etmemektedir. Bu bilginler zorunluyu “yüklemın konudan ayrılmasının imkânsızlığı” olarak tarif etmişlerdir. Semerķandî'ye göre bu tarif sadece olumlu olan zorunluyu kapsamaktadır, olumsuz şamil değildir. Zorunlunun her iki keyfiyeti de kapsayan tarifi yukarıdaki tariftir ve özellikle “yüklemın konuya olan nisbeti” ifadesi hem olumlu, hem de olumsuz zorunluyu kapsamaktadır.⁵⁷⁵ Semerķandî'nin zorunlunun tarifi konusunda tariflerini tashih ettiği sonraki mantıkçılar, F. Râzî⁵⁷⁶ ve Urmevî'dir.⁵⁷⁷ Dahası F. Râzî ilgili yerde umumi tearûfün aksine zorunlunun tarifinde “konunun yüklemden ayrılmasının imkânsızlığı” ifadesini kullanmaktadır.⁵⁷⁸ Oysa meşhur ve maruf olan “yüklemın konuya olan nisbetinin ayrılmasının imkânsızlığı” şeklindedir.

Aşağıdaki tabloda bazı mantıkçıların zorunlu cihetini tarifleri zikredilmektedir.

Fārābî	İbn Sînâ	F. Râzî	Urmevî	Semerķandî
Zorunlu	Zorunlu	Zorunlu	Zorunlu	Zorunlu
Zail olmaksızın varlığı daimi olan, olmaması mümkün olmayan, hangi vakitte ise o vakitte vücudu daimi	Varlığın devamına delalet edendir./Konularında daimi olmaktadır.	Kendisinden gerekli olmaktadır.	Yüklemın konudan ayrılmasının imkânsızlığıdır.	Yüklemın konuya olan nisbetinin ortadan kalkmasının imkânsızlığıdır.

⁵⁷³ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 84.

⁵⁷⁴ Semerķandî, *Kıstâs*, s. 78/94-95.

⁵⁷⁵ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 53a.

⁵⁷⁶ F. Râzî, *el-Mulaḥḥaş*, vr.: 22a.

⁵⁷⁷ Urmevî, *Meṭālî' u 'l-Envâr*, s. 34.

⁵⁷⁸ F. Râzî, *el-Mulaḥḥaş*, vr.: 22a.

olandır.				
<i>Kitābu 'l-İbāre</i> , s. 157.	<i>Kitābu 'n-Necāt</i> , s. 55; <i>Kitābu 'l-Evsāt</i> , vr.: 21a./ <i>Kitābu 'ş-Şifā</i> : el- Kıyās, s. 32.	<i>Kitābu 'l-Mulaḥḥaş</i> , vr.: 22a.	<i>Meṭālī' u 'l-Envār</i> , s. 34.	<i>Qıstās</i> , 78/94-95.

Semerḳandī de selefleri F. Rāzī⁵⁷⁹, Ḥunecī⁵⁸⁰ ve Urmevī⁵⁸¹ gibi zorunluluğun beş türünden bahsetmektedir.⁵⁸² Buna mukabil İbn Sīnā, zorunluluğun altı türünden bahsetmekteydi.⁵⁸³ Zorunluluk cihetinden ortaya çıkarılan bu önermelerin sayılarının beş veya altı olması, bir tasnif tercihindendir ibaret gibi görünmekte ve önermelerin özleriyle ilgili bir şeye tekabül etmemektedir. Bir diğer nokta İbn Sīnā'dan Urmevī'ye kadar bu beş veya altı tür önerme müstakil olarak isimlendirilmemiş, ancak sarıh tarifleri ile ifade edilmişlerdir. Zorunluluk cihetinden ortaya çıkarılan altı veya beş önermenin tasnifi dolayısıyla ortaya çıkan farklılık aşağıdaki tabloda gösterilmeye çalışılacaktır.

İbn Sīnā	F. Rāzī	Semerḳandī
1) Yükleme asla yok olmayacak şekilde daimidir. Örnek: Allah, Hayy'dır.	1) Yükleme, konunun zatı devam ettiği müddetçe konu için zorunludur ve bu da "mutlak zorunluluk"tur. Eğer zat ezeli olursa, konunun yükleme birleşmesi de ezeli olur. Aksi olursa, olmaz.	1) Zarure-i ezeliye: Konunun zatının ezeli olduğu zorunluluktur. Örnek: Allah Teā' lā Hayy'dır, zarure-i ezeliye ile. Allah Teā' lā, mümkün değildir, imkân-ı hass ile.
2) Yükleme, konunun zatı devam ettiği müddetçe mevcut olur. Örnek: Her insan, zorunlu olarak, canlıdır.	2) Yükleme, konunun vasfı ortaya çıktığı müddetçe konu için zorunlu olur. Bu da konunun vasfı bakımından zorunluluktur. Ve kendisinde "mutlak zorunluluk" ile beraber üçüncüyü de bulundurur. (...) Vasfı bakımından zorunluluk, "mutlak zorunluluk" için cins gibidir.	2) Zarure-i zatiye: Zorunluluk, konunun zatı mevcut olduğu müddetçe sabittir. (Bu zorunluluk da) ya mutlak olur, ya da zarure-i ezeliye ve daim-i ezeliye'nin nefiyiyle kayıtlı olur. Örnek: Her insan canlıdır, zorunlu olarak, ancak zarure-i ezeliye ve devam-ı ezeliye ile değil.
3) Yükleme, konunun zatı devam ettiği müddetçe konu ile beraber olan bir sıfatla mevsuf olur, ancak bu devam ne ezeldir ve ne de konu mevcut olduğu müddetçedir. Örnek: Her hareket eden değişkendir, zorunlu olarak.	3) Yükleme konunun vasfı ortaya çıktığı müddetçe konu için zorunlu olur; (yoksa yükleme)konunun zatı devam ettiği müddetçe konu için zorunlu değildir. Ve bu da vasfı bakımından zorunluluktur, yoksa zat bakımından	3) Meşrute: Zorunluluk, vasfı bakımındandır. (...) Meşrute ya mutlak olur, ya da zarure-i ezeli ve zatiye'nin nefiyiyle veya devam-ı ezeliye ve zatiye'nin nefiyiyle kayıtlı olur. Örnek: Her kâtibin parmakları kâtip olduğu müddetçe zorunlu olarak hareketlidir, ancak zarure-i ezeliye ve zatiye veya devam-ı ezeliye ve zatiye ile değil.
		4) Belirli veya belirsiz vakit

⁵⁷⁹ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaş*, vr.: 26a.

⁵⁸⁰ Ḥunecī, *Keşfu 'l-Esrār*, vr.: 29b-30a.

⁵⁸¹ Urmevī, *Meṭālī' u 'l-Envār*, s. 34.

⁵⁸² Semerḳandī, *Qıstās*, s. 78-79/95-97.

⁵⁸³ İbn Sīnā, *Kitābu 'n-Necāt*, s. 58; *Kitābu 'ş-Şifā*: el-Kıyās, s. 32-33.

4) Yükleme devam ettiği müddetçe mevcut olan zorunluluktur. Örnek: Zeyd, zorunlu olarak, yürüdüğü müddetçe yürüyendir. 5) Kendi kendisini gerektiren belirli bir vakitteki zorunluluktur. Örnek: Ay, zorunlu olarak tutulur, ancak daima tutulmaz, bilakis belirli bir vakitte tutulur. 6) Belirsiz vakitteki zorunluluktur. Örnek: Her insan, zorunlu olarak belirsiz vakitte nefes alır.	(bir zorunluluk) değildir. Ve bu da “zarure-i örfiye”dir ki konunun vasfının subutu esnasında zorunluluk kaydıyla, zat bakımından olan zorunsuzluk (lâ-zaruret) kaydından oluşur. Böyle bir durumda o, “mutlak zorunluluktan” ayrılır. 4) Yükleme konunun vakitlerinden belirli bir vakitte gerekli olur. Örneğin: “Ay, tutulur.” Bu “vaktiye” olarak da isimlendirilir. 5) Yükleme belirsiz vakitlerde gerekli olur. Örnek: İnsan, nefes alandır. Bu da “müntezire” olarak isimlendirilir.	bakımından zorunluluk: Bu da ya zatın vakitlerinde olur, ya da vasfın vakitlerinde olur. Bu zorunluluk da ya mutlak olur, ya da zarure-i ezeliye, zatiye ve vasfiye’nin nefiyiyle veya devam- ezeliye, zatiye ve vasfiye’nin nefiyiyle kayıtlıdır. 5) Yüklemin şartı dolayısıyla zorunluluk: Bu zorunluluk, yüklem konuya olan nisbeti sonra ve kendisi dışındaki zorunlular yüklem konuya olan nisbetini önceledikten sonra birleşir. Bu zorunlulukta; her bir yüklem nisbetinin zorunluluğu, bu nisbetin varlığının şartıdır. Bundan dolayı ilimlerde az kullanılır.
<i>Kitābu’n-Necāt</i>, 57–58; <i>Kitābu’ş-Şifā</i>: el-İyās, s. 32–33.	<i>Kitābu’l-Mulāḥḥaṣ</i>, vr.: 26a.	<i>Ḳıṣṣās</i>, s. 78-79/95-97.

Semerḳandī, F. Rāzī gibi her ne kadar beş tür zorunlu önerme kabul ediyorsa da, tasnif bakımından İbn Sīnā’yı izlediği görülmektedir. Şu farkla ki, İbn Sīnā belirli ve belirsiz vakitte ortaya çıkan zorunluluğu ayrı ayrı zikrederken Semerḳandī her ikisini bir başlık altında ele almaktadır. Terminoloji bakımından da İbn Sīnā’ya daha yakın görünmektedir. Diğer taraftan F. Rāzī; İbn Sīnā ve Semerḳandī’den ezeli ve zati zorunluluğu tek bir başlık altında ele alması ve yüklem şartı dolayısıyla ortaya çıkan zorunluluğu zikretmemesiyle ayrılmış görünmektedir. Semerḳandī yüklem şartı dolayısıyla ortaya çıkan zorunluluğun ilimlerde az kullanıldığını söylemesine rağmen İbn Sīnā’yı takiple onu zikretmiş, sayı konusunda takip etse bile içerikler konusunda F. Rāzī’nin tercihiyle iltifat etmemiştir. F. Rāzī ezeli zorunluluk için “mutlak zorunluluk” isimlendirmesi yapmaktadır.⁵⁸⁴ Semerḳandī *Ḳıṣṣās*’ta bu isimlendirmeyi zikretmez, ancak *el-İṣārāt* şerhinde ezeli zorunluluk için “zatla, vasıfla ve vakitle kayıtlı olmayan” önermeyi “zarure-i mutlaka” olarak isimlendirir.⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ F. Rāzī, *el-Mulāḥḥaṣ*, vr.: 26a; Hanoğlu, İsmail, *Fahrüddin er-Rāzī’nin ‘Kitābu’l-Mulāḥḥaṣ fi’l-Mantık ve’l-Ḥikme’ Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, I- Tahkiki, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2009, s. 87. (*Kitābu’l-Mulāḥḥaṣ*’a bundan sonra yapacağımız atıflarda elimizdeki Laleli 2554 nüshasıyla beraber, bu doktora tahkikine de atıfta bulunacağız. Doktora tahkikine eserin isminden sonra “sayfa –s-” şeklinde atıf yaparken, diğerine de sayfanın akabinde “varak –vr-” şeklinde atıfta bulunacağız.)

⁵⁸⁵ Semerḳandī, *Beṣārāt*, vr.: 29b.

Devām cihetine gelince, Semerķandī *Ḳıstās*'ta herhangi bir tarif yapmaksızın üç türü olduğunu söyler ve oldukça özet bir şekilde bu üç türü tarif etmektedir:

1) Ezeli devam: Ezeli devām da ya mutlak olur ya da zarure-i ezeliyenin nefyiyle kayıtlı olur.⁵⁸⁶ Mutlak olan ezeli devām için Semerķandī'nin verdiği örnek şöyledir: Felekler, devam-ı ezeli ile hareketlidir. Zarure-i ezeliye'nin nefyiyle kayıtlı olan için verdiği örnek ise şöyledir: Felekler devām-ı ezeli ile hareketlidir, ancak zarure-i ezeliye ile değil.⁵⁸⁷

2) Zātī devām: Bu da ya mutlak olur ya da zarure-i ezeliye, zātīye, vasfiye veya devāmı ezeliye'nin nefyiyle kayıtlı olur.⁵⁸⁸ Yüklemin konu için zat devam ettiği müddetçe sabit olduğunu veya yüklem konudan olumsuzlandığını söyledikten sonra Semerķandī, mutlak olan zātī devam için şu örneği verir: Her zenci, daima siyahtır. Hiçbir zenci, daima beyaz değildir. Semerķandī kayıtlı olan zātī devām için herhangi bir örnek zikretmemektedir.⁵⁸⁹

3) Vasfī devām: Bu da ya mutlak olur, ya da zarure-i ezeliye, zātīye, vasfiye veya devām-ı ezeliye ve zātīye'nin nefyiyle kayıtlı olur.⁵⁹⁰ Yüklemin konu için konunun bir vasıfla vasıflandığı müddetçe sabit olduğunu veya yüklem konudan olumsuzlandığını söyledikten sonra Semerķandī devām-ı vasfiye'nin mutlak olanı hakkında şu örneği vermektedir: Her şarap, şarap olduğu müddetçe sarhoş edendir. Kayıtlı devām-ı vasfiye için de Semerķandī herhangi bir örnek vermemektedir. Semerķandī diyor ki: Böylece devām cihetinden on üç önerme ortaya çıkmış olmaktadır. Semerķandī, bunların birbirleriyle genel özellik veya ayrılık ilişkilerinin olduğunu da zikreder.⁵⁹¹

Semerķandī F. Rāzī'nin devām ve devāmsızlık (lā-devām) cihetini beraber ele alıp, ikisinden temel olan dört tür önerme ortaya çıkardığını söylemektedir.⁵⁹² Hunecī⁵⁹³ ve Urmevī⁵⁹⁴ oldukça özet bir şekilde Semerķandī gibi ele almışlardır. Semerķandī ve selefleri noktai nazarından dikkat çeken nokta, devām ciheti hakkında neden bu kadar özet bilgi verildiğidir. Örneğin Semerķandī *Ḳıstās*'ta olmasa bile yazdığı şerhte bazı konuları daha genişçe ele almakta ve bazen, bir anlamda, mantık felsefesi diyebileceğimiz açıklamalar yapmaktadır. Söz konusu devām ciheti hakkında şerhinde sadece örnek

⁵⁸⁶ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 79/98.

⁵⁸⁷ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 55a.

⁵⁸⁸ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 79/98.

⁵⁸⁹ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 55a.

⁵⁹⁰ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 79/98.

⁵⁹¹ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 55a.

⁵⁹² F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 85-86; vr.: 25a-b.

⁵⁹³ Hunecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 30b-31a.

⁵⁹⁴ Urmevī, *Meṭālī'u'l-Envār*, s. 34-35.

vermekle yetinmektedir. Mantığın önemli bir konusunun bu kadar özet olması, cihetlerin, umumiyetle kendilerinden açık kavramlar olduğu kabulüne dayansa bile, bir eksiklik olarak ifade edilebilir.

Üçüncü olarak Semerḳandī “zorunsuzluk (lā-zaruret)” cihetini ele almaktadır. Ona göre “lā-zaruret, ‘imkān’ demektir.”⁵⁹⁵ F. Rāzī ve sonrasında “imkān” ciheti neden “zorunsuzluk” isimlendirmesiyle karşılanmaktadır? sorusunu soracak olursak eğer, bu sorunun cevabının ipuçlarını İbn Sīnā’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sında bulmak mümkündür denilebilir. *el-‘İbāre*’de cihetin tarifi bağlamında İbn Sīnā, ciheti, “yüklemin konudaki nisbetine delālet eden ve bu nisbeti zorunlu (zaruret) veya zorunsuz (la-zaruret) bakımından belirleyen lafızdır.”⁵⁹⁶ şeklinde tarif eder. Bu tarifte geçen “zorunlu” ile vacip ve mümteni (imkānsız) işaret edilirken, zorunsuz (la-zaruret)” ile de “mümkün”e işaret edilmektedir diye düşünmekteyiz. Zira İbn Sīnā *Kitābu’n-Necāf*’ta vacip ve mümteniden her birinin zorunluluk anlamı taşıdığını, ancak gayeleri bakımından bir farklılık olduğunu söylemektedir.⁵⁹⁷ Bunun bir tasnif tercihi olduğunu, öze tekabül eden bir şey içermediğini düşünmekteyiz. İşaret etmek istediğimiz nokta, sonraki mantıkçıların İbn Sīnā’nın yazdıklarına olan derin vukufiyetleridir.

Semerḳandī yedi tür imkāndan bahsederken sıklıkla atıfta bulunduğu seleflerinden F. Rāzī⁵⁹⁸ üç, ve Hünecī⁵⁹⁹ üç, Urmevī⁶⁰⁰ dört tür imkān zikretmektedir. Burada asıl konuya geçmeden imkān ciheti ve ona bağlı olarak ortaya çıkan isimlendirmelerden bahsetmek istiyoruz. Yukarıda cihetlerin sayısının Fārābī-İbn Sīnā geleneği ve F. Rāzī geleneğine göre şekillendiği söylenmişti. Cihetlerin isimlendirilmesi konusunda da bu iki geleneğin bazı bakımlardan kesiştiği ve bazı bakımlardan da birbirinden ayrıldığını görmek mümkündür. Şimdi kısaca “imkān” ciheti bağlamında bu iki geleneğin isimlendirmelerini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan durumları tespit etmeye çalışalım.

⁵⁹⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 80/98; Bu bilginin geleneği için bakımız: Hünecī, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 30b; Urmevī, *Meṭālī’u’l-Envār*, s. 36.

⁵⁹⁶ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: *el-‘İbāre*, s. 112.

⁵⁹⁷ İbn Sīnā, *en-Necāt*, s. 58.

⁵⁹⁸ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 78-79/88; vr.: 22b-23a/26b. (Gerek Hanoğlu’nun yaptığı tahkikte ve gerekse elimizdeki (Laleli: 2554, 26b’de) nüshasında imkānın iki türü, “āmm ve ḥāṣ”, zikredilmektedir. Ancak Necmu’d-Dīn el-Ḳazvīnī’nin *el-Mulaḥḥaṣ*’a yaptığı şerhi *el-Munaṣṣaṣ* (Ş. Ali Paşa:1680, vr. 73b)’ta Rāzī’den yaptığı alıntı da “eḥāṣ”ı da zikreder ki, doğrusu budur. Zira önceki sayfalarda Rāzī mümkünü anlatırken zaten bunlara musavi üçtür mümkünü, “āmm, ḥāṣ, eḥāṣ,” zikretmişti.)

⁵⁹⁹ Hünecī, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 30b-31a.

⁶⁰⁰ Urmevī, *Meṭālī’u’l-Envār*, s. 36-37.

Fārābî-İbn Sînâ ve onların geleneklerine bağlı olan mantıkçılar cihetleri zikrederken bir cihet olarak “imkān” isimlendirmesi yerine “mümkün” isimlendirmesini tercih etmektedirler.⁶⁰¹ Ancak bunun yine de kesin bir ayrım olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira İbn Sînâ *Manṭıku’l-Meşrikiyyīn* adlı eserinde cihetleri ele alırken *Kiṭābu’ş-Şifā*’nın ‘İbāre Kitābı’ının aksine “imkān” isimlendirmesi yapmakta ve onu tarif etmektedir.⁶⁰² F. Rāzî⁶⁰³ ve onun bazı görüşlerini benimseyen bir kısım bilgin,⁶⁰⁴ doğrudan bir cihet olarak “imkān” isimlendirmesi yerine “zorunsuzluk (lā-zaruret)” isimlendirmesini tercih etmektedirler. Gerçi onlar “la-zaruret, imkāndır.” ibaresiyle konuyu sarahata kavuşturamamışlardır.

Şimdi sorulması gereken soru şudur: “Bu iki isimlendirme arasında bir fark var mıdır, varsa bu, bir probleme tekabül etmekte midir, bunların aksine ikisi muradif isimler midir?”

Mantıkçıların eserlerinde bu durumu açıklığa kavuşturacak bir ifade bulunmamaktadır. Dil açısından imkān “bir oluş seyrini”, mümkün ise “daha müşahhas bir şeyi, bir anlamda oluş seyri tamamlanmış bir şeyi” ifade ediyor görünse de, sırf cihet olmaları bakımından bir farklılığın söz konusu olmadığını söylemek mümkün görünmektedir. Çünkü akıl mümkün maddesini kullanarak “bu mümkündür.” veya imkān maddesini kullanarak “bu imkān dāhilindedir.” şeklinde bir hükümde bulunabilir ve biz, bu hükümler arasında özden bir ayrılığa tekabül edecek bir şeyin olduğunu da düşünmemekteyiz. Bu şekilde burada vardığımız sonuç, mümkün ve imkānın sırf cihet olmaları bakımından alındıklarında farklı olmadıklarıdır. İlaveten, bir madde olarak alındıklarında mümkün ile imkān arasında Fārābî-İbn Sînâ geleneği ile F. Rāzî geleneği arasında bir fark yoktur. Fark, tarifleri söz konusu olunca ortaya çıkmaktadır. es-Sāvi *el-Besāir*’inde mümkünün türlerinden bahsederken mümkünün “olması mümkün, olmaması mümkün, yani varlığı imkānsız değil, yokluğu da imkānsız değil” şeklindeki kullanımının “imkān” ismiyle özelleştirildiğini söylemektedir.⁶⁰⁵ Belki buradan bir sınıf veya bir derece farkı olduğunu çıkarsak bile, cihet olarak kullanıldıklarında bir farkın olmadığı görüşümüzü yinelemek istiyoruz.

⁶⁰¹ Fārābî, *Kitābu’l-‘İbāre*, s. 155/158; Şerhu’l-‘İbāre, s. 184; Fārābîci bir geleneğe tabi olanlar için bkz: Ebu Salt, *Taḫvīmu’z-Zihni*, s. 17; Tamlūsi, *Kitābu’l-Medḥal*, s. 99; İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 112-113/119; *Kiṭābu’n-Necāt*, s. 55; İbn Sînâci geleneğe tabi olanlar için bkz.: Sāvi, *el-Besāir*, s. 110; İbn Zur’a, *Manṭıku İbn Zur’a*: el-‘İbāre, s. 69.

⁶⁰² İbn Sînâ, *Manṭıku’l-Meşrikiyyīn*, s. 71.

⁶⁰³ F. Rāzî, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 84; vr.: 25a.

⁶⁰⁴ Hünecî, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 29a/30b; Urmevî, *Meṭālî‘u’l-Envār*, s. 34/36.

⁶⁰⁵ es-Sāvi, *el-Besāir*, s. 113; Sāvi’nin bu bilgisinin kaynağı aslında İbn Sînâ’nın *Kiṭābu’ş-Şifā*’sının ‘İbāre bölümüdür: Bkz.: s. 117.

Semerḳandī, imkān cihetinin herhangi bir tarifini vermeden, tıpkı devām cihetinde yaptığı gibi, hemen yedi türü olduğunu zikretmektedir.⁶⁰⁶ Böyle bir tutumla Semerḳandī, daha bütüncül bir yapıyı ortaya koymak istemiş olabilir; buna mukabil zorunlu cihetinde yaptığı gibi önce imkānın ne olduğunu tarif etseydi, kanaatimize göre, önceden varola gelen tartışmalara yeni bir kapı açabilecekti. Zorunlunun karşıtı olarak imkān (lā-zaruret)ı zikretmek durumu sarahate kavuşturmamaktadır. Daha önce Fārābī mümkünü “şimdi mevcut olmayan; gelecekte de herhangi bir vakitte olması ve olmaması mümkün olandır.” şeklinde tarif ederken,⁶⁰⁷ İbn Sīnā da “ne varlığın ve ne de yokluğun devamına tahakkuk eden şeydir”⁶⁰⁸ şeklinde tarif etmektedir. İki tarif arasında belirgin bir fark görülmektedir: Bu fark, Fārābī’nin “şimdi mevcut olmayan” ibaresidir. İbn Sīnā tarifine bu ibareyi dāhil etmemektedir. Sonraki mantıkçılar işte bu farkın ya yanında ya da karşısında yer aldılar. Fārābī’nin kendi sistemi açısından herhangi bir problem ortaya çıktığını söylemek mümkün görünmemektedir, çünkü “şimdi mevcut olan, ancak olması veya olmaması mümkün olan” bir cihetten, yani “mutlak”tan söz etmektedir; mutlak mümkünün tabiatından olmadığı gibi, gelecekte de mevcut olması mümkün olan bir cihettir.⁶⁰⁹ Oysa İbn Sīnā “mutlak”ı cihet olarak kabul etmediği için Fārābī’nin mümkün ve mutlak cihetine hasrettiği özellikler konusunda bir çıkış yolu aramaktadır, kanaatimize göre. Her ne kadar Fārābī “mutlak”ın cihet olma şartını “kendisinden bütün cihetlerin hazfedilmesine” bağlasa da İbn Sīnā’nın buna kani olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zaten ‘İbāre’deki tarifıyla Fārābī’nin tarifine açıkça muhalefet etmiş olmaktadır. Bir başka ifadeyle mümkünden “var olma ve yok olma sürekliliği kaldırılmışsa, gelecek zamana ilişkin bir kayıta yoksa, bu durumda Fārābī’nin mutlak ciheti için şart koştuğu “şimdi mevcut olan, ancak olması veya olmaması mümkün olan” kayıtları İbn Sīnā’nın mümkün cihetine transfer edilebilir görünmektedir. Semerḳandī’nin bu iki taraftan hangisini tercih ettiğine dair açık bir ifadesi bulunmamakta, sadece tartışmalara ilişkin bilgileri zikretip incelemektedir. İmkān için zikrettiği türler itibariyle İbn Sīnā’ya yakın olduğunu söylemek mümkün görünmekle beraber, Fārābī’nin tarifindeki “şimdi mevcut olmayan” ibaresini karşılayacak “istikbali imkān”dan bahsediyor olması, orta yolu tercih ettiği şeklinde yorumlanabilir. Gerçi bu anlamda İbn Sīnā da istikbali imkāndan bahsetmektedir, ancak bunu bir itiraz noktası olarak ele almaktadır. Dahası İbn Sīnā’nın ve F. Rāzī’nin mümkünün türleri olarak zikrettiği şeyleri Huneḳī, Urnevī ve müellifimiz Semerḳandī imkānın türleri olarak zikretmektedir.

⁶⁰⁶ Semerḳandī, *Ḳıṣṣās*, s. 80/98-99.

⁶⁰⁷ Fārābī, *Kitābu’l-‘İbāre*, s. 157.

⁶⁰⁸ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā: el-‘İbāre*, s. 112; İbn Sīnā, *en-Necāt*, s. 55.

⁶⁰⁹ Fārābī, *Kitābu’l-‘İbāre*, s. 157.

Aşağıdaki tabloda mümkün veya imkân cihetinin türleri gösterilmektedir. Bazı mülahazalarımızı bu tablo çerçevesinde ele alacağız.

Fārābī	İbn Sīnā	F. Rāzī	Hunecī	Urmevī	Semerḳandī
1)Tümüyle gelecekte bulunan mümkün. 2) Şimdi/şu anda mevcut olmayan mümkün. 3) Gelecekte bulunan ve bulunmayan mümkün: Bazısı şimdi mevcuttur, bazısı da şimdi mevcut değildir.	1) Mümkünü'l- āmm 2) Mümkünü'l- hāṣṣ 3) Mümkünü'l- eḥaṣ/el-mümkünü'l- istiḳbāliyyu	1) İmkân-ı āmm 2) İmkân-ı hāṣṣ 3) İmkân-ı eḥaṣ (Ayrıca Rāzī isimlendirme yapmaksızın üç tür mümkün zikreder ki, bunlar Semerḳandī'nin imkânın türleri olarak zikrettiği ilk üç tür imkāndır.)	1) İmkân-ı āmm 2) İmkân-ı hāṣṣ 3) İmkân-ı eḥaṣ	1) İmkân-ı āmm 2) İmkân-ı hāṣṣ 3) İmkân-ı eḥaṣ 4)İmkân-ı istikbali	1) İmkân-ı āmm 2) İmkân-ı hāṣṣ 3) İmkân-ı eḥaṣ 4)İmkân-ı istikbali 5) İmkân-ı hīnī 6) İmkân-ı vaktī 7) İmkân-ı intiṣārī
Şerḥu'l-İbāre, s. 155.	Kitābu'ş-Şifā el-İbāre, s. 116–118.	Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ-I, s. 78-79/88; Laleli, vr.: 22b-23a/ 26b.	Keşfü'l-Esrār, vr.: 30b-31a.	Meṭāliu'l-Envar, s. 36.	Ḳıstās, s. 80-81/98-101.

Tabloda görüldüğü gibi müellifimiz Semerḳandī yakın selefi Urmevī'den üç, diğerlerinden dört ayrı imkân türü zikretmektedir. İbn Sīnā'dan Semerḳandī'ye kadar ilk üç tür imkân konusunda herhangi bir ayrılık söz konusu edilmemektedir. Semerḳandī de *Ḳıstās*'ta ilk üç tür imkânın sadece çok muhtasar bir şekilde tariflerini yapmakta, hatta örnek bile zikretmemektedir. İmkânın bu türlerine ilişkin örnekler konusunda *Ḳıstās*'ın şerhinden faydalanılacaktır.

1) Genel İmkân (el-imkānu'l-āmmu): Zarure-i zatiyenin hüküm için muhalif taraftan olumsuzlanması veya imkānsızlığın muvafık taraftan olumsuzlanmasıdır.⁶¹⁰ Örneğin “her insan, imkân-ı āmm ile canlıdır.” dediğimiz zaman, bu imkânın muhalif taraftan olumsuzlanmasına göre, canlının insandan olumsuzlanması zorunlu değildir. Muvafık/uygun taraftan olumsuzlanmasına göre, yani imkānsızlığın muvafık taraftan olumsuzlanmasına gelince, insan için canlının subutu “imkānsız değildir.”

⁶¹⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 80/98.

Olumsuz önermede de durum bu şekildedir. Semerķandī de selefleri gibi⁶¹¹ bu imkânın halk nezdinde kullanıldığı bilgisini vermektedir. Bu da mümkünle, en genel anlamda “imkānsız olmayan şey”in kastedilmesidir.⁶¹² Bu noktada Semerķandī, her hangi bir tartışmaya girmemekle beraber İbn Sînâ ve F. Râzî’nin dile getirdiği endişe, “imkānsız değil” ifadesine sadece “mümkün”ün girmediği, bunun yanı sıra vacibin de, yani zorunlunun girdiğidir. O zaman, bu imkāna göre, şeyler ya mümkündür, ya da imkānsızdır, olacaktır. Peki, bu imkānsız varlığı bakımından mı imkānsız, yoksa yokluğu bakımından mı imkānsızdır? Yokluğu bakımından imkānsızdır, dersek bu, açıkça vacibe işaret eder; varlığı bakımından imkānsızdır dersek, bu da “mümteni”ye işaret eder.⁶¹³ Şeylerin maddeleri açısından düşündüğümüzde halkın “imkān” ciheti konusundaki kabulleri, bir anlamda kabul edilebilir görünmektedir: Bir şey ya imkānsızdır, ya da mümkündür. Ancak daha önce zikredildiği gibi cihetin lafız bakımından olduğunu, doğruluk değerinin değiştiğini düşündüğümüzde İbn Sînâ’nın eleştirisi yerini bulmaktadır.

2) Özel İmkân (el-İmkānu’l- hāşşu): Bu, zarure-i zātiyenin veya imkānsızlığın beraberce her iki taraftan olumsuzlanmasıdır. Bu imkān, filozoflar tarafından kullanılır.⁶¹⁴ Örnek: Her insan, imkān-ı hāşş ile kâtiptir. Hiç bir insan, imkān-ı hāşş ile kâtip değildir.⁶¹⁵ Zarure-i zātiye’nin, konunun zatı devam ettiği müddetçe yüklemın konuya olan nisbetinin ayrılmasının imkānsızlığı olduğunu hatırlarsak, verilen örnekleri anlamak biraz daha kolaylaşacaktır. Bir anlamda bu örnekler, “insan var olduğu müddetçe kâtip olmak zorunda değildir, imkān dāhilindedir; yine insan var olduğu müddetçe kâtip olabilir anlamındadır. İbn Sînâ’ya göre, bu imkān varlığı ve yokluğu imkānsız olmayandır. Mümkünle bu özel anlam kastedildiğinde şeyler: ya mümkün, ya imkānsız, ya da zorunlu olur.⁶¹⁶

3) En Özel İmkân (el-İmkānu’l- eḥaş): Bu imkān, zarure-i zatiyenin, vasfiyenin ve ister belirli, ister belirsiz olsun vaktiyenin beraberce her iki taraftan olumsuzlanmasıdır.⁶¹⁷ *Ḳıstās*’ta Semerķandī’nin bu tarife ziyadesi yoktur.

4) Gelecekteki İmkân (el-İmkānu’l-İstiḳbāliyyu): Bir şeyin geleceğe nisbetle imkānından ibarettir.⁶¹⁸ Daha sonra Semerķandī, İbn Sînâ’nın “mümkünü’l-istiḳbāli, hükmü konuşulduğu anda

⁶¹¹ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 117-118; İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 162; F. Râzî, *el-Mulaḥḥaş*, s. 78-79; vr.: 22b-23a; Hünecî, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 30b; Urmevî, *Meṭālî‘u’l-Envār*, s. 36.

⁶¹² Semerķandī, *MŞ*, vr.: 55a.

⁶¹³ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 118-119; F. Râzî, *el-Mulaḥḥaş*, s. 78-79; vr.: 22b-23a.

⁶¹⁴ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 80/99.

⁶¹⁵ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 55a.

⁶¹⁶ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 117.

⁶¹⁷ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 80/99.

olmayan, ancak gelecekte farzedilen her hangi bir vakitte varlığı ve yokluğu mümkün olandır.”⁶¹⁹ tarifini alıntıladıktan sonra bu imkân hakkında bazı açıklamalar yapmaktadır. Ona göre gelecekteki imkânın olumluluk ve olumsuzluk açısından onu söyleyen nezdindeki hükmü madum olursa, gelecekte de madum olması mümkündür. Çünkü gelecekteki imkân, sadece tek bir tarafa nisbetle ortaya çıkar. Filozoflar da zaten bunları gördüklerinden dolayı onu “gelecekteki imkân” olarak isimlendirdiler. Örneğin, süt çocuğunun doğmasının varlığı, buluş şartının yokluğundan dolayı imkânsızdır. Ancak gelecekte mâniaalar ortadan kalktığına mümkün olacaktır. Yeni doğmuş bir köpek yavrusunun gözlerini açması da şimdiki zamandaki mâniaalardan dolayı imkânsızdır, ancak gelecekte bu mâniaalar kalktığına mümkün olacaktır. Bunlara ilaveten Semerqandî, filozofların itibar ettiği imkânın bu imkân olduğunu, çünkü şimdiki mümkünün taraflardan birinden tecrid edilemediğini, taraflardan birinin diğeri olmaksızın gerçekleştiği, gerçekleşirken de vasfiye veya vaktiye gibi zorunlulardan da hali olmadığını söyler. İmkân konusunda geriye kalanlar ancak gelecekteki imkâna nisbetledirler. Çünkü gelecekteki imkân, farzedilen her hangi bir zamanda mevcut mudur, madum mudur bilinmemektedir. Semerqandî’ye göre onların zikrettiği bu mana, “ihtimal”e yakın görünmektedir. Çünkü zihin, gelecekte herhangi bir vakitte mevcut mudur, madum mudur bilinmeyen gelecek imkânın subut ve ortadan kalkması hakkında tereddüt halinde olur. Diyor ki Semerqandî, İbn Sînâ’nın *Kitābu’ş-Şifā*’daki sözü de bu anlamı destekler mahiyettedir. Çünkü orada İbn Sînâ⁶²⁰, muhtemelin kendisinde gelecek bir halin itibar edildiği şey ve şimdiki vakitte madum olduğunu söylemektedir. Dahası bir başka kitabında mümkünle muhtemelin birbiriyle döndürülebilir olduğunu söylemektedir.⁶²¹ Semerqandî’ye göre, onların zikrettiklerinden anlaşılan şey, bütün zorunlulardan nefyedilmiş olan “en özel imkân”a itibar etmeleri ve gelecekteki imkândan “zihni bir imkânı” anlamalarıdır. Oysaki, diyor Semerqandî, tartışma konusu zihni imkân hakkında değildir, bilakis harici imkân hakkındadır.⁶²²

Bu noktada Semerqandî, F. Râzî’nin şöyle bir itirazına yer vermektedir⁶²³: F. Râzî’ye göre, şimdiki zamandaki yokluk (adem) gelecek zamandaki varlığın imkanı için şart koşulursa ve şimdiki zamandaki varlık gelecekteki yokluğun imkanı için şart koşulursa, böyle bir durumda şimdiki zamanda

⁶¹⁸ Semerqandî, *Ḳıṣṣās*, s. 80/99.

⁶¹⁹ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-^c İbâre, s. 117.

⁶²⁰ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-^c İbâre, s. 114.

⁶²¹ İbn Sînâ, *Kitābu’l-Evsât*, vr.: 22a.

⁶²² Semerqandî, *MŞ*, vr.: 55b; Semerqandî, *Ḳıṣṣās*, s. 80-81/99-100.

⁶²³ F. Râzî, *el-Mulâḥḥaṣ*, s. 79.

yokluk ve varlığın şartı gerekli olur. Çünkü varlık, gelecekte mümkün olduğu gibi, yoklukta aynı şekilde gelecekte mümkün olacaktır. Şayet varlığın ve yokluğun imkânı şimdiki zamanda şart koşulursa ve akabinde de yokluğun ve varlığın imkânı şimdiki zamanda şart koşulursa, her ikisi de gelecekte mümkün olur ve şimdiki zamanda varlık ve yokluğun şart koşulması gerekli olur.

Semerḳandī'ye göre F. Rāzī'nin bu itirazına biraz daha yakından bakmak gerekmektedir, çünkü ona göre, yokluğun gelecekte mümkün olduğu kabul edilmektedir, ancak kabul edilmeyen şey, onun gelecek imkân ile mümkün olmasıdır, zira gelecek imkân, sadece tek tarafla ortaya çıkar. Semerḳandī'ye göre, İbn Sīnā'nın sözünden anlaşılan da budur.⁶²⁴

İmkânın türleri hakkında yukarıda arz ettiğimiz tabloda, Urmevî ve Semerḳandī de “en özel imkân” ve “gelecek bildiren imkân” farklı olarak zikredilmiştir. Gerçekten de bu iki müellif ve selefleri F. Rāzī de gelecek bildiren imkândan bahsetmekte ve onu “en özel imkân”dan ayırmaktadırlar. İbn Sīnā *Kitābu 'ş-Şifā'*’nın el-‘İbāre Kitabı’nda “mümkün”ü ele alırken, yukarıdaki tabloda gösterdiğimiz gibi, üç tür mümkünden bahsetmektedir. Bunlar: (1) Halkın kabul ettiği mümkün anlayışı, (2) filozofların kabul ettiği mümkün anlayışı ve (3) en özel mümkün. İlgili satırlara dikkatlice baktığımızda İbn Sīnā'nın “en özel imkân” olarak isimlendirdiği şeyin “gelecek bildiren imkân” olduğu görülecektir. Mümkünün genel anlamını, özel anlamını verdikten sonra üçüncünün anlamını da “hüküm ortaya çıkmamış olan, gelecekte de zorunlu olmayan” olarak ifade etmektedir.⁶²⁵ Mümkünün böyle bir tarifi Fārābî'nin mümkün tarifiyle de mutabık görünmektedir.⁶²⁶ Kanaatimize göre, İbn Sīnā, mümkün cihetinin “özel mümkün (el-mümkünü'l-ḥaṣṣ)” türüyle Fārābî'nin “mutlak” cihetine yüklediği anlamı karşılamaya çalışmaktadır. Bunu mutlağı bir cihet olarak zikretmeksizin gerçekleştirmiş olmaktadır. Madem “cihet lafız bakımındandır”;⁶²⁷ o halde mevcut olan, ancak zorunlu olmadığı gibi, olma ve olmama imkânına tekabül eden bir şey olmalıdır. Bu şekilde düşündüğümüzde “mutlak” cihet olma kategorisine girememektedir. “En özel mümkün (el-mümkünü'l-ḥaṣṣ)” ile de Fārābî'nin mümkün tarifini karşılamaktadır.

5) Semerḳandī “gelecek bildiren imkân”dan sonra beşinci olarak “imkân-ı ḥīnī (el-imkānu'l-ḥīniyyu)”ı ele almaktadır: Ona göre, bu imkân, zarure-i vasfîyenin muhalif taraftan olumsuzlanmasıdır.⁶²⁸ Olumlunun örneği şöyledir: Her kâtibin parmakları, imkân-ı ḥīnī ile hareketlidir.

⁶²⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 55b-56a; Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 81/100.

⁶²⁵ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā'*: el-‘İbāre, s. 117.

⁶²⁶ Fārābî, *Kitābu'l-‘İbāre*, s. 157.

⁶²⁷ İbn Sīnā, *Kitābu'l-Evsāf*, vr.: 20b.

⁶²⁸ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 81/100.

Bunun anlamı şudur: Parmakların hareketinin kâtip vasfı bakımından kâtipten olumsuzlanması zorunlu değildir. Olumsuzun örneği ise şöyledir: Hiçbir kâtibin parmakları, imkân-ı hîni ile sakin değildir. Bunun manası da şu anlama gelmektedir: “Parmakların kâtip vasfı bakımından kâtip için sakinliğinin subutu da zorunlu değildir.”⁶²⁹

6) İmkân-ı vaktî (el-imbânu’l-vaktiyyu): Zarure-i vaktiyenin muhalif taraftan olumsuzlanmasıdır.⁶³⁰ Olumlu önermenin örneği şöyledir: Her Ay, imkân-ı vaktiye ile ışık vericidir. Bunun manası ışığın belirli vakit olması bakımından Ay’dan olumsuzlanmasının zorunlu olmamasıdır. Olumsuz önermenin örneği şöyledir: Hiçbir Ay, imkân-ı vaktî ile ışık verici değildir. Bu da şu anlama gelmektedir: Işığın belirli vakitte Ay için subutu zorunlu değildir.⁶³¹

7) İmkân-ı intişârî (el-imbânu’l-intişariyyu): Vakitlerin tamamı bakımından olan zorunluluğun muhalif taraftan olumsuzlanmasından ibarettir.⁶³² Olumlu önermenin örneği şu şekildedir: Her Ay, imkân-ı intişârî ile yok olucudur. Bunun manası Ay’ın yok oluculuğunun olumsuzluğu, vakitlerden bir şeyde zorunlu değildir, demektir. Olumsuz önermenin örneği ise şöyledir: Hiçbir Ay, imkân-ı intişârî ile Güneş değildir. Bunun manası da Ay için güneşin subutu, vakitlerden bir şeyde zorunlu değildir.⁶³³

Semerķandî imkânın türlerini zikrettikten sonra kaynağı İbn Sînâ’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sı⁶³⁴ olan imkânın atfedildiği başka bir anlamı “kuvvet” anlamını hakkında muhtasar bir bilgiden sonra “devamsızlık ciheti hakkında oldukça kısa bir bilgilendirme yapmaktadır.

Semerķandî’ye göre, “devamsızlık (lâ-devām), hükmün devamsızlığıdır.”⁶³⁵ “Her insan, devamlı olmaksızın güler.” ve “her Ay, devamlı olmaksızın belirli vakitte zorunlu olarak tutulur.” önermeleri devamsızlığın örneği olarak zikredilmektedir.⁶³⁶

Semerķandî cihet başlığı altında ikinci olarak mutlaka olan önermeyi ele almaktadır. Mutlaka olan önermeden anlaşılan, onun bütün kayıtlardan arındırılması, bir başka anlamda kendisinde hiçbir cihetin zikredilmemiş olmasıdır. Her hangi bir kayıt olmadığından dolayı da yüklem konuya olan nisbeti “bi’l-fiil”dir. Örneğin “her C, B’dir.” denildiğinde bundan anlaşılan şey, ancak “C” için “B”nin bilfiil sabit

⁶²⁹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 56a.

⁶³⁰ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 81/101.

⁶³¹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 56a.

⁶³² Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 81/101.

⁶³³ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 56a.

⁶³⁴ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 118.

⁶³⁵ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 82/102.

⁶³⁶ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 56a.

olduğudur. Yalnız ister daimi olsun ister olmasın, ister mümkün olsun isterse de mümkünün dışında bir şey olsun farketmez. Zaid olan kayıt, ya fiil hakkındaki bir ziyadeliikle anlaşılır. Bu ziyadeliikler de zorunluluk, devam veya bunların dışında bir şey olabilir. Ya da ziyade kayıt, fiilden eksiltiilerek anlaşılır. Örneğin imkân gibi. Çünkü imkân, fiilden daha azdır, dahası imkân bilkuvve de olabilir. “Hiçbir C, B değildir.” dediğimiz zaman, bu önermeden hem örfen ve hemde dil bakımından anlaşılan şey, “B”nin “C”den bilfiil olumsuzlanmasıdır. Bundan dolayı da mutlaka, fiililerden daha geneldir. Fiililer ise, iki mümkünün dışında olan şeylerdir.⁶³⁷

Semerķandî bu noktada muhayyel bir itiraz getirir ve onu cevaplar: Madem mutlaka cihetin karşıtı olarak alınmaktadır, o halde nasıl oluyorda cihetten daha genel olabiliyor? Semerķandî’ye göre, mutlaka ile cihet arasındaki tekabüllük cihetin itibarının yokluğu bakımındandır, yoksa zat bakımından değildir. Bilfiil olan şey, bazen devamsızlık ve zorunsuzluktan soyutlanmış olabilir. Bu durumda o, “mutlaka-i âmme” olarak isimlendirilir. Bazen bilfiil olan şey ise devâmın nefyiyle kayıtlanabilir. Böyle bir durumda da “vucudiye-i lâ-daime” olarak isimlendirilir. Bilfiil olan şey, bazen de zorunluluğun nefyiyle kayıtlanabilir ve bu durumda da “vucudiye-i lâ-zarure” olarak isimlendirilir.⁶³⁸

Semerķandî cihet bahsinin üçüncü başlığı altında döndürmede, çelişkide ve kıyasta kendisine itibar edilen önermeleri ele almaktadır. Bunlar on üç tane olup, basit ve bileşik olarak ikiye ayrılır. *Ḳıstās* bağlamında söylersek, bunların sadece kısaca tariflerini verip geçmekte ve şu notu düşmektedir: “Araştırmacı kimseye, bunların birbirine genellik, özellik ve ayrılık bakımından nisbet edilmeleri, eğer bunların anlamlarını kavramışsa gizli kalmayacaktır.”⁶³⁹

Semerķandî altısı basit, yedisi bileşik toplam on üç önerme zikretmektedir. Aşağıdaki tabloda Semerķandî’nin zikrettiği önermelerle seleflerinin ve haleflerinin zikrettiği önermeler yer almaktadır. Bu tabloda gerek sayı ve gerekse de isimlendirme farklılıklarının olup olmadığı daha iyi görülebilecektir.

F. Rāzī	Ḥunecī	Keşşī	Urmevī	Semerķandī	Ḳazvinī	K. Rāzī
Rāzī basit ve bileşik ayrımı yapmaksızın özetle cihet konusundan ortaya çıkan önermeler olarak	Ḥunecī de bu cihet sahibi önermelerin basit ve bileşik olduklarını söyledikten sonra, ana	Önermelerin ciheti başlığı altında sırayla bu önermeleri tarif eder ve basit ve bileşik tasnifi yapmaz.	Urmevī basitleri ve bileşikleri ayırmaksızın sıralamıştır. Onların tariflerini yerinde	Döndürme, çelişki ve kıyaslarda Mantıkçıların itibar ettikleri önermelerin sayısı on üçtür	Cihet sahibi önermelerin adet olduğu üzere on üç tane olduğunu ve bunların da bu şekilde basit ve	Ḥunecī gibi ana cihetlere göre tasnif etmekte ve tarifleri sırasında hangisinin basit veya bileşik olduğu sarahate

⁶³⁷ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 82/102; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 56b.

⁶³⁸ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 56b-57a; Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 82-83/102.

⁶³⁹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 84/104.

aşağıdakileri zikretmektedir.	cihetlerin türlerine göre tasnif ederek saymaktadır.	Urmevî gibi artık onları tariflerinden biliyor olmamız gerektiği gibi bir durum ortadadır.	zikrettik, artık bir daha hangisi basit, hangisi bileşik saymaya gerek yok, demektedir.	ve onlarda basit ve bileşik olarak tasnif edilirler.	bileşik olarak tasnif edildiğini söylüyor, Kazvîni.	kavuşmaktadır.
1) Mutlaka-i âmme 2)Daime 3) Mutlaka-i örfiye (Örfiye-i âmme) 4) Vucudiye-i lâ-daime 5) Örfiye-i lâ-daime 6) Zarure-i mutlaka 7) Konunun vasfı bakımından zarure-i meşrute 8) Zat bakımında değil vasıf bakımından zorunlu 9) Vaktiye 10) Münteşire 11) Vucudiye-i lâ-zarure 12) Mümküne-i âmme 13) Mümküne-i hâşşa 14) Mümküne-i eḥasse 15) Mümküne-i istikbaliye	A) Zorunluya ait olanlar: 1) Zarure-i mutlaka 2) Meşrute-i âmme 3) Lâ-zarure-i mutlakanın kaydıyla beraber vasıf bakımından olan zorunlu 4) Vaktiye 5) Münteşire B) Devama ait olanlar: 6) Daime-i mutlaka 7) Örfiye-i âmme 8) Örfiye-i hâşşa C) Mümküne ait olanlar: 9) Mümküne-i hâşşa 10) Mümküne-i âmme D) Mutlakaya ait olanlar: 11) Mutlaka-i âmme 12) Vucudiye-i lâ-zaruriye 13) Vucudiye-i lâ-daime	1) Mümküne-i âmme 2) Mümküne-i hâşşa 3) Mutlaka-i âmme 4) Daime 5) Örfiye-i âmme 6) Örfiye-i hâşşa 7) Vucudiye-i lâ-daime 8) Vucudiye-i lâ-zaruriye 9) Zarure-i mutlaka 10) Meşrute-i âmme 11) Meşrute-i hâşşa 12) Vaktiye 13) Münteşire	1) Zarure-i mutlaka 2) Meşrute-i âmme 3) Meşrute-i hâşşa 4) Vaktiye 5) Münteşire 6) Daime 7) Örfiye-i âmme 8) Örfiye-i hâşşa 9) Mutlaka-i âmme 10) Vucudiye-i lâ-daime 11) Vucudiye-i lâ-zaruriye 12) Mümküne-i âmme 13) Mümküne-i hâşşa	A) Basit Olanlar 1) Zarure-i mutlaka 2) Meşrute-i âmme 3) Daime 4) Örfiye-i âmme 5) Mutlaka-i âmme 6) Mümküne-i âmme B)Bileşik Olanlar 1) Meşrute-i hâşşa 2) Örfiye-i hâşşa 3) Vaktiye 4) Münteşire 5) Vucudiye-i lâ-daime 6) Vucudiye-i lâ-zaruriye 7) Mümküne-i hâşşa	A) Basit Olanlar 1) Zarure-i mutlaka 2) Daime-i mutlaka 3)Meşrute-i âmme 4) Örfiye-i âmme 5) Mutlaka-i âmme 6) Mümküne-i âmme B)Bileşik Olanlar 1) Meşrute-i hâşşa 2) Örfiye-i hâşşa 3) Vucudiye-i lâ-zaruriye 4) Vucudiye-i lâ-daime 5) Vaktiye 6) Münteşire 7) Mümküne-i hâşşa <i>Er-Risaletu 'ş-Şemsîyye, s. 11/271–14/274.</i> Cürcanî Cürcanî'de on üç önerme kabul eder ve onları basit ve bileşik olarak tasnif eder. Zikrettiği önermeler, aynıyla seleflerinin zikrettiği isimlerdir.	A) Zorunluya ait olanlar: 1) Zarure-i mutlaka 2) Meşrute-i âmme 3) Meşrute-i hâşşa 4) Vaktiye 5)Münteşire B) Devama ait olanlar: 6)Daime-i mutlaka 7)Örfiye-i âmme 8) Örfiye-i hâşşa C)Mutlakaya ait olanlar: 9)Mutlaka-i âmme 10)Vucudiye-i lâ-daime 11)Vucudiye-i lâ-zaruriye D) Mümküne ait olanlar 12)Mümküne-i âmme 13)Mümküne-i hâşşa [Basitler: 1,2,6,7,9,12; Bileşikler: 3,4,5,8,10,11,13]
<i>Kitābu'l-Mulabḥaṣ-I, s.</i>	<i>Keşfu'l-Esrār, vr.: 33a-b.</i>	<i>Ḥadāiku'l-Ḥaḳāik, vr.</i>	<i>Meṭālî'u'l-Envār, s. 38–39</i>	<i>Ḳıstās, s. 84-86/105-107;</i>	<i>Es-Suğra, el-Evsat, el-Kubrā,</i>	<i>Levāmîu'l-Esrār, s. 153–155; Şerhu 'ş-</i>

88; <i>Kitābu'l-Mulāḥḥaṣ</i> , vr.: 26b.		41a.		Ayrıca bkz.: <i>Beṣārātu'l-İṣārāt</i> , vr.: 29b-32a.	s. 28-31.	<i>Şemsiyye</i> , s.82-91.
--	--	------	--	---	-----------	----------------------------

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, Semerḳandī'nin önermeleri isimlendirme konusunda seleflerine tabi olduğu görülmektedir. Ayrıca F. Rāzī hariç döndürme, çelişki ve kıyasta kullanılacak önermelerin sayısını on üç ile sınırlamışlardır. Zaten Semerḳandī de “onların itibar ettiği” ifadesiyle bunu teslim etmektedir. Burada suret açısından bir noktaya da dikkat çekmek istiyoruz: O da tabloda adı geçen mantıkçıların F. Rāzī'nin tercihlerini tümüyle benimsememiş olmamalarıdır. Görebildiğimiz kadarıyla F. Rāzī, sonraki mantıkçıların düşündüğü gibi, sadece çelişki, döndürme ve kıyasta itibar edilmeleri bakımından değil de, daha geniş anlamda ele aldığı söylenebilir.

Semerḳandī “ana cihetleri” ele alırken bu cihet sahibi önermeleri etraflıca tarif ettiği için bu başlık altında kısaca tariflerini vermekle yetinmektedir:

Basitler:

1) Zarure-i mutlaka: Zat mevcut olduğu müddetçe kendisinde yüklem konuya nisbetinin/ subutunun zorunluluğu ile veya yüklem konudan olumsuzlanmasının zorunluluğu ile hüküm verilen önermedir. Her insan, zorunlu olarak canlıdır. Hiçbir insan, zorunlu olarak taş değildir.

2) Meşrute-i âmme: Konunun zatı bir vasıfla mevsuf olduğu müddetçe yüklem konuya olan nisbetinin/subutunun zorunluluğu ile veya yüklem konudan olumsuzlanmasının nisbetinin/subutunun zorunluluğu ile hüküm verilen önermedir. Zorunlu olarak her kâtibin parmakları kâtip olduğu müddetçe hareketlidir. Zorunlu olarak hiçbir kâtibin parmakları kâtip olduğu müddetçe sakın değildir.

3) Dâime: Zat mevcut olduğu müddetçe kendisinde yüklem konuya olan nisbetinin/subutunun veya yüklem konudan olumsuzlanmasının nisbetinin/subutunun bi'l-fiil olmasıyla hüküm verilen önermedir. Her zenci, daima siyahtır. Hiçbir zenci dâima beyaz değildir.

4) Örfiye-i âmme: Zatı vasf-ı unvani ile mevsuf olduğu müddetçe yüklem konuya olan nisbetinin subutu ile veya bu subutun olumsuzlanmasıyla hüküm verilen önermedir. Her şarap, şarap olduğu müddetçe sarhoş edicidir. Hiçbir şarap, şarap olduğu müddetçe helal değildir.

5) Mutlaka-i âmme: Kendisinde yüklem konuya olan nisbetinin subutuna veya bu subutun olumsuzlanmasına bi'l-fiil hüküm verilen önermedir. Her insan, ıtlak-ı âmm ile gülerdir. Hiçbir insan, ıtlak-ı âmm ile gülen değildir.

6) Mümkün-e-i âmme: Kendisinde, hüküm için zarure-i zatiyenin muhalif taraftan olumsuzlanmasıyla hüküm verilen önermedir. Her insan, imkân-ı âmm ile canlıdır. Hiçbir insan, imkân-ı âmm ile taş değildir.⁶⁴⁰

Bileşikler:

1) Meşrute-i hâşşa: Kendisinde, zat bakımından devamlı olmaksızın vasıf devam ettiği müddetçe yüklemnin konuya olan nisbetinin zorunluluğu ile hükmedilen önermedir. Bu önermenin olumlusu, olumlu meşrute-i âmme ve olumsuz mutlaka-i âmmeden oluşur: Zorunlu olarak her kâtibin parmakları, devamlı olmaksızın kâtip olduğu müddetçe hareketlidir. Olumsuz ise, olumsuz meşrute-i âmme ve olumlu mutlaka-i âmmeden oluşur: Zorunlu olarak hiçbir kâtibin parmakları, devamlı olmaksızın kâtip olduğu müddetçe sakın değildir.

2) Örfiye-i hâşşa: Kendisinde, devamlı olmaksızın konunun vasfı devam ettiği müddetçe yüklemnin subutu veya bu subutun olumsuzlanmasıyla hüküm verilen önermedir. Olumlusu, olumlu örfiye-i âmme ve olumsuz mutlaka-i âmmeden oluşur: Her şarap, devamlı olmaksızın şarap olduğu müddetçe sarhoş edicidir. Olumsuz ise, olumsuz örfiye- âmme ve olumlu mutlaka-i âmmeden oluşur: Hiçbir şarap, devamlı olmaksızın şarap olduğu müddetçe helal değildir.

3) Vaktiyye: Zat bakımından devamlı olmaksızın belirli bir vakitte yüklemnin konuya olan nisbetinin zorunluluğu ile hüküm verilen önermedir. Olumlusu, olumlu vaktiye-i mutlaka ve olumsuz mutlaka-i âmmeden oluşur: Zorunlu olarak her Ay, devamlı olmaksızın onunla Güneş'in arasına Dünya'nın girdiği vakti heylüde tutulur. Olumsuz ise, olumsuz vaktiye-i mutlaka ve olumlu mutlaka-i âmme'den oluşur: Zorunlu olarak hiçbir Ay, devamlı olmaksızın onunla Güneş arasındaki vakti terbi'de tutulmaz.

4) Münteşire: Kendisinde, devamlı olmaksızın her hangi bir vakitte olumlamanın ve olumsuzlamanın zorunluluğu ile hüküm verilen önermedir. Bu türden bileşik bir önerme, olumlu münteşire-i mutlaka ve olumsuz mutlaka-i âmmeden oluşur: Her insan, devamlı olmaksızın belirsiz vakitte nefes alır. Olumsuz ise, olumsuz münteşire-i mutlaka ve olumlu mutlaka-i âmmeden oluşur: Zorunlu olarak hiçbir insan, devamlı olmaksızın belirsiz vakitte nefes alan değildir.

5) Vucudiye-i lâ-daime: Kendisinde, devamlı olmaksızın bi'l-fiil olumlama ve olumsuzlama ile hüküm verilen önermedir. Bu bileşik önermenin olumlusu, olumlu mutlaka-i âmme ve olumsuz mutlaka-i

⁶⁴⁰ Semerkandî, *Kıstâs*, s. 84-85/105; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 58a.

âmmenden oluşur: Her insan, devamlı olmaksızın bilfiil gülendir. Olumsuzu ise, olumsuz mutlaka-i âmme ve olumlu mutlaka-i âmmenden oluşur: Hiçbir insan, devamlı olmaksızın bilfiil gülen değildir.

6) Vucudiye-i lâ-zaruriye: Kendisinde, zorunlu olmaksızın bi'l-fiil olumla ve olumsuzlama ile hüküm verilen önermedir. Bu bileşik önermenin olumlusu, olumlu mutlaka-i âmme ve olumsuz mümküne-i âmmenden oluşur: Her insan, zorunlu olmaksızın bilfiil gülendir. Olumsuzu ise, olumsuz mutlaka-i âmme ve olumlu mümküne-i âmmenden oluşur: Hiçbir insan, zorunlu olmaksızın bilfiil gülen değildir.

7) Mümküne-i hâşşa: Kendisinde, zarure-i zâtiyenin her iki(muvafık ve muhalif) taraftan beraberce olumsuzlanması ile hüküm verilen önermedir. Bu önermenin olumlusu, olumlu ve olumsuz mümküne-i âmmenin bir araya gelmesiyle oluşur: Her insan, imkân-ı hâş ile kâtiptir. Aynı şekilde olumsuzu da, olumlu ve olumsuz mümküne-i âmmenden oluşur: Hiçbir insan, imkân-ı hâş ile kâtip değildir.⁶⁴¹

Semerķandî *Ḳıstās*'ta değil ama, şerhinde bu cihet sahibi önermelerin birbirleri ile olan ilişkilerini de ele almaktadır.⁶⁴²

Semerķandî'nin cihet başlığı altında dördüncü olarak ele aldığı konu, cihet ile nicelik bildiren ifadenin konumlarıdır. Ona göre cihet yükleme için olabildiği gibi, genellik ve özellik keyfiyetini bildiren nicelik ifadesi için de olabilir. Semerķandî'nin verdiği örnek şöyle: Yümkinu en yeküne küllü insanın kâtiben (Her insanın kâtip olması mümkündür.). Böyle bir önermede, yani “cihetin (yümkinu en yeküne)” nicelik bildiren ifadeyi (her/küllü) öncelemesiyle anlam “insanlardan tek tek her birinin kâtip olması mümkündür.” şekline girmektedir. Oysaki nicelik bildiren ifade ile cihet arasındaki fark çok belirgindir: Cihet, konu için yüklem subutu veya yüklem konudan olumsuzlanması keyfiyetine işaret ederken, nicelik bildiren ifade konunun fertlerinin genelliği veya özelliğine işaret eder. Bu durumda hiç şüphesiz, Arapça açısından bakıldığında, cihetin yeri, bağdır, dahası yüklem; oysa nicelik bildiren ifadenin yeri, konudur.⁶⁴³

Cihet başlığı altında son olarak Semerķandî, zorunluluk ve imkânın nasıl nefsu'l-emr bakımından ifade ediliyorsa aynı şekilde zihin bakımından da ifade edilebileceğini söylemektedir. Bu durum da onların “zihni zorunluluk” ve “zihni imkân” olarak isimlendirileceğini ifade etmektedir.⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 85-86/105-107; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 58a-b.

⁶⁴² Semerķandî, *MŞ*, vr.: 59a-b.

⁶⁴³ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 86/109-110.

⁶⁴⁴ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 87/110.

1. 6- Basit ve Bileşik Önerme

Semerḳandī bu başlık altında önermenin konusunun, yüklemine ziyadeleşmesini veya konu ve yüklemde birinin yüklem olan cüzlerden terkip edilmesi sonucu önermenin çoğalmasını ele alır. Örneğin önermenin sadece konusu birden fazla olabilir: İnsan ve at, canlıdır. Ya da sadece yüklemi birden fazla olabilir: İnsan, cisim ve konuşandır/düşünendir. Konu ve yüklemde birinin yüklem olan cüzlerden terkip edilmesinin örneği “her insan, canlıdır.” önermesidir. Çoğalmada asıl önermenin niceliği, niteliği ve ciheti korunur, ancak konunun cüzleri bakımından olan çoğalmada ise bunlar korunamamaktadır. Tekilin bütünden daha genel olma ihtimalinden dolayı tümel korunamamaktadır. Örneğin “her insan, konuşan/düşünendir.” denildiğinde, “konuşan/düşünen” insanın cüzleri hakkında tümel olarak doğrulanmaz, çünkü “her canlı, konuşandır/düşünendir.” veya “her cisim, konuşandır.” doğru olmamaktadır. “Yüklem olan cüzler” ifadesiyle Semerḳandī, yüklem olmayan cüzlerin ayrılmasının kastedildiğini de söylemektedir. Eğer yüklem olmayan cüzler yüklem gibi kullanılırsa, böyle bir durumda önerme hüküm bakımından çoğalmaz. Örneğin “on, yedi ve üçtür.” denilebilir, ancak “on, yedidir.” veya “on, üçtür.” denilemez. Bu durumda görülmektedir ki, “yedi ve üç” on için yüklem olan cüzler değildirler. Aynı şekilde “yedi ve üç, on’dur.” denildiği zamanda “yedi, on’dur.” veya “üç, on’dur.” diyemediğimiz için, “yedi ve üç, on’dur.” önermesini konusu bakımından ziyadeleşmiş bir önerme kabul edemiyoruz.⁶⁴⁵

Semerḳandī kendisinden önceki geleneğe ait bu bilgilendirmeden sonra İbn Sīnā’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sına⁶⁴⁶ dayanan bir itiraz ve cevabıyla konuyu bitirmektedir. Bu itiraz, te tek yüklenen şeylerin bir kısmının bir bütün halinde yüklenemeyeceği veya bir bütün olarak yüklenebilen şeylerin de tek tek yüklenemeyeceğidir.⁶⁴⁷ İbn Sīnā *Kitābu’ş-Şifā*’da bu konuyu uzunca ele alıp incelemektedir.

1. 7- Çelişki

Semerḳandī’nin “çelişki, iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk bakımından, zatı itibariyle birinin doğru, diğerinin yanlış olarak farklı olmasıdır.”⁶⁴⁸ Çelişki tanımının asıl kaynağı İbn Sīnā’nın *Kitābu’ş-Şifā*’sıdır.⁶⁴⁹ Semerḳandī bu tanımını, tarif noktai nazarından analiz etmektedir: Tarifteki “farklı olmak”, uzak cins gibidir. Çünkü farklılık iki önerme, iki müfret veya bir önerme ve bir müfret arasında

⁶⁴⁵ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 87/110-111; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 60b.

⁶⁴⁶ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 98-111.

⁶⁴⁷ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 87-88/111-112.

⁶⁴⁸ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 88/112.

⁶⁴⁹ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-‘İbāre, s. 66; Ayrıca bakınız: İbn Sīnā, *el-İṣārāt*, s. 43-44.

da ortaya çıkabilir. “İki önerme” ibaresi ise iki önerme olmaksızın ortaya çıkan farklılığı dışarıda bırakmak için kullanılmıştır. “Olumlama ve olumsuzlama” ifadeleri ise, ‘udûl, taḥṣîl, yüklemli ve şartlının farklılıklarını dışarıda bırakmak için kullanılmıştır.⁶⁵⁰ “Zatı itibariyle” ifadesi ise, zatı itibariyle olmayan kayıtları dışarıda bırakmak içindir. Örneğin: “Bu, insandır. Bu, konuşan/düşünen değildir.” önermeleri olumluluk ve olumsuzluk bakımından farklıdır, ancak bu farklılık iki önermenin zatı itibariyle değildir.⁶⁵¹ Çünkü her iki önermenin zatı, farklı yüklemlere sahiptir. Bu anlamda bu iki önerme çelişkinin alanına girmemektedir.

Semerḳandî bir başka eserinde olumluluğun ve olumsuzluğun tekabulleri anlamında çelişkinin önermeler arasında olabileceği gibi, müfretler arasında da olabileceğini de söylemektedir.⁶⁵² Bir farkla ki, olumsuzluk ve olumluluğun tekabülü eğer müfretlerde alınırsa, örneğin Zeyd veya Zeyd olmayan gibi, bu durumda adem ve melekeye tekabül eder. Eğer önermelerde alınırsa, örneğin “Zeyd, kâtiptir veya değildir.” gibi, ancak bu durumda çelişki olarak isimlendirilir.⁶⁵³

Bu durumda geriye şu soru kalmaktadır: İki önerme arasında çelişki durumunu ortaya çıkaran şartlar nelerdir?

Semerḳandî, selefleri gibi çelişik için sekiz şart saymaktadır: (1) Konuda birlik, (2) yüklemde birlik, (3) zamanda birlik, (4) mekânda birlik, (5) şartta birlik, (6) bütün ve parçada birlik, (7) izafette birlik, (8) kuvve ve fiilde birlik.⁶⁵⁴

Daha sonra Semerḳandî, bu sekiz şart hakkında Fârâbî’nin mulahazasına yer vermektedir. Ona göre, Fârâbî konuda, yüklemde ve zamanda birlikle yetinmektedir. Şartta ve bütün ve parçadaki birliği konuda birliğin altında ele almaktadır. Buna mukabil izafette ve kuvve ve fiildeki birliği de yüklemdeki birlik altında ele almaktadır. Mekânda birliği ise zamanda birliğin altında mütalaa etmektedir. Semerḳanî’ye göre, zamanda ve mekânda birliği Fârâbî, yüklemde birliğin altında ele almamaktadır. Buna karşın F. Râzî⁶⁵⁵ mekânda birliği yüklemde birliğin altında ele almaktadır. Semerḳandî’nin ismini zikretmediği bir grup mantıkçı ise, mekânda ve zamanda birliği yüklemde birliğin altında ele almaktadır.⁶⁵⁶ Bu şekilde onlar çelişğin şartlarını konu ve yüklem olarak ikiye indirmektedirler. Neden

⁶⁵⁰ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 61a.

⁶⁵¹ Semerḳandî, *Kıstâs*, s. 88-89/112-113.

⁶⁵² Semerḳandî, *Beṣârât*, vr.: 38b.

⁶⁵³ Nasîru’l-Dîn et-Tüsî- Allame Hıllî, *Keşfu’l-Murâd*, Kum 1407, s. 109.

⁶⁵⁴ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 61b-62a.

⁶⁵⁵ F. Râzî, *el-Mulâḥḥaṣ*, s. 92; vr.: 27b.

⁶⁵⁶ Örnek bir kabul için bkz: Şhrezûrî, *Resâil-I*, s. 180–181.

Fārābī zamanda ve mekānda birliği yüklem altında ele almaktadır? Çünkü ona göre, zamanın ve mekânın önerme ile bağlantısı zarfiyetlik anlamındadır. Zira zarfiyetlik, ancak yüklemden sonraya bırakılan nisbetin ortaya çıkmasından sonra tahakkuk eder. Bu sebepten dolayı bu iki birlik yüklemde birlik ile ele alınmaz. Eğer bunlar yüklemde birliğin altında ele alınırsa, zaman için başka zaman, mekân için başka mekân gerekli olur. Bu durumda ortaya çıkan şey, zamanda ve mekānda birliğin yüklemde birliğin dışında olması, izafette ve kuvve ve fiildeki birlikten farklı olur. Çünkü onlar yüklemde birliğin dışında olsalar da, zamanda birliğe mekānda birlik olmaksızın itibar etmektedir ve mekānda birlik, zamanda birliğin altında mütalaa edilmektedir. Çünkü iki mekānda tek bir zamanda bir şeyin ortaya çıkması imkânsız olduğundan dolayı, zamanda birlik mekānda birliğin altında ele alınamaz. Buna mukabil iki zamanda tek bir yerde bir şeyin ortaya çıkması mümkündür. Dahası Semerḳandī’ye göre, Fārābī, çelişğin bu sekiz şartını tek bir şarta yani “hükmi nisbet”e indirger.⁶⁵⁷

Semerḳandī nicelikleri belirli önermelerde bu sekiz şarta ilaveten “niceliklerinde farklı olma” şartıyla; cihet sahibi önermelerdeki çelişki durumunda da “cihetlerin farklı olması” şartını da zikretmektedir.⁶⁵⁸

Burada dikkatimizi çeken nokta, böylesi önemli bir konuda Semerḳandī’nin konuya müdahil olmamasıdır. Sadece meşhur ve maruf olan kabulleri vermekte, meselenin mahiyetine tekabül eden herhangi bir girişimde bulunmamaktadır. Bir istisnaıyla ki, o da F. Rāzī’nin mekānda birliği yüklemde birliğin altında ele almasını ve Şehrezūrī’nin⁶⁵⁹ zamanda birliği yüklemde birliğin altında ele almasını kabul etmemektedir. Bir anlamda bu tavrıyla Fārābī’nin görüşlerini benimsemektedir. Dikkat çekici bir diğer noktada, bu konudaki otoritesinin değişmesidir. Her ne kadar Fārābī’ye atıfları olsa da Semerḳandī’nin *Ḳıṣṭās*’ının otoritesi İbn Sīnā’dır. Çelişkinin şartları konusunu ele alırken İbn Sīnā yerine Fārābī’ye ait bilgileri kullanmaktadır.

Semerḳandī çelişki başlığı altında ikinci olarak cihet sahibi önermelerin çelişki durumlarını ele almaktadır.⁶⁶⁰ Cihet sahibi önermelerden de basit ve bileşik olan yüklemli önermelerin çelişiklerini ele almaktadır.

⁶⁵⁷ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 89/114; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 62a-b.

⁶⁵⁸ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 89/114-115; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 62b.

⁶⁵⁹ Semerḳandī, çağdaşı olan Şehrezūrī’ye atıf yapmamaktadır. Burada karşılaştırma olması bakımından onun görüşünü kabul etmediği zikredilmiştir.

⁶⁶⁰ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 90-91/116-117.

Basit olanlarının çelişikleri şöyledir:

(1) Zarure-i mutlaka'nın çelişiği mümkün-e-i 'ämme'dir. Aksi de geçerlidir. Örneğin "her insan, zorunlu olarak canlıdır." önermesinin çelişiği "her insan, imkân-ı 'amm ile canlı değildir." önermesidir. Yine "hiçbir insan, zorunlu olarak taş değildir." önermesinin çelişiği "bazı insanlar, imkân-ı 'amm ile taştır." önermesidir.

(2) Dâime'nin çelişiği mutlaka-ı 'ämme'dir. Aksi de geçerlidir. "Her zenci, dâima siyahtır." önermesinin çelişiği "her zenci, bilfiil siyah değildir." önermesidir. "Hiçbir zenci, dâima beyaz değildir." önermesinin çelişiği "bazı zenciler, bilfiil beyazdır." önermesidir.

(3) Meşrute-i 'ämme'nin çelişiği hîniye-i mümkün-e'dir. "Her kâtibin parmakları kâtip olduğu müddetçe zorunlu olarak hareketlidir." önermesinin çelişiği "her kâtibin parmakları, imkân-ı hîni ile hareketli değildir. "Hiçbir kâtibin parmakları kâtip olduğu müddetçe zorunlu olarak sakın değildir." önermesinin çelişiği "bazı kâtipler, imkân-ı hîni ile sakindir." önermesidir.

