

Mİ'YÂRU'L-İLM

İlmin Ölçütü

EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLÎ

TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI YAYINLARI: 15

<i>Bilim ve Felsefe Serisi</i>	: 4
<i>Kitabın Adı</i>	: Mi'yâru'l-İlm İlmin Ölçütü
<i>Müellifi</i>	: Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111)
<i>Özgün Dili</i>	: Arapça
<i>Eleştirmeli Metin</i>	: Doç. Dr. Hasan Hacak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri (İslam Hukuku), Öğretim Üyesi.
<i>Çeviri</i>	: Prof. Dr. Ali Durusoy Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri (Mantık), Öğretim Üyesi. Doç. Dr. Hasan Hacak
<i>Arşiv Kayıt</i>	: Rağıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 912
<i>İnceleme ve Tashih</i>	: Harun Takçı
<i>Kitap Tasarım</i>	: Abdusselam Ferşatoğlu
<i>Yapım</i>	: Fotografika Ltd. Şti.
<i>Baskı</i>	: Elma Basım Yayın ve İletişim Hizmetleri San. Tic. Ltd. Şti. Tevfikbey Mah. Halkalı Cad. No:162/7 34295 Küçükçekmece İstanbul. Sertifika No. 12058
<i>Baskı Yeri ve Yılı</i>	: İstanbul 2013
<i>Baskı Miktarı</i>	: 1. Baskı, 2000 adet

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress A CIP Catalog Record

Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî

Mi'yâru'l-İlm

İlmin Ölçütü

1. Mantık, 2. İslam Felsefesi, 3. İslam Hukuku, 4. Gazzâlî, 5. Felsefe, 6. Kelâm
ISBN: 978-975-17-3689-5

Copyright © Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Her hakkı mahfuzdur.

Bütün yayın hakları *Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*'na aittir. Başkanlığın izni olmaksızın tümüyle veya kısmen, hiçbir yolla ve hiçbir ortamda yayınlanamaz ve çoğaltılamaz.

T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

Süleymaniye Mah. Kanuni Medresesi Sok. No: 5 34116 Fatih / İstanbul

Tel. : +90 (212) 511 36 37

Faks : +90 (212) 511 37 00

info@yek.gov.tr

www.yek.gov.tr

MÎ'YÂRU'L-İLM

İLMİN ÖLÇÜTÜ

(ELEŞTİRMELİ METİN - ÇEVİRİ)

EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLÎ

(ö. 1111)

Eleştirmeli Metin

Hasan Hacak

Çeviren

Ali Durusoy - Hasan Hacak



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

TAKDİM

İnsanlık tarihi, akıl ve düşünce sahibi bir varlık olan insanın kurduğu medeniyetleri, medeniyetler arasındaki ilişkileri anlatır. İnsan, zihnî faaliyetlerde bulunma kabiliyetiyle bilim sanat ve kültür değerleri üretir, ürettiği kültür ve düşünce ile de tarihin akışına yön verir.

Medeniyetler, kültürler, dinler, ideolojiler, etnik ve mezhebî anlayışlar arasındaki ilişkiler kimi zaman çatışma ve ayrışmalara, kimi zaman da uzlaşma ve işbirliklerine zemin hazırlamıştır.

İnsanların, toplumların ve devletlerin gücü, ürettikleri kültür ve medeniyet değerlerinin varlığıyla ölçülmüştür. İnsanoğlu olarak daha aydınlık bir gelecek inşa edebilmemiz, insanlığın ortak değeri, ortak mirası ve ortak kazanımı olan kültür ve medeniyet değerlerini geliştirebilmemizle mümkündür.

Bizler, Selçuklu'dan Osmanlı'ya ve Cumhuriyet'e kadar büyük devletler kuran bir milletiz. Bu büyük devlet geleneğinin arkasında büyük bir medeniyet ve kültür tasavvuru yatmaktadır.

İlk insandan günümüze kadar gökkubbe altında gelişen her değer, hakikatin farklı bir tezahürü olarak bizim için muteber olmuştur. İslam ve Türk tarihinden süzülüp gelen kültürel birikim bizim için büyük bir zenginlik kaynağıdır. Bilgiye, hikmete, irfana dayanan medeniyet değerlerimiz tarih boyunca sevgiyi, hoşgörüyü, adaleti, kardeşlik ve dayanışmayı ön planda tutmuştur.

Gelecek nesillere karşı en büyük sorumluluğumuz, insan ve âlem tasavvurumuzun temel bileşenlerini oluşturan bu eşsiz mirasın etkin bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Bugünkü ve yarınki nesillerimizin gelişimi, geçmişimizden devraldığımız büyük kültür ve medeniyet mirasının daha iyi idrak edilmesine ve sahiplenilmesine bağlıdır.

Felsefeden tababete, astronomiden matematiğe kadar her alanda, Medine'de, Kahire'de, Şam'da, Bağdat'ta, Buhara'da, Semerkant'ta, Horasan'da, Konya'da, Bursa'da, İstanbul'da ve coğrafyamızın her köşesinde üretilen değerler, bugün tüm insanlığın ortak mirası hâline gelmiştir. Bu büyük emanete sahip çıkmak, bu büyük hazineyi gelecek nesillere aktarmak öncelikli sorumluluğumuzdur.

Yirmi birinci yüzyıl dünyasına sunabileceğimiz yeni bir medeniyet projesinin dokusunu örecek değerleri üretebilmemiz, ancak sahip olduğumuz bu hazinelerin ve zengin birikimin işlenmesiyle mümkündür. Bu miras bize, tarihteki en büyük ilim ve düşünce insanların geniş bir yelpazede ürettikleri eserleri sunuyor. Çok çeşitli alanlarda ve disiplinlerde medeniyetimizin en zengin ve benzersiz metinlerini ihtiva eden bu eserlerin korunması, tercüme ya da tıpkıbasım yoluyla işlenmesi ve etkin bir şekilde yeniden inşa edilmesi, Büyük Türkiye Vizyonumuzun önemli bir parçasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, hiç şüphesiz tarihe, ecdadımıza, gelecek nesillere ve insanlığa sunacağımız eserleri üretmeye yönelik fikrî çabaların hasılası olacaktır. Her alanda olduğu gibi bilim, düşünce, kültür ve sanat alanlarında da eser ve iş üretmek idealiyle yeniden ele alınmaya, ilgi görmeye, kaynak olmaya başlayan bu hazinelerin ülkemize ve tüm insanlığa hayırlar getirmesini temenni ederim. Aziz milletimiz, bu kutsal emaneti yücelterek muhafaza etmeyi sürdürecektir.

Recep Tayyip Erdoğan

T. C.

Başbakan

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	4
GİRİŞ	13
MUKADDİME	28

BİRİNCİ KİTAP: KIYASTAN ÖNCEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM (FENN): LAFIZLARIN DELÂLETİ DELÂLET TARZLARININ AÇIKLANMASI VE LAFIZLARIN MANALARA NİSBETLERİ

Birinci Taksim	50
İkinci Taksim: Mananın Genel ve Özel Oluşu Bakımından Lafız	50
Üçüncü Taksim: Varlık Mertebeleri Bakımından Lafızların Mertebesinin Açıklanması	56
Dördüncü Taksim: Lafzın, Kendinde Müfred ya da Mürekkebe Olması Bakımından Bölümlenmesi	58
Beşinci Taksim: Müfred Lafzın Kendi İçindeki Taksimi	60
Altıncı Taksim: Lafızların Manalara Nisbeti	64
Yedinci Taksim: İştirak (Eşadlılık) Yoluyla Farklı Anlamlar İçin Kullanılan Lafza Dair	70

İKİNCİ BÖLÜM (FENN): MÜFRED (TEKİL) MANALAR VE BİRBİRLERİNE NİSBETİ

Birinci Taksim: Varlıkların Algılandıkları Araca Nisbetleri	78
İkinci Taksim: Varlıkların Genellik ve Özellik Yönüyle Birbirlerine Nisbetleri Açısından Taksimi	84
Üçüncü Taksim: Varlıkların Dış Dünyada Belirli Hale Gelmesi ve Gelmemesi Bakımından Taksimi	84
Dördüncü Taksim: Bazı Manaların Diğerlerine Nisbeti	86
Beşinci Taksim: Kendinde Zâtî ve Kendinde Arazî	92
Altıncı Taksim: Mahiyeti Sorana Verilecek Cevapta Zikredilen Hakikatlerin Sınıfları	102
Bu Başlığa İlave Bölüm: Beş Müfredin Resimleri ve Tertibi	108

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM (FENN): MÜFRED MANALARIN TERKİBİ	112
[Önermenin] Birinci Taksimi	114
Önermenin İkinci Bir Taksimi: Yüklemini Öznesine Olumsuz ya da Olumlu Olarak Nisbet Etme İtibariyle Önerme	120
Önermenin Üçüncü Bir Taksimi: Konusunun Genel veya Özel Olması İtibariyle Önerme	126
Önermenin Dördüncü Bir Taksimi: Yüklemini Özneye Zorunlu, Mümkün veya Mümteni' Gibi Cihetlerle Nisbet Etme İtibariyle Önerme	130
Önermenin Beşinci Bir Taksimi: Çelişigi İtibariyle Önerme	134
Önermenin Altıncı Bir Taksimi: Döndürülmesi İtibariyle Önerme	142

