T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ) ANABİLİM DALI

ZEYNUDDİN el-KEŞŞÎ'NİN *HADÂİKU'L-HAKÂİK* ADLI ESERİNİN MANTIK BÖLÜMÜNÜN TASAVVURAT KISMININ TAHKÎKİ, TERCÜMESİ VE DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Ali Rıza ŞAHİN

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN

ANKARA 2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR III

ÖNSÖZ IV

GİRİŞ 1

1. Tezin Sınırları 1

2. Tezin Amacı 2

I. BÖLÜM: ZEYNUDDİN el-KEŞŞÎ VE *HADÂİKU'L HAKÂİK* ADLI ESERİ 5

1. Zeynuddin el-Keşşî'nin Hayatı ve Eserleri 5

2. *Hadaik'ul- Hakâik*'inTashihi 9

II. BÖLÜM: KAVRAMLAR MANTIĞI 26

1. Bilgiden Mantığa Giden Süreç 26

1.1. İlimler Sınıflamasında Mantık 26

1.2. Bilgi 32

1.3. Mantığın Tanımı 44

1.4. Mantığın Konusu 50

1.5. Mantığın Faydası 53

1.6. Mantığa Duyulan İhtiyaç 55

2. Kavramlar Mantığının İlkeleri 57

2.1. Lafızlar ve Manalarına delâleti 58

2.2. Müfred ve Mürekkeb Lafızlar 62

2.3. Tümel ve Tikel 68

2.4. Mahiyet, Zâtî ve Arazî 72

2.5. Beş Tümel 76

2.6. Kategoriler 84

3.1.Tarif ve Türleri 91

3.2. Tarifte Ortaya Çıkan Hatalar 95

SONUÇ 99

ÖZET 107

ABSTRACT 108

III. BÖLÜM: HADÂİKU'L-HAKAİK'İN MANTIK BÖLÜMÜNÜN TASAVVURLAR KISMININ TAHKİKİ VE TERCÜMESİ 109

KISALTMALAR

AÜİFD	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b./ibn	: Oğlu
Çev.	: Çeviri, Çeviren
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
FAP	: Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu
H.	: Hicrî
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan Önce
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
Ö.	: Ölümü
p.	: Paragraf
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
Thz.	: Tarihsiz
Vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak

ÖNSÖZ

İslam kültür ve medeniyeti içerisinde yetişen birçok bilim adamı verdikleri yüzlerce eser ile bilim ve kültür hayatına katkıda bulunmuşlar ve bu anlamda tarihe yön vererek tarihteki yerlerini almışlardır. Ecdadımız tarafından yazılmış kütüphaneler dolusu el yazması kitap, belge ve evrak bulunmaktadır. Bilim ve kültür, birikimli olarak ilerlediği için bu alanda yapacağımız çalışmalarda bu zengin kültür mirasımızdan faydalanılmasının gereği açıktır.

Son yıllarda ülkemizde bu zengin mirasın işlenerek ilgililerin istifadesine sunulması ile ilgili olarak tahkik, tercüme, değerlendirme ve benzeri birçok sevindirici çalışma yapılmakta ve metinler neşredilmektedir.

Biz de yapılan bu çalışmalara katkısı olacağı düşüncesiyle felsefe, mantık ve kelam gibi birçok alanda telif ettiği eserler ile kendisinden sonra bir gelenek oluşturmuş olan Fahru'd-Dîn er-Râzî (öl.1209)'nin öğrenciliğini yapmış ve dönemin birçok mantıkçısı tarafından eserlerinde kendisine atıfta bulunulan Abdurrahman b. Muhammed Zeynuddin el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserinin mantık bölümünün tasavvurat kısmını yüksek lisans tezi kapsamında çalıştık. Tespitlerimize göre el-Keşşî'nin elimizde bulunan *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eseri üzerine herhangi bir çalışma yapılmamış olması bizi bu çalışmayı yapma konusunda cesaretlendirdi.

Tezimizin konusu Mantık ilmi, Tabiat ilmi ve İlâhî ilim bölümlerinden oluşan "Zeynuddin el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısmının Tahkîki, Tercümesi ve Değerlendirmesi" dir. Çalışma bir giriş ve üç bölüm olarak düzenlenmiştir. Girişte tezin kapsamı hakkında bilgi verildi. Birinci bölümde el-Keşşî'nin hayatı, eserleri ve çalışmaya konu edinilen *Hadâiku'l-Hakâik*'in tashihi hakkında bilgi verilmeye çalışıldı. İkinci bölümde, el-Keşşî'nin kavram(tasavvur)lar mantığı, selefleri ve halefleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye çalışıldı. Üçüncü bölümde ise *Hadâiku'l-Hakâik'*in mantık bölümünün tasavvur(kavram)lar kısmının tahkiki ve tercümesi sunulmuştur. Tahkikli metin ve çeviri, umulur ki, ilgililerine farklı manalar açar.

Bu vesile ile öncelikle beni yüksek lisans yapma konusunda cesaretlendiren, tezin konusunun seçiminden başlayarak kaynakların temini, Arapça metnin beraber okunması, anlamadığım ve anlamakta zorlandığım noktaların çözümü konusunda destek olan, ihtiyaç duyduğum her zaman kendisi ile müzakere ettiğim ve bu tezin ortaya çıkmasına vesile olan hocam Yrd. Doç. Necmettin Pehlivan'a; lisans ve yüksek lisans ders döneminde bize ders

vererek alt yapımızın oluşmasını sağlayan, hocam Prof. Dr. İsmail KÖZ'e; ihtiyaç duyduğum her konuda yardımlarını esirgemeyen Ar. Gör. Muhammet Çelik'e; teşekkür ediyorum. Burada son olarak bu çalışmanın ortaya çıkması için tarifi imkansız bir özveri ve fedakırlıkla bana destek olan, rahat bir çalışma ortamı sağlayan ve kendisinden aldığım zamanlara sabreden saygıdeğer eşim Meryem hanımefendiye ve çocuklarım Şevket Rıza, Büşra ve Zeynep'e teşekkür ediyorum.

Ali Rıza ŞAHİN
11 Haziran 2017
Besni/Adıyaman

GİRİŞ

1. Tezin Sınırları

Mantık, nazârî ilimleri elde etmede insan için bir alet olup, bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etmenin yollarının öğrenildiği, kurallarına riayet edildiğinde insanı düşünmesinde hataya düşmekten koruyan bir ilimdir.[1] Bu amaçları gerçekleştirmek için klasik gelenekte mantık kitapları kavramlar (tasavvurlar) ve hükümler (tasdikler) olarak iki bölüme ayrılarak incelenmiştir. Tasavvurların amacı, tanımı elde etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için de ilkeler olarak lafızlar, zâti, arâzî, tümel, tikel, beş tümel ve on kategori gibi konular incelenir. Tasdiklerin amacı ise delil dediğimiz kıyas, ilkesi ise önermeler ve önermeler ile ilgili konulardır.

el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserini iki mukaddime ve üç kitaptan (ana bölüm) oluşturmuştur.[2] Bu kitaplardan birincisi, Mantık; ikincisi Tabiat (Fizik); üçüncüsü ise İlâhiyyât (Metafizik) Kitabıdır. Bu kitaplardan her biri de Bölümlere, Bab'lara, Fen'lere, Kısım ve Fasıl'lara ayrılmaktadır.[3] el-Keşşî kitabına *Hadâiku'l-Hakaik* ismini vermesinin sebebini şöyle açıklamaktadır:

> "Bu mecmuada bu üç ilmi anlattık ve onu, birçok ilmi kapsadığı ve bu ilimlerden her biri baki 'hakiki bir bahçe' olduğu ve sonsuz bir gezinti olduğu için "*Hadâiku'l-Hakaik*" (Hakikatler Bahçesi) olarak isimlendirdik."[4]

el-Keşşî Mantık Kitabını üç bölüme ayırmaktadır. Bu üç bölümden birincisi, *'İlkeler'* (Mebâdî); ikincisi, 'Amaçlar' (Makâsıd); üçüncüsü de Eklentiler (Levâhik) hakkındadır.[5] Mantığın birinci kitabı olan *İlkeler* başlığı altında lafızlar, beş tümel, on kategori, tarif ve önermeler ile ilgili konular işlenmektedir. Yani bu başlık altında hem tasavvur hem de tasdikler ile ilgili konular vardır. Mantığın ikinci kitabı olan *Amaçlar* başlığı altında ise kıyas, kıyasın kısımları, şartlı kıyaslar vb. kıyas ile ilgili konular yer almaktadır. Üçüncü Kitap olan *Eklentiler* (Levâhik) ve Umur-ı Amme (Genel Kaideler) başlığı altında varlık, yokluk, mümkün, illet ve bunların kısımları, mahiyet, tümel, tikel vb. konular ele alınmaktadır.

---

[1] "Zeynuddin el-Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik* Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısmının, Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi, Ali Rıza Şahin, Ankara Üniveresitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Felsefe ve Din Bilimleri) Anabilimdalı, Ankara 2017" adlı mevcut çalışmamızın tahkik kısmını bundan sonra "p." paragraf numarasını göstermek üzere 'el-Keşşî, *Hadâik*, p.' şeklinde zikredeceğiz. Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*, p. 44-103.
[2] el-Keşşî, *Hadâik*, p.12.
[3] el-Keşşî, *Hadâik,* p.15.
[4] el-Keşşî, *Hadâik,* p.48.
[5] el-Keşşî, *Hadâik,* p.103.

İsminden de anlaşılacağı üzere tezimiz *Hadâiku'l-Hakâik*'in Mantık Kitabının tasavvurlar (kavramlar) kısmının incelenmesine hasredilmiştir. Bu tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Zeynuddin el-Keşşî'nin hayatı, eserleri ve onun *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserinin mantık kısmının tashihi ile ilgili bilgi vermeye çalıştık. Kaynaklarda hayatı hakkında hemen hemen hiç bilgi bulunmamaktadır. Bu bölümde mevcut bilgilere dayanarak el-Keşşî'nin elimizdeki tek eseri olan *Hadâiku'l-Hakâik*'in yazıldığı dönemi tespit etmeye çalıştık. Tespitlerimize göre *Hadâiku'l-Hakâik*'in bazı varakları birbirine karışmış ve bazı varakları da maalesef kaybolmuş görünmektedir. Bu bölümde bunlarla ilgili yaptığımız tespitlere yer verdik ve karışıklıkları gidererek *Hadâiku'l-Hakâik*'i tashih ettik.

İkinci bölümde bilgi, mantık, mantığın konusu ve mantığın diğer ilimler ile ilişkisi, lafızlar ve manalarına delâleti, beş tümel, kategoriler ve kavramlar mantığının amacı olan tarif ve türlerini ele aldıktan sonra tarifte ortaya çıkan hatalara değindik. Bu konuları ele alırken el-Keşşî'nin konumunu tespit açısından klasik mantığı Arap diliyle kuran isim olarak el-Fârâbî (ö.950), İbn Sînâ (ö.1037) ve Fahru'd-Dîn er-Râzî (ö.1210) gibi fiozofların ve onlardan sonra gelen mantıkçıların görüşlerine el verdiğince müracaat ettik.

Üçüncü bölüm, *Hadâiku'l-Hakâik*'in Mantık Kitabının *İlkeler* bahsi içerisinde yer alan Tasavvurat kısmının tahkik ve tercümesinden oluşmaktadır. *Hadâiku'l-Hakâik*'in iki eksik nüshası bulunmaktadır: Birincisi, Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, :864'te kayıtlı nüshadır ve daha sonra ayrıntıları ile anlatılacağı üzere bu nüsha hem eksik hem de karışıktır. İkincisi, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye:1447/30 da kayıtlı beş varaklık bir nüshadır. Dolayısıyla metni tahkik ederken aslında Hamidiye'deki eksik nüshayı saymazsak tek nüshayı kullanmış olduk. Bu da beraberinde bir takım zorlukları getirdi. Fakat bu zorluklar metnin ortaya çıkarılmasından sonra yerini sevinci tarifsiz bir mutluluğa bıraktı.

2. Tezin Amacı

Zeynuddin el-Keşşî Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin öğrencisidir ve ondan ders almıştır. el-Keşşî'nin çağdaşlarından olan veya ondan sonra yaşayan müelliflerden olan Efdalu'd-Dîn el-Hûnecî (ö.1248)[6], Nasiru'd-Dîn et-Tûsî (ö.1274), Esirüddîn el-Ebherî (ö.1265)[7] ve Şemsu'd-

[6] Efdalu'd-Dîn el-Hûnecî, *Keşfu'l-Esrar an Ğavamidi'l-Efkâr*, Tahkik: Halid er-Ruveyheb, Iranian Institute & Institute of Islamıc Studies Free Universitiy of Berlin: Tahran 1389, s.16.
[7] Esirüddîn el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik*, Tenkitli Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998, s.65-109-156 vb.

Dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî (ö.1322)[8] gibi mantıkçılar tarafından kendisine atıfta bulunulmuş, fakat daha ziyade eleştirilmiştir. Zeynuddin el-Keşşî'ye yapılan bu atıflarda müellifinin eserinin ismi açıkça zikredilmemiştir. Ülkemiz kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalarda müellife ait üç eserin ismine muttali olduk. Bunlardan birincisi tezimizin de konusu olan Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa: 864'te Hadâiku'l-*Hakâik* ismiyle ve Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye: 1447/30'da *Mukaddimetü Kitab fi'l Mantık ve't-Tabiî ve'l-İlahî* ismiyle kayıtlı olan *Hadâiku'l-Hakâik*'tir. Ancak Hamidiye koleksiyonunda *Hadâiku'l-Hakaik*'in sadece birinci ve ikinci mukaddimedesi mevcuttur ve sadece beş varaktan oluşmaktadır. İkincisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi: 38189'da *Mukaddime fi'l-Mantık* adlı küçük bir mantık risalesidir. Üçüncüsü ise *Hadâiku'l-Hakâik*'te el-Keşşî'nin *'er-Risaletu'l-İhbariyye'*[9] olarak zikrettiği mantık ile ilgili bir eserdir. Ancak ülkemiz kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalarda maalesef eserin mevcudiyeti tespit edilememiştir.

Zeynuddin el-Keşşî'nin *Hadaiku'l-Hakâik*'inin klasik döneme ait bir eser olması ve kendisinden sonraki dönemin yukarıda zikredilen önemli mantıkçıları tarafından atıfta bulunulması ve çoğunlukla da eleştirilmesi, el-Keşşî'nin neyi nasıl söyleyip de bu eleştirilere maruz kaldığının heyecanı yanında klasik geleneğe ait olan ve en azından şimdilik tek nüshası olan bu eseri ülkemiz akademiyasının ilgisine, onlara yeni manalar doğuracağı ümidiyle sunmayı amaçladık. Bu amaçla Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu:864 ve Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye: 1447/30[10] kayıtlı mukaddime konularını içeren eksik nüshaya dayanarak metni tahkik etmeye ve ardından dilimize tercüme etmeye çalıştık.

Yukarıda açıklandığı üzere bu çalışma sadece *Hadâiku'l-Hakâik*'in Mantık Kitabının 'İlkeler' bölümünün tasavvurat (kavramlar) kısmının tahkik, tercüme ve değerlendirmesinden oluşmaktadır. Bu yüzden *Hadâiku'l-Hakâik*'in Mantık Kitabı'nın tasdikler (hükümler) kısmı, bir başka çalışmaya bırakılmıştır.

[8] Şemsüddîn Es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr (Düşüncenin Kıstası)*, Eşleştirmeli Metin Çev. Necmettin pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
[9] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 49
[10] *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserin ikinci bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu: 1447/30 numaralı kitap içerisinde *Mukaddimetü Kitab fi'l Mantık ve't-Tabiî ve'l-İlahî* ismiyle kayıtlıdır. Ancak burada *Hadâiku'l-Hakaik*'in sadece 5 varaklık birinci ve ikinci mukaddimedeki konuları mevcuttur. Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu:1447/30, vr.352-356. Bundan sonra el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'indeki birinci ve ikinci mukaddimedeki konularını içeren bu Hamidiye nüshasına yapacağımız atıfları el-Keşşî, *Hadâik,* Hamidiye:1447/30, vr. şeklinde yapacağız.

3. Kaynaklar

Tezin amacı Zeynuddin el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserinin Mantık Kitabının 'İlkeler' bölümünün tasavvurat kısmının tahkik, tercüme ve değerlendirmesi olduğundan birincil kaynağımız el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eseridir.

el-Keşşî'nin konumunu tespit ve temyiz açısından başta el-Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın eserleri olmak üzere Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin, Nasiru'd-Dîn et-Tûsî'nin, Efdalu'd-Dîn el-Hûnecî'nin, Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref Es-Semerkandî'nin ve klasik dönemdeki diğer müelliflerin eserleri daima göz önünde bulundurulmaya çalışılmıştır. Ayrıca tasavvur konusunu inceleyen modern çalışmalar da gözden geçirilmeye çalışılmıştır.

I. BÖLÜM: ZEYNUDDİN el-KEŞŞÎ VE *HADÂİKU'L HAKÂİK* ADLI ESERİ

1. Zeynuddin el-Keşşî'nin Hayatı ve Eserleri

Müellif tam adını kendisi Hadâiku'l Hakâik'te Abdurrahman b. Muhammed Zeynuddin el-Keşşî olarak zikretmiştir.[11] Hayatı, doğum yeri, doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat onun ismindeki "el-Keşşî" ibaresinden doğum yeri ile ilgili bir çıkarımda bulunabiliriz. *Mu'cemu'l-Buldan*'a göre Keş, bir dağ üzerinde kurulu bir köydür ve Cürcân'dan üç fersah[12] uzaklıktadır. Aynı zamanda "Keşşî" nisbesi, Maverau'n-nehr bölgesinde yaşayanlar için de kullanılmaktadır.[13] *Âsaru'l-Bilad ve Ahbâru'l-'İbâd* sahibi Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî'nin verdiği bilgilere göre "Keş", Semerkand şehrinin on iki kapısından birisinin ismidir.[14] Kapının bu şekilde isimlendirilmesi, *Mu'cemu'l-Buldan*'ın bir köy ismi olarak zikrettiği "Keş" yönünde olmasından dolayı olabilir. Müellefin Harzemşahlar döneminde yaşamış olduğu ve Horasan bölgesinden bahsettiği, el-Kazvinî'nin verdiği bu bölgeye ait Semerkand şehrinin bir kapısının isminin de "Keş" olduğu bilgisi bir araya getirildiğinde, kesin olmamakla beraber, müellifimizin bu köye nispetle "el-Keşşî" olarak anıldığı söylenebilir.

el-Kazvinî, yine, *Âsaru'l-Bilad ve Ahbâru'l-'İbâd*'ında Ruknu'd-Dîn el-'Amîdî ile müellifimiz el-Keşşî arasında gerçekleşen bir münazaradan bahsetmektedir. Bu münazarada el-'Amidî'nin el-Keşşi'ye sorduğu sorulara aldığı cevaplar karşısında el-Keşşî'nin ilmi yeterliliği karşısında hayretler içinde kaldığını rivayet etmektedir. el-Kazvinî bu münazarada el-Keşşî'nin kendinden emin bir şekilde: "Tek tek sor ve cevabını al!" dediğini söylemektedir.[15] Bu da el-Keşşî'nin ilmi açıdan kendini yeterli gördüğünü ve özgüvene sahip olduğunu göstermektedir.

---

[11] Bkz: Zeynuddin el-Keşşî, *Hadâiku'l-Hakâik*, Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 864, vr. 2a; Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*; p.4; Bundan sonraki dipnotlarda önce tenkitli metnimizdeki varak veya paragraf numarasını verdikten sonra bir karşılaştırma yapılabilmesi için Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu ve Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye:1447/30 de kayıtlı nüshalara atıfta bulunacağız. Ayrıca Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshaya dipnotlarda 'el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864, vr…' şeklinde atıf yapacağız.

[12] Türk Dil Kurumu'nun sözlüğüne göre eskiden kullanılan, yaklaşık olarak beş km. tutan bir uzunluk ölçeği. Bkz. http://www.tdk.gov.tr.

[13] Şihâbu'd-Dîn Ebî Abdi'l-lah Yakût b. Abdu'l-Lah el-Hamevî er-Rûmî el-Ba'dâdî, *Mu'cemu'l-Buldan IV*, Tahkik: Ferdi Abdulaziz el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye: Beyrut Thz, s. 525.

[14] Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî, *Âsaru'l-Bilad ve Ahbâru'l-'İbâd,* Beyrut tarihsiz, s. 536.

[15] el-Kazvinî, *Âsaru'l-Bilad ve Ahbâru'l-'İbâd*, s. 536-537.

el-Keşşî'nin yaşadığı dönem ile ilgili olarak Fahru'd-Dîn er-Râzî ile aynı dönemde yaşadığı ve Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin onun hocası olduğu bilgisine çalışmaya konu edindiğimiz *Hadâiku'l-Hakâik*'teki kendi ibarelerinden ulaşıyoruz. Çünkü el-Keşşî bu eserinde Fahru'd-Dîn er-Râzî hakkında şeyhim ve üstadım[16] tabirlerini kullanmaktadır.

Fahru'd-Dîn er-Râzî'den sonra onun öğrencilerini isim vererek ilk defa dile getiren kişi Müstakim Arıcı'ya göre tarihçi İbnü'l-İbridir (ö.685/1286). İbnü'l-İbri, Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin 13. yüzyıl içerisinde dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerindeki öğrencilerinden şu şekilde bahsetmektedir:

> "İçinde bulunduğumuz dönemde İmam Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin öğrencilerinden olup mantık ve hikmet sahalarında değerli eserlere sahip birtakım âlimler bulunmaktadır. Bunlar Horasan'da Zeynuddin el-Keşşî ile Kutbüddin el-Mısrî (ö.618/1221), Mısır'da Efdalüddin el-Hunecî (ö.646/1248), Dımaşk'ta Şemseddin el-Hüsrevşâhî (ö.652/1254), Anadoluda Esirüddin el-Ebherî (ö.663/1265), Konya'da Taceddin el-Urmevî (ö.653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî'dir (ö.682/1283).[17]"

Ayrıca Zeynuddin el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserinde:"…Horasanın seçkin bilginlerinden biri bütün bunları şüpheler hakkında zikrettiği cevaplar esnasında yanlışlıkla inkâr etmiştir. Benim şeyhim, hocam, efendim Fahru'l-Hak ve'd-Din er-Râzî -Allah Onun makamını güzelleştirsin, en yüksek makamları meskeni kılsın - bunları *el-Mulahhas* olarak isimlendirilen kitabının başlarında ve bunun dışındaki kitaplarında zikretmiştir. Allah'ın rahmeti ve razılığı onun üzerine olsun."[18] demesinden onun Horasan ve civarında ilmi faaliyetlerde bulunduğu veya buradaki ilmi tartışmalardan haberdar olduğunu ve açıkça Fahru'd-Dîn er-Râzî'den ders aldığını söylememiz mümkündür.

Zeynuddin el-Keşşî'ye ait olan *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eser tesbitlerimize göre 1200-1220 yılları arasında Harezmşahlar Devletinin sultanı Alaaddin Muhammed döneminde yazılmıştır. Çünkü el-Keşşî eserinin giriş kısmında şöyle demektedir:

> "Allah'ın kullarının en zayıfı ve Allah'ın rızasına, rahmetine ve onun lütuf ve ihsanına en çok ihtiyacı olan Abdurrahman b. Muhammed el-Keşşî –Allah onun sonunu iyilikle getirsin ve onu en büyük mutluluklara ulaştırsın- diyor ki: Allah'a

[16] el-Keşşî, *Hadâik*, FAP:864, vr. 30a; Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 30a / p. 275
[17] Müstakim Arıcı, "7. 8. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), 1-37. s.8.
[18] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 275; el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864, vr.30a.

> hamd ve O'nun Rasulüne (s.a.v) duadan sonra İslâm'ın sultanına dua ile kitabı sağlamlaştırma ve bölümlerini tasdik etmek adettendir. Çünkü O, Allah'ın gölgesi ve O'nun Rasulü'nün (s.a.v) yeryüzündeki halifesidir ve o, din ve dünya işlerinde (Aladdin ve'd-dünya) sultanların sultanı, İslâm'ın ve müslümanların yardımcısı, insanların ve cinlerin sığınağı, doğuda ve batıda Allahın gölgesi, Muhammed İbnu's- Sultan Burhân Emiru'l-Mu'minîndir." [19]

el-Keşşî'nin kitabın başında kendisine dua ederek methiyede bulunduğu ve lakabı Muhammed İbnu's- Sultan Burhân Emîru'l-Mu'minîn olan hükümdar 1200-1220 yılları arasında Hazar Denizi'nin doğusunda büyük bir imparatorluk haline gelen ve bir Türk-İslâm devleti olan Harezmşahlar devletinin hükümdarıdır. İhsan Arslan "İlk Türk-İslâm Devletlerinde Hükümdarlık ve Hâkimiyet Sembolleri" isimli makalesinde bu lakabı Harezmşah hükümdarı Muhammed Harezmşah'ın kullandığını şu ifadelerle belirtir : "Sultan Muhammed Harezmşah'a gelince, altın sikkeleri üzerinde şu ibare vardı: es-Sultan Muhammed b. Es-Sultan Burhânu Emiri'l Mü'minîn" [20] Buna göre el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* isimli bu eseri 1200-1220 yılları arasında Harezmşahlar devletinin hükümdarı olan Muhammed Harezmşah döneminde yazıldığı ve ona ithaf edildiği sonucuna varılabilir.

Süleymaniye Kütüphanesi, Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, İslâm Araştırmaları Merkezi gibi ulaşabildiğimiz kütüphanelerde yaptığımız araştırmada Zeynuddin el-Keşşî'nin Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa:864'te kayıtlı olan *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eseri ve bunun beş varaktan oluşan Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye:1447/30'da bulunan nüshası ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No:38189'da *Mukaddime fi'l-Mantık* ismiyle kayıtlı küçük bir mantık risalesi dışında başka bir eserinin günümüze ulaştığı tespit edilememiştir.

el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakaik*'te kitabın tasnif ve tertibi ile ilgili bilgi verirken önce mantık ilmini ele aldığını sonra tabiat ilmini daha sonra da ilahiyat ilmini ele aldığını belirttikten sonra:

> "İşin başında bir yetersizlik ve bir üstünlük sayılmayacak kadarını 'er-Risaletu'l-İhbariyye' [21] olarak isimlendirilen kitabımızda zikrettikten sonra biz bunda (*Hadâiku'l-Hakâik*) insanı sıkan gereksiz uzatmalardan sakınarak ve düzeni bozan

[19] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 4-5; el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864, vr. 2a.
[20] İhsan Arslan, "İlk Türk-İslâm Devletlerinde Hükümdarlık ve Hâkimiyet Sembolleri", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:16 sayı: 51 (Bahar 2012), s.78.
[21] Demek ki bu ilk yazdığı ve kendini göstermeye çalıştığı bir eseridir. Oysa *Hadâik* ise ustalık eseridir.

karışık hale getiren icatlardan uzak durarak uzun ile kısa arasında orta yolu tutmaya çalıştık...” [22]

İfadelerini kullanmaktadır. Bu ifadelerden el-Keşşî'nin '*er-Risaletu'l-İhbariyye*' olarak isimlendirdiği ve *Hadâiku'l-Hakâik*'ten daha önce yazdığı bir kitabının daha olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ülkemiz kütüphanelerinde yaptığımız araştırmada şimdilik, maalesef el-Keşşî'nin ne bu kitabına, ne de bu kitap hakkında herhangi bir bilgiye ulaşabildik.

el-Keşşî'nin elimizdeki *Hadâiku'l-Hakâik* ve kendisinin atıf yaptığı ve maalesef elimizde bulunmayan *er-Risaletu'l-İhbariyye* isimli eserinin benzer konuları ele almasından dolayı el-Keşşî'nin felsefe ve mantığa özel ilgi duyduğu ve muhtemelen bu alanlarda başka eserler de kaleme aldığını söyleyebiliriz. Çünkü el-Keşşî *er-Risaletu'l-İhbariyye* isimli eserini *Hadâiku'l-Hakâik*'ten önce [23] kaleme almıştır. *Hadâiku'l-Hakâik* ise tespitlerimize göre m.1200-1220 yılları arasında Harezmşahlar Devletinin sultanı Alaaddin Muhammed döneminde yazılmıştır.

Zeynuddin el-Keşşî bu esere *Hadâiku'l-Hakâik* (Hakikatlerin Bahçeleri) ismini vermesiyle ilgili olarak şöyle demektedir:

> “Düşünme; bilinmeyenin, kendisiyle bilinene dönüşmesi için bilinen işlerin özel bir şekilde düzenlenmesidir. Bu özel düzenlemenin de imtihan esnasında kazancı kayıptan, gerçeği batıl olandan ayırmak için “mizana” sahip olması gerekir ki bu da delil, burhân ve beyan ilmi olan mantıktır. Bu anlamı dolayısıyla bu kitaba nazarî ilimleri elde etmede insan için bir alet olan, ve insanı hatadan ve vehmî yanlışlardan koruyan *mantık ilmi* ile başladık. Sonra ilahî ayetleri, rabbanî tasdikleri ve delilleri araştırmak olan *tabiat ilmini* ele aldık, daha sonra meleki, saf, temiz nefisler için yüksek dereceler, parlak kemâlat ve güzel lezzetler olan *ilâhî ilmi* ele aldık. Bu yüzden bu mecmuada bu üç ilmi anlattık ve onu, birçok ilmi kapsadığı ve bu ilimlerden her biri baki *'hakiki bir bahçe'* olduğu ve sonsuz bir gezinti olduğu için “*Hadâiku'l-Hakâik*” (Hakikatlerin Bahçeleri) olarak isimlendirdik. Çünkü ilimlerin sınıfları tek tek sayamayacak ve hakkında inceleme yapamayacak kadar çoktur. Ancak biz isteyen ve talep eden kardeşlerimiz için hikmetin usullerinin kıymetli noktalarından ve onun alt dallarının güzelliklerinden zikrettik.” [24]

[22] el-Keşşî, *Hadâik*, p. 49; el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864; vr. 7b, el-Keşşî, *Hadâik,* Hamidiye: 1447/30, vr.354a.
[23] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 49; el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864, vr. 7b; el-Keşşî, *Hadâik,* Hamidiye: 1447/30, vr.354a.
[24] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 43-48; el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864, vr.7a-7b; el-Keşşî, *Hadâik,* Hamidiye: 1447/30, vr. 353b- 354a.

2. *Hadaik'ul- Hakâik'*inTashihi

Hadâiku'l-Hakaik'in Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa:864'te kayıtlı nüshası 150 varaktır. Bazı varaklarda 44, bazı varaklarda 49-50 olmak üzere ortalama her varakta 46-47 satır bulunmaktadır. *Hadâiku'l-Hakâik*'in iki mukaddimesini içeren ve beş varaktan oluşan Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye: 1447/30'da kayıtlı nüshada ise her varakta ortalama 66 satır bulunmaktadır. *Hadâiku'l-Hakâik*'in beş varaklık Hamidiye nüshasının yazılarının küçük olması ve her varakta bulunan satır sayısının fazla olmasından dolayı Fazıl Ahmet Paşa'da kayıtlı nüshasının yaklaşık on iki varağına denk gelmektedir.

el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'inin tasnifi, hocası Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme'*si gibidir. er-Râzî adı geçen eserinin isminden de anlaşılacağı üzere eserini, tabiri caiz ise, iki ana kaide üzerine bina etmektedir: Mantık ve Hikmet. er-Râzî mantığı bitirdikten sonra "Hikmet" ana başlığı altında kitap alt başlığı ile şu üç konuyu incelemektedir: Birinci Kitap: el-'Umuru'l-Âmme; İkinci Kitap: Ahkâmu'l-Cevâhir ve'l-A'raz; Üçüncü Kitap: el-'İlmu'l-İlâhî.[25] Müellifimiz el-Keşşî, kitabının tasnifini "Birinci Kitap: Mantık; İkinci Kitap: Tabî'at; Üçüncü Kitap: el-'İlmu'l-İlâhî" şeklinde sunsa da, ileride ayrıntılı olarak anlatacağımız "el-'umuru'l-'âmme" üzerinden mantık ile "el-'ilmu'l-ilâhî" arasında kurduğu bağlantıdan dolayı *Hadâiku'l-Hakâik*'i tıpkı hocası er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme'*si tasnifi üzere yazmıştır; yani müellifimizin kitabın tasnifine ilişkin söylediği üçlü kitap, *Hadâik*'te şu şekilde birbirine bağlanmıştır: Birinci Kitap: Mantık, Mantığın Üçüncü Bölümü: el-'Umuru'l-'Âmme, İkinci Kitap: Tabî'at; Üçüncü Kitap: el-'İlmu'l-İlâhî. Dikkat edilcek olursa el-Keşşî, "el-'umuru'l-âmme"yi mantığın birincisi ilkeler, ikincisi amaçlar olan ana bölümlerinden sonra üçüncü bölüm olarak "levâhik" başlığı altında ele almaktadır.[26]

Bu çalışmada *Hadâiku'l-Hakâik*'in mantık bölümünün 35 varaktan oluşan tasavvurat kısmını ele alınacaktır. Ancak tasavvurat kısmının tamamını içeren sadece Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa:864'teki kayıtlı nüshadır. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye: 1447/30'da bulunan nüsha ise *Hadâiku'l-Hakaik*'in sadece iki mukaddimesini içermektedir. Dolayısıyla metni inşa ederken harici etkilerle silik, yırtık olan veya tam okunamayan kelimeleri karşılaştıracak başka bir nüsha olmadığından zorlandık. Ancak

[25] Bkz.: Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Tahkik İsmail Hanoğlu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2009, s. 205, 261, 824.
[26] el-Keşşî, *Hadâik*, p. 103.

Hadâiku'l-Hakâik'in beş varaktan oluşan ve Köprülü nüshasının yaklaşık 12 varağına denk gelen Hamidiye nüshası tek nüsha ile çalışmanın zorluklarını ilgili konular nezdinde bir nebze azalttı diyebiliriz. İki nüshadan tercih edilmeyen ibareler dipnotta gösterildi ve metinde geçen ayet ve hadislerin yerleri de tespit edildi.

Hadâiku'l-Hakâik'in Arapça metninin anlaşılırlığını arttırmak için anlamın tamalandığı, yeni bir konuya geçildiği, itiraz ve cevap yerlerinde paragraf başı yapıldı. Arapça metin ile tercümesi, aynı numara ile numaralandırıldı. Tahkik ve tercüme metninde (.), (,), (;), (:), (?), (…), (!) gibi noktalama işaretleri kullanıldı. Tahkikte aşağıdaki rumuzlar kullanılmıştır:

1. <…> : Muhakkikin eklediği ibareyi gösteren okuma.
2. -: Eksik olan ibreyi işaret eden okuma.
3. +: Fazla olan ibareyi işret eden okuma
4. (…) :Nüshadan silinmiş olan ibareyi gösteren okuma.
5. >< : İbarelerdeki öncelik ve sonralığa işaret eden okumayı.
6. # : Çizilerek veya silinerek satır üzerinde veya kenarında düzeltilmiş ibareyi işaret okuma.
7. (ح) *Hadâiku'l-Hakâik* Hamidiye nüshası.
8. (ك) *Hadâiku'l-Hakâik* Köprülü nüshası.
9. «….» Şekil ve anlamından emin olunmayan ibareye işaret eden okuma.

Zeynuddin el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'i yazarken nasıl bir yöntem takip ettiğini *birinci mukaddime*'nin sonlarında şöyle açıklamaktadır:

> "İşin başında bir yetersizlik ve bir üstünlük sayılmayacak kadarını '*er-Risaletu'l-İhbariyye*' olarak isimlendirilen kitabımızda zikrettikten sonra biz bunda (*Hadâiku'l-Hakâik*) insani sıkan gereksiz uzatmalardan sakınarak ve düzeni bozan karışık hale getiren icatlardan uzak durarak uzun ile kısa arasında orta yolu tutmaya çalıştık ve hikmetin bölümlerini de buna dâhil ettik, ta ki bunun en açık delil ve en sahih makale olduğu konusunda güzel zanlar oluşsun. Hatta kitap; gerçeğin veya delilin ortaya

çıkmasıyla ikna olan kimse için kendisinde fayda, yeterlilik, uyarı ve hidayet olan bir seviyeye ulaştı." [27]

"Öyle zannediyorum ki, bu kitap, orta uzunlukta yazılan kitaplar arasında kendi türünde yazılan kitapların en hayırlısıdır. Düzenlemede, tetkik etmede, yazmada, tahkik etmede konuya hakkını vermeye ve düşünceye layığını vermeye dikkat ederek sözü, gerçek olan ile yetinme ve delilden yararlanma arasında gidip gelerek kullandık; bunları yapmak en zor işlerdendir. Özellikle de gizli, derin itirazlarda, karşı çıkmalarda ve ince, kapalı mevzularda kuvvetli bir tahminle ve doğru bir yapı-özellikle desteklenen ve bir sezgi, ve basiretle rehberlik edinilen ve onu sırların denizine daldıran konularda… Bizim üzerimize düşen görev eşyanın hakikatini sağlam, doğru bir araştırmayla ve doğru tam bir bakışla araştırmaktır. Eğer bir konuda bizim için tercih etme, yeğleme emareleri göründüyse ve burhan'ın ufkundan hakkın parlaklığı ortaya çıktıysa ona meylettik ve ona güvendik. Eğer terazinin her iki kefesi bir birine denk geldiyse ve gerçek onda batıl olandan ayrılarak ortaya çıkmadıysa bu konuda açık bir delil olmadıkça onu imkânlar ölçüsünde şerhettik…" [28]

Zeynuddin el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik* isimli eserinin tahminlerimize göre m.1200-1220 yılları arasında telif edildiğini yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla üzerinden yaklaşık sekiz asır geçmiştir. Tespitlerimize göre Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa: 864'te kayıtlı nüshada bazı varakların sırası birbirine karışmış, bazı varaklar malesef kaybolmuş görünmektedir. Varakların sıralamasındaki bu karışıklık ya müstensihin istinsah ederken önünde karışık olarak bulunan nüshayı istinsah etmesinden veya elimizdeki nüshanın varaklarının bir şekilde dağılması sonucunda daha sonra bunları bir araya getiren tarafından yanlışlıkla yapılmıştır ki, bu son seçenek daha makul görünmektedir.

Biz şimdi *Hadâiku'l-Hakaik*'te tespit edebildiğimiz bu tür karışıklıklara ve bunlarla ilgili yaptığımız düzeltmelere değineceğiz. Çünkü varaklar arasındaki kaymalar bölüm, fasıl ve başlıkların da kaymasına neden olmaktadır.

Zeynuddin el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'in tasnifi ile ilgili bilgi verirken Mantığın üç bölümü kapsadığını, bunların da: (1) Mebâdi (2) Mekâsıd ve (3) Levahik olduğunu belirttikten sonra Birinci Bölümün de şu bablara ayrıldığını belirtir:[29]

1.Bab: Lafızlar, lafızların kısımları ve delaleti konusu

[27] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 49; el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864, vr. 7b; el-Keşşî, *Hadâik,* Hamidiye: 1447/30, vr. 354a.
[28] el-Keşşî, *Hadâik,* p.50-51; el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864, vr. 7b-8a; el-Keşşî, *Hadâik,* Hamidiye: 1447/30, vr. 354a.
[29] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 103-104.

2. Bab: Beş Tümel olarak isimlendirilen İsâgûcî ve onun mantığa girişinin tefsiri

3. Bab: Kategoriler olarak isimlendirilen 'Mekulât-ı Aşar'

4. Bab: Tarif ve Açıklayıcı söz konusu

5. Bab: Önermelerin açıklanması

Beşinci bab da on "fasıl"a ayrılmaktadır. Bu fasılların dokuzuncusu "Övgüye Layık Görüşler" Onuncu Fasıl Köprülü nüshasında "Bilinenlerden Bilinmeyenlerin Özeti" şeklinde görünmekte ancak biz burada varakların birbirine karıştığını düşünüyoruz. Bize göre onuncu fasıl "Ahlak İlminin Özeti" hakkında olmalıdır.[30] Fazıl Ahmet Paşa'daki nüshada 11b varağının sonunda onuncu faslı belirtirken والعاشر في خلاصة dedikten sonra 12a varağında المجهولات من المعلومات şeklinde sayfa başından devam etmektedir. Bu şekliyle onuncu fasıl 'Bilinenlerden Bilinmeyenlerin Özeti' şeklinde olmaktadır ki, bu anlam açısından da uygun düşmemektedir. 11b varağının Fazıl Ahmet Paşa nüshası 22a varağıyla[31] devam etmesi gerekmektedir. Bu değişiklikle onuncu fasıl والعاشر في خلاصة علم الأخلاق şeklinde olacaktır. Ayrıca 5. Bab'ın yani önermeler olarak isimlendirilen Peri-Hermenias'ın on faslının açıklaması Fazıl Ahmet Paşa nüshası 36. varakta birinci fasıldan başlanarak anlatılmakta 78. varakta الفصل العاشر في خلاصة من علم الأخلاق diyerek onuncu faslın açıklamasına geçilmektedir.[32] Bu da beşinci bab'ın onuncu faslının 'Ahlak İlmi' ile ilgili olduğu ve 11b varağının Fazıl Ahmet Paşa nüshası 22a varağıyla devam etmesi gerektiğini göstermektedir.

Hadâiku'l-Hakâik'in Fazıl Ahmet Paşa nüshasında ikinci bab olan ve Beş Tümel olarak isimlendirilen İsâgûcî konusu 14b varağında; Üçüncü Bab olan ve Kategoriler olarak isimlendirilen 'Mekulâtı Aşar' konusu 18b varağında; Dördüncü Bab olan Tarif Türleri ve Kısımlarının Ayrıntıları konusu 19b varağında; *1. Bab Lafızlar* konusu *25b* varağından başlanarak ele alınmaktadır.[33] Burada da görüldüğü gibi birinci bab; ikinci, üçüncü ve dördüncü bab'lardan sonra gelmektedir. Yukarıda anlattığımız değişiklikle bu karışıklık giderilmiş oldu.

---

[30] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik,* p.104; el-Keşşî, *Hadâik,* FAP: 864, vr. 11b; el-Keşşî, Hamidiye, :1447/30, vr. 356a. Hamidiye nüshasında Birinci Bölümün beş bab'a ayrıldığını belirttikten sonra beşinci bab olan önermeler konusunun sadece yedi faslını zikrediyor Daha sonra ise 'İkinci Bölümün de fasıllara ayrıldığını belirtiyor. Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye nüshasındaki konunun ele alış seyrine göre de, Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa'daki nüshanın والعاشر في خلاصة ibaresiyle biten 11b sayfasının ...علم الأخلاق وأما جملة الثانية ibaresiyle başlayan 22a (tenkitli metinde 12a / p. 104-105) sayfasıyla devam etmesi gerekmektedir.

[31] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 12a, p.104-105.

[32] el-Keşşî, *Hadâik*, FAP: 864, vr. 36-78

[33] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*, Birinci Bab p.139-140, İkinci Bab p. 229, Üçüncü Bab p. 260-261, Dördüncü Bab p. 274 den başlanarak ele alınmaktadır.

Hadâiku'l-Hakâik'te Lafızlar konusunu anlatan 1.Bab'ın 3. Faslı Levazım konusu ile ilgilidir. Tespitlerimize göre *Hadâiku'l-Hakâik*'in Fazıl Ahmet Paşa nüshasında levazım konusu işlenirken ولما أمكن تعرف ibaresi ile biten 21b varağından[34] علم الأخلاق ibaresi ile başlayan 22a varağına geçerken varaklar birbirine karışmıştır. Konunun anlam bütünlüğünün sağlanması için 21b varağından المجهولات من المعلومات ibareleri ile başlayan 12a varağına[35] geçiş olması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü Fazıl Ahmet Paşa nüshası 21b varağında Levazım konusu işlenirken المجهولات من المعلومات ibareleri ile başlayan 12a, كالضحك اللازم للإنسان ibareleri ile başlayan 12b ve ينسب ويلتصق كل واحد منها بالآخر ibareleri ile başlayan 13a varaklarında da aynı konu işlenmektedir.[36] Ancak Fazıl Ahmet Paşa nüshasında 21b varağının devamı olarak görünen 22a varağında[37] kitabın tasnifi ile ilgili bilgi verilmektedir.

Hadâiku'l-Hakâik'in Köprülü nüshasında birinci babın ikinci faslı olan mahiyet konusu ele alınırken ثم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق ibareleri ile biten 29b varağından sonra 30a varağı الماهية إما بسيطة وإما مركبة ibareleri ile başlamaktadır.[38] Ancak bize göre bu hem dilbilgisi hem de anlam açısından uygun düşmemektedir. Dilbilgisi açısından بالحقائق الماهية sıfat tamlaması olmakta ve uygun düşmemektedir. Anlam açısından da 29b varağında tümel konusu anlatılmakta ancak 30a varağında tarif konusu, ismî delalet, haddî delalet ve resmî delalet ele alınmaktadır. Bu yüzden ثم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق ibareleri ile biten 29b varağının *Hadâiku'l-Hakâik*'in Köprülü nüshasında لأنه قد يكون مقولا في جواب ما هو قولا ذاتيا كالحيوان ibareleri ile başlayan 20a, 20b, 21a varaklarıyla[39] devam etmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ayrıca ثم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق ile biten 29b varağının لأنه قد يكون مقولا في جواب ما هو ibareleri ile başlayan 20a varağıyla devam etmesi gerektiği konusunda bizde kanaat

[34] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 201.
[35] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 22a, p. 201.
[36] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*; vr. 22a, 22b, 23a, Ayrıca anlam açısından da baktığımızda Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu 21b varağınının sonlarında Levazım konusu şu ifadelerle anlatılmaktadır: "Lazımların bir kısmının da mahiyetten kaldırılmaları soyutlanmaları mümkün değildir. Dört sayısının çift olması ve bir sayının başka bir sayıya eşit olması veya ondan farklı olması gibi. Çünkü bu her bir sayının lazımlığındandır ve aslında herhangi bir sayıdan ne akılda ne vehimde sayı için açıklığından ve zahir olmasından dolayı kaldırılması mümkün değildir. Çünkü daha genel olan cinsinin cüz'üne iliştiğinden ki bu da niceliktir ve genel olan daha iyi bilinir. Bu gibi levazım melzumları için sûbutu açık olanlardır. Dolayısıyla konuları için sûbutları apaçık olan yüklemler gerekir. Eğer böyle olmazsa ne bedîhi ne de nazarî olsun tasdikler asla ortaya çıkmaz. Bu durumda da bilinmeyenlerin bilinenlerden öğrenilmesi mümkün olmazdı." Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu nüshasında Bu şekilde 21b sayfasının sonlarında levazım konusu anlatıldıktan sonra varak sonunda ولما أمكن تعرف ibaresi bulunmakta ve 22a sayfası علم الأخلاق وأما جملة الثانية وهي مشتملة على فصول ibaresiyle başlayarak kitabın tasnifi ile ilgili bilgi verilmektedir ki burada varaklar birbirine karışmıştır. Çünkü lazım konusu anlatılırken "Ahlak ilmi bilinemezdi" diyerek kitabın tasnifi ile ilgili bilgi verilmektedir. Bu yüzden ولما أمكن تعرف ibaresinin 12a'da sayfa başında bulunan المجهولات من المعلومات أصلا ibaresiyle devam etmesi gerektiği kanaatindeyiz.
[37] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 12a.
[38] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 20a / p. 187; 30a / p. 275.
[39] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 20a, 20b, 21a / p. 187-196 arası.

uyandıran şey 29b varağında kullanılan bazı ibareler arasındaki insicamın ve simetrinin 20a varağında da bulunmasıdır. Örneğin *Hadâik*'in Köprülü nüshasında 29b varağının sonlarında üç kez ثم المقول على ibarelerinden sonra altı defa قد يكون مقولا على ibareleri gelmekte ve açıklama yapılmaktadır. Ayrıca 29b varağının sonlarında iki defa ثم المقول على ibarelerinden sonra iki defa لأن ibareleri ile başlayan açıklamalar yapılmaktadır. Bundan dolayı ثم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق ibareleri ile biten 29b varağının devamı olarak لأنه قد يكون مقولا في جواب ما هو ibareleriyle başlayan varağın gelmesi siyak sibak ve aralarındaki simetri bakımından da uygun düşmektedir.[40]

Hadâiku'l-Hakâik'in Köprülü nüshasında 19b varağının[41] sonlarında "Dördüncü Bab Tarif Türleri ve Tarifin Kısımlarının Ayrıntıları" başlığı bulunmaktadır. Köprülü nüshasında dördüncü bab'ın fasıllara ayrıldığı ve ilk faslın da "İsmi Delâlet, Haddî Delâlet, Resmî Delâlet ve Tasavvurları Elde Etmenin İmkânı ve Şartları" konusu olduğu belirtilmektedir. *Hadâiku'l-Hakâik*'in Köprülü nüshasında bu şekilde Birinci Faslın başlığı verildikten sonra قد ذكرنا أن ibaresiyle varak son bulmakta ve konunun devamı olarak 20a varağı[42] لأنهُ قد يكون مقولاً في جواب ماَ هُوَ قولاً ذاتياً كالحيوان، cümlesiyle başlamaktadır. Ancak 19b varağının sonunda yer alan قد ذكرنا أن ibaresi ile 20a varağının başında yer alan لأنهُ قد يكون مقولاً في جواب ماَ هُو ibaresi arasında hem dilbilgisi açısından hem de anlam[43] açısından bir uyumsuzluk olduğu görülmektedir. Bu sebeple Köprülü nüshasında الماهية إما بسيطة وإما مركبة ibareleri ile başlayan 30a varağını[44] 19b varağının sonunda yer alan قد ذكرنا أن den sonra getirdik. Bu şekilde cümle قد ذكرنا أن الماهية إما بسيطة وإما مركبة şeklinde olmaktadır ve dilbilgisi ve anlam açısından doğru bir cümle olmaktadır. Ayrıca bu değişiklikle tenkitli metinde 29b varağı ile 30a varağı[45] arasında konu bütünlüğü anlamında da bir uyum gerçekleşmektedir. Çünkü 29b varağının son satırlarında dördüncü babın konusunun "Tarif Türleri ve Tarifin Kısımlarının Ayrıntıları" olduğu, Bu babın birinci faslının konusu da "İsmi Delâlet, Haddî Delâlet, Resmî Delâlet" olduğu

[40] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik,* p. 183-187 arası.
[41] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 29b / p. 274-275.
[42] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*; vr. 20a / p. 187.
[43] Arapçada dilbilgisi açısından أنّ den sonra لأنه edatı kullanılmamaktadır. أنّ genellikle cümle içinde ve isim cümlesinden önce anlamı te'kit için kullanılır. لأن ise Türkçede çünkü anlamında kullanılan bir edattır ve yine isim cümlesinden önce bir açıklama yapılacağı veya bir şeyin sebebinin açıklanacağı yerlerde kullanılır. Ayrıca أنّ edatından sonra mübtedanın gelmesi gerekir. Ancak burada أنّ den sonra لأن nin kullanılması dilbilgisi açısından doğru değildir. Anlam açısından baktığımızda da 1. Faslın konusunun "İsmi Delâlet, Haddî Delâlet, Resmî Delâlet ve Tasavvurları Elde Etmenin İmkânı ve Şartları" olduğu belirtildikten sonra لأنهُ قد يكون مقولاً في جواب ماَ هُوَ قولاً ذاتياً كالحيوان ile başlayan sayfa ve devamındaki sayfalarda tümel konusu işlenmektedir. Bu da aralarında anlam açısından bir uyumsuzluk olduğunu gösterir.
[44] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 30a / p.275.
[45] el-Keşşî, *Hadâik*, FAP: 864, vr. 19b, 20a.

söylenmekte. Bizim 29b varağının devamı olarak getirdiğimiz 30a varağında da bu konular işlenmektedir.[46]

Yukarıda belirttiğimiz gibi *Hadâiku'l-Hakâik*'in bazı varaklarının sıralaması karışmış, yer değiştirmiş bazı varakları da kaybolmuştur. Bu çalışmamızın konusu birinci derecede *Hadâiku'l-Hakâik*'in tasavvurat kısmı olsa da diğer bölümleri de varaklar araya karışmış olabileceği düşüncesiyle gözden geçirdik. Elimizdeki *Hadâiku'l-Hakâik*'in Köprülü nüshası Tabiat bahsiyle 150. varakta son bulmaktadır. Ancak tespitlerimize göre *Hadâiku'l-Hakâik*'in Köprülü nüshasında 150. varaktan sonra tabiat bahsini anlatan bazı varaklar kaybolmuştur.

el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'inin 144. varağının sonunda:

> "Tabiat Kitabına gelince; o 'bölümlere ayrılır' (فهو مشتمل على جمل). Birinci bölüm Arazlar konusudur ki bunun da 'alt dalları' (فيه فنون) vardır: Birinci Fen: Cevherlerin ve Arazların taksimi ve bunlardan bazısının bazısından ayrılması. İkinci Fen: Niceliğin açıklanması konusu ki bunun da fasılları vardır."[47]

dedikten sonra İkinci Fen'nin yedi faslını açıklamakta ve kitap 150. Varakta 7. fasıl konusuyla sona ermektedir. Ancak yukarda belirttiğimiz gibi el-Keşşî Tabiat konusunun 'bölümlere' ayrıldığını "فهو مشتمل على جمل" söyleyerek çoğul bir ifade kullanmasına rağmen *Hadâik* 150. varak birinci bölümün ikinci fen'ninin 7. Faslı ile sona ermektedir. Yukarıdaki ifadelere göre Tabiat kitabının en az üç bölüm olması gerekmektedir. Çünkü "جُمل" lafzı bölümlerin ikiden fazla olması gerektiğine işaret etmektedir; dolayısıyla bu kitabın en az iki bölümünü içeren varakların kaybolduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca yukarıda belirttiğimiz gibi el-Keşşî tabiat kitabının birinci bölümünün bazı Fen'leri (وفيه فنون) olduğunu belirtmektedir.[48] Burada Fen kelimesini çoğul olarak (فنون) kullandığı için en az üç fen olması gerekmektedir. Ancak Tabiat Kitabı bahsi İkinci Fen'nin yedinci faslı ile sona ermektedir. Bu da Tabiat kitabının birinci bölümünün Fen'lerinden en az bir tanesinin varsa fasılları ile beraber kaybolduğunu göstermektedir. [49]

Yukarıda belirttiğimiz gibi el-Keşşî, kitabının tasnifini "Birinci Kitap: Mantık; İkinci Kitap: Tabî'at; Üçüncü Kitap: el-'İlmu'l-İlâhî" şeklinde yapmıştır. Yine yukarıda belirttiğimiz gibi Tabiat kitabının sadece birinci bölümü mevcuttur. Bu bölüm de eksiktir. Dolayısıyla *Hadâiku'l-Hakâik*'in tasnifinde Tabiat kitabından sonra gelen İlâhî 'İlim Kitabı maalesef

[46] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik,* p. 275-285.
[47] el-Keşşî, *Hadâik*, FAP: 864, vr. 144-150.
[48] el-Keşşî, *Hadâik*, FAP: 864, vr. 144-145.
[49] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*, FAP: 864, vr. 145-150.

mevcut değildir. Bu eksiklikler göz önünde bulundurulduğunda *Hadâik*'in oldukça hacimli bir kitap olduğunu söylemek mümkündür.

Şimdiye kadar bahsettiğimiz *Hadâiku'l-Hakâik*'in Köprülü nüshasındaki bazı varakların sıralamasının karışmış olması doğal olarak bölüm ve fasılların da sıralamasının değişmesine neden olmuştur. Her ne kadar bütün varaklarda sayfa altında diğer sayfaya geçişi gösteren kelimeler kullanılmışsa da bunların müellif tarafından değil de daha sonra müstensih tarafından konulduğu kanaatindeyiz. Tespitlerimize göre bir müstensihin yaptığı veya dağılmış haldeki varakları bulan birisinin varakları birleştirmesi sırasındaki hatadan dolayı bazı bab ve fasılların yeri değişmiştir. Biz bunu düzeltmek için Birinci Bab ile Dördüncü Bab arasında konu ve anlam bütünlüğünü de göz önünde bulundurarak aşağıda belirteceğimiz değişiklikleri yaptık.

Hadâiku'l-Hakâik'in Köprülü nüshasında aşağıda verdiğimiz konu başlıklarında görüleceği üzere birinci bab "Lafızlar Konusu ve Onunla İlgili Şeyler" hakkındadır ve bu bab ikinci, üçüncü ve dördüncü bab'lardan sonra 25b varağından[50] başlanarak ele alınmaktadır. Burada da görüldüğü gibi birinci bab; ikinci, üçüncü ve dördüncü bab'lardan sonra gelmektedir.[51] Konu ve anlam bütünlüğü açısından birinci bab'ı bahse konu babların önüne geçirdik.

Hadâiku'l-Hakâik'in Köprülü nüshasında birinci bab başlığı altında 'ikinci fasıl' adıyla iki fasıl bulunmaktadır. Bunlardan biri "İkinci Fasıl: Mahiyet Konuları" başlığı altında 28b varağında[52] diğeri "İkinci Fasıl: Bir Şeyi Elde Etmenin ve Onun Tasavvurunun Yöntemi" başlığı altında 32a varağında[53] bulunmaktadır. Biz bu iki fasıldan "Bir Şeyi Elde Etmenin ve Onun Tasavvurunun Yöntemi" isimli faslı tarif türlerini ele alan 4. Babın içine yine İkinci Fasıl olarak yerleştirdik.

Hadâiku'l-Hakâik'in Fazıl Ahmet Paşa nüshasında tarif türlerini ele alan dördüncü babın üçüncü faslı olan ve 21a varağında bulunan 'Levazım' konusunu yine üçüncü fasıl olarak lafızlar konusunu ele alan birinci babın içine[54] yerleştirdik.

---

[50] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*; Birinci Bab 15b / p. 139-140, İkinci Bab 24b / p. 228-229, Üçüncü Bab 28b / p. 261, Dördüncü Bab vr. 29b / p. 274-275 dan başlanarak ele alınmaktadır. Bkz. el-Keşşî, *Hadâik*, FAP: 864, vr.14b-18b-19b-25b.

[51] *Hadâiku'l-Hakâik*; Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonundaki nüshada birinci bab 25b, ikinci bab 14b, üçüncü bab 18b, dördüncü bab 19b varağından başlanarak ele alınmaktadır.

[52] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 18b, p. 174.

[53] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 32a, p. 286.

[54] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 21a, p. 197.

Hadâiku'l-Hakâik'in Fazıl Ahmet Paşa nüshasında birinci babın üçüncü faslı olan ve 32b varağında bulunan "Açıklayıcı Sözler" ile ilgili faslı tarif konusu ile ilgili olduğu için tarif konusunu ele alan dördüncü babın içine[55] yine üçüncü fasıl olarak yerleştirdik.

Hadâiku'l-Hakâik'in Fazıl Ahmet Paşa nüshasında birinci babın dördüncü faslı olan ve 33b varağında bulunan 'Hata Türlerinin Açıklanması ve Tarifte Düşülebilecek Hataların Açıklanması' ile ilgili faslı trif ile ilgili olduğu için tarif türleri konusunu işleyen dördüncü babın içine[56] yine dördüncü fasıl olarak yerleştirdik.

Yukarıda belirttiğimiz gibi el-Keşşî önermeler konusunu ele alan beşinci bab'ı on fasıla ayırmaktadır. Bu fasılların dokuzuncusu 'Övülen Görüşler' ile ilgili onuncu fasıl ise 'Ahlâk İlminin Özeti' hakkındadır.[57] el-Keşşî önermeler konusu içerisinde ahlâk ilmi ile ilgili konulara niçin yer verdiğini *Hadâiku'l-Hakâik't*e şöyle açıklamaktadır:

> "… Bu bizim ahlak ilmi konusunda özet olarak söylemek istediğimiz sözün tamamıdır. Şüphesiz biz hayırlar (iyilik) için istenilen 'övülen görüşler'den faydalanmanın tam olarak gerçekleşmesi için 'ahlak ilmini' burada ele aldık, çünkü düşünmenin insana en büyük faydası bilmek ve inanmak için doğruyu yanlıştan ayırmaktır ve öğrenmek ve ona alışmak için iyiyi kötüden ayırmaktır. Ta ki ilim ve amelde derinleşsin. Mantıktan tam olarak faydalanılması için biz burada övülen yüksek görüşleri zikrettik. Çünkü bu bölümün mantığa nispeti sermayenin ticarette basirete nispeti gibidir. Nasıl ki basiret olmadan ticaretten yararlanmak (kâr yapmak) mümkün değilse aynı şekilde bu bölümü öğrenmeden de ustalıkla mantıktan yararlanmak mümkün değildir."[58]

Burada *Hadâiku'l-Hakâik*'in Fazıl Ahmet Paşa nüshasında Tasavvurat konusu ile ilgili Bölüm, Bab ve Fasıllar ile ilgili başlıkları ve bizim bunlar üzerinde yaptığımız değişikleri vermenin bir karşılaştırmaya olanak sağlaması açısından yararlı olacağını düşünüyoruz. Ayrıca bir bütün halinde *Hadâiku'l-Hakâik*'te yer alan bütün bölüm, fasıl ve kısımların konu başlıklarını vermenin kitabın içeriği hakkında bilgi sahibi olunması ve kitapta işlenen konuların neler olduğunun görülmesi açısından daha sonra bu alanda yapılacak araştırmalara ışık tutacağı düşünüldüğünden Hadâiku'l-*Hakâik*'te yer alan bütün konularının bir fihristinin verilmesi uygun bulunmuştur.

Hadâiku'l-Hakâik

[55] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 32b, p. 289-290,
[56] el-Keşşî, *Hadâik*, vr. 33b sonu 34a başı. p. 301,
[57] el-Keşşî, *Hadâik*; p. 104.
[58] Bkz.: el-Keşşî, *Hadâik*, FAP: 864, vr. 84.

< حدائق الحقائق >

(Konu Başlıklarında Yaptığımız Değişikliklerden Sonra)

بعد التغيرات التي فعلنا في عناوين الموضوعات

[المقدمة الأولى في بيان شرف العلم وفضيلته]

[المقدمة الثانية في بيان عقل البشري والمعرفة والعلم وأقسامه وبيان الفلسفة والحكمة]

الباب الأول في مباحث الألفاظ وما يتعلق بها

الفصل الأوّل في بيان موضوع المنطق وما يتعلّق به من المباحث اللفظية

الفصل الثّاني في مباحث الماهية

الفصل الثّالث في مباحث اللّوازم

الفصل الرابع في اللفظ المفيد

الباب الثاني في بيان الكليات الخمس وهو المسمى بإساغوجي

الباب الثالث في بيان المقولات العشرالمسمى قاطغورياس

الباب الرابع في بيان أنواع التعريفات وتفاصيل أقسامها وما يتعلق بها من المباحث

الفصل الأول فى بيان الدلالة الإسمية والحدية والرسمية وبيان إمكان إكتساب التصور وشرائطه

الفصل الثاني في طريق اكتساب الشيء وتصوّره

الفصل الثالث في بيان الأقوال الشّارحة وتفصيل كل واحد منهما عن الآخر

الفصل الرابع في بيان أنواع الخطاء والأغالط التي قد يقع في التعريفات

< التصورات >

(موضوعات الكتاب في نسخة التي توجد في مكتبة كوبريلي فاضل أحمد باشا)

[المقدمة الأولى في بيان شرف العلم وفضيلته]

[المقدمة الثانية في بيان عقل البشري والمعرفة والعلم وأقسامه وبيان الفلسفة والحكمة]

الفصل الرابع في اللفظ المفيد (وهو فصل الرابع من الباب الأول من هذا الكتاب)

الباب الثاني في بيان الكليات الخمس وهو المسمى بإساغوجي

الباب الثالث في بيان المقولات العشرالمسمى قاطغورياس

الباب الرابع في بيان أنواع التعريفات وتفاصيل أقسامها وما يتعلق بها من المباحث

الفصل الأول فى بيان الدلالة الإسمية والحدية والرسمية وبيان إمكان إكتساب التصور وشرائطه

الفصل الثّالث في مباحث اللّوازم

الباب الأول في مباحث الألفاظ وما يتعلق بها وفيه فصول

الفصل الأوّل في بيان موضوع المنطق وما يتعلّق به من المباحث اللفظية

الفصل الثّاني في مباحث الماهية

الفصل الثاني في طريق اكتساب الشيء وتصوّره

الفصل الثالث في بيان الأقوال الشّارحة وتفصيل كل واحد منهما عن الآخر

الفصل الرابع في بيان أنواع الخطاء والأغالط التي قد يقع في التعريفات

< التصديقات >

الباب الخامس في بيان أنواع القضايا وأصنافها و أحكامها وهو مشتمل على مقدمة وفصول

الفصل الأول في تقسيم القضايا وما يتعلق بها من المباحث

الفصل الثاني في جهات القضايا حقيقية كانت الجهات أو إعتبارية بسيطة كانت أومركبة

الفصل الثالث في تلازم القضايا الموجهة

الفصل الرابع في التناقض وهو إختلاف الضيين في السلب والإيجاب تحقيقا أو تقديرا

الفصل الخامس في العكس المستوى وهو تصير المحكوم عليه بالسلب والإيجاب

الفصل السادس في عكس النقيض وهو أن تجعل مقابل المحكوم عليه بالسلب والإيجاب

الفصل السابع في بيان أنواع القضايا الشرطية وأصنافها وأحكامها وفيه أبحاث

البحث الأول في الشرطية المتصلة

البحث الثاني في ما يلزم المتصلة من القضايا بعد العكس وعكس النقيض

البحث الثالث في الشرطية المنفصلة وأقصامها وأحكامها

البحث الرابع في لوازم المنفصلات والمتصلات المنفصلة الموجبة حقيقية كانت أو غير حقيقية

البحث الخامس في تركيب الشرطيات كل واحد من المتصل والمنفصل

البحث السادس في لواحق القضايا

الفصل الثامن في تفصيل المواد القياسية التي تؤخذ مسلمة من غير دليل وبرهان عليها

الفصل التاسع في جملة من الآراء المحمودة وهى على خمسة أقسام

القسم الأول فيما يستدل ويستعان به كل المعارف الإلهية

القسم الثاني فيما يستدل ويستعان به على الترغيب في العلم والحكمة التى هي أحد شطري الحكمة الخلقية

القسم الثالث فيما يستدل ويستعان به على الترغيب في الزهد والعبادة التى هي إستكمال النفس الإنسانية في قوتها العلمية

القسم الرابع من الأقسام الخمسة فيما يستدل ويستعان به على الترغيب في مكارم الأخلاق وحسن المعاملة مع الأهل والولد وغيرهم من الأقارب

القسم الخامس فيما يستدل ويستعان به على الترغيب في مكارم الأخلاق وحسن المعاملة مع العامة من أهل البلد والولاية وغيرهم التى هى الحكمة المدنية

القسم السادس فيما يستدل ويستعان به على تقدير الأمور السياسية

الفصل العاشر في خلاصة من علم الأخلاق وهى على خمسة أقسام

القسم الأول في تقسيم النفوس وتعريف الخلق

القسم الثاني في تعدد الأخلاق الفاضلة والفاسدة ولوازمها

القسم الثالث في بيان حقائق الأخلاق

القسم الرابع في كيفية الأخلاق

القسم الخامس في علاج الأخلاق الفاسدة وضبط الفاضلة بطب النفوس

<القياس>

وأما الجملة الثانية ففي المقاصد

وهي المباحث القياسات الاقترانية من الحمليات والشرطيات والمختلطات و القياسات الإستثنائية وأمثال ذلك من المباحث القياسية

الفصل الأول في بيان القياس وأقسامه

الفصل الثاني في بيان شرائط إنتاج الأشكال الأربعة

الفصل الثالث في البراهين التى تبين بها النتائج

الفصل الرابع في الاختلاطات في اختلاط الشكل الأول

الفصل الخامس في الشرطيات القريبة إلى الطبع وهى على قسمين إقتراني وإستثنائي

الفصل السادس في أنواع الشرطيات وهي ينقسم بحسب مادتها إلى خمسة أقسام

الجملة الثالثة في توابع القياس ولواحقه وهي مشتملة على فصول

الفصل الأول في بيان لأبدان القياس من المقدمات

الفصل الثاني في تعديد أنواع ما نحتج به من البرهان في غيره من الأقسية المستعملة في عرف الناس

الفصل الثالث في قياس الخلف وتسمية فقهاء ماوراء النهر "قياس اللازم" فقهاء العراق "قياس العكس"

الفصل الرابع في بيان قياس العكس الدورى والمصادرى والتقابلي

الفصل الخامس في بيان القياس اللمي والإني

الفصل السادس في الألفاظ التي تطلب بها العلوم

الفصل السابع في بيان اكتساب مقدمات القياس

الفصل الثامن في تحليل القياسات مع المطلوب أوّلا

الفصل التاسع في القياسات المحترفة وبيان كيفية ردها إلى المستقيم

الفصل العاشر في الأغالط التى يقع في القياسات

الفصل الحادي عشر في أن كذب مقدمات القياس لا توجب كذب النتائج

الفصل الثاني عشر في اسعرار نتائج القياسات

الفصل الثالث عشر في أن الحد لا يمكن أن يقتنص ويكتسب بالبرهان

الفصل الرابع عشر في المشاركة بين الحدود والبراهين

الفصل الخامس عشر في أقسام العلل وتفصيل دخولها في الحدود والبراهين ليتم به الوقوف على مشاركة الحد والبرهان

الفصل السادس عشر في تفصيل أنواع المعلوم بحسب إختلاف موضوعاتها

الفصل السابع عشر في تناسب العلوم وتباينها بحسب تجانس موضوعاتها وتخالفها في الجنس

الفصل الثامن عشر في بيان إشتراك العلوم في المبادي والمسائل ونقل البرهان من بعضها إلى بعض

الفصل التاسع عشر في ان الجزئى لايجوز أن يكون مطلوبا بالبراهين لأنه حصل بمجرد معرفة الأصغر

الفصل عشرون في بيان قياس الجدلي

الفصل الحادى والعشرون في بيان القياسات الشعرية

الفصل الثاني والعشرون في بيان القياسات الخطابية

الفصل الثالث والعشرون في تعديد المسائل التى خالفت المتقدمين فيها

[فهذا تمام ما أردنا إيراده في المباحث المنطقية وبالله التوفيق تم الجزء الأول بحمد الله وعونه وإحسانه والصلاة والسلام على سيدنا محمد و آله وأصحابه]

هذا الجزء الثاني

الجملة الثالثة للمنطق وهي مباحث الأمور العامة

هذه الجملة مشتملة على عشرة أبواب:

الباب الأول في تقسيم المعلوم إلى أقسامه الذاتية من الموجود والمعدوم وإنقسام كل واحد منهما إلى الممكن وإلى ما يقابله من الواجب أو الممتنع

الباب الثاني في مباحث الوجود وهي قسمان:

القسم الأول في أحكام الوجود

القسم الثاني من المواليد وهي ثلاثة معدني وحيواني ونباتي

الباب الثالث في المعدوم وأحكامه

الباب الرابع في مباحث الممكن وهي على قسمين: أما قسم الأول، فنقول الموجود ينقسم إلى ما هو بالقوة وهو إمكان وجود الشيء و[أما قسم الثاني،] إلى ما هو بالفعل وهو حقيقة وجود الشيء

الباب الخامس في تقسيم الأسباب والعلل

الباب السادس في الماهية وفيه فصول

[الفصل] الأول في المباحث المشتركة بين الماهية الكلية والجزئية

الفصل الثاني في مباحث الكلي وفيه مسائل

المسئلة الأولى في بيان الكلي

المسئلة الثانية في تمييز الماهية الكلية عن لواحقها كالوحدة والكثرة والشخصية وغيرها

المسئلة الثالثة في الإشارة إلى بعض أحكام الجنس والفصل

المسئلة الرابعة في تعديد بعض أحكام الفصل

الفصل الثالث في بيان الجزئي

الباب السابع في بيان الوحدة والكثرة وفيه فصول:

الفصل الأول في الوحدة

الفصل الثاني في الكثرة أما الكثرة فهي الأحاد المجتمعة

الفصل الثالث في بيان المتقابيلين وأقسامها

الباب الثامن في الأحكام العامة للجواهر والأعراض

الباب التاسع في القدم والحدوث

الباب العاشر في الأنوار وهي على أقسام حسي وعقلي

<الكتاب الطبيعي>

أما الكتاب الطبيعي فهو مشتمل على جمل

الجملة الأولى في مباحث الأعراض وهي بيان مقولات العشر وما يتعلق بها وفيه فنون

[الفن] الأول في تقسيم الجواهر والأعراض وتمييز بعضها عن البعض

الفن الثاني في بيان الكم وفيه فصول:

[الفصل] الأول في تقسيم الكم إلى أقسامه

الفصل الثاني في بيان خواص الكم الجارية مجري التعريف الرسمي له

الفصل الثالث في الفرق بين المقدار والجسمية

الفصل الرابع في أنه لا تضاد بين أقسام الكم

الفصل الخامس في مباحث النهاية والانهاية

الفصل السادس في مباحث المكان

الفصل السابع في مباحث الخلاء وأولها مسئلة نفي الخلاء

---------- ؟!

II. BÖLÜM: KAVRAMLAR MANTIĞI

1. Bilgiden Mantığa Giden Süreç

1.1. İlimler Sınıflamasında Mantık

Mantık ilmi ve onun tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrılarak incelenmesine geçmeden önce ilimlerin sınıfları hakkında bilgi vermenin ve Mantığın bu ilimler sınıflamasında nerede bulunduğu hakkında açıklamada bulunmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Nitekim el-Keşşî de *Hadâiku'l-Hakaik*'te ikinci mukaddime içerisinde hikmetin/felsefenin kısımları, amacı ve konuları hakkında bilgi vermektedir.

İlimlerin tasnifi, felsefenin tanımı ve varlığın bilgisi ile yakından ilgilidir. Bu yüzden ilk olarak felsefenin/hikmetin tanımı üzerinde durmak gerekir. Keşşî'ye göre felsefe Yunanca bir kelime olan ve 'ilim ve hikmeti seven' anlamına gelen 'filasufen' kelimesinden türetilmiş bir sözcüktür. Çünkü 'fila' seven 'sufa' da hikmet,[59] kelimesinden ibarettir. Bu ikisi Arapçalaştırıldığı zaman 'feylosof' haline gelmiştir. Daha sonra 'felsefe' bundan türetilmiştir. Felsefenin manası "eşyanın hakikatinin bilgisi ve ondan daha doğru olan ile amel etmektir." Felsefenin anlamı hikmet kelimesinin anlamına yakındır. Çünkü o, hakikatlerin bilgisi ile insan nefsini nazârî kuvvetlerde ve iyilik yaparak amelî kuvvetlerde kemale erdirmedir.[60]

İbn Sînâ'ya göre hikmet bir düşünme (nazar) sanatıdır. İnsan bu sanatla gerekli olan bütün varlığı ve yapması gereken eylemlerinden zorunlu olanları öğrenir. Böylece bu sanat onun nefsini yüceltir, yetkinleştirir ve var olan evrenin bir benzeri olan akledilirlerin bilinmesini sağlar.[61] Felsefenin amacı insanın bilme gücü ölçüsünde bütün şeylerin hakikatine vakıf olmasıdır. Var olan şeyler ise ya varlığı bizim seçme ve fiilimiz ile olmayan şeylerdir ya da varlığı bizim seçme ve fiilimiz ile olan şeylerdir. Birinci kısımdaki şeylerin bilgisine nazarî (teorik) felsefe denir. İkinci kısımdaki şeylerin bilgisine de amelî (pratik) felsefe denir.[62] İbn Sînâ ilimleri felsefe içinde düşünmektedir. Aristo geleneğine uygun bir

[59] Burada 'fila' ve 'sufa' kelimelerinin manaları müellif veya müstensih tarafından sehven: 'fila' hikmet, 'sufa' da 'seven' anlamına gelir şeklinde Hadâik'te geçmektedir. Bkz. el-Keşşî, *Hadâik,* p. 80.
[60] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 80.
[61] Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, Cilt:11, s. 196.
[62] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık: İstanbul 2013, s.5.

şekilde ilimleri önce nazarî sonra amelî olarak ikiye ayırmıştır.[63] İbn Sînâ nazarî hikmeti de üç kısma ayırır. Bunlardan fiziği (İlmu't-Tabiî) en düşük ilim; Matematiği (İlmu'r-Riyâzi) orta ilim; Metafiziği ise (İlmu'l-İlâhî) en yüksek ilim olarak nitelendirir.[64]

İslâm düşüncesinde gerçek anlamda bir ilimler tasnifi sayılabilecek ilk çalışma el-Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı müstakil telifidir. el-Fârâbî Tahsîlu's-Saâda adlı eserinde ilimleri nazârî ve amelî ilimler olarak ikiye ayırır. Nazârî ilimler kendi içinde ilmî teâlîm (riyazîye/matematik), ilmî tabiî ve ilmî ilahî (metafizik) olarak üçe ayrılır. Amelî ilimler ise ahlak ve siyaset olarak ikiye ayrılır. el-Fârâbî, mantığı ilimlerin üstünde saydığı için bu tasnifin içine almaz. İhsâu'l-Ulum adlı eserinde ise ilimleri beş gruba ayırarak inceler. Bunlar Dil İlmî, Mantık İlmî, Talimî İlim, Tabiat ve İlâhiyat İlimleridir. [65] Ömer Türker'e göre ilimlerin tasnifi geleneği, esas itibariyle varlık hakkındaki kuşatıcı ve kesin bilginin yani metafizik bilginin hangi yolla elde edileceği sorusu etrafında şekillenen din-felsefe veya akıl-vahiy ilişkisi tartışmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.[66]

el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilimler tasnifi kendilerinden sonra gelen hemen hemen bütün filozof ve mantıkçıları etkilemiştir. el-Keşşî de *Hadâiku'l-Hakâik*'in ikinci mukaddimesinde ilimleri tasnif ederken yukarıdaki ilim tasnifine bağlı kalarak ilimleri nazârî ve amelî olarak ikiye ayırır. el-Keşşî de İbn Sînâ gibi ilimleri felsefe/hikmet içinde düşünmektedir. el-Keşşî'nin ilimler tasnifine baktığımızda onun özellikle İbn Sînâ'nın *el-Aksamu'l-Ulumu'l-Akliyye* adlı risalesindeki ilim taksimine bağlı kaldığı söylenebilir. el-Keşşî'nin konuların açıklamasında ve verdiği örneklerde kendisi atıf yapmasa da İbn Sînâ'nın bu eserindeki örnek ve açıklamalardan faydalandığı görülebilir. Aşağıda el-Keşşî'nin ilimleri tasnifine yer verilirken bir karşılaştırma olması açısından ilgili konuda yer yer İbn Sînâ'nın *el-Aksamu'l-Ulumu'l-Akliyye* adlı risalesine de atıf yapacağız.

el-Keşşî'ye göre hikmet; işlerin tasavvuru ve nazarî ve amelî hakikatlerin tasdik edilmesi ile insan nefsinin kemale erdirilmesi ve insan takatinin ölçüsünde yaratılıştan gelen erdemlerin elde edilmesidir.[67] el-Keşşî hikmeti nazârî ve amelî olarak iki kısma ayrır. Ona göre bilgi ya varlığı bizim seçimimiz ile olmayan bir bilgi olur ki bu "nazârî hikmet"tir; örneğin gökler ve onların sayıları, unsurlar ve onun basit ve mürekkep kısımları, yüce

[63] Necati Öner, *Tanzimattan sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, Divan Kitap: Ankara 2012, s. 18.
[64] Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", s. 196.
[65] Necati Öner, *Tanzimattan sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, s.17. Bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, Takdim Şerh: Ali Bumelham, Dar ve Mektebeti'l-Hilâl 1996, s. 5-93.
[66] Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi, *Sosyoloji Dergisi",* 3. Dizi, 22. Sayı 2011, s. 541.
[67] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 82.

Allah'ın zatı, sıfatları, birliği ve bunun gibi saf nazarî ilimler gibi.[68] Ya da ilmin varlığı bizim seçimimizle olur ki bu namaz, zekât, oruç, hac ve bunların dışındaki şer'î ibadetler ve adalet, iyilik ve bunların dışındaki iradî fiillerde olduğu gibi "amelî hikmet"tir.[69]

el-Keşşî'ye göre nazarî hikmet ise üç kısma ayrılır. Bunlar: ilahî ilim, matematik ilmi ve tabiat ilmidir. Çünkü nazarî hikmet: Ya bir maddede olması gerekmeyen ilim olur örneğin hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, tek ve gerçek olanın zatı gibi; ve hüviyet, birlik, çokluk, illet ve ma'lül, tümellik, tikellik ve buna benzer var olması bakımından varlıkla ilişkilendirilen anlamlar gibi; cisim olması bakımından kendisine ilişen hareket ve sakinlik (hareketsizlik) gibi. İşte bu konuları araştıran ilim *"ilahî ilim"* olarak isimlendirilir.[70]

Ya da belirli bir maddede olması gereken ilim olur ki bu da *"Tabiat ilmi"*dir. Örneğin gök cisimlerinin büyüklüklerini ve elementleri (unsurları) ve bu elementlerden oluşan şeyleri, bunların hareket ve durgunluk, değişim ve dönüşüm, oluş ve bozuluş, coşkunluk/canlanma ve yıpranma/bozulma ve bu hallerin kendisinden sadır olduğu durumlar gibi bunlara has olan özellikleri araştırmak; insanlardan, hayvanlardan, bitkilerden ve madenlerden yukarı ve aşağı mizaç ve alametlerden olsun bunlara benzeyen durumları araştırmak gibi.[71]

Ya da belirli olmayan bir maddede olması gereken ilim olur. Bu da *"matematik ilmi"*dir. Kare, daire, koni, sayı ve onun özelliklerini araştırır. Şüphesiz sen daireyi anlamada onun tahtadan ya da altından veya demirden olduğunu anlamaya ihtiyaç duymadan anlıyorsun. Onun kemikten ve etten olan suretini anlamaya ve bilmeye ihtiyaç duymaksızın insan bilinebilir.[72]

Bu ilimlerin konularına gelince; İlahî ilmin konusu "var olması bakımından varlıktır" ve onun meseleleri ve araştırma alanı, zorunluluk, imkân, birlik, çokluk ve bunların dışında var olması bakımından varlığa ilişen arazlardır.[73]

Tabiî ilmin konusu tabiî cisimdir. Onun meseleleri ve araştırma alanı tabiî cisim olması bakımından tabiî cisime ilişkilenen arazlardır: Hareket, sakinlik, değişim ve dönüşüm

[68] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 84.
[69] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 85.
[70] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 86-87. Karşılaştırma için bkz. Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", s.197; İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş*, s. 7.
[71] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 88. Karşılaştırma için bkz. Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", s. 197, İbn Sînâ, Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş, s. 7.
[72] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 89, Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", s.197, İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 7.
[73] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 90.

ve bunların dışındakiler gibi. Yoksa onların daire, kare, üçgen, çift ve tek olması ve bunlar gibi matematiksel konularda olması değildir.[74]

Matematik ilminin konusu ise ta'limi cisimdir. Onun meseleleri miktar, çizgiler, hendesi şekiller ve sayı ile ilişkili olan arazlardır.[75]

Bu üç kısımdan 'ilahî ilim' konusunun maddeye ihtiyacı olmamasından dolayı *"en yüksek ilim"* olarak isimlendirilir. "Matematik ilmi" bu üç kısımdan konusu belirli maddelerden herhangi birine ihtiyacı olmadığı için *"orta ilim"* olarak isimlendirilir. "Tabiat ilmi" bu üç kısımdan onun konusu belirli bir maddeye ihtiyacı olduğu için *"en aşağı ilim"* olarak isimlendirilir. İşte bu üçü nazarî hikmetin kısımlarıdır. el-Keşşî'ye göre bu üçü, (ilahî ilim, matematik ilmi ve tabiat ilmi) cehaletin rezilliğinden temizlemek ve ilmin fazileti ile süslemek amacıyla üç idrak edene göre va'z edilmiştir ki bunlar: akıl, vehim ve histir.[76]

Amelî hikmetin kısımlarına gelince o da aynı şekilde üç kısımdır: Ahlakla ilgili hikmet, ev (idaresi) ile ilgili olan hikmet ve medenî hikmet. Amelî hikmet: a) Ya bir şahsa özgü durumlarla ilgili bir ilim olur ki bu "ahlak ilmi"dir. Bununla insanın bu dünyadaki ve ahiretteki hayatının mutlu bir hayat olması için ahlakında, sözlerinde ve fillerinde nasıl olması gerektiği tespit edilmeye çalışılır.[77] b) Amelî hikmet ya da kendisi ile evinde yaşayanlar arasındaki durumlarla ilgili bir ilim olur ve bu "ilmi iktisat" olarak isimlendirilir. Bu iktisat ilmi ile insan kendisi ile eşi, çocukları ve köleleri arasındaki ortak evinin idaresinin nasıl olacağını bilir. Ta ki onun işleri düzenli olsun ve onu dünyadaki ve sonsuz olan ahiretteki mutluluklara götürsün.[78] c) Ya da kendisiyle diğer bütün insanlar arasındaki durumlarla ilgili bir ilim olur ki bu da "siyaset ilmi" olarak isimlendirilir. Bu siyaset ilmi ile siyaset ve başkanlık sınıfları ve onların ahkâmı ve üstün medenî toplumlar bilinir. Amelî hikmetin bu kısmı ile peygamberliğin zorunluluğu, insan türünün varlığı, varlığının devamı ve onun işlerinin düzenlenmesinde ilahî, hak şeriata olan ihtiyacı bilinir ki bu "medenî hikmet"tir. el-Keşşî'ye göre amelî hikmetin bu kısımları insanı kötü ahlaktan arındırmak ve iyi ahlak ile

[74] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 91.
[75] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 92.
[76] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 93-94-95.
[77] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 96-97; Bkz.Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", s. 197. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 7.
[78] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 98. Ayrıca bkz. Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", s. 198.

süslemek amacıyla faal olan üç kuvvete göre va'z edilmişlerdir. Bunlar da: melekî kuvvet, hayvansal kuvvet ve yırtıcı kuvvettir.[79]

Amelî ilmin faydası; dünyada yararlı işlerin kendisiyle tanzim edildiği ve ahirette kendisi için ümit etmenin doğru olacağı (gerçekleşeceği) işlerin amaçlarının keşfedilmesidir. Nazarî ilmin faydası ise olduğu tertip üzere varlığın bütün şekillerini, resimlerin aynalarda ortaya çıkması gibi, nefislerimizde husule getirmesidir. Bunun nefislerimizde ortaya çıkması bizim için bir kemâl ve fazilet; dünyada şifa ve cehalet hastalığından kurtulma ve ahirette ebedî mutluluk ve sevinç için bir sebeptir.[80]

Mantığın bu sınıflamadaki yerine gelince; yukarıda değindiğimiz gibi İbn Sînâ hikmeti önce nazârî ve amelî olarak ikiye ayırır. Nazârî hikmeti de kendi içinde tabiat ilmî, matematik ilmî ve ilâhî ilim (metâfizik) olarak üçe ayırmaktadır. İbn Sînâ mantık ilmini bu ilimlerden ilâhî ilmin altında değerlendirmektedir.[81]

el-Keşşî ise *Hadâiku'l-Hakaik*'te kitabın tasnifi ile ilgili bilgi verirken onun üç kitaptan oluştuğunu bunlardan birincisinin mantık, ikincisinin tabiat ilmi, üçüncüsünün ise ilahî ilim kitabı olduğunu söyler.[82] Sonra şu açıklamayı yapar : "Çünkü *ilahî ilim*, malumu bir maddede olması gerekmeyendir. Kendisi dışındaki ilimleri elde etmede *alet* olan şeye ve böyle olmayana ayrılır. İlahî ilmin *birinci kısmı mantıktır* ve mantık: "kendisinden bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etmenin yollarının nasıl olduğunun öğrenildiği ilimdir."[83] Bu açıklamalardan el-Keşşî'nin mantığı İlahî ilim altında mülahaza ettiği anlaşılmaktadır.

el-Keşşî ilâhî ilmin ikinci kısmının da alt kısımlara bölündüğünü belirtir. Bu kısımlardan birincisi malumu bir maddede olmaması gerekendir ve yüce Allah'ı zatını, onun büyüklüğünü, sıfatlarını, fiillerini, hükümlerini, isimlerini ve kendisine yakın olan meleklerini inceler. Bu ilim *"tevhid ve ilahlığın ilmi"*dir (ilmu't-Tevhid ve'r-Rubûbiyye). İkincisi ise malumu bir maddede olabilen ve olamayana ayrılır ki bunlar varlık, yokluk, zorunluluk,

[79] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 99, Hasan Akkanat, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", s. 198.
[80] el-Keşşî, *Hadâik*, p. 100-101.
[81] *Hadâiku'l-Hakâik*'in mukaddime kısmını içeren ve 5 varaktan oluşan Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye: 1447/30 de kayıtlı nüshasının sonunda 357a sayılı varakta İbnSînâ'ya atfedilen bir ilimler tasnifi şeması bulunmaktadır. Bu şemada İbn Sînâ Hikmeti önce nazârî ve amelî olarak ikiye ayırır. Nazârî hikmeti de kendi içinde tabiat ilmî, matematik ilmî ve ilâhî ilim (metâfizik) olarak üçe ayırmaktadır. Amelî hikmeti de kendi içinde ahlâk ile ilgili olan, ev (idaresi) ile ilgili olan ve medenî olarak üçe ayırır. Daha sonra bunlara ait alt dallar sıralanarak verilir. Bu şemada ilâhî ilim aslî ve furû olarak ikiye ayrılır, Furû ise maârif ve alet olan mantık ilmî olarak ikiye ayrılır. Daha sonra da mantık ilmi dokuz kitaba ayrılarak verilir. Bu şemada mantık ilmi ilâhî ilimin/Metafizik altında sıralanmıştır.
[82] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 15.
[83] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 102-103.

imkân, illet, mahiyet, tümellik, tikellik, birlik, çokluk, öncelik sonralık ve sonradan olma ve nurlar gibi *"umur-ı âmme"* konularıdır ve bu kısım *"küllî ilim"* olarak isimlendirilir. Mantık da aynı şekilde bu kısım altına girer. İlahî ilmin bu kısmı ilimlerin kısımlarının en genel olanıdır, dolayısıyla en çok bilinendir.[84] el-Keşşî bu sebeple bu konuları (umur'ı âmme) mantığın üçüncü cümlesi yapmakta sonra bu cümlenin peşi sıra hikmetli planlayıcı ve ezeli yaratıcıyı gösteren ayet ve deliller olan yaratılmışları araştırdığı için tabiat kitabını getirmektedir.[85]

el-Keşşî'nin bu açıklamalarına bakarak onun ilâhî ilmin ikinci kısmını da ikiye ayırdığını görüyoruz. (1) *"Tevhid ilmi"* olarak isimlendirdiği malumu bir maddede olmaması gereken ilim. (2) Malumu bir maddede olabilen ve olamayana ayrılır ki bunlar *"umur-ı âmme"* konularıdır ve bu kısım *"küllî ilim"* olarak isimlendirilir.

Görüldüğü gibi el-Keşşî ilâhî ilmi (metafizik) iki kısma ayırmakta: Birinci kısım, mantık ilmi; ikinci kısım ise (a) tevhid ilmi (b)küllî ilim olarak isimlendirilen umur-ı âmmedir. el-Keşşi mantığın bu ikinci kısmın altına da girdiğini söylemekle beraber aynı zamanda bu ikinci kısmın da mantığın üçüncü cümlesi olduğunu belirtmektedir. Burada zahiren bir çelişki gibi bulunduğundan dolayı el-Keşşî'nin niçin mantığı hem umur-ı âmme/ küllî ilim altında gördüğüne hem de niçin umur-ı âmme'yi mantığın üçüncü cümlesi yapmış olabileceğine değinmek istiyoruz.