(4) Örfiye-i 'ämme'nin çelişiği hîniye-i mutlaka'dır. "Her şarap şarap olduğu müddetçe sarhoş edicidir." önermesinin çelişiği "her şarap, ıtlâk-ı hîni ile sarhoş edici değildir." önermesidir. "Hiçbir şarap şarap olduğu müddetçe sarhoş edici değildir." önermesinin çelişiği "bazı şaraplar, ıtlâk-ı hîni ile sarhoş edicidir." önermesidir.⁶⁶¹

Semerķandî'nin basitlerin çelişikleri konusunda ele alırken zikretmemiz gereken şey, yukarıdaki sıraya göre 1. ve 2. sıradaki basit önermeler karşılıklarıyla çelişik olduğu vurgulanırken, 3. ve 4. sıradaki önermeler için ise bu vurgunun olmamasıdır. Bu vurgular, Semerķandî'nin seleflerinde de mevcuttur. Bu konuda Semerķandî'nin *Ḳıstās* ve şerhinde seleflerine ziyadesi olmadığı söylenebilir.⁶⁶²

Bileşik olan cihet sahibi önermelerin çelişiklerini ise Semerķandî şu şekilde sıralıyor ki, bunlar aynı zamanda sadece tümel olanların çelişikleridir:

(1) Meşrute-i hâşşa'nın çelişiği, nitelik bakımından asla muhalif olan hîniye-i mümkün-e'dir veya nitelik bakımından asla muvafık olan dâime'dir.⁶⁶³ Daha önce zikrettiği için Semerķandî küçük bir hatırlatma yapmaktadır: meşrute-i hâşsa, meşrute-iämme ve mutlaka-i 'ämme'den oluşmaktadır. "Zorunlu olarak her kâtibin parmakları devamlı olmaksızın kâtip olduğu müddetçe hareketlidir." önermesinin çelişiği "bazı kâtiplerin parmakları, imkân-ı hîni ile hareketli değildir." önermesi veya "bazı

⁶⁶¹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 90/115; Örnekler *Ḳıstās*'ın şerhinden alınmıştır: Semerķandî, *MŞ*, vr.: 63.

⁶⁶² Bkz.: Hunecî, *Keşfü'l-Esrâr*, vr.: 39a; Urmevî, *Meṭâli'u'l-Envâr*, s. 43-44; Şehrezurî, *Resâil-I*, s. 183-184.

⁶⁶³ Semerķandî, *M*, vr.: 22b.

kâtiplerin parmakları, dâima hareketlidir.” önermesidir.⁶⁶⁴ Tümel olumsuzun çelişğini de bu şekilde kıyas edebiliriz.

(2) Örfiye-i hâşşa’nın çelişği asla muhalif hîniye-i mutlaka veya muvafık dâime’dir. Çünkü örfiye-i hâşşa örfiye-i ‘âmm ve dâime olan mutlaka-i ‘âmm’den oluşur.⁶⁶⁵

(3) Vaktiye-i mümkün’e’nin çelişği (asla) muhalif vaktiye veya (asla) muvafık dâime’dir. Çünkü vaktiye de vaktiye-i mutlaka ve mutlaka-i ‘âmm’den oluşur. Örneğin “her Ay, devamlı olmaksızın belirli bir vakitte tutulur.” önermesinin çelişği “bazı Ay’lar, imkân-ı baktiye ile tutulmaz.” önermesi veya “bazı Ay’lar, dâima tutulur.” önermesidir.

(4) Münteşire’nin çelişği (asla) muhalif mümkün-i dâime veya (asla) muvafık dâime’dir. Zira münteşire, münteşire-i mutlaka ve mutlaka-i ‘âmm’den oluşur. Münteşire-i mutlaka’nın çelişği mümkün-i dâime; mutlaka-i ‘âmmenin çelişği dâime’dir. Örneğin “her canlı, devamlı olmaksızın herhangi (belirsiz) bir vakitte zorunlu olarak nefes alır.” önermesinin çelişği “bazı canlılar, imkân-ı dâime ile nefes alan değildir.” önermesi veya “bazı canlılar, dâima nefes alandır.” önermesidir.

(5) Vucudiye-i lâ-dâime’nin çelişği (asla) muhalif olan dâime veya (asla) muvafık olan dâime’dir. Çünkü Vucudiye-i lâ-dâime, iki mutlaka-i âmm’den oluşur. Birinci mutlaka-i âmm’e’nin çelişği (asla) muhalif olan dâime iken; ikinci mutlaka-i âmm’e’nin çelişği (asla) muvafık olan dâime’dir. Örneğin “her insan, devamlı olmaksızın bilfiil gülendir.” önermesinin çelişği “her insan, dâima gülen değildir.” veya “bazı insanlar, dâima gülen değildir.” önermesidir.

(6) Vucudiye-i lâ-zaruriye’nin çelişği (asla) muhalif olan dâime veya (asla) muvafık olan zorunludur. Zira vucudiye-i lâ-zaruriye, mutlaka-i ‘âmm ve mümkün-i ‘âmm’den oluşur. Bunların çelişği de yukarıda geçmişti. “Her insan, zorunlu olmaksızın bilfiil gülendir.” önermesinin çelişği “bazı insanlar, dâima gülen değildir.” veya “bazı insanlar, zorunlu olarak gülendir.” önermeleridir.

(7) Mümkün-i hâşşa’nın çelişği (asla) muhalif olan zorunlu veya (asla) muvafık olan zorunludur. Çünkü mümkün-i hâşşa, iki mümkün-i ‘âmm’den oluşmaktadır. Birinci mümkün-i âmm’e’nin çelişği muhalif olan zorunlu iken, ikinci mümkün-i âmm’e’nin çelişği muvafık zorunludur. Örneğin “her insan, imkân-ı hâşş ile kâtiptir.” önermesinin çelişği “her insan zorunlu olarak kâtip değildir.” veya “bazı insanlar zorunlu olarak kâtiptir.” önermeleridir. Yine “hiçbir insan imkân-ı hâşş ile kâtip değildir.”

⁶⁶⁴ Semerkandî, *MŞ*, vr.: 63b.

⁶⁶⁵ Semerkandî, *Kıstâs*, s. 90/116; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 63b.

önermesinin çelişigi “bazı insanlar zorunlu olarak kâiptir.” veya “her insanların bazıları zorunlu olarak kâtip değildir.” önermeleridir.⁶⁶⁶

Bileşik olanlardan tikel olanların çelişiklerine gelince, Semerkandî’ye göre, her iki cüzün çelişigi arasında gerekli olan uzaklaşma olmadığından ve asıl önermenin yanlışlığı ile beraber her iki cüzünde yanlış olma ihtimalinden dolayı çelişikleri ortaya çıkmaz.⁶⁶⁷ Bir anlamda tikellerin çelişiklerinde, önermelerden biri doğru, diğeri yanlış olamamaktadır. İkisi de doğru ya da ikisi de yanlış olmaktadır.

Semerkindî çelişki konusunu bitirirken şartlıların çelişiginin de aynen yüklemli gibi olduğunu, ancak şartlılarda şart koşulan birliğin “luzûm, ‘inād ve ittîfak” bakımından olduğu notunu da düşmektedir.⁶⁶⁸

1. 8- Düz Döndürme

Semerkindî düz döndürme bahsini iki ana başlık altında ele almaktadır: Bunlardan birincisi, onun tarifi; ikincisi ise, önermelerin döndürmesidir.

Dil bakımından ‘herhangi bir kayıtlama olmaksızın birinciye ikinci ile değiştirmek’ olarak tarif ettiği⁶⁶⁹ döndürmeyi Semerkandî, mantık açısından “zikredilen önermenin taraflarından her birini nitelik ve doğruluk halleri baki kalmak üzere (yerlerini) değiştirmek” olarak tarif etmektedir. Semerkandî’nin bu tarifte dikkatimizi çektiği noktalardan birisi “önermenin tarafları” ibaresidir. “Konu ve yüklem” olarak zikretmeyişini, bu tarifiin içine şartlıların döndürülmesini dâhil etmek isteyişine bağlamaktadır.⁶⁷⁰ Gerçekten de Fârâbî,⁶⁷¹ İbn Sînâ,⁶⁷² es-Savî,⁶⁷³ Sühreverdî⁶⁷⁴ ve F. Râzî⁶⁷⁵ gibi düşünürler döndürmeyi tarif ederken “konu ve yüklem”in yer değiştirmesinden bahsetmektedirler. Keşşî ise konu ve yüklem yerine üzerine hüküm verilen (mahkûmun aleyh) ve kendisiyle hüküm verilen (mahkûmun bih)’i koymaktadır⁶⁷⁶. Keşşî’nin bu tercihinin F. Râzî’nin gerekçesini karşılamak ve bir anlamda bütünlüklü bir tarif yapmak

⁶⁶⁶ Semerkandî, *Ḳıstās*, s. 90-91/116-117; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 64a.

⁶⁶⁷ Semerkandî, *Ḳıstās*, s. 91/117.

⁶⁶⁸ Semerkandî, *Ḳıstās*, s. 93/120.

⁶⁶⁹ Semerkandî, *MŞ*, vr.: 66a.

⁶⁷⁰ Semerkandî, *Ḳıstās*, s. 94/121.

⁶⁷¹ Fârâbî, *Kitābu’l-Ḳıyās*, (*el-Mantık ‘İnde’l-Fârâbî-II* içinde) Tahkik: Refîk el-‘Acem, Beyrut 1987, s. 17.

⁶⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 51; *Kitābu’ş-Şifâ*: el-Ḳıyās, s. 75; *en- Necât*, s. 64.

⁶⁷³ es-Savî, *el-Beşâir*, s. 129.

⁶⁷⁴ Sühreverdî, *Telvîhât*, s. 40; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, s. 91-92.

⁶⁷⁵ F. Râzî, *el-Mulâhhaş*, s. 96; vr.: 29a.

⁶⁷⁶ Keşşî, *Ḥadâîku’l-Ḥaḳâik*, vr.: 46a.

endişesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. F. Râzî konu ve yüklem yerine üzerine hüküm verilen (mahkûmun aleyh) ve kendisiyle hüküm verilen (mahkûmun bih) yerleştirildiğinde tarifi şartlıları da içine alacağını söylemektedir.⁶⁷⁷

Ancak gerek Keşşî'nin ve gerekse de F. Râzî'nin bu tercihlerinin şartlıların döndürmelerini içine aldığı söylemek mümkün müdür?

Bu soruya bir açıdan evet, bir açıdan da hayır cevabı verilebilir. Üzerine hüküm verilen (mahkûmun aleyh)'i “konu (el-mevzu)” ve kendisiyle hüküm verilen (mahkûmun bih)'i de “yüklem (el-maḥmûl)” olarak karşılayanlar⁶⁷⁸ açısından bakıldığında bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü her ikisi aynı manaya tekabül eden kavramlar olmaktadır. Ancak mahkûmun aleyhi ve bihi konu ve yüklemden daha genel olarak kabul edenler⁶⁷⁹ açısından da bu sorunun cevabı evettir. Çünkü bazılarına göre, mahkûmun aleyh konu ve mukaddemden ve mahkûmun bih de yüklem ve tâliden daha genel kabul edilmektedirler.⁶⁸⁰ Bu anlamda mahkûmun aleyh ve bih, herhangi bir kayıtlamaya girmeksizin, herhangi bir konuya özgü kılınmaksızın, dilin bağlamı içerisinde kendisine bir şeylerin atfedildiği şey olarak karşılanmış görünmektedir. Semerḳandî bundan kaçınmış, onun yerine “önermenin tarafları” ifadesini kullanmıştır. Biz de Semerḳandî'nin tercihini kabul ediyoruz. Zira şartlı önermeler iki önermeden oluşmaktadır ve bu iki önerme arasındaki ilişki, yüklemli önermedeki konu ve yüklem arasındaki ilişkiden farklıdır. Şartlı bir önermenin iki tarafı arasındaki ilişki gerektirme, ayırma veya rastlantısaldır. Oysa yüklemli önermenin konu ve yüklemi arasındaki ilişki, varlık-yokluk bağlamındadır. *Resâil*'de Şehrezûrî konu ve yüklem yerine mahkûmun aleyh ve bih kullanılarak şartlıların düz döndürülmesinin bu tarife katılabileceğini kabul etmemektedir.⁶⁸¹

Semerḳandî düz döndürmenin tarifine “zikredilen” ibaresini eklemektedir ki, bu kayıt onun seleflerinde bulunmamaktadır.⁶⁸² Bu kayıtle, diyor Semerḳandî, döndürülecek olan asıl önermenin taraflarının konunun zatı, yüklem vasfı ve döndürülen önermenin taraflarının da yüklem vasfı, konunun vasfıdır, denilmesinden kaçınılmıştır. Zira böyle bir durumda döndürme, asıl önermenin taraflarının yer

⁶⁷⁷ F. Râzî, *el-Mulaḥḥaṣṣ*, s. 96-97; vr.: 29a.

⁶⁷⁸ Örneğin bkz.: İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 51; Ebherî, *Keşfu'l-Haḳâik*, s. 53.

⁶⁷⁹ Örneğin bkz.: Urmevî, *Meṭâli'u'l-Envâr*, s. 26.

⁶⁸⁰ Bursevî, *Mizanu'l-İntizâm*, s. 163.

⁶⁸¹ Şehrezûrî, *Resâil-I*, s. 190.

⁶⁸² Örneğin bkz.: Hünecî, *Keşfu'l-Esrâr*, vr.: 40a; Urmevî, *Meṭâli'u'l-Envâr*, s. 45.

değiştirmesi olmamaktadır.⁶⁸³ Çünkü döndürmede şart koşulan şeylerden biri, döndürülen önermenin nitelik bakımından asıl önermeye uygun olmasıdır.⁶⁸⁴

Semerķandī'nin düz döndürme tarifindeki bir diğer incelik ise döndürmede şart koşulan “doğruluk halinin baki kalması”dır.⁶⁸⁵ *Ḳıstās*'ta bunun tartışmasına girmeksizin sadece tercih ettiği ve bir anlamda doğru kabul ettiği tarifi yapan Semerķandī, şerhte tartışmaya kısaca değinmektedir. Tartışma konusu, İbn Sīnā'nın *el-İşārāt*'ında⁶⁸⁶ düz döndürmeyi tarif ederken şartları bağlamında doğruluk halinin baki kalmasının yanında “yanlışlık halinin de baki kalması” şartını zikretmiş olmasıdır. Semerķandī bu ikinci şart olmaksızın düz döndürmeyi tarif etmektedir. Ayrıca Fārābī⁶⁸⁷, Ġāzālī⁶⁸⁸, Ḥunecī⁶⁸⁹, Urmevī⁶⁹⁰, Kazvīnī⁶⁹¹ ve Şehrezūrī⁶⁹² de bu ikinci kaydı kabul etmemektedirler. Buna mukabil F. Rāzī⁶⁹³ ve Keşşī⁶⁹⁴ ise bu kaydı kabul etmektedirler. İbn Sīnā *el-İşārāt*'ta “yanlışlık kaydını” zikretmesine karşın *Kitābu'ş-Şifā*'da zikretmemektedir.⁶⁹⁵ Bir otorite olarak İbn Sīnā'nın bu yaklaşımı nasıl uzlaştırılmalıdır? sorusu ortaya çıkmaktadır. Semerķandī, *Ḳıstās*'ta buna herhangi bir cevap vermemektedir. Ancak *el-İşārāt*'a yazdığı şerhte düz döndürmenin tarifini *el-İşārāt*'tan alıntılarken “yanlışlık” kaydını zikretmemekte ve “yanlışlık” kaydının *el-İşārāt*'ın bazı nüshalarında zikredildiği bilgisini vermektedir.⁶⁹⁶ Bu bağlamda Tūsī de *Şerḥu'l-İşārāt*'taki “yanlışlık” kaydının bir yanlışlığı olduğunu, belkide bunun yazmayı tensih edenin hatasından kaynaklandığını, çünkü bazı *el-İşārāt* nüshalarında yanlışlık kaydının olmadığını bizzat gördüğünü zikretmektedir. Yinede, diyor Tūsī, birçok müteahhirün yanlışlık kaydını düz döndürmenin şartı olarak zikrettiler.⁶⁹⁷ Tūsī'ye göre yanlışlık kaydının zikredilmesi bir hatadır.⁶⁹⁸

⁶⁸³ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 94/121.

⁶⁸⁴ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 66a-b.

⁶⁸⁵ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 94/121.

⁶⁸⁶ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, s. 51; İbn Sīnā ayrıca *en-Necāt*, s. 64 ve *Kitābu'l-Evsāt*, vr. 30b'de yanlışlık kaydını zikretmektedir.

⁶⁸⁷ Fārābī, *Kitābu'l-Ḳıyās*, (*el-Manṭıḳ 'İnde'l-Fārābī-II* içinde) Tahkik: Refik El-^c Acem, Beyrut 1987, s. 17.

⁶⁸⁸ Ġāzālī, *Mi'yarū'l-İlm*, s. 126.

⁶⁸⁹ Ḥunecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 40a.

⁶⁹⁰ Urmevī, *Meṭālī'u'l-Envār*, s. 45.

⁶⁹¹ Kazvīnī, *el-Munaşşas*, vr.: 80b.

⁶⁹² Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 188.

⁶⁹³ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaş*, s. 96; vr.: 29a.

⁶⁹⁴ Keşşī, *Ḥadāiḳu'l-Ḥaḳāiḳ*, vr.: 46a.

⁶⁹⁵ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: *el-Ḳıyās*, s. 75.

⁶⁹⁶ Semerķandī, *Beşārātu'l-İşārāt*, vr.: 43b.

⁶⁹⁷ Tūsī, *Şerḥu'l-İşārāt*, s. 196; Aynı görüşlere sahip olanlar için bkz.: Kazvīnī, *el-Munaşşas*, vr.: 79b; Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 188; Şehrezūrī, *Şerḥu'Ḥikmeti'l-İşrak*, s. 93; Molla Sebzevārī, *Şerḥu'l-Manzūme-I*, Tahkik: Hasan Hüsnüzāde el-Āmilī, Tahran 1410, s. 66.

Bu noktada sorulması gereken soru, yanlışlık kaydı kabul edildiğinde ne gibi bir durum ortaya çıkmaktadır? sorusudur.

Döndürme sonucu elde edilen önerme, döndürülen asıl önermenin lazımıdır. Eğer yanlışlık kaydı kabul edilirse, lazımın daha genel olma ihtimali ortaya çıkar. Böyle bir durumda da döndürme sonucu elde edilen önermenin doğruluğunun, asıl önermenin yanlışlığı ile beraber olması ihtimali ortaya çıkar. Örneğin “her canlı beyazdır.” önermesi “bazı beyazlar canlıdır.” önermesini gerektirir.⁶⁹⁹ Burada ortaya çıkan durum, doğru olanın yanlış olanın lazımı olmasıdır. Hâlbuki melzumun (asıl önermenin) doğruluğunun, lazımın (döndürülme sonucu ortaya çıkan önermenin) yanlışlığı ile beraber olması imkânsızdır.⁷⁰⁰ Çünkü döndürülme sonucu ortaya çıkan önerme yanlış olursa, asıl önermede yanlıştır. Asıl önerme yanlış olursa, döndürülme sonucu ortaya çıkan önermede yanlış olur. Döndürülme sonucu ortaya çıkan önerme doğru olursa, asıl önerme de doğru olur. Çünkü genelin doğruluğu, genel olanın varlığı özel olanın varlığı olmaksızın var olacağından dolayı, özel olanın doğruluğunu gerektirmez. Aynı şekilde özel olanın yanlışlığı da genel olanın yanlışlığını gerektirmez.⁷⁰¹

Görüldüğü gibi müellifimiz tariflerin inceliklerine dikkat etmekte ve vaz edilen konuyu sağlam bir zemine inşa etmeye çalışmaktadır.

Semerķandî düz döndürme bahsi altında ikinci olarak düz döndürülen önermeleri ele almaktadır. Bunları zikretmeden önce, önermenin niceliğinin ve cihetinin, döndürme esnasındaki durumunu zikrederim: Tarifte bir kayıt olarak zikretmemesine karşın niceliğin ve cihetin değişebileceğini Semerķandî’nin verdiği bilgilerden çıkarmak mümkündür.⁷⁰² Zira meşhur ve maruf olan durum, niceliğin ve cihetin döndürme esnasında değişebileceği, cihet sahibi önermelerden bazılarının döndürülemeyeceği, döndürülse bile asıl önermeye muhalif olarak döndürülebileceğidir.⁷⁰³

Bu başlık altında Semerķandî, yüklemlî ve cihet sahibi önermelerin, kısaca şartlıların düz döndürmeleri ve düz döndürme esnasında dikkat edilmediğinde ortaya çıkabilecek bazı hatalar ve bu hataların nasıl giderileceği hakkında bilgi vermektedir. Semerķandî’nin özellikle cihet sahibi önermelerin döndürmeleri hakkında verdiği bilgileri oldukça muhtasar olarak verip, bu döndürmelerin daha spesifik

⁶⁹⁸ Tūsī-Allame Hillî, *el-Cevheru’n-Nađîd*, s. 84.

⁶⁹⁹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 66b; Aynı bilgiler için bkz.: Semerķandî, *Beşârâtü’l-İşârât*, vr.: 43b.

⁷⁰⁰ Hüseyin, *Şerhu’ş-Şemsiye*, (*Mizanu’l-İntizâm* yanında), Dersaadet 1314, s. 182.

⁷⁰¹ Bursevî, *Mizanu’l-İntizâm*, s. 163.

⁷⁰² Semerķandî, *Kıstâs*, s. 94/121.

⁷⁰³ Tūsī-Allame Hillî, *el-Cevheru’n-Nađîd*, s. 84.

durumlarını bu konuda yapılmış müstakil bir çalışmaya bırakmak istiyoruz.⁷⁰⁴ Semerḳandī öncelikle ister cihet sahibi olsun, ister olmasın olumlu yüklemli önermelerden başlamaktadır. Buna mukabil selefleri ve çağdaşları olan müellifler olumsuzların döndürülmesinden başlamaktadır.⁷⁰⁵ Sıradan bir tasnif tercihi midir, yoksa tekabül ettiği bir gerçeklik var mıdır? Bize göre, Semerḳandī'nin bu tercihinin tekabül edecek bir kabul elbette vardır. *Ḳıṣṭās*'ın mukaddime başlığı altında “mantığın mahiyeti ve ona olan ihtiyaç” faslında İbn Sīnā'nın *Kitābu'ş-Şifā*'sından “olumsuzluğun ancak olumluluk akledildikten sonra akledilebileceğini ve zikredilebileceğini” alıntılanmıştır.⁷⁰⁶ Semerḳandī bu ilkeyle mutabık kaldı ve döndürme bahsinde de selefleri ve çağdaşlarına muhalefetle önce olumluların düz döndürmesinden başladı.

Tümel olumlu ve tikel olumlu yüklemli önerme, tikel olumlu olarak döndürülür. Çünkü bu türden önermelerde yüklem konudan daha genel olma ihtimali vardır.⁷⁰⁷ Örneğin “her insan canlıdır.” önermesini, tarifteki doğruluk değerini koruma şartını göz önüne alırsak “her canlı insandır.” şeklinde değil de “bazı canlılar insandır.” şeklinde döndürürüz.⁷⁰⁸ Tümel olumsuz, tümel olumsuz olarak döndürülürken, tikel olumsuz döndürülmez. Zira konunun yüklemden daha genel olma ihtimali vardır.⁷⁰⁹ Örneğin “bazı insanlar öğretmen değildir.” önermesinin niteliğinin korunması mümkün olacak, ancak doğruluğunun korunması mümkün olmayacaktır. Zira bu önerme “bazı öğretmenler insan değildir.” şeklinde döndürülecektir. Görüldüğü gibi niteliği baki kaldı, ancak doğruluk değeri değişti. Bu yüzden tikel olumsuz önermenin döndürülmesi olmamaktadır.

Semerḳandī bundan sonra cihet sahibi olan yüklemli önermelerin döndürmeleri üzerinde durur. Dahası düz döndürme bahsi altında daha ziyade onlarla ilgilenmektedir. Semerḳandī'nin zikrettiği cihet sahibi tümel olumlu önermelerin döndürmeleri şöyledir:

Zorunlu, dāime, meşrute-i ‘āmme ve örfiye-i ‘āmme “ḥīnīye-i mutlaka” olarak döndürülür.

Meşrute-i ḥāşşa ve örfiye-i ḥāşşa lā-devām ile kayıtlı olan “ḥīnīye-i mutlaka” olarak döndürülür.

Vaktiye, münteşire, vucudiye-i lā-dāime, vucudiye-i lā-zaruriye ve mutlaka-i ‘āmme “mutlaka-i ‘āmme” olarak döndürülür.

⁷⁰⁴ Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, s. 249–266.

⁷⁰⁵ Örneğin bkz.: Hünecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 40a-43b; Şehrezürī, *Resāil-I*, s. 190-199; Kazvīnī, *er-Risaletu'ş-Şemsiye*, s. 16/269.

⁷⁰⁶ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 5/4.

⁷⁰⁷ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 96/124.

⁷⁰⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 66b.

⁷⁰⁹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 97/124.

Mümküne-i ‘ämme ve mümkün-i hâşşa döndürülmezler. Çünkü doğruluk değerleri değişmektedir.⁷¹⁰

Daha önce cihet bahsinde bu önermelerin ne oldukları açıklanmaya çalışılmıştı. Oradaki bilgilerimizi tekrar ettiğimizde bu döndürmelerin nelere tekabül ettiğini kavramak daha kolaylaşacaktır.

Cihet sahibi tümel olumsuz önermelerin döndürmelerini ise Semerķandî şöyle vermektedir:

Zorunlu ve dāime “dāime” olarak döndürülür.

Meşrute-i ‘ämme ve örfiye-i ‘ämme “örfiye-iämme” olarak döndürülmektedir.

Meşrute-i hâşşa ve örfiye-i hâşşā “örfiye-i ‘ämme” olarak döndürülür.

Vaktiye, münteşire, vücudiye-i lâ-dāime, vücudiye-i lâ-zaruriye ve mutlaka-i ‘ämme döndürülmezler. Çünkü bunların en özeli olan vaktiyenin döndürmesi yoktur. Zira özel olanın döndürülmesinin yokluğu, genel olan döndürülmesinin yokluğunu gerektirir.⁷¹¹

Tikel olumsuz olan cihet sahibi önermelere gelince, onlardan meşrute-i hâşşa ve örfiye-i hâşşa dışındakiler döndürülmezler. Bunlar da aynen kendileri gibi döndürülürler.⁷¹²

Semerķandî cihet sahibi önermelerin döndürmelerinden sonra birer cümleyle de olsa şartlıların döndürülmesine değinmektedir. Olumlu olan bitişik şartlı bir önerme, ister tümel olsun, ister tikel olsun tikel olumlu olarak döndürülür. Tümel olumsuz tümel olumsuz olarak döndürülürken, tikel olumsuz da mukaddemin tâliden daha genel olma ihtimali olduğundan dolayı döndürülmez. Ayırık şartlı önermelerde tabi olarak değil de, vaz bakımından döndürme söz konusudur.⁷¹³ Çünkü onun mukaddemi tâlisinden tabii olarak değil de, vaz’i olarak ayrılmaktadır.⁷¹⁴

Semerķandî sonsöz (hâtıme) kısmında önermenin taraflarından birinin muhassal bir işe nisbet edilmesi ile döndürmede ortaya çıkan yanlışlıklardan bahsetmektedir. Ona göre muhassal olanın varlığının sadece konu ve yüklem olduğu zannedilir. Örneğin, diyor Semerķandî, “her kral tahtının üzerindedir.” Ve “her kazık duvar içindedir.” gibi önermelerin döndürülmesinin “bazı tahtlar kralın üstündedir.” veya “bazı duvarlar kazığın içindedir.” zannedilebilir. Eğer önermedeki nisbet bilinirse bu döndürmelerdeki yanlışlık ortaya çıkarılabilir ve onların döndürmeleri “taht üzerindeki bazı şeyler kraldır.” veya “duvar içindeki bazı şeyler kazıktır.” şeklinde düzeltilebilir.

⁷¹⁰ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 95-96/122-123.

⁷¹¹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 98/125-126.

⁷¹² Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 99/126.

⁷¹³ Semerķandî, *Ḳıstās*, s.100/127-128.

⁷¹⁴ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 70b.

1. 9- Ters Döndürme

Semerḳandī ters döndürmeyi iki başlık altında ele almaktadır: Birincisi, tarifi ve bu tarif bağlamında ortaya çıkan tartışmalar; ikincisi, ters döndürmenin başka konularla kurulan bağlantısı ve modal önermelerin ters döndürmeleri hakkındaki tartışmalar.

Ters döndürmenin tarifi ve bu tarif sonucu ortaya çıkan tartışmalara gelince, bir otorite olarak İbn Sīnā ters döndürmeyi “yüklemin çelişğini alıp onu konu yapmak, konunun çelişğini de alıp onu yüklem yapmak” olarak tarif etmekte ve ardından tümel olumlu önerme için “her C, B’dir.” önermesinin ters döndürmesinin “her B olmayan şey, C olmayandır.” önermesi olduğunu; tümel olumsuz önerme için verdiği örnekte de “hiçbir insan taş değildir.” önermesinin ters döndürmesinin “bazı taş olmayan şeyler insandır.” önermesi olduğunu ifade etmektedir.⁷¹⁵ Yukarıda zikredildiği gibi sonraki bütün tartışmalar İbn Sīnā’nın yaptığı bu tarif ve verdiği örneklerden kaynaklanmaktadır.

Öncelikle bu tarifin şartlı olan önermeleri de kapsayıp kapsamadığı noktasından başlanılacaktır. İbn Sīnā’nın ilgili yerde böyle bir endişeye işaret edecek ifadesi bulunmamaktadır. Çünkü o, *Kitābu’ş-Şifā*’nın “yedinci makalesi”nin “üçüncü faslı”nda bitişik şartlı öncülün döndürülmesi başlığı altında açıkça hem düz döndürme, hem de ters döndürme için döndürmede “mukaddem” ve “tālī”yi bizzat kullanmaktadır.⁷¹⁶ Daha sonra F. Rāzī,⁷¹⁷ Keşşī⁷¹⁸ ve aslında tarifi bina ihtiyacı olmadığını düşündüğümüz Semerḳandī,⁷¹⁹ İbn Sīnā’nın tarifindeki konunun yerine maḥkūmun aleyh’in ve bih’in mukabillerini/çelişiklerini koyduğumuzda tarifi şartlıları da kapsayacağını ifade etmektedirler. Buna mukabil Ebherī, bu tarifi içine şartlıları sokmak için doğrudan mukaddem ve tālī’yi kullanmaktadır.⁷²⁰ Ebheri, düz döndürmede de zikrettiğimiz gibi, kendisiyle tutarlı kalarak maḥkūmun aleyhi konu, bihi de yüklem olarak kabul ettiği için, onları şartlıların döndürme tarifleri içinde kullanmamaktadır. Semerḳandī’nin maḥkūmun aleyh ve bih ziyadesine itirazımızın sebebi, yaptığı tarifte “(önermenin) taraflarından her biri” ifadesini kullanmış olmasıdır. Daha önce düz döndürmede bu ifadeyi şartlıların da tarifi kapsamına alınması için zikrettiğini zaten söylemişti.⁷²¹ Aynı ifadeyi burada kullanmasına karşın

⁷¹⁵ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 93–94.

⁷¹⁶ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 385.

⁷¹⁷ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣṣ*, s. 106–108; vr.:32a–33a.

⁷¹⁸ Keşşī, *Ḥadāiḳu’l-Ḥaḳāiḳ*, vr.: 47b.

⁷¹⁹ Semerḳandī, *M*, vr.: 256a; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 71b.

⁷²⁰ Ebherī, *Keşfu’l-Ḥaḳāiḳ*, s. 113.

⁷²¹ Semerḳandī, *Ḳıṣṣas*, s. 103/130–131.

neden maḥkūmun aleyh ve bih'i eklemektedir? Bu, bize göre, bir ziyade niteliğindedir. Ancak diğer taraftan, daha önce düz döndürme bahsinde zikrettiğimiz gibi, maḥkūmun aleyh ve bih, konu ve yüklemden daha genel olarak kabul edilirse, konu ve yüklem yerine alınmaları, Semerḳandī'nin "önermenin tarafları" ifadesiyle mutabık bir görüntü arz edebilir.

İbn Sīnā'nın yaptığı bu tarif bağlamında tartışma konusu olan ve müellifimiz Semerḳandī'inde açıkça taraf olduğu bir diğer konu da yüklem çelişğinin alındığı gibi, konunun çelişğinin de alınıp alınamayacağı, buna bağlı olarak da niteliğinin ve doğruluk değerin veya kabule göre yanlışlık değerin değişip değişmeyeceği sorusudur.

Semerḳandī'nin bu noktada verdiği bilgiye göre, F. Rāzī,⁷²² Ḥunecī⁷²³ ve bu ikisine tabi olanlar⁷²⁴ tarifte yüklem çelişğini konu olarak alırken, konunun çelişğini yüklem olarak değil de, konunun aynı yüklem olarak almaktadırlar. Onlara göre, İbn Sīnā'nın sözlerinde çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, tümel olumsuz örnek verirken konunun aynını yüklem, yüklem çelişğini konu olarak almaktadır. İbn Sīnā tümel olumlu önerme için "her C, B'dir." önermesinin ters döndürmesinin "her B olmayan şey, C olmayandır." önermesi olduğunu; tümel olumsuz önerme için verdiği örnekte de "hiçbir insan taş değildir." önermesinin ters döndürmesinin "bazı taş olmayan şeyler insandır." önermesi olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁵ Görüldüğü gibi burada İbn Sīnā tümel olumluda konu ve yüklem çelişğini alırken, tümel olumsuz önermede konunun aynını yüklem olarak almaktadır. Tartışmanın düğümlendiği nokta da burasıdır. İbn Sīnā'ya itiraz edenlere göre-ki bu itirazlar Ḥunecī etrafında şekillenmektedir⁷²⁶- eğer "her B olmayan şey, C olmayandır." önermesindeki yüklem, ma' düle olarak alınırsa, açıktır ki önerme, iki tarafı olumsuz ma' düle olacaktır. Böyle bir durumda da onun çelişğı "her B olmayan şey, C olmayan değildir." şeklinde iki tarafı olumsuz madüle olacaktır. Eğer böyle olursa, döndürmenin yanlışlığından "bazı B olmayan şeyler C'dir." sözümüzün doğruluğı gerekli olmaz. Çünkü bu önerme, yapısı itibarıyla çelişğinden daha özel olduğundan dolayı ne döndürmenin çelişğı ve ne de çelişğinin lazımıdır/gereğidir. Diğer taraftan döndürme, manası "her B olmayan şey, C'dir değil." olacak şekilde olumsuz olarak alınırsa, yüklem yine konunun çelişğı değil de aynı olarak alınmış olacak ve İbn Sīnā'nın sözünde çelişki olduğu

⁷²² F. Rāzī, *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ*, s. 106-108; vr.:32a-33a.

⁷²³ Ḥunecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr. 46a.

⁷²⁴ Örneğın bkz.: Ebherī, *Keşfu'l-Ḥaḳāik*, s. 110; Urmevī, *Meḳālī'u'l-Envār*, s. 48; Kazvīnī, *er-Risaletü's-Şemsīyye*, s. 18/267.

⁷²⁵ İbn Sīnā, *Kitābu's-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 93-94.

⁷²⁶ Ḥunecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr. 46a.

ortaya çıkacaktır.⁷²⁷ Görünen o ki Huncî ve bu anlamda onun gibi düşüneler için İbn Sînâ'nın sözünde her halükarda çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, diyor Huncî, doğrusu her iki durumu da içine alacak şekilde “konunun veya çelişğinin, yüklem çelişğine yüklenilmesi ters döndürmedir.” denilmesidir.⁷²⁸ Semerkandî'ye göre Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî İbn Sînâ'nın tarifinin “nitelik bakımından asıldan farklı olarak yüklem çelişğinin konu, konunun aynının yüklem olacağı” şeklinde söylendiğini zikretmektedir. Semerkandî'ye göre bu görüşe katılanlardır.⁷²⁹ Huncî'ye göre de bu tarif tam değildir, çünkü böyle düşünenler tikel olumsuz çelişğinin döndürmesini tikel olumsuz olarak alıyorlar. Onlar “her C, B değildir.” önermesini doğru kabul ettiklerinde, çelişğinin döndürmesinden gerekli olan şey “her B olmayan şey, C olmayan değildir.” önermesidir. Böyle bir durumda onlar konunun çelişğini yüklem olarak almış oluyor. Ona göre ters döndürmede doğrusu “nitelik bakımından asıldan farklı olarak yüklem çelişğini konu, konunun aynının yüklem” veya “nitelik bakımından asla uygun olarak konunun çelişğini yüklem yapmak” şeklinde söylenmesidir.⁷³⁰ Görüldüğü gibi Huncî'nin teklif ettiği çözüm, eklektik bir karakter taşımaktadır.

Huncî'nin bu eklektik tutumuna karşın Semerkandî'nin tutumu nettir ve onların İbn Sînâ'yı yanlış anladığı kanısındadır ve açıkça İbn Sînâ'nın tarafında yer almaktadır. Semerkandî'nin İbn Sînâ'nın ters döndürme konusunda konunun aynının yüklem olarak alındığını kabul eden-ve aynı zamanda Huncî tarafından da kabul edilmeyen tarif- görüşe karşı tavrı nettir ve İbn Sînâ'nın sözü hiçbir şeye mahal bırakmaksızın yüklem çelişğinin konu, konunun çelişğinin yüklem olmasına delâlet etmektedir. Huncî'nin kabul ettiği çözüm yolunu, yani “konunun veya çelişğinin yüklem çelişğine yüklenmesi” görüşünü de kabul etmeyen Semerkandî'ye göre, İbn Sînâ'nın sözünde bir çelişki yoktur ve sarîh akıl İbn Sînâ'nın ters döndürme konusundaki tarifinin “nitelik ve doğruluk bakımından asla uygun olarak yüklem çelişğini konu, konunun çelişğini de yüklem yapmak” şeklinde olduğunu görebilir. Semerkandî'ye göre, Huncî gibi düşünenlerin dikkatinden kaçan şey, İbn Sînâ'nın her iki tarafın çelişğini ‘udûl manasında değil de, olumsuzluk manasında almasıdır. Çünkü dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki, bir şeyin çelişği, sadece o şeyin nefyi ve olumsuzlanmasıdır, yoksa başka bir şey üzerinde doğrulanmasıyla beraber o şeyin nefyi değildir; bu ise çelişikten daha özel bir şeydir. Bu durumda bilinmesi gereken şey, sonraki mantıkçıların (müteahhîrûn) kabul ettikleri şeyin ters döndürme değil de,

⁷²⁷ Semerkandî, *Ḳıstâs*, s. 103-104; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 71b72a; karşılaştırınız: Huncî, *Keşfu'l-Esrâr*, vr.: 46a.

⁷²⁸ Huncî, *Keşfu'l-Esrâr*, vr.: 46a-b.

⁷²⁹ Semerkandî, *Ḳıstâs*, s. 104/131.

⁷³⁰ Huncî, *Keşfu'l-Esrâr*, vr.: 46a.

aksine başka bir gereken/lazım olduğudur. Semerķandī'ye göre, böyle kabul edildiği bilince, ortaya atılan şüphelerin tamamı da ortadan kalkacaktır.⁷³¹ İbn Sīnā'nın olumsuzda konunun aynını yüklem olarak aldığını söyleyenleri ise Semerķandī, gerçekten şaşılacak bir kıvraklıkla cevaplamaktadır. “Hiçbir insan taş değildir.” önermesinin ters döndürmesi olarak alınan “bazı taş olmayan şeyler insandır.” önermesi, aslında dil bakımından daha hafif olduğu için İbn Sīnā tarafından gerçekte her iki tarafı da olumsuz olan “her taş olmayan insan olmayan değildir.” önermesinin yerine zikredilmiştir. Eğer bu incelik kavranılırsa, İbn Sīnā'nın sözünde bir çelişkinin olmadığı hemen görülebilir.⁷³²

Konunun aynının veya çelişiğinin alınmasına bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer durum döndürülme sonucu ortaya çıkan önermenin asıl önermeye nitelik bakımından uygun olup olmayacağıdır. Müellifimiz bunun tartışmasına hiç girmemektedir bile. Çünkü gerek İbn Sīnā'nın tarifini savunuşu, gerekse de kendisinin “her iki tarafın çelişiğini diğer tarafla değiştirerek almak⁷³³” şeklinde yaptığı tarif, tartışma götürmeksizin döndürülme sonucu ortaya çıkan önermenin nitelik bakımından, yani olumluluk ve olumsuzluk bakımından asla uygun olacağını göstermektedir. Bu noktada Keşşī⁷³⁴ ve Şehrezūrī'nin⁷³⁵ de konunun çelişiğini yüklem olarak alınmasını kabul ettikleri için nitelik bakımından uygunluğun devamını kabul ettiklerini zikrederim. Buna mukabil seleflerinden F. Rāzī nitelik bakımından uygunluğu çelişiğin döndürülmesinde muteber olmadığını kabul etmektedir. Örneğin “her C, B'dir.” önermesi “her B olmayan şey, C değildir.” önermesini gerektirecektir ki, bu da geçerli değildir.⁷³⁶ Ancak İbn Sīnā'nın tarifinde çelişki olduğunu düşünen, buna mukabil farklı bir çıkış yolu bulamayarak eklektik bir çözüm öneren Hünecī⁷³⁷ ve onun gibi düşünenlere göre⁷³⁸ konunun aynısı yüklem alındığında döndürülme sonucu ortaya çıkan önerme asıl önermeden nitelik bakımından farklı olur; eğer konunun çelişiği yüklem olarak alınır, bu durumda önerme, nitelik bakımından asıl önermeye uygunluk gösterir.

Bu çerçevede dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta asıl önerme ile döndürme sonucu elde edilen önermenin doğruluk değerlerinin baki kalıp kalmayacağıdır. Düz döndürme bahsini ele alırken, bu kaydın aslında görüldüğü gibi masum olmadığını, yanlış önermelerin elde edilmesine sebep olduğu zikredilmiştir.

⁷³¹ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 104/131-132; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 72a.

⁷³² Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 105/132; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 72b.

⁷³³ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 103/130.

⁷³⁴ Keşşī, *Ḥadāīku'l-Ḥaḳāīk*, vr.: 47b.

⁷³⁵ Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 212-213.

⁷³⁶ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 106; vr.: 32a.

⁷³⁷ Hünecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 46a.

⁷³⁸ Örneğin bkz.: Ebherī, *Keşfu'l-Ḥaḳāīk*, s. 110; Urmevī, *Meṭālī'u'l-Envār*, s. 48; Kazvīnī, *er-Risaletü's-Şemsīyye*, s. 18/267; K. Rāzī, *Levāmī'u'l-Esrār*, s. 179.

Semerḳandī kendi tarifini verirken bir kayıt olarak zikretmemesine karşın, her iki tarafın çelişğini alarak yaptığı tarifinden ve İbn Sīnā'nın tarifini tahkik edip savunmasından, her iki önermenin doğruluk bakımından uygun olduklarını zikretmesinden bu durumun açık olduğu söylenebilir.⁷³⁹ Tartışmaların kaynağı İbn Sīnā'nın tarifinde doğruluk veya yanlışlık kaydı bulunmamaktadır.⁷⁴⁰ Ancak her iki tarafın çelişğinin alınarak tarifi yapılması bu kaydın konulmasını sanki zaid bir konuma getirmektedir. Müellifimiz de bundan emindir ve doğruluk kaydını, İbn Sīnā'nın tarifini tahkik ederken zikretmektedir. Yalnız, İbn Sīnā'nın tarifini alıntılaman ve aslında onun tarifini savunan Şehrezūrī ise doğruluk ve yanlışlık kaydının baki kalmasını beraberce zikretmektedir.⁷⁴¹ Hālbuki düz döndürme bahsinde yanlışlık kaydının bir tensih hatası olabileceğini, böyle bir kaydın önermenin durumunu tümüyle değıştirdiğini savunan da bizzat kendisi idi.⁷⁴² Keşşī de yanlışlık kaydını zikretmektedir.⁷⁴³ Yanlışlık kaydının zikredilmesiyle ortaya çıkan durum açık olduğuna göre, Keşşī ve Şehrezūrī'nin yanlışlık kaydını zikretmelerini ya müelliflerin dikkatlerinin kaymasına, ya da bir tensih hatasına yorabiliriz.

Semerḳandī ters döndürme konusu altında ikinci olarak çeşitli konulardan kısaca bahsetmektedir.

Bunlardan birincisi, ters döndürmenin 'udül, taḥṣīl, olumsuzluk ve harici, hakiki ve zihni itibarlarla olan ilişkisidir. Semerḳandī, bu noktada Huncē' nin⁷⁴⁴ ters döndürmeyi bunlarla uzattığını söylemektedir. Semerḳandī'ye göre, kısaca, önerme harici ise ters döndürmesi de harici; hakiki ise döndürmesi de hakiki; zihni ise döndürmesi de zihnidir. Önermenin taraflarının çelişğı alınırken, bu iki taraf muḥaṣṣal, ma' dūle ve olumsuz da olsa, dikkat edilmesi gereken şey, her iki tarafın 'udül manasında değıl de, olumsuzluk manasında alınmasıdır.⁷⁴⁵

Her ne kadar Semerḳandī, Huncē için konuyu uzattı yorumunda bulunsa da, kendisi de bundan kurtulabilmiş değıldir. *Ḳıṣṣās*'ta ve şerhinde Huncē'nin bilgileri bağlamında kendisi de konuyu uzatmaktadır.

İkinci olarak Semerḳandī cihet sahibi önermelerin döndürmelerinden bahsetmektedir. Önce tümel olsun tikel olsun olumlularından başlamaktadır. Semerḳandī'nin burada düştüğü kayıt, bu önermeler ister harici, ister hakiki ve isterse de zihni olsun döndürme esnasında bir şey değışmeyeceğıdir: Önermelerin

⁷³⁹ Semerḳandī, *Ḳıṣṣās*, s. 103/130.; ayrıca bkz.: Semerḳandī, *el-Mu'teḳadāt*, vr.: 8b.

⁷⁴⁰ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 93.

⁷⁴¹ Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 212.

⁷⁴² Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 188–189.

⁷⁴³ Keşşī, *Ḥadāiḳu'l-Ḥakāiḳ*, vr.: 47b.

⁷⁴⁴ Huncē, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 47a vd.

⁷⁴⁵ Semerḳandī, *Ḳıṣṣās*, s. 105/132.

tarafları muḥaṣṣala, m^ʿadūle veya olumsuz olasa da, ^ʿudūl manasında değil de, olumsuzluk manasında alınmalıdır. Buna göre zikrettiği döndürmeler şöyledir:

Zarure-i mutlaka ve daime-i mutlaka daime olarak; meşrute-i ^ʿämme ve örfiye-i ^ʿämme örfiye-i ^ʿämme olarak döndürülür.

Meşrūte-i ḥāṣṣa ve örfiye-i ḥāṣṣa, devamsızlık ile kayıtlanan örfiye-i ^ʿämme olarak döndürülür.⁷⁴⁶

Semerḳandī bu önermelerin hangi cihet sahibi önermeye döndürüldüğü konusunda diğer mantıkçılarla hem fikirdir. Örneğin Keşşī⁷⁴⁷, Urmevī⁷⁴⁸ ve Şehrezūrī⁷⁴⁹ bunlar arasındadır.

Vaktiye, münteşire, vucūdiye-i lā-dāime ve vucūdiye-i lā-zarūriye, mümkün-i ^ʿämme, mümkün-i ḥāṣṣe ve mutlaka-i ^ʿammenin döndürmesi olmaz.⁷⁵⁰

Bu cihet sahibi önermelerin döndürülmesi konusunda Semerḳandī, bazı mantıkçılardan ayrılmaktadır. İfade edildiği gibi, Semerḳandī, bunların döndürülmesinin olmadığını söylerken Urmevī ise onların tikel olumsuz dāime olarak döndürülebileceğini ifade etmektedir.⁷⁵¹ Buna mukabil Keşşī⁷⁵² ve Şehrezūrī⁷⁵³ de onların döndürülemeyeceğini kabul etmektedirler. Günümüz mantıkçılarından Necati Öner ise yukarıdaki önermelerden sadece mümkün-i ^ʿämme ve ḥāṣṣe olanların döndürülemeyeceğini, diğerlerinin “mutlaḳa-i ^ʿämme” olarak döndürülebileceğini kabul etmektedir. Öner’in verdiği örnek şöyledir: “Her güvercin bilfiil uçucudur lākin devamlı değil” önermesi vucūdiye-i lā-dāimedir. Bu önermenin döndürmesi “bazı uçucular bilfiil güvercindir.” şeklinde olur ve bu da “mutlaḳa-i ^ʿämme”dir.⁷⁵⁴

Bu noktada sorulması gereken soru zikredilen önermelerin döndürülemeyeceğini kabul edenlerin gerekçesi nedir? sorusudur.

Onlara göre, yukarıda adı geçen önermelerin en özeli “vaktiye”dir ve onun da döndürmesi olmaz. Örneğin “her Ay, devamlı olmaksızın herhangi bir vakitte tutulan değildir.” önermesi “bazı tutulanlar, imkân-ı ^ʿamm ile Ay değildir.” şeklinde döndürülemez. Çünkü “her tutulan, zorunlu olarak Ay’dır.”

⁷⁴⁶ Semerḳandī, *Ḳıṣṣās*, s. 107/134-135; Ayrıca bkz.: Semerḳandī, *el-Muʿteḳadāt*, vr.: 8b-9a.

⁷⁴⁷ Keşşī, *Ḥadāiḳu’l-Ḥaḳāiḳ*, vr.: 49a-b.

⁷⁴⁸ Urmevī, *Meṭālī’u’l-Envār*, s. 49.

⁷⁴⁹ Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 222-223.

⁷⁵⁰ Semerḳandī, *M*, vr.: 27a-b; Ayrıca bkz.: Semerḳandī, *el-Muʿteḳadāt*, vr.: 9a.

⁷⁵¹ Urmevī, *Meṭālī’u’l-Envār*, s. 48.

⁷⁵² Keşşī, *Ḥadāiḳu’l-Ḥaḳāiḳ*, vr.: 47b.

⁷⁵³ Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 223.

⁷⁵⁴ Öner, *Klasik Mantık*, s. 102.

sözümüz doğrudur. Bu da bizi şu kurala getirmiş olmaktadır: En özel olanın döndürmesi olmuyorsa, en genelin de döndürmesi olmaz.⁷⁵⁵

Tikel olumlu olan cihet sahibi önermelerden ise, Semerḳandī'ye göre, meşrûte-i hâşşe ve örfiye-i hâşşe dışında diğerleri döndürülmezler. Meşrûte-i hâşşe ve örfiye-i hâşşe de aynen kendileri gibi döndürülürler.⁷⁵⁶ Bu noktada Semerḳandī; Keşşī⁷⁵⁷, Hunecī⁷⁵⁸, Urnevī⁷⁵⁹ ve Şehrezûrī⁷⁶⁰ ile mutabık kalmaktadır.

Tümel olumsuz olan cihet sahibi önermelere gelince, onların basit olanları, yani içinde olumsuzluk ya da olumluluk olarak tek bir hüküm bulunduranları ve bileşiklerden mümkün-i hâşşe döndürülmezler. Çünkü konunun ma' düm olma ve yüklem çelişimini de nefyetme ihtimali vardır. Eğer böyle olursa, konunun çelişiminin yüklem çelişimi ile sabit olması gerekir. Böyle bir durumda da yüklem konudan olumsuzlanması mümkün olmaz; bu mümkün olmayınca ters döndürmede şart koşulan doğruluk değeri değişir; doğruluk değeri değişince ters döndürmenin şartları yerine gelmemiş olur ve ters döndürme ortaya çıkmaz.⁷⁶¹ Fiililere gelince, diyor Semerḳandī, eğer onlar harici ve hakiki iseler döndürülmezler,⁷⁶² çünkü “hiçbir boşluk buud değildir.” doğru olurken döndürülmüş hali olan “bazı buud olmayanlar boşluk olmayan değildir.” önermesi yanlıştır. Çünkü bu önerme “bazı buud olmayanlar boşluktur.” önermesini gerektirir. Bu da doğru değildir.⁷⁶³ Doğru olmayınca döndürmedeki doğruluk kaydı değiştiğinden dolayı döndürme geçerli olarak gerçekleşmiş sayılmaz. Eğer fiiller ister tümel olsun ister tikel olsun zihni olurlar ise “mutlak” olarak döndürülürler.⁷⁶⁴ Çünkü “hiçbir C, bilfiil B değildir.” doğru olduğu zaman “bazı B olmayan şeyler, bilfiil C'dir.”i gerektirir. Bu da “bazı B olmayan şeyler, bilfiil B olmayan değildir.” sözümüz anlamındadır. Aksi takdirde “B olmayan şeylerden hiçbir şey, daima C değildir.” doğru olur. Böyle bir önermede “hiçbir C daima B olmayan değildir.”e döndürülür. Döndürülen

⁷⁵⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 108/135-136.

⁷⁵⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 108-109/136.

⁷⁵⁷ Keşşī, *Ḥadāiḳu'l-Ḥakāiḳ*, vr.: 49a-b.

⁷⁵⁸ Hunecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 55a.

⁷⁵⁹ Urnevī, *Meṭālī'u'l-Envār*, s. 51.

⁷⁶⁰ Şehrezûrī, *Resāil-I*, s. 224.

⁷⁶¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 108-109/136.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 76b.

⁷⁶² Bkz.: Semerḳandī, *el-Mu'tekadāt*, vr.: 9a.

⁷⁶³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 109/136-137.

⁷⁶⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 109/136-137.

bu önerme de “her C, daima B’dir.”i gerektirir.⁷⁶⁵ Görüldüğü gibi burada farklı bir durum ortaya çıktı: Döndürmeye başladığımız tümel olumsuz önermeye değil de, tümel olumlu önermeye dönebildik.

Mümküne-i âmme ve hâşşe; hâricî, zihnî ve hakîkî itibarlardan hiçbirisi ile döndürülmez. Çünkü konunun, yüklemnin çelişiginden olumsuzlanan zorunlu olması ihtimali vardır. Örneğin: “Hiçbir zenci, imkân-ı hâşş ile siyah değildir.” önermesi doğru olurken onun döndürmesi “bazı siyah olmayan şeyler, imkân-ı âmî ile zenci olmayan değildir.”dir önermesidir ve yanlıştır. Çünkü “her siyah olmayan, zorunlu olarak zenci olmayandır.”⁷⁶⁶

İster tümel olsun, ister tikel olsun hâricî, hakîkî ve zihnî itibardan olan bileşiklerden meşrûte-i hâşşâ ve örfiye-i hâşşâ dışındakiler tikel mutlakla-i âmme olarak döndürülürler. Bu iki hâşşâ ise nicelikleri ne olursa olsun devamsızlık ile kayıtlı “hîniye-i mutlakla” olarak döndürülür. Örneğin “bazı B olmayan şeyler, devamlı olmaksızın B olmayan olduğu müddetçe C’dir.”⁷⁶⁷

Semerķandî çelişğin döndürmesi başlığı altında son olarak birer cümle ile şartlıların döndürmesine de değinmektedir. Ona göre, luzûm bildiren tümel olumlu bitişik şartlı bir önerme aynen kendisi gibi döndürülür. Tikel olumlusu, mukaddemin tâliden daha genel olma ihtimalinden dolayı döndürülmez. İster tümel ister tikel olsun olumsuzluğu ise tikel olumsuz olarak döndürülür. Ayırık şartlılara gelince onların düzenleri tabii değil de vaz’i olduğundan, yani mukaddem ve tâlinin yeri sözün gereği olarak belirlendiğinden döndürmeleri olmamaktadır.⁷⁶⁸

Burada, Semerķandî’nin açıkça döndürmeye konu etmeyişinden anlıyoruz ki, bitişik şartlıların ittifakileri de döndürülememektedir.

Son olarak zikretmek istediğimiz şey, ters döndürmede de cihet sahibi önermelerin bazen nicelikleri ve cihetlerinin değişmekte olmasıdır. Semerķandî’nin bunu yekpare bir şekilde zikretmeyiş, konunun zaten açık olduğuna yorulabilir.

1. 10- Şartlı Önergeler

Birinci olarak Semerķandî bitişik şartlı ve ayırık şartlı hakkında kısaca bilgi vermektedir. Semerķandî konuya doğrudan şartlıyı bitişik ve ayırık şartlıya ayırarak başlamaktadır. Hâlbuki daha önceki

⁷⁶⁵ Semerķandî, *Ḳıṣṭās*, s. 110-111/137-138; Semerķandî, *el-Mu‘teḳadât*, vr.: 9a.

⁷⁶⁶ Semerķandî, *Ḳıṣṭās*, s. 109/136-137.; Semerķandî, *el-Mu‘teḳadât*, vr.: 9a-b.

⁷⁶⁷ Semerķandî, *Ḳıṣṭās*, s. 111/138; Semerķandî, *el-Mu‘teḳadât*, vr.: 9b.

⁷⁶⁸ Semerķandî, *Ḳıṣṭās*, s. 112/139; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 78a; Semerķandî, *el-Mu‘teḳadât*, vr.: 9b.

konularda, önce konu ne ise onun tarifini yaparak başlıyor ve tarif konusundaki mülahazaları ele alıp kendi görüşünü ortaya koyuyordu.

Semerḳandî'ye göre şartlı; ya bitişik şartlı olur, ya da ayrık şartlı olur. Bitişik şartlı, kendisinde bir başka önermenin sübutuna dayanılarak bir önermenin sübutu hakkında hüküm vermekten, ya da bu sübutu olumsuzlamaktan ibarettir. Bu anlamda birincisi, olumluyu; ikincisi ise olumsuzu ifade eder. Ayrık şartlı ise kendisinde bir başka önerme ile bir önermeyi birbirinden ayırma ile hükmedilen önermedir. Ayrık şartlıda ayırma, hem varlık ve hem de yokluk bakımından olursa, bu ayrık şartlı “hakikiye” olarak isimlendirilir. Eğer sadece varlık bakımından hüküm ifade ederse, “mani‘atü'l-cem” olarak; yok eğer sadece yokluk bakımından hüküm ifade ederse, “mani‘atü'l-ḥulū” olarak isimlendirilir. Aynı şekilde ayrık şartlıdaki ayrılık olumsuzlanabilir. Dolayısıyla birincisi olumlu; ikincisi de olumsuz olur.

Şartlı bir önermedeki birinci cüz “mukaddem (ön-bileşen)”, ikinci cüz ise “tālī (art-bileşen)” olarak isimlendirilir. Bitişik şartlı bir önermedeki mukaddem “gerektiren (melzūm)”; tālī ise “gereken(lāzım)” olarak isimlendirilir. Şartlı bir önermenin mukaddemi ve tālīsi arasında şu üç tür iştirak ortaya çıkar: (1) Mukaddem ve tālī, her iki taraf bakımından ortak olabilirler. Bu ortaklık konu ve yüklem bakımından aynılık olabileceği gibi, önermenin döndürmesini gerektirmesi bakımından da olabilir. Örneğin “her ne zaman her insan canlı ise, bazı insanlar canlıdır.” önermesi birinci kısma girerken “her ne zaman her insan canlı ise, bazı canlılar insandır.” önermesi de ikinci kısma girer. (2) Mukaddem ve tālī, iki tarftan tek birinde ortaklık sağlayabilir. Bu ortaklık da sadece konu veya yüklem veya diğer tarafın konusu ile diğer tarafın yüklemi arasında olabilir. Örneğin “her ne zaman şey insan ise, canlıdır.” önermesi; “her ne zaman insan canlı ise, konuşan/düşünen canlıdır.” önermesi; “her ne zaman her insan canlı ise, bazı canlılar konuşan/düşünendir.” önermesi bu türden ortaklıkların ifadesidir. (3) Mukaddem ve tālī, her iki taraf bakımından ayrılırlar.

Bitişik ve ayrık şartlı bir önerme; iki yüklemlili önermeden, iki bitişik şartlıdan, iki ayrık şartlıdan, bir yüklemlili ile bir bitişik şartlıdan ve son olarak da bir yüklemlili ile bir ayrık şartlıdan oluşur.

Bitişik şartlı bir önermede mukaddemin tālīden ayrılması tabiidir. Çünkü aralarındaki ilişki tābī olunan ve tābī olan ilişkisidir. Buna mukabil ayrık şartlıda bu ilişki söz konusu olmadığından dolayı

mukaddemin tāliden ayrılması vaz'ı, yani bir anlamda sözün düzenlenmesi gereğidir.⁷⁶⁹ Bu bilgiler geleneğe aittir.⁷⁷⁰

Semerḳandî ikinci olarak bitişik ve ayırık şartlıyı hakkındaki incelemesini derinleştirmektedir. Eğer bir şartlı önermede mukaddem tālîyi gerektiriyorsa, buna bitişik şartlı önermede “luzūmiye (gerektirme)” diyoruz. Eğer mukaddemin tālî'den ayrılmasını gerektiriyorsa, buna da ayırık şartlı önermede “inādiye (ayrılma)” diyoruz. Buna mukabil bu ikisinin dışındaki durumu ise hem bitişik şartlıda ve hem de ayırık şartlıda “ittifakiye (raslantısal)” olarak isimlendiriyoruz. Bitişik şartlı bir önermede mukaddem tālînin “illeti” olurken, ayırık şartlı bir önermede mukaddem “tālînin mukabili” olur. Örneğin “Güneş doğduğunda gündüz mevcuttur.” bitişik şartlı önermesinde mukaddem tālînin illeti konumundadır. Ancak “daima ya Güneş doğmuştur ya da gündüz mevcut değildir.” ayırık şartlı önermesinde mukaddem tālînin mukabili konumundadır. Bitişik şartlı bir önermede mukaddem bazen de “ma'lûl” olurken, ayırık şartlı bir önermede “tālînin mukabili” olur. Örneğin “her ne zaman gündüz mevcutsa, güneş doğmuştur.” bitişik şartlı önermesinde mukaddem tālînin ma'lûlu konumundadır. Buna mukabil “daima ya gündüz mevcut değildir ya da güneş doğmuştur.” ayırık şartlı önermesinde mukaddem tālînin mukabilinin illeti konumundadır. Bazen de bitişik şartlı bir önermede mukaddem “tālînin illetinin ma'lûlu” olur. Örneğin “her ne zaman gündüz mevcutsa, âlem aydınlanmıştır.” bitişik şartlı önermesinde mukaddem tālînin illetinin ma'lûludur. Ancak “daima ya gündüz mevcuttur, ya da âlem aydınlanmamıştır.” ayırık şartlı önermesinde ise mukaddem tālînin mukabilinin illetidir. Semerḳandî'nin üçüncü hakkında düştüğü not, bitişik şartlıda onun iki görelinin birbirini gerektirme(telazumu) gibi olduğudur. Verdiği örnek ise babalık ve oğulluk örneğidir. Çünkü her ne zaman onlardan biri tahakkuk ederse, diğeri de tahakkuk eder. Ayırık şartlı noktai nazarından da durum aynıdır. “Daima ya babalık tahakkuk eder, ya da oğulluk tahakkuk etmez.” önermesi bunun örneğidir.

Peki, ittifakiye olanlarda durum nasıldır? Semerḳandî *Ḳıstās*'da değil de, şerhinde buna örnek vermektedir. Bitişik şartlı için verdiği örnek şöyledir: Her ne zaman insan canlı ise, at cisimdir. Görüldüğü gibi mukaddem ve tālî arasında birbirlerini gerektirecek bir bağ olmaksızın, mukaddem ve tālî doğru olmak üzere bir araya rastlantısal olarak getirilmişlerdir. Ayırık şartlının hakikiyesi için verdiği örnek

⁷⁶⁹ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 112-113/140-141; Örnekler şerhten alınmıştır: Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 78a-79a; Aynı bilgiler için bkz: Semerḳandî, *Beşārāt*, vr.: 26a-b; Semerḳandî, *el-Mu'teḳadāt*, vr.: 9b-10a.

⁷⁷⁰ Bkz: F. Rāzî, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 109-116; vr.:33a-34b; Keşşî, *Ḥadāiḳu'l-Ḥaḳāiḳ*, vr.: 51b-53a; Hünecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 61a-62a; Ebherî, *Keşfu'l-Ḥaḳāiḳ*, s. 71-79; Urnevî, *Meḳālî'u'l-Envār*, s. 54.

şöyledir: “Daima ya insan canlıdır, ya da at cisim değildir.” Mani‘atü’l-cem için verdiği örnek “daima ya insan canlı değildir, ya da at cisim değildir.” önermesidir. Mani‘atü’l-ḥulū için verdiği örnek ise “daima ya insan canlıdır, ya da at cisim değildir.” önermesidir. Verilen örneklerde görüldüğü gibi, mukaddem ve tālī, tabii olarak birbirinden ayırlanamamaktadır. Görüldüğü gibi bunlar olumlulara ait durumlardır. Olumsuzlardaki durum nasıl olmaktadır? Bu sorunun cevabını da Semerḳandī şerhte vermektedir. Kısaca luzūmiye ve ‘inādiyede aradaki alakaya itibar edilmemesi; ittifakiyede de aradaki alakanın yok olmasıyla olumsuzlar ortaya çıkmaktadır.

Luzūmiyet bildiren olumlu bitişik şartlı doğru bir önermenin (1) mukaddem ve tālīsi beraberce doğru olabilir. Örneğin “eğer insan canlı ise, cisimdir.” önermesi bu kabildendir. (2) Mukaddem ve tālīnin her ikisi de yanlış olabilir. Bunun örneği olarak da “eğer insan taş ise, cemāddır.” önermesi verilmektedir. (3) Diğer taraftan mukaddem yanlış, tālī doğru olabilirken, (4) mukaddem doğru, tālī yanlış olmaz. Çünkü doğru, yanlış gerektirmez. Birinci durumun örneği “eğer insan taş ise, cisimdir.” önermesidir.

Doğru olan ittifakiyede bu durum nasıldır? Semerḳandī’ye göre eğer doğru ittifakiye kendisinde tālīsinin doğru olduğu bir genel ise iki doğru ve mukaddemi de nefyetmeyen ve geriye kalanı da yanlışlamayan bir şartla tālīsi doğru olandan oluşabilir. “Eğer insan canlı ise, at canlıdır.” önermesi iki doğrudan oluşan; “eğer insan taş ise, at canlıdır.” önermesi de tālīsi doğru olanın örneğidir. Eğer doğru ittifakiye, her iki tarafı da beraberce doğru olan bir özel ise, ancak iki doğrudan ve geriye kalanının yanlış olmasından oluşur.

‘Inādiye bildiren doğru bir ayrık şartlı önerme bir doğru, bir yanlış ve ondan oluşan mani‘atü’l-cemden; iki yanlış ve ondan oluşan Mani‘atü’l-ḥulūdan ve iki doğrudan oluşur. Bir doğru bir yanlış olması açıktır. Onlar beraberce bir araya getirilemedikleri gibi, beraberce de ortadan kaldırılamazlar. Biri doğru ise, diğerinin yanlış olması gerekir. Mani‘atü’l-cem de bir doğru, bir yanlış ve iki yanlıştan oluşur. Çünkü onda her iki taraf beraberce bir araya getirilemez. Bu durum onlardan birinin diğeri olmaksızın gerçekleşmesi anlamına gelir veya her ikisi beraberce yanlış olabilir. Bir doğru ve bir yanlışın örneği açıktır. İkisinin de yanlış olmasının örneği “ya insan ağaçtır, ya da taştır.” önermesidir. Ondan oluşan Mani‘atü’l-ḥulū ise bir doğru bir yanlış ve iki doğrudan oluşur. Çünkü onda her iki taraf beraberce yanlışlanamaz. Bu da onlardan biri diğeri olmaksızın gerçeleşir ve her ikisi doğru olabilir şeklinde ortaya çıkabilir. Bir doğru ve bir yanlışın durumu açıktır. İki doğrunun örneği ise “ ya insan cisimdir, ya da konuşan/düşünendir.” önermesidir.

Doğru olan ittifakiye ise, ister hakikiye, ister mani‘atü’l-cem veya hülû olsun ancak ‘inâdiyenin oluştuğu şeylerden oluşur. Bunlar görüldüğü üzere, olumluların durumudur. Semerkandî’ye göre, olumsuzların durumu ise bunların aksidir.⁷⁷¹

Semerkandî’nin yukarıda verdiği bilgilerin kendisinden önceki geleneğe ait olduğunu, ilave bir kaydının olmadığını görmekteyiz.⁷⁷²

Üçüncü olarak Semerkandî ayrık şartlı önerme üzerinde durmakta, kısa ancak özlü bilgiler vermektedir.

Doğru olan ayrık şartlı hakikiye bir önerme, kendisi gibi bir önermeden ve çelişiginden veya çelişigine eşit bir önermeden oluşur. Çünkü böyle bir önermede her iki taraf beraberce bir araya getirilemedikleri gibi, beraberce de ortadan kaldırılamazlar. Birinci durum bir şeyle onun çelişigi arasındaki ilişkidir. Böyle bir ilişkide de beraberce ref veya beraberce cem olmaz. Çünkü iki çelişikten biri mutlaka doğrudur. İkinci durumda ortaya çıkan şey, bir önermenin çelişigine eşit bir şeyle bulunmasıdır. Böyle bir durumda da çelişigine eşit bir şeyle beraberce bir arada olamayacağı gibi, beraberce de ortadan kaldırılamaz. Çünkü eğer çelişigine eşit bir şeyle bir arada bulunabilirse, çelişigi ile de bir arada bulunabilir demektir. Eğer çelişigine eşit bir şeyle beraber ortadan kaldırılabilirse, çelişigi ile beraber de ortadan kaldırılabilir anlamına gelir. Her durumda uygun olmamaktadır. Birinci duruma Semerkandî’nin verdiği örnek şöyledir: Bu sayı ya çifttir, ya da çift değildir. İkinci duruma verdiği örnek ise “bu sayı ya çifttir, ya da tektir.” önermesidir. Bu iki örnekte görüldüğü gibi, ayrık şartlının mukaddemini tâlisi ile bir araya getiremediğimiz gibi, beraberce de ortadan kaldıramıyoruz.

Ayrık şartlı hakikiye bir önerme hakkında Semerkandî’nin dikkatimize sunduğu önemli bir nokta da onun sadece iki taraftan/parçadan oluşabileceğidir. Çünkü hakiki ayrım nasıl olursa olsun iki taraf/parça arasında olur. O zaman üç cüzden oluşursa ne olur? sorusu aklımıza gelmektedir. Semerkandî’nin bu sorumuza cevabı, hakikiyenin iki cüzü arasında ayrılmanın ortaya çıkmayacağıdır. Birinci cüz, ikincinin çelişigini gerektirir. Eğer ikincinin çelişigi üçüncünün aynını gerektirmezse, bu durumda ikinci ve üçüncü arasında hakiki bir ayrım ortaya çıkmaz. Eğer birinci de üçüncüyü

⁷⁷¹ Semerkandî, *Kıstās*, s. 113-114/141-143; Örnekler şerhten alınmıştır: Semerkandî, *MŞ*, vr.: 80a-80b; Aynı bilgiler için bkz: Semerkandî, *el-Mu‘tekadât*, vr.: 10a-b.

⁷⁷² Bkz: F. Râzî, *el-Mulahhas*, s. 109-116; vr.:33a-34b; Keşşî, *Hadâiku’l-Hakâik*, vr.: 51b-54b; Hunecî, *Keşfu’l-Esrâr*, vr.: 61a-63b; Ebherî, *Keşfu’l-Hakâiki*, s. 71-79; Urmevî, *Me‘âli‘u’l-Envâr*, s. 55; Tûsî- ‘Allame Hillî, *el-Cevheru’n-Na‘îd*, s. 40-44.

gerektirmezse, ikisi arasında da hakiki ayrım ortaya çıkmaz. Bundan dolayı hakikiye sadece iki taraftan/parçadan oluşur. Semerḳandī burada bir noktaya dikkaet çekmektedir: Hakikiye bazen yüklümlü ve ayırık şartlıdan oluştuğu için, ikiden fazla taraftan oluştuğu yanlışına düşüldüğüdür. Mukaddem yüklümlü olur. Tālisi de mukaddemin çelişğine eşit olan mani‘atü’l-cem olur.

Ayırık şartlı hakkındaki bilgilendirmeye Semerḳandī mani‘atü’l-cem ile devam etmektedir. Ona göre mani‘atü’l-cem, bir önerme ve onun çelişğinden daha özel olan bir önermeden oluşur. Çünkü mani‘atü’l-cemde, beraberce bir arada olmak imkânsızdır. Buna mukabil her iki taraf beraberce ortadan kaldırılabilir. Hakikiyenin aksine mani‘atü’l-cem, birçok taraftan/parçadan oluşabilir. Örneğin: ya şey insandır, ya attır, ya da kartaldır.

Mani‘atü’l-ḥulūya gelince, o, bir önerme ve çelişğinden daha genel olan bir önermeden oluşur. Çünkü böyle bir önermede her iki taraf beraberce ortadan kaldırılamaz; ancak beraberce bir araya getirilebilir. Neden her iki taraf beraberce ortadan kaldırılamaz? Çünkü her iki taraf o zaman diğer tarafın çelişğinden daha genel olur. Eğer bir yanlış ortaya çıkarsa, ikisinin de çelişğinin yanlışlığı gerekli olur ve iki çelişik de yanlış oldukları için ortadan kaldırılabilir. Mani‘atü’l-ḥulū’da neden iki taraf bir araya getirilebilmektedir? Çünkü her bir taraf diğer tarafın çelişğinden daha geneldir ve genel de daha özel olmaksızın bulunabilir. Bu durumda her ikisinin beraber olmasında bir sakınca olmamaktadır. Mani‘atü’l-ḥulū konusunda dikkat çekilen bir nokta da onun da birden fazla taraftan oluşabileceğidir. Semerḳandī’ye göre, F. Rāzī⁷⁷³ mani‘atü’l-ḥulū’nun sadece iki taraftan/parçadan oluşabileceğini kabul etmektedir. F. Rāzī’ye göre üç taraftan/parçadan oluşursa, böyle bir önermedeki iki taraf, diğerinin çelişğinin gerekeni/lazımı olur. Bu durumda da ayırma harfini onlara dāhil etmek mümkün olmaz, çünkü o zaman beraberce bir araya gelmeleri geçerli olacaktır. Eğer bir araya gelirlerse, ne ḥulū ne de cem ortaya çıkar. Semerḳandī’ye göre böyle bir itiraz zayıftır. Çünkü bir şeyin iki gerekeninin/lazımının bütün suretlerde beraberce ortadan kaldırılması kabul edilir bir durum değildir. Örneğin “ya şey insan değildir, ya at değildir, ya da kartal değildir.” önermesini ele alalım. “İnsan değil” ve “at değil” kartalın iki gerekenidir/lazımıdır. Üstelik her ikisi beraber ortadan kaldırılabilir. Her ikisi ortadan kaldırıldığında ise önermenin “şey insandır ve attır.” şeklinde olması gerekir.⁷⁷⁴ Oysa böyle olmayacağı açıktır.