İKİNCİ KİTAP: KIYAS

BİRİNCİ BÖLÜM: KIYASIN SÜRETİ	150
Birinci Sınıf: İktirânî ya da Cezmî Kıyas da Denilebilen Yüklemlî Kıyas	150
Yüklemlî Kıyasın İkinci Bir Taksimi: Orta Deyimin Büyük ve Küçük Öncüldeki Konumu İtibariyle Yüklemlî Kıyas	154
Birinci Şekil	156
İkinci Şekil	162
Üçüncü Şekil	168
İkinci Sınıf: Bitişik Şartlı Kıyas	186
Üçüncü Sınıf: Ayrışık Şartlı Kıyaslar	192
Dördüncü Sınıf: Hulfî Kıyas	196
Beşinci Sınıf: İstikrâ	198
Altıncı Sınıf: Temsîl	208
Yedinci Sınıf: Mürekkebe ve Nâkıs Kıyaslar	236
İKİNCİ BÖLÜM: KIYASIN MADDESİ/İÇERİĞİ	244
Birinci Kısım: Kabulü Zorunlu Yakînî Önermeler	252
Birinci Sınıf: Salt Aklî - Aksiyom Niteliğinde (Evvelî) Önermeler	252

İkinci Sınıf: Duyulara Dayalı Bilgiler (Mahsûsât)	254
Üçüncü Sınıf: Deneyime Dayalı Bilgiler (Mücerrebât)	256
Dördüncü Sınıf	260
Beşinci Sınıf: Mütevâtir Haberler	262
İkinci Kısım: Yakînî Olmayan ve Burhanlar İçin	
Kullanılmaya Uygun Olmayan Öncüller	262
Birinci Tür	262
Birinci Sınıf: Meşhur Önermeler (Meşhûrât)	262
İkinci Sınıf: Makbûlât	270
Üçüncü Sınıf: Maznûnât	272
İkinci Tür	272
Birincisi: Sırf Vehmiyyât	274
İkincisi: Zannî Önermelere (Maznûnâta) Benzeyenler	274
Üçüncüsü: Yanlışlar (Galatlar)	278
Tümel ve Cüz'î Tikel Önermeler Açısından Şer'î Lafızların	
Dört Bölüm Olduğuna Dair	282

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KIYASTA YANLIŞA GÖTÜREN NEDENLER 290

Birinci Fasıl: Yanlış Neden Olan Şeylerin Belirlenmesi	290
Birinci Hata Noktası	292
İkinci Hata Noktası	294
Üçüncü Hata Noktası	296
Dördüncü Hata Noktası	298
Beşinci Hata Noktası	302
Altıncı Hata Noktası	306
Yedinci Hata Noktası	306
İkinci Fasıl: Sofistlerin Hayalinin Beyanı	310
Birinci Kısım: Kıyasın Sûretinden Kaynaklanan Hayaller	312
İkinci Kısım: Öncüllerde Hata Yapmaktan Kaynaklanan Şüphe ve İtirazlar	322
Üçüncü Kısım: Bir Açıdan Öncüller ve Bir Açıdan da Sonuçla Alakalı Olan Şüphe ve İtirazlar	330

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: KIYAS KONUSUNUN EKLERİ	350
Fasıl: İlet Kıyası ve Delâlet Kıyası Arasındaki Fark	350
Fasıl: Yakînin Açıklanması	356
Fasıl: Bilgisi Talep Edilen En Temel Hususlar	360
Fasıl: Zâtî ve Evvelî (Aksiyyom Niteliğindeki)'nin Manasının Açıklanması	364
Fasıl: Burhanların Yapısını Oluşturan Şeyler	364
Fasıl: Devrî Kıyasla İlgili Bir Şüphenin Giderilmesi	370
Fasıl: Hakiki Burhanı Oluşturan Şey	372
Fasıl: İletlerin Kısımları	378

ÜÇÜNCÜ KİTAP: TANIMLAR

BİRİNCİ BÖLÜM (FENN): TANIMLARIN KANUNLARI	384
Birinci Fasıl: Tanıma Olan İhtiyacın Açıklanması	384
İkinci Fasıl: Tanımın Maddesi ve Sûreti	388
Üçüncü Fasıl: Soru Sormak Yoluyla Tanıma Ulaşmadaki Sıra	392
Dördüncü Fasıl: Tanım İsmi Verilen Şeylerin Kısımları	398
Beşinci Fasıl: Tanımın Burhanla Elde Edilemeyeceği ve Tartışma Sırasında Tanımın Burhanla Ortaya Konulamayacağı	400
Altıncı Fasıl: Tanımlarda Hata Yapılan Yerler	406
Yedinci Fasıl: Bütün Güç ve Gayret Ortaya Konulmadıkça İnsan İçin Tanım Yapmanın Son Derece Zor Olması	412
İKİNCİ BÖLÜM (FENN): BAZI TERİMLERİN TANIMLARI	416
[Birinci Kısım: Metafizikte Kullanılanlar]	418
İkinci Kısım: Doğa Bilimlerinde (Fizik) Kullanılan Tanımlar	436
Üçüncü Kısım: Matematik (Riyazî) İlimlerde Kullanılan Tanımlar	460

DÖRDÜNCÜ KİTAP: VARLIĞIN BÖLÜMLERİ VE HÜKÜMLERİ

BİRİNCİ BÖLÜM (FENN): VARLIĞIN BÖLÜMLERİ	466
Cevhere Dair	466
Nicelik (Kemmiyye) ve Miktara Dair	474
Niteliğe Dair	476
İzafete Dair	478
Yere Dair	482
Zamana Dair	484
Konuma Dair	486
İyelikle Tabir Edilen Araza Dair	488
Etki Etmeye (Fiil'e) Dair	490
Fiilden Etkilenime Dair	490
İKİNCİ BÖLÜM (FENN): VARLIĞIN ZÂTÎ ARAZLARI İLE SİNİFLARINA VE HALLERİNE BÖLÜNMESİ	496
Varlığın İllet ve Ma'ûle Bölünmesi ve Var Olanın (Mevcûd) Mebde' ve İllet Olarak Nitelenmesine Dair	496
Varlığın, Bilkuvve Varlık ve Bilfiil Varlık Olarak Kısımlara Ayrılması	498
Mevcûd'un Kadîm ve Hâdis ile Önce ve Sonraya Bölünmesine Dair	502
Mevcûdun Tümel ve Cüz'î Şeklindeki Ayrımı	506
Mevcûdun Bir ve Çoğa Bölünmesi ile Bir ve Çoğun Eklentilerine Dair	514
Varlığın Mümkün ve Vacib Şeklinde Bölünmesine Dair	518
NOTLAR	531
DİZİN	537

GİRİŞ

İslâm düşüncesinde sorgulayıcı, eleştirici kişiliği ve hakikati arama sevrününün zorluğuna cesur bir şekilde katlanmasıyla öne çıkan Gazzâlî (ö. 505/1111); özellikle mantığın, kelâm ve fıkıh gibi İslâmî ilimler alanında kullanımı ile ilgili yaptığı çalışmalar sayesinde bu ilimlerin tarihinde bir dönemin başlangıcını işaret etmektedir. Bu iddianın önemli bir dayanağını, onun mantığa dair yazmış olduğu elinizdeki bu eseri teşkil eder. *İlmin/Bilginin Ölçütü* anlamına gelen *Mi'yâru'l-ilm*'in önem ve etkisini daha iyi anlamak için Gazzâlî'yi böyle bir eseri telif etmeye sevk eden nedenleri sorgulamakta fayda vardır.

Bilindiği üzere *Mi'yâru'l-ilm*'in konusu olan mantık ilminin kurucusu İlkçağın ünlü filozofu Aristoteles'tir (m.ö. 384-322). Aristoteles'in "Organon" adı verilen ve altı kitaptan oluşan mantık külliyâtı, Aristoteles tarafından yazılmakla birlikte bu külliyâta sonradan Organon şârihleri tarafından ilave edilen *Hatâbe* ve *Şi'r* kitapları ile Porphyrius'un (m.s. ykl. 234-305) *Kategoriler* kitabına giriş olarak yazmış olduğu *Eisagoge* kitabı da dahil olmak üzere toplam dokuz kitap olarak Abbâsîler döneminde dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Süryânî mütercimler tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir.

Daha sonra Fârâbî (ö. 339/950), Arapça çevirisinden Organon'un sekiz kitabını bütün yönleriyle incelemiş, şerh etmiş ve ayrıca Arap dilinin kural ve özelliklerini göz önüne alarak mantığı yeniden inşa etmiştir. Bu itibarla düşünce geleneğimizde Fârâbî'ye, ilk üstad olan Aristoteles'e atıfla, "Mantığın İkinci Üstadı" anlamında "Muallim-i Sâni" unvanı verilmiştir.

İlk kez Aristoteles tarafından Yunanca olarak kurulan sonra da Fârâbî tarafından ikinci kez, bu defa Arapça olarak kurulan Mantık ilmini kemâle erdiren, onu ta'lîm ve ta'allümü yapılabilecek bir sanat haline getiren ve Mantık konusunda yazdıklarıyla Gazzâlî de dâhil olmak üzere kendisinden sonra bu alanda yapılan bütün çalışmalara kaynaklık eden "eş-Şeyhu'r-Reîs" İbn Sînâ (ö. 428/1037) olmuştur.