İbn Sînâ'ya göre ilâhî ilmin (metafiziğin) konusu "mevcut olması bakımından mevcuttur" ve meseleleri de hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından mevcuda ilişen şeylerdir.[86] Mevcut olması bakımından, onun ilkeleri ve arazları varlık bakımından maddeden öncedir.[87] Mantığın konusu ise ikinci akledilirlerdir. Bu anlamda mantıktaki ikinci akledilirlerin uruzu (arız olduğu şey) da ittisafı da zihnidir. Örneğin "İnsan türdür." dediğimizde tür diye bir şey dışarıda mevcut değildir. Uruzu yok ancak fertleri var. "İnsan" diye de varlıkta bir şey yoktur, ancak fertleri vardır. İşte bunlara mantıkî ikinci akledilirler denir. Dolayısıyla bu noktada metafizik ve mantığın konusu kesişmekte ve yakınlaşmaktadır.

Hamdi Ragıp Atademir'in de ifade ettiği gibi mantık ve metafiziğin farklı disiplinler olduğundan şüphe yoktur, ancak mantık sırf zihne değil de ferdî zihne aittir, dolayısıyla reeli bilen bu ferdî zihni de hatadan korumanın yolu reelin kanunlarını bilmekdir; reelin bilgisini de

[84] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 107-108-109.
[85] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 110.
[86] İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları: İstanbul 2011, s. 24.
[87] İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, s. 26.

metafizik vermektedir. Şu halde Aristoteles'in sisteminde mantık ilminin hareket noktasında bir açıdan metafiziğin olduğu, rahatlıkla söylenebilir. Böyle bir ilişki birinin diğerini ortadan kaldırması gerektiği anlamına gelmez. Dolayısıyla metafizik ve mantık kendilerine özgü konu, amaç ve işlevlerini korurlar. Aristoteles'in sisteminde mantık ilkeleri aynı zamanda varlığın da ilkeleridir.[88]

el-Keşşî umur-ı âmme konularının küllî (tümel) ilim olarak isimlendirildiğini belirtiyor . Aynı zamanda mantığın da selefleri İbn Sîna gibi "âleti kanuniyye"[89] ve el-Fârâbî gibi "küllî"[90] bir ilim olarak görmektedir.[91] Mantık küllî bir âleti kanuniye olduğundan dolayı el-Keşşî'nin mantığı sistemin en başına yerleştirdiğini düşünüyoruz. Zaten el-Keşşî mantığın âlet olma özelliğinden dolayı onu diğer ilimlerden önce ele alarak kitabın başına yerleştirdiğini açıkça ifade etmektedir.[92] el-Keşşî'nin umur-ı âmme konularını mantığın üçüncü bir cüz'ü olarak mülahaza etmesine gelince; mantığın konusunun uruzu da ittisafı da zihnî olan ikinci akledilirler olması ve onun diğer bütün ilimler için 'aleti kanuniye' ve küllî olma vasıflarından dolayı el-Keşşî'nin umur-ı âmme konularını mantığın üçüncü cümlesi olarak gördüğünü düşünüyoruz. Bu açıdan el-Keşşî mantık ile metafiziğin kesiştiği noktayı ortaya koymuş görünmektedir. Dolayısıyla el-Keşşî'nin mantığın metafizik problemleri anlamadaki rolünü daha belirgin hale getirdiğini söyleyebiliriz.

1.2. Bilgi

el-Keşşî *Hadaiku'l-Hakaik*'in ikinci mukaddimesinde bilginin tarifini ve onun tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması konularını ele almadan önce bilginin ve bütün ilimlerin kendisiyle elde edildiği *akıl, zihin ve zekâ* kavramlarını açıklamaktadır. Biz de bilgi konusuna başlamadan önce el-Keşşî'nin bu kavramları nasıl ele aldığına değinmek istiyoruz.

---

[88] Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 124, Ankara 1974, s. 75-76. Ayrıca bkz. Necmettin Pehlivan, *Klasik Mantıkta Ma'dûle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar*, İlâhiyât Yayınları: Ankara 2016, s. 26.

[89] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları:104, Yaylacık Matbacılık İstanbul 2011, s. 2.

[90] Farabi, *et-Tavtie*, Tahkik: Refik el-Acem, Beyrut 1985, s. 59.

[91] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 113' te Keşşî mantığı şu şekilde tarif etmektedir: " Mantık: Bilinenlerden tasavvurî ve tasdikî meçhullere intikalin yollarının kendisinden öğrenildiği bir ilimdir ki bunlar açıklayıcı sözler ve delillerdir. Mantık, ister aklî olsun ister tabiî naklî olsun ya da şer'î olsun istenilen (metâlib) bütün delillerin sıhhati, hastalığı, üretkenliği (sonuç verme) ve kısırlığını anlamada, idrak etmede cüz'îlerine tatbik edilebilen "tümel" bir "alet-i kanuniye"dir."

[92] Bkz. el-Keşşî, *Hadâik,* p. 103.

el-Keşşî'ye göre *akıl*; Yüce Allah'ın insan bedeni ile ilişkili olarak yarattığı ruhanî bir cevherdir. İnsan bu akıl ile tedbir ve tasarrufta bulunur. Eğer insan sağlıklı ve sağlam ise akıl ile duyu organları tarafından bilinen ve bilinmeyen işleri idrak eder ve doğru fikrî eylemleri yapar. Akıl Allah'ın kullarına karşı delilidir. Allah aklı olduğu için kullarının özürlerini, bahanelerini kabul etmez ve nimetlerine şükretmek ve kendisini bilmek gibi haklarını kulları için zorunlu kılar. Akıl aynı zamanda düşünen nefis (nefs'i nâtıka) olarak da ifade edilir. Aklın lügatte ve şeriatte zikrettiğimiz gibi olduğuna delil peygamberin (s.a.v) şu sözüdür: "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır."[93] ve Allah'ın ilk yarattığı şeyin araz ve cisim olması bu konuda ittifakla caiz değildir. Mümkünlerin bu üçlüyle sınırlanmasının zorunluluğundan dolayı Allah'ın ilk yarattığı şeyin rûhanî bir cevher olması gerekir. Sebebin isminin sonuca verilmesi yöntemiyle akıl söylenip ve bununla idrak kast edilebilir:"Denir ki bir şeyi aklettim yani onu idrak ettim. " Bu yüzden denmiştir ki: Akıl küllî olanları bilmektir özellikle küllîlerden aksiyomların (evveliyat) ve apaçık olan (bedihiler) şeylerin ilmidir cüzîlerin değil, marifetin cüzîlerin ilmi olması küllîlerin ilmi olmaması gibi.[94]

el-Keşşî'ye göre *zihin*, ilimleri elde etmeye doğru nefsi hazırlayan bir kuvvettir. *Zekâ* ise tahmin ve sezginin istidat gücüdür. *Sezgi* ise bilinenlerden bilinmeyenleri elde ederken orta terimlerde olduğu gibi bir şeyin sebeplerine ilerleme, sıçrama hızı vasıtasıyla aklın bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etme hızıdır. Güneşe yakınlığı ve uzaklığından dolayı Ayın şeklini, ışığının çeşitli biçimlerde olmasıyla farklı gören birisinin Ayın Güneşten ışık aldığını tahmin etmesi gibi.[95]

Mantık ilmi insanın aklını, zekâsını kullanarak bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etmenin yollarını öğrendiği bir ilimdir. Buna göre mantığın amacı bilinmeyenleri elde ederek bunları bilinir kılmak, bilgi sahibi olmaktır. Bilgi de tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığından dolayı klasik mantık kitapları da tasavvur ve tasdik olarak iki bölüme ayrılmıştır.

---

[93] İsmail b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hafâ*, Cilt 1, Kahire 1351, s. 263 no: 823, s. 238 no: 723 Ahmet Yıldırım bu hadisin birçok tarikten rivayet edildiğini ancak hiçbirisinin sahih olmadığını belirtir. Akılla ilgili bu tür hadislere ulemadan mevzu ve zayıf diyenler olduğu gibi makbul diyenler de bulunmuştur. Genel bir kaide olarak akılla ilgili rivayetlerin hepsinin uydurma ve yalan olduğu söylenmiştir. Bkz. Ahmet Yıldırım, "Hadislerde Yaratılış Problemi", Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 4. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) s.198-199.

[94] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 53-54; Akıl ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. "Aklın Üstünlüğü ve Mahiyeti (Muhasibi'de)", Yazan Mustafa Abdulkadir ATA, Çev. İbrahim Emiroğlu, *DEÜİFD,* Sayı 11, İzmir 1998, s. 159-182.

[95] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 55-56; Zihin, anlama, sezgi, fikir ve sanat ve hikmetin tanımları ile ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık: İstanbul 2014, s. 281.

Ali Durusoy'a göre el-Fârâbî'nin bir iki eserinde değindiği bu tasavvur ve tasdik ayrımı, İbn Sînâ mantığının temelini oluşturmuş, sonraki mantıkçılarca hep tekrar edilegelmiştir. Bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılması, Kant'ın analitik-sentetik ayrımı kadar yaygınlaşmış ve benimsenmiş ayrıca İbn Sînâ sonrasında yazılan mantık kitaplarının sistematiğini oluşturmuştur. [96] On ikinci yüzyıldan sonra yazılan mantık kitaplarının sistematiğinin İbn Sînâ'nın tasavvur ve tasdik ayrımı üzerine temellendirildiği söylenebilir. İlk önce mantığın konusu tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmış ve bunlardan her biri de kendi içinde mebâdi ve makâsıd olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre tasavvurun mebâdisi (ilkeler) beş tümel, mekâsıdı (amacı) ise hadd ve resim iken tasdikin mebâdisi önermeler ve özellikleri, makâsıdı ise sureti ve maddesine göre olan kıyas ve çeşitleridir.[97]

el-Fârâbî *Kitabu'l-Burhan*'ında bilgileri tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırır. Ona göre bu ikisinden her biri, ya tamdır ya da eksiktir. Tam tasdik, kesin (yakîn) tasdiktir. Tam tasavvur ise, bir şeyin kendine özgü olan bir tarzda zatını ifade eden şeyle tasavvurudur. Bu da bir şeyi onun tanımının delalet ettiği şey ile tasavvur etmektir. Tasdik ise insanın bir hükümde bulunduğu şey hakkında, onun zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı şekilde olduğuna inanmasıdır. Tasdik gerçekte doğru olana ilişkin olabileceği gibi, yanlış olana ilişkin de olabilir.[98]

İbn Sînâ bilgiyi şu şekilde tarif etmektedir :"Nefiste bilinenlerin suretinin ortaya çıkmasıdır fakat biz bununla bilinenlerin zatının nefiste ortaya çıkmasını kastetmiyoruz, onlardan ortaya çıkan eser ve resmleri kastediyoruz."[99]

el-Hunecî ve Nasiru'd-Dîn et-Tûsî de bilgiyi el-Fârâbî-İbn Sînâ geleneğine göre tarif etmiştir. el-Hunecî'ye göre bilgi ya tasavvurdur -eğer basit idrak ise-, ya da bir şeyin başka bir şeye olumlu ya da olumsuz isnad edilmesinin hükmü ile beraber ise tasdiktir.[100] Tûsî'ye göre ise; Her bilgi ve idrak düşünüldüğünde şu iki durumdan biri söz konusu olur: Ya o, olumlu ya da olumsuz bir hükümden soyutlanmış olarak bulunur ki bu "tasavvur" olarak isimlendirilir.

[96] Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimler Dergisi,* Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010, s. 15-19.
[97] Ali Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 19.
[98] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları: İstanbul 2008 s. 1.
[99] İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ: el-İlâhyyât, Tahkik: G. C. Anavati, Said Zaid, s.143. Bkz. Necmettin Pehlivan, *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref Es-Semerkandî'nin Kıstasu'l-Efkâr fi Tahkîki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, 3. Cilt, s. 25. Bundan sonra Necmetttin Pehlivan'ın bu eserine Necmettin Pehlivan, Değerlendirme, III. Cilt, s. … şeklinde atıfta bulunacağız.
[100] Efdalu'd-Dîn el-Hunecî, *Keşfu'l-Esrar an Ğavamidi'l-Efkâr*, s. 6.

Ya da onu olumlu ya da olumsuz bir hüküm ile ilişkili olarak buluruz ki bu "tasdik" olarak isimlendirilir.[101]

Keşşî'ye göre ise; "Bilgi zihinde bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır. Sonra eğer bu zihinde ortaya çıkan şey hakkında kesin bir hükümle hükümde bulunulursa bu tasdîkî bilgi olur aksi takdirde tasavvurî bilgi olur."[102]

Klasik mantık kitaplarında yapılan bilgi tanımlarına baktığımızda hemen hemen hepsinde İbn Sînâ'nın etkisini görmek mümkündür. Yapılan tanımlarda genel olarak bilgi "Bir şeyin suretinin zihinde/akılda bulunmasıdır. (el-ilmu huve huduru sûreti'ş-şey'i fi'z-zihni)" şeklinde yapılmıştır. Fakat Necmettin Pehlivan bilginin tarifi konusunda Semerkandî'nin seleflerinden farklı bir bilgi anlayışı ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Pehlivan'a göre Semerkandî kendisinden önce yapılan bilgi tariflerini eksik bularak yeni bir bilgi tarifi ortaya koymaktadır. [103] Biz de burada Semerkandî'nin bilgi tarifi ile müellifimiz el-Keşşî'nin bilgi tarifini karşılaştırmaya çalışacağız.

Pehlivan'a göre Semerkandî yukarıdaki tariflerde bilgi ile kastedilenin cehl'in mukabili olan mutabık kesin itikat olmaması gerektiğini söylemektedir. Çünkü cehl konusuna uygun olmamakla beraber kesin olan itikattır. Ona göre burada bilgi ile kastedilen tasavvurların ve tasdiklerin tamamını kapsayan uygun olmaktan ve olmamaktan daha genel olan şey olmalıdır. Semerkandî bilginin "akılda bir şeyin ortaya çıkması" şeklindeki tarifini uygun bulmamaktadır (husulu sureti'şey'i fi'l-akl). Çünkü bir şeyin sureti o şeyin bizzat kendisine mutabık olmalıdır. Eğer o şeye uygun değilse o şeyin sureti değildir; bu durumda o şeye uygun olmayanı kapsamayacaktır. Ancak Semerkadî'ye göre bilgi uygun olanı ve olmayanı kapsamalıdır. Yine Semerkandî bilgiyi yukarıdaki gibi tarif edenlerin "fi'l-akl" sözlerinin Vacib'in bilgisini dışarıda bıraktığını söylemektedir.[104]

Semerkandî'nin farklı olduğunu iddia ettiği tarifi şöyledir: "Bilgi akılda bir şeyden herhangi bir suretin ortaya çıkmasıdır (ve huve ibâretun an husûli sûretin mine'ş-şey'i inde'l-akli)." Semerkandî'nin bir şeyden herhangi bir suretin sözü (sûretin mine'ş-şey'i) hem şeye uygun olanı, hem de olmayanı içine alırken "inde'l-akli" (akılda) sözü de Vâcib'in bilgisini içine almaktadır. Semerkandî'ye göre bir şeyin parçasının o şeyin ortağı olması gibi imkânsız

[101] Nasiru'd-Dîn et-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, Tahkik: Dr. Hasan Şafî, Dr. Muhammed Said Cemaleddin, el-Meclisu'l-E'lâ li's-Sekâfeti: Kahire 2004, s. 31.
[102] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 59.
[103] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 25.
[104] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 26.

bir durum ancak tarifte bilgiyi uygun/mutabık kesin itikad olarak aldığımızda ortaya çıkar. Geçekte durum böyle değildir, çünkü Semerkandî bilgiyi uygun olanı ve olmayanı kapsayacak şekilde tarif etmektedir. Ona göre 'sûretun mine'ş-şey'i ifadesi bir şeyin bizatihi varlığının ortaya çıkmasına değil de o şeyden ortaya çıkan bir surete, bir esere işaret ediyor şeklinde düşünülmüş gibidir. Şu halde Pehlivan'a göre Semerkandî'nin iki noktaya dikkat çektiği görülmektedir: Birincisi, "husulu suretiş'şey" ile "husûli sûretin mine'ş-şey" arasındaki ayrım. İkincisi, kendisinden öncekilerin "fi'n-nefs", "fi'l-akl" ve "fi'z-zihn" ile kendisinin "inde'l-akl"i arasındaki fark. Bilginin tarifindeki "fi'n-nefs- fi'l-akl" tabirlerinde şeylerin bizzat varlıklarının akılda bulunması şeklinde anlaşılabilecekken "inde'l-akl" tabirinden ise o şeyin akılda tümel bir tarzda bulunması şeklinde daha doğru olarak anlaşılır [105]

Şimdi el-Keşşî'nin bilgi tarifini ortaya koyarak onun bu tarifini Semerkandî'nin bilgi tarifi ilgili yaptığı değerlendirmeler ve klasik tasnife yönelttiği eleştiriler çerçevesinde ele almak istiyoruz.

el-Keşşî'ye göre bilgi "Zihinde bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır (el-ilmu huve hudûru sureti'ş-şey'i fi'z-zihni). Sonra eğer bu zihinde ortaya çıkan şey hakkında kesin bir hükümle hükümde bulunulursa bu *tasdîkî* bilgi olur, aksi takdirde *tasavvurî* bilgi olur."[106] Başka bir yerde "Bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Çünkü "tasavvur,[107] bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkmasıdır." Sonra bu zihinde ortaya çıkan şey eğer onunla ilgili olumlu ya da olumsuz bir hüküm verilmemişse bu "tasavvurdur." Eğer bu tasavvur ile ilgili bir hüküm verilmişse bu "tasdiktir." Her tasdikte biri diğeri hakkında hüküm olan iki tasavvur olması gerekir. Bu şekilde tasdik ortaya çıkar. Bu yüzden tasavvur *ilk bilgi,* tasdik ise *ikinci bilgi* olarak isimlendirilmiştir."[108]

Hadâiku'l-Hakâik'in başka bir pasajında el-Keşşî "bilgi"yi "Zatta var olmasıyla zatın kendisiyle bilen olduğu şeyden ibarettir" şeklinde tarif eder. Böyle bir bilgi de iki kısma ayrılır. 1) "Ya 'basit/sade bir tasavvurdur (tasavvur sâzic)' ve o sadece zihinde bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır." 2)Ya da tasdiktir; tasdik ise "Bu tasavvur ya da tasdik edilenin ister dışarıda varlığı olan gerçek bir iş olsun ya da itibari bir iş olsun bu tasavvur edilen şeye

[105] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 27.
[106] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 59.
[107] Burada tasavvur kavramını "bilgi" yani "mutlak tasavvur" anlamında kullandığını düşünüyoruz. Çünkü el-Keşşî Hadâikte aşka bir pasajda "bilgiyi", bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkması olarak yapmaktadır. Bkz. el-Keşşî, *Hadâik,* p. 59.
[108] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 121.

olduğu hal üzere olumlu ya da olumsuz kesin bir itikatla inanmaktır." Birin ikinin yarısı olması, (birin) üçün üçte biri olması gibi ve canlının insana nispetle cins, cism-i namiye nispetle tür olması gibi.[109]

el-Keşşî'nin bilgi ile ilgili yukarıdaki açıklamalarına baktığımızda bilgiyi, "bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkması" şeklinde tarif etmektedir. el-Keşşî'nin bu tarifini Semerkandî'nin yaptığı tarif çerçevesinde değerlendirirsek Semerkandî'nin bilginin tarifi ile ilgili olarak ortaya koyduğu yukarıda bahsettiğimiz bu iki inceliğin el-Keşşî'de olmadığını görüyoruz. Yukarıda belirttiğimiz gibi Semerkandî'ye göre bilgi ile kastedilenin tasavvur ve tasdikleri içine alan, uygun olmaktan ve olmamaktan daha genel olan şey olmalıdır. Ancak yukarıda Keşşî'nin bilgi tarifinde olduğu gibi bilgiyi 'bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkması' şeklinde yaptığımızda o şeyin sureti bizzat o şeye mutabık olmalıdır. Eğer o şeye uygun değilse o şeyin sureti değildir. Bu durumda da o şeye uygun olmayanı kapsamayacaktır. Bundan dolayı Semerkandî bilginin tarifini yaparken 'bir şeyin sureti' (suretu'ş-şey) yerine 'bir şeyden herhangi bir suret' (suretin mine'ş-şey'i) ibarelerini kullanmaktadır.

Klasik mantık kitaplarında bilginin tarifi ve onun tasavvur ve tasdik olarak iki kısma ayrılması ile ilgili Mehmet Özturan Kutbuddin Râzî'nin klasik taksimi hatalı bulduğunu söylemekte ve Ali b. Ömer Kâtibî'nin tasavvur kavramı yerine hükümsüz tasavvur (tasavvur feqat) kavramlarını kullanmasıyla bu sorunları aştığını düşünmektedir.[110] Biz de Kutbuddin Râzî'nin tespit ettiği bu hatalara değindikten sonra bu bağlamda keşşî'nin bilgi, tasavvur ve tasdik ile ilgili yaptığı tarifleri değerlendirmek istiyoruz.

Mantıkçıların nazarında meşhur olan taksim bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırmaktır. Ancak bu taksim iki açıdan yanlış bir taksimdir. (1) Bu taksim bölünen'in kısmını yine aynı bölünen'in kasîmi yapmıştır. Yani bölünen ile kısım arasında kapsayan-kapsanan ilişkisi olması gerekirken bölünen ile kısım arasında tam ayrıklık oluşturulmuştur. (2) Bu taksim birbirinin kasîmi olan iki kavramdan birini diğerinin kısmı haline getirerek iki kasîm arasında olması gereken ayrıklık ilişkisini umum-husus mutlak ilişkisi olacak bir şekle sokmuştur. Klasik taksimdeki gibi bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırdığımızda ve tasdik kavramını hüküm ile berber olan tasavvur olarak tanımladığımızda bilgiyi tasavvur ve hükümlü tasavvur olarak ikiye ayırmış oluruz. Bu durumda tasavvur, hükümlü tasavvurdan

[109] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 114-115-116.
[110] Mehmet Özturan, *Müteahhirin Dönemi Mantığında Tasavvurat, Ali b. Ömer Kâtibî ve kutbuddin Râzî Örneği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013, s. 16.

daha geniş bir kümedir. Yani tasavvur ile hükümlü tasavvur arasında genel özel ilişkisi kurulmuştur. Fakat bu iki kavram bilginin kısımları ve birbirlerinin kasîmleridir ve aralarında tam ayrıklık (mubâyenet) ilişkisi olmalıdır.[111]

Klasik bilgi taksimindeki bir diğer problem Kutbuddin Râzî'ye göre hudûr-i zihni olarak açıklanan bilgi kavramı ile ilgilidir. Ona göre mutlak anlamdaki hudûr-i zihni'yi maksim (bölünen) yaptığımızda 'bir şeyin kendisine ve kendi dışındaki bir şeye taksimi' ifadesiyle beliren hataya düşülür. Çünkü ilim kavramı mutlak tasavvurdan ibarettir. Bu ifadedeki mutlak kelimesini çıkarıp sadece tasavvur kelimesini yazdığımızda da aslında tasavvur kavramının mutlak olduğunu söylüyoruz. Eğer klasik tasnifi kabul edersek 'bilgi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır' dediğimizde mutlak tasavvurdan ibaret olan bilginin yine mutlak tasavvur ve tasdike ayrıldığını söylemiş oluruz ve bir bakıma tasavvur; tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır demiş oluruz. Bu problemlerin çözümü için klasik tasnifte bilginin bir kısmı olan tasavvur kelimesi mutlak olarak bırakılmayıp mutlak bir tasavvur olan ilim/bilgi kavramından ayrılması için ona bir kayıt eklenmesi gerekir. Bunun için Ali b. Ömer Kâtibî bilginin iki kısmını belirlerken ilk kısma sade tasavvur (tasavvur feqat) diyerek sade kelimesi ile tasavvur kavramını kayıtlamıştır.[112]

Şimdi el-Keşşî'nin bilgi ve bilginin kısımları ile ilgili görüşlerine yukarıda Kutbuddin Râzî'nin Ali b. Ömer Kâtibî'nin bilgi tarifi çerçevesinde yaptığı değerlendirmeler ve klasik tasnife yönelttiği eleştiriler çeçevesinde değinmek istiyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi el-Keşşî'ye göre bilgi, "zihinde bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır." Böyle bir bilgi de iki kısma ayrılır. 1) "Ya "basit/sade bir tasavvurdur (tasavvur sâzic)" ve o sadece zihinde bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır." 2) Ya da tasdiktir; tasdik ise "Bu tasavvur ya da tasdik edilenin ister dışarıda varlığı olan gerçek bir iş olsun ya da itibari bir iş olsun bu tasavvur edilen şeye olduğu hal üzere olumlu ya da olumsuz kesin bir itikatla inanmaktır." [113]

el-Keşşî burada bilgiyi (mutlak tasavvur) bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkması olarak tarif ettikten sonra onun ya "basit/sade (hüküm içermeyen) bir tasavvur (tasavvur sâzic)" olduğunu ya da tasdik, yani hüküm ile beraber tasavvur olduğunu belirtiyor. el-Keşşi bilgini kısımlarından olan ve klasik taksimde tasavvur olarak ifade edilen birinci kısmı sâzic

[111] Mehmet Özturan, *Müteahhirin Dönemi Mantığında Tasavvurat*, s. 16-17.
[112] Mehmet Özturan, *Müteahhirin Dönemi Mantığında Tasavvurat*, s. 18-19.
[113] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 59-115-116.

(basit/sade/) lafzıyla kayıtlayarak buna yöneltilebilecek eleştirileri göz önünde bulundurarak bilinçli olarak yaptığını düşünüyoruz.

Bilgi "bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkması" olduğundan bir tasavvurdur ve klasik bilgi taksiminde bilginin kendisi de tasavvur ve tasdik olarak kısımlara ayrıldığından kendisi bir tasavvur olan bilgi tasavvur ve tasdik kısımlarına ayrılmış olur. Bu durumda bir şey kendisine bölünmüş olacaktır. el-Keşşî bu problemi bilginin kısımlarından biri olan tasavvur lafzını 'sazic' (basit-sade/hüküm içermeyen) lafzı ile kayıtlayarak aştığını söyleyebiliriz. Bu durumda bilgi, *'sazic tasavvur'* (hüküm içermeyen tasavvur) ve *'hüküm içeren tasdik'* olarak iki kısıma ayrılacaktır.

Ayrıca klasik bilgi taksiminde tasdik, hüküm ile beraber olan tasavvur olarak tarif edildiğinde bilgi, tasavvur ve hüküm ile beraber olan tasavvur şeklinde ikiye ayırılmış olur. Bu durumda bilginin kısımlarından olan tasavvurun kendisi bilginin diğer kısmı olan hükümlü tasavvurdan daha genel olacaktır. Ancak bu kavramların ikisi de bilginin kısımlarıdır aralarında genel-özel ilişkisi değil ayrıklık ilişkisi olmalıdır. İşte tasavvuru yukarıda el-Keşşî'nin yaptığı gibi "sazic" (sade/basit/hüküm içermeyen) lafzıyla kayıtlarsak bu durumda bilgi hüküm içermeyen/sade/basit tasavvur ve hüküm içeren tasavvur yani tasdik olarak iki kısma ayrılacaktır ve aralarında ayrıklık olacaktır.

Hadaiku'l-Hakaik'te el-Keşşî bilginin tarifini "bir şeyin suretinin zihinde hasıl olması şeklinde" yaptıktan sonra onun tasavvur ve tasdik olarak kısımlara ayrıldığını belirtir. Ancak "tasavvur" kavramını yukarıda yaptığı gibi bazen "sazic (sade/basit/hüküm içermeyen)" lafzı ile açıklar bazen de "zihinde ortaya çıkan şey" ile ilgili olumlu ya da olumsuz bir hüküm verilmemişse bu "tasavvurdur" diyerek açıklamada bulunur. Her iki durumda da bilginin kısımlarından olan tasavvuru, hüküm içermeyen ibareleriyle kayıtlamaktadır.[114]

el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'te tasavvurî ve tasdikî bilgilerin kısımları hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre bilgi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Tasavvur ise bilinenin suretinin bilende ortaya çıkmasıdır. Bu ortaya çıkan şey (a) eğer akılda ve zihinde ortaya çıkmak için açıklayıcı sözlerden had ya da resm gibi bir şeye ihtiyaç duyarsa bu *kesbî* (sonradan elde edilen) *tasavvurdur*, (b) aksi takdirde bu varlık ve yokluk gibi elde edilmekten uzak olan *vicdanî* veya *bedîhi (apaçık) tasavvur'*dur.[115]

[114] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 114-115-121.
[115] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 62.

Tasavvurî bilgiler gibi tasdikî bilgiler de iki kısma ayrılır. Tasdikî bilgiler (a*) Bedîhi, fıtrî* (apaçık doğuştan) olabilir. Bunlar kendisiyle ilgili bir beyan ve burhan (delil) olmadan sadece zihnin kendisine yönelmesi ile elde edilir. "Varlık ve yokluk bir şeyde aynı zamanda birlikte var olmaz ve birlikte de ortadan kaldırılamaz." önermesi bunun örneğidir. (b) *Kesbî* (sonradan elde edilen) *fikrî* (düşünce ile elde edilen) olabilir. Şu sözümüz gibi : "Âlem sonradan var olmadır." "İlah birdir." vb. önermeler de bu türün örneğidir.[116]

Mantığın rolü bedîhi ve fıtrî tasavvur ve tasdiklerden, yani elde etmek için bir çaba harcanmayan doğuştan apaçık olarak bulunan, bilgilerden kesbî ve fikrî yani sonradan elde edilen ve bir düşünce ile kazanılan bilgilere ulaşmada ortaya çıkmaktadır. el-Keşşî'ye göre; kesbî bilgileri her yol ile ve üzerinde anlaşılan her terkip ve tertip ile elde etmek mümkün değildir. Aksine hedeflerin her birinin özel şartlar ve belirli şekiller ile beraber özel bir tertip üzere belirli bilgilerden müteşekkil belirli terkipleri vardır. Mantık bu terkiplerin cüz'ilerinden her birine tatbiki mümkün olacak şekilde terkiplerdeki bu şartları küllî bir şekilde açıklamak ile görevli ilimdir. Her ne zaman kesbî ilimlerde araştırmacının terkipi (ortaya koyduğu şey) bedîhiye yakın olan bu mantıkî ve küllî kanuna uygun olursa araştırmada dalgınlık ve yanlıştan emin olmuş olur ve düşünme, her araştırmada araştırmacının takip etmesi gereken yola yöneltilmiş olur. Özsel tanımlar (hadd-ı tam), doğru, ilintisel tanımlar, burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata ile ilgili kıyaslar ve bunlarla ilgili mantıkî konularda olduğu gibi.[117]

el-Keşşî'ye göre tasdik "tasavvur edilen üzerine olumlu ya da olumsuz olarak hükümde bulunmaktır." Tasdik (a) ya mutabık (dışardaki gerçekliğe uygun) olur, (b) ya da mutabık olmaz (dışarıdaki gerçekliğe uygun değil).[118]

Eğer tasdik dışarıdaki gerçekliğe uygun değilse ve kesin ise bu tasdik, ilmî bir tasdik olmaz aksine yanlış ve *cehli mürekkeb* olur. Örneğin üçün çift dördün tek olduğunu kabul etmek böyledir. Eğer tasdik kesin olmazsa ya *'yanlış zan'* ve *'fasid vehim'* olur ya da *'batıl şüphe'* olur; bunlar tasdikin gerçekliğe uygun olmaması durumunda (doğru değilse) ortaya çıkar.[119]

Tasdikin dışarıdaki gerçekliğe mutabık, uygun olması durumunda bu tasdik (1) ya kesin olur (2) ya da kesin olmaz: Eğer tasdik kesin olmazsa, ilmî bir tasdik olmaz, aksine eğer tasdikin her iki tarafı birbirine eşit olursa bu *'şek/şüphe'*dir. Eğer bu tasdikin her iki tarafından

[116] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 122.
[117] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 123-124.
[118] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 63.
[119] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 64.

birisi ki bu doğru ya da yanlış olsun bir tarafın diğerine ağır basması durumunda daha ağır basan, tercih edilen *'zan'*dır, tercih edilmeyen ise *'vehim'*dir. Bunlar tasdik'in kesin olmaması durumunda gerçekleşir.[120]

Tasdik'in kesin olması durumuna gelince; a) eğer sadece taraflardan (konu ve yüklem) birinin tasavvur edilmesiyle onun gerçekleşmesi yeterli ise bu kesbe, çalışarak elde etmeye ihtiyaç duymayan *"bedîhi bilgi"*dir, *"evvelî (aslî) tasdik"*tir. "Olumsuzluk ve olumluluk bir şey için aynı anda var olamaz veya aynı anda yok olamaz." önermesi gibi. Bu gibi önermeler nazârîlerde ihtiyaç duyulmasının aksine orta terimlerin sûbutuna ihtiyaç duymadan yüklemlerinin ilk önce konuları için sabit olmasından (olumlanmasından) dolayı 'evvelî' olarak isimlendirilir.[121]

Eğer sadece taraflardan birinin tasavvuruyla onun gerçekleşmesi yeterli değil ise aksine onun gerçekleşmesi için başka bir şey gerekiyorsa ve (1) Bu başka şey eğer açık olan duyulardan biriyse bu *'zorunlu bilgi'*dir. "Güneş parlaktır." "Ateş yakıcıdır." Önermesi gibi (2) Eğer bu şey gizli hislerden biriyse bu *'vicdanî bilgi'*dir. Herkesin kendi açlığı, susuzluğu, acısı ve lezzetleriyle ilgili bilgisi gibi. (3) Eğer bu şey, duyular ile algılanabilen bir konu hakkında haber verme, bildirme ise bu *'tevatürî bilgi'*dir. Bizim soğuk ülkeler ve geçmişteki insanlar ile ilgili bilgilerimiz gibi. (4) Eğer bu şey, duyular ile algılanamayan bir şey hakkında ise *'haberî, taklidî'* bilgidir. Müslümanlardan ve onların dışındaki kimselerden taklitçilerin inançları gibi. (5) Eğer bu şey delillerle ve kesin burhan ile düşünme ve çıkarımda bulunma olursa bu *'nazarî, burhanî, tasdikî, kesbî ve istidlalî bilgidir.'* "Âlem sonradan olmadır. Yaratıcı mevcuttur." önermeleri bu türdendir. Bunlar tasavvurî ve tasdîkî bilgilerin kısımlarıdır.[122]

el-Keşşî'ye göre kesbî tasavvurlara götüren yollar açıklayıcı sözler, had (özsel tanım) ve resm (ilintisel tanım) dir. Had ise "İnsan, düşünen canlıdır." sözümüzdeki gibidir. Resm'e gelince, o da "Yüce Allah mevcuttur. Varlığı kendi zatından zorunludur. Yokluğu kesin olarak mümkün değildir." bilgileri gibidir.[123]

Nazarî bilgiye götüren yollara gelince ki bu yollar 'nazar' (düşünme) ve 'istidlâl' (akıl yürütme) dir. Nazar ve istidlal zihin ve akılda iki tasdik'in bunlarla veya bunların sonucunda

[120] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 65-66. Ayrıca bilgi ve zan ile bu ikisinin ortak ve farklı yönleri için bkz. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 277-280.
[121] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 67.
[122] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 68-69-70-71-72.
[123] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 73-74-75.

üçüncü bir tasdikin zorunlu olarak elde edileceği şekilde ortaya çıkmasıdır. Bu akıl yürütme iki şekilde olur: İktiranî (kesin kıyas) ve istisnaî (seçmeli kıyas).[124]

İktiranî kıyas şöyle kurulur:

”Alem sonradan olmadır.” (Küçük öncül)

“Sonradan meydana gelen her şeyin varlığı kendi zatından zorunlu olan bir yaratıcısının olması gerekir.” (Büyük öncül)

“O halde âlemin, varlığı kendi zatından zorunlu olan bir yaratıcısının olması gerekir ki O yüce Allah tır.“ (Sonuç)

İstisnaî kıyas da şöyle kurulur:

”Eğer varlıklar içinde varlığı kendi zatından zorunlu olarak olan bir varlık olmasaydı alem mevcut olmazdı.”

“Ancak alem mevcuttur.”

“O halde varlıklar içinde varlığı kendi zatından zorunlu olarak olan bir varlığın olması gerekir ki O, yüce Allah’tır. ”[125]

Fahru’d-Dîn er-Râzî Kitâbu’l-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme isimli kitabının hikmet bölümünün umur-ı âmme kısmına başlarken birinci bölümde varlığın tarif edilip edilemeyeceği ile ilgili bilgi (el-ilm) kavramı üzerinden bir tartışmayı ele alır. Bu konuyu onun öğrencisi Zeynuddin el-Keşşî de *Hadâiku’l-Hakâik*’te ele aldığından dolayı kısaca değinmek istiyoruz.

Fahru’d-Dîn er-Râzî’ye göre varlık üç açıdan tarif edilemez. Buna getirdiği birinci delilde şöyle açıklamada bulunur : “Benim kendi varlığım ile ilgili bilgim bedîhi (apaçık)dir ve varlık benim varlığımın bir cüz’üdür. Cüz’ü bilmek de bütünü bilmekten önce gelir ve ‘evvelî’ bilgiyi önceleyen şey de evvelî olmaya daha layıktır, ve bütünde varlık birdir ve mutlak varlık daha önde gelir.”[126] Fahru’d-Dîn er-Râzî insanın kendisinin varlığı ile ilgili bilgisinin apaçık olduğunu, mutlak varlığın insanın varlığından bir cüz olduğunu belirtiyor. Buna göre ben varım önermesi bedîhidir ve bu önermenin tarafları ‘ben’ ve ‘varlık’ da

[124] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 76.
[125] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 77-78.
[126] Fahru’d-Dîn er-Râzî, *Kitâbu’l-Mulahhas*, s. 205.

bedîhidir. Fahru'd-Dîn er-Râzî ilim lafzını bedîhî, apaçık bilgi ile özdeşleştiriyor. Fahru'd-Dîn er-Râzî ilim lafzını kesin bilgiye özgü kılmasının sebebini, insanın kendi varlığının bilgisine hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın sahip olmasına bağlamaktadır.

el-Keşşî'ye göre de *bilgi (ilim) sonradan elde etmekten uzak olan apaçık olan bedîhî bilgilerdendir*. Çünkü onun dışındaki her şey onunla bilinir ve onunla keşfedilmiştir. Eğer ilim kendisinden başka bir şey ile keşfedilseydi, bilinseydi o zaman devirin (döngü) ortaya çıkması gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Bunun aksine ilmin, kendi kendine apaçık bir şekilde bilinmesi, ortaya çıkması gerekir. *Buna delil herkesin kendi nefsinin varlığını apaçık bir ilim ile bilmesidir*. Eğer kendi varlığını bilmek bedîhî ise ilim bedîhî olmaya daha layıktır. Çünkü kendi (nefs) varlığını bilmek aynı bilgiden oluşan mürekkeb bir bütünlüktür. İlim kendi varlığına muzaf olduğundan bütün olan ne kadar bedîhî olursa olsun bütün olanın bilinmek için kendi cüzlerinin her birine ihtiyacı olmasından dolayı cüz'î olan bedîhî olmaya daha layıktır. Apaçık, bedîhî olanın muhtaç olduğu her şey bedîhî olmaya daha layıktır. Bu şekilde aynı zamanda 'varlığın' apaçık bir bilgi olması gerekir; Çünkü varlığın cinsi ve faslı olmadığından dolayı varlığın tanımının yapılması mümkün değildir. Çünkü varlıktan daha genel bir şey yoktur. Aynı şekilde varlığın ilintisel tanımı da yapılamaz, çünkü ilintisel tanım ancak daha açık olan bir şey ile yapılır ve varlık ve mevcuttan daha açık ve daha çok bilinen bir şey yoktur. Evet eğer varlık Arapça olarak zikredilirse ve bundan bir şey anlaşılmazsa bu lafızdan muradın anlaşılması için başka bir dile çevrilir fakat bu sözün başka bir söz ile değiştirilerek söylenmesidir, yoksa anlamın açıklanması değil.[127] Burada el-Keşşî'nin ismini açıkça zikretmediği tarif, "lafzî tarif"tir.

el-Keşşî'ye göre marifet ise; sonradan ortaya çıkan infiâlî (malumundan sonra var olan) bilgidir, fiilî bilgi değil (malumundan önce var olan). Yani bu bilgi malumun (bilinenin) varlığının sebebi olamaz, aksine malumun varlığı, ister müşahede aracılığıyla olsun ister doğrudan olsun bu bilginin varlığının sebebi olur. Bu anlamdan dolayı yüce Allah'ın bilgisi ezelî fiilî bir bilgi olduğu, infiâlî bir bilgi olmadığından dolayı yüce Allah varlığı ile ârif olan olarak nitelenemez.[128]

[127] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 57.
[128] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 60.

1.3. Mantığın Tanımı

Mantık kelimesi Arapça olup "konuşma" anlamına gelen nutktan türetilmiştir. "Nutuk" sözcüğü ise eski Yunanca da hem akıl/akıl yürütme hem de konuşma (söz) anlamına gelen logosun karşılığıdır. Buna göre mantık "düşünme veya konuşma bilgisi" anlamında Arapça'ya ve oradan da Türkçe'ye girmiştir.[129]

el-Fârâbî'ye göre mantık kelimesi 'nutk' kelimesinden türemiştir ve bu kelime öncekiler tarafından üç anlamda kullanılmıştır. Birincisi, ses aracılığı ile dıştan söylenen sözdür ki dilin içimizde olan şeyleri ifadesi bununla olur. İkincisi, insanın içinde/nefsinde bulunan sözdür ki bunlar lafızların kendisine delâlet ettiği makullerdir. Üçüncüsü: İnsanda yaratılıştan bulunan nefsanî kuvvettir ki bununla insan kendisi dışındaki diğer canlılardan ayrılır. İnsanda yaratılıştan bulunan bu nefsanî kuvvet ile insan makulleri, ilimleri ve sanatları öğrenir; bununla düşünceyi oluşturur; fiillerden güzel ile çirkin olanı birbirinden ayırır. Bu kuvvet bütün insanlarda hatta çocuklarda dahi bulunur fakat çocuklarda henüz az/gelişmemiş olduğundan fiilini geçekleştirecek seviyede değildir.[130]

el-Fârâbî'ye göre mantık sanatı "kendisinde hata yapmanın mümkün olduğu bütün durumlarda düşünme gücünü (kuvvet'i natıkiyye) doğru yola yönelten şeyleri kapsayan ve akılla istinbat edilebilecek bütün konularda kendisiyle hatadan korunulacak şeyleri öğreten sanattır."[131] Mantık sanatı "felsefenin cüzlerinde kullanıldığında ilmî sanatların kapsadığı bütün şeylerde kendisiyle yakînî bilginin elde edildiği âlettir."[132] İnsana varlıkların bilgisine sahip olma gücü veren bir araç (âlet) olarak ele alınır. Mantık bilimi, gerçek bilimler (felsefe) kümesine giren tüm bilimlerden önce gelir. Mantık bilimi düşünmeyi kullanan diğer bütün bilimler için bir giriştir.[133]

İbn Sîna ise İşaretler ve Tenbihler isimli eserinde Mantığı, zatına nispetle "insan zihninde hâsıl olan bilgilerden elde edilecek bilgilere geçiş işlemlerinin, bu bilgilerin özelliklerinin, bu geçişin sıralamasının ve yapısının düzgün bir şekilde cari olduğu sınıfların ve böyle olmayan sınıfların sayısının öğrenildiği bir ilimdir." Amacına nispetle de "Mantıktan

[129] İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları: Ankara 2010, s. 11; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Divan Kitap: Ankara 2011, s. 13. Bkz. İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA* - XXVlll, s. 19.
[130] Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulum*, s. 36-37.
[131] Fârâbî, *et-Tavtie*, (*El-Mantık 'inde'l- Fârâbî I,* içinde), Tahkik: Refik el-Acem, Daru'l-Meşrik: Beyrut 1986, s. 55.
[132] Fârâbî, *et-Tavtie*, (*El-Mantık 'inde'l- Fârâbî I,* içinde), s. 59.
[133] Ali Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, Litera Yayıncılık: İstanbul 2006, s. 45-46.

hedeflenen; kurallarına riayet edildiği takdirde kişiyi düşünmesinde yanlışa düşmekten koruyacak kurallı/sistematik bir aletin (âletun kânûniyye) insanda bulunmasıdır, şeklinde tarif etmektedir."[134]

el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık tarifleri kendilerinden sonraki mantıkçıları etkilemiş sonra gelenler bu tanımlara benzer tanımlar yapmışlardır. Şimdi el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'te mantığı çeşitli pasajlarda nasıl tarif ettiğine değinmek istiyoruz.

el-Keşşî'ye göre mantık "Nazârî ilimleri elde etmede insan için bir alet olup, insanı hatadan ve vehmî yanlışlardan koruyan bir ilimdir."[135]

Mantık: "Kendisinden bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etmenin yollarının öğrenildiği bir ilimdir." Mantık "Kurallarına riayet edildiğinde insanı düşüncesinde hataya düşmekten koruyan bir aleti kanûniyedir."[136]

el-Keşşî bu tarifleri verirken kendisine atıfta bulunmasa da İbn Sînâ'nın tariflerini neredeyse aynıyla kullandığını söylemek mümkündür. el-Keşşî'nin mantık ilmi için yaptığı tariflere baktığımızda mantığı nazârî ilimleri elde etmede insan için bir "alet" olarak mülahaza ettiğini, insanı hataya düşmekten koruyan bir "aleti kanûniye" olarak gördüğünü aynı zamanda mantığı bir bilim olarak (ilmun yuteâllemu minhu) kabul ettiğini görüyoruz.

el-Keşşî'den sonra yaşayan ve zaman zaman Keşşî'ye atıfta bulunan Semerkandî'ye göre bu tanımdaki "kanun" ibaresi süryanice'dir ve "kendisiyle bir şeyin ölçüldüğü "alet" anlamındadır. Mantık noktai nazarından ise kastedilen kendisiyle düşünme ameliyesinin hükümlerinin bilindiği *tümel* iştir. Yukarıda el-Keşşî'ye ait olarak verdiğimiz üçüncü tarifi tarifin unsurları bakımından ele alan Semerkandî, "alet-i kanuniye" ifadesinin "cins", ondan sonrakilerin ise fasıl (ayrım) olduğunu belirtmektedir.[137]

el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'te düşüncenin tarifini verdikten sonra düşüncede doğru ile yanlışı birbirinden ayrılması için bunun "mizana" ihtiyacı olduğunu ve bu mizanın da mantık olduğunu belirttikten sonra "mizan" ve "mantık" ile Kur'an arasında bir ilişki kurar. el-Keşşî'nin bu görüşleri el-Gazâlî (1058-1111) ile paralellik arzettiğinden bu konuda her ikisinin görüşlerine değinmek istiyoruz.

---

[134] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 2.
[135] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 44.
[136] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 103.
[137] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 39.

el-Keşşî'ye göre düşünme, bilinmeyenin bilinene dönüşmesi için bilinen işleri özel bir şekilde düzenlemektir. Bu özel düzenlemenin sınama/sorgulama esnasında kendisiyle gerçeğin batıldan ayrılması ve kazancın kayıptan ayrılması için bir mizana ihtiyacı vardır ki bu; ispat, burhan, delil ve beyan ilmi olan mantıktır. Mantık ilmi çok şerefli olmasından dolayı onu öğrenmek Kur'an-ı öğrenmek ve insanın yaratılması ile birlikte zikredilmiştir. el-Keşşî buna şu ayeti delil getirmektedir: "Rahman olan Allah Kur'an-ı öğretti. O insanı yarattı ve ona beyanı öğretti."[138] Yüce Allah kendisinde meyil, olan göğü yükselttiğini fakat insanın kendisiyle yükseldiği "mizanı" da vazettiğini[139] ve yarattıklarına mizanı indirmekle ihsanda bulunduğunu beyan etti. Onları adalet ile düzeltmek ve (Allah'ın) rahmet ve rızasına ehil hale getirmek için peygamberleri göndermek ve Kur'an'ı indirmekle ihsanda bulunduğu gibi. el-Keşşî'nin konu ile ilgili verdiği ayet şöyledir: "And olsun ki biz, peygamberlerimizi, apaçık delillerle gönderdik ve insanlar adaletle doğru muamele etsinler diye onlarla birlikte *kitabı* ve *mizanı* indirdik."[140]

el-Keşşî yukarıdaki ayetteki "O insanı yarattı ve ona beyanı öğretti" deki "beyan" kelimesini mantık olarak anlamaktadır. Yine Allah'ın göğü yükselttiğini fakat insanın yükselmesi için mizanı vazettiğini belirtirken Allah'ın sema'ya/göğe mizan koyması ile insanın yükselmesi/ ilerlemesi arasında bir ilişki kurulmuştur ki insandaki bu mizan "mantık"tır.

el-Gazâlî de *el-Kıstasu'l-Mustakîm* adlı eserinde mantığın temel konularından olan kıyas çeşitlerini "ölçü/mizan" olarak isimlendirmekte, buna delil olarak da Rahman suresi 1-9 ayetlerini ve Hadid suresi 25. Ayetlerini göstermektedir.[141] Her iki mantıkçının da aynı ayetleri örnek vermesinden dolayı el-Keşşî'nin bu ayetleri el-Gazâlî'den alıntılayarak vermiş olması muhtemeldir. Her iki mantıkçının da mantık ile Kur'an'ı ilişkilendirmeleri, el-Keşşî'nin ayetteki beyan ve mizan kelimelerini mantık olarak anlaşılacak şekilde vermesi, el-Gazâlî'nin ayetlerdeki mizan kelimesini mantığın bel kemiği olan kıyas olarak yorumlaması mantığa yapılan saldırılar karşısında mantığı meşrulaştırma çabasının ve mantığa dini bir referans bulma çabasının ürünü olduğunu düşünüyoruz. Çünkü ilk başlarda İslâm âleminde felsefe ve mantık hemen kabul görmemiş, hatta felsefe ve mantık ve bunlarla uğraşanlar dışlanmıştır. Bu ilimlerin (felsefe ve mantık) hakikatin araştırılmasında bir ölçü ve alet olarak

[138] el-Keşşî, *Hadâik,* p.43; 55. Rahman, 1-4.
[139] Bu ifadelerin Rahman suresinin 7. ayetinden alıntılanarak yazıldığını düşünüyoruz. Rahman suresi 7. ayette Yüce Allah şöyle buyuruyor: "Allah göğü yükseltti ve mizanı koydu."
[140] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 43; 57. Hadid, 25.
[141] İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları: Ankara 2011, s.14.

kullanılmasını dikkate almayan bazıları aklî ilimler ile uğraşanlara kâfir damgasını vurmuşlar ve felsefeye bağlanarak 'feylusûf' adını alanların 'mülhid' olduğunu iddia etmişlerdir.[142]

el-Keşşî *Hadâik*'in bir diğer pasajında mantığı şöyle tarif eder: "Mantık, bilinenlerden tasavvurî ve tasdikî meçhullere intikalin yollarının kendisinden öğrenildiği bir ilimdir ki bunlar açıklayıcı sözler ve hüccetler (deliller) dir. Mantık, ister aklî olsun ister tabiî naklî olsun ya da şer'î olsun istenilen (metâlib) bütün delillerin sıhhati, bozukluğu, sonuç vermesini veya vermemesini anlamada, idrak etmede cüz'îlerine tatbik edilebilen "küllî" (tümel) bir alet-i kanûniyedir. Onunla bunların mahiyeti, keyfiyeti, niçinliği, maddeleri ve olduğu üzere şekilleri tarif edilir."[143]

el-Keşşî mantığı amacına göre yaptığı bu tarifte bilinmeyenleri tasavvurî ve tasdikî bilinmeyenler olarak iki kısma ayırıyor. Bilinenler tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığı gibi bilinmeyenler de tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Bu bilinmeyen tasavvur ve tasdiklerin kazanılması daha önce zihinde bulunan bilinenlerin özellikleri sayesinde olmaktadır. İşte mantık ilmi bu tasavvurî ve tasdikî meçhullere intikalin yollarının kendisinden öğrenildiği bir ilimdir. İntikali sağlayan yollar *açıklayıcı sözler* ve *hüccetlerdir*. Bu tarifte el-keşşî'nin üzerinde durduğu diğer bir konu bilinmeyene ulaşmak için kullanılan her tür delilin, ister aklî olsun ister tabiî naklî olsun ya da şer'î olsun, bu delillerin sıhhati, bozukluğu, sonuç vermesini veya vermemesini anlamada, idrak etmede mantığın, kendisine başvurulan bir ilim olmasıdır ki burada mantığın mizan, ölçü olma yönüne vurgu vardır. Tarifte göze çarpan diğer bir husus mantığın "cüz'îlere tatbik edilebilen küllî bir alet-i kanûniye" olmasıdır. Burada mantığın ilim/bilim olması yönüne vurgu yapılmıştır. Çünkü mantık araştırmalarında sadece ferdî olaylarla ilgilenmez, kendisinde bulunan küllî/genel kaideleri cüzîlerine uygular.

Mantığın bir ilim mi, yoksa sanat mı olduğu hususu birçok mantıkçı tarafından tartışılmıştır. Mantığın bir teorik bir de pratik yönü vardır. Mantığın teorik yönü mantıklı düşünme dediğimiz bir düşünme tarzının tespitidir. Bu tutumu ile mantık bilim olarak adlandırılır. Mantığın pratik yönü ise bu ilmin uygulamasını, yani akıl yürütmelerin doğruluğunu sağlayan kuralları ortaya koyma metotlarını gösterir. Bu yönü ile de bir sanat ve teknik (fen) olarak adlandırılır. Mantık bilim mi yoksa sanat mıdır diye yapılan tartışmaların sebebi bu iki yönlülükten gelmektedir.[144] Bu tartışmalar ve mantığın felsefe ile ilgisi

[142] Nihat Keklik, "İslâm Düşüncesinde Mantık", *İslâm Düşüncesi*, 1967, Cilt 1 Sayı 4, s. 215.
[143] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 113.
[144] Necati Öner, *Klasik Mantık*, s.15; İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA* - XXVlll, s. 19.

konusunda antikçağ mantık ve felsefe ekolleri arasındaki üç temel görüş vardır: Peripatetik okulun görüşüne göre mantık felsefenin yalnızca bir aletidir. Stoacılar mantığın felsefenin bir kısmı olduğu; Platoncular ise mantığın eşit olarak hem felsefenin bir kısmı hem de aleti olduğu görüşündeydiler.[145]

Aristoteles, ilimler sınıflamasında mantığa yer vermediği gibi, mantıkla ilgili herhangi bir eserinde de mantığı tarif etmemiştir. Aristoteles'in bilimler sınıflamasında mantığa yer vermemesi, bilginlere göre bir eksiklik olmaktan ziyade Aristoteles'in, mantığı ilimler tasnifinde şu veya bu şekilde vakıayla ilişkileri olan diğer bütün ilimlerden ayırdığı ve hepsinde kullanılabilen bir çıkarım yöntemi (alet) olarak kabul ettiği şeklinde anlaşılmıştır. Aristoteles'in eserlerine *Organon* adı şarih Alexander Aphrodisias tarafından verilmiştir. Aristoteles'in şarihlerinin onu *Organon* olarak isimlendirmeleri ve bu lafzın da 'alet' anlamına gelmesi Aristoteles'in zımnen ifade ettiği şeyin açıkça ifade edilmesi olduğu söylenebilir.[146]

Mantık; ilkçağ düşüncesinde bilim ve felsefenin bir yöntemi, gerçeği kavrayıp bilmenin bir aracı olarak tasarlanıp kurulmuş ve Ortaçağda Arapça'ya çevrilene kadar da hep bir yöntem ve araç olma özelliğini korumuştur.[147] Müslüman mantıkçılar arasında da yukarıdaki üç görüşün temsilcileri bulunmakla beraber zamanla mantığın diğer ilimler için bir alet olduğu şeklindeki anlayış yaygınlık kazanmış, hatta onun bir alet ilmi sayıldığı yapılan mantık tanımlarında özellikle vurgulanmıştır.[148]

İbn Sînâ'ya göre şeyler hiç kuşkusuz ancak zihne kıyasla bilinmeyen ve yine aynı şekilde zihne kıyasla bilinenlerdir. Bu nedenle felsefenin şeyleri var olmaları ve zikredilen iki varlığa bölünmeleri bakımından incelediğini düşünenler, mantığı felsefenin bir parçası olarak görmemektedir. Ancak bu kimselere göre Mantık, şeylerin söz konusu açıdan incelenmesine yararı olması bakımından felsefenin aletidir. Felsefenin bütün teorik incelemeleri bütün yönlerden içerdiğini düşünenlere göre ise mantık hem felsefenin bir parçası hem de felsefenin diğer parçaları için bir alettir. Bu yüzden İbn Sînâ'ya göre bu konuda yapılan tartışmalar hem

[145] İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *AÜİFD,* Cilt 43, 2002, Sayı 2, s. 356.
[146] Necmettin Pehlivan, "Mantık", (İlahiyata Giriş içinde), s. 216; İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", s. 356. Bkz. Aytekin Özel, "Organon ve Mantık", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2008/2 c.7 Sayı:14, s. 149.
[147] Ali Durusoy, "Nahiv Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *MÜİFD.* 27 (2004/2), s. 26.
[148] İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *DİA* - XXVlll, s. 19.

gereksiz hem de yanlıştır. Yanlış olmasının nedeni iki görüş arasında çelişki bulunmaması, gereksiz olmasının nedeni ise bu türlü şeylerle uğraşmanın yarar sağlamamasıdır.[149]

Bu bağlamda el-Keşşî'nin el-Fârâbî ve İbn Sînâ'ya da atıfta bulunarak mantığın bir ilim olması veya alet olması ile ilgili açıklamasını aynen vermek istiyoruz:

> "Bu kesin burhan ile şu ortaya çıktı ki mantık bir ilimdir. Bu yüzden dedik ki: Mantık bütün kesbî ilim türlerinde bilinenlerden bilinmeyenlere intikalin yollarının kendisinden öğrenildiği bir ilimdir. Mantığın bütün ilimler üzerinde sağlık ve hastalık, kuvvet ve zayıflık ile hâkim olmasından dolayı eş-Şeyh Ebu Nasr el-Fârâbî onu *"ilimlerin reisi"* olarak isimlendirdi. Mantığın bütün kesbî nazarî ve amelî ilimleri elde etmede bir *"âlet"* olmasından ve onun bizzat hedeflenen olmamasından dolayı eş-Şeyh Ebu Ali onu "ilimlerin hizmetçisi" olarak isimlendirdi. Bu her iki görüşte gerçektir ve doğrudur, çünkü : *"Bir kavmin efendisi onların hizmetçisidir."* denilmiştir. Zira mantık bütün ilimlerin üzerinde *"hâkimdir"* ve o ilimleri elde etmede *"alettir"*, dolayısıyla mantık bütün ilimlere hâkim olması açısından *"ilimlerin reisi"* ve bizzat hedef olmamasından ve ilimleri elde etmede alet olmasından dolayı *"ilimlerin hizmetçisi"* olur. Dolayısıyla her iki şeyhin dediği gibi mantık hem "ilimlerin reisi" hem de "hizmetçisi" olmaktadır."[150]

el-Fârâbî'nin mantığı "Reisu'l-Ulum" olarak isimlendirmesi terkipine kendi eserlerinde aramamıza rağmen rastlayamadık. el-Fârâbî de et-Tavtie adlı eserinde mantığı âlet[151] olarak isimlendiriyor ve mantığın konumunu hak ile batılı ayıran kesin bilgi (el-İlmu'l-Yakîn) olarak görüyor. el-Fârâbî'ye isnad edilen reisu'l-ulûm terkipinin el-Fârâbî'nin mantığa yüklediği kesin bilgi (el-İlmu'l-Yakîn) yi elde ettirme rolüne hamledilebilir. İbn Sînâ da *Kitâbu'ş- Şifâ: Kıyas'ta*[152] el-Fârâbî'nin mantığı övmede aşırıya kaçtığını ve el-Fârâbî'den kendisine ulaşan bir sözde el-Fârâbî'nin mantığı "hadimu'l-ulum" yerine "reisu'l-ulum" olarak gördüğünü bildiriyor. Reisu'l-Ulum terkibini el-Fârâbî'nin eserlerinde bulamadığımızdan dolayı el-Fârâbî'ye atfedilen "reisu'l-ulum" terkibinin İbn Sînâ'nın el-Fârâbî'ye atfettiği bu alıntı üzerinden yaygınlaştığını düşünüyoruz.

[149] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 8-9.
[150] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 117.
[151] Farabi, *et-Tavtie*, s. 59-60
[152] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*: Tahkik: Said Zaid, Kahire 1964, s. 15

1.4. Mantığın Konusu

İbn Sînâ *Şifâ: Mantığa Giriş*'te mantığın konusunu şu şekilde açıklar: "Zihindeki şeyler ya dış dünyadan alınarak zihinde tasavvur edilen şeylerdir; ya da zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir. Bu ikisinden ikincisi olan 'zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeyler' kendisine ilişen bir araz yönünden mantık sanatının konusu olur. Ona ilişen araz ise onun nefiste daha önce bulunmayan başka bir aklî suretin meydana gelmesine ulaştıran veya bu ulaşmaya yarar sağlayan veya ulaşmayı engelleyen olmasıdır. Her teorik sanatın bir konusu vardır ve o sanat, konusunun arazlarını ve hallerini inceler." [153] İbn Sînâ mantığın konusunu zihinde bulunan şeylere zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan arazlar olarak belirlemiştir. İbn Sînâ *Şifâ: Metafizik*'te mantığın konusunu birincil makul anlamlara dayanan ikincil makul anlamlar olduğunu söyler. Mantıkta bunlar makul olmaları veya cisimsel olmayan bir maddeyle ilişkili, aklî varlıklarının bulunması bakımından değil, kendileriyle bilinenden bilinmeyene ulaşmanın niteliği bakımından incelenir. [154]

el-Fârâbî'ye göre de nefiste duyulurlardan meydana gelen makûller, nefiste meydana geldiğinde bunlara nefiste olmaları bakımından bir takım eklentiler ilişir. Bu eklentiler bir kısım makûllerin cins olmasını, bir kısmının tür olmasını ve bir kısmının diğerleriyle tarif edilmesini sağlar. İşte bunlara ikinci makûller denir. Bu makûller, lafızlarla delalet ediliyor olmaları, tümel olmaları, yüklem ve konu olmaları, birbiriyle tarif edilmeleri, kendilerinden sorulması, kendileri hakkında sorulan sorulara cevap olmaları bakımından mantıkîdirler. Mantıkçı zikredilen durumların bunlara ilişmesi açısından bunları inceler.[155]

el-Keşşî'nin hocası Fahru'd-Dîn er-Râzî'ye göre her ilmin konusu "o olması bakımından kendisine ilişen arazlarının incelendiği şey"dir. Mantık ilminin konusu "kendileri vasıtasıyla bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmanın mümkün olduğu *'ikinci makuller'dir.*" İnsan ilk önce eşyanın hakikatini tasavvur eder. Sonra bir kısmı ile bir kısmı hakkında takyîdi veya haberî olarak hükümde bulunur. Mahiyet hakkında bu şekilde hükümde bulunulması ilk olarak o, bilinene dönüştükten sonra olabilir. O ikinci derecedir. Eğer bu itibarların mutlak olmadan aksine kendisi vasıtasıyla nasıl bilinenlerden bilinmeyenlere doğru bir şekilde

[153] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 17.
[154] İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, s. 22.
[155] Fârâbî, *Harfler Kitabı*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıcılık: İstanbul 2008, s. 5-8.

ulaştırdığı araştırıldığında bu mantık olur. Bu yüzden onun konusu bu açıdan "ikinci makuller" dir.[156]

el-Keşşî'ye göre mantık, bilinenlerden bilinmeyenlere intikalin yollarının kendisinden öğrenilen bir ilim olduğundan mantığın bu bilinmeyenlere uygun bilgilerinin olması gerekir. Çünkü bilinmeyen tasavvura uygun olan tasavvurî bilgilerdir ve bilinmeyen tasdike uygun olan da ona ulaştıran tasdîkî bilgilerdir. Bu bilgilerin de kendisine delalet eden lafızlarının olması gerekir. Manaya tâbî olan bu lafızların da -ki bunlar "mahiyetler", "birinci akledilenler" ve "basit tasavvurlar"dır- bazılarını bazılarıyla tasdik ve telif sınıflarından olan yükleme, vaz', ilzam, inad ve benzeri ile terkip etmek için mana ve konularına göre tümel, tikel, genel, özel, uyum, ayrılık, konuluk ve yüklemliğinin olması gerekir. Bu haller mahiyetin tasavvurundan sonra mahiyetlere ilişen zihnî itibarlardan ibarettir. Bu itibarlar, "ikinci makullerdir" bunlar mantığın konusudur. Bunlar meçhulün maluma dönüşmesine nasıl yol açtıkları cihetinden incelenirler.[157]

el-Keşşî'ye göre ilimlerin her türünün kendisinden daha genel olmayan, kendisine ilişen arazlarının incelendiği, bu ilimde kendisiyle delil getirilen, ispat edilen ilkelerinin ve musellematın (sağlam reddedilemez bilgiler) olması ve bu burhan ve araştırmadan elde edilen amaç ve isteklerin incelendiği bir konusu olması gerekir. Kendisi hakkında delil getirilen amaçlar bu ilimde hakkında soru sorulmaları/araştırılmaları açısından bu ilmin problemleri sayılır.[158] el-Keşşî burada bir ilmin sahip olması gereken üç özellikten bahsetmektedir: Birincisi, her ilmin bir konusu olmalıdır; bu ilimde araştırılan o konunun arazlarıdır. İkincisi, bu ilmin kendisiyle delil getirilen bir anlamda dayanak noktası olan ilkelerinin, sağlam ve rededilemez bilgilerinin olması gerekir. Üçüncüsü, bu ilmin amaç ve hedeflerinin olması gerekir, bu hedefler de bu ilmin problemleri sayılır.

el-Keşşî'ye göre; *mantığın konusu;* kendilerine burhan getirilen "ikinci makullerdir." *Mantığın ilkeleri;* kendisiyle delil getirilen fikrî ameliyelere ihtiyaç duymayan bedîhîler (doğruluğu apaçık olan) ve zorunlu olanlardır. *Mantığın problemleri* ise; bilgilerin meçhulün maluma dönüşmesine nasıl sebep olduğudur.[159]

el-Keşşî bir mantıkçının lafızlar bahsini niçin ele aldığı konusuna da *Hadâik*'te değinir. Ona göre mantıkta lafızların çeşitleri, lafızların delâletinin kısımları ve bilgilerin

[156] Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas,* s. 6.
[157] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 140-141.
[158] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 142.
[159] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 143-145.

konuluk ve yüklemliğe hazır olması için bir kısmını bir kısmından tümellik, tikellik, zatîlik, ârazîlik, türlük ve fasıllık olarak ayırmayı incelemek gereklidir. Bir ev için çamur, tuğla ve tahtanın illet olması (onu meydana getirmesi) gibi bu konuların (lafızlar, onların kısımları ve delâleti) mantığın konularına ve problemlerine götüren illet olmasından dolayı bunları incelemek gereklidir. Çünkü mantığın problemlerinin çoğu hadler (özsel tanımlar), resm'ler (ilintisel tanımlar) ve kıyas türleridir. Bunlardan her biri de müfretlerden oluşmuştur. Tanımlar zâtî müfretlerden oluşmaktadır; resm'ler ise, ârâzî müfretlerden oluşmaktadır. Kıyaslara gelince, öncüllerden oluşur ve her öncülde aynı şekilde aralarında olumlu ya da olumsuz bir ilişki olan iki müfretten oluşur. Bu iki müfretten birine *konu* diğerine de *yüklem* denir. Aynı şekilde ilimlere dâhil olması için konunun tümelliği gerekir ve mantığın en büyük hedefi olan burhanlara dahil olması için yüklemin konu için zatî araz olması gerekir. [160]

Keşşî'ye göre mantığın problemleri müfretlerden oluşmaktadır ve mürekkepleri düşünmenin (nazar) mürekkeblerin kendisinden oluştuğu müfretleri bilmeye ihtiyaç duymasından dolayı kendisinde telif (müfret) olanı düşünmek müellef (mürekkep) olanı düşünmekten öncedir. Bundan dolayı ilk önce müfretlerin ve bilinenlerin araştırılmasında bir beis yoktur. Burada "konu"nun anlamı insan bedeninin tıp için, mükelleflerin söz ve fiillerinin fıkıh için, miktarın hendese için, sayının hesap için, nağmenin müzik için olması ve benzeri ilim türleri gibi incelenen arazların maruziyetidir.[161]

el-Keşşî'ye göre mantıkta konu üç anlama gelmektedir: Birincisi, yukarda anlatılan mahiyetin tasavvurundan sonra mahiyetlere ilişen zihnî itibarlardır; bu itibarlar da "ikinci makuller"dir. İkincisi, yüklem karşısında konudur ve o ister olumlu olsun ister olumsuz olsun kendisi hakkında hüküm verilen şeydir. Üçüncüsü, siyahlığın ve beyazlığın siyah ve beyazdaki yeri ve buna benzer arazlarla nitelenen örnekler gibi arazların taşıyıcısı ve mahallî anlamındaki konudur.[162]

Burada mantığın konusuna öncekilerden farklı bir açıdan yaklaştığı için Semerkandî'nin görüşüne Pehlivan'ın yaptığı çalışma üzerinden değinmek istiyoruz. el-Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine göre mantık tümeli, tikeli, zatiyi, araziyi, yüklemi ve konuyu bir bakıma "ikinci akledilirler" olmaları bakımından inceler. Mantık bunları kendileri olmaları bakımından değil, ilkeler (mebâdi) olmaları bakımından ve ulaşılması istenen şeye ulaşmak için inceler. Bu görüşe göre "ikinci akledilirler" mantığın konusudur. Bu geleneğe göre

[160] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 146-147.
[161] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 148.
[162] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 149.

mahiyetlerin ve hakikatlerin hükmün itibarı olmaksızın o olmaları bakımından tasavvuru "birinci akledilirler"dir . Bu birinci akledilirler hakkında "Bu tümeldir." "Bu tikeldir." gibi kayıt bildiren hükümler verildiğinde "ikinci akledilirler" ortaya çıkar. Aynı şekilde ikinci akledilirler hakkında da hüküm verildiğinde üçüncü akledilirler ortaya çıkar. Semerkandî'ye göre mantık "üçüncü dereceyi" yani ikinci akledilirler hakkındaki verilmiş hükümleri inceler. Mantık onları cins, hassa, ayrım, resm, önerme, kıyas, temsil ve benzeri olmaları bakımından inceler. Çünkü bunlar mantıkçıyı ulaşmak istediği şeye götürür.[163]

Pehlivan açıkça ifade etmese de onun verdiği bilgilere dayanarak Semerkandî'nin mantığın konusunu hiçbir şekilde hariç ile irtibatlandırmak istemediği, bundan dolayı da mantığın konusunu ikinci akledilirlerden bir üst aşamaya çıkararak "üçüncü akledilirler" olarak kabul ettiği söylenebilir. Semerkandî'nin mantığın konusunu ikinci akledilirlerden üçüncü akledilirlere daha soyut bir üst aşamaya çıkarması Aristoteles mantığına yöneltilen içerik ile iç içe olduğu yönündeki eleştirilerden biraz daha sıyrılması çabası şeklinde yorumlanabilir.

1.5. Mantığın Faydası

İbn Sînâ'ya göre insanın akıl sahibi olması yönünden yetkinleşmesi, gerçeği gerçek olduğu için ve iyiyi de onunla amel etmek ve onu elde etmek için bilmesindedir. İnsanın ilk fıtratı ve kendisinde bulunan apaçık bilgilerinin ise bu yetkinliğe yardımları azdır. İnsan daha çok çaba göstererek ve bazı kazanımlar elde ederek yetkinliğe ulaştıracak şeyleri elde eder. Elde edilen bu kazanımlar "bilinmeyenin" kazanılmasıdır. Bilinmeyeni kazandıran şey ise bilinendir. Bundan dolayı insanın öncelikle bilinenden bilinmeyeni nasıl elde edeceğini, bilinenlerin bilinmeyenin bilgisini vermeleri için bu bilinenlerin düzenlenişinin nasıl olacağını bilmesi gerekmektedir. Yani bilinenler zihinde zorunlu bir düzene girdiklerinde ve bilinenlerin sureti söz konusu zorunlu düzene girdiğinde zihin onlardan bilmediği, ama bilmeyi amaçladığı bilinmeyene geçerek onu bilecektir. Mantık bilinen ile bilinmeyenin bilinmesini sağlayan ilimdir.[164]

[163] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 41.
[164] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş*, s. 10; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, Çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı: İstanbul 2013, s. 20.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ mantığın faydasını insanın "gerçeği" ve "iyiyi" bilmesine bağlamaktadır. İnsanın gerçeği ve iyiyi bilmesi ise daha çok kendi çabasının ürünü olan bilinmeyeni elde etmek ile olur. Bilinmeyen ise bilinenler vasıtasıyla elde edilir. Mantık da burada devreye girer ve bu bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmenin yöntemini gösterir.

İbn Sînâ *Kitabu'l-Evsat* da mantığın faydasını şu şekilde açıklar: "Mantık hakiki tanım olarak isimlendirilen doğru bir tanımın ve burhan olarak isimlendirilen doğru kıyasın, resim olarak isimlendirilen ikna edici tanımların, hangi madde ve suretten oluştuğunu bize öğretir. Yine mantık cedelî ve hitâbî kıyaslar olarak isimlendirilen ikna edici kıyasların, yanlış (fasid) tanımların, aslında yanlış kıyaslar olan ancak cedelî ve burhan gibi görünen muğalata ve 'sufistaiyye'nin, ve asla bir tasdik olmayan ve nefiste bir istek uyandıran veya onu bir şeyden nefret ettiren tahayyül olan şiirsel kıyasların hangi madde ve suretten oluştuğunu öğreten nazarî bir sanattır. "[165]

el-Keşşî'ye göre bazı insanlar hedeflere doğru giderken bilgileri bir araya getirmede ve kendisini isteklerine doğru götüren zihnine yöneltilmiş öncülleri tertip etmede doğru da yapabilir yanlış da yapabilir. Bu insanlar hitaptaki, sözdeki çeşitli delillerden doğru tertibi ayırmak için meçhulleri araştırmada, tahkik etmede mantığa ihtiyaç duyar. el-Keşşî'ye göre insanların genelinin aklı bu türdendir. Bu tür insanlar mantığı kullanmaması durumunda doğru olmayanın doğru olduğuna, iyi olmayanın iyi olduğuna inanırlar. Bunlar Alemlerin Rabbinin yanındaki ebedî saadetten ve daimî nimetlerden mahrum olurlar. Öyle ise kurtuluşu ve yüksek mertebeleri isteyen kimsenin hak ile batılı, doğru ile yanlışı, iyi ile kötüyü birbirinden ayıran yolun rehberliğinde ilerlemesi gerekir. Bu yol ise insanın bakışı, idraki kendisi ile kıyas edildiğinde görüşünün doğru olmasıyla kendisini yanlıştan koruyan bu sınaî kanunu (mantık) bilmektir. [166]

el-Keşşî'ye göre bizim bilgilerimiz tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır; tasavvur ve tasdiklerden her biri de (1) apaçık doğuştan olabilir. Bunlar bir beyan ve burhan (delil) olmadan sadece zihnin kendisine yönelmesi ile elde edilir. "Varlık ve yokluk bir şeyde aynı zamanda birlikte var olmaz ve birlikte de ortadan kaldırılamaz." önermesi bu türdendir. (2) Kesbî, fikrî olabilir. "Âlem sonradan var olmadır." "İlah birdir" önermeleri de bu türdendir. İşte kesbî bilgileri her yol, terkip ve tertip ile elde etmek mümkün değildir. Aksine hedeflerin her birinin özel şartlar ve belirli şekiller ile beraber özel bir tertip üzere belirli bilgilerden

[165] Harun Takcı, *İbn Sînâ'nın El-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı risalesi Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (BasılmamışYüksek Lisans Tezi), Haziran 2009, s. 12.
[166] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 120.

müteşekkil belirli terkipleri vardır.[167] Mantık bu terkiplerin cüz'îlerinden her birine tatbiki mümkün olacak şekilde terkiplerdeki bu şartları küllî bir şekilde açıklayan ilimdir. Her ne vakit kesbî ilimlerde araştırmacının terkibi (ortaya koyduğu şey) bedihiye yakın olan bu mantıkî ve küllî kanuna uygun olursa araştırmada ve düşünmede dalgınlık ve yanlıştan emin olmuş olur ve her araştırmada araştırmacının takip etmesi gereken yola yöneltilmiş olur. Özsel tanımlar, doğru ilintisel tanımlar, burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata ile ilgili kıyaslar ve bunlarla ilgili mantıkî konularda olduğu gibi. Mantıkta amaç, insan takati nispetince her iki dünyada ebedî saadete sebep olan doğru, nazarî ve amelî bilgileri elde etmektir.[168]

1.6. Mantığa Duyulan İhtiyaç

el-Fârâbî'ye göre mantık sanatı nahiv sanatına benzer. Mantık sanatının akla ve akledilenlere nispeti nahiv sanatının dile ve lafızlara nispeti gibidir. Nahiv ilminin bize lafızlar hakkında verdiği kanunların (kaideler) benzerlerini mantık ilmi bize makullerde vermektedir. Aynı şekilde mantık ilmi âruz ilmine de benzemektedir. Mantık ilminin akledilenlere nispeti âruz'un şiirin vezinlerine nispeti gibidir. Âruz ilmi'nin bize şiirin vezinlerinde verdiği kanunların benzerlerini mantık ilmi bize akledilenlerde verir.[169] Fakat âruz çoğu zaman şiir yazımında faydalı olmaz, aksine sağlam zevk sahibinin ona ihtiyacı yoktur ve Arap nahvine de bir bedevînin fıtratı ihtiyaç duymayabilir. Fakat nazar ve düşünme ile bilgiyi elde eden insan bu sanattan müstağni olamaz ancak Allah tarafından desteklenen bir insan olması durumu hariç. Bu sonuncusunun (Allah tarafından desteklenen) düşünülenlere nispeti bedevînin sonradan Araplaşanlara nispeti gibidir.[170] el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık ilmi ile nahiv ilmi ve âruz vezni arasında kurduğu bu ilişkiye onlardan sonra gelen birçok mantıkçı da aynı şekilde değinmiştir.

İbn Sinâ'ya göre mantık ilmi, ölçü ilmidir. İnsan nefsi arındırma sayesinde özgürleşir, bu da varlıkların nefiste resmedilmesiyle olur. Buna ise bilgi ile ulaşılır. Ancak ölçü ile ölçülmeyen hiçbir bilgi kesin bilgi değildir, daha doğrusu bilgi değildir. Bundan dolayı mantık ilmini öğrenmek zaruridir.[171] el-Fârâbî'ye göre biz mantığa şu durumların hepsinde

[167] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 122-123.
[168] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 124-126.
[169] Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulum*, s. 28.
[170] İbn Sînâ, *Şifâ, Kitabu'l-Mantık, "el-Medhal*", Tahkik: Muhammed Osman, Kahire 2007, s. 67; İbn Sînâ, *en-Necât,* Muhammed Takî Daniş Pezuh, s. 9.
[171] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 20.

ihtiyaç duyarız: İlk olarak kendi nefsimizde tashih etmek istediğimiz her şeyde, ikinci olarak bizden başkasına tashih etmek istediğimiz şeylerde ve son olarak bizden başkasının bizde tashih etmek istediği şeylerde.[172]

el-Keşşî'ye göre insan aklı ilimleri öğrenmede ve bilinenlerden bilinmeyen şeylere intikalde iki kısma ayrılır. Bunların bir kısmı, zorluk, meşakkat ve fazla düşünme olmadan amaçları için netice veren öncüller onlar için ortaya çıkar ki bunlar peygamberlerdir. Mantık ilmi onlarda fıtrî ve bedihî olarak bulunduğundan dolayı onların nefisleri, kudsî, sezgisi kuvvetli, doğruyu isabet ettirmede mantığa ihtiyaç duymayan nefislerdir. Sağlam mizacı olan bir Arap için Arapça konuşmada nahiv ilmi ve doğru mizaçtaki ve sağlam zevkli bir şair için şiir yazmada aruz vezni fıtrî ve bedihî olduğu gibi. Bu o ikisinin nahiv ve aruza ihtiyaç duymamasından değil, aksine o ikisinin karakter, mizaçlarının sağlam olmasından ve zihinlerinin istikamet üzere olmasından dolayı nahiv ve aruzdan hedeflenen şeyin o ikisinde hâsıl olmasından dolayıdır. Aynı şekilde mantıktan hedeflenen şey –ki o kesbî ilimlerde doğruyu bulmaktır- fazlaca güçlü bir sezgi ile desteklenmiş olmalarından ve onların rabbanî bir öğrenme ile ve ruhanî bir talim ile özel kılınmalarından ve ilâhî bir kuvvet ile her şeyde kendilerine rehberlik edilmesinden dolayı peygamberlerin mantık öğrenmeye ihtiyacı yoktur. Şu ayetler bunun delilidir. "Sana emrimizden Kur'ân'ı vahyettik. Yoksa sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun. Fakat biz onu bir nur kıldık. Onunla kullarımızdan dilediğimizi doğru yola iletiyoruz"[173] ve "O sana bilmediğini öğretti."[174] ve benzeri.[175]

el-Keşşî'ye göre insan akıllarının diğer bir kısmı ise hedeflere doğru giderken bilgileri bir araya getirmede ve kendisini isteklerine doğru götüren zihnine yöneltilmiş öncülleri tertip etmede doğru da yapabilir, yanlış da yapabilir. İnsan aklının bu kısmı hitaptaki, sözdeki çeşitli delillerden doğru tertibi ayırmak için meçhulleri araştırmada, tahkik etmede mantığa ihtiyaç duyar. Bu insanların geneli ve çoğunluğunda bulunan akıldır. Mantığa ihtiyaç duyan bu akla sahip insanlar sahip oldukları inançlarında hata ve yanlıştan korunurlar. Bu akla sahip insanların mantığı kullanmaması durumunda doğru olmayanın doğru olduğuna, iyi olmayanın iyi olduğuna inanırlar ve Yüce Allah'ın şu sözündeki gibi kıyamet günü kör olarak diriltilirler: "Her kim bu dünyada kör ise o ahirette de kördür, yolca da daha sapıktır."[176] Bunlar Âlemlerin Rabbinin yanındaki ebedî saadetten ve daimî nimetlerden mahrum olurlar. Öyle ise

[172] Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulum*, s. 29.
[173] 42. Şura, 52.
[174] 4. Nisa, 113.
[175] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 118-119.
[176] 17. İsra, 72.

kurtuluşu ve yüksek mertebeleri isteyen kimsenin hak ile batılı, doğru ile yanlışı, iyi ile kötüyü birbirinden ayıran yolun rehberliğinde ilerlemesi gerekir. Bu yol ise insanın düşüncesi, idraki kendisi ile kıyas edildiğinde görüşünün doğru, isabetli olmasıyla kendisini yanlıştan koruyan bu sınaî kanunu (mantığı) bilmektir.[177]

el-Keşşî'nin mantık bilmek ile insanın ahirette kurtuluşa ermesi ve yüksek mertebeler elde etmesi arasında bir ilişki kurarak yukarıdaki ayetlerle görüşünü desteklemesi onun mantığa verdiği önem açısından dikkate değerdir. el-Keşşî'ye göre kurtuluşu, yüksek mertebeleri ve ebedi saadeti isteyen birisinin doğru ile yanlışı, iyi ile kötüyü birbirinden ayıran ve düşünürken insanı hatadan koruyan bu mantık ilmini bilmesi gerekir.

2. Kavramlar Mantığının İlkeleri

Kavram (tasavvur) ve onunla ilgili konular mantık içerisinde önemli bir yer tutar. Zaten klasik gelenekte mantık kitapları temelde tasavvur ve tasdik olarak iki bölüme ayrılmışlardır. Klasik mantık kitaplarında kavram şöyle tanımlanır: Kavram bir şeyin zihindeki tasavvurudur. Şey, objedir başka bir ifade ile var olandır. Var olan maddi veya manevi olur. Maddi olan zaman ve mekan içinde yer kaplayan bu sebeple duyu organları ile algılanabilendir. Manevi olan maddi olmayandır. Kavram var olana delalet eder ve kelime, rakam gibi sembollerle ifade edilir; bunlara da terim denir. Böylece terimler kavramlara, kavramlar da var olanlara delalet eder.[178] Biz bir şeyi idrak ettiğimiz zaman, algıladığımızda zihnimizde onun sureti meydana gelir; o suretin (hariçteki varlığının) zihinde bulunması ve canlanması, o eşyanın geneli hakkındaki ilk bilgidir. Bu ilk bilgiden hareketle eşyanın geneli hakkında zihnimizde oluşan tasavvura da kavram denir.[179]

Kavram nesnelerin özüne bir cevap, onların zihni bir karşılığıdır. Bir bakıma kavram ortak nitelikleri olan nesneleri göstermektedir. Ortak nitelikler de sonsuz nesnelerin bir sınıf altında toplanmasını sağlar. Formel mantığın esas konusu kıyastır. Diğer bütün konular kıyasla ilgisinden dolayı ele alınmaktadır. Çünkü kıyas önermelerden; önermeler de

[177] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 120.
[178] Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları: Ankara 1999, s. 91
[179] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yarı Sedat Klasik Mantık*, Ankara 1998, s. 17; Abdülkuddus Bingöl *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB: İstanbul 1993, s. 25

kavramlardan oluşur. Kavramlar ise düşüncenin yapıtaşlardır. Düşünmemizi sağlayan kavramlardır. İnsan zihninin tüm faaliyetleri kavramlar arasında ilişki kurmaktan ibarettir.[180]

Aristo mantığının genel bir planı çizilecek olursa bu ilimden amaç ispat olduğu için, mantık ilmi ispatı meydana getirecek bazı unsurlarla ilgilenmek zorundadır. Çünkü ispatı meydana getiren kıyastır; kıyas ise, önermelerden oluşur. Bir önerme de en az iki tanım, terimden meydana gelen bir hükümdür. Önermedeki bu iki terimden birincisi konu (mevzu), ikincisi ise yüklem (mahmûl)dir. Buna göre mantığın amacı olan ispatın meydana gelmesi için, önce terimleri ve kavramları ele almak gerekmektedir. Çünkü bu terimler incelenmedikçe sağlam ve doğru bir önerme ve bundan dolayı da sağlam ve doğru bir kıyas ve sonuçta doğru bir ispat meydana getirmek mümkün olmaz. Bu sebeplerle Aristo mantığında terim ve kavramlar önemlidir.[181]

el-Keşşî mantığı şu şekilde tarif etmekteydi: "Mantık, bilinenlerden tasavvurî ve tasdikî meçhullere intikalin yollarının kendisinden öğrenildiği bir ilimdir ki bu yollar açıklayıcı sözler ve hüccetler (kıyas/delil) dir."[182] Bu tanıma göre mantığın amacı tasavvurî ve tasdikî bilinmeyenlere ulaşmaktır. Bu da tanım ve kıyas sayesinde gerçekleşmektedir. Kıyas önermelerden önermeler de kavramlardan oluşmaktadır.

Tasavvur/kavram zihindeki suretlere verilen isimdir. Zihnimizdeki bu suretlere karşılık gelen ise lafızlardır. Zihnimizdeki suretlerden her birine karşılık gelen lafızlar belirleyerek bunlar aracılığıyla konuşur ve anlaşırız. Şimdi zihnimizdeki suretlerin yani kavramların dilsel ifadesi olan lafızlar konusunu ele almak istiyoruz.

2.1. Lafızlar ve Manalarına delâleti

el-Fârâbî, mantığın lafızlar konusunu incelemesi ile ilgili olarak mantıkla nahiv arasında bir ilişki kurmakta ve her ikisinin de lafızlar ile ilgili bazı kanunları (kaideleri) vermesi açısından aralarında bir ortaklık olduğunu belirtir. el-Fârâbî'ye göre lafızlar ile ilgili bazı kanunları vermesi açısından mantık ile nahiv arasında bir ortaklık olmak ile beraber; nahiv ilminin herhangi bir millete özgü lafızların kanunlarını vermesi ancak mantık ilminin bütün milletlerin lafızlarını kapsayan ortak kanunları vermesi açısından aralarında fark vardır.

[180] İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Elis Yayınları: Ankara 2003, s. 110-111.
[181] Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, Cilt II. Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul 1969, s. 17.
[182] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 113.

Ona göre lafızların öyle halleri vardır ki, bunda bütün milletler ortaktırlar. Örneğin lafızların bir kısmı müfrettir ve bir kısmı ise mürekkeptir. Müfret olan lafızlar isim, kelime (fiil) ve edattır. [183] Fârabîye göre mantık bilmenin, yani düşünmenin, nahiv ise konuşmanın bilimidir. Dolayısıyla mantığın konusu; bilmek (akletmek) için gerekli olan tümellerdir. Oysa nahvin konusu; konuşmak (lisan) için gerekli olan sözcükler ve sözlerdir (lafız ve kavl). Bu nedenle mantık, bilmenin aracı olan tümellerin kanunlarını incelerken, nahiv konuşmanın aracı olan sözcüklerin kanunlarını inceler. Dolayısıyla mantık evrensel bir bilimdir ancak nahiv herhangi bir dilin dilbilgisidir.[184]

İbn Sînâ'ya göre de mantıkçı, mantıkçı olması bakımından doğrudan lafızlarla ilgilenmez. Lafızla ilgilenmesi bunların iletişim ve konuşmada kullanılmasıyla ilgilidir. Eğer mantık hakkında konuşan kimsenin, içindekini başka bir yolla bildirmesi imkan dahilinde olsaydı lafza gerek kalmazdı. Fakat zaruret insanı lafızları kullanmaya yönelttiğinden ve özellikle de anlamlar ile birlikte lafızlar hayal edilmedikçe anlamları tertibe koyup düşünmek mümkün olan fakat insan gücünü aşan bir iş olduğundan (müteazzir), hatta neredeyse düşünme insan zihninin, tahayyül edilen lafızlardan yardım almasından ibaret olduğundan, lafızların farklı hallere sahip olmasıyla onların nefiste örtüştüğü anlamların hallerinin de farklılaşmasından dolayı mantık sanatının bir kısmı lafızların hallerini incelemek zorunda kalmıştır.[185]

el-Keşşî'ye göre; mantık, bilinenlerden bilinmeyenlere intikalin yollarını kendisinden öğrendiğimiz bir ilim olduğundan mantığın bu bilinmeyenlere uygun bilgilerinin olması gerekir. Çünkü bilinmeyen tasavvura uygun olan tasavvurî bilgilerdir ve bilinmeyen tasdike uygun olan da kendisine ulaştıran tasdîkî bilgilerdir. Bu bilgilerin de kendisine delalet eden lafızlarının olması gerekir. Manaya tâbî olan bu lafızların da -ki bunlar mahiyetler, birinci akledilenler ve basit tasavvurlardır- bazılarını bazılarıyla tasdik ve telif sınıflarından olan yükleme, vaz', ilzam, inad ve benzeri ile terkip etmek için mana ve konularına göre tümel, tikel, genel, özel, uyum, ayrılık, konuluk ve yüklemliğinin olması gerekir.[186]

el-Keşşî'ye göre bu sebeple mantıkta lafızların çeşitleri, lafızların delâletinin kısımları ve bilgilerin konuluk ve yüklemliğe hazır olması için bir kısmını bir kısmından tümellik,

[183] Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulum*, s. 34-35.
[184] Ali Durusoy, "Nahiv Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *MÜİFD*, s. 28.
[185] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, İstanbul 2013, s. 16; Lafızlar ve bunların manalarına delaleti, anlam ve dil ilişkisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ali Durusoy, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *MÜİFD*, 28 (2005/1), ss. 37-52.
[186] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 140-141.

tikellik, zatîlik, ârazîlik, türlük ve fasıllık olarak, ayırmayı incelemek gerekli görülmüştür. Bir ev için çamur, tuğla ve tahtanın illet olması, onu meydana getirmesi gibi bu konuların (lafızlar, onların kısımları ve delâleti) mantığın konularına ve problemlerine götüren illet olmasından dolayı lafızlar konusunu incelemek gereklidir. Çünkü mantığın problemlerinin çoğu hadler, resm'ler ve kıyas çeşitleridir; bunlardan her biri de müfretlerden oluşmuştur.[187] el-Keşşî lafızlar bahsinin mantığın konusu ve problemleri için maddi bir illet olmasını bir ev için çamur, tuğla ve tahtaların konumuna benzetiyor. Keşşî kendisine atıfta bulunmasada onun bu söylediklerini İbn Sînâ'nın *Kitabu'l-Evsat*'ında da görmemiz mümkündür.[188]

Lafızlar ve bunların zihindeki manaları ile ilgili olarak el-Keşşî'ye göre, zihindeki bu bilgiler ve tasavvurlar zihinde hâsıl olan suretler olduğu sürece mana olarak isimlendirilir ve bu zihnî suretler kesinlikle ne farklı milletlere ne de onu ifade eden dillerinin farklılaşmasına göre değişmez ve farlılık göstermez. Bu manalara delâlet eden lafızlar hangi dilden olursa olsun onun isimleri olarak ya da onunla ilgili ibareler, ifadeler olarak isimlendirilir. Lafızlar ile anlamlar arasında delâlet eden ve delâlet edilen şeklinde bir ilişki vardır. Bunlardan her birinin diğerinin farklılaşmasıyla farklı olması, artmasıyla artması, genel olması ile genelleşmesi, eksilmesi ile eksilmesi, özel olmasıyla özel olması gerekir. Bu açıdan lafızları incelemek aynı zamanda anlamları incelemek olur.[189]

el-Keşşî'ye göre lafızlar ilk önce zihinlerde olan anlamlara delâlet eder. Sonra zihinlerde olan şey ayanda (dış dünyada) olanlara delâlet eder. Örneğin kim uzaktan bir insan görürse ve mesela onu bir taş zannederse onu bu şekilde taş olarak isimlendirir. Sonra ona yaklaştığında onun canlı olduğunu bilir, fakat onu kuş zanneder ve kuş olarak isimlendirir. Sonra ona biraz daha yaklaştığında onun insan olduğunu anlar ve onu insan olarak isimlendirir. Tahayyüllerin farklılaşmasıyla isimlendirmelerin de farklı olması isimlerin ilk önce dışarıdaki varlıklara değil de zihnî suretlere delâlet ettiğini gösterir.[190]

---

[187] el-Keşşî, *Hadâik*, p. 146.