⁷⁷³ Bkz.: F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 112; vr.:33b

⁷⁷⁴ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 114-115/141-143; Örnekler şerhten alınmıştır: Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 81a-b; Aynı bilgiler için bkz: Semerḳandī, *el-Mu‘teḳadāt*, vr.: 10a-b; Semerḳandī, *Beṣārāt*, vr.: 26b-27a.

Semerḳandī'nin yukarıda verdiği bilgiler, selefleri tarafından zikredilen bilgilerden ibarettir.⁷⁷⁵ Ancak bir mani'atü'l-hulûnun ikiden fazla taraftan oluşması noktasında F. Râzî'ye yönelttiği eleştiri söz konusudur. Görebildiğimiz kadarıyla Semerḳandī'nin bu itirazı başta İbn Sînâ⁷⁷⁶ olmak üzere Hünecî⁷⁷⁷ ve Ebherî⁷⁷⁸ tarafından da dile getirilmektedir. Bu noktada şu kaydı zikrederim: Aynı geleneğin içinde olmakla beraber Urmevî F. Râzî'ye katılarak mani'atü'l-hulûnun iki taraftan oluşacağını kabul etmektedir.⁷⁷⁹ Ancak *Meṭālî*'nin şarihi Kûṭbu'd-Dîn er-Râzî ise Urmevî'ye katılmamaktadır.⁷⁸⁰

Semerḳandī dördüncü olarak şartlı önermenin nicelikleri hakkında bilgi vermektedir. Şartlı önermelerde tıpkı yüklemli önermeler gibi nicelikleri belirli olanlar, nicelikleri belirsiz olanlar ve tekil nicelik sahibi olanlar olarak üç kısma ayrılırlar.⁷⁸¹ Şartlı bir önermede nicelik durumu, “zaman” ve “farzetme” bakımındandır. Örneğin luzûmiyet veya ‘inâdiye bildiren bir önermenin tümelliği “zamanların ve farzetmenin tamamını kapsamı” bakımından olur. Bitişik şartlı ve olumlu luzûmiyet bildiren bir önermenin tümelliği mukaddemin tâliyi her zaman ve halde gerektirmesi sonucu ortaya çıkar. ‘Inâdiye bildiren ayrık şartlı ve olumlu önermede tümellik, mukaddemin tâliden her zaman ve durumda ayrı olmasıyla gerçekleşir. Luzûmiye ve ‘inâdiyenin tekillikleri de belirli bir zamana ve farzetmeye tahsis edilmekle gerçekleşir. Yoksa şartlıda nicelik, mukaddemin başında nicelik olarak umum ve husus bildiren ifadenin bulunmasıyla gerçekleşmez.⁷⁸² Çünkü şartlı önermede mukaddem ve tâli iki tikel veya tekil olur, ancak şartlı önerme tümel olabilir. Örneğin “her ne zaman bazı canlılar insan ise, bazı canlılar konuşan/düşünendir.” ve “her ne zaman Zeyd kâtip ise, parmaklarını hareket ettirir.”⁷⁸³ önermelerinde birinci önermenin mukaddemi ve tâlisi yüklemliye özgü “bazı” tikel niceleyicisini taşımaktadır. İkinci önermede ise “Zeyd” tekil şahsı vardır. Buna karşın bu iki şartlı önerme de tümeldir.

⁷⁷⁵ Bkz: İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 242-252; es-Sāvî, el-Beşâir, s. 160-163; F. Râzî, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 110-113; vr.:33a-4b; Keşşî, *Ḥadâiku’l-Ḥaḳâik*, vr.: 54a-55b; Hünecî, *Keşfu’l-Esrâr*, vr.: 62b-63b; Ebherî, *Keşfu’l-Ḥaḳâik*, s. 77-80; Urmevî, *Meṭālî’u’l-Envâr*, s. 55-57; Tûsî- ‘Allame Hillî, *el-Cevheru’n-Naḍîd*, s. 45-47.

⁷⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 255.

⁷⁷⁷ Hünecî, *Keşfu’l-Esrâr*, vr.: 63a.

⁷⁷⁸ Ebherî, *Keşfu’l-Ḥaḳâik*, s. 78.

⁷⁷⁹ Urmevî, *Meṭālî’u’l-Envâr*, s. 56.

⁷⁸⁰ F. Râzî, *Levâmi’u’l-Esrâr*, s. 212.

⁷⁸¹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 81b.

⁷⁸² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 116/143-145.

⁷⁸³ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 81b.

Tikel olumlularda ise luzūm ve ‘inād, bazı zaman ve durumlara delālet ettiğinde ortaya çıkar. Örneğin “bazen şey canlı olduğunda, insandır.”, “bazen ya şey canlıdır, ya da cemāddır.”, “bazen ya şey hareketlidir, ya da sakindir.” önermeleri zaman ve durumların bazılarında delālet etmektedir.⁷⁸⁴

Şartlı bir önermenin niceliğinin belirsizliğini nasıl anlamalıyız? Bu sorunun cevabı, başta zikrettiğimiz kayıta gizlidir. İster bitişik şartlı, ister ayrık şartlı olsun, eğer ittisal/birleştirme ve infisal/ayırma herhangi bir zaman ve durum kaydı içermiyorsa, şartlı önerme niceliği belirsiz bir konumdadır. Örneğin “eğer güneş doğarsa, gündüz mevcut olur.”, “ya sayı çift olur, ya da tek olur.” önermeleri nicelikleri belirsiz önermelerdir.⁷⁸⁵

Geriye kalan soru, olumsuzların nicelik ifadelerinin nasıl olduğudur. İster bitişik şartlı, ister ayrık şartlı olsun tümel olumsuz bir önerme, luzūmun, ‘inādın ve ittifakın her zaman ve durumdan kaldırılmasıdır. Tikel olumsuz ise onların bazı zaman ve durumlardan kaldırılmasıdır.⁷⁸⁶

O halde şartlıdaki zaman ve durumu tümellik ve tikellik olarak kayıt altına alan bir nicelik ifadesi var mıdır? Bu sorunun cevabı evettir. Bunları da Semerḳandī şöyle zikretmektedir:

	Tümel Olumlu		Tümel Olumsuz		Tikel Olumlu		Tikel Olumsuz	
Bitişik Şartlı	Her ne zaman	كلما	Hiçbir zaman...olamaz	ليس البتة	Bazen...olabilir	قد يكون	Bazen...olmaya bilir	قد لا يكون
	Daima	دائما						
	Ne zaman...olursa	مهما					Her zaman..değil	ليس كلما
	Ne zaman	متى						
Ayrık Şartlı	Daima	دائما	Hiçbir zaman...olamaz	ليس البتة	Bazen...olabilir	قد يكون	Bazen...olmaya bilir	قد لا يكون
							Daima ..değil	ليس دائما

⁷⁸⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 117/146.

⁷⁸⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 83a.

⁷⁸⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 117-118/145-146.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 83a.

Semerḳandī'ye göre “-ı/i..zaman (izā)”, “eğer (in)”, “şayet (lev)” bitişik şartlıda; “ya (immā)” ise ayrıık şartlıda niceliği belirsiz olan önermede kullanılır. Eğer bu ifadeler belirli bir durum ve zaman ile kullanılırsa, bu durumda şartlı önerme “tekil nicelik” bildiren önerme olur.⁷⁸⁷

Semerḳandī şartlıların niceliklerini ele aldığı bu bahis altında kısaca onların cihetlerine de değinmektedir. Tıpkı yüklemliler gibi şartlıların da cihetleri vardır. Bir bitişik şartlı “zarure-i mutlaka, vaktiye, münteşire, vucudiye, mümkün” olabilir. Bilinmesi gereken şey, bu cihetlerin tālının cihetleri olduğudur.⁷⁸⁸ Semerḳandī, bu bilgisinin kaynağı olarak *Ḳıṣṭās*'ta zikretmemekle beraber şerhinde İbn Sīnā'yı göstermektedir.⁷⁸⁹

Beşinci olarak Semerḳandī, luzūmiyet bildiren tikel olumlu bir önermenin tikellik durumunu inceleme konusu yapmaktadır. Luzūmiyet bildiren olumlu bir önermenin tümel olması, her hal ve zamanda tālının mukaddemi gerektirmesi ile ortaya çıkar. Böyle bir durumun ortaya çıkması da mukaddemin tabiatının bizzat kendisinin tālīyi gerektirmesi şartına bağlıdır.⁷⁹⁰ Tümel olumlu önermede durum böyle iken tikel olumlu önermede durum nasıldır? Semerḳandī'ye göre bu nokta bilinmesi gereken önemli bir konudur. Luzūmiyet bildiren tikel olumlu önerme ya tümelin zımnında olur ya da tümelin dışında ondan soyut olarak bulunur.⁷⁹¹ Tümelin zımnında, yani kaplamından olması açıktır. Çünkü her ne zaman tümel doğru olursa, tikel de zorunlu olarak doğru olur.⁷⁹² Peki, ama tümelin kaplamında değilse durum nasıl gerçekleşmektedir? Örneğin, diyor Semerḳandī “bazen şey canlı olduğunda, insandır.”⁷⁹³ önermesini ele alalım. Burada mukaddemin tabiatının bizzat kendisinin zorunlu olarak tālīyi gerektirmediği açıkça bilinmektedir. Buradaki gerektirme tümelin kapsamının dışında bir şeydir. Dahası buradaki gerektirme mukaddemin tabiatına ilave edilen bir şey dolayısıyladır. O zaman ortaya çıkan şey, tālīyi gerektiren durum bir “toplām/bütün (el-mecmu‘)”dür. Bu durumda mulazemet/birbirini gerektirme bu bütüne nisbetle söylenirse “tümel”; tikelin mukaddemine nisbetle söylenirse “tikel” olur. Yukarıdaki örneği göz önüne alırsak canlının bizatihi tabiatı, tümelin kapsamında bir şeyle olarak tümel bir gerektirme ile gerektirmesi dışında insanı gerektirmez. Belki canlının insanı gerektirmesi, onun varlığına

⁷⁸⁷ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 118/146-147; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 83b.

⁷⁸⁸ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 118-119/147

⁷⁸⁹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 83a.

⁷⁹⁰ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 119/147-148.

⁷⁹¹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 119/148.

⁷⁹² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 84a.

⁷⁹³ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 84a.

insan için bir payın eklenmesi dolayısıyladır. Zatı itibariyle burada ihtiyaç duyulan şey, bir pay/hisse olarak canlıdır. İşte tam bu noktada eğer mulazemet/birbirini gerektirme bu pay/hisse olarak canlıya nisbetle söylenirse “tümel”; sadece canlı olması bakımından canlıya söylenirse “tikel” olur. Çünkü artık bu canlı, bazı hallerle beraberdir ve canlının paylı/hisseli varlığı, insanı gerektirecek şekildedir. Semerḳandī’nin bu noktada düştüğü not, toplam olması bakımından bir şeyin gerektirmesine faydası az olduğundan dolayı, zorunlu ihtiyaç hallerinde itibar edilir, şeklindedir. Çünkü döndürmelerden elde edilen hükümler, kıyasların sonuçları ve bunların dışındaki şeylere, ancak mutlak olarak tabii olmaları durumuna kıyasla itibar edilir. Çünkü insan canlıyı tümel olarak gerektirirken, canlı insanı tikel olarak gerektirir. Önermenin taraflarını, diyor Semerḳandī, herhangi bir kayıt altına almadan almak gerektiğini bilmek gerekir; aksi durumda hükümler konusunda birçok yanlış ortaya çıkar. Buradan ortaya çıkan şey, tümelin kapsamından olmayan tikelin mukaddemi, kendisiyle beraber olan bir şart olmaksızın tālisini gerektirmemesidir.⁷⁹⁴ Bu şartın zorunlu olması gerekir, aksi takdirde gerçekleşmez. Çünkü luzūm ve ‘inādda şart koşulan şey, mukaddemin tālīsiz olmamasıdır. Zorunlu olduğu zaman da ya mukaddemin tabiatının bir ferdine arız olur. Bunun örneği bazı canlının insanı gerektirmesidir. Zorunlu olduğu zaman bazen de herhangi bir zamanda mukaddemin tabiatına arız olur. Örneğin “bazen şey insan olduğunda, gelişmeye/büyümeye vakıftır.” önermesi böyledir. Zira mukaddemin bizzat tabiatına herhangi bir zaman ilişen şey, onun tarafından gerektirilmektedir.⁷⁹⁵ *Kıṣṭās*’ta değil ama, bir başka eserinde Semerḳandī, ‘inādiye” bildiren ayrık şartlı önerme içinde durumun aynı olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁶

Semerḳandī şartlı önermede altıncı olarak şartlı önermenin basit ve bileşik önermeye nasıl dönüştüğü hakkında bilgi vermektedir. Şartlı bir önermede, aradaki şart kaldırıldığında, geriye iki hüküm kalmaktadır. O halde şartlı bir önerme hangi şekilde bileşik bir önerme haline gelir?

Olumlu bitişik şartlı önermede tālī birden fazla hükmü içeriyorsa ise önerme bileşik olur.⁷⁹⁷ Ortaya çıkan bu bileşik önerme hem nicelik ve hem de nitelik olarak asıl önermeyle uygunluk da gösterir. Tālisi çoğaltılan şartlı eğer ittifakiye olan bitişik şartlı ise, bileşik önerme haline gelen şartlıda herhangi bir

⁷⁹⁴ Semerḳandī, *Kıṣṭās*, s. 120/148; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 84a.

⁷⁹⁵ Semerḳandī, *Kıṣṭās*, s. 121/149; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 84a-b.

⁷⁹⁶ Semerḳandī, *el-M‘uteḳādāt*, vr.: 10b.

⁷⁹⁷ Semerḳandī, *Kıṣṭās*, s. 124/52.

değişiklik olmaz ve o da ittifakiye bitişik şartlı olur.⁷⁹⁸ Olumsuz olan bitişik şartlı da durum nedir? Semerkandî'ye göre, tâlîsi çoğalsa bile bileşik önerme olmaz.⁷⁹⁹

Peki, şartlı bir önermenin mukaddemi çoğaldığında bileşik bir önerme olabilir mi?

Semerķandî bu soruya cevap verirken *Ḳıstās*'ta ve şerhinde kim olduklarını açıklığa kavuşturmadığı bir grubun görüşleriyle cevap vermektedir. Bu gruba göre, mukaddem çoğaldığında şartlı önerme bileşik önerme haline gelir. Ancak ortaya çıkan önerme, asıl önerme ister tümel olsun ister tikel olsun fark etmeksizin tikel olur. Ancak Semerķandî, bu grubun görüşünü kabul etmemektedir.⁸⁰⁰

Buna mukabil şartlı önerme olumsuz olduğunda mukaddem çoğalırsa, şartlı önerme bileşik önermeye dönüşür mü?

Semerķandî *Ḳıstās*'ta herhangi bir ayrıntıya girmeksizin ve örnek de vermeksizin yukarıdaki sorunun cevabını olumlu şekilde vermektedir. Düşüğü kayıt, ortaya çıkan bileşik önermenin tikel olacağıdır.⁸⁰¹

Bu noktada aklımıza mani'atü'l-ḥulû ve cem'de mukaddem ve tâlî birden fazla olduğunda önerme hangi kategoride olacaktır? sorusu gelmektedir.

Semerķandî'ye göre, eğer mani'atü'l-ḥulû olumlu olduğunda mukaddem ve tâlîsi birden fazla olursa, mani'atü'l-ḥulû bileşik önerme olur. Çünkü böyle bir durumda her bir tarafın çelişigi diğer tarafın aynını ve bütünde parçayı gerektirir.⁸⁰² Anlaşılan bu durum mani'atü'l-ḥulû “inâdiye” olduğu zamandır. Peki, “ittifakiye” olduğu zaman bu ayırık şartlı önerme çoğalacak mıdır, yani bileşik önerme haline dönüşecek midir? Semerķandî bu sorunun cevabını *Ḳıstās*'ta değil de, şerhinde vermektedir. Ayırık şartlı önerme “ittifakiye” olsa da durum değişmez; önerme aynı şekilde bileşik önerme halini alır.⁸⁰³

Mani'atü'l-cem'e gelince, Semerķandî'ye göre, bu şartlı önermenin mukaddem ve tâlîsi çoğalsa da önerme çoğalmaz, yani bileşik bir önerme halini almaz. Çünkü eğer mani'atü'l-cem'in iki cüzünden biri diğerinin çelişigini gerektirirse, bu durumda diğerinin çelişigi her bir cüzün çelişigini gerektirmeyebilir. Semerķandî'ye göre bunlar, mani'atü'l-cem ve ḥulû olumlu olduklarında ortaya çıkan durumlarıdır.⁸⁰⁴

⁷⁹⁸ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 86b.

⁷⁹⁹ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 87a.

⁸⁰⁰ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 124/153.

⁸⁰¹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 124/153; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 87a.

⁸⁰² Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 124/153.

⁸⁰³ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 87a.

⁸⁰⁴ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 124-125/153-154; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 87a-b.

O zaman her ikisi olumsuz olduğunda durum değişmektedir. Burada çoğalma, mani‘atü’l-ḥulū’nun değil de, sadece mani‘atü’l-cemin lazımı/gerekeni olur.⁸⁰⁵

Son olarak Semerkandî hakikiyenin durumu hakkında bilgi vermektedir. Ona göre, hakikiye ister olumlu ister olumsuz olsun, çoğalma bakımından mani‘atü’l-cem ve ḥulū ile aynı hükmü alır.⁸⁰⁶ Olumlu hakikiyenin onlara tabi olması durumunda, her iki taraftan biri çoğalırsa, mani‘atü’l-cem değil ama, mani‘atü’l-ḥulū tek bir tarafa nisbetle çoğalır. Olumsuz hakikiye olarak tabi olması ise, eğer olumsuz hakikiyenin doğruluğu, her iki tarafın yanlışlığı ihtimali ile olursa, mani‘atü’l-ḥulū sadece tek bir cüze nisbetle çoğalır. Yok, eğer her iki tarafın doğruluğu ihtimali ile olursa, mani‘atü’l-cem çoğalır.⁸⁰⁷

Semerḳandî’nin yukarıda verdiği bilgilerin geleneğe ilişkin bir ziyade getirmediğini ifade edelim. Zira İbn Sînâ bu konu hakkında *Kitābu’ş-Şifā*’nın Kıyās kitabında ayrıntılı bilgi vermektedir.⁸⁰⁸

Semerḳandî “uyarı (tenbîh)” başlığı altında bir konuya daha dikkat çekmektedir: Bitişik ve ayrık şartlıda, bitişme ve ayrılma ifade eden harfin mukaddemin konusundan önce veya sonra kullanıldığında ortaya çıkan durumdur. Eğer bitişme ve ayrılma ifade eden harf, mukaddemin konusundan sonraya bırakılırsa, bu şartlı önerme “suret olarak yüklemliye benzer.” Buna karşın şartlı olma vasfını korur.⁸⁰⁹ Şerhte Semerḳandî “benzer” ifadesinin kullanıldığını “yüklemli olur” ifadesinin kullanılmadığını, bunun da o şartlı önermenin şartlı olma niteliğini koruduğu anlamına geldiğini söylemektedir. Örneğin “Güneş **eğer** doğarsa, gündüz mevcut olur (eş-Şemsu **in** kânet ṭalia‘ten, fe’n-nehâru mevcûdun)” önermesinde, güneş mübteda, şart bildiren ifade de haberdur. Burada şart bildiren harf mukaddemin konusundan sonra gelse de şartlı olma hali baki kalmaktadır.⁸¹⁰

İbn Sînâ da bu konuyu *Kitābu’ş-Şifā*’nın Kıyās Kitabı’nda ele almış, Semerḳandî’nin “benzer” ve “oldu” ayrımının kaynağı olarak böyle bir önermenin “cidden yüklemliye yakın bir önerme” olacağını zikretmiştir. Hatta bitişme bildiren harf, eğer mukaddemin konusundan önce kullanılırsa bu önermenin kesinlikle yüklemli olmadığı, ancak yüklemliyi gerektirebileceği notunu da düşmektedir.⁸¹¹

Ayrık şartlıda ayrılma bildiren harfin mukaddemin konusundan sonra gelmesi durumundan önermede ne gibi bir değişiklik olacaktır?

⁸⁰⁵ Semerḳandî, *Kıstās*, s. 124/153; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 87b.

⁸⁰⁶ Semerḳandî, *Kıstās*, s. 124/153.

⁸⁰⁷ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 87b.

⁸⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Kıyās, s. 255–256.

⁸⁰⁹ Semerḳandî, *Kıstās*, s. 125/153-154.

⁸¹⁰ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 87b.

⁸¹¹ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Kıyās, s. 257.

Eğer mani‘atü’l-ḥulū olan ayırık şartlı önerme, konuda ortak iki tümelden oluşursa ve akabinde de ayrılma bildiren harf mukaddemin konusundan sonra gelirse, bu ayırık şartlı önerme hakikiyeye dönüşür. Örneğin “daima ya her canlı insandır, ya da her canlı insan değildir.” önermesini ele alalım. Görüldüğü gibi bu önerme, iki tümelin bir arada olmasını imkânsız kılan mani‘atü’l-cemdir. Buna mukabil “her canlı ya insandır, ya da değildir.” dediğimiz zaman, önerme “hakikiye” olur. Çünkü böyle bir durumda onun manası “canlının fertlerinden tek tek her birinin ya insan olduğu ya da insan olmadığı”dır. Açıktır ki, burada onlar, ne beraberce bir araya getirilebiliyorlar ve ne de beraberce ortadan kaldırılabilirler.⁸¹²

İbn Sînâ’nın bu konuyu da *Kitābu’ş-Şifā*’nın Kıyās Kitabı’nda ele aldığını, konudan sonra gelen ayırma harfiyle oluşturulmuş ayırık şartlı önermenin “yüklemli kuvvetinde” olduğunu, ama tercih edilenin ayırma harfinin önce gelmesi olduğunu zikretmektedir.⁸¹³

Bu noktadaki açıklamaların Arap dili açısından olduğunu zikretmekle beraber, dikkatli bakıldığında ayırma harfinin sonradan kullanıldığı önermenin dilimiz açısından da yüklemliye yakın olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bitişik şartlı açısından bakıldığında, dilimiz açısından bu ayrımı yapmak biraz daha zor gibi görünmektedir.

1. 11- Şartlıların Birbirini Gerektirmesi (Telâzumu) ve Biribirinden Ayrılması (Te‘anudü)

Bu konu İbn Sînâ tarafından *Kitābu’ş-Şifā*’nın Kıyās Kitabı’nda⁸¹⁴ ele alınıp inceleme konusu yapılırken, F. Râzî sonrası mantıkçılar tarafından önermeler ve hükümleri başlığı altında ele alınıp incelenmektedir. F. Râzî herhangi bir ek fasıl ayırmaksızın bitişik ve ayırık şartlıların altında incelemektedir bu konuyu.⁸¹⁵ Keşşî⁸¹⁶ şartlıları ele aldığı fasıl altında dördüncü bahis ve Hunecî⁸¹⁷ de aynı şekilde şartlıları inceleme konusu yaptığı fasıl altında beşinci bahis olarak inceleme konusu yapmaktadır. Müellifimizin çağdaşlarından Urnevî ise bu konuyu seleflerinden farklı olarak ayrı bir bahis altında inceleme konusu yapmaktadır.⁸¹⁸ Semerḳandî de bu konuyu tıpkı Urnevî gibi farklı bir bahis altında

⁸¹² Semerḳandî, *Kıyās*, s. 125/153-154; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 87b.

⁸¹³ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Kıyās, s. 257-258.

⁸¹⁴ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Kıyās, s. 361-373.

⁸¹⁵ F. Râzî, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 126-128/Laleli, vr.: 37b-38a.

⁸¹⁶ Keşşî, *Ḥadāiḳu’l-Ḥakāiḳ*, vr. 56a-b.

⁸¹⁷ Hunecî, *Keşfü’l-Esrār*, vr.: 65a-70b.

⁸¹⁸ Urnevî, *Meṭālî‘u’l-Envâr*, s. 58-64.

inceleme konusu yapmaktadır.⁸¹⁹ Bu tercihlerin konunun mahiyetine tealluk eden bir yönünün olduğunu düşünmüyoruz.

Semerḳandī, bu konuyu beş başlık, bir ek ve bir de son söz olarak ele alıp incelmektedir. Birinci olarak sadece bitişik şartlıların birbirini gerektirmesini ele almaktadır. Buradaki kural, İbn Sīnā kaynaklı⁸²⁰ olmak üzere, ‘iki bitişik şartlının nicelikleri ve mukaddemleri bakımından aynı, nitelikleri bakımından farklı ve tālileri bakımından çelişik olmalarıdır.’⁸²¹ İkinci olarak cins bakımından aynı olan ayırık şartlıların birbirini gerektirmesini ele almaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken şey, ayırık şartlı bir önermede hakikiye hakikiye ile, mani‘atü’l-cem mani‘atü’l-cem ile, mani‘atü’l-hulū mani‘atü’l-hulū ile birbirini gerektirme ilişkisi içine girmesidir. Üçüncü olarak cins bakımından farklı olan ayırık şartlıların birbirini gerektirmesini ele almaktadır. Dördüncü olarak bitişik ve ayırık şartlıların bir birini gerektirmesini; beşinci olarak da cins bakımından aynı ve karışık olan bitişik ve ayırık şartlıların birbirinden ayrılmasını inceleme konusu yapmaktadır. Daha sonra ek (teznīb)te ise yüklemlinin bitişik şartlı bir önermeyi nasıl gerektirdiğine kısaca değindikten sonra sonsöz (ḥātime) kısmında şartlıların nasıl “bozuk/muharref” olduklarına ilişkin özlü bir bilgi vermektedir.

2. HÜKÜMLER MANTIĞININ AMACI: KIYAS VE HÜKÜMLERİ

Semerḳandī, ikinci maksat olarak kıyası ele almaktadır. Birinci maksat olarak tarifi inceleme konusu yapmıştı. Burada kıyası “maksat (amaç)” olarak isimlendirmesi, buraya kadar anlatılan konuların kıyas için temel ön bilgiler olması bakımındandır. Bu türden tasnif mantığın bilinmeyenleri elde etme aracı olmasına da uygundur. Birinci maksatla bilinmeyen tasavvurlar; ikinci maksatla bilinmeyen tasdikler elde edilmektedir. Semerḳandī kıyas konusunu iki ana başlık altında incelemektedir: Birincisi, kıyasın tarifi ve bu tarif sonucu ortaya çıkan bazı tartışmaların ele alınması; ikincisi, kıyasın türleridir.

2.1- Kıyasın Tarifi ve Bazı Mülâhazalar

Semerḳandī *Ḳıstās*’ta , kıyas hakkında herhangi bir ön giriş yapmaksızın doğrudan onu iki fasıla ayırır ve birinci fasılda tarifi bağlamında ortaya çıkan veya çıkabilecek olan tartışmaları ele almaktadır.⁸²²

Ancak kendi şerhinde daha önce zikrettiği bilgiyi tekrar bir giriş mahiyetinde sunmaktadır:

⁸¹⁹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 126–130/155–161.

⁸²⁰ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā: el-Ḳıyās*, s. 366.

⁸²¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 126-128/161-164; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 88a.

⁸²² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 131–132/161-163.

Mantık ilminden maksat bilinmeyen tasavvurların ve tasdiklerin elde edilmesidir. Tasavvurları elde etmemize yardımcı olan şey tarif; tasdikleri elde etmemize yardımcı olan şey ise delil olarak bilinir. Birinci maksat, tarifi bilgisidir ve o, daha önce geçti. İkinci maksat, delildir (el-huccet) ve o da kıyas ve ona bağlı konular (tâbîleri)dır.⁸²³

Burada dikkat çeken birkaç nokta var. Birincisi, ‘delil, Semerḳandî tarafından sadece ‘kıyas’ olarak karşılanmıştır. Ancak “her kıyas delildir; ancak her delil kıyas değildir.” Çünkü kıyasın da dışında, daha sonra müellifin de kısaca ele alacağı gibi, “tümevarım (istiḳrâ) ve “analoji (temsîl)” gibi delillendirme yolları vardır.⁸²⁴ Diğer taraftan Semerḳandî kıyas dışındaki iki akıl yürütme türünü burada zikretmemektedir. Onları daha sonra “kıyasa bağlı konular (tevâbiu‘l-kıyâs)” başlığı altında incelemektedir. Orada her ikisini de oldukça kısa ele almaktadır. Ancak biz onları burada kısaca ele alacağız. İstikra, tikellerin subutu ile hükmün tümel hakkında ıspatından ibarettir. Eğer tikeller tümüyle kapsanırsa “tam istikra” veya “kıyas-ı mukassim” olarak isimlendirilir. İstikra bu durumda kesin bilgi verir. Eğer tümeler tümüyle kapsamaz ise kesin bilgi vermez.⁸²⁵ Analoji (temsîl) İslam hukuçuları tarafından “kıyas” olarak isimlendirilir.⁸²⁶ Semerḳandî onu ‘bir şeyi benzerliğinden dolayı hükmü sabit olan bir şeye dâhil etmek’ olarak tarif etmektedir. Benzeyen ve benzetilen arasındaki ortaklığın illeti sabit olmadıkça kesin bilgi vermez.⁸²⁷ Semerḳandî, *Ḳıstâs*’ta, bu iki akıl yürütme üzerinde durmamaktadır. Onun bu tutumu kendisinden önceki geleneğe özgüdür denilebilir. Çünkü mantıkçılar için yakînî bilgiye ulaştıran akıl yürütme yöntemi kıyastır. İkincisi, kıyas vurgusunun ardından burhân ile ilgili hiçbir şey söylememektedir. Gerçi “tâbîleri” ifadesi bununla ilişkilendirilebilir, ancak açık bir ifadesinin olmaması mantık ilminin merkezine kıyası koyduğunu söylemeyi olanaklı kılmaktadır. Bu, genele ait bir bilgi olmakla beraber Aristoteles *I. Analitikler (Kitābu’t-Taḥlîlî’l-Ûlâ)* girişte açıkça ‘araştırılan şeyin burhân ve amacın da burhâni bilgi’ olduğunu ifade ederken⁸²⁸; *Ḳıstâs*’ın en önemli otoritesi İbn Sînâ da *Kitābu’ş-Şifâ*’nın Kıyas Kitabı’na ‘mantık sanatından öncelikli ve bizzat kastedilenin kıyasın bilgisi olduğunu, burada araştırma konusu olan şeyin burhâni kıyaslar olduğunu, çünkü onların bize burhâni bilgiler konusunda fayda sağladığını; ikincil olarak mantıktan kastedilenin diğer dört tür kıyasın bilgisi olduğunu’

⁸²³ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 94a.

⁸²⁴ Bkz.: Bingöl, Abdulkuddüs, “Şemsu’d-Din Muhammed b. Eşref al-Semerḳandî’nin (öl. 1302)’nin *Ḳıstâs*’ında Kıyas Teorisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 20, Bahar 1996, s. 10.

⁸²⁵ Semerḳandî, *Ḳıstâs*, s. 216/257.

⁸²⁶ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 142b.

⁸²⁷ Semerḳandî, *Ḳıstâs*, s. 216/257.

⁸²⁸ Aristoteles, *Kitābu’t-Taḥlîlî’l-Ûlâ*, (Mantıku Aristu-I içinde) Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt-Beyrut, 1980, s.137–138.

söyleyerek başlamaktadır.⁸²⁹ Bir başka eserinde İbn Sînâ kıyas bahsine “*bu kitabın araştırma konusu, burhân olan ikinci kitap ile bitişiktir. Ve bizim için burada amaç da burhani bilgiyi elde etmektir*” şeklinde giriş yapmaktadır.⁸³⁰ Semerkandî böyle bir tartışmayı ziyade kabul etmiş olabilir. Çünkü daha genel olan bilirse, daha özel olan kolay bilinecektir. Şimdi *Ḳıstâs*’taki sıra gözetilerek Semerkandî’nin kıyas hakkındaki düşünceleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Birinci ana başlık altında Semerkandî kıyasın Aristoteles kaynaklı⁸³¹ “ortaya konulduklarında zatları gereği başka bir sözün gerekli olduğu önermelerden oluşan sözdür (*ve huve ḳavlun muellfun min ḳaḏāya metā süllimet lezime li-zātihi ḳavlun āḥarun*)” şeklindeki tarifini vererek başlamaktadır.⁸³² Aristoteles kaynaklı bu tarifi Semerkandî’nin bütün selefleri tarafından aynıyla alındığını, bu tarifi şerhleri yapılarak açılımlar sağlanılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür.⁸³³ Semerkandî, tarif noktai nazarından yaptığı kıyas tarifini tekrar tahlil etmektedir. Ona göre “söz (el-ḳavl)” bu tarif için uzak cins gibidir ve ayrıca telaffuz edilen ve akledilenden de daha geneldir. “Önermeler (min ḳaḏāyā)” ibaresi ile birden fazla önermenin olması gerektiği kastedilir. Bununla düz ve ters döndürme gibi tek bir önerme üzerinde gerçekleştirilen bazı değişiklikler sonucu elde edilen sonuçlar dışarıda bırakılmaya çalışılmıştır. Haddi zatında düz ve ters döndürme gibi işlemler sonucu önermenin zati gereği yeni bir önerme elde edilse bile “önermeler”den olmadığı da açıktır. Semerkandî burada bir noktaya daha işaret etmektedir. O da “önermeler” kaydı ile tek başına bir şartlı önermenin kıyas gibi anlaşılabilmesi gerektiğidir. Çünkü şartlı önermelerin tarafları, telif esnasında doğruluk ve yanlışlık ihtimali almadıkları için iki ayrı önerme değildirler. Bu yüzden onları iki önermeden oluşuyor kabul edip, kıyas makamında kabul etmek doğru değildir.⁸³⁴ “Ortaya konulduklarında (metā süllimet)” kaydı ise hem doğru olan ve hem de doğru olmayan öncülleri kapsamaktadır. Bu kayıt önermelerin kendilerinde bizzat doğru ve yanlış olmaları ile ilgilenmez.

⁸²⁹ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 3.

⁸³⁰ İbn Sînâ, *Kitābu’l-Evsât*, vr.: 26a.

⁸³¹ Bkz.: Aristoteles’in tarifi şöyledir: “emme’l-ḳıyāsu fehuve ḳavlun izā vuḏi’at fihi eşyāun ekşeru min vaḥidin lezime şey’un mā āḥara mine’l-izṭirāri li tilke’l-vucūdi’l-eşyā’il-mevḏu’ati bizātiha.” (Aristoteles, *Kitābu’t-Taḥlīli’l-Ūlā*, s. 142) Aristoteles’in *Topika*’daki tarifi ise şöyledir: “İnne’l-ḳıyāse ḳavlun izā vuḏi’at fihi eşyāu lezime min tilke’l-eşyāi’l-mevḏu’ati şey’un āḥara ḡayruha mine’l-idṭirāri.” (Aristoteles, *Kitābu’l-Ṭupīkā*, (*Manṭıku Arisṭū-II* içinde) Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt-Beyrut, 1980, s. 489.)

⁸³² Semerkandî, *Ḳıstâs*, s. 131/161; benzer bilgiler için bkz: Semerkandî, *Beşārāt*, vr.: 52b; Semerkandî, *el-Mu’teḳadāt*, vr.:10b.

⁸³³ Örneğin bkz: Fārābî, *Kitābu’l-Ḳıyās*, s. 19; İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 54; *Kitābu’l-Evsât*, vr. 26a; *en-Necāt*, s. 69; Sühreverdî, *Manṭıku’t-Telvīḥāt*, s. 46; Şavî, *el-Beşāir*, s.139-140; F. Rāzî, *el-Mulaḥḥaş*, s. 132/Laleli vr.: 39a; Huncî, *Keşfu’l-Esrār*, vr.:71a-b; Keşşî, *Ḥadāiku’l-Ḥaḳāik*, vr.: 84a; Urmevî, *Meṭālî’u’l-Envār*, s. 64; Ṭusî, *Eṣāsu’l-İktibās*, s. 197.

⁸³⁴ Semerkandî, *Ḳıstâs*, s. 131/161; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 94a-b.

Onlar nasıl kabul edilmişlerse, kıyas onlardan o şekilde bir sonuç çıkarır. Örneğin “her insan taştır. Her taş cisimdir.” öncüllerinden birinci öncül yanlıştır; ancak kıyas onun yanlış olup olmaması ile ilgilenmeksizin burada öncül olarak kabul edilmesi ile ilgilenir ve “her insan cisimdir.” sonucu ortaya çıkar.⁸³⁵ “Zatları gereği (li-zâtihi)” kaydı ise zatları gereği sonucu gerektirmeyen ‘yabancı (ecnebî ve gereken/lâzım) olan garib öncüller’ vasıtasıyla yapılan çıkarımlardan kaçınılmaya çalışılmıştır. Bunlar da eşitlik kıyası ve benzerleridir. Örneğin “A B’ye eşittir. B de C’ye eşittir.” öncüllerinden “o halde A C’ye eşittir.” sonucu elde edilir, ancak bu sonuç, yukarıdaki öncüllerin telif edilişleri ve hey’etlerinden dolayı zâtı gereği çıkmaz. Bu türden telifler, müellifimize göre her zaman sonuç vermez. Örneğin eşiti “farklı veya yarısı” ile değiştirdiğimizde öncüllerin zatları gereği sonuç elde edemeyiz.⁸³⁶ Örneğin “A B’den farklıdır. B de C’den farklıdır.” öncüllerinden “A C’den farklıdır.” sonucu çıkmaz. Çünkü ‘farklının farklılığının farklı olması gerekmez.’ Yine örneğin “2 4’ün yarısıdır. 4 8’in yarısıdır.” öncüllerinden “o halde 2 8’in yarısıdır.”⁸³⁷ sonucu çıkmaz.⁸³⁸ “Başka biz söz (kavlun âharun)” sözü sonucun bilfiil zikredilen öncüllerden farklı olması anlamına gelir. Bir anlamda ikisinden farklı yeni bir bilginin kapısında olmalıdır sonuç. Eğer böyle olmazsa, diyor Semerķandî, iki önermenin bir araya getirilmesi, onlardan bir öncülü gerektireceğinden dolayı nasıl olursa olsun kıyas olacaktır. Kıyastaki iki öncülün gerektirmesi (luzûmu), açık olandan ve açık olmayandan daha geneldir.⁸³⁹ Bir anlamda burası “metâ süllimet” kaydıyla eş değerdedir. Yani öncülleri kabul edilerek (metâ süllimet) kurulan kıyas, kendinden açık olan birinci şekilde ve birinci şekil yardımıyla açıklığa kavuşturduğumuz diğer üç şekilde sonuç verebilir.

Semerķandî’nin kıyasın tarifi bağlamında yaptığı açıklamalar selefleri tarafından da yapılmıştır. Kıyasın tarifi üzerine böyle bir açıklamanın asıl kaynağını çok özet olmakla beraber Aristoteles ile başlatmak mümkündür.⁸⁴⁰ Ancak, İbn Sînâ sonrası kıyas tarifi hakkında yapılan hemen bütün açıklamalar *Kitābu’ş-Şifā*’nın Kıyas Kitabı kaynaklıdır. Orada İbn Sînâ “birinci makalenin yedinci faslında genel mutlak kıyasın tanımı ve sekizinci faslında kıyasın tarifine arız olan şüpheler” başlığı altında uzunca bir tahlil yapmaktadır.⁸⁴¹ Bundan dolayı, İbn Sînâ sonrası mantıkçıların İbn Sînâ’nın açıklamalarını daha özet

⁸³⁵ Semerķandî, *Kıştās*, s. 131/161; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 94b.

⁸³⁶ Semerķandî, *Kıştās*, s. 131/161-162; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 94b.

⁸³⁷ Daha açık hale gelmesi için Semerķandî’nin A, B, C’si yerine sayıları koyduk.

⁸³⁸ Semerķandî, *Kıştās*, s. 131/161-162; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 94b.

⁸³⁹ Semerķandî, *Kıştās*, s. 134-135/165; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 96a-b.

⁸⁴⁰ Aristoteles, *Kitābu’t-Tahlîlî’l-Ülâ*, s. 142-143.

⁸⁴¹ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Kıyās, s. 51-71.

ve daha anlaşılır bir şekilde yeniden ifade ettiklerini söylemenin abartı olmadığı düşünülmektedir.⁸⁴² Yine de müellifimizin kıyasın tarifi bağlamında yaptığı tahliller, Bingöl'e göre, bir tür kıyas felsefesi olarak görülebilir.⁸⁴³

2. 2- Kıyasın Kısımları

Semerķandî kıyasın kısımları konusunda seleflerine tabidir: Kıyas iki kısımdır: *Birincisi*, iktirānî (kesin)dir. Kesin kıyasta, sonuç ve sonucun çelişği açıkça bulunmaz. Kesin kıyas, sadece yüklemliyelerden oluşabileceği gibi, sadece şartlı veya şartlı ve yüklemliyelerden de oluşabilir. *İkincisi*, istiṣnāî (seçmeli)'dir. Bu kıyas türünde sonuç veya çelişği öncüllerde bi'l-fiil bulunur.⁸⁴⁴ Kıyasın kısımları bağlamında zikredilmesi gereken bir diğer nokta müellifimizin kıyası bazı selefleri⁸⁴⁵ gibi öncelikle (1) basit ve (2) bileşik olarak ikiye ayırmamış olmasıdır. O daha ziyade kesin (iktirānî) ve seçmeli (istiṣnāî) ayrımını belirginleştirmektedir. Bu tutumuyla onun İbn Sînâ'yı izlediği söylenebilir. İbn Sînâ da bu ayrımı benimsemekle beraber kıyasın tasnifinde kullanmamaktadır.⁸⁴⁶ O da kesin (iktirānî) ve seçmeli (istiṣnāî) ayrımını önelemekle beraber⁸⁴⁷ kıyasa ilişkin ilave bilgiler verdiği bölümlerde “bileşik kıyas” tasnifini de kullanmaktadır.⁸⁴⁸ Semerķandî de tıpkı İbn Sînâ gibi temel tasnifte kullanmamakla beraber basit ve bileşik kıyas ayrımını “kıyasa bağlı konular (tevābiu'l-kıyās)” başlığı altında kullanmaktadır. Basit kıyas kıyasta öncüllerinin sayısı iki öncülde fazla ve de eksik olmayandır. Eğer öncüllerin sayısı ikiden çok ve sonuçları da açık olursa, yani her bir kıyasın sonucu tekrar bir öncül olarak sonuç elde edilirse bu bileşik kıyas “mevṣūletu'n-netāic” olarak isimlendirilir. Örneğin: Her C B'dir. Ve her B A'dır. **O halde her C A'dır.** Ve her A'da D'dir. **O halde her C D'dir.** Ve her D H'dir. **O halde her C H'dir.** Burada oluşan her kıyasın sonucu açıktır ve çıkan sonuç tekrar bir öncül olmaktadır. Bileşik kıyasta eğer sonuç açık değilse, yani ikiden fazla öncülle oluşturulan kıyasın sonucu en son zikredilirse bu kıyasta “mefṣūle” veya

⁸⁴² Semerķandî'nin bazı seleflerinin kıyas tarifi hakkındaki açıklamaları için bkz.: es-Şavî, *el-Beṣāir*, s.139-140; F. Râzî, *el-Mulahḥaṣ*, s. 132-136/Laleli, vr.: 39a-b; Huncî, *Keṣfu'l-Esrâr*, vr.:71a-b; Keṣṣî, *Ḥadāiķu'l-Ḥaķāiķ*, vr.: 84a-b; Urmevî, *Meṭālî'u'l-Envâr*, s. 64-65; Tûsî, *Esâsu'l-İktibâs*, s. 197-198.

⁸⁴³ Bkz.: Bingöl, “al-Semerķandî'nin (öl. 1302)'nin Kıyas Teorisi”, s. 16.

⁸⁴⁴ Semerķandî, *Kıṣṭâs*, s. 138/168-169; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 97b-98a.

⁸⁴⁵ Örneğin bkz.: Ebherî, *Keṣfu'l-Ḥaķāiķ*, s. 125/183.

⁸⁴⁶ Örneğin bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ*, el-Kıyās, s. 58/106/357/446.

⁸⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İṣārât*, s. 65-66; İbn Sînâ, *Kitābu'l-Evsâf*, vr.: 33a.

⁸⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitābu'l-Evsâf*, vr.: 48a.

“maṭviye (gizli)” olarak isimlendirilir. Verilen örnek şöyledir: Her C B’dir. Ve her B A’dır. Ve Her A D’dir. Ve her D H’dir. **O halde her C H’dir.**⁸⁴⁹ Birinci ile ikinci arasındaki fark açıkça görülmektedir.

Kıṣṣās’ta geniş olarak ele alınan “kesin (iktirānī) kıyas”tır. Seçmeli (istiṣnāī) kıyas oldukça özet ve öğretici bir şekilde ele alınmıştır. Kıyasın bu şekilde iki kısma ayrılması konusunda dikkat edilmesi gereken bir nokta bulunmaktadır. Semerḳandī ne *Kıṣṣās*’ta ve ne de şerhinde bu konuya değinmemektedir. Ancak bir başka eserinde, *Beṣārātu’l-İṣārāt* adlı çalışmasında bu ince noktayı ele almaktadır: ‘Bir grup mantıkçı, kıyası ya yüklemlilerden ya da şartlılardan oluşan şey olarak isimlendirdiler ve şartlıları da seçmeli (istiṣnāī) kıyasa özgü kıldılar. Çünkü onlara göre, Aristoteles’in *I. Analitikler (et-Ta‘limu’l-Evve)*’inde sadece yüklemlilerden oluşan kesin (iktirānī) kıyaslar zikredilmektedir. Buna mukabil İbn Sīnā yüklemlilerden oluşmayan kesin(iktirānī) kıyaslardan da bahsettiğinden dolayı, kıyas kesin ve seçmeli olarak iki kısma ayrılmıştır.’⁸⁵⁰ Semerḳandī’nin bu açıklamasının kaynağında İbn Sīnā’nın *Kitābu’ş-Şifā: el-Ḳıyās*,⁸⁵¹ *el-İṣārāt ve’t-Tenbīhāt*⁸⁵² ve *Kitābu’l-Evsāf fi’l-Manṭıḳ*⁸⁵³ adlı eserlerinin olduğu söylenebilir. Bu durumda ortaya çıkan soru şu olmaktadır: Aynı uyarıyı İbn Sīnā da yaptığına göre şartlı kıyasları seçmeli (istiṣnāī) kıyaslara özgü kılan kimdir? İbn Sīnā sonrası mantıkçılar olamaz, çünkü onları İbn Sīnā’nın bu açıklamasından haberdar kabul etmek lazım gelir.⁸⁵⁴ Bu durumda geriye İbn Sīnā öncesi mantıkçılar kalmaktadır ve buradaki en önemli isim de hiç şüphesiz Fārābī’dir. Fārābī’nin hem *Kitābu’l-Ḳıyās*’ına⁸⁵⁵ ve hem de *Kitābu’l-Ḳıyāsī’s-Şağīr*’ine⁸⁵⁶ bakıldığında kıyası genel olarak yüklemli ve şartlı olarak ikiye ayırdığı, seçmeli (istiṣnāī) kıyası da şartlı kıyas başlığı altında ele aldığı görülecektir.

⁸⁴⁹ Semerḳandī, *Kıṣṣās*, s. 213-214/254; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 141a-b. Mevşüle ve mefşüle için bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā: el-Ḳıyās*, s. 433-445.

⁸⁵⁰ Semerḳandī, *Beṣārātu’l-İṣārāt*, vr.: 53b; ayrıca Hünecī’de aynı inceliğe dikkat çekmektedir: *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 75b. Aristoteles I. Analitiklerin ne birinci ve ne de ikinci bölümünde şartlı kıyasları inceleme konusu yapmaktadır. Bkz.: Aristoteles, *Kitābu’t-Taḥlīlī’l-Ūlā*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt-Beyrut, 1980, s. 137-244/251-313.

⁸⁵¹ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā: el-Ḳıyās*, s. 106.

⁸⁵² İbn Sīnā, *el-İṣārāt*, s. 66.

⁸⁵³ İbn Sīnā, *Kitābu’l-Evsāf*, vr.: 33a.

⁸⁵⁴ Örneğin bkz.: Sühreverdī, *Manṭıḳu’t-Telvīḥāt*, s. 47; Şāvi, *el-Beṣāir*, s. 165-171; F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 136/184 vd/Laleli, vr.: 40a/53a-54a; Keşşī, *Ḥadāiku’l-Ḥaḳāik*, vr.: 84b-85a; Hünecī, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 75a-b; Urmevī, *Meṭālī‘u’l-Envār*, s. 66/ 12103-104.

⁸⁵⁵ Fārābī, *Kitābu’l-Ḳıyās*, s. 20/31–33.

⁸⁵⁶ Fārābī, *Kitābu’l-Ḳıyāsī’s-Şağīr*, Tahkik: Refīḳ el-‘Acem, Beyrut 1987, s. 72–76; görebildiğimiz kadarıyla Ğazālī’de *M‘iyāru’l-‘Ulūm* adlı eserinde İbn Sīnā gibi kıyası iktirani ve istisnai şeklinde değil de “(1) yüklemli, (2) bitişik şartlı, (3) ayrık şartlı, (4) hulfî kıyas şeklinde taksim etmektedir (s. 131) ve istisnai kıyas olarak isimlendirileni 2. ve 3. altında inceleme konusu yapmaktadır. (s. 151–158).

2. 2. 1- Kesin (İktirānī) Kıyas

2. 2. 1. 1- Yüklemlı Kesin Kıyas

Semerḳandī bu başlık altında üç konuyu ele almaktadır: Birincisinde “öncüller” başlığı altında yüklemlı kıyasın terimleri hakkında bilgi vermektedir. İkincisinde yüklemlı kıyasın dört şekli ve sonuç verme şartlarını; üçüncüsünde ise cihet sahibi önermelerden yapılan yüklemlı kıyası ve sonuç verme şartlarını inceleme konusu yapmaktadır. Biz de bu sırayı gözeterek Semerḳandī’nin görüşlerini ele alacağız.

Semerḳandī “öncüller” başlığı altında İbn Sīnā’dan kıyasın ana terimlerini özetleyen bir alıntı ile başlamaktadır. Müellifimiz orta terim, küçük terim, büyük terim, küçük öncül, büyük öncül, şekil, mod (el-ḍarb) gibi yüklemlı kıyasın temel terimlerinin tarifi ve unsurları noktasında otoritesine tabidir. Önerme kıyasın bir parçası haline geldiğinde “öncül” olarak isimlendirilir. Büyük terim için “aẓam”; büyük öncül için “uẓmā” isimlendirmesi de geçmektedir. Kıyastan lazım gelecek olan söz, eğer kıyası önceliyorsa “maṭlūb (aranılan şey)” olarak, eğer kıyas onu önceliyorsa “sonuç (netice)” olarak isimlendirilir. Bunların hepsi İbn Sīnā’dan⁸⁵⁷ yapılan alıntı bağlamında geçmektedir.⁸⁵⁸ Semerḳandī bu terminoloji bilgilendirmesinden sonra kıyasın her türünde orta terimin zikredilmesi gerekmediği bilgisini de vermektedir. Örneğin seçmeli kıyasta orta terimin tekrarı değil, tālının çelişği ile sonuç elde edilir. Yine eşitlik kıyasında da, doğruluğu kabul edilen kıyasın dışında bulunan yabancı öncül vasıtasıyla sonuç elde edilmektedir. Ancak yüklemlı kesin (iktirani) kıyasta orta terimin bulunması zorunludur.⁸⁵⁹

Bu bilgilerden sonra çok kısa bir şekilde yüklemlı kıyasın dört şeklinin nasıl oluştuğu bilgisini vermektedir. Eğer orta terim küçük öncülde yüklem, büyük öncülde konu ise birinci şekil oluşur. Aksine simetrik olarak eğer orta terim küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem olursa dördüncü şekil oluşur. Orta terim her iki öncülde de yüklem olursa, ikinci şekil oluşurken, simetrik bir şekilde çevrildiğinde orta terim her iki öncülde de konu olursa üçüncü şekil oluşur.⁸⁶⁰ Semerḳandī’ye göre her şekil, bir başka şekle kendisindeki farklı olan öncülün döndürülmesi işlemiyle irca edilebilir. Birinci şekil, sonucu açık bir şekilde verdiğinden dolayı en tabii ve kâmil kıyastır. Hatta o, meṭālib-ı erbaa denilen tümel olumlu- tümel olumsuz ve tikel olumlu-tikel olumsuz’u sonuç olarak veren tek şekil olma özelliğine sahiptir. Birinci

⁸⁵⁷ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 106-108; *en-Necāt*, s. 70; *Kitābu’l-Evsāf*, vr.: 33a-b; Bu tür isimlendirmeler Fārābī tarafından da kullanılmaktadır. Bkz: *Kitābu’l-Ḳıyās*, s. 21.

⁸⁵⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 139/169-170; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 98a.

⁸⁵⁹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 139-140/170; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 98a-b.

⁸⁶⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 140/170-171.

şekli tümel sonuç verdiğiinden dolayı ikinci şekil izler. İster olumlu olsun ister olumsuz olsun tümel, tikelden daha yetkin kabul edilmektedir. Bu anlamda üçüncü şekil sadece tikel sonuç verdiğiinden dolayı yetkinlik bakımından üçüncü sıradadır. Dördüncü şekil, sonucunun açıklığa kavuşturulması için tümüyle değişikliğe uğratıldığı için tabii ve kâmil olma sırasına girememektedir. Bu yüzdendir ki, diyor Semerḳandī⁸⁶¹, Fārābī⁸⁶² ve İbn Sīnā⁸⁶³ yetkin olmamasından, az ihtiyaç duyulmasından ve üç şeklin yeterli olmasından dolayı onu terketmişlerdir.

Semerḳandī oldukça kısa bir şekilde kıyasın şartlarını zikretmektedir: (1) Bu dört şekil, iki tikelden (2) iki olumsuzdan oluşmaz, (3) küçük öncülün olumsuz, büyük öncülün tikel olmaması noktasında ortaklırlar. (4) Sonuç, nicelik ve nitelik bakımından zayıf olan öncüle tâbidir.⁸⁶⁴

(a) Öncüllerinin niceliği ve niteliği bakımından yüklemli kıyasın dört şeklinin sonuç verme şartlarına gelince, Semerḳandī burada özlü bir şekilde ve oldukça da didaktik bir biçimde dört şeklin hangi şartlarda sonuç verdiği ve modlarının sayısı ve sonuçları hakkında bilgi vermektedir. Görebildiğimiz kadarıyla şekillerin şartları ve buna bağlı olarak modları gibi konularda seleflerine bir ziyadesi yoktur. Bu dört şekli ele alırken sadece iki defa İbn Sīnā'ya bir defada F. Rāzī'ye atıfta bulunmaktadır. Açıklamaları kısa, ancak nettir. Öğretici nitelik taşımaktadır. Örnekleri semboliktir. Bu yüzden yer yer şerhe gidilip oradan örnek alınacaktır. Kıyasın modları hakkındaki bilgilendirmesi de oldukça muhtasardır ve verdiği örnekler de semboliktir.

Birinci Şekil:

Birinci şeklin sonuç vermesi için iki şart zikredilmiştir: (1) Küçük öncül olumlu olmalıdır, (2) büyük öncül tümel olmalıdır.

Burada aklımıza iki soru gelmektedir: Birincisi, eğer küçük öncül olumsuz olursa ortaya ne gibi bir durum çıkar? İkincisi, büyük öncül tikel olursa ortaya ne gibi bir durum çıkar?

Birinci soruya Semerḳandī'nin cevabı seleflerinin verdiği cevaptan farklı değildir: Eğer küçük öncül olumsuz olursa, küçük terim orta terimin kapsamına girmez. Kapsamına girmeyince de hüküm, orta terimden sonucun konusu olacak olan küçük terime geçmez. İkinci soruyu ise şöyle cevaplamaktadır: Eğer

⁸⁶¹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 141/171–172.

⁸⁶² Fārābī, *Kitābu 'l-Ḳıyās*, s. 21–31.

⁸⁶³ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 106–122; *Kitābu 'l-Evsāf*, vr.: 33b-36a; *Kitābu 'n-Necāt*, s. 70-73.

⁸⁶⁴ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 141/171–172.

büyük öncül tümel değil de, tikel olursa, büyük terimin konusunun varlığı küçük terimin yüklemine varlığı dışında bir şey olur. Böyle bir durumda orta terim tekrar etmemiş olur ve farklılık ortaya çıkar.⁸⁶⁵

Birinci şeklin dört modu (darb) vardır. Müellifimiz bunları *Ḳıṣṭās*'ta birer cümle ile açıklayıp sembolik bir şekilde de örneklendirdikten sonra birinci şekil hakkındaki bazı tartışmalara da muhtasar bir şekilde değinmektedir.

Birinci şeklin birinci modu iki tümel olumludan oluşur ve tümel olumlu bir sonuç verir. Örneğin “her C, B’dir. Ve her B de A’dır.” öncüllerinden “o halde her C, A’dır.” sonucu ortaya çıkar.⁸⁶⁶ İkinci mod da iki tümelden oluşur ancak büyük öncülü olumsuz olur. Böyle bir kıyasın sonucu tümel olumsuz olur. Örneğin “her C, B’dir. Ve hiçbir B, A değildir.” öncüllerinden “hiçbir C, A değildir.” sonucu elde edilir. Üçüncü mod da iki olumludan oluşur, ancak küçük öncül tikel olur. Sonucu da, yukarıda sayılan kurallar gereği tikel olumlu olur. Örneğin “bazı C, B’dir. Ve her B, A’dır.” öncüllerinden “bazı C, A’dır.” sonucu elde edilir. Dördüncü mod küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuz olan öncüllerden oluşur ve sonuç olarak tikel olumsuz elde edilir. Örneğin “bazı C’ler B’dir. Ve hiçbir B, A değildir.” öncüllerinden “bazı C’ler B değildir.” sonucu elde edilir.⁸⁶⁷

Semerḳandī’nin modlar hakkında verdiği bilgilerde bir ayrıntıya işaret etmek istiyoruz: Semerḳandī modları sıralarken tümelleri önce, tikelleri sonra zikretmiştir. Bu tasnif, ‘ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun tümelin daha şerefli/üstün olduğu’ kabulüne dayanmaktadır.

Birinci şeklin modları kendilerinden açık kâmil kıyaslardır.⁸⁶⁸ Yalnızca bu şeklin modları “nicelikleri belirli dört önerme (maḥşūrāt-ı erba‘)’yi sonuç olarak vermektedir.⁸⁶⁹ Diğer şekillerin tamamında sonuçlarının döndürülmesi ile sonuç veren modlar birinci şeklin gerekenleri/lazımlarıdır; ancak sonuçlarının döndürülmesine bağlı olarak küçük ve büyük terimin yerlerinin değişmesiyle sonuçları kontrol edilen bu gereken/lazım modlar, kâmil kıyaslara nisbet edilseler de kâmil kıyas değildirler.⁸⁷⁰

Semerḳandī, küçük öncül olumsuz olduğunda nasıl sonuç vermede bir fayda vermiyorsa, aynı şekilde küçük öncül olumlu olduğunda da sonuç vermede bir fayda vermez; keza büyük öncül tikel

⁸⁶⁵ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 141/172.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 99a; Semerḳandī, *M’uteḳadāt*, vr.: 11a.

⁸⁶⁶ Arapça yazılan mantık eserlerinde küçük öncül önce, büyük öncül sonra zikredilirken Türkçe yazılan mantık eserlerinde büyük öncül önce, küçük öncül sonra zikredilir.

⁸⁶⁷ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 141/172; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 99a-b; Semerḳandī, *M’uteḳadāt*, vr.: 11a-b

⁸⁶⁸ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 142/173.

⁸⁶⁹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 99b.

⁸⁷⁰ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 142/173.

olduğunda nasıl sonuç vermiyorsa, tümel olduğunda da sonuç vermez eleştirisi üzerinde durmaktadır.⁸⁷¹ Ona göre, böyle olduğu kabul edilse bile, bu şartlardaki bir kıyasın ortaya çıkması birinci şeklin şartı olarak zikredilen kurallara nisbetle ortaya çıkan kıyastan daha nadir olacaktır. Hatta bu şartın bilgisini elde etmek, küçük öncülün olumlu, büyük öncülün de tümel olması bilgisinden daha zordur. Zira dikkat edilmesi gereken nokta, mantıkta kullanılan önermelerin, tümellik ve tikellik kaydı bakımından konuları yüklemelerinden farklı olan önermeler olmamalıdır.⁸⁷²

Bu şartlar bağlamında Semerḳandī, İbn Sīnā'nın küçük öncül olumsuz, büyük öncül tikel olduğunda da sonuç elde edilebilir şeklinde bir şüphe ortaya attığını söyledikten sonra, kısaca bu şüphe hakkındaki görüşlerini zikretmektedir. Eğer bu şekilde sonuç elde edilmeye gidilirse kıyas, hulf ile kontrol edilmelidir. Ona göre, şekil, ancak küçük öncül ve büyük öncülün belirlenmesiyle tayin edilebilir. Çünkü onların değiştirilmesi, birinci şeklin başka bir şekle çevrilmesini gerekli kılar. Her iki öncülde aranan şeyin konusu olan küçük terimin ve aranan şeyin yüklemi olan büyük terimin belirlenmesiyle tayin edilir. Bundan dolayı her iki öncülün ve kıyasın sonuca özgü bir nispete sahip oldukları bilinmelidir. Eğer bu bütün sonuca kıyasla olursa, sonuç veren dört şekil oluşur. Çünkü o zaman küçük öncül, yapısı itibarıyla küçük terimi kapsayan “bazı B, A’dır.” öncülü olur. Büyük öncül de, büyük terimi kapsayan “hiçbir C, B değildir.” öncülü olur. Eğer bu bütün, “bazı C, A değildir.” sonucunun döndürülmesine kıyasla olursa, birinci şekil olur, ancak onun sonuç verdiği kabul edilmez, çünkü böyle bir durumda zikredilen hulf yolu tamamlanmış olmaz.⁸⁷³

Burada Semerḳandī tarafından dikkatimize sunulan önemli nokta, yukarıdaki bilgilendirmelerin nicelikleri belli olan önermelerle kurulan kıyaslara ait olmasıdır. Peki, niceliği belirsiz veya tabii ve niceliği tekil olan önermelerle oluşturulan kıyasta hükümler nasıl ortaya çıkar? Ona göre nicelikleri belirsiz olan önermelerin hükümleri tikeller hükmündedir. Oysa tabii ve niceliği tekil olan önermelerin hükümleri tümeller gibidir. Niceliği tekil olan iki önermeden kıyas kurulabilir. Örneğin “bu Zeyd’dir. Ve Zeyd kâtiptir.” öncüllerinden “bu kâtiptir.” sonucu elde edilebilir. Buna mukabil niceliği belirsiz olanlar tikeller hükmünde olduklarından dolayı ve kıyasın kuralı gereği iki tikelden de sonuç çıkarılamadığından dolayı, nicelikleri belirsiz olanlardan bir sonuç elde edilmez.⁸⁷⁴

⁸⁷¹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 142/173.

⁸⁷² Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 143/174-175.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100a.

⁸⁷³ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 143/175; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100a-b.

⁸⁷⁴ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 143/175-176; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100b.

İkinci Şekil:

İkinci şeklin de iki şartı vardır: Birincisi, iki öncülün nitelik bakımından farklı olması gerekir. İkincisi, büyük öncülün tümel olması gerekir.⁸⁷⁵

Bu noktada aklımıza gelen sorular şunlardır: (1) Eğer iki önerme nitelik olarak farklı olmazlarsa ortaya ne gibi bir problem çıkar? (2) Büyük öncül tümel değil de, tikel olursa, ne gibi bir problem çıkar?

Eğer iki öncül nitelik bakımından farklı olmazlarsa, birbirine uygun ve birbirinden ayrı olan iki şey, tek bir şeyin olumluluğu ve olumsuzluğu hakkında ortak olurlar. Böyle bir durum ise sonuç vermeyen bir farklılıktan başka bir şey değildir.⁸⁷⁶ Örneğin birbiriyle uygun olanlar için “insan” ve “konuşan/düşünen”i, birbirinden ayrı olanlar için de “insan” ve “taş”ı ele alalım. Bunların dördü de cevherin kendilerinde olumlanmaları bakımından ortaklırlar. Bir anlamda “insan cevherdir. Konuşan/düşünen cevherdir. Taş cevherdir.” şeklinde olumlu önermeler kurulabilmektedir. Durum böyle olunca orta terimin her iki öncülde de yüklem olduğu iki olumludan oluşan ikinci şekilden bir kıyas doğru olur. Hâlbuki burada ayrımı yapılması gereken nokta “cevher”in “insan” ve “konuşan” için yüklem olmasından olumlu bir sonuç çıkarken, insan ve taş için yüklem olmasından olumsuz bir sonuç çıkması gerektiğidir. Oysa mevcut durum bunun aksinedir. Örneğin “her insan cevherdir. Ve her konuşan/düşünen cevherdir.” öncüllerinden “her insan konuşandır.” sonucu çıkarken “her insan cevherdir. Ve her taş cevherdir.” öncüllerinden “her insan taştır.” sonucu çıkmaktadır. Oysa buradan çıkması gereken doğru sonuç “hiçbir insan taş değildir.” şeklinde olmalıdır. Görüldüğü gibi bu örnekler tek bir şey hakkındaki olumlamalar hakkındadır. Tek bir şeyin olumsuzlaması hakkındaki örneklere gelince “insan at değildir. Bu anlamda “konuşan/düşünen at değildir. İnsan at değildir. Taş at değildir.” şeklinde önermeler kurulabilir. Durum böyle olunca ikinci şekilden bir kıyasta sanki iki olumsuzdan oluşan bir kıyas doğru gibi görünmektedir. Hâlbuki birbiriyle uygun olanlardan olumlu bir sonuç, birbirinden ayrı olanlardan ise olumsuz bir sonuç elde edilmelidir. Örneğin “hiçbir insan at değildir. Ve hiçbir konuşan/düşünen at değildir.” öncüllerinden normalde her ikisi de olumsuz olduğundan dolayı sonuç çıkmaz. Birbiriyle uygun olan küçük ve büyük terimden “her insan konuşandır/düşünendir.” şeklinde olumlu bir sonuç çıkmalıdır. Diğer taraftan “hiçbir insan at değildir. Ve hiçbir taş at değildir.” öncüllerinden olumsuz olduklarından

⁸⁷⁵ Semerkandî, *Ḳıstās*, s. 143/176.

⁸⁷⁶ Semerkandî, *Ḳıstās*, s. 143/176.; Semerkandî, *el-Mu‘teḳadât*, vr.: 11b.

dolayı herhangi bir sonuç çıkmaz. Kıyas “hiçbir insan taş değildir.” sonucu çıkacak şekilde kurulmalıdır.⁸⁷⁷

Ṭūsī’nin de ifade ettiği gibi⁸⁷⁸ ikinci şekilden bir kıyasta iki öncülün nitelik bakımından farklı olması doğru bir sonuç elde etmek için tek başına yeterli değildir. Doğru bir sonuç için büyük öncülün de tümel olması gerekir. Peki, büyük öncül tikel olursa, nasıl bir sonuç ortaya çıkar? Müellifimiz bu sorunun cevabını *Kıṣṭās*’ta değil de yazdığı şerhte vermektedir.⁸⁷⁹ Eğer büyük öncül tikel olursa kıyas bazen olumlamanın hakikatiyle, bazen de olumsuzlamanın hakikatiyle beraber doğru olur. Örneğin “hiçbir insan taş değildir. Ve bazı cisimler taştır.” öncüllerinden “bazı insanlar cisim değildir.” sonucu çıkar ki aslında çıkması gereken sonuç “her insan cisimdir.” şeklinde olmalıdır. Bu kıyastaki büyük öncül “bazı cemād taştır.” şeklinde alındığında, böyle bir durumda sonuç “bazı insanlar cemād değildir.” şeklinde olur. Oysaki elde edilmek istenilen sonuç “hiçbir insan cemād değildir.” şeklindedir.⁸⁸⁰

Semerḳandī’nin yaptığı yukarıdaki açıklamalar bağlamında zikretmemiz gereken şey, bu bilgilerin orijinal kaynağının İbn Sīnā olduğudur.⁸⁸¹ İkinci şeklin şartları bağlamında ‘yapılan bütün tartışmaların kaynağı İbn Sīnā’dır’ denilirse, sanıyoruz, abartı olmaz.⁸⁸²

İkinci şekilden bir kıyasında birinci şekil kıyas gibi dört modu (ḍarb) vardır. Semerḳandī’nin gerek *Kıṣṭās*’ta ve gerekse de kendi yazdığı şerhinde modlar için verdiği örnekler semboliktir.

Birinci mod iki tümelden oluşur. Büyük öncülü de tümel olumsuzdur. Bu durumda sonuç, tümel olumsuz olur. Örneğin “her C, B’dir. Ve hiçbir A, B değildir.” öncüllerinden “hiçbir C, A değildir.” sonucu elde edilir.⁸⁸³ İkinci şekilden bir kıyas olumsuz da olsa tümel sonuçlar verdiği için dolaylı kâmil olma bakımından birinci şekilden sonra gelir.⁸⁸⁴ Asıl kâmil kıyas birinci şekil olduğu için diğer üç şekil birinci şekle irca edilerek kontrol edilir. Bu bağlamda ikinci şeklin birinci modu büyük öncülün düz döndürülmesi yapıldıktan sonra oluşturulan kıyasla kontrol edilir. Örneğin yukarıdaki kıyasın büyük öncülü olan “hiçbir A, B değildir.” öncülünü “hiçbir B, A değildir.” şeklinde döndürdükten sonra

⁸⁷⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 99b.

⁸⁷⁸ Bkz.: Ṭūsī, *Şerḥu’l-İşārāt*, s. 254.

⁸⁷⁹ Semerḳandī, *M*, vr.: 36b; Semerḳandī, *el-Mu‘teḳadāt*, vr.: 11b.

⁸⁸⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 99b.

⁸⁸¹ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 111–112.

⁸⁸² Bkz.: Sühreverdī, *Manṭuḳu’t-Telvīḥāt*, s. 50; Behmenyar, *et-Tuḥaṣṣil*, s. 117-118; F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 142-144/Laleli, vr.: 41b-42b; Keşşī, *Ḥadāiku’l-Ḥaḳāik*, vr.: 86a-b; Hünecī, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 79a-b; Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 244-246; Ṭūsī, *Şerḥu’l-İşārāt*, s. 254-255; Ṭūsī, *Esāsu’l-İḳtibās*, s. 204-205.

⁸⁸³ Semerḳandī, *Kıṣṭās*, s. 144/176.

⁸⁸⁴ Semerḳandī, *Kıṣṭās*, s. 140/171.

oluşturduğumuz kıyasta sonuç “hiçbir C, A değildir.” olarak çıkar ki, bu, kıyasımızın doğru sonuç verdiğini gösterir. Sonucun doğruluğu, ikinci olarak, “hulf” ile kontrol edilir. Hulf, yukarıdaki kıyas kullanılarak şöyle örneklendirilebilir: Yukarıdaki kıyasın “hiçbir C A değildir.” sonucunun çelişği alınır: “Bazı C’ler A’dır.” Daha sonra bu önerme küçük öncül yapılır ve eldeki mevcut büyük öncül ile yeni bir kıyas oluşturulur: “Bazı C’ler A’dır. Hiçbir A, B değildir.” Bu kıyastan “bazı C’ler B değildir.” sonucu elde edilir. Bu sonucun çelişği “her C B’dir.” şeklindedir. Bu çelişik öncül de asıl kıyastaki “her C B’dir.” öncülüdür. İşte ikinci şekilde hulf bu yolla oluşturulur.⁸⁸⁵ Bu işlemle sonuç elde edilen kıyasa geri dönmüş oldu ve elde edilen sonucun doğruluğu da kontrol edilmiş oldu. Semerḳandī söz “hulf”ten açılmışken üçüncü ve dördüncü şekilde de “hulf”un nasıl yapılacağı konusunda birer cümlelik bilgiler vermektedir. Üçüncü şekilden bir kıyasta önce sonucun çelişği alınır ve yeni kıyasta büyük öncül olarak alınır. Mevcut kıyasın küçük öncülü olduğu gibi kalır. Elde edilecek sonuç, mevcut kıyastaki büyük öncülün çelişği olmalıdır. Dördüncü şekilde ise üçüncü, dördüncü ve beşinci modlar için “hulf” ikinci şekildeki gibi oluşturulur; yani önce sonucun çelişği alınıp küçük öncül makamına yerleştirilir. Sonra da büyük öncül olduğu gibi kendi makamında alınarak kıyas oluşturulur ve küçük öncülün çelişği olan bir sonuç elde edilir. Dördüncü şeklin birinci ve ikinci modunda ise “hulf”, hemen yukarıda izah edildiği gibi üçüncü şekildeki gibi oluşturulur.⁸⁸⁶

İkinci mod iki tümelden oluşur. Küçük öncülü de olumsuz olur. Bu durumda sonuç da tümel olumsuz olur. Örneğin “hiçbir C B değildir. Ve her A B’dir.” öncüllerinden “hiçbir C A değildir.” sonucu elde edilir. Bu sonucun doğru olup olmadığı iki şekilde kontrol edilir: Birincisi, önce küçük öncül döndürülür ve büyük öncül makamında alındıktan sonra kıyas tekrar kurulur. Çıkan sonuç düz döndürülür. Böylece aranan sonuca ulaşılr. Yukarıdaki kıyasımızda küçük öncül tümel olumsuzdur. Tümel olumsuz bir öncül, düz döndürmede aynıyla döndürülür. Bu durumda öncül “hiçbir B C değildir.” şeklinde döndürülür. Verilen bilgiler ışığında kıyas şöyle kurulur: Önceki büyük öncül küçük öncül makamında alınır: “Her A B’dir.” Sonra döndürülen küçük öncül büyük öncül makamında alınır: “Hiçbir B C değildir.” Sonuç: “Hiçbir A C değildir.” şeklindedir. Görüldüğü gibi bu sonuç, asıl kıyastaki sonucun döndürülmüş halidir. Bu sonuç “hiçbir C A değildir.” şeklinde düz döndürülür ki, bu da zaten aranan şeyin kendisidir. İkincisi ise “hulf” yoludur.⁸⁸⁷ Bu yolun ikinci şekilde nasıl işletildiği açıklandı.

⁸⁸⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100a; Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 214-215/255.

⁸⁸⁶ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 144/176; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100a.

⁸⁸⁷ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 144/176; Örnekler şerhten alınmıştır. Bkz.: Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100a.