Aristoteles mantığı çeviriler yoluyla İslâm dünyasına girdiği sıralarda, sosyal ve siyâsî bazı nedenlerle de irtibatlı olarak, İslâm dininin doğrudan doğruya kendi iç bünyesinden neşet eden iki büyük düşünce ve ilmî faaliyet alanı ortaya çıkmıştı: Fıkıh ve Kelâm. Bunlardan kelâm, İslâm dininin inançla ilgili yani *nazarî* yönünü ortaya koymayı, onu diğer inançlara karşı savunmayı ve inanca dair kuşkuları gidermeyi kendisine görev edinmişti. Fıkıhın faaliyet alanını ise İslâm'ın *amelî* yönü, yani ibadetlerin yapılışı ile hukukî ilişkiler oluşturmaktaydı. 'Kur'ân ve Sünnet'in dilinin Arapça olmasından dolayı fıkıh ve kelâm alanında faaliyet gösteren bilginler, murâd-ı ilâhîyi yansıtan metinleri anlamak ve bunlara dayanarak fikhî ya da kelâmî-itikadî bilgi üretmek için dilin imkânlarını sonuna kadar kullanmakla birlikte; bunun dışında ilave bazı aklî çıkarım (nazar) yöntemlerini kabul edip etmeme ve bunları kullanım yoğunluğu bakımından "ehl-i hadîs" ve "ehl-i re'y" şeklinde iki ana ekol ve eğilime ayrılmışlardı. Bununla birlikte her iki eğilimin müntesipleri dokuz ve onuncu yüzyıllarda Yunancanın dilbilgisi olarak telakki ettikleri Aristotelesçi mantığa karşı çıkmışlardı. Nitekim bu karşı duruşun en tipik örneği, metni günümüze intikal etmiş olan Dilbilimci Sîrâfî ile Mantıkçı Mettâ arasındaki tartışmada görülebilir.

Hanefî fakihler ve Mu'tezilî kelâmcılar, ehl-i re'y'in öncüleri iken; Hanbelîler de ehl-i hadîs'in öncüleridir. Gazzâlî'nin de müntesibi olduğu Şafîîliğin ise özellikle Eş'arîlik ile bütünleştiğinde gittikçe hadis ehli olmaktan çıkmaya ve ehl-i re'ye yakınlaşmaya başladığı söylenebilir. Ehl-i hadîs, büyük ölçüde dilin imkânları dairesinde kalarak metinleri yorumlamakla yetinirken; ehl-i re'y ise ağırlıklı olarak, mantıkçıların, "temsîl"; kendilerinin "kıyas" dedikleri analogik bir yöntemi kullanmaktaydı. Ehl-i nazar olarak bilinen kelâmcılar ise aynı kanıtı yani "temsîl"i, "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" adı ile anmakta ve yaptıkları kanıt işine de "istidlâl" adını vermekteydiler. Ayrıca İslam dünyasının belirli kesimlerinde siyasi açıdan da güç kazanmış olan Bâtınîler İslâm'ı anlamaya yönelik bambaşka bir eğilimle, dini anlama ve yorumlama yetkisini "Masum İmâm"ın uhdesine bırakmışlardı.

İmdi Kur'ân ve Sünnet'in nazârî ve amelî konularına ilişkin temel öğretilerini anlayıp yorumlamada yukarıda sözü edilen yöntem ve tutumların hangisi daha tutarlı ve elverişlidir? Acaba bu yöntemler, *Mi'yâru'l-ilm*'in yazarı Gazzâlî'yi tatmin etmiş midir? Bunu tespit için öncelikle Gazzâlî'nin yaşadığı döneme genel hatlarıyla göz atmak önemlidir.

İslam dünyası on birinci (h. beşinci) yüzyılı yaşarken, temel ilim branşlarından mantık ve felsefe, İbn Sîna elinde; fıkıh, Debûsî (ö. 430/1039); usûl-i fıkıh, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044); kelâm, Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085); dilbilim, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1079); Mu'tezilî düşünce de Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) gibi âlimlerin elinde iyice olgunlaşmış, iç dinamikleri ve epistemolojik esasları içinde gelişimini neredeyse tamamlamış idi. Aynı şey tasavvuf için de söylenebilir. Ayrıca Endülüsten yükselen sert bir ses, İbn Hazm (ö. 456/1064), özellikle fıkıh ve kelâmın arkasında yatan iç dinamikleri, sistem ve bilgi üretme yöntemlerini ciddi ve sarsıcı bir şekilde eleştirmiş, alternatif bilgi üretme ve akıl yürütme yöntemlerinin devreye sokulmasının zaruretini vurgulamıştı.

Gazzâlî bu olgunluk çağının hemen akabinde yaşadığı için doğal olarak özellikle fıkıh ve kelâm alanında doğru bilgiye nasıl ulaşılabileceği sorusunun çözümlenmesi gerektiğini fark etti. Tarihî süreç içinde kelâm ve fıkıh alanında, gerek dilin imkânlarına ve gerekse kıyas adı verilen temsile dayalı yorum ve kanıtların değişik sebeplerle, aynı konuda birbiriyle çelişen sonuçlar ortaya koyabildiğini ve bu ilimlerde bir takım yöntem hatalarının çokça yapıldığını tespit etti. Fıkıh ve Eş'arî kelâm geleneği içinde eğitim-öğretim görmüş ve uzun süre de hocalık-araştırmacılık yapmış olan Gazzâlî'nin önünde iki seçenek duruyordu; ya söz konusu sorunları çözecek ve üstesinden gelecek ya da birbiriyle çelişen görüşleri haklı bulan bir sofist gibi kalacaktı.

Kısaca belirtmek gerekirse Gazzâlî, bu sorunların esasta bilgi üretmekle kullanılan yöntemle ilgili bir sorun olduğunu düşünerek yöntem so-

rununun çözümü için, Aristotelesçi mantığın ilmî faaliyetin her alanında olduğu kadar hâssaten kelâm ve fıkıh gibi İslâmî ilimler alanında da kullanılması gerektiğini öne sürdü. Gazzâlî'ye kadar özellikle İslâmî ilimler ve dil ilimleri alanında İslâm kültürünün ana akımı uzun bir dönem Hanefî-Mu'tezilî/Mâturidî çizgi üzerinde gitmiş iken, Gazzâlî ile birlikte kültürde baskın olan akım, Şâfiî-Eş'arî gelenek haline geldi. Gazzâlî'nin özellikle *Mi'yâru'l-ilm* kitabında getirdiği çözüm İslam kültürüne, o tarihten modern dönemlere kadar devam edecek şekilde damgasını vurmuş oldu. Öyleki sonraki dönemin kelâm, fıkıh (özellikle kavâid literatürü) ve usûl-i fıkıh eserlerinde Gazzâlî'nin bu çabası sürekli olarak varlığını ve etkisini hissettirmektedir.

Gazzâlî'nin serüvenine baktığımızda onun, Yunan Felsefesi'nde yaşanmış olan üç önemli dönemi (a) Sokrates öncesi varlık ve oluşa dair birbiriyle çelişen düşüncelerin ileri sürüldüğü dönem, (b) bu çelişkilerin neden olduğu, gerçeğin ve doğrunun öğrenilmesinden umudun kesildiği, göreceliğin hakim olduğu Sofistler dönemi, (c) ve nihayet çelişkilerin çözümlendiği ve giderildiği, bilgi ve ilim sorununun çözümlenip mantığın inşâ edildiği Aristotelesçi dönem-, kendi şahsında yaşamış olduğu söylenebilir. Tıpkı Aristoteles gibi Gazzâlî'nin de kendi çağında hesaplaşmadığı, hakkında bir değerlendirmede bulunmadığı bir düşünce geleneği yok gibidir.

Gazzâlî, bu eleştiri geleneğini felsefe eleştirisiyle başlatır. Bir düşünce geleneğini eleştirmeden önce onu iyice anlamak gerekir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın Farsça yazdığı *Dânişnâme-i Alâî*'sini kendi telifi gibi sunduğu bir kitap olarak *Makâsidü'l-felâsife* adıyla Arapça'ya nakleder. *Makâsidü'l-felâsife*, onun İbn Sînâ felsefesi temelinde Mantık, Metafizik ve Fizik'e dair felsefeyle ilgili ilk çalışmasıdır. Sonra da ağırlıklı olarak İbn Sînâ metafiziğinin eleştirisini içeren meşhûr eseri *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazar. *Tehâfütü'l-felâsife*'den hemen sonra mantığa dair *Mi'yâru'l-ilm*'i kaleme alır. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin girişinde Mantık ilminin filozoflara özgü bir ilim olmadığını; aksine kendileri nezdinde onun "*Medârikü'l-'ukûl, Kitâbu'l-cedel,*

Kitâbu'n-nazar” adıyla anılagelen ilmin ta kendisi olduğunu söyler. Ancak o, *Mi'yâru'l-ilm*'in girişinde böyle bir farkındalıktan söz etmeyip *Mi'yâru'l-ilm*'i iki amacı gerçekleştirmek üzere yazdığını ifade eder. Bunların ilki, *Tehâfütü'l-felâsife* kitabında kullanılan bazı terimlerin izahı ve bu kitabın daha iyi anlaşılmasıdır. Bu, Gazzâlî tarafından *Mi'yâru'l-ilm*'in daha özel amacı olarak gösterilir. Daha önemli ve genel olan amacı ise, kelâm ve fık- hın da içinde bulunduğu nazârî ilimlerin tamamında geçerli bir mantığın ortaya konulmasıdır.