[188] İbn Sînâ'ya göre tanım ve kıyas akledilen manalardan belli şekillerde oluşmaktadır. Kıyas ve tanımın her birinin kendisinden oluştuğu bir maddesi ve sureti vardır. Nasıl ki bir araya gelen her maddeden (malzame) bir ev ve sandalye yapmak mümkün değil, bir evi ve sandalyeyi oluşturan malzemelerin rastgele bir surette bir araya getirilmesi ile bir ev ve sandalye yapmak mümkün değildir. Aksine her şeyin kendine has bir maddesi ve kendine has bir sureti vardır. Aynı şekilde düşünce ile bilinen her malumun kendisine has bir maddesi ve sureti vardır ki bunlar ile o gerçekleşir. Nasıl ki bir ev yaparken eğer onun sureti doğruysa yanlışlık onun maddesi (malzeme) cihetinden olabilir; eğer malzemesi uygunsa sureti cihetinden olabilir. Hatta her iki cihetten de olabilir. Aynı şekilde tanım ve kıyasta da hata madde cihetinden, suret cihetinden ya da her iki cihetten olabilir. Bkz. Harun Takcı, *İbn Sînâ'nın El-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 12.

[189] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 150.

[190] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 151.

İbn Sînâ'ya göre araştırılan/talep edilen bir tasavvura (kavram) ulaştıran şey açıklayıcı sözlerdir. Bunların da bir kısmı tanım, bir kısmı resm (betim) dir. Yine talep edilen yargıya ulaştıran şeye de hüccet (kanıt) denilir. Bunun da bir kısmı kıyas (tümdengelim), bir kısmı ise tümevarımdır. Tanım ve hüccet aracılığıyla elde bulunan bilgilerden ulaşılmak istenenlere varılır. Mantık konusunda ilk yapılacak iş, kendilerinden tanım, kıyas ve onlarla birlikte cari olan şeylerin kendisinden oluştuğu müfred şeylerle başlamaktır. Konunun girişinde bu açıklamaları yaptıktan sonra İbn Sînâ lafızların manalarına üç şekilde delalet ettiğini ifade etmektedir: mutabakat, tazammun ve iltizam.[191]

el-Keşşî de bu konuda klasik geleneği takip ederek İbn Sînâ'nın düşüncelerine benzer görüşler dile getirir. Ona göre kesbî tasavvurlara götüren yollar açıklayıcı sözler, had ve resmdir. Mantığın problemleri müfretlerden oluşmaktadır ve mürekkepleri düşünmenin mürekkeblerin kendisinden oluştuğu müfretleri bilmeye ihtiyaç duymasından dolayı kendisinde telif (müfret) olanı düşünmek müellef (mürekkep) olanı düşünmekten öncedir. Bu sebeple ilk önce müfretlerin ve bilinenlerin araştırılması ele alınması gerekir.[192]

el-Keşşî'ye göre lafızların manaya delâleti üç şekilde olur: (1) Ya isimlendirdiği şeyin tamamına nispet edilir. İnsanın "konuşan/ düşünen canlıya" nispeti böyledir ve bu *"mutabakat yoluyla delâlet"* olarak isimlendirilir. (2) Ya da cüz'ü olması bakımından isimlendirdiği şeyin bir cüz'üne nispeti ifade eder, insanın sadece canlıya ya da "konuşan/düşünene" nispeti böyledir. Bu *"tazammun yoluyla delâlet"* olarak isimlendirilir. (3) Ya da zihnin isimlendirdiği şeyden kendisine intikal ettiği lazîmi hârice nisbeti ifade eder. Cesura nispetle aslan ve aptala nispetle merkeb de bunun örneğidir. Bu "*iltizam yoluyla delâlet"* olarak isimlendirilir.[193] Bunlardan mutabakat yoluyla delâlet vaz'îdir; tazammun ve iltizam yoluyla delâlet ise aklîdir ve mutabakat yoluyla delâlete tabidirler. Bunlardan mutabakat aynı zamanda "hakîkikat" olarak ve bütünün isminin parçaya söylenmesi olarak isimlendirilir; diğer ikisi ise mecaz olarak isimlendirilir. Bu tıpkı yüce Allah'ın "Müşrikleri öldürün"[194] sözündeki 'müşrikler' isminin yüce Allah'ın: "Eğer müşriklerden biri senden eman dilerse ona eman ver"[195] sözündeki 'eman dileyenleri' dışarıda bırakarak müşriklerden (bil- fiil müslümanlarla savaşan) askerlere hamledilmesi gibidir. Bu türden örnekler kitap ve

[191] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 3-4.
[192] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 73-148.
[193] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 214.
[194] 9. Tevbe, 5.
[195] 9. Tevbe, 6.

sünnetteki özel naslarda bulunmaktadır.[196] Fahru'd-Dîn er-Râzî'ye göre de vaz'î delalet mutabakat yoluyla delalettir. Tazammun ve iltizam yoluyla delalet ise tabîdir, ancak mutlak olarak değil de mahiyetin birincisinde mutlak olması ve ikincisinde gerekli olması şartıyla. Fahru'd-Dîn er-Râzî'ye göre lafzın manaya delaleti ya vaz'î ya da aklî olur. Vaz'î delalet lafzın isimlendirdiği şeyin tamamına delaletidir. Çünkü biz zorunlu olarak biliyoruz ki her lafzın isimlendirdiği şeyin tamamına delaleti aklen zorunlu/gerekli değildir. Lafzın manaya aklî delaleti ise, lafzın isimlendirdiği şeyin lazımına delaletidir. Eğer bu lazım ona dâhil ise bu *tazammundur* aksi halde ise *iltizamdır*.[197]

2.2. Müfred ve Mürekkeb Lafızlar

Klasik gelenekte lafızlar ile ilgili yapılan diğer bir taksim de lafızların müfred (basit) ve mürekkeb (bileşik) olarak ikiye ayrılmasıdır. İbn Sîna müfred lafzı, bir parçası kendisinden bizzat kastedilen anlam bütününün bir parçasına delâlet etmeyen lafız şeklinde açıklar. Mesela insan lafzının parçaları olan 'in' ve 'san', insan anlamının iki parçasına delâlet etmez, bunların tek başına anlamı yoktur. Mantıkta, bir parçası anlamının bir parçasına delalet etmemesi durumunda işitme bakımından olan terkip dikkate alınmaz. Mesela kendisiyle bir lakap kastedilip de Şems'in kulu kastedilmemesi durumunda Abdüşşems ismi böyledir. Mürekkeb lafız ise, birleşik bütünden kastedilen anlamın bir parçası olan anlama bizzat delalet eden bir parçası olan lafızdır. Mesela 'insan kâtiptir.' sözümüzdeki insan ve kâtip gibi. Çünkü bu sözdeki insan lafzı ve kâtip lafzı bir anlama delalet etmektedir.[198] Daha sonra da İbn Sînâ bileşik lafzı tam söz ve eksik söz olarak ikiye ayırır ve tam sözün içine isim ve fiili eksik sözün içine de edatı dâhil eder.[199]

İbn Sinânın müfred, mürekkeb ve bunların kısımlarıyla ilgili yaptığı açıklamalara benzer açıklamaları el-Fârâbî, Fahru'd-Dîn er-Râzî, Tûsî, el-Hunecî gibi mantıkçıların eserlerinde de[200] görmek mümkündür.

---

[196] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 215.
[197] Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 10.
[198] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 18-19; Harun Takcı, *İbn Sînâ'nın El-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı risalesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 13.
[199] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 5.
[200] Fârâbî, *et-Tavtie*, s. 67-69; Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 11-12; Nasiru'd-Dîn et-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s. 41-42; Efdalu'd-Dîn el-Hunecî, *Keşfu'l-Esrar an Ğavamidi'l-Efkâr*, s. 14-23.

el-Keşşî'ye göre ise mutabakat, tazammun ve iltizam yoluyla delâletten biriyle delâlet eden (a) ya kendisinin bir cüz'ü olduğunda onun cüz'ü bir şeye delâlet eder. Zeyd'in evi ve Amr'ın çocuğu gibi ve bu *mürekkebdir*. (b) Ya da kendisinin bir cüz'ü, parçası olduğunda onun cüz'ü bir şeye delâlet etmez ve bu *müfreddir.*[201] Daha sonra el-Keşşî müfred lafızları da kendi içinde edat, fiil ve isim olarak üç gruba ayırır:

el-Keşşî'ye göre *edat/harf;* müstakil olarak kendisiyle haber bildirilmeyendir, kendisi dışındaki bir şey ile bir manayı gösterir ancak müstakil olarak kendisi bir mana ifade etmez.[202]

Fiil/kelime, "belirli bir zamandaki mananın arazlarıyla varlığına delalet etmekle beraber, belirli bir konuda manaya delâlet eden küllî, müfret bir lafızdır." Örneğin "dövdü", "dövüyor" lafızları gibi. [203] el-Keşşî fiili de kendi içerisinde üçe ayırır: *Geçişli fiil,* failinden hasıl olan şeyin kendisi dışındaki şeylere geçtiği fiildir. "Zeyd Amr'ı dövdü." Sözü bunun öeneğidir. *Geçişsiz fiil,* failinden hâsıl olan şeyin kendisi dışındakilere geçmediği fiildir. "Zeyd kalktı ve oturdu." sözü de bunun örneğidir. *Nakıs fiil* ise; kendisine bir haber ilave edilmedikçe kendisiyle bir haber bildirilemeyen fiildir. "Allah Gafurdur, Rahimdir." sözündeki "kâne" ile "Zeyd zengin oldu." sözümüzdeki "sâre" bu türdendir.[204]

İsim ise, "arazlarıyla var olmak için belirli bir zamana delâlet etmeksizin kendisiyle bağımsız olarak haber verileni gösteren müfret bir lafızdır. İsim (1) ya manasının aynısında ortaklığı tasavvur etmeyi kabul etmez. "Zeyd" ve "Amr" böyledir ve bunlar "lafzen âlem (özel isim)"dir, mana bakımından cüz'î ve şahsî'dirler. (2) Ya da insan, güneş ve ay gibi manasında ortaklığı mümkündür. Bu da küllîdir (tümel) ve "mutlak lafız" olarak isimlendirilir.[205] el-Keşşî isimleri başka bir açıdan muhassal ve ma'dul olarak ikili bir tasnife daha tâbi tutar. *Muhassal isim,* kör, gören, sıcak ve ılık örneklerinde olduğu gibi olumsuzluk harfi kendisinden bir parça olmayandır. *Ma'dul isim* ise görmeyen, adil olmayan, sıcak olmayan ve soğuk olmayan gibi olumsuzluk harfinin kendisinden bir cüz olduğu isimlerdir.[206]

el-Keşşî isimleri başka bir açıdan da cins isim, türemiş isim ve özel isim olarak üçe ayırır. *Cins isim,* "at ve insan" gibi kendisinde belirli bir konu için manaya delâlet etmeksizin kendisiyle haber vermeye uygun tümel, müfret bir lafızdır. *Türemiş isim* ise, "âlim" ve "katip" gibi belirli bir konu için manaya delâlet eden şeydir. Bunlar kendisinde ilim ve yazma niteliği

[201] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 220.
[202] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 162-227
[203] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 157-227
[204] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 163.
[205] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 158-227.
[206] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 164.

olan varlığa delâlet eder. *Özel isime* gelince, "Zeyd" ve "Amr" örneklerinde olduğu gibi cüz'i bir manaya delâlet eden lafızlardır. Özel isim cins ve türemiş isimden ancak manasının ve isimlendirdiği şeyin cüz'îliği ile ayrılır. Türemiş isim de onlardan ancak belirli bir konuyla ilgili manaya delâlet etmesiyle ayrılır.[207]

el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakaik*'te isim, fiil ve harften her birinin diğeriyle benzer ve farklı yönlerine de değinir. Ona göre manalara delalet eden harf, isim ve fiilden her birisi diğeriyle manaya anlaşma, ittifak ile yani vaz' ve ıstılah ile delâlet eden müfret bir lafız olması yönüyle ortaktır. Bunlar harf, fiil ve isim arasında ortak olan dört sıfattırlar. el-Keşşî Bununla onlardan her birinin anlaşma, ittifak ile manaya delâlet eden müfret bir lafız olmasını kastettiğini belirtir.[208]

el-Keşşî'ye göre fiil ve isim, bağımsız bir manaya kavramsal olarak (açık ve net) ve haberî olarak delâlet etmesi açısından harften ayrılır. Sonra türemiş isim ve fiil, belirli bir konu için bir manaya delâlet etmekle cins isimlerden ve özel isimlerden ayrılır. Sonra fiil, belirli bir konunun anlamına delâlet etmesiyle cins isimlerden ve özel isimlerden ayrılır. Fiil ise, bu mananın arazları ile var olması için ortaya çıktığı zamana delâlet etmesiyle türemiş isimlerden ayrılır. Öyle ise fiil yedi tane sıfatı kapsamaktadır. Bu sıfatlardan dört tanesi bütün isimler ve harfler arasında ortaktır. Kalan üç sıfattan her biri, fiili diğer lafız türlerinden ayırır. Çünkü bağımsız olarak bir manaya delaleti olması, onu harften ayırır ve fiilin belirli bir konu için manaya delâlet etmesi onu cins isimlerden ve özel isimlerden ayırır ve arazları ile var olmak için belirli bir zamana delâlet etmesi onu türemiş isimlerden ayırır.[209]

Lafızların manaya nisbeti ile ilgili olarak el-Keşşî klasik geleneğe uyarak müfred lafızları muradif, müşterek, müşekkek, mutevâtı, mütebayin ve âlem olarak ele almaktadır. Ona göre müfret, (1) ya lafız bakımından çok olur ancak anlamı tek olur "leys" ve "esed" (her ikisi de aslan demektir.) ve "hamr" ve "ûkâr" (içki) ve "sehm" ve "neşşâb" (ok) gibi ve bunlar *"müteradif"* (eş anlamlı) isimlerdir. (2) Ya da lafızları aynı, tanım ve hakîkat bakımından manaları birbirinden farklı olur "göz", "bakla", "güneş" ve "altın" gibi ve satış akdi yapan "müşteri" ile astrologların şans saydıkları "müşteri" gibi ve hayız ve temizlik için kullanılan (قرع) gibi. İşte bunlar *"müşterek"* (eşsesli) isimlerdir ve manalarından her birine nisbetle "mücmel" olarak isimlendirilirler. (3) Ya da lafızları aynı, manaları bir kısmı bir kısmına nisbetle aslî olma ve öncelik bakımından birbirinden farklı olur. "Varlık" ve "birlik" gibi.

[207] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 159-160-161.
[208] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 152.
[209] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 153-156 arası.

Şüphesiz yüce Allah varlık ve birlik ikilisine kendisi dışındakilerden daha layıktır. İşte bunlar *"müşekkek"* (dereceli anlamlı) isimlerdir. (4)Ya da manaları bakımından birbirinden farklı olur, ancak bu farklılık tanım, hakîkat ve öncelik bakımından değildir. Aksine bu farklılık sadece sayı bakımındandır. Fertlerine nisbetle insan gibi, fertlerine nisbetle canlı gibi ve fertlerine nisbetle at gibi. İşte bunlar *"mutevâti"* (eşit anlamlı) isimlerdir. Yani fertleri, mana bakımından benzerdirler. (5) Ya da hem lafız hem de mana bakımından çok olurlar; farklı lafızlar farklı anlamlara gelirler. Bunlar *"mütebâyin"* (ayrı) lafızlardır. el-Keşşî mütebâyin lafızların hangi şeyler arasında olabileceği ile ilgili dört durum saymaktadır: mütebâyin lafızlar ister bir şeyin zatına delâlet etsin, ya da bunlardan biri zata diğeri sıfata delalet etsin, seyf (kılıç) ve sârim (keskin) gibi. Ya da zât ve sıfatın bütününe delâlet etsin Hindistan'a müntesip olma vasfı ile beraber kılıcın zatına delâlet eden "muhenned" gibi. Ya da bir şeyin sıfatının sıfatına delâlet etsin konuşma/düşünme ve fasih olma (yetileri) ve benzeri gibi. Bütün bu lafızlar ve benzerleri "ayrı lafızlardır", çünkü bunların her birinden, diğerinden anlaşılandan farklı bir şey anlaşılır. Eğer lafız ve mana tek olarak kendisinde ortaklığın vuku bulmasını da engelliyorsa Zeyd, Amr ve benzeri gibi bunlar âlem (özel) isimlerdir.[210]

Görüldüğü gibi el-Keşşî mütebâyin lafızların hangi şeyler arasında olabileceği ile ilgili dört durum saymaktadır. Pehlivan'ın tespitlerine göre Semerkandî bunlara üç tane daha ekleyerek mütebâyin lafızların yedi durumda olabileceğini ifade etmiştir. Semerkandî'ye göre yukarıdakilere ilave olarak (1) zat ve parçası arasında bir ayrılık olabilir. "İnsan" ve "konuşan/düşünen" arasındaki ayrılık bu türdendir. (2) Parça ve sıfat arasında bir ayrılık olabilir. "Konuşan/düşünen" ve "kâtip" arasındaki ayrıklık bunun örneğidir. (3) İki sıfat arasında ayrılık meydana gelebilir. Bilen ve kâtip arasındaki ayrılık bu türdendir.[211]

Lafızlarla ilgili bir diğer konu ise lafızların bazılarının anlamının bazılarına aktarılmasıdır. el-Keşşî'ye göre bu lafızların asli mevzusundan başka bir anlama nakledilmesidir. Bunlar nakledilen lafızlara göre şer'î, örfî ve ıstılahî olarak nakledilen lafızlar olarak isimlendirilir. Asli konumundan başka bir anlama nakledilen lafız eğer nakleden şer'î lafızlardan namaz, oruç ve zekâtın ismi gibi şeriat ise *"şer'î olarak nakledilen lafızlar"* olarak isimlendirilir. Eğer nakleden genel örf ise dabbe (canlı/binek hayvanı) isminin at için kullanılması gibi *"örfî olarak nakledilen lafızlar"* olarak isimlendirilir. Eğer nakleden özel örf

[210] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 221-226 arası.
[211] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 56-57.

ise nahivcilerin, astrologların ve bunların dışındaki ilim ehlinin terimleri gibi *"ıstılâhî olarak nakledilen lafızlar"* olarak isimlendirilir[212]

el-Keşşî'ye göre mutabakat yoluyla delâlet vaz'î; tazammun ve iltizam yoluyla delâlet aklîdir ve bunlar mutabakat yoluyla delâlete tabidir. Mutabakat aynı zamanda '*hakîkikat*' olarak isimlendirilir; diğer ikisi ise *mecaz* olarak isimlendirilir. Yine birincisi bütünün isminin parçaya söylenmesi olarak isimlendirilir. Bu yukarıda da belirttiğimiz gibi tıpkı yüce Allah'ın "Müşrikleri öldürün" [213] sözündeki 'müşrikler' isminin yüce Allah'ın: "Eğer müşriklerden biri senden eman dilerse ona eman ver"[214] sözündeki 'eman dileyenleri' dışarıda bırakarak müşriklerden bil- fiil Müslümanlarla savaşan askerlere hamledilmesi gibidir. İkincisi melzumun isiminin lazıma hamledilmesi olarak isimlendirilir. Yüce Allah'ın "Köye sor."[215] sözünde meskenin sâkine (orda oturanlara) hamledilmesi gibi. Yani köyde oturanlara sor ve mahal'in hal'e hamledilmesi olarak isimlendirilir. "Nehir akmaktadır." ve "Vadi sel olup aktı." bunun örneğidir. Yine "Vadiler, kendi miktarlarınca sel olup aktılar."[216] ayeti buna örnektir. Sebebin sonuca hamledilmesinin örneği de "Kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın."[217] "Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür." ayetleridir.[218]

İki müteşabihin birbirine hamledilmesine gelince bunun örneği de "Onlar (dağlar) bulutların geçişi gibi hareket ederler."[219] ayetidir. Bunlar gibi Kur'an ve sünnetten varid olan mecaz ve istiarelerin hepsi melzumun lâzıma hamledilmesi yöntemiyledir. Çünkü zihin çoğunlukla bu isimlendirmelerin (hamledilme) her birinden bu levâzımlara intikal eder yönelir. Mutlak olanın mukayyet olana hamledilmesine gelince bu, buna delâlet eden bir karine olmadıkça caiz değildir. Çünkü genel olanın özel olana bu üç aslî delâletten biriyle delâleti ne mutabakat, ne tazammun, ne de iltizam yoluyladır. Öyleyse bunda mukayyet olana delâlet eden bir karine olması gerekir.[220]

Müfredler bahsinden sonra el-Keşşî mürekkeb lafızlar konusunu ele alır. Yukarıda açıkladığımız gibi ona göre; mutabakat, tazammun ve iltizam yoluyla delâlet eden lafız kendisinin bir cüz'ü olduğunda onun cüz'ü bir şeye delâlet ederse bu mürekkeb olur. Zeyd'in evi ve Amr'ın çocuğu gibi. el-Keşşî mürekkebleri ikiye ayırır: (1)Sadece lafzî bir terkip ile

[212] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 219.
[213] 9. Tevbe, 5.
[214] 9. Tevbe, 6.
[215] 12. Yusuf, 82.
[216] 13. Ra'd, 17.
[217] 2. Bakara, 114.
[218] 42. Şura, 40; el-Keşşî, *Hadâik,* p. 215-216.
[219] 27. Neml, 88.
[220] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 217-218.

mürekkep olanlar, bunlar cüz'ü kendisinin bir cüz'ü olduğunda cüz'ü bir şeye delâlet etmeyendir. Örneğin Abdullah (abd-Allah) gibi. Eğer Abdullah bir kişinin ismi olarak kullanılırsa lafzî mürekkeb olur, eğer cümlede "Allah'ın kulu" anlamında kullanılırsa sadece lafzî mürekkeb değil lafız ve mana bakımından mürekkeb olur.[221] Görebildiğimiz kadarıyla burada el-Keşşî 'sadece lafzî bir terkip ile mürekkep olanlar' tabirini bir bakıma görünüş olarak mürekkeb olan, mana olarak müfred olanlar için kullanmaktadır. (2) Ya da mürekkeb, hem lafız, hem de mana olarak terkip edilmiş mürekkep olur; bu "müellef" (birleşik) olarak isimlendirilir. Bu müellef/birleşik de (a) Ya "takyîdî" (kayıtlanmış) olur insanın tanımında düşünen/konuşan canlının kullanılması böyledir. Burada "düşünen canlı" dediğimizde doğru veya yanlış bir haber bildirmemektedir. (b) Ya da haberî (doğru veya yanlış hüküm bildiren) olur; zaten bu önermedir. (c) Ya da kaydedilmiş ve haberî olmaz; o da ya öncelikli olarak ifade edilen bir şeyin talebini ifade eder, ya da bunu ifade etmez. Eğer öncelikli olarak ifade edilen bir şeyin talebi ise talep edilen şey ya eşyanın mahiyetidir ve o "bir şey hakkında soruşturmadır." Eğer böyle değilse "istifham"dır (soru). "Nedir", "kim", "mı" ve benzeri araştırma/bilgi toplama veya muhatabdan sadır olan tasavvuri ve tasdiki talepler olarak tabir edilen sorulardır. Bunlar yukarıdan aşağı olursa "emir", aşağıdan yukarı olursa "sual", eşitlik ile beraber "iltimas" (dileme)dır. Artık bunlarla "ruh nedir?" ve "Bana ruhun mahiyetini anlat" sözleri arasındaki fark ortaya çıkar. Çünkü birincisinden maksat ruhun mahiyeti, ikincisinden maksat ise bu mahiyeti anlamaktır. Eğer ikincisi olursa ki o "tenbih" tir ve "bir yer veya durum hakkında haber bildiren" olarak isimlendirilir ve "temenni", "beklenti", "yemin" ve "nida" bunun içine girer. [222]

Temenniye gelince, "Keşke Allah'a ve peygambere itaat etseydik." sözü bunun örneğidir. Beklentiye gelince, Yüce Allah'ın "Belki Allah bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir."[223] ve "Umulur ki, Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter."[224] ayetleri ile "Keşke unutsan! ve belki unutursun." sözleri böyledir. Bütün bunlar sözü söylenin bunları unutmayı istediğini bildiriyor.[225]

[221] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 272.
[222] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 272.
[223] 65. Talak, 1.
[224] 66. Tahrim, 8.
[225] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 273-274.

2.3. Tümel ve Tikel

İbn sînâ'ya göre lafız, tikel (cüz'î) veya tümel (küllî) olabilir. Tikel, anlamını tasavvur etmenin bizatihi bu anlamda ortaklığın bulunmasını engelleyen lafızdır. Bir şeyden başkasına aynı manada söylenemeyen lafızdır. Örneğin Zeyd lafzı gibi. Tümel ise anlamının tasavvuru, bizatihi bu anlamda ortaklığın bulunmasını engellemeyen lafızdır. Yani birçok şeye aynı anlamda ortak olarak söylenebilen şeydir. Örneğin insan lafzının nefiste bir anlamı vardır ve bu anlam, Zeyd, Amr ve Halit'e eşit derecede söylenebilir; çünkü onlardan her biri insandır. Eğer anlamda ortaklığa engel varsa engellenmesi onun anlamının dışındaki bir nedenden dolayıdır. Bazı tümel lafızlarda ortaklık (a) bilfiil (b) bilkuvve ve bi'l-imkân (c) kendi anlamının dışındaki bir nedenden dolayı ne bilfiil ne bilkuvve ne de bi'l-imkan olur. Birincisinin örneği insan lafzıdır. İkincisinin örneği beşgenlerden oluşan, on iki yüzü kuşatan küresel şekil; üçüncüsünün örneği de başka bir güneşin varlığını mümkün görmeyen kişiye göre 'güneş' lafzını söylemektir.[226]

el-Keşşî tümelin ve tikelin doğrudan tanımını vermemekte, lafızlar konusunu ele alırken tümele ve tikele örnek vererek açıklamaktadır. Daha sonra mahiyet ve beş tümel konusunu ele alırken tümel ve tikel konularına, tümelin kısımlarına değinmektedir. Ayrıca el-Keşşî mantığın üçüncü cüz'ü olarak gördüğü *umur-ı âmme* bahsi altında tümel ve tikel kavramlarını, tümel ve tikel mahiyetler arasında ortak olan bazı konuları ele almaktadır.[227] Ancak biz burada konunun ayrıntılarına girmeden *Hadâiku'l-Hakaik*'te tasavvurat kısmında ele alındığı şekliyle değinmek istiyoruz.

Keşşî'ye göre müfred lafız ya (i) tümel olur, insan ve at gibi ya da (ii) tikel olur Zeyd ve Amr gibi.[228] Tümel; (a) canlı gibi dışarıda mevcut olan bir şey hakkında söylenebilir. (b) Dışarıda asla varlığı olmayan farâzilerden/varsayımlardan anka ve tanrı'nın ortağı ve benzeri gibi mevcut olmayan bir şey hakkında söylenen söz olabilir. Sonra dışarıda mevcut olan hakkında söylenen ise, (1) bir türe değil de şahıs olarak tek bir şey hakkında söylenen olabilir: "Bu şahıs insandır" ve "Bu yıldız güneştir." gibi. (b) Tür olarak tek olan bir şey hakkında söylenen olabilir ve o dışarıda mevcut olan tümeldir: "İnsan canlıdır." gibi. Yine birçok şey hakkında söylenen; Güneş ve Ay gibi vb. örnekler gibi birçok şey hakkında bi'l-fiil değil bi'l-kuvve söylenen olabilir. Canlı, insan, konuşan (düşünen), gülen hareketli olan ve mevcut olan

[226] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 5-6; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 22; İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 20.
[227] el-Keşşî, *Hadâik*, FAP*:* 864*,* vr. 133-137
[228] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 166.

ve benzeri örnekler gibi birçok şey hakkında bi'l-fiil söylenen olabilir. Birçok şey hakkında bi'l-fiil söylenene gelince, (1) sadece sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen olabilir: "İnsan" gibi. (2) Hakikatleri farklı olan birçok şey hakkında söylenen olabilir. Duyumlayan, hareketli olan, yer tutan, mevcut olan ve benzeri. Sonra hakikatleri farklı olan birçok şey hakkında söylenene gelince, çünkü o, (a) o nedir? sorusunun cevabında zâtî bir söz olarak söylenen olabilir: Canlı gibi. (b) böyle olmayabilir de: "Duyumlayan" gibi. Hakikatleri farklı birçok şey hakkında söylenen cinsin yakın cinsidir. Bu söylenenin o nedir'in cevabında söylenmesi fasıldır. Uzak cins ise tümel olan cinstir ve göreli (muzaf) olan ondan daha uzaktır. Göreli olan, cinsin cinslerinin cinsidir. Cinsin göreliye (muzafa) yüklenmesi türün cinse yüklenmesi gibidir. "Canlı insandır." ya da "Cevher cisimdir." sözleri gibi. [229] el-Keşşî'nin tümel ile ilgili bu söylediklerini daha özet bir şekilde hocası Fahru'd-Dîn er-Râzî'de de görebiliriz.[230]

el-Keşşî tümelin beş kısma ayrıldığını belirtir; bunlardan birincisi, "fertlerinde bi'l-fiil çokluk olan mevcut tümel" insan ve canlı gibi. İkincisi, "fertlerinde bi'l-fiil çokluk olmayan mevcut tümel", fakat birçok şeyin kendisinde ortaklığı mümkündür bunların sayılarının çok olmasını caiz gören için güneş ve ay gibi. Üçüncüsü, "kendisinde çokluk olmayan ve birçok şeyin kendisinde ortaklığı mümkün olmayan mevcut tümel", fakat bu imkânsızlık lafız mefhumunun kendisinden kaynaklanmaz, aksine ayrı bir delil ile olur. Eksik sıfatlardan noksan olan yüce İlah gibi. Dördüncüsü, "mutlak olarak yok olan, bulunmayan (madum) tümel", fakat bu tümelin var olması mümkündür, asla bulunmayan/var olmayan yakuttan bir dağ ya da civa'dan bir deniz vb. Beşincisi, "imkânsız olan madum tümel", imkânsız olanlardan nefiy ve ispatın bir arada olması ve iki zıttın bir arada olması gibi ve benzeri.[231]

Klasik gelenekte tümeller ile ilgili ele alınan diğer bir konu da tümelin tabii, akli ve mantıki olarak ele alınmasıdır. Mantıkçılar bu konuyu ele alırken tabiî tümel, mantikî tümel ve aklî tümel tabirlerini kullanmışlardır.[232] el-Keşşî bu kavramları beş tümel üzerinden açıklamaktadır. Ona göre beş tümellerden her biri; cinsliğin, türlüğün ve fasıllığın kendisine arız olması bakımından "tabiî" olabilir. Örneğin canlı gibi, onun o olması bakımından canlı olmasından dolayı onun o olması bakımından maruzu tabiî cins, tabiî tür, tabiî fasıl olarak

[229] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 183-187 arası.
[230] Bkz. Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 12.
[231] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 193.
[232] Bkz. Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Tahkik İsmail Hanoğlu, s. 13-14; Nasiru'd-Dîn et-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s.46; Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 62-63; Muhammet Çelik, *Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkişsi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2014, s. 33-34.

isimlendirilir. Bu arız olan ki bu cinslik, türlük ve bunların dışındaki şeylerdir yani birçok şey hakkında söylenen olması bakımından "mantıkî cins ve tür" olarak isimlendirilir. Arız olan ve maruzun tamamı "aklî cins" olarak isimlendirilir.[233]

el-Keşşî'ye göre cins, fasıl, ve bunların dışındaki beş tümellerden her biri, dışarıda mevcut olan tabiî tümel olması açısından "tabiî cins veya tabiî fasıl" olarak isimlendirilir." Akılda tasavvur edilen bir sûret olması bakımından "aklî cins, aklî fasıl veya aklî tür" olarak isimlendirilir." Tümel lafzının medlûlü ve delâlet edeni olması, tam uyum ile birçok şeye söylenen olması bakımından mantıkî cins veya fasıl olarak isimlendirilir.[234]

Tûsî'ye göre tümel lafzı ortaklık ile üç anlam için söylenir. Birincisi, kendisinde ortaklığı kabul eden şey için söylenir ki bu "mantıki tümel" olarak isimlendirilir. İkincisi, insan, siyah ve bunların dışındakiler gibi bir sıfatla nitelenendir. İnsan, siyah ve benzerlerinin mahiyetinde kendisinde ortaklığı kabule salahiyet vardır, tâ ki bu anlamda insan ve siyah tümel olsun. Yine bu insan ve bu siyah dediğimizde bunların kendisinde ortaklığı men etmeye de salahiyeti vardır tâ ki bu anlamda insan ve siyah tikel olsun. İşte bu karşıtlığa mahal olan bu gibi mahiyetler "tabiî tümel" olarak isimlendirilirler. Üçüncüsü ise yukarıdaki her iki anlamdan oluşandır. Tûsî bununla 'varlıkların ortaklığı kabul etmesi' yönünü ve 'birçok şey hakkında söylenen olması' yönünü kast etmektedir ve bu "aklî tümel" olarak isimlendirilir. Tûsî'ye göre tümelin bu üç anlamı mantıkla ilgili değildir. Kendisinin bu konuyu ele almasının sebebi bu anlamlar üzerindeki şüpheleri izale etmektir.[235]

el-Keşşî'ye göre cüz'î (tikel) iki kısma ayrılır. Birincisi, "hakiki cüz'î"dir. Örneğin Zeyd ve Amr gibi. İkincisi ise "izâfî cüz'î" (göreli)dir ki o daha genel olanın altınki daha özel olan her şeydir. Canlıya nisbetle insan gibi. Bu ikisi arasındaki fark hakîki cüz'înin İzâfî cüz'î olmadan tümel olması mümkün değildir ve izâfî cüz'î hakîki cüz'îden daha geneldir. Çünkü bütün hakîkiler izâfîdir ancak bu önerme " Bütün İzâfî olanlar hakîkidir" şeklinde tümel olarak döndürülemez.[236]

el-Keşşî'nin tümel ve tikel ile ilgili olarak değindiği konulardan bir diğeri de bütün (el-kul) ile tümel (el-kullî) arasındaki farktır. Ona göre; bütün, fertlerden bir araya gelmiş şeylerden ibarettir ve bu bütün onlar dolayısıyla ortaya çıkar, onlarla sınırlıdır ve kendisini oluşturan bu fertlerden herhangi birine yüklem olmaz. Bütün, tümelin aksine fertlerinden her

[233] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 249.
[234] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 250.
[235] Nasîru'd-Dînet-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s. 46.
[236] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 260.

biriyle artması/çoğalması mümkündür. Tümel ise tikellerinden ve fertlerinden oluşmaz ve onlar dolayısıyla ortaya çıkmaz. Aksine tikeller tümele dayanır, ondan ve onun dışındakilerden oluşur. Tümel asla bu tikellerinin bir kısmı ile sınırlı değildir. Tümel cüzîlerinden her birisine yüklem olur ve tümelin cüz'îlerinden herhangi bir kısmın artması mümkün değildir. Canlıyla beraber insan gibi. Şüphesiz insan canlıdan ve konuşan/düşünenden bir araya gelmiştir ve o ikisi ile kurulmuştur. Canlı ve konuşandan her biri insana yüklem olur.[237]

Tûsî *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık* adlı eserinde bütün ile tümel arasında yedi farkın olduğunu belirtir: Birincisi, bütün cüzlerinin birleşmesinden oluşur; tümel ise tikellerinin birleşmesinden oluşmaz. İkincisi, bütün parçalarına isim ve tanımda muvataat (tam uyum) ile yüklenmez; tümel ise tikellerine tam uyum ile yüklenir. Üçüncüsü, bütünün varlığı parçanın varlığı olmadan imkânsızdır, eğer parça yoksa bütünün de olmaması gerekir. Ancak tümel tikel ile beraber bu şekilde değildir. Dördüncüsü, bütün dışarıda bulunur, ancak tümel bulunmaz. Beşincisi, bütünün parçaları sınırlıdır, ancak tümelin tikelleri sınırlı değildir. Altıncısı, bütünün varlığı parçasının bir cüz'ü olamaz, tümelin ise tikelinin bir cüz'ü olması mümkündür. Örneğin canlı insanın bir cüz'üdür. Yedincisi, bütün parçanın tanımında yer almaz, tümel ise tikelin tanımında yer alır. Başka bir açıdan bu şu şekilde ifade edilebilir. Bütünün mahiyetini tasavvur etmenin parçanın mahiyetinden önce gelmesi gerekli değildir. Ancak tümelin mahiyetini tasavvur etmenin tikelin mahiyetini tasavvur etmekten önce gelmesi gerekir.[238]

Cüz (parça) ve cüzî (tikel) arasındaki fark ise, her cüz, bütünün (el-kul) var olmasında şarttır, ancak belirli bir cüzînin hiçbirisi tümelinin varlığının şartı değildir. Aksine tümel tikelin varlığı için şarttır. Çünkü o olması bakımından tikelin bir parçası onun tümel olması bakımından değildir. Çünkü bir şeyin tümelliği ve tikelliği zihnî itibarî bir şeydir harici değildir. Ateşin sıcaklıkla ve kurulukla nitelenmesi gibi kendisiyle bir şeyin zatının nitelendiği tümel bu şeyin zâtî ârâzisi olarak isimlendirilir. Çünkü o ona daha genel olmayan bir konuda ilişir.[239]

[237] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 194; Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, s. 172-173.
[238] Nasîru'd-Dînet-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s. 45.
[239] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 196.

2.4. Mahiyet, Zâtî ve Arazî

Mantık ilmi meçhule ulaşmak için düşünceyi kullanır ve düşüncede de küllî mefhumları kendisine malzeme yapar. Mantıkta küllî kavramın mahiyetle olan ilişkisinden hareketle beş küllî kavramı elde edilir. Küllî mefhum ve mahiyet kavramları arasındaki ilişki biçimleri mantıkta zati ve arazi diye nitelenmektedir.[240]

İbn Sînâ'ya göre, her şeyin onu o yapan bir mahiyeti vardır. Her şeyin mahiyeti onun hakikati, zatıdır. Bu anlamda herşeyin zatı birdir. Bu bir olan zat bazen mutlak olarak tek bir anlamdır ve o şeyin o şey olması, bir araya geldiklerinde tek şey için bir zat oluşturan çok anlam sayesinde olmaz. Bunun dış dünyada örneği az bulunur. Çoğu zaman da şeylerin zatının bir olması mutlak değildir, aksine onun varlığının hakikati, bir araya geldiklerinde o şeyin mahiyetini oluşturan şeylerden ve anlamlardan meydana gelir. Bunun örneği insandır. İnsan, insan olmak için cevher olmaya, bir uzunluk, genişlik ve derinliğinin bulunmasına ve nefsinin de beslenen, algılayan ve iradeyle hareket eden bir nefis olmasına ihtiyaç duyar. Bütün bu sayılanlar bir araya geldiklerinde bunların hepsinden bir tek zat oluşur ve bu insan zatıdır. Daha sonra insana başka anlamlar ve sebepler de ilişebilir. Bunlar sayesinde de tek tek insan fertleri oluşur ve her biri diğerinden ayrılır. Örneğin bazı insanlar kısa, bazıları uzun, bazıları beyaz, bazıları siyah olur. Bu anlamlar ferdin zatında bulunmadığından ferdin zatını izleyen onun gereği olan şeylerdir. Ferdin varlığının hakikati insanlıkla gerçekleşir. Dolayısıyla her ferdin mahiyeti insan olmakla gerçekleşir.[241]

el-Keşşî'nin haleflerinden Semerkandî'ye göre mahiyet, "o şey olması bakımından o şeyle beraber olan şeydir." Örneğin insanın mahiyeti, konuşan/düşünen canlı olmasıdır. Çünkü insan ancak konuşan/düşünen olduğu zaman insan olmaktadır. Ona göre mahiyetle eş anlamlı kullanılan bazı lafızlar vardır. Bunlar 'zat', 'hakikat' ve 'cevher'dir. Bunlardan zat mevcutlara özgü kılınırken, mahiyet ise mürekkeblere özgü kılınmıştır. Daha sonra Semerkandî mahiyeti basit ve mürekkeb olarak ikiye ayırır. Basit mahiyet hakikati farklı şeylerden oluşmaz. Vacib ve nokta bunun örneğidir. Semerkandî meşşaî gelenekten farklı olarak Allah için varlık-mahiyet ayrımı yapar ve bu mahiyet hakikati farklı şeylerden oluşan bir mahiyet değil basit bir mahiyettir. Bileşik mahiyet ise hakikati farklı şeylerden oluşur. Örneğin insan ve ev gibi.[242]

---

[240] Mehmet Özturan, *Müteahhirin Dönemi Mantığında Tasavvurat*, s. 107.
[241] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 22.
[242] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 64-65.

el-Keşşî'ye göre ise mahiyet, kendisiyle "o nedir?" sorusu hakkında cevap verilmesi uygun olan şeydir ve mahiyet (a) Cevher, kemiyet, keyfiyet ve benzeri yüksek cinsler gibi lafız ve mana bakımından basit ve müfret olabilir. (b) Yüksek cinslerin türlerinden cisim, siyah ve benzeri gibi lafız bakımından müfret ve mana bakımından mürekkep olabilir; bunlar da her birinin kendi türlerinin cinslik ve fasıllık bildiren manasından oluşurlar. Örneğin on kategoriler böyledir.[243]

Mahiyetin oluşumuna gelince, (1) Cinslerinin ve fasıllarının hakikatlerinden oluşabilir. (2)Ya da bu şekilde olmayabilir. Birincisine gelince, (a) siyahın cinsi olan renkten ve faslı olan görünüme sahip olmaktan oluşması gibi onun oluşması hissî değil, zihnî ve aklî olabilir. Onun her iki cüz'ünden birinin diğerinden ayrılması asla mümkün değildir, ancak akılda mümkündür. (b) Bazen de insanın canlı ve düşünenden oluşması gibi hariçte onun faslı cinsinden ayrılacak şekilde olabilir. Bu şekilde olmayana gelince, (a) Aynı şekilde cismin heyula ve suretten oluşması gibi aklî bir birleşmeyle olabilir. (b) Hariçte olabilir; bu da ya (1) tabiî olur bedenin organlardan oluşması gibi. (2) Ya da yatağın çeşitli şekillerdeki tahtalardan oluşması gibi beşerî, sınaî olabilir. (3)Ya da farâzî, göreceli olabilir sayıların ve ülkelerin türleri gibi ve alaca renklinin beyaz ve siyahtan oluşması, adaletin iffet, cesaret ve hikmetten oluşması ve basık burunlu olmanın burundan ve çukur olmaktan oluşması gibi. Kör, karanlık, cahil ve benzeri gibi yokluğa dair olabilir.[244] Tabiî ve sınaî terkiplerden her biri, cüzlerin değişimi veya bozulmasıyla olabilir. Sirkeli bal şerbetinin şeker ve tatlılıktan oluşması gibi. Cüzlerin değişimi veya bozulmasıyla olmayanların örneği ise binaların, giysilerin, bazı yiyeceklerin ve benzeri oluşması gibi.[245]

el-Keşşî'ye göre mahiyet sonsuz cüzlerden mürekkep olmaz. Eğer mahiyet sonsuz cüzlerden mürekkep olsaydı sonsuz cüzleri ayrıntılı olarak zihne getirmek gerekirdi, oysa bu imkânsızdır. Çünkü zihin onları idrak edemez. Çünkü yüksek cinsler veya bunlardan bir kısmı sonsuz sayıda cins ve türlerden oluşsaydı ve her fasıl da cinsinden olan türünün payının varlığının illeti olsaydı cins ve fasıldan her birinin diğerinden müstağni olması gerekirdi, fasıl cins olmaksızın alınırdı. Çünkü türün cinsteki payı fasıl olmaksızındır. Pay edilen bir şey olmaksızın payın varlığının olması ve pay olmaksızın pay edilen bir şeyin olması imkânsız

[243] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 174.
[244] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 175-178. Mahiyetin cüzlerinden oluşmasını er-Râzî de *Mulahhas* da el-Keşşî gibi tabiî ve sınaî olarak aynı örneklerle açıklar. Bkz. Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 23.
[245] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 178.

olduğu için bütün bunlar imkânsızdır. Şayet böyle olursa, sonu olmaksızın tabii olarak düzenlenmiş illetlerin ve malullerin varlığı gerekli olurdu bu da imkânsızdır.[246]

el-Keşşî göre mürekkeplerin tahlili ise onun cüz'lerine bölünmesiyle olur. Örneğin "Sekencebîn" [247] zâtı bakımından şeker ve sirkeye ayrılır. İnsan zâtı bakımından canlı ve konuşana/düşünene ayrılır vb. Bir mahiyet, basitlerine ve cüz'lerine ayrıldığında, onlardan daha genel olanın varlığı cins olduğu ve daha özel olanın varlığı fasıl olduğu için onun cinsine ait cüz, faslına ait cüzden ayrılır. Cinse ait cüz'ün fasıla ait cüzden ayırmanın diğer bir yöntemi şudur: Eğer her iki mahiyet bazı zâtîlerde ortak ise ve diğer kalanlarda birbirinden ayrılıyorsa, onun kendisiyle iştirak ettiği şeyin tamamı onun kendisiyle ayrıldığı şeyin tamamından farklıdır. Bunlardan birincisi cinstir ikincisi ise fasıldır.[248]

Tümel kavramlar ile ilgili bir diğer konu da bu kavramın cüz'îleriyle olan ilişkisi sonucunda aldığı anlamlardır. Tümel bir kavram cüz'îleriyle olan ilişkisine göre zâtî ve arâzî isimlerini alır. İbn Sînâ'ya göre yüklemler bazen zâtî; lâzım arazî (zattan ayrılmayan) ve bazen ayrık arazî olabilir. Yüklemlerden bir kısmı özneleri için kaim kılıcıdır, bunlar öznenin mahiyetinin gerçekleşmesi için ona ihtiyaç duyduğu ve bir parçası olarak onun mahiyetine dahil olan yüklemlerdir. Örneğin üçgen için şekilsellik veya insan için cismanilik böyledir Bunlar zâtî yüklemlerdir.[249]

Keşşî'ye göre tümel bir lafız (1) ya zâtî olur; canlı ve düşünen/konuşan gibi. (2) Ya da arâzî olur katip ve gülen gibi. Zâtî ise; iki kısma ayrılır; (a)Ya mahiyete delâlet eden olur, O da, o nedir? sorusunun cevabında söylenendir. İnsan ve canlı gibi. (b) Ya da bu şekilde (mahiyete delalet eden) olmaz algılayan ve düşünen gibi. Mahiyete delâlet eden de üç şekilde olabilir: (1) Ya sırf ona özgü özelliklerle delâlet eder. Örneğin eğer bununla tek bir şahıs soruluyorsa insan gibi. (2) Ya da sırf ortaklık dolayısıyla delâlet eder. Eğer bununla insan, at, öküz ve benzeri gerçeklikleri farklı olan değişik şeyler hakkında soruluyorsa canlı bunun örneğidir. (3) Ya da insan ya da düşünen canlı gibi eğer hakkında soru sorulan birçok insan ise özgülük, şahsilik ve ortaklık ile beraber delâlet eder ve o 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenendir ve canlılardan ve düşünenlerden ve bu ikisi dışındaki 'o nedir?' sorusunun cevabına dâhil olan cüzlerden her biri eğer kendisine mutabakat yoluyla delâlet ediliyorsa "o

[246] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 179. Benzer bilgiler el-Keşşî'nin hocası F. Râzî'de de bulunmaktadır. Bkz. Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 24.
[247] es-Sekencebîn: Bal ve sirkeden oluşan bir çeşit şerbet.
[248] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 181-182.
[249] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 6.

nedir? Yöntemiyle söylenen olarak" isimlendirilir. Eğer kendisine tazammun yoluyla delâlet ediliyorsa "o nedir sorusunun cevabına dâhil olan" olarak isimlendirilir.[250]

Arazî ise, Ya lazım olur ya da lazım olmayan olur: Lazım olmayan arazî "ayrılabilen arazlar" olarak isimlendirilir. Ayrılabilen arazlar ise iki kısma ayrılır. Birincisi hızlı yok olanlar; ikincisi ise yavaş yok olanlar.[251]

Lazım ise, ya mahiyet ya da varlık içindir, zencinin siyahlığı ve Sicilyalının (beyaz Avrupalı) beyazlığı gibi. Bunlardan her biri ya bir aracı ile olur ya da aracı olmadan olur ve "aracı" bizim sözümüz ile ilişkili olan şeydir. İnsan gülendir sözünde olduğu gibi, çünkü o hayret edendir. Gülme insana hayret etme vasıtasıyla lazım olur. [252]

Zâtî ve arâzînin bazı anlamlarına değindikten sonra şimdi zâtî ve arâzînin cüz'îleriyle olan ilişkisini ele almak istiyoruz. el-Keşşî'ye göre tümel ilk olarak ya mahiyetin tamamı olur ve kendine özgülüğü açısından o nedir ? sorusunun cevabında söylenendir. İkinci olarak tümel mahiyete dahil olur ki o mahiyete dahil olan tümel mahiyetin ancak kendisinin varlığından sonra var olduğu ve kendisinin yokluğunda mahiyetin de hariçte ve zihinde birlikte yok olduğu şeydir ve mahiyete dahil olan tümel bu mahiyet için zâtî olarak isimlendirilir. Üçüncü olarak tümel mahiyetin dışında olur. Bu şekilde mahiyetin zâtî'si olmaz ve bu durumda da bu onun ârâzı olarak isimlendirilir.[253]

el-Keşşî mahiyetin dahilinde olan tümel başlığı altında cins ve faslı,[254] mahiyetin tamamı olan tümel adı altında tür'ü[255] ve mahiyetin haricinde olan tümel başlığı altında ise hassa ve araz-ı âmm'ı[256] inceler. el-Keşşî'nin yukarıda muhtasar olarak açıkladığı zâtî ve arâzî kavramlarını benzer ifadelerle Tûsî'nin Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık adlı eserinde de görmek mümkündür.[257]

---

[250] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 166-169 arası.
[251] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 170-171.
[252] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 172.
[253] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 229.
[254] el-Keşşî, *Hadâik*, p. 230.
[255] el-Keşşî, *Hadâik*, p. 237-238.
[256] el-Keşşî, *Hadâik*, p. 243-244-245.
[257] Tûsî'ye göre tümel 1) Ya konusunun mahiyetinin tamamı olur. Örneğin Zeyd ve Amr'a nisbetle insan gibi ya da 'bu gülen' 'şu gülen'e nisbetle gülen gibi. Çünkü 'bu gülen' ve 'şu gülen' kavramının 'gülen'in ötesinde bir hakikati ve mahiyeti yoktur. 2) Ya da konusunun hakikatinin dahilinde olur, örneğin siyaha nisbetle renk gibi. Siyahın mahiyeti sadece renk değildir, aksine o kendisiyle diğer renkler arasında ortak olan renkliğin manasının haricindeki bir özellik ile beraberdir ki bununla diğerlerinden ayrılır. İşte siyah bu iki yakın anlam ile birlikte siyah olmaktadır. Bunların her ikisi de mahiyete dahildir. 3)Ya da konusunun mahiyetinin dışında olur, gülene nisbetle siyah gibi. Eğer sen 'bu gülen' siyahtır dersen siyahtan anlaşılan gülenin mahiyetinin tamamı ve cüz'ü değildir aksine onun haricindedir. Bu birinci ve ikinci kısım konunun mahiyetin kendileriyle kurulması

2.5. Beş Tümel

Mantık bilinen tasavvur ve tasdiklerden bilinmeyen tasavvur ve tasdiklere intikalin yollarının kendisinden öğrenildiği bir ilimdir. Bu da tanım ve hüccet/kıyas ile olmaktadır. Bu sebeple tasavvur bölümünün amacı olan tanımı elde etmek için beş tümelin yani cins, tür, fasıl, hassa ve arazın bilinmesi gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre beş tümelin bilinmesi kıyaslarda da faydalıdır. Bunların tanımlar ve resimledeki yararı daha da açıktır. Çünkü tanımlar, cinsler ve fasıllardan oluşur ve resimler de cinsler, hassalar ve arazlardan oluşur. Bunlar ise çoğunlukla türlere aittir.[258]

Beş tümel hakkındaki ilk bütünlüklü çalışma Porphyrios'un Aristoteles'in *Kategoriler*'ine şerh olarak yazdığı İsagocisidir.[259] Porphyrios İsagoci'yi Aristo'nun Kategorilerine giriş olmak üzere yazdığını şöyle dile getirmektedir: "Aristonun Kategoriler öğretisinin bilinmesi bakımından cins, tür, fasıl, hassa ve arazın ne olduğunu bilmemiz zorunludur. Bu bilgiler aynı şekilde tanımların oluşturulması ve genel anlamda çok yararlı olan bölme (el-kısme) ve ispat ile (el-burhân) ilgili hususların bilinmesi için gereklidir. Bu hususlarda kısa bir açıklama yapacağım ve giriş olacak şekilde sözü kısa tutmaya, bizden öncekilerin bu konuda söylediklerini özetlemeye çalışacağım."[260] Porphyrios'un İsagoci'si Yunanca *Giriş* anlamına gelmektedir.[261] Onun bu eserinden sonra birçok Müslüman mantıkçı Arapça giriş anlamına gelen *el-Medhal* ismiyle mantık kitaplarının girişlerinde beş tümeli ve bazen farklı mantık konularını da incelemişlerdir.

Şimdi beş tümel konusunu el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'te nasıl ele aldığına değineceğiz. Konuyu ele alırken yeri geldiğinde el-Fârâbî, İbn Sînâ ve Razî gibi otoritelerin görüşlerine de yer vereceğiz.

Beş tümelden birincisi olan cinsi İbn Sînâ *Şifa'*da şu şekilde açıklamaktadır: "Mantıkçıların cins dedikleri anlam, kendisinde ortak olan çok şeye nisbeti bulunan tek bir makul olduğu ve bu anlamın birinci vaz'da ismi bulunmadığından ona benzeyen bu şeylerin isminden ona bir isim taşınmış ve buna cins denmiştir. İşte bu mantıkçıların hakkında

---

konusunda ortaktırlar. Bu anlamda bunlardan her biri zâtî olarak isimlendirilir. Konunun haricinde olan üçüncü kısım ise arâzî olarak isimlendirilir. Bu arâzî de arâza mensup değildir çünkü o zâtînin mukabilidir. Arâza mensup olan arâzînin mukabili cevherîdir. Bkz. Nasîru'd-Dînet-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s. 47.

[258] İbn Sînâ, *Kategoriler*, Çeviri: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014. s. 14.

[259] İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller*, Araştırma Yayınları: Ankara 2011, s. 12.

[260] Ebherî, *İsagucî Mantığa Giriş*, Metin-çeviri-inceleme Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık: İstanbul 1998, s. 13.

[261] İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller*, s. 19-20.

konuştuğu ve tür bakımından farklı olan pek çok şeye o nedir sorusunun cevabında söylenendir."[262] el-Fârâbî ise cins ve türü şu şekilde açıklamaktadır : "Bir şahsa yüklem olan tümeller genellik ve özellik bakımından farklı olabilir, Zeyd'e yüklem olan insan ve canlı gibi. Burada insan canlıdan daha özeldir. Müfret tümeller genellik ve özellik bakımından farklı olduğunda, 'Bu şahıs nedir?' sorusuna onlardan her biri ile cevap verilebilir. Bu tümellerden kendisinden daha geneli olmayan bir 'genel' ve daha özeli olmayan bir 'özel' vardır. Bu nedir sorusuna cevap olabilecek tümellerin her ikisinden daha genel olanı "cins", daha özel olanı "tür"dür.[263] Fahru'd-Dîn er-Râzî ise *Mulahhas*'ta önce cins ve faslı tanımlamaktadır. Ona göre: "Eğer iki mahiyet bazı zatiler konusunda ortak olurlar ve bazı zatiler konusunda birbirinden ayrılırlarsa, bunların ortak olduğu zatilerin tamamı birbirinden ayrıldıkları zatilerin tamamından farklıdır. İşte bunlardan birincisi "cins," ikincisi ise "fasl"dır. "[264]

el-Keşşî beş tümel konusunun girişinde önce mahiyete dahil olan tümel olarak zatiyi ve mahiyete dahil olmayan tümel olarak da araziyi açıklar. Mahiyete dâhil olan tümel adı altında da sırasıyla cins ve faslı (ayrım), mahiyetin tamamı olan tümel adı altında tür'ü inceler. Daha sonra ise mahiyete dâhil olmayan tümeller olarak hassa (özellik) ve araz-ı âmm'ı (ilinek) inceler. Aşağıda açıklayacağımız beş tümelin mahiyetin dâhilinde, haricinde olması veya mahiyetin tamamı olmasına göre el-Keşşî'nin yaptığı bu taksimi benzer ifadelerle Tûsî'de de görmemiz mümkündür.[265]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi el-Keşşî'ye göre tümel, (a) Ya mahiyetin tamamı olur ve o, kendine özgülüğü açısından o nedir? sorusunun cevabında söylenendir. (b) Ya da tümel mahiyete dâhil olur, mahiyete dâhil olan tümel de mahiyetin ancak kendisinin varlığından sonra var olduğu ve kendisinin yokluğunda mahiyetin hem hariçte hem de zihinde birlikte yok olduğu şeydir. O bu mahiyet için zâtî olarak isimlendirilir. (c) Ya da tümel mahiyetin dışında olur; o bu şekilde mahiyetin zâtî'si olmayandır ve bu onun ârâzı olarak isimlendirilir.

Mahiyete dahil olan tümel, ya "o nedir? sorusunun cevabında, hakikatleri farklı olan birçok şeye söylenen" olur ve o "ikisi arasındaki ortak cüz'ün tamamıdır." Cevher, nefsi olan cisim ve canlı bunun örneğidir. İşte bu "cinstir", çünkü cins "o nedir? sorusunun cevabında

[262] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 41.
[263] Fârâbî, *"Kitabu İsâgûcî Ey El-Medhal"* (*El-Mantık 'inde'l-Fârâbî I,* içinde), s. 76-77.
[264] Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 32.
[265] Nasîru'd-Dîn et-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s. 51.

hakikatleri farklı olan birçok şeye söylenen tümeldir." ve bunun dört mertebesi vardır.[266] el-Keşşî burada cinsin dört mertebesi olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ cinslerin ve türlerin yüksek orta ve aşağı olmak üzere üç mertebeye ayrıldığını belirtir.[267] Pehlivan'a göre el-Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından üç olarak kabul edilen cinslerin mertebeleri Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Mulahhas'*ından sonra ise dörte çıkmıştır. Fahru'd-Dîn er-Râzî'den sonra el-Hunecî, Urmevî ve Semerkandî de cinsin dört mertebesi olduğunu kabul etmektedir.[268]

Fahru'd-Dîn er-Râzî'ye göre cinslerin mertebeleri dört tanedir; çünkü cins, (a) ya üzerinde bir cins olmayan bir cins olabilir; altında göreli cinsler ve türler bulunur. Bu "cinslerin cinsi" olarak isimlendirilir. (b) Ya da cinsin altında bir cins bulunmaz, altında sadece türler bulunur, üzerinde cins bulunur Bu da "son cinstir". (c) Ya da ne altında ne de üstünde cins olmaz ve bu da "müfret cins"tir; fakat bu kısım terk edilmiştir. (d) Ya da altında ve üstünde cins bulunur ve bu "orta cinstir" [269] Her ne kadar Fahru'd-Dîn er-Râzî müfret cinsi zikretse de bunun terk edildiğini ifade ederek kullanım alanının olmadığını ya da sınırlılığına işret etmektedir.

el-Keşşî cinslerin bu mertebelerinin doğrudan tanımını vermez. O izâfî türün mertebelerini açıklarken bunların birbiriyle ilişkilerine ve altında veya üstünde tür olup olmamasına göre son tür (türlerin türü), yüksek tür, orta tür ve müfret tür olarak dört mertebesi olduğunu söyledikten sonra cinslerin mertebeleri ile ilgili olarak da aynı taksimi söyleyebileceğimizi belirterek yüksek cinsin cevher olduğunu ve onun cinslerin cinsi olduğunu söyler.[270] Yani el-Keşşî nasıl ki türlerin son tür, yüksek tür, orta tür ve müfret tür olarak dört mertebesi varsa cinslerin de aynı taksimatla yüksek cins, orta cins, son cins ve müfret cins olarak dörde ayrıldığını belirtir. Ayrıca bir başka pasajda[271] açıklamalarını yapmadan cinslerin dört mertebesinin isimlerini verir.

Semerkandî müfret cinse aklı örnek verir. Ona göre cevher aklın cinsi değildir. Üzerinde ayrıca bir cins yoktur. Ancak altında on akıl denilen her birinin kendine ait ayrımları olan türleri vardır.[272] el-Keşşî de müfret cinse semerkandî gibi aklı örnek verir. O da eğer

[266] el-Keşşî, *Hadâik*, p. 230.
[267] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s.55.
[268] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 76-77.
[269] Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 34-35.
[270] el-Keşşî, *Hadâik*; p. 238-242 arası.
[271] el-Keşşî, *Hadâik*; p. 251.
[272] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 77.

cevher "akıl için" cins olmazsa kaydını düşerek cevherin akıl için cins olmaması durumunda aklın müfret cins olacağını belirtmektedir.[273]

el-Keşşî "o nedir? sorusunun cevabında hakikatleri farklı olan birçok şeye söylenen tümeldir." şeklindeki cinsin meşhur tanımını tarif açısından da ele almaktadır. el-Keşşî'ye göre tanımda geçen "tümel" ibaresi cinse ait hakiki cüz'îleri hariçte bırakır, çünkü onlar izafette tümele ortak olur, çünkü somut, müşahhas olanların düşürülmesi şartıyla hakiki cüz'î mahiyete izafe edilir. "Varlık için söylenen" madumları (mevcut olmayanlar) dışarıda bırakır. Örneğin anka kuşu, boşluk vb. gibi. Çünkü onlar da aynı zamanda bir şey için söylenen tümeldir. "Birçok şey hakkında bi'l fiil söylenen" türleri fertlerinde olan mevcutları dışarıda bırakır, mücerret akıllar ve benzeri gibi. Çünkü bunlardan her biri mevcut (varlık) için söylenen tümeldir, fakat tümellerden türleri kendi şahıslarında olan birinci akıl, ikinci akıl ve benzeri gibi bi'l-fiil birçok şey hakkında söylenmezler. "Hakikatleri farklı olan birçok şey hakkında söylenen" hakîki türleri, fasılları ve hassaları dışarıda bırakır, çünkü o hakîkatleri bakımından olmadan birçok şeye söylenendir. Onun "o nedir ? sorusunun cevabında söylenen olması" fasılları, yüksek ve orta hassaları ve ilinekleri onun haricinde tutar. Çünkü o bütünüyle hakîkatleri farklı olan birçok şey hakkında söylenendir, fakat o nedir ? sorusunun cevabına zâtî bir söz ile karşılık olamaz.[274]

el-Keşşî cinsten sonra beş tümelden ikincisi olarak faslı ele alır. Faslın tarifini yaparken İbn Sîna'ya benzer bir tarif yapmaktadır. İbn Sîna *Şifâ* da faslı şöyle tarif eder: "O kendi zatında, cinsinden hangi şeydir? sorusunun cevabında türe söylenen müfret tümeldir."[275] İbn Sînâ *en-Necât*'ta ise faslı şöyle tarif eder: "O hangi şeydir? sorusunda cinsinin altında bulunan türe söylenen zatî tümeldir.[276]

el-Keşşî'ye göre ya da mahiyete dahil olan tümel "o hangi türdür? sorusunun cevabında farklı olan birçok şey hakkında söylenen" olur ve o ayırt edici cüz'ün tamamıdır. Canlıya nispetle Konuşan/düşünen gibi ve bu "fasıl"dır. Çünkü o : "Zâtı bakımından o hangi türdür? sorusunun cevabında farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümeldir." Faslın da yokluğa ait olması caiz değildir, çünkü yokluğun varlıktan bir cüz olması ve bir şeyin iki tane faslının olması caiz değildir. Çünkü ayıranın kemali ve tamamı ancak bir tane olabilir, çünkü tam olanın ötesinde bir şey yoktur. Zikrettiğimiz gibi faslın türün cinsten bir parça olarak

[273] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 242.
[274] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 188-189-190-191. Bkz. Efdalu'd-Dîn el-Hunecî, *Keşfu'l-Esrar an Ğavamidi'l-Efkâr*, s. 36; Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 72.
[275] İbn Sînâ*, Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş*, s. 68.
[276] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 16.

ortaya çıkmasının illeti olması gerekir. Tek bir türün iki kurucu unsurunun olması mümkün değildir, aksi durumda tek bir malûl hakkında müstakil iki illetin peş peşe gelmesi gerekirdi, oysa bu caiz değildir. Çünkü bu iki eşit olandan birinin diğerine tercih edilmesini gerektirir ki bu imkânsız bir şeydir.[277]

el-Keşşî'ye göre fasıl; bazen cinsi "bölen" olur, bazen de türü "kuran" olur. Türü bölen her şey cinsi de böler, ancak bu önerme "Her cinsi bölen türü böler." şeklinde tümel olarak döndürülemez. Cinsin kurucu unsuru olan her şey türün de kurucu unsuru olur, ancak bu önerme "Türün her kurucu unsuru cinsin de kurucu unsuru olur." şeklinde tümel olarak döndürülemez. İnsan ve onun dışındaki son türlerin eğer canlı ve onun dışındaki orta türlerin aksine "kurucu ayrımı" olsa, fakat onun "bölen bir ayrımı" olmasa, onun kurucu bir ayrımı olur ki bu onu zâtı bakımından kuran "duyumlayan"dır ve onun cinsini kendisine böler, ve bir de onu türlerine bölen ve altındaki türlerini kuran bir faslı olur. Konuşan/düşünenin, "insanı" anıranın "merkebi" ayırması gibi. Şu halde her türün kurucu ve bölen olmak üzere iki faslı bulunur.[278]

El-Keşşî'ye göre cinslerin cinsinin (yüksek cinsler) ise kendisini kuran değil bölen bir faslı vardır, aksi durumda yüksek cinsler cinsin altında bir tür olurdu ve cinslerin cinsi olmazdı. Cinsin tabiatına nisbetle "fasıl" kapsayıcı olmayan "hassa"dır. "Cins" faslın tabiatına nisbetle "âraz-ı âmm"dır ve bir şeyin türlere nisbetle "âraz-ı âmm", kendi üstündekilere nisbetle "hassa" olması caizdir, yürümek gibi. Yürümek insana nisbetle "âraz'ı âmm" dır ve canlı için ise "hassa"dır. Hatta tek bir şeyin farklı şeylere nisbetle cins, tür, fasl, hassa ve "âraz-ı âmm" olması mümkündür. Örneğin renk niteliğin türü, siyah ve beyazın cinsidir; yoğunlaşmış cisim için fasıl, cisim için hassa'dır; insan ve at için ise "âraz-ı âmm" dır.[279]

İbn Sînâ'ya göre tür; "O nedir? sorusunun cevabında sayıca farklı olan birçok şeye söylenendir."[280] Fahru'd-Dîn er-Râzî ise Mulahhas'ta türü şöyle tarif eder : "O nedir? sorusunun cevabında sadece sayı bakımından farklı olan birçok şeye ve kendisine ve kendisinden başkasına ortaklıkla (iştirak) söylenen tümeldir."[281]

[277] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 230.
[278] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 232.
[279] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 234-235.
[280] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 48-51.
[281] Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas,* s. 36.

el-Keşşî de tür hakkındaki açıklamaları İbn Sînâ ve Razî geleneğini takip etmektedir. Ona göre mahiyetin kendisi olana gelince, ya "o nedir? sorusunun cevabında sadece sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen" olur. Fertlerine nispetle insan, "hakîki tür"dür. Çünkü o "o nedir? sorusunun cevabında sadece sayıları farklı olan birçok şeye söylenen tümel"dir. Ya da kendisinin üstündeki cinsin konusu ve ondan bir kısım olur, şu anlamda ki "o nedir? sorusunun cevabında onun için ve onun dışındaki cinsler için söylenendir, canlıya nispetle insan gibi. Mutlak mahiyetteki bu itibar "izâfî tür"dür ve onun da aynı şekilde dört mertebesi vardır.[282] :

İzâfî tür, (1) Ya üzerinde bir tür olur, fakat altında bir tür olmaz ve bu "son tür"dür ve sıralamada bütün varlıkların türlerinin türü olduğu için *"türlerinin türü"* olarak isimlendirilir. (2) Ya da böyle olmaz; bu da *"yüksek tür"*dür örneğin cisim gibi. (3) Ya da üstünde ve altında tür olur; bu da*"orta tür"*dür, canlı ve büyüyen cisim gibi. (4)Ya da üstünde ve altında bir tür olmaz; bu da "müfred tür"dür, "Melek" gibi.[283] el-Keşşî müfret türe meleği örnek verirken Semerkandî müfret türe de müfret cins gibi aklı örnek verir.[284]

el-Keşşî'ye göre hakîki tür ile izâfi tür arasındaki fark, hakîki tür sadece sayı bakımından farklı olan kendi altındakilere bi'l fiil ya da bi'l kuvve yüklem olduğu için türdür. İzâfi tür ise kendi üstündeki cinslere konu olduğundan dolayı tür olabilir. Buna göre birincisinin ikincisi olmaksızın cins olması imkânsızdır. Birincisinin kendi zâtından basit olmasının caizliğinden dolayı ikincisinin de birincisi olmaksızın basit ve fasıldan müstağni olması imkânsızdır; tür olmakla beraber asla bir cinsin altına girmediğinden dolayı fasıldan müstağni olan basitlerden nokta ve vahdet (birlik, tek olma) vb. bunun örneğidir. (1) Bu yüzden denmiştir ki : "Bir olmanın (tek olma) cinsliğin aksine türselliği gerçekleştirmek için yeterli olmasından dolayı Yüce Allah hakîki türsel bir varlıktır." (2) Sadece tek bir tür cinsliği gerçekleştirmek için yeterli değildir. Çünkü cins, "türün aksine bi'l fiil birbirinden farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümeldir." Tür "birçok şey hakkında bi'l fiil veya bi'l kuvve ya da selahiyet ile söylenen tümeldir." Öyle ki lafız mefhumunun kendisi birçok şey arasında ortak olmayı imkânsız kılmaz; eksik sıfatlardan noksan olan Yüce İlah gibi. Şüphesiz *ilah* mefhumunun birçok şeye söylenmesi imkânsız değildir. Eğer böyle olmasaydı O'nun bir olduğuna burhân ile delil getirilmezdi; ve ilahın ondan nefy edilmesi ve bir'in ondan istisna edilmesi doğru olmazdı. Çünkü manası özel olan bir şeyin kendisinden istisnası caiz olmaz ve

[282] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 238.
[283] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 239-240-241.
[284] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 84.

doğru olmaz. Örneğin "Bir tek Zeyd haricinde Zeyd yoktur." önermesi böyledir. Yine şu ayeti kerime de bu anlamdadır: "Tek bir ilâhtan başka hiçbir ilâh yoktur." Şu halde ilah lafzı birçok şeye söylenmesi uygun olan bir tümeldir, ancak Zeyd ve Amr'ın lafız ve mana bakımından birçok şeye söylenmesi imkânsızdır. [285]

Beş tümelden dördüncüsü olan hassa'yı İbn Sînâ *el-İşârât'ta* şu şekilde tanımlamaktadır: "Sadece tek bir hakikatin altında bulunan şeye zati olmayan bir şekilde söylenen tümeldir."[286] el-Fârâbî ise hassa'yı şu şekilde açıklamaktadır: "Belli bir türe özgü olarak ve onun tamamı için ve her zaman var olan fakat onun özünü ve cevherini ifade etmeyen müfret tümeldir. At için 'kişneyen', köpek için 'havlayan' bunun örneğidir. Bunlar bir türü diğer bir türden, cevhere ilişkin olmayan bir ayrımla ayırt etmekte kullanılır."[287]

İbn Sînâ'nın yaptığı yukardaki tanımı aynen el-Keşşî'de görüyoruz. el-Keşşî mahiyetin dışında olan tümel başlığı altında hassa ve araz-ı âmm'ı inceler. Ona göre mahiyetin dışında olan tümel; ya tek bir türe özgü olarak mahiyetin lazımı olur: insana nispetle bil kuvve gülen böyledir ve bu "hassa"dır. Hassa "tek bir türün fertleri hakkında zâtî olmayarak söylenen tümeldir." [288]

Beşinci tümel olan araz-ı âmm'ı (ilinek) İbn Sina *el-İşârat*'ta şu şekilde tarif eder: "Tek bir hakikatin altında bulunan ve ondan başkasına zati olmayarak söylenen tümeldir."[289] el-Fârâbî ise ilineği şu şekilde tarif eder: "İster daha genel olsun ister daha özel olsun öze ve töze ilişkin bir şey bildirmeksizin, bir cins veya bir tür için var olan müfret tümeldir; 'ak', 'kara', 'ayakta duran', 'oturan' 'hareketli', 'sakin' gibi."[290]

el-Keşşî'ye göre mahiyetin haricinde olan tümel, bir türden daha fazlası için söylenendir, bir çok türe söylenebilen hareketli, mevcut, beyaz ve siyah böyledir. Bu araz-ı âmm olarak isimlendirilir. Arâz-ı âmm "iki veya daha fazla türün fertlerine zati bir anlamda olmadan söylenen sözdür." Ya da mahiyyetin lazımı olmaz ve o "kendisinden ayrılabilen ârâzdır" ve o aynı zamanda eğer sadece tek bir türe özgü ise "hassa", bir türden daha fazlasında bulunuyorsa "ârâz'ı âmm" olarak isimlendirilir ve bu da (1) Ya hızla kaybolan bir şey olabilir; utananın yüzünün kızarıklığı ve korkan birinin yüzünün sarılığı gibi. (2) Ya da

[285] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 254-255-256.
[286] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.
[287] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Kitabu İsâgûcî Ey El-Medhal Adlı Eseri", *Diyanet İlmi Dergi,* Cilt:52 Sayı:1, 2016, Fârâbî (özel sayı), s. 36.
[288] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 244.
[289] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.
[290] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Kitabu İsâgûcî Ey El-Medhal Adlı Eseri", s. 36.

yavaş yok olan olur; gençlik ve yaşlılık gibi. (3) Ya da kolay yok olan olur; yumuşak huylunun kızgınlığı gibi. (4)Ya da zor yok olan olur; yumuşak huylunun yumuşak huyluluğu ve asabi olan birinin kızgınlığı bunun örneğidir.[291]

Hassa : (a)"basit" veya (b)"mürekkep" olabilir. Cevherin tarifindeki "Cevher, şayet ayanda bulunursa onun varlığı yüklem olmaz." Bu şekilde birçok yüksek cinsin tabiatı için bilinen hassalar terkip olur: On kategoriden nitelik, nicelik ve benzeri gibi. Eğer hassalar maruz oldukları (iliştikleri) şeyin bütününü kapsamazlarsa bölen ve izafe edilen olması gerekir. Kâtiplik, ümmîlik; erkeklik, dişilik; yaşlılık, gençlik; siyahlık, beyazlık ve benzeri türlere izâfe edilen hassalar gibi. Hassaların en değerlisi "maruz oldukları/iliştikleri türün bütün fertlerini kapsayıcı lazımlardır", öyle ki onlarla iliştikleri şeylerin tarifinin yapılması mümkün olur.[292]

el-Keşşî'nin klasik geleneği takip ederek ele aldığı diğer bir konu da beş tümelin tabiî, mantıkî ve aklî olması hususudur.[293] el-Keşşî'ye göre; cins, fasıl, tür ve bunların dışındaki beş tümellerden her biri cinsliğin, türlüğün ve fasıllığın kendisine arız olması bakımından (1)"Tabiî" olabilir. Örneğin o olması bakımından canlı gibi. Onun o olması bakımından kendisine iliştiği şey tabii cins, tabii tür, tabii fasıl olarak isimlendirilir. Arız olanlar cinslik, türlük ve bunların dışındaki şeylerdir; yani birçok şey hakkında söylenen olması bakımından "mantıkî cins ve tür" olarak isimlendirilir. Arız olan ve maruzun tamamı "aklî cins" olarak isimlendirilir ve mahiyyetin cüz'ü tabiî cinstir.[294]

Cins, fasıl, ve bunların dışındaki beş tümellerden her biri, (a) dışarıda mevcut olan tabii tümel olması açısından "tabii cins veya tabii fasıl" olarak isimlendirilir. (b) Akılda tasavvur edilen bir sûret olması bakımından "aklî cins, aklî fasıl veya aklî tür" olarak isimlendirilir. (c) Tümel lafzının medlûlü ve delâlet edeni olması, tam uyum ile birçok şeye söylenen olması bakımından mantıkî cins veya fasıl olarak isimlendirilir. (d) Mevcut olmasından önce ayrılabilenler (mufârakât) için akledilebilir bir suret olması bakımından "çokluktan önce cins" olarak isimlendirilir. (e) Ayanda, çoklukta ve çeşitli ârazlarda mevcut

[291] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 245-246.
[292] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 247-248.
[293] Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, s. 58-65; Nasîru'd-Dîn et-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s. 46, Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 12-14.
[294] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 249.

olması bakımından ve ondan birçok şey hakkında söylenen tümelin farklılaşması bakımından "çokluktan sonra cins olarak isimlendirilir. [295]

el-Keşşî *Hadâik*'te cins ve tür arasındaki ilişkiyi de ele alır. Ona göre cins, genellik bakımından türünden daha geneldir. Çünkü cins onu ve onun dışındakileri kapsar. Onun türü de cinsten mana bakımından daha fazladır; çünkü cins ve faslın manası birlikte türün içine girer, yani tür, cins ve faslın anlamını içerir. Beş tümelden biri olan tür, hakiki türdür izafi değildir. Çünkü beş tümel tümelin türleridir. Tümel de yüklemdir, onun türünün mahalli yüklem değildir. Yüklem olan hakiki türdür. Çünkü izafi tür, izafi tür olması bakımındandır, dahası kendi üstündeki cinsin konusu olan izafi tür olmasından dolayı kendi altındakilere yüklem olmaz.[296]

Mantıkî beş tümeller türemişlerdir, kendisinden türeyen değil örneğin canlı, konuşan/düşünen, insan, gülen ve beyaz gibi, çünkü onlar kendi altındaki cüz'îlere yüklem olanlardır yoksa, canlılık, insanlık, konuşma/düşünme, gülme ve beyazlığa değil.[297]

Beş tümelden her biri diğerleriyle bazı konularda ortaktırlar ve bazı konularda ise birbirinden ayrılırlar. Beş tümelin cüz'ilerine yüklem olması (yüklenmesi) ve kendi altındakilere isimlerini ve tanımlarını vermesi yani ister cins, fasıl ve tür gibi zâtî bir yüklemleme ile isterse de hassa ve ilinek gibi arâzî yüklemleme ile olsun isim ve tanımlarıyla kendi altındakilere yüklenmesi bu beş tümelin ortak olduğu konulardandır. Bunlar beş tümel olmaları hasebiyle görelilik kategorisindedirler. Çünkü onlardan her biri tümel olduklarından dolayı onun cinsidir ve cinsin türlerine yüklenmesi gibi ona yüklenir.[298]

2.6. Kategoriler

Kategoriler, *Organon*'un ilk kitabıdır ve Müslümanlar arasında 'Kitab Katîgurias' ve 'kitab'ul-makûlât' isimlerini almıştır. Aristo, Kategoriler kitabında basit fakat çok genel olan ve bütün varlıkları içeren en yüksek on cins veya on kategoriyi ele almaktadır. Kategorilerin konusunu terimler ve onların incelenmesi oluşturmaktadır. Yani bu kitapta terimlerin tasnifi, ve bu suretle de şe'niyetin zekaya naklettiği basit mefhumlar sıralanır. Bu basit mefhumlar önermeler mantığının unsurlarını oluşturdukları gibi, isimlendirdikleri eşyanın da en genel

[295] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 250.
[296] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 257.
[297] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 258.
[298] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 259.

sınıflarını ortaya koyarlar. Aristo realitenin bir modeli olan dilden hareket etmiştir. Realite fertlerden meydana geldiğinden bu fertler de bir araya gelerek kategorileri benzerlik ve ayrılıkları sebebiyle cinsleri ve türleri oluştururlar. Bundan dolayı ferdi varlıklar incelenirken kelimelerin en genel sınıfı olan kategoriler elde edilir bunlar da temsil ettikleri eşyaya uygulanacaktır.[299]

Kategoriler varlığın en yüce cinsleridir. Bunlar ne birbirlerine ne de başka bir cinse irca edilemezler. Aristo bu kategorileri ilk önce ikiye ayırır: "ne bir konu hakkında tasdik olunan, ne de bir konuda bulunan" ilk öz ile (cevher) tek bir adam tek bir at gibi, ilk özlerin içinde bulunduğu ikinci özleri, yani cins ve türleri birbirinden ayırır. Bunlar bir konu hakkında tasdik edilmişlerse de o konuda mevcut değillerdir. Cevherden başka diğer bütün kategoriler bir konuda mevcutturlar. İlk özlerin aksine ikinci özler ferdi olmayıp bütüncüldürler. Zıtlık kabul etmezler, azalıp çoğalmazlar.[300]

Aristo'da "yüksek cinsler" denen cevher, nitelik, nicelik, izafet, etki, edilgi, durum, zaman, mekân ve sahip olma'dan oluşan on kategori müfred (bağlantısız) lafızlardandır. Bunlardan cevher, her zaman konu olan asla yüklem olmayan cinstir. Diğer dokuz tanesi *araz* adını alır ve bunlar bazen konu bazen de yüklem olabilirler. Aristo'ya göre iki türlü mevzu bulunduğuna göre iki türlü de cevher bulunacaktır. Çünkü mevzulardan bir kısmı asla yüklem (mahmul) vazifesi görmezler. Bunlar hakiki cevherler olan fertleri temsil edip "ilk cevherler" ismini alırlar. Diğer mevzular ise bazen mahmul vazifesini görüp mevzu özelliklerini kaybedebilirler. İşte bunlar da türleri ve cinsleri ifade ederek "ikincil cevherler" adını alırlar.[301]

Aristoteles'in mantık külliyatı olarak teşkil edildiği günden bu güne *Organon*'un içerisinde yer alan kategoriler teorisinin mantık bilimi içerisindeki yeri ve metafizik ile olan ilişkisi tartışma konusu olagelmiştir.[302] Yukarıda belirttiğimiz gibi Kategoriler Aristo'nun *Organon* olarak isimlendirilen mantık külliyatı içerisindeki ilk kitaptır. Ancak kategoriler kitabı her ne kadar Aristoteles'in mantık külliyatının birinci kitabı olsa da, bir yönden mantık yapabilmenin bir başka yönden de metafizik, fizik gibi diğer felsefi ilimleri yapabilmenin kavşak noktasında durmaktadır. Çünkü Aristoteles bu kitapta, mümkün yönlerden varlık,

[299] Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, Cilt II. s. 15.
[300] Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s. 105.
[301] Nihat Keklik, *Farabi mantığı*, Cilt II. s. 19-20.
[302] Yusuf Daşdemir, *İbn Sehlan Sâvî'nin Mantık Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2010, s. 32.

mana, lafız incelemesi yapmaktadır.[303] Bundan dolayı kategorilerin mantığın mı yoksa başka bir disiplinin mi içine girdiği münakaşa konusu olmuştur. Ali Sedat kategorilerin mantığı değil de metafiziği ilgilendirdiğini, İslâm düşünürlerinden mantığa karşı cephe alanların, mantığın bu bölümünü hedef aldıklarını, bu nedenle sonra gelen mantıkçıların bu bölümü mantık kitaplarından çıkardıklarını söylüyor.[304]

İbn Sînâ'nın *Şifa* külliyatında Kategoriler Medhal (İsâgûcî) den sonra ikinci kitaptır. İbn Sînâ kendisinden öncekilerin kategorileri mantık içerisinde ele almalarını eleştirmektedir.[305] Örneğin bu yüzden o *İşaretler ve Tenbihler* adlı eserinde kategorileri işlememiştir. İbn Sînâ'nın bu fikirleri kendisinden sonra gelen mantıkçıları da etkilemiştir. Ondan sonra gelen mantıkçıların büyük çoğunluğu mantık eserlerinde kategorilere yer vermemişlerdir. Örneğin el-Keşşî'nin hocası Fahru'd-Dîn er-Râzî *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme'*de, Hûnecî *Keşfu'l-Esrar an Ğavamidi'l-Efkâr'*da kategorilere yer vermemişlerdir. Semerkandî ise Kategoriler konusunu eserinden çıkarmamış ancak bunu cins başlığı altında oldukça özet bir şekilde ele almıştır.[306]

İbn Sînâ'dan sonra oluşan gelenekten farklı olarak Nasiru'd-Dîn et-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık'*ta kategorileri incelemektedir.[307] Tûsî'ye göre mantığın kurucusu bu ilmin başlangıcına on kategori olan yüksek cinsleri zikrederek başladı. Müteahhirin dönemi mantıkçıları ise ister yüksek ister alçak olsun tümellerin tabiatını tayin etmenin, cevher olsun araz olsun varlıkların kaynağına işaret etmenin mantık sanatı ile ilgili olmadığı görüşündedirler. Onlara göre mantıkçının bu türden problemleri incelemesi gerekmez. Mantıkta bu tür problemler ile iştigal etmek doğru yoldan sapmak ve gereksiz bir ağırlıktır. Fakat şüphesiz tarif ve kıyasların öncüllerini elde etmede kategorileri tasavvur etmemek ve onları kullanmamak imkânsızdır. Ayrıca kategoriler üzerinde durmak her meseleyi izah etmenin en kolay yolu olan örnek vermeyi ve karşılaştırmalar yapmayı kolaylaştırır. Tûsî bu yüzden bu sanatın bazı kaide ve nüktelerini yeni başlayanlar için burada zikrettiğini belirtmektedir.[308]

---

[303] Necmettin Pehlivan, *Klasik Mantıkta Ma'dûle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar*, s. 26.
[304] Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 44.
[305] İbn Sînâ, *Kategoriler*, Çeviri: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014. s. 19. İbn Sînâ'ya göre Kategoriler ve onun mantığın başına konulması çok yararlı olmamasının yanı sıra başlangıçta zarar verebilir. O kadar çok (yeni öğrenmeye başlayan) insan gördüm ki bu kitabı okuması sebebiyle zihni karışmış hatta bu kitapta künhünün tam olarak kavranması mümkün olmayan şeyleri hayal etmiş, onda hakikatle alakası olmayan hayaller gelişmiş ve bu hayaller üzerine görüş ve düşünceler kurularak bunlarla zihni kirlenmiştir.
[306] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 78-79.
[307] Nasîru'd-Dînet-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s. 59-75.
[308] Nasîru'd-Dînet-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, s. 59.

İbn Sînâ'ya göre kategorilerin varlıklarının niteliği bakımından bilgisi ilk felsefenin (metafiziğin) işidir; nefsin bunları tasavvur etmesi bakımından bilgisi, ilk felsefenin komşusu olan Doğa İlminden Pisikolojinin işidir ve bunların kendilerine karşılık olarak belirlenmiş lafızları hak ettiklerinin bilgisi dilcilerin işidir. Aslında kategoriler mantık sanatına dışarıdan sokulmuştur.[309]

el-Keşşî, kendi dönemindeki birçok mantıkçının aksine on kategoriyi mantık kitabı içerisinde incelemektedir. O bu konuda İbn Sînâ'dan ayrılmaktaysa da on kategori konusunu müstakil olarak işlediği üçüncü bab da kategoriler konusunu bitirirken on kategoriyi özet bir şekilde ele aldığını bunların ayrıntılı olarak açıklanması tabiat kitabında yapacağını belirtmektedir.[310] Bu anlamda el-Keşşî on kategoriyi mantık kitabında incelemekle İbn Sînâ'dan ayrılmaktaysa da konuyu mantık içerisinde özet olarak ele alması, detaylı olarak Tabiat kitabında incelemesi bakımından İbn Sînâ'nın yukarıdaki açıklamaları ve yönlendirmelerine uymuş görünmektedir. Fakat maalesef *Hadâiku'l-Hakâik*'in tashihi konusunda belirttiğimiz gibi *Hadâiku'l-Hakâik*'in "Tabiat Kitabı"nın büyük bir bölümü elimizde bulunmadığından dolayı el-Keşş'înin konu ile ilgili ayrıntılı görüşlerine sahip değiliz.

el-Keşşî'ye göre on kategori, varlıkların cinslerinin ve bunlardan her birinin diğerinden farklılıklarının açıklanmasıdır. Ona göre varlık, (1) Eğer asla ve kesinlikle bir yokluğu kabul etmiyorsa o *"vâcibu'l-vücut lizâtihi"* (varlığı kendi zatından zorunlu olan)' dir ve o sadece Yüce Allahtır. (2) Eğer varlık, yokluğu kabul ediyorsa o *"el-mümkün lizâtihi"* (varlığı kendi zatından mümkün olan) dir ve o Yüce Allah'ın dışındaki her şeydir. Sonra mümkün eğer "yüklem"olmazsa o "cevher", yüklem olursa "araz" olarak isimlendirilir.[311]

el-Keşşî cevheri de iki kısma ayırır. Cevher, (1) ya ruhânî (2) ya da cismânî olur. Ruhânî cevher, (a) eğer cisim ile ilişkili değilse ve tedbir tasarruf ile ilişkili ise o "akıl" dır. (b)Eğer cisim ile ilişkili ise ve aynı zamanda tedbir ve tasarruf ile ilişkili ise o "nefis" tir. Cismânî cevhere gelince, (a) Eğer o işgal ettiği yer dolayısıyla oluşan bir mahalde ise o "heyula" dır. (b) Eğer tuttuğu yerin, işgal ettiği yerin kurucu bir hali ise o "suret" tir. (c) Eğer bu hal ve mahalden mürekkep ise o "cisim" dir. Bu beş tanesi cevherin kısımlarıdır.[312]

[309] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 15-16.
[310] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 271.
[311] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 261-262.
[312] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 263 -265 arası.