Üçüncü mod, küçük öncülü tikel olumlu, büyük öncülü tümel olumsuz olan öncüllerden kurulur. Sonuç tikel olumsuz olarak ortaya çıkar. Bu mod üç şekilde kontrol edilir: (1) Büyük öncülün döndürülmesi ile, (2) hulf yolu ile ve (3) iftiraz (var-sayma) yolu ile.⁸⁸⁸ Birinci ve ikinci yol yukarıda örneklendirildiğinden dolayı tekrar edilmeyecektir. “İftiraz (var-sayma)” olarak isimlendirilen üçüncü yola gelince, Semerḳandī onun açıklamasını dördüncü moda ertelemektedir.⁸⁸⁹ Biz de ona tâbi olarak oraya erteliyoruz.

Dördüncü mod küçük öncülü tikel olumsuz, büyük öncülü tümel olumlu olan öncüllerden oluşturulur. Sonuç, tikel olumsuzdur. Bu mod, küçük veya büyük öncülünün döndürülmesi ile kontrol edilememektedir. Buna mukabil “hulf” ve “iftiraz (var-sayma)” yolu ile kontrol edilmektedir.⁸⁹⁰ Bu mod şöyle örneklendirilebilir: “Bazı C’ler B değildir. Ve her A B’dir. O halde bazı C’ler A değildir.”⁸⁹¹ Bu noktada “neden bu mod büyük veya küçük öncülün döndürülmesi ile kontrol edilememektedir?” sorusu akla gelmektedir. Yukarıdaki kıyasa bakılırsa, orada küçük öncülün tikel olumsuz olduğunu görülecektir. Tikel olumsuz öncülün düz döndürmesi olmaz. Çünkü doğruluk kaydı döndürme esnasında değişmektedir. Büyük öncüle bakıldığında onun tümel olumlu olduğunu görülecektir. Tümel olumlu tikel olumlu olarak döndürülür. Bu durumda küçük öncül de tikel olduğu için iki tikel öncülden kıyas kurulmaya çalışılır ki, kıyasın kuralı gereği iki tikelden sonuç çıkmaz.⁸⁹² Diğer iki yoldan “hulf”un nasıl oluşturulduğu yukarıda geçmişti. “İftiraz (var-sayma) yolunu ise Semerḳandī bu moda ertelemişti. Peki, kıyaslar iftiraz ile nasıl kontrol edilecek? Yukarıdaki kıyas kullanılarak şöyle izah edilebilir: “B olmayan bazı C’ler” “D” olarak isimlendirilir. Bu durumda ortaya iki tümel öncül çıkar: “her D C’dir.” ve “hiçbir D B değildir.” Buradaki ikinci öncül yukarıdaki asıl kıyastaki büyük öncülle bir araya getirilir; durum şöyle olur: “Hiçbir D, B değildir. Ve her A, B’dir.” bu öncüllerden ikinci şeklin ikinci moduna ait bir sonuç elde edilir: “Hiçbir D, A değildir.” Daha sonra yukarıda zikredilen “her D, C’dir.” birinci öncülü “bazı C’ler D’dir.” şeklinde döndürülür ve yeni oluşturduğumuz kıyasın sonucu ile yeniden bir kıyas ilişkisine sokulur. Ortaya şöyle bir durum çıkar: “Bazı C’ler D’dir. Ve hiçbir D, A değildir.” Bu öncüllerden “bazı C, A değildir.” sonucu ortaya çıkar. Bu da zaten elde edilmek istenilen şeyin kendisidir; asıl kıyasın sonucudur.⁸⁹³

⁸⁸⁸ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 144/177; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100a; Ayrıca bkz: Semerḳandī, *el-Mu‘teḳadāt*, vr.: 11b.

⁸⁸⁹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 144/177.

⁸⁹⁰ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 144/177.

⁸⁹¹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100a.

⁸⁹² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100a.

⁸⁹³ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 144/177; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100b.

Üçüncü Şekil:

Bu şeklin de iki kuralı vardır: (1) Küçük öncül olumlu olmalıdır. (2) İki öncülden biri tümel olmalıdır.⁸⁹⁴ Bu şekilden bir kıyasta orta terimin her iki öncülde de konu makamında olduğunu tekrar zikrederim.⁸⁹⁵

Öncelikle aklımıza küçük öncül olumsuz olursa ne olur? sorusu gelmektedir. Semerḳandī'ye göre, eğer küçük öncül olumsuz olursa, küçük terim ve orta terim büyük terimin kaplamında olmakla beraber bazen büyük terim küçük terim dolayısıyla sabit olmuş olur; bazen de büyük terim orta terimle eşit olarak küçük terimden olumsuzlanır. Örneğin “hiçbir insan at değildir. Ve her insan canlıdır.” veya “her insan konuşandır/düşünendir.” Öncülleri ele alındığında⁸⁹⁶ çıkacak sonuç, “bazı atlar canlı değildir.” veya “bazı atlar konuşan/düşünen değildir.” şeklinde olacaktır. Hâlbuki Semerḳandī'ye göre bu kıyasta “her at canlıdır.” veya “hiçbir at konuşan/düşünen değildir.” türünden sonuçlar elde edilmelidir. Ona göre, orta terimin her iki öncülde de konu olduğu bu kıyasta büyük öncülün olumsuz olması durumu açıktır.⁸⁹⁷ Bununla kastı, büyük öncülün olumsuz olması yanlış çıkarımlara sebebiyet vermeyecektir. Modları örneklendirilirken bu durum açıkça görülebilir.

İkinci olarak sorulması gereken soru ‘iki öncül de tikel olursa, üçüncü şekil açısından ortaya çıkan problem nedir?’ sorusudur. Semerḳandī bu soruyu şerhte cevaplamaktadır: Eğer üçüncü şekilde her iki öncül de tikel olursa, küçük terimle beraber olarak konu makamında bulunan orta terimlerden bazıları, büyük terimle beraber olarak konu makamında bulunan bazılarının dışında olma ihtimali taşır. Bu da şu anlama gelmektedir: Büyük terimle küçük terim arasında herhangi bir bağlantı ortaya çıkmaz.⁸⁹⁸ Örneğin “bazı canlılar insandır. Ve bazı canlılar da attır/ bazı canlılar at değildir.”⁸⁹⁹ kıyasından, küçük terimle büyük terim arasında herhangi bir bağlantının kurulamaması ve iki tikelden bir kıyas kurulamaz kuralına muhalif olmasından dolayı herhangi bir sonuç elde edilemez.

Üçüncü şeklin altı modu vardır. Bunlar sırasıyla şöyledir:

⁸⁹⁴ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 145/178; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 100b.

⁸⁹⁵ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 140/171.

⁸⁹⁶ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 145/178.

⁸⁹⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 101a.

⁸⁹⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 101a.

⁸⁹⁹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 145/178.

Birinci mod iki tümel olumludan oluşur. Tikel olumlu bir sonuç verir. Örneğin “her B, C’dir. Ve her B, A’dır.” öncüllerinden “bazı C’ler A’dır.” sonucu çıkar.

İkinci mod da iki tümelden oluşur; ancak büyük öncülü olumsuzdur. Tikel olumsuz bir sonuç verir.⁹⁰⁰ Örneğin “her B, C’dir. Ve hiçbir B, A değildir.” öncüllerinden “bazı C’ler A değildir.” sonucu elde edilir.⁹⁰¹

Bu iki mod küçük öncüllerinin düz döndürülmesi ve hulf ile kontrol edilir. Görüldüğü gibi bu iki mod tikel bir sonuç verir. Tümel bir sonuç veremez, çünkü bu durumda küçük terim büyük terimden daha genel olur.⁹⁰² Hâlbuki kıyasta kaplamı en geniş olan terim, büyük terimdir. Örneğin “her insan canlıdır. Ve her insan konuşan/düşünendir.” veya “hiçbir insan at değildir.” öncüllerinden “her canlı konuşandır/düşünendir.” veya “hiçbir canlı at değildir.” şeklinde küçük terimin büyük terimin kaplamını aşacak şekilde tümel bir sonuç elde edilemez. Küçük terimle büyük terim arasındaki ilişkiye göre göz önüne alarak “bazı canlılar konuşandır/düşünendir.” veya “bazı canlılar at değildir.” şeklinde tikel bir sonuç elde edilebilir.⁹⁰³

Üçüncü mod, iki olumludan oluşur ve tikel olumlu bir sonuç verir. Bu modun sonucu ise küçük öncülünün döndürülmesi, hulf ve ıftiraz yolu ile kontrol edilmektedir.⁹⁰⁴ Bu üç yolun da nasıl oluşturulduğu yukarıda mükerreren zikredilmişti.

Dördüncü mod da iki olumludan oluşur. Ancak büyük öncülü tikeldir. Açıktır ki sonuç, tikel olumludur. Bu mod da hulf, ıftiraz ve büyük öncülünün düz döndürülüp küçük öncül makamına yerleştirildikten sonra kıyasın tekrar kurulması ve çıkan sonucun düz döndürülmesi yolu ile kontrol edilmektedir.⁹⁰⁵

Beşinci mod ise küçük öncülü tikel olumsuz, büyük öncülü tümel olumsuz olan öncüllerden kurulur. Sonuç elbette tikel olumsuzdur. Bu modun sonucu kontrol edilirken küçük öncülünün düz döndürülmesi, hulf ve ıftiraz yolu kullanılabilir.⁹⁰⁶

Altıncı mod ise küçük öncülü tümel olumlu, büyük öncülü tikel olumsuz olan öncüllerden oluşturulur ve sonucu da tikel olumsuzdur. Bu modun sonucu büyük öncülünün düz döndürülmesi ile

⁹⁰⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 146/178.

⁹⁰¹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 101a.

⁹⁰² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 146/178-179.

⁹⁰³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 146/179.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 101a.

⁹⁰⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 146/179..

⁹⁰⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 146/179.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 101b.

⁹⁰⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 146/179.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 101b.

kontrol edilemez. Çünkü büyük öncül tikel olumsuzdur ve tikel olumsuz düz döndürme kuralları gereği, döndürülme esnasında doğruluk değerini kaybettiği için döndürülemez. Küçük öncülünün döndürülmesi ile de kontrol edilemez. Çünkü küçük öncül tümel olumludur ve tümel olumlu da tikel olumlu olarak döndürülür. Böyle bir durumda da kıyas iki tikelden oluşan öncüllerden kurulu olacaktır ki, iki tikelden oluşturulan kıyas sonuç vermez. Bu durumda bu mod, hulf ve iftiraz yolu ile kontrol edilir.⁹⁰⁷

Dördüncü Şekil:

Dördüncü şekilden bir kıyasta orta terim, küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem konumunda bulunur.⁹⁰⁸ Dördüncü şeklin sonuç vermesi için tek bir öncülde veya her iki öncülde olumsuzluk ve tikellik bir arada bulunmamalıdır. Eğer küçük öncül tikel olumlu olursa, büyük öncül tümel olumsuz olmalıdır.⁹⁰⁹ Bu durumda sorulması gereken soru ‘eğer olumsuzluk ve tikellik beraberce dördüncü şekilden bir kıyasta bir arada bulunursa ne olur?’ şeklindedir. Hiç şüphesiz eğer böyle olursa, sonuç vermeyen bir farklılık ortaya çıkar. Örneğin “hiçbir insan at değildir. Ve hiçbir eşek insan değildir.” veya ikinci büyük öncül olarak “hiçbir kişneyen insan değildir.” öncüllerinden bir kıyas kurulduğunda,⁹¹⁰ birinci büyük öncülle düşünüldüğünde elde edilecek sonucun aslında olumsuz bir sonuç olması gerekir. İkinci büyük öncülle beraber düşünüldüğünde ise olumlu bir sonucun çıkması gerekir. Oysa her iki öncülün de olumsuz olması bu sonuçları elde etmeye imkân vermemektedir.⁹¹¹

Dördüncü şekilden bir kıyasta iki tikel olumsuzdan; küçük öncülü tikel olumsuz, büyük öncülü tümel olumsuz olan kıyastan veya küçük öncülü tümel olumsuz, büyük öncülü tikel olumsuz olan kıyastan; iki tikel olumludan oluşan kıyastan; küçük öncülü tikel olumsuz, büyük öncülü tümel olumlu olan kıyastan ve küçük öncülü tümel olumlu, büyük öncülü tikel olumsuz olan kıyastan sonuç çıkmaz.⁹¹²

Buna mukabil sonuç veren diğer beş modu ise şu şekildedir:

Birinci mod, iki tümel olumludan oluşur ve sonucu da tikel olumsuzdur. Bu iki tümel öncülün tümel sonuç vermemesinin sebebi, orta terimin küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem konumunda olması temel gerekçesine bağlı olarak küçük terimin kaplamının büyük terimden daha geniş olma ihtimalidir. Örneğin “her B, C’dir. Ve her A da B’dir. O halde bazı C’ler A’dır.” Ya da içeriği olan

⁹⁰⁷ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 146/179.; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 101b.

⁹⁰⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 140/171.

⁹⁰⁹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 147/180.

⁹¹⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 147/180.

⁹¹¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 147/180; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 101b.

⁹¹² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 147-148/180-181; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 102a.

önergelerle ifade edilecek olursa “her insan canlıdır. Ve her konuşan/düşünen de insandır.” öncüllerinden küçük terimin kaplamının büyük terimden daha genel olduğu “her canlı konuşandır/düşünendir.” sonucu yerine “bazı canlılar konuşandır/düşünendir.” şeklinde bir sonuç elde edilir.⁹¹³ Bu modun verdiği sonuç iki şekilde kontrol edilir: (1) Ya her iki öncülün yerleri değiştirilerek küçük öncül büyük öncül olarak, büyük öncül de küçük öncül olarak alınır ve çıkan sonuç döndürülür. Örneğin: Her konuşan/düşünen insandır. Ve her insan da canlıdır. Bu öncüllerden “her konuşan canlıdır.” tümel sonucu çıkar. Bu tümel önerme düz döndürüldüğünde “bazı canlılar konuşandır/düşünendir.” sonucu elde edilir. (2) Ya da “hulf” ile kontrol edilir.⁹¹⁴ Yukarıda dördüncü şeklin modları arasında “hulf” yönteminin modlara göre farklılık gösterdiğini söylenmişti. Dördüncü şeklin birinci ve ikinci modunda ise “hulf”, üçüncü şekildeki gibi oluşturulur; yani sonucun çelişği alınıp büyük öncül yapılır. Küçük öncül aynı yerinde kalır. Sonuç olarak elde edilen öncülün çelişği alınarak mevcut kıyasın sonucuna ulaşılmalıdır.⁹¹⁵ Eğer bu işlem sonucunda mevcut kıyasın sonucuna ulaşılmamışsa bu mod, doğru bir sonuç vermiyor demektedir. Dördüncü şekilde “hulf” ile sonucun kontrol edilmesi, yukarıdaki kıyasın sonucu kullanılarak şöyle örneklendirilebilir: “Bazı canlılar konuşandır/düşünendir.” sonucu doğru değilse “hiçbir canlı konuşan/düşünen değildir.” önermesi doğrudur. Bu öncülü de mevcut kıyastaki küçük öncülle bir araya getirip “her insan canlıdır. Ve hiçbir canlı konuşan/düşünen değildir.” kıyası kurulur. Bu kıyastan “hiçbir insan konuşan/düşünen değildir.” sonucu çıkar. Hulf yolu gereği bu sonuç “hiçbir konuşan/düşünen canlı değildir.” şeklinde döndürülür ve döndürülen bu önermenin çelişği alınarak mevcut kıyasın sonucu ile karşılaştırılır. Eğer mevcut kıyasın sonucu elde ediliyorsa bu mod, doğru bir sonuç vermiştir. Eğer vermiyorsa, doğru bir sonuç vermemiştir. Bu önermenin çelişği “bazı konuşan/düşünen canlıdır.” şeklinde olur ki, bu, asıl kıyasın sonucudur.⁹¹⁶

İkinci mod, iki olumludan kurulur. Ancak büyük öncülü tikel olur. Buna bağlı olarak da sonuç tikel olumlu olur.⁹¹⁷ Bu mod, (1) öncüllerinin yerleri değiştirilmekle, (2) büyük öncülü düz döndürülmekle, (3) hulf ve iftiraz ile kontrol edilir.⁹¹⁸ Diğer kontrol yolları açıklandığından burada iftirazın nasıl yapıldığı bu mod çerçevesinde gösterilecektir. Örneğin: Her C, B’dir. Ve bazı A da B’dir. O halde bazı C, A’dır. İftiraz (var-sayma) bu modda şöyle uygulanır: “B” olan bazı şeyler “D” olarak

⁹¹³ Semerqandî, *Kıstās*, s. 148/181; Semerqandî, *MŞ*, vr.: 102a.

⁹¹⁴ Semerqandî, *Kıstās*, s. 148/181; Semerqandî, *MŞ*, vr.: 102a.

⁹¹⁵ Semerqandî, *Kıstās*, s. 144/1176; Semerqandî, *MŞ*, vr.: 100a.

⁹¹⁶ Semerqandî, *MŞ*, vr.: 102b.

⁹¹⁷ Semerqandî, *Kıstās*, s. 148/181.

⁹¹⁸ Semerqandî, *Kıstās*, s. 148/182; Semerqandî, *MŞ*, vr.: 102b.

farzedilir. Bu durumda “her D, A’dır. Ve her D, B’dir.” öncülleri doğru kabul edilir. Buradaki “her D, B’dir.” öncülü alınıp büyük öncül yapılırken, mevcut kıyasın küçük öncülü de küçük öncül olarak kalır. Bu durumda “her B, C’dir. Ve her D, B’dir.” şeklinde dördüncü şeklin birinci modundan olan “bazı C D’dir.” sonu elde edilir. Bu sonuç tekrar küçük öncül, “her D A’dır.” önermesi de büyük öncül olarak alınıp “bazı C D’dir. Ve her D A’dır.” şeklinde kıyas oluşturulur. Bu kıyasın sonucu birinci şekilden “bazı C A’dır.” sonucu olur ki, bu sonuç, mevcut kıyasın sonucudur.⁹¹⁹

Üçüncü mod, iki tümelden oluşur. Ancak küçük öncülü olumsuzdur. Bundan dolayı da sonucu tümel olumsuz olur.⁹²⁰ Bu mod da (1) öncüllerinin yerdeğiştirilmesi sonucu oluşturulan kıyasta sonucun düz döndürülmesi (2) küçük öncülün düz döndürülmesi sonucu ikinci şekle irca etmek ve (3) hulf ile kontrol edilir.⁹²¹

Dördüncü mod ise iki tümelden oluşur. Ancak büyük öncülü olumsuz olur. Sonuç, tikel olumsuz olarak çıkar. Tümel olarak çıkmamasının sebebi, küçük terimin kaplamasının büyük terimin kaplamasını aşma ihtimalidir. Çünkü daha özel olan bir şeyin daha genel olan bir şeyin her bir ferdinden olumsuzlanması imkânsızdır. Örneğin “her insan canlıdır. Ve hiçbir at insan değildir.” öncüllerinden “hiçbir canlı at değildir.” sonucu değil de, “bazı canlılar at değildir.” sonucu elde edilir.⁹²² Dördüncü modun sonucu (1) iki öncülünün de düz döndürülerek kıyasın tekrar kurulmasıyla birinci şekle, (2) küçük öncülünün düz döndürülmesi ile tekrar oluşturulan kıyasla ikinci şekle, (3) büyük öncülünün düz döndürülmesi ile üçüncü şekle irca edilerek ve de (4) hulf ile kontrol edilir.⁹²³

Beşinci mod, küçük öncülün tikel olumlu, büyük öncülün de tümel olumsuz olduğu bir kıyastır. Tikel olumsuz bir sonuç verir.⁹²⁴ Örneğin “bazı B, C’dir. Ve hiçbir A da B değildir.” öncüllerinden “bazı C, A değildir.” sonucu elde edilir. Bu mod küçük öncülü düz döndürüldükten sonra yapılan kıyasla ikinci şekle irca edilir.⁹²⁵

Semerķandī “uyarı (tenbīh)” başlığı altında bazı mantıkçılar⁹²⁶ gizli atfıyla İmām Necmu’d-Dīn en-Naḥcuvānī’nin yüklemli kesin kıyasın bu dört şekline sonuç verdiklerini kabul ettiği bazı modlar

⁹¹⁹ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 102b.

⁹²⁰ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 148/182.

⁹²¹ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 102b.

⁹²² Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 148/181-182.

⁹²³ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 102b.

⁹²⁴ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 148/182.

⁹²⁵ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 102b.

⁹²⁶ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 149/182-185.

eklediğini söylemektedir. en-Naḥcuvānī, yüklemli kıyasın birinci ve ikinci şekline dört; üçüncü şekline altı; dördüncü şekline ise yedi tane daha mod eklemektedir. Semerḳandī'nin bu ziyade modlar hakkında ayrıntılı bir açıklaması yoktur. Şerhte ayrı ayrı modları zikredip birer örnekte vermektedir. Bu bilgiler en-Naḥcuvānī'ye atıftır.⁹²⁷

Semerḳandī yüklemli kıyasları açıklarken çok teknik davranmakta, tasavvurlar ve önermelerle ilgili kısımlarda yaptığı gibi, teknik kuralın dışında mantık felsefesi denilebilecek herhangi bir girişimde bulunmamaktadır. Şekiller ve modları hakkındaki örnekleri, tıpkı selefleri gibi, harflerden oluşmaktadır. Her ne kadar içerikleri olan örnekler verse de bunların yeterli olduğunu söylemek imkânsızdır.

Semerḳandī yüklemli kıyas başlığı altında üçüncü olarak cihet sahibi (modal) önermelerden oluşan kıyasları inceleme konusu yapmaktadır. Konuyu ele almadan önce, müellifin konuyu nasıl ele aldığı hakkında bazı açıklamalar yapmak istiyoruz. Semerḳandī, cihet (modalite) sahibi olmayan yüklemli kıyaslarda olduğu gibi, konuyu oldukça teknik yönleri ile ele almaktadır. Konuların felsefesini, en azından görebildiğimiz kadarıyla, yapmamaktadır. Bir anlamda öğretici bir üslupla konuyu takdim etmeye çalışmaktadır. Zikrettiği bazı itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar, bizzat Semerḳandī tarafından değil de selefleri, özellikle Hünecī ve Urmevī tarafından daha önce dile getirilmiş görünmektedir. Örneğin bazı çıkarımlar konusunda farklı düşünen F. Rāzī ve Keşşī gibi mantıkçıların görüşlerine katılmamakta, onlara muhalif olan diğer mantıkçıların, açıkçası çoğunluğun görüşlerini benimsemektedir. Nihayetinde Semerḳandī sonuç veren ve vermeyen cihet (modalite) sahibi kıyaslar konusunda selefleri ile aynı noktada birleşmektedir. Bunlar aşağıda şekiller ele alınırken verilecek, tablolarla açıkça görülecektir. Bu anlamda buraya düşmemiz gereken not, buradaki durumun Semerḳandī'nin bir eksikliği olmadığıdır. Zira kendisinden önce güçlü bir gelenek ve hiç şüphesiz bu geleneği oluşturan güçlü bir mantıkçı çevresi bulunmaktadır. Bu entellektüel çevrenin konuları mümkün birçok açıdan ele alıp inceleme konusu yapmaları imkân dâhilindedir. Buna karşın, problemin inceleme alanının tükendiğini ifade etmek mümkün de değildir. Nitekim Semerḳandī cihet (modalite) sahibi kıyaslarla ilgili bilgileri verdikten sonra “tamamlama (tetimme)” başlığı altında kendisinden önceki mantıkçıların ele almadıkları bir konuyu ele aldığını söylemektedir. Bu da kıyasın öncüllerinin hakiki, harici ve zihni itibarlardan biri olduğunda sonucun nasıl çıkacağıdır.

⁹²⁷ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 149/182; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 103a-b.

Şimdi kısaca Semerķandī'nin ele aldığı şekliyle cihet (modalite) sahibi kıyaslar ele alınacaktır. Ancak öncelikle hatırlatma olması kabilinden cihet sahibi (modal) önermeleri tekrar zikretmek istiyoruz. Semerķandī, bu önermeleri basit olanlar ve bileşik olanlar olmak üzere ikiye ayırmış, **a) basit olanlar altında** (1) zarure-i muṭlaқа, (2) meşrūṭe-i 'āmme, (3) dāime, (4) 'örfiye-i 'āmme, (5) muṭlaқа-i 'āmme ve (6) mümküne-i 'āmme'yi; **b) bileşik olanlar altında ise** (1) meşrūṭe-i ḥaṣṣa, (2) 'örfiye-i ḥaṣṣa, (3) vaḳtiye, (4) münteşire, (5) vucūdiye-i lā-dāime, (6) vucūdiye-i lā-zaruriye ve (7) mümküne-i ḥaṣṣa'yı saymıştır.⁹²⁸ O halde kıyasların cihetlerini inceleme konusu yaparken bu önermelerin içeriklerinin neye tekabül ettiğini gözden kaçırmamamız gerekmektedir.

Burada ifade edilmesi gereken bir diğer nokta da, cihet (modalite) sahibi olmayan kıyaslardaki gibi şekillerin modlar bazında ele alınmadığı, bilakis on üç öncülün içerikleri bakımından ele alındığıdır.

Birinci Şekil:

Birinci şekil için şart, küçük öncülün fiiliye olmasıdır.⁹²⁹ Semerķandī'ye göre bu şart İbn Sīnā kaynaklıdır.⁹³⁰ Bu noktada aklımıza gelen ilk şey 'bu kabule göre küçük öncül fiiliye değil de, örneğin mümküne olursa ne gibi bir durum ortaya çıkacaktır?' sorusudur. Böyle bir durumda kıyastaki orta terimin bilfiil küçük terimle beraber sabit olmama ihtimali ortaya çıkar. Bu da şu anlama gelmektedir: Küçük terim orta terimin kaplamına girmez ve böyle olmayınca da büyük terimdeki hüküm orta terim vasıtasıyla küçük terime geçmez. Bu ise büyük terimin subutunun bazen küçük terimle, bazen de küçük terimden olumsuzlanmasıyla ortaya çıkması demektir. Semerķandī'ye göre bu ihtimal; harici, hakiki ve zihni itibarın her üçünde de olabilir.⁹³¹ Semerķandī 'cihet (modalite)' başlığı altında onun muṭlaқа-i 'āmme ve ondan daha özel olanlar olduğunu açıkladığı için⁹³² burada küçük öncülün "fiiliye" olmasının ne anlama geldiği hakkında bilgi vermemektedir.⁹³³

Semerķandī daha sonra özlü bir biçimde cihet sahibi (modal) önermelere ait çıkarımların nasıl olacağı hakkında bilgi vermektedir:

Birinci şekilden bir kıyasta eğer büyük öncül, "vaşfiye" olarak isimlendirilen meşrūṭe-i 'āmme/ḥaṣṣe veya 'örfiye-i 'āmme/ḥaṣṣe'nin dışındaki diğer dokuz önermeden biri olursa, sonucun ciheti

⁹²⁸ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 84-86/105-107; Semerķandī, *Beşārāt*, vr.: 29b-32a.

⁹²⁹ Semerķandī, *M*, vr.: 38a.

⁹³⁰ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 103b.

⁹³¹ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 149/185; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 103b.

⁹³² Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 84-87/105-108.

⁹³³ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 149/185; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 103b.

(modalitesi) büyük öncülün cihetiyle aynı olur. Buna mukabil büyük öncül meşrûte-i ‘âmmeh/hâşşe ve ‘örfiye-i ‘âmmeh/hâşşe dörtlüsünden biri olursa ve büyük öncül de meşrûte değilse, ister zâtî, ister vaşfî ve isterse de vaqtî olsun zorunluluk kaydı müstesna olmak üzere kıyasın sonucunun ciheti küçük öncüle tabi olur. Eğer büyük öncül meşrûte olursa ve büyük öncülde de “devâmsızlık” kaydı olmazsa, kıyasın sonucu cihet bakımından zorunluluk kaydında ve vucûdiye-i la-dâime ve dâriye kaydında küçük öncüle tâbi olur. Eğer büyük öncülde devâmsızlık kaydı olursa, sonuç yine küçük öncüle tabi olur. Buna mukabil küçük öncülde devâmsızlık kaydı yoksa devâmsızlık küçük öncüle bitiştirilir. İşte bu hazf ve bitişirmeden sonra sonucun ciheti ortaya çıkar.⁹³⁴

⁹³⁴ Semerkandî, *Kıstâs*, s. 152-153/188-189; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 105a-b.

Bu tablo Necmu'd-Dîn Kâtibî el-Ğazvî'nin F. Râzî'nin *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣṣ fi'l-Manṭıḳ ve'l-Ḥikme* adlı eserine *el-Munaṣṣaṣ fi Şerḥi'l-Mulaḥḥaṣṣ* adıyla yazdığı şerhinden alınmıştır. Şehit Ali Paşa: 1680, vr.: 140a.)

İkinci Şekil

Semerḳandî, kendisinden önceki geleneğe tâbi olarak⁹³⁵ iki şart zikretmektedir. Ancak bu iki şartın her iki öncül için de geçerli olduğunu da ifade etmektedir:

(1) Küçük öncül zorunlu veya dâime olabilir. Şartların dönüşümlü olduğunu göz önüne alırsak aynı şekilde büyük öncül de zorunlu veya dâime olabilir; ⁹³⁶ bu durumda küçük öncül, zorunlu ve dâimenin dışında geriye kalan on bir cihet (modalite) sahibi önerme olabilir.⁹³⁷ Mümküne ile ilgili olarak aşağıda zikredilen ikinci şart göz önüne alınarak söylenirse sonuç, dâime çıkar.⁹³⁸ Veyahutta büyük öncülün varlığı olumsuz olarak döndürülebilen  ar uriye, d ime, me r te-i   amme ve ḥ    a ve    rfiye-i   amme ve ḥ    a olabilir.⁹³⁹

(2) İster büyük öncü olsun isterse de küçük   nc   olsun mümküne,   ar  re-i z  atiye ile kullanılmalıdır veyahutta me r  te olan büyük öncülle beraber kullanılmalıdır.⁹⁴⁰ Bu da şu anlama geliyor: Mümkün bu ili  şkilerin dışında ikinci şekilden bir kıyasta sonuç vermemektedir.

Semerḳand  'nin verdiği yukarıdaki bilgiler ışığında aşağıdaki tabloyu oluşturmak mümkündür. Bu tablo da birinci şekildeki tablo gibi Semerḳand  'nin anlattıklarını daha anlaşılır kılmak için   azv  n  'nin eserinden alınmıştır.⁹⁴¹ İlk dönem eserlerinin birçoğunda olduğu gibi Semerḳand  'nin *  ı    s*'inde de konuların şekillerle ifade edilmesine rastlanılmamaktadır. Esasen dönemin yaygın tavrı bu olmasına kar  şın bazı müellifler, konunun zorluğunu göz önüne alarak özellikle cihet (modalite) sahibi kıyasları şekillerle daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadırlar. Bunlardan biri yukarıda ismini zikrettiğimiz   azv  n   diğeri de Semerḳand  'nin zaman zaman kendisine atıfta bulunduğu     s  'dir.

⁹³⁵ örneğin bkz.:   unec  , *  e  fu'l-Esr  r*, vr.: 91b; Urmev  , *Me    li'  l-Env  r*, s. 76,   ehrez  ri, *Res  il-I*, s. 269-270.

⁹³⁶ Semerḳand  , *  ı    s*, s. 155/192.

⁹³⁷ Semerḳand  , *M   *, vr.: 106b.

⁹³⁸ Semerḳand  , *M   *, vr.: 107a.

⁹³⁹ Semerḳand  , *  ı    s*, s. 155/192; Semerḳand  , *M   *, vr.: 106b.

⁹⁴⁰ Semerḳand  , *  ı    s*, s. 155/192.

⁹⁴¹ Bkz.:   azv  n  , *el-Munaṣṣaṣ fi Şerḥi'l-Mulaḥḥaṣṣ*, S  leymaniye K  t  phanesi Şehit Ali Pa  a Koleksiyonu: 1680, vr.: 140b.

İkinci Şekilde Sonuç Veren ve Vermeyen Kıyaslar													
mümküne-i hâşşa	vucûdiye-i la-çarûriye	vucûdiye-i lâ-dâime	münteshire	vaktiyye	‘örfiye-i hâşşa	meşrûte-i hâşşa	mümküne-i ‘ämme	mutlaka-i ‘ämme	‘örfiye-i ‘ämme	dâime-i mutlaka	meşrûte-i ‘ämme	çarure-i mutlaka	B. Ö ← K. Ö ↓
dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	çarure-i mutlaka
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	‘örfiye-i ‘ämme	meşrute-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	‘örfiye-i ‘ämme	dâime	meşrûte-i ‘ämme	dâime	meşrûte-i ‘ämme
sonuç vermez	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	sonuç vermez	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime	dâime-i mutlaka
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	‘örfiye-i ‘ämme	‘örfiye-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	‘örfiye-i ‘ämme	dâime-i mutlaka	‘örfiye-i ‘ämme	dâime	‘örfiye-i ‘ämme
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i ‘ämme	mutlaka-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i ‘ämme	dâime	dâime-i mutlaka	dâime	mutlaka-i ‘ämme
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mümküne-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mümküne-i ‘ämme	dâime	mümküne-i ‘ämme
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	‘örfiye-i ‘ämme	meşrute-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	‘örfiye-i ‘ämme	dâime	meşrûte-i ‘ämme	dâime	meşrûte-i hâşşa
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i vaktiyye	‘örfiye-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	‘örfiye-i ‘ämme	dâime	‘örfiye-i ‘ämme	dâime	‘örfiye-i hâşşa
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i vaktiyye	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i vaktiyye	dâime	mutlaka-i vaktiyye	dâime	vaktiyye
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i ‘ämme	münteshire	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i ‘ämme	dâime	mutlaka-i ‘ämme	dâime	münteshire
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i ‘ämme	mutlaka-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i ‘ämme	dâime	mutlaka-i ‘ämme	dâime	vucûdiye-i lâ-dâime
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i ‘ämme	mutlaka-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	mutlaka-i ‘ämme	dâime	mutlaka-i ‘ämme	dâime	vucûdiye-i la-çarûriye
sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mümküne-i ‘ämme	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	sonuç vermez	mümküne-i ‘ämme	dâime	mümküne-i hâşşa

Birinci şeklin dışındaki kıyaslar, kâmil kıyaslar olmadıklarından onların sonuçları çeşitli şekillerde kontrol edilmektedir. Bunların nasıl yapıldığı, cihet (modalite) sahibi olmayan yüklemli kıyaslar ele alınırken açıklanmıştı. Cihet sahibi ikinci şekilden bir kıyasın sonucu da müellifimiz Semerḳandî'ye göre, hulf, döndürme ve iftiraz yolları ile kontrol edilmektedir.⁹⁴²

Üçüncü Şekil

Cihet (modalite) sahibi olan üçüncü şekilden bir kıyasta sonuç elde etmenin şartı, birinci şekilde olduğu gibi, küçük öncülün “fiiliye” olmasıdır.⁹⁴³ Birinci şekilde küçük öncülün “fiiliye” olmasının “mutlaka-i ‘âmm ve ondan daha genel bir şey olması gerektiğini zikretmiştik.

Bu bilgi ışığında müellifimize göre, bu şekilde büyük öncül; ḍarure-i mutlaka, dâime, mutlaka-i ‘âmm, mümkün-i ‘âmm, vaktiye, müntesire, vücûdiye-i lâ-dâime, vücûdiye-i lâ-ḍaruriye ve mümkün-i ḥaṣṣa olursa sonuç büyük öncüle tâbi olur. Buna mukabil büyük öncül meṣrûṭe-i ‘âmm ve ḥaṣṣa veya ‘örfiye-i ‘âmm ve ḥaṣṣa olursa sonucun ciheti (modalitesi), küçük öncülün döndürülmüş halinin ciheti (modalitesi) ile aynı olur; ancak vücûdiye-i lâ-dâime ve ḍaruriye bunun dışındadır.⁹⁴⁴

Üçüncü şekilde kâmil kıyaslardan olmadığı için, sonuçlarının doğru olup olmadığı kontrol edilmelidir. Cihet (modalite) sahibi olan üçüncü şekilden bir kıyas da, tıpkı mutlaka (cihet sahibi olmayan) gibi döndürme, hulf ve iftiraz yolları ile kontrol edilir.⁹⁴⁵

Semerḳandî'nin yukarıda verdiği bilgilere dayanarak aşağıdaki tabloda sonuç veren ve vermeyen çıkarımları bütüncül bir şekilde görmek mümkün olacaktır. Diğer tablolar gibi aşağıdaki tablo da Ḳazvî'nin şerhinden alınmıştır.⁹⁴⁶

⁹⁴² Semerḳandî, *Ḳıṣṭâs*, s. 159/195.

⁹⁴³ Semerḳandî, *Ḳıṣṭâs*, s. 160/197.

⁹⁴⁴ Semerḳandî, *Ḳıṣṭâs*, s. 161/198.

⁹⁴⁵ Semerḳandî, *Ḳıṣṭâs*, s. 161/198.

⁹⁴⁶ Bkz.: Ḳazvî, *Munaṣṣaṣ*, vr.: 141a.

Dördüncü Şekil

Hatırlanacağı gibi dördüncü şekilden bir kıyasta orta terim küçük öncülde konu, büyük öncülde yüklem konumunda bulunmaktadır. Semerḳandī bu şeklin sonuç vermesi için üç şart zikretmektedir:

(1) Bu kıyasta, ister olumlu olsun isterse de olumsuz olsun ve ister büyük öncül olsun ve isterse de küçük öncül olsun mümküne-i ‘āmm ve ḥāṣṣa öncül olarak kullanılmaz.⁹⁴⁷ Bu da şu anlama gelmektedir: Böyle bir kullanımda bu kıyas sonuç vermemektedir. Örneğin bu anlamda imkān-ı ḥāṣṣ ile ḍarūriye olan iki öncülden sonuç çıkmamaktadır: “Her zenci, imkān ile beyazdır. Ve her kâtip zenci, zorunlu olarak zencidir.” Burada büyük öncülü “hiçbir zenci olmayan, zorunlu olarak zenci değildir.” şeklinde olumsuz olarak alınsa bile herhangi bir sonuç elde edilemeyecektir.⁹⁴⁸ Mümkün’ün diğer öncüllerle sonuç vermediği aşağıda verilecek olan tabloda daha açık bir şekilde görülebilir.

(2) Bu şekilde kullanılan olumsuz öncüllerin döndürülebilir olması gerekmektedir.⁹⁴⁹ Bir hatırlatmada bulunulacak olursak, sadece altı tür cihet (modalite) sahibi önerme döndürülebilirdir. Bunlar da ḍarūre-i mutlaka, dāime-i mutlaka, meşrūte-i ‘āmm/ḥāṣṣa ve ‘örfiye-i ḥāṣṣa’dır.⁹⁵⁰ Semerḳandī’nin verdiği bilgilerden anlaşılıyor ki, eğer bunların dışında bir olumsuz kullanılırsa bu şekilden bir kıyas sonuç vermeyecektir.⁹⁵¹

(3) Olumsuz olan küçük öncül ḍarūriye veya dāime olmalı veyahutta büyük öncül, ikinci şartta isimleri zikredilen döndürülebilen altı önermeden biri olmalıdır.⁹⁵²

Semerḳandī yukarıda zikrettiği şartlar bağlamında bu şekilden bir kıyasta sonucun nasıl elde edileceğini şöyle kaideleştirmektedir: Eğer bu şeklin ilk iki modundan gerekli olan netice olumlu olursa, sonuç cihet (modalite) bakımından küçük öncülün döndürülmüş haline tabi olur, ancak burada küçük öncülün meşrūte-i ‘āmm/ḥāṣṣa ve ‘örfiye-i ‘āmm ve ḥāṣṣa olmaması gerekir. Buna mukabil küçük öncül o ikisinden biri olursa ve la-devām da ondan hazfedilirse sonucun ciheti, büyük öncülün döndürülmüş haline tâbi olur. Burada Semerḳandī’nin dikkat çektiği nokta, bu şekilden bir kıyasta ilk iki modun olumlu sonuç verdiğiidir. Bunların sonuçları ise iki öncülün yerleri değiştirilerek kontrol edilir.

⁹⁴⁷ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 161/198-199; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 110a.

⁹⁴⁸ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 161/199.

⁹⁴⁹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 162/199; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 110b.

⁹⁵⁰ Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, s. 263–264.

⁹⁵¹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 162/199; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 110b.

⁹⁵² Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 163/201; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 111b.

Peki, olumsuz sonuçta durum nasıl tezahür edecektir? Eğer büyük öncül *darûriye* ve *dâime* olursa olumsuz sonuç *dâime* olur. Aksi bir durumda eğer küçük öncül de olumlu ise *vucûd* kaydı müstesna küçük öncülün döndürülmüş haline; dahası büyük öncül de *darûre-i vasfiye* yok ise zorunlu kaydı müstesna yine küçük öncülün döndürülmüş haline tâbi olur. Bu şekilden bir kıyasta geriye kalan üç mod olumsuz sonuç verir. Bunların sonuçları da küçük öncüllerinin döndürülmesi ile ikinci şekilden bir kıyasa irca edilerek kontrol edilir.⁹⁵³

Semerķandî'nin verdiği bu bilgiler aşağıdaki üç tablo ile görselleştirilecektir. Diğer tablolar gibi bunlar da Kazvîni'den alınmıştır.⁹⁵⁴ Tabloların doğru okunabilmesi açısından şunu ifade etmek istiyoruz: Tabloları okurken her üç şartı birlikte düşünmekle beraber, ana hatlarıyla birinci tabloyu okurken birinci şartı; ikinci tabloyu okurken ikinci şartı; üçüncü tabloyu okurken üçüncü şartı göz önünde bulundurmalıdır.

⁹⁵³ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 164/202; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 112a.

⁹⁵⁴ Bkz.: Kazvîni, *el-Munaşşas*, vr.: 141b-142b.

Semerḳandī yüklemli kesin kıyasları bitirirken “tamamlama (tetimme)” başlığı altında üç itibarla yapılan kıyasları ele almaktadır. Müellif bu konunun güzel bir konu olduğunu, kendisinden önce bu konunun ele alınmadığını, bu konunun ele alınmasının mugalâtalı kıyasları anlama da faydalı olduğunu söylemektedir.⁹⁵⁵ Gerçekten de müellifimizin bazı seleflerinin eserlerine göz attığımızda bu türden bir konuya değinmediklerini görmekteyiz. Onlar cihet (modalite) sahibi kıyasları ele aldıktan sonra şartlı kesin kıyaslara geçmektedirler.⁹⁵⁶

Harici, hakiki ve zihni olmak üzere üç itibar vardır. Bu üç itibarla oluşturulacak kıyas, dört şekilde nasıl sonuç verecektir? Semerḳandī’ye göre, bu itibarla dört şekilde oluşturulan kıyasta sonucun itibarı şöyle tespit edilir: Eğer sonuç olumlu olursa, sonucun itibarı bu kıyasta iki itibardan en özel olanının itibarıdır. Eğer sonuç olumsuz olursa, kıyastaki olumsuz öncülün itibarı ile aynı olur. Bu durumda burada bilinmesi gereken şey, hangi itibarın hangi itibardan daha özel olduğudur. Semerḳandī’ye göre olumlu harici itibar, olumlu hakiki itibardan daha özeldir. Olumlu hakiki itibar da olumlu zihni itibardan daha özeldir. İkinci olarak aklımıza gelen soru, bu itibarlar olumsuz olduğunda hangisi daha özel olacaktır? sorusudur. Semerḳandī’ye göre eğer bu itibarlar olumsuz olursa, durum olumluda zikredilenin aksinedir.⁹⁵⁷

2. 2. 1. 2- Şartlı Kesin (İktirānī) Kıyas

Semerḳandī şartlı kıyasları incelemeye şartlı bir önermenin de ap-açık (bedīhi) ve sonradan elden edilme (kesbi) olduğunu, yüklemli kıyaslardan şartlı bir sonuç çıkarmanın gerçekten çok zor olduğunu, bundan dolayı da mantıkçıya düşenin şartlı kıyası incelemek olduğunu söyledikten sonra, Aristoteles’in bu konuda kitap yazıp yazmadığı tartışmasına değinerek başlamaktadır. Semerḳandī, bazılarının Aristoteles’in bilgi elde etmede yüklemli kıyaslara itimad ettiği için şartlı kıyasları terk ettiği görüşünde olduklarını söylemektedir. Ancak Semerḳandī kime ait olduğunu *Ḳıstās*’ta ve şerhte söylemediği bu görüşe

⁹⁵⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 165/203; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 113b; Ayrıca bkz: Semerḳandī, *e/-Mu‘teḳadāt*, vr.: 12b.

⁹⁵⁶ Örneğin bkz: F. Râzî, *e/-Mulaḥaṣṣ*, s. 180 vd; vr.: 52a vd.; Keşşî, *Hadâiku’l-Ḥaḳâik*, vr.: 92a vd.; Hünecî, *Keşfu’l-Esrâr*, vr.: 98b vd.; Urmevî, *Meṭâli‘u’l-Envâr*, s. 81 vd.; Şehrezûri, *Resâil-I*, s. 288 vd.

⁹⁵⁷ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 165/203; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 112b; Ayrıca bkz: Semerḳandī, *e/-Mu‘teḳadāt*, vr.: 12b.

katılmamaktadır. Ona göre her iki kıyas hükümleri bakımından farklıdır. Diğer taraftan İbn Sînâ'nın⁹⁵⁸ ise 'belkide Aristoteles bu konuda kitap yazdı, ancak Arapçaya tercüme edilmedi' görüşüne ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin⁹⁵⁹ 'eğer bu konuda kitap yazsaydı Arapçaya tercüme edilirdi' itirazına da yer vermektedir. İlâveten İbn Sînâ'nın⁹⁶⁰ on sekiz yıl bir kitaba dayanarak şartlıları incelediği, daha sonra kendisine Fârâbî'ye ait olduğu söylenen bir kitabın ulaştığı, ancak ibareleri kapalı, hataları çok, delilleri zayıf, sonuç vermeyeni sonuç veren ve sonuç vereni de sonuç vermeyen olarak gösterdiğinden dolayı terk ettiğini söylemektedir. Semerķandî'ye göre ise belkide Aristoteles yakîni bir sonuç vermediğinden dolayı şartlı kıyasları inceleme konusu yapmamıştır.⁹⁶¹

Burada ifade etmemiz gereken birkaç nokta vardır: Şartlı kıyas *Kıstās*'ta önemli sayılabilecek bir hacimde ele alınmaktadır. Denilebilir ki, Semerķandî şartlı kıyasları bütün yönleri ile ele almaya çalışmıştır. Bu anlamda Semerķandî'yi başta İbn Sînâ olmak üzere Keşşî⁹⁶², Hunecî⁹⁶³ ve Şehrezûrî⁹⁶⁴ ile farklı bir statüde ele almak gerekmektedir. Zira adı geçen müellifler, İbn Sînâ'nın bu konuda açmış olduğu yolu derinlemesine devam ettirmiş görünüyorlar. Bu noktada şaşırtıcı olan bir diğer bilgi de F. Râzî'nin *Kitābu'l-Mulāḥḥaṣ*'ta konuyu çok özet bir şekilde ele almasıdır.⁹⁶⁵ Gerçi kendisi konuyu ayrıntılı bir şekilde *el-Manṭıḳu'l-Kebîr* adlı eserinde ele alacağını söylemektedir.⁹⁶⁶ Ancak İbn Sînâ'nın matematik, tabiat ve ilahiyattaki birçok iddianın bitişik ve ayrık şartlı önermeler şeklinde olduğu⁹⁶⁷ bilgisini hatırlarsak, ilahiyat ve tabiat bilimlerini de havi olan *Mulāḥḥaṣ*'ta şartlı kıyasların biraz daha ayrıntılı olması eser bütünlüğüne daha uygun düşebilirdi.

Semerķandî⁹⁶⁸ geleneği takiple şartlı kıyasları beş kısımda ele almaktadır: (1) İki bitişik şartlıdan, (2) iki ayrık şartlıdan, (3) bir yüklemli ile bir bitişik şartlıdan, (4) bir

⁹⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitābu'l-Evsāf*, vr.: 41a.

⁹⁵⁹ Bağdâdî, *el-Kitābu'l-M'uteber*, s. 155.

⁹⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitābu's-Sifā*: el-Ḳıyās, s. 356–357.

⁹⁶¹ Semerķandî, *Kıstās*, s. 168–169/206; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 114a-b.

⁹⁶² Keşşî, *Ḥadāiḳu'l-Ḥaḳāiḳ*, vr.: 92a–100b.

⁹⁶³ Hunecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 99a–124b.

⁹⁶⁴ Şehrezûrî, *Resāil-I*, s. 289–390.

⁹⁶⁵ F. Râzî, *el-Mulāḥḥaṣ*, s. 180–183; vr.: 52a–53a.

⁹⁶⁶ F. Râzî, *el-Mulāḥḥaṣ*, s. 183; vr.: 53a.

⁹⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitābu's-Sifā*: el-Ḳıyās, s. 231.

⁹⁶⁸ Semerķandî, *Kıstās*, s. 169/206.

yüklemli ile bir ayrık şartlıdan ve (5) bir bitişik şartlı ve bir ayrık şartlıdan oluşan şartlı kıyaslar.⁹⁶⁹

2. 2. 1. 2. 1- İki Bitişik Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas

Bu kıyas üç sınıftan oluşmaktadır: (1) Orta terim, her iki bitişik şartlı öncülde tam bir cüz olarak bulunur. (2) Orta terim, her iki öncülde eksik bir cüz olarak bulunur. (3) Orta terim, öncüllerin birinde tam, diğerinde eksik bir cüz olarak bulunur. Semerḳandī'nin bu üç sınıf hakkında düştüğü kayıt, bunlardan sadece birincisinin İbn Sīnā⁹⁷⁰ tarafından, kalan diğer ikisinin ise sonraki bilginler (müteahḥirūn) tarafından ele alındığıdır.⁹⁷¹ Semerḳandī'nin son iki sınıfı ortaya koyan “sonraki mantıkçılar (müteahḥirūn)” atfı kime aittir? İbn Sīnā'dan sonra yukarıdaki üç sınıftan ikincisini Behmenyar⁹⁷² ve Keşşī⁹⁷³ zikretmekte, ancak üçüncüsünden bahsetmemektedirler. İbn Sīnā ile Semerḳandī arasındaki bütün müelliflerin eserlerine ulaşılamadığından Behmenyar ve Keşşī'nin ilk defa zikreden olduğunu söylemek iddialı olabilir. Keşşī'nin hocası kabul edilen F. Rāzī, konuyu *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ*'ta oldukça kısa ele almakta, konuyu ayrıntılı olarak incelemeyi *el-Manṭıḳu'l-Kebīr*⁹⁷⁴ adlı eserine

⁹⁶⁹ Başta İbn Sīnā olmak üzere bazı mantıkçıların sıralaması bu şekilde değildir. Farklılığın konunun mahiyetine tekabül ettiğine ilişkin açık ifadeleri bulunmadığından dolayı bu durumu tasnif tercihi olarak kabul etmek gerektiği düşüncesindeyiz. Örneğin İbn Sīnā “(1) Bitişik şartlıdan oluşan kıyaslar, (2) bitişik şartlılardan ve ayrık şartlılardan oluşan kıyaslar, (3) ayrık şartlılardan oluşan kıyaslar, (4) bir yüklemli ve bir (bitişik) şartlıdan oluşan kıyaslar; yüklemli burada büyük öncül konumundadır, (5) bir yüklemli ve bir (bitişik) şartlıdan oluşan kıyaslar; yüklemli burada mukaddemle ortaklık kurar, (6) kıyas-ı mukassim (bir yüklemli ile bir ayrık şartlıdan oluşan kıyas” şeklinde tasnif yaparken (*Kitābu'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 295–349) Ebherī ise “(1) Bir yüklemli ve bir ayrık şartlıdan oluşan kıyas, (2) bir yüklemli ile bir bitişik şartlıdan oluşan kıyas, (3) iki bitişik şartlıdan oluşan kıyas, (4) ayrık şartlılardan oluşan kıyas, (5) bir bitişik şve ayrık şartlıdan oluşan kıyas” şeklinde tasnif yapar. (*Tenzilu'l-Efkār fī T'adili'l-Esrār*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2562, vr.: 21b-26b)

⁹⁷⁰ Gerçekten İbn Sīnā *Kitābu'ş-Şifā*'nın Ḳıyās (s. 295 vd.) kitabında sadece birinci sınıfı ele almaktadır.

⁹⁷¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 169/207; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 114b.

⁹⁷² Behmenyar, *et-Tuḥaṣṣıl*, s. 138.

⁹⁷³ Keşşī, *Hadāiḳu'l-Ḥaḳāiḳ*, vr.: 93a.

⁹⁷⁴ *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ*'taki “Allah'tan onu tamamlamayı diliyoruz” ifadesinden onu yazmaya başladığını çıkarmak mümkündür. (s. 108/Laleli, 2554, 33a.) *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ*'a *el-Munaṣṣas* adıyla şerh yazan Necmu'd-Dīn Kazvīnī F. Rāzī'nin böyle bir eserinin nüshasını bulamadığını söylemektedir. (*el-Munaṣṣas*, vr.: 91a/159b.) Hayri Kaplan Topkapı III. Ahmed Koleksiyonunda bulunan *el-Manṭıḳu'l-Kebīr* adlı çalışmanın F. Rāzī adına kayıtlı olsa bile, 1a varlığındaki bilgilerden onun Necmu'd-Dīn Kazvīnī'ye ait olduğunu söylemektedir. (Kaplan, Hayri, *Fahreddin Razi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2001, s. 316.). Fakat *Şerḥu'l-İşārāt*'ı okurken karşılaştığımız iki ibare, el-Manṭıḳu'l-

bırakmaktadır. F. Rāzī'nin bu ikinci eseri mevcut olmadığından dolayı, konuyu birincisi açısından değerlendirmek zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Orada ise F. Rāzī sadece birinci sınıftan bahsetmektedir.⁹⁷⁵ Daha sonra Hünecī her üç sınıfı da inceleme konusu yapmaktadır.⁹⁷⁶ Ancak bunun ilk defa Hünecī tarafından ele alınıp alınmadığını tespit edebilmiş değiliz. Kendisi de konuyu ele aldığı ilgili yerde buna işaret edecek herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Diğer taraftan Semerkandī, son iki sınıf hakkında sonraki bilgilerin söyledikleri şeylerin hatalı olduğunu da ifade etmektedir.⁹⁷⁷

(a) Orta terimin her iki öncülde de tam cüz olduğu birinci sınıfa gelince,

Semerķandī, bu sınıfta iki alt başlık altında ele almaktadır:

Birincisi, iki luzumiyeden oluşan şartlı kıyas ki, burada kıyasın dört şekli, sonuç vermesinin şartları, modlarının sayısı, sonucun cihet(modalites)i, keyfiyeti, niceliği ve hatta kendiliğinden açık olmayan modların sonuçlarının açıklığa kavuşturulması tıpkı yüklemli kıyastaki gibidir. Diğer taraftan Semerkandī, öncülleri luzūmiye olan şartlı kıyasın bir modunun sonuç veren türden olmadığı uyarısını da yapmaktadır.⁹⁷⁸ Sonra sırasıyla şekilleri ele alıp, gerek değerleri ve gerekse de sonuçlarının kontrol edilmesi hakkında açıklama yapmamakta,⁹⁷⁹ bunları bütünüyle ‘hepsinin yüklemli olduğu gibi’ ibaresine bırakmaktadır. Luzūmiyeden oluşan şartlı kıyas altında Semerkandī, birinci ve üçüncü şekil

Kebīr'in tamamlandığı intibakı vermektedir, ancak kesin bir hükme varmak-Topkapı'daki nüshayı görmediğimiz için şimdiki bilgilerimiz çerçevesinde-zordur. F. Rāzī'nin şerhindeki atıfları şöyledir: “Oluşturucu olmayan araz” başlığı altında bilgileri şerh ederken tartışma geçen bir yerde “biz onu büyük kitabımızda çözdük/hallettik (ve in hallelnāhā fī kitābinā el-kebīr)” (Tahkik: Ali Rıza Necefzāde, Tahran 1384, s. 69) ve cihet (modalite) başlığı altındaki bilgileri şerh ederken mümkün cihetini tartıştığı bir yerde “biz büyük kitabımızda onun şöyle....olduğunu açıkladık (naḥnu ḳad beyyennā fī kitābina el-kebīr ennehu...)” (s. 193) ifadelerini kullanmaktadır. Bu iki ifade bu eserin vucud bulduğuna açıkça işaret etmektedir, ancak başta Ḳazvī'nin bile esere ulaşamamış olması nihai olarak varlığı hakkındaki şüpheleri destekler görünmektedir. Fakat biz, elimize ulaşmasa dahi böyle bir eserin yazılmış olabileceği kanaatini taşımaktayız. Bizi bu kanaate sevkeden sebep, geleneğimizdeki bilgilerin bir başyapıt yazdıktan sonra şerh çalışması yaptıklarını, merkeze o eserlerini aldıklarını tespit etmiş olmamızdır. Örneğin müellifimiz Semerkandī'nin bu konudaki başyapıtı *Ḳıṣṣās*'dır. Çünkü mantık hakkında yazdığı diğer eserlerinde ve *İṣārāt*'a yaptığı şerhinde *Ḳıṣṣās*'ı merkez alarak hareket etmektedir.

⁹⁷⁵ F. Rāzī, *el-Mulaḥḥaṣ*, s. 183; vr.: 53a.

⁹⁷⁶ Hünecī, *Keṣfu'l-Esrār*, vr.: 99a.

⁹⁷⁷ Semerkandī, *Ḳıṣṣās*, s. 169/207.

⁹⁷⁸ Semerkandī, *Ḳıṣṣās*, s. 169/207.

⁹⁷⁹ Örneğin İbn Sīnā (*Kitābu'ş-Şifā: el-Ḳıyās*, s.295-296) ve Hünecī (*Keṣfu'l-Esrār*, vr.: 99a-b) bu türden kıyasta birinci şeklin ve modların kâmil kıyas olduğunu, sonuçlarının nasıl kontrol edileceğini zikretmektedirler.

hakkında İbn Sînâ'nın⁹⁸⁰ bir şüphe ortaya attığını söyleyip bu iki tartışmada İbn Sînâ'nın cevaplarını ve sonraki (müteahhirün) mantıkçılardan bazılarının konu hakkındaki görüşlerini zikrettikten sonra luzûmiyeden olan şartlı kıyaslar bahsini kapatmaktadır.⁹⁸¹

İkinci olarak öncülleri sadece ittifakiyeden ve ittifakiye ile beraber luzûmiyeden olan kıyasları ele almıştır. Kaynağı İbn Sînâ⁹⁸² olmak üzere bu türden bir kıyasta sonuç çıkarırken Semerķandî'nin kabul ettiği ve bilinmesi istediği şey, olumlu bitişik şartlı ittifakiye bir önermenin doğruluğu mukaddem'in değil de, tâlî'nin doğruluğuna dayandığı ve ittifakiye olan bir önerme de mukaddem ve tâlî arasında çelişmemezliğin şart olmadığıdır. Gerçi Hünecî'nin çelişmemezliğin şart olmaması durumunda iki yanlıştan oluşan birbirini gerektirmenin (mulâzemet) doğru olacağı⁹⁸³ itirazını zikreder, ancak ona katılmaz ve İbn Sînâ'yı savunur. Ona göre eğer tâlî'nin çelişigi, mukaddem'e uygunluk gösterirse, tâlî'nin onun gerekeni/lazımı olacağını kabul etmek gerekmez. Kaldı ki, böyle bir durum ancak tâlî'nin çelişigi mukaddem'in var sayılmasına değil de bizzat varlığına uygunluk gösterirse ortaya çıkar. Zaten İbn Sînâ'nın ibaresi de buna işaret eder. Bu açıdan bakıldığında tâlî'nin çelişiginin mukaddem'e uygunluk göstermesi, mukaddem ve tâlî arasındaki birbirini gerektirmeyi/mulâzemeti nefyetmez. Semerķandî'ye göre, eğer İbn Sînâ'nın sözleri iyice düşünülürse, ittifakiyenin luzûmiyeden daha genel kabul edildiği görülür. Fakat burada İbn Sînâ'nın ittifakiye ile kastı, bitişik şartlı bir önermedir.⁹⁸⁴ Bazılarının ittifakiyeyi daha özel kabul etmelerine de Semerķandî katılmamaktadır.⁹⁸⁵

Bu bilgilerden sonra Semerķandî, yine İbn Sînâ'ya⁹⁸⁶ atıfla birinci şekilde hangi öncüllerle sonuç elde edilebileceği ve elde edilemeyeceği hakkında kısa ve örnek vermeksizin bilgi vermektedir. İki ittifakiyeden oluşan birinci şekilden bir kıyasın, kıyas olması daha evladır. Çünkü büyük öncül olumlu olduğunda büyük terimin varlığı, olumsuz olduğunda büyük terimin yokluğu bilinir konumda olmaktadır. Bu durumda büyük terimin varlığı ve yokluğu biliniyorsa, sonuç o zaman kıyas kurulmadan biliniyor demektir. Bu da şu

⁹⁸⁰ Bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu's-Sifā*: el-Ḳıyās, s. 296/302.

⁹⁸¹ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 170-171/207-209.

⁹⁸² Bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu's-Sifā*: el-Ḳıyās, s.265–268.

⁹⁸³ Semerķandî *Ḳıstās*'ta “sen dersen ki” şeklinde ifade ettiği itirazın Hünecî'ye ait olduğunu şerhinde açıkça isim vererek sarahate kavuşturmuştur. (*MŞ*, vr.: 116b.) Bkz.: Hünecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 101a.

⁹⁸⁴ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 172-173/210-211; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 116a-b.

⁹⁸⁵ Semerķandî, *Ḳıstās*, s. 173/211.

⁹⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitābu's-Sifā*: el-Ḳıyās, s.297–298.

anlama gelmektedir: Büyük terimin varlığı ve yokluğu bilinirse, âlemin içindeki her şeyle uygunluğu bilinebilir demektir. Açıkça o zaman kıyasın oluşturulmasının bir faydası yok demektir. Küçük öncül luzūmiye olduğunda da durum aynıdır. Ancak küçük öncül ittifakiye, büyük öncül de olumlu luzūmiye olduğunda, kıyas fayda vermez. Yine büyük öncül olumsuz luzūmiye, küçük öncül de olumlu ittifakiye olduğunda olumsuz luzūmiye bir sonuç elde edilir. Çünkü bu öncüllerde küçük terim büyük terimi gerektirirse ve küçük terimin de orta terimle beraberliği farzedilirse, büyük terim orta terimi gerektirir. Akabinde ise büyük öncülün yanlış olması gerekir. Semerḳandī bu son ilişkiye şu kaydı düşmektedir: ‘Gerektirenin/melzūmun herhangi bir şeyle beraber farzedilmesi, nasıl olursa olsun onun gerekeninin/lāzımının gerekmesini/luzūmunu zorunlu kılmaz. Aksi durumda eşyanın tamamı arasında birbirini gerektirme sabit olurdu. Kaldı ki, böyle bir şey, çelişkidir. Örneğin “her ne zaman insan canlı ise, taş da cisimdir.” ve “hiçbir zaman taş cisim değilse, insan da cisim değildir.” önermelerinin tarafları arasındaki ilişki doğru olurdu ve bu durumda “hiçbir zaman insan canlı değilse, insan cisim de değildir.” sonucu elde edilirdi. Hâlbuki doğru olan “her ne zaman insan canlı ise, cisimdir.” önermesidir.’⁹⁸⁷

Orta terimin her iki öncülde tālī olduğu ikinci şekilde iki ittifakiyeden kıyas oluşturmak mümkün değildir. Küçük öncül olumlu luzūmiye, büyük öncül de olumsuz ittifakiye olduğunda kıyastan bir sonuç çıkmaz. Örneğin “her ne zaman insan taş ise, cemâddir.” ve “hiçbir zaman insan cisim değilse, cemād da değildir.” öncüllerinden sonuç çıkmayacağı açıktır. Yine küçük öncül ittifakiye, büyük öncül olumsuz luzūmiye olduğunda da kıyas sonuç vermez. Örneğin “her ne zaman insan canlı ise eşek de anırandır.” ve “hiçbir zaman insan cisim olmadığında eşekte anırandır.” öncülleri sonuç vermez. Yine öncüllerden küçük öncül olumsuz luzūmiye, büyük öncül de olumlu ittifakiye olduğunda kıyas sonuç vermez. Örneğin “hiçbir zaman insan canlı olmadığında eşekte anıran değildir.” ve “her ne zaman insan cisimse, eşek de anırandır.” kıyasından sonuç çıkmaz. Bu şekilde küçük öncül olumsuz luzūmiye olduğunda da sonuç çıkmaz. Yine küçük öncül olumsuz ittifakiye, büyük öncül de olumlu luzūmiye olduğunda, sonuç olumsuz ittifakiye olur.⁹⁸⁸

Orta terimin her iki öncülde mukaddem olduğu üçüncü şekilde iki ittifakiyeden ittifakiye bir sonuç çıkar. Burada büyük öncül ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun fark

⁹⁸⁷ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 174-175/212; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 116b-117a.

⁹⁸⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 175/212; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 118a-b.

etmez. Küçük öncül luzūmiyeden ve büyük öncül de ister olumlu olsun, ister olumsuz olsun ittifakiye olursa kıyas ittifakiye sonuç verir. Yine küçük öncül ittifakiye, büyük öncül olumlu veya olumsuz olsun luzūmiye olsun kıyas sonuç vermez.⁹⁸⁹

Dördüncü şekilde öncüller ister yalnızca ittifakiyeden olsun veya isterse luzūmiyeden olsun kıyas herhangi bir sonuç vermez.⁹⁹⁰ Çünkü büyük terim dördüncü şekilden bir kıyasta şartlının mukaddemi olur. Şartlının mukaddemi, şartlı olumlu ve olumsuz ister luzūmiye olsun, ister ittifakiye olsun bazen doğru bazen yanlış olur.⁹⁹¹

(b) Orta terimin her iki öncülde de tam cüz olmadığı ikinci kısma gelince, bu da dört kısma ayrılır: Birincisi, ortaklık her iki öncülün mukaddeminde olur. İkincisi, ortaklık her iki öncülün tālî'sinde olur. Üçüncüsü, ortaklık küçük öncülün tālî'si ve büyük öncülün mukaddem'inde olur. Dördüncüsü, küçük öncülün mukaddemi ve büyük öncülün tālî'sinde olur. Semerḳandî'ye göre her bir kısımda dört şekil ortaya çıkar. Semerḳandî her bir kısma harflerden oluşan örnekler vermektedir. Her ne kadar her kısım için dört şeklin oluştuğunu söylüyorsa da, şekilleri ayrı ayrı ele alıp örneklendirmemektedir. Bu türden bir kıyastaki sonuç elde etme şartlarını da zikretmemektedir.⁹⁹²

Semerḳandî'ye göre bu kısımdaki dört şeklin bütün modları bazı mantıkçılar tarafından “ḥulf ve üçüncü şekle irca ile yapılmaktadır. Ancak ona göre, bu iki açıklama yolu iki nedenden dolayı geçersizdir: *Birincisi*, onlarda yabancı öncüller kullanılmaktadır. Bu öncüllerin doğru olması önemli değildir; çünkü onların terimleri, kıyasın çıkarım yapmamızı sağlayan terimlerinden farklıdır. Eşitlik kıyası bunun örneklerindendir. Çünkü onun doğru sonuç vermesi, kıyasın dışındaki/yabancı doğru öncüllere bağlıdır. *İkinci* açıklamada da durum farklı değildir, çünkü üçüncü şekilde bir kıyas, ancak zikredilen öncüllerle kurulur. Yabancı olmayan öncüllerin varlığı, ancak sonuç vermesi için üçüncü şeklin iki olumlu bitişik şartlıdan oluşmasıyla tamamlanır. Oysa şartlı kıyaslarda üçüncü şekil sonuç vermez. O zaman bu iki yolla bu kısımdaki şekiller açıklanamaz. Örneğin “her ne zaman her insan konuşan/düşünense, her insan idrak edendir.” ve “her ne zaman bazı konuşanlar/düşünenler cemâdsa, bu durumda her insanın idrak eden olması imkânsızdır.” doğru olmasına karşın

⁹⁸⁹ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 175/212; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 118b.

⁹⁹⁰ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 175/212.

⁹⁹¹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 118b.

⁹⁹² Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 175/213.

“bazen her ne zaman her insan cemād olduğunda her insan idrak edendir” ve “her ne zaman her insan cemādsa her insanın idrak eden olması imkânsızdır.” öncülleri doğru değildir.⁹⁹³

(c) Orta terimin öncüllerin birinde tam, diğerin de tam bir cüz olmadığı kısma gelince, bu türden bir kıyas, iki öncülün birinin taraflarından biri şartlı olduğunda ve bu şartlının da kıyasın diğer öncülü ile beraber, onun taraflarından birisinde ortak olması ile ortaya çıkar. Buradaki şartlı, bitişik veyahut ayırık şartlı olabilir. Her iki durumda da o, ya küçük öncülün tâlî’si ve mukaddem’i veya büyük öncülün tâlî’si ve mukaddem’i olur. Bu durumda ortaya sekiz kısım çıkar. Bu sekiz kısmın her birinde dört şekil oluşturulabilir.⁹⁹⁴ Semerķandî harflerden oluşan örnekler verdikten sonra bu kısımdaki kıyasların hükümlerinin yüklemli ve şartlı öncülün oluşan kıyasın hükmü gibi olduğunu, aradaki farkın burada şartın şartlı, diğerinde ise yüklemli olması olduğunu söyler. Ayrıca kurulan kıyasın sonucu burada şartlı kıyastan, orada ise yüklemli kıyastan elde edilmektedir.⁹⁹⁵

2. 2. 1. 2- İki Ayırık Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas

Bu türden bir kıyasta, tıpkı iki bitişik şartlıdan oluşan kıyas gibi, üç kısma ayrılır: (1) Orta terim, her iki ayırık şartlı öncülde de tam bir cüz (parça) olarak bulunur. (2) Orta terim, her iki ayırık şartlı öncülde de tam bir cüz olarak bulunmaz. (3) Orta terim, öncüllerden birinde tam, diğerinde eksik bir cüz (parça) olarak bulunur.

Birincisine gelince, öncüllerin ikisi de ayırık şartlı olunca Semerķandî önce ayırık şartlının mukaddem ve tâlî’si arasındaki döndürülebilir olma konumunu tekrar dikkatlere sunmaktadır: Ortaklığın her iki ayırık şartlıda tam olması durumunda küçük öncül büyük öncülün tabii olarak değil de, söylenişi (vaz’i) itibariyle ayrılabilir.⁹⁹⁶ Bunun sebebi ayırık şartlı bir önermede mukaddem’in tâlî’den tabii olarak değil de, söylenişi itibariyle ayrılmasıdır.⁹⁹⁷ Daha önce şartlı önermeleri ele alırken zikredildiği gibi, ayırık şartlı önermelerin mukaddem ve tâlî’leri doğruluk ve yanlışlık değerleri bakımından üç kısma ayrılmışlardır: Bunlar da (1) Hakikiye, (2) Mani‘atu’l-cem ve (3) Mani‘atu’l-hulû’dur. Bu da şu anlama gelmektedir: Her iki öncülü de ayırık şartlı olan şartlı kıyasta bu üç ayrımı daima

⁹⁹³ Semerķandî, *Kıstās*, s. 176/214; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 119b.

⁹⁹⁴ Semerķandî, *Kıstās*, s. 178/216; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 120b.

⁹⁹⁵ Semerķandî, *Kıstās*, s. 178/216.

⁹⁹⁶ Semerķandî, *Kıstās*, s. 180/218.

⁹⁹⁷ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 122a.

göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Semerḳandī'nin çağdaşları⁹⁹⁸ ortaklığın her iki öncülde de tam olduğu ayrık şartlı kıyasta altı şekilde kıyas kurulabilceğini zikretmektedirler. Semerḳandī bunları yekpare bir şekilde zikretmemiş, sadece ayrı ayrı ele almıştır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: (1) İki hakikiyeden oluşan kıyas, (2) bir hakikiye ve bir mani'atu'l-cem'den oluşan kıyas, (3) bir hakikiye ile bir mani'atu'l-hulū'dan oluşan kıyas, (4) bir mani'atu'l-cem ve mani'atu'l-hulū'dan oluşan kıyas, (5) öncüllerin ikisinin de mani'atu'l-cem olduğu kıyas, (6) öncüllerinin ikisinin de mani'atu'l-hulū olduğu kıyas. Semerḳandī bu altı tür kıyas için iki şartın⁹⁹⁹ olduğunu söylemektedir:

(1) İki öncülden biri olumlu olmalıdır.

(2) Büyük öncül tümel olmalıdır.¹⁰⁰⁰

Semerḳandī de önce her iki öncülün de hakikiye olması durumunda kıyasın nasıl bir sonuç verdiği ile başlamakta. Ona göre her iki öncül de hakikiye olursa, kıyas iki şekilde sonuç verir: Birinci sonuç olumlu iki bitişik şartlıdan meydana gelir. İkinci sonuç olumsuz iki bitişik şartlıdan meydana gelir.¹⁰⁰¹ Semerḳandī bu noktada bir İbn Sīnā savunusu yapmaktadır. Çünkü İbn Sīnā'ya göre iki hakikiyeden bir sonuç çıkmaz. Ona göre eğer küçük terim ve büyük terim birbirinden tamamen ayrı iki şey olurlarsa, bu durumda küçük öncül ve büyük öncül yanlış olur; buna mukabil eğer her iki terim aynı olursa, bu durumda da bir şeyin bizzat kendi kendisinden ayrılması söz konusu olur. Semerḳandī *Ḳıstās*'ta ve şerhte¹⁰⁰² isimlerini zikretmediği bazı mantıkçıların bu ifadeyi yanlış anladıkları düşüncesindedir. Tespitlerimize göre, Semerḳandī'nin bu konudaki “ḳavmun mine'l-müteahḥirīn” atfıyla verdiği bilgiler Urmevī'ye aittir. Urmevī,¹⁰⁰³ İbn Sīnā'nın aksine küçük terim ve büyük terim birbirinden ayrı olursa, her iki terimin eşit olma ve orta terimin de onlardan birinin çelişği olma ihtimalinden dolayı küçük öncül ile büyük öncülün yanlış olacağını kabul etmemektedir. Semerḳandī; Urmevī'nin kastını şu örnekle açıklamaya çalışmaktadır: Dāima şey ya insandır ya da insan olmayandır. Ve dāima ya şey insan olmayandır, ya da konuşan/düşünen olmayandır. Buna mukabil eğer iki terim aynı olursa bir

⁹⁹⁸ Örneğin bkz.: Kazvīnī, *el-Munaşşas*, vr.: 146b; Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 317.