Bu itibarla hiçbir mantık kitabında görülmemiş ölçüde Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm*'in girişinde, Mantık ilmini tebcîl ve ta'zîm eder. Gazzâlî, doğrudan akılla ilişkili olmayanın; yani hiss ve vehmin akıl ile arasını ayırt edecek bir kriterin peşindedir. Gazzâlî, bu kriteri; metafiziğini eleştirdiği halde mantığına sınımsız tutunduğu İbn Sînâ'da bulur. Gazzâlî için Mantık, onu içine düştüğü sofistik durumdan ve çelişkilerden kurtaran, bilginin ve hakikatin biricik ölçüsü olan bir ilimdir. Bu itibarla Gazzâlî, mantığa dair yapmış olduğu bu kapsamlı incelemesine, doğru bilgi ve ilmin ölçütü, kriteri anlamına gelen *Mi'yâru'l-ilm* adını vermiştir. O, bu kitabı yazmadaki daha özel amacını gerçekleştirmek için *Mi'yâru'l-ilm*'in sonuna, yine İbn Sînâ'ya nisbet edilen *Hudûd (Felsefî Tanımlar) Risâlesi*'nden istifadeyle daha önceki mantık kitaplarında görülmemiş bir biçimde tanımlar bölümü ilave etmiştir. Ayrıca bu kitabın sonunda kategorileri, *Varlığın Hükümleri* adı altında geniş olarak ele almıştır.

Mi'yâru'l-ilm'in sonunda “Bilginin ölçütüne dair yazdığımız bu kitap (*Mi'yâru'l-ilm*) gibi, amelin ölçüsüne (*Mizânu'l-amel*) dair de bir kitap kaleme alalım” demesine bakılırsa Gazzâlî'nin, *Mi'yâru'l-ilm* ve *Mizânu'l-amel* kitaplarında, aklın nazârî ve amelî işlevlerine yönelik bir eleştiri geliştirdiği; başka bir ifadeyle aklın bu iki yönü için bir ölçü ve kriter belirlemeye çalıştığı söylenebilir.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de İbn Sînâ metafiziğini eleştirdiği gibi; müstakil bir kitap içinde olmasa da *Mi'yâru'l-ilm*'de bir taraftan mantık konu-

larını anlatırken öte yandan o konularla ilgili kelâmcıların ve fakihlerin görüşlerini ciddi bir eleştiriden geçirir ve onların ilgili konulardaki yanlışlarına dikkat çeker. Onların bilgi tanımı, tanım anlayışları, lafız-mânâ ayırımının farkına varmayışları, temsîli (analojii) mantıkî kıyâs gibi telakkî etmeleri, kavram ve tümelliğe dair bilgisizlikleri, kafalarının karışıklığı, “istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-gâib” denilen kanıtın sağlam bir kanıt olmayışı gibi pek çok husus, Gazzâlî’nin belli başlı eleştiri konularını teşkil eder. Kısacası fakihlerin ve kelâmcıların nazarî akıl yani yöntem anlayışları *Mi’yâru’l-ilm*’de ciddi bir eleştiri konusu yapılmıştır.

Gazzâlî, *Mi’yâru’l-ilm*’den sonra, ağırlıklı olarak burhan ve tanımı merkeze aldığı *Mihekkû’n-nazar*’i kaleme almıştır. *Mi’yâru’l-ilm*’de İbn Sînâ ve dolayısıyla Aristoteles mantığının temel kavramlarını kullanırken *Mihekkû’n-nazar*’da daha çok nahivcilerin ve kelâmcıların aşına olduğu bir dil kullanmayı tercih etmiştir; örneğin “tasavvur ve tasdik” lafızları yerine “ma’rifet ve ilim” lafızlarını kullanması gibi.

Gazzâlî, akli devre dışı bırakan Bâtînlere karşı ise *el-Kıstâsu’l-müstakîm*’i kaleme almıştır. Bâtînliler, onun gözünde İslâm dünyasının sofistleridir. Bu kitapta o, iktirânî ve istisnâî kıyasın bütün şekil ve darblarının Kur’ân’da mevcut olduğunu göstermeye çalışır. O, bir yönüyle bu kitapta Bâtînlilerin bilgi anlayışını eleştirirken bir yönüyle de mantığın dinî ilimler için meşru ve dinî kaynaklı bir ilim olduğunu göstermeye çalışır.

Bir yöntem olarak nazar ve re’ye esastan karşı çıkan hadis ehline karşı ise; kıyâsın fıkıh ve kelâm için meşru ve gerekli olduğunu göstermek üzere *Esâsu’l-kıyâs*’ı yazmıştır. Bir tekrar gibi olmakla birlikte Gazzâlî, fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*’ün başına mantığı, *Mi’yâru’l-ilm* ve *Mihekkû’n-nazar*’daki bilgileri oldukça özet bir mukaddime olarak koymuştur. Bu mukaddimedede lafız-mana ayırımına özel bir vurgu yapılmıştır. Ayrıca burada mantık bilmeyenin ilmüne asla güvenilemeyeceği dile getirilir. O, bu ifadesiyle mantık bilmeden ilim adamı; yani kelâmcı ve fakih olunamayacağını anlatmaya çalışmıştır. Nitekim kelâma

dair yazmış olduğu *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*'ın girişinde burada yazılanların yönteminin *Mi'yâru'l-ilm* ve *Mihekkû'n-nazar*'da bulunduğunu ifade etmektedir.

Tahkik ve tercümesini yapmış olduğumuz *Mi'yâru'l-ilm* kitabı ile ilgili olarak söylenebilecek önemli bir nokta da Gazzâlî'nin bu kitaptaki yönteminin aslında türünün ilk örneği olmadığıdır. Bu kitap, Gazzâlî'den hemen önce yaşayan ve Endülüsten, İslam dünyasının batı ucundan yükselen başka bir eleştirel ve sorgulayıcı ses olan İbn Hazm'ın, *et-Takrîb li-hadd'il-mantık bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye* adlı eseri ile mukayese edildiğinde aralarında ilginç benzerliklerin olduğu görülür. *et-Takrîb*, Aristoteles mantığı ile "fikhî misaller" in bir kitap isminde bir araya getirildiği bilinen ilk eserdir. İbn Hazm özellikle usûl-i fıkıh kitabı olan *el-İbkâm*'da kendi zamanına kadar gelen İslam kültürü içinde ana bilgi üretme ve akıl yürütme yöntemi olan fikhî kıyası ve bu kıyasla irtibatlı olan, bu kıyas anlayışının üzerine kurulduğu varlık anlayışını eleştirerek, Hanefî ve Şâfiîler başta olmak üzere adeta tüm fikhî; özellikle Eş'arîlik üzerinden de tüm kelâmı eleştirmiştir. *et-Takrîb*'de ise Gazzâlî'nin yapmak istediğine oldukça benzer bir işe girişmiş ve alternatif bir mantık olarak Aristoteles mantığını benimseyerek bunun fikhî başta olmak üzere dinî ilimlerde nasıl kullanılacağını ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Hazm, *et-Takrîb*'de Aristoteles'in yukarıda bahsedilen mantıkla ilgili kitaplarını özetlemekte, ancak mantikî önerme ve çıkarımlarda örnekleri günlük dilden ya da fıkıhtan vermektedir.

İbn Hazm ve Gazzâlî'nin bu eserleri karşılaştırıldığında mantığın akli düzgün kullanabilmek ve doğru sonuçlara ulaşabilmek için vazgeçilmezliğini savunmaları, onu benimsemeden aklın yanılacağını ileri sürmeleri, mantikî öncülleri ve kıyasın şekillerini ortaya koyarken fikhî misaller vermeleri, mantık deyimlerinin fikhî ve kelâm ilmindeki benzerlerini göstermeye çalışmaları, temel dinî ilimlerin hakim düşünme yöntemi olan analogik akıl yürütmeyi (kıyası) gerek fikhî gerekse kelâmcıların kullanma şekillerini eleştirmeleri gibi pek çok noktada benzerlikler taşıdığını, kitap-

ların sistematığının dahi çoğu noktada benzeştiğini ve hatta bazı ifade ve örneklerin aynı olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple Gazzâlî'nin, İbn Hazm'ın söz konusu eserinden istifade etmiş olma ihtimali oldukça yüksek görünmektedir. Öyleki İbn Hazm'ın bu eserinde “mantığın, her türlü bilgi ve ilmin ölçütü (mî'yârı)” olduğu şeklindeki ifadesinin Gazzâlî'nin kitabına verdiği ismi dahi etkilemiş olması uzak bir ihtimal değildir.

Gazzâlî'nin bu eserinin İslâmî ilimler alanında asırlar süren belirleyici etkisine rağmen, modern dönemde hak ettiği akademik ilgiyi gördüğünü söyleyemeyiz. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar *Mi'yâru'l-ilm*'in ne bilimsel bir neşri yapılmış ve ne de herhangi bir dile tercüme edilmiştir. Elimizdeki bu neşir ve tercüme onun ilk ilmî neşri ve tercümesidir.