Âraz'a gelince, (1) o ya bölünmeyi ve nispeti gerektirir, (2) ya da bölünme ve nispeti gerektirmez. Bölünmeyi ve nispeti gerektiren "nicelik" tir ve nicelik ya bitişik/sürekli olur ya da süreksiz olur, sayı bunun örneğidir. Bitişik/sürekli olana gelince o, (a)ya zâtı mukimdir, sabittir ve o ancak tek bir yönden bölünmeyi kabul eden çizgidir, ve birbirini kesen iki cihetten oluşan "yüzey" dir ve bir dik açı üzerine birbirini kesen üç cihetten oluşan matematiksel cisimdir. (cismu't-Ta'limi). (b)Ya da zaman gibi zâtı mukîm sabit olmaz. Bu beş tanesi niceliğin kısımlarıdır. [313]

Bölünme ve nispeti gerektirmeyen ârâza gelince o "nitelik" tir ve o da (1)ya renkler, kokular, sesler, sıcaklık, soğukluk, ve bunun benzeri hissedilen nitelikler gibi beş duyu organından biri ile hissedilen arazlardan olur. (2) Ya da niceliklere özgü ârâzlardan olur. Bu da "Bitişik/sürekli nicelik"lere ait olabilir: dairesel olma, düz olma ve eğik olma gibi. "Ayrı nicelik"lere ait olabilir, çiftlik ve teklik gibi. (3) Ya da kabul etme ve kabul etmeme, sertlik ve yumuşaklık, sağlık ve hastalık ve benzeri gibi isti'dadî ârâzlardan olur. (4) Ya da nefislerin zatlarına özgü ârâzlardan olur. Canlıların ahlâk, fazîlet ve kusurlarından olan sağlık, hastalık, ilim, yumuşak huyluluk, hikmet, iffet, cesaret ve benzeri gibi. Bu özellikler eğer sağlam, yerleşik ve yavaş yok olan türden ise "meleke" olarak isimlendirilir, eğer hızlı yok olan türden ise "hâl" olarak isimlendirilir.[314]

Nispeti gerektiren ârâza gelince, bu nispet, (1) eğer mekâna yönelik olursa "nerede", (2) eğer zamana veya onun zarfına olursa "ne zaman", (3) eğer bir şeyin cüzlerinin birbirine ve onun dışındaki şeylere nispeti olursa ayakta durmak, oturmak, rûkuda olmak, secdede olmak gibi "durum", (4) ya da bir cevherin kendisinin bir kısmını veya bütününü ihâta eden kendisinin bir yerden bir yere intikali ile intikal eden bir cevhere nispeti olur: elbiseli olmak, soyunuk olmak, yüzüklü olmak, ayakkabılı olmak gibi bu da "sahiplik", (5) ya da etki ettiği sürece bir şeyin tesirinin bir şeye nispeti olursa "etki", (6) ya da etkilendiği sürece bir şeyin bir şeyden etkilenmesinin nispeti olursa "edilgi", (7) ya da babalık, evlatlık ve kardeşlik gibi tekrar eden bir nispet ortaya çıkarsa "izafet" kategorisi olur. [315]

el-Keşşî yukarıda da belirttiğimiz gibi on kategori konusunu tasavvurlar bölümünde müstakil olarak üçüncü bab altında incelemekteyse de burada görüldüğü ve kendisinin belirttiği gibi konuyu özet olarak ele almış, yüksek cinsler olan on kategorilerin ayrıntılı olarak açıklanmasının tabiat kitabına bırakmıştır.

---

[313] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 266-267-268 arası.
[314] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 269.
[315] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 270.

3. Kavramlar Mantığının Amacı: Tarifler

Klasik mantıkta konuların temelde ikiye ayrılarak tasavvur ve tasdik başlıkları altında ele alındığını belirtmiştik. Tasavvurlarda ele alınan lafızlar, beş tümel, kategoriler vb. konuların amacı tarifi elde etmektir. Tasdiklerin amacı ise kıyası elde etmektir. Bizim tüm tasavvurlarımız zorunlu değildir. Bundan dolayı da zorunlu olanlardan zorunlu olmayanları elde ederiz. İşte zorunlu olanlar yardımıyla zorunlu olmayan tasavvurların elde edilmesine yardımcı olan şey, 'tarif'tir. Bu yüzden tarif klasik mantığın en önemli konularından biridir.[316]

Tanımın türlerine geçmeden önce el-Keşşî'nin *Hâdaiku'l-Hakâik*'te ele aldığı ve tanımın bir bakıma tamamlayıcısı olan ve tanımları elde etmemizde kolaylık sağlayan bölme konusuna değinmek istiyoruz.

İbn Sînâ'ya göre taksim de (bölme) bilinmeyenin bilgisine götüren yollardan biridir. Bölme, cinslerin fasıllar yoluyla türlere bölünmesi ve bu bölümlemede türün hemen arkasından gelen bir türden başkasına sıçramanın olmaması için türlerdeki sıralamanın korunmasıdır. Bu bölümleme bazen hassalar ve arazlarla da yapılır.[317] Taylan'a göre mantıkta bölme konusu tarifin tamamlayıcısı bir unsurdur. Bir terimin veya kavramın içine aldığı fertleri, ortak vasıflarına göre ayırmaya bölme denir. Bu bir bütünü kendisini oluşturan parçalarına ayırmaktır. Tanımda kavramın içlemi dikkate alınırken bölmede kaplamı dikkate alınır. Çünkü bölme bir bütünün bölümlerine ayrılması, yani kaplamının taksim edilmesidir.[318]

el-Keşşî'ye göre bir şeyin tanımını elde etmenin yolu ilk önce onu yatay olarak bölmektir. Bu bölme ile onun on kategoriden hangisine ait olduğunu ve türlerinin mertebelerinden hangi mertebeye ait olduğu tespit edilir. Şu sözümüz gibi: "Bu şey ya vaciptir ya da mümkündür. Eğer mümkünse, o ya cevherdir ya da ârâzdır. Eğer cevher ise, o ya ruhânî ya da cismanîdir. Eğer cismanî ise, o ya felekîdir ya da unsura ait olandır. Eğer unsurî ise, o ya basittir ya da mürekkeptir. Eğer basit ise, o ya yerdir ya sudur ya havadır ya da ateştir. Eğer mürekkep ise, o ya büyüyendir ya da cansızdır. Eğer büyüyen ise, o ya hayvandır ya da bitkidir. Eğer hayvan ise, o ya insandır ya da onun dışında bir şeydir. Eğer insan ise, o ya kâtiptir ya da ümmîdir ve benzeri." Bunun güzel bir örneğidir. İşte bu "yatay

[316] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 93.
[317] İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 13-14.
[318] Necip Taylan, *Anahatlarıyla Mantık Tarihçesi-Problemleri*, Ensar Yayınları: İstanbul 2010, s. 159-160. Bkz.: İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 94; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 59; Muhammet Çelik, *Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkisi*, s. 28.

bölme" (kısmeten ârdiyye)dir ve bu bir şeyin bölümlerinden her birinin iki kısma ya da derece bakımından eşit kısımlara ayrılacak şekilde genel yüklemlerine bölünmesidir. Cevher ve araz; ruhânî ve cismânî; vb. gibi. Bunlardan bir kısmı diğerinden daha genel değildir.[319]

Sonra bu talep edileninin sınırının (konumunun) on kategoriden hangisine ait olduğu ve türlerinin mertebelerinden hangi mertebeye ait olduğu ortaya çıkınca, bu bölme 'dikey bölme' (kısmeten tûliyye) sayılır. Bu bir şeyin bir kısmı bir kısmından daha genel olarak tertip edilmiş kısımlara bölünmesidir, böylece onun zatileri bilinmeye çalışılır. "İnsan zatında cevhere, cisme, nefsi olan cisme, canlıya ve konuşana/düşünene ayrılır." "İçki zatında cevhere, cisme, üzümden sıkılmış olana, sıvıya, şerbete ve sarhoş edene ayrılır." "Sekencebîn zatında sirke ve şekerden alınmış cevhere, cisme ve şaraba ayrılır ve benzeri." Bölmeler bunun örneğidir.[320]

Bölmede eğer bir şey bu türü bölerse ve onun diğerleriyle ortak yönleri ve diğerlerinden farklı yönleri bilinirse, kendisiyle ortaklık olan daha genel zatînin cins olması ve kendisiyle ayrılan daha husûsi zatinin fasıl olmasının zaruretinden dolayı eğer kendisinin cinsi ve faslı varsa cinse ait cüz, fasla ait cüzden ayrılır. O zaman ârazî olanlar düşer zati olanlar bir araya gelir ve bir şeyin cüzleri tanım düzeni şeklinde birleşir, tanım ortaya çıkar ki bu da gerçekleştirilmek istenilen şeydir. "İnsan düşünen/konuşan bir canlıdır" ve "Skencebîn şeker ve sirkeden oluşan bir şaraptır." [321] cümleleri bu türdendir.

Sonuç olarak bölme, her ne kadar tanımı doğrudan vermese de tanımı elde etmede fayda sağlar. Bölme şu üç bakımdan tanımı elde etmede fayda sağlar. Birincisi, bölme daha genel ve daha özele delalet eder. Bu şekilde tanımın parçalarının nasıl düzenleneceği ortaya çıkar ve daha genel olan ilk önce alınırken daha özel olan ikinci yapılır. Örneğin insanın tanımında "canlı, iki ayaklı ve evcildir." denirken; "iki ayaklı, evcil bir canlıdır." denmez. Çünkü iki ayaklı dendiğinde aslında canlı da denilmiş olmaktadır. İkincisi, bölmede her bir faslı onun üstündeki cins ile birleştireceğimizden ve onu kendi altındakilerin de türü yapacağımızdan fasıllar arka arkaya gelecek ve hiçbir fasıl atlanmayacaktır. Böylece tanım türlerden cinslere doğru oluşturulmak istendiğinde bir türden uzak cinse atlanmadan hemen o türün üstündeki cins alınır. Üçüncü olarak, bölme doğru bir şekilde yapılırsa zati fasılların tamamını içerir ve şeyin mahiyetine dâhil olanların tamamı bölmede içerilmiş olur. Çünkü bu durumda fasılları boylamasına peş peşe vermiş ve enlemesine de onların tamamını vermiş

[319] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 286-287.
[320] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 288.
[321] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 289.

oluruz. Çünkü cinsin, her biri diğerinin altında bulunmayan iki kısma ayrılması mümkündür. Mesela nefis sahibi cisim, bir keresinde "iradeyle hareket eden" ve "iradeyle hareket etmeyen" kısımlarına ayrılırken bir başka sefer "duyumsayan" ve "duyumsamayan" kısımlarına ayrılabilir. [322]

3.1.Tarif ve Türleri

İbn Sînâ'ya göre tanım, "şeyin mahiyetine delalet eden sözdür. Hiç kuşkusuz o, şeyin kaim kılanlarını bütünüyle kapsar. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak o, şeyin cinsinin ve faslının bileşiminden ibarettir. Çünkü onun ortak kaim kılanı cinsi, özel kaim kılanı ise faslıdır."[323] Tanım bir şeye ait zati anlamların tamamını içerir ve o şeye ya mutabakat ya da tazammun yoluyla delalet eder. Mutabakatla delalet etmesi durumunda bütünlükten çıkan tek bir anlama delalet ederken, tazammunla delalet etmesi durumunda parçalara delalet eder.[324] İbn Sînâ'ya göre tanım ve kıyas bilinmeyen bilgilerin düşünme ile bilinene dönüştüğü, bilgilerin elde edildiği iki araçtır (alet).[325]

el-Fârâbî'ye göre eğer tanımın parçaları kendisinden önce ise bunlar mutlak tanımlardır ve bunlara 'tanım' adının verilmesi daha doğrudur. Parçaları sonra gelenlere ise mutlak olarak tanım adı verilmez. Bunlar diğerinden aşağı bir derecededirler. Bunlar ancak resim (betim) veya sonra gelen tanım olarak isimlendirilirler. Tanımın parçalarından her birinin, tanımlanması istenen şey için varlığının açık olması gerekir, aksi durumda bu parçalardan tanım oluşturulması mümkün olmaz. Bu sebeple, tanım yapmadan önce tanımın parçalarının tanımlanan şey için varlığı ya kendiliğinden ya da burhanlarla bilinmiş olmalıdır. Bunlardan her biri bilindiğinde bu durumda tanım yapmaya başlanabilir.[326]

el-Fârâbî Kitabu'l-Burhân'da tanımlamada faydalı olduğu düşünülen yollarla ilgili olarak eskilerden üç yol öğrenildiğini belirtir. Bunlardan biri, Ksenokrates'in yoludur ki bu, herhangi bir şeyin bir nesnenin tanımı olduğunun mutlak burhan ile kanıtlanmasıdır. İkincisi, Eflatun'un tercih etmiş olduğu bölme yoludur. Üçüncüsü ise, Aristoteles'in zikretmiş olduğu terkip yoludur. Ksenokrates'in yolundan bütün tanımlamalarda faydalanılamamaktadır. Çünkü herhangi bir şeyin bir nesnenin tanımı olduğunu mutlak burhan ile kanıtlamak

[322] İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 349-350.
[323] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 16.
[324] İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*, Çev: Ömer Türker, s. 41-42.
[325] Harun Takcı, *İbn Sînâ'nın El-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı Risalesi Üzerine Bir İnceleme*, s. 11.
[326] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 29-30.

istediğimizde, orta terimin yine aynıyla o nesnenin tanımı olan başka bir şey olarak alınması gerekir. Şayet ona ait bilgimiz ancak burhan ile gerçekleşiyorsa bu durumda onun üçüncü bir tanımının olması gerekir ve bu böyle sonsuza kadar sürer. Bu yüzden bir şeyin tanımları içerisinde önde gelenin burhansız bilinmesi gerekir. Bu yol ancak bu tür durumlarda faydalıdır.[327]

Bölme hakkında yukarıda bilgi verdiğimizden dolayı Aristoteles'in yolu olan terkip yoluyla tanım yapmaya değinmek istiyoruz. el-Gazâlî'ye göre tanımı elde etmenin yolu 'terkip'dir. Terkip ise tanımı istenen ferdin on kategorinin hangi cinsinden olduğunu tespit etmemiz, sonra da bu cins içindeki mukavvim (yani fasılların) yüklemlerin hepsine yer vermemizdir. Bunu yaparken arazî ve lâzımî olanlara bakmadan mukavvimler ile yetinilir. Daha sonra bu mukavimlerden tekrar edenler çıkarılır. Bu mukavimlerden en son gelen yakın cins ile alınır ve bu cinse fasıl eklenir. Ortaya çıkan terkip bütün fertlerini içine alma ve kendinden olmayanları dışarıda bırakma konusunda tanımlanana eşit ise 'tanım' ortaya çıkar.[328]

Aristoteles her ne kadar terkip ve burhan yoluyla tanımın elde edilebileceği görüşünü benimsemiş olsa da bölmeyi de aslında terkip yöntemi içinde barındırmaktadır. Bu durumun tersini Eflatun için de düşünebiliriz. Bölme de tanım elde edilecekse terkibi gerektirmektedir. Bu nedenle her filozofun tanım yapmak için kullandıkları metot tercihleri ne olursa olsun her bir metodun diğerini kısmen içerdiğini söylemek mümkündür.[329]

el-Keşşî tanımı (el-had) açıkça atıf yapmasa da İbn Sînâ'dan alıntı yaparak şu şekilde yapar: " O bir şeyin mahiyetinin bütününe veya bir kısmına delâlet eden bunun dışındakilere delâlet etmeyen şeydir." Böylece tam tanım (el-haddu't-tâm) ve eksik tanım (el-haddu'n-nâkıs) bu tarifin içine girer ve resm (betim) bundan hariç tutulmuş olur.[330]

el-Keşşî de klasik geleneğe uyarak tanımı, tam tanım ve eksik tanım olarak ikiye ayırır. Sonra da resm'i de tam resm ve eksik resm olarak ikiye ayırarak inceler. el-Keşşi'ye göre tanım, (a) "ya bir şeyin zatilerinin toplamı ile olur. "İnsan düşünen/konuşan canlıdır"

[327] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 31.
[328] Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, Eleştirmeli Metin Hasan Hacak, Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: İstanbul 2013, s. 404. Ayrıca terkip yoluyla tanımlamanın *Kitâbu'l-Burhân*'daki açıklaması için bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 33.
[329] Muhammet Çelik, *Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkisi*, s. 61-62.
[330] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 299.

bunun örneğidir. Bu tam tanımdır (hadd-ı tam). Çünkü bu tanım ile zihinde ortaya çıkan suret tanımlananın tam manasıyla, hatta hakikat olarak da onun o olmasıdır."[331]

(b)Ya da (tanım ve tarif) onun zatilerinin bir kısmı ile özellikle de bunlardan daha özel olanları ile olur. "İnsan düşünen/konuşan cisimdir." gibi. Bu eksik tanımdır (el-haddu'n-nâkıs). Çünkü zihinde bu tanım ile ortaya çıkan suret umumunda ve hususunda tanımlanan şeye eşit bir surettir ve bazı zatilerde bunlardan özellikle daha özel olanlarda onunla iştirak etmesiyle beraber zatilerin tanımda noksan olmasına göre mana olarak ondan (tanımlanandan) eksiktir.[332]

İbn Sînâ el-İşârat'ta betimi (resm) şu şekilde açıklar: "Şey kendisine özgü bütün araz ve özelliklerin toplamından oluşan bir söz ile tarif edildiği zaman, bu şey betim yoluyla tarif edilmiş olur. Betimlerin en uygunu, şeyin zatını kayıt altına almak üzere öncelikle içine cins vazedilmiş olanıdır. Betimin şeyin apaçık olan özellik ve arazlarıyla yapılması gerekir."[333]

el-Keşşî tam ve eksik tanımdan sonra tam ve eksik resmi ele alır. Ona göre tanım ve tarif zâtîlerden ve özel arâzîden oluşur. "İnsan gülen canlıdır." ve "Üçgen üç açıları olan bir şekildir." sözleri buna örnektir. Bu "resm-i tam"dır. Çünkü zihinde bu tanım vasıtasıyla ortaya çıkan suret, aynı şekilde umumunda ve hususunda ve daha genel olan bazı zâtîlerinde tanımlanan şeye eşit bir surettir. Ya da tanım ve tarif sadece arâzîlerden ve özellikle de onlardan daha özel olanlar ile yapılır, zâtîlerden birşey kullanılmaz. "İnsan gülen bir varlıktır." böyledir. Bu resm-i nakıstır. Çünkü zihinde bu tanım ile ortaya çıkan suret umumunda ve hususunda tanımlanana eşit bir surettir. [334]

el-Keşşî'ye göre bazen bir şey "örnek/benzeri" ile tanıtılabilir. "Tat var olan bir şeydir onun lezzete nispeti ışığın göze nispeti gibidir." böyle bir tariftir. Bu tarif 'eksik bir resm' de olsa bu gibi tarifler "örnek ile tarif" olarak isimlendirilir. Çünkü tat bu benzerlik ile bilinir ve bu benzerlik tadın özelliklerindedir. Bu şekilde onunla tarif, eksik resm olmaktadır.[335]

Bazen bir şey, illetinin malûlünden ibarettir ve illeti ve malûlü ile bilinir "Ay tutulması yeryüzünün ay ile güneş arasına girmesinden dolayı ayın ışığının ortadan kalkmasıdır." Ayın

[331] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 291.
[332] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 292.
[333] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 17-18.
[334] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 293-294.
[335] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 295.

ışığının ortadan kalkması cinse benzetilmiş ve yeryüzünün araya girmesi de ona fasıl olarak gösterilmiştir, dolayısıyla bu söz Ay tutulmasının cinsi ve faslı ile tarifi olmaktadır.[336]

Bir şey dört illeti ile de tarif edilebilir. "Kılıç, canlının organlarını kesmek için demirden yapılmış, uzun, kenarları keskin yapay bir silahtır." böyle bir tariftir. Burada silah cinstir. Yapay olması mutlak failden gelen fasıldır, demirden yapılmış olması mutlak maddeden gelen fasıldır, uzun olması mutlak suretten fasıldır, ve savaşırken bir organı kesmek mutlak gayeden gelen fasıldır.[337]

el-Keşşî son olarak tarif yaparken uyulması gereken bazı kurallardan bahsetmekte ve tarif ile ilgili bazı genel bilgiler vermektedir. el-Keşşî'ye göre tarifler esnasında daha genel olan cüz'ün daha özel olan cüz'e en meşhur lafız ile takdîmi gerekir. Çünkü daha genel olan ister zâtî olsun, ister ârâzî olsun ister yakın cins, ister uzak cins olsun daha özel olandan daha çok bilinir. Çünkü genel cüz'ü özel cüz'e meşhur lafız ile takdim etmek akla en uygun olandır ve hedefi elde etmeyi kolaylaştırır.[338]

el-Keşşi'ye göre bir şeyin tam tanımının çoğalması mümkün değildir, çünkü bir şeyin tanımı o şeyin cüz'lerinin toplamını zikrettiğimiz tertip üzere söylemekten ibarettir. Bir şeyin cüz'lerinin toplamı onun o şey olması bakımından birdir (tekdir) ve onun bu bir olması bakımından 'bir olma'nın çoğalması veya uzaması ya da kısalması/azalması mümkün değildir. Çünkü bir zâtîyi onun dışına çıkarmak ve onun zatından olmayan bir şeyi de ona dâhil etmek mümkün değildir. Bu yüzden "Tanım bir şeyin bütün aslî cüz'lerini bir araya getirdiği için ve aslî/özsel olmayanların ona dâhil olmasını men' ettiği için câmî' ve mâni' bir şeydir."[339] Fahru'd-Dîn er-Râzî de Mulahhas'ta tanımda artmanın olamayacağını ancak resimlerde (betim) bunun olabileceğini belirtir.[340]

Bir şeyin bütün cüz'leri bu şeyin dışındaki şeylere nisbetle -resm'in aksine- azalmaz, çoğalmaz, uzamaz ve kısalmaz. Resm'in (betim) ise çoğalması ve azalması mümkündür. Çünkü o bir şeyin hâssasıyla tarif edilmesidir. Bir şeyin hâssaları da çoğalabilir ve artabilir.

---

[336] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 296. Gazzâli de *Mi'yaru'l-İlm* de aynı örneği zikreder. Ona göre Ayın ışığının kaybolması bir burhamın sonucudur ve dünyanın araya girmesi ise ilkedir. Çünkü biz burhanı ortaya koyarken şöyle deriz: "Dünya Ay'ın aydınlığının kaynağı olan Güneş ile Ay arasına girerse ay'ın aydınlığı kaybolur. Nitekim Dünya araya girmiştir ve ay'ın aydınlığı ortadan kalkmıştır." Burada 'ortada olma' orta deyim olur ki bu burhanın ilkesidir. Aydınlığın ortadan kalkması ise burhanın neticesidir. İşte bu yüzden burhan ve tanım iç içe geçmiştir. Bu gibi zati illetler şeylerin burhanlarına dâhil olduğu gibi tanımlarında da yer alır. Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 398.

[337] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 297. Benzer bir örnek için bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm,* s. 398-400.

[338] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 298.

[339] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 300.

[340] Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas*, s. 58.

"İnsan gülen bir canlıdır; İnsan açık derili olan ve ilim için hazır olandır.", "İnsan iki ayağı üzerinde yürüyen geniş tırnaklı tabii yapısıyla gülücü olan bir canlıdır.", "Dört birlerin iki kez katlanmasıyla biten bir sayıdır. Ya da dört ikinin kendisiyle çarpımı ile elde edilir veya o ikinin iki katıdır ya da o sekizin yarısıdır." Tarifleri bu çoğalmaya örnektir.[341]

3.2. Tarifte Ortaya Çıkan Hatalar

Tanımda ortaya çıkan hatalar konusunu İbn Sînâ el-İşârat'ta[342] ele almıştır. İbn Sînâ burada konuyu ele alırken bu hataları bir başlık altında zikrederek değil de örnekler vererek açıklamaktadır. Onun burada verdiği örnekler sonraki birçok mantıkçı tarafından bazı ilaveler ile veya aynen tanım konusundan sonra tanımda ortaya çıkan hatalar başlığı altında tekrar edilmiştir. el-Gazâlî *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinde, Sehlan Sâvî *El-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık* adlı eserinde tanımda hata yapılan yerlerin üç tane olduğunu, bu hataların birincisi, cinste; ikincisi, fasılda; üçüncüsü ise hem cinste hem de fasılda yapılan hatalar olduğunu belirtir. [343] el-Hunecî *Keşfu'l-Esrar*'da tarifte düşülen hatalar ile ilgili lafız ve mana bakımından hata çeşitlerinden bahsetmektedir. [344] Semerkandî ise tarifte ortaya çıkan hataları (1) mana bakımından, (2) lafız bakımından ve (3) hem lafız hem mana bakımından olan hatalar olarak ayırmaktadır.[345]

el-Keşşî tarifte hata konusunu ele alırken önce herhangi bir başlık ve tasnife tabi tutmadan bazı hata çeşitlerini örnekleriyle açıklar. el-Keşşî'nin zikrettiği bu hatalar Semerkandî de hem mana hem de lafız bakımından meydana gelen hatalara denk gelmektedir.[346] el-Keşşî'nin burada zikrettiği hatalar Gazalî ve Sâvî'de ise cins ve fasılda ortak yapılan hatalara denk gelmektedir. Daha sonra el-Keşşî el-Gazâlî gibi cinste ve fasılda meydana gelen hataları inceler. Keşşînin burada zikrettiği hatalar örneklerine varıncaya kadar el-Gazâlî'nin *Mi'yâru'l-İlm'*de ve Sâvî'nin *El-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık* adlı eserinde zikrettiği hatalar ile aynıdır. [347]

---

[341] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 301.
[342] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 18-19.
[343] Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 404; Ömer İbn Sehlan Sâvî, *El-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*, Dipnot ve şerh: Muhammed Abduh, Takdim: Refik el-Acem, Darû'l-Fikri'l-Lübnânî: Beyrut 1993, s. 89.
[344] Efdalu'd-Dîn el-Hunecî, *Keşfu'l-Esrar an Ğavamidi'l-Efkâr*, s. 61-62.
[345] Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 100-101.
[346] Bkz. Necmettin Pehlivan, *Değerlendirme*, III. Cilt, s. 100-101.
[347] Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 406-411; Ömer İbn Sehlan Sâvî, *El-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*, s. 89-92.

Keşşî'nin herhangi bir başlık belirtmeden örneklerini vererek açıkladığı el-Gazâlî ve Sâvî'nin hem cinste hem de fasılda meydana gelen hatalar başlışı altında verdiği hatalara gelince; el-Keşşî'ye göre şunlar tarifte yapılan hatalardandır:

1. Bir şeyi kendisiyle tarif etmek. "Zaman hareketin süresidir.", "Hareket bir yerden bir yere nakildir. " ve "İnsan, beşeri bir canlıdır." bunun örneğidir.

2. Daha kapalı ve açık bir şey ile yapılbilir. "Siyah beyazın zıttı olan bir renktir. " ve "Çift tek olmayandır." gibi[348]

3. Daha kapalı bir şey ile yapılmış olabilir "Üçgen üç açısı iki dik açıya eşit olan şekildir.", "Ateş nefse benzeyen bir cisimdir.", "Heyula kucaklayan bir annedir" (garip lafız) ve "Anlama muvafakattır.", "Nefis kendi zâtından hareket eden sayıdır." vb. tanımlanandan daha kapalı olan mecaz, müstear, garip, şüpheli lafızların kullanımı ile olabilir.

4. Bu hatalar ancak kendisi ile bilinen şeylerin kullanımı ile olabilir. Bu ister bir mertebede olsun, gündüzün ancak güneşin kendisinde doğmuş olduğu zaman olarak bilinmesiyle beraber güneşin de gündüz doğan bir yıldız olduğunu söylemek" böyledir. Yine "Nitelik kendisiyle iki şey arasında benzerliğin vuku bulduğu şeydir." sözünü söyledikten sonra "Benzerlik nitelikteki ittifaktır.", "Nicelik kendisiyle iki şey arasında eşitliğin vuku bulduğu şeydir." dedikten sonra "Eşitlik nicelikteki ittifaktır." demek de böyledir. Ya da birden fazla mertebede olabilir. "İki, ilk çift sayıdır." Şüphesiz 'çift' iki eşit parçaya bölen ile bilinir ve iki eşit de ancak iki ile bilinir. İşte bu bir şeyin bir çok mertebede ancak kendisinden başkası ile bilinmediği şey ile tarif edilmesidir.[349]

5. Şunlar da tariflerdeki hatalardandır: Zorunlu olmadığı halde bir şeyi tanımda tekrar etmek: "Sayı birlerden oluşmuştur." sözü böyledir, şüphesiz birlerden oluşan şey çokluktur. Yine "İnsan düşünen/konuşan cismanî bir canlıdır." sözü de böyledir. Çünkü cisim olma canlının içindedir. Bu yüzden onun canlı olduğunu zikrettikten sonra cisim olduğunu zikretmek tekrardır. el-Keşşî'ye göre bazı durumlarda tanımda tekrar zorunludur. Örneğin babayı tarif ederken ki "Baba kendi türünden bir başka şahsın onun menisinden doğduğu canlıdır." sözü böyledir. Göreliler ancak bu şekilde

[348] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 303-304.
[349] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 305.

tarif edilebildiği için buradaki tekrar zorunlu bir tekrardır. Çünkü göreliler ancak sebepleriyle bilinirler bu yüzden bu tarifte devr yoktur. "Kardeş, kardeş olduklarından dolayı kendisinin babası kendisine kıyasla kardeş olduğu söylenenin babası olan şahıstır." Komşu her ikisi komşu olduklarından dolayı sınırında kendisi kendisine kıyasla komşu olduğu söylenen başkasının sınırı olan bir evde oturandır." ve benzeri göreli örnekler, bunlardan herhangi birinin tarifinde elbette döngüsellik yoktur.[350]

el-Keşşî görelilerin tarifi ile ilgili olarak Porphyrios'un Aristoteles'i yanlış anladığını bu yüzden görelilerin tariflerinin devrî kıyaslarla yapılmasının caiz olduğunu iddia ettiğini belirtir. Ona göre, Îsâgûcî'nin sahibi Porphyrios cins'in resm'inde "O nedir sorusunun cevabında onun tür bakımından farklı olan bir çok şey hakkında söylenen tümel olduğu" şeklindeki Aristonun sözünü duyduğunda, sonra türün resm'inde onun "O nedir ? sorusunun cevabında kendisine ve kendisi dışındaki cinslere söylenen tümel olduğunu zikretti ve cins ve türün her birinin diğerinin tanımından alındığını düşündü. Bu yüzden Porphyrios izâfîlerin tariflerinin devrî kıyaslarla yapılmasının caiz olduğunu iddia etti, fakat Aristo'nun sözünde döngüsellik yoktur. Çünkü o cinsi, hâkîki tür (son tür) ile tanımladı, izâfî tür ile değil ve izâfî türü de cins ile ve hâkîki tür ile tanımladı ve bunda asla döngüsellik olmaz.[351]

Cins ile ilgili yapılan hatalar ile ilgili olarak el-Keşşî'ye göre bir şeyin cinsi olmayan onun cinsi yerine konursa bunda yanlış ve hata ortaya çıkar. (1) İsterse bu cins olmayan kendisiyle tarifin olduğu bu talep edilen şey için lâzım olsun; 'mevcut, bir ve araz' gibi. (2) İster başkasının cinsi olsun. "İffetli, şehvânî lezzetlerden uzak durmaya güç yetirendir." sözü böyledir çünkü günahkâr da aynı şekilde buna gücü yetendir ancak o bunlardan uzak durmaz ve uzak durmayı da çok istemez. el-Gazâlî'ye göre buradaki hata 'melekenin' 'kuvve' yerine konmasıdır ve iffetlinin bu lezzetlerden kaçınması kökleşmiş bir meleke sayesinde iken iffetsizin ki bikuvvedir. Yine zulüm yapmaya gücü olan, yapısı ve tabiatı itibariyle kendisinde olmayan bir şeyi başkasının elinden zorla çekip alandır. Bu durum zulüm melekesidir yoksa ona güç yetirme değildir.

(3) Bir diğer hata da türün cins yerine konmasıdır. "Kötülük insanlara zulmetmektir." sözü böyledir fakat zulüm kötülüğün bir türüdür, cinsi değildir.

(4) Bir diğeri cinsin yerine faslı koymaktır. "Aşk sevginin aşırı olmasıdır." bunun örneğidir. Fakat aşırı olma aşkın faslıdır, cinsi değildir. Çünkü aşk aşırı sevgidir.

[350] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 306-307; Ömer İbn Sehlan Sâvî, *El-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*, s. 90-91.
[351] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 308.

(5) Ya da cins yerine konunun (mevzu) konmasıdır. el-Gazâlî buna maddenin cins yerine konması der. Örneğin "Yatak üzerinde oturulan tahtadır." sözü böyledir. Çünkü tahta yatağın konusudur cinsi değildir ve yataklık onda ârâzdır.

(6) Ya da cins yerine onun unsuru ya da maddesi konabilir, "Kızgınlık kalpteki kanın kaynamasıdır."gibi.

(7) Ya da bu şeyin bir sûreti olsun. "Kızgınlık intikam arzusudur." Bunun örneğidir.

(8) Ya da heyûla cins yerine alınır. "Kül yanmış odundur." sözü gibi. Çünkü yandıktan sonra odundan geriye kalan ancak kendisinden odunluk sûreti yok olan ve küllük sûreti ortaya çıkan heyûladır. Yine "İçki suyu sıkılmış üzümdür." Çünkü içkinin içinde üzümden geriye kalan sadece onun maddesidir, asla onun sûreti değildir.

(9) Cins yerine parçalarının konulması :"On, beş artı beştir." gibi.[352]

Fasıllarla ilgili yapılan hatalarla ilgili olarak el-Keşşî'ye göre nasıl ki cins olmayanın cins yerine konulması caiz olmadığı gibi aynı şekilde cinsler, hassalar ve infialler (etkilenmeler) gibi fasıl olmayanın fasıl yerine konulması da doğru değildir. "Odun ateş ile temas ettiğinde yanan nebâtî, cansız bir cisimdir." böyle bir tariftir. Çünkü edilgiler (infialler) fasıllardan başka şeylerdir. Çünkü onlar kuvvetlendiğinde ve şiddetlendiğinde bir şey batıl olur ve fasıllar güçlendiğinde bir şey sabit olur ve kuvvetlenir. [353]

[352] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 310; Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 406-408.
[353] el-Keşşî, *Hadâik,* p. 312; Ömer İbn Sehlan Sâvî, *El-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*, s. 90

SONUÇ

(1) el-Keşşî'nin bazı kaynaklarda Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin öğrencisi olduğu şeklinde verilen bilgiyi, *Hadâiku'l-Hakâik* ile kesin olarak tespit etmiş olduk. Çünkü el-Keşşî açıkça Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin kendi hocası olduğunu ifade etmektedir. Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin 1209 dolaylarında vefat ettiğini düşünürsek tespitlerimize göre 1200-1220 yılları arasında yazılan *Hadâiku'l-Hakâik* ondan ders alan öğrencileri tarafından yazılan ilk eserlerden biri olduğu iddia edilebilir.

(2) el-Keşşî'nin Fahru'd-Dîn er-Râzî'nin öğrencisi olması, *Hadâiku'l-Hakâik*'inin daha önce çalışılmamış olması ve kendisinden istifadeyi zorlaştıran tek nüsha halinde halen el yazması olarak bulunması eserin tasavvurat kısmını çalışarak akademik çevrelerin hizmetine sunmada teşvik edici olmuştur. *Hadâiku'l-Hakâik*'in tasavvur kısmının tahkik tercüme ve değerlendirmesinden oluşan bu tezimizle mantığın birinci bölümü olan tasavvur konusunu ele almış olduk. Bu da mantığın bir bakıma temeli olan lafızlar, beş tümel, tanım ve tanım türleri ve benzeri konulardan oluşan tasavvur konusu hakkında özelde müteahhirin dönemi mantıkçıları arasında olan el-Keşşî'nin bu konulardaki görüşlerini, genelde de onun halef ve seleflerinden olan el-Fârâbî, İbn Sînâ, Fahru'd-Dîn er-Râzî, Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref Es-Semerkandî, Nasîru'd-Dîn et-Tûsî ve Efdalu'd-Dîn el-Hûnecî gibi klasik dönem mantıkçıların konu hakkındaki görüşlerini görme fırsatı verdi. Bundan sonraki çalışmalarımızda mantığın ikinci kısmı olan el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'inin önerme ve kıyastan oluşan tasdik kısmını çalışarak onun bu eseri bilim çevrelerinin hizmetine sunulmaya çalışılacaktır.

(3) el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'i iki mukaddime ve üç kitaptan oluşmaktadır. Bu kitaplardan birincisi Mantık Kitabı, ikincisi Tabiat İlmi Kitabı, üçüncüsü ise İlâhî İlim Kitabıdır. Bu kitaplardan her biri de Bölümlere, Bab'lara, Fen'lere, Kısım ve Fasıl'lara ayrılmaktadır. el-Keşşî Fahru'd-Dîn er-Râzî geleneğini takip ederek Mantık kitabını ise üç bölüme ayırmaktadır. Bu üç bölümden birincisi 'İlkeler' (Mebâdî), ikincisi 'Amaçlar' (Makâsıd) ve üçüncüsü Levâhik (ilişenler/eklentiler) hakkındadır. Mantığın birinci kitabı olan İlkeler başlığı altında lafızlar, beş tümel, on kategori, tarif ve önermeler ile ilgili konular işlenmektedir. Yani bu başlık altında hem tasavvur hem de tasdikler ile ilgili konular vardır. Mantığın ikinci kitabı olan Amaçlar başlığı altında ise kıyas, kıyasın kısımları, şartlı kıyaslar vb. kıyas ile ilgili konular yer almaktadır. Üçüncü Kitap olan Levâhik (eklentiler) ve Umur'ı Amme (Genel Konular/İşler) başlığı altında Varlık, Yokluk, Mümkün, İllet ve bunların

kısımları, Mahiyet, Tümel, Tikel vb. konular ele alınmaktadır. Kitabın bu tasnifi, el-Keşşî'nin ibarelerinden anlaşıldığına göre, aslında ilimler tasnifinin bir yansımasıdır. El-Keşşî, bu tasnifin insanın idrak seviyeleri olan *akıl, vehim* ve *his* ile bağlantılı olduğunu söylemektedir. Çünkü mantığın da içinde bulunduğu ilmi ilâhî, akla; riyazi ilim, vehme; tabiat (fizik) ilmi de his'e karşılık gelmektedir.

(4) Elimizde bütün olarak *Hadâiku'l-Hakâik*'in tek nüshası mevcuttur. Bu nüshada da bazı varaklar birbirine karışmıştır. Bundan dolayı bu karışıklıkları düzeltmek ve metni inşa etmek oldukça zor oldu. Bu karışılıkların ve yapılan değişikliklerin bütün olarak görülebilmesi için *Hadâiku'l-Hakâik*'in bütün tasnifi ikinci bölümün başında verilmiştir. Örneğin burada birinci bab; ikinci, üçüncü ve dördüncü bab'lardan sonra gelmektedir. Ayrıca Dördüncü babın birinci faslından sonra üçüncü fasıl gelmektedir. Yine Birinci bab içerisinde iki tane ikinci fasıl bulunmaktadır. Varaklar arasındaki bu gibi karışıklıkları ve bunlar üzerinde yaptığımız değişiklikleri *Hadâiku'l-Hakâik*'in Tashihi başlığı altında detaylı bir şekilde anlattık.

(5) Zeynuddin el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakaik* isimli eseri tesbitlerimize göre 1200-1220 yılları arasında Harezmşahlar Devletinin sultanı Alaaddin Muhammed döneminde yazılmıştır. el-Keşşî *Hadâiku'l-Hakâik*'te kütüphanelerimizde varlığını henüz tespit edemediğimiz *er-Risaletu'l-İhbariyye* adlı bir eserinden daha bahsetmektedir. el-Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik*'ten daha önce kaleme aldığı anlaşılan bu eserle ilgili başka bir bilgiye, en azından şimdilik, ulaşamadık.

(6) el- Keşşî'nin *Hadâiku'l-Hakâik'*indeki dikkat çeken ve üzerinde durulmaya değer ifadelerinden birisi akla verdiği değeri belirten şu ifadeleridir:

> Akıl, Allah'ın kullarına karşı delilidir. Allah aklı olduğu için kullarının özürlerini, bahanelerini kabul etmez. Kullarına akıl verdiği için nimetlerine şükretmek ve kendisini bilmek gibi haklarını kulları için zorunlu kılar.

el-Keşşî'nin yukarıdaki ibareleri bize şu çıkarımları yapma imkanı vermektedir. el-Keşşî, Kur'ân'ın akla verdiği önemi kavramış görünmektedir. Çünkü Kur'ân da bütün insanları imanları üzerinden değil akılları üzerinden muhatap almaktadır ve her kim ile tartışıyor ya da konuşuyorsa ondan delilini istemektedir. Klasik geleneğimizdeki bu öz güven, nasıl olmuşsa yerini hristiyanvarî *önce iman et, sonra kurtul/anlarsın*a evrilmiş görünmektedir. Oysa Kur'ân, hakkında bilgimiz olmayan bir şeyin peşine düşmememiz

gerektiğini söylemektedir. el-Keşşî'nin "Allah aklı olduğu için kullarının özürlerini, bahanelerini kabul etmez." ibareleri, hiçbir insanın sorumluluklarını bir başkasına devretme, başkası vasıtasıyla düşünme ve eyleme yanlışlığına düşme hakkı olmadığına işaret etmektedir. "Kullarına akıl verdiği için nimetlerine şükretmek ve kendisini bilmek gibi haklarını kulları için zorunlu kılar." ifadesi ise, İslâm ilahiyatında marifetullah'ın öncelikle bir iman değil, bilgi problemi olduğuna delâlet etmektedir. el-Keşşî'nin bu ibareleri, onu Hanefî gelenek içinde değerlendirmemize imkan verir bir yapıdadır.

(7) el-Keşşî'ye göre mantık, nazârî ilimleri elde etmede insan için bir alettir ve insanı hatadan ve vehmî yanlışlardan korur. Mantık kendisinden bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etmenin yollarının öğrenildiği ve kurallarına riayet edildiğinde insanı düşüncesinde hataya düşmekten koruyan bir aleti kanûniyedir. el-Keşşî'ye göre mantıkta amaç, "insan takati nispetince her iki dünyada ebedî saadete sebep olan doğru, nazarî ve amelî bilgileri elde etmektir." diyerek mantığın doğru, nazarî ve amelî bilgileri elde etmede aracı olarak bu şekilde insanın dünya ve ahiret mutluluğuna sebep olduğunu belirtmiş ve mantığın önemine vurgu yapmıştır.

(8) el-Keşşî tıpkı Gazâli gibi mantığı sadece Antik Yunan Kültüründen tercüme edilmiş bir bilim olarak görmemekte, aksine mantığı Kur'ân ile de temellendirmektedir. el-Keşşî Rahman suresindeki "allemehu'l-beyân" ayetindeki *beyân*, "ve ved'a'l-mîzân" ayetindeki *mîzân* ve Hadîd suresi 25. Ayetteki "…peygamberlerle birlikte *kitabı* ve *mîzânı* indirdik." ayetindeki *mîzân* ibarelerini mantık olarak anlamaktadır.

(8) el-Keşşî'de dikkatimize takılan bir diğer önemli nokta bir şeyin tek bir faslının(ayrım) olup olmayacağı ve buna göre bir şeyin birden fazla tanımının olup olmayacağı hakkındaki görüşüdür. el-Keşşî'ye göre mahiyete dahil olan tümel "o hangi türdür? sorusunun cevabında farklı olan birçok şey hakkında söylenen" olur ve o ayırt edici cüz'ün tamamıdır. *Canlıya* nispetle Konuşan/düşünen gibi ve bu "fasıl"dır. Çünkü o "zâtı bakımından o hangi türdür? sorusunun cevabında farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümeldir." Faslın da yokluğa ait olması caiz değildir, çünkü yokluğun varlıktan bir cüz olması ve bir şeyin iki tane faslının olması caiz değildir. Çünkü ayıranın kemali ve tamamı ancak bir tane olabilir. el-Keşşî'ye göre tek bir türün iki kurucu unsurunun olması mümkün değildir, aksi durumda tek bir malûl hakkında müstakil iki illetin peş peşe gelmesi gerekirdi, oysa bu caiz değildir. Çünkü bu iki eşit olandan birinin diğerine tercih edilmesini gerektirir ki, bu, imkânsız bir şeydir. el-Keşşî bir şeyin iki tane faslının olamayacağını kabul ettiği için ona göre bir şeyin ancak bir tane

tanımı olabilir. Bu anlamda el-Keşşi'ye göre bir şeyin tam tanımının çoğalması mümkün değildir, çünkü bir şeyin tanımı o şeyin cüz'lerinin toplamını bir tertip üzere söylemekten ibarettir. Bir şeyin cüz'lerinin toplamı onun o şey olması bakımından birdir (tekdir) ve onun bu bir olması bakımından 'bir olma'nın çoğalması veya uzaması ya da kısalması/azalması mümkün değildir. Çünkü bir zâtîyi onun dışına çıkarmak ve onun zatından olmayan bir şeyi de ona dâhil etmek mümkün değildir. Bu yüzden "tanım bir şeyin bütün aslî cüz'lerini bir araya getirdiği için ve aslî/özsel olmayanların ona dâhil olmasını men' ettiği için câmî' ve mâni' bir şeydir." el-Gazâlî *Mi'yâru'l-İlm'*de, "tanımı elde etmenin yolu 'terkip'dir. Terkip ise tanımı istenen ferdin on kategorinin hangi cinsinden olduğunu tespit etmemiz, sonra da bu cins içindeki mukavvim (yani fasılların) yüklemlerin hepsine yer vermemizdir. Bunu yaparken arazî ve lâzımî olanlara bakmadan mukavvimler ile yetinilir. Daha sonra bu mukavimlerden tekrar edenler çıkarılır." diyerek bir şeyin birden fazla faslı olabileceğini ima ediyor, oysa el-Keşşî bir şeyin bir tane faslının olabileceğini söylemektedir.

(9) el-Keşşî; mantığı, metafiziğin umur-ı 'âmme bahsi altına koymakta, umur-ı 'âmmeyi de mantığın bir kısmı kabul etmektedir. Bu açıdan el-Keşşî mantık ile metafiziğin kesiştiği ve birbirlerine muhtaç olduğu noktayı ortaya koymuş görünmektedir. Bu kesişme ve birbirine muhtaçlığın her iki ilmin konularının yakınlığı bakımından olduğu söylenebilir. Çünkü metafiziğin konusu, her ne kadar harice ittisafı var ise de harici bütün itibarlardan tecrid edilmiş olarak *varlık olması bakımından varlık*tır. Mantığın konusu ise hiçbir şekilde hariç ile ittisafı söz konusu olmayan *ikinci akledilirler*dir. Şu halde her iki ilmin de konularının hariç ile bağlantısı olmayan şeylerdir. Atademir'in ifadesiyle mantık sırf zihne değil de ferdî zihne aittir, dolayısıyla reeli bilen bu ferdî zihni de hatadan korumanın yolu reelin kanunlarını bilmekdir; reelin bilgisini de metafizik vermektedir. Bu açıdan bakıldığında el-Keşşî'nin yukarıdaki mantık-metafizik girişkenliği bağlamını bulmuş olur.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim

Ahmet Cevdet Paşa*, Mi'yarı Sedat Klasik Mantık*, Ankara 1998.

Akkanat, Hasan, "İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, Cilt:11.

Arıcı, Müstakim, "7. 8. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi, 26 (2011).*

Arslan, İhsan, "İlk Türk-İslâm Devletlerinde Hükümdarlık ve Hâkimiyet Sembolleri", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:16 sayı: 51 (Bahar 2012).

Ata, Mustafa Abdulkadir, "Aklın Üstünlüğü ve mahiyeti (muhasibi'de)", Çev. İbrahim Emiroğlu, *DEÜİFD*, Sayı: 11, İzmir 1998, sayfa 159-182.

Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 124: Ankara 1974.

Aydınlı, Yaşar, "el-Fârâbî'nin Kitabu İsâgûcî Ey El-Medhal adlı eseri", *Diyanet İlmi Dergi (el-Fârâbî Özel Sayısı)*, Cilt:52 Sayı:1, 2016.

Bingöl, Abdülkuddus, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB: İstanbul 1993.

Çapak, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları Ankara 2011.

Çapak, İbrahim, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümeller*, Araştırma Yayınları: Ankara 2011.

Çelik, Muhammet, *Tanım Teorisi ve Epistemoloji İlişkişsi*, Ankara Üniversitesi Soyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Mantık) Anabilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,) Ankara 2014.

Daşdemir, Yusuf, *İbn Sehlan Sâvî'nin Mantık Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2010, s.32.

Durusoy, Ali, "Aristoteles'ten Gazzâlî'ye Klasik Mantıkta Anlam Kuramı", *MÜİFD* 28, (2005/1), ss. 37-52.

Durusoy, Ali, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010.

Durusoy, Ali, "Nahiv Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *MÜİFD*. (2004/2), ss. 25-39.

Durusoy, Ali, *Metinlerle Mantığa Giriş*, Litera Yayıncılık: İstanbul 2006.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, Eleştirmeli Metin Hasan Hacak, Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Efdalu'd-Dîn el-Hûnecî, *Keşfu'l-Esrar an Ğavamidi'l-Efkâr*, Tahkik: Halid er-Ruveyheb, Iranian Institute & Institute of Islamıc Studies Free Universitiy of Berlin: Tahran 1389.

el-Keşşî, Zeynuddin, *Hadâiku'l-Hakâik*, Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu: 864.

el-Keşşî, Zeynuddin, *Hadâiku'l-Hakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu:1447/30 vr.352-356.

Emiroğlu, İbrahim, "Mantık", *DİA*-XXVlll.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları: Ankara 2010.

Esîru'd-Dîn el-Ebherî, *İsagucî,* Metin-çeviri-inceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

Esirüddîn el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi Tahrîri'd-Dekâik*, Tenkitli Metin ve İnceleme: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 1998.

el-Fârâbî, *et-Tavtie*, (*El-Mantık inde'l-Fârâbî,* içinde), Tahkik Refik el-Acem, Dâru'l-Meşrik: Beyrut 1986.

el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıcılık, İstanbul 2008.

el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, Takdim, Şerh ve Tasnif: Dr. Ali Bumelham, Dar ve Mektebeti'l-Hilâl 1996.

el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları 2008.

Fahru'd-Dîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Tahkik İsmail Hanoğlu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2009.

İbn Hibbân, *el-İhsan fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, Tahkik ve Ta'lik: Şuayb el-Arnaut, cilt ll, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1988, Birinci Baskı.

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, Çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı.

İbn Sînâ, *en-Necât*, Muhammed Takî Daniş Pezuh, İntişârât-ı Danigâhı Tahran: Tahran 1379.

İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, Çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık: İstanbul 2014.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, Çev: Ali Durusoy vd., Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları: İstanbul 2011.

İbn Sînâ*, Kitabu'l- Mantık*, Tahkik: Muhammed Osman, Kahire 2007.

İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş*, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul-2013.

İbn Sînâ, *Metafizik İlâhiyât-ı Şifâ*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları:103, İstanbul 2011.

İsmail b. Muhammed el-Aclûnî el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hafâ I*, Kahire 1351.

Keklik, Nihat, " İslâm Düşüncesinde Mantık", *İslâm Düşüncesi* 1967, Cilt:1, Sayı 4.

Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı*, Cilt II, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi: İstanbul 1969.

Köz, İsmail, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *AÜİFD*, Cilt 43 2002, Sayı 2.

Köz, İsmail, Mantık Felsefesi Elis Yayınları: Ankara 2003.

Nasiru'd-Dîn et-Tûsî, *Esâsu'l-İktibas fi'l-Mantık*, Tahkik: Dr. Hasan Şafî, Dr. Muhammed Said Cemaleddin, Kahire 2004.

Ömer İbn Sehlan es-Sâvî, *El-Besâiru'n-Nasîriyye fi İlmi'l-Mantık*, Dipnot ve şerh: Muhammed Abduh, Takdim: Dr. Refik el-Acem,

Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları: Ankara1999.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Divan Kitap: Ankara 2013.

Öner, Necati, *Tanzimattan sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı*, Divan Kitap: Ankara 2012.

Özel, Aytekin, "Organon ve Mantık", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008/2 c.7 Sayı:14

Özturan, Mehmet, *Müteahhirin Dönemi Mantığında Tasavvurat, Ali b. Ömer Kâtibî ve kutbuddin Râzî Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013.

Pehlivan, Necmettin, "Mantık", (İlahiyata Giriş içinde) Otto Yayınları: Ankara 2016.

Pehlivan, Necmettin, *Klasik Mantıkta Ma'dûle Önermelerle Yapılan Çıkarımlar*, İlâhiyât Yayınları: Ankara 2016.

Pehlivan, Necmettin, *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref Es-Semerkandî'nin Kıstasu'l-Efkâr fi Tahkîki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, 3. Cilt (Değerlendirme), (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010.

Şemsüddîn es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-Efkâr (Düşüncenin Kıstası)*, Eşleştirmeli Metin Çeviri, Necmettin pehlivan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

Şihâbu'-Dîn Ebî Abdi'l-lah Yakût b. Abdu'l-Lah el-Hamevî er-Rûmî el-Ba'dâdî, *Mu'cemu'l-Buldan IV*, Tahkik: Ferdi Abdulaziz el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye: Beyrut Thz.

Takcı, Harun, *İbn Sînâ'nın El-Muhtasaru'l-Evsat fi'l-Mantık Adlı risalesi Üzerine Bir İnceleme*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Haziran 2009.

Taylan, Necip, *Anahatlarıyla Mantık Tarihçesi-Problemleri*, Ensar Yayınları: İstanbul 2010.

Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 22. Sayı 2011.

Yıldırım, Ahmet, "Hadislerde Yaratılış Problemi", Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 4. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)

Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî, *Âsaru'l-Bilad ve Ahbâru'l-'İbâd,* Beyrut tarihsiz.

ÖZET

Şahin, Ali Rıza, Zeynuddin El-Keşşî'nin *Hadaiku'l-Hakâik* Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısmının Tahkîki, Tercümesi Ve Değerlendirmesi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Necmettin Pehlivan, 309 s.

Tez, bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş'te tezin sınırları ve amacı ele alınmıştır. *Birinci bölümde*, Zeynuddin El-Keşşî'nin hayatı, eserleri ve *Hadaiku'l-Hakâik* adlı yazma eserinin fiziksel şartları ile, çoğaltılma ile ortaya çıkan karışıklıkların nasıl giderildiği açıklanmıştır. *İkinci bölümde* kavram(tasavvur) lar mantığı ele alınmıştır. *Hadaiku'l-Hakâik*'in yapısı göz önüne alınarak bu bölüm (1) Bilgiden Mantığa Giden Süreç, (2) Kavramlar mantığının ilkeleri ve (3) Kavramlar mantığının amacı: Tarifler alt başlıklarıyla incelenmiştir. Üçüncü bölümde, *Hadaiku'l-Hakâik*'in tahkiki ve tercümesi yapılmıştır. Tahkik çalışmasında iki nüsha kullanılmıştır. Arapça metin elden geldiğince konulara göre paragraflandırılmış ve bu paragraflar da tercüme ile eş-güdümü sağlamak için numaralandırılmıştır. Elden geldiğince noktalama işaretleri de kullanılmıştır. Arapça ile eş-güdümü sağlamak için tercüme de paragraflandırılmış, paragraflara da numara verilmiştir.

Sonuç kısmında *Hadaiku'l-Hakâik*'in hem içerik olarak bir değerlendirilmesi yapılmış ve onu diğer mantık eserlerinden ayıran yönlerine vurgu yapılmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

Şahin, Ali Rıza, Critical Edition, Translation and Analysis of Zeynuddin el-Keşşî's the Concept of Logic in *Hadaiku'l-Hakâik*, Master Thesis, Advisor: Yrd. Doç. Dr. Necmettin Pehlivan, 309 s.

This dissertation has been designed as an introduction, three chapters and conclusion. In introduction, we have presented some information about technical aspects of thesis. In first chapter, author's life, his boks and how I crited the text of *Hadâiku'l-Hakâik*.

In the second chapter, I examined the division of science and logic, his understanding of knowledge, logic and topics of logic. The logic of the concepts (tasavvurat) has been discussed. Cosidering the form of *Hadâiku'l-Hakâik* this chapter has divided into three sections: 1) From sciences to logic, 12) Principles of logic of the concepts, 3) Purpose of logic of the concepts. In three chapter, critical edition of Zeynuddin el-Keşşî's *Hadaiku'l-Hakâik* 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. And the translation of Zeynuddin el-Keşşî's *Hadaiku'l-Hakâik* to ensure the conformity with Arabic text the translation has been numerated and numbers of the paragraphes.

In the conclusion we have presented an analysis of Zeynuddin el-Keşşî's *Hadaiku'l-Hakâik*, considering it's matter, and tried to point out the different aspects of Zeynuddin el-Keşşî's *Hadaiku'l-Hakâik* compared with other logical works.

III. BÖLÜM: HADÂİKU'L-HAKAİK'İN MANTIK BÖLÜMÜNÜN TASAVVURLAR KISMININ TAHKÎKİ VE TERCÜMESİ

تحقيق وترجمة وتقييم التصورات من المنطق لـحدائق الحقائق

لعبد الرحمن بن محمد زين الدين الكشي

علي رضا شاهين

المشرف على الأطروحة

د. نجم الدين پهليوان

أنقرة ٢٠١٧

فهرس المحتويات

رموز التحقيق..... 112

نموذج المخطوطات المستعملة في التحقيق..... 113

فهرس المحتويات لحدائق الحقائق في مكتبة كبرولي-فاضل أحمد پاشا- 117

حدائق الحقائق 125

< المدخل لحدائق الحقائق>..... 126

< المقدمة الأولى في بيان شرف العلم وفضيلته>..... 133

< المقدمة الثانية في بيان عقل البشري والمعرفة والعلم وأقسامه وبيان الفلسفة والحكمة >..... 151

< كتاب المنطق لحدائق الحقائق> 168

<الجملة الأولى في مبادئ التصورات>..... 180

الباب الأول في مباحث الألفاظ وما يتعلق بها 181

الفصل الأوّل في بيان موضوع المنطق وما يتعلّق به من المباحث اللفظية..... 181

الفصل الثّاني في مباحث الماهية 190

<الفصل الثّالث في مباحث اللّوازم> 197

<الفصل الرابع في اللفظ المفيد> 203

الباب الثاني في بيان الكليات الخمس وهو المسمى بإساغوجي..... 207

الباب الرابع في بيان أنواع التعريفات وتفاصيل أقسامها وما يتعلق بها من المباحث..... 223

الفصل الأول فى بيان الدلالة الإسمية والحدية والرسمية وبيان إمكان إكتساب التصور وشرائطه 223

الفصل الثاني في طريق اكتساب الشيء وتصوّره..... 228

الفصل الثالث في بيان الأقوال الشّارحة وتفصيل كل واحد منهما عن الآخر..... 229

الفصل الرابع في بيان أنواع الخطاء والأغالط التي قد يقع في التعريفات..... 232

رموز التحقيق

(١) <> : القراءة المشيرة إلى إضافة من المحقق.

(٢) - : ناقص.

(٣) + : زائد.

(٤) (...): القراءة المشيرة إلى العبارة المحمية من النص تماما.

(٥) >< :تقديم وتأخير.

(٦) : # : القراءة المشيرة إلى العبارة المصححة على السطر أو الطرف (أي جانب الصفحة)

(٧) ك : مخطوطة كبريلي

(٨) ح : مخطوطة حميدية

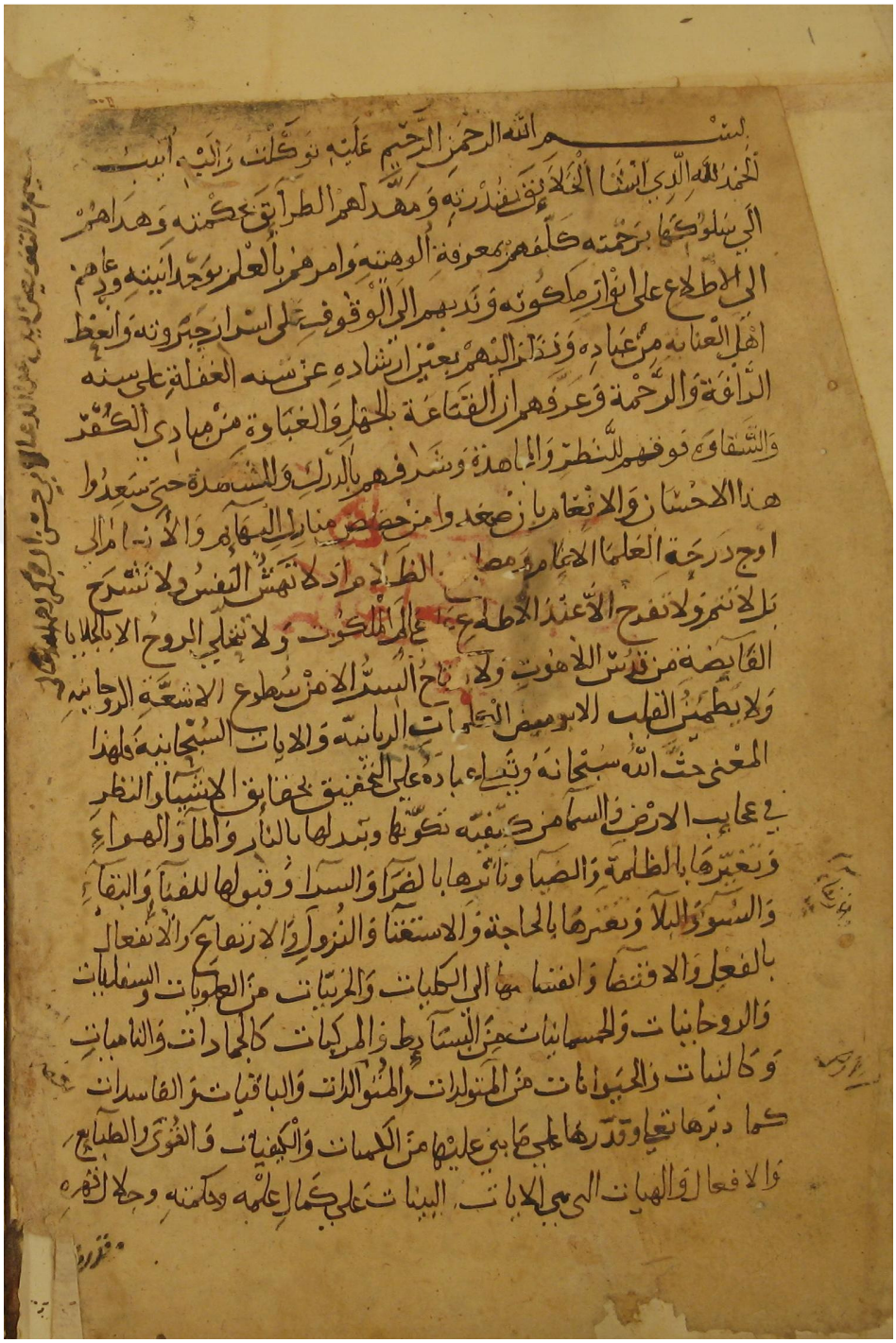
(٩) «...»: العبارة لم أعثر عليها أو فيها شك.

نموذج المخطوطات المستعملة في التحقيق



FAZIL AHMET PAŞA: 864, 1a Varağı

كپرولي فاضل أحمد پاشا: ٨٦٤، ظهر الورقة الأولى، ١ أ



FAZIL AHMET PAŞA: 864, 1b Varağı

كپرولي فاضل أحمد پاشا: ٨٦٤، الورقة الأولى، ١ ب



HAMİDİYE: 1447/30, 352a Varağı

حميدية: ١٤٤٧/٣٠، ٣٥٢أ



HAMİDİYE: 1447/30, 356a Varağı

حميدية: ١٤٤٧/٣٠، ٣٥٦أ

فهرس المحتويات لحدائق الحقائق في مكتبة كپرولي-فاضل أحمد پاشا-

نود أن نضع هنا عناوين الأبواب والفصول في قسم التصورات بعصله كما هو عليه في كتاب حدائق الحقائق ليرَ الباحث عن المنطق التغيرات التي فعلنا في قسم التصورات. بعد قسم التصورات سنضع كل عناوين الأبواب والفصول في كتاب حدائق الحقائق ليتخذ الباحث فكرا عن موضوعات الكتاب.

[المقدمة الأولى في بيان شرف العلم وفضيلته]

[المقدمة الثانية في بيان عقل البشري والمعرفة والعلم وأقسامه وبيان الفلسفة والحكمة]

الفصل الرابع في اللفظ المفيد (وهو فصل الرابع من الباب الأول من هذا الكتاب)

الباب الثاني في بيان الكليات الخمس وهو المسمى بإساغوجي

الباب الثالث في بيان المقولات العشرالمسمى قاطغورياس

الباب الرابع في بيان أنواع التعريفات وتفاصيل أقسامها وما يتعلق بها من المباحث

الفصل الأول فى بيان الدلالة الإسمية والحدية والرسمية وبيان إمكان إكتساب التصور وشرائطه

الفصل الثّالث في مباحث اللّوازم

الباب الأول في مباحث الألفاظ وما يتعلق بها وفيه فصول

الفصل الأوّل في بيان موضوع المنطق وما يتعلّق به من المباحث اللفظية

الفصل الثّاني في مباحث الماهية

الفصل الثاني في طريق اكتساب الشيء وتصوّره

الفصل الثالث في بيان الأقوال الشّارحة وتفصيل كل واحد منهما عن الآخر

الفصل الرابع في بيان أنواع الخطاء والأغالط التي قد يقع في التعريفات

الباب الخامس في بيان أنواع القضايا وأصنافها و أحكامها وهو مشتملعلى مقدمة وفصول

الفصل الأول في تقسيم القضايا وما يتعلق بها من المباحث

الفصل الثاني في جهات القضايا حقيقية كانت الجهات أو إعتبارية بسيطة كانت أومركبة

الفصل الثالث في تلازم القضايا الموجهة

الفصل الرابع في التناقض وهو إختلاف الضيين في السلب والإيجاب تحقيقا أو تقديرا

الفصل الخامس في العكس المستوى وهو تصير المحكوم عليه بالسلب والإيجاب

الفصل السادس في عكس النقيض وهو أن تجعل مقابل المحكوم عليه بالسلب والإيجاب

الفصل السابع في بيان أنواع القضايا الشرطية وأصنافها وأحكامها وفيه أبحاث

البحث الأول في الشرطية المتصلة

البحث الثاني في ما يلزم المتصلة من القضايا بعد العكس وعكس النقيض

البحث الثالث في الشرطية المنفصلة وأقصامها وأحكامها

البحث الرابع في لوازم المنفصلات والمتصلات المنفصلة الموجبة حقيقية كانت أو غير حقيقية

البحث الخامس في تركيب الشرطيات كل واحد من المتصل والمنفصل

البحث السادس في لواحق القضايا

الفصل الثامن في تفصيل المواد القياسية التي تؤخذ مسلمة من غير دليل وبرهان عليها

الفصل التاسع في جملة من الآراء المحمودة وهى على خمسة أقسام

القسم الأول فيما يستدل ويستعان به كل المعارف الإلهية

القسم الثاني فيما يستدل ويستعان به على الترغيب في العلم والحكمة التى هي أحد شطري الحكمة الخلقية

القسم الثالث فيما يستدل ويستعان به على الترغيب في الزهد والعبادة التى هي إستكمال النفس الإنسانية في قوتها العلمية

القسم الرابع من الأقسام الخمسة فيما يستدل ويستعان به على الترغيب في مكارم الأخلاق وحسن المعاملة مع الأهل والولد وغيرهم من الأقارب

القسم الخامس فيما يستدل ويستعان به على الترغيب في مكارم الأخلاق وحسن المعاملة مع العامة من أهل البلد والولاية وغيرهم التى هى الحكمة المدنية

القسم السادس فيما يستدل ويستعان به على تقدير الأمور السياسية

الفصل العاشر في خلاصاة من علم الأخلاق وهى على خمسة أقسام

القسم الأول في تقسيم النفوس وتعريف الخلق

القسم الثاني في تعدد الأخلاق الفاضلة والفاسدة ولوازمها

القسم الثالث في بيان حقائق الأخلاق

القسم الرابع في كيفية الأخلاق

القسم الخامس في علاج الأخلاق الفاسدة وضبط الفاضلة بطب النفوس

وأما الجملة الثانية ففي المقاصد

وهي المباحث القياسات الاقترانية من الحمليات والشرطيات والمختلطات و القياسات الإستثنائية وأمثال ذلك من المباحث القياسية

الفصل الأول في بيان القياس وأقسامه

الفصل الثاني في بيان شرائط إنتاج الأشكال الأربعة

الفصل الثالث في البراهين التى تبين بها النتائج

الفصل الرابع في الاختلاطات في اختلاط الشكل الأول

الفصل الخامس في الشرطيات القريبة إلى الطبع وهى على قسمين إقتراني وإستثنائي

الفصل السادس في أنواع الشرطيات وهي ينقسم بحسب مادتها إلى خمسة أقسام

الجملة الثالثة في توابع القياس ولواحقه وهي مشتملة على فصول

الفصل الأول في بيان لأبدان القياس من المقدمات

الفصل الثاني في تعديد أنواع ما نحتج به من البرهان في غيره من الأقسية المستعملة في عرف الناس

الفصل الثالث في قياس الخلف وتسمية فقهاء ماوراء النهر "قياس اللازم" فقهاء العراق "قياس العكس"

الفصل الرابع في بيان قياس العكس الدورى والمصادرى والتقابلي

الفصل الخامس في بيان القياس اللمي والإني

الفصل السادس في الألفاظ التي تطلب بها العلوم

الفصل السابع في بيان اكتساب مقدمات القياس

الفصل الثامن في تحليل القياسات مع المطلوب أوّلا

الفصل التاسع في القياسات المحترفة وبيان كيفية ردها إلى المستقيم

الفصل العاشر في الأغالط التى يقع في القياسات

الفصل الحادي عشر في أن كذب مقدمات القياس لا توجب كذب النتائج

الفصل الثاني عشر في اسعرار نتائج القياسات

الفصل الثالث عشر في أن الحد لا يمكن أن يقتنص ويكتسب بالبرهان

الفصل الرابع عشر في المشاركة بين الحدود والبراهين

الفصل الخامس عشر في أقسام العلل وتفصيل دخولها في الحدود والبراهين ليتم به الوقوف على مشاركة الحد والبرهان

الفصل السادس عشر في تفصيل أنواع المعلوم بحسب إختلاف موضوعاتها

الفصل السابع عشر في تناسب العلوم وتباينها بحسب تجانس موضوعاتها وتخالفها في الجنس

الفصل الثامن عشر في بيان إشتراك العلوم في المبادي والمسائل ونقل البرهان من بعضها إلى بعض

الفصل التاسع عشر في ان الجزئ لايجوز أن يكون مطلوبا بالبراهين لأنه حصل بمجرد معرفة الأصغر

الفصل عشرون في بيان قياس الجدلي

الفصل الحادى والعشرون في بيان القياسات الشعرية

الفصل الثاني والعشرون في بيان القياسات الخطابية

الفصل الثالث والعشرون في تعديد المسائل التى خالفت المتقدمين فيها

[فهذا تمام ما أردنا إيراده في المباحث المنطقية وبالله التوفيق تم الجزء الأول بحمد الله وعونه وإحسانه والصلاة والسلام على سيدنا محمد و آله وأصحابه]

هذا الجزء الثاني

الجملة الثالثة للمنطق وهي مباحث الأمور العامة. هذه الجملة مشتملة على عشرة أبواب:

الباب الأول في تقسيم المعلوم إلى أقسامه الذاتية من الموجود والمعدوم وإنقسام كل واحد منهما إلى الممكن وإلى ما يقابله من الواجب أو الممتنع

الباب الثاني في مباحث الوجود وهي قسمان:

القسم الأول في أحكام الوجود

القسم الثاني من المواليد وهي ثلاثة معدني وحيواني ونباتي

الباب الثالث في المعدوم وأحكامه

الباب الرابع في مباحث الممكن وهي على قسمين: أما قسم الأول، فنقول الموجود ينقسم إلى ما هو بالقوة وهو إمكان وجود الشيء و[أما قسم الثاني،] إلى ما هو بالفعل وهو حقيقة وجود الشيء

الباب الخامس في تقسيم الأسباب والعلل

الباب السادس في الماهية وفيه فصول

[الفصل] الأول في المباحث المشتركة بين الماهية الكلية والجزئية

الفصل الثاني في مباحث الكلي وفيه مسائل

المسئلة الأولى في بيان الكلي

المسئلة الثانية في تمييز الماهية الكلية عن لواحقها كالوحدة والكثرة والشخصية وغيرها

المسئلة الثالثة في الإشارة إلى بعض أحكام الجنس والفصل

المسئلة الرابعة في تعديد بعض أحكام الفصل

الفصل الثالث في بيان الجزئي

الباب السابع في بيان الوحدة والكثرة وفيه فصول:

الفصل الأول في الوحدة

الفصل الثاني في الكثرة أما الكثرة فهي الأحاد المجتمعة

الفصل الثالث في بيان المتقابيلين وأقسامها

الباب الثامن في الأحكام العامة للجواهر والأعراض

الباب التاسع في القدم والحدوث

الباب العاشر في الأنوار وهي على أقسام حسي وعقلي

أما الكتاب الطبيعي فهو مشتمل على جمل

الجملة الأولى في مباحث الأعراض وهي بيان مقولات العشر وما يتعلق بها وفيه فنون

[الفن] الأول في تقسيم الجواهر والأعراض وتمييز بعضها عن البعض

الفن الثاني في بيان الكم وفيه فصول:

[الفصل] الأول في تقسيم الكم إلى أقسامه

الفصل الثاني في بيان خواص الكم الجارية مجري التعريف الرسمي له

الفصل الثالث في الفرق بين المقدار والجسمية

الفصل الرابع في أنه لا تضاد بين أقسام الكم

الفصل الخامس في مباحث النهاية والانهاية

الفصل السادس في مباحث المكان

الفصل السابع في مباحث الخلاء وأولها مسئلة نفي الخلاء

.....

.....؟!

حدائق الحقائق

-التصورات من قسم المنطق-

< المدخل لحدائق الحقائق>[1]

[ك/١/ب] بسم الله الرحمن الرحيم[2]

عليه توكّلت وإليه أنيب[3]

[١] الحمد[4] لله الذي أنشأ الخلائق بقدرته و مهّد لهم الطرَائق بحكمته وهداهم إلى سلوكها برحمته و[5] كلّفهم بمعرفة ألوهيته وأمرهم بالعلم بوحدانيته[6] ودعاهم إلى الاطلاع على أنوار ملكوته وندبهم إلى الوقوف على أسرار جبرته وايعظ أهل العناية من عباده ونظر إليهم بعين إرشاده ونبههم[7] عن سنة الغفلة على سنة الرأفة والرحمة وعرَّفهم أن القناعة بالجهل والغباوة من مبادئ الكفر والشقاوةِ،

[٢] فوَّقهم[8] للنظر والمجاهدة وشرّفهم بالدرك والمشاهدة حتى سعدوا بهذا[9] الإحسان والإنعام بأن صعدوا من خصيص منازل البهائم والأنعام إلى أوج درجة العلماء[10] الأنام[11] ومصابح[12] الظلام، إذ لا تهش النفسُ ولا تشرح بل

---

[1] نحن أضافنا هذا العنوان

[2] أول ورق هذه الحمدلة التي تبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في [ك] متكرر مرتين. واحد مرة هنا في [ك/١/ب]، مرة ثانية في [ك/٢٥/أ].

[3] عليه توكلت وإليه أنيب : - في [ح].

[4] نسخة حمدية يبدأ بـ[الحمد لله] ، لا يوجد في بدايتها بسملة.

[5] و : - في [ك ، ح]

[6] إلى وحدانيته : في [ح].

[7] ونبههم : - في [ك].

[8] فوقهم : في [ح].

[9] ب :- في [ك]

[10] علماء : في [ح].

[11] الأعام : في [ك]

[12] مصا :[...] في [ك]

لا تتم ولا تفرح إلا عند الاطلاع[13] على[14] عالم الملكوت ولا تتجلي[15] الروح إلا بالجلايا الفائضة من قدس اللاهوت ولا يرتاح[16] السرّ إلا من سطوع الأشعة الرحانية ولا يطمئن القلب إلا بوسيط الكلمات الربانيّة والآيات السبحانية.

[٣] فلهذا المعنى حثَّ الله سبحانه[17] وتعالى عباده على التحقيق بحقائق الأشياء والنظر في عجائب الأرض والسماء من كيفيّة تكوّنها وتبدلها بالنار والماء[18] والهواء وتغيّرها بالظلمة والضياء وتأثّرها بالضَّرَّآء والسَّرَّآء[19] وقبولها للفنآء والبقآء والنشو[20] والبلاء وتغيّرها[21] بالحاجة والاستغناء والنزول والارتفاع[22] والإنفعال بالفعل والإقتضاء وانقسامها إلى الكليات والجزئيات من العلويات والسفليات والروحانيات والجسمانيات من البسآئط والمركبات كالجمادات والناميات وكالنباتات[23] والحيوانات من المتولّدات المتوالدات والباقيات والفاسدات كما دبَّرها الله[24] تعالى وقدّرها على ما بني عليها من الكميات والكيفيات[25] والقُوى والطبائع والأفعال والهيآت التي هي الآيات

---

[13] الاطل [...]ع: في [ك]

[14] على : (...) في [ك].

[15] تجلى : في [ح]

[16] [...] تاح : في [ك].

[17] سبحانه :- في [ح]

[18] بالماء والنار : >< في [ح].

[19] بالسراء والضراء : >< في [ح]

[20] والسوء : في [ك]

[21] تغائر : في [ح]

[22] والإرتقاء: في [ح].

[23] وكالنبات : في [ك ، ح].

[24] الله : - في [ك]

[25] الكيفيات والكميات : >< في [ح]

والبينات[26] على كمال علمه وحكمته وجلال قهره [ك/٢/أ] وقدرته وجمال ذاته وصفاته كما قال الله[27] تعالى:﴿وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها﴾[28]وقال تعالى:﴿ خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزّل الأمر بينهن لتعلموا أنّ الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيءعلما﴾[29]وأحصى كل شيء عددا[30] والصلاة والسلام على جميع المرسلين وخصوصا على رسولنا محمد وآله الطيبين وأصحابه[31] الطاهرين.

[٤] أما بعد، فإنه يقول-[32] أضعف عبادالله وأحوجهم إلى رحمته و رضوانه وأفقرهم إلى لطفه وإحسانه عبد الرحمن بن محمد الكشيّ ختم الله له بالحسنى وبلّغه السعادة[33] القُصوى- :

[٥] إن من الواجب بعد حمد الله والصلاة على رسوله توثيق الكتاب وتصديق الأبواب بدعاء سلطان الإسلام،[34] إذ هو ظل الله وخليفة رسوله في أرضه، وهو سلطان السّلاطين علاء الدين[35] والدنيا، غياث الإسلام

---

[26] [...]البينات : في [ك].

[27] الله : - في[ح].

[28] ٢٧. النمل، ٩٣.

[29] ٦٥. الطلاق، ١٢.

[30] وأحصى كل شيء عددا : - في [ك].

[31] وأصحابه :- في[ح].

[32] يقول : - في [ح].

[33] سعادةَ : في [ك].

[34] هذا القسم الذي يبدأ بـ" إن من الواجب بعد حمد الله والصلاةِ على رسوله توثيق الكتاب وتصد يق الأبواب بدعاء سلطان الإسلام" .....و ينتهي بـ" فنقول وبالله التوفيق وهو المستعان وعليه التكلان في الإتمام" و يمدح المألف عبد الرحمان بن محمد الكشيّ بسلطان "محمد إبن السلطان برهان أمير المؤمنين" ويدعو له فيه ناقص في [ح].

[35] علاء الدين : هذا لقب سلاطين دولة حرزمشاه، استعمل سلاطين حرزمشاه هذا اللقب بداية من سلطان آدسيز. أنظر إلى :Ekev Akademi (مجلة أكو الأكاديمي) ، سنة : ١٦ ، عدد ، ٥١ ، رموز الحاكمية والسيادة في أول دول التركي والإسلامي ، صحيفة :٧٧-٧٨ ،لـ" إحسان آرسلان".

والمسلمين، كهف الثقلين، ظل الله في الخافقين- محمد بن[36] السلطان برهان أمير المؤمنين.[37] خلّد الله ملكه وسلطانه - مظفر الألوية والأعلام ممدود الظلال على الخاصّ والعامّ متصرفا أزمّة الأرض، مالكا أعنّة البسط والقبض، وأعلا أمره وشأنه مستوليا على الإيراد والإصدار مستغلبا على الأكناف والأقطار، مخدوما بأيدى الأقضية والأقدار، ممطيا مناكب الكواكب نافذ الأمر في أقاصى المشارق والمغارب. لأنه هو الذي ملّكه الله أقطار بلاده ونواصى عباده. وفوَّض إليه أمورهم ورعى به جمهورهم. قد عظّم الله به على الناس المنَّ، وبسط عليهم بمكانه الأمن، وعرَّفهم بغرّة «حينه» اليمن أن لهم توثق حسامه مشفوعا بشروق أجسامه[38] وبروق انعامه.

[٦] قد آتاه الله ثروة من الذخائر والأموال وكثرة من الرجال والأبطال ما لم يؤت أحدا من الملوك والسلاطين في دور من الأدوار. صفت له الدنيا بحذافيرها، وإنْقادت له الملوك والجيوش بجماهيرها، كان الأقدار تسري لإنقضاء عزمه والأولاد يجري على امتثال رسمه. الدنيا أنشأت له أقالمها وأمصارها وإلى أمره مصيرها وعلى حكمه مدارها. والأقدار طوّع يديه وأكناف الأرض بين أخمصيه. والدهر مفتقر إليه كان [ك/٢/ب] جامعة الأرض بيده وتحت قهره،[39] وعتق الزمان مختوم بطابع أمره، لَانَ لأمره التبابعة والجبابرة، ودان لحكمه الأكاسرة والقياصرة، واستجاب لإرادته ما ارتاد، وانضاف إلى مملكته مااستضاف واسترداد، ما يهمّ في أمر إلا انفتح رتاجه، هان علاجه، ولاَن

---

[36] إبن : في [ك]

[37] محمد ابن السلطان برهان أمير المؤمنين : معلوماتنا عن مؤلف هذا الكتاب -وهو عبدالرحمان بن محمد الكشيُ- قليل جدا، نحن لا نعلم بالضبط متى ولد وفي أي سنة مات ولكن من هذا اللقب الذي يبدأ المؤلف أن يمدح به سلطان الدولة نحن نفهم أن هذا السلطان "سلطان محمد حرزمشاه" كان يُكتَب على عملات الذهبية التي طُبِعت في عهده "سلطان محمد بن سلطان برهان أمير المؤمنين" أنظر إلى : مجلة أكو الأكاديمي ، سنة : ١٦ ، عدد ، ٥١ ، رموز الحاكمية والسيادة في أول دول التركي والإسلامي ، صحيفة : ٧٨ ،لـ" إحسان آرسلان". هذه المعلومات مطابق مع معلوماتنا الأول لأننا نعلم أن كشي كان طالبا لفخر الدين الرازي وهو مات في سنة ١٢١٠ م . وسلطان محمد لدولة حرزمشاه إستولى على الحكم بين سنة ١٢٠٠- ١٢٢٠ ، من هنا قد نقول أن هذا الكتاب كتب بين ١٢٠٠- ١٢٢٠ في عهد سلطان محمد حرزمشاه.

[38] اجسام: في [ك]

[39] وتحت قهره : # في [ك].

شديده، وقرب بعيده. لم يردّ له رآية ولا فاتته من مطالبه غاية العزّ شامل والتمكين متكامل. قد اتآه الله من الملك افسحه ومن السعي أنجحه ومن النصر أعجله و من الفتح أكمله. لا دنيا إلا به و معه ولا دين إلا لمن أولاه وطاوعه. اجتباه الله لوراثة الرسالة وجعل طاعته فرقا بين الهدي والضلالة. هو[40] كافل الأمة وراعيها سائس المملكة وحاميها خصوصا بقهر زمرة الكفّار، وقتل ظلمة الفجّار وتخليص الديار وتفويضها إلى المهاجرين والأنصار. وبالمبالغة في أنواع المساعي، والمواظبة على أصناف « المغازي » وتصريف أعنّة الملك على ما هو لشمل الإسلام أجمع ولأعداء الدين أقمع وإلى تظاهر السلطان والعزّ أعود وفي إستثبات الأركان والأعوان أحمد.

[٧] ومن مِننهِ العالية على الخلائق وخصوصا على أهل المشارق تزيين سرر المالك وتجميلها بجمال أحلاس السلطان المعظم قرّة عيني العالم مالك رقاب الأمم مولى ملوك العرب والعجم جلال الدنيا والدين علاء[41] الإسلام والمسلمين، ناشر العدل والإحسان في الأرضين، ظل الله في العالمين مسلرى بن السلطان الأعظم. مد الله على الخافقين ظل دولته، وأمّدنا لنصر أعوان حضرته، وزاد بمكانه الملك والسلطنة شبابا ونضارة كلما زاده شيبا وجلالة، ولا أخلاه عن عز الراية وإدراك الغاية في كمال الحِماية والرعاية، إذ به قوّم[42] الله تعالى هذه الممالك وكانت مضطرمة وأخمد نار الفتنة، وكانت مضطرمة فركدت بسيوفه ورماحه رياح محنها، وانجلت بقلبه وجناحه سحائب فتنها، اندفعت على يده تلك الزلازل، وانقطعت بمنه تلك النوازل حتى أستحفِظ الدماء في أجسادها، واقرّ السيوف في أغمادها، أعاد الدين أبيض الجلباب، وصيّر الملك محضر الأسباب، أصاخت الفتنة بعد الصمم صحّت الدّولة بعد السقم، لم يدع [ك/٣/أ] طرفا مأخوذا إلا ارتجعه، ولا حفا مغلوبا إلا انتزعه، ولا عدوا باغيا إلاّ قمعه، ولا جبّارا

[40] هو : - في [ك].

[41] علا: في [ك]

[42] قوّم شكر الله تعالى:+ في [ك]

طاغيا إلاّ صرعه، حتى زالت الظّلم وانكشف الغمم وأصبحت الأرض آمنة الأطراف والدنيا ساكنة الأكناف. وعادت أمور الملك خير معاد، وقمع كل محاسد ومعاند[43]، وقرّت عيون الأنصار والأعوان، وانشرحت صدور الأركان والأعيان، وعاد الناس اعيانا[44] وكانوا أخيافا وصاروا إخوانا على سرر متقابلين بعد ما كانوا سباعا متقاتلين، فسُكِتَ الديار وهدأت الأقطار، وسلمت الممالك وأمنت المسالك واشرقت معالم الدين، وانتظمت مصالح المسليمين فقُطِعَ دابر القوم الذين ظلموا.

[٨] والحمد لله رب العالمين فلا جَرم لا لسان إلاّ وهو منطلق بشكر عدله واحسانه ولا يد إلا وهي مرتفعة بإستدامة ملكه وسلطانه. آمين يا ربّ العالمين ويا خير الناصرين.

[٩] وبعد، هذا الواجب دعاء المهد الأعظم والستر الأعلى والبركان المعظم، إذ يمن عدلها وعاطفها وبركة خيرها وطاعتها وعلوّ همتها وسموّ درجتها وكثرة شفقتها ومبرّئها على الرعايا واعانتها للبرايا.[45] بسط الله ظلال جلالها وشيّد قصر اقبالها حتى تمهدت الأرض لكمال اقتدارها، وتبسطت لأعوانها وأنصارها. اللهمّ ثبّت بنيان مملكتها كما مهّدتَها ورسّخ قواعد سلطنتها كما تشيدتها، ومكّنها في بلادك كما ملكتها رقاب عبادك، ووَفّقها لكل ما يبلغها إلى مرضاتك والفوز بدرجات جناتك.

[١٠] والآن قد حان حين استفتاح الكتاب وتبويب الأبواب خدمة لجزأين كتبهم الغالية. دام علائها تشريفا بخدمتها وبسببها بحرمتها وتيمنا بيمن دولتها لازالت من العلا بمزيد.

---

[43] ومعاد : في [ك].

[44] انا: اعيانا:# في [ك]

[45] للبزايا : # للبرايا [ك]

[١١] فنقول وبالله التوفيق وهو المستعان وعليه التكلان في الإتمام.

[١٢] اعلم بـأن[46] هذا الكتاب مشتمل على مقدمتين وثلث كتب.

[١٣] أمّا المقدمة الأولى، ففي بيان شرف العلم وكيفيّة أقسامه وتباين[47]مراتب العلماء في أنواع علومهم وكيفيّة اقتناعهم بعلومهم[48] وبيان طلبهم إياه [ك/٣/ب] بسيرهم في موجودهم ومعدومهم.

[١٤] وأما المقدمة الثانية، ففي[49] بيان العقل البشريّ والمعرفة، وبيان حقيقة العلم وأقسامه وبيان حقيقة الفلسفة والحكمة، وبيان انقسامها إلى النظريّة والعمليّة.

[١٥] وأما الكتب، فأولها كتاب[50]المنطق وثانيها كتاب العلم الطبيعي وثالثها كتاب العلم الالهي. وكل واحد من هذه الكتب مشتمل على جمل وأبواب وفنون وأنواع وأقسام وفصول كما سيأتي[51] شرحها وتفصيلها في مطالع كل كتاب إن شآء الله تعالى.

---

[46] بـ :- في [ح].

[47] وبيان : في [ح].

[48] بمعلومهم : في [ح].

[49] في : في [ح].

[50] كتاب : - في [ك].

[51] س : - في [ك]

< المقدمة الأولى في بيان شرف العلم وفضيلته>[52]

[١٦] أما بيان شرف العلم وفضيلته،اعلم أن العلم من أعلى المفاخر وأبهي المآثر وأنفس الذخائر وأشرف الفضآئل به تقتنص شوارد المجد بمصائد الإقبال ويُسحب[53] فضل الأذيال بمواعد[54] العزِ والجلال. ولهذا المعنى[55] أمر الله تعالى بنبيه عليه الصلوة و[56]السلام بتحصيل العلم حيث قال:﴿فاعلم أنه لآ إله إلا [الله][57]﴾[58]. وأمره بطلب الزيادة في العلم [حيث][59] فقال[60] تعالى[61]:﴿وقل ربّ زدني علما﴾[62]ومنّ عليه بإعطاء العلم على ما قال تعالى[63]:﴿وعلّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما﴾[64] ستر عيب الشهوة والغضب في آدم عليه السلام بالعلم[65] كما قال تعالى:﴿وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾[66]

---

[52] على الرغم من أن هذا العنوان ليس موجودا في نسخة [ك] و [ح] نحن أضافنا هذا العنوان هنا. لأن الكشي حين يوضح موضوعات المقدمة الأولى يقول أمّا المقدمة الأولى، ففي بيان شرف العلم وكيفيّة أقسامه وتباين مراتب العلماء في أنواع علومهم .... و هنا يوضح هذه الموضوعات.

[53] وسحت : في [ح].

[54] مقاعد : في [ح].

[55] المعنى : - في [ك].

[56] الصلوة و : -في [ك]

[57] الله : - في [ح] يوجد [هو] في [ح].

[58] ٤٧. محمد، ١٩ .

[59] حيث : - في [ك].

[60] ف : - في [ح].

[61] تعالى : - في [ح].

[62] ٢٠ . طه ، ١١٤.

[63] تعالى : - في [ح].

[64] ٤. نيسى، ١١٣ .