⁹⁹⁹ Temelde bu şartların daha önce İbn Sīnā tarafından belirlendiği ifade edelim: *Kitābu'l-Evsāt*, vr.: 42a.

¹⁰⁰⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 186/223.

¹⁰⁰¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 180/218; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 122a.

¹⁰⁰² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 122b.

¹⁰⁰³ Urmevī, *Metāli'u'l-Envār*, s. 89.

şeyin bizzat kendisinden ayrılması gerekmez, bilakis bir şeyin bizzat kendisinin luzūmu gerekir. Semerḳandī bu düşüncelere katılmamakta ve böyle düşünenlerin de İbn Sīnā'yı anlamadıklarını düşünmektedir. Çünkü *Kitābu'ş-Şifā*'da¹⁰⁰⁴ İbn Sīnā'nın kastı iki hakikiyeden hakikiye bir sonuç çıkmaması anlamındadır. Dikkat edilirse, eğer küçük terim ve büyük terim birbirinden ayrı/farklı iki şey olursa, küçük terim ve büyük terim arasında hakiki bir çelişki olması mümkün değildir; ancak küçük terim beraberce orta terim ve büyük terime çelişik olabilir; aynı şekilde büyük terim de orta terim ve küçük terime çelişik olabilir. Bu durum her iki öncülün yanlış olmasını gerektirir. Çünkü o zaman küçük terimin doğruluğundan orta terim ve büyük terimin yanlışlığı; küçük terimin yanlışlığından orta terim ve büyük terimin doğruluğu gerekir. Yine büyük terimin doğruluğundan ve yanlışlığından da aynı durum ortaya çıkar. Buna mukabil küçük terim ve büyük terim aynı olurlarsa, yine kıyastan hakikiye bir sonuç çıkmaz, ancak bir şeyin kendisini çürütmesi durumu ortaya çıkar.¹⁰⁰⁵ Bunlar iki hakikiye tümel olumlu olduğu zamanki durumdur.

O halde şöyle bir soru sormak gerekir: Eğer hakikiyelerden biri tikel olursa bir sonuç elde edilebilir mi ve elde edilirse nasıl bir sonuç elde edilir?

Hakikiyelerden biri tikel olursa sonuç tikel bitişik şartlı olur. Eğer hakikiyelerden biri ister tümel olsun ister tikel olsun olumsuz olursa kıyas sonuç vermez.¹⁰⁰⁶ Bunlar, iki hakikiye öncüle ait hükümlerdir.¹⁰⁰⁷

Semerḳandī bundan sonra hakikiye ve mani'atu'l-cem ve ḥulū'dan oluşan kıyasları kısaca ele alıp sonuçlarını söylemekte ancak her birine örnek vermemektedir.

Olumlu hakikiye ile her ikisi de tümel olumlu olmak üzere mani'atu'l-cem ve ḥulū'dan oluşan bir kıyas, tümel olumlu bitişik şartlı bir sonuç verir. Mani'atu'l-cem ve ḥulū'dan biri tikel olursa bu durumda sonuç tikel olumlu bir bitişik şartlı olur. Tikel olan öncül hakikiye, tümel olan öncül de mani'atu'l-cem olursa kıyas ne 'inādiye ve ne de luzūmiye olarak sonuç vermez. Buna mukabil eğer her ikisi de tümel olmasına karşın mani'atu'l-cem ve olumsuz mani'atu'l-ḥulū'dan tümel olumsuz bitişik şartlı bir sonuç çıkar. Ancak burada olumsuz öncül hakikiye olursa kıyas herhangi bir sonuç vermez. Buradaki durum hakikiye olmayan öncüllerin tümel olması durumunda çıkacak sonuçlardır. Peki, o

¹⁰⁰⁴ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 319.

¹⁰⁰⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 181-183/219-220; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 122b.

¹⁰⁰⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 183/220.

¹⁰⁰⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 123a.

zaman hakikiye olmayan öncüllerden biri tikel olursa sonuç nasıl çıkar? Bu durumda tikel olumsuz bitişik şartlı bir sonuç elde edilir. Buna mukabil tikel öncül hakikiye ve olumsuz öncül de mani‘atu’l-cem olursa kıyas ne ‘inādiye, ne de luzūmiye bir sonuç verir.¹⁰⁰⁸

Kıyastaki her iki ayrıık şartlı öncül de mani‘atu’l-cem olursa nasıl bir sonuç elde edilir? Semerḳandī’ye göre böyle bir durumda kıyas ne bitişik şartlı ve ne de ayrıık şartlı herhangi bir sonuç vermez. Örneğin ona göre şu iki öncül herhangi bir sonuç vermez: Dāima ya şey insandır ya da canlı olmayandır. Ve dāima ya şey canlı olmayandır, ya da attır. Gerçi bazılarının, üçüncü şekilden bir kıyasta küçük terim ve büyük terimin çelişiklerinden oluşacak bir şekilde tikel olumlu bitişik şartlı bir sonuç verdiğini zikretmek beraber Semerḳandī iki şartlının üçüncü şekilden bir kıyasta sonuç vermediğini kabul etmediği için bu görüşe de katılmamaktadır.¹⁰⁰⁹

Her iki ayrıık şartlı öncül mani‘atü’l-hulū olunca kıyas ne ‘inādiye ve ne de luzūmiye olarak herhangi bir sonuç vermez. Semerḳandī bu kıyasta da üçüncü şekle dayanılarak elde edilmiş olan tikel olumlu bitişik şartlı sonucu yukarıda zikrettiğimiz sebebe dayanarak kabul etmemektedir.¹⁰¹⁰ Buradaki sonuç verme bilgileri mani‘atü’l-cem ve hulū’nun olumlu olması durumunda geçerlidir. O zaman bunlardan biri olumsuz olursa kıyas sonuç verir mi veya nasıl bir sonuç verir?

Bu durumda ona göre kıyas, tikel olumsuz bir sonuç verir.¹⁰¹¹

Her ikisi de tümel olmak kaydıyla kıyastaki ayrıık şartlı öncüllerden biri mani‘atu’l-cem diğeri de mani‘atü’l-hulū olursa kıyas tümel bitişik şartlı bir sonuç verir. Eğer bunlardan biri tikel olursa sonuç elde edilebilir mi veya nasıl bir sonuç elde edilir? Semerḳandī’ye göre eğer mani‘atü’l-cem tikel olursa kıyas, tikel olumlu bir sonuç verir. Buna mukabil mani‘atü’l-hulū tikel olursa kıyas, sonuç vermez. Semerḳandī kıyasın tikel olumlu bitişik şartlı bir sonuç verdiğini söyleyenlere katılmamaktadır.¹⁰¹² Buradaki durum onlar olumlu olduğu zamandır. Peki, onlardan biri olumsuz olursa ortaya ne gibi bir durum çıkar? Semerḳandiye göre, bu durumda kıyas sonuç vermez.¹⁰¹³

¹⁰⁰⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 184/221.

¹⁰⁰⁹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 185/222.

¹⁰¹⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 185/222.

¹⁰¹¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 185/222.

¹⁰¹² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 185/222-223.

¹⁰¹³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 186/223.

İkincisine gelince, yani orta terimin her iki ayrıklı şartlı öncülde de tam bir cüz (parça) olarak bulunmaması durumunda kıyastan bir sonuç elde edebilmek için müellifimiz dört şart zikretmektedir:

- (1) Her iki öncül de olumlu olmalıdır.
- (2) Her ikisinde mania' atü'l-hulû doğru olmalıdır.
- (3) Öncüllerden biri tümel olmalıdır.
- (4) Ortaklık sonuç verecek bir kıyas oluşturmalıdır.

Bu şartlar çerçevesince kıyasın sonucu Semerqandî'ye göre mani' atü'l-hulû olur; burada mani' atü'l-cem bir sonuç çıkmaz. Bu kısım kendi içinde tekrar beş alt kısma ayrılır. Bu beş kısmın her birinde dört şekil kıyas oluşturulabilir. Bunlarda şöyledir: (1) Ortaklık her iki öncülde de tek bir parça/cüz olur.¹⁰¹⁴ Örneğin:

“Her A ya B'dir ya da **C** dir.

Ve ya her **C** D'dir ve ya da her H Z'dir.” öncülleri:

“her A ya B'dir ya D'dir ya da her H Z'dir.” sonucunu verir.¹⁰¹⁵

(2) Öncüllerden birindeki tek bir cüz (parça), diğer öncüldeki parçaların her birinin cüzü (parçası) olur. Örneğin:

“Her A ya B'dir, ya da **C** dir.

Her **C** ya D'dir, ya da H'dir.” öncülleri:

“Her A ya B'dir, ya D'dir ya da H'dir.” sonucunu verir.¹⁰¹⁶

(3) Öncüllerden birindeki her bir cüz, diğer öncülün cüzlerinden her biri olur. Örneğin:

“Ya her A **B** dir, ya da her C **D** dir.

Ve ya her **B** H'dir, ya da her **DZ** dir.” öncülleri:

İki şekilde sonuç verir: Birincisi “ya her A B'dir, ya her B H'dir, ya da her C Z'dir.” şeklinde iken ikincisi “ya her A H'dir, ya her C D'dir, ya da her D Z'dir.” şeklinde olur.¹⁰¹⁷

(4) İki öncüldeki her bir cüz diğer öncüldeki her cüzle ortaktır. Örneğin:

“Ya her **A B** dir, ya da her **B C** dir.

¹⁰¹⁴ Semerqandî, *Kıstâs*, s. 186/223.

¹⁰¹⁵ Semerqandî, *Kıstâs*, s. 187/224; Semerqandî, *MŞ*, vr.: 125b.

¹⁰¹⁶ Semerqandî, *Kıstâs*, s. 187/224; Semerqandî, *MŞ*, vr.: 126a.

¹⁰¹⁷ Semerqandî, *Kıstâs*, s. 187/224; Semerqandî, *MŞ*, vr.: 126a.

Ve ya her *C A*'dır, ya da her *B D*'dir." öncülleri dört parçadan oluşan şu sonucu verirler:

"Ya bazı B'ler D'dir, ya her A D'dir, ya her B A'dır, ya da bazı C'ler D'dir."¹⁰¹⁸

(5) İki öncülden birinin tek bir cüzü diğer öncülün cüzlerinden her biri ile ortak olur.

Bunu şöyle örneklendirebiliriz:

"Ya her A B'dir, ya da her C *D*'dir.

Ve ya her *D H*'dir, ya da her *D A*'dır." öncüllerinden iki şekilde sonuç çıkar: Birincisi "ya her A B'dir, ya da her C H'dir, ya da her C A'dır." şeklinde iken ikincisi "ya bazı B'ler D'dir, ya her C A'dır, ya da her D H'dir." şeklindedir.¹⁰¹⁹

Müellifimizin verdiği bu bilgilerin kendisinden önceki geleneğe ait olduğunu, tümüyle konunun mahiyetine tekabül eden bir ziyadesinin olmadığını zikrederim.¹⁰²⁰

Üçüncü kısımda ise ortaklık öncüllerden birinde tam cüz olurken, diğerinde tam parça/cüz olmaz.¹⁰²¹ Semerķandī'ye göre böyle bir durumda kıyas kurabilmenin şartı, iki öncülden birinin taraflarından biri bitişik veya ayırık şartlı olmalı; bu şartlı da basit şartlı ile beraber tam parçada/cüzde ortaklık kurmalıdır.¹⁰²² Bu kısımdaki kıyasın sonucu mani'atü'l-hulū'dur.¹⁰²³ Semerķandī *Ḳıstās*'ta bu üçüncü kısma ilişkin birkaç satırlık bilgi vermiştir. Herhangi bir örnek zikretmemiştir. Ancak yazdığı şerhte taraflardan birinin bitişik veya ayırık şartlı olması şartına birer örnek vererek konuyu anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Semerķandī'nin iki öncülden birinin taraflarından birinin bitişik şartlı olması şartına verdiği örnek ve sonucu şöyledir:

Dāima ya A B'dir, ya da her ne zaman C D ise H de Z'dir mani'atü'l-hulū ile.

Ve dāima ya H Z'dir, ya da S T'dir mani'atü'l-cem ile.

O halde dāima ya A B'dir, ya da her ne zaman C D ise S T değildir.

Öncüllerden birinin taraflarından biri ayırık şartlı olması durumunda şöyle bir çıkarım oluşturulacaktır:

¹⁰¹⁸ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 187/224; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 126a.

¹⁰¹⁹ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 187/224; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 126a.

¹⁰²⁰ Örneğin bkz.: Hünecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 113a-114b; Tūsi-Alleme Ḥillī, *el-Cevheru'n-Naḍīd*, s. 158-161.

¹⁰²¹ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 188/225.

¹⁰²² Semerķandī, *MŞ*, vr.: 126b.

¹⁰²³ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 188/225.

Dāima ya A B'dir, ya da dāima C D'dir veya H Z'dir. (Öncül mani' atü'l-hulû'dur ve tâlî'si de mani' atü'l-cemdir.)

Ve dāima ya H Z'dir, ya da S T'dir mani' atü'l-hulû ile.

O halde dāima ya A B'dir, ya da her ne zaman C D ise S de T'dir.¹⁰²⁴

2. 2. 1. 2. 3- Bir Yüklemlî ve Bitişik Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas

Bu kıyastaki durum önceki iki şartlı kıyastan farklıdır. Bu kıyas kendi içinde dört kısma ayrılmaktadır: (1) Ortaklık bitişik şartlının tâlî'sinde olur ve yüklemlî öncül büyük öncül konumunda olur. (2) Ortaklık yine bitişik şartlının tâlî'sinde olur, ancak yüklemlî öncül küçük öncül konumunda olur. (3) Ortaklık bitişik şartlının mukaddem'inde olur ve yüklemlî öncül küçük öncül konumunda olur. (4) Ortaklık bitişik şartlının yine mukaddem'inde olur ancak yüklemlî bu defa büyük öncül olur. Bu dört kısmın her birinde kıyasın dört şekli oluşturulabilir.¹⁰²⁵

İlk iki kısım bitişik şartlı bir sonuç verir. Ancak bu sonucu vermesi için (1) kıyastaki bitişik şartlı öncül olumlu olmalıdır. (2) Bitişik şartlının ve yüklemlinin ortaklığı bitişik şartlının tâlî'sinde olmalıdır. (3) Eğer bitişik şartlı olumlu olursa bitişik şartlı ve yüklemlinin ortaklığı sonuç verecek kıyas olmalıdır. (4) Eğer bitişik şartlı olumsuz olursa oluşumun yüklemlî ile beraber sonucu olumsuzun tâlî'sini sonuç vermelidir.¹⁰²⁶ (5) Sonuç nicelik bakımından bitişik şartlıya tabi olmalıdır.¹⁰²⁷ (6) Yüklemlinin varlığı da bitişik şartlının mukaddem'inin takdirine göre doğru olur.¹⁰²⁸

Semerķandî bitişik şartlı öncülü olumlu ve olumsuz olana birinci şekilden bir örnek vermektedir. Olumlu öncül için verdiği örnek şöyledir:

Eğer her A B ise her C **D** dir.

Ve her **D** de H'dir.

O halde eğer her A B ise her C de H'dir.

Olumsuz öncül için verdiği örnek şöyledir:

Hiçbir zaman A B değilse her C de **D** değildir.

Ve her **D** H'dir.

O halde hiçbir zaman A B değilse her C de H değildir.¹⁰²⁹

¹⁰²⁴ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 126b-127a.

¹⁰²⁵ Semerķandî, *Kıstās*, s. 189/225; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 127a.

¹⁰²⁶ Semerķandî, *Kıstās*, s. 189/226.

¹⁰²⁷ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 126a.

¹⁰²⁸ Semerķandî, *Mu'tekadāt*, vr.: 13b.

¹⁰²⁹ Semerķandî, *Kıstās*, s. 189/226.

Bu bağlamda Semerḳandī olumsuz olan küçük öncüllerin modlarının tamamını, olumsuz luzūmiyelerin olumlu luzūmiyeleri gerektirdiği düşüncesiyle açıklayan İbn Sīnā'ya¹⁰³⁰ katılmaz. Çünkü o, olumsuzun olumluyu ve olumlunun da olumsuzu gerektirdiğini kabul etmemektedir.¹⁰³¹

Üçüncü ve dördüncü kısımda ortaklık bitişik şartlının mukaddemi'inde olur ve üçüncü kısımda yüklemli küçük öncül, dördüncü kısımda büyük öncül olur. Semerḳandī'ye göre her iki kısımda bitişik şartlı bir sonuç verir. Semerḳandī burada İbn Sīnā¹⁰³² ve Hünecī'yi¹⁰³³ konuyu sadece örneklerle ele aldıkları, açık bir şekilde çıkarımın nasıl yapıldığı ve sürecin nasıl işlediği konusunda kolayca kavranılabilecek bir kural koymadıkları gerekçesiyle eleştirmektedir. Gerçekten de her iki mantıkçı konuyu ele aldıkları eserlerinde birçok örnek vermişler, ancak konuyu kavramayı kolaştıracak açıklama yapmamışlardır. Semerḳandī bu konuyu *Ḳıstās*'ta “zamanın bazı değerli bilginleri”, şerhte de “*Meṭālī*”nin sahibi” olarak atıfta bulunduğu Urmevī'nin¹⁰³⁴ güzel kurallarla anlattığını düşünmektedir ve şu açıklamayı yapmaktadır:

Eğer yüklemli ve bitişik şartlının mukaddem'inin ortaklığı, daha önce zikredildiği gibi yüklemelinin konulmasına riayet şartıyla, sonuç veren bir kıyas olursa, her ikisinin sonuçları ya başlangıçta elde edilir, ya da tümel bitişik şartlının tikel mukaddem'i tümel yapıldıktan sonra elde edilir. Çünkü tikel mukaddem, tümel kuvvetindedir; zira bütün, parçasının lazımlı gerektirir. Bu durumda da her iki mesleğin (yolun) her bir mesleğindeki her şeklin her modundan oluşan kıyas, mukaddem'i tümel tikel bir sonuç verir. Bu kıyasların sonuçları üçüncü şekilde kontrol edilir; bu durumda orta terim bitişik şartlının mukaddem'i olur. Veyahutta sonucu, ikinci şekilde oluşturulan hulf ile kontrol edilir; bu durumda da orta terim bitişik şartlının tālī'si olur. Eğer yüklemli ve bitişik şartlının mukaddemi sonuç veren bir kıyas oluşturmazlarsa, yüklemelinin varlığı, oluşumun sonucu veya düz döndürmesiyle beraber tümel bir şekilde bitişik şartlının mukaddemini sonuç olarak verir. Ve bitişik şartlının varlığının da bu kısımda tümel olması gerekir, çünkü birinci şekilden bir kıyasta büyük öncül olur. Oluşturulan kıyasın sonucu birinci şekilde kontrol edilir; böyle bir durumda da orta terim bitişik şartlının mukaddemi olur ve sonuçta mukaddem'in tümelliğinin tümeli olur. Sonuç veren bir kıyasın sonucunun döndürülesi ile üçüncü şekilde kontrol edilir. Orta terim de yukarıdaki tüme sonucun döndürümüşi hali olur ve bu durumda ise tikel sonuç elde edilir.¹⁰³⁵

¹⁰³⁰ Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 334.

¹⁰³¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 189-190/224; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 127b.

¹⁰³² Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 337-347.

¹⁰³³ Bkz.: Hünecī, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 115b-118a.

¹⁰³⁴ Bkz.: Urmevī, *Meṭālī'u'l-Envār*, s. 94-96.

¹⁰³⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 191-192/228-229; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 128a-b.

Bu açıklamadan sonra Semerḳandī yüklemelinin küçük öncül olduğu sonuç veren üçüncü kısma birinci şeklin birinci modundan bir örnek vermekte ve sonucunun üçüncü şekil ve ḥulf ile nasıl kontrol edildiğini göstermektedir. Örnek şöyledir:

Her C **B** dir.

Her ne zaman her **B** A olursa V de Z olur.

O halde bazen her C A olduğunda V de Z olur.

Müellifimiz bu kıyasın sonucunu üçüncü şekille kontrol ederken şu açıklamayı yapmaktadır:

Her ne zaman şartının mukaddemi “her A B’dir.” şeklinde var sayılırsa “her C B’dir.” ve “her B A’dir.” doğru olur. Her ne zaman “her C B’dir.” ve “her B A’dir.” şeklinde birinci şekilden bir kıyas doğru olursa “her C A’dir.” sonucu doğru olur. Akabinde her ne zaman bitişik şartının “her B A’dir.” mukaddemi doğru olursa, “her C A’dir.” da doğru olur. (Bu ikisinin doğruluğundan ortaya çıkan “her B C’dir.” sonucu) sonra alınıp küçük öncül yapılırken bitişik şartlı da büyük öncül konumunda alınır. (Böylece ortaya “her B C’dir. Ve her ne zaman her B A ise V de Z’dir.” şeklinde) “bazen her C A olduğunda V de Z’dir.” sonucunu veren üçüncü şekilden bir kıyas çıkar. Buna mukabil bitişik şartlı mukaddemi “her ne zaman bazı B’ler A olursa V de Z olur.” şeklinde tikel olan bir önerme olursa, mukaddemi tümel olarak alınır ve şöyle bir kıyas oluşturulur: “Her ne zaman her B A olursa bazı B’ler A olur. Ve her ne zaman bazı B’ler A olursa V de Z olur.” Bu öncüller “her ne zaman B A olursa V de Z olur.” sonucunu verir.¹⁰³⁶

Semerḳandī yukarıda birinci şeklin birinci modunda verdiği örneğin sonucunu verdiği bilgiler doğrultusunda ḥulf ile şöyle kontrol etmektedir:

Eğer “bazen her C A olursa V de Z’dir.” sonucu doğru olmazsa, onun “hiçbir zaman her C A olmazsa V de Z değildir.” şeklindeki çelişği doğru olur. Bu çelişği alınıp büyük öncülle bir araya getirilir ve şöyle bir kıyas oluşturulur: “Her ne zaman B A olursa V de Z olur. Ve hiçbir zaman her C A olmazsa V de Z değildir.” İkinci şekilden bir kıyas oluşturan bu öncüllerden “hiçbir zaman her B A değilse her C de A değildir.” sonucu çıkar. Çıkan bu sonuç “her ne zaman her B A olursa her C de A’dir.” sözünün doğruluğundan dolayı geçersizdir. Çünkü o “her B A’dir.” doğru olduğu ve de “her C B’dir.” olan yüklemli önerme önermesi doğru olduğu zaman “her C B’dir.” ve “her B A’dir.” doğru olur. Her ikisi doğru olduğu zaman “her C A’dir.”ı gerektirirler. Böyle bir durumda her ne zaman “her B A’dir.” doğru olursa “her C A’dir.” da doğru olur.¹⁰³⁷

Yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi Semerḳandī konuyu oldukça teknik bir şekilde ele almaktadır. Semerḳandī’ye göre, İbn Sīnā *Kitābu’ş-Şifā*’da yüklemli ve bitişik şartının mukaddeminin ortaklığının sonuç veren kıyası kapsaması sonucu oluşturulan modların tamamının sonucunu bu şekilde kontrol etmektedir. Ancak Semerḳandī’nin bu noktada

¹⁰³⁶ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 128b; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 192/229.

¹⁰³⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 128b; Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 192/229.

dikkatimizi çektiği şey iki olumlu luzūmiyeden oluşan üçüncü şeklin ve büyük öncülü olumsuz olan ikinci şeklin sonucunun bilinemeyeceğidir. Bundan dolayı burada her bir kısımda oluşan her bir şeklin modlarını bu bilgiler doğrultusunda değerlendirmek gerekmektedir.¹⁰³⁸

2. 2. 1. 2. 4- Bir Yüklemlî ve Bir Ayırık Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas

Bu kıyas, Semerḳandî ve ondan önceki matikçılar tarafından¹⁰³⁹ yüklemlinin ayırık şartlının cüzleri ile aynı sayıda olup olmamasına göre iki ana kısma ayrılmış ve bu şekilde işlenegelmiştir.

Birinci kısım(meslek)'da yüklemliler ayırık şartlıların taraflarının/cüzlerinin sayısınca olur. Burada oluşturulabilecek her bir kıyasın sonucu tek bir yüklemlî olur; böyle bir kıyas da “kıyas-ı mukassim” ve/ya “tam istikra(el-istikrāu't-tāmmu)” olarak isimlendirilir.¹⁰⁴⁰ Bu kıyasta her bir yüklemlî, ayırık şartlının taraflarından/cüzlerinden bir tarafla/cüzle bir araya getirilir ve sonucu da yüklemlîdir. Bu yüklemlî sonuç iki şekilde ortaya çıkabilir: (1) Burada ayırık şartlının cüzlerinden her biri, yüklemlîlerden her biri ile

¹⁰³⁸ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 193/229.; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 128b.

¹⁰³⁹ Örneğin bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu's-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 349-356; Hünecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 119b-122a; Urmevî, *Meṭālî'u'l-Envār*, s. 96-98; Tūsî-Alleme Hıllî, *el-Cevheru'n-Naḍîd*, s. 174; Şehrezûrî, *Resâil-I*, s. 370-378.

¹⁰⁴⁰ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 194/230; Böyle bir isimlendirmeyi öncelikle kimin yaptığı sorusuna tespitlerimiz çerçevesince cevabımız İbn Sînâ olmaktadır. O açıkça *Kitābu's-Şifā*'nın *Ḳıyās* Kitabı'nda “ben onu ‘kıyās-ı mukassim’ olarak isimlendirdim ifadesini kullanmaktadır. Ancak ifadelerin söyleniş biçimi dayanak alınırca ikinci isimlendirmeyi kendisinin yaptığını söylememektedir. *Ḳıyās* kitabında yekpare böyle bir isimlendirme yapmamakta buna mukabil *Kitābu'l-Evsât* (vr.: 44b) ve *Kitābu'n-Necât* (s. 84) adlı eserlerinde “o ‘tam istikra’ olarak isimlendirildi” ifadesini kullanmaktadır. Buna mukabil Ebherî *Keşfu'l-Haḳāik* (s. 174-175) ve *Tenzîlu'l-Efkār* (Laleli:2562, vr.: 21b-22a.) da, Ebu'l-Berekât Bağdādî *el-M'uteber* (s. 160-161)'de bu iki isimlendirmeyi de yapmamaktadırlar. Ebherî bu kıyası dört kısma ayırmış, bu kısımlardan hiçbirini için yüklemlî sonuç verdiği bilgisini vermemiştir. Sadru's-Şeria' ise beş kısma ayırmış birinci olarak “kıyas-ı mukassim”i incelemiştir (*Şerhu Ta'dîlî'l-'Ulûm*, Antalya Tekelioğlu: 798, vr.:133a-b.). İbn Sînâcı gelenekten olan Behmenyâr ise *et-Tuḥaṣṣîl* (s. 145-146)'de ‘tam istikra’ isimlendirmesi yapar ancak ‘kıyās-ı mukassim’ isimlendirmesi yapmaz. Bu durumda Semerḳandî'nin bunlara itibar etmediğini İbn Sînâ'yı takiple Hünecî ve Urmevî'ye tabi olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki bir diğer konu da isimlendirme hakkındadır. Yani “kıyas-ı mukassim” mi yoksa “kıyas-ı mukassem” mi okunmalıdır. Ahmed Rüşdî her ikisinin de söylenebileceği görüşündedir. (*Tuḥfetu'r-Rüşdî*, İstanbul 1252, s. 262.)

kıyas ilişkisine sokulduğunda, burada oluşan kıyaslar sadece tek bir şekilden olur.¹⁰⁴¹

terim, ayırık şartlının taraflarında/cüzlerinde konu, yüklemlielerin her birinde yüklem olursa dördüncü şekil ortaya çıkar. İkinci şekil orta terimlerin her iki öncülde de yüklem olmasıyla; üçüncü şekilde konu olmasıyla oluşur. Buna mukabil ayırık şartlı öncül büyük öncül olursa orta terimler ayırık şartlının taraflarında/cüzlerinde konular, yüklemlielerin cüzlerinde yüklem olursa birinci şekil, eğer bunun aksi olursa dördüncü şekil; orta terimler ayırık şartlının ve yüklemlielerin taraflarında beraberce yüklem olursa ikinci şekil; orta terimler her iki öncülün taraflarında konu olursa üçüncü şekil oluşur. Tabii olarak burada ortaya çıkan şekiller, oluşan kıyasın her bir tarafından sadece tek bir şekil ortaya çıktığı zamandır. Eğer tek bir şekilden oluşan bir yapıda değilse bu durumda orta terim, ayırık şartlının taraflarının bazısında yüklem, bazısında konu olacaktır; yüklemli de aynı şekilde olacaktır. Yukarıdaki ikinci kıyas bunun örneğidir.¹⁰⁴⁶ Orada ayırık şartlının ikinci tarafı ile ikinci yüklemli bir araya geldiğinde dördüncü şekilden bir kıyas ortaya çıkmaktadır. Oysa birincileri bir araya getirdiğimizde ise birinci şekilden bir kıyas ortaya çıkmaktadır.

Semerḳandī bu türden bir kıyasın sonuç vermesinin şartlarını hemen konunun başında değil de, bazı kıyasları açıklarken yaptığı gibi, konunun sonunda zikretmektedir. Ona göre bu kıyasın sonuç vermesi için;

- (1) Ayırık şartlı öncül mani‘ atu’l-ḥulū ve hakikiye olmalıdır.
- (2) Ayırık şartlı öncül olumlu olmalıdır.
- (3) Ayırık şartlı ve yüklemliğin ortaklığı her şekilde sonuç veren kıyas oluşturmaktadır.¹⁰⁴⁷

Semerḳandī mani‘ atu’l-cem’in şart koşulmamasını onun cüzlerinin beraberce yanlış olabilme ihtimaline dayandırmaktadır. Olumlu olması şartı, olumsuz olması durumunda ayırık şartlının cüzlerinin yanlış olma ihtimalinden dolayıdır. Üçüncü şart ise, sonucun yüklemli çıkması içindir.¹⁰⁴⁸

İkinci kısım (meslek) da kendi içinde yüklemliğin sayısına göre ikiye ayrılmaktadır:

- (1) Ayırık şartlının taraflarının/cüzlerinin sayısınca olan yüklemlielerden her biri sonuç verecek bir ortaklıkla ayırık şartlının taraflarından her biriyle ortak olabilirler. Oluşan kıyasların her birinin sonucu farklıdır ve sonuçta mani‘ atu’l-ḥulū’dur. Eğer ortaya çıkan iki

¹⁰⁴⁶ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 194/231; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 129b.

¹⁰⁴⁷ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 194/231.

¹⁰⁴⁸ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 129b.

sonuç aynı olursa onlardan biri, bu bir yüklemli ve ayırık şartlıdan oluşan kıyasın sonucundan bir cüz yapılabilir.¹⁰⁴⁹ Burada sonuç elde edebilmek için ayırık şartlının mani'atü'l-hulû ve hakikiye olması şart koşulmuştur. Bu da ayırık şartlının taraflarından birinin dâima doğru olması içindir. Örneğin:

Dâima ya her A **B'** dir, ya her A **C'** dir, ya da her A **D'** dir.
 Ve her **BH'** dir. Ve her **CZ'** dir. Ve her **DZ'** dir.
O halde dâima ya her A H' dir, ya her A Z' dir.

Daha önce verdiğimiz tarife göre, yukarıdaki kıyastan, öncüllerin üçer parçalı olmasından dolayı üç ayrı kıyas oluşturulabilir. Dolayısıyla sonucun da iki değil de üç parçalı olması gerekir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz gibi her iki öncüldeki son iki cüzlerin kıyaslarından çıkan sonuç aynıdır; bundan dolayı da sonuçta onlar tek bir taraf olarak alınır.¹⁰⁵⁰

(2) Yüklemli, ayırık şartlının cüzlerinin sayısınca olmayabilir. Bu durumda yüklemli ayırık şartlının cüzlerinden (a) ya daha fazla sayıda olabilir, (b) ya da eksik olabilir. Eğer yüklemli ayırık şartlının cüzlerinden fazla olursa, yüklemli bu fazlalığı da sadece bir fazlalık olursa ayırık şartlının bir cüzü iki yüklemli ile; eğer yüklemli ayırık şartlıdan fazlalığı birden fazla olursa ayırık şartlının cüzlerinden biri birden fazla yüklemli ile ortaklık kurabilir. Bu türden bir kıyas mani'atü'l-hulû bir sonuç verir. Sonuç vermesinin de iki şartı vardır:

(1) Ayırık şartlı öncül mani'atü'l-hulû veya hakikiye olmalıdır.

(2) Ayırık şartlı öncül olumlu olmalıdır.¹⁰⁵¹

Semerķandî yukarıdaki bilgileri *Kıstās*'ta değil ama şerhte şöyle örneklendirmektedir. Önce ayırık şartlının cüzlerinin yüklemlilerden az olduğu kısma aşağıdaki örneği vermektedir:

Dâima ya her A **B'** dir, ya da her A **C'** dir.
 Her **BD'** dir. Ve her **CH'** dir. Ve her **CZ'** dir.
O halde dâima ya her A D' dir, ya her A H' dir, ya da her A Z' dir.¹⁰⁵²

Yukarıdaki kıyasta ayırık şartlının bir cüzünün yüklemlilerden iki cüzle beraber ortaklık ilişkisinde bulunduğu görülmektedir.

¹⁰⁴⁹ Semerķandî, *Kıstās*, s. 195/233.

¹⁰⁵⁰ Semerķandî, *MŞ*, vr.: 130b.

¹⁰⁵¹ Semerķandî, *Kıstās*, s. 195-196/233; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 130b.

¹⁰⁵² Semerķandî, *MŞ*, vr.: 130b.

Diğer taraftan yüklemelinin sayısı ayrık şartlının taraflarının sayısından az olursa, örneğin yüklemli bir tane olup, ayrık şartlı da iki taraftan oluşursa, buradaki tek yüklemli de ayrık şartlının iki tarafı ile ortak olursa kıyas yine mani‘atü’l-hulû bir sonuç verir.¹⁰⁵³ Aşağıdaki kıyas bunun örneğidir:

Dāima ya her A **B**’dir, ya da her C **B**’dir.
 Ve her **B** H’dir.
O halde dāima ya her A H’dir, ya da her C H’dir.¹⁰⁵⁴

Yüklemli ayrık şartlının tek bir cüzü ile ortak olduğunda da sonuç mani‘atü’l-hulû olur.¹⁰⁵⁵ Semerḳandī’nin şerhte verdiği örnek şöyledir:

Dāima ya her A **B**’dir, ya her A D’dir.
 Ve her **B** C’dir.
O halde ya her A C’dir, ya da her A D’dir.¹⁰⁵⁶

Semerḳandī bu türden kıyaslarda eğer tek bir yüklemli küçük öncül olursa kıyasın sonuç vermeyeceği görüşünde olan İbn Sīnā’ya¹⁰⁵⁷ katılmamaktadır. Ona göre İbn Sīnā’nın bu düşüncesi doğru değildir. Tek bir yüklemli ister küçük ve ister büyük öncül olsun fark etmeksizin kıyas sonuç verir.¹⁰⁵⁸ Bu itirazın daha önce Hünecī¹⁰⁵⁹ ve Urmevī¹⁰⁶⁰ tarafından dile getirildiğini, dolayısıyla asıl kaynağının Semerḳandī olmadığını zikrederim.

Bu türden bir kıyasta aklımıza gelen soru “ peki, ayrık şartlı mani‘atü’l-hulû değil de mani‘atü’l-cem olursa kıyas sonuç verir mi veya nasıl bir sonuç verir?” şeklindedir. Zira yukarıdaki iki sınıf sadece ayrık şartlı öncülün mani‘atü’l-hulû olması durumunda ortaya çıkan sonuçlardır.

Semerḳandī’ye göre, mani‘atü’l-cem olan ayrık şartlı öncüllerin cüzlerinin tamamı ister yüklemliyle ortak olsunlar ister olmasınlar kıyas, mani‘atü’l-cem bir sonuç verir.¹⁰⁶¹ Bu durumda da tabi olarak yüklemli ya ayrık şartlının cüzleri ile aynı sayıda olur ya da olmaz. Semerḳandī birinci durum için, yani her iki öncülün cüzlerinin aynı sayıda olduğu kıyasa verdiği örnek şöyledir:

¹⁰⁵³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 196/233; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 130b.

¹⁰⁵⁴ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 130b.

¹⁰⁵⁵ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 196/233.

¹⁰⁵⁶ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 130b.

¹⁰⁵⁷ Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 353.

¹⁰⁵⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 196/233-234; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 130b.

¹⁰⁵⁹ Bkz.: Hünecī, *Keşfu’l-Esrār*, vr.: 121a.

¹⁰⁶⁰ Bkz.: Urmevī, *Meṭālī’u’l-Envār*, s. 97.

¹⁰⁶¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 196/233-234.

Dāima ya bazı **B**'ler A'dır, ya da bazı **C**'ler D'dir mani' atü'l-cem olarak.
Her C **B**'dir. Ve her H **C**'dir.

O halde Dāima ya her C A'dır, ya da her H D'dir mani' atü'l-cem olarak.

Her iki öncülün taraflarının aynı sayıda olmayışına verdiği örnek şöyledir:

Dāima ya bazı **B**'ler A'dır, ya da her **CD**'dir mani' atü'l-cem olarak.
Ve her **C** de **B**'dir.

O halde dāima ya her C A'dır, ya da her C D'dir.¹⁰⁶²

Semerḳandī yukarıdaki kıyasları aynen şerhte de tekrar etmektedir. Ancak orada önce ayrık şartlıları değil de yüklemliyi küçük öncül yapmaktadır.¹⁰⁶³ Bunu ayrık şartlının mukaddem ve tālī'sinin tabi olarak değil de sözün o şekilde söylenilmesi durumuna bağlamak mümkündür.

Semerḳandī burada bir şeye daha dikkatimizi çekmektedir: O da yukarıdaki çıkarımların mani' atü'l-hulū ve cem olumlu oldukları zaman ortaya çıkacağıdır. Bu durumda sorulması gereken soru eğer onlar olumsuz olursa kıyas sonuç verir mi veyahut nasıl bir sonuç verir? şeklinde olacaktır.

Ona göre mani' atü'l-cem olumsuz olursa, oluşacak kıyasın sonuç vermesi ve şartları tıpkı mani' atü'l-hulū'nın olumlu olması durumundaki gibidir. Sonuç olumsuz mani' atü'l-cem olur.¹⁰⁶⁴ Örneğin:

Hiçbir zaman ya her A **B** değildir, ya da **CD** değildir mani' atü'l-cem olarak.
Ve **C** de **B**'dir.

O halde dāima ya her A H değildir, ya da C D değildir mani' atü'l-cem olarak.¹⁰⁶⁵

Eğer mani' atü'l-hulū olumsuz olursa, oluşacak kıyas tıpkı mani' atü'l-cem'in olumlu olmasındaki sonucu ve şartları taşıyacaktır. Buradan çıkacak sonuç olumsuz mani' atü'l-hulū'dur.¹⁰⁶⁶ Örneğin:

Her **CB**'dir.
Hiçbir zaman ya bazı **B**'ler A değildir, ya da H D değildir mani' atü'l-hulū olarak.

O halde hiçbir zaman ya her C A değildir, ya da H D değildir.¹⁰⁶⁷

Öncüllerden biri olumlu hakikiye olduğunda ise kıyas olumlu mani' atü'l-cem ve olumlu mani' atü'l-hulū sonuç verirken; hakikiye olumsuz olursa kıyas sonuç vermez.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 196-197/234.

¹⁰⁶³ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 131a.

¹⁰⁶⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 197/235.

¹⁰⁶⁵ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 132a.

¹⁰⁶⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 197/235.

¹⁰⁶⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 132a.

¹⁰⁶⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 198/236; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 132a.

2. 2. 1. 2. 5- Bir Bitişik Şartlı ve Bir Ayrık Şartlıdan Oluşan Şartlı Kıyas

Bu kıyası da müellifimiz kendisinden önceki geleneği takiple öncüllerdeki cüzün tam olup olmamasına göre üç kısımda ele almaktadır:

Birincisinde orta terim her iki öncülde de tam parça/cüz olarak bulunur. Bu kıyasta öncüllerden biri ayrık şartlı olduğu için Semerḳandī bir konuya dikkat çekmektedir: Ayrık şartlı önermede mukaddem ve tālī birbirinden tabii değil de, sözün öyle konulmasından dolayı ayrıldığı için ortaklık bitişik şartlının mukaddem'i ve tālī'si göz önüne alınarak yapılacaktır. Ayrık şartlının bu durumu göz önüne alınırsa, bitişik şartlı küçük öncül olduğunda birinci şekil ikinciden, üçüncü şekil dördüncüden ayırt edilmez. Buna mukabil eğer bitişik şartlı büyük öncül olursa birinci şekil üçüncüden, ikinci şekil dördüncüden ayırt edilemez. Açıkça bu da şu anlama gelmektedir: Buradaki kısımlar şekillere göre değil de, bitişik şartlının küçük ve büyük öncül olmasına göre şekillenmektedir. Birinci kısmın sonuç vermesi için;

(1) Her iki öncülde biri olumlu olmalıdır.

(2) Her iki öncülde biri tümel olmalıdır.

Madem birinci kısımda şekiller ve çıkarım bitişik şartlı etrafında şekillenmektedir. O halde bitişik şartlının küçük öncül ve olumlu olduğu bir kıyas sonuç verir mi, verirse nasıl bir sonuç ortaya verir? sorusunun cevabı ile başlanılmaktadır. Semerḳandī'ye göre bitişik şartlı küçük öncül ve olumlu olursa ve tālī'si de olumlu olan mani'atü'l-cem ile ortak olursa; bu olumlu bitişik şartlının mukaddem'i olumlu mani'atü'l-hulū ile ortak olursa; buna mukabil bu olumlu bitişik şartlının mukaddem'i olumsuz mani'atü'l-cem ile ve tālī'si de olumsuz mani'atü'l-hulū ile ortak olursa kıyasın sonucu hem nicelik ve hem de nitelik bakımından ayrık şartlı gibi olur.¹⁰⁶⁹ Semerḳandī bu bilgileri şerhte örneklendirmektedir. Konunun kavranılmasını kolaylaştırması için birincisi hakkında verdiği örneği zikretmek istiyoruz.

Her ne zaman A B olursa **C** de **D** olur.

Ve dāima ya **C D** olur, ya da H Z olur mani'atü'l-cem olarak.

O halde dāima ya A B olur ya da H Z olur mani'atü'l-cem olarak.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁹ Semerḳandī, *Kıṣṣās*, s. 199-200/237-238.

¹⁰⁷⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 133a.

Buna mukabil küçük öncül olan bitişik şartlı olumsuz olursa kıyasın sonuç vermesinin şartları şunlardır:

- (1) Olumsuz olan bitişik şartlı tümel olmalıdır. Bu şart da bitişik şartlının mukaddem'inin ve tâlî'sinin ortaklığının, mani'atü'l-cem ve hülû olan ayrık şartlı ile olması bir şeyi değiştirmez.
- (2) Eğer tümel değilse, bitişik şartlının mukaddem'i mani'atü'l-cem ile, tâlî'si de mani'atü'l-hülû ile ortak olur. Bitişik şartlı eğer tümel olan mani'atü'l-hülû ile kıyas oluşturursa sonuç nicelik ve nitelik bakımından bitişik şartlı gibi olan mani'atü'l-cem olmalıdır.
- (3) Eğer bitişik şartlı tümel olur ve de mani'atü'l-hülû ile kıyas oluşturursa sonuç yine nicelik ve nitelik bakımından bitişik şartlı gibi olan mani'atü'l-cem olmalıdır.
- (4) Bu üç şartın dışındakiler de sonuç, tikel olumlu mani'atü'l-hülû olmalıdır.¹⁰⁷¹

Semerḳandî bu noktada *Kıstās*'ta verdiği bilgilere şerhte şunu ilave etmektedir: Tümel olan olumsuz bitişik şartlı mani'atü'l-cem ve hülû ile bir kıyas kurduğunda sonuç tikel olumsuz mani'atü'l-hülû olur. Bu sonucu bitişik şartlının ayrık şartlı ile olan ortaklığının mukaddem'i ve tâlî'si bakımından olması etkilemez. Örneğin:

Hiçbir zaman A B değilse *C* de *D* değildir.
 Ve dâima ya *CD* dir, ya da H Z' dir mani'atü'l-cem olarak.
O halde dâima ya her A B değildir, ya da H Z değildir mani'atü'l-hülû olarak.

Ona göre yukarıdaki örnekte küçük öncül olan ayrık şartlı mani'atü'l-hülû olsa da; bitişik şartlının ayrık şartlı ile ortaklığı bitişik şartlının mukaddem'i ile beraber olsa da; bitişik şartlı mani'atü'l-hülû ile beraber kıyas oluştursa sonuç mani'atü'l-hülû olur.¹⁰⁷²

Bitişik şartlı tikel olumsuz olursa bitişik şartlının mukaddem'i mani'atü'l-cem ile ortak olmalıdır; tâlî'si de mani'atü'l-hülû ile ortak olmalıdır. Mani'atü'l-cem ile olan ortaklığa verdiği örnek şöyledir:

Dâima ya A B olur, ya da *CD* olur mani'atü'l-cem olarak.
 Her ne zaman *CD* olmazsa, H' de Z değildir.
O halde dâima ya A B değildir, ya da H Z değildir mani'atü'l-hülû olarak.¹⁰⁷³

¹⁰⁷¹ Semerḳandî, *Kıstās*, s. 200/238; Semerḳandî, *M*, vr.: 133b.

¹⁰⁷² Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 133b-134a.

¹⁰⁷³ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 134a.

Tikel olumsuz bitişik şartlı tümel mani'atü'l-ḥulū ile bir kıyas kurarsa sonuç mani'atü'l-cem olur. Ancak sonucun niteliği ve niceliği bitişik şartlı gibi olur. Ancak bitişik şartlı tümel olumsuz olursa kıyasın sonucu mani'atü'l-ḥulū olur. Sonucun nitelik ve niceliği de bitişik şartlıya benzer. Verdiği örnek şöyledir:

Hiçbir zaman A B olmazsa **C**de **D**olmaz.

Ve dâima ya **C****D** olur, ya da H Z olur mani'atü'l-ḥulū olarak.

O halde hiçbir zaman ya A B değildir, ya da H Z değildir mani'atü'l-cem olarak.

Semerḳandî'nin burada dikkat edilmesini istediği nokta, eğer bitişik şartlı tikel olursa kıyasın sonucunun tikel mani'atü'l-cem olacağıdır. Bir diğer nokta da bitişik şartlı tikel olduğunda tālî'si mani'atü'l-cem ile bir kıyas oluşturursa bu kıyasın herhangi bir sonuç vermeyeceğidir. Verdiği örnek şöyledir:

Her ne zaman şey cisim olmayan olursa canlı değildir.

Ve dâima ya şey insandır, ya da canlı olmayandır.

Eğer bitişik şartlı tümel olmazsa tālî'sinin mani'atü'l-ḥulū ile ortaklık kurup bir kıyas oluşturmaya da sonuç vermez. Şu örneği vermektedir:

Hiçbir zaman A B olmazsa **C**de **D**olmaz.

Ve dâima ya **C****D** olur, ya da H Z olur mani'atü'l-ḥulū olarak.

O halde hiçbir zaman ya A B değildir, ya da H Z değildir mani'atü'l-ḥulū olarak.

Olumsuz bitişik şartlı mani'atü'l-ḥulū ile bir kıyas oluşturduğunda kıyas sonuç vermez. Semerḳandî'nin verdiği örnek şöyledir:

Her ne zaman şey cisim değilse canlı değildir.

Ve dâima ya şey canlıdır, ya da insan olmayandır mani'atü'l-ḥulū olarak.

Semerḳandî bu türden kıyasların sonuçlarının bitişik şartlının düz döndürülmesi yapıldıktan sonra kıyasın tekrar oluşturulması ile kontrol edildiğini söylemektedir.¹⁰⁷⁴

Geriye ise öncüllerden birinin hakikiye olması durumunda kıyasın sonuç verip vermeyeceği meselesi kalmaktadır. Hakikiye olan öncül olumlu olursa kıyas, hem mani'atü'l-cem ve hem de ḥulū ile oluştuğunda olumlu hakikiye bir sonuç verir. Buna mukabil eğer hakikiye olumsuz olursa kıyas, sonuç vermez.

Görebildiğimiz kadarıyla müellifimizin şerhte zikrettiği bu bilgiler sıklıkla kendilerine atıfta bulunduğu yakın seleflerinde bulunmamaktadır.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷⁴ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 134a-b.

¹⁰⁷⁵ Örneğin bkz.: Keşşî, *Ḥadāiḳu'l-Ḥaḳāiḳ*, vr.: 100a-b; Hunecî, *Keşfu'l-Esrār*, vr.: 122a-124b; Urmevî, *Meṭālî'u'l-Envār*, s. 98-100.

İkinci kısımda orta terim her iki öncülde de tam bir parça/cüz değildir. Semerḳandī burada sözü oldukça kısa tutmaktadır. Böyle bir kıyas iki şekilde sonuç verir: Birincisi bitişik şartlıdır ve verdiği örnek şöyledir:

Her ne zaman A B olursa, her C de **D** dir.

Ve ya her **D**H' dir, ya da V Z' dir.

O halde her ne zaman A B olursa bu durumda ya her C H' dir, ya da V Z' dir.

Bu kıyasta görüldüğü gibi sonuç olan bitişik şartlı, öncüldeki bitişik şartlının ortak olmayan kısmı ile ayırık şartlının cüzleri ile oluşan teliften ortaya çıkan ayırık şartlı ve ayırık şartlının ortak olmayan tarafından oluşmaktadır.¹⁰⁷⁶

İkincisi, ayırık şartlıdır. Ancak bu ayırık şartlı sonuç, ayırık şartlı öncülün ortak olmayan tarafından, bitişik şartlının ortak olmayan tarafından ortaya çıkan bitişik şartlıdan ve oluşan kıyasın sonucundan meydana gelir. Yukardaki kıyasın bu bakımdan sonucu şu şekilde olmaktadır:

Her ne zaman A B olursa, her C de **D** dir.

Ve ya her **D**H' dir, ya da V Z' dir.

O halde ya V Z' dir, ya da her ne zaman A B olursa her C de H olur.¹⁰⁷⁷

Üçüncü kısımda orta terim öncüllerden birinde tam parça/cüz, diğerinde eksik bir parça/cüz olarak bulunur. Eğer orta terim bitişik şartlıda tam parça olarak bulunursa bu kıyas, bir yüklemli ve bir ayırık şartlıdan oluşan kıyas gibidir. Çünkü burada bitişik şartlı yüklemli konumundadır.¹⁰⁷⁸ Semerḳandī bu bilgileri şerhte örneklendirmektedir. Verdiği örnek şöyledir:

Her en zaman A B olursa **C** de **D** olur.

Ve dāima ya her ne zaman **C D** olursa H de Z olur, ya da V Z olur.

Dāima ya her ne zaman A B olursa H Z olur, ve ya da V Z olur.

Semerḳandī şerhte bu kıyasın benzediği, yüklemli ve ayırık şartlıdan oluşan kıyasa verdiği örnek şöyledir:

Her C **B** dir.

Ve dāima ya her **B A** 'dır, ya da H Z' dir.

O halde dāima ya her C A' dır, ya da H Z' dir.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 202/241.

¹⁰⁷⁷ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 202/241; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 135b.

¹⁰⁷⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 203-204/241-242.

¹⁰⁷⁹ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 136a.

Eğer orta terim ayrık şartlı öncülde tam bir parça olarak bulunursa bu durumda kıyas bir yüklemli ile bir bitişik şartlıdan oluşan kıyas gibidir. Çünkü burada ayrık şartlı yüklemnin konumundadır.¹⁰⁸⁰ Şerhte verdiği örnek şöyledir:

Her ne zaman A B olursa ya C D olur, ya da *HZ* olur mani' atü'l-cem olarak.

Ve dâima ya *HZ* olur ya da V Z olur mani' atü'l-hulû olarak.

O halde her ne zaman A B olursa bu durumda her ne zaman C D olursa V de Z olur.

Bu kıyas, ona göre, bir yüklemli ve bir bitişik şartlıdan oluşan kıyasa benzemektedir. Benzeri için verdiği örnek şöyledir:

Her ne zaman A B olursa her C de *D* olur.

Ve her *DH*'dir.

O halde her ne zaman A B olursa her C de H olur.¹⁰⁸¹

Semerḳandî şartlı kıyaslar bahsini “tamamlama (tetimme), uyarı (tenbîh), ek (teznîb) ve sonsöz (ḥâtime)” başlıkları altında ele aldığı bazı konularla bitirmektedir. Tamamlama başlığı altında seleflerinden Hünecî¹⁰⁸² ve Urmevî¹⁰⁸³, nin yaptığı gibi şartlı öncüllerden yüklemli sonucun nasıl elde edileceği konusunu ele almaktadır. Ayrıca bu başlık altında bir iki cümleyle yüklemli öncüllerden şartlı sonuç elde etmeye de değinmektedir.¹⁰⁸⁴ Zira Semerḳandî şartlı kıyaslara başlarken yüklemli öncüllerden şartlı sonucun elde edilmesinin gerçekten zor olduğunu bundan dolayı da mantıkçının şartlı öncüllerden şartlı sonucun elde edildiği kıyası incelemeye yönelmesi gerektiğini söylemişti.¹⁰⁸⁵

Semerḳandî şartlı kıyaslara başlarken, sonucunun neden kesinlik (yaḳîn) bildirmediği konusunu daha sonra açıklayacağını söylemişti. İbn Sînâ'nın matematik, tabiat ve ilahiyattaki birçok iddianın bitişik ve ayrık şartlı önermeler şeklinde olduğu¹⁰⁸⁶ bilgisine göre Semerḳandî'nin konuya ilişkin açıklamalarının tamamı teknik boyutta kaldı ve şartlı kıyasların neye tekabül ettiği konusunda mantık felsefesi sayılabilecek herhangi bir açıklama da yapmadı.

¹⁰⁸⁰ Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 203-204/242.

¹⁰⁸¹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 136a. Bilgilerin geleneği için bkz.: Hünecî, *Keşfu'l-Esrâr*, vr.: 123b-124b; Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr*, vr.: 25b-26b; Urmevî, *Meṭâli'u'l-Envâr*, s. 100; Şehrezûrî, *Resâil-I*, s. 388-390.

¹⁰⁸² Bkz.: Hünecî, *Keşfu'l-Esrâr*, vr.: 124b-130b.

¹⁰⁸³ Bkz.: Urmevî, *Meṭâli'u'l-Envâr*, s. 100-103.

¹⁰⁸⁴ Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 204/233.

¹⁰⁸⁵ Semerḳandî, *Ḳıṣṭās*, s. 168/206.

¹⁰⁸⁶ Bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ*: el-Ḳıyās, s. 231.

2. 2. 2- Seçmeli (İstisnā) Kıyas

Semerḳandī'nin kıyasları sınıflandırma konusunda İbn Sīnācı olduğu, bu yüzden de kıyası öncelikle (1) kesin (iḳtirānī) ve (2) seçmeli (istisnā) olarak ikiye ayırdığı kıyasa başlarken zikredilmişti. Birinci kısmı Semerḳandī oldukça ayrıntılı bir şekilde inceledi. İkinci kısma gelince, *Ḳıstās*'ta oldukça özet bir şekilde ele almaktadır. Tanımını ve geçerli çıkarım yapabilmenin üç şartını zikrettikten sonra “uyarı (tenbīh)” ve “sonsöz (ḥātime)” başlıkları altında kısaca verdiği bilgilerden sonra konuyu bitirmektedir. Dahası kıyasa başlarken bir örnek verdiği için burada herhangi bir örnek vermeden konuyu bitirmektedir. Burada konuya ilişkin seleflerinden farklı bir katkısının olduğu görülmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla şerhte de herhangi bir ziyadesi yoktur.¹⁰⁸⁷ Şimdi kısaca Semerḳandī'nin verdiği bilgiler çerçevesinde seçmeli (istisnā) kıyas ele alınacaktır.

Semerḳandī daha önce¹⁰⁸⁸ seçmeli (istisnā) kıyası “sonucun veya çelişğinin bilfiil zikredildiği kıyas” şeklinde tarif ettiği için burada doğrudan nasıl bir yapıya sahip olduğunu ve nasıl işlediğini ele alarak konuya başlamaktadır. Ona göre, seçmeli (istisnā) kıyas iki öncülünden oluşur. Bunlardan biri şartlı öncül olmalıdır.¹⁰⁸⁹ Bu şartlı öncül bitişik şartlı veya ayrık şartlı olabilir.¹⁰⁹⁰ Diğer öncül ya bu şartlı öncülün taraflarından/cüzlerinden biri olur, ya da bu şartlı öncülün taraflarından/cüzlerinden birinin çelişğı olur. Bunların da tek bir yüklemli öncül, tek bir bitişik şartlı veya ayrık şartlı öncül, her ikisinin ayrık şartlı öncül, her ikisinin yüklemli öncül veya onlardan birinin yüklemli diğerinin ayrık ayrık şartlı bir öncül olması mümkündür.¹⁰⁹¹ Seçmeli bir kıyasın sonuç vermesi için üç şart vardır:

(1) Şartlı olan öncül tümel olmalıdır. Eğer şartlı öncül tikelse, seçmeliğin varlığı tümel olmalıdır. Eğer şartlı öncül tekil nicelik bildiriyorsa seçmeli öncülün hali şartlı öncülün hali ile aynı olmalıdır.¹⁰⁹²

(2) Seçmeli kıyasta kullanılan şartlı öncül “ittifakiye” olmamalıdır. Eğer ittifakiye olursa ister onun taraflarından biri ister çelişikleri istisna edilsin kıyas sonuç vermez.

¹⁰⁸⁷ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 139a-141a.

¹⁰⁸⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 138/168; Bu tarifin kökeni için bkz: İbn Sīnā: *Kitābu's-Şifā: el-Ḳıyās*, s. 389.

¹⁰⁸⁹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 211/250.

¹⁰⁹⁰ Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 139a.

¹⁰⁹¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 211/250; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 139a.

¹⁰⁹² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 211/250-251; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 139b.

İttifakiyenin “genel (‘āmm)” ve “özel (ḥāṣṣ)” olmasının durumu değiştirmedığı gibi ittifakiyenin bitişik şartlı veya ayrık şartlı olması da durumu değiştirmemektedir.¹⁰⁹³

(3) Şartlı öncül olumlu olmalıdır. Eğer olumsuz olursa kıyas sonuç vermeyecektir.¹⁰⁹⁴

Semerḳandī daha sonra seçmeli kıyasta şartlı öncüllerin nasıl istisna edildikleri ve sonuçların nasıl elde edildiğine ilişkin aşağıdaki bilgileri vermektedir:

Şartlı öncül bitişik şartlı olursa mukaddem’in aynı istisna edildiğinde tālī’nin aynı sonuç olarak elde edilir. Eğer tālī’nin çelişigi istisna edilirse mukaddem’in çelişigi sonuç olarak elde edilir. Eğer şartlı ayrık şartlı hakikiye olursa ve hangisinin (yani mukaddem ve tālī’den hangisi olursa olsun) aynı istisna edilirse edilsin sonuç diğerinin çelişigi olur; veya hangisinin çelişigi istisna edilirse edilsin diğerinin aynı sonuç olur. Ayrık şartlı öncül mani’atü’l-cem olursa hangisinin aynı istisna edilirse edilsin diğerinin çelişigi sonuç olarak ortaya çıkar; buna mukabil her iki tarafın çelişiginden hangisi istisna edilirse edilsin diğer tarafın aynı sonuç olarak çıkmaz. Çünkü mani’atü’l-cem olan ayrık şartlının her iki tarafı da yanlış olabilir. Eğer ayrık şartlı öncül mani’atü’l-ḥulū olursa taraflarından hangisinin çelişigi istisna edilirse edilsin diğerinin aynı sonuç olarak elde edilebilir; ancak bunun aksi bir durumda kıyas sonuç vermez. Çünkü mani’atü’l-ḥulū olan bir ayrık şartlı öncülün her iki tarafı da doğru olabilir. Bunların tamamı açık şeylerdir.¹⁰⁹⁵

Semerḳandī bu açıklamaları *Ḳıṣṭās*’ta ve şerhte örneklendirmemekte, “bunların tamamı açık şeylerdir” ibaresine bırakmaktadır. Çünkü daha önce gerek bitişik şartlı ve gerekse ayrık şartlı önermelerinin tarafları ve bu taraflar arasında ortaya çıkan durumlar hakkında yeterince bilgi vermişti.

Seçmeli kıyas konusunu Semerḳandī F. Rāzī’ye bir itirazla bitirmektedir. Bu itirazın asıl kaynağı, tespitlerimize göre, kendisi değil Urmevī’dir.¹⁰⁹⁶ F. Rāzī bitişik şartlı öncülde tālī muṭlaḳa-i ‘āmm olursa çelişigi istisna edildiğinde kıyasın sonuç vermeyeceğini kabul etmiştir. Örneğin “her ne zaman bu insansa itlāḳ-ı ‘āmm ile bi’l-fiil güldür.” Öncülü alındığında, bu öncülün tālī’sinin çelişigi alınarak “ancak gülen değildir.” denildiğinde “o halde insan değildir.” sonucu çıkacaktır. Oysa “gülen olmayan bazı şeyler zorunlu olarak

¹⁰⁹³ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 211/251; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 139b.

¹⁰⁹⁴ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 211/251; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 139b.

¹⁰⁹⁵ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 212/252; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 140b. Aslında bu bilgilerin kaynağında İbn Sīnā vardır: *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 400–407; ayrıca bkz.: Şāwī, *el-Beṣāir*, s. 169-172; Behmenyar, *et-Tuḥaṣṣil*, s. 148-150; Ebherī, *Tenzīlu’l-Efkār*, vr.: 26b.

¹⁰⁹⁶ Urmevī, *Meṭālī’u’l-Envār*, s. 104; aynı bilgiler Şehrezūrī’de de mevcuttur. Bkz.: *Resāil-I*, s. 392.

insandır.” şeklinde söylenebilir. Semerķandī F. Rāzī’nin bu eleştirisini kabul etmiyor, çünkü ona göre muṭlaķa-i ‘āmmе’nin çelişіđi “dāime”dir.¹⁰⁹⁷

Burada seçmeli kıyasın klasik mantık eserlerinde nasıl tasnif edildiği hakkında bazı bilgiler vererek bu bölümü bitirmek istiyoruz. Fārābī’nin şartlı kıyas ile seçmeli kıyas arasında kesin bir ayırım yapmamakta,¹⁰⁹⁸ bundan dolayı İbn Sīnā onu eleştirmektedir.¹⁰⁹⁹ Semerķandī İbn Sīnā’ya tābidir.¹¹⁰⁰ Urmevī şartlı kıyasların altında “yedinci fasıl”, Şehrezūrī de “kıyasın ekleri ve ona bağlı konuları (levāḥiķu’l-ķıyāsi ve tevābi‘ ihi) başlığı altında¹¹⁰¹ incelemektedir. Bađdādī, Fārābī’ye tābi görünmektedir.¹¹⁰² Doğru tasnif, İbn Sīnā’nındır. Çünkü seçmeli kıyas, mutlak kıyasın eki ve/ya tābisi değil, onun türüdür.

¹⁰⁹⁷ Semerķandī, *Ķıstās*, s. 212/253; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 140b.

¹⁰⁹⁸ Fārābī, *Kitābu’l-Ķıyās*, s. 31–33.

¹⁰⁹⁹ İbn Sīnā, *Kitābu’l-Evsāf*, vr.: 33a; İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Ķıyās, s. 106.

¹¹⁰⁰ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 139a.

¹¹⁰¹ Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 391–393.

¹¹⁰² Bađdādī, *el-Kitābu’l-M‘uteber*, s. 152–161.

III. BÖLÜM

KIYASA BAĞLI KONULAR

Asıl konuya geçmeden önce Semerkandî'nin “kıyasa bağlı konular (tevâbi‘u'l-kıyās)” isimlendirmesinin nasıl oluştuğu hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Aristoteles'in mantık külliyatı (1) *Kategoriler/Kitābu'l-Meḳūlāt*, (2) *Peri Hermenias/Kitābu'l-İbāre*, (3) *I. Analitikler/Kitābu'l-Ḳıyās*, (4) *II. Analitikler/Kitābu'l-Burhān*, (5) *Topika/Kitābu'l-Cedel*, (6) *Retorika/Kitābu'l-Ḥiṭābe*, (7) *Poetika/Kitābu'ş-Ş'ir*, (8) *Sofistik Elenci/Kitābu's-Safsata* adlı kitaplardan oluşmaktadır. Bu külliyata *Organon* isminin Diogen De Laerte¹¹⁰³ veya Alexandre de'Aphirodisias (ö. 200)¹¹⁰⁴ tarafından verildiği kabul edilmektedir. Müslüman filozoflar bu sekiz kitaba denk gelen müstakil eserler yazdıkları gibi eserlerinde bu kitaplara karşılık gelecek bölümler de yazmışlardır. Özellikle Fārābî ve İbn Sînâ bu kitapları karşılayan müstakil eserler yazmışlardır. Ancak İbn Sînâ *el-İşārāt* la beraber mantık konularının tasnifinde farklı bir yöntem izledi. Kategorileri mantığın konuları arasından çıkardı, “ikinci nehc”de beş tümeli tarif türlerini inceledi ve *II. Analitikler/Kitābu'l-Burhān*, *Topika/Kitābu'l-Cedel*, *Retorika/Kitābu'l-Ḥiṭābe*, *Poetika/Kitābu'ş-Ş'ir*, *Sofistik Elenci/Kitābu's-Safsata* kitapları altında incelenen konuları “kıyasa bağlı konular” başlığı altında kısa kısa ele aldı.¹¹⁰⁵ İbn Sînâ sonrası bilginler bu yöntemi benimsediler ve bu son beş kitabı Fārābî'nin “beş sanat”¹¹⁰⁶ veya “beş kıyas”¹¹⁰⁷ isimlendirmesiyle oldukça muhtasar bir şekilde ele aldılar¹¹⁰⁸; hatta eserlerinden tümüyle çıkaran bilginler dahi oldu.¹¹⁰⁹

¹¹⁰³ Ülken, H. Z., *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, s. 72.

¹¹⁰⁴ Bayrakdar, Mehmet, *İslām Felsefesine Giriş*, Ankara 1998, s. 138.

¹¹⁰⁵ İbn Sînâ, *el-İşārāt*, s. 76–89. İbn Sînâ *Kitābu'n-Necāt*'ta ise *el-İşārāt*'ta “kıyasa bağlı konular (tevâbi‘u'l-kıyās)” altında ele aldığı konuları “kitābu'l-burhān” başlığı altında inceler. *el-İşārāt*'takeinde farklı olarak “kitābu'l-muḡalaṭa”yı farklı bir kitap olarak isimlendirmektedir. (*Kitābu'n-Necāt*, s. 97–127.)

¹¹⁰⁶ Fārābî, *İhsau'l-‘Ulūm*, Sunuş ve Şerh: Ali Bumelham, Beyrut 1999, s. 43.

¹¹⁰⁷ Fārābî, *et-Taṭṭie*, (*el-Manṭıḳ 'İnde'l-Fārābî-I* içinde), Beyrut 1986, s. 56. Aynı isimlendirmeleri İbn Sînâ'da yamaktadır: *Kitābu'ş-Şifā*: el-Burhān, Düzenleyen: Abdurrahman Bedevi, Kahire 1954, s. 82.

¹¹⁰⁸ Örneğin bkz.: F. Rāzî, *el-Mulāḥḥaṣ*, s. 188–198; vr.: 54a–58b; Urmevî, *Meṭālî‘u'l-Envār*, s. 105–109; Şehrezûrî, *Resāil-I*, s. 391–473.

¹¹⁰⁹ Örneğin Hünecî *Keşfu'l-Esrār* adlı eserini şartlı kıyaslarla bitirmektedir. Elimizdeki iki yazma da şartlı kıyasların incelenmesiyle bitmektedir. (Topkapı Kütüphanesi III. Ahmet Koleksiyonu: 3354, vr.: 130b; Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonu: 1434, vr.: 122a.)

“Kıyasa bağlı konular (tevābi‘u’l-ḳiyās)” kaynağını Aristoteles’in *Kitābu’t-Taḥlīlāti’l-Ūlā* (*Kitābu’l-Ḳiyās*)’sının ikinci makalesinden alsa da¹¹¹⁰ bu şekilde bir isimlendirmeye İbn Sīnā’nın *el-İṣārāt ve’t-Tenbīhāt* ıyla kavuştuğu söylenebilir.¹¹¹¹ Her ne kadar İbn Sīnā *Kitābu’ş-Şifā*’nın Kıyas Kitabı’nın dokuzuncu makalesi’nde kıyasa bağlı bazı konuları ele alsada böyle bir isimlendirme yapmamaktadır ve konuların tasnifi de *el-İṣārāt*’takinden farklıdır.¹¹¹² Çünkü *Kitābu’ş-Şifā*’nın ilgili makalesi suret bakımından kıyasa bağlı konuları içerirken *el-İṣārāt*’ın ilgili bölümü kıyasın içeriğini ilgilendiren konuları da içermektedir. Dolayısıyla isimlendirmenin asıl kaynağının İbn Sīnā olduğu söylenebilir. İbn Sīnā sonrası mantıkçılar isimlendirme konusunda da farklılık göstermektedirler. Örneğin Urmevī¹¹¹³ ve müellifimiz “kıyasa bağlı konular (tevābiu‘l-ḳiyās)” isimlendirmesini tercih ederken Şehrezūrī¹¹¹⁴’nin isimlendirmesi “levāḥiḳu’l-ḳiyāsi ve tevābii‘hi”; İbn Kemmūne’nin ise “tevābiu‘l-ekīseti ve levāḥiḳihā”¹¹¹⁵ şeklindedir.

Semerḳandī bu başlık altında toplam on iki konuyu ele almaktadır. Bunlar da sırasıyla şöyledir: (1) Bileşik kıyaslar, (2) ḥulfi kıyas, (3) öncüllerin elde edilmesi, (4) taḥlīlu’l-ḳiyās, (5) tümevarım (istikrā), (6) analogi (temsīl), (7) burhān, (8) ilimlerin kısımları, (9) ilimlerin birbirleriyle olan münasebetleri, (10) tanımın burhān ile elde edilememesi, (11) bilimsel sorular (meṭālib), (12) tartışma metodolojisi (ādabu’l-baḥṣ ve’l-münāzara). Buradaki 1., 5., 6. ve 10. konular daha önce ilgili oldukları konular bağlamında ele alınmıştır. Semerḳandī’nin bu başlık altında zikredilen konuları 12. konu hariç oldukça özet bir şekilde ele aldığı, hatta bazılarını bir iki cümlelik bilgilerle geçtiği ve seleflerinden aldığı bilgilere açık ve farklı bir ziyadesinin olmadığı söylenebilir.

1. ḤULFİ KIYAS

Birçok mantık konusu gibi ḥulfi kıyasın asıl kaynağının da Aristoteles’in *I. Analitikleri* olduğunu söylemek mümkündür.¹¹¹⁶ Semerḳandī’nin açıklamaları da asıl

¹¹¹⁰ Aristo, *Kitābu’t-Taḥlīlāti’l-Ūlā*, s. 251–313.

¹¹¹¹ İbn Sīnā, *el-İṣārāt*, s. 76–89.

¹¹¹² İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā: el-Ḳiyās*, s. 415–573.

¹¹¹³ Urmevī, *Meṭālī‘u’l-Envār*, s. 105.

¹¹¹⁴ Şehrezūrī, *Resāil-I*, s. 391.

¹¹¹⁵ İbn Kemmūne, *el-Cedīd fī’l-Hikme*, Tahkik: Hamid M. El-Kubeysi, Bağdad 1982, s. 189.

¹¹¹⁶ Aristo, *Kitābu’t-Taḥlīlāti’l-Ūlā*, s. 285–288.

kaynağını Aristoteles'te bulmak üzere Fārābī¹¹¹⁷ ve İbn Sīnā¹¹¹⁸ geleneği çerçevesindedir. Semerḳandī konuyu oldukça teknik yönüyle ve kısa ele almakta, tarifi konusundaki bir itirazının dışında seleflerinden herhangi biriyle tartışmaya girmemektedir.¹¹¹⁹ Gerçi yüklemli kıyasların sonuçlarını kontrol ederken ikinci şekilde kısaca değinmiş, nasıl oluşturulduğu hakkında yine özlü bir bilgi vermişti.¹¹²⁰

Müellifimizin tarif noktai nazarından tam bulmadığı tarif şöyledir:

İki çelişikten birinin subutuna, diğer çelişğin geçersiz oluşuyla delâlet eden sözdür.¹¹²¹

Ona göre bu tarif, içine almaması gereken bazı şeyleri de içermektedir. Örneğin bu tarife hakikiyeden oluşan seçmeli (istiṣnāi) kıyas girebilir. *Ḳıstās*'ta değil de şerhte bu duruma verdiği örnek şöyledir:

Dāima ya A B'dir, ya da A B değildir.
Ancak A B'dir.
O halde A B değildir.¹¹²²

Hakikiyenin her iki taraflarının beraberce doğru ve beraberce yanlış olamayacağını düşündüğümüzde Semerḳandī'nin itirazının haklı olduğu söylenebilir. Şurası ilginçtir ki, *Ḳıstās*'ta ve şerhte alternatif bir tarif önermemektedir.¹¹²³

Hulfi kıyas iktirani ve seçmeli (istiṣnāi) kıyastan oluşabilir. Hulfi kıyas, müstakīm kıyas¹¹²⁴ döndürülebilir. Bu döndürme işlemi ise sonucun çelişğini gerektiren imkânsızın çelişğini alıp doğru öncülle yan yana getirip bir kıyas kurmakla yapılır. Bu işlem aynı zamanda hulfi kıyasın döndürülmesi de olmuş olur. Çünkü buradaki işlemde sonucun çelişği, öncülün doğru olmasından dolayı geçersiz olur. Aynı şekilde sonucun çelişğinin veya karşıtının/mukabilinin alınıp öncüllerden biri ile kıyas oluşturulması ve oluşturulan bu kıyasın da diğer öncülü nefyeden şeyi sonuç vermesi “kıyasın döndürmesi” olarak isimlendirilir. Hulfi kıyasın akabinde kıyasın döndürülmesinin zikredilmesi, her ikisinde de

¹¹¹⁷ Fārābī, *Kitābu'l-Ḳıyās*, s. 33–34.

¹¹¹⁸ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, s. 308-309; İbn Sīnā, *Kitābu'l-Evsāf*, vr.: 54a. Ayrıca bkz.: Sāwī, *el-Beşāir*, s. 174; Keşşī, *Hadāiku'l-Hakāik*, vr.: 102b; Ebherī, *Tenzilu'l-Efkār*, vr.: 27a.

¹¹¹⁹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 214-215/255; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 141b-142a.

¹¹²⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 144/176

¹¹²¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 214/255.