***Mi'yâru'l-ilm*'in Tahkiki**

Başlangıçta *Mi'yâr*'ın sadece çevirisini yapmak amacıyla yola koyulmuş olmamıza rağmen onun mevcut baskılarının tahkik edilmemiş olması sebebiyle özellikle kitabın ikinci yarısından itibaren elimizdeki basılı nüshaların, metnin doğru anlaşılmasını engelleyen pek çok hata barındırdığı belirlenmiştir. Bu sebeple müracaat edilen yazma nüshaların, çoğu defa metnin anlaşılması için zarurî olduğu görüldüğünden eserin tahkikine karar verilmiştir.

Mi'yâru'l-ilm'in tespit edebildiğimiz kadarıyla beş ayrı neşri yapılmıştır. Bu neşirler şunlardır:

1. İlk neşir Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, Abdulkâdir Ma'rûf el-Kürdî ve Hüseyin Na'îmî el-Kürdî tarafından yayınlanmış, 1329 (1911) tarihli Cemâliyye, Mısır baskısı olup “Kürdistan el-İlmiyye” matbasında basılmıştır. Kapak sayfasında, ismi verilmeyen bazı üstadların ta'likâtını içerdiği söylenen eser, “son derece titiz bir çalışmanın ürünü” olarak sunulsa da tek bir nüshadan hareketle hazırlanmış görünmektedir. Zira eserin özellikle ikinci yarısında pek çok okuma hatası ve bazı yerlerde gereksiz ilaveler vardır. Gazzâlî'nin hayatı ve

eserlerinin anlatıldığı giriş bölümü ve dipnotlarla birlikte eser 195 sayfadır. Bu basımda “içindekiler” yoktur. Neşrin dizgisi birçok yerde kelimeler arasında boşluk bırakılmadan yapıldığı için okunması zordur. Bu matbu eser Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Koleksiyonu, 1732 numarada kayıtlıdır.

2. Yukarıdaki eserin ikinci baskısı olan diğer bir neşir, Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî'nin bu defa tek isimle yaptığı bir neşir olup 1346/1927 yılında Mısır'da “el-Matbaatu'l-Arabiyye”de basılmıştır. Ancak bu basım ilk basıma benzemekle birlikte şaşırtıcı bir şekilde ilkinden daha kötü, birçok yerde ilkinde bulunmayan ilave hatalar ve eksik metinler barındırmaktadır. Eserin bu baskı için özensiz bir şekilde yeniden dizildiği ve bazı ilave yanlışların bu dizgide ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. 228 sayfa olup sonunda “içindekiler” kısmı vardır.

3. Süleyman Dünya tarafından yapılan, Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, 1379/1960 tarihli basım. 400 sayfalık bu neşir büyük ölçüde Kürdî'nin neşirlerinden istifade ile hazırlanmış görünmektedir. Zira çoğu yerde onunla aynı hataları tekrarlamaktadır. Süleyman Dünya esere bir önsöz, giriş, detaylı bir içindekiler ve sonuna felsefe-mantık terimleri sözlüğü eklemiş olmakla birlikte eserin yine özellikle ikinci yarısı okumayı ciddi ölçüde güçleştiren çok sayıda kopukluk, hata ve yer yer gereksiz ilaveler barındırmaktadır. Bu baskı meşhur olmasından dolayı tahkik esnasında bu baskıyı, yazma nüshaya atf yapar gibi kullandık ve ona dipnotlarda matbu nüshayı temsil ettiği için (ط) rumuzuyla işaret ettik.

4. Ahmet Şemseddin tarafından Beyrut, Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1990 yılında “açıklamalı” olarak yapılan basım. Bu basım Süleyman Dünya'nın metnine oldukça yakın olup, metin sadece nâşirin önsözde belirttiği gibi İbn Sînâ'nın özellikle *Necât* adlı eserine başvurularak gözden geçirilmiş ve bazı terimler ve anlaşılması zor

hususlar, dipnotlarda açıklanmıştır. Eserin en fazla notlandırılmış basımı budur. Ancak ana metin önceki neşirlerin taşıdığı eksiklikleri neredeyse aynen taşımaktadır.

5. Beyrut, Dârü'l-Endülüs tarafından tarihsiz olarak basılan bu beşinci neşir ise bir giriş ya da ilave açıklamalar içermeyen bir baskı olup Süleyman Dünya'nın neşrinin benzeridir. Önceki baskılardan aynen alındığı ve ilave bir çalışma içermediği anlaşılmaktadır. Çalışmamız esnasında son iki esere pek fazla müracaat edilmemiştir.

Mi'yâru'l-ilm'in tahkiki için yaptığımız araştırmada eserin Türkiye'de sadece iki yazma nüshasına ulaşabildik:

1- Elimizdeki yazmalardan ilki Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 912 numarada (eski kayıt 766) kayıtlı 99 varaklık nüshadır. Nüshanın eskimişliği ve yazı tarzı oldukça kadim bir nüsha olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ancak üzerinde bir istinsah tarihi bulunmamaktadır. Ayrıca birçok yerde kelimeler noktasız olarak yazılmıştır. Nüshanın bir iki varağı kayıp olup bazı yerlerde de küçük ciltleme hataları sebebiyle sayfaların sırasında değişmeler söz konusudur. Bu nüshayı tahkik çalışmamızda (ج) rumuzuyla gösterdik. Diğer yazma nüshaya göre sayfa kaybı daha az olduğu için tahkik metni içindeki sayfalandırmada bu nüshayı esas aldık.

2- Diğer nüsha ise Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu'nda 3376 numarayla kayıtlı 61 varaklık nüshadır. Hicrî 612 (m. 1215) yılında yazılmış olup kitaba sahip olan İbn eş-Şeyha bu nüshayı 793 (m. 1391) yılında mütâlaa ettiği notunu koymuştur. Nüsha oldukça okunaklı olup metin birçok yerde harekelenmiştir. Üzerinde bir hayli çalışıldığı anlaşılan nüsha, başka nüshalardan istifade ile yapılan alternatif okumaları da ihtiva etmektedir. Bu durumda ilgili kelimenin üstüne alternatif okuma yazılmıştır. Bu nüshayı (ف) rumuzuyla göstermekle birlikte alternatif okuma şekli olduğunda ana metindeki ifadeyi (ف), bu ifadenin genellikle üstüne yazılan alterna-

tif okumayı ise (ف) rumuzuyla gösterdik. Ancak böylesine değerli bir nüshanın 46^b numaralı varaktan itibaren önemli bir bölümünün kayıp olması bizim için oldukça üzücü olmuştur. Buradaki kayıp yaklaşık 13-14 varak yani tüm kitabın altıda biri kadardır. Nüsha sonradan yeniden ciltlenmiş ve sayfaları yeniden numaralandırılmıştır. Ancak sayfa numaralandırılması özellikle kitabın ikinci yarısından itibaren oldukça hatalıdır ve sonradan konulan numaralar ardışık olduğu için eserdeki eksiklik ve sayfa sıralamasındaki karışıklık ilk bakışta fark edilmemektedir. Bu nüshanın, eserin matbu neşirlerine diğer yazma nüshadan daha fazla benzediği söylenebilir. Ayrıca kullandığımız iki nüshanın birbirinden kopyalanmış olma ihtimali düşük olduğu gibi, kendi tarihleri açısından erken bir ortak asıldan gelmiş olmaları da zor görünmektedir.

Yukarıda bahsedilen nüshanın eksik olması sebebiyle metnin tahkikinde önemli bir bölümü tek bir nüshadan hareketle oluşturmak durumunda kalmamak için matbu nüshalardan Süleyman Dünya neşri, en yaygın bilinen neşir olduğu için üçüncü yazma nüsha gibi değerlendirilmiş ve kendisine yukarıda bahsettiğimiz gibi dipnotlarda atıfta bulunulmuştur. Ancak bu tahkik çalışmasında esas amacımız nüshalar arasındaki her türlü farkı tüm detaylarıyla ortaya koymak yerine, özellikle doğru metni tespit edip, bunun sağlanmasını yapmak olduğu için bunun üzerine yoğunlaşmış ve özellikle matbu nüshadaki bazı önemsiz farklar gösterilmemiştir. Bu noktada, metnin Türkçesi ile Arapçasının yan yana paralel neşir şeklinde basılacak olması da dikkate alınarak tahkik metnine zaman zaman yapılması uygun olabilecek ilave dipnot açıklamaları eklenmemiş, sadece zarurî olduğunda, metindeki bazı kelimelerin izahına yer verilmiştir.

Genel olarak İSAM'ın tahkik ve yazım esaslarının uygulandığı bu çalışmada tahkik esnasında herhangi bir nüsha ana nüsha olarak alınmamış, Arapça metnin en doğru şeklinin ne olması gerektiği yönünde bizde oluşan kanaate göre nüshalardan tercihe şayan bulunanlar metne alınmış,

dipnotta üç nüshaya da atıf yapılmıştır. Nüshalarda açık olarak yazılmamış ve birden çok şekilde okunabilecek kelimeler olduğunda buna işaret edilmiş, mümkün farklı okumalar (/) ile ayrılarak belirtilmiş ya da kelime olduğu gibi harflerin noktası konulmadan yazılmıştır.