[65] بالعلم : -في [ك].

[66] ٢ . بقرة، ٣١.

[١٧] فعلم بهذه الدلائل القاهرة الباهرة أن[67] العلوم كلها شريفة عليّة القدر عظيمة الخطر إلا أن أعلى العلوم قدرا وأعظمها خطرا علم[68] الحكمة التي هي المعارف الإلهية والأنوار القدسية أدمغ شرف معلومها[69]وشدّة الحاجة إليها هي[70] مختصة بقوة الدلائل عليها وكون كمال السعادة لديها. ولهذا المعنى سمّى الله تعالى الحكمة ﴿خيراً كثيرا﴾[71] كما قال تعالى:﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا﴾[72]ولأنها تؤدي[73] صاحبها إلى[74] الجنة المأوى وترقيه الدرجة العليا على ما قال الله[75] تعالى:﴿ يرفع اللهُ الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات[76]﴾[77]

[١٨] فمن حصَّله فقد اغتنم السعادة القصوى، ومن ضيَّعه فقد خسر الآخرة والدنيا على ما قال الله[78] تعالى:﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعاملوا الصالحات.﴾[79] فإن قوله ﴿آمنوا﴾ إشارة إلى"الكمال"[80] [ك/٤/أ] في القوة النظرية. ﴿وعاملوا الصالحات﴾ إشارة إلى "الكمال في القوة العملية." ﴿وتواصوا

---

[67] على أن : في [ح].

[68] اعلم : في [ح].

[69] معلوماته : في [ح].

[70] هي : - في [ح].

[71] ٢ . بقرة، ٢٦٩.

[72] كما قال تعالى:﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا﴾: - في [ك]. ٢، بقرة ، ٢٦٩.

[73] تؤى : في [ح].

[74] إلى : - في [ح].

[75] الله : - في [ح].

[76] يرفع الله الذين آمنوا : - في [ح].

[77] ٥٨. مجادلة، ١١.

[78] الله : - في [ح].

[79] ١٠٣ . عصر، ١-٣.

[80] التكميل : في [ح].

بالحق﴾ إشارة[81] إلى "التكميل في القوة النظرية." ﴿وتواصوا بالصبر﴾ إشارة إلى "التكميلِ في القوة العملية." فهذه السورة دالة على أن الإنسان إنما تخلص عن الخسران إذا كان كاملا مكملا[82]في قوة[83] النظرية والعمليّة. هذا هو الدليل النقليُّ على أن العلم من أشرف المناقب وأنفس المطالب.

[١٩] و أما الدّليل العقلي على ذلك، فهو أن الملذات ثلثة[84]:

- حسيّة كالمطعوم الشهيّ والمشروبِ الهنيّ والمنكوح البهيّ إلى غير ذلك.

- وخياليّة كأنواع التجمّلات والإمارات[85]والسلطنة. فكل[86] هذه لذات جسمانية فانية.

- وعقليّة كالعلوم الكلية الحقيقيّة والمعارف الإلهية القدسية. وهذه لذات روحانية باقية وسعادات ربّانيّة صافية.

[٢٠] والنفوس أيضا ثلثة[87]:

- بهيميّة ويسمى "قوة الشهوانية،"

---

[81] إشارة : - في [ح].

[82] مكملا : - في [ك].

[83] قوتي : في [ك].

[84] ثلث : في [ك].

[85] الإمارة : في [ك]

[86] وكل : في [ح]

[87] ثلث : في [ك].

- وسبُعية ويسمى "قوة غضبية." وكل واحدة[88] منهما قوّة جسمانية فانية تبطل بموت البدن.

- وناطقة و تسمى "قوة ملكية" وهي جوهر روحانيّ به[89] يمتاز الإنسان عن غيره من الحيوانات وهو الباقي بعد موت البدن على ما قال الله[90] تعالى:﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾[91] وهو المدرك للعلوم الكلية الحقيقية والمعارف الإلهيّة القدسية وهو الملتذُّ والمبتهجُ بها أبدا.

[٢١] فإذن اَلَذّ شيءٍ للنفس الناطقة المطمئنة إنما هو معرفة الحق الأول بصفات كماله ونعوت جماله[92]،

[٢٢] ثم معرفة الجواهر العقليةِ المجردة الذين هم عباده المكرمة وملئكته المقربة[93] وهم الكَرُبِيّون في عُرف الشريعة،

[٢٣] ثم معرفة النفوس الفلكية من الرحانية والجسمانية وهم "الملائكة السماوية،"

[٢٤] ثم معرفة النفوس القدسية الأرضية وهم "أنبياء الله تعالى و أولياءه.[94] " فهذا هو الكمال الذي به يصير الجوهر العقلي عقلا بالفعل وبه يلقّى اللهَ تعالى وبه يلتَذّ ويبتهج بعد قهر النفس البهيميّة والسُبعية[95] بالرياضات

---

[88] واحد : في [ك].

[89] به : - في [ح].

[90] الله : - في [ح]

[91] ٢ . بقرة، ١٥٤.

[92] بصفات جلاله ونعوت كماله : في [ك].

[93] وملئكته المقربة : - في[ك].

البدنية والمحافظة على الحدودِ الشرعية.[96] ولهذا [ك/٤/ب] المعنى ورد في الشريعة الحاقة التكليف[97]بجميع ما ذكرناه.[98]

[٢٥] فعلم بما ذكرنا من الدليل العقلي والنقلي أن كمال الإنسان في أن يكون كاملا مكمّلا في قوّتيْ النظرية والعملية. فَعَلى هذا يجب أن تكون النفوس به[99] مشغوفة والهِممُ إليه مصروفة والأنام على أحكام العلوم وإبقائها موقوفة. لأن الناس في مدارسة العلوم وممارستها على صنفين:

-"محققون" لا يسكن نفوسهم إلا [100] إلى بلج اليقين فلا يقبلون غير ما اتضح بالبرهان [101] المبين.

- وآخرون "مقلدون" غيرهم مفوّضون[102] إليهم أمرهم منقادون[103] لكل من قادَهم غير مستثبتين غيّهم ورشادهم يتحركون إن حُرِّكوا ويسكنون مهما تُرِكوا[104] يعظمون أسلافهم ويلتزمون من غير نظر

---

[94] أولياؤه : في [ك].

[95] السُبعية والبهيميّة : ><في [ح]

[96] الشرعية :- في [ك].

[97] التعريف التكليف : في [ح]

[98] ما ذكرنا[...] : في [ك].

[99] به النفوس :>< في [ح]

[100] إلا : # في [ك].

[101] يضح بالبرهان : في [ك].

[102] مفوضون : # مفوّضين :في [ك]. مفوّضين في [ح].

[103] منقادين : في [ك].

[104] متى سُكّنوا : في [ك]

أوصافهم يقلدون منارهم ويتّبعون آثارهم كما حكى القرآن عن أمثالهم قولهم :﴿إنا وجدنا آباءنا على أمّة وإنا على آثارهم مقتدون﴾[105]﴿أوَلَوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون﴾.[106]

[٢٦] ومن رضي لنفسه أن يكون من جملة المقلدين وخصوصا في العلوم[107] الإلهية، فقد أخرجها من أعداد[108] العالمين، واقتنع لها بمرتبة قاصرة عن أدون مراتب الآدميين كما[109] قال الله تبارك[110] وتعالى:﴿أفرأيْت من إتخذ إلهَهُ هواهُ أفأنت تكون عليه وكيلا﴾[111]﴿أم تحسبُ أنّ أكثرهم يسمعون أو يعقلون إنْهم إلّا[112] كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا﴾[113] بل الواجب على العاقل الكامل أن يهتدي إلى سوآء السبيل بالحُجج والبرهان وغيرهما[114] من أنواع الدلائل[115]، لأنه علامة صدق القائلين كما قال الله[116] تعالى:﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين[117]﴾

---

[105] ٤٣ . زخرف، ٢٣.

[106] ٥ . مائدة، ١٠٤.

[107] العلم : في [ح]

[108] عداد : في [ح]

[109] كما : - في [ح].

[110] الله تبارك : - في [ح].

[111] ٢٥. فرقان، ٤٣.

[112] إ لا : - في [ح]

[113] ٢٥. فرقان، ٤٤.

[114] وغيرها : في [ح]

[115] الدليل : في [ح]

[116] الله : - في [ح]

[117] ٢. بقرة ، ١١١.

[٢٧] ثم يتكلف بعد ذلك لمداواة مرض[118] التقليد، ويسعى لإرشادهم إلى الرأي السديد، فيصنّف في أنواع العلوم كتابا [كتابا]، [119] ويتكفل[120] بإقامة البرهان بقدر الإمكان على ما فيه بابا [بابا]،[121] ويثبت قدم خاطره في مكانه حتى يفى بوعده وضمانه يبرهن على الدعوى، ويكشف عن المعنى، ويُصلح الفاسد، ويروّج الصّحيح الكاسد،[122] ويشير إلى أنواع [ك/٥/أ] التحقيق، و يُعدّ ذلك من أعظم أصناف التوفيق حيث شرفه[123] الله تعالى[124]بالعلم وأحيابه والنصح لأبنائه، وأنعم عليه بقوة الإفادة والإضآءة حتى استفاد واستضاء بأنوار[125] علمه غيره ودَرَّ عليه من بحار فضله خيرَه كما[126] صنف العلماء والحكاء الأوائل كتبا كثيرة في أنواع العلوم والفضائل مع تحرير الدلائل وتفصيل المباحث والمسائل.

[٢٨] استعان كل متأخّر بمتقدمه، وكل مأموم بأمامه خلفا عن سلف. فهذّبوا المذاهب الدينية وحرّروا المطالب اليقينية حتى ارتفع بها اقدارهم وتخلّد بها آثارهم وتطاير إلى آفاق الدنيا والعقبي أنوارهم. فصارت الأفئدةُ على وُدّهم

---

[118] مرضى : في [ح].

[119] كتابا : + في [ح].

[120] يتكفل : في [ح].

[121] بابا :+ في [ك].

[122] والكاسد :في [ك]

[123] شرف : في [ك]

[124] تعالى :- في [ك]

[125] بأنواع : في [ح].

[126] وكا : في [ح]

متوافقة، والألسنة على شكرهم متطابقة وهم الآن أحيآء ناطقون وفي حِياض القدس[127] سَابحون وفي رياض الإنس سائحون كما قال تعالى:﴿بل أحيآء عند ربهم يرزقون فرحين﴾[128]

[٢٩] ثم اعلم بأن مراتب العلماء في أنواع العلوم متفاوتة بالقلة والكثرة والضعف والشدة لكون بعضهم[129] مضيا وكون الآخر مستضيا وكون بعضهم نارا وكون الآخر[130] نورا وكون بعضهم طورا وكون الآخر كتابا مسطورا[131]وكون بعضهم الوادي الأيمن أو الوادي المقدس وكون الآخر "شاطىء الوادي الأيمن"[132] وكون بعضهم صاحب الذوق وهو بلوغ العرفان بالبرهان إلى حد الوجدان في العيان وكون التالي صاحب مجرد القياس والعرفان بالبرهان[133] وكون الثالث صاحب مجرّد التصديق والإيمان وهو أضعف مراتب العلم والعرفان.

[٣٠] وقد تقرران مياهَ العلم والمعرفة إنما تدرُّ على أودية قلوب الكل من الينابيع الروحانية الإلهية كما قال اللّٰهُ[134] تعالى:﴿ وعلّم آدم الأسمآء كلَّها﴾[135] وقال تعالى:﴿ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾[136]وكما قال تعال:﴿ علَّمه شديد القوى﴾[137] وقال تعالى:﴿ علّم بالقلم علّم الانسان ما لم يعلم﴾[138] ولا ناسين إن شآ اللّٰهُ تعالى. إن من

---

[127] القدس : # في [ك]

[128] ٣ . آل عمران ، ١٦٩.

[129] البعض : في [ح].

[130] الآخر : - في [ح]. [بعضهم] في [ح]

[131] وكون بعضهم طورا وكون الآخر كتابا مسطورا : - في [ك].

[132] ٢٨. قصص، ٣٠.

[133] الى حد الوجدان في العيان وكون التالي صاحب مجردالقياس والعرفان بالبرهان : - في [ك].

[134] الله : - في [ح].

[135] ٢. بقرة ، ٣١.

[136] ٢٤. نور ، ٤٠.

[137] ٥٣ . نجم ، ٥.

الموجودات العالية الروحانية موجودا ثابتا لا يتغير وعظيما لا يستصغر وكبيرا لا يستحقر وجوادا لا يبخل كما قال تعالى:﴿ولقد رآه بالأفق المبين وما هو [ك/٥/ب] على الغيب بضنين﴾[139] ويعبر عنه بـ"الطور" كما قال تعالى:﴿والطور وكتاب مسطور﴾[140] ومنه تتفجّر إلى أودية القلوب البشرية مياه العلم والمعرفة كما قال تعالى:﴿[أنزل من السمآء مآء][141] فسالت أودية بقدرها﴾[142]

[٣١] وهذا الطور:

-من حيث أنه يُلهم الحقائق ويوحى الدقائق ويشعل القرائح يسمى "نارا"

-ومن[143]حيث أنه به[144] ينتقش العلوم المفضلة في الجواهر الروحانية يسمى "قلما"

- ومن حيث أنه[145] يستنير منه[146] بأنوار العلوم يسمى "نورا".

[٣٢] وأقوى القلوب على قبول[147] أنوار هذه النار هو الوادي الأيمن ،[148] وهو نفوس الأنبياء الكبار، لكثرة يُمْنِها ووقور خيرها وبركتها وعلو درجتها وسيعة[149] قوتها وغزارة علمها ومعرفتها يسمى "الواديَ الأيمن" والواديَ المقدس،

---

[138] ٩٦. علق ، ٤-٥.

[139] ٨١. تكوير ، ٢٣-٢٤.

[140] ٥٢. طور ، ١-٢.

[141] وأنزلنا من السمآء مآء : في [ح].

[142] ١٣. رعد ، ١٧.

[143] ومن : # في[ك]، في [ح] ومن.

[144] به : - في [ك].

[145] أنها : في [ح].

[146] منه : - في [ح].

[147] قبول : - في [ك].

هي النفوس[150] المطهرة عن كدورات الحسّ والخيال وهو أوّل منزل من منازل الأنبياء في الترقي إلى عالم القدس وخلع النعلين[151] هو ترك الكونين وهما الدنيا والآخرة في التوجه إلى عالم[152] كعبةِ القدس وحضرة الواحد الحق. وأدون أحوال[153] هذه النفوس وأقلُّ درجاتها[154] إنما هو شاطئ الوادي الأيمن

[٣٣] والمتلقنون من الأنبياء على صنفين:

- بعضهم على محض التقليد فيما سمعَه،

- وبعضهم على حظ من[155]البصيرة في ذلك.

[٣٤] والعبارة عن حظ المقلد الخبر كما قال تعالى حكاية عن موسى[156]عليه السلام[157]:﴿لعلّي آتيكم منها بخبرٍ﴾[158]﴿أو اجد على النار هدى﴾[159]

---

[148] الأيمن : - في [ك].

[149] وسعة : في [ك].

[150] النفس في [ح].

[151] هذه العبارة ملهمة من سورة طه، الآية: ١٢

[152] عالم : - في [ح].

[153] حال : في [ح].

[154] درجتها : في [ح].

[155] من : - في [ك].

[156] حكاية عن موسى : - في [ك]. خبرا عنه : # في [ك].

[157] السلم : في [ك]

[158] ٢٨. قصص، ٢٩.

[159] ٢٠. طه ، ١٠.

[٣٥] والعبارة عن حظ المستبصر إنّما هو الجذوة أو القبس أو الشهاب على اختلاف مراتب استبصاره واستحضاره كما قال تعالى خبرا عنه أيضاً[160]:﴿لعلّي آتيكم منها بخبر أو جذوةٍ من النار لعلكم تصطلون﴾[161] وفي موضع آخر ﴿[162]آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون[163]﴾[164] لأن صاحب الذوق يشارك النبي عليه السلام[165] في مكاشفات[166] بعض المغيبات ومشاهدتها في بعض الأحوال.

[٣٦] والعبارة عن تلك المشاركة[167]إنما هو الاصطلاء لأنه إنما[168]يصطلي بالنار من يقرب النار ومن معه النار لا من يسمع مجرّد خبرها.

[٣٧] وأصحاب[169][ك/٦/أ] الذوق إذا بالغوا في التجرد والتقدس عن مقارنة الأوْضَار، والتنزه عن مقارنة الأوزار،[170] قد يبلغون[171] في المكاشفة والمشاهدة مبلغا يرون الحق في كل شيئ، ويلتذّون به التذاذا ويبتهجون به[172]

---

[160] أيضا : - في [ح].

[161] ٢٨. قصص، ٢٩.

[162] في [ك] قبل كلمة "آتيكم" يوجد "لعلي" ولكن لا يوجد عبارة "لعلي" في آية المذكور وهي ٢٧ ،النمل ،٧. هذه العبارة [لعلي] توجد في السورتين وهما القصص آية ٢٩ ، وطه، آية ١٠، التين تتكلمان عن نفس الموضوع.

[163] ٢٧ . نمل ،٧.

[164] وفي موضع آخر آتيكم بشهاب قبسٍ لعلكم تصطلون : - في [ح].

[165] عليه السلام : - في [ح].

[166] مشاركة : في [ح].

[167] مشاهدة : في [ك].

[168] إنما : - في [ك].

[169] من أصحاب : في [ك].

[170] الأشرار : في [ح].

[171] يعلمون : في [ح].

[172] به : - في [ك].

إبتهاجا يشغلهم عن كل شيئ، لأن مشاهدة المحبوب لا شكّ في أنها[173] تشغل عن غير المحبوب ويسمى ذلك "فنآء في الله" عز وجل[174] في عرف العارفين. فحينئذ يبلغون مبلغا لا يرون في الوجود إلا الحقّ سبحانه وتعالى[175] كما[176] قال بعضهم في التوحيد: "لا هو إلا هو". وقال الآخر:"أنا الحق"[177] وقال الآخر:"سبحاني ما أعظم شأني" لغاية حسنهم وتزيُّنهم وبهآئهم[178] وتجملهم بجمال رؤيته ووجدانه ونهاية تحيُّرهم في أنوار مشاهدته وعيانه، لكن كلام العشاق في حال السكر يُطوَى ولا يُحكَى إلا للتّشويق والتعشيق.

[٣٨] ثم أنهم يَفْنَوْن عن أنفسهم أيضا ويستغرقون في مشاهدة أنوار الحق ويتطهّرون بمآء القدس عن أدناس رؤية الخلق برؤية الحق[179] ولا يرون إلا ما يرون من أنوار الحق.

[٣٩] ثم يجذبهم الحق إليه ويسكنهم لديه ويمحوهم محوا ويُفنيهم فنآء، فيرون ما يرون، لكنهم لا يرون أنهم يرون[180] حتى لا يكون لهم إلتفات إلى عرفانهم وإيمانهم الذي هو الشركُ الخفئ والتوحيد العامِّي. كما قال الله تعالى[181]:﴿هو الذي أنزل السَّكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم﴾[182] فكأنهم لا يجدون من وجدانهم

---

[173] أنها : # أنه في [ك]، أنه : في [ح].

[174] في الله تعالى : في [ك].

[175] سبحانه وتعالى : - في [ح].

[176] كما : - في [ك]

[177] وقال الآخر:"أنا الحق" : - في [ح].

[178] وبهآئهم : - في [ح].

[179] برؤية الحق : - في [ح].

[180] أنهم يرون : - في [ك].

[181] الله تعالى : - في [ح].

[182] ٤٨ . فتح، ٤.

إلا موجودهم ولا يعرفون من عرفانهم إلا معروفهم. فهناك لا معبود لهم سِوَاه بل لا موجود لهم في الدارين إلا إياه. وهذا المقام مقام ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام﴾[183]

[٤٠] اللهمّ أرزقنا طعمه من[184] هذا الطعام وريّحنا شمّة من[185] هذا المقام يا ذا المن والإحسان ويا ذا الجود والأنعام، أهّلنا لمعرفة جنابك العظيم، وأذّقنا حلاوة النظر إلى وجهك الكريم بفضلك ورحمتك يا كريم يا رحيم كما أهّلت عبادك [ك/٦/ب] المقرّبين، وأذّقْتَ عبادك المكرمين حتى استنهجوا سوآء الصراط المستقيم واستبهجوا بلذة النّظر إلى وجهك الكريم، واستفتحوا مطالع الكلمات التامات، واستقبحوا الإلتفات إلى ما عداه من الجسمانيات والروحانيات، وقنعوا بمعلومهم عن علومهم وبمطلوبهم عن موجودهم ومعدومهم، ذاقوا لذة الوصول، فاجتهدوا في دفع الوسائل، وطمعوا في الإبتهاج به[186]، فاحتالوا في قطع الجبائل، وألقوا الملذة القصوى، فاستحقروا في مقابلتها الفردوس الأعلى.

[٤١] وهذه مقامات سنية ودرجات عليّة لا تسنح إلا لمن[187] يسبح بفكره في بحار العظمة والكبرياء ويسبح بروحه في ميادين كمال اللذات[188] وجلال الصفات وجمال الأسمآء. وكل[189] ذلك لا يحصل إلا بعناية إلهيّة أبدية

---

[183] ٥٥ . رحمن، ٢٦-٢٧.

[184] في : في [ك].

[185] في : في [ك].

[186] في الإستمال : في [ح].

[187] لمن لم يزل : في [ح].

[188] الذات : في [ك].

[189] وكل : - في [ك].

ورعاية ربّانية سرمديّة، لأنّه لن يتـم الخيرات[190] إلا بأنوار فيض فضله، ولن ينظم الصّالحات إلا بأمطار أنظار رحمته، ولن يتم[191] البركات إلا بمنّهِ وسعة جوده.

[٤٢] ثم اعلم بأن من[192] طرق السائرين[193] إلى الله تعالى والمشتاقين[194] إليه والطالبين للزلفى لديه إنما هو السير في كيفية تكوّن مخلوقاته ومبدعاته بإقدام الأفكار وخطوات الأنظار بدليل ورود الأمر به والترغيب فيه كما قال تعالى:﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق[195]﴾[196]وقال تعالى:﴿قل أنْظروا ماذا في السماوات والأرض﴾[197] وقال تعالى[198]:﴿[فانظر][199] إلى آثار رحمة الله كيف يُحي الأرض بعد موتها﴾[200] وقال:﴿[أفلم][201] ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها﴾[202] وقال [تعالى][203]:﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾[204] الآية وقال:﴿أولم يتفكروا في انفسهم ما خلق

---

[190] يتـم الخيرات: (...) في [ك]

[191] يعم : في [ح].

[192] من : - في [ك].

[193] السائلين : في [ك].

[194] المشتاقين: في [ك].

[195] ٢٩ . عنكبوت ، ٢٠.

[196] "قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف بدأ الخلق" : في [ك]. بعد كلمة "الأرض في [ك]" يوجد "ثم" ولكن لا يوجد عبارة "ثم" في آية المذكور وهي ٢٩ . عنكبوت ،٢٠. هذه العبارة [ثم] توجد في السورة الأنعام آية ١١ [قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذ بين].

[197] ١٠ . يونس، ١٠١.

[198] تعالى : - في [ح].

[199] فانظروا : في [ح].

[200] ٣٠ . روم، ٥٠.

[201] أولم : في [ك-ح]

[202] ٥٠ . ق، ٦.

[203] تعالى : - في [ح].

[204] ٨٨ . غاشية ، ٢٠-١٧ ، ﴿وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾: - في [ح].

الله السموات والأرض[205] وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى[206]﴾[207]وقال تعالى في خلق السموات والأرض[208] :﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض[209]ربنا ما خلقتَ هذا باطلاً﴾[210] رُوِي أنه لما نزلت هذه الآية قال عليه السلام:"ويل لمن لاكها بين لَحْيَيْهِ [ك/٧/أ] ولم يتفكر"[211].

[٤٣] "والفكر[212] ترتيب أمور معلومة على وجه مخصوص ليصير المجهول به معلوما". وذلك الترتيب المخصوص لا بُدَّ له من المزان ليظهر به الحقّ من البطلان والربح من الخسران عند الامتحان وهو المنطق الذي هو "علم الحجة والبرهان والدليل والبيان" ولغاية شرفه[213] قُرن ذكر تعليمه بتعليم القرآن وخلق الإنسان كما قال تعالى:﴿الرحمن علَّم القرآن خلق الإنسان علّمه البيان﴾[214] وبيّن تعالى بأنه وإن رفع السماء[215] الذي فيه الجناف لكن وضع الميزان الذي هو مصعد الإنسان ومنّ على[216] الأنام بإنزال[217] الميزان كما مَنّ عليهم بإرسال الرسل وإنزال القرآن لتقويمهم

---

[205] أولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والأرض : - في [ك].

[206] وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى : - في [ك ، ح]

[207] ٣٠. روم ، ٨. "اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض : - في [ك]. "وقال تعالى:﴿اولم تفكروا في خلق السموات والأرض﴾" في [ك] ولكن لا يوجد هذه الآية بهذه الشكل في المصحف.

[208] وقال تعالى في خلق السماوات والأرض : - في [ح].

[209] ويتفكرون في خلق السموات والأرض : - في [ك].

[210] ٣ . آل عمران ،١٩١.

[211] ولم يتفكروا : في [ح]. الحديث يذكرفي كتب الحد يث بلفظ: "ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها". أنظر: ابن حبان ، الإحسان في تقريب صحيح إبن حبان، جلد ١١، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه : شعيب الأرنؤوط ، الناشر: مئسسة الرسالة، بيروت،الطبعة:الأولى.١٤٠٨-١٩٨٨، ص.٣٨٧.

[212] الفكر : في [ح].

[213] شرف : في [ح].

[214] ٥٥ . رحمن ، ١-٤.

[215] إشارة إلى سورة الرحمن، الآية ، ٧، وهي : "والسماء رفعها ووضع الميزان."

[216] عليه : في [ح].

[217] بأنزال : في [ح].

بالقسط وتأهيلهم للرحمة والرِضوان كما قال تعالى:﴿لقد أرسلنا رُسُلَنا بالينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقُوم النّاسُ بالقسط﴾[218]

[٤٤] فلهذا المعنى فتحنا[219] هذا المجموع بعلم المنطق الذي هو "الآلة للإنسان في اكتساب العلوم النظرية والعاصمة له[220] عن الخطأ والزلل الوهميّة."

[٤٥] ثم بالعلم الطبيعي الذي هو البحث عن الآيات الإلهية والتصديقات الربانية والدلالات السبحانية كما قال تعالى:﴿ومن آياته أنْ خلَقكم من تراب﴾[221]﴿ومن آياته أنْ خلق لكم[222] من أنفسكم أزواجا﴾[223]﴿ومن آياته خلْق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾[224]﴿ومن آياته منامكم بالليلِ والنّهار﴾[225]﴿ومن آياته يُريكم البرقَ خوفا وطمعا وينزّل من السَّماء ماء فيُحي به الأرض بعد موتها﴾[226]﴿ومن آياته أن تقوم السماء والأرض

---

[218] ٥٧ . حد يد، ٢٥.

[219] أفتحنا: في [ك]

[220] له : - في [ك]

[221] ٣٠ . روم ،٢٠ .

[222] خلقكم : في [ح].

[223] ٣٠ . روم ،٢١.

[224] ٣٠ . روم ،٢٢.

[225] ٣٠ . روم ،٢٣.

[226] ٣٠ . روم ،٢٤.

بأمره﴾[227]﴿ومن آياته الليل والنّهار والشمس والقمر﴾[228]. وأمثال ذلك من الدلائل الدالة على كون كل واحد من المخلوقات والمبدعات[229] والمصنوعات آية دالة على وحدانية الله تعالى.

[٤٦] فإذن مهما كان علم المكلف بها أكثر وإطلاعه على عجائب صنع الله [تعالى][230]وغرائب حكمه فيها أكمل وأوفر[231] كان علمه ومعرفته [ك/٧/ب] بالله تعالى أحكم وأكمل[232] وحبُّه له سبحانه وتعالى[233] أتمَّ والإبتهاج والالتذاذ بحبّه أشد كمصنف العلوم[234]، فإنّه مهما كان إطلاع التلامذه على دقائق علومه أكثر كان حبهم إياه أوفر .

[٤٧] ثم بالعلم الإلهي الذي هو الدّرجات[235] العليّة والكمالات البهية واللذات[236] الهنيئة للنفوس الطّاهرة النقية الملكية.

[٤٨] فلهذا المعني أوردنا في هذا مجموع هذه العلوم الثلاثة وسمّيناه "بحدائق[237] الحقائق" لاشتماله على أنواع من العلوم كل نوع منها حديقة حقيقية باقية ومنتزهات غير متناهية، إذ أصناف العلوم أكثر من أن يحيط بها[238]

---

[227] ٣٠ . روم ،٢٥.

[228] ٤١ . فصلت ،٣٧.

[229] المبدعات : في [ك].

[230] تعالى : - في [ح].

[231] أوفر وأكمل :><في [ح].

[232] أكمل وأحكم : >< في [ك].

[233] تعالى : - في [ح].

[234] لمصنف العلوم : في [ك].

[235] درجات : في [ح].

[236] والذات : في [ك].

[237] حدائِق : في [ح].

[238] به : في [ح].

الإحصآء أو يأتي عليها الإستقصاء إلا أنا ذكرنا فيه من نفآئس أصول الحكمة ولطآئف فروعها قدرا صالحا كافيا وافيا لإخواننا الراغبين فيها والطالبين لها على حين طموس من آثارها وانصراف هِمَمِ أكثر النفوس عن إيثارها.

[٤٩] و رَاعَيْنا في ذلك التوسط بين التقصير والتطويل تحرزا[239] عن أطناب يُمِلُّ وتجنّبا عن إيجاد يخلُّ بعدما ذكرنا في كتابنا المسمَّى بـ"الرسالة الإخبارية"[240]في مبدئ الأمر منها طرفا لا يُعَدّ تقصيرا ولا شرفا[241]وضممنا إليه من فنون الحكمة ما حسنت به الظنون في أنها أصح مقالة وأوضح دلالة حتى بلغ المجموع مبلغا فيه نفع وكفاية وتنبيه[242]وهداية لمن[243]بالحق يقنع أو بظهور الحجة ينفع.

[٥٠] وظنّي أن هذا الكتاب خير ما صنف في نوعه من الكتب المتوسطة[244] وإنما رددنا الكلام بين الإقتناع بالحق والانتفاع بالحجة تنبيها على أن ايفآء البحث حقّه واعطاء الفكر مستحقه في التقرير والتحقيق والتحرير والتدقيق من أصعب الأمور خصوصا في المعارضات الخفية العميقة والمباحثات الغامضة الدقيقة على من أيّد بحدس قويّ وطبع سويّ وقريحة وقادة وبصيرة تقاده من محقّقه الإخبار وغاصّه بحار الأسرار فكيف على مثلي، لكن ليس كل ما لا [ك/٨/أ] برهان عليه او ليس يمكن أن يبرهن عليه نفيا أوإثباتا يجب إنكاره.

---

[239] بحرز : في [ح].

[240] بحثنا عن هذا الكتاب "الرسالة الإخبارية" لزين الدين الكشي في كثير من المكاتب ولكن ما وجدناه.

[241] طرفا وقدرا يعد تقصيرا لا شرفا منا : في [ح].

[242] "وتنبيه" : # وتنبيها ، في [ك].

[243] لمن : - في [ك].

[244] المبسوطة : في [ك].

[٥١] فإن طبائع الأدوية والأغذية والأشربة وأفعالها وطعومها وروائحها ليس شئ منها ما[245] يمكن أن يبرهن عليه بحجة قاطعة ودلالة[246] ساطعة مع أنه لا يجوز إنكارها لظهورها بالحسّ والمشاهدة بل الواجب علينا أن نبحث عن حقائق الأشياء بالبحث الصِّحيح السّليم والنّظر التام المستقيم فإن لاح لنا في مطلوب أثر الرُّجْحان وظهر صبح الحق عن أفق البرهان مِلْنَا إليه وعوّلنا عليه وإنْ تكافأت[247] الكفّتان ولم يتبين الحق، فيه من البطلان شرحناه إلى بقعة الإمكان ما لم يرُدَّ عنها قائم البرهان.

< المقدمة الثانية في بيان عقل البشري والمعرفة والعلم وأقسامه وبيان الفلسفة والحكمة >[248]

[٥٢] وأمّا المقدمة الثانية في بيان العقل البشري والمعرفة والعلم وأقسامه وبيان الفلسفة والحكمة وإنقسامها إلى النظرية والعملية.

[٥٣] أمّا العقل البشري، فهو جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلّقا[249] بالبدن الإنساني يعلق التدبير والتصرف[250] به يدرك الإنسان الأمور الحالية[251] والغائبة عن الحواس ويفعل الأفعال الفكرية المستصوبة من أعم الناس إذا كان صحيحا سليما وهو حجة الله على عباده يقطع به أعذارهم ويلزم عليهم حقوقه من معرفته وشكر نعمته.

---

[245] ما : - في [ح].

[246] ولا ودلالة : في [ح].

[247] "تكافأت" : #"تكافت" في [ك] ، "تكافأة" في [ح] .

[248] المقدمة الثانية : نحن أضفنا هذا العنوان.

[249] متعلق : # في [ك].

[250] والتصريف : في [ح].

[251] الحلية: في [ك]

[٥٤] وقد يعبر عنه بالنفس الناطقة أيضا.[252] والدليل على أن العقل ما ذكرناه في اللغة والشرع جميعا قوله عليه السلام:"أول ما خلق الله العقل"[253]. وأوّل ما خلق اللهُ تعالى لا يجوز أن يكون عرضا ولا جسما بالإتفاق، فيلزم أن يكون أول ما خلقه جوهرا روحانيا لوجوب انحصار الممكنات في هذه الثلثة. وقد يُذكر العقل ويُرَاد به الإدراك بطريق اطلاق اسم[254] السبب على المسبب يقال: "عقلتُ الشيء أي أدركته." ولهذا قيل: العقل علم بالكليات خصوصا بالأوليات والبديهيات منها[255] لا بالجزئيات كما أنّ المعرفة علم بالجزئيات[256] لا بالكليات.

[٥٥] وأما الذهن، فهو قوة مُعِدّة للنفس نحو اكتساب العلوم.

[٥٦] وأما الذكاء، [ك/٨/ب] فهو قوة استعداد الحدس. والحدس: سرعة انتقال العقل من المعلومات إلى المجهولات بواسطة سرعة الطفر بأسبابه كالحدود الوسطي وما يجري مجراها في استعلام المجهولات من المعلومات كمن يرى شكل القمر بأشكال مختلفة في أنواره بحسب قربه وبعده من الشمس فيحدس أنّه مستنير من الشمس.

[٥٧] وأما العلم، فهو من المعلومات البديهية الغنية عن الاكتساب، لأن كل ما عداه معلوم[257] منكشف به. فلو انكشف هو بغيره يلزم الدور وهو محال بل لا بُدّ من أن يكون العلم منكشفا بنفسه انكشافا بديهيا بدليل أن كل أحد يعلم بوجود نفسه علما بديهيا، فإذا كان العلم بوجود النفس بديهيا كان العلم أولى أن يكون[258] بديهيا. لأن العلم

---

[252] أيضا : - في [ك].

[253] إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي كشف الخفاء، جلد ١، القاهرة، ١٣٥١صحيفة : ٢٦٣، رقم: ٨٢٣، صحيفة : ٢٣٨، رقم: ٧٢٣.

[254] إسم :- في [ك].

[255] منها : - في [ك]

[256] بالجزئيا : في [ح].

[257] معلوم : - في [ح].

[258] بكونه : في [ح].

بوجود النفس مجموع مركب من نفس العلم، ومن قيد كونه مضافا إلى وجوده ومهما كان المجموع بديهيا، فالجزء أولى أن يكون[259] بديهيا لافتقار المجموع في المعلومية إلى كل واحد من أجزائه. و كل ما يفتقر إليه البديهي فهو[260] أولى بكونه بديهيا. وبعين هذا الوجه يلزم أيضا أن يكون الوجود معلوما[261] بديهيا. ولأن الوجود لا يمكن أن يحدّ لأنّه لا جنسَ له ولا فصل، إذ[262] لا شئ أعم من الوجود ولا يرسم أيضا، لأنّ الرسم إنّما يكون بالأوضح ولا شئ أوضح وأشهر من الوجود والموجود[263] ونعم إن ذُكِرَ الموجود[264] بالعربية ولم يُفهم فقد يُبدّل بالعجمية ليفهم المراد من اللفظ لكن ذلك تبديل اللفظ باللفظ[265] لا شرح المعنى.

[٥٨] وقد قيل في شرح العلم وبيان حقيقته وإن لم يكن في غاية الصحّة العلم بمعنى[266]ما[267] بقيامه[268] بالذات تكون الذات عالما[269] والعالمية من المعلومات البديهية. لأنّ المعنى[270] من عالمية إنّما هو الصفة الفارقة بين كون الذات عالما بالشيء وبين كونه جاهلا به. ولا شكَّ أنّ كل أحد يجد ببديهة عقله صفة لنفسه حال كونه عالما بالشئ

---

[259] بكونه : في [ح].

[260] فهو : - في [ك].

[261] معلوما : - في [ك]، مكتوب [مع] في [ك]

[262] أو : في [ك].

[263] والموجود : - في [ك].

[264] الوجود : في [ك].

[265] باللغة : في [ك].

[266] مغنى : في [ك].

[267] ما : - في [ح].

[268] لقيامه : في [ك]

[269] عالمة : في [ك].

[270] المغنىَ : في [ك].

ولا [271] تجد تلك الصفة حال كونه جاهلا به. فعلم بأن[272] العالمية من المعلومات البدهية، فيكون هذا [ك/٩/أ] التعريف إما "تعريفا حدّيا" أو "تعريفا[273] رسميا". وكلّ ذلك من التعريفات المعتبرة في القوانين[274] المنطقية.

[٥٩] ونحن نقول: "العلم هو حضور صورة الشيئ في الذهن." ثم إن حُكِمَ على ذلك الشيئ بحكم جازم فهو "العلم التصديقى" وإلاّ فهو "العلم التصوريّ."

[٦٠] وأما المعريفة، فهي "عبارة عن علم حادث انفعاليّ لا فعلي على معنى أنّ ذلك العلم لا يكون سببا لوجود المعلوم به بل يكون وجود المعلوم سببا لوجود العلم إما بواسطة المشاهدة أو المباشرة والملاقاة." ولهذا المعنى لا يوصف الله تعالى بكونه عارفا لما ان[275] علمه سبحانه وتعالى علم قديم فعليّ لا انفعاليّ.

[٦١] وقد قيل أيضا: "المعرفة عبارة عن علم ثان بكون المعلوم [به][276] جزئيا خاصّا لا كليا عاما بشرط [أن الذي أدركه ثانيا][277] هو الذي أدْركَه أوّلا." وعلى هذا يلزم أن يكون المعرفة علما بالموجودات لا بالمعدومات، لأنه لا جزئي في المعدومات ولا شيء فيها أصلا.

[٦٢] وأمّا بيان أقسام العلوم التصورية والتصديقية، فنقول: العلم ينقسم إلى تصور و تصديق أما التصوّر، فهو حضور صورة المعلوم في العالم. فهذا الحاضر إن كان يحتاج في حضوره وحصوله في العقل والذهن إلى حد أو رسم

---

[271] و : - في [ح].

[272] أن : في [ك].

[273] تعريفا : - في [ك].

[274] بالقوانين : في [ح].

[275] لمكان : في [ك].

[276] سببا : في [ك].

[277] أن الذي أدركه ثانيا : - في [ح]؛ ان أدرك ان هذا هو: في [ح]

و أمثال ذلك من الأقوال الشارحة فهو "التصور الكسبي" وإلا فهو "التصور الوجداني" أو "البديهي الغني عن الاكتساب" كالوجود والعدم[278]وأمثالهما .

[٦٣] وأما التصديق، فهو الحكم على المتصوّر[279] إما بنفي أو إثبات. ثم التصديق: إمّا أن يكون مطابقا أو لم يكن مطابقا.[280]

[٦٤] فإن لم يكن مطابقا لا يكون هذا التصديق تصديقا[281] علميا بل إنما هو الكذب والجهل المركب إن كان جازما وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه كاعتقاد الثلثة زوجا والأربعة فردا وأمثال ذلك. وإن لم يكن جازما، فهو إمّا الظن الكاذب والوهم الفاسد أو الشك [ك/٩/ب] الباطل: هذا إذا لم يكن التصديق مطابقا.

[٦٥] أما إذا كان مطابقا، فلا يخلو إمّا أن يكون جازما أو لا يكون[282] جازما :

[٦٦] فإن لم يكن جازما لا يكون[283] هذا[284] التصديق تصديقا علميا أيضا بل إن كان متساوى الطّرفين فهو "الشكّ." وإن كان أحد الطرفيه فهو[285] إمّا النفى أو الاثبات راجحا والآخر مرجوحا. فالراجح إنّما هو الظن والمرجوح هو الوهم، هذا إذا لم يكن التصديق جازما.

---

[278] والعدم : والعلم : # في [ك]؛ والعدم في [ح]

[279] فهو الحكم على الحكم المتصوّر :في [ك].

[280] مطابقا :- في [ح].

[281] تصديقا : - في [ك].

[282] لم يكن :في [ح].

[283] لم يكن : في [ك].

[284] هذا : - في [ح].

[285] وهو : في [ح].

[٦٧] إما إذا كان جازما، فإن كان يكفى في وقوعه مجرد تصور طرفيه- وهما[286] الموضوع والمحمول- فهو "علم البديهي" "والتصديق الأولي" الغنى عن الاكتساب. كقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. ومثل هذه القضايا إنّما يسمى أولية لثبوت محمولاتِها لموضوعاتها أوّلا من غير حاجة إلى ثبوت حدود[287] الوسطى لها كما يحتاج في النظريات إليه.[288]

[٦٨] وإن كان لا يكفى في وقوعه مجرد تصور طرفيه بل لا بد في وقوعه من أمر آخر. فذلك الأمر الآخر إن كان أحد الحواسّ الظاهرة فهو "العلم الضروري" كقولنا: الشمس مشرقة والنار محرقة.

[٦٩] وإن كان ذلك الأمر أحد المشاعر[289] الباطنة، "فهو العلم الوجداني"، كعلم كل أحد بجوعه وعطشه وأَلَمِهِ ولذّته.

[٧٠] وإن كان ذلك الأمر إعلاما وإخبارا عن أمر محسوس فهو "العلم التواتري"، كعلمنا بالبلدان القاصية والأشخاص الماضية.

[٧١] وإن كان عن أمر غير محسوس فهو "العلم التقليدي الخبري"، كاعتقاد المقلدة من المسلمين وغيرهم.

---

[286] وهو : في [ح].

[287] الحدود : في [ك].

[288] إليه : - في [ح].

[289] مشاعر : في [ك].

[٧٢] وإن كان[290] ذلك الأمرُ إنّما هو النّظر والإستدلال بالحجج والبراهين القاطعة، فهو "العلم النظري" "والبرهاني والتصديقي الكسبي والاستدلالي" كقولنا:"العالَمُ محدث. والصّانع موجود." وأمثال ذلك.[291] فهذا هو بيان أقسام العلوم التصورية والتصديقية.

[٧٣] وأمّا الطّرق التوصل إلى التصورات الكسبية، فهي "الأقوال الشارحة" كالحد والرسم.

[٧٤] أمّا الحد، فكقولنا: "الإنسانُ حيوان ناطق."

[٧٥] وأمّا الرسم، [ك/١٠/أ] فكقولنا: الله تعالى موجود واجب الوجودِ لذاته[292] غير قابل للعدم أصلا وألبتة."

[٧٦] وأمّا طرق التوصل إلى العلوم النظرية وهي[293] النظر والاستدلال وهو استحضار تصديقين في العقل والذهن على وجه يحصل بهما أو عَقِيبهما تصديق ثالث حصولا ضروريا. وهذا الإستدلال على نوعين: اقتراني وإستثنآئي.

[٧٧] أمّا الإقتراني، فكقولنا:

"العالَمَ محدَث.

وكل محدث فلا بدّ له من محدِث واجب الوجود لذاته.[294]

---

[290] كان : - في [ك]

[291] وأمثال ذلك : - في [ك].

[292] بذاته : في [ح].

[293] فهي : في [ح].

فالعالم لا بدّ له[295] من محدِث واجب الوجود لذاته[296] وهو الله تعالى."

[٧٨] وأمّا الإستثنآئي، فكقولنا:

"لو لم يكن في[297] الموجودات موجود هو[298] واجب الوجود لذاته[299] لمّا كان العالم موجوداً.

لكن العالم موجود.

فيلزم أن يكون موجودا[300] من الموجودات واجبَ الوجود لذاته[301]، وهو الله تعالى."

[٧٩] والاستقصاء في البحث عن أنواع الاستدلالات والأقوال الشارحة سيأتي في مواضعها في[302] كتاب[303] المنطق إن شاء الله تعالى.

---

[294] بذاته :في [ح].

[295] له : - في [ح].

[296] بذاته :في [ح].

[297] من : في[ح].

[298] موجود هو : - في [ح].

[299] بذاته :في [ح].

[300] [موجود....] : في [ك].

[301] بذاته :في [ح].

[302] من : في [ح].

[303] كتاب : - في [ك].

[٨٠] وأمّا الفلسفة، فهي[304] لفظة مشتقّة من كلمة يونانية وهي "فيلاسوفا" أي "محبّ العلم والحكمة"، لأنّ "فيلا" عبارةٌ عن "الحكمة" و"السوفا" عبارة عن "المحبّ".[305] فلمّا عرِّبت قيل "فيلسوف". ثم اشتقّتْ الفلسفة منه لأنهاحرفية. ومعنى الفلسفة: "العلم بحقائق الأشياء والعمل بما هو الأصح منها" وهو قريب من معنى الحكمة، لأنها عبارة عن استكمال النفس الإنسانية في قوتها النظرية بمعرفة الحقائق[306] وفي قوتها العملية بفعل الخيرات.

[٨١] وقيل: الفلسفة لفظة مجموعة من "فل" و"السفة"، وهو "إزالة صفة الجهل والسفه[307] ومحوها عن النفس بإكتساب العلم وتحسين الخلق". ولهذا قيل: الفلسفة وما أدراك ما الفلسفة؟ قل: رذيلة الجهل وَالسفه[308]. وهذا القول جيد أيضا إلا أن الأول أصحّ[309]وهو أجود[310].

[٨٢] وقد[311] قيل في حد[312] الحكمة أيضا: "استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية وتحصيل الفضائل الخلقية بقدر الطاقة البشرية."

[٨٣] وأمّا بيان أقسامها إلى النظرية والعملية، فنقول:

---

[304] وهي : في [ك].

[305] هنا في الحدائق أختلطت عبارة "فيلا" بعبارة "السوفا" من قبل المؤلف أو المستنسخ لأن "فيلا" يعني "المحبّ" و"السوفا" يعني "الحكمة".

[306] الحق : في [ح].

[307] والسفه : - في [ك].

[308] ولهذا قيل الفلسفة وما أدراك ما الفلسفة قل رذيلة الجهل والسفه : - في [ح].

[309] الأصح أول : >< في [ح].

[310] وهو أجود : - في [ك].

[311] وقد : - في [ك].

[312] في حد : - في [ك].

[٨٤] - العلم إمّا أن يكون علما بما لا يكون وجوده بإختيارنا وهو الحكمة النظرية كالسموات [ك/١٠/ب] وأعدادها والعناصر وأقسامها من البسائط والمركبات وكذات الباري تعالى[313] وصفاته ووحدانيته وأمثال ذلك من العلوم النظرية المحضة.

[٨٥] - أو بما يكون وجوده بإختيارنا وهو الحكمة العملية كالصلاة[314] والزكاة والصوم والحج [315] وغيرها من العبادات الشرعية[316] والعدل والإحسان وغير ذلك من الأفعال الإختيارية.

[٨٦] ثم الحكمة النظرية على ثلاثة أقسام: وهي "العلم الإلهي" و"العلم الرّياضى" و"العلم الطبيعى"، لأنها:

[٨٧] -إمّا أن يكون علما بما لا يجب أن يكون في مادة مثل ذات[317] الأحد الصّمد الحق والهوية[318] والوحدة والكثرة والعلّيّة والمعلولية والكلية والجزئية وما أشبه هذه المعاني مما يلحق الموجود من حيث أنه موجود لا لأمر أخصّ كالحركة والسكون اللاحقة له لكونه جسما والعلم الباحث عنها يسمى "العلم الإلهي."

[٨٨] - أو يكون علما بما يجب أن يكون في مادة معيّنة[319] وهو "العلم الطبيعى" كالبحث عن أجرام الأفلاك والعناصر وما يتكون منها وما يوجد خاصا بها مثل الحركة والسكون والتغيّر والاستحالة والكون

---

[313] تعالى : - في [ح].

[314] كالصلوة : في [ح].

[315] والزكاة والصوم والحج : - في [ح].

[316] الشرعية : # في [ك].

[317] الذات : في [ح].

[318] والوهية : في [ح].

[319] إما معينة : في [ح].

والفساد والنشو والبلاء والكيفيات التي تصدر هذه الأحوال عنها وما أشبه ذلك من الأمزجة والآثار العلوية والسفلية من المعادن والنبات والحيوان والإنسان.

[٨٩] - أو غير معينة وهو "العلم الرياضي" كالبحث عن التربيع والتدوير والكريّة والمخروطية والعدد وخواصّه. فإنك تفهم الكرة[320] من غير أن تحتاج في تفهمها إلى تفهم أنها من خشب أو ذهب أو حديد ولا يفهم الإنسان إلا ويحتاج أن يعرف ويفهم صورته في لحم وعظم.

[٩٠] ثم اعلم بأن[321] موضوع العلم الإلهي: "الموجود من حيث أنّه موجود." ومطالبه ومباحثه "الأعراض التى تلحق الموجود من حيث أنّه موجود." كالوجوب والإمكان والوحدة والكثرة إلى غير ذلك مما ذكرناه.

[٩١] ومضوع العلم الطّبيعي: "الجسم الطّبيعي." ومطالبه ومباحثه: "الأعراض الذي يلحق الجسم الطبيعيّ[322] من حيث أنه جسم طبيعيّ"[323] كالحركة والسكون والتغير والاستحالة إلى غير ذلك لا من حيث أنه مدوّر ومربّع ومثلث[324] و زوج و فرد و أمثال ذلك من المباحث الرياضية.

[٩٢] وموضوع [ك/١١/أ] العلم الرياضي: "الجسم التّعليمي."[325] ومطالبه: "الأعراض التي تلحق المقدار والخطوط والأشكال الهندسيّة والعدد."

---

[320] الكرة : - في [ك].

[321] أن : في [ح].

[322] ومطالبه ومباحثه الأعراض الذي يلحق الجسم الطبيعيّ : - في [ك].

[323] طبيعيّ : - في [ك].

[324] ومثلث : - في [ح].

[325] الطبيعي : في [ح]

[٩٣] ويسمى العلم الإلهي من هذه الأقسام الثلثة العلم الأعلى لاستغناء موضوعه عن المادة.

[٩٤] و يسمى العلم الرياضي منها[326] "العلم الأوسط"[327] لاستغناء موضوعه عن أيّة مادّة كانت من الموادّ المعينة.

[٩٥] و يسمى العلم الطبيعي منها "العلم الأسفل" لاحتياج موضوعه إلى مادّة معينة. فهذه هي أقسام الحكمة النظرية و هي ثلاثة شُرعتْ على حسب المدركات الثلاث وهي: العقل، والوهم، والحسّ تزكية وتحلية لها عن رذائل الجهل وتحلية و تزينا لها بفضائل[328] العلم.

[٩٦] وأما أقسام الحكمة العملية، فثلاثة أيضا: حكمة خلقية و حكمة منزلية وحكمة مدنية، لأنها:

[٩٧] - إمّا أن تكون علما بالأحوال التى تختص بشخص واحد وهو[329] "علم الأخلاق" وبه يعرف أن الإنسان كيف ينبغى أن يكون في أخلاقه و أقواله وأفعاله لتكون حيوته الأولى والأخيرة حيوة سعيدة وهي الحكمة الخُلقيَّة.

[٩٨] - أو تكون علما بالأحوال التي بينه وبين أهل منزله و يسمى "علم تدبير المنزل" و به يعرف أن[330] الإنسان كيف يكون تدبيره لمنزله المشترك[331] بينه و بين زوجته وولده ومملوكه حتى تكون أحواله منتظمة مأدية إلى اكتساب السّعادات العاجلة والآجلة[332] الأبدية[333] وهي "الحكمة المنزليّة."

---

[326] منها : - في [ك].

[327] الأسفل وسط : في [ح].

[328] بقضايا : في [ح].

[329] أو هو : في [ح].

[٩٩] - أو تكون علما بالأحوال التي بينه و بين عامة النّاس ويسمى "العلم السياسي" و به تُعرَف أصناف السياسات والرياسات و أحكامها والإجتماعات[334] المدنيّة الفاضلة. وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرَف به وجوب النبوّة وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه وانتظام أحواله إلى الشريعة الحقة الإلهيّة و هي "الحكمة المدنية." فهذه هي أقسام الحكمة العملية وهي ثلثة شرعت على حسب القوى الثلاثة الفعّالة وهي: القوة الملكية والبهمية والسبُعيَّة تزكية وتحلية لها عن الأخلاق الذّميمة [ك/١١/ب] وتحلية وتزيينا لها بالأخلاق الحميدة.

[١٠٠] وفائدة العلم العملي أن تكشف به وجوه الأعمال التي بها تنتظم المصالح في الدنيا ويَصدق لأجله الرجآء في الآخرة.

[١٠١] وفائدة العلم النظري أن تحصل في نفوسنا هيئات الوجود كله على ترتيبه الذي هو عليه كما تحصل الصورة المرتبة في[335] المرآت ويكون حصول ذلك في نفوسنا كمالا وفضيلة لنا وشفآء وخلاصا عن مرض الجهل في الدنيا وسببا للسعادة الأبديّة والبهجة السرمدية في العقبى.

[١٠٢] وأمَّا[336] الكتب، فأوّلها المنطق، لأنّ العلم الإلهيّ[337] وهو الذي لا يجب أن يكون معلومه في مادة تنقسم إلى ما يكون آلة[338] في اكتساب غيره من العلوم وإلى ما لا[339] يكون كذالك.

---

[330] أن : - في [ك].

[331] المشترك : # في [ك].

[332] الآجلة والعاجلة : ><في [ك].

[333] الأبد ية : - في [ك].

[334] إجتماعات : في [ح].

[335] في في : في [ح].

[١٠٣] أما القسم الأول، فهو المنطق وهو:"علم يتعلم منه كيفية[340] طرق الانتقالات من المعلومات إلى المجهولات". ولميتها على وجه شكلي[341] وهو: "آلة قانونية للإنسان تَعصِمُه[342] مراعتها عن[343] أن يضل في فكره". ومن حق الآلة أن تقدم، فلهذا المعنى قدمنا المنطق في البيان على غيره من العلوم، وهو مشتمل على ثلاث جمل: الجملة الأولى في المبادئ والثانية في المقاصد، والثالثة في اللواحق.

[١٠٤] أمّا الجملة الأولى، فهي مشتملة على أبواب:

الباب[344] الأوّل في البحث عن الألفاظ وأقسامها ودلالاتها[345].

والثاني[346] في بيان الكليات الخمس المسمى بإيساغوجى وتفسيره المدخل في المنطق.

والثالث[347] في بيان مقولات العشر المسمّى بقاطيغورياس[348].

[والرابع][349]في مباحث التعريفات والأقوال الشارحة.

---

[336] أما : في [ح].

[337] الالإلهي : # في [ك].

[338] له : في [ك].

[339] لا : - في [ك].

[340] كيفبة : - في [ك].

[341] كلي : في [ح].

[342] تعصم : في [ح].

[343] من : في [ح].

[344] الباب : - في [ح]

[345] ودلالتها : في [ح]

[346] و : - في [ح].

[347] و : - في [ح].

[348] ب : - في [ح].

والخامس[350] في بيان القضايا وهو المسمى[351]باريرمنياس. وهذا الباب مشتمل على فصول: الأول في تقسيم القضايا. والثاني في جهات القضايا وتفاصيلها. والثالث[352] في تلازم القضايا الموجهة[353]. والرابع[354] في تناقضها[355]. والخامس[356] في عكسها المستوى[357]. والسادس[358] في عكس النقيض[359]. والسابع[360]"في بيان أنواع القضايا الشرطية وأصنافها وأحكامها. والثامن في تفصيل المواد القياسية. والتاسع في الأراء المحمودة. والعاشر في خلاصة [ك/١٢/أ] علم الأخلاق.[361]-[362]

---

[349] و : - في [ح].

[350] و : - في [ح]

[351] القضايا وهو المسمى : - في [ك].

[352] و : - في [ح]

[353] في تناقضها : ><في [ح].

[354] و : - في [ح].

[355] في عكسها المستوى : >< في [ح].

[356] و : - في [ح].

[357] عكسها النقيض : ><في [ح].

[358] و : - في [ح].

[359] في تلازم ذوات الجهة من الحمليات :في [ح].

[360] و : - في [ح]؛ السابع في تلازم الشرطيات: في [ح].

[361] في بيان أنواع القضايا الشرطية وأصنافها وأحكامها والثامن في تفصيل المواد القياسية والتاسع في الأراء المحمودة والعاشر في خلاصة علم الأخلاق : - في [ح].

[362] هنا يوضح المؤلف فصول أبواب الخامس وهو عن بيان القضايا المسمى باريرمنياس. يفرق المؤلف هذا الباب إلى عشرة فصول منهم فصل التاسع عن الآراءالمحمودة والعاشر عن خلاصة علم الأخلاق. هنا أدخل المؤلف موضوع آراء المحمودة وعلم الأخلاق بين القضايا إختلافا عن المتقدمين له. ولكن يوضح المؤلف سببه في [كبريلي] صحيفة ٨٤ . كذلك : "....فهذا تمام ما أردنا أن يحقق القول في هذه الخلاصة من علم الأخلاق. وإنما أوردنا علم الأخلاق في هذا المقام ليكملا الإنتفاع بالآراء المحمودة المرغبة في الخيرات لأن أعظم فوائد النطق للإنسان إنما هو تمييز الحق عن الباطل ليعلمه ويعقده وتمييز الخير عن الشر ليعلمه ويتعوده يخلقه ليصير من الراسخين في العلم والعمل وإنما أوردنا الآراء العالية المحمودة ليكملا الإنتفاع بالمنطق لأن نسبة هذا الفصل إلى المنطق كنسبة رأس المال بِصَارَة التجارة فكما لا يمكن أن ينتفع ببصارة التجارة بدون رأس المال كثير الإنتفاع فكذا لا يمكن أن ينتفع بالمهارة في المنطق بدون حفظ هذا الفصل "

[١٠٥] وأمَّا الجملة الثانية،[363] فهي مشتملة على أبواب[364] أيضا[365]:

الأوّل في بيان القياس وأقسامه.

والثاني[366] في البراهين التي تتبيّن بها النتائج.

الثالث في المختلطات.

الرّابع في الأقِيسةِ الشّرْطية.

[١٠٦] وأمّا الجملة الثالثة، فهي مشتملة على أبواب.

[١٠٧] وأمّا القسم الثاني من العلم الإلهي، فنقسم أيضا:

[١٠٨] - إلى ما يجب أن لا يكون معلومه في مادّة وهو العلم بذات[367] الله تعالى[368] وصفات جلاله ونعوت كبريآئه وأفعاله وأحكامه وأسمآئه وملآئكته[369] المُقرَّبة ويسمَّى "علم التوحيد" و"الربوبية".

---

[363] في بحوثنا عن هذا الكتاب (نسخة ك) رأينا أن بعض الصحف قد اختلطت، من عبارة "وأمَّا الجملة الثانية" في [ك/22/أ] حتى الفصل الثاني في طريق اكتساب الشيء وتصوره في [ك/32/أ] تقدمنا إلى هنا لأن في ترتيب الكتاب يأتي باب الأول -وهو بين [ك/22/أ] و [ك/32/أ]- بعد باب الثاني والثالث والرابع، قدمنا باب الأول على هذه الأبواب. من بعد سنكتب حاشية في آخر الصحيفة لو لا ينطبق أرقام الصحف في تحقيقنا مع أرقام النسخة المسجلة في المكتبة.

[364] فصول : في [ك].

[365] أيضا : - في [ك].

[366] و : - في [ك].

[367] علم ذات : في [ح]

[١٠٩] - وإلى ما قد يكون معلومه في مادَّة وقد لايكون وهي مباحث "الأمور العامّة" كالوجود والعدم والوجوب والإمكان والعليّة[370] والماهيّة والكليّة والجزئيّة والوحدة وَالكثرة والقِدَم والحدوث والأنوار ويسمى هذا القسم العلم الكليّ. ويندرج المنطق في هذا القسم أيضا فيكون هذا القسم في[371] العلم الإلهي[372] أعم أقسام العلوم، فيكون أعرف فيجب أن يكون في التعاليم أقدم.

[١١٠] فلهذا المعنى أوردنا هذه المباحث جملة ثالثة للمنطق[373]ثم قفينا هذه الجملة بالكتاب الطبيعي لكونه بحثا[374] عن المصنوعة والمخلوقات التي هي الآيات والدلالات على صانعها القديم ومدبّرها الحكيم. ومن حق الآيات والدلالات أن تقدم ذكرها على ذكر المطالب والمقاصد.

[١١١] ثم رتبنا عليها[375] العلم الإلهي ترتيب المطالب على الدلائل وتوفير المقاصد على الوسائل كما قال تعالى:﴿سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتّى يتبين لهم أنه الحق﴾[376] وبتمام[377]العلم الإلهيّ يتم هذا الكتاب بعون الله وحسن توفيقه وصلواته على محمد وآله الطيبين الطاهرين[378]. والله أعلم بالصّواب. ولنشرع الآن في كتاب المنطق.

---

[368] تعالى : - ناقص في [ك]

[369] والملآئكة : في [ك/٢٢/أ]

[370] والعلّة : في [ك].

[371] من : في [ح] .

[372] الإلآهي : # في [ك].

[373] في المنطق : في [ح].

[374] طبعا : في [ك].

[375] عليه : في [ك].

[376] ٤١. فصلت ، ٥٣.

< كتاب المنطق لحدائق الحقائق>[379]

[377] وتمام : في [ك].

[378] وصلواته على محمد وآله الطيبين الطاهرين : - في [ك]. وهنا تنتهي المقدمة الكشي في نسخة حمدية ،١٤٤٧.

[379] نحن أضافنا هذا العنوان.

أما كتاب المنطق،

فنقول:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

ربّ اختم بفضلك وتمم بكرمك

[١١٢] أحمد الله على حسن توفيقه بإعطاء[380] الحواسّ والقُوَي المدركة للضروريات [381] [ك/١٢/ب] وأسأله هداية طريقه بتعليم البراهين والدّلائل الدّالة على النظريات وأتوقَّع منه إلهام الحق بتحقيقه بإفاضة المنائح الإلهيّة الحقيقيّة الموصلة إلى السعادات. فإن كل ذلك إليه وهو القادر عليه.

[١١٣] أمَّا بعد، "فإن المنطق علم يُتعلم منه طرق الإنتقلات من المعلومات إلى المجهولات التصوريّة والتصديقيّة التي هي الأقوال الشارحة والحجج البالغة" وهو "آلة قانونية كلية منطبقة على جزئياتها في تعرف جميع دلائل المطالب عقلية كانت المطالب أو نقلية طبيعية كانت أو شرعية من الصحّة والسقم والإنتاج والعقم ويعرَّف بها ماهيتها وكيفياتها ولمّيّاتها وموادّها وصورها كما هي عليها".

[١١٤] ولاشكَّ في أن المنطق علم، لأنّ العلم عبارة عن ما بقيامه بالذات تكون الذات عالما وهو على قسمين:

[١١٥] - لأنّه إمّا "تصوّر ساذج" وهو "مجرّد حضور صورة الشيئ في الذّهن".

---

[380] بلعطاء : في [ك].

[381] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٢/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[١١٦] - وإمّا تصديق: وهو "اعتقاد ذلك المتصوَّر على ما هو عليه من نفى أو إثبات اعتقادا جازما سوآء كان ذلك المتصور أو المصدّق به أمرا حقيقيا موجودا في الخارج أو أمرا اعتباريا". ككون الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة، وككون الحيوان جنسا بالنسبة إلى الإنسان ونوعا بالنسبة إلى الجسم النامى وأمثال ذلك بدليل أن الله تعالى سمى التوحيد علما بقوله:﴿ فاعلم أنه لاإله إلاّ الله﴾[382]. وإن كان ذلك أمْرا إعتباريا"، لأن التوحيد عبارة عن نفى موجود في الخارج نسبته إلى الله تعالى نسبة إنسان إلى إنسان آخر". ولا شكّ في أن هذا المعنى أمر اعتباري لا موجود في الخارج. وكذا سمى الله تعالى إدراك حقائق الأشياء كما هي علما بقوله:﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها﴾[383] وإن كان فيها كثير من الأمور الإعتبرية كما في المنطق.

[١١٧] فعلم بهذا البرهان القاطع إن المنطق علم. فلهذا المعنى قلنا:"المنطق علم يُتَعلّمُ منه[384] [ك/١٣/أ] طرق الإنتقالات من المعلومات إلى المجهولات في جميع أنواع العلوم الكسبية" ولِكوْن المنطق حاكما على جميع العلوم بالصحّة والسقم والقوة والضعف سماه الشيخ أبو نصر الفارابي "رئيس العلوم"[385] ولكونه آلة في تحصيل جميع العلوم الكسبية النظرية والعملية لا مقصودا بالذات سماه الشيخ أبو علي"خادم العلوم" .وكل ذلك حق وصدق كما قيل:"سيّد القوم خادمهم" ، لأنه "حاكم" على جميع العلوم و"آلة" في تحصيلها، فيكون "رئيس العلوم من حيث أنّه

---

[382] ٤٧ . محمد ، ١٩.

[383] ٢ . بقرة ،٣١.

[384] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٢/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[385] بحثنا عن هذا التركيب في التأليفات الفراب ولكن ما رأيناه. يسمى الفرابى المنطق في كتابه المسمى "التوطئة" بأنه "آلة " وأنه "العلم اليقين" الذي يفرق بين الحق والباطل. تركيب "رئيس العلوم" الذي يسند إلى الفراب قد يحمل على دور المنطق في تحصيل "العلم اليقين". يقول إبن سينا في كتاب الشفى "القياس" أن الفرابي يمدح المنطق كثيرا وفي قول وصل إليه من الفرابي يرى الفرابي المنطق "رئيس العلوم" بدلا من "خادم العلوم" ولكن ما رأينا تركيب "رئيس العلوم" في كتب الفرابي من أجل ذلك نحن نفكر تركيب "رئيس العلوم" الذي يسند إلى الفرابي إنتشرى بواسطة تصريحة إبن سينا.

حاكم على جميعها وخادما لها من حيث أنه آلة في تحصيلها لا مقصودا بالذات". فيكون رئيسا للعلوم وخادما لها معا كما قال الشيخان.

[١١٨] ثم اعلم بأن العقول البشرية في إقتباس العلوم و الإنتقال من المعلومات إلى المجهولات والمستحيلات على قسمين:

[١١٩] قسم يحصل لهم المقدمات المنتجة لمطالبهم من غير تجسّم وتكلّف وزيادة تأمّل وتفكّر منهم وهم الأنبياء ونفوسهم نفوس قدسية قوية الحدس غنيّة عن تعلّم المنطق في إصابة الحق لكون علم المنطق فطريا بديهيا لهم كالنّحو للعربي السليم الطبع في التكلّم بالعربية وكالعروض للشاعر المستقيم الطبع السليم الذوق في إنشاء الشعر، فإنهما غنيان عن تعلم النّحو والعروض لا لأن النحو والعروض غير محتاج إليهما بل لأن المقصود منهما حاصل لهما لسلامة طبعهما واستقامة خاطرهما. فكذا تعلم المنطق مستغنى[386] عنه بالنسبة إلى الأنبياء، لأنّ المقصود من المنطق -وهو إصابة الحق في العلوم الكسبية- حاصل لهم لزيادة تأيدهم بحدس قويّ وتخصّصهم بتلقين ربّاني وتعليم روحاني وقوة الهِيّة بها يهتدون في كل شيء كما قال تعالى:﴿أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما

[386] مستغنى : مستغنيا : # في [ك]

الكتاب والإيمان ولكنّ جعلناه نورا نهدِي بهِ من نشاء من عبادنا﴾[387] وقال تعالى: ﴿ وعلّمك ما لم تكن تعلم﴾[388]وأمثال ذلك.

[١٢٠] وقسم آخر من العقول[389] [ك/١٣/ب] البشريّة قد تصيب وقد تخطئ في تركيب المعلومات وترتيب المقدمات الموجّهة للخاطر السائقة له نحو المطالب. فهذا القسم من العقول البشريّة هو المحتاج إلى المنطق في استعلام المجهولات ليميز الترتيب الصّواب في أنواع الدلائل من الخطاب وهو عقول أعمّ الناس وأغلبهم ليأمنوا من الخطاء والغلط في عقائدهم المكتسبة ولئلا يعتقدوا غير الحق حقا وما ليس بخير خيرا فيحشروا يوم القيامة عميا لقوله تعالى:﴿ ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلا﴾[390] فيحرموا السعادة الأبدية والنّعيم الدّائم في جوار ربّ العالمين. فإذن لا بد لطالب النجاة والدّرجات من التهدّي إلى طريق التمييز بين الحق والباطل والصّحيح وَالفاسدِ والخيرِ والشرّ. وذلك الطريق هو معرفة هذا القانون الصناعي الذي يقيه الغلط في صوب النّظر إذا قيس النظر به.

---

[387] ٤٢ . شورى ،٥٢.

[388] ٤ . نساء ، ١١٣.

[389] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٣/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[390] ١٧ . إسرى ، ٧٢.

[١٢١] لما ذكرنا أن العلم إمّا تصور وإما تصديق. لأن "التصور عبارة عن حضور صورة الشيء في الذّهن." ثم ذلك الحاضر في الذهن إن لم يكن[391] محكوما عليه بحكم أصلا لا بنفى أو إثبات فهو التصوّر وإن كان محكوما عليه بحكم فهو التصديق. ولا بدّ في كل تصديق من تصورين يحكم أحدُ المتصورين على الآخر حتى يحصل التصديق. ولذلك سُمِّيَ التصور علما أوّلا والتصديق علما ثانيا.

[١٢٢] وكل واحد من التصور والتصديق:

- قد يكون "بديهيا فطريا" يحصل بمجرّد إلتفات الخاطر إليه من غير بيان وبرهان عليه. كقولنا: الوجود والعدم في شيء واحد في زمان واحد لا يجتمعان ولايرتفعان وأمثال ذلك من العلوم البديهية.

- وقد يكون "كسبيا فكريا". كقولنا: العالم حادث. والإله واحد. وأمثال ذلك من العلوم الكسبية.

[١٢٣] ولاشك في أن العلوم الكسبية لا يمكن إكتسابها بأيّ طريق كان وبكل تركيب وترتيب[392] [ك/١٤/أ] اتفق بل لكل واحد من المطالب تركيب معيّن من المعلومات معيّنة على ترتيب خاص مع شرائط مخصوصة وهيآت معيّنة.

---

[391] يكن : # ، في [ك]

[392] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٣/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[١٢٤] و"المنطق هو العلم المتكفّل ببيان تلك الشرآئط في التركيبات على الوجه الكلي بحيث يمكن تطبيقه على كل واحد من جزئيات تلك التركبات". فمتى انطبق تركيب الباحث في العلوم الكسبية على هذا القانون الكلي المنطقي [القريب][393] من البديهى، فقد أمن من السهو والغلط في البحث. والرؤية مرشيدة إلى الطريق الذي يجب أن يسلكه الباحث في كل بحث كالحدود التامة والرسوم الصحيحة والأقيسة البرهانية والجدلية والخطابية والشعرية والمغالطية وما يتعلق بها من المباحث المنطقية.

[١٢٥] فهذا المجموع هو صناعة المنطق. والعالم بها كما ينبغى هو المنطقي

[١٢٦] "والمقصود من المنطق إنما هو اكتساب العلوم الحقيقية النّظرية والعملية بقدر الطّاقة البشرية التي هي يسبب السّعادة الأبدية في الدارين"

[١٢٧] ولما كانت الأقوال الشارحة الموصلة إلى التّصورات والحجج الموصلة إلى التصديقات مؤلفة[394] مركبة من المفردات اللفظية والمعنوية ومعرفة المؤلفات والمركبات مشروطة بمعرفة مفرداتها والإحاطة بها. لا جَرَمَ وجب علينا أن نبتدئ[395] في المنطق أولا ببيان المفردات اللفظية والمعنوية كالمسمّى بـــ"إساغوجي" و"قاطيغورياس" وأمثال ذلك من المباحث اللفظية ببيان الأقوال الشارحة الموصلة إلى التصورات. لما ذكرنا أنّ التصور سابق على التصديق طبعا، فسيحق التقديم وضعا.

[١٢٨] ثم ببيان التركيب الأول في القياسات وهو التركيب الخبري المسمى "باريرمينياس"

---

[393] القريب : # ، في [ك].

[394] مؤلفة : # في [ك]

[395] نبتدئ :نبتدأ : # في [ك]

[١٢٩] ثم ببيان ما يلزم من التركيبات الخبرية من القضايا كالنقيض والعكس وعكس النقيض وأمثال ذلك من اللوازم[396] [ك/١٤/ب] الخبرية المسمى "آنولوتقا الأولى".

[١٣٠] ثم ببيان الأقسية وأنواعها وأقسامها وشرائط صحتها وبيان كيفية اكتساب مقدماتها المسمّاه بـــ"الحكمة" في الكتاب الإلهي[397] و"آنولوطقا الثانية" في اليونانية.

[١٣١] ثم ببيان القياسات الجدلية المسماه بـــ"المجادلة الحسنة"[398] في الكتاب الإلهي[399] و"بطوبيقا" في اليونانية.

[١٣٢] ثم ببيان القياسات الشعرية المسماه "أبوطيقى"[400] للتحريض والترغيب في الخير والحق والتنفير والترهيب عن الشر والباطل.

[١٣٣] ثم ببيان الأغالط القياسية المسماه "سوفسطيقا" لتجنبَ عنها.

[١٣٤] ثم نختم هذا الكتاب ببيان القياسات الخطابية المسماه بـــ"الموعظة الحسنة"[401] في الكتاب الإلهي[402] وبـــ"ريطوريقا" في اليونانية كما قال تعالى لنبيه عليه السّلام:﴿أُدْعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة﴾[403] أي "بالبراهين

---

396 هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٤/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

397 ١٦. نحل، ١٢٥. "أُدْعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن"...إلى آخر الآية. يقصد المؤلف بعبارة "الكتاب الإلهي" القرآن الكريم.

398 ١٦. نحل، ١٢٥.

399 يقصد المؤلف بعبارة "الكتاب الإلهي" القرآن الكريم.

400 فداطبقى : في [ك].

401 ١٦. نحل، ١٢٥. "أُدْعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن"...إلى آخر الآية.

402 يقصد المؤلف بعبارة "الكتاب الإلهي" القرآن الكريم.

403 ١٦ . نحل ،١٢٥ .

القاطعة"،﴿والموعظة الحسنة﴾[404] أي بالحجج المستحسنة الخطابية الإقناعية،﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[405] أي بالحجج التي هي أبلغ في الزامهم.

[١٣٥] هذا كله في بيان قوائد المنطق وأقسامه وقد ذكرنا من قبل أن المنطق مشتمل على ثلاث جمل: أمّا جملة الأولى، ففي مبادئ المنطق.

[404] ١٦ . نحل ، ١٢٥.

[405] ١٦ . نحل ، ١٢٥.

[406] [ك/١٥/أ]

بسم الله الرحمن الرحيم

ربِّ تمم بفضلك ويسّر

[١٣٦] الحمد لله الذي أنشأ الخلائق بقدرته، ومهّد لهم الطرائق بحكمته، وهداهم إلى سلوكها برحمته،<و>[407]كلّفهم بمعرفة الوهيته، وأمرهم بالعلم بوحدانيته[408]، ودعاهم إلى الإطلاع على أنوار ملكوته، وندبّهم إلى الوقوف على أسرار جبروته، وأيقظ أهل العناية من عباده، ونظر إليهم بعين إرشاده، ونبّههم عن سنة الغفلة على سنة الرأفة والرحمة، وعرَّفهم أن القناعة بالجهل والغباوة من مبادي الكفر والشقاوة، فوَّقهم[409] للنظر والمجاهدة، وشرفهم بالدرك والمشاهدة حتى سعدوا بهذا الإحسان والأنعام بأن صعدوا من خصيص منازل البهائم والأنعام إلى أوج درجة العلماء الانام ومصابح الظلام، إذ لا تهش النفسُ ولا تشرح بل لا تنمو ولا تفرح إلا عند الإطلاع على عالم الملكوت ولا تتجلى[410] الروح إلا بالجلايا الفائضة من قدس اللاهوت ولا يرتاح السرُّ إلا من سطوع الأشعة الرحانية ولا يطمئن القلبُ إلا بوسيط الكلمات الربانيّة والآيات السبحانية.

---

[406] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٤/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[407] و : - في [ك]

[408] إلى وحدانيته : في [ح]

[409] فوقعهم : في [ك، و في مقدمة الأولى فوقهم]

[410] تجلى : في [ح]

[١٣٧] فلهذا المعنى حثَّ اللهُ سبحانه و[411] تعالى عباده على التحقيق بحقائق الأشياء والنظر في عجائب الأرض والسماء من كيفية تكونها وتبدلها بالنار والماء والهواء وتغيرها بالظلمة والضياء وتأثرها بالضَّرَّآء والسَّرَّآء[412] وقبولها للفنآء والبقآء والنشو والبلاء وتغيرها[413] بالحاجة والإستغناء والزوال[414] والإرتقاء والإنفعال بالفعل والإقتضاء وانقسامها إلى الكليات والجزئيات من العلويات والسفليات والروحانيات والجسمانيات من البسآئط والمركبات كالجمادات والنامياتِ، وكالنباتات والحيوانات [415] من المتولدات والمتوالدات والباقيات والفاسدات كما دبَّرها الله تعالى[416] وقدّرها على ما هي عليها من الكميات والكيفيات[417] [ك/١٥/ب] والقُوى والطبائع والأفعال والهيآت التي هي الآيات البينات على كمال علمه وحكمته جلال قهره و قدرته وجمال ذاته وصفاته، كما قال تعالى:﴿ وقل الحمد لله سيُريكم آياته فتعرفونها﴾[418] وقال الله[419] تعالى:﴿ خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزّل الأمر بينهن لتعلموا أنّ الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما﴾[420] وأحْصَى كل شيئ عددا والصلاة والسلام على جميع المرسلين خصوصا على رسولنا محمد وآله وأصحابه[421] الطيبين الطّاهرين.

---

[411] وسبحانه : - في [ك].

[412] بالسراء والضراء : >< في [ح].

[413] وتغايرها : في [ك].

[414] والنزول : في [ح].

[415] كالجمادات والنبتات وكالنبتات والحيوانات : في[ك].

[416] تعالى : - في [ك]

[417] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٥/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[418] ٢٧. النمل، ٩٣.

[419] الله : - في [ك].

[420] ٦٥. الطلاق، ١٢.

[421] وأصحابه : - في [ح].

[١٣٨] أما بعد، فإنه يقول[422] أضعف عباد الله وأحوجهم إلى رحمته ورضوانه وأفقرهم إلى لطفه واحسانه عبدالرحمان بن[423] محمد الكشيُّ - ختم الله له بالحسنى وبلّغه سعادة القصوى - :

[١٣٩] إنّ المنطق مشتمل على ثلاث جمل: الجملة الأولى في "المبادئ" وهي مشتملة عل أبواب.

[422] يقول : - في [ح].

[423] إبن: في [ك].

<الجملة الأولى في مبادئ التصورات>[424]

[424] نحن أضافنا هذا العنوان.

الباب الأول في مباحث الألفاظ وما يتعلق بها

وفيه فصول:

الفصل الأوّل في بيان موضوع المنطق وما يتعلّق به من المباحث اللفظية

[١٤٠] فنقول: لما كان المنطق علما يتعلم منه ضروب إنتقالات من المعلومات إلى المجهولات، فلا بد له من معلومات مناسبة لتلك المجهولات. لأنّ المناسب لمجهول التصور معلومات تصورية، ولمجهول التصديق معلومات تصديقية مناسبة لهَا مؤدية إليها.

[١٤١] وتلك المعلومات لا بدَّ لها من ألفاظ دالة عليها. ولا بدّ لتلك الألفاظ التابعة للمعانى - وهي الماهيات "والمعقولات الأول" والتصورات السّاذجة - من الكليّة والجزئية والعموم والخصوص والتوافق والتباين والموضوعية والمحمولية على حسب معانيها ومجالها[425] لتركب بعضها مع البعض بالحمل والوضع والإلزام والعناد وأمثال ذلك من أصناف[426] [ك/١٦/أ] التصديقات والتألفات. ولا شكّ بأنّ هذه الأحوال اعتبارات ذهنية لاحقة للماهيات بعد تصورها. وهذه الاعتبارات هي "المعقولات الثانية" وهي موضوع المنطق ويبحث عنها من حيث أنه كيف يمكن أن يتأدي منها إلى أن[427] يصير المجهول معلوما.

---

[425] ومجالها : وتبعالها : # في [ك].

[426] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٥/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[427] أن : # في [ك].

[١٤٢] ثم اعلم بأن كل نوع من العلوم لا بدَّ فيه من موضوع يبحث فيه عن عوارضه التي يلحقه لا لأمر أعم منه وعن مبادئ ومسلمات ويبرهن بها في ذلك العلم وعن مطالب ومقاصد يحصل من ذلك البحث والبرهان ويسمى تلك المطالب المبرهن عليها مسائل ذلك العلم من حيث أنّه يسأل عنهافي ذلك العلم

[١٤٣] فموضوع المنطق "المعقولات الثانية" التي يبرهن فيها.

[١٤٤] ومبادئه البديهيات والضروريات الغنية عن الاكتساب الفكري التي يبرهن بها.

[١٤٥] ومسائله كيفية تأدي المعلومات إلى صيرورة المجهول معلوما.

[١٤٦] فلهذا وجب البحث في المنطق عن أنواع الألفاظ وأقسام دلالاتها وعن تمييز المعلومات بعضها عن البعض بالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والنوعيّة والفصليَّة لتصير مستعدة للموضوعية والمحمولية. وكون هذه المباحث علة ماديّة لموضوع المنطق ومسائله كالطين واللَبِنِ والخشب للبيت. لأن معظم مسائل المنطق إنما هو الحدود والرسوم وأنواع الأقيسة. وكل واحد منهما مؤلف من المفردات.

[١٤٧] أمّا الحدود، فمن المفردات أي فمركبة من المفردات[428] الذاتية. وأمّا الرسوم، فمن المفردات العرضيّة. وأمّا الأقيسة، فمن المقدّمات وكل مقدمة فهي مؤلفة أيضا من مفردين بينهما نسبة إيجابية أو سلبية. أحد المفردين منهما يسمى موضوعا والآخر[429] [ك/١٦/ب] محمولا كما سيأتي تفصيل ذلك في موضعه[430] إن شآء الله تعالى. ولا بدّ أيضا

[428] أي فمركبة من المفردات: # في [ك].

[429] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٦/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[430] موض...ه # موضعه في [ك].

من كلية الموضوع ليدخل في العلوم ومن كون المحمول[431] عرضاً ذاتياً للموضوع ليدخل في البراهين التي هي قُصَارَي أمر المنطق يعلمها.

[١٤٨] فعلم أن مسائل المنطق مؤلفة من المفردات والنّظر فيما فيه التأليف قبل النّظر في مؤلّف لإحواج النّظر في المؤلف إلى تعرف المفردات التي منها المؤلف. ولا جرم وجب البحث أوّلا عن المفردات والمعلومات على هذا الوجه الذي ذكرناه والمعنى من الموضوع هنا معروض العوارض المبحوث عنها كبدن الإنسان للطبّ وأقوال وأفعال المكلفين[432] للفقه والمقدار للهندسة والعدد للحساب والنّغمة للموسيقا وأمثال ذلك من أنواع العلوم كما سيأتي بيان كل ذلك في فصل تفصيل العلوم وبيان تناسبها وتباينها إن شاء الله تعالى.

[١٤٩] والموضوع في المنطق على ثلاثة معان:

أحدها: ما ذكرناه.

والثاني: الموضوع بإزاء المحمول وهو المحكوم عليه إما بإجاب أو سلب.

والثالث: الموضوع بمعنى حامل العرض ومحلّه كمحلّ السواد والبياض في الأسود والأبيض وأمثال ذلك من الموصوفات بالعرض. فهذا بيان معاني الموضوع وأقسامه.

---

[431] المحمول : # الموضوع في [ك].

[432] وأفعال المكلفين: # في [ك].

[١٥٠] ثم هذه المعلومات والتصورات تسمى معاني ما دامت صورا حاصلة في الذهن. وهذه الصور الذهنية لاتختلف ألبتة لا بإختلاف الأمم ولا باختلاف لغتهم المعبّر عنها، والألفاظ الدّالة عليها من أيّة لغة كانت[433] تسمى أسماء لها أو عبارات عنها. ولا شكّ أن بين الألفاظ والمعاني علاقة الدالية والمدلولية. ولا بُدّ أن تختلف كل واحدٍ منها باختلاف الآخر وتزيد بزيادته وتنقص بنقصانه وتعم بعمومه وتخص بخصوصه. فيكون[434] [ك/١٧/أ] البحث عن الألفاظ بحثا عن المعاني من هذا الوجه أيضا.

[١٥١] والألفاظ إنما تدل أوّلا على ما في الأذهان من المعاني، ثم ما في الأذهان تدل على ما في الأعيان بدليل أن من رأى إنسانا من بعيد وظنه صخرة مثلا سماه بذلك، ثم إذا دنا منه عرف حيوانيته، لكنه ظنه طيرا سماه طيرا، ثم إذا ازداد القرب وعرف إنسانيته سمّاه إنسانا. فإختلاف المسميات عند إختلاف التخيّلات يدل على أن الأسامي دالة على الصّور الذهنية أوّلا لا على الأمور الخارجية.

[١٥٢] الألفاظ الدالة على المعاني من أيّة لغة كانت إمّا حرف أو فعل أو إسم على ما سيأتي. وكل واحد من هذه الثلاثة مشارك للآخر في كونه لفظا مفردا دالا على معنى بـ"التواطيء" أي "بالوضع""والإصطلاح". والقيد الأخير اخرج "آخ" عن أن يكون شيئا من هذه الثلاثة. وإن كان دالا على الوجع وأخرج "آخ" عن أن يكون منها أيضا. وإن كان دالا على أذى الصدور ونواحيها كالرئة والحلق والحنجرة وأمثال ذلك. لأنّ دلالاتها طبيعية لا وضعية. فهذه صفات أربعة مشتركة بين الحرف والفعل والإسم أعنى كون كل واحد منها لفظا مفردا دالا على معنى بالتواطؤ.

---

[433] من أيّة لغة كانت : من أيّة كانت لغة : # في [ك].

[434] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٦/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[١٥٣] ثم أن الفعل والإسم قد تفرَّدا عن الحرف بالدلالة على معنى مستقل بالمفهومية والخبرية.

[١٥٤] ثم أن الإسم المشتق والفعل قد تفرَّدا عن أسماء الأجناس والأعلام بالدلالة على معنى لموضوع معيّن.

[١٥٥] ثم الفعل قد انفرد عن أسماء الأجناس والأعلام بالدلالة على معنى لموضوع معيّن.

[١٥٦] ثم الفعل قد[435] انفرد عن الأسماء المشتقة بالدلالة على الزمان المحصل لوجود ذلك المعنى بعوارضه. فالفعل إذن[436]اشتمل على سبع صفات: أربعة منها مشتركة بين جميع الأسماء[437] [ك/١٧/ب] والحروف. وكل واحد من الصّفات الثلاث الباقية يميز الفعل عن نوع من الألفاظ. لأن الاستقلال يميز عن الحروف وبالدلالة على معنى لموضوع معين يميّز عن أسماء الأجناس والأعلام وبالدلالة على الزمان المعيّن لوجوده بعوارضه يميز عن الأسماء المشتقة.

[١٥٧] فظهر من هذا البحث: أن التقابل بين هذه الألفاظ تقابل العدم والملكة. والملكات متى عُرِفَت[438] اعدامُها فإذاً يمكن تعريف بعض هذه الألفاظ بسلب البعض الآخر كقولنا: "الفعل هو اللفظ المفرد الكلي الدال على معنى لموضوع معيّن مع دلالته على وجود ذلك المعنى فى الزمان المعيّن لعوارضه "كـ"ضرب يضرب."

[١٥٨] فأمّا الإسم،"فهُو اللفظ المفرد الدال على الذي يستقل لأن يخبر به من غير أن يدل على الزمان المعيّن لوجوده بعوارضه".

---

[435] قد : قل : # في [ك].

[436] إذن : إذا : # في [ك].

[437] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٧/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[438] عَرِفْتَ : # عُرِفَت في [ك].

[١٥٩] وأما إسم الجنس، "فهو اللفظ المفرد الكلي الذي يستقل لأن يخبر به من غير أن يدل على معنى لموضوع معيّن في نفسه" كالإنسان والفرس.

[١٦٠] وأما الإسم المشتق، "فهو ما دل على معنى لموضوع معيّن كالعالم والكاتب، فإنّه يدل على موجود ما له العلم والكتابة"

[١٦١] وأمّا إسم العلم، "فهو ما دلَّ على معنى جزئيّ كزيد وعمرو. فإسم العلم لا يخالف إسم الجنس والمشتق إلا بجزئيّة معناه ومسمّاه، والإسم المشتق لايخالفهما إلا بالدلالة على معنى لموضوع معيّن"

[١٦٢] وقيل في تفسير هذه الألفلظ أيضا:

الحرف ما دل على معنى في غيره ولا يدل في نفسه مستقلا.

والفعل ما أفاد مع غيره خبرا أو لم يفد مع مثله أصلا.

والإسم ما أفاد مع غيره مبتدا ومع مثله خبرا ومبتدا

[١٦٣] والفعل المتعدي[439] ما حصل من فاعله وجاوز عنه إلى غيره كقولنا:"ضرب زيد عمرا".

والفعل اللازم ما حصل من فاعله[440] [ك/١٨/أ] ولم يتعدَّ إلى غيره كقولنا: "قام زيد وقعد."

[439] المتعدي : # في [ك].

[440] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٧/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

والفعل النّاقص ما لا يستقل لأن يخبر به عنه ما لم يضم إليه خبر كقولنا: "كان الله غفورا رحيما".

وكقولنا: "صار زيد غنيا". وأمثال ذلك.

[١٦٤] والإسم:

- قد يكون "محصلا"[441] وهو الذي لا يكون حرف السلب جزأ منه كالأعمى والبصير والحارّ والفاتر.

- وقد يكون "معدولا" كاللّابصير واللّاعادل واللاحارّ واللّابارد وأمثال ذلك من الأسماء التي جعل حرف السلب جزا منها.

[١٦٥] ثم اللفظ:

- إمّا أن يدل بالمطابقة،

- أو "التضمن" أو الإلتزام.[442]

[١٦٦] وهو:[443]

- إمّا أن يكون مفرداً كالإنسان والحيوان.

---

[441] محص... : في [ك]

[442] الإلزام :في [ك]

[443] وهو: أئ اللفظ.

- أو مركبا كالإنسان الضاحك والحيوان الناطق.

والمفرد إما كليّ كالإنسان والفرس أو جزئيّ كزيد وعمرو.

[١٦٧] والكلي:

-إما "ذاتي" كالحيوان والناطق

- أو "عرضي" كالكاتب والضّاحك

[١٦٨] - والذاتي:

- إما أن يكون دالا على الماهية وهو المقول في جواب ما هو كالإنسان والحيوان

- أو لا يكون كذلك كالحساس والناطق.