¹¹²² Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 141b.

¹¹²³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 214-215/255; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 141b-142a.

¹¹²⁴ Burada geçen “müstakīm kıyas”, Fārābī tarafından her iki öncülü de doğru olan ve sonucu da zorunlu olarak doğru çıkan yüklemli kıyas olarak açıklanmaktadır. (*Kitābu'l-Ḳıyās*, s. 33.)

sonucun çelişğinin veya karşıtının/mukabilinin alınıp öncüllerden biriyle yeni bir kıyas kurulması benzerliğine telmihtir.¹¹²⁵ Yine sonucun alınıp iki öncülden birinin, örneğin tümelse, niceliğini değıştirmeden tümel olarak döndürdükten sonra sonuçla kıyas oluşturmaları ve sonucunun da diğeri ikinci öncül çıkması da “kıyasın devri” olarak isimlendirilir. Şayet kıyasta sonuç, öncüllerden biri olarak alınırsa bu da “muşādere” olarak isimlendirilir.¹¹²⁶

2. BURHÂN

Semerķandî “kıyasa bağı konular (tevābi‘u’l-kıyās)” başlığı altında yedinci konu olarak burhānı ele alır. Daha önce zikredildiği gibi kıyasa bağı konular başlığı altında incelenen konular, en azından Semerķandî için, teknik ve didaktik özetlerden ibarettir. Söz konusu ele alış tarzı burhān için de geçerlidir. Her ne kadar Semerķandî farklı başlık altında ele alsada “ilimlerin cüzleri, birbirleri ile olan ilişkileri ve bilimsel sorular (meṭālib)ı biz burhān başlığı altında ele alınacaktır. Konunun mahiyetine tekabül etmese de bu şekildeki bir tasnifin gerekçesi İbn Sīnā’nın adı geçen konuları *Kitābu’ş-Şifā*’nın Burhān Kitabı’nda ele alıyor olmasıdır.¹¹²⁷ Semerķandî ise burhānı iki başlık altında ele almaktadır:

2. 1- Semerķandî burada kıyasları içerikleri dolayısıyla, geleneği takiple, beş kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, onun anlatım sırasına göre, herhangi bir tasdik konusunda fayda vermemesine karşın hayal ve hayret konusundaki faydasından dolayı “şiiir”dir. Bundan dolayı şiiiri oluşturan öncül, “muhayyel öncül” olarak isimlendirilir ve bu türden bir öncülün faydası insanı bir şeye rağbet ettirmesi veya bir şeyden uzaklaştırmasıdır. İkinci kıyas, bünyesinde bir tasdiki bulunduran, ancak bu tasdikin kesin (cāzim) olmadığı “hitabet”tir. Hitabet kıyasını oluşturan öncüller maznūnāt ve makbulāt olarak isimlendirilir. Bu öncüllerin faydası ikna ve galip zandır. Bu türden bir kıyasta istiḳra (tümevarım), analoji (temşil) ve sonuç vermeyen modlar kullanılabilir. Üçüncü kıyas, cedeldir ve cedelin tasdikleri bazen hakk (doğru) olabilir, bazen de olmayabilir; çünkü onun öncülleri ya insanların ya da

¹¹²⁵ Zaten İbn Sīnā bu olguya açıkça işaret etmişti. (İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Kıyās, s. 518.)

¹¹²⁶ Semerķandî, *Kıṣṣās*, s. 215/255; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 141b-142a. İbn Sīnā *Kitābu’ş-Şifā*’nın Kıyās Kitabı’nın dokuzuncu makalesinde hulfî kıyasin müstakim kıyasa (s. 518–523) döndürülmesi, kıyasın döndürülmesi (s. 513–517), kıyasın devri (s. 506–512) ve müşādere konusunu (s. 529–533) ayrı ayrı başlıklar altında ele alarak incelemiştir. Müellifimizin zikrettiği bu kısa bilgilerin temelinde buralardaki bilgilerin olduğunu söylemek mümkündür.

¹¹²⁷ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Burhān, s. 131–261.

cedeldeki diğer tarafın kabulüne dayanır. Cedelin öncülleri meşhurât ve müsellemlât olarak isimlendirilir. Böyle bir kıyasta öncül ister doğru, ister yanlış olsun hasmı ilzam ve ilzâmı defetmek vardır. Dördüncüsü, “muğalata” altında tek bir sınıf oluşturan kıyastır ki, kullanılan öncüllerinin tasdiki değeri bakımından “safsağa” ve “şağab” olarak iki kısımdır. Eğer tasdikin değeri, cedelin öncülüne benzer olursa “şağab”; yok eğer burhânın öncülüne benzer olursa “safsağa” olur. Muğalata türünden bir kıyasın öncülü “vehmiyyât” olarak isimlendirilir. Beşinci kıyas ise burhân’dır. Burhân’ın öncülünün tasdiki değeri nefsu’l-emr’de doğrudur. Burhân’ın öncüllerinin kabulü zorunludur. Bu öncüller bizzat kendileri bakımından zorunlu, mümkün ve varlık bildiren olsun fark etmez. Çünkü burhânî matlub bazen zorunlu, bazen mümkün ve bazen de varlık bildiren olabilir. *Kıştâs*’ta değil ama şerhte açıkça ismini zikrettiği Aristoteles’in burhânî kıyasta ancak zorunlu önermelerin kullanıldığı görüşüne atıfta bulunmaktadır.¹¹²⁸ Ayrıca Semerķandî Aristoteles’in burhânî kıyası “kesin (yakîn) sonucu elde etmek için kesin (yakîn) öncüllerden oluşturulan kıyastır.”¹¹²⁹ tarifini de zikretmektedir. Semerķandî burada kullanılan kesin (yakîn) için “çelişigine ihtimal olmaksızın bir şeye itikattır.” tarifi de yapmaktadır. Ayrıca bir cümle ile önemli bir noktaya daha işaret etmektedir: Kıyas, burhânın sureti, kesin öncüller ise onun içeriğidir. Semerķandî kendisinden önceki geleneğe tâbi olarak kıyaslarda kullanılan öncülleri kesîn (yakîn) olanlar ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayırmakta ve kesin olanlar altında, tarifleri de gelenekle aynı olmak üzere, (1) evveliyât, (2) maḥsûsât, (3) mücerrebât, (4) hadsiyyât, (5) mütevâtirât, (6) fitriyyât’ı zikreder. Bunların tasdiklerinin değeri farklı olduğundan Semerķandî asıl umdenin burhânî bir kıyasta “evveliyât” ve fitriyyât” olduğunu söyler. Kesin olmayan öncülleri de (1) meşhûrât, (2) müsellemlât, (3) maḥbûlât, (4) maẓnûnât, (5) muḥayyelât ve (6) vehmiyyât olarak zikretmiştir.¹¹³⁰

2. 2- Semerķandî ikinci olarak burhânın türleri hakkında bilgi vermektedir. Burhânın birinci türü, “niçin (lime) burhânı”dır. Bu türden bir burhânda orta terim, nefsu’l-emr’de

¹¹²⁸ Bkz.: Aristû, *Anûlûṭîka’l-Evâḥîr (Kitâbu’l-Burhân)*, s. 333.

¹¹²⁹ Bkz.: Aristû, *Anûlûṭîka’l-Evâḥîr (Kitâbu’l-Burhân)*, s. 341/3448.

¹¹³⁰ Semerķandî, *Kıştâs*, s. 217-219/257-260; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 143a-144a. Buradaki bilgilerin oldukça muhtasar olduğu açıktır. Biz burada müellifimizin ele aldığı şekliyle konuyu yansıtmaya çalıştık. Ayrıntılı olarak Fârâbî’nin ve İbn Sînâ’nın bu kıyasların adlarını taşıyan eserlerine bakılabilir. Ayrıca bkz.: Yaren, Tahir, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, Ankara 2003; Pehlivan, Necmettin, *İçerik Bakımından Kıyas*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005.

büyük terimin küçük terime olan nisbetinin illeti (nedeni/sebebi) olur. Bu illetin yüklemle, luzûm, inad veya bu üçünden birinin olumsuzlanmasının olması herhangi bir değişiklik yapmaz. Niçin burhânı tasdikin ve hükmün illetini verir. Burhânın ikinci türü ise “burhân-ı inne”dir. Burhân-ı inne de tasdikin illeti olmasına karşın büyük terimin küçük terime olan nisbetinin illeti olmaz. Bu burhân, hükmün sabitliğine/varlığına (inniyetu), bir anlamda niçinliğine bakmaksızın bizzat kendisinin subutuna delâlet eder. O halde burada orta terim, büyük terimin küçük terime olan nisbetinin ma'lûlüdür. Semerķandî “uyarı (tenbîh)” başlığı altında ma'lûl olan orta terimin, ma'lûlün illete eşit olduğu bilindiğinde hükmün sabitliği/varlığı (inniyetu) için bir şey ifade edeceği açıklamasını yapmaktadır. Çünkü bir tek ma'lûlün birden fazla illetinin olması mümkündür. Örneğin ölümü meydana getiren şey, boğazlamak, boğulmak veya öldürücü bir hastalık olabilir. Semerķandî'nin zikrettiği bir diğer önemli nokta ise niçin burhânı'n da orta terimin dört illetten, yani fail, maddi sûri ve gai illetten her biri ile ortaya çıkmasıdır.¹¹³¹ Peki, burhân-ı inne'de durum nasıl ortaya çıkar? Semerķandî'ye göre bu dört illetteki orta terimler büyük terim yapılırsa burhân, burhân-ı inne'ye dönüşür.

Semerķandî “sonsöz (ḥātime)” başlığı altında bazı önemli noktalara daha dikkat çekmektedir. Burhânî bir kıyasın öncülleri kesin (yaḥîni), akılda sonuçların önce bilinir, tasdik için illet olmalarının yanında bu türden öncüllerinin yüklemeleri evveli olan konuları için zatî olmalıdır.¹¹³²

2. 3- İlimlerin ana parçaları (cüzleri) olarak isimlendirdiğimiz şeyler (1) konular, (2) ilkeler (mebādî) ve (3) problemler (mesâil)'dir. *Konular*, her bir ilmin bizzat kendisinde araştırılan zâtî arazlardır. Örneğin mikdar hendesenin, sayı matematiğin, insan bedeni ve bu bedenin kısımları, ilaçlar ve gıda tıbbın konusudur. Bu ilimlerin temel inceleme alanını bunlar oluşturur. Diğer ilimlerle de bu konular üzerinden münasebet kurar. Bir ilmin tek bir konusu olabileceği gibi, birden fazla konusu da olabilir. Birincisinin örneği matematiğin sadece sayıları konu edinmesine karşın tıp ilminin insan bedeninin yanında o bedene arız

¹¹³¹ Bu bilginin geleneği için bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu'n-Necât*, s. 131-134. Hatta İbn Bâcce bu dört sebebin hem cisimlerle ilgili, hemde insanların eylemleri ile ilgili orta terimleri bulmada önemli rol oynadığını söyler. (*Ta'liku İbn Bâcce âlâ Kitābi'l-Burhân*, Thk.: Macit Fahri (*el-Mantık İndel-Fârâbî* içinde) Beyrut 1987, s. 62.)

¹¹³² Semerķandî, *Kıstās*, s. 221-222/262-263; Semerķandî, *MŞ*, vr.: 144a-145a. Burhânî kıyas hakkında daha geniş bilgi için Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aynı adlı kitaplarına bakılabilir. Ayrıca bkz.: Yaren, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, s. 12-17/29-38; Pehlivan, *İçerik Bakımından Kıyas*, s. 43-58.)

olan hastalıkları giderecek ilaçları da konu edinmesidir. *İlkeler*, ilmin araştırma alanlarının kendisine bina edildiği tasavvurlar ve tasdiklerdir. *Problemler* (mesâil) ise ilgili ilmi kapsayan ve haklarında burhânın talep edildiği önermelerdir.¹¹³³

Bu da şu anlama geliyor: Eğer kesin bilgiyi elde edecek bir kıyas kurulacaksa o ilmin neyi konu edindiği, temel ve değişmez doğrularının neler olduğu ve nihayet probleminin ne olduğu bilinmelidir.

2. 4- Burhâni bir kıyas kurarken dikkat edilmesi gereken noktalardan¹¹³⁴ biri de ilimlerin birbirleri ile münasebetleridir. Öncülleri alırken bunlara dikkat etmek, kesin bilgiye ulaşmayı kolaylaştırmaktadır. Semerḳandî bu noktaya kısa bir şekilde ve üç başlıkta değinmektedir: *Birincisi*, bazı ilimlerin konuları diğer bazısından daha genel olabilir. Bu durum ilimlerin birbirleri ile girişimlilik ilişkisinde (mütedahıl) olmaları olarak isimlendirilmektedir. Örneğin tıp ilmi tabiat ilminden, tabiat ilmi de metafizik ilminden daha özeldir. Çünkü burada en genel olan metafizik ilmi, varlığı varlık olması bakımından inceleme konusu yapmaktadır. *İkincisi*, ilimlerin konuları birbiriyle girişimli değil de sadece birbiriyle münasebettar olabilir. Bu tek bir şeyin iki ilmin konusu olması şeklinde ortaya çıkabileceği gibi birden fazla şeyin iki ilmin konusu olması şeklinde de ortaya çıkabilir. Örneğin âlemin cirmi, şekil olması bakımından hendese ilminin inceleme alanına girerken tabiatı bakımından astronomi ilminin inceleme alanına girer. *Üçüncüsü*, eğer ilimlerin birbiriyle herhangi bir münasebeti yoksa, bu ilimler bir birinden ayrı ilimler olarak isimlendirilir. Örneğin tabiat (fizik) ve matematik ilmi böyledir. Her ikisinin inceleme konuları birbirinden farklıdır. Semerḳandî'nin bu konu başlığı altında değindiği bir diğer nokta da bir ilimdeki burhâni bir kıyasın başka bir ilme naklidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, naklin gerçekleşmesi için iki ilmin konuları bakımından birbiriyle yakınlığı olması gerektiğidir. Örneğin geometri (hendese)deki burhân optik ilmine nakledilebilir. Aynı şekilde matematikteki bir burhân da müzik ilminin problemlerinin çözümünde kullanılabilir.¹¹³⁵

¹¹³³ Semerḳandî, *Kıstâs*, s. 222-223/263-264; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 145b. Ayıca bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifâ*: el-Burhân, s. 98-104.

¹¹³⁴ Bkz.: Pehlivan, *İçerik Bakımından Kıyas*, s. 52-56.

¹¹³⁵ Semerḳandî, *Kıstâs*, s. 224-225/264-266; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 146a-b. Ayıca bkz.: İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifâ*: el-Burhân, s. 131-141; İbn Sînâ, *Kitābu 'n-Necât*, s. 113-114.

2. 5- Bilimsel sorular iki gruba ayrılmışlardır: Birinci gruptakiler temel/ana bilimsel sorulardır ve bunlar da (1) nedir (mā)? sorusu, (2) var/mıdır (hel)? sorusu, (3) hangi/si (eyyu)? sorusu, (4) niçin (lime)? sorusu şeklindedir. Bu gruptaki soruların temel vasfını almalarının sebebi, onların görevini yapacak başka soruların olmamasıdır. İkinci gruptakiler (1) nasıl (keyfe), (2) nerede (eyne), (3) ne zaman(metā), (4) nekadar (kem) ve (5) kim (men) şeklindedir. İkinci grubun temel özelliği, birinci gruptaki temel sorulara indirgenebilmeleridir. Semerqandî birinci gruptaki sorular hakkında şu bilgileri vermektedir : (1) Nedir (mā)? sorusu: Bu soruyla “boşluk nedir?” sorusunda olduğu gibi ya bir ismin anlamının mahiyeti bilinmek istenir. Bu durumda ortaya çıkan cevap isim bakımından tarif olur. İkinci olarak bu soruyla mevcut bir şeyin mahiyeti bilinmek istenebilir. Böyle bir durumda “o nedir?” sorusunun cevabı tanım (ḥad) veya resm (resm) olur. (2) Var/mıdır (hel)? sorusu: Basit ve bileşik olarak ikiye ayrılır. Birinci kısım “Zeyd mevcut mudur?” sorusunda olduğu gibi herhangi bir kayıtlı söz konusu olmaksızın bir şeyin varlığı bilinmek istenir. Bileşik “var mı?” sorusuyla bir şeyin varlığının şu halde olup olmadığı bilinmek istenir. Zeyd odada mıdır? sorusu bunun örneğidir. (3) Hangi/si (eyyu)? sorusu: ortaklığın varlığı bilindikten sonra aradaki ortaklığı birbirinden ayırmak için sorulan sorusudur. Örneğin “o hangi şeydir?” ve “o hangi canlıdır?” soruları aradaki ortaklığın ayrılmasına yönelik sorulardır. (4) Niçin (lime)? sorusu: Bu soruyla bazen tasdikin illeti, yani bir anlamda orta terim bilinmek istenir, bazen de hükmün mutlak hali ve şu veya bu şekilde olduğu hali bilinmek istenir. “Hareket niçin mevcuttur?” sorusu birincinin; “hareket niçin hızlıdır ve niçin doğudandır?” sorusu ise ikincinin örneğidir.

Bu dört bilimsel sorusunun bazen “nedir (mā) ve var mıdır (hel)” sorularına hasredilerek ikiye indirildiği de olmaktadır. Nedir (mā)? sorusu “tasavvur”a; var mıdır (hel)? sorusu da “tasdik”e özgü kabul edilmiştir.¹¹³⁶ Ancak İbn Sînâ ise *nedir?* ve *hangi?* sorularıyla tasavvurun, *var mı?* ve *niçin?* sorularıyla tasdik talep edilebileceğini söylemektedir.¹¹³⁷

İkinci gruptaki (1) nasıl (keyfe), (2) nerede (eyne), (3) ne zaman(metā), (4) nekadar (kem) ve (5) kim (men) şeklindeki bilimsel sorular birincilere kıyasla kendileriyle tikel

¹¹³⁶ Semerqandî, *Kıstās*, s. 227-228/268; Semerqandî, *MŞ*, vr.: 147b. Bkz.: Pehlivan, *İçerik Bakımından Kıyas*, s. 46-47.

¹¹³⁷ İbn Sînâ, *Kitābu ’ş-Şifā*: el-Burhān, s. 22; İbn Sînâ, *Kitābu ’n-Necāt*, s. 105–106. Aynı ayrımı Gāzālî’de yapmaktadır. Bkz.: *Maqasidu’l-Felāsife*, Hazırlayan: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır Thz, s. 64.

bilgilerin elde edildiği sorulardır. Faydaları da kapsayıcı değildir. Temel bilimsel sorulara indirgenebilirler.¹¹³⁸

3. TARTIŞMA METODOLOJİSİ (ĀDĀBU’L-BAḤŞ VE’L-MUNĀZARA)

Ḳıstās’ı kendisinden önceki ve sonraki mantık eserlerinden farklı kılan iki temel özelliğin olduğu söylenebilir: Birincisi, bazı mantık problemlerine ilişkin yeni yaklaşımlara ve çözümlere sahip olması; ikincisi, daha önceki mantık eserlerinde bulunmayan “tartışma metodolojisi (ādābu’l-bahş ve’l-munāzara)” adı ile yeni ve özgün bir konuyu inceleme konusu yapmasıdır. Birinci özelliğine ilişkin tespitler yukarıda birinci ve ikinci bölümde ortaya konulmaya çalışıldı. İkinci özellik, mantık eserlerinde İbn Sīnā’nın *el-İşārāt*¹¹³⁹’ı temel alınarak yapılan tasniflerde bir değişiklik yapmış, ancak bir gelenek oluşturmamıştır. Semerḳandī de “kıyasa bağlı konular” başlığı altında beş sanatı ele almıştır. Ancak tıpkı İbn Sīnā gibi burhān hariç diğerlerinin kısaca tariflerini vermiş ve öncüllerini tanıtmıştır. Bunlar yukarıda kısaca zikredildi zaten. Semerḳandī mantık eserlerine cedel kısmının eklenmesinin mantıkçıların adetlerinden olduğunu, ancak kendi zamanın da onun yerini *ḫilāf ilmi*’nin aldığını, ancak kendisinin bu yeni sanatı cedelin yerine koyduğunu söylemektedir.¹¹⁴⁰ İlk anda aklımıza “neden ḫilāf ilmi’nin yerine koydum” demedi sorusu gelmektedir. Aşağıda ele alınacağı gibi, bu yeni sanatın, tabiri caizse, üzerine bina edildiği kaide mantık ilmidir. Fakat ḫilāf ilmi, Semerḳandī, Burhānu’d-Dīn en-Nesefi’nin *Mukaddime*’sine yazdığı şerhten biliyordu ki, İslām hukukuna özgü kodlara sahiptir.¹¹⁴¹ Hukukçuların bilgi elde etme yöntemleri ile mantıkçıların bilgi elde etme yöntemlerinin farklı olduğu da açıktır. Örneğin Taşköprüzāde “*Mevḍu‘tu’l-‘Ulūm*’ da “ḫilāf ilmi, Ebu Ḥanīfe ve arkadaşları, İmām Şāfi‘, İmām Malik ve İmām Ahmet gibi değerli bilginlerin her birine ait olan görüşlerin icmali ve tafsili delillerinden farklı çıkarımlar yapabilmeyi araştıran ilimdir.”¹¹⁴² ve “Ebu Ḥanīfe ve Şāfi‘ gibi fer‘i görüş sahibi bilginler arasında ortaya çıkan cedeldir (tartışmadır).”¹¹⁴³ şeklinde iki tarif yapmaktadır. Her iki tarifi yapısına bakılırsa bu ilim, İslām hukukuna

¹¹³⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 228/269.

¹¹³⁹ Bkz.: İbn Sīnā, *el-İşārāt*, s. 80-89.

¹¹⁴⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 229/269.

¹¹⁴¹ Miller, Larry Benjamin, *Islamic Disputation Theory: A Study of The Development of Dialectics In Islām From Tenth Through Fourteenth Centuries*, Yrz. 1985, s. 180.

¹¹⁴² Taşköprüzāde, *Mevḍu‘atu’l-‘Ulūm -I*, Beyrut 1985, s. 283.

¹¹⁴³ Taşköprüzāde, *Mevḍu‘atu’l-‘Ulūm -II*, Beyrut 1985, s. 556.

özgüdür. Aslında bu yeni sanat, müellifimiz açıkça zikretmesede, Aristoteles'in *Sofistik Çürütmeler* kitabına dayanan ve Fārābī-İbn Sīnā geleneği tarafından inceleme konusu yapılan "muğalatalı kıyaslar"ın da yerini almaktadır. Çünkü Semerķandī bu sanatı iki ana bölüme ayırmaktadır. Birinci bölüm, bize göre, cedelin yerine koyduğunu söylediği ve yeni sanatın asıl kural ve kaidelerinin anlatıldığı bölümdür. İkinci bölüm de ise *Sofistik Çürütmeler*'de anlatılan konular, Semerķandī'nin kendine özgü tasnifleri ile ele alınmaktadır. Bu yeni sanatın, suret olarak bir eklektizim taşıdığını söylemek mümkündür; fakat içerik ve terminoloji olarak oldukça farklıdır. Özellikle birinci bölümü göz önüne aldığımızda, terminolojisinin büyük bir kısmı, kaynağını Aristoteles'in *Topika*'sında bulan ve Fārābī- İbn Sīnā tarafından "cedel" olarak isimlendirilen tartışma sanatının terminolojisinden oldukça farklıdır. Semerķandī bu yeni sanatın kural ve kaidelerini kendisinin sistemli hale getirdiğini söylemekle beraber daha önceki bilginler nezdinde bu sanatın nüvesini oluşturacak temel hareket noktalarının bulunduğunu da teslim etmektedir. Fakat onlar ayrı bir sanat olarak ortaya koyamamışlardır.¹¹⁴⁴ Müellifin başarısı, burada sistemleştiriciliğinde kendini göstermektedir. Hiç şüphesiz konuya vukufiyeti, bu sanata yenilikler de katmıştır. Bunlar aşağıda konu incelenirken vurgulanmaya çalışılacaktır. Semerķandī'yi bu bakımdan mantık ilminin kurucusu ve sistemleştiricisi Aristoteles'e benzetebiliriz. Çünkü Aristoteles, bir sistem filozofu olarak, mantığa ilişkin dağınık halde bulunan malumatı sistemli bir şekilde ifade ettiği gibi, bu sistemleştirme çabası esnasında daha önce inceleme konusu yapılmamış konuları da ortaya koymuştur. Nasıl ki Aristoteles; kendisinden önce Platon, Sokrates ve ilh. geriye doğru devam edip giden filozofların oluşturduğu felsefi malumatı önünde bulmuş, bu malzeme zenginliği ile konuları inceleyip kendine özgü görüşler ortaya koymuşsa, müellifimiz de kendisinden önce Fārābī'nin, İbn Sīnā'nın, onların geleneğine tâbi olanların veya muhalif olanların zengin çalışmalarını önünde bulmuş ve orijinal sıfatını haiz görüşlerini bu sağlam zemin üzerine bina etmiştir.

3. 1- Tarifi

Bu yeni sanatın tarifine geçmeden önce Semerķandī'nin bu sanatı *Ḳıṣṭās* ve diğer eserlerinde nasıl isimlendirdiğini ortaya koymak istiyoruz. Böyle bir tespit, tarifi asıl unsurlardan oluşması konusunda yardımcı olacaktır.

¹¹⁴⁴ Semerķandī, *Ḳıṣṭās*, s. 229/269.

Semerķandī hem (1) *Ḳıstās*¹¹⁴⁵ hem de (2) *Şerḥu'l-Ḳıstās*'ta¹¹⁴⁶ “fī'l-baḥş ve'l-münāzara”; (3) *el-Mu'teḳadāt*¹¹⁴⁷ adlı eserinde “fī 'ilmi'l-münāzara”; (4) *el-Envāru'l-İlāhiyye*'de “fī ḳavāi'di'l-baḥş”¹¹⁴⁸ ve (5) *Risāle*'sinde¹¹⁴⁹ ise “fī ādābi'l-baḥş” isimlendirmesini yapmaktadır. Birinci ve ikinci eserdeki “ve” bağlacına bakarsak iki şeyi tarif etmemiz gerekirken, üç, dörd ve beşinci eserlere baktığımızda tarif edeceğimiz şey birer tanedir ve üçüncü eserde tarif edeceğimiz şey ilk iki eserin ikinci parçası iken, dördüncü ve beşinci eserde tarif edeceğimiz şey yine ilk iki eserin birinci parçasıdır. Şimdi bu sanatın ismi olan bu iki teknik terimi tarif etmeye geçebiliriz.

Öncelikle “ādāb”tan başlamak istiyoruz. Semerķandī *Ḳıstās*'ta bu terimi sanatın isimlendirmesinde kullanmamakla beraber, ki birinci bölümü “fī temhīdi'l-baḥşi ve ādābihi” şeklinde isimlendirmiştir, onun hangi nitelikle sanatta yer aldığına değinmemektedir. Sadece *el-Envār*'da sanatı, “fī ḳavāi'di'l-baḥşi” şeklinde isimlendirmektedir.¹¹⁵⁰ Buradaki “ḳavāi'd”in “ādāb”ın karşılığı olduğu söylenebilir ve “kaide, kural, prensip ve ilke” olarak da karşılanabilir. *el-Envār*'ın bu tercihinin binaen olsa gerek 'İmādu'd-Dīn Yahya (ö. 1350) *Ḥaşiye*'sinde “ādāb”ı “ḳavāi'd” olarak şerhetmektedir.¹¹⁵¹ *Risāle*'nin şarihi Beheştī (ö. 1348) ise “ādāb”ın tekilinin “edeb” olduğunu; bu kelimenin hem nefsin, hem de dersin “edeb”i için kullanılabileceğini söyledikten sonra bu sanata özgü olan anlamını “kendisiyle, ister hitabi olsun ister istidlāli olsun lafız ve mana olarak münazarada ortaya çıkabilecek bütün hatalardan kaçınılan şeyin bilgisidir.” şeklinde vermektedir.¹¹⁵² Beheştī'nin “ādāb”ı, her ne kadar Semerķandī *el-Envār*'da kullansa bile, “ḳavāi'd (kural, kaide, ilke ve prensip)” olarak karşılamamasının bu sanatın içeriğine daha uygun düştüğü söylenebilir. Çünkü bu yeni sanatın tarafları, amacı gerçekleştirirken her yolu kullanamazlar. Özellikle ister delilin dışında, ister delile ait bir şeyde olsun ahlāki zemini asla terk etmemelidirler ve bu sanatta bu

¹¹⁴⁵ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 229/269.

¹¹⁴⁶ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 148a.

¹¹⁴⁷ Semerķandī, *el-Mu'teḳadāt*, vr.: 16a.

¹¹⁴⁸ Semerķandī, *el-Envāru'l-İlāhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2432, vr.: 147b.

¹¹⁴⁹ Semerķandī, *Risāle fī Ādābi'l-Baḥş*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu: 2099, vr.: 238b.

¹¹⁵⁰ Semerķandī, *el-Envāru'l-İlāhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2432, vr.: 147b.

¹¹⁵¹ 'İmādu'd-Dīn Yahya b. Aḥmed el-Kaṭī, *Ḥaşiye 'alā Şerḥi Ādābi'l-Baḥş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37295, vr.: 74a.

¹¹⁵² Beheştī, *el-Lubāb fī Şerḥi'l-Ādāb*, Milli Kütüphane Afyon Gedik Ahmet Paşa Koleksiyonu: 17661/7, vr.: 180a.

zemine işaret eden şeyin “ādāb” olduğu düşünülmektedir. Bazı şerhlerde bu ahlâki zemine açıkça da işaret edilmektedir. Örneğin bir haşıyede “ādāb, aslında nefsin güzel/ makbul övgüye değer ahlâki şeylerden elde ettiği şeydir ve bu sanatta onunla kastedilen münâzarada her iki tartışmacı tarafından güzel bulunarak tasdik edilen şeydir.”¹¹⁵³ şeklinde tarif edilmiştir ki, bu sanata uygun olan açıklamanın bu olduğu söylenebilir.

“Baḥş”e gelince, her ne kadar Semerkandî tarafından üçüncü eser hariç isimlendirmede kullanılsa da, *Kıṣṣâs*’ta açıkça tarifi yapılmamıştır. Semerkandî’nin bu tutumu şaşırtıcıdır; çünkü mantık konularını ele alırken en meşhur tarifleri bile tekrar tarif noktai nazarından inceleme konusu yapıyor, sonra da varsa katkılarını ve karşı önerilerini ortaya koyuyordu. Kural ve kaidelerinin büyük bir kısmını kendisinin sistemleştirdiği bir sanatta en önemli teknik terimlerinden birini, üstelik bu sanata isim olmuş terimi tarif etmemektedir; mantığın bu duruma örnek teşkil eden meşhur bir tarifi de varken. Çünkü mantık “el-manṭıḳu ‘aletun ḵanūniyyetun...” diye devam edip giden ve meşhur olan bir tarife sahiptir.

Bu durumda “baḥş”in hangi anlamlara geldiğini tespit edebilmek için Semerkandî’nin *Risāle*’sinin şarihlerine ve diğer müelliflere başvurmak zorunda kalacağız.

Kur’an dilinin büyük ismi Ragıb el-İsfehanî (ö 1108)¹¹⁵⁴ ve Ebu’l-Beḳā (ö. 1683)¹¹⁵⁵ ‘baḥş’ın lügat anlamının “örtüsünü kaldırıp bir şeyi açığa çıkarmak, toprağın ve onun dışında herhangi bir şeyin altında bulunan bir şeyi aramak”; *Risāle*’nin şarihi Kılânî (ö. 1427) ise “kontrol etmek/tetkik etmek/inceleme/soruşturmak/araştırmak (et-tefahḥuş) ve dikkatli bir şekilde araştırmak/inceleme/soruşturmak/muayene etmek/yoklamak/sorgulamak/bulmaya çalışmak (et-teftiş)” olduğunu söylemektedirler.¹¹⁵⁶ Her iki lügat anlamını birleştirdiğimizde “baḥş”in ister gizli olsun ister olmasın bir şeyi araştırmak, soruşturmak ve/ya ne olduğunu incelemek anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Peki, “baḥş”in bu sanata özgü olan anlamı nedir?

¹¹⁵³ Hüseyin Abdullah b. Muhammed b. Şāban, *Haşıye ‘alā Şerḥi Ādābi’l-Baḥş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37338, vr.: 239b.

¹¹⁵⁴ Ragıb el-İsfehanî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, Trc.: Yusuf Türker, İstanbul 2007, s. 172.

¹¹⁵⁵ Ebu’l-Beḳā, *Külliyātu Ebu’l-Beḳā*, Yrz. 1281, s. 99.

¹¹⁵⁶ Kutbu’d-Dîn el-Kılânî, *Şerḥu Ādābi’l-Baḥş*, Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 184, vr. 1b.

Kilānī “baḥş”ın ıstılahi anlamının tarifini ise İbn Sînâ’dan alıntılarlamaktadır: “Olumlu ve olumsuz nisbetin, istidlal yolu ile ispatıdır (*el-Baḥşu huve işbatu’n-nisbeti’l-icābiyyeti ve’s-selbiyyeti bi-tariḳi’l-istidlālī*).”¹¹⁵⁷ Fakat buraya düşülmesi gereken kayıt, İbn Sînâ’nın tarifinin sadece bu sanata özgü olduğunu söylemenin mümkün olmayacağıdır. Bu iki temel sebebe bağlanabilir: Birincisi, İbn Sînâ’nın ibarelerini bu sanata özgü kılacak bir kayıt bulunmamaktadır. Baḥş, burada genel olarak herhangi bir şeyi araştırmak/soruşturmak olarak alınmış olabilir. İkincisi, İbn Sînâ’nın, Semerkandî’nin dikte ettiği türden bir sanata ilişkin herhangi bir çalışmasının olmaması, dolayısıyla “baḥş”ı bu şekilde bu sanata özgü olarak tarif edemeyeceğidir.¹¹⁵⁸ Bu sebeptendir ki, sonraki müellifler, “baḥş”ı bu yeni sanata özgü olan terimlerle kayıt altına alarak tarif etmeye çalışmışlardır. Aşağıda birden fazla tarif vererek “baḥş”ın bu yeni sanattaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Cürcānī (ö. 1413) “mebḥaş (baḥş)”ı “münāzara’da ispat ve nefye yönelmek” şeklinde tarif etmektedir.¹¹⁵⁹ Cürcānī’nin tarifi “münāzara’da ‘*nisbetin*’ ispatına ve nefyine yönelmek” şeklinde tekrar edilirse kavramın biraz daha açıklık kazanacağı söylenebilir.

Ebu’l-Beḳā ise: “Baḥş, ıstılahi olarak, ‘ḥaḳḳ’ı ortaya çıkarmak, ‘batıl’ı ortadan kaldırmak için ‘mu‘allil’in delillerle olumlu ve olumsuz nispeti ispat etmesi, ‘sāil’in de onun (delillerinin) ispatını talep etmesidir.”¹¹⁶⁰ şeklinde daha ziyade bu sanata özgü terminoloji kullanarak bir tarif yapmaktadır.

Baḥş, Ṭaḥānevī (ö. 1745)’nin *Keşşāf*’ına göre, bu sanatla ilgilenen bilginler tarafından: (1) Bir şeyin bir şeye yüklenmesi, (2) haber bildiren nisbetin delil ile ispat edilmesi, (3) yüklemnin konu ile ispatı, (4) zati arazın ilmin konusuyla ispatı ve münazarada da (5) “şavāb”ı ortaya çıkaran inceleme (nazar) olmak üzere beş anlamda kullanılmıştır.¹¹⁶¹

Saçaklızāde (ö. 1733)’ye göre “ebḥāş (baḥş), soru soranın itiraz ettiği; mu‘allil’in cevapladığı şeylerdir.”¹¹⁶²

¹¹⁵⁷ el-Kilānī, *Şerḥu Ādābi’l-Baḥş*, vr.: 1b. Fakat biz, İbn Sînâ’nın “baḥş”ı hangi eserinde bu şekilde tarif ettiğini de bulamadık.

¹¹⁵⁸ İbn Sînâ’nın *Kitābu’s-Şifā*: el-Cedel’de müellifimize ilham verdiğini düşündüğümüz ifadeleri için aşağıda açıklama yapılacaktır.

¹¹⁵⁹ Cürcānī, *et-T‘arīfāt*, Kostantiniyye 1300, s. 132.

¹¹⁶⁰ Ebu’l-Beḳā, *Külliyātu Ebu’l-Beḳā*, s. 99.

¹¹⁶¹ Ṭaḥānevī, *Keşşāf-I*, Tahkik: Refik el-Acem, Beyrut 1996, s. 309.

¹¹⁶² Saçaklızāde, *Takrīru Ḳavānīni’l-Mütedavile min ‘İlmi’l-Münāzara*, Tenkitli Metin: Yusuf Türker, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005, s. 67.

Gelenbevî (ö. 1790) ise “baḥş” ve münāzara”yi “ve” bağlacı ile birbirine bağlayıp daha ziyade bu ikisinin aynı anlama geldiğini telmih eden bir tarif yapmaktadır: “Ḥaḳḳın ortaya çıkarılması için sözün müdafaasıdır.”¹¹⁶³

“Münāzara”ya gelince, Semerḳandî yukarıdaki 1., 2., 3. ve 4. eserlerde isimlendirme olarak kullanıyorsa da, her üçünde de tarifini yapmamaktadır. Bu da “baḥş”i tarif etmeyişi kadar ilginçtir. Hem “baḥş” ve hem de “münāzara”, yukarıdaki ilk üç eserde konuların bağlamına bırakılmıştır; Semerḳandî *Şerḥu'l-Muḳaddime*'de onun iki kökten geldiğini söylemektedir: Birincisi, “en-naẓir”dir ve bununla iki tartışmacının (münāzir) söz (el-keḷām) bakımından birbirilerine eşit oldukları kastedilir.¹¹⁶⁴ Buradaki eşitlik şāriḥ Kīlānī'ye göre “şavāb”ı ortaya çıkarmak için iki şey arasındaki ilişkiyi ortaya koyacak şekilde yönelimlerinin eşit olmasıdır.¹¹⁶⁵ Şāriḥ Kīlānī'nin açıklaması bu yeni sanatı cedelden farklı kılan incelikli noktaya da işaret etmiş olmaktadır: O da her iki tarafın “şavāb”ı ortaya çıkarmada eşit yönelimlerde olmalarıdır; bir anlamda bu, ne olursa olsun birbirlerine galip gelme yönelimlerinin olmaması demektir. Semerḳandî'nin söylediği ikinci kök, “en-naẓar”dır; ancak bu daha ziyade “el-başıret” ile beraber kullanılır ve “naẓar” bununla kullanıldığında “fi” harfi cerini alır.¹¹⁶⁶ Şāriḥ Beheştî ilimlerde muteber olanın “en-naẓaru bi'l-başıreti” ile tarif edilen münazaranın olduğunu, “en-naẓaru bi'l-başıreti” ile kastedilenin “düşünme (el-fıkr)” olduğunu bunun ise daha ziyade “tahayyüli hareket” anlamına geldiğini, bu anlamın da “bilinmeyenlere ulaşmak için bilinen şeylerin düzenlenmesi” olarak tarif edilen “(kesinlik bildiren) düşünce (el-fıkr)”den daha genel olduğunu söylemektedir.¹¹⁶⁷ Kīlānī ise bu sanat açısından makbul olan “düşünce (el-fıkr)” tarifinin birinci tarif olduğunu, ikinci tarif olmadığını söylemektedir. Eğer ikinci tarif olursa, “bir delilin öncülünü men etmeyi(munākaḫa)” dışarıda bırakacaktır; bu da münazaranın tarifini, tarif noktai nazarından, kapsamlı (efradını cāmi) yapmamaktadır. Buna karşın “tahayyüli hareket” olarak karşılık

¹¹⁶³ Gelenbevî, *Risāletu'l-Ādāb*, İstanbul 1274, s. 100. (Gelenbevî'nin mütercimi Abdunnafi, Gelenbevî'nin “baḥş” ve münāzara”yi “ve” bağlacı ile birbirine bağlayarak tarif yapmasına dayanarak “baḥş” ve münāzara”nın müteradif lafızlar olduğunu söylemektedir. Abdunnafi, *Tercüme-i Ādāb-ı Gelenbevî*, İstanbul 1302, s. 5.)

¹¹⁶⁴ Semerḳandî, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, vr.: 118a.

¹¹⁶⁵ el-Kīlānī, *Şerḥu Ādābi'l-Baḥş*, vr.: 2a.

¹¹⁶⁶ Semerḳandî, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, vr.: 118a. (Burada müellifimizin “en-naẓar” tercihinin köklerini İbn Sīnā'nın *Cedel Kitabı*'nda bulmak mümkündür. Orada açıkça “el-münāzara”nın “en-naẓar”dan türediğini iki yerde söylemektedir. (Bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Cedel, s. 15/20.)

¹¹⁶⁷ Beheştî, *el-Lubāb fî Şerḥi'l-Ādāb*, vr.: 183b.

bulan “düşünce (el-fıkr)” bir delilin öncülünü men etmeyi (munākaḫa)”de içermektedir. Çünkü delilin öncüllerinden biri men edildiği zaman, men eden kimse, men’in ortaya çıkması veya çıkmaması noktasında tahayyüli bir hareket(düşünceye/el-fıkr)e sahip olabilir. Eğer men ortaya çıkarsa bu durum delilin öncüllerinden hangisi hakkındadır? sorusu ortaya çıkacaktır. Çünkü ap-açık (el-bedīhiyyāt)tan ve kabul görmüş (el-musellemāt) öncüllerin birçoğu hakkında men’e yönelinmez.¹¹⁶⁸ Burada “zihnin tahayyüli hareketi” derken, günlük dildeki hayalle karıştırılmamalıdır. “Tahayyüli hareket” “fıkr” dediğimiz ve yeni bir bilgi elde etme ameliyesi olan şeyin türüdür ve “nefsin bir karineyle akledilebilen şeylere doğru onları elde etmek, nelikleri hakkında bilgi sahibi olmak için yönelmesidir.”¹¹⁶⁹ Zihin bunu bir karine ile yapar; karine de “aranılan şeye (el-maṭlūba) işaret eden şeydir.”¹¹⁷⁰ Şārihler Semerḫandī’nin “en-naẓar” ve “el-baṣīret” tercihleri üzerinde, bu sanatın “şavāb”ı ortaya çıkaran amacını izah edecek şekilde durmuşlardır. Yine bu bağlamda Taşköprüzāde “en-naẓar”ın “nefsin akledilenler(el-mʿ aḳūlāt)e yönelmesi” anlamına geldiğini “el-baṣīret”in ise daha ziyade “kalble” ilişkili olduğunu söylemektedir. Sadece “el-başar” denilmediğini, çünkü onun daha ziyade duyumuz olan “göz”e özgü olduğunu söylemektedir.¹¹⁷¹ Ebu’l-Beḳā¹¹⁷² “el-baṣīret”i “akledilenleri idrak eden kalbteki kuvvettir.” şeklinde tarif etmiştir. Cürcānī’nin ziyadesi “el-başar”ın da nefsin bir kuvveti olduğu ve eşyanın suretini ve zahirini idrak ettiği.¹¹⁷³ Başta müellifimiz olmak üzere şārihlerin “naẓar” ve “baṣīret” hakkındaki düşüncelerinin kaynağında Ḳur’ān’ın olduğu düşünülmektedir. Çünkü Ḳur’ān dilinin ustası Ragīb “naẓar”ve “baṣīret”in yakınlığına açıkça işaret etmekte ve “naẓar”a “bir nesneyi idrāk etmek, görmek için gözü ve *baṣīreti’i çeşitli yönlerden döndürmek, çevirmek (...),hiç acele etmeden tekrar tekrar ve dikkatle düşünme (teemmül), araştırma veya inceleme (faḫṣun) (...), araştırma veya inceleme sonrasında elde edilen bilgi*” anlamlarını vererek¹¹⁷⁴ “baṣīret”in de Ḳur’ān tarafından görme organı olarak neredeyse kullanılmadığını söyleyerek işaret

¹¹⁶⁸ el-Kīlānī, *Şerḫu Ādābi’l-Baḫṣ*, vr.: 2b.

¹¹⁶⁹ Hüseyin Abdullah b. Muhammed b. Şāban, *Haṣiye ‘alā Şerḫi Ādābi’l-Baḫṣ*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37338, vr.: 233b.

¹¹⁷⁰ Cürcānī, *et-Tʿarīfāt*, s. 116.

¹¹⁷¹ Taşköprüzāde, *Şarḫ ‘alā Risāle fī Ādābi’l-Baḫṣ*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 36974, vr.: 36a.

¹¹⁷² Ebu’l-Beḳā, *Külliyāt*, s. 178.

¹¹⁷³ Cürcānī, *et-Tʿarīfāt*, s. 31.

¹¹⁷⁴ Ragīb el-İsfēhānī, *Müfredāt: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, s. 1461.

etmektedir.¹¹⁷⁵ Ragıb'ın "nazar" için seçtiği örneklerden biri "*evelem yenzurū fi melekūti'semāvāti ve'l-ʿarḍi* (7.ʿArāf, 185.)" ayetidir ve buradaki "*evelem yenzurū fi*" ibaresini "O'nun bunları yaratmasındaki hikmetini hiç acele etmeden, tekrar tekrar ve dikkatle düşünmeye yönelik bir teşvik bulunmaktadır." şeklinde açıklamaktadır. "Başiret" için verdiği örneklerden biri "*kul haẓihi sebīlī edʿū ilāʾillāhi ʿalā baṣīretin* (12.Yusuf, 108.)" ayetidir ki, buradaki "*ʿalā baṣīretin*" ibaresini de "bir bilgiye ve hak olduğu düşüncesine ya da inancına dayanarak" şeklinde açıklamış¹¹⁷⁶ ve Semerḳandī tarafından bu yeni sanata isim olarak verilen "münāzara"yı, "nazar" ve "başiret"i kullanarak adeta Semerḳandī'yi müjdeler şeklinde tarif etmektedir: "Münāzara, biriyle bir nazarla ilgili tartışma yollu araştırmada ya da incelemede bulunmak; ve üstün gelmek için yarışmak, rekabet etmek ya da çekişmek; ve kişinin basiretiyle gördüğü her şeyi ortaya koymak istemesi"dir.¹¹⁷⁷ Buradan bir adım daha ileri giderek, esasen bu yeni sanatın temelinde Ẕurʾānī terimlerin, dahası onun tartışma ve delillendirme yönteminin bulunduğu söylenebilir.

"Baḥş"ın aksine müellifimiz, *Risāle*'de "münāzara"yı yukarıdaki sözlük ve ıstılahi anlamlarına tartışma zemini olacak şekilde şöyle tarif etmiştir:

Münāzara, her iki tarafın şavābı ortaya çıkarmak için iki şey arasındaki nisbet hakkında derinlemesine inceleme ile düşünce ortaya koymasıdır (*el-Münāzaratu hiyeʿn-naẓaru biʾl-baṣīreti mineʾl-canibeyni fiʾn-nisbeti beyneʾş-şeyʿeyni izhāren liʾş-şavābi*).¹¹⁷⁸

Münāzara hakkında sonradan yapılan bütün tarifler müellifimizin bu tarifinin şu veya bu şekilde farklı bir şekilde ifade edilişi veya tarifte kullandığı terimlerin şerhedilmesi mesabesindedir. Şarihler bu tarifi oldukça önemsemişler ve dört illetle karşılığını göstererek sanatın temel noktalarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Şirvānī (ö. 1499)'ye göre, yukarıdaki tarifte geçen "en-naẓaru" ibaresi suri illete; "mineʾl-canibeyni" ibaresi fail illete; "fiʾn-nisbeti" ibaresi maddi illete; "izhāren liʾş-şavābi" ibaresi ise gai illete işaret etmektedir.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁵ Ragıb el-İsfahanī, *Müfredāt: Kurʾan Kavramları Sözlüğü*, s. 204.

¹¹⁷⁶ Ragıb el-İsfahanī, *Müfredāt: Kurʾan Kavramları Sözlüğü*, s. 1461-1462/204.

¹¹⁷⁷ Ragıb el-İsfahanī, *Müfredāt: Kurʾan Kavramları Sözlüğü*, s. 1463.

¹¹⁷⁸ Semerḳandī, *Risāle fi Ādābiʾl-Baḥş*, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu: 2099, vr.: 238b.

¹¹⁷⁹ Şirvānī, *Şerḫu Ādābiʾl-Baḥş*, vr.: 102b.

3. 2- Amacı

Semerḳandī'nin bu sanatın amacına ilişkin *Ḳıstās* ve şerhindeki açıklaması aşağıdaki ifadelerinden ibarettir:

Mantiğin idraki ve düşünmeyi koruma hakkında olması gibi (bu sanatta) “taḳrīr” ve “taḥrīr”in korunması hakkındadır. Onunla meramı anlatma yoluna odaklanılır ve sözün de en kayda değerine ulaşılır.¹¹⁸⁰

Bu ifadelerde amacı sarıh noktaya getirecek iki önemli şeye işaret etmek gerekmektedir: Birincisi, bu sanatın mantığa teşbih ile amacının söylenmesidir. Mantık, o meşhur tarifini göz önüne aldığımızda, idrak ve düşünme ameliyesinde insanı hatadan korumaktadır. Oysa bu sanat ise insanı ortaya konulan düşüncelerin araştırılması/soruşturulması, aslında bir anlamda sunulması konusunda hatadan korumaktadır. Bu yüzden ilk defa kimin yaptığını tespit edememekle beraber bu sanatın mantığa benzer bir tarifi yapılmaktadır. Bu tarif de şöyledir:

“Ādābu'l-baḥs, kurallarına uyulduğunda zihni iki şey arasındaki nisbeti araştırmada/soruşturmada hatadan koruyan alet-i kanuniyedir.”¹¹⁸¹

İkincisi, *taḳrīr* ve *taḥrīr*'in ne olduğunun açıklanması gerekir. Bu yeni sanatın amacına taalluk eden bu iki önemli terimi Semerḳandī, *Ḳıstās* ve şerhinde tarif etmemektedir. Aslında onun ifadelerine bakılırsa bu iki teknik terimin sıralaması bile önemlidir bu sanatta. Her ne kadar Semerḳandī *Ḳıstās*'ta konuyu ele aldığı ilk satırlarda “taḳrīr”i önce kullanmışsa da bu sanatın taraflar arasında nasıl işlediğini ele almaya başlarken sıralamayı değiştirmekte ve “taḥrīr”i öne almaktadır.¹¹⁸² Hatta buna *Şerḥu'l-Muḳaddime*'de işaret etmekte ve “taḥrīr”in önceliğini vurgulamaktadır.¹¹⁸³ Taḥrīr, sözlük anlamı itibariyle, “inceden inceye araştırmak/soruşturmak, doğrulamak, dikkatli bir şekilde oluşturmak, yazmak, birleştirmek”¹¹⁸⁴; “kitabın ve/ya başka bir şeyin yazılması, düzene konulması/ıslah edilmesi”¹¹⁸⁵; “kitabın yazılması ve düzeltmeler için tekrar gözden

¹¹⁸⁰ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 229/269; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 148a. (Burada çeviri konusunda daha ziyade mana ağırlıklı davranılmıştır.)

¹¹⁸¹ Gelenbevī, *Risāletu'l-Ādāb*, İstanbul 1274, s. 100.

¹¹⁸² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 232/273; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 149a.

¹¹⁸³ Semerḳandī, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, vr.: 118b.

¹¹⁸⁴ Steingass, F., *Kamusu'l-Müte'allim*, Beyrut 1989, s. 269.

¹¹⁸⁵ Ebu'l-Bekā, *Külliyāt*, s. 128.

geçirilmesi”¹¹⁸⁶ anlamlarına gelmektedir ki, en temel anlamının bir metni dikte etmek olduğunun işaretini görmek mümkündür. İstilahî anlamı da bu temel anlamıyla adeta iç içedir. Nitekim Cürcanî¹¹⁸⁷ ve Ebu’l-Beķā¹¹⁸⁸ “taķrîr, mananın yazmakla açıklanmasıdır” demektedirler. Semerķandî her ne kadar yekpare bir tarif yapmasa da “taķrîr”in anlamını bu sanattaki amacına yaklaştıran açıklamasını *Şerķu’l-Muķaddime*’de yapmaktadır: “Taķrîr, ancak tartışmanın yerini belirlemek ve her iki tarafın sözünün sıhhatini/doğruluğunu/geçerliliğini ve bozukluğunu seçip ortaya çıkarmada gerekli olur.”¹¹⁸⁹ “Taķrîr”in sözlük anlamlarını ve Semerķandî’nin açıklamalarını göz önüne alırsak, bu sanatın taraflarının “şavāb”ı ortaya çıkarırken “ilgili konuyu sarahate kavuşturacak yazılı bir metnin” de sunulabileceği anlamına ulaşmak da mümkündür.

Taķrîr’e gelince, şārih Devvānî (ö. 1501) “o, beyandır ve (bu beyanda sözün) gerçek takdiridir.”¹¹⁹⁰ demektedir. Cürcanî ise “taķrîr”in “ibare ile mananın açıklanması”¹¹⁹¹ olduğunu, bunun da “sözden (el-keķām) mecazın ve tahsisin/özelleştirmenin kaldırılmasıyla sözün te’kid edilmesi”¹¹⁹² şeklinde yapıldığını söylemektedir. Cürcanî “meleklerin hepsi toptan secde etti (*fe-secede’l-melāiketü küllühüm ecmaū’ne* [15. Hicr, 30])” ayetini örnek vererek *taķrîr*’in anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Burada Allah *küllühüm* kaydıyla meleklerin tamamına işareti te’kid etmiş oldu ve herhangi bir şekilde tahsise ihtimal bırakmadı. Semerķandî’nin bu sanatın nasıl işlediğini ele aldığı yerde *taķrîr*’i baķş’*e*; *taķrîr*’i de “sözler (el-eķvāl)” ve “görüşler (el-mezāhib)”*e* özgü kılmasını¹¹⁹³ ve amacını da mantığa teşbihle söylemesini göz önüne alarak, bu sanatın doğru düşünme ve düşündüklerini doğru bir şekilde dikte edebilme ve ifade edebilmeyi gözettiğini söyleyebiliriz. Şurası açıktır ki, doğru düşünmekle düşündüklerimizi doğru bir şekilde yazmak ve ifade etmek arasında doğru bir ilişişim yoktur; birçok tartışmanın asıl sebebinin de bu olduğunu söylenebilir.

¹¹⁸⁶ Abdi Hüseyin, *Şerķu’ş-Şemsiyye*, (*Mizanü’l-İntizam* yanında), Dersaadet 1314, s. 10.

¹¹⁸⁷ Cürcanî, *et-T’arīfāt*, s. 44.

¹¹⁸⁸ Ebu’l-Beķā, *Külliyāt*, s. 128.

¹¹⁸⁹ Semerķandî, *Şerķu’l-Muķaddime*, vr.: 118b.

¹¹⁹⁰ Celālu’d-Dīn Muķammed b. Es’ad es-Şiddikī ed-Devvānî, Semerķandî’nin *Risāle*’sinin şārihi Kemālu’d-Dīn Mes’ūd eş-Şirvānî er-Rūmî’nin yazdığı şerhe haşıye yazarı bilginidir. Biz yukarıdaki bilgiyi eş-Şirvānî’nin şerhinde muharrir tarafından kenara düşölmüş nottan aldık. (eş-Şirvānî, *Şerķu’l-Ādābi’l-Baķş*, vr.:111a.)

¹¹⁹¹ Cürcanî, *et-T’arīfāt*, s. 44.

¹¹⁹² Cürcanî, *et-T’arīfāt*, s. 32.

¹¹⁹³ Semerķandî, *M*, vr.: 60b.

Kastımızın dinleyene murad ettiğimiz gibi ulaşmaması/ulaşamaması, ifadelerimizden yanlış çıkarımların yapılmasına sebep olmaktadır.

Risāle'de ise bu yeni sanatın öğrenciyi, araştırma/soruşturmada istenilen şeye ulaştırmayan yollardan (*mine'd-dalālet*) koruduğunu; gerek anlama ve gerekse de anlatma konusunda olsun ona kolaylık sağladığını¹¹⁹⁴ söylemektedir.

Semerḳandī bu sanatı “cedel”in yerine koyduğunu söylemektedir. Oysa *Şerḥu'l-Muḳaddime*'ye göre her ikisinin de ilke(mebādî)si “kabul edilmiş öncüller (el-muḳaddimātu'l-müsellemetü)”dir.¹¹⁹⁵ O halde bu sanatı “cedel”den, hatta daha genelde diğer tartışma türlerinden ayıran şey hangi özelliğidir?

Semerḳandī *Ḳıstās*, *el-Mu'teḳadāt* ve *el-Envār*'dan sonra yazdığını söylediği *Şerḥu'l-Muḳaddime*'de *Risāle*'deki tarifini Neseḫî'nin tarifi dolayısıyla, deyim yerindeyse revize etmekte ve cedelden ayrıldığı noktayı kesin olarak belirlemektedir. Orada Semerḳandī Neseḫî'nin “münāzara”yı;

“her iki tarafın ‘şavāb’ı ortaya çıkarmak için iki şey arasındaki nisbet hakkında (kesinlik ifade eden) düşünce ortaya koyması (*hiye'n-nazaru mine'l-canibeyni fi'n-nisbeti beyne's-şey'eyni izhāren li's-şavābi*)”

şeklinde tarif ettiğini, ancak onun bu tarifinin münāzara değil derin bir fikir alış-verişi (müfākere) olduğunu söylemektedir. Anladığımız kadarıyla burada sözün (el-keḷām) karşılıklı serdedilişi ifade edilmemektedir. Çünkü burada her iki tarafı karşı karşıya getiren bir şey işaret yoktur. Onun tarifi şöyledir:

Doğrusu şöyledir: Her iki tarafın ‘şavāb’ı ortaya çıkarmak için sözün müdafaa etmesidir. Eğer ‘şavāb’ı ortaya çıkarmak yoksa “mücādele (cedelleşme)” olur (*eş-Şavābu ennehā mudāfaa'tu'l-keḷāmi mine'l-canibeyni izhāren li's-şavābi. Ve in lem tekun li-izhāri's-şavābi fe-hiye mücādeletun*).¹¹⁹⁶

Semerḳandī bu tarifiyle sanatın hem amacını hem de cedelden ayrıldığı noktayı kesin olarak ortaya koymuş oldu. Bu ayrım çok önemliydi, çünkü o, bu sanatın mebadisi olduğunu söylediği “kabül görmüş öncüller (el-muḳaddimātu'l-müsellemetu)”e ‘şavāb’ı ortaya

¹¹⁹⁴ Semerḳandī, *Risāle fi Ādābi'l-Baḥş*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 1b.

¹¹⁹⁵ Semerḳandī, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, vr.: 118a.

¹¹⁹⁶ Semerḳandī, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, vr.: 118a-b.

çıkarma görevi yüklemektedir.¹¹⁹⁷ Bu noktaya biraz daha yakından bakmak gerekecektir; çünkü Semerķandī'nin yukarıdaki “müdafaa” ibaresi, “naẓar” ve “başıret”i ilga etmemektedir. Bu ibaresinin vurgusu, bu yeni sanatı diğer tartışma sanatlarından kesin olarak ayıran “şavāb” adır. Bazı şarihler “el-müdafaa” ibaresinin sanatın amacına uygun bilinçli bir tercih olduğunu söylemektedirler. Örneğin “el-muḥālefet” denilmemiştir, çünkü muhalafet, bir şeyin ıspatını ve nefyini hem zihinde hem de hariṭe yapmaya çalışmaktır. Buna mukabil “müdafaa” sadece hariṭe/zihin dışında bir şeyin ıspatına veya nefyine çalışmaktır.¹¹⁹⁸ Şarihler, Semerķandī'nin neden bu ibareyi tercih ettiği hakkında bazı mülâhazalar da bulunmuşlardır. Yani neden “hakk” ve “sıdk” demedi de “şavāb” dedi? *Risāle*'nin şarihi Beheştî “şavāb, nefsu'l-emr'e uygun/mutabık şeydir.” dedikten sonra bu tercihin “ortaya konulan delillerin hiçbir şeye dayanılmaksızın sırf inatla kabul edilmemesi (mükābere)” şeklinde ortaya çıkabilen tartışmadan sakınmak için kullanıldığını söylerken¹¹⁹⁹ *Risāle*'nin bir başka şarihi Kīlānī ise “mükābere”de “şavāb”ın ortaya çıkarılamayacağını, bilakis tarafların birbirini ne olursa olsun mağlup etme ve birbirlerine karşı üstünlük taslama durumun ortaya çıkacağını söylemektedir.¹²⁰⁰ *Keşşāf*’ın yaptığı ayırım, Semerķandī'nin tercihini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır: “Şavāb, inkārı kolay olmayan, nefsu'l-emr'deki sabit iştir. *Şıdk*, zihindeki şeyin hariṭteki şeye mutabık olmasıdır. *Hakk*, hariṭe olan şeyin zihinde olana mutabık olmasıdır.”¹²⁰¹ Ancak bazı şarihlerin bu üçünü aynı anlamda anladıklarını zikrelelim.¹²⁰² Fakat biz, bu üçünü aynı anlamda alma konusunda kaynağın İbn Sīnā olduğunu düşünüyoruz. İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*'nın Cedel Kitabı'nda bu yeni sanatı müjdeleyen kısa ifadelerinde amacını açıklarken “şavāb”ı değil de “ḥakk”ı kullanmıştır.¹²⁰³ Semerķandī'nin “şavāb” tercihinin temelinde de, tıpkı “baḥs, naẓar ve başıret”te olduğu gibi, *Ḳur'an*'ın olduğu düşünülmektedir. Doğrusu Semerķandī'nin *Ḳıstās* ve konuyu ele aldığı

¹¹⁹⁷ Semerķandī, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, vr.: 118a.

¹¹⁹⁸ Abdullab b. Muhammed b. Şaban Hüseyin, *Ḥaşiye 'alā Şerḥi Ādābi'l-Baḥs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37338, vr.: 226a.

¹¹⁹⁹ Beheştî, *el-Lubāb*, vr.: 184a-b.

¹²⁰⁰ Kīlānī, *Şerḥu Ādābi'l-Baḥs*, vr.: 3a.

¹²⁰¹ Taḥānevī, *Keşşāfu Isṭilāḫāti'l-Funūn-I*, Tahkik: Refik el-Acem, Beyrut 1996, s. 1098.

¹²⁰² *Şerḥu Şerḥi's-Semerķandī Li'l-Muḳaddime'ti'n-Neseff*, Ankara Milli Kütüphane: 187, vr. 34a-b. (Bu eser, kütüphane kataloğunda yanlışlıkla müellifimize atfedilmektedir. 31a varacağından okuduğumuz yukarıdaki ismi ve müellifimizin *Muḳaddime* şerhiyle yaptığımız karşılaştırma bizi, bu eserin başka bir müellife ait olduğu sonucuna götürdü.)

¹²⁰³ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Cedel, s. 15.

diğer eserlerinde buna işaret eden açık bir ibaresi yoktur. Ancak “şavāb”ın Kur’ân’ın bir terimi olduğu açıktır. Kur’ân “şavāb”ı Nebe suresi 38. ayette kullanmaktadır ve orada Allah’ın huzurunda konuşanların hangi nitelikte konuşacaklarını söylerken kullanmaktadır. Bizi bu yargıya cesaretlendiren bir diğer sebep de Kur’ân dilinin büyük ismi Ragıp el-İsfahanî’nin “şavāb”a verdiği iki anlamın bu yeni sanatın “şavāb”a yüklediği anlamla örtüşmesidir. Ragıp’a göre “şavāb” (1) ya bir şeyin zâtı göz önüne alınarak kullanılır ve bu durumda o şeyin hem akıl ve hem de şariat bakımından övgüye değer, razı ve hoşnut olunan bir şey olduğu anlamına gelir; (2) ya da bir işi yapan göz önünde bulundurularak kullanılır ki, bu durumda maksat edinilen şeye maksat edindiği şekilde ulaştığı anlamına gelir.¹²⁰⁴ Ragıp’ın “şavāb”a verdiği bu iki anlamın, Semerķandî’nin *Risāle*’de münazara için yaptığı tarifle *Kıstās*’ta sanatın işleyişini anlatırken tarafların tutumları hakkında verdiği bilgilerle oldukça uyum içindedir. Çünkü bu sanat açısından da “şavāb” (1) inkârı mümkün olmayacak olan, çelişkiden uzak olan, o şey her ne ise onun neliğine işaret eden şeydir ve (2) bu yeni sanatın tarafları “şavāb”ı ortaya çıkarırken ister delile ait olsun, ister olmasın delillerini ahlâki zemini terk etmeksizin kullanmak zorundadırlar.

Semerķandî’nin bu sanat ve cedel arasında yaptığı ayrımında İbn Sînâ’nın izlerinin olduğu düşünülmektedir. Semerķandî, tartışmasız, iyi bir İbn Sînâ muharriridir ve bu yönü *Kıstās* boyunca özellikle *Kitābu’ş-Şifā*’ya ve *el-İşārāt*’a yaptığı atıfların yanında, İbn Sînâ’nın yanlış anlaşıldığı konulara ilişkin yaptığı ince tespit ve tashihlerden anlaşılmaktadır. *Kitābu’ş-Şifā*’nın Cedel Kitabı’nda İbn Sînâ, cedel sanatının amacı göz önüne alındığında ona “hakkın bulunması/ortaya çıkarılması ve hakkı araştırmak” gibi isimlerin verilemeyeceğini söylemektedir.¹²⁰⁵ Çünkü cedelin amacı ikna ve ilzamdır.¹²⁰⁶ İkna ve ilzamu da cedel, hitabetin gücüyle ve doğal olmayan bir yolla ve adaleti de gözetmeksizin yapar.¹²⁰⁷ Cedele münāzara isminin de verilebilceğini; ancak münazaranın amacının ve taraflarının tutumunun cedelden tümüyle farklı olduğunu söylemektedir. Semerķandî’nin *Şerhu’l-Muqaddime*’de tashih ettiği tarif, İbn Sînâ’nın açıklamalarına oldukça benzemektedir. İbn Sînâ’ya göre münāzaranın amacı, birbiri hakkında ileri sürülmüş iki mukabil görüşün araştırılmasıdır/incelenmesidir; buradaki taraflar birbirlerine doğruyu açıklamaya çalışırlar

¹²⁰⁴ Ragıp el-İsfahanî, *Müfredât: Kur’an Kavramları Sözlüğü*, s. 877.

¹²⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Cedel, s. 15.

¹²⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Cedel, s. 24.

¹²⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: el-Cedel, s. 24.

ve her ikisinin amacı da (kesin) bilginin ortaya çıkmasıdır. Dahası münāzaranın tarafları bizzat (kesin) bilgiyi ortaya çıkaran ve onun ortaya çıkmasında fayda veren şeylerden faydalanırlar.¹²⁰⁸ İbn Sīnā'ya göre ne olursa olsun hasmı yenmeye ve inadla tartışmaya delâlet etmez.¹²⁰⁹ Semerkandî'nin İbn Sīnā'nın bu ifadelerine açık bir atfı bulunmamakla beraber *Kıstās*'ta konuyu ele almaya başladığı yerde bu sanatın parça parça da olsa kendisinden önceki bilginler nezdinde cari olduğunu söylemesi ve biraz önce ifade ettiğimiz gibi iyi bir İbn Sīnā muharriri olması, bizi, bu bilgilerden haberdar olduğu kanısına yöneltmektedir.

3. 3- Tarafları

3. 3. 1- Fail Olan Taraflar

“Şavāb”ın ortaya çıkarılmasının amaçlandığı bu sanatın fail tarafları kimlerdir? *Kıstās*'ta, mükerreren zikredildiği gibi, Semerkandî sanatın yekpare bir tarifini yapmadığı için tarafların tespitini de metnin bağlamına bırakmaktadır. Gerçi Semerkandî “mu'allil” ve “sâil” olmak üzere iki tarafı açıkça zikretmekte; ancak hangisinin doğrudan “şavāb”ı ortaya çıkarmakla görevli olduğu, hangisinin de ona yardımcı olduğunu doğrudan söylemek yerine, tartışmadaki tutumlarına bırakmaktadır.¹²¹⁰ *Şerhu'l-Mukaddime*'de “münāzir” ile kastedilenin, yukarıdaki tarifi göz önüne alırsak, “mu'allil”; karşı tarafın da sâil olduğunu söylemektedir.¹²¹¹ Semerkandî'nin “münāzara”nın tarifinde kullandığı “iki taraftan (mine'l-canibeyni)” ifadesi, fikir alış-verişinde bulunan tarafları (el-mütefākireyn), öğretici (el-mua'llim) ve öğrenen (el-mütea'llim)i de işaret edecek şekilde genellik ifade etmesine karşın¹²¹² şarihler tarafından, “mu'allil” ve “sail” olarak karşılanmaktadır.¹²¹³

Peki, kimdir bu mu'allil ve sâil?

Risāle'nin şārihi Beheştî'ye göre mu'allil, kendisini hükmün ıspatına adayandır.¹²¹⁴

Bir başka ifadeyle mu'allil, kendi iddialarını mantık ilminin kurallarına uyarak delil ile ıspat

¹²⁰⁸ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Cedel, s. 15–16.

¹²⁰⁹ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā*: el-Cedel, s. 20.

¹²¹⁰ Semerkandî, *Kıstās*, s. 232/273; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 149a.

¹²¹¹ Semerkandî, *Şerhu'l-Mukaddime*, vr.: 118a.

¹²¹² Abdullab b. Muhammed b. Şaban Hüseyin, *Haşiye 'alā Şerhi Ādābi'l-Baḥş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37338, vr.: 225a.

¹²¹³ Taşköprüzâde, *Şerh 'alā Risāle fī Ādābi'l-Baḥş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 36974, vr.: 26a; Abdullab b. Muhammed b. Şaban Hüseyin, *Haşiye 'alā Şerhi Ādābi'l-Baḥş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37338, vr.: 225a.

¹²¹⁴ Beheştî, *el-Lübāb*, vr.: 183b.

eden kimsedir.¹²¹⁵ Sâil, kendisini hükmün nefyine adayan,¹²¹⁶ yani mu‘allil’e itiraz ederek onun delilinin öncüllerinden hangisini kabul etmiyorsa “biz bunu kabul etmiyoruz” deyip kabul etmediği öncül hakkında delil isteyen kimseye denir.¹²¹⁷

3. 3. 2- Maddi Olan Taraflar

Semerķandî’nin “münāzara” tarifindeki “iki şey arasındaki nisbet” ibaresinin maddi illete işaret ettiği söylenmişti. Semerķandî de “bahş”ın, içerisinde nefiy veya ıspatı bulunduran hükümde ortaya konulabileceğini söylemektedir.¹²¹⁸ Buradaki hüküm kaydının yüklemli ve şartlıları kapsamı için şarihlerin bazıları daha genel kabul ettiklerinden dolayı “üzerine hüküm verilen (maḥkûmun aleyh)” ve “kendisiyle hüküm verilen (maḥkûmun bih)”¹²¹⁹ şeklinde, bazıları da “konu, yüklem, muḥaddem ve tālî” olarak ayrı ayrı zikretmişlerdir.¹²²⁰

Böylece amacı “şavābın ortaya çıkarılması” olan bu sanatın taraflarının bunu nasıl gerçekleştirdiklerine gelmiş bulunuyoruz.

3. 4- Sanatın İşleyişi

Bu yeni sanatın taraflarının, yani “mu‘allil/münazaracı” ve “sâil/soru soran”ın “şavāb”ı nasıl ortaya çıkardıklarını incelemeye geçmeden önce müellifin bu konuyu *Ḳıṣṭās*’ta ve konuyu ele aldığı *el-Mu‘teḳadāt*, *el-Envār* ve *Risāle*’de nasıl tasnif ettiği ortaya konulacaktır. Bununla, tasnif noktasında *Ḳıṣṭās*’ın konumunu, konunun bütünlüğünü ve konuyu ele alabilmenin yol haritasını görülmeye çalışılacaktır.

<i>Ḳıṣṭās (ve Şerḥu’l-Ḳıṣṭās)</i>	<i>el-Mu‘teḳadāt ve el-Envār</i>	<i>Risāle</i>
I. Bölüm (el-Ḳısm): Araştırmaya/Soruşturmaya Giriş ve Kurallar (Ādāb)ı <i>Giriş (Muḳaddime):</i> İlimlerin Kısımları ve Araştırmanın Niteliği	I. Bölüm (el-Ḳısm): Araştırmaya/Soruşturmaya Giriş <i>Giriş (Muḳaddime)</i>	I. Bölüm (el-Faṣl): Tarifler II. Bölüm (el-)

¹²¹⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād*, İstanbul 1294, s. 7.

¹²¹⁶ Beheştî, *el-Lübāb*, vr.: 183b.

¹²¹⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād*, s. 7.

¹²¹⁸ Semerķandî, *Ḳıṣṭās*, s. 230/271.

¹²¹⁹ Şirvānî, *Şerḥu Ādābi’l-Baḥş*, vr.: 101b.

¹²²⁰ Taşköprüzade, *Şerḥu Ādābi’l-Baḥş ve’l-Münāzara*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37270, vr.: 103b.

<i>1.Kısım(el-Meslek):</i> Araştırmanın Düzeni ve Soruların ve Cevapların Yönlendirilmesi (a) Tarifler (et-Tarīfāt) (b) Önergeler/Problemler (el-Mesāil) <i>2.Kısım (el-Meslek):</i> Araştırmanın Kısımları ve Uyulması Gerekenler II. Bölüm (el-Ḳısm): Yanlış ve Sebepleri	<i>1. Yönlendirme (et-Tevcīh):</i> Araştırmanın/Soruşturmanın Düzeni Hakkında (a) Tarifler (b) Önergeler/Problemler (el-Mesāil) <i>2. Yönlendirme (et-Tevcīh):</i> Delil İstemek (el-Menʿ) ve Cevap Hakkında <i>3. Yönlendirme (et-Tevcīh):</i> Araştırmanın/Soruşturmanın Kısımları II. Bölüm (el-Ḳısm): Yanlış ve Sebepleri	Faşl): Araştırmanın/Soruşturmanın Düzeni III. Bölüm (el-Faşl): Problemler (el-Mesāil)
---	--	---

Miller'a ittiba ile *Risāle*'nin *Ḳıṣṭās*'dan önce yazıldığını¹²²¹ kabul edersek *Ḳıṣṭās*'tan sonra yazıldığı bizzat Semerḳandī tarafından ifade edilen¹²²² ve mantık kısmı da *Ḳıṣṭās*'ın yetkin bir özeti olan *el-Muʿteḳadāt*'ın ve *el-Envār*'ın tasnifini dikkate almamız gerekecektir. Burada *el-Muʿteḳadāt*'ın ve *el-Envār*'ın tasnifinin daha teknik olduğu söylenebilir; çünkü yukarıda da görüleceği gibi *Ḳıṣṭās*'ta birinci bölümünün birinci alt başlığı altında birleştirdiği konuları *el-Muʿteḳadāt*'ta ayrı ayrı zikrettiğinden dolayı bu yeni sanatın işleyişi esnasındaki temel hareket oktalrı daha açık görülebilmektedir. İlâveten *el-Muʿteḳadāt* ve *el-Envār*'da birinci bölümün her üç alt başlığında da “yönlendirme (et-tevcīh)” teknik terimi kullanılırken *Ḳıṣṭās*'ta sadece birinci bölümün birinci alt başlığının ikinci kısmında “soruların ve cevapların” başında kullanılmakta, ancak sanat açısından işlevine değinilmemektedir.