Sonuç olarak böyle önemli bir eserin orijinalini ilk kez ilmî bir neşirle ortaya koyup tercüme etmiş olmanın heyecanını yaşıyor ve eserimizin ilim ehline faydalı olmasını diliyoruz. Bu eserin hazırlanmasının her aşamasında büyük emekleri geçen Türkiye Yazma Eserler Kurumu'na, özellikle de kurumun başkanı Prof. Dr. Muhittin Macit ile Çeviri ve Yayım daire başkanı Yard. Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı Beylere; tahkik metni başta olmak üzere önemli katkılarda bulunan Harun Takçı Bey'e; eserin değişik kısımlarını okuyarak görüşlerini belirten öğrencilerimize; ayrıca tahkik metnini Arapça imlâ açısından inceleyen Haldun Filiz ve İbtihal Muhammed Ebû-cezar'a; eserin yayın işleri ile yakından ilgilenen Arafat Aydın Bey'e, eserin tasarımını özenle yapan Fotografika çalışanlarına teşekkürlerimizi sunarız.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Prof. Dr. Ali Durusoy

Doç. Dr. Hasan Hacak

MÎ'YÂRU'L-İLM

İLMİN ÖLÇÜTÜ

EBÛ HÂMİD EL-GAZZÂLÎ

Allah'ın rahmeti onun üzerine olsun

معيار العلم

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي

رحمة الله عليه

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adı ile...

Allah'ın salât ve selamı Efendimiz Muhammed (s.a.) ve ailesi üzerine olsun. Allah'ım bize doğruyu doğru olarak göster ve ona tâbi olma başarısını ver; yanlışı da yanlış olarak göster ve ondan kaçınmamıza yardım et! Âmin.

5 [1] Ey arzu ve iradesi ilimlerin idrakine adanmış, düşüncesi aklî gerçekliklerin gizemlerine uzanmış; çalışma ve koşturması dünyanın değersiz lezzetlerinden ve süslerinden yüz çevirmiş; gayreti ilim ve ibadetle saadeti elde etmeye vakfedilmiş kişi! Kendisine hamdetmek her şeyden önce gelen Allah'a hamdü senadan, Allah'ın elçisi ve kulu olan Hz. Muhammed'e
10 salâtü selamdan sonra, iyi bil ve anla ki:

[2] Biz *Mi'yâru'l-ilm* isimli bu kitabı, önemli *iki amacı* gerçekleştirmek için yazdık. Bunların *ilki*, düşünme ve akıl yürütmenin (nazar) yollarını anlatmak, kıyas ve çıkarsamaların yapılış yöntemlerini aydınlatmaktır. Nazarî bilgiler insanlara fitrat ve yaratılıştan hazır olarak verilmediği için
15 bu bilgilerin kaçınılmaz olarak sonradan öğrenilip elde edilmesi gerekir. Zira herkes bu öğrenim işini hakkıyla yerine getiremez ve talep edilen şeye ulaşmak için yol bulamaz; bir yola giren herkes yetkinleşmeye imkan bulamaz ve yetkinliğin zirvesine ulaşmadığı halde bu hususta yanılmadığından da emin olamaz. Doğruya benzeyene ulaştığını zanneden herkesin, seraba
20 kapılmadığının güvencesi yoktur.

[3] Aklî konularda (ma'kûlâtta) ayak kaydırıcı ve yanıltıcı şeylerin çok oluşu; aklın berraklığının, vehmin ve hayalin çarpıtmaları türünden kirletici şeylerden uzak kalamayışı sebebiyle; akıl yürütme (nazar ve itibar) için bir ölçüt, araştırma ve doğru düşünme için bir terazi,

بسم الله الرحمن الرحيم

و صَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا. رَبِّ يَسِّرْ وَلَا تَعَسِّرْ وَتَمِّمْ،
اللَّهُمَّ أَرِنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارزُقْنَا اتِّبَاعَهُ، وَأَرِنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَأَعْتِنَا عَلَى اجْتِنَابِهِ.

[١] اعلم وتحقق^١ أيها المقصود على درك العلوم حرصه وإرادته، الممدود
نحو أسرار الحقائق العقلية همته، المصروف عن زخارف الدنيا ونيل لذاتها
المحتقرة سعيه وكده، الموقوف^٢ على درك السعادة بالعلم والعبادة جدّه وجهده؛
بعد حمد الله تعالى الذي تقدّم^٣ على كل أمر ذي بال حمده، والصلاة على النبي^٤؛
محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسوله وعبده:

[٢] إن الباعث على تحرير هذا الكتاب الملقب بـ«معيار العلم» غرضان
مهمان: أحدهما تفهيم طرق^٥ الفكر والنظر^٦، وتذليل^٧ مسالك الأقيسة والعبر.
فإن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة موهوبة، كانت لا محالة
[٣١] محصّلة مطلوبة فلا^٨ كل طالب يحسن الطلب ويهتدي إلى طريق المطلب،
ولا كل سالك للطريق^٩ يهتدي إلى الاستكمال ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذروة
الكمال، ولا كل ظانّ للوصول^{١٠} إلى شاكلة الصواب آمنٌ من الانخداع بلا مع
السراب. ١٥

[٣] فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام ومشارات الضلال ولم
ينفك صفاء^{١١} العقل عما يكدره^{١٢} من تغليطات^{١٣} الأوهام وتليسات
الخيال، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار وميزاناً للبحث والافتكار

١ ف - وتحقق.

٢ ف - عن زخارف الدنيا ونيل لذاتها المحتقرة سعيه وكده، الموقوف.

٣ ط: يقدم.

٤ ر - النبي.

٥ ر ف: طريق.

٦ ف - النظر.

٧ ف: والتطرق بدليل.

٨ ف: ولا.

٩ ط - الطريق.

١٠ ف: من الوصول.

١١ ط: مرآة.

١٢ ف: يكدرها.

١٣ ط: تخليطات.

zihin için bir parlatıcı, fikir ve akıl gücü için bir bileğitaşı olsun diye bu kitabı telif ettik. Öyle ki şiir açısından aruz; ve i'râb açısından gramer (nahiv) nasıl bir işlev görüyorsa, aklî çıkarımlar bakımından da bu kitap o konumdadır. Nitekim şiirin ölçülüsü, ölçüsüzünden ancak aruz; i'râbın da doğrusu yanlışından ancak nahiv ölçütüyle ayırt edilebildiği gibi, aklî delillerin bozuğu ile sağlam olanı, doğru olanı ile sağlıklı olanı ancak bu kitap yoluyla birbirinden ayrılabilir. O halde şunu iyi anla ki, bu terazi ile tartılmayan ve bu ölçü ile ölçülmeyen her akıl yürütmenin ölçüsü bozuktur ve zihni yanlış bir sonuca götürmeyeceğinin güvencesi yoktur.

[4] Bu kitabı yazmamızın *ikinci nedeni* ise, *Tehâfütü'l-felâsife* kitabımıza dahil edip kullandığımız bazı terimleri daha açık bir şekilde ortaya koymaktır. Zira biz *Tehâfüt* kitabında, filozoflarla kendi dilleriyle ve mantıkta uzlaştıkları terimlerin/ıstılahların hükmü doğrultusunda münazara edip tartıştık. Bu kitapta ise bu terimlerin manaları daha açık halde ele alınacaktır. Öyle ise bu, kitabı yazmamızı gerektiren iki nedenin daha özel olanıdır. Birincisi ise daha genel ve daha önemli olanıdır. Burada, birinci nedenin daha önemli olması senin için anlaşılmasa da değildir. Bu nedenin daha genel olması ise bu kitabın yararının, gerek aklî gerek fikhî olsun, nazarî ilimlerin hepsine şamil olması sebebiyledir. Nitekim sana tertibi, şartları ve ölçüsü açısından fikhî konulardaki akıl yürütmenin, aklî konulardakinden tamamen farklı olmayıp, bu ikisinin yalnızca öncüllerinin kaynağı bakımından farklılaştığını anlatacağız.

[5] Asrımızda insanların himmet ve ilgisinin, ilimlerden fıkha meyletmesi ve hatta sadece fıkıhla sınırlı kalması bizi fıkıh alanındaki münazaranın yöntemleri konusunda, ilk olarak *Me'hazu'l-hilâf*¹, ikinci olarak *Lübâbü'n-nazar*², üçüncü olarak *Tahsînu'l-meâhız*³ ve dördüncü olarak da *Kitâbu'l-mebâdi' ve'l-gâyât*⁴ yazmaya yöneltti. Öyleki bu (son) kitap, bu araştırma (yani hilafiyat ve fikhî münazara) alanında, -öncülleri açısından (birinin öncüllerinin fikhî; diğerinininkinin aklî olması gibi) birbirinden farklı olsa da, bu öncüllerin tertibi ve şartları açısından- mantık ve aklî nazar yöntemiyle gelenebilecek en nihai noktayı temsil eder.

وصيقلاً للذهن،^١ ومشخذاً للقوة المفكرة من العقل، ليكون^٢ بالنسبة إلى أدلة العقول^٣ كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى علم الإعراب. فكما لا يُعرف منزح الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض ولا يُميّز صواب الإعراب عن خطائه إلا بمحكّ النحو، فكذلك لا يُفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصحيحه وسقيمته إلا بهذا الكتاب. فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يتقدر بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار.