[١٦٩] والدال على الماهية:

- إما بالخصوصية المحضة كالإنسان إذا كان المسئول عنه شخصا واحدا،
- أو بالشركة المحضة كالحيوان إذا كان المسئول عنه أشياء مختلفة الحقائق كالإنسان والفرس والثور وأمثال ذلك.
- أو بالخصوصية والشركة معا كالإنسان أو الحيوان الناطق إذا كان المسئول عنه أناسا كثيرة. وهو المقول في جواب ما هو وكل واحد من الحيوان والنّاطق وغيرهما من الأجزاء

الداخلة في جواب ما هو يسمى "المقول في طريق ما هو" إذا كان مدلولا عليه بطريق المطابقة ويسمى الداخل في جواب ما هو إذا كان مدلولا عليه بطريق التضمن.

[١٧٠] والعرضي:

- إما لازم
- أو غير لازم ويسمَّى"عرضياً مفارقاً".

[١٧١] والمفارق:

- إما سريع الزَّوال
- أو بطيئة

[١٧٢] واللازم: إما للماهية أو للوجود كسواد الزنجي وبياضِ الصقلائي. وكل واحد منهما إما بوسط[444] [ك/١٨/ب] أو بغير وسط والوسط ما يُقْرَنُ بقولنا لأنّه في تقدير اللازم كما يقال: الإنسان ضاحك، لأنّه متعجِّب فالضّحك لازم للإنسان بواسطة التعجب.

[١٧٣] هذه هي مأخذ أكبر مباحث مبادي المنطق وأوائله.

[444] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٨/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

الفصل الثّاني في مباحث الماهية

[١٧٤] الماهية ما يصح أن يجاب به عن سؤال "ما هو" وهو:

- قد يكون بسيطا ومفردا لفظا ومعنى كالجوهر والكمّ والكيف فأمثال ذلك من الأجناس العالية.

- وقد يكون مفردا لفظا ومركبا معنى كالجسم والسواد وأمثال ذلك من أنواعا لأجناس العالية وهي المقولات العشر كتركب كل واحد من أنواعها عن معنى جنسيّ وفصليّ.

[١٧٥] وتركب الماهية:

- قد تكون من حقائق أجناسها وفصولها
- وقد تكون لا على هذا الوجه

[١٧٦] أمَّا الأوّل، فقد يكون تألفها ذهنيّا عقليا لا حسيا كتركب السواد من جنسه الذي هو اللون وفصله الذي هو قابض[445] البصر. فإن كل واحد من جزئيه لا يمكن أن يتميز عن الآخر أصلا<و>[446] ألبتة إلا في العقل، فقد يكون بحيث يتميز فصله عن جنسه في الخارج كتركب الإنسان عن الحيوان والناطق.

[١٧٧] وأمّا الذي يكون لا على هذا الوجه:

- فقد يكون اجتماعيا عقليا أيضا كتركب الجسم عن الهيولي والصورة.

---

[445] قابضة : # قابض في [ك].

[446] و : - في [ك]

-وقد يكون خارجا:-إمّا طبيعيا كتركب البدن من الأعضاء أو صناعيا بشريا كتركب السرير من الأعواد المختلفة الهيئات.

أو فرضيا إعتباريا كأنواع الأعداد والبلاد وَالْبَلَقَة من السواد والبياض والعدالة من العفة والشجاعة والحكمة والأَقْطَسِ من الأنف والتقعير.

- وقد يكون عدميا كالأعمى والمظلم والجاهل وأمثال ذلك.

[١٧٨] وكل واحد من تركيبي الطبيعي والصناعي:

-قد يكون مع استحالة الأجزاء أو فسادها كتركب الأعضاء من الإخلاط والسكنجبين [447] [ك/١٩/أ] من السكر والحلو.

- قد لا يكون مع إستحالة الأجزاء وفسادها كتأليف الأبنية والأكسية وبعض الأطعمة وأمثال ذلك وكيف ماكان.

[١٧٩] فالماهية لا تكون مركبة من أجزاء غير متناهية وإلا لما قدر الذهن على إدراكها لاستحالة استحضار أجزاء غير متناهية في الذهن على التفصيل. ولأن الأجناس العالية أو شيئا منها لو كانت مركبة من أجناس وفُصول لا إلى نهاية وكل فصل فهو علة لوجود حصّة النوع من الجنس وإلا لزم استغناء كل واحد من الجنس والفصل عن الآخر، فتؤخذ الفصل بدون الجنس، إذ حصّة النّوع من الجنس بدون الفصل. وكل ذلك محال لاستحالة وجود

[447] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٨/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

الحصة بدون المحصَّص والمحصَّص بدون الحصَّة. وإذا كان كذلك، فيلزم حينئذ وجود علل ومعلولات مترتبة بالطبع لا نهاية لها دفعة. وذلك محال بدليل التطبيق كما سيأتي بيانه في كتاب الطبيعي، إن شاء الله تعالى.

[١٨٠] ولا يقال على ما ذكرنا من بيان كون الفصل علة لوجود حصّة النَّوع من الجنس بأن الفصول الحيوانيّة والنباتيّة قوىً عرضية قائمة بتلك الأجسام، والقائم بالشيء محتاج إليه، فيستحيل أن يكون علة له. لا يقال هذا لأنا نقول: لسنا نسلم أن تلك الفصول قوىً عرضية بل هي صور جوهرية قائمة بذواتها لابموضوع أصلا. لأن كل واحد منهما جزء جوهر معيّن. وجزء الجوهر لابدّ من أن يكون جوهرا. وإذا كان الجزء الفصلي من كل واحد من النبات والحيوان وأمثال ذلك من الأنواع الجسمية جوهراً، جاز أن يكون متقدما على الجزء الجنسيّ منها بالذات فيجوز أن يكون علة له، وإذا جاز ثبت كونه علة لما ذكرنا من الدليل. هذا كله بيان تركيب المركبات.

[١٨١] أما بيان تحليلها، فنقول: تحليل المركبات إنّما يكون بتقسيمها إلى أجزائها.[448] [ك/١٩/ب] كقولنا: السكنجبين ينقسم في ذاته إلى الخل والسُّكّر، والإنسان ينقسم في ذاته إلى الحيوان والناطق وأمثال ذلك. وإذا إنحلت الماهية إلى بسائطها وأجزائها، فقد تميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي لكون تمام الأعم منها جنسا وكون تمام الأخص فصلا.

[١٨٢] وطريق آخر في تمييز الجزء الجنسي عن الفصلي وهو: أن الماهيتين إذا اشتركتا في بعض الذاتيات، وافترقتا في الباقي، فتمام ما به الإشتراك مغاير لتمام ما به الإمتياز. فالأوّل هو الجنس والثاني هو الفصل.

[448] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٩/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[١٨٣] أما الجنس، "فهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو." فالكلي هو الجنس البعيد للجنس. لأن الكلي:

- قد يكون مقولا على شيء موجود في الخارج كالحيوان،

-وقد لا يكون مقولا على شيء موجود كالعنقاء وشريك الإله وأمثال ذلك من المفروضات التي لا وجود لها في الخارج أصلا.

[١٨٤] ثم المقول على الموجود:

- قد يكون مقولا على الواحد بالشخص لا على النوع كقولنا: "هذا الشخص إنسان. وهذا الكوكب شمس."

- وقد يكون مقولا على الواحد بالنوع. وهو الكلي الموجود في الخارج كقولنا: "الإنسان حيوان."

[١٨٥] ثم المقول على كثيرين: لأن المقول على كثيرين:

- قد يكون مقولا على كثيرين بالقوة لا بالفعل. كالشمس والقمر مثلا وأمثال ذلك.

- وقد يكون مقولا على كثيرين بالفعل كالحيوان والإنسان والناطق والضاحك والمتحرك والموجود وأمثال ذلك

[١٨٦] ثم المقول على كثيرين بالفعل: لأن المقول على كثيرين بالفعل:

- قد يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد فقط كالإنسان.

- وقد يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق كالحساس والمتحرك والمتحيز والموجود وأمثال ذلك.

[١٨٧] ثم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق:[449] [ك/٢٠/أ] لأنه قد يكون مقولا في جواب ما هو قولا ذاتيا كالحيوان، وقد لا يكون كالحساس. فالمقول على كثيرين مختلفي الحقائق هو الجنس القريب للجنس. وكون هذا المقول مقولا في جواب ما هو هو الفصل. والجنس البعيد هو الجنس الكلي وأبعد منه المضاف. فالمضاف جنس أجناس الجنس. وحمل الجنس على المضاف حمل النوع على الجنس يقال: "الحيوان إنسان" أو "الجوهر جسم".

[١٨٨] فالكلي يخرج الجزئيات الحقيقية عن الجنس، لأنها تشارك الكلي في الإضافة، لأن الجزئي الحقيقي مضاف إلى الماهية بشرط حذف المشخصات.

[١٨٩] والمقول على الوجود يخرج المعدومات عنه، كالعنقا والخلاء وأمثال ذلك من المعدومات، لأنه كلي مقول أيضا.

---

[449] هذا الورق مسجل برقم [ك/٢٩/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة. هنا في نسخة [ك] قد اختلطت الصحف لأن في [ك/٢٩/ب] في آخر الصحيفة بعد عبارات "ثم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق" يبدأ صحيفة [ك/٣٠/أ] بعبارات "الماهية إما بسيطة وإما مركبة وأما البسائط...." ولكن لا يوجد الإنسجام بين هذه العبارات، يجب أن يستمر صحيفة [ك/٢٩/ب] بصحيفة [ك/٢٠/أ] بعبارات "لأنه قد يكون مقولا في جواب ما هو قولا ذاتيا كالحيوان" ورتبنا كذلك. لو يستمر الصحيفة [ك/٢٩/ب] بالصحيفة [ك/٣٠/أ] سيكون الجملة كذالك: "ثم المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق الماهية إما بسيطة وإما مركبة وأما البسائط " وهذه الجملة من حيث المعنى وقواعد اللغة العربية لا يصح.

[١٩٠] والمقول على كثيرين بالفعل يخرج الموجودات التي[450] أنواعها في أشخاصها، كالعقول المجردة وأمثالها. لأن كل واحد منها كلي مقول على الموجود، لكن لا على كثيرين بالفعل كالعقل الأوّل والثاني وأمثال ذلك من الكليات التي أنواعها في اشخاصها.

[١٩١] والمقول على كثيرين مختلفين بالحقائق يخرج عنها الأنواع الحقيقية والفصول والخواص السافلة، لأنها مقولة على كثيرين مختليفين لا بالحقائق. وكونه مقولا في جواب ما هو يخرج عنه الفصول والخواص العالية والمتوسطة والعوارض العامة، لأنها بأسرها مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق، لكن لا في جواب ما هو قولا ذاتيا.

[١٩٢] فظهر من هذه المباحث فائدة كل قيد ذكر في حد الجنس وهو المقصود من هذا البحث.

[١٩٣] فظهر أيضا أن الكلي على خمسة أقسام:

- أحدها: "الكلي الموجود الذي في آحاده كثرة بالفعل" كالإنسان والحيوان.

- الثاني: "الكلي الموجود الذي ليس في آحاده كثرة"، لكن يمكن اشتراك [ك/٢٠/ب] كثيرين فيه كالشمس والقمر عند من يجوز إمكان تعددهما.

- الثالث: "الكلي الموجود الذي ليس فيه كثرة ولا يمكن إشتراك كثيرين فيه"، لكن هذا الإمتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ بل من دليل منفصل كالإله سبحانه وتعالى.

---

[450] العي : # التي في [ك].

- الرابع: "الكلي المعدوم مطلقا"، لكن يمكن وجوده كجبل من ياقوت أو بحر من زئبق وأمثال ذلك من المعدومات الممكنة أبدا.

- الخامس: "الكلي المعدوم الممتنع" كإجتماع النفي والإثبات وإجتماع الضدين وأمثال ذلك من الممتنعات.

[١٩٤] والفرق بين الكل والكلي: أنّ الكل عبارة عن ذلك المجتمع من الآحاد، والمتقوّم بها والمحصور فيها وغير محمول على كل واحد من تلك الآحاد. ويمكن أن يُعدّ بكل واحد منها بخلاف الكلي في كل ذلك، فإنه لا يجتمع من آحاده وجزئياته ولا يقوّم بها بل الجزئيات تقوم به وتجتمع منه ومن غيره، وغير محصور في عدد من الجزئيّات أصلا وألبتة، وهو محمول على كل واحد من جزئياته ولا يمكن أن يُعدّ شيء من جزئياته في أجزائه، كالإنسان مع الحيوان: فإن الإنسان مجتمع من الحيوان والناطق ومتقوّم بها. وكل واحد منهما محمول على الإنسان، وغير واجب كونه محصورا في الإنسان ولا معدودا به أصلا وكزيد مع الإنسان فإنه مجتمع من الإنسان والأعراض المشخّصة له.

[١٩٥] وأمّا الفرق بين الكلي وكل واحد واحد، فظاهر أيضا: لأن الكلي لا يتعرض لشئ من[451] الجزئيات أصلا بل إنما يتعرض لنفس الماهيّة المطلقة. وأمّا كل واحد<واحد>[452]، فإنه لا [ك/٢١/أ] يخلى شيء من الجزئيات بل يتعرض لكل واحد منها على حدة فافرقا من هذا الوجه. إلا أن الكلي قد يستعمل بمعنى كل واحد واحد إذا اقترن

[451] ن : في [ك].

[452] واحد : - في [ك].

به قرينة دالة على ذلك، كقوله تعالى:﴿إنَّ الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا﴾[453] وقوله:﴿والسَّارق والسَّارقة فاقتعوا أيديهما﴾[454]

[١٩٦] والفرق بين الجزء والجزئي: أن كل جزء فهو شرط في وجود الكل، ولا شيء من الجزئي المعين شرط في وجود كلّيه بل الكلي هو الشرط في وجود الجزئي، لأنه جزء الجزئي من حيث هو هو لا من حيث أنه كلي. لأن كلية الشيء وجزئيته أمر إعتباري ذهني لا خارجي. والكلي الذي توصف به ذات الشيء من ذاته كما توصف النار بالحرارة واليبوسة يسمَّى عرضيا ذاتيا لذلك الشيء، لأنه لحقه لا لأمر أعم منه. والله أعلم.

<الفصل الثّالث في مباحث اللّوازم>[455]

[١٩٧] اللازم هو ما لا تكون الماهية منفكة عنه: إمّا في ماهيتها أو في وجودها وهو[456]: <١> قد يكون داخلا في الماهية ذاتيا لها لكل واحد من أجزاء الماهية وهو الذي يجب أن يتقدم الشعور به على الشعور بالماهية وهو الذاتي:

[١٩٨] <أ> قد يكون ناعتا للماهية محمولا عليها: ككون كل واحد من الأجزاء الجنسية والفصليّة محمولا على الماهيات المركبة منها كقولنا: "الإنسان حيوان، الإنسان ناطق."

---

[453] ١٠٣. العصر، ٢.

[454] ٥. مائدة، ٣٨.

[455] هذا الفصل كان موضوع باب الرابع دخلناه في باب الأول

[456] أى اللازم

[١٩٩] <ب> وقد لا يكون محمولا عليها كأجزاء الماهيات الإجتماعية التي تكون لكل واحد من أجزائها وجود على حده، وليس لمجموعها وحدة حقيقية طبيعية حاصلة لاستلزام أخصها أعمها، بل وحدتها وحدة اعتبارية وهي الوحدة الحاصلة من أحدها جملة كأحد الآحاد المعيّنة عشرة أو عشرين وأمثال ذلك. [ك/٢١/ب] فإنه، لا يصح أن يقال: "العشرة خمسة أو هذه البلدة دار فلان" مع كون الخمسة جزأ من العشرة وكون دار فلان جزأ من هذه البلدة بخلاف العدد. فإنه يصح أن يقال: "العشرة عدد"، لأنّه أعم استلزمه أخص طبعا وهو العشرة.

[٢٠٠] <٢>[457]وقد لا يكون اللازم داخلا في الماهية بل يكون خارجا عنها. وهذا اللازم الخارجي على قسمين أيضا:

<أ> لأن بعض اللوازم الخارجية محمولة على ملزوماتها ناعة[458] لها كالضاحك بالقوة للإنسان.

<ب> وبعضها لا كالحائط اللازم للسّقف. فإنه لا يحمل على السقف، لأنه لا يصح أن يقال: "السقف حائط" فإن كان الحائط لازما للسقف.

[٢٠١] ثم اللوازم الخارجية المحمولة:

<أ> منها ما يكون لازما للماهية بواسطة الوجود ككون الجسم شاغلا للحيز أو متناهيا في الأطراف، فإنه من لوازم كون الجسم موجودا.

---

[457] <٢> : - في [ك]

[458] ناعتة :في [ك]

<ب> ومنها ما يكون لازما للماهية موجودة كانت الماهية أو معدومة عن الخارج. ككون المثلث مساوي الزوايا بالقائمتين، فإنه من لوازم ماهية المثلث إلا أنه يمكن رفعُه عن ماهية المثلث لخفائه. لأنه يلحقه لجزئه الفصلي وهو المثلثية.

<ج> ومنها ما لا يمكن رفعه عن الماهية ككون الأربعة زوجا وكون العدد مساويا أو مفاوتا لعدد آخر. فإنه من لوازم كل عدد ولا يمكن رفعه عن عدد ما أصلا لا في العقل ولا في الوهم لوضوحه وظهوره للعدد، لأنه يلحقه لجزئه الجنسي الذي هو أعم وهو الكم والأعم أعرف. و مثل هذه اللوازم يسمى "بيّنة الثبوت" للزوماتها، ولا بدّ من محمولات بيّنة الثبوت لموضوعاتها وإلّا لما حصلت التصديقات أصلا لا النظرية ولا البديهية ولما أمكن تعرّف[459] [ك/٢٢/أ] المجهولات من المعلومات أصلا لعدم المعلوم التصديقي حينئذ أصلا وحيث أمكن علم أن من المحمولات ما هو بَيّنُ الثبوت لموضوعاتها. والفرق بين أمثال هذه اللوازم وبين أجزاء الماهية أن أجزاء الماهية مع كونها بيّنة الثبوت للماهيّة وفي الماهية يجب تقدمها على الماهية في الوجودين والعدمين، أعنى الوجود الذهنيّ والمعنى، كالحيوان والنّاطق بالنسبة إلى الإنسان، فإنه لا يعقل الإنسان إلا وقد عقل أوّلا الحيوان والناطق معا.

[٢٠٢] وأمّا اللوازم، فلا يجب أن تقدم الشعور بها على الشعور بملزوماتها بل يتبع ذلك غالبا.

[٢٠٣] ثم اللازم:

[459] هنا في نسخة [ك] قد اختلطت الصحف لأن في [ك/٢١/أ] في آخر الصحيفة بعد عبارات"ولما أمكن تعرّف" يبدأ صحيفة [ك/٢٢/أ] بعبارات "علم الأخلاق وأما جملة الثانية وهي مشتملة على فصول ...." ولكن لا يوجد الإنسجام بين هذه العبارات، يجب أن يستمر صحيفة [ك/٢١/أ] بصحيفة [ك/١٢/أ] ورتبنا كذلك.

- قد يكون أعم من ملزومه كالفرديّة للثلاثة وكالمدلول مع الدليل المعيّن والمعلول مع كل واحد من العلل الخاصّة وكالمشروط مع الشرط.

- وقد يكون مساويا له كالإحتياج للمكن وكالمعلول المساوي لعلته إلا أنه لا يمكن أن يكون أخصّ من ملزومه لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم.

[٢٠٤] وقد يلزم اللازم للشئ نفسه كالعرض، فإنه يلزم الجوهر لذاته.

[٢٠٥] وقد يلزمه لأجل الملزوم كإستلزام كل واحد من الفصول المنوّعة لما في كل واحد من الأنواع من طبيعة الجنس وكـالكَمّ المستلزم لقبول المساواة واللامساواة والجسم المستلزم لقبول الحركة والسكون.

[٢٠٦] وقد يلزم لأمر منفصل كالوجود للمفارقات والأفلاك وغيرها بإيجاد الله تعالى وجعله الوجود لازما لها.

[٢٠٧] وقد يلزم كل واحد منهما للآخر لذاتيهما كالمضافين أو لا لذاتيهما كمعلول علة واحدة.

[٢٠٨] وقد يلزم الشئ لذات الملزوم كقوّة التعجب للناطق أو للحالّ فيه كقوة الضحك له بواسطة قوة التعجب أو بمحلّه كلزوم قوة التعجب لقوة الضحك لسبب محلها وهو الناطق.

[٢٠٩] وبعبارة أخرى: وهي أن اللازم:

- إما أن يلزم الشئ الآخر[460] مساو له[461] [ك/٢٢/ب] كالضحك اللازم للإنسان بواسطة قوة التعجب المساوية للإنسان.

- أو لأمر أعم من الملزوم كإستعداد الحركة للحيوان بواسطة الجسم الإنسان الذي هو أعم منه.

- أو لأمر أخصّ من الملزوم كإستعداد الضحك للحيوان بواسطة قوى الإنسان الذي هو أخص منه. والعرض الذي يلحق الموضوع لا لأمر أعم منه ولا لأمر أخص منه يسمى "عرضا ذاتيا" لذلك الموضوع.

[٢١٠] ثم اللازم:

- قد يكون حقيقيا كما ذكرنا.

- وقد يكون اعتباريا، ككون الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وهكذا[462] إلى ما لا يتناهي، وككون الواجب محتاجا إليه بالنسبة إلى كل واحد من الممكنات، وككون الشئ مستقبلا ومستدبرا ومتعليا ومتسفلا وراكبا ومركوبا ووالدا ومولودا ومتيامنا ومتياسرا، وككون الحيوان جنسا أو نوعا أو مقولا على كثيرين، وككونه منقسما إلى الإنسان وغيره، وككونه منقسما إلى الذكر والأنثى، وككونه منقسما إلى القويّ والضعيف. وهكذا إلى ما يتناهي من وجوه القسمة كتقسيم الشئ إلى أجزآئه وإلى جزئياته وأشخاصه أو إلى أصنافه وأنواعه وأمثال ذلك من

---

[460] لآخر : في [ك].

[461] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٢/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[462] وهاكذا : في [ك].

الإضافات المخصة، فإنها بأسرها صفات اعتبارية بخلاف العلم والقدرة. فإن كل واحد منهما صفة حقيقية مع الإضافة التى هي أمر اعتباري، وهو نسبتهما إلى المعلوم والمقدور. فهذا النوع من الإضافات المخصة ليست أمورا موجودة في الخارج وإلا لكان لكل واحد من الأشياء صفات موجودة غير متناهية. وذلك محال، لأنه يلزم تسلسل الأمور النسبية لا إلى نهاية و تسلسل الأمور النسبية لا إلى نهاية محال. لأن التسلسل إنما يعقل فى أمور[463] [ك/٢٣/أ] ينسب ويلتصق كل واحد منها بالآخر لا إلى نهاية. والقول بكون النسبة أمرا وجوديا زآئدا على المنتسبيْن مما يمنع هذا الإلتصاق، لأن كل نسبتين يفرضان ملتصقين فإلتصاقهما يكون متوسطا بينهما فالملتصقان غير ملتصقين. هذا خلف.

[٢١١] ثم هذه العوارض والأعراض التي ذكرناها حقيقية كانت أو اضافية يسمى "ذاتية للموضوع" إذا كانت يلحقه لذاته أو لأمر مساو له لا لأمر أعم منه كما تلحق الحركة للأبيض بواسطة الجسم الذي هو أعم، ولا لأمر أخص كما يلحق الضحك الحيوان بواسطة الإنسان الذي هو أخص منه وقد يسمى "ذاتية له" أيضا إذا لحقته لا لأمر أعم منه.

[٢١٢] فهذا مجموع ما أردنا أن نقدِّمه على المنطق الذي ألّفناه من قبل وكثير من النسخ واشتهر وقلنا في مطلعه ومُفْتَتَحِهِ لبيان أقسام دلالات الألفاظ وبيان نسبة الأسماء إلى المسميات.

[463] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٢/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

<الفصل الرابع في اللفظ المفيد>[464]

[٢١٣] وهو الفصل الرابع من الباب الأوّل من هذا الكتاب.

[٢١٤] اللفظ المفيد:

- إمّا أن يعتبرَ بالنسبة إلى تمام مسمّاه، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان الناطق وهو "دلالة المطابقة".

- أو إلى جزء مسمّاه من حيث هو جزئه، كالإنسان بانسبة إلى مجرّد الحيوان أو الناطق وهو "دلالة التضمن".

- أو إلى الخارج اللازم الذي ينتقل الذهن من المسمّى إليه، كلأسد بانسبة إلى الشجاع أو الحمار بانسبة إلى البليد وهو "دلالة الالتزام".[465]

[٢١٥] والأوّل هو الوضعي والأخران عقليان تابعان له ويسمى الأوّل "الحقيقة" أيضا والأخران هما "المجازان" ويسمى الأول منهما إطلاق اسم الكل على البعض كإطلاق اسم المشركين في قول الله تعالى:﴿اقتلوا

[464] نحن أضافنا هذا العنوان

[465] الالزام: في [ك].

المشركين﴾[466]على الحرسين منهم دون المستأمنين لقوله تعالى:﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره[467]﴾[468] [ك/٢٣/ب] الآية وأمثال ذلك من النصوص المخصوصة في الكتاب والسنة.

[٢١٦] والثاني يسمى إطلاق اسم الملزوم على الازم. كإطلاق اسم المسكَن عل الساكن في قوله تعالى:﴿واسئل القرية﴾[469] أي أهلها وإطلاق اسم المحل عل الحال كا يقال: "جرى النهر" "وسال الوادي" كا قال تعالى:﴿فسالت أودية بقدرها﴾[470] وكإطلاق اسم السبب على المسبّب كا قال تعال:﴿من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[471] وقال تعالى:﴿جزآؤا[472] سيئة سيئة مثلها﴾[473]

[٢١٧] وأمّا إطلاق اسم المتشابهين على الآخر كإطلاق إسم الحيوان المخصوص على المشكّل أو المنقوش شكلة على الجدار وغيره كا قال تعالى:﴿ تمر مرّ السحاب﴾.[474] وأمثال ذلك من المجازات والاستعارات الواردة في الكتاب والسنّة كل ذلك بطريق إطلاق اسم الملزوم على الازم، لأن الذهن ينتقل من كل واحد من هذه المسميات إلى هذه اللّوازم غالبا.

---

[466] ٩. توبة ، ٥.

[467] ٩. توبة ، ٦.

[468] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٣/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[469] ١٢. يوسف ، ٨٢.

[470] ١٣. رعد ، ١٧.

[471] ٢. بقرة ، ١٩٤.

[472] جزآ : في [ك]

[473] ٤٢. شورى ، ٤٠.

[474] ٢٧. نمل ، ٨٨.

[٢١٨] وأما إطلاق اسم المطلق على المقيَّد فذلك مما لا يجوز إلا إذا اقترن به قرينة دالة عليه. لأن العامّ لإدلاله على الخاص بشيء من هذه الدلالات الثلاث أصلا لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالإلتزام، فإذن[475] لا بد في ذلك من القرينة الدالة على المقيد.

[٢١٩] هذا كله في بيان طرق نقل اللفظ عن موضوعه الأصلي إلى غيره ويسمى "ألفاظا منقولةً شرعية" إن كان الناقل هو الشرع كإسم الصلاة والزكاة والصوم وغير ذلك من الألفاظ الشرعية. و"عرفية" إن كان النّاقل هو العرف العام كإسم الدّابة للفرس. و"اصطلاحية" إن كان الناقل هو العرف الخاص كإصطلاحات النحاة والنظار وغيرهم من أهل العلم. وقد لا يكون كذلك ويسمى بالنسبة إلى المنقول عنه "حقيقة"، وبالنسبة إلى المنقول إليه "مجازا".

[٢٢٠] والدال بإحدى الدلالات الثلاث <أ> إمّا أن يكون[476] [ك/٢٤/أ] جزئه دالا على شئ حين هو[477] جزئه كـدار زيْد وغلامِ عمر وهو المركب <ب> أو لا يدل وهو المفرد:

[٢٢١] وهو -إما أن يكون متكثر اللفظ متحد المعني كاليث والأسد والخمر والعُقار والسهم والنشّاب وهي "الأسماء المترادفة".

[٢٢٢] أو متحد اللفظ مختلف المعنى بالحد والحقيقة كالعين الباصرة «والفولة» والشمس والذهب وكالمشتري لقابل عقد البيع والكوكب الذي يعده المنجمون من السعود والقُرْءَ للحيض والطهر. وهي "الأسماء المشتركة" وتسمى "مجملة"، بالنسبة إلى كل واحد من معانيها.

---

[475] فإذاً # فإذن : في [ك].

[476] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٣/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[477] هو : # في [ك].

[٢٢٣] أو متحد اللفظ مختلف المعني بالأوَّليّة والأولويّة بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر "كالوجود" "والوحدة"، فإن الله تعالى أولي بهما من غيره. وهي "الأسامي المشكّكة".

[٢٢٤] أو مختلف المعنى لا بالحد والحقيقة ولا بالأولوية[478] بل بالعدد فقط كالإنسان بالنسبة إلى أشخاصه والحيوان بالنسبة إلى آحاده والفرس بالنسبة إلى أفراده. وهي "الأسماء المتواطئة" أي المتوافقة آحادها في معناها.

[٢٢٥] أو متكثر اللفظ والمعنى جميعا وهي "الأسماء المتباينة"، سوآء دلّت على الذات أو دل الواحد منها على الذات والآخر على الصفة كالسّيف والصارم. أو على مجموع الذات والصفة كالمهنّد الدالّ على ذات السيف مع وصف كونه منتسبا إلى الهند. أو على صفة الصفة كالناطقية والفصيح وأمثال ذلك. فإن كان كل هذه الألفاظ وأمثالها هي "الأسماء المتباينة"، لأنه يفهم من كل واحد منها غير ما يفهم من الآخر.

[٢٢٦] وإن كان اللفظ واحدا و المعنى واحدا[479] مانعا من وقوع الشركة فيه كزيد وعمرو وأمثال ذلك وهي "أسماء الأعلام ".

[٢٢٧] ثم اللفظ المفرد إما ان لا يستقل لأن يخبر به وهو "الأداة". أو يستقل وهو:

---

[478] بالألوية : في [ك].

[479] واحد أو المعنى واحد : في[ك].

إما أن يدل[480] [ك/٢٤/ب] على الزمان المعين لوجوده بعوارضه وهي الهيآت التى تعرض لما مصدر في تصريفه كـ"ضرب يضرب" وهو "الكلمة".

أو لا يدل وهو "الإسم" وهو

إما أن يمنع نفس تصور معناهُ من وقوع الشركة فيه كزيد وعمرو وهو "العلم لفظا" والجزئي والشخصي معنى

أو لا يمنع كالإنسان والشمس والقمر وهو الكلي ويسمى "لفظا مطلقا".

[٢٢٨] وبالله التوفيق.

الباب الثاني في بيان الكليات الخمس وهو المسمى بـإساغوجي

[٢٢٩] فنقول الكلي:

-إما أن يكون تمام الماهية وهو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية.

- أو داخلا في الماهية وهو الّذي لا توجد الماهية إلا بعد وجوده وتُعدَم عند عدمه في الخارج والذهن جميعا ويسمى ذاتيا لتلك الماهية.

[480] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٤/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

- أو خارجا عنها وهو الذي لا يكون كذلك ويسمى عرضيا لها.

[٢٣٠] والدّاخل في الماهية:

- إما أن يكون "مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو" وهو "كال الجزء المشترك بينهما" كالجوهر والجسم ذي النفس والحيوان. وهو "الجنس"، لأنه "الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو." وله أربع مراتب.

- أو "مقولا على كثيرين مختلفين في جواب أي نوع هو" وهو "كال الجزء المميز". كالناطق[481] بالنسبة إلى الحيوان وهو "الفصل"، لأنه: "الكلي المقول على كثيرين مختلفين في جواب أي نوع هو في ذاته". وهو لا يجوز أن يكون عدميا، لأن العدم لا يجوز أن يكون جزأ من الوجود. ولا إثنين، لأن كال المميز وتمامه لا يكون إلا واحدا، لأنه ليس وراء التام شيء، ويجب أن يكون علة لوجود حصّة النوع من الجنس لما ذكرنا. ولا يجوز أن يكون لنوع واحد فصلان مقوّمان[482] [ك/٢٥/أ] وإلا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد، وذلك لا يجوز، لأنّه يلزم ترجح أحد المتساوين على الآخر المرجّح. وذلك محال.

[٢٣١] والحس والحركة في الحيوان من لوازم النفس الحيوانية التى هي الفصل، لأن كل واحد من الحاسّ والمتحرّك فصل لما ذكرناَ.

---

[481] والناطق : في [ك].

[482] هذا القسم مسجل برقم [ك/١٤/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[٢٣٢] والفصل:

- يكون "مُقسِماً" للجنس،
- "مقوّماً" للنوع.

و كل ما قسّم النوع قسَّم الجنس ولا ينعكس كليا. وكل ما قوّم الجنس قوَّم النوع ولا ينعكس كليا. والإنسان وغيره من الأنواع الأخيرة وإن كان لهُ "فصل مقوِم"، لكن ليس له "فصل مقسِم" بخلاف الحيوان وغيره من الأنواع المتوسّط، فإن له فصلا مقوِما وهو الحساس يقوّمه في ذاته، ويقسم جنسه إليه، وفصلا مقسّما يقسمه إلى أنواعه ويقوّم أنواعه التى تحته. كالناطق والناهق وأمثال ذلك. وهكذا نقول في كل نوع مضاف، فإن له فصلين مقسّما ومقوّما.

[٢٣٣] والتقسيم قبل التقويم:

[٢٣٤] <١>[483]-أما جنس الأجناس، فإن له فصلا مقسّما لا مقوّما وإلا لكان نوعا تحت جنس ولا يكون جنس الأجناس. هذا خُلف. "والفصل" بالنسبة إلى طبيعة الجنس"خاصة" غير شاملة. "والجنس" بالنسبة إلى طبيعة الفصل "عرض عام"، ويجوز أن يكون الشئ بالإضافة إلى أنواع "عرضا عاما"، و بالإضافة إلى ما فوقها "خاصّة" كـــ"المشي". فإنّه "عرض عام" بالقياس إلى الإنسان،"وخاصة" للحيوان.

[483] ١ : - في [ك] .

[٢٣٥] بل قد يمكن أن تكون شئ واحد جنسا ونوعا وفصلا وخاصة وعرضا عامّا بالنسبة إلى أشياء مختلفة. كاللون: فإنّه نوع من الكيف، وجنس للسواد والبياض، وفصل للجسم الكثيف،وخاصة للجسم وعرض عامّ للإنسان والفرس.

[٢٣٦] وقيل أيضا:الحركة المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة، ونوع لمقولة "أن ينفعل"، وفصل للطبيعة.[484] [485] [ك/٢٥/ب] لأنّها أمر ما متحرك بالذات من غير شعور، وخاصة للجسم الطبيعي، وعرض عامّ للإنسان والفرس.

[٢٣٧] <٢>[486]- أما نفس الماهية:

[٢٣٨] فإمّا "أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو". كالإنسان بالنسبة إلى أحاده وهو "النوع الحقيقي": لأنّه "الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب ما هو." أو يكون موضوعا لما فوقه من الجنس" "وقسما منه، على معنى أنّه يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان. وهذا الإعتبار في مطلق الماهية هو "النّوع الإضافي": وله أربع مراتب أيضا، لأنّه:

[٢٣٩] - إما أن يكون فوقه نوع لكن ليس تحته نوع وهو "النوع الأخير" ويسمى "نوع الأنواع" لكونه نوعا لجميع الأنواع الموجودة في مرتبته أو بالعكس كالجسم وهو النوع العالي.

[٢٤٠] - أو يكون فوقه نوع وتحته نوع كالحيوان والجسم النامي وهو "النوع المتوسط".

---

[484] شرح : الطبيعة : القوة المدبرة لكل شيء ما في العالم الطبيعيّ والعالم الطبيعي ما تحت فلك القمر إلى مركز الأرض.

[485] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٥/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[486] ٢ : - في [ك] .

[٢٤١] - أو لا يكون فوقه نوع ولا تحته نوع. كالملك وهو "النوع المفرد".

[٢٤٢] وهكذا نقول في مراتب الأجناس إلا أن العالي سمّه وهو "الجوهر" هو جنس الأجناس لا الجنس الأخير. والجنس المفرد هو العقل إن لم يكن الجوهر جنسا.

[٢٤٣] <٣>[487] وأمّا الخارج عن الماهية، فهو:

[٢٤٤] - إما أن يكون لازما لها مختصا بنوع واحد كالضاحك بالقوة بالنسبة إلى الإنسان وهو "الخاصّة" وهي: "كلية مقولة على أفراد النّوع الواحد قولا غير ذاتي."

[٢٤٥] - أو "على أكثر من نوع واحد". كالمتحرك والموجود والأبيض والأسود بالنسبة إلى أنواع كثيرة وهو "العرض العام" وهو:"كلي مقول على أفراد نوعين أو أكثر قولا غير ذاتي"

[٢٤٦] - أو لا يكون لازما لها وهو"العرض المفارق" وهو أيضا قد يسمى"خاصّة" إن كان مختصا بنوع واحد و"عرضا عامّا"،[488] [ك/٢٦/أ] إن كان قد يوجد في أكثر من نوع واحد. وهو:

- إما أن يكون سريع الزوال: كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

-أوبطيئ الزوال: كالشيب والشباب.

- أو سهل الزّوال: كغضب الحليم.

---

[487] ٣ : - في [ك] .

[488] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٥/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

- أو عسرة كحلم الحليم وغضب الغضوب. وأمثال ذلك

[٢٤٧] والخاصة: (أ) قد تكون "بسيطة". (ب) وقد تكون "مركبة". كقولنا في تعريف الجوهر شئ ما لو وجد في الأعيان، لكان وجوده لا في موضوع. وهكذا تركب الخواص المعرفة لأكثر طبايع الأجناس العالية: كالكيف والكم وأمثال ذلك من المقولات العشر. والخواص إذا لم يكن شاملة لجميع معروضاتها لا بدّ من أن يكون مقسِّمة مضيفة كالكاتب والأميّ والذكور والإناث والشيوخ والشباب والسودائيّ والبيضائيّ وأمثال ذلك من الخواصّ المضيفة للأنواع.

[٢٤٨] وأفضل الخواص "اللازمة الشاملة لجميع أفراد النوع المعروض" حتّي يمكن تعريفه بها.

[٢٤٩] ثم كل واحد من الجنس والفصل والنوع وغيرها من الكليات الخمس:

- قد يكون "طبيعياً" من حيث أنه معروض الجنسيّة والنوعية والفصلية كالحيوان مثلاً من حيث هو هو حيوان ويسمى "معروضها من حيث هو هو جنسا ونوعا وفصلا طبيعيا". وهذا العارض وهو الجنسية والنوعيّة وغيرُها أي من حيث أنه مقول على كثيرين يسمّى"جنساً أو نوعاً منطقياً." ومجموع العارض والمعرُوض يسمّى "جنسا عقليا". وجزء الماهية أنّها هو الجنس الطبيعيُ لا غير.

[٢٥٠] وقيل: إن كل واحد من الجنس والفصل وغيرهما من الكليات الخمس:

(أ) -"من حيث أنهُ طبيعية كليّة موجودة في الخارج" يسمى "جنسا أو فصلا طبيعيا"

(ب) -"ومن حيث أنه صورة متصورة في العقل" يسمى "جنسا[489] [ك/٢٦/ب] أو فصلا أو نوعا عقليا"

(ت) - "ومن حيث أنه مدلول لفظ كلي ودال عليه مقول على كثيرين بالتواطئ" يسمى "جنسا أو فصلا منطقيا".

(ث) - "ومن حيث أنّه كان قبل وجوده صورة معقولة للمفارقات الفياضة" يسمى "جنسا قبل الكثرة. "

(ج) -"ومن حيث أنه موجود في الأعيان وفي الكثرة وفى «الغواشى» الغريبة والعوارض المختلفة وتنوّع عنها كليا مقولا على كثيرين" يسمى "جنسا بعد الكثرة".

[٢٥١] والجنس المطلق إن جعل جنسا للجنس قبل الكثرة والجنس بعد الكثرة والجنس مع الكثرة والجنس المفرد والجنس الأخير والجنس المتوسط والجنس العالي لكونه كليا مقولا على هذه الأجناس المختلفة بالحقائق في جواب ما هو، فهذه الأجناس حينئذ يكون أنواعا للجنس المطلق والجنس العالي وهو جنس الأجناس لا ينقسم ألا إلى جنس أجناس هو جوهر، وجنس أجناس هو كم، وغيرهما من المقولات العشر.

[٢٥٢] فإن قلنا: إن إختلاف معروضات الأمور الإضافية يقتضي تنوّع الإضافات لم يكن جنس الأجناس نوعا أخيرا بل يكون جنسا كجنس أجناس هو جوهر. وجنس أجناس هو كم، وجنس أجناس هو كيف إلى غير ذلك من المقولات العشر لكونه كليا مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو. وهي هذه الأنواع العشرة. لأنا

[489] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٦/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

نتكلم على تقدير تنوّع الإضافات بسبب إختلاف المعروضات وهيئتها اختلفت المعروضات وهي الجوهر، والكم، والكيف، وغير ذلك من المقولات لا شكّ فيه. والأمر الإضافي العارض لماهيتها إنما هو جنسه الأجناس وهي تختلف وتتنوع بإختلاف معروضاتها. لأنا نتكلم على هذا التقدير لا نوعا أخيرا لوجود أنواع أُخر تحته حينئذ. وهي [490] [ك/٢٧/أ] جنس أجناس هو جوهر وجنس أجناس هو كم وهكذا إلى آخر المقولات العشر.

[٢٥٣] وإن لم نقل بذالك، كان نوعا أخيرا[491] لأنه حينئذ لا يكون جنس الأجناس جنسا للأجناس، لأن كونه جنسا لها يعتمد كون الأجناس العالية أنواعا مختلفة وهي ليست أنواعا مختلفة، لأنّها بأسرها متحدة في هذه الإضافة وهي جنس الأجناس واختلاف معروضات هذه الإضافة وهي الجوهر والكم والكيف وغير ذالك من المقولات العشر مما لا يوجب تنوّع هذه الإضافة العارضة لها. لأنّا نتكلم على هذا التقدير، فلا يكون جنس الأجناس جنسا للأجناس العالية على هذا التّقدير ولا مقولا عليها قول الجنس على أنواعه بل قول النوع على أصنافه، فيكون جنس الأجناس حينئذ نوعا أخيرا ضرورة ان فوقه نوعا وليس تحته نوع حينئذ كما ذكرنا وفوقه الجنس المطلق، لأنه مقول على الأجناس العالية والسافلة والمتوسطة في جواب ما هو. وفوقه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق. لأنه قد يكون جنسا وقد لا يكون كالفصول العالية والمتوسطة. وفوقه المقول على كثيرين مختلفين بالفعل. لأنّ الاختلاف قد يكون بالحقائق وقد يكون بالعدد. وفوقه المقول على كثيرين بالصلاحية، لأنّه قد يكون واحدا بالعقل كالشمس والقمر، ويكون كثيرا وهو الكلي. وفوقه المضاف، لأن المضاف قد يكون جزئيا وقد يكون كليا. فيكون المضاف جنس الأجناس وجنس الأجناس نوع الأنواع في هذه المرتبة حينئذ على الترتيب الذي ذكرناه

[490] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٦/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[491] أخرا : في [ك].

[٢٥٤] والفرق بين النّوع الحقيقي والإضافي ما ذكرنا:

- أن الأوّل إنّما كان نوعا لكونه محمولا على ما تحته من[492] [ك/٢٧/ب] المختلفين بالعدد فقط إما بالفعل أو بالقوّة.
- والثاني لكونه موضوعا لما فوقه من الجنس.

[٢٥٥] فعلى هذا يستحيل أن يكون الأول جنسا دون الثاني، يستحيل أن يكون الثاني بسيطا وغنيا عن الفصل دون الأول لجواز أن يكون الأول بسيطا في ذاته كالنقطة والوحدة وأمثال ذلك من البسائط الغنية عن الفصل مع كونها أنواعا لعدم دخولها تحت جنس أصلا. ولهذا المعنى قيل:"إنّ الله تعالى موجود نوعي حقيقي لكون الواحد كافيا في تحقق النوعية بخلاف الجنسية".

[٢٥٦] فإن النوع الواحد لا يكفي لتحقق الجنسية لما ذكرنا:إن الجنس هو "الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالفعل بخلاف النّوع." فإنه "الكلي المقول على كثيرين إما بالفعل أو بالقوة أو بالصلاحية." على معنى أن نفس مفهوم اللفظ لا يمنع من أن يكون مشتركا فيه بين كثيرين. وإن كانت الشركة فيه ممتنعة لدليل منفصل كالإله سبحانه وتعالى، فإن نفس مفهوم الإله مما لا يمنع من وقوعه على كثيرين. وإلا لما احتَجَّ في بيان وحدانيته إلى البرهان، ولما صحَّ نفى الإله واستثناء الواحد منه. لأن استثناء الشيئ المخصوص المعنى عن نفسه لا يجوز و لا يصح بدليل أنّه لا يصح أن يقال: "ما من زيد إلا زيد واحد." وقد صح في قوله تعالى:﴿ وما من إله إلا إله واحد﴾[493]

---

[492] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٧/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[493] ٥ . مائدة ، ٧٣.

عُلم أن الإله كلي صالح للوقوع على كثيرين من حيث اللّفظ لا لزيد وعمرو ممتنعيّ الوقوع على كثيرين من حيث اللّفظ والمعنى إلا أن يوضع مبتدأ منفيا[494].

[٢٥٧] ثم اعلم بأن الجنس أزْيَد من نوعه بالعموم، لأنه يعمّه ويعمّ غيره. ونوعه أزْيَدُ منه بالمفهوم، لأنه يدخل في مفهومه الجنس والفصل معا. والجنس لا يدخل في مفهومه إلا بالجنس وحده وهو أحد جزئي نوعه.[495] "والنوع الذي هو[496] أحد الخمسة إنما هو[497] [ك/٢٨/أ] النّوع الحقيقي لا المضاف" لأن الخمسة أنواع الكلّي. والكلي محمول ونوعه لا محاله محمول. والمحمول هو النّوع الحقيقي. لأن النوع المضاف من حيث أنه نوع مضاف بل من حيث أنه نوع مضاف موضوع لما فوقه من الجنس لا محمول على ما تحته لما ذكرنا.

[٢٥٨] والكليات الخمس المنطقية إنما هي المشتقات لا المشتق منها، كالحيوان والناطق والإنسان والضاحك والأبيض مثلا، لأنها هي المحمولات على ما تحتها من الجزئيات لا الحيوانية والإنسانية والنطق والضحك والبياض وإن كان النطق من جملتها سمي"فصلا بسيطا" ويمكن أن تجعل هذه الكليات المشتق منها كليات طبيعية.

[٢٥٩] ثم اعلم بأن هذه الخمسة: وهي الجنس والفصل والنّوع والخاصة والعرض العام مشاركة بعضها مع البعض في أحكام ومتباينة بأحكام. فمن مشاركات الخمسة أنها كليات محمولات على جزئياتها معطية أسمائها وحدودها لما تحتها أي محمولة عليها بأسمائها وحدودها إما حملا ذاتيا كالجنس والفصل والنوع أو حملا عرضيا كالخاصّة والعرض

---

[494] يوضع مبتدأ: # أن يوضع مبتدأ منفيا في [ك].

[495] جزئي نوعه : جزء نوعه : # في [ك].

[496] هو : # في [ك].

[497] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٧/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

العام، وأنها من مقولة المضاف من حيث هي هذه الخمسة. لأن كل واحد منها من حيث أنها كليات جنسا لها ومحمولا عليها حمل الجنس على أنواعه. وكما أن النّوع على قسمين: حقيقي ومضاف.

[٢٦٠] فكذا الجزئي على قسمين:

(أ) "جزئي حقيقي" كزيد وعمر وكما ذكرنا،

(ب) "وجزئي مضاف" وهو كل أخص تحت أعم كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان. والفرق بينهما أن الأول يستحيل أن يكون كليا دون الثاني، والثاني جزئيته بالقياس بالا دون الأول. والجزئي المضاف أعم من الحقيقي، لأن كل حقيقي مضاف [ولا ينعكس كلياً[498]] [499]

[498] هنا في نسخة [ك] قد إختلطت الصحف لأن في [ك/١٨/أ] في آخر الصحيفة بعد عبارات" ولا ينعكس كلياً " ينقطع الموضوع (الباب الثاني في بيان كليات الخمس) و يبدأ صحيفة التالي وهو [ك/١٨/ب] بباب جديد وهو "الباب الثالث في بيان المقولات العشر المسمى قاطغورياس" ولكن في [ك/٢٠/أ] يستمر المؤلف أن يوضح موضوع كليات الخمس، لهذا السبب في ترتيب الكتاب وضعنا بعض صحيفة [ك/١٨/أ]صحيفة [ك/٢٠/أ].

[499] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٨/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[ك/٢٨/ب] الباب الثالث في بيان المقولات العشرالمسمى قاطغورياس

[٢٦١] وهو بيان أجناس الموجودات. وتفصيل كل واحد منها عن الآخر.

[٢٦٢] فنقول: الموجود:

- إن كان لا يقبل العدم أصلا وألبتة فهو "واجب الوجود لذاته" وهو الله تعالى.

- وإن كان يقبل العدم فهو "الممكن لذاته" وهو كل ما عداه. ثم الممكن إن كان "لا في موضوع" فهو "الجوهر"، وإن كان في موضوع فهو "العرض".

[٢٦٣] ثم الجوهر إما أن يكون روحانيا أو جسمانيا.

[٢٦٤] ثم الجوهر الروحاني: (أ) -إن لم يكن متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو "العقل". (ب) -وإن كان متعلقا به تعلق التدبير والتصرف فهو "النفس".

[٢٦٥] وأما الجوهر الجسماني فهو: (أ) - إن كان محلّا متقوّما بما يحلّه فهو "الهيولى". (ب) - وإن كان حالّا مقوّما لما يحله فهو "الصورة". (ج) - وإن كان مركبا من هذا الحالّ والمحلّ فهو "الجسم". فهذه الخمسة هي أقسام الجوهر.

[٢٦٦] وأما العرض، فهو إما أن يقتضي قسمة أو نسبة أو لا يقتضي قسمة ولا نسبة.

[٢٦٧] أما الأول<أي يقتضي قسمة>[500]،فهو "الكم" وهو إما أن يكون "متصلا أو منفصلا" والمنفصل، هو العدد.

[٢٦٨] وأما المتصل، فهو:

- إما أن يكون قارّ الذات وهو الخط إن لم ينقسم إلا في جهة واحدة، والسطح إن لم ينقسم إلا في جهتين مقاطعتين. والجسم التعليمي إن انقسم في ثلاث جهات متقاطعة على زوايا قائمة.

- أو لا يكون قارّ الذات كالزمان.[501] فهذه الخمسة هي أقسام الكم.

[٢٦٩] و أمّا العرض الذي لا يقتضي قسمة و لا نسبة، فهو "الكيف" وهو:

- إمّا أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد حواس الخمس كالألوان والطعوم والروائح والأصوات والحرارة والبرودة و أمثال ذلك من الكيفيات المحسوسة.[502] [ك/٢٩/أ]

- أو من الأعراض المختصّة بالكمّيات: إما "بالكمية المتصلة" كالإستدارة والإستقامة والإنحنأ، أو "بالكمية المنفصلة" كالزوجية والفردية.

- أو من الأعراض الإستعدادية نحو القبول واللاقبول كالصلابة واللين والمصححية[503] والممراضية وأمثال ذلك.

---

[500] <أي يقتضي قسمة> : - في [ك] و في [ح].

[501] كالزمان : # في [ك].

[502] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٨/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة.

- أو من الأعراض المختصة بذوات الأنفس كالصحّة والمرض والعلم والحلم والحكمة والعفّة والشجاعة وأمثال ذلك من الأخلاق والفضائل والرذآئل الحيوانية، وهي إن كانت راسخة بطيئة الزّوال سميت "ملكة"، وإن كانت سريعة الزوال سميت "حالة ".

[٢٧٠] وأما العرض الذي يقتضي نسبة، فتلك النسبة:

-إن كانت إلى المكان فهو "الأين".

- وإن كانت إلى الزمان أو إلى ظرفه فهو "متى".

- وإن كانت نسبة أجزاء الشيئ بعضها إلى البعض وإلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والقعود والركوع والسجود وهو "الوضع".

- أو نسبة جوهر إلى جوهر يحيط بكله أو بعضه بحيث ينتقل بإنتقاله كالتلبس والتّشَلح والتختم والتنعل وهو "الملك" و"الحيزة" و"له" و"ذو".

- أو نسبة تأثير شيئ في شيئ ما دام يأثر وهو "أن يفعل"

- أو نسبة تأثّر شيئ من شيئ ما دام يتأثّر وهو "أن ينفعل"

- أو تمخضت نسبة متكررة كالأُبوّة والبُنوّة والأُخُوة وهي "الإضافة".

---

[503] والمصاحية : # والمصححية في [ك].

[٢٧١] فهذا بيان "المقولات العشر" التي هي "الأجناس العالية" على سبيل الإختصار. وسيأتى شرحها وبيانها على سبيل التفصِيل في الطبيعيات إن شاء الله تعالى. هذا الذي ذكرنا كله مباحث المفردات.

[٢٧٢] وأما المركب فهو:

- إمّا أن يكون مركبا تركيبيا لفظيا فقط وهو الذي لا يكون جزئه دالاعلى شيئ حين هو جزئه، وإن كان دالا على شيئ في الجملة كعبد الله أو[504] معدي كرب وثابط شر أو أمثال[505] [ك/٢٩/ب] ذلك: إذا جعل إسم علم لشخص إنساني أو شيئ آخر.

- أو مركبا تركيبيا لفظيا ومعنويا ويسمى "مألفا" أيضا، وهو:

- إمّا أن يكون "تقييديا" كالحيوان الناطق في حد الإنسان

- أو "خبريا" وهو "القضيّة"

- أو لا يكون تقييديا ولا خبريا وهو إما أن يفيد طلب شيئ أفادة أولية أو لا يفيد. فإن كان الأوّل، فالمطلوب إما ماهيات الأشياء وهو "الإستعلام" وإلا و"الإستفهام". كقولنا "ما ؟" و "من ؟" و"هل ؟" وأمثال ذلك من المطالب التصورية والتصديقية التي قد تعبر عنها بالاستخبار أو فعل يصدر عن

---

[504] و : في [ك].

[505] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٩/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

المخاطب وهو مع الإستعلاء "أمر" ومع الخضوع "سؤال" ومع التساوي "إلتماس". وبه ظهر الفرق بين قولنا "ما الروح ؟" وبين قولنا "إفهمني ماهيّة الروح". لأن المطلوب من الأول ماهية الروح، ومن الثاني إفهام تلك الماهية. وإن كان الثاني فهو "التنبيه" ويسمى "الأخبار المحرفة" ويندرج فيه "التمني" و"الترجي" و"القسم" و"النداء".

[٢٧٣] أما التمني، فكقولنا: "يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول وأمثال ذلك."

[٢٧٤] وأما الترجي، فكقوله:﴿ ما تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا﴾[506]و﴿عسى ربكم أن يُكفّر عنكم سيئاتكم﴾[507] وأمثال ذلك. وكقول القائل: "ليتك ناسى أو لعلك ناسى" فإن كل ذلك يشعر بأن القائل مريد اتيانه.

[506] ٦٥. طلاق ، ١ .

[507] ٦٦. التحريم، ٨.

الباب الرابع في بيان أنواع التعريفات وتفاصيل أقسامها وما يتعلق بها من المباحث

وفيه فصول:

الفصل الأول فى بيان الدلالة الإسمية والحدية والرسمية وبيان إمكان إكتساب التصور وشرائطه

[٢٧٥] فنقول: قد ذكرنا أنّ [508] [ك/٣٠/أ] الماهية إما بسيطة وإما مركبة. أما البسائط من الماهيات، وهي التي لا تركب فيها أصلا، فلا يمكن تعريفها بأجزائها، إذ لا جزء لها بل تعريفها إما بأسمائها المفردة أو بخواصها المركبة. كقولنا: "الجوهر شيء ما لو وجد في الأعيان[509]، لكان وجوده لا في موضوع." وكما قد يقال أيضا في تعريف الإنسان أنه "متجول مشاء على قدميه عريض الأظفار." فإن هذا المجموع خاصّة مركبة من خواص الإنسان. لأن كل واحد من هذه العوارض وإن لم يكن مخصوصا بالإنسان، فيكون هذا المجموع خاصّة مركبة للإنسان. وحكمه حكم الخواص وإن أنكر كل ذلك فاضل من فضلاء خراسان سهوا في أثناء الأجوبة الّتي ذكرها عن الشكوك، أوردها التي أوردها شيخي وأستاذي مولاي فخر الحق والدين الرازي -طَيَّبَ اللّٰهُ ثراه وجعل أعلى عليين مثواه- على أقسام التّعريفات في أوائل كتابه المسمى بـ**"الملخص"** وغير ذلك من كتبه رحمةُ اللّٰه ورضوانه عليه.

---

[508] هذا الورق مسجل برقم [ك/١٩/ب] في النسخة المسجلة في المكتبة. هنا في نسخة [ك] قد اختلطت الصحف لأن في [ك/١٩/ب] في آخر الصحيفة بعد عبارات " قد ذكرنا أنّ" يبدأ صحيفة [ك/٢٠/أ] بعبارات"لأنه قد يكون مقولا في جواب ما هو قولا ذاتيا كالحيوان" ولكن لا يوجد الإنسجام بين هذه العبارات. ومن حيث قواعد اللغة العربية لا يصح أن نستعمل بعد أداة "أنّ" عبارة لأنّ. أداة "أنّ" يستعمل في بداية جملة الإسمية، و"لأن يستعمل حين نوضح سبب الشيء. يجب أن يستمر صحيفة [ك/١٩/ب] بصحيفة[ك/٣٠/أ]. حين إذن] سيكون الجملة كذالك: " قد ذكرنا أنّ الماهية إما بسيطة وإما مركبة وأما البسائط...."

[509] الأعيان : عيان : # في [ك].

[٢٧٦] وأمّا الماهية المركبة من الأجزاء والأبعاض، فهي ليست عين تلك الأجزاء كيْفَ اتفقت بل هي تلك الأجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعيّة وحدانية بها هي هي.

[٢٧٧] ثم هذه الماهية المركبة:

[٢٧٨] - قد يكون مدلولا عليها بإسم مفرد دال عليها إما "بالمطابقة" أو "التضمن" أو "الإلتزام" كما ذكرنا. ويسمى هذه الدلالة "دلالة إسمية إجمالية على معنى" أنه لا إلتفات للذهن في تصوّر الماهية إلى تصور أجزائها مفصّلة وإن كانت الأجزاء متصورة عند تصور الماهية أيضا، لكن لا يجب أن تكون متصورة بأنها متصورة، لأن العلم بالتصور أمر وراء التصور مضاف إليه يقع ذلك العلم المسمى "تصورا" بالنسبة إلى هذا العلم معلوما. وليس[510] [ك/٣٠/ب] يُشتَرط في حصول المعلوم لا من حيث هو معلوم حصول العلم به لا «آلة» بل قد يحصل العلم به وقد لا يحصل.

[٢٧٩] - وقد يكون هذه الماهية المركبة مدلولا عليها بإسمى[511] جنسها وفصلها وبأسماء أجزائها على التفصيل والترتيب ويسمى ذلك "حدّا" وتفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال. وحينئذ تكون أجزائها متصورة مفصلة في الذهن أو لا يكون الذهن منتقلا من تصور أجزائها على التركيب المخصوص والترتيب المعين إلى تصورها ماهية مركبة مؤلفة منها على هيئاتها المخصوصة، بحسب تركيب تلك الأجزاء وترتيبها ويسمى هذا النوع من التعريف "تعريفا حديا جامعا" لجميع أجزاء الماهية مانعا دخول غيرها فيها ولهذا قيل: "الحدجامع ومانع."[512]

---

[510] هذا الورق مسجل برقم [ك/٣٠/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[511] باسمى: في [ك]

[512] مانع : في [ك].

[٢٨٠] وقد ذكرنا أن الماهية ليست عبارة عن مجموع أجزائها الذاتية كيف كانت بل عنها وعن هيئة إجتماعيَّة وحدانية واقعة في الذهن عند تصور ذاتياتها على التركيب المخصوص والترتيب المعين كما ذكرنا فلا يكون تعريف الماهية لمجموع ذتياتها تعريف الشيئ بنفسه لما ذكرنا ان مجرد أجزاءالمحمول ليس نفسه بعينه. ومتى حصل في الذهن بحدّ أو رسم أو إسم أو غيرها من أسباب المعرفة صورة مساوية مطابقة للشيئ الموجود في معناه وعمومه أو خصوصه كما هو موجود في الخارج، فقد حصل تصور ذلك الشيء بالكنه بحسب الذات والحقيقة وإلا فهو تصور له لا بحسب الحقيقة:

- إما بأن لا يكون الحقيقة موجودة في الخارج، لأن مطابقة الصورة للشيئ الموجود في الخارج مع أنّه لا وجود للشيئ في الخارج محال.
- أو إن كان موجودا في الخارج، لكن تعريفه لا يكون إلّا بجميع أجزائه بل إما [ك/٣١/أ] بحسب مفهوم الإسم أو بحسب شيء من عوارضه أو بحسب بعض أجزائه كما يكون في الرسوم والحدود النّاقصة. لأنّ الحاصل في الذهن حينئذ صورة مساوية للمذكور في اللفظ بجنسه لا للشيئ الموجود في تمام معناه[513] بل إما في بعضه أو في مجرد عمُومه وخصوصه إن كان تعريفه مجرد العرضيات لا لشيء من الذاتيات. ولهذا قيل: "الحد إنما يكون دالا على ماهية الشيئ مفيدا لتصوره في حق من يعلم وجود الشيء." أما من لا يعلم ذلك، فهو في حقه دال على معنى الإسم شارح لمفهومه. فإذا حصل له العلم

[513] مع...ه : في [ك]

بوجوده، صار هذا القول بعينه في حقه دالا على ماهية الشيئ بحسب ذات الشيء وحقيقته إنْ كان قولا مؤلّفا من جميع ذاتياته وإلا فلا.

[٢٨١] والتصور الذي يجب تقدمه على التصديق فهو تصور بحسب معنى الإسم لا بحسب الذات.

[٢٨٢] أما التصور بحسب الذات، فهو بعد العلم بوجود الشيء والتصديق به بحد وشرح مبتدا الجواز أن التعريف الذي قيل التصديق لم يكن بجميع ذاتياته بل ببعضها أو بعارض من عوارضها كما يكون أكثر تصورات الجمهور، فما يصدقونه من العقل والنفس والروح والسماء والطبيعة والهيولي وأمثال ذلك من المعقولات الغامضة. ومثل هذا الحد القاصر في التعريف يسمى "مجرد تفصيل ما دل الإسم عليه بالإجمال". ويجوز أن يتصور الإنسان الشيئ بالتعريف الحدي أو بغيره من طرق المعرفة إلا أنه لا يجب أن يعلم أنّه يصوّره. لما ذكرنا أن تصور المتصوِّر والعلم به أمرا آخر وراء اصل التصور المعلوم ويجوز أن يعلم أنه تصوره أيضا بالتصورات السابقة الكاسبة لهذا التصور، كما يعلم المطلوب التّصديقي بالتصديقات السابقة [ك/٣١/ب] الكاسبة لهذا المطلوب.

[٢٨٣] وإذا كان التصور بحسب الذات الحقيقة إنما يكون بعد العلم بوجود الشيئ والتصديق به، يلزم أن يكون الشيء المطلوب تصوره معلوما من وجه ليتوجّه الذهن والخاطر نحوه مجهولا من وجه لتمكّن تحصيل العلم به من الوجه الذي هو مجهول كالنّفس مثلا، فإنّه معلوم فيها أنها أمر ما محرك للبدن ومدرك للكليات ومجهول منها جوهريتها وروحانيتها. فيتوجّه الخاطر نحوها من حيث هي معلومة وتطلب جوهريتها وروحانيتها. لأنه عُلم أن كل ذلك مجهول له منها وأمثال ذلك من المطالب التصورية والتصديقية المجهولة في النفس. والمطلوب بهذا الطّلب.

[٢٨٤] والمنظور فيه بهذا النّظر إنّما هو النفس الموصوفة بالعلم من وجه والجهل من وجه، لا مجرد وجهما المعلوم ومجرد وجهما المجهول بل النّفس من حيث أنها موصوفة بهما جميعا.

[٢٨٥] ولا شك في أن النّفس من حيث هي كذلك لا معلومه مطلقا ليمتنع تحصيل العلم بها اصلا ولا مجهوله أيضا مطلقا ليمتنع توجّه الذهن والطّلب نحوها اصلا بل كل ذلك ممكن فيها وفي أمثالها من المطلوبات تصورها. وإذا أمكن ذلك، فقد امكن اكتساب التصوّر بأن نظر العقل البشري في مثل هذه النفس الموصوفة بالعلم من وجه والجهل من وجه. وعُلم أنها مجهولة من وجه كذا وطلب تحصيل العلم بها من ذلك الوجه المجهول، وحصل ذلك العلم، فقد حصل حينئذ من النفس صورة في العقل مساوية للنفس في معناها، لم يكن تلك الصورة حاصلة في العقل والذهن قبل هذا الطّلب والتحصيل. وتلك الصورة [ك/٣٢/أ] هي أنّ النّفس جوهر روحاني متعلق بالجسم تعلق التّدبير والتصرف. ولا شكّ في أن هذه الصورة لم يكن حاصلة في الذهن قبل الطلب والتحصيل وقد حصلتْ بعد الطّلب والتّحصيل وهو المغْنيُّ من اكتساب التصور وهو اكتساب التصديق مشابهة قوته. فإن العالَم مثلا معلوم. والحدوث معلوم. فإذا نظر العقل فيهما، عَلِم أن نسبة أحدهما إلى الآخر مجهول، فطلب تلك النّسبة وحصلها بطريقها وكذا هنا.[514]

[514] هذا القسم مسجل برقم [ك/٣٢/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

الفصل الثاني في طريق اكتساب الشيء وتصوّره[515]

[٢٨٦] فنقول: طريق اكتساب حدّ الشيء تقسمه أوّلا عرضا حتى نعرف أنه من أية مقولة من المقولات العشر التي هي الأجناس العالية وفي أية مرتبة من مراتب أنواعها. كقولنا: هذا الشيء إما واجب أو ممكن. فإن كان ممكنا، فهو إمّا جوهر أو عرض. فإن كان جوهرا، فهو إما روحاني أو جسماني. وإن كان جسمانيا، فهو إما فلكي أو عنصري. فإن كان عنصريا، فهو إما بسيط أو مركب. فإن كان بسيطا، فهو إما أرض أو ماء أو هواء أو نار. وإن كان مركبا، فهو إمّا نام أو جماد. فإن كان ناميا، فهو إما حيوان أو نبات. فإن كان حيوانا، فهو إما إنسان أو غيره. فإن كان إنسانا، فهو إما كاتب أو أمّي وأمثال ذلك.

[٢٨٧] فهذه هي القسمة العرضية، وهي تقسم الشيء إلى محمولاته العامة على وجه يكون كل واحد من تقسيماته تقسيما له إلى قسيمين أو أقسام متساوية في الرتبة كالجوهر والعرض والرّوحاني[516] والجسماني وأمثال ذلك. فإن شيأ منها ليس أعمّ من الآخر.

[٢٨٨] ثم إذا ظهر أن هذا المطلوب حده من أية مقولة من المقولات العشر التي هي الأجناس العالية وفي أيّة [517] [ك/٣٢/ب] مرتبة من مراتب أنواعها، فيعد ذلك التقسّم[518] قسمة طوليّة. <و>[519]هو تقسيم الشيء إلى أقسام مترتبة بعضها أعم من بعض حتى يعرف ذاتياته. وأنها كم هي، ويتميز بوحدة الجنسي عن الفصلي كقولنا: الإنسان

---

[515] هذا الفصل في تصنيف الكتاب كان فصل الثاني في باب الأول لترتيب الكتاب نحن وضعنا هذا الفصل في داخل باب الرابع كفصل الأول.

[516] فالرّوحاني : في [ك].

[517] هذا الورق مسجل برقم [ك/٣٢/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[518] تقسم : في [ك].

[519] و : - في [ك].

ينقسم في ذاته إلى جوهر وجسم، وجسم ذي نفس وحيوان وناطق. والخمر ينقسم في ذاته إلى جوهر وجسم ومعتصر من العنب ومائع وشراب ومسكر. والسّكنجبين ينقسم في ذاته إلى جوهر وجسم وشراب ومتخذ من الخلّ والسكّر وأمثال ذلك.

[٢٨٩] فإذا قسم الشيئ هذا النّوع من التقسيم وعرف جهات مشاركته مع الأغيار وجهات مباينته عنها، فقد يميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي ضرورة كون تمام الأعم الذاتي الذي به الإشتراك جنسا وكون تمام الأخص الذاتي الذي به الإمتياز فصلا إن كان له جنس وفصل. فحينئذ تحذف العرضيات وتجمع الذاتيات وتركب أجزاء الشيء على الترتيب الحدي كما سيأتي، فيحصل الحد وهو المطلوب كقولنا: الإنسان حيوان ناطق. والسكنجبين شراب متخذ من الخلّ والسكر وأمثال ذلك. وبالله التوفيق.

الفصل الثالث في بيان الأقوال الشّارحة وتفصيل كل واحد منهما عن الآخر[520]

[٢٩٠] فنقول: التحديد والتعريف:

[٢٩١] - إما أن يكون مجموع ذاتيات الشيء. كقولنا: "الإنسان هو الحيوان الناطق". وهو الحد التام. لأن الحاصل منه في الذهن صورة ما للمحدود في تمام معناه بل هو هو في الحقيقة.

[520] هذا الفصل في تصنيف الكتاب كان فصل الثالث من الباب الأول ووضعنا هذا الفصل في داخل باب الرابع كفصل الثالث.

[٢٩٢] - أو ببعض ذاتياته وخصوصا بالأخصّ منها. كقولنا: "الإنسان هو الجسم الناطق". [ك/٣٣/أ] وهو الحد الناقص. لأن الحاصل منه في الذهن صورة مساوية للمحدود في عمومه وخصوصه، ناقصة منه في معناه بحسب نقصان الذاتيات في الحد مع مشاركتها إياه في بعض الذاتيات وخصوصا في الأخص منها.

[٢٩٣] - أو بالمجموع المركب من الذاتيّ والعرضي الخاصّ كقولنا: "الإنسان هو الحيوان الضاحك". وكقولنا: "المثلث شكل له ثلاث زوايا". وهو الرسم التام. لأنّ الحاصل منه في الذهن صورة مساوية للمحدود في عمومه وخصوصه وفي بعض ذاتياته الأعم أيضا.

[٢٩٤] - أو بالعرضيات وحدها وخصوصها بالأخصّ منها كقولنا: "الإنسان هو الموجود الضاحك". وهو الرسم الناقص. لأن الحاصل منه في الذهن صورة مساوية للمحدود في عمومه وخصوصه لا في شيء من الذاتيات أصلا.

[٢٩٥] وقد يعرّف الشيء "بالمثال". كما يقال: "الطعم أمر موجود نسبته إلى الذوق كنسبة النورِ إلى البصر" ويسمى مثل هذا التعريف "تعريفا مثاليا" وإن كان هو تعريفا رسميا ناقصا أيضا، لأنه عرف الطعم بهذه المشابهة وهذه المشابهة من خواصّ الطعم، فيكون التعريف بها تعريفا رسميا ناقصا.

[٢٩٦] وقد يكون الشيء عبارة عن معلول علته فيعرف بهما كما يقال: "الخسوف هو زوال ضوء القمر" لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. ويشبه أن يكون زوال ضوء القمر جنسا وكونه لتوسط الأرض فصلا له، فيكون هذا القول تعريفا للخسوف بجنسه وفصله.

[٢٩٧] وقد يحد الشيئ بعلله الأربع كما يقال: "السيف سلاح صناعي من حديد متطاول معرض محدد الأطراف" ليقطع به أعضاء الحيوان. فالسلاح جنس، والصناعي فصل من الفاعل المطلق، ومن حديد فصل من المادة المطلقة، متطاول فصل من الصورة المطلقة، وقطع العضو عند القتال فصل[521] [ك/٣٣/ب] من الغاية المطلقة.

[٢٩٨] ويجب عند التعريفات تقديم الجزء الأعم على الأخص بأشهر لفظ. لأن الأعم أعْرف من الأخص ذاتيا كان الأعم أو عرضيا جنسا قريبا كان أو بعيدا. لأنّه أوفق في العقول وأبلغ في تحصيل المقصود، وهو التعريف.

[٢٩٩] وأما الحد،"فهو قول دال على ماهية الشيئ كلا أو بعضا لا على غيره" حتّى يدخل فيه الحد التام والناقص ويخرج عنه الرسم.

[٣٠٠] ثم اعلم بأن الحد التام للشيء لا يمكن أن يتعدّد، لأن حد الشيئ عبارة عن ذكر مجموع أجزاء الشيئ على الترتيب الذي ذكرناه. ومجموع أجزاء الشيئ واحد من حيث هو ذلك الشيء، والواحد من حيث هو ذلك الواحد لايمكن أن يتعدّد أو يطول أو يقتصر. لأنه لا يمكن أن يخرج ذاتي عنه ولا يمكن أن توردو بدخل غير ذاته فيه. ولهذا قيل:"الحد جامع <و>[522]مانع لجمعه جملة أجزاء الشيئ ومنعه دخول غيرها فيه".

[٣٠١] وجميع أجزاء الشيئ بالنسبة إلى غير ذلك الشيئ لا يقل ولا يكثر ولا يطول ولا يقصر بخلاف الرسم، فإنه يمكن أن يتعدد ويكثر ويطول ويقصر، لأنه عبارة عن تعريف الشيء بخاصته، والشيء يمكن أن يكثر ويتعدد خواصه كقولنا: "الإنسان حيوان ضاحك". وقولنا: "الإنسان حيوان بادي البشرة مستعد للعلم". وقولنا: "الإنسان

[521] هذا الورق مسجل برقم [ك/٣٣/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[522] و : - في [ك].

حيوان مشّاء على قدميه عريض الأظفار ضحّاك بالطبع." وقولنا: "الأربعة عدد ينتهي إلى الواحد بالتضيف مرتين، أو يحصل من ضرب الإثنين في نفسه أو يحصل من ضربه في نفسه بنسبة عشر"، وهي أول عدد مجذور أو هي عدد مجموع حاشيته أربعة أو هي ضعف الإثنين أوهي نصف الثمانية وأمثال ذلك من الخواصّ. فاعرفها وقيس الباقي عليها.

الفصل الرابع في بيان أنواع الخطاء والأغالط التي قد يقع في التعريفات[523]

[٣٠٢] [ك/٣٤/أ] ويجب أن نخبر عنها فنقول: من الخطاء في التعريفات:

[٣٠٣] - تعريف الشيئ بنفسه. كقولنا: "الزمان مدّة الحركة" أو "الحركة هي النقلة" "والإنسان حيوان بشري".

[٣٠٤] - وربما يكون مثله في الخفاء والجلاء كقولنا: "السواد لون يضادّ البياض" "والزوج ما ليس تفرد".

[٣٠٥] - وبالأخفى كقولنا: "المثلث شكل زواياه الثلاث مساوية لقائمتين". وقولنا: "النار جسم شبيهة بالنفس" أسقط شبيه "والهيولي أمّ حاضينه"، "والفهم موافقة"، "والنفس عدد محرك لذاته." وأمثال ذلك من الألفاظ المجازية المستعارة والغريبة والوحشية المشتبهة التي تكون أخفى من المعرَّف بتكثر وبما لا يعرف إلا به إما بمرتبة واحدة كقولنا: "الشمس كوكب يطلع بالنهار" مع

[523] هذا الفصل في تصنيف الكتاب كان فصل الرابع من الباب الأول ووضعنا هذا الفصل في داخل باب الرابع كفصل الرابع.

أن[524] النهار إنما يعرف بأنه "زمان يكون الشمس فيه طالعة" وقولنا : "الكيفية ما يقع به[525] المشابهة بين الشيئين" "والمشابهة هي اتفاق في الكيفية"[526] وقولنا: "الكمية ما يقع به المساواة بين الشيئين" "والمساواة هي اتفاق في الكمية." أو بمراتب كقولنا: "الأثنان زوج الأول". فإن الزوج إنما يعرف بالمنقسم إلى المتساويين، "والمتساويان إنما يعرفان بالإثنين." فيكون هذا تعريف الشيئ بما لا يعرف إلا به بمراتب كثيرة.

[٣٠٦] - ومن الخطأ في التعريفات أيضا :

(أ) تكرير الشيء في الحد من غير ضرورة كقولنا: "العدد مجتمعة من الآحاد". فإن المجتمع من الآحاد هو كثرة.[527] وكقولنا: "الإنسان حيوان جسماني ناطق". فإن الجسم داخل في الحيوان. فذكره بعد ذكر الحيوان يكون تكريرا.

(ب) وأما الضرورة في التكرير، فكقولنا في تعريف الأب: "الأب حيوان يُولَدُ[528] [ك/٣٤/ب] من نطفته شخص آخر من نوعه" من حيث هو كذلك تكرير لما مضى، لكنّه ضروري، لاستحالة تعريف الاضافيات إلا كذلك.

---

[524] لن : في [ك].

[525] به : - في [ك].

[526] الكمية: في [ك].

[527] كثرة : الكثرة : # في [ك].

[528] هذا الورق مسجل برقم [ك/٣٤/أ] في النسخة المسجلة في المكتبة.

[٣٠٧] -لأن الاضافيات إنما تعرف بأسبابها وليس في هذا التعريف دور ألبتة. وكقولنا: "الأخ شخص واحد والده هو بعينه والد الذي يقال لهذا بالقياس إليه أنه أخ من حيث هما كذلك". "والجار هو ساكن دار[529] حدّ حدُودها هو بعينه حدّ حدود الأخرى الذي يقال لهذا بالقياس إليه أنه جار من حيث هما كذلك". والأسود ما قام به السواد من حيث هو كذلك وأمثال ذلك من الإضافيات، وأنه ليس في تعريف شيء منها دور البتة.

[٣٠٨] وقيل: أن فرفوريوس صاحب إيساغوجي لما سمع كلام أرسطو في رسم الجنس "أنه كلي المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو"، ثم ذكر في رسم النوع أنهُ الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو. ورأى كل واحد من الجنس والنوع مأخوذا في حد الآخر زعم أنه يجوز تعريف الإضافيات بالقياسات الدورية لكن ليس في كلام أرسطو دور. لأنه حدّ الجنس بالنوع الحقيقي لا بالنّوع الإضافي وحد النوع الإضافي بالجنس والنوع الحقيقي ولا يكون فيه دورا اصلا وألبتة.

[٣٠٩] وقد ذكرنا في التعريفات أن الحد التام هو تعريف الشيئ بجميع ذاتياته ويجب في ذلك تقديم جنسه القريب على فصله.

[٣١٠] فمتي وضع غير جنسه لمكان جنسه، كان غلطا وخطأ.

(أ) - سواء كان ذلك الغير لازما لذلك الشيئ المطلوب به تعريفه كالموجود والواحد والعرض.

(ب) - أو جنسا لغيره كقول القائل: العفيف هو القادر على اجتناب [ك/٣٥/أ] اللذات الشهوانية. لأن الفاجر قادر على ذلك أيضا إلا أنه لا يجتنب عنها ولا يرغب في إجتنابها كثير

[529] دارا : في [ك]

رغبَة، فتكون هذه القدرة قوة العفة لا العفة وملكتها وكقولهم: القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع إلى انتزاع ما ليس له من يد غيره. وهذه الحالة ملكة الظلم لا القدرة عليه.

(ج) - أو نوعا لذلك الشيئ كقولهم: "الشر ظلم الناس" والظلم نوع من الشر لا جنسه.

(ح) - أو فصلا له كقولهم: "العشق افراط المحبّة" والإفراط فصل العشق لا جنسه. لأن العشق محبة مفرطة.

(خ) - أو موضوعا له كقولهم: "السرير خشب يجلس عليه"، لأن الخشب موضوع السرير لا جنسه والسريرية عرض فيه.

(د) - أو عنصرا له أو مادة كقولهم: "الغضب غليان دم القلب".

(ذ) - أو صورة كقولهم: "الغضب شهوة للإنتقام".

(ر) - أو هيولى له كقولهم: "الرَّمَاد خشب محترق"، لأنّ الباقي من الخشب بعد الاحتراق ليس إلا هيولاه التي زالت عنه صورة الخشبية وحصلت فيه صورة الرمادية. وكقولهم: "الخمر عنب معْتصّر". لأن الباقي من العنب في الخمر مجرد مادته لا صورته أصلا.

(ز) - أو جزأ له كقولهم: "العشرة خمسة وخمسة". وكقولهم: "الحيوان ذو نفس حساسة".

[٣١١] واعلم أن المتقدمين أوردوا هذا المثال في هذا المقام. وإن كان الجسم جنسا، لأن كل ماهية وحقيقة يمكن أَخذها وإعتبارها على وجوه ثلاثة:

(أ) - أحدها من حيث هي هي من غير شرط أصلا

(ب) - والثاني بشرط الوحدة و التجرّد عن غيرها

(ج) - والثالث بشرط التخصيص فيها

[٣١٢] فعلى الإعتبار الأول يمكن أن يكون جنسا لغيره، وعلى الثاني والثالث لا يمكن أن يكون جنسا لغيره بل جزء له، والجزء له من حيث إنه جزئه لا يمكن حمله على الكل ولا إدخاله في الحد. لأن الإنسان [ك/٣٥/ب] ليس حيوانا مجردا ولا ناطقا مجردا، فلهذا المعنى أوردوه مثالا في هذا المقام. وكما لايجوز أن يوضع غير الجنس مكان الجنس فكذا، لا يجوز أن يوضع غير الفصل مكان الفصل كالأجناس والخواص والإنفعالات كقولنا: "الحطب جسم نباتي جامد يحترق ويشتعل بمماسّة النار". لأن الانفعالات غير الفصول، لأنها إذا قويت واشتدت بطل الشيئ والفصول إذا اشتدت ثبت الشيئ وقوي. فاعرف هذه الجملة وقس الباقي عليها.

İÇİNDEKİLER

Hadâiku'l-Hakâik.....238

Hadâiku'l Hadâik'e Giriş 239

Birinci Mukaddime: Bilginin Şerefi ve Fazileti 244

İkinci Mukaddime: İnsan Aklı, Bilgi ve Kısımları, Felsefe ve Hikmetin Açıklanması 252

Hadâiku'l-Hakâik'in Mantık Kitabı.....262

Birinci Bölüm: İlkeler (Tasavvurlar) Hakkında 269

Birinci Bab: Lafızlar ve Onunla İlgili Konular Hakkında 270

Birinci Fasıl: Mantığın Konusu ve Lafızlarla İlgili Konular..... 270

İkinci Fasıl: Mahiyet Hakkında 276

Üçüncü Fasıl: Levazım Hakkında..... 281

Dördüncü Fasıl: Anlamlı Lafız Hakkında 285

İkinci Bab: İsâgucî Olarak İsimlendirilen Beş Tümel Hakkında 288

Üçüncü Bab: 'Kategoriyas' Olarak İsimlendirilen On Kategori Hakkında..... 295

Dördüncü Bab: Tarif, Türleri, Türlerinin Ayrıntıları ve Bunlarla İlgili Konular..... 298

Birinci Fasıl: İsmî, Haddî ve Resmî Delâlet ve Tasavvuru Elde Etmenin İmkânı ve Onun Şartlarının Açıklanması..... 298

İkinci Fasıl: Bir Şeyi Elde Etmenin ve Onun Tasavvurunun Yöntemi Hakkında 302

Üçüncü Fasıl: Açıklayıcı Sözler ve Bunlardan Her Birinin Ayrıntılarının Açıklanması 303

Dördüncü Fasıl: Tariflerde Ortaya Çıkan Hatalar ve Türleri Hakkında..... 305

Hadâiku'l-Hakâik
(Mantık Bölümü Tasavvurlar Kısmı)

Hadâiku'l Hadâik'e Giriş

Bismillâhirrahmânirrahîm

Ona tevekkül ettim ve O'na sığınıyorum

[1] Hamd kudreti ile mahlûkatı yaratan ve hikmeti ile onlar için yollar düzenleyen ve hazırlayan ve rahmeti ile onlara yol gösteren ve onları ulûhiyetini bilmek ile mükellef tutan ve kendi varlığının birliğini bilmeyi emreden ve insanları hükümranlığının nurlarını bilmeye çağıran ve onları kudretinin sırları üzerinde durmaya çağıran ve kullarından ilgili olanları uyaran ve onlara gözetiminin yol göstericiliğinde nazar eden, onları gaflet yolundan rahmet ve şefkat yoluna dönmeleri hakkında uyaran, cahillik ve ahmaklık ile kanaat etmenin küfür ve kötülüğün prensiplerinden olduğunu bildiren Allah'a mahsustur.

[2] O, insanları nazar (akıl yürütme) ve mücahede için uyandırdı kendine getirdi. Onları başarı ve müşahede ile şereflendirdi tâ ki hayvanların konumlarının özelliğinden âlimlerin derecelerinin zirvesine ve karanlığın lambalarına (olma seviyesine) yükselerek bu nimet ve ihsanlarla mutlu olsunlar. Çünkü nefis ancak melekût âleminin bilgisine sahip olduğunda neşeli, sevinçli olabilir, tamamlanabilir, sevinebilir ve ruh ancak kutsal tanrıdan taşan hakikatler ile temizlenebilir; sır da ancak ruhanî ışıkların parlaması ile açıklığa kavuşabilir, çözülebilir. Kalp de ancak rabbanî kelimeler ve tanrısal delillerin aracılığı ile tatmin olur.

[3] Bu yüzden Yüce Allah kullarını eşyanın hakikatini araştırmaya ve yeryüzünün ve gökyüzünün güzelliklerine, harikalarına; bunların ateş, hava ve su ile nasıl oluştuğuna ve değişikliğe uğradığına ve bunların karanlık ve aydınlık ile nasıl değiştiğine, mutluluk, sevinç ve sıkıntılardan nasıl etkilendiğine, onların fena ve bekayı, musibet ve coşkuyu kabul etmesine ve bu yeryüzü ile gökyüzündeki harikaların, güzelliklerin bir şeye ihtiyaç duyması

veya bundan müstağni olmak ile; yok olması, sona ermesi ve inmesi ve yükselmesi ile; bir fiil ile etkileşimde bulunmak ile; zorunluluk ve gereklilik ile değişime uğramasına bakmaya; ve canlı ve cansız varlıkların, bitki ve hayvanların doğanlar ve doğrulanlar, kalıcı olanlar ve yok olanlar olarak Allah'ın zat ve sıfatlarının güzelliğini, O'nun kudretinin ve kahrının yüceliğini, hikmet ve ilminin kemalini apaçık gösteren ayetler olan ve şu anda olduğu üzere Allah'ın takdir ettiği ve planladığı kemiyetler, keyfiyetler, kuvvetler, mizaçlar fiiller ve şekiller olarak basit ve mürekkeplerden cismanî, ruhî, süflî ve ulvî varlıkların küllî ve cüzî'lere ayrılmasına nazar etmeye teşvik etti. Yüce Allah'ın dediği gibi: "De ki hamd Allah'a mahsustur. O size ayetlerini gösterecek siz de onları tanıyacaksınız." Ve Yüce Allah'ın dedi ki : "Allah yedi göğü ve yerden de bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasında inip durmaktadır ta ki Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz. " O her şeyi tek tek hesaplamıştır. Allah'ın salat ve selamı bütün peygamberlerin üzerine, özellikle de bizim peygamberimizin (s.a.v) ve onun temiz ve güzel ehlinin ve ashabının üzerine olsun.

[4] Bundan sonra; Allah'ın kullarının en zayıfı ve O'nun rahmet ve rızasına en çok ihtiyacı olan ve O'nun lütuf ve ihsanına en çok muhtaç olan Abdurrahman b. Muhammed el-Keşşî – Allah onun sonunu hayır getirsin ve onu en büyük mutluluklara ulaştırsın- diyor ki:

[5] Allah'a hamd ve O'nun Resûlüne salâttan sonra İslâmın (İslâm diyarlarının) sultanının duası ile kitabı sağlamlaştırma, onaylama ve bablarını tasdîk etmek adettendir, çünkü o yeryüzünde Allah'ın gölgesi ve O'nun Resûlünün halifesidir ve o din ve dünyada (işlerinde) sultanların sultanı, İslâmın ve Müslümanların yardımcısı, cinlerin ve insanların sığınağı, doğu ve batıda Allah'ın gölgesi 'Muhammed bin es-Sultan Burhan Emir'ûl-Mü'minîn'dir, -Allah onun mülkünü ve saltanatını ebedi kılsın - O sancakların ve bayrakların muzafferi, gâlibidir, her tarafa gölgesi yayılandır, yeryüzünün problemlerinde tasarruf sahibidir, mal mülk verme konusunda dizginlerini elinde tutandır, gelir ve giderleri ele geçirmesiyle ve bölgelere gâlip gelmesiyle, kaza ve sancakların aracılığı ile hizmet etmesiyle, bölüklerin, birliklerin ileri gelenlerini desteklemesiyle, batının ve doğunun en uzak yerlerinde emrini yürütmesiyle onun emri ve durumu yüceldi. Çünkü O, Allah'ın kendisine ülkelerinin dört bir yanının mülkiyetini ve kullarının yönetimini verdiği kimsedir. Allah onların işleriyle onu yetkili kıldı ve halkı onunla gözetti. Allah onunla insanlara ihsanda bulunmuş ve onun varlığı ile güven vermiştir. Hiç beklemedikleri anda onlara onunla uğur (talih) takdim etti. Büyüklüğünün ve nimetlerinin parlaklığının eklenmesi ile onun kılıcının sağlamlığı, güveni onlaradır.

[6] Allah ona hazine ve mallardan birçok servet vermiş ve hiçbir dönemde hiçbir sultana ve krala verilmeyen adamlar ve kahramanlar vermiştir. Dünya onun için bütünüyle sıraya dizildi, krallar ve ordular halklarıyla ve fertleriyle ona boyun eğdiler, güçlü olanlar onun isteğini yerine getirmek için yürürdü ve çocuklar onun resminin timsali üzerinde koşardı. Dünya onun için iklimlerini (bölgelerini, eyaletlerini) ve şehirlerini inşa etti ve onun emrine göre gelişmesini, ilerlemesini ve onun hükmü üzerine gidişatını gerçekleştirdi. Güçlü olanlar ona boyun eğdi ve yeryüzünün her tarafı onun ayakların önüne serildi. Zaman, çağ ona muhtaç oldu ve yeryüzünün toplumları onun elindeydi ve gücünün kontrolünün altındaydı, zamanın köleleri onun emrinin mührü ile mühürlenmişti. Melikler, zorba ve tiranlar onun emrine boyun eğdi, kayserler ve krallar onun hükmüne itaat etti, (dini) terk edenler, dönenler onun iradesine cevap verdi, ve (başka yerlere) sığınanlar ve hicret edenler onun ülkesine dâhil oldu, Onun (kendisi için) kaygılandığı bir iş yoktur ki ancak onun kapıları açıldı, onun tedavisi (sıkıntısını gidermek) kolaylaştı, onun zorluğu gidip kolaylaştı, uzaklığı yakınlaştı. Ona hiçbir bayrak (devlet) mukavemet göstermedi ve isteklerinden herhangi bir hedefi elinden kaçırmadı. Onun döneminde kudret ve saygınlık kapsayıcı oldu ve yayılma ve sağlamlaşma tam, eksiksiz oldu. Allah ona mal mülk vermişti bunu daha da genişletti ve onun çabalarını başarı kıldı ve onun zaferlerini hızlandırdı ve onun fetihlerini tamamladı. Dünya ancak onunla ayakta durur, ancak onun mevlâsı olduğu ve ona itaat edenlerin dini vardır. Allah onu risâletin mirası için seçti ve ona itaati hidayet ve delâlet arasında bir ayrım kıldı. (O) Ümmetin koruyucusu ve onu himaye eden gözetendir, ülkenin idarecisi ve hamisidir; özellikle de kafirler zümresini kahretmekle, günahkârların karanlığını yok etmekle, toprakları, yurdu kurtarmak ve buraları muhacir ve ensâra tevdi etmek ile, çeşitli alanlarda aşırı çalışmayla, çeşitli seferlerdeki gayret ve çaba ile, mal/mülkün dizginlerini olduğu gibi idare etmek ile (bunu gerçekleştirmiştir). İslâm'ın bütünlüğünü sağlamak ve dinin düşmanlarını kontrol altına almak zapt etmek, tekrar güç kuvvet ve saygınlığın ortaya çıkması için ve övgüye daha layık yardımcıların ve muhafızların doğruluğunu göstermek için (çalıştı).