3. 4. 1-Birinci Bölüm: Tartışmaya/Soruşturmaya Giriş ve Kurallar (Ādāb)ı

Semerḳandī birinci bölümde muʿallil/münazaracı ve sâil/soru soran arasındaki sözlerin müdafaasına geçmeden önce “giriş(muḳaddime)”de bir araştırmacının bilmesi gereken en temel noktaları ortaya koymaktadır:

¹²²¹ Miller, *Islamic Disputation Theory*, s. 212.

¹²²² Semerḳandī, *el-Muʿteḳadāt*, vr.: 1b.

- (1) Araştırmacı, araştırma konusu yaptığı ilmin sadece lafızlarla mı, sadece mana ile mi veya her ikisiyle mi ilgili olduğunu bilmelidir. Örneğin sözlük bilimi, nahiv, çekim bilgisi ve aruz gibi ilimler sadece lafızlarla ilgilenirler. İlahiyat/metafizik, tabiat, matematik, tıp ve ahlak gibi ilimler ise sadece manalarla ilgilenirler. Bu ikisine mukabil tefsir, hadis, fıkıh usulü ve fıkıh gibi ilimler ise hem lafızlarla ve hem de mana ile ilgilenirler.
- (2) Araştırmacı bu tespitinden sonra her bir ilmin kendine ait terminolojisi olduğunu bilmeli, ilaveten ister kesinlik bildirsınler ister zannilik bildirsınler her bir ilmin kabul ettiği öncülleri de kabul etmelidir.
- (3) Her ilmin delillerinin kuvvet ve mertebe bakımından bir amacı olduğunu, bu delillerden bu amaçları aşacak şeylerin istenmemesi gerektiğini bilmelidir. Semerkandî burada fıkıh ilmini örnek vermektedir. Onun delilleri kuvvet ve mertebe bakımından “zannı galib” derecesindedir; bundan dolayı da fıkıh ilminden “burhân”ı talep etmemelidir. Semerkandî “şavâb”ı ortaya çıkarmakla görevli olan ‘mu‘allil’in bunları bilmesinin hem daha evla ve hem de daha güzel olduğunu ve bunlara göre hareket etmesi gerektiğini söylemektedir.
- (4) Semerkandî bu girişte son olarak delillerinin kuvvetliliği ve zayıflığı bakımından delilleri en zayıftan delilleri en kuvvetliye doğru bir sıralama yapmaktadır. Onun en zayıftan en kuvvetliye doğru yaptığı sıralama şöyledir: (1) Gramer, (2) fıkıh, (3) fıkıh usulü, (4) hılâf, (5) hikmet/felsefe, (6) mantık, (7) astronomi ve (8) geometri.¹²²³ Burada ilk anda aklımıza delilleri kuvvet ve mertebe bakımından en kuvvetli olanın mantık ilmi olması gerektiği gelmektedir. Oysa görüldüğü üzere müellifimizin tasnifi ve tercihi böyle değildir. Onun bu tercihinde hiç şüphesiz o ilimle mantığı biliyor olmasıdır. Çünkü Semerkandî geometri ilmine ait *Eşkâlu’t-Te’sîs*¹²²⁴ adlı özgün bir çalışmaya sahiptir.

Girişte araştırmacının önüne koyduğu bu kısa uyarılardan sonra Semerkandî, asıl konuyu birinci bölümün birinci kısmında incelemeye başlamaktadır:

3. 4. 1. 1- (Birinci Yönlendirme:) Tartışmanın/Soruşturmanın Düzenlenişi

Semerkandî bu yeni sanatın düzenini, işleyişini ve soruların ne hakkında olacağını ve nasıl yönlendirileceğini aşağıdaki ibareleri üzerine bina etmektedir:

Açıktır ki araştırma/soruşturma ancak olumlu veya olumsuz hükme sahip olan şeyde gerçekleşir. Ve o (hüküm) da iki kısma ayrılır: Tarifler ve önermeler/problemler/mesâil. İki şey arasındaki hükümde eğer bu iki şeyden biri diğerinin tarif edeni ise tarifler olur; eğer iki şeyden biri, diğerinin tarif edeni değilse önermeler/mesâil/problemlerdir. Her ikisinin de beyan ve talep bakımından kendilerine özgü yolları vardır.¹²²⁵

¹²²³ Semerkandî, *Kıştâs*, s. 229-230/270.

¹²²⁴ Bkz.: Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn-I*, Hazırlayanlar: Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, İstanbul 1941, s. 105.

¹²²⁵ Semerkandî, *Kıştâs*, s. 230/271; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 148a. (Semerkandî burada tarifleri hükmün kapsamına sokmakla tarifi bir önerme veya bir çıkarımda öncül olup olmayacağı tartışmasına ister istemez dâhil olmaktadır. Açıkça söylediği gibi hüküm nefiy ve ispatı havidir; tarif de onun bir kısmı ise, o zaman tarifi önerme veya bir çıkarımda öncül olması imkân dâhilindedir. Bu konuya ilişkin tartışmayı I. Bölümün “2.4.4- Tanım ve Burhân Arasındaki İlişki” başlığı altında Semerkandî’nin seleflerini de göz önünde bulundurarak kısaca değinmiştik.)

Mu‘allil, araştırma/soruşturma esnasında kullanacağı şeylerin tarifleri konusunda sarahat sahibi olmalıdır. Bu da ancak tarifi (1) tam tanım, (2) eksik tanım, (3) tam resm ve (4) eksik resm olmak üzere dört türünü ve tarifi genel şartlarını ve dört türünün her birine ait olan özel şartlarını bilmekle gerçekleştirebilir. Yani mu‘allil, cins ile genel arazi/ilineği, cinsin ayırımı ile cinsi ve özelliği/hâşşayı, ayırımın parçaları ile bizzat ayırımın kendisini ve yakın cins/ayırım/tür ve uzak cinsi/ayırımı/türü birbirine karıştırmaması gerektiği gibi; tarif edenle tarif edilenin birbirinden farklı olduğunu, ancak doğruluk ve yanlışlık bakımından eşit olup birbirine döndürülebileceklerini; aksi durumda bunlardan birinin ihmal edilmesi veya karıştırılması durumunda tarifte bir bozukluğun ortaya çıkacağını bilmelidir. Semerkandî bu konuda daha ayrıntılı bilgi almak isteyen okuyucuyu *Ḳıṣṭās*’ın mantık kısmına yönlendirmektedir.¹²²⁶

Sâil/soru soran, mu‘allil’in, tarifi şartlarına uyup uymadığına bakar ve ondan tarifi özel ve genel şartlarının sıhhatini, yani naklettiği tarifi bu şartları haiz olup olmadığını talep edebilir. Bazen öyle olur ki, çelişki; tarif eden varken tarif edilenin olmamasından veya aksine tarif edilen varken tarif edenin olmamasından veyahutta başka herhangi bir bozukluktan ortaya çıkabilir. Bu türden çelişkiler tarifi bozukluğunu hemen ortaya çıkarır.¹²²⁷

Mu‘allil ise sâil’in tarife özgü özel ve genel şartların sıhhatini talep etmesine karşılık, ister naklettiği olsun, ister kendisinin dikte ettiği olsun tarifi hakikat bakımından mı, yoksa isim bakımından mı yapıldığını açıklığa kavuşturmalıdır. Çünkü eğer tarif isim bakımından oluşturulmuşsa, yapılacak itirazlara “hayır x’le şu anlamdan başkasını kastedmiyorum” diyebilir. Buna mukabil eğer tarif hakikat/zat bakımından ise, isim bakımından verdiği tarife gelen itiraza verdiği cevap burada bir işe yaramaz. Burada açıkça tarif ettiği şeyin, onu kendisi yapan unsurlarını yani yakın cinsini ve yakın ayırımını kesin olarak tayin etmelidir.¹²²⁸

Semerkandî tariflerin bu yeni sanattaki rolüne ilişkin kısa açıklamasından sonra, mu‘allil ve sâil arasında sözün (el-keḷām) müdafaasının gerçekleştiği, “hem kendiliklerinde

¹²²⁶ Semerkandî, *Ḳıṣṭās*, s. 231/271.

¹²²⁷ Semerkandî, *Ḳıṣṭās*, s. 231/272.

¹²²⁸ Semerkandî, *Ḳıṣṭās*, s. 231-232/272; Semerkandî, *MŞ*, vr.: 148a-149a.

(nefsu'l-emr) hem de sâil/soru soran nezdinde delile ihtiyaç duyan önermelere/mesâil/problemler”e geçmektedir. Semerḳandî burada delilden başka bir şeyin kastedilmesini önlemek için hemen onun en az iki öncülde oluşması gerektiğini, daha fazla öncülde oluşması konusunda herhangi bir sınırlama olmadığını da söylemektedir.¹²²⁹

Önermeler/problemler hakkındaki araştırmaya/soruşturmaya geçmeden önce bir noktayı ifade etmek istiyoruz. Semerḳandî *Ḳıstās*'da, bu yeni sanatın teknik terimlerini kullanımıyla ele almaktadır. Oysa *Risāle*'sinde bu sanatı üç bölümde (el-faṣl) ele almış birinci bölümü tariflere ayırarak kullanacağı teknik terimleri kısa kısa tarif etmiştir.¹²³⁰ Aşağıda konu incelenirken kullanılan teknik terimler, konunun akışına göre bazen metin içinde bazen de dipnotlarla desteklenecektir.

Mu' allil, tartışmaya/araştırmaya başladığı zaman ilk önce yapması gereken, iddiası hakkında delil¹²³¹ getirmek değil, iki şey arasındaki nisbetin sağlamlığını ve zayıflığını tartışmanın yerini tayin edecek şekilde incelemeli, manayı açıkça anlaşılabilecek şekle sokmalı/kitabette kuvvetlendirmelidir (et-tahrîr); sözlerin ve görüşlerin mecaz veya tahsis veya bunun benzeri şeylere işaret etmeden gerçek anlamlarında olup olmadıklarını (et-taḳrîr) kontrol etmelidir.¹²³²

¹²²⁹ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 232/272.

¹²³⁰ Semerḳandî, *Risāle*, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 1b-2a.

¹²³¹ Müellifimiz *Şerḥu'l-Muḳaddime*'de delilin “delil, kendisinin bilinmesinden medlûlün varlığının bilinmesi gereken şeydir (ed-Delîlu huve'l-lezî yelzemu mine'l-‘ilmi bihi el-‘ilmu bi-vucûdi'l-medlûli)(vr.: 121b).” şeklindeki tarifini uygun bulmamakta ve sebep olarak şunları göstermektedir: “Delil ve medlûl, baba ve oğul gibi iki görelî şeydir. Bundan dolayı da bilinme ve bilinmeme bakımından eşit olurlar. Böyle bir durumda diğerinin tarifinde bir diğerini almak doğru olmaz. Çünkü tarif noktai nazarından tarif edenin tarif edilenden daha açık olması gerekir. Tarifteki “medlûlün varlığı (bi-vucûdi'l-medlûli)” kaydı da isabetli değildir; çünkü medlûl, bazen bir şeyin yokluğu, bazende bir şeyin varlığı ve bazende bizzat hakikatin kendisi olması ihtimali vardır (vr.: 121b-122a).” Bu açıklamaları ışığında delili iki şekilde tarif etmektedir. Birinci tarifi, kesinlik bildiren delile özgüdür ve o da şöyledir: “Delil, kendisinin bilinmesinden, başka bir şeyin tahakkukunun bilindiği şeydir (ed-Delîlu huve'l-lezî yelzemu mine'l-‘ilmi bihi el-‘ilmu bi-taḥaḳḳuki şey'in aḥara. vr.: 122a.).” İkinci tarifinde kapsamını biraz daha genişletmekte ve hem kesinlik bildiren hem de zan bildiren delili içerecek şekilde tarif yapmaktadır: “Delil, kendisinin kesin olarak veya zanni olarak bilinmesinden başka bir şeyin tahakkukunun kesin veya zanni olarak bilinmesi gereken şeydir (ed-Delîlu huve'l-lezî yelzemu mine'l-‘ilmi evi'z-zanni bihi el-‘ilmu evi'z-zannu bi-taḥaḳḳuki şey'in aḥara)(vr.: 122b).” Burada işaret etmek istediğimiz şey, Semerḳandî'nin *Risāle*'de zanni delile karşılık olmak üzere “emâre”yi kullandığıdır. (Aşir Efendi Koleksiyonu: 467, vr.: 39b.)

¹²³² Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 232/273.

Mu'allil'in "tahrir" ve "takrir"ine karşılık sâil/soru soran, mu'allil tarafından nakledilen¹²³³ sözlerin ve görüşlerin geçerliliğini ve doğruluğunu isteyebilir. Çünkü birçok yanlış, böyle bir talebin olmayışından ortaya çıkmaktadır.¹²³⁴ Bu noktaya *Risâle*'deki şu ayrıntıyı eklemek istiyoruz: Mu'allil "tahrir" ve "takrir"ini yaptığı zaman sâil, mu'allil'in iddia ettiği şeyler hakkında delil isteyemez,¹²³⁵ çünkü mu'allil onları, "hikâye yolu" ile aktarmaktadır.¹²³⁶ Hikâye ise bir kelimeyi bir yerden başka bir yere herhangi bir değişikliğe uğratmadan aktarmaktır.¹²³⁷

Sâil; mu'allil'in tartışmacı olmayanı (el-munâzi') tartışmacı olan yerine almasına dikkat etmelidir. Çünkü böyle yaparsa, mu'allil tartışma/araştırma esnasında gerçekte tartışmacı olan nezdindeki kabul edilmiş öncülleri tartışmacı olmayan nezinde kullanabilir. Zaten böyle bir durum tartışmayı/araştırmayı tamamen rastgeleliğe/karışıklığa (el-ḥabṭ) sürükler.¹²³⁸ Semerḳandî şerhte bu durumu şöyle örneklendirmektedir: Bir kimse "Kelamcıların hilafına âlem sonradan olmadır." dediği zaman, bu durumda kelamcılar tartışmacı olarak alınır ve tartışma esnasında "tartışmacının görüşüne göre 'Vâcib tercih sahibidir.' önermesi kullanılır. Buna dayanarak da âlemin sonradan olmalığı ispat edilmiş olur.¹²³⁹ Hâlbuki kelamcılar âlemin kadim olduğunu kabul etmiyorlar ki, onların hilafına âlem sonradan olma olsun da tartışmacı olarak alınsınlar.

Mu'allil, iddiası hakkında delil getirmeye yöneldiği zaman, sâilin önünde iki seçenek bulunur: Birincisi ya onun öncülleri hakkında delil isteyebilir, ya da istemeyebilir. Eğer delil istemezse bu söylenen şeyleri kabul ettiği/katıldığı anlamına gelir. Buna mukabil eğer delil isterse ya mu'allil'in delilinin tamamından önce istemelidir, ya da sonra. Eğer sâil,

¹²³³ Bu sanata göre "naql" esnasında nakledilenin yapısı (sigası ve harekesi) değişir. (Ebu'l-Beḳâ, *Külliyât*, s. 360.) Bu sebeptendir ki sâil, nakletmeye duyarlı davranıp sıhhat derecesini istemektedir.

¹²³⁴ Semerḳandî, *Ḳıstâs*, s. 232/273.

¹²³⁵ Burada "iddia edilen şey hakkında delil istemek" olarak karşılanan şey "men"dir (*el-Men'u huve talebu'd-delili 'ale'd-d'avâ*, yani men iddia edilen şey hakkında delil istemektir. [Mehmet Hilmi, *Veẓâifu'l-Âdâb (Ḥuḷâṣatu'l-Mantık* içinde), İstanbul 1290, s. 38]. Burada men'in reddetmek, kabul etmemek, engel olmak, alıkoymak, yasaklamak anlamından uzak olduğu açıktır. Bu durum yeni sanatın her iki taraf açısından "savâb"ı ortaya çıkarmaya özgü olduğunu yansıtmaktadır.

¹²³⁶ Semerḳandî, *Risâle*, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 2b.

¹²³⁷ Ebu'l-Beḳâ, *Külliyât*, s. 360.

¹²³⁸ Semerḳandî, *Ḳıstâs*, s. 232/273. Taşköprüzâde şerhinde "el-ḥabṭ"ı, tarafların vazifelerinin birbirine girmesi/karışması olarak açıklamaktadır. (Taşköprüzâde, *Şerḥu Risâle fi 'İlmi'l- Âdâbi'l-Baḥş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37383, vr.: 160a.)

¹²³⁹ Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 149b.

mu‘allil’in delilinin tamamından önce delil talebinde bulunursa, mu‘allil’e “münākaḫa”¹²⁴⁰ ve “ğaşb” ile karşılık vermiş olur. Mu‘allil’in delilinin öncüllerinden biri hakkında delil talep ederken kullanılan münākaḫa ise iki türdür: Birincisi, “mücerred men”¹²⁴¹; ikincisi, “müstened”dir. Fakat Semerḫandī’ye göre, sâil mücerred men ile yetinmezse müstened ve ğaşb’ı kullanabilir.¹²⁴² Müstened, *Ḳıstās*’ta “men’in kendisine bina edildiği şey” olarak tarif edilmektedir ve üç hamleli bir karşı koymadır: Birincisi, “niçin böyle olmasın?ı kabul etmiyoruz”; ikincisi, “bunun luzumunu/gereğini kabul etmiyoruz; ancak şöyle olursa gerekli olur”; üçüncüsü, “hal böyle iken bunu nasıl kabul edelim” şeklindedir. Müstened’in amacı, mu‘allil’in delilinin sıhhatini/geçerliliğini/doğruluğunu veya bozukluğunu/yanlışlığını açıklığa kavuşturmadır.¹²⁴³ Sâil’in mu‘allil’e karşı kullandığı “ğaşb”, esasında sâil’in “rol çalması” olarak görülebilir. Çünkü Semerḫandī’ye göre “ğaşb”ın ortaya çıkarılması iddia edilen şeyin illetinin ortaya çıkarılmasına bağlıdır illeti tespitle ortaya koyma ise mu‘allil’in görevidir. Tartışmada sâil’e “ğaşb” yetkisini Semerḫandī’nin verdiği anlaşılmaktadır, zira kendisi daha öncekilerin sâil’e bu yetkiyi vermekdiklerini söylemektedir. Çünkü mu‘allil, ta‘lil yaptığı sürece men eden (el-mani‘/sâil) ya kabul edecektir, ya da men edecektir (yani delil talep edecektir).¹²⁴⁴ *Risāle*’nin şarihi Kılānī ise Semerḫandī’nin görüşüne göre “ğaşb, ister ıspat gerekli olsun, ister olmasın tartışma konusu hüküm hakkında mu‘allil, subutu yönünde delilini ortaya koymadan önce, (sâilin) onun (iddia ettiğinin) nefyi hakkında delilin öncülünü men etmesidir.”¹²⁴⁵ demektedir. Saçaklızāde “ğaşb; mu‘allil delilleri hakkında herhangi bir istidlâlde bulunmadan önce, sâil’in onun delilinin öncülünün bozukluğunu,

¹²⁴⁰ Semerḫandī “münākaḫa”yı *Risāle*’de “delilin öncülü hakkında delil istemek” olarak tarif etmektedir. (Semerḫandī, *Risāle*, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 2b.) Bkz.: Semerḫandī “münākaḫa”yı soru soran fiili alırken İbn Sînâ cedel sanatında onu cevaplayanın fiili olarak alır ve onu “tek bir hükme sahip olan tümelin, tümel olmaktan çıkarılması ve farklı hükümlere sahip yapılmasıyla gerçekleşir” şeklinde açıklar. (İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā*: Topkiler (Cedel), Çev.: Ömer Türker, İstanbul 2008, s. 242.).

¹²⁴¹ Fakat Semerḫandī “mücerred men”in nasıl yapıldığını başta (*Ḳıstās M*, vr.: 60b) ve şerhi olmak üzere (*MŞ*, vr.: 149b), *el-Mu‘teḫadāt* (vr.: 16b), *Risāle* (Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, vr.: 2b) ve *Şerḫu’l-Muḫaddime* (vr.: 121a-b)’de herhangi bir eserinde açıklamamakta ve herhangi bir tarif de vermemektedir. Şarih Kılānī’nin “mücerred men”i açıklamak için verdiği örnek şöyledir: “Mücerred men, mu‘allilin Peygamber (a.s)’in ‘mallarınızın zekâtını verin’ sözü dolayısıyla kadının zinetinlerine zekât gereklidir; bu nass, kadının zinetlerini kapsar, demesi; akabinde sâilin de ‘bu nassın kadının zinetlerini kapsadığını kabul etmiyorum, demesi gibidir”. (*Şerḫu Risāle fi Âdābi’l-Baḥş*, vr.: 14a.)

¹²⁴² Semerḫandī, *Ḳıstās*, s. 232/273.

¹²⁴³ Semerḫandī, *Ḳıstās*, s. 233/273-274.

¹²⁴⁴ Semerḫandī, *Ḳıstās*, s. 232/273.

¹²⁴⁵ Kılānī, *Şerḫu Âdābi’l-Baḥş*, vr.: 14b.

istidlâl getirerek iddia etmesidir.”¹²⁴⁶ ve “şayet sâil, mu‘allil öncül hakkında istidlâlde bulunmadan önce, hakkında delil bulunmayan iddiayı veya iddia edilen delilin öncülünü delille iptal ederse “ğaşb” olarak isimlendirilir.”¹²⁴⁷ şeklinde tarif yapmaktadır. Görünen o ki, “ğaşb”; sâil’in, mu‘allil’in makamını işgal ederek bir şey iddia etmesi, sonra da dönüp iddia ettiği şey hakkında istidlâl getirmesi ile olmaktadır.¹²⁴⁸ Semerkandî’ye göre sâil, (mu‘allil’in) öncülünü ortadan kaldırma konusunda ister delîli olsun ister olmasın münâkaða ve ğaşb’ın dışında bir taarruzda bulunursa, tartışma/soruşturma (el-bahş) rastgeleliğe hapsolür. Söz gereğinden fazla uzar ve aranılan şeye de ulaşamaz. Sâil, mu‘allil’in delîlinin ortadan kalkmasına yönelebilir, ancak bunu mu‘allil delîlini ortaya koyduktan sonra yapmalıdır.¹²⁴⁹

Buradaki münâkaða ve ğaşb mu‘allil’in delîlinin tamamını ortaya koymadan önce sâil tarafından verilen karşılıklardı. O zaman mu‘allil delîlinin tamamını ortaya koyduktan sonra durum taraflar arasında nasıl olacaktır?

Bu durumda mu‘allil delîlini bütünüyle ortaya koyduğu için, sâil’in önünde onu kabul etmek ve etmemek seçeneği açıktır. Eğer mu‘allil’in delilini kabul etmezse bunu, bir şeyin sureti hakkındaki hükmün delilden farklı olmasına veya farklı olmamasına dayandıracaktır. Eğer kabul etmeyişini hükmün delilden farklı olmayışına dayandırmazsa bu kendisi cevabı hak etmeyen bir büyüklenme (mükâbere)¹²⁵⁰ ve inadlaşma (‘inād) olur. Buna mukabil hükmün delilden farklı olduğunu iddia ederek karşılık verirse, bu da “icmalî nakz (nağdan icmâliyyen)”¹²⁵¹ olarak isimlendirilir. Bunun icmalî/özet olmasının sebebi, özet olarak mu‘allil’in öncüllerinden bir şeyin men’ine bağlı olmasıdır. Eğer sâil, mu‘allil’in delilini kabul ederse medlulünü men etmesi gerekir. Bunu da iki şekilde yapabilir: Ya medlulün çelişğine delâlet eden başka bir delile dayanarak yapar, ya da başka bir delile dayanmaksızın yapar. Eğer başka bir delile dayanmaksızın men yaparsa bu da, cevap

¹²⁴⁶ Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 117.

¹²⁴⁷ Saçaklızâde, *Risâletu’l-Velediyye fî ‘İlmî’l-Âdâb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37209, vr.: 82b-83a.

¹²⁴⁸ Saçaklızâde, *Takrîr*, s. 117.

¹²⁴⁹ Semerkandî, *Qıstâs*, s. 233/273.

¹²⁵⁰ Cürcânî *et-T‘arîfât*’ında mükâbere’yi: “İlmî bir konuda hakkı ortaya çıkarmak için değil de hasmı ne olursa olsun yenmek için yapılan tartışmadır.” ve “bilindikten sonra hakkın müdafaadır.” (s. 154) şeklinde iki defa tarif etmiştir. Ancak müellifimizin zikrettiği kontekse birinci tarifi daha uygun düştüğü açıktır.

¹²⁵¹ Semerkandî *Risâle*’de “nağd”ı “hükmün delilden farklı olması” şeklinde tarif etmiştir. (Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 2b.)

vermeyi hak etmeyen bir büyüklenme (el-mükābere) olur. Eğer başka bir delile dayanarak men yaparsa bu da, “mua‘raḍa” olur.¹²⁵² Mu‘araḍa ise “hasmın ortaya koyduğu delilinin hilafına delil ortaya koymaktır.”¹²⁵³ Sâil’in mua‘raḍa yolu ile ortaya koyduğu bu delil, mu‘allil’in delilinin aynı da olabilir, ondan farklı da olabilir. Genel delillerden olarak mu‘allil’in delilinin aynısı olursa buna, “mua‘raḍa bi’l-ḳalb”¹²⁵⁴ denilir. Eğer sâil’in delili mu‘allil’in delilinden farklı olursa bu durumda, ona suret olarak benzeyebilir de benzemeyebilir de. Eğer suret olarak benzerse buna, “benzer olanla karşı delil getirme (muaraḍa bi’l-misl)” denilir. Buna mukabil eğer benzemezse “farklı olanla karşı delil getirme (muaraḍa bi’l-ğayr)” denilir.¹²⁵⁵ Semerḳandî burada bir noktaya dikkat çekmektedir: “Ayrıntılı nakḍ (naḳḍan tafşiliyyen)”in ne olduğu, nerede kaldığıdır. Yukarıda zikredilen munāḳaḍa, ayrıntılı naḳḍ’dır. İcmālî naḳḍ, suret bakımından hükmün delilden farklı olmasından dolayı, onun öncüllerinin tamamı sahih olmayan deliller hakkında söylenen şeylerden ibarettir. Buna mukabil hasmın deliline karşı delil ortaya koymanın (mua‘raḍa) yolu ise eğer delil, medlûlün subutuna delâlet ederse, şöyle şöyle olmasından dolayı onu nefyeden şeyin bulunacağıdır. Çünkü hasmın deliline karşı delil getirme (mu‘araḍa) işinde karşı delil getiren (el-mu‘arız), delil getirmeye başladığı zaman men eden (el-maniu‘)

¹²⁵² Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 233/274.; Semerḳandî, *MŞ*, vr.: 149b.

¹²⁵³ Semerḳandî, *Risāle*, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168, vr.: 2b. Karşılaştırma için bkz.: Müellifimiz “mu‘araḍa”yı bu yeni sanatta soru soran’ın fiili olarak sunmaktadır. Oysa İbn Sînâ ise “cedel sanatı”nda “mu‘araḍa”nın cevap veren’in fiili olduğunu söylemektedir ve onu “cevaplayanın kendi vazını destekleyen ve soranın kıyasına paralel olan bir kıyas serdetmesidir” şeklinde tarif etmektedir. Sonra onun son derece zayıf olduğunu da ilave etmektedir. (İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā: Topkiler (Cedel)*, s. 241.).

¹²⁵⁴ Mehmed Hilmi (ö. 1908) “eğer mu‘arızın delili, suret ve madde olarak mu‘allil’in delili ile aynı olursa mu‘araḍa bi’l-ḳalb olur” demektedir. (*Veżāifu’l-Ādāb*, [Hulaşatu’l-Mantık içinde], İstanbul 1290, s. 42.)

¹²⁵⁵ Semerḳandî, *Ḳıstās*, s. 233/274. Müellifimiz ne *Ḳıstās*’ta ve ne de şerhinde her ikisine de örnek vermemektedir. Oysa mantık kısmının şerhini yaparken *Ḳıstās*’ın muḡlāk ya da örneksiz olan yerlerini açıyor ve örneklendiriyordu. Ancak burada şerh, neredeyse *Ḳıstās*’ın aynısı konumundadır. Konunun sarahat kesbetmesi için Saçaklızāde’nin örneklerini vermek istiyoruz. Mu‘araḍa bi’l-misl’i “eğer mu‘arızın delili, mu‘allil’in delilinden madde olarak farklı, suret olarak aynı olursa, muaraḍa bi’l-misl olarak isimlendirilir” şeklinde tairf ettikten sonra şu örneği vermektedir: Felsefeci: “Ālem kadimdir. Çünkü kadimin eseridir. Kadimin eseri olan her şeyde kadimdir.” dediği zaman ona içerik olarak farklı, ancak suret olarak aynı olan şu muarazada bulunulur: Ālem sonradan değildir. Çünkü o değişkendir. Ve her değişken olan da sonradan değildir.” Saçaklızāde mu‘araḍa bi’l-ğayr’ı “içerik olarak ister aynı olsun ister aynı olmasın muarızın delilinin mu‘allil’in delilinden suret olarak farklı olmasıdır” şeklinde tarif ettikten sonra Felsefecinin yukarıdaki deliline/kıyasına şu şekilde muarazada bulunulabileceğini söylemektedir: Ālem sonradan değildir, çünkü o, tercih yapabilenin eseridir. Ve hiçbir kadim tercih yapabilenin eseri değildir.” (*Takrîr*, s. 156)

mu‘allil olur; mu‘allil de men eden olur. Semerḳandī bu noktada mua‘raḳa ve özet naḳḁ karıştırmamamız için her ikisinin de delîlin öncülleri hakkında yönlendirildiği, ancak belirli bir öncüle nisbetle olursa mu‘araḳa ve özet naḳḁ; delîlin bütününe nisbetle ise mua‘raḳa yoluyla munāḳaḁa, yani delîli hasmın ikame ettiğinin hilafına delîli ikame ederek delilin öncülünü men etmek ve özet naḳḁ yoluyla da tafşîli naḳḁ olur, yani hükmün delîlden farklı olmasını kullanarak ayrıntılı bir şekilde delîlin öncülünü men etmektir. Semerḳandī böylece sâil tarafından olan durumu bırakıp mu‘allil tarafında durumun nasıl meydana geldiğine geçmektedir.¹²⁵⁶

Sâil mu‘allil’in öncüllerinden birini men ettiği zaman mu‘allil, ya delîl¹²⁵⁷ getirmelidir ya da tenbîh ve tafşîl’in türlerinden birini getirmelidir. Semerḳandī’nin burada tenbîh ve tafşîl ile kastettiği şey, verdiği “âlem deḡışkendir, çünkü biz, farklı eserler ve ortaya çıkan şeylerde deḡişmeler görmekteyiz.”¹²⁵⁸ örneğine bakılırsa sâilin doğrudan muhatap olduğu ve bir anda inkar edemeyeceği şeylerdir. “Duyulardan, tecrübeden ve sezgi ve bunların dışındaki bedihi öncüllerden faydalanılan(arak oluşturulan) şeye işarettir.”¹²⁵⁹ ve “gizli bedihi/ap-açık şeylere ulaştıran ve onu açıklığa kavuşturan şeydir.”¹²⁶⁰ şeklindeki “tenbîh” tarifleri müellifimizin ibaresine birazdaha açıklık getirmektedir.

Semerḳandī bu noktada önemli bir konuya değinmektedir: Mu‘allil ve sâil arasındaki bu delîl ve karşı delîl durumunun nerede ve nasıl son bulacağıdır. Bir tartışma/soruşturma ilānihaye devam edebilir mi? Burada mu‘allil ve sâil tartışmayı nasıl bırakacaktır?

Mu‘allil iki öncülden az olmaması gereken ikinci, üçüncü ve dördüncü bir delîl getirirse de sâil, munāḳaḁa, mu‘araḳa ve naḳḁ yoluyla bu delîllerin öncüllerinden bir şey hakkında men’e, yani bunların öncülleri hakkında delîl talep etmeye yönelecektir. Bu böyle ilānihaye devam edemeyeceğinden dolayı men edenin “ilzām”ı¹²⁶¹ veya mu‘allil’in “ifhām”ı¹²⁶² ile son bulmalıdır. Çünkü mu‘allil; men, mu‘araḳa ve naḳḁ ile engellendiğinde

¹²⁵⁶ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 234/274-275.

¹²⁵⁷ Semerḳandī’nin “delîl”den ne anladığını yukarda diğer eserlerine de başvurarak açıklamıştık.

¹²⁵⁸ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 234/275.

¹²⁵⁹ Saçaklızâde, *Taḳrîr*, s. 69.

¹²⁶⁰ Hüseyin Abdullah b. Muhammed b. Şāban, *Ḥaşiye ‘alā Şerḫi Ādābi’l-Baḥş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37338, vr.: 254a.

¹²⁶¹ *İlzām*, Saçaklızâde tarafından “sâil’in, mu‘allil’in kelamını men’den aciz kalmasıdır” şeklinde tarif edilmiştir. (*Taḳrîr*, s. 76.)

¹²⁶² *Ifhām*, Saçaklızâde tarafından “mu‘allil’in, soru soranın men’i esnasında matlûbunu/aranılan şeyi ispatında aciz kalmasıdır” şeklinde tarif yapmaktadır. (*Taḳrîr*, s. 76.)

“ifhām” ortaya çıkar. Eğer durum bunun aksine olursa, mu‘allil’in delili ister doğru olsun ister yanlış olsun ya kabulü zorunlu bir şeyde son bulabilir, ya da son bulmayabilir. Kabulü zorunlu bir şeyde son bulursa, men eden’in “ilzām”ı ortaya çıkacaktır. Fakat kabulü zorunlu şeyde son bulmazsa, “ifhām” gerekli olacaktır. Bunun dışında ya teselsül ortaya çıkar ya da mu‘allil’in delilini ortaya koymasında acizlik gösterdiği ortaya çıkar. Burada teselsül geçersizdir, çünkü bir başlangıcı vardır. O zaman geriye mu‘allil’in “ifhām”ı kalmaktadır. Semerqandî’ye göre hatta teselsülün kabulü bile yine “ifhām”ı gerektirir. Çünkü mu‘allil sonsuz sayıda şeyleri ıspat edemez.¹²⁶³

(3. 4. 1. 2- İkinci Yönlendirme: Men ve Cevap Hakkında)

Sâil bir soru sorduğu zaman, mu‘allil’in alacağı öncelikli tedbir cevap vermekte acele etmemek ve sâil’den men’inin yönünü (et-tevcîh)¹²⁶⁴ ve tahkikini (et-tahkîk)¹²⁶⁵ istemektir. Çünkü sâil, bazen men’inin yönünü belirlemeye güç yetiremeyebilir; böyle bir durumda tartışma biter veya men’in bozuk olduğu ortaya çıkar. Sâil tevcîh ve tafşil ile uğraşırken mu‘allil de men’in cevabını düşünür.

Semerqandî’ye göre men’in iki türdür: Birincisi, mu‘allil’e zarar veren; ikincisi, zarar vermeyen men. Birinci durum açıktır, fakat ikinci durum nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu da iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, sâil tarafından men edilen öncülün ortadan kalkması mu‘allil’in iddiasını ıspat edebilir; ikincisi, herhangi bir yönde olan men, mu‘allil’in daha önce zikrettiklerinden bu men’in cevabını gerektirebilir. Semerqandî’nin verdiği örnek şöyledir: Mu‘allil “bu, şunun illeti değildir. Çünkü ondan sonradır. Sonra olanında illet olması caiz değildir.” dediği zaman, sâil’in “şart olması niçin caiz olmasın?” men’i,

¹²⁶³ Semerqandî, *Kıstās*, s. 234/275.

¹²⁶⁴ *et-Tevcih*, Semerqandî tarafından *Şerhu’l-Muqaddime*’de “münazarada munazırın sözünü hasmının sözüne doğru yönlendirmesidir (vr.: 164a.).” ve *Şerhu’l-Leme‘ati’r-Rabi‘a min Kitābi’l-Envāri’l-İlāhiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2432/8, vr.: 170b.)’de “Sözü (el-keḷām) hasmın sözünü nefyedecek yönde ortaya koymaktır.” şeklinde tarif edilmektedir. Bu yönlendirme Ahmet Cevdet Paşa’ya göre sâilin sözüne mukabil ve onu da defedecek şekilde ortaya konulmalıdır. (*Ādāb-ı Sedād*, İstanbul 1294, s. 9.)

¹²⁶⁵ *Tahkîk*, Cürçânî tarafından *et-T‘arîfāt*’ta “bir meseleyi deliliyle ıspat etmektir.” (s. 36) şeklinde tarif etmektedir. Ki burada mu‘allil’in men’in tahkikini istemesi, men’in delilini tespit etmeye yöneliktir.

mu‘allil’e zarar vermez, çünkü onun da cevabı sâil’in men’e yöneldiği yerde vardır. Çünkü şartın da sonra olması mümkün değildir.¹²⁶⁶

Semerķandī’ye göre cevap da iki kısımdır: Birincisi, mu‘allil’e fayda veren; ikincisi fayda vermeyen. Fayda vermesi açıktır, ancak fayda vermemesi nasıl olmaktadır? Bu da iki şekilde olmaktadır: Birincisi, sâil’in men’i mu‘allil’in iddiasının subutunu engelleyebilir. İkincisi, iddiası subut bulsa bile, başka bir yerde zararlı olabilir.¹²⁶⁷

Mu‘allil’in bu dikkatleri karşısında sâil’in hamlesi ne olacaktır? Sâil, cevabın tevcihini, yani hangi sözüne karşılık olarak söylendiğini ve tafşilini, bir anlamda başka şeylerle karışmamasını isteyebilir. Çünkü bazen mu‘allil, cevabın bozukluğunu ortaya koyabilir¹²⁶⁸ veya tevcîhe güç yetiremeyebilir.¹²⁶⁹

Cevap vermede bir konuya daha dikkat çekmektedir Semerķandī. O da men, müstenedle beraber olduğunda cevap nasıl şekillenecektir? sorusudur. Ona göre, men, müstenedle beraber olduğu zaman, müstened hakkında cevap vermek bir fayda vermez. Çünkü müstened’in def’i, men’in def’ini gerektirmez; müstened’in gayesi, ister kendiliğinde (nefsu’l-emr’de) olsun ister sâil’in iddiasında olsun men edilen öncülün ortadan kalkmasını gerektirmesidir.¹²⁷⁰ *Risāle*’nin şârihi Beheştî’ye göre ise cevabın amacı, onun, yani men ile beraber müstened’in ortadan kalkmasıdır. Böyle bir durumda “özel olanın ortadan kalkması, genel olanın ortadan kalkmasını gerektirmez” kuralına dayanılmış olur. Bundan dolayı da Beheştî’ye göre, müstened hakkında verilmiş cevapla meşgul olmak, men’in ortaya çıkması için fayda vermeyecek bir şeyle meşgul olmak anlamına gelmektedir.¹²⁷¹ Dolayısıyla burada bilinmesi gereken men hakkında cevap vermeden müstened hakkında cevap vermenin uygun olmadığıdır. Çünkü melzumun nefyedilmesi, lazımin da nefyedilmesini gerektirmez. Bu da men’in yetkisinin, müstened’in yetkisinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmayacağı anlamına gelir. Fakat bir kimse men’i, müstened’in kendisine bina edildiği şey olarak alırsa, bu durumda müstened hakkında verilecek cevap men hakkında verilecek cevap olur; ancak

¹²⁶⁶ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 234/275; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 150a.

¹²⁶⁷ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 235/276.

¹²⁶⁸ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 235/275–276.

¹²⁶⁹ Semerķandī, *MŞ*, vr.: 150a.

¹²⁷⁰ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 235/276.

¹²⁷¹ Beheştî, *el-Lubāb*, vr.: 200a.

dikkatten kaçmaması gereken şey men'in sadece müstened'in lazımı olduğu, aksinin olmadığıdır.¹²⁷²

Semerḳandī “muḥaḳḳıḳūn” olarak atıfta bulunduğu bilginlerin müstened'e cevap verilmeyeceğini ve hakkında tartışma/soruşturma yapılmayacağını söylediklerini ifade etmektedir. İlaveten “muḥaṣṣalīn” olarak atıfta bulunduğu bilginlerin ise “madem müstened'in def'i bir şey ifade etmiyor ve madem hakkında da bir tartışma/soruşturma yapılamıyor, o halde müstened'in bekasıyla beraber olan men hakkında cevap vermek nasıl mümkün olsun?” yargıları ile zihni bir karışıklık yaşadıklarını söylemektedir. Semerḳandī bu zihin karışıklığının müstened ve onun kısımlarının arasının ayrılarak her takdire göre nefiy ve ispattan amaca uygun şey hakkında açıklama yapılmasıyla giderilebileceğini söylemektedir. Semerḳandī'ye göre bu da ancak üç kısımda gerçekleşir. Çünkü cevap veren, müstened'in taraflarını sınırlamaya güç yetirebilir de yetiremeyebilir de. Eğer sınırlayamaz ise, zaten cevap veremez. Fakat eğer onun taraflarını sınırlayabilirse, her takdirde amacına uygun bir yönde açıklamaya (el-beyān)¹²⁷³ güç yetirebileceği gibi, güç yetiremeyebilir de. Tabii olarak eğer açıklamay(el-beyān)a güç yetiremez ise cevap vermesi zaten mümkün değildir. Eğer açıklamay(el-beyān)a güç yetirirse cevabını tamamlayabilir. Semerḳandī müstened'in kısımlarını sınırlamanın sınırlamamaya ve “taḳrīb”¹²⁷⁴e güç yetirememeye irca edilebileceğini söylemektedir.¹²⁷⁵ Çünkü bir şeyi iki kısma ve ikiden daha fazla kısma hasretmek mümkündür. İki kısımla sınırlandığında sadece onunla çelişği birbirinden uzaklaştırılır. Birden fazla kısımla sınırlandığında iki iş veya onların yokluğu (‘adem) ikiden fazla iş ve onların yoklukları (‘adem) arası birbirinden uzaklaştırılır. Yine de cevap veren açıklama (el-beyān) ve yaklaştırma (et-taḳrīb)'ya güç yetiremez.¹²⁷⁶

¹²⁷² Beheştī, *el-Lubāb*, vr.: 200b.

¹²⁷³ Diğer birçok teknik terim gibi Semerḳandī bu teknik terimi de tarif etmediği gibi örneklendirmemektedir. Bu da sanatın temel hareket noktalarını görmeyi zorlaştırmaktadır. *el-Beyan (açıklama)*, Cürcānī tarafından “dinleyen için konuşanın muradını ortaya çıkarmasından ibarettir.” (*et-Tarīfāt*, s. 32.) şeklinde tarif edilmiştir. Cürcānī tarifinin bu sanatta kullanıldığına ilişkin herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Ancak bu sanatın yapısını ve müellifimizin kullandığı konteksi düşündüğümüzde bu anlamdan çok da farklı olduğunu söyleyemeyiz.

¹²⁷⁴ Semerḳandī ne *Ḳıṣṭās* ve ne de şerhinde bu teknik terimi tarif etmemektedir. Bu da konunun anlaşılmasını fazlasıyla zorlaştırmaktadır. *et-Taḳrīb* Saçaklızāde tarafından *Taḳrīr*'de “aranılan şeyi (el-maṭlūb) gerektirecek şekilde delilin sevkedilmesidir/yönlendirilmesidir.”(s. 68.) şeklinde tarif edilmiştir.

¹²⁷⁵ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 236/276-277; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 150b.

¹²⁷⁶ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 236/277; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 150b.

3. 4. 1. 3- (Üçüncü Yönlendirme:) ¹²⁷⁷ Araştırmanın/Soruşturmanın Kısımları

Tartışma/soruşturma üç kısımdır: Birincisi, ilkeler (el-mebādī); ikincisi, araçlar (el-evsāt); üçüncüsü, temel dayanaklar (el-meḳāṭi‘)’dır. Semerḳandī bu teknik terimleri tarif etmiş ve bu sanatı icra eden kimsenin bu üçü hakkında nelere dikkat etmesi gerektiğini özlü bir şekilde ifade etmiştir. Tartışmacı bu cüzlerde, karışıklıklar ve belirsizlikler sebebiyle hataların ortaya çıkabileceğini bilmelidir. Bu yüzden tartışmacıya düşen, doğru yolu ortaya çıkarmak için onların hallerini araştırmak ve yanlışın kapısını kapatmaktır. Semerḳandī’ye göre, bunlar iddianın aslına özgü şeyler değildir, bilakis üzerlerine delilin ikame edildiği her öncüle nisbetle ortaya çıkan şeylerdir. ¹²⁷⁸

İlkeler (el-mebādī), Semerḳandī’ye göre, temel iddialar, tartışmanın/soruşturmanın kaynağı ile beraber yetkin bir şekilde ortaya konulması (taḥrīr) ve araştırılan, soruşturulan, nakledilen kendisine dayanan görüşlerin açıkça beyanı (taḳrīr)dir. ¹²⁷⁹ Şāriḥ Kaşī bütün bunların “iddia edilen şeyin açık/belirgin hale getirilmesinden ibaret” olduğunu söylemektedir. ¹²⁸⁰ Semerḳandī burada yanlışlığın iddiaların, görüşlerin ve terminolojinin birbirine karıştırılması ile ortaya çıktığını, dolayısıyla iddiaların delillerinin getirilmesi, görüşlerin de açık bir şekilde belirlenmesi gerektiğini söylemektedir. Burada mu‘allil, delilinin iddiasını haklı çıkaracak şekilde sonuç verip vermediğine, bu ilkelerin iddia ettiklerini nefyedip etmediğine, iddiasının ve görüşlerinin gereken(lazım)lerinden bir gereken(lazım)in olup olmadığına dikkat etmelidir. Çünkü iddia edilen şey ne kadar güvenli bir şekilde ortaya çıkarsa ve görüşler de belirginleşirse, tartışma/soruşturma da o nisbette kolaylaşır. Bunlara dikkat edilirse mua‘allil veya sāil hasmını def etmeye kolaylıkla güç yetirebilir. Bu noktada soru soran’a (sāil) düşen, mu‘allil’in delilinden bu mananın gerekli olup olmadığı, gerekli olduğu takdirde ise iddiasını gerektirip gerektirmediğine bakmasıdır. ¹²⁸¹

¹²⁷⁷ Başlıktaki “üçüncü yönlendirme”yi konuyu daha teknik olarak yansıttığını düşündüğümüz için el-*Mu‘teḳadāl*’tan ödünç alıyoruz. Yukarıda çizdiğimiz şemaya tekrar bakacak olursak başlık *Ḳıṣṭās*’ta da aynıdır. Fakat orada bu başlık birinci bölümün ikinci alt başlığıdır ve “yönlendirme” ibaresi yoktur.

¹²⁷⁸ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 237/278; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 151a.

¹²⁷⁹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 237/278; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 151a.

¹²⁸⁰ Kaşī, İmaduddin Yahya b. Ahmed, *Ḥaşiye ‘alā Şerḥi Ādābi’l-Baḥs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37295, vr.: 91b.

¹²⁸¹ Semerḳandī, *Ḳıṣṭās*, s. 237-238/278; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 151a.

Araçlar (el-evsāt), iddialar hakkında ikame edilen delillerdir. Semerḳandī'ye göre araçlar, akıl yürütme türlerinden kıyas, tümevarım (el-istikrā) ve analogi(temşil)'dir. Bu sanatın tarafları delillerinin aranılan şeyi (el-maṭlūb) gerektirici olup olmadığına bakmalıdır. Eğer aranılan şeyi gerektirici olmazlarsa, delil olmazlar. Semerḳandī bu sanatta kıyasın, kesin (el-iḳtirānī) ve seçmeli (el-istiṣnāī) olmak üzere iki türünün de kullanılabileceğini söylemektedir. Bu sanatın taraflarından delil getiren mu'allil'e düşen, kıyası ayrıntılı/açık bir şekilde ortaya koyması, aranılan şeyi gerektirecek şekilde öncüllerini bil-fiil zikretmesidir. Bu da mu'allil'e sâil'in men'inin hangi öncül hakkında olduğunu görme kolaylığını verecektir. Soru soran ise eğer varsa bozukluğu ve men'i ortaya çıkarmak için açıkça kıyasın öncüllerinin açıklanmasını istemelidir. Soru soran en küçük bir şey hakkında bile müsamahakār olmamalıdır. Eğer müsamahakār davranırsa bu sanatın kolay bir şey olduğu zannedilir. Oysa, diyor Semerḳandī, birçok yanlış kolay gibi görünen şeylerden ortaya çıkar.¹²⁸²

Burada bir noktaya dikkat edilmelidir: O da amaç olan “şavāb”ı ortaya çıkarmak için “istikrā (tüme-varım)”, “et-temşil (benzetme/anoloji)” ve bunların dışındaki çıkarım yöntemlerinin kullanılacağı söylenmesidir. Her ne kadar Semerḳandī, bu yeni sanatı mantığın kural ve kaideleri üzerine oturtmaya çalışıyorsa da, amaca ulaştıran vasıtalar konusunda daha kapsamlı davranmaktadır. Çünkü mantıkta çıkarım, özellikle burhānī bir sonuç elde edilecekse tümel öncüllerden hareketle tündengelimsel bir yolla gerçekleştirilir. Ancak Semerḳandī burada, klasik mantık geleneğinin bilgi elde etme konusunda ihtiyaç duymadığı iki akıl yürütme yöntemine “şavāb”ı ortaya çıkarma görevi yüklemektedir. Zaten şarihlerin, Semerḳandī'nin münazara tarifini incelerken “en-naẓar”ın “fıkr” olduğunu, fakat bunun da “bilinmeyenleri elde etmek için bilinenlerin düzenlenmesi olarak” tarif edilenden “el-fıkr” değil de, ondan daha genel olan “zihnin tahayyül hareketi” olduğunu söylemektedirler ki, bu Semerḳandī'nin diğer iki akıl yürütme yöntemine yüklediği “şavāb”ı ortaya çıkarma amacına uygundur.

Semerḳandī “uyarılar (tenbīhāt)” başlığı altında ḥulfi kıyasa dikkat çekmektedir. Ḥulfi kıyasta üzerinde durduğu konu, çeliğin alınması esnasında ortaya çıkabilecek yanlışlıklardır. Çünkü nicelik, nitelik ve cihet (modalite) bakımından çelişik olmayan şeyler

¹²⁸² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 238/279; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 151a-b.

çelişikmiş gibi alınabilir. Örneğin tümelin çelişliğini tümel olarak, tikelin çelişliğini tikel olarak, olumlunun çelişliğini olumlu olarak, olumsuzun çelişliğini olumsuz olarak, mutlakla'nın çelişliğini mutlakla olarak ve zorunlunun çelişliğini zorunlu olarak almak bu türden bir yanlışlıktır. Semerḳandī bu noktada F. Rāzī'yi eleştirmektedir. Örneğin F. Rāzī varlık (el-vucūd) ile mahiyet arasındaki ilişkiye dair açıklamalarda bulunurken “varlık/vucūd mahiyetten hiçbir şeyin cüz'ü değildir.” şeklinde kullandığı tümel olumsuz önermenin çelişliğini “varlık/vucūd bütün mahiyetler için cüzdür.” şeklinde tümel olumlu önerme olarak almaktadır. Oysa onun tümel olumsuz önermesinin çelişği “varlık/vucūd bazı mahiyetler için cüzdür.” şeklinde tikel olmalıdır. Semerḳandī F. Rāzī'nin sözlerinde bu türden birçok yanlışlığın ortaya çıktığını söylemektedir.¹²⁸³

Temel dayanaklar (el-meḳāṭiu'), zorunlu ve kabul görmüş delillerin ve akıl yürütmelerin kendilerinde son bulduğu şeylerdir. Semerḳandī'ye göre temel dayanakları, öncelikle, mu'allil'in bilmesi gerekir. Eğer bunlar karıştırılırsa tartışmanın sağlam bir zemine oturacağını söylemek mümkün olmayacaktır. Sâil'in soruları ile mu'allil'i “şavāb” a doğru yönlendirme görevi göz önüne alınırsa temel dayanakları onun da bilmesi gerekir. Zaten metinde açık bir tahsis de söz konusu değildir.¹²⁸⁴ Ahmed Cevdet Paşa'nın dediği gibi bu sanat, “şavāb”ın ve “ḥaḳḳ”ın sadece asıl münazaracı olan mu'allil tarafından ortaya çıkarılmasını zorunlu kılmaz; bilakis “şavāb” ve “ḥaḳḳ” sâil tarafından da ortaya çıkarılabilir.¹²⁸⁵ Dolayısıyla bu temel dayanakları bu sanatın fail her iki tarafı da bilmelidir. Semerḳandī bu temel dayanakları aklîler ve dile ilişkin olanlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır ve bunları kısaca örneklendirerek açıklamaktadır. Semerḳandī'nin aklî olanlara ilişkin örnek olarak zikrettiği temel dayanaklardan birincisi, devr ve teselsüldür. Devr ve teselsül olduğu zannedilip de devr ve teselsülün olmaması veya aksi durumların bilinmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. İki şeyin birbiri ile bağlantısının devr olarak anlaşılmasına vurgu yapmaktadır. Diğer taraftan bazı şeyler arasındaki görelilik ilişkisinin mutlak manada devr olmadığı bilinmelidir. Örneğin babalık ve oğulluk arasındaki görelilik durumu “beraberlik devri” olarak isimlendirilir.

¹²⁸³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 239/279-280; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 151b.

¹²⁸⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 240/280-281.

¹²⁸⁵ Ahmed Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād*, s. 3.

İki çelişğin bir arada bulunmaması gerekir. Mantık kısmında geçtiği gibi çelişiklerden biri zorunlu olarak doğru, diğeri de zorunlu olarak yanlıştır. O halde iki çelişik şey ne beraberce bir arada bulunabilir ve ne de beraberce ortadan kaldırılabilir. Mu‘allil ve sâil bu temel bilgiyi bilmelidir. Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895)’nın güzel ifadesiyle mu‘allil, iddia ettiği şeyi mantık kurallarına dayanarak delille ıspat eden kimsedir.¹²⁸⁶

Bu anlamda çelişğin çelişğe yüklenmesi, bir şeyin kendinden olumsuzlanması, en büyüğün en küçüğe eşitliği ve tercih eden olmaksızın tercih edilenin varlığı gibi temel mantık bilgileri de bu sanatın fail tarafları tarafından bilinmesi gereken şeylerdir.¹²⁸⁷

Dille ilgili temel dayanaklara gelince, bunlar da mecazın ve ortaklığın luzūmu, gizleme [iğmar], özgü kılma [taşşış], ortadan kaldırma [nesh], aktarma [naql], eksiklik [nuşsan] ve lafzın söylenilmesi caiz olmayan şeye söylenilmesi gibi şeylerdir. Soru soran (sâil) bunların geçerlilik derecelerini ve asıllarını talep edebilir.¹²⁸⁸ Dile ilişkin bu dikkat noktaları, düşünülenlerin dil bakımından doğru bir şekilde ifade edilmesini temin edecek unsurlardır. Semerķandī bu yeni sanatın amacını mantığa teşbihle “tahrīr” ve “taqrīr”in korunması olarak ifade etmişti. Bu iki teknik kavramın, yukarıda, düşündüklerimizi doğru bir şekilde ifade edebilmeyi temin eden araçlar olduğu açıklanmaya çalışılmıştı. Düşüncelerin doğru bir şekilde ifade edilmesi noktasında mantığın kural ve kaidelerini önceleyen şey, şüphesiz, ifadelerin kullanılan dilin kural ve kaidelerine göre doğru bir şekilde kurulmasıdır. Yukarıda zikredilen şeyler, bu faydayı temin içindir.

Semerķandī birinci bölümü bitirirken “sonsöz (hātime)” başlığı altında kendi zamanındaki cedelciler arasında “takdīrī men (menu‘ t-takdīr)” olarak isimlendirilen bir men türünden bahsetmektedir. Bu türden bir men’in onların terminolojisinde “kendiliğinde (fi nefsi’l-emr) veya men eden nezdinde imkânsız olan takdire göre sabit işlerin men’i” şeklinde tarif edildiğini söylemektedir.¹²⁸⁹ Semerķandī *Şerhu’l-Muḳaddime*’de takdiri men’in dayandığı şeyin “imkânsızın imkânsızı gerektirmesi muhtemeldir.” kabulü olduğunu söylemektedir.¹²⁹⁰ Ona göre bu men, yanıltmaca ve sırf inaddan başka bir şey değildir. Çünkü

¹²⁸⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Ādāb-ı Sedād*, s. 7.

¹²⁸⁷ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 240/281.

¹²⁸⁸ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 240/282.

¹²⁸⁹ Semerķandī, *Ḳıstās*, s. 242/283.; Semerķandī, *MŞ*, vr.: 153b; aynı tarif için bkz.: Semerķandī, *Şerhu’l-Muḳaddime*, vr.: 131b.

¹²⁹⁰ Semerķandī, *Şerhu’l-Muḳaddime*, vr.: 131b.

bir şeyin takdiri iki kısma ayrılır: Birincisi, bir şeyin takdiri onun kesinliği değil de var sayılması hakkındadır. İkincisi, bir şeyin takdiri o şeyin gerçek kesinliği hakkındadır.¹²⁹¹

3. 4. 2- İkinci Bölüm: Yanlış ve Sebepleri

Semerḳandī bu başlık altında temelde Aristoteles'in *Sofistik Elenchi* kitabı kaynaklı olan ve Fārābī ve İbn Sīnā geleneğine ait bir konuyu ele almaktadır: Bir akıl yürütmede, bilinçli ya da bilinçsiz olarak ortaya çıkabilecek yanlışlıkların, daha doğrusu yanıltmacaların neler olduğu ve bu yanlışlıkların ve yanıltmacaların nasıl giderilebileceğidir. Semerḳandī ilaveten kendisinin de bazı yanıltmacalar ve bu yanıltmacalara verilebilecek cevaplar eklediğini de söylemektedir.¹²⁹²

Semerḳandī akıl yürütmeye iki şekilde karşı konularak yanıltmaca yapılabileceğini söylemektedir ve konuyu da bu iki yanıltmaca etrafında şekillendirmektedir: Birincisi, yanıltma işi delile başlamadan önce delilin dışında olabilir; ikincisi, delil hakkında bir yanıltmaca olabilir.

Birincisi delilin dışında olduğu için, doğal olarak, arızî bir yanıltmaca olacaktır. Bu tür yanlışlar (1) genel ve (2) özel olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisini tartışmanın her iki tarafı da karşısındakini susturmak (ilzām) için kullanabilir; ikincisi, mu'allil ve soru sorandan her birine özgü olabilir. Genel yanıltmaca ve saptırmalar, her iki tarafın birbirini aşışılması, iftira atması, sözünü reddetmesi, birbirleriyle alay etmeleri, sözlerini yerli-yersiz kesmeleri, birbirlerine kaba davranmaları, saçmalama, gereksiz tekrar gibi tamamen delilin dışında olan şeylerdir.¹²⁹³ Soru soran, delil getirenin kullandığı lafızların ve manaların açıklamasını ister ve men'in dayanmadığı şeyi men'in dayandığı şey olarak almayı, çelişik olmayı çelişik olarak almayı, öncüllerdeki gâşbı ve takdiri men'i ortaya çıkarır. Mu'allil ise soru soranın men'inin yönünü ve anlamını hangi şeyi söylediği, hangi öncül hakkında söylediği ve ben bunu ne zaman söyledim, söylediğim şeyleri o halde tekrar et gibi şeylerle talep etmelidir.¹²⁹⁴

¹²⁹¹ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 244/284.

¹²⁹² Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 244/285.

¹²⁹³ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 244-245/285. Bu bilgilerin geleneği için bkz.: İbn Sīnā, *Kitābu'n-Necāt*, s. 126-127.

¹²⁹⁴ Semerḳandī, *Ḳıstās*, s. 245/285.

Semerķandī'nin delilin dışındaki yanıltmacalar hakkında düştüğü not, bunların ilimlerle bir bağlantısı olmadığı, bunları kullanmakla ilimlerden zevk alınamayacağı, bunları benimseyenin de sırf inatla tartışmaya ve saçma sapan davranmaya kendisini kaptırmış kimse olacağıdır. Yine de Semerķandī delil dışı yanıltmacalara saçma sapan davranış sergileyenlerin def edilmesinde, hakkı inkâr eden ve batılda direten inkârcıların susturulmasında faydalanılabilmek görevi de vermektedir.¹²⁹⁵

Delilin bizzat kendisinde çıkan veya çıkarılan yanıltmacalara gelince bu, bir şey ile onun benzeri arasını iyice ayırt edememekten kaynaklanmaktadır. Bu türden yanıltmacaların da Semerķandī, geleneği takiple, ya delilin içeriğinde, ya suretinde ya da her ikisinde çıkarılabileceğini söylemektedir. Bu şekilde ortaya çıkarılan yanıltmacaların sayısının on iki olarak belirlendiğini, bunların da lafız ve mana bakımından ortaya çıktıklarını söylemektedir.¹²⁹⁶ Ancak ilk defa bu işi tespit eden bilgin olarak Aristoteles *Sofistik Çürütmeler*'de dile ilişkin, yani lafızlara ilişkin altı, manaya ilişkin de yedi yanlış zikretmiştir.¹²⁹⁷ Genel olarak bu sayı benimsenmiş olmakla beraber örneğin Fârâbî lafızlara ilişkin ondört; manaya ilişkin ondokuz yanlış saymaktadır.¹²⁹⁸ İbn Sînâ ise Aristoteles'in sayılarında bir ziyade veya eksiltme yapmamıştır.¹²⁹⁹ Örneğin yine Sühreverdî *Hikmetü'l-İsrâk*'inde lafza ve manaya ilişkin ayırım yapmaksızın onaltı yanlış zikrederken¹³⁰⁰ Ebherî ise lafza ilişkin iki, manaya ilişkin onbeş yanlış zikretmektedir.¹³⁰¹ Dolayısıyla Semerķandī'nin bu oniki sınırlaması, ya kendi tespiti ya da kullandığı kaynağın bilgisi olabilir.

¹²⁹⁵ Semerķandī, *Kıstās*, s. 245/285-286. İbn Sînâ cedel sanatı hakkındaki açıklamalarını şöyle bitirmektedir: "...inatlaşana inatlaşmakla, inkâr edene inkârla ve yoldan çıkana yoldan çıkmakla karşılık vermekte bir sakınca yoktur. Hatta böyle karşılık veren kimsenin yapacağı en uygun şey, çaba göstermesi ve ona sunduğu bir muğalatayla bile olsa onu dizginlemesidir. Böylece muhatabının gerçeği inkârının yanı sıra yanlış da kabul edebileceğini ona bildirecektir." (İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā: Topikler (Cedel)*, s. 242.)

¹²⁹⁶ Semerķandī, *Kıstās*, s. 245/286.

¹²⁹⁷ Aristoteles, *The Sophistici Elenchi*, Translation and Notes by Edward Poste, M.A, London-Macmillan and Co. Oxford 1866, s. 7/11-13.

¹²⁹⁸ Fârâbî, *Kitābu'l-Emkineti'l-Muğalaṭati*, Thk. R. El-Acem, (*el-Mantık İndel Fârâbî-II* içinde) Beyrut 1986.

¹²⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā: es-Safsāṭa*, Thk.: A. F. El-İhvani, Yrz. Thz., s. 8/20.

¹³⁰⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, Nşr.: H. Corbin, Tahran-Paris 1956, s. 46-50.

¹³⁰¹ Ebherî, *Keşfu'l-Hakāik*, s. 213. Kaynağı Aristoteles'in Sofistik Çürütmeler'i olmak üzere Fârâbî-İbn Sînâ geleneği etrafında şekillenmiş olan bu türden yanlışlar ve çözümleri üzerine yapılmış çalışma için bkz.: Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, İstanbul 1993, s. 107-198.

Semerḳandī içerik yanıltmacalarını da lafızda ve manada ortaya çıkanlar olarak iki başlık altında incelemektedir.

Lafızlarda ortaya çıkarılan yanıltmacalar da ya müfret/tekil lafızlarda, ya da bileşik/mürekkeb lafızlarda ortaya çıkarılabilir.

Müfret, yani tekil lafızlardaki yanıltmacalar da üç şekilde ortaya çıkabilir: Birincisi, bu lafızların içerikleri konusunda yanıltmacaya başvurulabilir. Örneğin hasmı yanıltmak ve galip gelmek için “eşsesli (el-iştirāk)” lafızların veya mecâz lafızların ve teşkîk(dereceli anlam)bildiren lafızların kullanılması böyledir. İkincisi, müfret lafızların suretleri konusunda yanıltmacaya başvurulabilir. Örneğin Arapça açısından düşünülecek olursa muzari bir fiili kullanırken onun şimdiki zamana mı (el-hâl), yoksa “gelecek zamana (el-istiḳbâl)” mı ait olduğunun müphem bırakılması bu türdendir. Üçüncüsü, müfret lafızların, cümledeki fonksiyonunun belirsizliği, yanlış harekelenmesi, eğer şeddeli ise şeddesinin yanlış olarak çözülmesi veya aksine yanlış bir şekilde şeddelenmesi sonucu ortaya çıkarılan yanıltmacalardır.

Bileşik lafızlarda, yani lafızların bir araya getirilmesi dolayısıyla ortaya çıkarılan yanıltmacaların Semerḳandī üç tane olduğunu söylemektedir: *Birincisi*, terkîbin kendisiyle ilgili olarak ortaya çıkar. Ona göre bu terkîb edilen lafızlarda ortaklığın kullanılmasıyla ortaya çıkarılır. Semerḳandī’nin bu yanlışla verdiği örnek Arap dili açısından dır. Örneğin “ḍarbu Zeydin” denildiğinde burada Zeyd, “ḍarbu”nun hem faili/özensi hem de mef’ulü/nesnesi olabilir; çünkü mastar, hem faile/özneye hem de mef’ule/nesneye izafe edilebilmektedir. *İkincisi*, terkibin geçersiz bir şekilde ortaya çıkarılmasıdır. Semerḳandī’nin verdiği örnek “beş, çift ve tektir. Ve her ne zaman çift ve tek olursa, çifttir.” Burada “beş, çift ve tektir” sözünü, çift ve tekten oluşur şeklinde anlamalıdır, yoksa o, çift ve tek olarak vasıflanabilir, şeklinde anlamamalıdır. İkinci olarak verdiği örnek “heyula ve suret, cisimdir” sözü, her ikisinin bir araya gelmesi cisimdir şeklinde anlaşılmalıdır; aksine her biri cisimdir şeklinde anlaşılırsa, ortaya yanıltmaca çıkmaktadır. Semerḳandī bu türden durumların “bileşik(olan şeyler)in (yanlış bir şekilde)tafsili(parçalara ayrılması)” olarak isimlendirildiğini söylemektedir. *Üçüncüsü*, terkibte olmayan şeyin mevcut gibi gösterilmesidir. Örneğin: Zeyd şair ve maharetli bir doktordur, denildiği zaman onun sanki “maharetli bir şair” de olduğu anlaşılabilir; oysa bu şekilde anlaşılması bir yanıltmacadır. İkinci örnek ise “insan ve at, canlıdır.” önermesidir. Burada sanki her ikisinin bir araya

gelmesi bakımından canlı oldukları zannedilir. Oysaki “insan canlıdır” ve “at canlıdır” denilebilir. İnsanın canlı olması için ata, atın canlı olması için insana ihtiyacı yoktur. Semerḳandī bu üçüncü türün “(birbirinden) ayrı (olan şey)ların(yanlış bir şekilde) terkibi” olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Böylece Semerḳandī müfret/tekil ve bileşik/mürekkeb lafızlar altında zikrettiği üçerli yanıltmacaların hepsinin lafızlarla ilgili yanıltmacalar olduğunu söyleyerek mana ile ilgili yanlışları ele almaya geçmektedir.¹³⁰² Burada Semerḳandī, bu altı yanlış seleflerinden farklı bir tasnifle ifa etti. Başta Aristoteles¹³⁰³ olmak üzere Fārābī¹³⁰⁴ ve İbn Sīnā¹³⁰⁵, yukarıda Semerḳandī’nin zikrettiği yanıltmaca türlerini bir bütün olarak lafızlara ilişkin olanlar olarak zikrederler. Semerḳandī ise, görüldüğü üzere dile ilişkin olanları da müfret lafızlara ve bileşik lafızlara ilişkin olarak iki alt başlıkta topladı; onları da kendi içinde tekrar alt başlıklara ayırdı. Semerḳandī’nin bu tasnifleri konunun mahiyetinde bir değişiklik meydana getirmemektedir; ancak tasnifinin biraz daha incelikli olduğunu yanıltmacaların statülerini görmede daha faydalı olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Semerḳandī, her ne kadar daha sonra ayrı ayrı örneklerle bu yanıltmacaları tekrar ele alsada, burada esasında bu yanıltmacaların kendisinin dikte ettiğini söylediği bu yeni sanat açısından, özellikle üzerinde durduğu “taḥrīr” ve takrīr’e göre durumlarına ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Mana bakımından ortaya çıkan yanıltmacalara gelince, Semerḳandī burada da yanıltmacaların tasnifi konusunda küçük değişiklikler yapmaktadır. Kendisi açıkça farklı tasnifine vurgu yapmamaktadır; fakat başta Aristoteles olmak üzere Fārābī ve İbn Sīnā’nın ayrı ayrı zikrettiği yanlışların tasnifini değiştirmektedir.

Şöyle ki o, öncelikle mana yanıltmacalarının ya sonuca nisbetle, ya da sonuca nisbet edilmeden ortaya çıkabileceğini söylemektedir.

Sonuca nisbet edilmeden ortaya çıkan yanıltmaca da ya önermenin taraflarından biriyle ya da her ikisiyle ilgili olabilir. Önermenin taraflarından biriyle ilgili olan, önermenin tarafı olmayanı taraf olarak alma sonucunda ortaya çıkar; bu “yükleme itibarının kötülüğü (sūi ‘itbāri’l-ḥaml)” olarak da isimlendirilir. Bu türden yanlışın altına (1) melhuku lahıkın

¹³⁰² Semerḳandī, *Kıstās*, s. 246/286-287; Semerḳandī, *MŞ*, vr.: 155a. Ayrıca örnekler ve ayrıntılar için bkz.: Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 107-139.

¹³⁰³ Aristoteles, *The Sophistici*, s. 7.

¹³⁰⁴ Fārābī, *Kitābu’l-Emkineti’l-Muḡalaṭati*, s. 136-138.

¹³⁰⁵ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā*: es-Safsā, s. 8.

yerine koyma ve tersi, (2) ilineği (bi'l-arazı) zat yerine alma, (3) bi'l-kuvveyi bi'l-fiil yerine alma, (4) bir şeyle beraber olanı o şeyin yerine alma, (5) özel olanla genel olanın yerini değiştirme, (6) kayıt altına alınmış olanla herhangi bir yönden kayıt altına alınmamış olanın yerlerini değiştirme, (7) cihet (modalite)i, mekânı, zamanı ve harici, hakiki ve zihni üç itibarı değiştirmek, (8) parçayı bütünün yerine alma ve tersi yanlışlar girmektedir.¹³⁰⁶ Yine de bu sekiz maddenin İbn Sînâ'nın ifadelerinin sistemli bir şekilde açıklanmış hali olduğunu söyleyelim. Çünkü o, yüklemenin itibarının kötülüğü altında bunlara telmihte bulunmaktadır. Fakat sadece yükleme itibarının kötülüğünün önermenin taraflarından biri ile bağlantılı olarak ortaya çıkan bir yanıltmaca olduğunu açıkça ifade etmemektedir.¹³⁰⁷ Önermenin her iki tarafıyla ilgili olan yanıltmacalara gelince, ki bu aynı zamanda mana bakımından ortaya çıkan ikinci yanıltmacadır, bu, önermenin her iki tarafının birbirinin yerine geçebileceğinin zannedilmesidir; bu türden bir yanıltmaca “aksini vehmettirme (îhâmu'l-‘aks)” olarak isimlendirilir.¹³⁰⁸

Sonuca nisbetle ortaya çıkan yanıltmacalara gelince Semerķandî, bunların da dört tane olduğunu söyleyerek başlangıçta söylediği toplam oniki yanıltmacayı tamamlamaktadır. Semerķandî bu dört yanıltmacayı, iki temel başlık altına yerleştirmektedir. Şöyle ki, dört yanıltmacadan ilk üçü kıyas, sonuç veren bir moda göre düzenlendiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu üç yanıltmacadan *birincisi*, ispat edilecek olanın delil yerine alınması (muşâdere ‘ale'l-maṭlûb); *ikincisi*, illet olmayanı illet olarak alma; *üçüncüsü*, birçok problemi tek bir problemmiş gibi ele almaktır. *Dördüncü* yanıltmaca, kıyas sonuç veren moda göre düzenlenmediğinde ortaya çıkmaktadır; böyle bir durumda bozukluk kıyasın sureti bakımından ortaya çıkar.¹³⁰⁹ Burada dikkat edilmesi gereken şey, Semerķandî'nin suret bakımından ortaya çıkarılan yanıltmacaları, nihayetinde, içerikle ilgili yanıltmacalar altına yerleştirmiş olmasıdır. Çünkü onun selefleri, yanıltmacaları önce suret, içerik ve her ikisi bakımından ortaya çıkanlar olarak tasnif ettikten sonra Semerķandî'nin yukarıda zikrettiği yanıltmacaları içerik yanıltmacaları başlığı altında dile ilişkin olanlar ve manaya ilişkin

¹³⁰⁶ Semerķandî, *Kıstâs*, s. 247/287.

¹³⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*: Sofistik Deliller, Çev.: Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 15-16.

¹³⁰⁸ Semerķandî, *Kıstâs*, s. 247-248/287.