[7] Gözümün nuru, âlim, milletlerin kölelerinin sahibi, Arapların ve Acemlerin meliklerinin mevlâsı, dinin ve dünyanın büyüğü, İslâm'ın ve Müslümanların ulusu, her iki yerde iyilik ve adaleti yayan, her yerde Allah'ın gölgesi olan …. (?!) b. Sultan A'zam'ın döşemeleriyle yüce sultanın tahtının süslenmesi ve güzelleştirilmesi Allah'ın yarattıklarına özellikle şark ehline ihsanındandır. Allah doğuya ve batıya onun devletinin gölgesini yaydı, ve biz onun yardımcılarını destekledik, Onun varlığı ile ihtiyarlık ve ihtişamı arttıkça mal mülk ve saltanatın gençlik ve parlaklığı da arttı, tam bir gözetim ve himaye ile bayrağın

ululuğunu ve gayenin idrakini yüzüstü bırakmadı, çünkü onunla Allah bu sultanları düzeltti, ıslah etti ve tutuşmuşken fitnenin ateşini söndürdü, tutuşmuşken onun kılıçlarıyla ve oklarıyla sıkıntı ve zorluklarının rüzgarını sakinleştirdi, onun kalp ve gönlüyle fitnelerin bulutlarını dağıttı, bu zelzeleleri onun eliyle uzaklaştırdı, bu musibet ve felaketler onun ihsanıyla kesildi böylece kanlar vücutlarda muhafaza edildi (kimse ölmedi), ve kılıçlar kınında karar kıldı (kınından çekilmedi), din en beyaz elbiselerine yeniden büründü (en güzel günlerini yaşadı), sultan sebepleri hazırlayan oldu, sessizlikten sonra fitne kulak verdi ve hastalıktan sonra devlet iyileşti. Zapt edilmiş bir yer olmasın ki ancak onu geri aldı, mağlup olmuş bir taraf olmasın ki ancak onu zorla aldı, zalim bir düşman olmasın ki ancak onu kontrolü, hâkimiyeti altına aldı, azgın bir zorba olmasın ki ancak onu yendi, ta ki zulüm yok oldu ve gam, keder gitti. Yeryüzünün her tarafı güven içinde oldu. Dünyanın her tarafı sukûnet içinde oldu. Sultanlığın işleri en iyi haline döndü, bütün haset edenler ve inatla karşı çıkanlar kontrol, hâkimiyet altına alındı, böylece yardımcıların ve taraftarlarının gözleri nurlandı, ileri gelenlerin, erkânın göğüsleri ferahladı, insanlar tekrar asilzade oldular (refah seviyeleri arttı) ve insanlar farklı kabilelerden, gruplardan iken ve birbiriyle savaşan yırtıcılar iken mutluluk, neşe ile birbiriyle görüşen kardeşler oldular, ülke sessizleşti ve bölgeler sakinleşti, hükümdarlık emniyette oldu ve yollar güvenlikli oldu ve dinin alametleri parladı, Müslümanların maslahatları düzenlendi ve zulmeden kavimler yok edildi.

[8] Hamd alemlerin rabbi Allah'a dır. Hiçbir dil yoktur ki onun adaletinin şükrünü ve ihsanını telaffuz etmesin, hiçbir el yoktur ki onun mülkünün, kuvvet ve otoritesinin devamlılığı ile yükselmiş olmasın. Âmin ey alemlerin Rabbi ve ey yardım edenlerin en hayırlısı.

[9] En büyük yol gösterici ve yüksek koruyucu, himaye edici, büyük bereket kaynağı olana vacip olan bu duadan sonra, çünkü o adalet ve şefkatini, iyilik ve taatinin bereketini, himmetinin yüceliğini, derecesinin yüksekliğini ve şefkatinin çokluğunu ihsan etmektedir, bunları halka ve yardımcılarına göstermektedir. Allah onun ihtişamının gölgesini yaydı ve onun geleceğinin sarayını inşa etti ta ki yeryüzü onun iktidarının kemâlini hazırladı, kolaylaştırdı ve onun yardımcıları, taraftarları için yayıldı. Allah'ım! yayıp düzenlediğin gibi onun ülkesinin binalarını (temellerini) sabit kıl ve inşa ettiğin gibi onun saltanatının temellerini sağlam kıl, kullarının işlerini kendisine verdiğin gibi onu ülkende sağlamlaştır, senin rızana ulaştıracak ve cennetinin derecelerini kazandıracak her şeyde onu başarılı kıl.

[10] Şimdi onların değerli kitaplarının iki cüzü için kitaba başlamanın ve babları sınıflamanın vakti geldi. Onun hizmetini şereflendirmek ve ona duyulan hürmet ve devletin bereket ve uğuruyla bereketlendiğinden dolayı bunların değerliliği, büyüklüğü devam etti ve hala da değerleri yüksektir.

[11] Diyoruz ki, başarı Allah'tandır, O yardım edendir (bunu) tamamlamada O'na güvendik.

[12] Şunu bil ki; bu kitap iki mukaddime ve üç kitaptan oluşmaktadır.

[13] Birinci mukaddimeye gelince; o ilmin şerefi ve onun kısımlarının keyfiyeti ve âlimlerin çeşitli ilimlerdeki mertebelerinin farklılıkları ve onların ilimlerini elde etmelerinin metodu ve ilmi talep etmede varlıklarında ve yokluklarındaki seyirlerinin açıklanması hakkındadır.

[14] İkinci mukaddimeye gelince; insan aklının ve bilginin açıklanması, ilmin hakikati ve kısımlarının açıklanması, felsefe ve hikmetin hakikatinin açıklanması ve onun nazarî ve amelî olarak kısımlara ayrılmasının açıklanması hakkındadır.

[15] Kitaplara gelince; birincisi Mantık Kitabı, ikincisi Tabiat İlmi Kitabı, üçüncüsü ise İlahî İlim Kitabıdır. Bu kitapların her biri de, inşallah her kitabın başında ayrıntıları ve açıklamaları yapılacağı üzere, bölümleri, babları, sanatları, türleri, kısımları ve fasılları içermektedir.

Birinci Mukaddime: Bilginin Şerefi ve Fazileti

[16] Bilginin şerefi ve faziletine gelince, şunu bil ki bilgi en yüksek övünç vesilelerinden, en güzel başarılardan, en değerli hazinelerden ve faziletlerin en şereflilerindendir. Bilgi ile istisnaî övgü ve şeref elde edilir ve ilimle aziz ve celil olanın vaat etmesiyle ulaşılmaz faziletler elde edilir. Bu anlamdan dolayı yüce Allah peygamberine –O'na salât-ı selâm olsun- bilgiyi elde etmesini emretti. Çünkü şöyle buyurdu: "Şunu bil ki Allah'tan başka ilah yoktur." ve ona (s.a.v) ilmini arttırmasını talep etmeyi emretti. Yüce Allah şöyle dedi: "De ki ey Rabbim ilmimi arttır" ve ona (s.a.v) ilim vermekle ihsanda bulundu şöyle dediği gibi: "O sana bilmediğini öğretti. Allah'ın senin üzerindeki lütfu büyüktür." Yüce Allah Âdem aleyhi's-selâmda şehvet ve öfke kusurunu bilgi ile gizledi şöyle buyurduğu gibi: "Âdem'e (s.a.v) bütün isimleri öğretti sonra onları meleklere gösterdi."

[17] Bu karşı konulmaz parlak delillerle şunu bil ki ilimlerin hepsi şereflidir, kıymetleri yüksektir, ehemmiyetleri büyüktür ancak derece bakımından ilimlerin en yükseği ve önem bakımından en büyüğü ilahî bilgiler ve kutsal nurlar olan hikmet ilmidir. Onun bilgilerinin şerefinin özü ve ona şiddetli ihtiyaç duyulmasının sebebi delil gücüyle özel olarak desteklenmesi ve kâmil mutluluğun kendisinde olmasındandır. Bu anlamdan dolayı Yüce Allah 'hikmeti' 'çok iyilik' olarak isimlendirdi. Yüce Allah şöyle buyurduğu gibi: "Kime Allah tarafından hikmet verilmişse ona çok iyilik verilmiştir. "Çünkü hikmet ona sahip olanı me'va cennetine götürür ve onu en yüksek derecelere ulaştırır Yüce Allah şöyle buyurduğu gibi: "Allah iman edenleri ve kendisine ilim verilenlerin derecesini yükseltir."

[18] Kim onu elde ederse en büyük mutluluğu kazanmış olur ve kim onu kaybederse dünya ve ahireti kaybeder. Yüce Allah'ın şöyle buyurduğu gibi: "Asr'a yemin olsun ki insanlar hüsrandadır. Ancak iman edenler ve sâlih amel işleyenler hariç." Şüphesiz Allah'ın "iman edenler" sözü nazarî kuvvette kemâle işarettir. "Salih amel işleyenler" sözü amelî kuvvette kemâle işarettir. "Hakkı tavsiye edenler" sözü nazarî kuvvette kemâle işarettir. "Sabrı tavsiye edenler" sözü amelî kuvvette kemâle işarettir. Bu sure, insanın eğer nazarî ve amelî kuvvette tam ve mükemmel olması durumunda hüsrandan kurtulacağına delalet eder. Bu ilmin, erdemlerin en şereflilerinden ve isteklerin en değerlilerinden olduğuna dair nakli delildir.

[19] Buna dair aklî delile gelince, o şudur ki lezzetler üç çeşittir:

- İştah açıcı yiyecekler, sağlıklı güzel içecekler, güzel bir nikâh ve benzeri hissî lezzetler.

- Çeşitli güzellikler, emirlik ve saltanat gibi hayalî lezzetler. Bütün bunlar cismanî fani lezzetlerdir.

- Hakîki küllî ilimler ve ilahî kutsal bilgiler gibi aklî olan lezzetler. Bu lezzetler sonsuz olan ruhanî lezzetlerdir ve saf katışıksız rabbanî mutluluklardır.

[20] Nefisler de aynı şekilde üç çeşittir:

- Hayvanî olanlar ki şehvanî kuvve olarak isimlendirilir,

- Yırtıcı olanlar ki öfke kuvveti (قوة غضبية) olarak isimlendirilir ve bu ikisinden her biri bedenin ölümü ile yok olan cismanî fani bir kuvvettir.

- Düşünenler (natıka) ki melekî kuvvet olarak isimlendirilir ve o ruhanî bir cevherdir. İnsan onunla kendisi dışındaki canlılardan ayrılır ve o yüce Allah'ın dediği gibi bedenin ölümünden sonra baki olandır : "Allah yolunda öldürülenler için ölü demeyiniz. Aksine onlar diridirler fakat siz hissetmiyorsunuz." ve o, (nefs'i natıka) hakiki küllî ilimleri ve kutsal ilahî bilgileri idrak eden, sonsuza kadar bunlardan lezzet alan ve bunlarla sevinendir.

[21] Öyle ise tatmin olan nefs-i natıka için en lezzetli şey şüphesiz kemâl sıfatları ve celâl sıfatları ile 'ilk gerçeğin' bilgisidir.

[22] Daha sonra Allah'ın kendisine lütufta bulunduğu kulları ve kendisine yakın melekler olan soyut aklî cevherlerin bilgisi gelir. Bunlar şeriat örfünde 'el-Kerubiyyun' (meleklerden büyük olanlar: Cebrail, Mikâil, İsrafil, Azrail gibi) lardır.

[23] Daha sonra ruhanîlerden ve cismanîlerden felekî nefislerin bilgisidir ki onlar semavî meleklerdir.

[24] Sonra yeryüzündeki kutsî nefislerin bilgisi ki onlar yüce Allah'ın peygamberleri ve evliyalarıdır. İşte bu, aklî cevherin kendisiyle bilfiil akla dönüştüğü kemâldir ve bununla yüce Allah'ı öğrenir, hayvanî yırtıcı nefse bedenî riyazet ile galip geldikten ve şer'î hudutları muhafaza ettikten sonra bununla lezzet alır ve bununla sevinir. Bu anlamdan dolayı bütün bu zikrettiklerimizle hak olan şeriatta 'sorumluluk' (teklif) bulunmaktadır.

[25] Zikrettiğimiz aklî ve naklî deliller ile şunu bil ki insanın mükemmelliği nazarî ve amelî kuvvelerde kâmil ve mükemmel olmasındadır. Bundan dolayı nefislerin ona tutkun, düşkün olması gayretlerin bunun için sarf edilmesi, insanların ilimlerin ahkâmı ve bunların

nakli üzerinde durması gerekir. Çünkü insanlar ilimlerin öğrenilmesi ve uygulamasında iki sınıfa ayrılırlar.

- "Muhakkik (Araştırmacı) olanlar" ki onların nefisleri ancak yakînin aydınlığıyla, belirmesiyle sükûnet bulur. Onlar apaçık bir delil ile doğrulanan şey dışındakileri kabul etmezler.

- Diğerleri kendileri dışındakileri "Taklit edenler", işlerini onlara devredenler, kendilerini her yönlendirene boyun eğenler, akıl, feraset ve temayülleri sabit olmayanlardır. Onlar hareket ettirildiklerinde hareket ederler ve terk edildikleri zaman sakinleşirler. Onlar kendilerinden öncekileri yüceltirler ve onların vasıf ve özelliklerine bakmaksızın bunu ısrarla devam ettirirler. Onların ileri gelenlerini taklit ederler. Onların izlerini takip ederler Kur'ân'ın onlar gibi olanları şu şekilde hikâye etmesi gibi: "Biz atalarımızı bir din üzerinde bulduk ve biz onların izinden gidiyoruz." "Şayet babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı ?!"

[26] Özellikle ilahî ilimlerde, Kim nefsinin bu 'taklitçiler' zümresinden olmasına razı olursa onu çokluk âleminden çıkarıp insanoğlunun en düşük mertebelerinden olan küçük bir derece ile yetinmiş olur. Yüce Allah'ın buyurduğu gibi: "Kendi heva ve hevesini kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?" "Yoksa sen onların çoğunun işittiğini ve aklettiğini mi sanıyorsun? Onlar ancak hayvanlar gibidir hatta tuttukları yol bakımından daha sapkındırlar." Bunun aksine kâmil aklın delil, burhan ve bu ikisi dışındaki çeşitli delillerle doğru yolu bulması gerekir. Çünkü o yüce Allah'ın dediği gibi konuşanların doğruluk alametidir: "De ki eğer doğru söylüyorsanız haydi burhanınızı (kesin delilinizi) getirin!"

[27] Bundan sonra taklit hastalığını tedavi etmek için görev üstlenir ve onları isabetli görüşlere yönlendirmek için çalışır ve çeşitli ilimlerde kitaplar yazar, bunun bölümlerinde imkânlar ölçüsünde burhanı (kesin delil) ortaya koyar. Sorumluluk ve vaadini yerine getirmesi için düşünce ve aklının ayağını yerinde sabit kılar. İddiayı ispat eder, manayı ortaya çıkarır, fasit olanı düzeltir, revaçta olmayan doğruları teşvik eder ve çeşitli araştırmalara işaret eder. Bu en büyük başarı sınıflarından sayılır. Çünkü Allah onu ilimle şereflendirdi ve hayat verdi, onun çocuklarına öğüt verdi. Allah ona ifade gücü ve aydınlatma nimetini verdi ta ki ilminin nurlarından istifade etsin ve başkalarını aydınlatsın. Önceki âlimlerin ve felsefecilerin çeşitli ilimlerde ve faziletlerde problem ve konuların ayrıntılarını yazmakla beraber birçok kitap yazdığı gibi Allah ona lütfunun denizinden iyiliklerini bol bol verdi.

[28] Sonradan gelen herkes kendinden öncekinden halef selef olarak yardım aldı. Dinî ekolleri netleştirdiler ve yakîni istekleri yazdılar ta ki bununla kıymetleri arttı, etkileri ölümsüz oldu ve onların nurları dünya ve ahiret ufuklarına uçtu Kalpler onların sevgisi üzerine anlaştı ve diller onlara şükür üzerine hemfikir oldu. Onlar şimdi yaşıyorlar, konuşuyorlar ve kutsal havuzlarda yüzüyorlar, insana ait bahçelerde geziyorlar yüce Allah'ın dediği gibi: "Aksine diridirler, Rableri katında sevinçli bir halde rızıklanmaktadırlar."

[29] Sonra şunu bil ki, çeşitli ilimlerde âlimlerin mertebeleri az olmak ve çok olmak bakımından, zayıf ve kuvvetli olmak bakımından farklıdır. Bu bazılarının ışık vermesi diğerlerinin ışık alması, bazılarını ateş olması diğerlerinin ışık (nur) olması, bazılarının tûr (طورا)" olması bazılarının "yazılı kitap (كتاب مسطور)" olması, bazılarının el-Vadiye'l-Eymen ya da kutsal vadi olması diğerlerinin de el-Vadiye'l-Eymen'in kıyısı olmasından dolayıdır. Yine bazılarının zevk sahibi olması ki bu açık olarak vicdanın sınırında kesin delil (burhan) ile irfana ulaşmaktır, diğer bir grubun sadece burhan ile (vasıta) kıyas ve irfana sahip olması, üçüncü bir kısmın sadece tasdik ve iman eden olmasından -ki bu ilim ve irfanın en zayıf mertebesidir- dolayıdır.

[30] İlim ve marifet suları kararlaştırılmıştır. Şüphesiz bunlar ruhanî, ilahî pınarlardan herkesin kalplerinin vadilerine akar Yüce Allah'ın buyurduğu gibi: "(Allah) Âdem'e bütün isimleri öğretti." ve yüce Allah buyurdu ki: "Bir kimseye Allah, nur vermemişse, artık o kimsenin ışık ve aydınlıktan nasibi yoktur". Yüce Allah şöyle buyurduğu gibi: "Ona kuvvetleri çok güçlü olan (Cebrail) öğretti" ve Allah buyurdu ki: "Allah kalem ile yazmayı öğretti O, insana bilmediğini öğretti." İnşallah (bunları) unutmayacağız. Şüphesiz yüce ruhanî varlıklardan bir varlık vardır ki, sabittir, değişikliğe uğramaz; yücedir, küçümsenemez; büyüktür, hor görülemez; cömerttir, cimrilik yapmaz. Yüce Allah'ın dediği gibi: "Andolsun ki, onu (Cebrail'i) apaçık ufukta görmüştür. O, gayb hakkında cimri de değildir (gaybın bilgilerini sizden esirgemez.)" ve o Yüce Allah'ın buyurduğu gibi "tur" olarak da ifade edilir: "Tur dağına ve satır satır yazılmış olan kitaba andolsun." Ondan insanların kalplerinin vadilerine ilim ve marifetin suları fışkırır yüce Allah'ın buyurduğu gibi: "O gökten yağmur indirdi ve vadilerden de belli bir ölçüye göre aktılar."

[31] Bu "tur":

- Gerçekleri ilham etmesi ve incelikleri vahyetmesi mizaçları sezgileri tutuşturması bakımından "ateş" olarak isimlendirilir.

- Ruhanî cevherlerde faziletli ilimleri nakşetmesi bakımından "kalem" olarak isimlendirilir.

- İlimlerin ışıklarıyla kendisinden faydalanıldığından 'nur' olarak isimlendirilir.

[32] Bu ateşin ışıklarını alabilen en güçlü kalpler -ki o 'el-Vâdiyu'l-Eymen'dir- büyük peygamberlerin kalpleridir. Bu nefisler, çok uğurlu olmalarından, bereket ve hayırlarının ağırlığından derecelerinin yüksek olmasından, kuvvetlerinin genişliğinden, ilim ve marifetlerinin bolluğundan dolayı 'el-Vâdiyu'l-Eymen' ve el-Vâdiyu'l-Mukaddes olarak isimlendirilir, bu nefisler his ve hayalin bulanıklığından temiz olan nefislerdir ve bu, kutsal âleme terakki etmede peygamberlerin mertebelerinden ilk mertebedir. 'Ayakkabıları çıkarmak' şerefli kutsal âleme ve 'Gerçek Bir'in' huzuruna yönelmede iki dünyayı -ki bunlar dünya ve ahirettir- terk etmektir. Bu nefislerin hallerinin en düşüğü ve derecelerinin en küçüğü 'el-Vâdiyu'l-Eymen'in kıyısıdır.

[33] Peygamberlerden öğrenen (kimseler) ler iki sınıfa ayrılır:

-Bazıları duyduklarında apaçık bir taklit üzerinedir.
-Bazıları bunda basiretten bir bir pay üzerinedir.

[34] Yüce Allah'ın Mûsa aleyhi's-selâm hakkında anlattığı gibi taklit edenin kısmeti ibaresi haberdir: "Belki size oradan bir haber getiririm" "Yahut ateşin yanında bir yol gösterici bulurum."

[35] Basiretli olanın kısmeti ibaresi şüphesiz yüce Allah'ın onunla ilgili haber verdiği gibi onun tahayyül etme ve görebilme mertebelerinin farklılığına göre alevli odun parçası, meşale veya alevdir : "Belki oradan size bir haber yahut tutuşmuş bir odun getiririm de ısınırsınız." Başka bir yerde: "Alevli bir meşale getirim de, umulur ki ısınırsınız." Çünkü zevk sahibi bazı bilinmeyenleri keşfetmede ve bazı durumlarda bunları seyretmede peygambere (s.a.v) katılır (onunla ortaktır).

[36] Şüphesiz bu 'katılma' ibaresi ısınma demektir. Çünkü yanında ateş olan ve ateşe yaklaşan ateş ile ısınır sadece onun haberini duyanlar değil.

[37] Zevk ashabı kir ve pislikler ile ilişkili olmayı terk etmede ve günahlardan uzak durmada aşırıya gittiklerinde, keşfetme ve müşahede etmede öyle bir dereceye varabilirler ki, 'Hakk'ı her şeyde görürler ve ondan lezzet alırlar, onunla sevinirler ki bu onların bütün vakitlerini alır. Çünkü şunda şüphe yoktur ki sevgiliyi müşahede etmek sevgili olmayan ile

ilgilenmekten alıkoyar ve bu ariflerin örfünde "Yüce Allah'ta yok olmak" olarak isimlendirilir. Bu olduğunda (Allah'ta yok olmak) öyle bir dereceye ulaşırlar ki 'Hak'tan başka hiçbir varlığı görmezler. Bazılarının tevhit ile ilgili dediği gibi: "O'ndan başka O yoktur." Bir başkası: "Ben Allah'ım" dedi. Bir başkası O'nu görmenin güzelliğiyle süslenmeleri, parlamaları ve güzelleşmeleri ve O'nun ap-açıklığı ve nurlarını müşahede etmekteki sınırsız şaşkınlıklarından dolayı: "Benim hiçbir noksanlığım yoktur ben ne kadar büyük biriyim" dedi. Fakat sarhoşluk halinde iken âşıkların sözleri -teşvik etme ve aşka getirme dışında- gizlenir (yorumlanır) anlatılmaz.

[38] Daha sonra onlar aynı zamanda kendi nefislerinde de kaybolurlar, yok olurlar ve Allah'ın nurlarını müşahede etmede derine dalarlar ve yaratılanları görmedeki kirlerden Allah'ı görerek kutsal su ile temizlenirler ve Allah'ın nurlarından gördükleri dışında bir şey görmezler.

[39] Sonra 'Hak' onları kendisine çeker ve onları kendisinde sukûnete erdirir ve onları tamamen siler ve yok eder, gördüklerini görürler fakat gördüklerinin farkında olmazlar hatta gizli şirk ve umumi tevhit olan imanlarına ve irfanlarına bir yönelme, itibar olmaz. Yüce Allah'ın dediği gibi: "İmanlarına iman katsınlar diye müminlerin kalplerine güven indiren O'dur." Sanki onlar vicdanlarında sadece varlıklarını görürler ve bilgilerinde sadece bildiklerini bilirler. Artık onlar için O'ndan başka tapılacak yoktur hatta onlar için dünya ve ahirette O'ndan başka varlık yoktur. İşte bu makam: "Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır." makamıdır.

[40] Allah'ım! Bu yemeğin tadından bize de rızık ver, bu makamdan bize bir koku ver! Ey iyilik ve ihsan sahibi! Ey cömert olan ve nimette bulunan! Senin yüceliğini bilmemiz için bizi ehil kıl! Ey kerim olan! Ey merhamet sahibi! rahmet ve lütfunla senin kerim olan zatına bakmanın güzelliğini bize tattır. Sana yakın olan kullarına bu imkânı verdiğin, ikramda bulunduğun saygın kullarına bunu tattırdığın gibi. Hatta bu kimseler doğru yolu tuttular ve senin kerim zatına bakmanın lezzetiyle sevindiler, 'kelimelerin başıyla' Allah'tan yardım istediler, O'nun dışındaki cismani ve ruhani şeylere iltifat etmeyi çirkin gördüler, İlimlerinde bildikleriyle ve kendilerinde var olan ve olmayanlarla ilgili isteklerinde kanaat ettiler. Kavuşmanın lezzetini tattılar, aracıları ortadan kaldırmak için çalıştılar, O'nunla sevinmeye istekli, hırslı oldular, tuzakları yok etmeye çalıştılar, en büyük lezzetlerden yüz çevirdiler, buna karşılık en yüksek firdevs cennetlerini küçük gördüler.

[41] Bunlar yüce makamlardır ve yüksek derecelerdir, ancak hala fikirleriyle azamet ve büyüklük denizinde yüzenler ve ruhuyla yüksek lezzetlerin meydanlarında ve sıfatların yüceliğinde ve isimlerin güzelliğinde yüzenlere nasip olur. Bütün bunlar ancak ebedi ilahi bir yardımla ve sonsuz rabbanî bir gözetim ile olur. Çünkü iyilikler ancak onun lütfunun taşan nurlarıyla tamamlanacaktır, iyilikler ancak O'nun rahmetinin nazarının yağmurlarıyla tanzim olunacaktır ve bereketler ancak onun ihsan etmesi ve cömertliğinin genişliği ile tamamlanacaktır.

[42] Sonra şunu bil ki, Yüce Allah'a karşı iştiyak duyan ve O'nun yanındaki en yakın konumu isteyenler için şüphesiz O'na giden yollardan biri bunu teşvik eden ve bu konuda gelen emrin delil olmasıyla fikirlerin öne atılması ve nazarların adımlarıyla O'nun mahlûkatının ve yarattıklarının nasıl oluştuğuna bakmaktır. Yüce Allah'ın dediği gibi: "De ki: Yeryüzünde gezin dolaşın ve Allah'ın yaratmayı başlangıçta nasıl yaptığına bir bakın" ve yüce Allah buyurdu ki: "De ki: Göklerde ve yerde neler var, bir bakın", ve Yüce Allah buyurdu ki: "Allah'ın rahmetinin eserlerine bir bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor?!" ve Yüce Allah buyurdu ki: "Üzerlerindeki göğe bakmıyorlar mı, biz onu nasıl bina ettik?!" ve Yüce Allah buyurdu ki: "Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır?! Göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir?! Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişlerdir?! Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır?!" ve dedi ki: "Kendi kendilerine, Allah'ın gökleri, yeri gerçek olarak ve belirli bir süre için yarattığını düşünmezler mi?" ve Yüce Allah yerin ve göklerin yaratılması ile ilgili olarak: "Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler ve derler ki: Ey Rabbimiz! Sen bunları boşuna amaçsız yaratmadın." Rivayet edilir ki bu ayet indiği zaman Peygamber Efendimiz (s.a.v) buyurdu ki: "Bu ayeti ağzından düşürmeyip de onu düşünmeyenlere yazıklar olsun."

[43] Düşünme, bilinmeyenin bilinene dönüşmesi için bilinen işleri özel bir şekilde düzenlemektir. Bu özel düzenlemenin sınama/sorgulama esnasında kendisiyle gerçeğin batıldan ayrılması ve kazancın kayıptan ayrılması için bir mizana ihtiyacı vardır ki bu ispat, burhan, delil ve beyan ilmi olan mantıktır. Mantık ilmi çok şerefli olmasından dolayı onu öğrenmek Kur'ân'ı öğrenmek ve insanın yaratılması ile birlikte zikredilmiştir. Yüce Allah'ın dediği gibi: "Rahman olan Allah Kur'ân'ı öğretti. O insanı yarattı ve ona beyanı öğretti."Yüce Allah kendisinde meyil, olan göğü yükselttiğini fakat insanın kendisiyle yükseldiği mizanı da vazettiğini ve yarattıklarına mizanı indirmekle ihsanda bulunduğunu beyan etti. Onları adalet ile düzeltmek ve (Allah'ın) rahmet ve rızasına ehil hale getirmek için Peygamberleri göndermek ve Kur'ân'ı indirmekle ihsanda bulunduğu gibi. Yüce Allah şöyle buyurdu:

“Andolsun ki, biz, peygamberlerimizi, apaçık delillerle gönderdik ve insanlar adaletle doğru muamele etsinler diye onlarla birlikte kitabı ve mizanı indirdik.”

[44] Bu anlamı dolayısıyla bu kitaba nazari ilimleri elde etmede insan için bir alet olan, insanı hatadan ve vehmi yanlışlardan koruyan mantık ilmi ile başladık.

[45] Sonra ilahi ayetleri, rabbani tasdikleri ve ilahî delilleri araştırmak olan tabiat ilmini ele aldık, Yüce Allah’ın buyurduğu gibi: “Sizi topraktan yaratması, O’nun ayetlerindendir.” “Sizin için nefislerinizden eşler yaratması onun varlığını ve gücünü gösteren ayetlerindendir.” “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O’nun ayetlerindendir.” “Gece ve gündüz uyumanız da onun ayetlerindendir.” “Size korku ve ümit vermek üzere şimşeği göstermesi, gökten su indirip ölümünün ardından yeryüzünü onunla diriltmesi de yine O'nun ayetlerindendir.” “Emriyle göğü ve yeri ikame etmesi de O'nun ayetlerindendir.” “Gece ve gündüz, güneş ve ay da onun ayetlerindendir.” Bunun gibi Allah’ın mahlûkatlarından her birinin varlığına delalet eden deliller yüce Allah’ın birliğine delalet eden delildir.

[46] Öyle ise sorumlu olan insanın bunlarla ilgili ilmi ne kadar çok olursa ve onun yüce Allah’ın yarattığı harikaları ve hikmetinin acayipliklerini bilmesi ve farkında olması ne kadar çok ve mükemmel olursa onun Allah ile ilgili ilmi ve bilgisi de daha sağlam ve kâmil olur ve onun Yüce Allah’a karşı sevgisi daha tamam olur. O’nun sevgisiyle sevinmek ve ondan lezzet alma daha çok olur. Bu ilimleri tasnif eden birinin durumu gibidir. Şüphesiz ilimleri tasnif edenin öğrencilerinin onun ilimlerinin inceliklerini ne kadar çok bilirlerse onların ona karşı sevgileri de o kadar çok olur.

[47] Daha sonra melekî, saf, temiz nefisler için yüksek dereceler, parlak kemâlat ve güzel lezzetler olan ilahi ilmi ele aldık.

[48] Bu yüzden bu mecmuada bu üç ilmi anlattık ve onu, birçok ilmi kapsadığı ve bu ilimlerden her biri baki ‘hakiki bir bahçe’ olduğu ve sonsuz bir gezinti olduğu için *Hadâiku’l-Hakâik* (*Hakikatlerin Bahçeleri*) olarak isimlendirdik. Çünkü ilimlerin sınıfları tek tek sayamayacak ve hakkında inceleme yapamayacak kadar çoktur. Ancak biz bu hikmetin asarı kendilerinde silinen ve birçok nefsin dikkatleri kendisinden uzaklaşan isteyen ve talep eden kardeşlerimiz için usulü’l-hikmetin kıymetli noktalarından ve onun alt dallarının güzelliklerinden tam ve yeterli bir ölçüde bahsettik.

[49] İşin başında bir yetersizlik ve bir üstünlük sayılmayacak kadarını *er-Risaletu'l-İhbariyye* olarak isimlendirilen kitabımızda zikrettikten sonra biz bunda (*Hadâiku'l-Hakâik*) insani sıkan gereksiz uzatmalardan sakınarak ve düzeni bozan karışık hale getiren icatlardan uzak durarak uzun ile kısa arasında orta yolu tutmaya çalıştık ve hikmetin bölümlerini de buna dâhil ettik, tâ ki bunun en açık delil ve en sahih makale olduğu konusunda güzel zanlar oluştu. Hatta kitap; gerçeğin veya delilin ortaya çıkmasıyla ikna olan kimse için kendisinde fayda, yeterlilik, uyarı ve hidayet olan bir seviyeye ulaştı.

[50] Öyle zannediyorum ki, bu kitap, orta uzunlukta yazılan kitaplar arasından kendi türünde yazılan kitapların en hayırlısıdır. Düzenlemede, tahkik etmede, yazmada, tetkik etmede, konuya hakkını vermeye ve düşünceye layığını vermeye dikkat ederek sözü, gerçek olan ile yetinme ve delilden yararlanma arasında gidip gelerek kullandık ki bunları yapmak en zor işlerdendir, özellikle de gizli, derin itirazlarda karşı çıkmalarda ve ince, kapalı mevzularda kuvvetli bir tahminle ve doğru bir yapı-özellikle desteklenen ve bir sezgi, basiretle rehberlik edinilen ve onu sırların denizine daldıran konularda. Benim gibi biri bunları nasıl yapabilir? Fakat kendisi hakkında delil olmayan her şey veya olumlu ve olumsuz delil getirilemeyen her şeyin inkarı gerekmez.

[51] İlaçların, yiyeceklerin ve içeceklerin özellikleri ve onların etkileri, tatları ve kokuları hakkında bir şey ile ilgili, kesin bir akıl yürütme ve açık bir delalet ile haklarında burhan getirilemez, çünkü onlar his ve müşahede ile ortaya çıktıkları için inkâr edilmeleri caiz değildir. Aksine bizim üzerimize düşen görev eşyanın hakikatini sağlam, doğru bir araştırmayla ve doğru tam bir bakışla araştırmaktır. Eğer bir konuda bizim için tercih etme, yeğleme emareleri göründüyse ve burhan'ın ufkundan hakkın parlaklığı ortaya çıktıysa ona meylettik ve ona güvendik. Eğer terazinin her iki kefesi bir birine denk geldiyse ve onda gerçek batıl olandan ayrılarak ortaya çıkmadıysa bu konuda açık bir delil olmadıkça onu imkânlar ölçüsünde şerh ettik.

İkinci Mukaddime: İnsan Aklı, Bilgi ve Kısımları, Felsefe ve Hikmetin Açıklanması

[52] İkinci mukaddimeye gelince o insan aklının, marifet ve ilmin ve ilmin kısımlarının açıklanması, felsefe ve hikmetin ve bunların nazarî ve ameli olarak ayrılmasının açıklanması hakkındadır.

[53] İnsan aklına gelince; o, Yüce Allah'ın insan bedeni ile ilişkili olarak yarattığı ruhanî bir cevherdir. İnsan bu akıl ile planlar ve tasarrufta bulunur. Akıl ile insan, şu an ki işleri ve duyu organları tarafından bilinmeyen işleri idrak eder ve doğru fikrî eylemleri yapar eğer sağlıklı ve sağlam ise. Akıl Allah'ın kullarına karşı delilidir, Allah akıl (aklı olduğu için) ile kullarının özürlerini, bahanelerini kabul etmez ve nimetlerine şükretmek ve kendisini bilmek gibi haklarını kulları için zorunlu kılar.

[54] Akıl aynı zamanda düşünen nefis (nefsi natıka) olarak da ifade edilir. Aklın lügatte ve şeriatta zikrettiğimiz gibi olduğuna delil peygamberin (s.a.v) şu sözüdür: "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır." ve Allah'ın ilk yarattığı şeyin araz ve cisim olması bu konuda ittifakla caiz değildir. Mümkünlerin bu üçlüyle sınırlanmasının zorunluluğundan dolayı Allah'ın ilk yarattığı şeyin ruhanî bir cevher olması gerekir. Sebebin isminin sonuca verilmesi yöntemiyle akıl söylenip ve bununla idrak kast edilebilir: "Denir ki, bir şeyi aklettim, yani onu idrak ettim." Bu yüzden denmiştir ki: 'Akıl küllî olanları bilmektir, özellikle küllîlerden aksiyomların (evveliyat) ve ap-açık olan (bedihiler) şeylerin ilmidir, cüzîlerin değil; marifetin cüzîlerin ilmi olması, ancak küllîlerin ilmi olmaması gibi.

[55] Zihne gelince o, ilimleri elde etmeye doğru nefsi hazırlayan bir kuvvettir.

[56] Zekaya gelince, o, sezginin istidat gücüdür. Sezgi ise, bilinenlerden bilinmeyenleri elde ederken orta terimlerde olduğu gibi bir şeyin sebeplerini bulmak suretiyle hızlı bir şekilde aklın bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etme hızıdır. Güneşe yakınlığı ve uzaklığından dolayı ışığının çeşitli biçimlerde olmasıyla Ayın şeklini farklı gören birisinin Ayın Güneşten ışık aldığını tahmin etmesi gibi.

[57] İlme gelince; O sonradan elde etmekten uzak olan ap-açık olan bilgilerdendir. Çünkü onun dışındaki her şey onunla bilinir ve onunla keşfedilmiştir. Eğer ilim kendisinden başka bir şey ile keşfedilseydi, bilinseydi o zaman devir (döngü) ortaya çıkması gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Bunun aksine ilmin kendi kendine apaçık bir şekilde bilinmesi ortaya çıkması gerekir. Buna delil herkesin kendi nefsinin varlığını apaçık bir ilim ile bilmesidir. Eğer kendi varlığını bilmek ap-açık ise ilim apaçık olmaya daha layıktır. Çünkü kendi (nefs) varlığını bilmek aynı ilimden oluşan mürekkep bir bütünlüktür. İlim kendi (nefs) varlığına izafe edildiğinden bütün olan ne kadar ap-açık olursa olsun bütün olanın bilinmek için kendi cüzlerinin her birine ihtiyacı olmasından dolayı cüz'î olan ap-açık olmaya daha layıktır. Apaçık, ap-açık olanın muhtaç olduğu her şey ap-açık olmaya daha layıktır. Bu şekilde aynı zamanda 'varlığın' apaçık bir bilgi olması gerekir; Çünkü varlığın cinsi ve faslı olmadığından

dolayı varlığın tanımının yapılması mümkün değildir. Çünkü varlıktan daha genel bir şey yoktur. Aynı şekilde varlığın ilintisel tanımı da yapılamaz, çünkü ilintisel tanım ancak daha açık olan bir şey ile yapılır ve varlık ve mevcuttan daha açık ve daha çok bilinen bir şey yoktur. Evet, eğer varlık Arapça olarak zikredilirse ve bundan bir şey anlaşılmazsa bu lafızdan muradın anlaşılması için başka bir dile çevrilir fakat bu sözün başka bir söz ile değiştirilerek söylenmesidir anlamın açıklanması değil.

[58] İlim ve onun hakikatinin açıklanması konusunda çok sıhhatli olmasa da denmiştir ki: İlim zatta var olmasıyla zatın âlim (bilen) olduğu şey anlamındadır ve âlimlik ap-açık olan bilgilerdendir. Çünkü âlimliğin anlamı şüphesiz zatın bir şeyi bilmesi veya bilmemesinin arasını ayıran bir sıfat olmasıdır. Şundan şüphe yoktur ki herkes kendi aklıyla apaçık olarak kendisi bir şeyi bildiği zaman kendisinde bir sıfat bulur ve bu sıfat kendisinin onu bilmediği durumlarda bulunmaz. Şunu bil ki, âlimlik apaçık olan bilgilerdendir. Bu tanım özsel veya ilintisel tanım olur. Bu tanımların hepsi mantıkî kanunlarda kendisine itibar edilen tanımlardandır.

[59] Biz diyoruz ki, "bilgi zihinde bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır." Sonra eğer zihinde ortaya çıkan bu şey hakkında kesin bir hükümle hükümde bulunulursa bu *tasdîkî* bilgi olur, böyle bir hükümde bulunulmaz ise *tasavvurî* bilgi olur.

[60] Marifete gelince; o, sonradan ortaya çıkan malumundan sonra var olan (infiâlî) bilgidir, malumundan önce var olan bilgi değil (fiilî). Yani bu bilgi malumun (bilinenin) varlığının sebebi olamaz aksine malumun varlığı, ister müşahede aracılığıyla olsun ister doğrudan olsun bu bilginin varlığının sebebi olur. Bu anlamdan dolayı yüce Allah'ın bilgisi ezelî fiilî bir bilgi olduğu, malumundan sonra var olan bir bilgi olmadığından dolayı Yüce Allah, ârif olan olarak nitelenemez.

[61] Aynı şekilde denilmiştir ki: Marifet, ikinci bir ilimden ibarettir. Onu ikinci olarak idrak edenin ilk olarak idrak eden olması şartıyla marifetin bilgisi cüz'i hususi bir bilgidir genel küllî bir bilgi değil. Buna göre marifetin mevcudatın (var olanın) bilgisi olması gerekir ma'dumatın (mevcut olmayan) değil. Çünkü madumlarda cüz'îler yoktur, aslında onda hiçbir şey yoktur.

[62] Tasavvurî (kavramsal) ve tasdîki (hükmî) ilimlerin kısımlarına gelince diyoruz ki: Bilgi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Tasavvura gelince o bilinenin suretinin bilende ortaya çıkmasıdır. Bu ortaya çıkan şey eğer akılda ve zihinde ortaya çıkmak için açıklayıcı

sözlerden had ya da resm gibi bir şeye ihtiyaç duyarsa bu kesbî tasavvurdur aksi takdirde bu varlık ve yokluk gibi elde edilmekten uzak olan vicdanî veya ap-açık tasavvurdur.

[63] Tasdike gelince o tasavvur edilen üzerine olumlu ya da olumsuz olarak hükümde bulunmaktır. Yine tasdik: ya mutabık (dışarıdaki gerçekliğe uygun) olur ya da mutabık olmaz (dışarıdaki gerçekliğe uygun değil).

[64] Eğer tasdik dışarıdaki gerçekliğe uygun değilse ve kesin ise ki – bu üçün çift dördün tek olduğuna inanmak gibi bir şeyin gerçekte olduğunun aksine inanmaktır. - bu tasdik ilmî bir tasdik olmaz aksine yalan ve cehlî mürekkep olur. Eğer tasdik kesin olmazsa o ya 'yanlış zan' ve 'yanlış vehim' olur ya da 'batıl şüphe' olur ki bunlar tasdikin gerçekliğe uygun olmaması durumunda (doğru değilse) olur.

[65] Tasdikin dışarıdaki gerçekliğe mutabık, uygun olması durumunda bu tasdik ya kesin olur ya da kesin olmaz:

[66] Eğer tasdik kesin olmazsa bu tasdik de aynı şekilde ilmî bir tasdik olmaz aksine eğer tasdikin her iki tarafı birbirine eşit ise bu 'şüphe'dir. Eğer (bu tasdikin) her iki tarafından birisi ki bu doğru ya da yanlış olsun bir tarafın diğerine ağır basması durumunda daha ağır basan, tercih edilen 'zan'dır, tercih edilmeyen ise 'vehim'dir. Bu anlatılanlar tasdikin kesin olmaması durumunda gerçekleşir.

[67] Tasdik'in kesin olması durumuna gelince; Eğer sadece taraflardan birinin tasavvur edilmesiyle onun gerçekleşmesi yeterli ise –ki bu taraflar konu ve yüklemdir- bu: kesbe, çalışarak elde etmeye ihtiyaç duymayan ap-açık bilgidir, evvelî (aslî) tasdiktir. "Olumsuzluk ve olumluluk bir şey için aynı anda var olamaz veya aynı anda yok olamaz." sözümüzdeki gibi Bu gibi önermeler nazârîlerde ihtiyaç duyulmasının aksine orta terimlerin sübutuna ihtiyaç duymadan yüklemlerinin ilk önce konuları için sabit olmasından (olumlanmasından) dolayı 'evvelî' olarak isimlendirilir.

[68] Eğer sadece taraflardan birinin tasavvuruyla onun gerçekleşmesi yeterli değil ise aksine onun gerçekleşmesi için başka bir şey gerekiyorsa ve bu başka şey eğer açık olan duyulardan biriyse bu 'zorunlu bilgi'dir. Şu sözümüz gibi: Güneş parlaktır. Ateş yakıcıdır.

[69] Eğer bu şey gizli hislerden biriyse bu 'vicdanî bilgi'dir, herkesin kendi açlığı, susuzluğu, acısı ve lezzetleriyle ilgili bilgisi gibi.

[70] Eğer bu şey, duyular ile algılanabilen bir konu hakkında haber verme, bildirme ise bu 'tevatürî bilgi'dir. Bizim soğuk ülkeler ve geçmişteki insanlar ile ilgili bilgilerimiz gibi.

[71] Eğer bu şey, duyular ile algılanamayan bir şey hakkında ise 'haberî taklidî' bilgidir. Müslümanlardan ve onların dışındaki kimselerden taklitçilerin inançları gibi.

[72] Eğer bu şey delillerle ve kesin burhan ile düşünme ve çıkarımda bulunma olursa bu 'nazarî, burhanî, tasdikî, kesbî ve istidlâlî bilgidir'. Bizim şu sözümüz gibi: "Alem sonradan olmadır. Yaratıcı mevcuttur." örneklerinde olduğu gibi. İşte bu tasavvurî ve tasdîkî bilgilerin kısımlarının açıklanmasıdır.

[73] Kesbî tasavvurlara götüren yollara gelince; bunlar açıklayıcı sözler, had (özsel tanım) ve resm (ilintisel tanım) dir.

[74] Had'de gelince bizim şu sözümüz gibidir: "İnsan düşünen bir canlıdır."

[75] Resm'e gelince bizim şu sözümüz gibi: "Yüce Allah mevcuttur. Varlığı kendi zatından zorunludur. Yokluğu kesin olarak mümkün değildir."

[76] Nazarî bilgiye götüren yollara gelince ki bu yollar 'nazar' (düşünme) ve 'istidlâl' (akıl yürütme)dir; bu (nazar ve istidlal) zihin ve akılda iki tasdik'in (hükmün) bunlarla veya bunların sonucunda üçüncü bir tasdikin zorunlu olarak elde edileceği şekilde ortaya çıkmasıdır. Bu akıl yürütme iki şekilde olur: İktiranî (kesin) ve istisnaî (seçmeli).

[77] İktiranîye gelince bizim şu sözümüz gibidir:

> "Âlem sonradan olmadır.
>
> Sonradan meydana gelen her şeyin varlığı kendi zatından zorunlu olan bir yaratıcısının olması gerekir.
>
> O halde âlemin, varlığı kendi zatından zorunlu olan bir yaratıcısının olması gerekir ki O yüce Allah tır."

[78] İstisnaîye gelince, şu sözümüz gibi:

> "Eğer varlıklar içinde varlığı kendi zatından zorunlu olarak olan bir varlık olmasaydı âlem mevcut olmazdı.
>
> Fakat âlem mevcuttur.

O halde varlıklar içinde varlığı kendi zatından zorunlu olarak olan bir varlığın olması gerekir ki O, yüce Allah'tır. "

[79] Akıl yürütme çeşitleri ve açıklayıcı sözler hakkındaki inceleme inşallah mantık kitabında yeri geldiğinde ele alınacak.

[80] Felsefeye gelince: O, Yunanca bir kelime olan ve 'ilim ve hikmeti seven' anlamına gelen 'filasufen' kelimesinden türetilmiş bir sözcüktür. Çünkü 'fila' seven kelimesinden ibarettir ve 'sufa' hikmet kelimesinden ibarettir. Bu ikisi Arapçalaştırıldığı zaman 'feylosof' denmiştir. Daha sonra 'felsefe' bundan türetilmiştir çünkü o sanattır. Felsefenin manası: Eşyanın hakikatinin bilgisi ve ondan daha doğru olan ile amel etmektir. Felsefenin anlamı hikmet kelimesinin anlamına yakındır. Çünkü o, hakikatlerin bilgisi ile insan nefsini nazârî kuvvetlerde ve iyilik yaparak amelî kuvvetlerde kemale erdirmedir.

[81] Denmiştir ki, felsefe 'fel' ve 'es-sefe' kelimelerinden birleşiminden oluşan bir lafızdır ve felsefe, ilim elde ederek ve ahlakı güzelleştirerek cehalet ve aptallık sıfatlarının nefiste ortadan kaldırılması, silinmesidir. Bu yüzden denmiştir ki Felsefe! Sen felsefenin ne olduğunu nereden bileceksin? Deki o cehalet ve aptallığın alçaklığı, rezilliğidir. Bu söz de aynı zamanda iyidir ancak ilk söz daha doğru ve daha iyidir.

[82] Aynı şekilde yine denmiştir ki hikmet: işlerin tasavvuru ve nazarî ve amelî gerçeklerin tasdik edilmesi ile insan nefsinin kemale erdirilmesi ve insanlık takatinin ölçüsünde yaratılıştan gelen erdemlerin elde edilmesidir.

[83] Onun nazarî ve amelî olarak kısımlara ayrılmasına gelince diyoruz ki:

[84] İlim ya varlığı bizim seçimimiz ile olmayan bir ilim olur ki bu nazarî hikmettir; gökler ve onların sayıları, unsurlar ve onun basit ve mürekkep gibi kısımları, yüce Allah'ın zatı, sıfatları, birliği ve bunun gibi saf nazarî ilimler gibi.

[85] Ya da ilmin varlığı bizim seçimimizle olur ki bu namaz, zekât, oruç, hac ve bunların dışındaki şer'î ibadetler gibi ve adalet, ihsan ve bunların dışındaki iradî fiillerde olduğu gibi amelî hikmettir.

[86] Sonra nazarî hikmet üç kısma ayrılır. Bunlar: ilahî ilim, matematik ilmi ve tabiat ilmidir. Çünkü nazarî hikmet:

[87] Ya bir maddede olması gerekmeyen ilim olur: Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, bir olan, gerçek olanın zatı gibi ve hüviyet, birlik, çokluk, illet ve illetli, tümellik tikellik ve buna benzer var olması bakımından varlıkla ilişkilendirilen anlamlar gibi; cisim olması bakımından kendisine ilişen hareket ve sakinlik (hareketsizlik) gibi daha özel bir iş için değil. Bu konuları araştıran ilim ilahî ilim olarak isimlendirilir.

[88] Ya da belirli bir maddede olması gereken ilim olur ve bu da; Gök cisimlerinin büyüklüklerini ve elementleri ve bu elementlerden oluşan şeyleri, bunların hareket ve durgunluk, değişim ve dönüşüm, oluş ve fesat, coşkunluk/canlanma ve yıpranma/bozulma ve bu hallerin kendisinden sadır olduğu durumlar gibi bunlara has olan özellikleri araştırmak; insanlardan, hayvanlardan, bitkilerden ve madenlerden yukarı ve aşağı mizaç ve alametlerden olsun bunlara benzeyen durumları araştırmak olan tabiat ilmidir.

[89] Ya da belirli olmayan bir maddede olması gereken ilim olur ve bu da; kare, daire, koni, sayı ve onun özelliklerini araştırmak gibi matematik ilmidir. Şüphesiz sen daireyi anlamada onun tahtadan ya da altından veya demirden olduğunu anlamaya ihtiyaç duymadan anlıyorsun. Onun kemikten ve etten olan suretini anlamaya ve bilmeye ihtiyaç duymaksızın insan anlamaz.

[90] Sonra şunu bil ki: İlahî ilmin konusu var olması bakımından varlıktır ve onun meseleleri ve araştırma alanı; zorunluluk ve imkân, birlik ve çokluk ve bunların dışında zikrettiklerimiz gibi var olması bakımından varlıkla ilişkilendirilen arazlardır.

[91] Tabiî ilmin konusu tabiî cisimdir. Onun meseleleri ve araştırma alanı tabiî cisim olması bakımından tabiî cisim ile ilişkilenen arazlardır. Hareket, sakinlik, değişim ve dönüşüm ve bunların dışındakiler gibi. Onun daire, kare, üçgen, çift ve tek olması ve bunlar gibi matematiksel konularda olması bakımından değil.

[92] Matematik ilminin konusu ise ta'limi cisimdir. Onun meseleleri ve araştırma alanı: miktar, çizgiler, hendesi şekiller ve sayı ile ilişkili olan arazlardır.

[93] Bu üç kısımdan 'ilahî ilim' konusunun maddeye ihtiyacı olmamasından dolayı "en yüksek ilim " olarak isimlendirilir.

[94] Matematik ilmi bu üç kısımdan konusu belirli maddelerden herhangi birine ihtiyacı olmadığı için "vasat ilim" (orta) olarak isimlendirilir.

[95] Tabiat ilmi bu üç kısımdan onun konusu belirli bir maddeye ihtiyacı olduğu için "en aşağı ilim" olarak isimlendirilir. İşte bu üçü nazarî hikmetin kısımlarıdır ve bu üçü, (İlahî ilim, Matematik ilmi ve Tabiat ilmi) üç idrak edene göre va'z edilmiştir ki bunlar: akıl, vehim ve histir. Bunları cehaletin rezilliğinden temizlemek ve süslemek ve ilmin fazileti ile süslemek amacıyla.

[96] Amelî hikmetin kısımlarına gelince o da aynı şekilde üç kısımdır: Ahlakla ilgili hikmet, ev idaresi ile ilgili olan hikmet ve medenî hikmet çünkü amelî hikmet:

[97] Ya bir şahsa özgü durumlarla ilgili bir ilim olur ki bu ahlak "ilmidir." Bu ahlak ilmi ile insanın bu dünyadaki ve ahiretteki hayatının mutlu bir hayat olması için ahlakında, sözlerinde ve fillerinde nasıl olması gerektiği bilinir ve bu "Ahlakî hikmettir."

[98] Ya da kendisi ile evinde yaşayanlar arasındaki durumlarla ilgili bir ilim olur ve bu "Ev idaresi ilmi" olarak isimlendirilir. Bu Ev idaresi ilmi ile insan kendisi ile eşi, çocukları ve köleleri arasında ortak olan evin idaresinin nasıl olacağı bilir. Ta ki onun işleri düzenli olsun ve onu dünyadaki ve sonsuz olan ahiretteki mutluluklara götürsün ve bu 'ev idaresi ile ilgili olan hikmet'tir.

[99] Ya da kendisiyle diğer bütün insanlar arasındaki durumlarla ilgili bir ilim olur ve "Siyaset ilmi" olarak isimlendirilir. Bu siyaset ilmi ile siyaset ve başkanlık sınıfları ve onların ahkâmı ve üstün medenî toplumlar bilinir. Amelî hikmetin bu kısmı ile peygamberliğin zorunluluğu, insan türünün varlığı ve varlığının devamı ve onun işlerinin düzenlenmesinde ilahî hak şeriata olan ihtiyacı bilinir ki bu medenî hikmettir. İşte bunlar amelî hikmetin kısımlarıdır ki kötü ahlaktan arındırmak ve iyi ahlak ile süslemek amacıyla faal olan üç kuvvete göre va'z edilmişlerdir ki bunlar: Melekî kuvvet, Hayvansal kuvvet ve yırtıcı kuvvet

[100] Amelî ilmin faydası; dünyada yararlı işlerin kendisiyle tanzim edildiği ve ahirette kendisi için umudun doğru olacağı (gerçekleşeceği) işlerin amaçlarının keşfedilmesidir.

[101] Nazarî ilmin faydası; olduğu tertip üzere varlığın bütün şekillerini, resimlerin aynalarda ortaya çıkması gibi, nefislerimizde husule getirmesidir. Bunun nefislerimizde ortaya çıkması bizim için bir kemâl ve fazilet; dünyada şifa ve cehalet hastalığından kurtulma ve ahirette ebedî mutluluk ve sevinç için bir sebeptir.

[102] Kitaplara gelince bunların ilki mantıktır. Çünkü ilahi ilim; Çünkü İlahî ilim, malumu bir maddede olması gerekmeyendir. Kendisi dışındaki ilimleri elde etmede alet olan şeye ve böyle olmayana ayrılır.

[103] Birinci kısma gelince o mantıktır ve mantık: "kendisinden bilinenlerden bilinmeyenlere intikal etmenin yollarının öğrenildiği ilimdir." Onu şu şekilde açıklayacağım. Mantık: "Kendisine riayet edildiğinde insanı düşüncesinde hataya düşmekten, yanlışa düşmekten koruyan bir aleti kanuniyedir" ve aletin öne geçmeye hakkı vardır. Bu anlamdan dolayı mantığı kendisi dışındaki ilimlerden önce ele alarak açıkladık. Mantık üç cümleyi kapsamaktadır. Birinci cümle mebâdi, ikinci cümle mekâsıd, üçüncü cümle levahik hakkındadır.

[104] Birinci cümleye gelince; birinci cümle bazı babları içermektedir.

Birinci Bab:Lafızlar, lafızların kısımları ve delaletinin araştırılması hakkında;

İkinci Bab:Beş Tümel olarak isimlendirilen İsâgûcî ve onun mantığa girişinin tefsirinin açıklanması;

Üçüncü Bab:Kategoriler olarak isimlendirilen 'Makulatı Aşr' ın açıklanması;

Dördüncü Bab: Tarifler ve Açıklayıcı Sözler konusu;

Beşinci Bab: Perihermenies olarak isimlendirilen önermelerin açıklanması; ve bu bab da bazı fasılları kapsamaktadır.

Birinci Fasıl Önermelerin Taksimi; İkinci Fasıl Önermelerin Ciheti ve Ayrıntıları; Üçüncü Fasıl Modal Önermelerin Lazımlığı hakkında; Dördüncü Fasıl Önermelerin Çelişikliği; Beşinci Fasıl Önermelerin Düz Döndürmesi; Altıncı Fasıl Önermelerin Ters Döndürmesi; Yedinci Fasıl Şartlı Önermelerin çeşitleri, sınıfları ve hükümlerinin açıklanması hakkında; Sekizinci Fasıl Kıyasî maddelerin Ayrıntıları; Dokuzuncu Fasıl Övülen Görüşler Hakkında; Onuncu Fasıl Ahlak ilminin özeti hakkında.

[105] İkinci cümleye gelince: Aynı şekilde ikinci cümle bablara ayrılmıştır.

Birinci Bab: Kıyas ve Onun Kısımlarının Beyanı

İkinci Bab: Kendisiyle neticelerin açıklandığı Burhanların Beyanı

Üçüncü Bab: Modal Kıyasların Beyanı

Dördüncü Bab: Şartlı Kıyasların Beyanı hakkındadır

[106] Üçüncü Cümleye gelince o da bablara ayrılmıştır.

[107] İlahi İlmin ikinci kısmına gelince o da aynı şekilde kısımlara bölünmüştür:

[108] - Malumu bir maddede olmaması gereken ki o yüce Allah'ın zatının, onun büyüklüğünün sıfatlarının, fiillerinin, ahkâmının, isimlerinin ve kendisine yakın olan meleklerinin ilmidir ki bu tevhit ve ilahlığın ilmidir.

[109] - Malumu bir maddede olabilen ve olamayana ayrılır ki bunlar: varlık ve yokluk, zorunluluk, imkân, illet, mahiyet, tümellik ve tikellik, birlik ve çokluk, önceden olma ve sonradan olma ve nurlar gibi 'Umur-u Amme' konularıdır ve bu kısım küllî ilim olarak isimlendirilir. Mantık da aynı şekilde bu kısım altında ele alınır. İlahî ilmin bu kısmı ilimlerin kısımlarının en genel olanıdır, dolayısıyla en çok bilinendir. Öğretimde de bu kısmın en önde gelmesi gerekir.

[110] Bu sebeple bu konuları mantığın üçüncü cümlesi yaptık. Sonra bu cümlenin peşi sıra hikmetli planlayıcı ve ezeli yaratıcıyı gösteren ayet ve deliller olan yaratılmışları araştırdığı için "tabiat kitabını" getirdik ve ayet ve delillerin de 'İstekler' ve 'Amaçlar'dan önce zikredilmesi hakkıdır.

[111] Sonra bunun üzerine ilahi ilmi tertip ettik. İsteklerin deliller üzerine tertip edilmesi ve vesilelerle amaçların elde edilmesi bağlamında yüce Allah'ın: "Biz onlara hem afakta hem de kendi nefislerinde delillerimizi göstereceğiz ki Kur'ân'ın hak olduğu kendilerine açıkça belli olsun" dediği gibi. İlahi ilmin tamamlanması Allah'ın yardımı ve O'nun güzel başarılar nasip etmesi ile bu kitap bitiyor. Allah'ın salâtı Muhammed'in (s.a.v) ve onun güzel ve temiz ailesi üzerine olsun. Allah doğruyu en iyi bilendir. Şimdi mantık kitabına başlayalım.

Hadâiku'l-Hakâik'in Mantık Kitabı

Mantık Kitabına Gelince;

Deriz ki;

Bismillahirrahmanirrahim

Rabbim kendi lütfunla sona erdir ve kereminle tamamla

[112] Algılama, sezgi ve zarurileri idrak eden kuvvetleri vermekle bahşettiği güzel muvaffakiyetlerden dolayı Allah'a hamd ediyorum. Ondan, burhanları ve nazarîlere delâlet eden delilleri öğretmesini ve kendi yoluna hidayet etmesini istiyorum ve Ondan mutluluklara ulaştıran gerçek ilahî lütufların bereketi ile tahkik ederek doğruyu ilham etmesini umuyorum. Bütün bunlar O'ndandır ve O bunlara gücü yetendir.

[113] Konuya gelince; Mantık: "Bilinenlerden tasavvurî ve tasdikî meçhullere intikalin yollarının kendisinden öğrenildiği bir ilimdir ki bunlar açıklayıcı sözler ve delillerdir." Mantık, ister aklî olsun ister tabiî naklî olsun ya da şer'î olsun istenilen (metâlib) bütün delillerin sıhhati, bozukluğu, sonuç vermesi ve sonuç vermemesini anlamada, idrak etmede cüz'îlerine tatbik edilebilen tümel bir alet-i kanuniyedir. Onunla bunların mahiyeti, keyfiyeti, 'niçin' liği, maddeleri ve olduğu üzere şekilleri bilinir.

[114] Mantığın bir ilim olduğundan şüphe yoktur. Çünkü ilim zatta var olmasıyla zatın kendisiyle bilen olduğu şeyden ibarettir. Ve bu iki kısma ayrılır:

[115] - Çünkü o ya "sırf/sadece bir tasavvurdur" ve o "sadece zihinde bir şeyin suretinin ortaya çıkmasıdır."

[116] - Ya da tasdiktir: Tasdik "Bu tasavvur ya da tasdik edilenin ister dışarıda varlığı olan gerçek bir iş olsun ya da itibari bir iş olsun bu tasavvur edilen şeye olduğu hal üzere olumlu ya da olumsuz kesin bir itikatla inanmaktır. Birin ikinin yarısı olması üçün üçte biri olması gibi ve canlının insana nispetle cins, cismi namiye nispetle tür olması gibi ve benzeri. Şu delille ki yüce Allah bu itibarî bir iş olsa da şu sözüyle tevhidi bir bilgi olarak isimlendirdi: "Bil ki Allahtan başka ilah yoktur" çünkü tevhit bir insanın başka bir insana nispetinde olduğu gibi hariçteki bir varlığın Allah'a nispetinin nefyinden ibarettir. Şunda şüphe yoktur ki bu mana itibaridir dış âlemde varlığı yoktur. Mantıkta olduğu gibi onda birçok itibari işler olsa da aynı şekilde Yüce Allah şu sözüyle eşyanın

hakikatini idrak etmeyi ilim olarak isimlendirdi: "Âdem'e bütün isimleri öğretti."

[117] Bu kesin burhan ile şu ortaya çıktı ki mantık bir ilimdir. Bu yüzden dedik ki: Mantık bütün kesbî ilim türlerinde bilinenlerden bilinmeyenlere intikalin yollarının kendisinden öğrenildiği bir ilimdir. Mantığın bütün ilimler üzerinde sağlık ve hastalık, kuvvet ve zayıflık ile hâkim olmasından dolayı eş-Şeyh Ebu Nasr el-Farâbî onu "ilimlerin reisi" (رئيس العلوم) olarak isimlendirdi. Mantığın bütün kesbî nazarî ve amelî ilimleri elde etmede bir alet olmasından ve onun bizzat hedeflenen olmamasından dolayı eş-Şeyh Ebu Ali onu "ilimlerin hizmetçisi" (خادم العلوم) olarak isimlendirdi. Bu her iki görüşte gerçektir ve doğrudur şöyle dendiği gibi: "Bir kavmin efendisi onların hizmetçisidir." Çünkü mantık bütün ilimlerin üzerinde "hâkimdir" ve o ilimleri elde etmede "alettir", dolayısıyla mantık bütün ilimlere hâkim olması açısından ilimlerin reisi ve bizzat hedef olmamasından ve ilimleri elde etmede alet olmasından dolayı ilimlerin hizmetçisi olur. Dolayısıyla her iki şeyhin dediği gibi mantık hem ilimlerin reisi hem de hizmetçisi olmaktadır.

[118] Sonra şuna bil ki insan aklı ilimleri öğrenmede ve bilinenlerden bilinmeyenlere ve imkânsız olan şeylere intikalde (imkânsızı tasavvurda) iki kısma ayrılır:

[119] - Bir kısmı, zorluk, meşakkat ve fazla düşünme olmadan amaçları için netice veren öncüller onlar için ortaya çıkar ki onlar peygamberlerdir. Mantık ilmi onlarda (peygamberler) fıtrî ve bedihî olarak bulunduğundan dolayı onların nefisleri Kutsî, sezgisi kuvvetli, doğruyu isabet ettirmede mantığa ihtiyaç duymayan nefislerdir. Sağlam yapıdaki, mizaçtaki bir Arap için Arapça konuşmada nahiv ilmi ve doğru yapı, mizaçtaki ve sağlam zevkli bir şair için şiir yazmada aruz vezni fıtrî ve bedihî olduğu gibi. Bu o ikisinin nahiv ve aruza ihtiyaç duymamasından değil aksine o ikisinin karakter, mizaçları sağlam olduğu ve zihinlerinin istikamet üzere olmasından dolayı nahiv ve aruzdan hedeflenen şeyin o ikisinde hâsıl olmasından dolayıdır. Aynı şekilde mantıktan hedeflenen şey -ki o kesbî ilimlerde doğruyu bulmaktır- onların (peygamberler) fazlaca güçlü bir sezgi ile desteklenmiş olmalarından ve onların rabbanî bir öğrenme ile ve ruhanî bir talim ile özel kılınmalarından ve ilâhî bir kuvvet ile her şeyde kendilerine rehberlik edilmesinden dolayı peygamberlerin mantık öğrenmeye ihtiyacı yoktur. Yüce Allah'ın dediği gibi: "Sana emrimizden Kur'ân'ı vahy ettik. Yoksa sen kitap nedir? İman nedir? bilmiyordun. Fakat biz onu bir nur kıldık. Onunla

kullarımızdan dilediğimizi doğru yola iletiyoruz." ve Yüce Allah dedi ki: "O sana bilmediğini öğretti." ve benzeri.

[120] - İnsan aklının bir diğer kısmı hedeflere doğru giderken bilgileri bir araya getirmede ve kendisini isteklerine doğru götüren zihnine yöneltilmiş öncülleri tertip etmede doğru da yapabilir yanlış da yapabilir. İnsan aklının bu kısmı hitaptaki, sözdeki çeşitli delillerden doğru tertibi ayırmak için meçhulleri araştırmada, tahkik etmede mantığa ihtiyaç duyar. Bunlar insanların geneli ve çoğunluğunda bulunan akıldır. (Mantığa ihtiyaç duyan bu akla sahip insanlar) Sahip oldukları inançlarında hata ve yanlıştan korunurlar. Aksi takdirde (bu akla sahip insanların mantığı kullanmaması durumunda) doğru olmayanın doğru olduğuna, iyi olmayanın iyi olduğuna inanırlar ve Yüce Allah'ın şu sözündeki gibi kıyamet günü kör olarak diriltilirler: "Her kim bu dünyada kör ise o ahirette de kördür yolca da daha sapıktır." Bunlar Alemlerin Rabbinin yanındaki ebedî saadetten ve daimî nimetlerden mahrum olurlar. Öyle ise kurtuluşu ve (yüksek) mertebeleri isteyen kimsenin hak ile batılı, doğru ile yanlışı, iyi ile kötüyü birbirinden ayıran yolun rehberliğinde ilerlemesi gerekir. Bu yol ise insanın bakışı, idraki kendisi ile kıyas edildiğinde görüşünün doğru olmasıyla kendisini yanlıştan koruyan bu sınaî kanunu (Mantık) bilmektir.

[121] Daha önce zikrettiğimiz gibi bilgi ya tasavvurdur ya da tasdiktir. Çünkü "tasavvur, bir şeyin suretinin zihinde ortaya çıkmasıdır." Sonra bu zihinde ortaya çıkan şey eğer onunla ilgili olumlu ya da olumsuz bir hüküm verilmemişse bu tasavvurdur. Eğer bu tasavvur ile ilgili bir hüküm verilmişse bu tasdiktir. Her tasdikte biri diğeri hakkında hüküm olan iki tasavvur olması gerekir. Bu şekilde tasdik ortaya çıkar. Bu yüzden tasavvur ilk bilgi tasdik ise ikinci bilgi olarak isimlendirildi.

[122] Tasavvur ve tasdikten her biri:

- Ap-açık doğuştan olabilir. Kendisiyle ilgili bir beyan ve burhan (delil) olmadan sadece zihnin kendisine yönelmesi ile elde edilir. Bizim şu sözümüz gibi: Varlık ve yokluk bir şeyde aynı zamanda birlikte var olmaz ve birlikte de ortadan kaldırılamaz ve bunun gibi apaçık bilgiler.

- Kesbî, fikrî olabilir. Şu sözümüz gibi: Alem sonradan var olmadır. İlah birdir ve bunun gibi kesbî (sonradan elde edilen) bilgiler.

[123] Şunda şüphe yoktur ki kesbî bilgileri her yol ile ve üzerinde anlaşılan her terkip ve tertip ile elde etmek mümkün değildir. Aksine hedeflerin her birinin özel şartlar ve belirli şekiller ile beraber özel bir tertip üzere belirli bilgilerden müteşekkil belirli terkipleri vardır.

[124] Mantık bu terkiplerin cüz'îlerinden her birine tatbiki mümkün olacak şekilde terkiplerdeki bu şartları küllî bir şekilde açıklamak ile görevli ilimdir. Her ne vakit kesbî ilimlerde araştırmacının terkibi (ortaya koyduğu şey) bedihiye yakın olan bu mantıkî ve küllî kanuna uygun olursa araştırmada dalgınlık ve yanlıştan emin olmuş olur ve düşünme, her araştırmacının takip etmesi gereken yola yöneltilmiş olur. Özsel tanımlar, doğru ilintisel tanımlar, burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata ile ilgili kıyaslar ve bunlarla ilgili mantıkî konularda olduğu gibi.

[125] İşte bunların hepsi mantık sanatıdır. Onu bilenin de mantıkçı olması gerekir.

[126] Mantıkta amaç, insan takati nispetince her iki dünyada ebedî saadete sebep olan doğru, nazarî ve amelî bilgileri elde etmektir.

[127] Tasavvurlara ulaştıran açıklayıcı sözler ve tasdiklere ulaştıran deliller lafzî ve manevi müfretlerden mürekkep olduğundan ve telif edilenleri ve mürekkepleri bilmek müfretlerini (kendisinin parçalarını) bilmeye ve bunları ihata etmesine bağlı olduğundan dolayı mantığa ilk önce kategoriler ve isagûci olarak isimlendirilen lafzî ve manevi müfretlerin açıklanmasıyla ve tasavvurlara ulaştıran açıklayıcı sözlerin açıklanmasıyla ve bunun gibi lafzî konular ile başlamak bizim için bir görev oldu. Daha önce zikrettiğimiz gibi tasavvur tabii olarak tasdikten önce gelir bu yüzden o önce ele alınmayı hak ediyor.

[128] Sonra kıyaslarda ilk terkibin açıklanması ile (devam ettik) ki o Periermeneias olarak isimlendirilen haberi (bir durumu bildiren) bir terkiptir.

[129] Sonra önermelerden haberi (bir durumu bildiren) terkiplerin lüzumlu olanlarının beyanı. Çelişiklik, döndürme, ters döndürme ve benzeri "Birinci Analitikler" olarak isimlendirilen bir durum bildiren levazımlar gibi.

[130] Daha sonra Kitabu'l-İlâhî (Kur'an-ı Kerim) de 'Hikmet' olarak isimlendirilen ve Yunancada "İkinci Analitikler" olarak isimlendirilen kıyaslar ve onların çeşitleri, kısımları, sıhhatinin şartlarının açıklanması ve kıyasın öncüllerinin elde edilmesinin keyfiyetinin açıklanması.

[131] Sonra Kitabu'l-İlahî de 'güzel tartışma' ve Yunancada Topika olarak isimlendirilen cedelî kıyasların beyanı.

[132] Sonra batıl ve şer olandan korkutma ve nefret ettirme, iyi ve doğru olana teşvik ettirme yönlendirme amacıyla Abûdîkâ (Poetika) olarak isimlendirilen şiirsel kıyasların beyanı.

[133] Sonra, kendisinden kaçınmak için, Sûfistika olarak isimlendirilen kıyas yanlışlarının beyanı.

[134] Sonra bu kitabı Kitabu'l-İlâhî de "el-Mev'izetu'l-Hasene" Yunancada Retorik olarak isimlendirilen hitabî kıyasların beyanı ile bitiriyoruz. Yüce Allah'ın peygamberine (s.a.v) dediği gibi: "Rabbinin yoluna hikmet ile çağır." "Yani kesin delillerle" ve "güzel öğütle" yani ikna edici, hitaba dayanan güzel delillerle, "Onlarla en güzel şekilde mücadele et" yani onları mağlup etmede en beliğ deliller ile.

[135] Bunların hepsi mantığın kaidelerinin ve kısımlarının beyanı hakkındadır. Biz daha önce mantığın üç cümleyi kapsadığını söylemiştik: Birinci cümleye gelince o mantığın prensipleri hakkındadır.

Bu Hadâik İmam Zeynudd in el-Keşşî'nindir. Allah onun Kabrini Nurlandırsın.

Bismillahirrahmanirrahim

Rabbim Lütfunla Tamama erdir ve Kolaylaştır.

[136] Hamd kudreti ile mahlukatı yaratan ve hikmeti ile onlar için yollar düzenleyen ve hazırlayan ve rahmeti ile onlara yol gösteren, onları uluhiyetini bilmek ile mükellef tutan, ve kendi varlığının birliğini bilmeyi emreden, ve insanları hükümranlığının nurlarını bilmeye çağıran, ve onları kudretinin sırları üzerinde durmaya çağıran, ve kullarından ilgili olanları uyaran, ve onlara gözetiminin yol göstericiliğinde nazar eden, onları gaflet yolundan rahmet ve şefkat yoluna dönmeleri hakkında uyaran, cahillik ve ahmaklık ile kanaat etmenin küfür ve kötülüğün prensiplerinden olduğunu bildiren Allah'a mahsustur. O onları nazar (akıl yürütme) ve mücahade için uyandırdı kendine getirdi. Onları başarı ve müşahede ile şereflendirdi ta ki hayvanların konumlarının özelliğinden âlimlerin derecelerinin zirvesine ve karanlığın lambalarına (olma seviyesine) yükselerek bu nimet ve ihsanlarla mutlu olsunlar.

Çünkü nefis ancak melekût âleminin bilgisine sahip olduğunda neşeli, sevinçli olabilir, tamamlanabilir, sevinebilir ve ruh ancak kutsal tanrıdan taşan hakikatler ile temizlenebilir; sır ancak ruhanî ışıkların parlaması ile açıklığa kavuşabilir, çözülebilir. Kalp de ancak rabbanî kelimeler ve tanrısal delillerin aracılığı ile mutmain olur.

[137] Bu yüzden Yüce Allah kullarını eşyanın hakikatini araştırmaya ve yeryüzünün ve gökyüzünün güzelliklerine, harikalarına; bunların ateş, hava ve su ile nasıl oluştuğuna ve değişikliğe uğradığına ve bunların karanlık ve aydınlık ile nasıl değiştiğine, mutluluk, sevinç ve sıkıntılardan nasıl etkilendiğine, onların fena ve bekayı, musibet ve coşkuyu kabul etmesine ve bu yeryüzü ile gökyüzündeki harikaların, güzelliklerin bir şeye ihtiyaç duyması veya bundan müstağni olmak ile; yok olması, sona ermesi ve inmesi ve yükselmesi ile; bir fiil ile etkileşimde bulunmak ile; zorunluluk ve gereklilik ile değişime uğramasına bakmaya; ve canlı ve cansız varlıkların, bitki ve hayvanların doğanlar ve doğrulanlar, kalıcı olanlar ve yok olanlar olarak Allah'ın zat ve sıfatlarının güzelliğini, O'nun kudretinin ve kahrının yüceliğini, hikmet ve ilminin kemalini apaçık gösteren ayetler olan ve şu anda olduğu üzere Allah'ın takdir ettiği ve planladığı kemiyetler, keyfiyetler, kuvvetler, mizaçlar fiiller ve şekiller olarak basit ve mürekkeplerden cismanî, ruhî, süflî ve ulvî varlıkların küllî ve cüzî'lere ayrılmasına nazar etmeye teşvik etti. Yüce Allah'ın dediği gibi: "De ki hamd Allah'a mahsustur. O size ayetlerini gösterecek siz de onları tanıyacaksınız." Ve Yüce Allah'ın dedi ki: "Allah yedi göğü ve yerden de bir o kadarını yaratandır. Allah'ın emri bunlar arasında inip durmaktadır tâ ki Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz" O her şeyi tek tek hesaplamıştır. Allah'ın salat ve selamı bütün peygamberlerin üzerine, özellikle de bizim peygamberimizin (s.a.v) ve onun temiz ve güzel ehlinin ve ashabının üzerine olsun.

[138] Bundan sonra; Allah'ın kullarının en zayıfı ve O'nun rahmet ve rızasına en çok ihtiyacı olan ve O'nun lütuf ve ihsanına en çok muhtaç olan Abdurrahman b. Muhammed el-Keşşî -Allah onun sonunu hayır getirsin ve onu en büyük mutluluklara ulaştırsın- diyor ki:

[139] Mantık üç cümleyi kapsamaktadır. Birinci cümle "İlkeler" hakkındadır ve bu da bazı bablara bölünmektedir.

Birinci Bölüm: Tasavvurların İlkeleri Hakkında

Birinci Bab: Lafızlar ve Onunla İlgili Konular Hakkında

Bu konu bazı fasıllara ayrılır.

Birinci Fasıl: Mantığın Konusu ve Lafızlarla İlgili Konular

[140] Diyoruz ki: Mantık, bilinenlerden bilinmeyenlere intikalin yollarının kendisinden öğrenilen bir ilim olduğundan mantığın bu bilinmeyenlere uygun bilgilerinin olması gerekir. Çünkü bilinmeyen tasavvura uygun olan tasavvurî bilgilerdir ve bilinmeyen tasdike uygun olan da kendisine uygun olan ve kendisine ulaştıran tasdîkî bilgilerdir.

[141] Bu bilgilerin de kendisine delalet eden lafızlarının olması gerekir. Manaya tâbî olan bu lafızların da -ki bunlar mahiyetler, birinci akledilenler ve sırf/sadece tasavvurlardır- bazılarını bazılarıyla tasdik ve telif sınıflarından olan yükleme, vaz', ilzam, inad ve benzeri ile terkip etmek için mana ve konularına göre tümel, tikel, genel, özel, uyum, ayrılık, konuluk ve yüklemliğinin olması gerekir. Şunda şüphe yok ki bu haller mahiyetin tasavvurundan sonra mahiyetlere ilişen zihnî itibarlardan ibarettir. Bu itibarlar ikinci makullerdir ki bunlar mantığın konusudur ve bunlar (ikinci makuller) meçhulün maluma dönüşmesine nasıl yol açtığıyla ilgili incelenir.

[142] Sonra şunu bil ki ilimlerin her çeşidinin kendisinden daha genel olmayan kendisine ilişen arazlarının incelendiği ve bu ilimde kendisiyle delil getirilen, ispat edilen ilkelerinin ve musellematın (sağlam reddedilemez bilgiler) ve bu burhan ve araştırmadan elde edilen amaç ve isteklerin incelendiği bir konusu olması gerekir. Kendisi hakkında delil getirilen amaçlar bu ilimde hakkında soru sorulmaları/ araştırılmaları açısından bu ilmin problemleri sayılır

[143] Mantığın Konusu; kendilerine burhan getirilen "İkinci Makullerdir".

[144] Mantığın İlkeleri; kendisiyle delil getirilen fikrî ameliyelere ihtiyaç duymayan bedîhîler (doğruluğu apaçık olan) ve zorunlu olanlardır.

[145] Mantığın Problemleri; bilgilerin meçhulün maluma dönüşmesine nasıl sebep olduğudur.

[146] Bu yüzden mantıkta lafızların çeşitleri, lafızların delâletinin kısımları ve bilgilerin konuluk ve yüklemliğe hazır olması için bir kısmını bir kısmından tümellik, tikellik, zatîlik, arâzîlik, türlük ve fasıllık olarak, ayırmayı incelemek gerekli oldu. Bir ev için çamur, tuğla ve tahtanın illet olması (onu meydana getirmesi) gibi bu konuların (lafızlar, onların kısımları ve delâleti) mantığın konularına ve problemlerine götüren illet olmasından dolayı bunları incelemek gerekli oldu. Çünkü mantığın problemlerinin çoğu hadler (özsel tanımlar), resm'ler (ilintisel tanımlar), kıyas çeşitleridir ve bunlardan her biri müfretlerden oluşmuştur.

[147] Tanımlara gelince, müfretlerdendir yani tanımlar zâtî müfretlerden oluşmaktadır. Resm'lere gelince, arâzî müfretlerden oluşmaktadır. Kıyaslara gelince, öncüllerden oluşur ve her öncülde aynı şekilde aralarında olumlu ya da olumsuz bir ilişki olan iki müfretten oluşur. İnşallah yeri geldiğinde bu konunun ayrıntıları geleceği üzere İki müfretten birine konu diğerine de yüklem denir. Aynı şekilde ilimlere dâhil olması için konunun tümelliği gerekir ve Mantığın en büyük hedefi olan burhanlara dâhil olması için yüklemin konu için zatî araz olması gerekir.

[148] Şu ortaya çıkmıştır ki mantığın problemleri müfretlerden oluşmaktadır ve Mürekkepleri düşünmenin (nazar) mürekkeplerin kendisinden oluştuğu müfretleri bilmeye ihtiyaç duymasından dolayı kendisinde telif (müfret) olanı düşünmek müellef (mürekkep) olanı düşünmekten öncedir. Zikrettiğimiz şekilde ilk önce müfretlerin ve bilinenlerin araştırılmasında bir beis yoktur. Burada konunun anlamı ihtiyaç duymayan insan bedeninin tıp için, mükelleflerin söz ve fiillerinin fıkıh için, miktarın hendese için, sayının hesap için, nağmenin müzik için olması ve benzeri ilim türleri gibi incelenen arazların maruziyetidir. İnşallah bunun açıklaması daha sonra ilimlerin tafsili ve onların uygun olması ve birbirinden farklı olmasının açıklanması faslında gelecek.

[149] Mantıkta konu üç anlama gelmektedir:

> Bunlardan biri: Biz onu zikrettik.
>
> İkincisi: Yüklem karşısında konudur ve o ister olumlu olsun ister olumsuz olsun kendisi hakkında hüküm verilendir.
>
> Üçüncüsü: Siyahlığın ve beyazlığın siyah ve beyazdaki yeri ve buna benzer arazlarla nitelenen örnekler gibi arazların taşıyıcısı ve mahallî anlamındaki konudur. İşte bunlar konunun anlamları ve kısımlarının açıklanmasıdır.

[150] Sonra bu bilgiler ve tasavvurlar zihinde hâsıl olan suretler olduğu sürece mana olarak isimlendirilir. Ve bu zihnî suretler katiyetle ne farklı milletlere göre ne de onu ifade eden dillerinin farklılaşmasıyla değişmez, farlılık göstermez. Ve bu manalara delâlet eden lafızlar hangi dilden olursa olsun onun isimleri olarak ya da onunla ilgili ibareler, ifadeler olarak isimlendirilir. Şunda şüphe yoktur ki lafızlar ile anlamlar arasında delâlet eden ve delâlet edilen şeklinde bir ilişki vardır. Ve bunlardan her birinin (lafızlar ve manalar) diğerinin farklılaşmasıyla farklı olması, artmasıyla artması, genel olması ile genelleşmesi, eksilmesi ile eksilmesi, özel olmasıyla özel olması gerekir. Bu açıdan lafızları incelemek aynı zamanda anlamları incelemek olur.

[151] Lafızlar ilk önce zihinlerde olan anlamlara delâlet eder. Sonra zihinlerde olan şey ayanda (dış dünyada) olanlara delâlet eder şu delille ki kim uzaktan bir insan görürse ve mesela onu bir taş zan ederse onu bu şekilde taş olarak isimlendirir. Sonra ona yaklaştığında onun canlı olduğunu bilir, fakat onu kuş zan eder ve kuş olarak isimlendirir. Sonra ona biraz daha yaklaştığında onun insan olduğunu anlar ve onu insan olarak isimlendirir. Tahayyüllerin farklılaşmasıyla isimlendirmelerin de farklı olması isimlerin ilk önce dışarıdaki varlıklara değil de zihnî suretlere delâlet ettiğini gösterir.

[152] Manalara delâlet eden lafızlar hangi dilden olursa olsun aşağıda açıklanacağı üzere ya harftir ya fiildir ya da isimdir. Bu üçünden her biri diğeriyle manaya anlaşma, ittifak ile yani vaz' ve ıstılah ile delâlet eden müfret bir lafız olması yönüyle ortaktır. Son tahlilde, eğer birisi "ah" (أخ) sesini çıkarırsa bu üçünden birisine girer. Eğer bir acıya delâlet eder ederse ve "ah" sesini çıkarırsa yine bu üçünden biri gerçekleşir ve eğer akciğer boğaz ve benzeri göğüs ve çevresindeki acıya delâlet ederse de yine aynı durum söz konusudur. Çünkü onun delâleti tabii delâlettir vaz'i değil. Bunlar harf, fiil ve isim arasında ortak olan dört sıfattırlar. Bununla onlardan her birinin anlaşma, ittifak ile manaya delâlet eden müfret bir lafız olmasını kastediyorum.

[153] Sonra fiil ve isim bağımsız bir manaya kavramsal olarak (açık ve net) ve haberî olarak delâlet etmesi açısından harften ayrılır.

[154] Sonra türemiş isim ve fiil belirli bir konu için bir manaya delâlet etmekle cins isimlerden ve özel isimlerden ayrılır.

[155] Sonra fiil, belirli bir konunun anlamına delâlet etmesiyle cins isimlerden ve özel isimlerden ayrılır.

[156] Sonra fiil, bu mananın arazları ile var olması için ortaya çıktığı zamana delâlet etmesiyle türemiş isimlerden ayrılır. Öyle ise fiil yedi tane sıfatı kapsamaktadır. Bu sıfatlardan dört tanesi bütün isimler ve harfler arasında ortaktır. Bu kalan üç sıfattan her biri fiili diğer lafız türlerinden ayırır. Çünkü bağımsız olması onu harften ayırır ve fiilin belirli bir konu için manaya delâlet etmesi onu cins isimlerden ve özel isimlerden ayırır ve arazları ile var olmak için belirli bir zamana delâlet etmesi onu türemiş isimlerden ayırır.

[157] Bu konudan şu ortaya çıktı ki: Bu lafızlar arasındaki karşıtlık yokluk ve varlık bildirme (sahip olma) karşıtlığıdır ve bu melekeler de (sahip olunan şeyler) ne zaman yok oldukları bilinirlerse öyle ise bu lafızlardan bazılarının tarifi başka bazılarının olumsuzuyla mümkündür. Şu sözümüz gibi: "Fiil, Belirli bir zamandaki mananın arazlarıyla varlığına delalet etmekle beraber, belirli bir konuda manaya delâlet eden küllî, müfret bir lafızdır. Dövdü, dövüyor gibi.

[158] İsme gelince; "O arazlarıyla var olmak için belirli bir zamana delâlet etmeksizin kendisiyle bağımsız olarak haber verilene delâlet eden müfret bir lafızdır."

[159] Cins isme gelince; "O, at ve insan gibi kendisinde belirli bir konu için manaya delâlet etmeksizin kendisiyle haber vermeye uygun tümel, müfret bir lafızdır."

[160] Türemiş isme gelince; "O âlim ve katip gibi belirli bir konu için manaya delâlet eden şeydir, Bunlar kendisinde ilim ve yazma (niteliği) olan varlığa delâlet eder."

[161] Özel isme gelince; O Zeyd ve Amr örneklerinde olduğu gibi cüz'i bir manaya delâlet eden şeydir." Özel isim cins isim ve türemiş isimden ancak manasının ve isimlendirdiği şeyin cüz'îliği ile ayrılır, ve türemiş isim de bu her ikisinden ancak belirli bir konuyla ilgili manaya delâlet etmesiyle ayrılır.

[162] Aynı şekilde bu lafızların tefsiri ile ilgili denmiştir ki:

Harf kendisi dışındaki bir manaya delâlet etmeyen ve bağımsız olarak kendisinde bir anlama delâlet etmeyen şeydir.

Fiil kendisi dışındaki bir şey ile bir haber ifade eden veya kendisine benzer olan ile bir asıl ifade etmeyendir.

İsim kendisi dışındaki şey ile beraber mübteda (başlangıç), ve kendisi gibi olanla mübteda ve haber ifade eden şeydir.

[163] Geçişli fiil failinden hâsıl olan şeyin kendisi dışındaki şeylere geçtiği fiildir. Şu sözümüz gibi: “Zeyd Amr’ı dövdü.”

Geçişsiz fiil failinden hâsıl olan şeyin kendisi dışındakilere geçmediği fiildir. Şu sözümüz gibi: “Zeyd kalktı ve oturdu.”

Nakıs fiil kendisine bir haber ilave edilmedikçe kendisiyle bir haber bildirilemeyen fiildir. Şu sözümüz gibi: "Allah Gafurdur Rahimdir." ve şu sözümüz gibi: “Zeyd zengin oldu.” ve benzeri.

[164] İsim:

- Muhassal (basit anlamı açık) olabilir ve o kör, gören, sıcak ve ılık örneklerindeki gibi olumsuzluk harfi kendisinden bir cüz olmayandır.

- Madul (anlamı dolaylı anlaşılan) olabilir görmeyen, adil olmayan, sıcak olmayan ve soğuk olmayan ve benzeri olumsuzluk harfinin kendisinden bir cüz olduğu isimler.

[165] Sonra lafız:

- Ya mutabakat yoluyla delâlet eder,

- Ya da tazammun veya iltizam yoluyla delâlet eder.

[166] O (lafız)

- Ya müfret olur insan ve canlı gibi.

- Ya da mürekkep olur ‘gülen insan’ ve ‘düşünen (konuşan) canlı’ gibi.

ve müfret ya insan ve at gibi tümel olur ya da Zeyd ve Amr gibi tekil olur.