¹³⁰⁹ Semerķandî, *Kıstâs*, s. 248/288.

olanlar alt başlığı altında inceleme konusu yapmaktadırlar.¹³¹⁰ Gerçi Semerḳandī delilin kendisinden kaynaklanan yanıltmacalara başlarken yanıltmacanın içerik (el-mādde), biçim (eş-şüret) ve her ikisi bakımından çıkarılabileceğini söylemektedir.¹³¹¹ Ancak yukarıda görüldüğü gibi biçime ilişkin yanıltmacayı, mana yoluyla ortaya çıkarılan yanıltmaca başlığı altında sonuca nisbetle ortaya çıkarılabilecek olan yanıltmaca alt başlığı altına yerleştirdi.¹³¹²

Semerḳandī bu bilgileri verdikten sonra yukarıda zikrettiği her bir yanıltmaca için örnek problemler ve çözümler ortaya koymaktadır. Onun buraya düştüğü kayıt, daha önceki bilginlerin görüşlerinden faydalandığını, ancak onların tuhaf, anlaşılmasız fazlalıklarını, terminolojilerini/ıstılahlarını ve cevaplarını gözden geçirip düzelttikten sonra daha önce kimsenin yapmadığı kendine özgü bir düzende zikrettiğini söylemesidir.¹³¹³ Semerḳandī (1) Anlamdaş (muradif) lafzın kullanılması dolayısıyla yapılan yanıltmacaya iki, (2) mecaz lafzın kullanılması dolayısıyla yapılan yanıltmacaya bir, (3) teşkik bildiren lafzın kullanılmasıyla yapılan yanıltmacaya bir, (4) manaya bağlı olarak ortaya çıkan ve önermenin bir tarafına ait olan yükleme itibarının kötülüğü olarak isimlendirilen yanıltmacaya bağlı olarak ortaya çıktığını söylediği altı yanıltmaca ve bunlara ait çözümleri zikretmektedir. Bunlarda şöyledir: (a) Lāhıkı melhūk yerine alma, yani ekleneni ekleyen yerine alma veya tersine ait bir yanıltmaca ve çözüm, (b) zatı ilineğin yerine alma veya tersine ait iki yanıltmaca ve çözüm, (c) bi'l-kuvveyi bi'l-fiil yerine alma veya tersine ait bir yanıltmaca ve çözüm, (d) şeyle beraber olanı o şeyin yerine alma veya tersine ait bir yanıltmaca ve çözüm, (e) herhangi bir kayıt altına alınmamış şeyi kayıt altına alınmış şeyle değiştirmeye ilişkin beş yanıltmaca ve çözüm, (f) parçayı bütünle değitirmeye ilişkin olarak da iki yanıltmaca çözüm zikretmektedir, (5) mana yanıltmacaları altında önermenin her iki tarafına ait olan ancak sonuca nisbetle ortaya çıkan dört yanıltmaca üç tanesine örnek vermektedir. Bunlar da (a) illet olmayanı illet olarak alma yanıltmacasına ilişkin dört örnek ve çözümü, (b) birçok meseleyi tek bir mesele gibi ele alma yanıltmacasına ilişkin iki örnek ve çözümü, (c) biçim (eş-şüret)

¹³¹⁰ Örneğin bkz.: İbn Sīnā, *el-İşārāt*, s. 86-89; Ebherī, *Keşfu'l-Haḳāik*, s. 213 vd. Bkz.: Emiroğlu da çalışmasında biçim yanlışlarını, mana yanlışları altında tasnif etmemektedir. (Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 43-107.)

¹³¹¹ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 245/286.

¹³¹² Müellifimiz; İbn Sīnā'nın *el-İşārāt*'ına yazdığı şerhinde de konuyu ele alırken tasnife, kıyastaki bir yanıltmacanın ya sonuca nisbetle ortaya çıkarılabileceğini ya da sonuca nisbet edilmeden çıkarılabileceğini söyleyerek başlamaktadır. (*Beşārātu'l-İşārāt*, vr.: 68a vd.)

¹³¹³ Semerḳandī, *Kıstās*, s. 248/288.

yanıltmacalarını da Semerḳandī'nin nihayetinde manaya baēlı olarak ortaya çıkarılan yanıltmacaların altına yerleřtirdiēini söylemiştik; üçüncü olarak ta buna ilişkin bir örnek ve çözümü ortaya koymaktadır. Burada müellifimizin zikretmediēi yanıltmaca “ıspat edilmek istenilen şeyin delil olarak alınması (muşdere ‘ale'l-maşlb)”dır.¹³¹⁴ Bunu yukarıda konuyu ele alırken rneklendirdiēinden burada tekrar zikretmediēini düşünüyoruz. Çünkü dile ve manaya ilişkin örnek olarak zikretmediēi yanıltmacaları da yukarıda konuyu ele alırken rneklendirmişti.

Semerḳandī *Ḳıřs*'ın şerhinde yukarıda zikredilen yanıltmacaların bazı içeriklere özgü olduēunu söylemektedir.¹³¹⁵ *Ḳıřs*'ı bitirirken birde kendileriyle her aranılan şeyin ıspatının yapıldıēı birçok genel yanıltmacaların olduēunu da ifade etmektedir. Bunların da daha ziyade *Hilf İlmi*'nde grldēn ve ayrıca bu genel yanıltmacalarla hem aranılan şeyin, hem de onun eliřiēinin ıspatının yapılabildiēini de söylemektedir. Bu türden yanıltmacalara ilişkin yedi örnek problemi ve çözümlerini göstermektedir.¹³¹⁶

¹³¹⁴ Semerḳandī, *Ḳıřs*, s. 248-258/288-297.

¹³¹⁵ Semerḳandī, *Mş*, vr.: 159b.

¹³¹⁶ Semerḳandī, *M*, vr.: 67b; Semerḳandī, *Mş*, vr.: 159b.

SONUÇ

Her ne kadar kaynaklar Semerḳandī'nin özel ve ilmi hayatının nerede ve nasıl geçtiği konusunda çok kısıtlı bilgi verse de, genelde yaşadığı XIII. yüzyılı ve özelde de çalışma konumuzu oluşturan başyapıtı *Ḳıstās*'ta yaptığı atıflar göz önüne alınırsa İslām Dünyası'nın entelektüel hareketliliğinin oldukça yoğun olduğu bir zaman diliminde yaşadığını söylemek mümkündür. Çünkü Semerḳandī; F. Rāzī (ö. 1209), Āmidī (ö.1233), Keşşī (ö...), Hünecī (ö. 1248) , Naḥcuvānī (ö.1253), Ebherī (ö. 1265), Urmevī (ö. 1283), Kazvīnī (ö. 1276), Ṭusī (ö. 1274), Şehrezūrī (ö. 1288), Burhanu'd-Dīn en-Nesefī (ö. 1288) ve Şadru'ş-Şerī'a (ö. 1347) gibi İslām düşüncesine birden çok alanda katkı yapan müelliflerle çağdaştır ve *Ḳıstās*'ta da birçoğuna isimlerini zikrederek atıfta bulunmaktadır. Ayrıca F. Rāzī öncesinden de, örneğin özellikle Fārābī ve İbn Sīnā'dan, Ġazālī ve Bağdādī gibi çok yönlü ve önemli müelliflerden haberdar olması göz önüne alınırsa *Ḳıstās*'ın hem suret hem de içerik olarak güçlü bir geleneğe bina edildiği söylenebilir. Bu bakımdan önce *Ḳıstās*'ın suretine, sonrada içeriğine ilişkin tespitler zikredilecektir.

A) Suret Olarak *Ḳıstās*'ın Bazı Özellikleri

İslām felsefesi düşüncesinde iki temel gelenek bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Aristoteles'e dayanan meşşāī gelenektir ve en önemli iki ismi Fārābī ve İbn Sīnā'dır; ikincisi, Platon'a, hatta daha geriye gidilerek Hermes adı ile İdris peygambere dayandırılan İşrakī gelenektir ve en önemli ismi Sühreverdī'dir. *Ḳıstās*'ta kullanılan terminoloji açıkça birinci geleneğe aittir. Doğrusu, açık ya da kapalı olsun Semerḳandī'nin ikinci geleneğe ait olan bir atfı tespit edilememiştir. Aslında burası ilginçtir. Acaba Semerḳandī, İşrakī gelenekten haberdar değil miydi, yoksa bu geleneğin fikirlerini kayda değer mi bulmamıştı? *Ḳıstās*'ta her iki soruya cevap teşkil edecek bir ibare veya telmih bulunmamaktadır. Ancak *Ḳıstās*'ın otoritesinin İbn Sīnā olduğunu düşünürsek, ikinci sorunun cevabına bir yol bulmak mümkündür. Fakat bu noktada da itiraz kabilinden bile olsa neden herhangi bir atıf yapmamaktadır? sorusu ortaya çıkmaktadır? Esasında, Sühreverdī'nin efsaneleştirilen hayatından Semerḳandī'nin haberdar olduğu düşünülmektedir. Sühreverdī'nin İşrakī geleneği kurduğu eseri *Hikmetu'l-İşrak*'ın iki önemli şarihi Şehrezūrī (ö. 1288) ve Ḳuṭbu'd-Dīn eş-Şirāzī (ö. 1310) Semerḳandī'nin çağdaşlarıdır. Ancak zamanın şartlarını göz önüne aldığımızda, bu geleneğe ve zikrettiğimiz şarihlere ait elinde herhangi bir eserin bulunmamış olması, onun bu geleneğin mantık anlayışına ilişkin herhangi bir değerlendirmede

bulunmasını engellemiş olabilir. Ancak, Semerḳandī'nin İṣrakī geleneğe atıfta bulunmamasının önemli bir sebebinin daha olduğu söylenebilir: F. Rāzī, başta Semerḳandī ve seleflerinden atıfta bulunduğu müelliflerden Keṣṣī, Huncī, Ebherī ve Urmevī gibi mantıkçıların çokça atıfta bulunduğu *Şerḩu'l-İṣārāt* ve *Kitābu'l-Mulaḩḩaṣ fi'l-Manṩıḩ ve'l-Hikme* adlı eserinde İṣrakī geleneğin kurucusu Sühreverdī'ye açık bir atıfta ve görüşlerine ilişkin bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Her ne kadar Semerḳandī ve yukarıda zikrettiğimiz diğer müellifler, İbn Sīnā-F.Rāzī arasındaki tartışmalarda çoğunlukla İbn Sīnā'yı haklı bulsalar da F. Rāzī'nin onlar üzerinde önemli bir etkisi vardır. Bundan dolayı Semerḳandī'ye ulaşan gelenek, Sühreverdī'nin temsil ettiği İṣrakī geleneği dikkate almadan oluştuğundan, o da herhangi bir atıfta bulunmamaktadır, diye düşünmekteyiz.

Bir de Semerḳandī'nin Ġazālī ile olan ilişkisinin boyutu da kayda değer görünmektedir. Bilindiği gibi daha önce Ġazālī, meṣṣāī geleneğin metafizik konusundaki düşüncelerine sert eleştiriler getirmiş, ancak mantık konusunda onlarla mutabık kalarak *Mi'yaru'l-İlm*, *Miḩaḩḩu'n-Nazar* ve *el-Ḳıṣṩāsu'l-Mustaḩīm* adı altında mantığa ait müstakil eserler yazmış ve nihayet *el-Muṩṩaṩfā*'ya yazdığı mantık mukaddimesinde “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz” diyerek onun vazgeçilmezliğini açıkça ifade etmiştir. Fakat ilginç olan şudur ki, her ikisi de meṣṣāī geleneğe eleştirel yaklaşımlarına karşın Ġazālī'nin değil de F. Rāzī'nin çalışmaları gelenek oluşturmuştur. Her ne kadar F. Rāzī sonrası bilginler, buna müellifimiz de dāhil olmak üzere, F. Rāzī'ye birçok konuda itiraz edip İbn Sīnā'yı haklı bulsalar da, esasında onun çabaları karşılık bulmuş ve Ġazālī'den ziyade kendisine atıf yapılmış ve eserleri şerḩ edilmiştir. Örneğin Semerḳandī *Ḳıṣṩās*'ta Ġazālī'ye bir yerde atıf yaparken F. Rāzī'ye sayısız atıfta bulunmaktadır. Aynı üslubu Semerḳandī'nin çağdaşları ve atıfta bulunduğu Huncī, Ebherī ve Urmevī gibi bilginlerde de görmek mümkündür. Ġazālī ile Eṣa'ri ve Şafii' olma ortak paydasını paylaşımlarına karşın birçok müellif, Ġazālī'nin eserlerine değil de F. Rāzī'nin eserlerine daha çok atıf yapmış ve onun eserlerine şerḩ yazmıştır. F. Rāzī, Semerḳandī ve bu ikisi arasındaki müelliflerin aynı zamanda kelimci kimliklerinin olduğu da düşünülürse, Ġazālī karşısındaki sukutlarının onun meṣṣāīlere yönelttiği sert eleştirilere katılmadıkları anlamında da okunabilir. Örneğin Semerḳandī, usul konusunda Ġazālī'nin eserine değil de F. Rāzī'nin eserine şerḩ yazmıştır. Esasen, F. Rāzī'nin ilgi odağı olmasında, her ne kadar eleştiriye uğrasa da, onun problemlere farklı açılardan bakabilme istidadının rol oynadığı söylenebilir. İlaveten F. Rāzī'nin meṣṣāī

geleneğe eleştirisinin, felsefe dairesi içinde kalması ve herhangi bir felsefi problemden dolayı onları, Ġazālî'nin aksine, sapıklık veya küfürle itham etmemesi gelenek oluşturmaya sebep olmuş olabilir.

F. Rāzî'nin mantığa suret olarak önemli bir katkıda bulunduğunu ve onun da bu katkıyı *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ* adlı eseriyle yaptığını düşünüyoruz. Fārābî-İbn Sînâ geleneğinde mantığın inceleme alanı “tasavvur” ve “tasdik” ikilisi üzerine bina edilmekte, ancak eserlerin tasnifinde kullanılmamaktadır. Ancak F. Rāzî, mantığın bütün konularını oldukça sistematik bir şekilde bu ikili üzerine bina etti. Yine her ikisini de “ilkeler” ve “amaçlar” alt başlıklarına ayırarak oldukça sistematik bir yapı kazandırdı. F. Rāzî'nin *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ* ve *Şerḥu'l-İşārāt*’ında atıfta bulunduğu *el-Manṭıḳu'l-Kebîr*’ adlı eseri elimizde bulunmadığı için mantık hakkındaki bu sistematik yol haritasının onun *Kitābu'l-Mulaḥḥaṣ*’ı ile başladığını düşünüyoruz. *Kıṣṣās*’ın bu tasnif geleneğine tâbi olduğu açıkça söylenebilir. Burada Semerkandî'nin tasnif konusunda bir dikkat kaymasına da işaret etmek istiyoruz. *Kıṣṣās*’ın ikinci bölümü (el-Maḳāletu’s-Şaniyyetu) “tasdiklerin elde edilmesi” hakkındadır. Burada Semerkandî “tasdiklerin elde edilmesi” olarak konuyu isimlendirdikten sonra “ve fihi ebvābun” ibaresiyle onun birkaç baktan (yani alt kısımlardan) oluştuğunu ifade etmekte, birinci babı “önermenin kısımları, cüzleri ve hükümleri” olarak isimlendirdikten sonra bunu da “ve fihi fuṣūlun” ifadesiyle kıyasa kadar “fasıl” adı ile on bir alt başlığa ayırmaktadır. Ancak “ve fihi ebvābun”daki birinci bab olmasına karşın ikinci bab açıkça isimlendirilmemektedir. Kıyasa geldiğinde “ikinci maksat (amaç): kıyas” deyip onu da “fasıl” adı ile daha alt başlıklara ayırmaktadır. Eserdeki simetriyi gözeterek “ikinci maksat(amaç): kıyas”, “ikinci bab” olarak alınmıştır fakat ifade etmeli ki, kullanılan nüshalarda buna işaret eden bir ifade mevcut değildir. Dahası “ve fihi ebvābun” ifadesi ikiden fazla babın olmasını gerektirmektedir. Eğer iki baktan oluşsaydı “ve fihi bābāni” demesi gerekirdi. Bu ya bir dikkat kayması, ya da bir tensih eksikliği olabilir. Bundan dolayı “el-bābu’s-şānî” ibaresini “<...>” işaretleri arasına aldık. “Kıyasa bağlı konular(tevābi‘u'l-kıyās)”ı da herhangi bir yere bağlamadan “fasıl” bölümlemesiyle ortalıkta bırakmaktadır. “Ve fihi ebvābun” a göre, “üçüncü bab (el-bābu’s-şāliṣu)” olarak alınabilirdi; ancak “faṣl” isimlendirmesiyle ayırdığı için eserin simetrisine uygun düşmemektedir. Tasnif, onun kıyasa tâbi olduğunu gösterir bir şekilde düzenlenebilirdi. Semerkandî ayrıca “tasavvurların elde edilmesi (iktisābu’t-taṣavvurāt)” bölümündeki fasılları “baḥṣ” adını verdiği alt başlık

bölümlemelerine; “tasdiklerin elde edilmesi(iktisābu’t-taṣdīqāt)” ikinci bölümündeki “fasıl”bölümlemelerini “meslek” adını verdiği daha alt bölümlemelere tâbi tutmaktadır.

Ḳıṣṭās’ın dili hakkındaki bazı tespitlerimiz ise şu şekildedir: *Ḳıṣṭās*’ın ifadeleri kısa ve yoğun örgülüdür. Kısa olması, okuyucudan bazı noktaları biliyor olarak *Ḳıṣṭās*’ı eline alması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu bakımdan *Ḳıṣṭās*’ın müptediler için değil, mantık konularının incelikleri ile ilgilen araştırmacılar için olduğu söylenebilir. Bu özelliği ile o, İbn Sīnā’nın *el-İṣārāt*’ına benzemektedir. Zaten Semerḳandī *Ḳıṣṭās*’a şerh yazmasının sebebinin şerhin girişinde “inceliklerin açıklanması, hakikatlerin vuzuha kavuşması” taleplerinin oluşturduğunu söylemektedir.

Burada ayrıca *Ḳıṣṭās*’ın sadece mantık eseri olmasına da dikkat çekmek gerekir. İbn Sīnā’nın *el-İṣārāt*’ıyla başlayan üçlü, yani mantığın alet olmasının önemini vurgulayan “mantık, tabiat, metafizik” tasnifi dışındadır. Örneğin F. Rāzī’nin *Kitābu’l-Mulāḥḥaṣ*’ı, Keşşī’nin *Ḥadāīku’l-Ḥaḳāīk*’i, Ebherī’nin *Keşfu’l-Ḥaḳāīk*’i ve *Tenzīlu’l-Efkār*’ı ve Urmevī’nin *Metālī’u’l-Envār*’ı yukarıdaki üçlü tasnife tâbidirler. Onun bu şekildeki tasnifinden şu sonuçlar çıkarılabilir: Birincisi, *Ḳıṣṭās*’ı sadece mantığa hasrederek otorite kazanmak istemiş olabilir; bu otoriteyi şöhret manasında değil de, mantık konularının incelikli noktalarını ele alma özelliği anlamında anlamalıdır. İkincisi, metafizik konuları, müstakil bir esere bırakmış olabilir. Semerḳandī *el-Mu‘teḳadāt* adlı eserinin girişinde zaten *hikmet* konusunda *eş-Şaḥāif* adlı bir eser yazdığını söylemektedir. Ancak yine de fizik kısmı açıkta kalmaktadır. Gerçi Semerḳandī’nin küçük ancak şöhreti maruf *Eşḳālu’t-Te’sīs* adlı geometriye ilişkin bir eseri bulunmaktadır. Fakat yukarıda zikrettiğimiz bağlamda değerlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu eser, oldukça özet, teknik ve spesifik konuları ele almaktadır. Onun bu tutumu bilinçli olarak sergilediği kanaatini taşımaktayız. Zira çalışmamızın “giriş” kısmında mantık eserleri hakkında bilgi verirken, *Ḳıṣṭās*’tan sonra yazdığını söylediğimiz *el-Mu‘teḳadāt*, *el-Envāru’l-İlāhiyye* adlı eserlerini “mantık (el-Envār’da “mizan” isimlendirmesi yapmaktadır), mebadī, mesāil” üçlemesi üzerine tasnif etmektedir ki, biz böyle bir tasnifin “kelamcı-filozof” tercihi olduğunu düşünüyoruz. Mebādī ve mesāil bölümlerinde, ele aldığı konular her ne kadar metafizikte ele alınan konular ise de, o, bunları “‘ilmi kelām” başlığı altında ele almaktadır. Çünkü mebādī derken kelāmın temel önermelerinden, mesāil derken onun problem alanlarından bahsetmektedir.

Burada *Kıstās*'ın tasnifi konusunda bir noktaya daha işaret etmek istiyoruz: O da *Kıstās*'ın kendisinden önceki mantık eserlerinde olmayan, kural ve kaideleri Semerkandî tarafından sistemli hale getirilen “tartışma metodolojisi (ādābu'l-baḥş ve'l-münāzara)” adlı yeni ve özgün bir konuyu bulundurmasıdır.

B) İçerik Olarak *Kıstās*'ın Özellikleri

Bunları da çalışmamızın bölümlerini göz önünde bulundurarak zikretmek istiyoruz:

Çalışmanın giriş bölümünde Semerkandî'nin mantığının en temel hareket noktası olan bilgi üzerinde önemle duruldu.

Semerkandî, kendisinden önceki ve sonraki müelliflerden kendisini en temelde ayıracak önemli bir konu ile işe başlamaktadır: O da bilginin tarifidir. Onun bilgi tarifinin başta İbn Sînâ olmak üzere onun geleneğine tabi olanlara ilişkin bir tashih olduğu düşünülmektedir. Semerkandî'nin “bilgi, bir şeyden herhangi bir suretin akılda ortaya çıkmasıdır (*el-‘ilmu huve ‘ibāratun ‘an ḥuṣūlu ṣūretin mine’ş-şey’i ‘inde’l-‘aqlī*)” tarifi, bilginin “ḥuṣūlī (ḥādīs, bir anlamda sonradan olma)” ve “ḥudūrī (kadīm, yani ezeli bilgi, Allah’ın bilgisi)” ayrımının ikisine de şamil olacak şekilde düzenlenmiştir. Çünkü Semerkandî “‘inde’l-‘aqlī” tercihinin insanın ve Vācib’in, yani Allah’ın bilgisini de tarife dāhil ettiğini söylemektedir. Semerkandî daha önceki mantıkçıların “bilgi, akılda bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır (*el-‘ilmu huve ḥuṣūlu ṣūreti’ş-şey’i fi’l-‘aqlī*)” tariflerindeki “ḥuṣūlu ṣūreti’ş-şey’i” ibarelerinin hem sadece doğru olan bilgiye işaret ettiğini, hem de o şeyin bir tür olarak akılda ortaya çıktığını düşünmektedir. Oysa insanın bilgisi doğrudan olabilir, yanlışta olabilir; ayrıca şeyler bir tür olarak akılda ortaya çıkmazlar, bilakis aklın şeylerden soyutlayarak aldığı, ayırdığı eser ve suretler zihinde bulunurlar.

Tasavvurların inceleme konusu yapıldığı birinci bölümde;

1) Mantığın, açıkça, bir alet olduğu kanaatindedir ve açıklamalarını da buna göre yapmaktadır. Mantık ilim midir? sorusunu hiç sormaması, beş sanatı tarifleri ile geçmesi, buna mukabil kıyası oldukça etraflı bir şekilde incelemesi de mantığı alet olarak kabul ettiği anlamına gelmektedir. Esasen İbn Sînâ *Kitābu’ş-Şifā*’nın Medḥal(Mantığa Giriş) Kitabı’nda bu türden tartışmanın hiçbir faydası olmadığını ve de gereksiz olduğunu söylemiştir.

2) Semerkandî; “malumat-ı tasavvuriye ve tasdikiye”nin “kendileri olmaları bakımından mantığın konusu olarak” alınmamaları gerektiğini, Hünecî ve onun gibi düşünenlerin yanlgı ile onları “kendileri olmaları bakımından, yani problemler (mesāil)

olmaları” bakımından mantığın konusu yaptıklarını söylemektedir. Oysa ona göre bunlar “ilkeler (mebādī)” olmaları bakımından mantığın konusu olarak alınmalıdır.

3) İltizāmī delâletin kesin bilgiyi vermesi beklenen ilimlerde kullanılmaması konusunda F. Râzî’ye katılmakta ve bu delâletin ancak şiirde kullanılabileceğini söylemektedir.

4) Beş tûmeli “cins, tür, ayırım, hâşşa ve ilinti” tasnifiyle incelemektedir. Beş tûmelin tariflerini yaptıktan sonra, onları tekrar tarif noktai nazarından incelemeye tâbi tutmaktadır. Onun bu türden açıklamaları mantık felsefesi olarak değerlendirilebilir. Beş tûmelin tarifleri konusunda geleneğe tâbidir ve çoğunlukla İbn Sînâ’nın tarifleri arasından bir tercihte bulunmaktadır.

5) İbn Sînâ’nın *el-İşārāt*’ının geleneğine tâbi olarak “kategoriler”e ilişkin alt başlık açmadan onları “cins”in altında ele almaktadır. Semerķandī her ne kadar geleneği takip etse de kategorilerin aranılan bilimsel sonuçları (el-maṭlûb) elde etmede rollerini açıkça ifade etmektedir. Ona göre eğer matlubun hangi cinsten olduğunu bilinirse onun zatının bilgisini elde etmek kolaylaşacaktır. Semerķandī’nin kategoriler konusunda önemli bir kaydı da onların sayısının “tüme-varım (el-istikrâ)” ile tespit edileceğidir ki, bu esasında kategorileri hem varlığa hem de zihne ait gören Aristoteles ve geleneğinin kabullerinin bir yansımasıdır. Bazı filozofların kategorilerin sayısını cevher, nicelik, nitelik ve nisbet olarak dörtle sınırladıklarını da söylemektedir.

6) Fārābî ve İbn Sînâ tarafından zikredilmemesine karşın F. Râzî sonrası mantıkçılar tarafından cins ve türün mertebelerine “müfret cins” ve “müfret tür” olarak yeni bir mertebe eklenmiş ve bu mertebeye de genellikle “akıl” örnek verilmiştir. Her ne kadar Semerķandī “müfret tür”ü dördüncü bir mertebe olarak kabul etse de, onu “eğer cevher akıl için cins kabul edilirse akıl, müfret tür olur” şartına bağlamaktadır.

7) Semerķandī’nin iyi bir İbn Sînâ muharriri olduğunda şüphe yoktur. Bu özelliği onun özellikle F. Râzî başta olmak üzere Keşşî, Hünecî ve Urmevî’nin görüşlerine ilişkin yaptığı tashihlerde ortaya çıkmaktadır. Tarifleri ele alırken müteahḥirün olarak atıfta bulunduğu mantıkçıların tarifi “bir şeyi tarif eden, tasavvuru, şeyin tasavvurunun ve temyiz edilmesinin sebebi olan şeydir.” şeklinde tarif etmelerini tam bulmamakta ve “şeyi kendisi dışındaki şeylerden ayıran şeye delâlet eden sözdür.” şeklinde yeni bir tarif önermekte, bu

tarifin de “müfret sözleri dışarıda bırakıp tam tanım ve onun dışındakileri içine aldığını kabul etmektedir.

8) *Kıstās*, her ne kadar hacim bakımından küçük olsa da, mantığın tüm konularına değinmektedir. Birinci bölüm (el-Maḳāletu'l-Ūlā) de daha sonra genişçe ele alacağını söylemek üzere “tanım ve burhan arasındaki ilişkiye de değinmektedir. Örneğin sıkça atıf yaptığı Hunecī ve Urmevī bu konuya değinmemektedirler. Fakat Semerḳandī'nin tanımın burhan ile elde edilebileceğini söylediği “Anaxagoras” isminin yanlışlığı olduğu, açıkça kaynak zikretmese bile kaynağının İbn Sīnā'nın *Kitābu'l-Evsāf fi'l-Manṭıḳ* adlı eserinin olduğu düşünülmektedir. Gerçi Semerḳandī İbn Sīnā'nın bu çalışmasına *Kıstās*'ta ve şerhinde atıf yapmamaktadır. Ancak aynı zamanda iyi bir F. Rāzī muharriri olduğunu düşündüğümüz müellifin bu eserin ismini *Şerḩu'l-İşārāf*'ta görmüş olması gerekir kanısındayız. Bu konudaki doğru isim Fārābī'nin Ksenokrates tercihidir. Semerḳandī'nin tercihi yanlıştır.

Tasdiklerin inceleme konusu yapıldığı ikinci bölüme ilişkin tespitlerimiz ise şunlardan ibarettir:

1) Semerḳandī önermenin kısımları (aḳsāmu'l-ḳaḍiyyeti) hakkında açıklamasında, yüklemelinin taraflarını “konu ve yüklem”; şartlı önermenin taraflarını “mukaddem ve tālī” olarak isimlendirirken bunları “maḥkūmun aleyh ve maḥkūmun bih” ile aynı tutmaktadır. Ancak şartlı bir önermenin “mukaddem”ine maḥkūmun aleyh” denilebilir mi? Semerḳandī'nin buradaki tutumu bu yönde iken, döndürmeleri ele alırken “mukaddem” ve “tālī”yi “maḥkūmun aleyh” ve “bih” olarak isimlendirmeden özellikle kaçınmakta ve “önermenin tarafları” ibaresini tercih etmektedir. Maḥkūmun aleyh ve bih, konudan, yüklemden, mukaddemden ve tālīden daha genel midir ve bunların yerine kullanılabilir mi? Semerḳandī bu konuda farklı tutumlar sergilemektedir.

2) Semerḳandī önermenin cüzleri hakkındaki mülahazalarını ifade ederken nisbetin, “konuluk” ve “yüklemlik” olmadığını söylemektedir. Çünkü konunun “konuluk”u ve yüklemelin “yüklemlik”i ancak hükümden sonra ortaya çıkar. O zaman da “konuluk” ve “yüklemlik” dediğimiz şeylerin önermenin bir parçası olduğunu söylemek mümkün değildir. Semerḳandī; İbn Sīnā'nın da böyle anladığını söyleyerek, aslında yanlış anlamaları da tashih etmektedir. Bu da onun iyi bir İbn Sīnā muharriri olduğunu göstermektedir.

3) Semerķandī cihet (modalite) konusunu incelerken, sonraki mantıkçılara (müteahhîrûn) bazı konularda eleştiriler getirmektedir ki, onun bu tespit ve tashihlerinin, mantiġa vukufiyetinin en güzel örnekleri olduġu söylenebilir. Semerķandī en temelde cihetin, daha önceki mantıkçılar tarafın yapılan tarifini tashih etmektedir. Ona göre bazı mantık kitaplarında cihetin “maddeye delâlet eden lafızdır veya aklın maddeye delâlet eden lafızla hüküm vermesidir.” şeklinde tarifinin yapıldığını sonra da “cihet, maddeye mutabık olmayabilir.” denildiğini, ancak bu iki yargının birbiriyle çeliştiğini söylemektedir. Çünkü maddeye delâlet eden lafız veya aklın onunla hüküm vermesi, zorunlu olarak onların birbirine mutabık olmasını gerektirir. Dahası mutabık olmayan cihetin cihet olmaması gerekir, çünkü o zaman ne maddeye delâlet eden olur ve ne de akıl onunla hüküm verebilir. Örneğin “İnsan, bi’l-îmkân canlıdır.” önermesini ele alalım. Açıkça görüleceği gibi, maddesi zorunludur, ancak “îmkân” lafzı ona delâlet etmemektedir. Semerķandī’nin burada tashih ettiği mantıkçı, kendisi de iyi bir İbn Sînâcı olan Hünecî’dir.

Semerķandī’nin bir diġer önemli tashihi ise “zorunlunun tarifi hakkındadır. Bazı müteahhîrûn mantıkçıların onu “yüklemin konudan ayrılmasının imkânsızlığı” şeklinde tarif ettiklerini, ancak bu tarifin sadece olumluları kapsayabileceğini, olumsuz olanları içine alamayacağını söylemektedir. Her ikisini de kapsayacak tarif önerisi “yüklemin konuya olan nisbetinin ortadan kalkmasının imkânsızlığı” şeklindedir. Semerķandī’nin bu tashihi de, tespitlerimize göre, Urmevî’yedir.

4) *Kıstās*’ın ana kaynağı İbn Sînâ’dır. Ancak Semerķandī, her ne kadar açıkça kitap ismi vermese de yer yer bir otorite olarak Fārābî’ye atıflarda bulunmaktadır. Hatta İbn Sînâ’ya karşı, bazen Fārābî’nin görüşlerini de tercih etmektedir. Çelişki konusunu ele alırken Fārābî’ye atıfta bulunmakta ve çelişkinin ortaya çıkması için gerekli olan sekiz şartın birbirine ircası konusunda Fārābî’nin görüşlerine itiraz etmemekte ve ona katılmaktadır.

5) Semerķandī düz döndürmeyi ele alırken çok önemli bir İbn Sînâ tashihi yapmaktadır. O da İbn Sînâ’nın *el-İşārāt*’ında düz döndürmenin tanımında “yanlışlık” kaydının zikredilmesinin doğru olmadığını söylemesidir. Gerçi İbn Sînâ *Kitābu’ş-Şifā*’da “yanlışlık” kaydını zikretmeksizin tarif yapmaktadır. Semerķandī bu kaydın tarifin bir unsuru olamayacağını, bu kaydın zikredilmediği *el-İşārāt* nüshalarını gördüğünü söylemektedir. Dahası bu kaydın sadece tensih ziyadesi dışında tarif bağlamında uygulanabilirliğinin de olmadığını “her canlı insandır.” tümel olumlu önermesiyle

göstermektedir. Görüldüğü gibi yanlış olan bu tümel olumlu önerme, “bazı insanlar canlıdır.” şeklinde tikel ve değeri bakımından da doğru olarak döndürülür.

Ayrıca burada döndürme tarifine yüklemli ve şartlıları beraberce dâhil etmek için “mahkûmun aleyh ve bih’i değil de “önermenin tarafları” ibaresini tercih etmektedir. Ancak ilginç olan İbn Sînâ’nın ters döndürme tarifini tahlil ederken şartlıları kapsamı için “mahkûmun aleyh ve bih’in kullanılması gerektiğini söylemektedir. Hâlbuki kendisi tarifinde “önermenin tarafları” ibaresini kullanmaktadır. Bu durumdan onun, mahkûmun aleyh ve bih’i yüklemli ve şartlıların taraflarından daha genel kabul ettiği söylenebilir.

6) Semerhândî’nin önemle üzerinde durduğu ve oldukça hacimli bir yer ayırdığı konu da şartlı önermeler ve onlarla ilgili hükümlerdir. Denilebilir ki, konuyu mümkün bütün yönlerden ele almaya çalışmıştır. Esasında, ayrıntı ile burada güttüğü amaç, daha sonra şartlı kıyasları ele alırken fayda ve kolaylık temin etmektir. Fakat kendisinin de açıkça atıfta bulunduğu gibi, şartlı önermeler konusundaki incelemeleri daha önceki müellifler tarafından ele alıp incelenmiştir. Burada özellikle İbn Sînâ’yı zikretmek gerekir. O, *Kitābu’ş-Şifā*’nın Kıyas Kitabı’nda konuyu ayrıntılı bir şekilde inceleme konusu yapmıştır. Fakat bu durumun Semerhândî açısından bir nakısa doğurduğu söylenemez. Çünkü o, yer yer İbn Sînâ’yı yanlış anlayan müteahhîrûn mantıkçıları tespit ve görüşlerini de tashih etmektedir. Örneğin F. Râzî ve ona tâbi olarak Urmevî’nin “manî’atü’l-hulû”nun sadece iki cüzden oluşabileceği görüşlerini Semerhândî kabul etmemekte ve ikiden fazla cüzden oluşabileceğini söylemektedir.

7) Klasik mantığın en temel konusu kıyastır ve *Kıstās*’ta kıyası mümkün bütün yönlerden inceleme konusu yapmaktadır. Zaten kıyastan önceki bütün konular, kıyasın daha iyi anlaşılması için hazırlık konularından ibarettir. Çünkü doğrudur ya da yanlıştır denilebilecek bilgi, kıyasla elde edilmektedir. Semerhândî kıyasın Aristoteles temelli kıyas tarifini verdikten sonra, tarif hakkında mantık felsefesi sayabileceğimiz bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Kıyasın türleri konusuna özen göstermiş, “iktirānî (kesin)” ve “istişnâî (seçmeli)” olarak ikiye ayırmıştır. *Kıstās*’ta herhangi bir tartışmaya girmemekle beraber *Beşârātu’l-İşârât* adlı eserinde bazılarının kıyasın türü olarak “iktirani” ve “şartlı”yı zikrettiklerini, ancak bunun doğru olmadığını söylemektedir. Bu uyarıyı İbn Sînâ *Kitābu’l-Evsât fi’l-Mantık* adlı eserinde de yapmaktadır. Her iki müellifin eleştirisi, ismi zikredilmemekle beraber, Fârâbî’ye gitmektedir. Çünkü Fârâbî *Kitābu’l-Kıyās*’ta kıyası

genel olarak önce iktirānī ve şartlı olarak ikiye ayırdıktan sonra istiṣnāī kıyası şartlı kıyas altında inceliyor, ancak onun kıyasın bir türü olduğunu zikretmiyor. Urmevī de ilginç bir şekilde kıyasın türlerini iktirānī ve istiṣnāī olarak açıkça zikretmesine karşın, istiṣnāī'yi şartlı kesin kıyasların türlerini anlatırken onu için açtığı fasılların devamında yedinci fasıl olarak incelemektedir. İstiṣnāī'de şartlı bir öncülün zorunluluğu, birbirine karıştırılmasının sebebi gibi görünmektedir.

8) Semerḳandī kıyasta kullanılan terminoloji konusunda seleflerinden herhangi bir ayrılık göstermemekte, hatta İbn Sīnā'dan uzunca bir alıntı yaparak teknik terimleri tarif etmektedir. Yüklemler ve şartlı kıyasların şekillerini, modlarını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Özellikle şekillerin şartlarını ele alırken, aksi bir durum olduğunda neden sonucun elde edilemediğine ilişkin soruları da cevaplamaktadır. Bu da aslında, çoğunlukla ihmal edilen bir durumdur. Örneğin yüklemelinin birinci şeklinin “(1) küçük öncül olumlu olmalıdır, (2) büyük öncül tümel olmalıdır.” şartlarının aksi olursa, yani küçük öncül olumsuz, büyük öncül de tikel olursa sonuç çıkar mı, çıkarsa nasıl bir sonuç olur? türünden mülahazalara her şekilde yer vererek kıyası ayrıntılı bir şekilde incelemektedir.

9) Müellif, kıyası anlatırken herhangi bir cetvel çizmemiştir. Oysa geometriye ilişkin eseri *Eṣḳālu't-Te'sīs*'de bütün anlatımlarını şekillerle desteklemiştir. Gerçi *Eṣḳāf*'deki konular buna müsaittir. Ancak bazı mantıkçılar kıyası anlatırken, özellikle de cihet (modalite) sahibi kıyasları anlatırken cetveller oluşturarak konuları daha kolay anlaşılır hale getirmektedirler.

10) Semerḳandī kıyasların şekillerini örneklendirirken *Ḳıstās* ve şerhinde geleneksel örneklerin dışına çıkmamıştır. Oysa onun çok yönlü ilmi kişiliği, ister istemez farklı içeriklere sahip örnek beklentisi oluşturmaktadır.

11) Seçmeli (istiṣnāī) kıyaslar hakkında teorik kısa bilgilerle yetinmiş, nerede ve neden kullanıldığı, kullanılması gerektiği konusunda herhangi bir bilgi vermemiştir.

12) Semerḳandī, kıyası incelemeye başladığında kıyasları daha temelde basit ve bileşik olarak ayırmamış, sadece kesin ve seçmeli olarak ayırmıştır. Buna “kıyasa bağlı konular” başlığı altında değinmektedir. Burada teorik ve kısa bilgiler vermektedir. Bu kıyaslarla amaçlanan şey hakkında bilgi de vermemektedir. Seçmeli kıyas hakkında da aynı tutumu sergilemektedir. Acaba bu, *Ḳıstās* için bir nakısa sayılabilir mi? Bu vesile ile şu tespitimizi ifade etmek istiyoruz: Semerḳandī “tasavvurların elde edilmesi” başlığı altındaki

birinci bölümde, her konunun tarifi hakkında özenle duruyor, seleflerine karşı alternatif öneriler sunuyordu ve yer yer mantık felsefesi olarak isimlendirilebilecek yorumlar da yapıyordu. Fakat “tasdiklerin elde edilmesi”ni ele aldığı ikinci bölümde ise sadece kuralları zikredip sistemin nasıl işlediğini anlatmıştır. Bununla konulara hiç müdahil olmadığını kastetmiyoruz, ancak birinci bölümdeki kadar müdahil olduğu da söylenemez. Ancak konuların mahiyetini Semerḳandī’nin şekillendirdiğini söyleyebiliriz.

Ḳıṣṭās’ın “kıyasa bağlı konular”ına dayanarak oluşturduğumuz üçüncü bölüme ilişkin tespitlerimiz ise şu şekildedir:

1) Semerḳandī bu başlık altında oldukça kısa ve de didaktik özellikte olmak üzere bileşik ve ḥulfi kıyastan, öncüllerin elde edilmesi, kıyasın çözümlenmesi, tümevarım (el-istiḳrā), analogi (et-temṣīl), burhān, ilimlerin birbiriyle olan münasebetleri, tanım ve burhān arasındaki ilişki ve bilimsel soruları ele almıştır. Burada geleneğe açık bir ziyadesi yoktur. Ancak ḥulfi kıyası ele alırken “İki çelişikten birinin subutuna, diğer çelişğin geçersizliğine işaret ederek delālet eden sözdür.” şeklinde yapılan tarifi, tanımın dili ile söylersek “agyarını mani olmadığı” gerekçesiyle eksik bulmaktadır, ancak bir tarif önerisi de sunmamaktadır.

2) Beş sanata ilişkin açıklamalarını “burhān” başlığı altında yapmakta, burhān hariç diğerlerinin sadece tariflerini vermektedir. Burada İbn Sīnā’nın *el-İṣārāt*’ının başlattığı gelenek etkili olmakla beraber, *Ḳıṣṭās*’ın bu ihtisarında farklı bir gerekçeye sahip olduğu düşünülmektedir: O da Semerḳandī’nin, *Ḳıṣṭās*’a daha önceki mantık eserlerinde olmayan yeni bir sanatı, “tartışma metodolojisi (ādābu’l-baḥṣ ve’l-münāzara)”ni eklemiş olmasıdır. Çünkü bu yeni sanatın amacı “şavābı ortaya çıkarmak”tır.

3) Semerḳandī, bu yeni sanatı filozofların cedel sanatının yerine koyduğunu söylemektedir. Çünkü cedelin amacı, ne olursa olsun, hangi yol kullanılırsa kullanılsın hasmı ilzam etmek (susturmak)tır. Semerḳandī bu yeni sanatı tümüyle kendisinin icad ettiği iddiasında değildir. O, açıkça kendisinden önce bu konuya ilişkin parça parça da olsa bir takım çalışmaların olduğunu söylemektedir. Burada onun başarısı, parça parça olan bilgileri sistemli bir bütün haline getirmesidir ki, onu bu bakımdan Aristoteles’e benzetmek mümkündür. Aristoteles de mantık ilmini, Platon, Sokrates ve geriye doğru giden filozoflar silsilesinin ortaya koyduğu malzemelerden faydalananarak inşa etmiştir. Bu yeni sanatın amacı “şavābı ortaya çıkarmak”tır; ne olursa olsun hasmı susturmak değildir. Cedelcinin kullandığı ve delilin dışında olan “aşağılama, iftira, söz kesme, küçük düşürme, kaba davranma,

gereksiz tekrar” gibi şeylerin bu sanatta yeri yoktur. Sanatın ismindeki “ādāb” aynı zamanda “ahlākī bir tutuma” da işaret etmektir. Semerkandī bu sanatta tartışmanın hüküm olmaksızın gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. Bu da elimizde delil olabilir, ancak bu delile ilişkin bir hüküm bulunmalıdır, anlamına gelir. Her ne kadar Semerkandī bu yeni sanatı filozofların cedel sanatının yerine koyduğunu söylese de, “şavābı ortaya çıkarmak” için kullandığı “kesin (iktirānī) ve seçmeli (istiṣnāī) kıyas, tümevarım (el-istikrā), analogi (et-temṣīl) gibi delillendirme yollarının kullanılabileceğini söylemesi bizi, aynı zamanda bu yeni sanatın kelimcilerin cedel sanatının, İslām hukukçularının hilāf adını verdikleri tartışma sanatının da yerini alabileceği, biraz daha ileri gidersek alması gerektiği sonucuna götürmektedir. Bu yargıya bizi cesaretlendiren ikinci dayanağımız ise hem *Ḳıṣṭās*’ta hem de meşhur *Risāle fī Ādābi’l-Baḥṣ*’inde bu yeni sanatla hikmete (felsefeye), kelama ve hilāf ilmine ait problemleri çözüme kavuşturmasıdır. Bu da, bize göre, şu anlama gelmektedir: Onların yöntemlerinin çözemediği problemleri bu sanat çözebilmektedir. Daha önceki mantık eserlerinde olmayan ve oldukça da özgün olan bir konuya sahip olan *Ḳıṣṭās*’ın, daha sonra yazılacak mantık eserleri için bir gelenek oluşturmadığını görmekteyiz. Örneğin Semerkandī’nin yakın çağdaşlarından ve *Ḳıṣṭās*’a ve şerhine, önemine binaen birçok atıfta bulunan Sadru’ş-Şeria‘ (ö. 1347)(*Şerḥu*) *Ta‘dīlī’l-‘Ulūm* adlı eserinde “baḥṣ ve münāzara”ya yer vermemiştir. Aslında sadece Sadru’ş-Şeria‘ değil, biraz daha iddialı söylersek Semerkandī’den günümüze kadar hiçbir mantık eserinde “baḥṣ ve münāzara”ya yer verilmemiştir. Bu durum da bir gelenek oluşmasını engellemiştir. Fakat bu noktaya hemen bir kayıt düşmemiz gerekmektedir: Esasen *Ḳıṣṭās*’ın “baḥṣ ve münāzara”yı içinde bulunduran yapısının bir gelenek oluşturamamasının sebebi yine Semerkandī’nin kendisidir. Çünkü o, bu konuyu küçük hacimli *Risāle fī Ādābi’l-Baḥṣ* adlı çalışmasında daha kısa, ancak daha yetkin bir şekilde ele almıştır. Asıl geleneği bu risale oluşturmuş ve üzerine sayısız şerh, haşiye ve talik yazılmıştır.

4) Semerkandī *Ḳıṣṭās*’ta bu yeni sanatın terminolojisinin tarifleri konusunda ketum davranmaktadır. Bu gerçekten ilginç bir tutumdur. Kurallarını ve işleyişini kendisinin dikte ettiği bir sanatın teknik terimlerinin birçoğunu tarif etmemiş, konunun bağlamından çıkarmamıza bırakmıştır. Örneğin bu sanata ismini veren “baḥṣ” ve “münāzara”yı, en önemli hareket noktaları olan “taḳrīr” ve “taḥrīr”i *Ḳıṣṭās*’ta açıkça tarif etmemiştir. Bu esasında temel hareket noktalarını görmeyi zorlaştırmaktadır.

5) Bu yeni sanatın filozofların cedel sanatlarının yerine konulduğu söylenilmiştir. Gerçi yukarıda bazı argümanlar ileri sürülerek kelamcılarının cedeli ve hukukçularının hılâf ilmi yerine de konulduğunu hatta konulması gerektiğini de söylemiştik. Bu yeni sanatı, diğerlerinden ayıran yönlerden biri de, fail taraflar olarak “mu‘allil” ve “sâil”in tartışırken birbirlerine karşı tutumlarıdır. Her iki taraf amaç olan “şavâbı ortaya çıkarma” görevinde birbirlerine eşittirler. Her ne kadar asıl münazaracı sıfatına mu‘allil sahip olsa da, sâil (soru soran), soruları ile mu‘allil’e onu mağlup etmek için tuzak kuran değil de, soruları ile onu, amacı gerçekleştirmeye doğru yönlendirendir. Oysa diğer sanatlarda sâil, tuzak sorular sorarak onu susturarak galip gelmeye çalışır. Zaten sanatın ismindeki “ādāb”, tarafların tartışmada ahlâki sınırlar içinde kalmaları gerektiğine işaret etmektedir.

6) Bu yeni sanat bağlamında bir noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz: Semerḳandî bu yeni sanatı ele alırken daima “delîl” isimlendirmesi yapmaktadır. Her ne kadar *Ḳıstās*’ta açık bir şekilde tarif etmese de kullandığı bağlam düşünüldüğünde ve *Risāle*’deki “kendisi bilindiğinde medlûlünün de bilindiği şey” tarifinden onun, bu sanatı diğer sanatlardan kesin olarak ayıran “şavâbı ortaya çıkarma” ile uyumlu olduğu söylenebilir. Delîl denilen şey, zannî olmamalıdır. Gerçi Semerḳandî *Risāle*’de medlûlü zannî olarak bildiren şey olarak “emāre” kavramını kullanmaktadır. Fakat Semerḳandî “emāre”yi *Ḳıstās*’ta kullanmamaktadır. Miller, *Risāle*’nin *Ḳıstās*’tan önce yazıldığını söylerken bu iki teknik terime dikkat çekmektedir. Bu durumda Semerḳandî’nin *Ḳıstās*’ta “emāre”yi kullanmaması, taraflarının sürekli ahlâki bir zeminde (ādāb) kalmaları gereken bir sanata daha uygun düşmektedir. O zaman *Risāle*, bu yönüyle Semerḳandî tarafından revize edilmiş, “şavâb”ı gerçekleştirmede zannî olan ve/ya ahlâki olmayan şeyin kullanılmamasına özen gösterilmiştir. Delîl ve emāre arası, Semerḳandî’nin selefleri tarafından da özenle ayrılmıştır. Örneğin F. Râz, Semerḳandî’nin de şerh yazdığı *Kitābu’l-Maḥşûl* adlı eserinde “delîl”i “sahih nazarla bilgiye ulaştırın şey”; “emāre”yi de “sahih nazarla zanna ulaştırın şey” olarak tarif etmektedir. Her ikisinde de “sahih nazar”, yani F. Râzî’nin ifadesiyle “ister olumlama ister olumsuzlama bakımından olsun zihindeki (bilinen) tasdik(hüküm)lerin başka tasdik(hüküm)lere ulaştırması için kesin(cazim)lik bildirecek şekilde düzenlemesi” kullanılsa da emāre, kendi neliği/mahiyeti dolayısıyla doğru/geçerli bilgiye ulaştırmamaktadır. Bu sanatın “şavâbı ortaya çıkarma” amacına “delîl” daha uygun düşmekte; bir başka ifadeyle zan bilgiden bir şey ifade etmez ve hakikate ulaşmada da kullanılmaz.

KAYNAKÇA

1. Kur'ân-ı Kerîm
2. Abdi Hüseyin, *Şerhu's-Şemsiyye*, (*Mizanu'l-İntizam* yanında), Dersaadet 1314.
3. Abdunnafi, *Tercüme-i Âdâb-ı Gelenbevi*, İstanbul 1302.
4. Ahmed Cevdet Paşa, *Âdâb-ı Sedâd*, İstanbul 1294.
5. Aḥmed Rüşdî Karaağacî, *Tuḥfetu'r-Rüşdî*, İstanbul 1252.
6. Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, London 1952.
7. Aristoteles, *Kitābu'l-Meḳūlāt*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Lübnan-Kuveyt 1980.
8. Aristoteles, *Kitābu'l-İbāre*, Tahkik: Abdurahman Bedevi (*Manṭıḳu Aristo-I* içinde), Beyrut-Kuveyt 1980.
9. Aristoteles, *Kitābu't-Taḥlîli'l-Ülâ*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt-Beyrut, 1980.
10. Aristû, *Anûlûṭıḳa'l-Evâḥir* (*Kitābu'l-Burhân*), Tahkik: Abdurrahman Bedevî, (Manṭıḳu Aristû-I içinde), Kuveyt-Beyrut 1980.
11. Aristoteles, *II. Analitikler*, Çev.: H. Ragıp Atademir, İstanbul 1967.
12. Aristoteles, *Kitābu'l-Ṭupîkâ*, Tahkik: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt-Beyrut, 1980.
13. Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul 1996.
14. Aristoteles, *The Sophistici Elenchi*, Translation and Notes by Edward Poste, M.A, London-Macmillan and Co.
15. Bartholome D'Herbelot, *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universale, Vol.: III, Part: I*, (1695 ve 1778'de ki baskının tıpkısı basımı), Ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the John Wolfrong Goethe University Frankfurt am Main 1995.
16. Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1998.
17. Beheştî, *el-Lubâb fî Şerḥi'l-Âdâb*, Milli Kütüphane Gedik Ahmet Paşa Koleksiyonu: 16771.
18. Behmenyar b. Merzuban, *et-Tuḥaṣṣil*, Tahkik ve Talik: Murtaza Mutahhari, Tahran 1375.
19. Bingöl, Abdulkuddüs, "Türklerde Mantık", (*Türk Düşünce Tarihi* içinde) Hazırlayan: Hüseyin G. Topdemir, Ankara 2001.
20. Bingöl, Abdulkuddüs, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul 1993.

21. Bingöl, Abdulkuddüs, “Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerikandi (ö. 1302) ve Kıstasü'l-Efkâr'ı”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, Sayı: 19, Erzurum 1991.
22. Bingöl, Abdulkuddüs, “Şemsuddin Muhammed b. Eşref es-Semerikandi (ö. 1302)'nin Kıstas'ında Kıyas Teorisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 20, Bahar 1996.
23. Bolay, Naci, *Fārābī ve İbn Sīnā'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990.
24. Brockelmann, Carl, *GAL-I*, Leiden 1943.
25. Brockelmann, Carl, *GAL-SUPPLEMENT-I*, Leiden 1937.
26. Cürcanî, *et-T'arîfât*, Kostantiniyye 1300.
27. Cürcânî, *eş-Şuğrâ, el-Evsâf, el-Kubrâ*, Tahkik: Enver Bedahşanî, Pakistan 1420 h.
28. Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Değâik*, Tahkik: Hüseyin Sarioğlu, İstanbul 1998.
29. Ebherî, *Tenzilu'l-Efkâr fî T'adili'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2562.
30. Ebu Salt ed-Dânî, *Kitābu Taqvimi'z-Zihni*, (*el-Felsefetu'l-İslâmiyye-81* içinde, Ed. Fuat Sezgin) Frankfurt 2000.
31. Ebu'l-Berekât el-Bağdādî, *el-Kitābu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Haydarâbad Dekan 1357.
32. Ebu'l-Beğa, *Külliyātu Ebi'l-Beğa*, Yr. 1281.
33. Encyclopedia Britanica-23, London 1953.
34. F. Râzî, *el-Metalibu'l-'Aliye-IX*, Tahkik: Ahmed Hicazî, Beyrut 1987.
35. F. Râzî, *Kitābu'l-Mulâhhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2554.
36. F. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi Yeni Cami Koleksiyonu: 764.
37. F. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, Tahkik: Ali Rıza Necfzâde, Tahran 2005.
38. F. Râzî, *Şerhu 'Uyûnu'l-Hikme-I*, Tahkik: Ahmed el-Hicazi-Ahmed el-Seka, Tahran 1415.

39. F. Rāzī, *el-Maḥṣūl fī 'İlmi Uṣūli'l-Fıkh*, Beyrut 1988.
40. Fārābī, *Kitābu Kāṭāgūriyās ey el-Meḥūlāt*, (el-Manṭıḳ 'İnde'l-Fārābī-I içinde) Tahkik: Refiḳ el-^ç Acem, Beyrut 1987.
41. Fārābī, *el-Elfāzu'l-Musta' mele fī'l-Manṭıḳ*, Tahkik: Muḥsin Mehdī, Beyrut 1968.
42. Fārābī, *el-Medḥal ey Kitābu İṣāgūcī*, (el-Manṭıḳ 'İnde'l-Fārābī-I içinde) Tahkik: Refiḳ el-^ç Acem, Beyrut 1987.
43. Fārābī, *et-Ta'liḳāt*, el-Felsefetu'l-İslamiyye-16 içinde, Ed.: Fuad Sezgin, Frankurt 1999.
44. Fārābī, *et-Ṭavṭie*, (el-Manṭıḳ 'İnde'l-Fārābī-I içinde), Beyrut 1986.
45. Fārābī, *'Uyunu'l-Mesail*, el-Felsefetu'l-İslamiyye-12 içinde, Ed.: Fuad Sezgin, Frankurt 1999
46. Fārābī, Fārābī, *Risāle fī mā Yenbeḡī en Yuḳaddime ḳable Te'allūmi'l-Felsefeti*, (el-Felsefetu'l-İslamiyye-12, Editör: Fuad Sezgin), Frankurt 1999.
47. Fārābī, *İhsau'l-'Ulūm*,, Sunuş ve Şerh: Ali Bumelham, Beyrut 1999.
48. Fārābī, *Kitābu Kāṭāgūriyās*, (el-Manṭıḳ 'İnde'l-Fārābī-I içinde) Tahkik: Refiḳ el-^ç Acem, Beyrut 1987.
49. Fārābī, *Kitābu'l- Emkineti'l-Muḡalaṭati*, Thk. R. El-Acem, (el-Mantık İndel Fârâbî-II içinde) Beyrut 1986.
50. Fārābī, *Kitābu'l-Burhān*, Çev.: Ömer Türker-Ömer M. Alper, İstanbul 2008.
51. Fārābī, *Kitābu'l-Cem beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflāṭūn el-İlāhī ve Aristūṭālīs*, (el-Felsefetu'l-İslāmiyye-12, Ed.: Fuat Sezgin, Frankurt 1999.
52. Fārābī, *Kitābu'l-'İbāre*, Tahkik: Refil el-^ç Acem, (el-Mantık 'İnde'l-Fārābī-I içinde), Beyrut 1987.
53. Fārābī, *Kitābu'l-Ḳıyās*, (el-Mantık 'İnde'l-Fārābī-II içinde) Tahkik: Refiḳ el-^ç Acem, Beyrut 1987.
54. Fārābī, *Şerḫu'l-'İbāre*, Tahkik: Muhammed Taki, Kum 1409.
55. Fārābī, *Ḳitābu'l-Ḳıyāsi's-Şaḡīr*, Tahkik: Refiḳ el-^ç Acem, Beyrut 1987.
56. Furfuryūs, *İṣāgūcī*, Tahkik: Ahmed Fuad el-İhvanī, Kahire 1952.
57. Gazālī, *Düşünmede Doğru Yöntem –Miḥaḳḳu'n-Nazār*, Çeviren: Ahmet Kayacık, İstanbul 2002.
58. Gāzālī, *Maḳasidu'l-Felāsife*, Hazırlayan: Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Mısır Thz.

59. Gazālī, *Mi'yaru'l-İlm*, Tahkik: Süleyman Dünya, Mısır 1961.
60. Gāzālī, *Muṣṣafā-I*, Beyrut 1994.
61. Gelenbevi, *Risāletu'l-Ādāb*, İstanbul 1274.
62. Gökçe, M. Cüneyt, *Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kelām İlmindeki Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1996.
63. Hanoğlu, İsmail, *Fahrüddin er-Rāzî'nin 'Kitābu'l-Mulāḥḥaṣ fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, I- Tahkiki, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.
64. Hünecî, *Keşfu'l-Esrār an Ġavamizi'l-Efkār*, Topkapı Müzesi III. Ahmet Kitaplığı: 3354.
65. Hünecî, *Keşfu'l-Esrār an Ġavamizi'l-Efkār*, Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Koleksiyonu: 1434.
66. Hüseyin Abdullah b. Muhammed b. Şāban, *Haşiye 'alā Şerḥi Ādābi'l-Baḥs*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37338.
67. İbn Bācce, *Ta'liku İbn Bācce ālā Kitābi'l-Burhān*, Thk.: Macit Fahri (*el-Mantık İndel-Fārābî* içinde) Beyrut 1987.
68. İbn Haldūn, *Mukaddime-II*, Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.
69. İbn Sīnā, *el-İşārāt ve't-Tenbihāt*, Tahkik: Jaques Forget (*el-Felsefetu'l-İslāmiye-32* içinde, Editör: Fuat Sezgin Frankfurt 1999.
70. İbn Sīnā, *en-Necāt*, Düzenleyen: Macit Fahri, Beyrut 1982.
71. İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, Tahkik: Abdurrahman Bedevî, Bingazi 1972.
72. İbn Sīnā, *'Uyunu'l-Hikme*, Tahkik: M. Fevzi el-Cebir, Beyrut 1996.
73. İbn Sīnā, *Kitābu'l-Evsat fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi Turhan Valide Sultan Koleksiyonu: 213.
74. İbn Sīnā, *Kitābu's-Şifā*: Mantığa Giriş, Çev.: Ömer Türker, İstanbul 2006.
75. İbn Sīnā, *Kitābu's-Şifā*: el-Mekūlāt, Tahkik: G. Anavati, Maḥmūd Muḥammed el-Ḥudayrī vd., Kahire 1957.
76. İbn Sīnā, *Kitābu's-Şifā*: el-İbāre, Tahkik: Maḥmūd el-Ḥudayrī, Kahire 1956.

77. İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā*: el-Ḳıyās, Tahkik: Sa'īd Zāyid, Kahire 1964.
78. İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā*: el-Burhān, Düzenleyen: Abdurrahman Bedevi, Kahire 1954.
79. İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā*: es-Safsā, Thk.: A. F. El-İhvani, Yrz. Thz.
80. İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā*: Sofistik Deliller, Çev.: Ömer Türker, İstanbul 2006.
81. İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā*: el-İlāhiyyāt, Tahkik: G. C. Anavati, Saīd Zayid, Thz. Yrz.
82. İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā*: Metafizik-I, Çev.: Ömer Türker-Ekrem Demirli, İstanbul 2004.
83. İbn Sînâ, *Mantıku 'l-Meşrikiyyīn*, (*el-Felsefetu 'l-İslāmiyye*-42 içinde), Frankurt 1999.
84. İbn Zur'a, *Mantıku İbn Zur'a*, Tahkik: Cerar Cihami-Refiḳ el-'Acem, Beyrut 1994.
85. Ḳāḏızāde Rūmī, *Şerḩu Eşkalī't-Te'sīs*, İstanbul 1268.
86. Kaplan, Hayri, *Fahreddin Razi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2001.
87. Kaşī, İmaduddin Yahya b. Ahmed, *Ḥaşiye 'alā Şerḩi Ādābi'l-Baḩş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37295.
88. Kātib Çelebi, *Keşfu 'z-Zunūn-II*, Hazırlayanlar: Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge, İstanbul 1941.
89. Kazvīnī, *el-Munaşşaş fī Şerḩi'l-Mulaḩḩaşş*, Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa Koleksiyonu: 1680.
90. Kehhale, Ömer Rıza, *M'ucemu'l-Müellifin-IX*, Dimeşk 1960.
91. Keklik, Nihat, *İslām Mantık Tarihi ve Fārābī Mantığı-I*, İstanbul 1969-1970.
92. Kīlānī, *Şerḩu Ādābi'l-Baḩş*, Milli Kütüphane Ankara: 184.
93. Köz, İsmail, *İslām Mantıkçılarında Modalite Teorisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2000.
94. Köz, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Ankara 2003.
95. Kuṭbu'd-Dīn er-Rāzī, *Levāmī'u'l-Esrār fī Şerḩi Meṭālī'i'l-Envār*, İstanbul 1303.
96. Kuṭbu'd-Dīn er-Rāzī, *Şerḩu'l-İşārāt*, Tahran 1377.
97. Kuṭbu'd-Dīn er-Rāzī, *Şerḩu 'ş-Şemsiye*, Dersaadet Thz

98. La Grande Encyclopedie-31, Ed.: Andre Berthelot, Paris 1902.
99. Mehmet Hilmi, *Veẓāifu'l-Ādāb* (*Hulaṣatu'l-Mantık* içinde), İstanbul 1290.
100. Miller, Larry Benjamin, *Islamic Disputation Theory: A Study of The Development of Dialectics In Islām From Tenth Through Fourteenth Centuries*, Yrz. 1985.
101. Molla Sebzevārī, *Şerḥu'l-Manzūme-I*, Tahkik: Hasan Hüsñüzāde el-Āmilī, Tahran 1410.
102. Muftizāde, *Haşiye-i Taşavvurāt*, Dersaadet 1307.
103. Muḥammed Rızā Muẓaffer, *el-Mantık*, Beyrut 1980
104. Naşıru'd-Dīn et-Ṭūsī, *Esasu'l-İktibās*, Tahkik: Ḥasan Şafi'î-Muḥammed Sa'îd Cemalu'd-Dīn, Kahire 2004.
105. Naşıru'd-Dīn et-Ṭūsī- Allame Hıllī, *Keşfu'l-Murād*, Kum 1407.
106. Naşıru'd-Dīn et-Ṭūsī, *Şerḥu'l-İşārāt*, Maṭba'atu'l-Ḥaydariye 1377.
107. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991.
108. Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 1999.
109. Pehlivan, Necmettin, *İçerik Bakımından Kıyas*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005.
110. Ragıb el-İsfahanī, *Müfredāt: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Trc.: Yusuf Türker, İstanbul 2007.
111. Ross, David, *Aristoteles*, Çev.: Ahmet Arslan vd., İstanbul 2002.
112. Ross, David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951.
113. Sâcaklızāde, *Taḫrīru Kavānini'l-Mütedavile min 'İlmi'l-Münāẓara*, Tenkitli Metin: Yusuf Türker, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005.
114. Saçaklızāde, *Risāletu'l-Velediyye fî 'İlmi'l-Ādāb*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37209.

- 115.Sadru's-Şeri'a "(Şerhu) T'adili'l-'Ulûm, Süleymaniye Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu Koleksiyonu: 798.
- 116.Sarton, George, *Introduction to The History of Science*, Vol.: II, Part: II, Washington 1953.
- 117.Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 2006.
- 118.Semerķandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 879.
- 119.Semerķandî, *Eşkâlu't-Te'sîs* (Kâdzâde Rûmî'nin şerhiyle birlikte), İstanbul 1268.
- 120.Semerķandî, *eş-Şaḥaifu'l-İlâhiyye*, Tahkik: Aḥmed 'Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt 1985.
- 121.Semerķandî, *Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu: 2099.
- 122.Semerķandî, *Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş*, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu: 6168.
- 123.Semerķandî, *Ḳıstâsu'l-Efkâr fî Taḥḳîki'l-Esrâr*, Manisa İl Halk Kütüphanesi: 2213.
- 124.Semerķandî, *Şerḥu'l-Ḳıstâs*, Manisa İl Halk Kütüphanesi: 2214.
- 125.Semerķandî, *el-Me'arif fî Şerḥi's-Şaḥâif*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2432/5.
- 126.Semerrķandî, *Şerḥu'l-Muḳaddime*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Burdur Koleksiyonu: 133.
- 127.Semerķandî, *Şerḥu'l-Envârî'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonu: 2432.
- 128.Steingass, F., *Kamusu'l-Müte'allim*, Beyrut 1989.
- 129.Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâḳ*, Nşr.: H. Corbin, Tahran –Paris 1956.
- 130.Şemseddîn Sami, *Ḳamusu'l-'Alâm-IV*, İstanbul 1311.
- 131.Şemsu'd-Dîn Muḥammed Şehrezûrî, *Şerḥu Hikmeti'l-İşrâḳ*, Tahkik: Hüseyin Ziyai Turbetî, Tahran 1372.
- 132.Şemsu'd-Dîn Şehrezûrî, *Resâilu's-Şecereti'l-İlâhiyye-I*, Tahkik: M. Necip Görgün, İstanbul-Beyrut 2007.
- 133.Şeşen, Ramazan, *Nevâdiru'l-Maḥṭûṭati'l-'Arabîyye fî Mektebâti't-Turkiyye-II*, Beyrut 1980.
- 134.Şirvânî, *Şerḥu Âdâbi'l-Baḥş*, Milli Kütüphane Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu: 2271; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 37295.
- 135.Taşköprüzâde "*Mevḍu'atu'l-'Ulûm* – I-II, Beyrut 1985.
- 136.Taşköprüzâde, *Şarḥ 'alâ Risâle fî Âdâbi'l-Baḥş*, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 36974.

137. Taşköprüzâde, *Şerhu Âdâbi'l-Baḥş ve'l-Münâzara*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 37270.
138. Taylor, A. E., *Plato: The Man and His Work*, London 1955.
139. Taḥanevî, *Keşşâfu Istılâḥâtî'l-Funûn-I-II*, Tahkik: Refik el-Acem, Beyrut 1996.
140. Windelband, W., *History of Ancient Philosophy*, Translated by Herbert Ernest, America 1956.
141. Yaren, Tahir, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, Ankara 2003
142. Yaren, Tahir, *Kıyaslarda Kullanılan Bilgiler*, Ankara 2003.
143. Yörük, İsmail, *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref el-Huseyni es-Semerkindî (öl. 703/1302'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı) (Basılmamış Doktora Tezi)*, Erzurum 1991.
144. Urmevî, *Meṭâli'u'l-Envâr*, Tahkik: Hasan Akkanat, Ankara 2006. (Çalışma Hasan Akkanat'ın doktora tezinin I. Cildidir. Bkz.: Hasan Akkanat, Kadı Sıracedin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme), I. Cilt: Tahkik, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
145. Van Ess, Josef, *İslâm Kelâmının Başlangıcı*, Çev.: Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XLI, Ankara 2000, ss. 399–424.
146. Zeynu'd-Dîn el-Keşşî, *Ḥadâiḳu'l-Ḥakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Koleksiyonu: 864.
147. Zeynu'd-Dîn es-Sâvî, *el-Beşâiru'n-Naşıriyye fi 'İlmi'l-Mantık*, Talik: Refik el-Acem, Beyrut 1994.

ÖZET

Pehlivan, Necmettin, Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref es-Semerqandî'nin *Ḳıstâsu'l-Efkâr fî Tahkîki'l-Esrâr* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. İsmail KÖZ, Volume-I: XXVI+ 266 s.; Volume-II: X+ 300 s.; Volume-III: IX+ 306.

Tez, üç cilt olarak düzenlenmiştir. Birinci ciltte, eserin tahkiki yapılmıştır. Tahkik çalışmasında beş nüsha kullanılmıştır. Arapça metin elden geldiğince konulara göre paragraflandırılmış ve bu paragraflar da tercüme ile eş-güdümü sağlamak için numaralandırılmıştır. Ayrıca satır numarası da verilmiştir. Elden geldiğince noktalama işaretleri de kullanılmıştır. Müellifin açık veya gizli olarak yaptığı atıflar gösterilmeye çalışılmıştır

İkinci cilt tercümeden oluşmaktadır. Arapça ile eş-güdümü sağlamak için tercüme de paragraflandırılmış, paragraflara da numara verilmiştir. Satır numaraları da verilmiştir. Metindeki anlaşılması güç ifadeler, bizzat müellif tarafından yazılmış şerhten yapılan alıntılarla açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu alıntılar metne köşeli parantezle ([...]) yerleştirilmiştir.

Üçüncü cilt, giriş ve üç bölüm olarak düzenlenmiştir. Giriş'te çalışmanın teknik boyutu, müellifin hayatı, mantığı inceleme konusu yaptığı eserler ve bilgi anlayışı, mantık ve mantığın konusu hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde kavram(tasavvur) lar mantığı ele alınmıştır. *Ḳıstâs*'ın yapısı göz önüne alınarak bu bölüm (1) Kavramlar mantığının ilkeleri ve (2) Kavramlar mantığının amacı: tarifler alt başlıklarıyla incelenmiştir. İkinci bölümde, hüküm(tasdik) ler mantığı ele alınmıştır. Bu bölüm de *Ḳıstâs*'ın içeriğine dayanılarak (1) Hükümler mantığının ilkeleri: önermeler ve hükümleri ve (2) hükümler mantığının amacı: kıyas ve hükümleri başlıkları altında incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise, Semerqandî'nin müstakil bir başlık altında ele almadan kıyasın altına bir fasıl ile eklediği kıyasa bağlı konular ele alınmıştır. Ancak bu bölümde asıl üzerinde durulan konu, “âdâbu'l-bahş ve'l-münâzara” olmuştur. Bu konu, *Ḳıstâs*'ı kendisinden önceki ve sonraki eserlerden ayıran en önemli konudur. Diğer alt başlıklar, didaktik özellikteki özetlerden ibaret ve müellifin geleneğin bilgilerini özetinden ibarettir.

Sonuç kısmında *Ḳıstâs*'ın hem suret hem de içerik olarak bir değerlendirilmesi yapılmış ve onu diğer mantık eserlerinden ayıran yönlerine vurgu yapılmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

Pehlivan, Necmettin, Critical Edition, Translation and Analysis of Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf as-Samarqandī's *Ḳisṭāsu'l-Efkār fī Taḥḳīki'l-Esrār*, Ph. D.; Advisor: Prof. Dr. İsmail KÖZ, Volume-I: XXVI+ 266 p.; Volume-II: X+ 300 p.; Volume-III: IX+ 306.

This dissertation has been designed as three volumes. In first volume, critical edition of as-Samaqandī's *Ḳisṭāsu'l-Efkār fī Taḥḳīki'l-Esrār* has been made. Arabic text, as far as possible, divided into paragraphes according to topics and these paragraphes has been numerated to be in conformity with translation. In addition, numbers of lines have been given, as far as possible, punctuation Marks have been used, implicit or explicit references of the author have been indicated.

Second volume consists of the translation of as-Samaqandī's *Ḳisṭāsu'l-Efkār fī Taḥḳīki'l-Esrār*. To ensure the conformity with Arabic text the translation has been numerated too and numbers of the paragraphes and lines have been given. To explain the obscure explanations, quotations have been made from the Author' explatony book on this book. These quotations have been located in [...] parantheses.

Third volume has been designed as an introduction and three chapters. In introduction, we have presented some information about technical aspects of *Ḳisṭās*, author's life, his books in which he examined the logic, his understanding of knowledge, logic and topics of logic. In first chapter the logic of the concepts (taṣavvurāt) has been discussed. Cosidering the form of "*Ḳisṭās*" this chapter has divided into two sections: 1) Principles of logic of the concepts, 2) Purpose of logic of the concepts. In second chapter, logic of the assents (taṣdīq) has been discussed. This chapter, too, considering the matter of "*Ḳisṭās*", has been discussed in two sections: 1) Principles of logic of the propositions: propositions and it's assents, 2) Purpose the logic of propositions: syllogism and it's assents. In third section, we discussed topics connected with syllogism, which is not discussed in seperate section by Semerkandi. But, the main topic discussed here is "disputation theory (ādābu'l-bahş ve'l-munāzara)". This is the most important topic which distinguishes "*Ḳisṭās*" from antecedent and subsequent logical works. Other topics have been written in didactic manner and as summary.

In the conclusion we have presented an analysis of "*Ḳisṭās*", considering it's form and matter, and tried to point out the different aspects of "*Ḳisṭās*" compared with other logical works.