[167] Tümel:

- Ya zâtî olur canlı ve konuşan gibi.

- Ya da arâzî olur kâtip ve gülen gibi.

[168] Zâtî:

- Ya mahiyete delâlet eden olur ki o, o nedir? sorusunun cevabında söylenendir. İnsan ve canlı gibi.

- Ya da bu şekilde olmaz algılayan ve düşünen gibi.

[169] Mahiyete delâlet eden:

- Ya sırf ona özgü özelliklerle (delâlet eder) örneğin insan gibi eğer tek bir şahıs soruluyorsa.

- Ya da sırf ortaklık dolayısıyla (delâlet eder) eğer insan, at, öküz ve benzeri gerçeklikleri farklı olan değişik şeyler hakkında soruluyorsa canlı gibi.

- Ya da özgülük, şahsilik ve ortaklık ile beraber (delâlet eder) insan ya da düşünen canlı gibi eğer hakkında soru sorulan birçok insan ise ve o 'O nedir?' sorusunun cevabında söylenendir. Ve canlılardan ve düşünenlerden ve bu ikisi dışındaki 'O nedir?' sorusunun cevabına dâhil olan cüzlerden her biri eğer kendisine mutabakat yoluyla delâlet ediliyorsa "O nedir? Yöntemiyle söylenen olarak" isimlendirilir. Eğer kendisine tazammun yoluyla delâlet ediliyorsa "O nedir sorusunun cevabına dâhil olan olarak" isimlendirilir.

[170] Arazî:

- Ya lazım olur.

- Ya da lazım olmayan olur ve "ayrılabilen arazlar" olarak isimlendirilir.

[171] Ayrılabilen arazlar:

- Ya çabuk yok olanlar

- Ya da yavaş yok olanlar (olarak ayrılır)

[172] Lazım:

Ya mahiyet ya da varlık içindir zencinin siyahlığı ve Sicilyalının (beyaz Avrupalı) beyazlığı gibi ve bunlardan her biri ya bir aracı ile olur ya da aracı olmadan olur ve "aracı" bizim sözümüz ile ilişkili olan şeydir. Çünkü o şöyle dendiği gibi lazımın takdirindedir: İnsan gülendir, çünkü o hayret edendir. Gülme insan için hayret etme vasıtasıyla lazımdır.

[173] İşte bunlar mantığın ilkelerinin konularının en büyük kaynağıdır ve başlangıcıdır.

İkinci Fasıl: Mahiyet Hakkında

[174] Mahiyet kendisiyle "o nedir ?" sorusu hakkında cevap verilmesi uygun olan şeydir ve mahiyet;

- Cevher, kemiyet ve keyfiyet ve benzeri yüksek cinsler gibi lafız ve mana bakımından basit ve müfret olabilir.

- Cisim, siyah ve benzeri gibi yüksek cinslerin türlerinden lafız bakımından müfret ve mana bakımından mürekkep olabilir ki bunlar her biri kendi türlerinin cinslik ve fasıllık manasından oluşması gibi on kategorilerdir.

[175] Mahiyetin oluşumu:

- Cinslerinin ve fasıllarının hakikatlerinden olabilir.

- Ve bu şekilde olmayabilir.

[176] Birincisine gelince, (a) Siyahın cinsi olan renkten ve faslı olan görünüme sahip olmaktan oluşması gibi onun oluşması hissî değil zihnî ve aklî olabilir. Onun her iki cüz'ünden birinin diğerinden ayrılması asla ve elbette mümkün değildir ancak akılda mümkündür; (b) Bazen de insanın canlı ve düşünenden oluşması gibi hariçte onun faslı cinsinden ayrılacak şekilde olabilir.

[177] Bu şekilde olmayana gelince:

- Aynı şekilde cismin heyula ve suretten oluşması gibi aklî olarak birleşebilir.

- Dışarıda olabilir: Bu da ya tabiî olur bedenin organlardan oluşması gibi ya da yatağın çeşitli şekillerdeki tahtalardan oluşması gibi beşerî, sınaî olabilir.

- Ya da farâzî, göreceli olabilir sayıların ve ülkelerin türleri gibi ve alaca renklinin beyaz ve siyahtan ve adaletin iffet, cesaret ve hikmetten basık burunlu olmanın burundan ve çukur olmaktan oluşması gibi.

- Kör, karanlık, cahil ve benzeri gibi yokluğa dair olabilir.

[178] Tabii ve sınaî terkiplerden her biri:

- Cüzlerin değişimi veya bozulmasıyla olabilir. Organların karışma, birleşmeden ve sirkeli bal şerbetinin şeker ve tatlılıktan oluşması gibi

- Cüzlerin değişimi veya bozulmasıyla olmayabilir. Binaların, giysilerin, bazı yiyeceklerin ve benzeri oluşması gibi.

[179] Mahiyet sonsuz cüzlerden mürekkep olmaz. Eğer mahiyet sonsuz cüzlerden mürekkep olsaydı sonsuz cüzleri ayrıntılı olarak zihne getirmek imkânsız olduğu için zihin onu idrak edemezdi. Çünkü yüksek cinsler veya bunlardan bir kısmı sonsuz sayıda cins ve türlerden oluşsaydı ve her fasıl da cinsinden olan türünün payının varlığının illeti olsaydı cins ve fasıldan her birinin diğerinden müstağni olması gerekirdi fasıl cins olmaksızın alınırdı. Çünkü türün cinsteki payı fasıl olmaksızındır. Pay edilen bir şey olmaksızın payın varlığının olması ve pay olmaksızın pay edilen bir şeyin olması imkânsız olduğu için Bütün bunlar imkânsızdır. Şayet böyle olursa, sonu olmaksızın tabii olarak düzenlenmiş illetlerin ve malullerin varlığı gerekli olurdu ve bu inşallah tabiat kitabında açıklaması geleceği gibi tatbikî delil ile imkânsızdır.

[180] Zikrettiğimiz açıklamalara bakarak faslın varlığının cinsinden olan türünün bir parçasının varlığının illeti olduğu söylenemez. Çünkü canlılık ve nebatlık bildiren fasıllar bu cisim ile kaim olan arâzî (ilineksel) kuvvetlerdir ve bir şey ile kaim olan ona muhtaçtır, dolayısıyla onun ona illet olması mümkün değildir. Bu konuda şöyle denilemez: Biz bu fasılların arazî bir kuvvet olduğunu kabul etmiyoruz aksine bu fasılların asla konu olmayan zâtı ile kâim olan cevherî suret olduğunu kabul ediyoruz. Çünkü onlardan her biri belirli bir cevherin cüzleridir. Ve cevherin cüz'ünün de cevher olması gerekir. Eğer bitkilerin ve canlının her birinden ve benzeri şekilde cisimsel türlerden oluşan faslî cüz, cevher olduğu zaman, cinslik bildiren cüzü bizzat öncelemesi caiz olur. Bu durumda ona illet olması caiz olur. Bu caiz olduğunda ise zikrettiğimiz delillerde olduğu üzere onun illet olması sabit olur. Bütün bunlar mürekkeplerin terkibinin açıklanmasıdır.

[181] Onun tahliline gelince, diyoruz ki: Mürekkeplerin tahlili onun cüz'lerine bölünmesiyle olur. Şu sözümüz gibi: "es-Sekencebîn" [1] zâtı bakımından şeker ve sirkeye ayrılır, insan zâtı bakımından canlı ve konuşana, düşünene ayrılır ve benzeri. Bir mahiyet basitlerine ve

[1] es-Sekencebîn: Bal, şeker ve sirkeden oluşan bir çeşit şerbet.

cüz'lerine çözüldüğünde, onlardan daha genel olanın tamamının varlığı cins olduğu ve daha özel olanın tamamının varlığı fasıl olduğu için onun cinsine ait cüz faslına ait cüzden ayrılır.

[182] Cinse ait cüz'ün fasıla ait cüzden ayırmanın diğer bir yöntemi şudur: Eğer her iki mahiyet bazı zâtîlerde ortak ise ve diğer kalanlarda birbirinden ayrılıyorsa, onun kendisiyle iştirak ettiği şeyin tamamı onun kendisiyle ayrıldığı şeyin tamamından farklıdır. Bunlardan birincisi cinstir ikincisi ise fasıldır.

[183] Cinse gelince, O "O nedir ? Sorusunun cevabında gerçeklikleri farklı birçok şeye söylenen tümeldir." Tümel cinsin uzak cinsidir. Çünkü tümel:

- Canlı gibi dışarıda mevcut olan bir şey hakkında söylenen şey olabilir.

- Dışarıda asla varlığı olmayan farâzilerden/varsayımlardan anka ve Tanrı'nın ortağı gibi ve benzeri mevcut olmayan bir şey hakkında söylenen söz olabilir.

[184] Sonra mevcut olan hakkında söylenen :

- Bir türe değil de şahıs olarak tek bir şey hakkında söylenen olabilir şu sözümüz gibi: "Bu şahıs insandır ve Bu yıldız güneştir."

- Tür olarak tek olan bir şey hakkında söylenen olabilir. Ve o dışarıda mevcut olan tümeldir. Şu sözümüz gibi: "İnsan canlıdır."

[185] Sonra birçok şey hakkında söylenene gelince, Çünkü birçok şey hakkında söylenen:

- Güneş ve Ay gibi ve bunlara benzer örnekler gibi birçok şey hakkında bi'l-fiil değil bi'l-kuvve söylenen olabilir.

- Canlı, insan, konuşan (düşünen), gülen hareketli olan ve mevcut olan ve benzeri örnekler gibi birçok şey hakkında bi'l-Fiil söylenen olabilir.

[186] Sonra birçok şey hakkında bi'l-fiil söylenene gelince, Çünkü birçok şey hakkında bi'l-Fiil söylenen:

- Sadece sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen olabilir. İnsan gibi.

- Hakikatleri farklı olan birçok şey hakkında söylenen olabilir. Duyumlayan, hareketli olan, yer tutan, mevcut olan ve benzeri

[187] Sonra hakikatleri farklı olan birçok şey hakkında söylenene gelince: Çünkü o, o nedir? (sorusunun) cevabında zâtî bir söz olarak söylenen olabilir canlı gibi, böyle olmayabilir de duyumsayan gibi. Hakikatleri farklı birçok şey hakkında söylenen cinsin yakın cinsidir. Bu söylenenin o nedir'in cevabında söylenmesi fasıldır. Uzak cins ise tümel olan cinstir ve göreli (muzaf) olan ondan daha uzaktır. Göreli olan, cinsin cinslerinin cinsidir. Cinsin göreliye (muzafa) yüklenmesi türün cinse yüklenmesi gibidir denir ki : "Canlı insandır." ya da "Cevher cisimdir."

[188] "Tümel" (ibaresi) cinse ait hakiki cüz'îleri hariçte bırakır, çünkü o(nlar) izafette tümele ortak olur, çünkü somut, müşahhas olanların düşürülmesi şartıyla hakiki cüz'î mahiyete izafe edilir.

[189] "Varlık için söylenen" madumları (mevcut olmayanlar) dışarıda bırakır. Mevcut olmayanlardan anka (kuşu), boşluk ve benzeri gibi, çünkü o(nlar) da aynı zamanda (bir şey için) söylenen tümeldir.

[190] "Birçok şey hakkında bi'l fiil söylenen" türleri fertlerinde olan mevcutları dışarıda bırakır, mücerret akıllar ve benzeri gibi. Çünkü bunlardan her biri mevcut (varlık) için söylenen tümeldir, fakat tümellerden türleri kendi şahıslarında olan birinci akıl, ikinci akıl ve benzeri gibi bi'l-fiil birçok şey hakkında söylenmezler.

[191] Hakikatleri farklı olan birçok şey hakkında söylenen, hakîki türleri, fasılları ve aşağıdaki hassaları hariç tutar, çünkü o hakîkatleri bakımından olmadan birçok şey hakkında söylenendir. Onun o nedir? sorusunun cevabında söylenen olması fasılları, yüksek ve orta hassaları ve ilinekleri onun haricinde tutar, çünkü o bütünüyle hakîkatleri farklı olan birçok şey hakkında söylenendir, fakat o nedir? (sorusunun) cevabında zâtî bir söz olarak değil.

[192] Bu konulardan cinsin tanımı ile ilgili söylenen her kaydın faydası ortaya çıkmıştır ve bu da bu araştırmadaki hedeftir.

[193] Yine tümelin beş kısma ayrıldığı ortaya çıktı:

- Bunlardan biri: "Fertlerinde bi'l-fiil çokluk olan mevcut tümel" insan ve canlı gibi.

- İkincisi : "Fertlerinde bi'l-fiil çokluk olmayan mevcut tümel", fakat birçok şeyin kendisinde ortaklığı mümkündür bunların sayılarının çok olmasının imkânını caiz gören için güneş ve ay gibi.

- Üçüncüsü: “Kendisinde çokluk olmayan ve birçok şeyin kendisinde ortaklığı mümkün olmayan mevcut tümel”, fakat bu imkânsızlık lafız mefhumunun kendisinden kaynaklanmaz aksine ayrı bir delil ile olur eksik sıfatlardan noksan olan Yüce İlah gibi.

- Dördüncüsü: “Mutlak olarak yok olan (madum) tümel”, fakat bu tümelin var olması mümkündür, asla bulunmayan/var olmayan yakuttan bir dağ ya da civa’dan bir deniz gibi ve benzeri.

- Beşincisi : “imkânsız olan madum tümel” imkânsız olanlardan nefiy ve ispatın bir arada olması ve iki zıttın bir arada olması gibi ve benzeri.

[194] Bütün (el-kul) ve tümel (el-kullî) arasındaki fark: Bütün, fertlerden bir araya gelmiş şeylerden ibarettir ve onlar dolayısıyla ortaya çıkar ve onlarla sınırlıdır ve bu fertlerden herhangi birine yüklem olmaz. Bütün tümelin aksine ondan her biriyle (fertlerinden her biriyle) artması/çoğalması mümkündür. Tümel ise tikellerinden ve fertlerinden oluşmaz ve onlar dolayısıyla ortaya çıkmaz aksine cüz’îler (tikeller) tümele dayanır, ondan ve onun dışındakilerden oluşur. Tümel asla bu tikellerinin bir kısmı ile sınırlı değildir. Tümel cüzîlerinden her birisine yüklem olur ve tümelin cüz’îlerinden herhangi bir kısmın artması mümkün değildir. Canlıyla beraber insan gibi. Şüphesiz insan canlıdan ve konuşan/ düşünenden bir araya gelmiştir ve o ikisi ile kurulmuştur. Bu ikisinden (canlı ve konuşan) her biri insana yüklem olur, tümelin sadece insanla sınırlı olması da zorunlu değildir. İnsanla beraber Zeyd gibi (Bu ikisini beraber ele almamız gibi) şüphesiz Zeyd insandan ve insana özgü müşahhas arâzlardan oluşmaktadır.

[195] Tümel ile 'tek tek her birisi’ arasındaki fark aynı şekilde ortaya çıkmıştır: Çünkü tümel cüz’îlerinden bir şeye asla ârız olmaz (ilişmez) aksine mutlak mahiyetin kendisine ârız olur. ‘Tek tek her biri’ne gelince o cüz’ilerden hiçbir şey onsuz olmaz dahası onlardan her birine tek başına ârız olur (ilişir) ve bu ikisi bu açıdan ayrılmaktadır. Ancak tümel ‘tek tek her birisi’ anlamında kullanılabilir eğer buna delâlet eden bir karine bulunursa, yüce Allah’ın şu sözü gibi : “Şüphesiz insan hüsrandadır ancak iman edenler bundan müstesnadır.” Ve O’nun şu sözü: “Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin”

[196] Cüz ve cüzî arasındaki fark: Her cüz (parça) bütünün var olmasında şarttır muayyen cüzîlerden hiçbirisi tümelinin varlığının şartı değildir aksine tümel tikelin varlığı için şarttır, çünkü o olması bakımından tikelin bir parçası onun tümel olması bakımından değildir. Çünkü

bir şeyin tümelliği ve tikelliği zihnî itibarî bir şeydir harici değil (dışarıda gerçek varlığı yoktur). Ateşin sıcaklıkla ve kurulukla nitelenmesi gibi kendisiyle bir şeyin zatının nitelendiği tümel bu şeyin zâtî ârâzisi olarak isimlendirilir. Çünkü o ona daha genel olmayan bir konuda ilişir. Allah en doğrusunu bilir.

Üçüncü Fasıl: Levazım Hakkında

[197] Lazım mahiyetin kendisinden ayrılmadığı şeydir: Ya mahiyetinde ayrılmaz ya da onun varlığında ayrılmaz. O (lâzım) (1) Mahiyetin cüz'lerinden her birine zâtî olarak mahiyete dâhil olabilir ve lâzım mahiyetten önce farkında, bilincinde olunması gerekendir ve bu zâtîdir:

[198] (a) Mahiyete yüklem olarak ona ait bir sıfat olabilir: Cinsliğin ve fasıllığın cüzlerinden her birinin kendisinden oluştuğu mahiyete yüklem olması gibi. Şu sözümüz gibi: "İnsan canlıdır, İnsan konuşan/düşünendir."

[199] (b) (zati) Ona yüklem olmayabilir. Onun tanımı ile ilgili varlığının cüzlerinden her birine sahip olan bir araya getirilmiş mahiyetlerin cüzleri böyledir. O mahiyetin (böyle olan cüzlerinin) bir araya getirilmesi, özelinin genelini gerektirecek şekilde ortaya çıkan tabîi hakîki bir birlik değildir, aksine o mahiyetin cüzlerinin birliği itibari bir birliktir. İşte bu toplama birlerden ortaya çıkan birliktir. Belirli birlerin birinin on ya da yirmiyi oluşturması vb. gibi. Çünkü sayının aksine her ne kadar beşin varlığı onun bir cüzü ve falancanın evi bu beldenin bir cüz'ü olsa da "On, beştir." ya da "Bu şehir falancanın evidir." denilmesi geçerli değildir. Fakat "On sayıdır" demek doğru olur çünkü o (sayı), tabii olarak daha özel olan on sayısını gerektiren daha genel (bir yüklem) dir.

[200] (2) Lazım mahiyete dahil olmayabilir aksine mahiyetin haricinde olabilir. Aynı şekilde bu (mahiyetin) haricinde olan lâzım da iki kısma ayrılır:

> (a) Çünkü bazı (mahiyetin) haricinde olan lâzımlar melzumlarına yüklem ve sıfattırlar. Gülen'in insan için bi'l-kuvve yüklem olması gibi.
>
> (b) Bazıları da (melzumlarına yüklem ve sıfat) olmazlar. Tavan için lâzım olan duvar gibi. O (duvar) tavana yüklenmez, çünkü duvar tavan için lâzım olsa da şöyle söylemek doğru değildir: "Tavan duvardır".

[201] Sonra yüklem olan harici lâzımların:

(a) Bir kısmı varlığı aracılığı ile mahiyetin lâzımı (gereği) olur cismin varlığının mekânı işgal etmesi gibi veya sınırları (uçları) sonlu olur, bu cismin mevcut olmasının lâzımlarındandır.

(b) Bir kısmı da mahiyet hariçte ister mevcut, ister ma'dûm olsun mahiyetin lâzımı olur. Üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olması gibi, çünkü bu üçgenin mahiyetinin lâzımlarındandır, ancak kapalı olduğundan dolayı bunun üçgenin mahiyetinden kaldırılması mümkündür. Çünkü o fasıl olan cüz'e ilişir ve o da 'üçgenlik'tir.

(c) Bir kısmını ise mahiyetten kaldırmak mümkün değildir. Dördün çift olması ve bir sayının başka bir sayıya eşit olması veya ondan farklı olması gibi. Bu bütün sayıların lâzımlarındandır ve sayı için açıklığından ve ortaya çıkışından dolayı bunun herhangi bir sayıdan asla ne akılda ne vehimde kaldırılması mümkün değildir, çünkü o daha genel cins olan cüz'üne ilişir ve o niceliktir ve genel olan da daha iyi bilinir. Bu gibi lâzımlar melzumları için "sûbutu açık olanlar" olarak isimlendirilir. Konuları için sûbutu açık olan yüklemler gereklidir, aksi durumda asla ne nazâri ne de ap-açık tasdikler elde edilemezdi ve o zaman asla bilinen tasdikler olmadığı için bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmek de mümkün olmazdı, çünkü konuları için sübutu açık olan yüklemlerden bilgi elde etmek mümkündür. Bu gibi lâzımlarla mahiyetin cüzleri arasındaki fark, her ne kadar mahiyetin cüzlerinin mahiyet için sübutu apaçık olsa da ve mahiyet içinde bunların varlık bildirmede mahiyeti öncelemesi gerekir. Bununla zihnî varlığı ve manayı kast ediyorum. İnsana nispetle canlı ve konuşan/düşünen gibi, çünkü ilk önce canlı ve natık (konuşan/düşünen) birlikte düşünülmeden insan düşünülmez.

[202] Lâzımlara gelince, onların farkında olmanın melzumlarının farkında olmaktan önce gelmesi gerekmez, aksine çoğunlukla bunu takip eder.

[203] Sonra Lazım:

- Melzumundan daha genel olabilir üç için tek olmak, kendisine delalet edilenin belirli bir delil ile nedenlinin özel nedenlerden her biriyle beraber olması ve kendisine şar koşulanın şartla beraber olması bunun örneklerindendir.

- Ona (Melzumuna) eşit olabilir. Mümkün için ihtiyaç ve nedene eşit nedenli gibi. Ancak lâzım olmadan melzumun varlığı imkânsız olduğu için lâzım melzumundan daha özel olamaz.

[204] Lâzım âraz gibi bir şeyin kendisi için gerekli olabilir o zâtından dolayı cevheri gerektirir.

[205] Lâzım melzumu için gerekli olabilir. Türsel fasıllardan her birinin cinsin tabiatındaki türlerinden her birini gerektirmesi gibi ve eşitlik ve eşitsizliği kabul için gerekli olan nicelik gibi ve hareket ve hareketsizliği kabul için gerekli olan cisim gibi.

[206] Lâzım ayrı bir şey için gerekli olabilir. Allah'ın icadıyla felekler, ayrık cevherler ve bunların dışındakiler için varlık gibi. (Çünkü) Allah varlığı onların lazımı yapmıştır.

[207] Lazım ve melzum her biri diğeri için zâtından dolayı gerekli olabilir izâfîler gibi ya da zâtından dolayı gerekli olmaz tek bir nedenin nedenlisi gibi.

[208] Bir şey melzumun zâtı için gerekli olabilir konuşan/düşünen için şaşırma kuvveti gibi ya da ondaki bir hâl için gerekli olabilir, konuşan/düşünen için gülme kuvvetinin şaşırma kuvveti aracılığı ile olması gibi ya da bir şeyin mahalli için gerekli olabilir, şaşırma kuvvetinin gülme kuvveti için mahallinden dolayı - ki o konuşan/düşünendir- gerekli olması gibi.

[209] Başka bir ifade ile: Lâzım :

- Ya kendisine eşit olan başka bir şeyi gerektirir, insana eşit olan şaşırma kuvveti vasıtasıyla insan için gerekli olan gülme gibi.

- Ya da melzumdan daha genel olan bir şey için (gerekli olur), kendisinden daha genel olan insan cismi vasıtasıyla canlı için hareket isti'dâtı (eğilimi) gibi.

- Ya da melzumdan daha özel olan bir şey için (gerekli olur), kendisinden daha özel olan insan kuvvetleri vasıtasıyla canlı için gülme istidatı gibi. Kendisinden ne daha genel olan bir şey için ne de daha özel olan bir şey için konuya ilişen ârâz bu konu için zâtî ârâz olarak isimlendirilir.

[210] Sonra lâzım:

- Zikrettiğimiz gibi hâkîki olabilir.

- İtibari olabilir.

> Birin ikinin yarısı, üçün üçte biri ve dördün dörtte biri olması, gibi ve bu şekilde sonsuza kadar gider; ve mümkünlerden her birine nispetle vacip olana ihtiyaç duyulması gibi; Bir şeyin yüzünü dönmesi ve arkasını çevirmiş olması, yüksekte olması ve alçakta olması, binen olması ve binilen olması, baba olması ve çocuk olması, sağda olması ve solda olması gibi; Canlının cins veya tür olması ya da bir çok şey hakkında söylenen olması gibi; ve onun (canlı) insana ve onun dışındakilere bölünmesi (ayrılması) gibi; ve onun (insan) erkek ve dişiye ayrılması ve onun da kuvvetli ve zayıf olana ayrılması gibi. Bu şekilde bölmenin sınırsız sayıdaki yönleri vardır, özel izâfilerden bir şeyin parçalarına, cüzlerine ve fertlerine taksim edilmesi (bölünmesi) ya da sınıflarına ve türlerine bölünmesi ve benzeri gibi, bunlar bütünüyle ilim ve kudretten farklı olarak itibari sıfatlardır. Bunlardan her biri, bilinene ve güç yetirilene nisbetle itibari olan göreliler ile beraber hakîki sıfatlardır, Sırf görelilerden olan bu tür hariçte mevcut bir şey değildir. Eğer hariçte mevcut olsaydı eşyadan her bir şeyin sonsuz mevcut sıfatı olması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır, çünkü bu sonsuza kadar göreli şeylerin teselsülünü gerektirir ve göreli şeylerin sonsuza kadar teselsül imkânsızdır. Çünkü teselsül ancak sonsuza kadar birbiri ile ilişkili olan birbirine bitişik işlerde düşünülür. Nispetin varlığına ilişkin söz, (aralarındaki) bu bağlantıyı imkânsız kılmaksızın kendisine nispet edilen iki şeye zaid varlık bildiren bir şeydir. Çünkü her iki nispet birbiriyle bağlantılı kabul edilirler. Bunların birbiriyle bağlantısı ikisi arasında aracı olur. Birbirine iki bağlayan birbirine iki bağlanandan farklıdır.

[211] Sonra bu zikrettiğimiz ârazlar ister hâkîki olsun isterse göreli olsun hareketin beyaza kendisinden daha genel olan cisim vasıtasıyla iliştiği gibi eğer ona (konuya) ondan daha genel bir konuda değil de zâtından dolayı ya da ona eşit bir şeyde ilişirse "konu için zâtî" olarak isimlendirilir, gülmenin canlıya kendisinden daha özel olan insan vasıtasıyla ilişmesi gibi (bu arazlar konuya) ondan daha özel bir konuda değil (zâtından dolayı ya da ona eşit bir şeyde

ilişirse) aynı şekilde "onun zâtisi" olarak isimlendirilir eğer ona ondan daha genel bir konuda ilişmezse.

[212] Bu daha önce telif ettiğimiz mantığın önüne geçirmek istediğimizin tamamıdır, bunun birçok nüshası meşhur oldu ve biz bunların giriş ve önsözünde lafızların delâletinin kısımlarının beyanı ve isimlerin isimlendirilene nispetinin beyanı için açıklamalarda bulunduk.

Dördüncü Fasıl: Anlamlı Lafız Hakkında

[213] Bu, bu kitabın birinci babının dördüncü faslıdır.

[214] Anlamlı söz :

- Ya isimlendirdiği şeyin tamamına nispeti ifade eder, insanın konuşan/ düşünen canlıya nispeti gibi ve bu "mutabakat yoluyla delâlet"tir.

- Ya da cüz'ü olması bakımından isimlendirdiği şeyin bir cüz'üne nispeti ifade eder, sadece canlıya ya da konuşan/düşünene nispetle insan gibi ve bu "tazammun yoluyla delâlet"tir.

- Ya da zihnin isimlendirdiği şeyden kendisine intikal ettiği lazîmi harice nisbeti ifade eder, cesura nispetle aslan gibi ve aptala nispetle eşek gibi ve bu "iltizam yoluyla delâlet"tir.

[215] Bunlardan birincisi (mutabakat yoluyla delâlet) vaz'îdir; diğer ikisi ise (tazammun ve iltizam yoluyla delâlet) aklîdir ve ona (mutabakat yoluyla delâlete) tabidir. Bunlardan birincisi aynı zamanda "hakîkat" olarak isimlendirilir; diğer ikisi ise mecaz olarak isimlendirilir ve bunlardan birincisi bütünün isminin parçaya söylenmesi olarak isimlendirilir. (Bu) tıpkı yüce Allah'ın "Müşrikleri öldürün" sözündeki 'müşrikler' isminin Yüce Allah'ın: "Eğer müşriklerden biri senden eman dilerse ona eman ver" sözündeki 'eman dileyenleri' dışarıda bırakarak müşriklerden (bil- fiil Müslümanlarla savaşan) askerlere hamledilmesi gibidir. Bu türden örnekler kitap ve sünnetteki (bazı) özel naslarda bulunmaktadır.

[216] İkincisi melzumun isiminin lazıma hamledilmesi olarak olarak isimlendirilir. Yüce Allah'ın "Köye sor." sözünde mesken (oturulan yer) nin sâkine (orda oturanlara)

hamledilmesi gibi: yani köyde oturanlara sor ve mahal'in hal'e (durum) hamledilmesi (olarak isimlendirilir) şöyle dendiği gibi: "Nehir akmaktadır." ve "Vadi sel olup aktı." Yüce Allah'ın dediği gibi: "Vadiler, kendi miktarlarınca sel olup aktılar." ve sebebin sonuca hamledilmesi gibi Yüce Allah'ın dediği gibi: "Kim size saldırırsa, size saldırdığı gibi siz de ona saldırın." ve yüce Allah dedi ki : "Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür."

[217] İki müteşabihin birbirine söylenmesine gelince özel bir canlının duvar üzerine çizilmiş olana veya şekil olarak duvara nakledilmiş canlıya söylenmesi ve bunların dışındakiler gibi Yüce Allah'ın dediği gibi : "Onlar (dağlar) bulutların geçişi gibi hareket ederler." Bunlar gibi Kur'an ve sünnetten varid olan mecaz ve istiarelerin hepsi melzumun lâzıma hamledilmesi yöntemiyledir. Çünkü zihin çoğunlukla bu isimlendirmelerin her birinden bu lazımlara intikal eder yönelir.

[218] Mutlak olanın mukayyet olana söylenmesine gelince bu buna delâlet eden bir karine olmadıkça caiz olmayanlardandır. Çünkü genel olanın özel olana bu üç aslî delâletten biriyle delâleti ne mutabakat yoluyla ne tazammun yoluyla ne de iltizam yoluyladır. Öyleyse bunda mukayyet olana delâlet eden bir karine olması gerekir.

[219] Bunların hepsi lafzın aslî konusundan bunun dışındaki bir şeye nakledilmesinin yollarının açıklanmasıdır ve eğer nakleden şer'î lafızlardan namaz, oruç ve zekâtın ismi gibi şeriat ise "şer'î olarak nakledilen lafızlar" olarak isimlendirilir. Eğer nakleden genel örf ise binek hayvanı isminin at için kullanılması gibi " örfî " olarak nakledilen lafızlar olarak isimlendirilir. Eğer nakleden özel örf ise nahivcilerin, astrologların ve bunların dışındaki ilim ehlinin terimleri gibi " ıstılâhî " olarak nakledilen lafızlar olarak isimlendirilir. Bazen bu şekilde olmayabilir de bu durumda kendisinden nakledilene nispetle "hakîkat" ve kendisine nakledilene nispetle "mecaz" olarak isimlendirilir.

[220] Bu üç delâletten (şeklinden) biriyle delâlet eden (a) Ya kendisinin bir cüz'ü (parçası) olduğunda onun cüz'ü bir şeye delâlet eder. Zeyd'in evi ve Amr'ın çocuğu gibi ve bu mürekkeptir. (b) Ya da (kendisinin bir cüz'ü, parçası olduğunda onun cüz'ü bir şeye) delâlet etmez ve bu müfrettir:

[221] O (müfret) ya lafız bakımından çok olur ancak anlamı tek olur "leys" ve "esed" (Her ikisi de aslan demektir.) ve "hamr" ve "ûkâr" (içki) ve "sehm" ve "neşşâb" (ok) gibi ve bunlar "eş anlamlı (müteradif) isimler" dir.

[222] Ya da lafızları aynı, tanım ve hakîkat bakımından manaları birbirinden farklı olur "gören göz", "bakla", "güneş" ve "altın" gibi ve satış akdi yapan "müşteri" ile astrologların şans saydıkları "müşteri" gibi ve hayız ve temizlik için kullanılan " قرء " gibi. İşte bunlar "eş sesli (müşterek) isimlerdir" ve manalarından her birine nispetle "mücmel" olarak isimlendirilirler.

[223] Ya da lafızları aynı, manaları bir kısmı bir kısmına nispetle aslî olma ve öncelik bakımından birbirinden farklı olur "varlık" ve "birlik" gibi, şüphesiz yüce Allah bu ikisine (varlık ve birlik) kendisi dışındakilerden daha layıktır. İşte bunlar müşekkik (dereceli) isimlerdir.

[224] Ya da manaları bakımından birbirinden farklı olur ancak bu ne tanım ne hakîkat ne de öncelik bakımından değildir aksine (bu farklılık) sadece sayı bakımındandır. Şahıslarına nispetle insan gibi, fertlerine nispetle canlı gibi ve fertlerine nispetle at gibi. İşte bunlar "eşit anlamlı (mutevati)" isimlerdir yani fertleri mana bakımından benzer olanlardır.

[225] Ya da hem lafız hem de mana bakımından çok olurlar (farklı lafızlar farklı anlamlara gelirler) ve bunlar "ayrı (mütebayin) lafızlardır", ister bunlar bir şeyin zatına delâlet etsin ya da bunlardan biri zata delâlet etsin diğeri ise sıfata delâlet etsin seyf (kılıç) ve sârim (keskin) gibi. Ya da zat ve sıfatın bütününe delâlet etsin Hindistan'a müntesip olma vasfı ile beraber kılıcın zatına delâlet eden "muhenned" gibi. Ya da bir şeyin sıfatının sıfatına delâlet etsin konuşma/düşünme ve fasih olma (yetileri) ve benzeri gibi. Bütün bu lafızlar ve benzerleri "ayrı lafızlardır", çünkü bunların her birinden diğerinden anlaşılandan farklı bir şey anlaşılır.

[226] Eğer lafız ve mana tek olarak kendisinde ortaklığın vuku bulmasını da engelliyorsa Zeyd, Amr ve benzeri gibi bunlar "özel isimlerdir".

[227] Sonra müfret lafız:

Ya müstakil olarak kendisiyle haber verilmeyendir ki o "edattır".

Ya da müstakil olarak kendisiyle haber verilebilir ve bu da:

Ya varlığının arazlarıyla belli bir zamana delâlet eder ve o çekiminde mastar olan şekillerdir "vurdu vuruyor" gibi ve bu "kelimedir".

Ya da (belli bir zamana) delâlet etmez ve o "isimdir" ve isimde:

Ya manasının aynısında ortaklığı tasavvur etmeyi mümkün kılmaz Zeyd ve Amr gibi ve bu "lafzen alem (özel isim)"dir mana bakımından cüz'î ve şahsîdir.

Ya da insan, güneş ve ay gibi (manasında ortaklığı) mümkün kılar ve bu küllîdir ve "mutlak lafız" olarak isimlendirilir.

[228] Başarı Allah'tandır.

İkinci Bab: İsâgucî Olarak İsimlendirilen Beş Tümel Hakkında

[229] Diyoruz ki tümel:

-Ya mahiyetin tamamı olur ve o kendine özgülüğü açısından o nedir? sorusunun cevabında söylenendir.
-Ya da (tümel) mahiyete dâhil olur ki o (mahiyete dâhil olan tümel) mahiyetin ancak kendisinin varlığından sonra var olduğu ve kendisinin yokluğunda mahiyetin de hariçte ve zihinde birlikte yok olduğu şeydir ve o (mahiyete dâhil olan tümel) bu mahiyet için zâtî olarak isimlendirilir.
-Ya da (tümel) mahiyetin dışında olur ki o bu şekilde (yukarıda anlatıldığı gibi mahiyetin zâtî'si) olmayandır ve bu onun ârâzı olarak isimlendirilir.

[230] Mahiyete dahil olan (tümel) :

- Ya "O nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen" olur ve o "ikisi arasındaki ortak cüz'ün tamamıdır" cevher, nefsi olan cisim ve canlı gibi. İşte bu "cinstir", çünkü o (cins) "O nedir? sorusunun cevabında hakikatleri bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümeldir. " Ve bunun dört mertebesi vardır.
- Ya da "o hangi türdür? sorusunun cevabında farklı olan birçok şey hakkında söylenen" olur ve o ayırt edici cüz'ün tamamıdır. Konuşan/düşünene nispetle canlı gibi ve bu "fasl"dır. Çünkü o: "Zâtı bakımından o hangi türdür? sorusunun cevabında farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümeldir." Bunun da (faslın) yokluğa ait olması caiz değildir, çünkü yokluğun varlıktan bir cüz olması ve (bir şeyin) iki tane faslının olması caiz değildir, çünkü ayıranın kemali ve tamamı

ancak bir tane olabilir, çünkü tam olanın arkasında (ötesinde) bir şey yoktur, Zikrettiğimiz gibi (faslın) türün cinsten bir parça olarak ortaya çıkmasının illeti olması gerekir. Tek bir türün iki kurucu unsurunun olması mümkün değildir aksi durumda tek bir malûl hakkında müstakil iki illetin peş peşe gelmesi gerekirdi, dolayısıyla bu caiz değildir. Çünkü bu iki eşit olandan birinin diğerine tercih edilmesini gerektirir ve bu imkânsızdır.

[231] Canlıdaki his (duyumsama) ve hareket fasıl olan canlılık bildiren nefsin levazımlarındandır, çünkü duyumsayan ve hareket edenden her birisi zikrettiğimiz gibi fasıldır.

[232] Fasıl da:

-Bazen cinsi "bölen" olur,
-Bazen de türü "kuran" olur.

Türü bölen her şey cinsi de böler ancak bu (önerme "Her cinsi bölen türü böler" şeklinde) tümel olarak döndürülemez. Cinsin kurucu unsuru olan her şey türün de kurucu unsuru olur ancak bu (önerme "Türün her kurucu unsuru cinsin de kurucu unsuru" olur şeklinde) tümel olarak döndürülemez. İnsan ve onun dışındaki son türlerin eğer canlı ve onun dışındaki orta türlerin aksine "kurucu ayrımı" olsa fakat onun "bölen bir ayrımı" olmasa, onun kurucu bir faslı olur ki bu onu zâtı bakımından kuran duyumsayandır, onun cinsini kendisine böler, ve bir de onu türlerine bölen ve altındaki türlerini kuran bir faslı olur. Konuşan/düşünen, anıran ve benzeri gibi. Bu şekilde izafe edilen her türün kurucu ve bölen olmak üzere iki faslının olduğunu söyleriz.

[233] Bölme kurucu olandan önce gelir.

[234] (1) Cinslerin cinsine gelince, onun kendisini kuran değil bölen bir faslı vardır aksi durumda cinsin altında bir tür olurdu ve cinslerin cinsi olmazdı. Bu da doğru değil. Cinsin tabiatına nispetle "fasıl" kapsayıcı olmayan "hassa" (özellik) dır. "Cins" faslın tabiatına nispetle "âraz'ı âm"dır ve bir şeyin türlere nispetle "âraz-ı âm", kendi üstündekilere nispetle "hassa" olması caizdir yürümek gibi. Yürümek insana nispetle "âraz-ı âm" dır ve canlı için ise "hassa"dır.

[235] Hatta tek bir şeyin farklı şeylere nispetle cins, tür, fasıl, hassa ve "âraz-ı âm" olması mümkündür. Örneğin renk gibi: O niteliğin türüdür, siyah ve beyaz için cinstir, yoğunlaşmış cisim için fasıldır, cisim için hassa'dır, insan ve at için "âraz-ı âm" dır.

[236] Aynı şekilde denmiştir ki: Mekânsal hareket, doğrusal hareket ve dairesel hareket için cinstir ve "edilgi" kategorisi için türdür, tabiat için fasıldır. Çünkü o (mekânsal hareket) şuursuz olarak bizzat hareketli bir şeydir, tabii cisim için hassadır, insan ve at için "âraz-ı âm"dır.

[237] (2) Mahiyetin kendisi olana gelince:

[238] Ya O nedir (sorusunun) cevabında sadece sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen olur. Fertlerine nispetle insan gibi ki o "hakîki tür"dür: Çünkü o "o nedir? (sorusunun) cevabında sadece sayı bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümel"dir. Ya da kendisinin üstündeki cinsin konusu ve ondan bir kısım olur, şu anlamda ki "o nedir? (sorusunun) cevabında onun için ve onun dışındaki cinsler için söylenendir, canlıya nispetle insan gibi. Mutlak mahiyetteki bu itibar "göreli tür"dür: ve onun da aynı şekilde dört mertebesi vardır. Çünkü o (göreli tür):

[239] - Ya üzerinde bir tür olur fakat altında bir tür olmaz ve bu "son tür"dür ve sıralamada bütün varlıkların türlerinin türü olduğu için "türlerinin türü" olarak isimlendirilir. Ya da böyle olmaz (örneğin) cisim gibi ve o yüksek türdür.

[240] - Ya da üstünde ve altında tür olur canlı ve büyüyen cisim gibi ve bu "orta tür" dür.

[241] - Ya da üstünde ve altında bir tür olmaz. Melek gibi ve bu "müfret tür"dür.

[242] Bu şekilde bunu cinslerin mertebeleri hakkında söyleyebiliriz ancak yüksek cins ve ki o "cevher"dir o cinslerin cinsidir son cins değil ve eğer cevher cins olmazsa müfret cins akıldır.

[243] (3) Mahiyetin dışında olana gelince o:

[244] - Ya tek bir türe özgü olarak mahiyetin lazımı olur insana nispetle bil kuvve gülen gibi ve bu "hassa"dır. Bu "Tek bir türün fertleri hakkında zâtî olmayarak söylenen tümeldir."

[245] - “Ya da bir türden daha fazlası” (için söylenen tümel olur). Bir çok türe nispetle hareket eden, var olan, beyaz ve siyah gibi ki o “ârâz-ı âmdır” ve o : “İki türün ya da daha fazla türün fertleri için zâtî olmayarak söylenen tümeldir.”

[246] - Ya da (mahiyetin) lazımı olmaz ve o “Kendisinden ayrılabilen ârâzdır” ve o aynı zamanda eğer sadece bir türe özgü ise “Hassa” olarak bir türden daha fazlasında bulunuyorsa “ilinek (ârâz-ı âm)” olarak isimlendirilir ve Bu:

- Ya hızlı kaybolan olur: Utananın (yüzünün) kızarıklığı ve korkan birinin sarılığı gibi.

- Ya da yavaş yok olan olur: Gençlik ve yaşlılık gibi.

- Ya da kolay yok olan olur: Halimin (Yumuşak huylu) kızgınlığı gibi.

- Ya da zor (yok olan) olur yumuşak huylunun yumuşak huyluluğu ve asabi olan birinin kızgınlığı ve benzeri gibi.

[247] Hassa: (a) “Basit” olabilir. (b) “Mürekkep” olabilir. Bizim cevherin tarifindeki şu sözümüz gibi cevher öyle bir şeydir ki şayet ayanda bulunursa onun varlığı yüklem olmaz. Bu şekilde daha fazla yüksek cinsin tabiatı için bilinen hassalar birleşir: On kategoriden nitelik, nicelik ve benzeri gibi. Eğer hassalar (özellikler) maruz oldukları (iliştikleri) şeyin bütününü kapsamazlarsa bölen ve izafe edilen olması gerekir kâtiplik, ümmîlik; erkeklik, dişilik; yaşlılık, gençlik; siyahlık, beyazlık ve benzeri türlere izâfe edilen hassalar gibi.

[248] Hassaların en değerlisi “maruz oldukları türün bütün fertlerini kapsayıcı lazımlardır” ta ki onunla onun tarifinin yapılması mümkün olsun.

[249] Sonra cins, fasıl, tür ve bunların dışındaki beş tümellerden her biri:

- Cinsliğin, türlüğün ve fasıllığın kendisine arız olması bakımından “Tabiî” olabilir. Örneğin canlı olması bakımından canlı gibi. Onun o olması bakımından maruzu (kendisine iliştiği) tabi cins, tabi tür, tabi fasıl olarak isimlendirilir. Bu arız olan cinslik, türlük ve bunların dışındaki şeylerdir yani birçok şey hakkında söylenen olması bakımından “mantıkî cins ve tür” olarak isimlendirilir. Arız olan ve maruzun birlikteliği “aklî cins” olarak isimlendirilir ve mahiyetin cüz’ü tabii cinstir başka bir şey değil.

[250] Denmiştir ki cins, fasıl, ve bunların dışındaki beş tümellerden her biri:

(a) Dışarıda mevcut olan tabii tümel olması açısından "tabîi cins veya tabîi fasıl" olarak isimlendirilir.

(b) Akılda tasavvur edilen bir sûret olması bakımından "aklî cins, aklî fasıl veya aklî tür" olarak isimlendirilir.

(c) Tümel lafzının medlûlü ve delâlet edeni olması, tam uyum ile birçok şeye söylenen olması bakımından mantıkî cins veya fasıl olarak isimlendirilir.

(d) Mevcut olmasından önce ayrılabilenler (mufârakât) için akledilebilir bir suret olması bakımından "çokluktan önce cins" olarak isimlendirilir.

(e) Ayanda, çoklukta, zor anlaşılan sözlerde ve çeşitli ârazlarda mevcut olması bakımından ve ondan birçok şey hakkında söylenen tümelin farklılaşması bakımından "çokluktan sonra cins olarak isimlendirilir."

[251] Mutlak cins yapısı bakımından O nedir? (sorusunun) cevabında hakikatleri farklı cinslere söylenen tümel olarak çokluktan önce cinsin cinsi, çokluktan sonra cinsin cinsi, çoklukla beraber, müfret, son cins, orta cins ve yüksek cins ile beraber cins olursa o zaman işte bu cinsler, mutlak cinsin ve cevher olan cinslerin cinsine, nicelik olan cinslerin cinsine ve on kategoriden bunların dışındaki cinslerin cinsine bölünemeyen cinslerin cinsi olan yüksek cinsin türleri olurlar.

[252] Eğer şöyle dersek: Göreli şeylerin ârız oluşundaki ihtilaf eğer izafetlerin türleşmesini gerektirirse cinslerin cinsi son cins olmaz, aksine yapısı bakımından o nedir? (sorusunun) cevabında hakîkatleri bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen tümel olduğu için cevher olan cinslerin cinsi, nicelik olan cinslerin cinsi, nitelik olan cinslerin cinsi gibi ve bunların dışındaki on kategori gibi cins olur. İşte bunlar da bu on kategoridir. Çünkü biz maruzların ve onların suretlerinin farklılıkları sebebiyle görelilerin türleşmesi hakkında konuşuyoruz. Maruz olanlar farklı olur ki bunlar cevherdir, niceliktir, niteliktir ve bunların dışındaki kategorilerdir bunda şüphe yoktur. Mahiyetine arız olan göreli şeylerin cinslerin cinsidir ve o maruzlarının farklılaşmasıyla farklılaşır ve çeşitlenir. Çünkü biz bu durumda altında başka türler bulunduğu için son tür olmayan hakkında konuşuyoruz ve bunlar cinslerin cinsi olan cevher ve cinslerin cinsi olan nicelik ve diğer sonuncu kategoriye kadar olan on kategorilerdir.

[253] Eğer böyle söylemezsek, son tür olur çünkü o takdirde cinslerin cinsi cinsler için cins olmaz, çünkü onun varlığının ona cins olması aslında farklı türler olmadıkları halde farklı türlerdeki yüksek cinslerin varlığına dayanır, çünkü bunlar bu izâfette tamamıyla birdirler ve o cinslerin cinsidir, bu izâfetin maruzatlarının farklılığı ki o cevher, nicelik, nitelik ve bunların dışındaki kendisine ârız olan bu izâfetin çeşitlenmesini gerektirmeyen on kategorilerdendir. Çünkü biz de bu takdîri konuşuyoruz, bu takdirde cinslerin cinsi yüksek cinsler için cins olmaz ve bu cins sözü yüksek cinslerin türleri için söylenmez aksine tür sözü onun sınıfları için söylenir, bu durumda şayet cinslerin cinsinin üzerinde bir tür varsa ve altında bir tür yoksa cinslerin cinsi zorunlu olarak son tür olur o zaman zikrettiğimiz gibi onun üzerinde mutlak cins olur, çünkü o, o nedir? (sorusunun) cevabında yüksek cinsler, alçak (es-Sâfile) cinsler ve orta cinsler, hakkında söylenendir, onun üzerinde de hakikatleri bakımından farklı olan birçok şey hakkında söylenen vardır. Çünkü o yüksek ve orta fasıllar gibi cins olabilir de olmayabilir de ve onun üzerinde bi'l-fiil birbirinden farklı olan birçok şey hakkında söylenen vardır. Çünkü farklılık hakikatleri veya sayıları bakımından olabilir. Onun üzerinde de selâhiyyet bakımından birçok şey hakkında söylenen vardır, Çünkü o akılla bilinen güneş ve ay gibi bir olabilir ve akılla bilinen çok olabilir ve o tümeldir. Onun üzerinde göreli vardır, çünkü göreli cüz'î olabilir tümel olabilir. Zikrettiğimiz tertip üzere bu mertebede kendisine izafe edilen cinslerin cinsi olur ve cinslerin cinsi türlerin türü olur.

[254] Hakîki tür ile göreli tür arasındaki fark zikrettiğimiz gibi:

- Birincisi (hakîki tür) sadece sayı bakımından farklı olan kendi altındakilere bi'l- fiil ya da bi'l-kuvve yüklem olduğu için türdür.

- İkincisi (göreli tür) ise kendi üstündeki cinslere konu olduğundan dolayı (tür olabilir)

[255] Buna göre birincisinin ikincisi olmaksızın cins olması imkânsızdır. Birincisinin kendi zâtından basit olmasının caizliğinden dolayı ikincisinin de birincisi olmaksızın basit ve fasıldan müstağni olması imkânsızdır, tür olmakla beraber asla bir cinsin altına girmediğinden dolayı fasıldan müstağni olan basitlerden nokta ve vahdet (birlik, tek olma) ve benzeri gibi. Bu yüzden denmiştir ki: "Cinsliğin aksine bir olması (hakîki) türselliği için yeterli olduğundan dolayı Yüce Allah hakîki türsel bir varlıktır."

[256] Daha önce şu zikrettiklerimizden dolayı sadece tek bir tür, cinsliği gerçekleştirmek için yeterli değildir: Cins, "türün aksine bi'l-fiil birbirinden farklı olan birçok şey hakkında

söylenen tümeldir." O (tür ise) "birçok şey hakkında bi'l-fiil veya bi'l-kuvve ya da geçerlilik ile söylenen tümeldir." Şu anlamda ki, lafzın mefhumu birçok şey arasında ortak olmayı imkânsız kılmaz. Yüce "ilah" lafzı gibi eğer lafızda ortaklık ayrı bir delil ile imkânsız olsaydı, ilah mefhumunun kendisi birçok şey hakkında söylenmesi imkânsız olurdu. Eğer böyle olmasaydı O'nun bir olduğunun açıklanmasında burhân ile delil getirilmezdi, ilahın O'ndan nefy edilmesi ve bir'in O'ndan istisna edilmesi doğru olmazdı. Çünkü manası özel olan bir şeyin kendisinden istisnası caiz ve doğru olmaz. Buna şu delildir: "Bir tek Zeyd haricinde Zeyd yoktur." denilmesi doğru olmaz. (Buna karşın) Yüce Allah'ın şu sözünde doğru ve uygun olur: "Tek bir ilâhtan başka hiçbir ilâh yoktur." Bilinmektedir ki, ilah (lafzı) lafız bakımından birçok şey hakkında söylenilmesi geçerli olan bir tümeldir, oysa Zeyd, Amr lafızları hem lafız, hem de mana bakımından birçok şey hakkında söylenilmesi imkânsızdır; (bunların birçok şeye söylenilmesi) ancak vaz' ile söylenilmesi bakımındandır.

[257] Sonra şuna bil ki, cins genellik (umûm) bakımından türünden daha geneldir, çünkü cins onu ve onun dışındakileri kapsar. Onun türü de ondan (cinsten) daha mana bakımından daha fazladır, çünkü cins ve faslın manası birlikte türün içine girer (tür cins ve faslın anlamını içerir). Cins türün mefhumuna sadece cins ile girer ve o türünün cüz'lerinden biridir. "Beş tümelden biri olan tür hakiki türdür izafi (göreceli) değildir" çünkü beş tümel tümelin türleridir. Tümel de yüklemdir onun türünün mahalli yüklem değildir. Yüklem olan hakiki türdür. Çünkü izafi olan tür izafi tür olması açısından aksine kendi üstündeki cinsin konusu olan izafi tür olmasından dolayı kendi altındakilere yüklem olmaz zikrettiklerimizden dolayı.

[258] Mantıkî beş tümeller türemişlerdir kendisinden türeyen değil örneğin canlı, konuşan/düşünen, insan, gülen ve beyaz gibi, çünkü onlar kendisinin altındaki cüz'îlere yüklem olanlardır yoksa canlılık, insanlık, konuşma/düşünme, gülme ve beyazlığa değil. Eğer konuşma/düşünme bu cümleden ise "basit fasıl" olarak isimlendirilir ve kendisinden türeyen bu tümeller tabii tümeller olarak kılmak mümkündür.

[259] Sonra şunu bil ki, bu beş tümel, -ki bunlar cins, ayrım, tür, hassa ve ilinektir-, bunların bazısı bazısı ile bazı konularda ortak, bazı konularda ise farklıdırlar. Beş tümelin cüz'îlerine yüklem olması (yüklenmesi) ve kendi altındakilere isimlerini ve tanımlarını vermesi yani ister cins, fasl ve tür gibi zâtî bir yüklemleme ile isterse de hassa ve ilinek gibi arâzî yüklemleme ile olsun isim ve tanımlarıyla kendi altındakilere yüklenmesi bu beş tümelin ortak olduğu konulardandır, ve o bu beş tümel olması hasebiyle görelilik kategorisindedirler. Çünkü

onlardan her biri tümel olduklarından dolayı onun cinsidir ve cinsin türlerine yüklenmesi gibi ona yüklenir. Tür iki kısma ayrıldığı gibi: Hakîki ve göreli (izâfî)

[260] Aynı şekilde cüz'î de iki kısma ayrılır.

(a) Hakîki cüz'i: Daha önce zikrettiğimiz Zeyd ve Amr gibi.

(b) Göreli (İzâfî) cüz'î: Daha genel olanın altındaki daha özel olan her şeydir. Canlıya nispetle insan gibi. Bu ikisi arasındaki fark birincisinin (insan) ikincisi (canlı) olmadan tümel olması mümkün değildir, ikincisinin (canlının) cüz'iliği birincisi (insan) olmasa da aklî bir kıyas iledir. Göreli cüz'î, hakîki cüz'îden daha geneldir. Çünkü bütün hakîkiler görelidir, ancak bu (önerme " Bütün göreli olanlar hakikidir." şeklinde) tümel olarak döndürülemez.

Üçüncü Bab: 'Kategoriyas' Olarak İsimlendirilen On Kategori Hakkında

[261] Bu varlıkların cinslerinin ve bunlardan her birinin diğerinden farklılıklarının açıklanmasıdır.

[262] Diyoruz ki varlık:

- Eğer asla ve kesinlikle bir yokluğu kabul etmiyorsa o "Vâcibu'l-Vücut Lizâtihi" (varlığı kendi zatından zorunlu olan)' dir ve o Yüce Allahtır.
- Eğer varlık yokluğu kabul ediyorsa o "el-mümkün lizâtihi" (varlığı kendi zatından mümkün olan)'dir ve o Yüce Allah'ın dışındaki her şeydir. Sonra mümkün eğer "yüklem değilse, cevherdir". Eğer mümkün yüklem olursa, "araz" dır.

[263] Sonra cevher ya ruhânî ya da cismânî olur.

[264] Sonra ruhânî cevher : (a) Eğer cisim ile ilişkili değil ve tedbir tasarruf ile ilişkili ise "akıl" dır. (b) Eğer cisim ile ilişkili ve aynı zamanda tedbir ve tasarruf ile ilişkili ise o "nefis" tir.

[265] Cismânî cevhere gelince o: (a) Eğer o işgal ettiği, tutuğu yer dolayısıyla oluşan bir mahalde ise, "heyula" dır. (b) Eğer tuttuğu ve işgal ettiği yerin kurucu bir hali ise,

"suret" tir. (c) Eğer bu hal ve mahalden mürekkep ise, "cisim" dir. Bu beş tanesi cevherin kısımlarıdır.

[266] Âraz'a gelince, o ya bölünmeyi ve nispeti gerektirir ya da bölünme ve nispeti gerektirmez.

[267] Birincisine gelince yani bölünmeyi ve nispeti gerektiren "nicelik" tir ve nicelik de ya bitişik, sürekli olur ya da süreksiz, ayrı olur. Örneğin sayı gibi.

[268] Bitişik, sürekli olana gelince, o:

- Ya zâtı mukimdir, sabittir ve o ancak tek bir yönden bölünmeyi kabul eden çizgidir, ve birbirini kesen iki cihetten oluşan "yüzey" dir ve bir dik açı üzerine birbirini kesen üç cihetten oluşan matematiksel cisim (cismu't-ta'lîmi).

- Ya da zaman gibi zâtı mukim ve sabit olmaz. Bu beş tanesi niceliğin kısımlarıdır.

[269] Bölünme ve nispeti gerektirmeyen ârâza gelince, o da "nitelik" tir ve o:

- Ya renkler, kokular, sesler, sıcaklık, soğukluk, vb. hissedilen nitelikler gibi beş duyu organından biri ile hissedilen arazlardan olur.
- Ya da niceliklere özgü ârâzlardan olur: İster "bitişik, sürekli nicelik" ile olsun dairesel olma, düz olma ve eğik olma gibi, ya da "ayrı nicelik" ile olur çiftlik ve teklik gibi.
- Ya da kabul etme ve kabul etmeme, sertlik ve yumuşaklık, sağlık ve hastalık ve benzeri gibi isti'dadî ârâzlardan olur.
- Ya da nefislerin zatlarına özgü ârâzlardan olur. Canlıların ahlâk, fazilet ve kusurlarından olan sağlık, hastalık, ilim, yumuşak huyluluk, hikmet, iffet, cesaret ve benzeri gibi. Bu özellikler eğer sağlam, yerleşik ve yavaş yok olan türden ise "meleke" olarak isimlendirilir, eğer hızlı yok olan türden ise "hâl" olarak isimlendirilir.

[270] Nispeti gerektiren ârâza gelince, bu nispet :

- Eğer mekâna yönelik olursa o "nerede"dir.

- Eğer zamana veya onun zarfına olursa o "ne zaman" dır.

- Eğer bir şeyin cüzlerinin birbirine ve onun dışındaki şeylere nispeti olursa ayakta durmak, oturmak, rükuda olmak, secdede olmak gibi o "durum" dur.

- Ya da bir cevherin kendisinin bir kısmını veya bütününü ihâta eden kendisinin bir yerden bir yere intikali ile intikal eden bir cevhere nispeti olur ki elbiseli olmak, soyunuk olmak, yüzüklü olmak, ayakkabılı olmak gibi ve o "sahiplik" tir.

- Ya da etki ettiği sürece bir şeyin tesirinin bir şeye nispeti olur ki o "etki"dir.

- Ya da etkilendiği sürece bir şeyin bir şeyden etkilenmesinin nispeti ki o "edilgi"dir.

- Ya da babalık, evlatlık ve kardeşlik gibi tekrar eden bir nispet ortaya çıkar ki o "izafet" tir.

[271] İşte bunlar yüksek cinsler olan on kategorilerin özet bir şekilde açıklanmasıdır. İnşallah bunların ayrıntılı olarak açıklanması tabiat (kitabında) da gelecek. Bu bizim zikrettiklerimizin hepsi müfretler konusudur.

[272] Mürekkeplere gelince, o:

- Ya sadece lafzî bir terkip ile mürekkep olur ve o cüz'ü kendisinin bir cüz'ü olduğunda cüz'ü bir şeye delâlet etmeyendir. Eğer cümlede cüz'ü bir şeye delâlet ederse Abdullah, bir zorluğu engelleyen ve bir kötülüğü engelleyen ve benzeri örnekler gibi bir insana veya başka bir şeye özel isim yapıldığında olur.

- Ya da lafız ve mana olarak terkip edilmiş mürekkep olur ve aynı şekilde "müellef" olarak isimlendirilir ve o:

  - Ya "takyîdî" (kayıtlı) olur insanın tanımında düşünen/konuşan canlının kullanılması gibi.

  - Ya da haberî olur ve bu önermedir.

- Ya da kaydedilmiş ve haberî olmaz ve o ya öncelikli olarak ifade edilen bir şeyin talebini ifade eder ya da bunu ifade etmez. Eğer öncelikli olarak ifade edilen bir şeyin talebi ise talep edilen şey ya eşyanın mahiyetidir ve o "bir şey hakkında soruşturmadır" eğer böyle değilse "soru"dur. Şu sözümüz gibi: "nedir", "kim" ve "mı" ve benzeri araştırma/bilgi toplama veya muhataptan sadır olan tasavvurî ve tasdiki talepler olarak tabir edilen sorular. Bunlar yukarıdan aşağı olursa "emir" aşağıdan yukarı olursa "sual" eşitlik ile beraber "dileme"dir. Bununla "ruh nedir ?" ve "Bana ruhun mahiyetini anlat" sözleri arasındaki fark ortaya çıktı. Çünkü birincisinden maksat ruhun mahiyeti, ikincisinden maksat ise bu mahiyeti anlamaktır. Eğer ikincisi olursa ki o "tenbih" tir ve "bir yer veya durum hakkında haber bildiren" olarak isimlendirilir ve "temenni", "beklenti", "yemin" ve "nida" bunun içine girer.

[273] Temenniye gelince, bizim şu sözümüz gibidir: "Keşke Allah'a ve peygambere itaat etseydik. " ve benzeri.

[274] Beklentiye gelince yüce Allah'ın şu sözü gibi : "Belki Allah bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir" ve "Umulur ki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter." ve benzeri ve şöyle diyenin sözü gibi : "Keşke unutsan! ve belki unutursun." Bütün bunlar sözü söylenin bunları unutmayı istediğini bildiriyor.

Dördüncü Bab: Tarif, Türleri, Türlerinin Ayrıntıları ve Bunlarla İlgili Konular

Bu bab da fasıllar vardır:

Birinci Fasıl: İsmî, Haddî ve Resmî Delâlet ve Tasavvuru Elde Etmenin İmkânı ve Onun Şartlarının Açıklanması

[275] Diyoruz ki daha önce şunu söylemiştik: Mahiyet ya basittir ya mürekkeptir. Mahiyetlerin basitine gelince, onda asla bir terkip (bir şeyden oluşma) olmaz, Onun

cüz'leriyle tarifi mümkün değildir, çünkü onun cüzleri yoktur. Aksine onun tarifi ya müfret isimleriyle ya da mürekkep özellikleriyle olur. Şu sözümüz gibi: "Cevher öyle bir şeydir ki eğer herhangi bir şey olarak ayanda bulunursa onun varlığı yüklem olmaz. Aynı şekilde insanın tarifinde onun "Dolaşan, iki ayağı üzerinde yürüyen, geniş tırnaklı" olduğu söylendiği gibi. Şüphesiz bütün bunlar insanın özelliklerinden mürekkep özelliklerdir. Çünkü bu arazlardan her biri eğer insana özgü değilse, bütün bunlar insan için mürekkep özellikler olur. Horasanın seçkin bilginlerinden biri bütün bunları şüpheler hakkında zikrettiği cevaplar esnasında yanlışlıkla inkâr etmiştir. Benim şeyhim, hocam, efendim Fahru'l-Hak ve'd-Din er-Râzî (1148-1209) -Allah Onun makamını güzelleştirsin, en yüksek makamları meskeni kılsın- bunları *el-Mulahhas* olarak isimlendirilen kitabının başlarında ve bunun dışındaki kitaplarında zikretmiştir. Allah'ın rahmeti ve rızası onun üzerine olsun.

[276] Cüzlerden ve parçalardan mürekkep olan mahiyete gelince, o bu cüz'lerin aynısı (kendisi) değildir aksine mahiyet, o olması bakımından bu cüzlerin birleşik özel tek bir şekil ile bir araya gelmiş halidir.

[277] Sonra bu mürekkep olan mahiyet:

[278] - Zikrettiğimiz gibi kendisine müfret bir ismin ya "mutabakat yoluyla" ya "tazammun yoluyla" veya "iltizam yoluyla" delâlet etmesiyle olur. Ve bu delâlet, "manaya icmâlî ismî delâlet" olarak isimlendirilir; yani her ne kadar (mahiyetin) cüzleri mahiyetin tasavvuru esnasında tasavvur edilse de zihin, mahiyetin tasavvuru esnasında o mahiyetin cüzlerini ayrıntılı olarak tasavvur etmez, ancak tasavvur edilen olarak tasavvur edilmesi gerekmez, çünkü tasavvuru bilmek, tasavvurun arkasından gelen bir iştir ve ona izafe edilir, bu "tasavvur" olarak isimlendirilen bilgi bu bilgiye nispetle malum olarak ortaya çıkar. Bilinen olmaksızın bilinenin ortaya çıkmasında, herhangi bir alet olmaksızın bilginin ortaya çıkması şart değildir, aksine bilgi onunla elde edilebilir de, edilemeyebilir de.

[279] - Bu mürekkep (bileşik) mahiyetlere bazen cinsinin, faslının ve cüzlerinin isimleriyle ayrıntılı bir şekilde bir tertip üzere delâlet edilen olur ve bu "had" (tanım) olarak isimlendirilir ve isme icmalî olarak delâlet eden şeyin ayrıntılandırılması olarak da isimlendirilir. O zaman onun cüzleri zihinde ayrıntılı bir şekilde tasavvur edilen olur. Ya da zihin belirli bir tertip ve özel bir terkip üzere olan cüzlerinin kendisinden özel bir şekilde oluştuğu mürekkep

mahiyetin tasavvuruna intikal etmez. Bu cüzlerin terkip ve tertibine göre bu çeşit tarifler mahiyetin bütün cüzlerini içine alan ve onun dışındakileri dışarıda bırakan "özsel tanım"dır. Bunun için denmiştir ki: "tanım (efradını) câmî (ağyârını) manî"dir.

[280] Daha önce mahiyetin, kendi zâtî cüzlerinin toplamından ibaret olmadığını söylemiştik. Aksine zikrettiğimiz gibi mahiyet onlardan ve belirli bir düzen ve özel bir terkip üzere zâtîlerinin tasavvuru sırasında zihinde mevcut olan birleşik tek bir yapıdan ibarettir. Söylediğimiz gibi mahiyetin zâtîlerinin bütünüyle tarifi bir şeyin kendisiyle tarifi olmaz, çünkü sadece yüklemin cüzlerinin kendisi, kendisinin aynısı değildir. Ve zihinde bir had, resim, isim veya bunların dışında bilginin sebeplerinden biriyle manası, genelliği ve özelliği bakımından –hariçte mevcutmuş gibi- mevcut bir şeye uygun eşit bir suret ortaya çıktığı zaman, bu şeyin tasavvuru, zat ve hakikati bakımından bütünüyle ortaya çıkar, aksi durumda bu onun hakikati bakımından olmaksızın bir tasavvuru olur (bu da;)

- ya hakikat, hariçte mevcut olmaması bakımından olur, çünkü suretin hariçte (mevcut) bir şeye ait varlığı olmaksızın hariçte mevcut bir şeye uygunluğu imkânsızdır.

- ya da eğer (hakikat) hariçte mevcut ise onun tarifi ancak onun cüzlerinin tamamı ile olur, aksi durumda (onun tarifi) ilintisel ve eksik özsel tanımlarda olduğu gibi ismin mefhumu, onun arazlarından bir şey veya onun cüzlerinin bir kısmı ile olur. Çünkü o zaman zihinde ortaya çıkan, bütün manası ile mevcut şeye ait olmaksızın lafızda cinsi ile söylenene eşit bir surettir. Aksine eğer tarifi, zatilerden bir şey değil de sadece arâzîlerden ise, bu mananın bir kısmına ya da bunun sadece genelliğine ve özelliğine eşit bir surettir. Bu yüzden denmiştir ki: "Tanım; bir şeyin varlığını bilende onun tam bir tasavvurunu ifade ederek bir şeyin mahiyetine delâlet edendir." Bunu bilmeyene gelince, bu, onun mefhumunu açıklayan ismin manasında delalet edendir. Onun varlığının bilgisi onda ortaya çıkınca, bu söz, onun bütün zatilerinin bir araya gelmesi ile oluşmuş ise aynıyla bir şeyin zatı ve hakikati bakımından bir şeyin mahiyetine delâlet eden olur. Aksi durumda böyle olmaz.

[281] Tasdiki öncelemesi gereken tasavvur, ismin manası bakımından tasavvurdur, yoksa zât bakımından tasavvur değildir.

[282] Zât bakımından tasavvura gelince; o, bir şeyin varlığının bilinmesinden ve tam bir tanım ve açıklama ile tasdikinden sonradır. Tasdik olduğu söylenen tarif, cumhurun tasavvurlarının çoğunda olduğu gibi bütün zâtîleriyle olmaz, aksine onların bazısıyla veya arazlardan bir araz ile olur, akıl, nefis, ruh, gök, tabiat, heyula ve benzeri kapalı akledilenleri tasdikleri gibi. Tarifteki bu gibi eksik tanımlar "ana hatlarıyla ismin kendisine delâlet ettiği şeyin ayrıntıları" olarak isimlendirilir, ve insanın bir şeyi özsel tarif ile veya onun (tam anlamıyla) onu tasavvur ettiğini bilmesi gerekmeksizin tam özsel tanımın dışında bilgi elde etmenin yollarından biri ile tasavvur etmesi caizdir. Zikrettiğimiz gibi tasavvur edenin tasavvuru ve bunun bilgisi bilinen tasavvurun aslının ötesinde farklı bir şeydir ve (tasavvur edenin) aynı şekilde daha önce elde ettiği tasavvurlar ile onu tasavvur etiğini bilmesi caizdir, (bu tıpkı insanın) bu bilinmesi istenilenler için daha önce elde ettiği tasdikler ile tasdiki istenilenleri bildiği gibidir.

[283] Eğer hakîki zât bakımından tasavvur, bir şeyin varlığının bilgisinden ve tasdikinden sonra olursa, bilinmek istenilen şeyin tasavvurunun zihnin ve aklın kendisine yönelmesi için bir yönden bilinen olması gerekir; bir yönden de meçhul olması gerekir ki meçhul olduğu bu yön ile kendisiyle ilim elde edilebilsin örneğin nefis gibi, nefisteki bir şeyin bedeni hareket ettirdiği ve tümelleri idrak ettiği malumdur ve bu nefisten bir şeyin de cevherliği ve ruhaniliği meçhuldür. Zihin malum olması açısından ona doğru yönelir ve onun cevherliğini ve ruhaniliğini bilmek ister. Çünkü bütün bunlar ve bunun gibi nefiste bilinmeyen tasavvurî ve tasdiki bilinmek istenilenler ve böyle bir talep ile bilinmek istenilenler nefis için bilinmemektedir.

[284] Bu açıdan bakıldığında bu nefis bir yönden ilim ile nitelenmekte bir yönden cehaletle nitelenmektedir, bu iki yönden bilinen veya sadece bilinmeyen değil aksine nefis bu iki yönle de birlikte nitelenmektedir.

[285] Şunda şüphe yoktur: Nefis böyle olduğundan kendisiyle asla ilim elde etmek imkânsız olacağından onun malumu mutlak değildir ve aynı şekilde zihin asla kendisine doğru yönelmesi ve bilmesi imkânsız olacağından onun meçhulü de mutlak değildir. Aksine bütün bunlar onda ve onun gibi tasavvuru talep edilenlerde mümkündür. Bu mümkün olduğunda insan aklının bunun gibi bir yönden ilim ile nitelenen bir yönden cehalet ile nitelenen nefse nazar etmesiyle tasavvuru elde etmek mümkün olur. Şu ortaya çıktı ki o bir yönden

meçhuldür ve onunla bilgiyi elde etme isteği bu meçhul olan yön ile olur ve bu bilgi ortaya çıkar. O zaman nefiste nefsin manasıyla eşit olan bir suret akılda ortaya çıkar. Bu suret akılda ve zihinde bu talep ve elde etmeden önce ortaya çıkmaz. İşte bu suret tedbir ve tasarruf ile bağlantılı cisim ile ilişkili olan ve ruhanî bir cevher olan nefistir. Şüphe yoktur ki bu suret talepten ve tahsilden (bilme ve elde etme çabası) önce zihinde ortaya çıkmaz talep ve tahsilden sonra ortaya çıkar. Bu tasavvurun elde edilmesinden müstağni bir durumdur ve kuvveti bakımından ona benzer olan tasdîkin elde edilişi gibidir. Örneğin âlem bilinmektedir ve sonradan ortaya çıkma bilinmektedir. Fakat akıl bu ikisine baktığında onlardan birisinin diğerine nispetinin meçhul olduğunu bilir, akabinde bu nispeti bilmeye ve anlatıldığı gibi onu ortaya çıkarmaya çalışır.

İkinci Fasıl: Bir Şeyi Elde Etmenin ve Onun Tasavvurunun Yöntemi Hakkında

[286] Diyoruz ki: Bir şeyin tanımını elde etmenin yolu ilk önce onu enine olarak bölmektir tâ ki onun yüksek cinsler olan on kategoriden hangi kategoriye ait olduğunu ve türlerinin mertebelerinden hangi mertebeye ait olduğunu bilelim. Şu sözümüz gibi: Bu şey ya vaciptir ya da mümkündür. Eğer mümkünse, o ya cevherdir ya da ârâzdır: Eğer cevher ise, o ya ruhânî ya da cismanîdir. Eğer cismanî ise, o ya felekîdir ya da unsura ait olandır. Eğer unsurî ise, o ya basittir ya da mürekkeptir. Eğer basit ise, o ya yerdir ya sudur ya havadır ya da ateştir. Eğer mürekkep ise, o ya büyüyendir ya da cansızdır. Eğer büyüyen ise, o ya hayvandır ya da bitkidir. Eğer hayvan ise, oya insandır ya da onun dışında bir şeydir. Eğer insan ise, o ya kâtiptir ya da ümmîdir ve benzeri.

[287] İşte bu yatay bölmedir, ve bu bir şeyin bölümlerinden her birinin iki kısma ya da derece bakımından eşit kısımlara ayrılacak şekilde genel yüklemlerine bölünmesidir. Cevher ve araz; ruhânî ve cismânî; ve benzeri gibi. Bunlardan bir kısmı diğerinden daha genel değildir.

[288] Sonra bu talep edileninin sınırının (konumunun) tanımının yüksek cinsler olan on kategoriden hangi kategoriye ait olduğu ve türlerinin mertebelerinden hangi mertebeye ait olduğu ortaya çıkınca, bu bölme ‘boyuna bölme’ (yukarıdan aşağıya) sayılır. Bu bir şeyin bir kısmı bir kısmından daha genel olarak tertip edilmiş kısımlara bölünmesidir tâ ki onun zâtîleri bilinsin. O niceliktir ve cinsliğinin tekliği ile fasıllıktan ayrılır. Şu sözümüz gibi: İnsan zatında cevhere, cisme, nefsi olan cisme, canlıya ve konuşana/düşünene ayrılır. İçki zatında cevhere,

cisme, üzümden sıkılmış olana, sıvıya, şerbete ve sarhoş edene ayrılır. Sekencebîn zatında sirke ve şekerden alınmış cevhere, cisme ve şaraba ayrılır ve benzeri.

[289] Bölmede eğer bir şey bu türü bölerse ve onun diğerleriyle ortak yönleri ve diğerlerinden farklı yönleri bilinirse, kendisiyle ortaklık olan daha genel zâtînin cins olması ve kendisiyle ayrılan daha husûsi zâtînin fasıl olmasının zaruretinden dolayı eğer kendisinin cinsi ve faslı varsa cinse ait cüz fasıla ait cüzden ayrılır. O zaman daha sonra anlatılacağı gibi ârazî olanlar düşürülür, zâtî olanlar bir araya getirilir ve bir şeyin cüzleri tanım düzeni şeklinde birleştirilir, böylece tanım ortaya çıkar ki bu da istenilen şeydir. Şu sözümüz gibi: "İnsan düşünen, konuşan bir canlıdır. Ve Sekencebîn şeker ve sirkeden oluşan bir şaraptır ve benzeri." Başarı Allah'tandır.

Üçüncü Fasıl: Açıklayıcı Sözler ve Bunlardan Her Birinin Ayrıntılarının Açıklanması

[290] Diyoruz ki: Tanım ve tarif:

[291] -Ya bir şeyin zâtîlerinin toplamı olur. Şu sözümüz gibi: "İnsan düşünen/konuşan canlıdır" Bu tam özsel tanım (hadd-ı tam) dır. Çünkü bu tanım ile zihinde ortaya çıkan suret, tanımlananın tam manasıyla hatta hakikat olarak da onun o şey olmasıdır.

[292] -Ya da (tanım ve tarif) onun zâtîlerinin bir kısmı ile özellikle de bunlardan daha özel olanları ile olur. Şu sözümüz gibi: "İnsan düşünen/konuşan cisimdir." ve bu da eksik özsel tanım (hadd-ı nakıs) dır. Çünkü zihinde bu tanım ile ortaya çıkan suret, genellik ve özellik bakımından tanımlanan şeye eşit bir surettir, (ancak) her ne kadar bazı zâtîlerde ortak olsa da tanımda bazı zatilerinin eksik olması dolayısıyla mana bakımından tanımlanandan eksik ve tanımlanandan daha özeldir.

[293] -Ya da (tanım ve tarif) zâtîlerden ve özel ârâzî (hâssa) den oluşan bütünden olur şu sözümüz gibi : "İnsan gülen canlıdır." ve şu sözümüz gibi : " Üçgen üç açıları olan bir şekildir." ve bu resm-i tamdır. Çünkü zihinde bu tanımdan ortaya çıkan suret aynı şekilde genellik ve özellik ve daha genel olan bazı zâtîleri bakımından tanımlanan şeye eşit bir surettir.

[294] -Ya da (tanım ve tarif) sadece ârâzîlerden ve özellikle de onlardan daha özel olanlar ile olur, asla zâtîlerden herhangi bir şey ile olmaz. Şu sözümüz gibi: "İnsan gülen bir varlıktır." ve bu resm-i nakıstır. Çünkü zihinde bu tanımdan ortaya çıkan suret, özellik ve genellik bakımından tanımlanana eşit bir suret olur.

[295] Bazen bir şey "benzetme" ile tarif edilebilir. Şöyle bir tarif bunun örneğidir: "Tat var olan bir şeydir, onun lezzete nispeti ışığın göze nispeti gibidir." Bu tarif 'eksik bir resm' de olsa bu gibi tarifler "benzetme" olarak isimlendirilir. Çünkü tat bu benzerlik ile tarif edilmeye çalışılmıştır ve bu benzerlik tadın özelliklerindedir. Bu şekilde onunla tarif, eksik resm türünden tarif olmaktadır.

[296] Bazen bir şey illetinin malûlünden ibarettir ve illeti ve malûlü ile bilinir şöyle dendiği gibi: "Ay tutulması yeryüzünün ay ile güneş arasına girmesinden dolayı ayın ışığının ortadan kalkmasıdır." Ayın ışığının ortadan kalkması cinse benzetilmiş ve yeryüzünün araya girmesi de ona fasıl olarak gösterilmiştir, dolayısıyla bu söz ay tutulmasının cinsi ve faslı ile tarifi olmaktadır.

[297] Bir şey dört illeti ile de tarif edilebilir. Şöyle denildiği gibi: Kılıç canlının organlarını kesmek için demirden yapılmış, uzun, kenarları keskin yapay bir silahtır. Burada silah cinstir. yapay olması mutlak failden gelen fasıldır, demirden yapılmış olması mutlak maddeden gelen fasıldır, uzun olması mutlak suretten fasıldır, ve savaşırken bir organı kesmek mutlak gayeden gelen fasıldır.

[298] Tarifler esnasında daha genel olan cüz'ün daha özel olan cüz'e en meşhur lafız ile takdîmi gerekir. Çünkü daha genel olan ister zâtî olsun ister ârâzî olsun ister yakın cins ister uzak cins olsun daha özel olandan daha çok bilinir. Çünkü böyle yapmak (genel cüz'ü özel cüz'e meşhur lafız ile takdim etmek) akla en uygun olandır ve hedefi elde etmeye en iyi ulaştırandır ve bu tariftir.

[299] Tanıma gelince, "O bir şeyin mahiyetinin bütününe veya bir kısmına delâlet eden bunun dışındakilere delâlet etmeyen şeydir." Ta ki tam tanım ve eksik tanım bu tarifin içine girsin ve resm bundan çıkarılmış olsun.

[300] Sonra şunu bil ki bir şeyin tam tanımının çoğalması mümkün değildir, çünkü bir şeyin tanımı o şeyin cüz'lerinin toplamını zikrettiğimiz tertip üzere söylemekten ibarettir. Bir şeyin cüz'lerinin toplamı onun o şey olması bakımından birdir (tekdir) ve onun bu bir olması

bakımından ‘bir olma’nın çoğalması veya uzaması ya da kısalması/azalması mümkün değildir. Çünkü bir zâtîyi onun dışına çıkarmak ve onun zatından (kendisinden) olmayan bir şeyi de ona dâhil etmek mümkün değildir. Bu yüzden denmiştir ki: “Tanım bir şeyin bütün cüz’lerini barındırdığı, topladığı için ve bunun dışındakileri ona dâhil olmasını men’ ettiği için câmî’dir ve mâni’dir.”

[301] Bir şeyin bütün cüz’leri bu şeyin dışındaki şeylere nisbetle resm’in aksine azalmaz, çoğalmaz, uzamaz ve kısalmaz, onun (resm’in) çoğalması, artması, uzaması ve kısalması mümkündür, çünkü o bir şeyin hâssasıyla tarif edilmesinden ibarettir ve bir şeyin hâssalarının çoğalması ve artması mümkündür. Şu sözümüz gibi: “İnsan gülen bir canlıdır.” Şu sözümüz gibi: “İnsan açık derili olan ve ilim öğrenmeye kabiliyetli olan canlıdır.” ve şu sözümüz gibi: “İnsan iki ayağı üzerinde yürüyen geniş tırnaklı, tabii yapısıyla gülücü olan bir canlıdır.” ve şu sözümüz gibi: “Dört birlerin iki kez katlanmasıyla biten bir sayıdır, ya da dört ikinin kendisiyle çarpımı ile elde edilir veya onda bir oranında kendisiyle çarpımı ile elde edilir.” ve o kökü alınmış ilk sayıdır ya da o sınırlarının toplamı dört olan sayıdır ya da o ikinin iki katıdır ya da o sekizin yarısıdır ve benzeri özellikler. Bunları bil ve benzerlerini bununla kıyas et.

Dördüncü Fasıl: Tariflerde Ortaya Çıkan Hatalar ve Türleri Hakkında

[302] Bu hatalardan bahsetmemiz gerekiyor: Tariflerde şunlar hatalardandır:

[303] 1) Bir şeyi kendisiyle tarif etmek. Şu sözümüz gibi: “Zaman hareketin süresidir.” Ya da “Hareket bir yerden bir yere nakildir. ” ve “İnsan beşeri bir canlıdır.”

[304] 2) Bazen bir şey kapalılık ve açıklık bakımından benzeri bir şey ile tarif edilebilir. Şu sözümüz gibi: “Siyah beyazın zıttı olan bir renktir. ” ve “Çift tek olmayandır.”

[305] 3) Bir şey daha kapalı bir şey ile tarif edilebilir şu sözümüz gibi: “Üçgen üç açısı iki dik açıya eşit olan şekildir.” ve şu sözümüz gibi: “Ateş nefse benzeyen bir cisimdir.” ve “Heyula kucaklayan annedir.” ve “Anlama muvafakattır.” ve “Nefis kendi zâtından hareket eden sayıdır.” ve benzeri tanımlanandan daha kapalı olan mecaz, müstear, garip, şüpheli lafızların kullanımı ile olabilir.

4) Bu hatalar ancak kendisi ile bilinen şeylerin kullanımı ile olabilir. Bu bazen (i) ya tek bir mertebede olur. Şu sözümüz gibi: Gündüzün ancak güneşin kendisinde doğmuş olduğu zaman olarak bilinmesiyle beraber "Güneş gündüz doğan bir yıldızdır (tanımında olduğu gibi)." ve şu sözümüz gibi: "Nitelik kendisiyle iki şey arasında benzerliğin vuku bulduğu şeydir." sözünü söyledikten sonra "Benzerlik nitelikteki ittifaktır." demek; ve şu sözümüz gibi: "Nicelik kendisiyle iki şey arasında eşitliğin vuku bulduğu şeydir." dedikten sonra "Eşitlik nicelikteki ittifaktır." Demek gibi. (ii) Ya da birden fazla mertebede olabilir. Şu sözümüz gibi: "İki ilk çift sayıdır." 'çift' de ancak iki eşit parçaya bölen ile bilinir ve iki eşit de ancak iki ile bilinir. İşte bu bir şeyin birçok mertebede ancak kendisinden başkası ile bilinmediği şey ile tarif edilmesidir.

[306] - Aynı şekilde şunlar da tariflerdeki hatalardandır:

(a) Zorunlu olmadığı halde bir şeyi tanımda tekrar etmek, şu sözümüz gibi: "Sayı birlerden oluşmuştur." Şüphesiz birlerden oluşan şey çokluktur. Şu sözümüz gibi : "İnsan düşünen/konuşan cismanî bir canlıdır." Şüphesiz cisim olma canlının içindedir. Bu yüzden onun canlı olduğunu zikrettikten sonra cisim olduğunu zikretmek tekrardır.

(b) Tanımda tekrarın zorunlu olmasına gelince, babayı tarif ederken ki şu sözümüz gibi: "Baba kendi türünden bir başka şahsın onun menisinden doğduğu canlıdır" böyle olduğundan dolayı bu anlatılanlara göre bu tekrardır, ancak bu zorunlu bir tekrardır çünkü göreliler ancak bu şekilde tarif edilebilir.

[307] - Çünkü göreliler ancak sebepleriyle tarif edilirler ve tabi ki bu tarifte döngüsellik yoktur. Şu sözümüz gibi: "Kardeş, kardeş olduklarından dolayı kendisinin babası kendisine kıyasla kardeş olduğu söylenenin babası olan şahıstır." Komşu her ikisi komşu olduklarından dolayı sınırında kendisi kendisine kıyasla komşu olduğu söylenen başkasının sınırı olan bir evde oturandır." Siyah böyle olması bakımından siyahlığın kendisi ile kaim olduğu şeydir ve diğer göreliler de böyledir, bunlardan herhangi birinin tarifinde elbette döngüsellik yoktur.

[308] Denir ki: îsâgûcî'nin sahibi Porphyrios cins'in resm'inde "o nedir sorusunun cevabında onun tür bakımından farklı olan bir çok şey hakkında söylenen tümel olduğu" şeklindeki Aristo'nun sözünü duyduğunda, sonra türün resm'inde onun "O nedir ? sorusunun cevabında kendisine ve kendisi dışındaki cinslere söylenen tümel olduğunu zikretti. Ve cins ve türün her birinin diğerinin tanımından alındığını düşündü. (Porphyrios) izâfîlerin

tariflerinin devrî kıyaslarla yapılmasının caiz olduğunu iddia etti fakat Aristo'nun sözünde döngüsellik yoktur. Çünkü o cinsi hâkîki tür ile tanımladı izâfî tür ile değil ve izâfî türü de cins ile ve hâkîki tür ile tanımladı ve bunda asla döngüsellik olmaz.

[309] Tam tanımın bir şeyin bütün zâtîleriyle tarifi olduğunu tarifler konusunda zikretmiştik ve bunda da yakın cinsinin faslının önüne geçmesi gerektiğini tarifler konusunda zikretmiştik

[310] Ne zaman ki cins olmayan cins yerine konursa bu yanlış ve hata olur.

(a) İsterse bu cins olmayan kendisiyle tarifin olduğu bu talep edilen şey için lâzım olsun: mevcut, bir ve ârâz gibi (bu yanlış ve hata olur).

(b) Ya da başkası için cins olsun, şöyle diyenin sözü gibi: "İffetli şehvânî lezzetlerden uzak durmaya güç yetirendir." Çünkü günahkâr da aynı şekilde buna gücü yetendir ancak o bunlardan uzak durmaz ve uzak durmayı da istemez, bu güç iffetin gücü olur iffet ve melekenin değil onların şu sözü gibi: Zulüm yapmaya gücü olan, yapısı ve tabiatı itibariyle kendisinde olmayan bir şeyi başkasının elinden zorla çekip alandır. Bu durum zulüm melekesidir ona güç yetirme değil.

(c) Ya da bu şeyin türü olsun onların şu sözü gibi: "Kötülük insanlara zulmetmektir." ve zulüm kötülüğün bir türüdür cinsi değil.

(d) Ya da bu şeyin faslı olsun onların şu sözü gibi: "Aşk sevginin aşırı olmasıdır." Aşırı olma ise aşkın faslıdır cinsi değil. Çünkü aşk aşırı sevgidir.

(e) Ya da bu şeyin konusu olsun onların şu sözü gibi: "Yatak üzerinde oturulan tahtadır." Çünkü tahta yatağın maddesidir cinsi değil ve yataklık onda ârâzdır.

(f) Ya da bu şeyin bir unsuru ya da maddesi olsun onların şu sözü gibi: "Kızgınlık kalpteki kanın galeyana gelmesidir."

(g) Ya da bu şeyin bir sûreti olsun onların şu sözü gibi: "Kızgınlık intikam arzusudur."

(h) Ya da bu şeyin heyûlası olsun onların şu sözü gibi: "Kül yanmış odundur." Çünkü yandıktan sonra odundan geriye kalan ancak kendisinden odunluk sûreti yok olan ve küllük sûreti ortaya çıkan heyûladır. Onların şu sözü gibi: "İçki

suyu sıkılmış üzümdür." Çünkü içkinin içinde üzümden geriye kalan sadece onun maddesidir asla onun sûreti değil.

(ı) Ya da bu şeyin cüz'ü olsun onların şu sözü gibi:"On, beş artı beştir." ve onların şu sözü gibi:"Canlı algılayabilen/hissedebilen nefis sahibidir."

[311] Şunu bil ki önceki mantıkçılar bu misali bu makamda zikrettiler. Eğer cisim cins olursa, çünkü her mahiyetin ve hakikatin üç açıdan kabul edilmesi ve itibara alınması mümkündür.

(a) Bunlardan biri asla bir şart olmaksızın o olması bakımından o olması

(b) İkincisi vahdet ve kendisi dışındaki bir şeyden soyutlanma şartı ile

(c) Üçüncüsü kendisindeki tahsis şartı ile

[312] Birincisi dikkate alındığında (mahiyet için) kendisi dışındaki için cins olması mümkündür, ikinci ve üçüncü bakış açısı nazar'ı itibara alınınca kendisi dışındakiler için cins olması mümkün değildir aksine onun cüz'ü olur. Bir şeyin cüz'ü de onun cüz'ü olması bakımından onun bütüne yüklenmesi ve tanımın içine sokulması mümkün değildir. Çünkü insan sadece canlı veya sadece konuşan/ düşünen değildir, bu yüzden onu bu makamda misal olarak zikrettiler. Cins olmayanın cins yerine konulması caiz olmadığı gibi aynı şekilde cinsler, hassalar ve infialler (etkilenmeler) gibi fasıl olmayanın fasıl yerine konulması da caiz değildir. Şu sözümüz gibi: "Odun ateş ile temas ettiğinde yanan nebâtî, cansız bir cisimdir. " Çünkü etkilenmeler fasılların dışındadır, Çünkü infialler kuvvetlendiğinde ve şiddetlendiğinde bir şey batıl olur ve fasıllar güçlendiğinde bir şey sabit olur ve kuvvetlenir. Bu cümleyi öğren ve diğerlerini bununla kıyasla.