[٤] والباعث الثاني الإطلاع به على ما أودعناه كتاب تهافت الفلاسفة؛ فإننا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواضعوا عليها في المنطق. وفي هذا الكتاب^٥ تنكشف معاني تلك الاصطلاحات. فهذا أخص الباعثين والأول أعمهما وأهمهما. أما كونه أهم فلا يخفى عليك وجهه، وأما كونه أعم فمن حيث يشمل جدواه جميع العلوم النظرية: العقلية منها والفقهية،^[٦] فإننا سنعرّفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ^٦ المقدمات فقط.

[٥] ولما كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه بل مقصورة عليه حتى حدانا ذلك إلى^٧ أن صنفنا في طرق^٨ المناظرة فيه مأخذ الخلاف أولاً، ولباب النظر ثانياً، وتحصين المآخذ ثالثاً، وكتاب المبادئ والغايات رابعاً، وهو الغاية القصوى في البحث الجاري على منهج النظر العقلي في ترتيبه وشروطه، وإن فارقه في مقدماته؛

١ ر: للفكر.

٢ ط: فيكون.

٣ ر: العقل.

٤ ف: الفلسفة.

٥ ر: الباب.

٦ ر: مأخذ.

٧ ف: على.

٨ ر: طريق.

Ayrıca bu durum (fıkha olan bu ilgi) bizi bu kitapta, konu işleyiş yöntemi olarak fikhî misaller vermeye yöneltti ki bu kitabın yararı daha kapsamlı ve faydası geri kalan sınıflara da şamil olsun.

[6] Bize kusur arama ve eleştiri gözüyle bakan şaşı gözler, bizim kesin olan aklî konuları fikhî zannî misaller ile anlatıp, alışlagelen yöntemlerin dışına çıkmamızı yadırgayabilir. Şimdi bu kişi, eleştiri ve ayıplaması konusunda taşkınlığı bıraksın; bir şeyi misal ve benzeriyle anlatma sanatını ve bunun yararını bilmediğinin farkına varsın. Doğrusu bu misal verme sanatı, bir şeyi öğrenmek isteyen muhabata, bilmediği bir şeyi, mukayese etmesi için bildiği bir şey vasıtasıyla anlatmak için vazedilmiştir. Böylece onun zihninde bilinmeyen iyice anlaşılabilir olur. Mesela, eğer sadece marangozluğu ve ilgili aletleri kullanmasını iyi bilen birisine hitap ediyorsak, ona öğretici olan kişinin de öğrencisine sadece marangozluk sanatından örnekler vermesi gerekir ki bu şekilde öğrencisi daha hızlı anlasın ve zihninde daha kolay bağlantı kurabilsin. Öğrenciyi eğitme ve öğretme ancak onun diliyle yapılırsa etkili olduğu, aynı şekilde aklî bir hususu ona anlatmak da ancak onun iyice bildiği misaller ile yapıldığında etkili olur. Böylece kitabın amaç ve gayesini özlü bir şekilde anlatmış olduk.

Aklî İlimlerle Uğraşanların Bu Kitaba Ne Kadar Çok İhtiyaç

20 Duyduğuyla İlgili İlave Açıklama

[7] Belki şöyle diyorsundur: “Ey bilmiş olduğu zihnî ilimlerden dolayı aldanmış ve kendisine sunulan aklî burhanlar ile büyülenmiş kişi! Bu yüceltme ve abartı ne demek oluyor? Akıllı kişi, aklın dışında hangi ölçüt ve tartıya ihtiyaç duyar? Zira akıl, şaşmaz bir kriter ve en güçlü ölçüttür. Dolayısıyla aklî olgun ve kâmil olduktan sonra akıllı kişi ayrıca bir düzeltme ve tashihe gerek duymaz.” Bu durumda sen hafife aldığın aklî yolların tehlike ve afetleri hususunda sabırlı ve yavaş davranmalısın. Her şeyden önce şunu iyice anla ki, sende bir hissî, bir vehmî ve bir de aklî olmak üzere üç hüküm veren güç bulunur ve bunlardan doğruyu bulan ise sadece aklî hüküm veren güçtür. Yine anla ki dünyaya ilk geldiğimizde nefis, hissî ve vehmî hüküm verenlerden geleni kabule daha çok eğilimli ve yatkındır.

رغبنا ذلك أيضاً في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية لتشمل فائدته وتعمّ سائر الأصناف جدواه وعائدته.

[٦] ولعل الناظر بالعين العوراء نظر الطعن والإزراء، ينكر انحرافنا عن العادات في تفهيم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الظنية فليكف عن غلوائه في طعنه وإزرائه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الخفي بما هو الأعراف عند المخاطب المسترشد، ليقبس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده فيستقر المجهول في نفسه. فإن كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه وأقرب إلى مناسبة عقله. وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا بلغته لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هي أثبت في معرفته. فقد عرفناك غاية هذا الكتاب وغرضه تعريفاً مجملاً فلنزد له شرحاً وإيضاحاً.

زيادة إيضاح لشدة حاجة النظر إلى هذا الكتاب

[٧] لعلك تقول: «أيها المنخدع بما عندك من العلوم [٢ب] الألفيّة؛ ٢ المستهين ٣ بما تسوق إليه البراهين العقلية، ما هذا التفخيم والتعظيم؟ وأي حاجة بالعاقل إلى معيار وميزان؟ فالعقل هو القسطاس المستقيم والمعيار القويم، فلا يحتاج العاقل بعد كمال عقله إلى تسديد وتقويم». فأتد وتثبت فيما تستخف به من غوائل الطرق العقلية، وتحقق قبل كل شيء أن فيك حاكماً حسياً وحاكماً وهمياً وحاكماً عقلياً. والمُصيب من هؤلاء الحكّام هو الحاكم العقلي. والنفس في أول الفطرة أشد إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسّي والوهمي؛ ٢٠

١ ر: فائدته.

٢ ط: الذهنية.

٣ ط: المستهتر.

٤ ر: الذهني.

Zira hissî ve vehmî hüküm veren, dünyaya ilk geldiğimizde insan zihni ve nefsinde diğerinden daha önce oluşur ve bu ikisi nefis üzerinde ilk hüküm veren güç olma özelliğini taşırlar. Dolayısıyla aklî hüküm veren henüz olgunlaşmadan ve bunun farkına varmadan önce, nefis bu ikisinin hüküm vermesine alışır ve onları benimser. Bu yüzden nefse alıştığı şeyle ilişkisini kesmesi ve doğuştan gelen yapısı bakımından yabancı olan şeye (akıl) boyun eğip bağlanması çok zor gelir. Nefis, bizim bu kitapta açıklayacağımız yöntemle denetim altına alınana kadar aklî hükmedene muhalefet edip onu yanıtlamayı; hissî ve vehmî hükmedene uymayı ve onları doğru kabul etmeyi sürdürür.

[8] Eğer hüküm veren bu iki gücün yanlışa düşürme ve çarpıtması konusunda söylediklerimin kanıtını bilmek istersen hissî hükmedene bak! Güneşe baktığın zaman nasıl da onun bir kalkan kadar görüldüğüne, yıldızların ise mavi bir yaygıya serpilmiş altın paralar olduğuna, ayakta duran şahısların yere düşen gölgesi hakkında o gölgenin hareketsiz olduğuna, dahası bebeğin ilk gelişimindeki görünümünün sanki hiç değişmeyip sabit kaldığına nasıl hükmediyor, bir düşün! Akıl ise, duyunun/hissin karşı koyamayacağı bir takım kanıtlar ile güneşin ve aynı şekilde yıldızların çapının yer yuvarlağından kat kat büyük olduğunu nasıl biliyor! Akıl bize hareketsiz gördüğümüz gölgenin kesintiye uğramadan sürekli hareket ettiğini, bebeğin boyunun büyüme süresince sabit durmadığını, sürekli olarak büyüdüğünü ve hissedilmeyecek şekilde aşama aşama geliştiğini bize nasıl da gösteriyor! Öyle ki, duyu bu gelişimi idrak etmekten yorulurken, bize bunu akıl bildirmektedir. Duyuların bu cinsten yanıtları ve çarpıtmaları çoktur. Bu yüzden bu yanıtlar konusunda derinleşmeyi arzulama; duyunun çarpıtmalarını anlayabilmek için duyu ile ilgili aktardığımız bu öz bilgi ile yetin!

[9] Vehmî hükmedenin ise, kendisine işaret edilemeyen bir varlığı inkar edip, âlemdeki cisimlerin bitişme ve ayrışmasına benzemeyen, âlemin içinde ya da dışında olmakla nitelenemeyen şeyi kabul etmediğini gözden kaçırma!

لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس وفاتحها بالاحتكام عليها، فألفت النفس احتكامهما وأنست بهما قبل أن أدركها الحاكم العقلي، فاشتدّ عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب^١ من^٢ مناسبة جبلتها، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذّبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما، إلى أن تضبط بالحيلة التي سنشرحها في هذا الكتاب. ٥

[٨] وإن أردت أن تعرف مصداق ما نقوله في تخرُّص هذين الحاكمين واختلافهما، فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم^٣ إذا نظرت إلى الشمس بأنها في عَرَضٍ مجنّ، وفي الكواكب بأنها كالدنانير المثورة على بساط أزرق، وفي الظل الواقع على الأرض للأشخاص المنتصبّة بأنه واقف بل على شكل الصبي في مبدأ نشوئه بأنه واقف. وكيف عرف العقل ببراھين لم يقدر الحس على المنازعة فيها أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة [٣] وكذا الكواكب. وكيف هدانا إلى أن الظل الذي نراه واقفاً، هو متحرك على الدوام لا يفتر، وأن طول الصبي في مدة نشوئه^٤ غير واقف بل هو في النمو على الدوام، مترقياً إلى الزيادة ترقياً خفي التدرّج يكلّ الحس عن دركه ويشهد العقل به. وأغاليط الحس من هذا الجنس تكثر فلا تطمع^٥ في استقصائها،^٦ فاقنع بهذه النبذة اليسيرة من أنبائه لتطلع به على أغوائه. ١٥

[٩] وأما الحاكم الوهمي فلا تغفل عن تكذيبه بوجود لا إشارة إلى جهته وإنكاره شيئاً لا يناسب أجسام العالم بانفصال واتصال، ولا يوصف بأنه داخل العالم ولا خارجه.

١ ر: كالقريب.

٢ ر: عن.

٣ ف + عليها.

٤ ف: النشو.

٥ ف: ومترقى.

٦ ر: مطمع.

٧ ف: استقصائه.

Bu tarz şaşırtmaları hususunda vehmin kötülüğüne karşı akıl yeterli olmasaydı, yerin ve göğün yaratıcısı hakkında, avamın ve geri kafalıların kalplerinde kök salan bozuk inançlar, âlimlerin nefislerinde de kök salardı. Onun çarpıtması ve saptırmasına dair örnek vermede o kadar uzağa gitmeye gerek duymuyoruz. Zira vehim, duyularla algılanan şeylere, anlatıklarımızdan daha yakın olanlar konusunda da yanlış bilgi verir. Çünkü sen vehim gücüne, içinde koku, renk, tat ve hareket bulunan tek bir cisim sunsan ve tüm bu vasıfların tek bir yerde bulduklarını kabul etmesini öneren, vehim bunu kabul etmez ve bunların birbirine eklenip birinin diğerine bitişik olduğunu ve bu bitişmeyi de birbiri üzerine örtülen ince örtüler gibi tahayyül eder. Çünkü vehim yaratılışı itibarıyla duyunun birden fazla olmasını ancak bunlar için birden fazla mekân tasarlayarak anlayabilir. Öyleyse vehim, sadece duyudan veri alır ve duyu da nihayetinde birden çok olma ve farklı olmayı, mekân veya zamanın farklılığına bağlı olarak idrak eder. Zaman ve mekân birlikte ortadan kaldırılınca, hakikat ve sıfat bakımından birbirinden farklı olan şeylerin, tek bir mekanda/hayizde bulduklarını kabul etmek vehme zor gelir. Vehmin bu ve bunun gibi yanıltmaları saymakla bitmez. Dalâletten hidayete erdiren, cehaletin karanlıklarından kurtaran ve burhan ışığı ile şeytanın vesveselerinin karanlıklarından çekip alan akli veren Allah Teâlâ'ya şükürler olsun.

[10] Bu iki hükmedenin (duyu ve vehim) güvenilmezliğini kavramak için daha fazla açıklama istersen; bu çarpıtmaların şeytana nisbet edilerek onun “vesveseci” diye isimlendirilmesi, vesveseden sorumlu tutulması; diğer yandan aklın ışığına hidâyet ve nûr denilip, “*Allah, göklerin ve yerin nûrudur*”²¹ ayetinde nûrun Allah’a ve meleklere nisbet edilmesi hususlarının dinde nasların taranmasından çıkan bir sonuç olması üzerinde düşün.

ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا، لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الأرض والسماء ما رسخ في نفوس^١ العوام والأغبياء. ولا نفتقر إلى هذا الإبعاد في تمثيل تضليله وتخيليه، فإنه يكذب فيما هو أقرب إلى المحسوسات مما ذكرناه، لأنك إن عرضت عليه جسماً واحداً فيه حركة وسواذ^٢ وطعم ولون^٣ ورائحة واقترحت عليه أن يصدّق بوجود ذلك في محل واحد على سبيل الاجتماع، كاع عن قبوله وتخيّل أن بعض ذلك منضام للبعض ومجاور له، وقدّر انضمام^٤ كل واحد منهما بالآخر^٥ في مثال ستر رقيق ينطبق على ستر آخر، ولم يمكن في جبلته أن يفهم تعدده إلا بتقدير تعدد المكان. فإن الوهم إنما يأخذ من الحس، والحس في غالب^٦ الأمر إنما^٧ يدرك التعدد والتباين بتباين المكان أو الزمان. فإذا رفعا جميعاً [٣٣] عُسِر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في حيز واحد. فهذا وأمثاله من أغاليط الوهم تخرج عن حد الإحصاء والحصر. والله تعالى هو المشكور على ما وهب من العقل الهادي عن الضلال، المنجي عن ظلمات الجهالة،^٨ المخلص بضياء البرهان عن ظلمات وساوس الشيطان.

[١٠] فإن أردت مزيد استظهار في الإحاطة بخيانة هذين الحاكمين، فدونك واستقرأ ما ورد في الشرع من نسبة هذه التمويهات إلى الشيطان وتسميتها وساوس^٩ وإحالتها على الشيطان، وتسمية ضياء العقل هداية ونوراً ونسبته إلى الله تعالى وملائكته في قوله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (سورة النور، ٣٥/٢٤)

١ ف: قلوب.

٢ ف - سواد.

٣ ر - ولون.

٤ ر ف - انضمام؛ ط: التصاق.

٥ ف - منهما بالآخر.

٦ ف: عامة.

٧ ف - إنما.

٨ ر: الجهالات.

٩ ف: وساوسا.

Vesvesenin iki kaynağı olan vehim ve hayalin muhtemel yeri beyin olduğu için Hz. Ebû Bekir (r.a.) bir suçluya had cezası veren kişiye “*Başına vur! Çünkü Şeytan baştadır.*”² demiştir. Hayal ve vehim kaynaklı vesvese, ondan kurtulup etkisinden çıkana çok az rastlanacak bir şekilde müfekkire gücüyle iç içe geçmiştir. Öyle ki bu durum, kanın etimiz ve organlarımızla iç içe bulunması gibidir. Nitekim Hz. Peygamber -Allah’ın salât ve selamı üzerine olsun- “*Şüphesiz Şeytan kanın insanoğlunda dolaştığı gibi dolaşır.*”³ buyurmuştur.

[11] Dikkatini çektiğimiz bu sırları akıl gözü ile özenle incelediğinde hüküm veren bu iki gücün çarpıtmasından kurtulmak için bir çözüm yöntemi bulmaya ne denli ihtiyacın olduğunu iyice anlarsın. Eğer, “Tavsif ettiğiniz şekilde bu saptırcılarla arada bu denli güçlü bir bağ varken bu konuda önlem almanın çözüm yöntemi nedir?” diye sorarsan bu konuda bir lütuf olan aklın sunduğu çözüm yöntemlerini düşün. Zira akıl, akledilen ve vehmedilenlere uygun düşen gözlemler türünden şeylerin idrak edilmesinde duyu ve vehmi kendisine yardım hususunda ikna etmiş, bu gözlemlerden vehmin yardımı dokunduğu bir takım öncüller elde ederek bunları tartışmaya açık olmayacak şekilde tertip etmiştir. Sonra da bu öncüllerden vehmin yanlışlayamayacağı bir sonucu, zorunlu olarak çıkarmıştır.

[12] Zira bu öncüller, vehmin ve aklın “bu böyledir” demede ihtilaf etmedikleri verilerden elde edilmiştir. Nitekim bunlar zarûriyyât ve hissiyyât türünden, insanların hakkında ihtilaf etmedikleri bilgiler olup; akıl bunları duyu ve vehimden devralarak kendi hakimiyeti altına almış, duyu ve vehim de bu öncüllerden lâzım gelen sonucu onaylamıştır. Sonra da akıl, doğrudan bu öncülleri, aynı tertip/dizim ve sistemle, vehim ile anlaşmazlık içinde olduğu konuya nakletmiş ve bu öncüllerden bir takım sonuçlar çıkarmıştır. Vehim, bu sonuçları yanlış kabul edip onaylamaktan kaçınırsa bu akıl için önemli bir mesele değildir.

ولما كان مظنة^١ الوهم والخيال الدماغ وهما منبعا الوَسواس، قال أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لمن كان يقيم الحد على بعض الجُنَاة: «اضرب الرأس فإن الشيطان في الرأس.»^٢ ولما كانت الوَساوس الخيالية والوهمية ملتصقة بالقوة المفكرة التصاقاً يقل من يستقل بالخلاص منها حتى كان ذلك كامتزاج الدم بلحومنا وأعضائنا، قال رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم فضَيَّقوا مجاريه.»^٣

[١١] وإذا لاحظت بعين الاعتبار، والعقل هذه الأسرار التي نُبِئت عليها استيقنت شدة حاجتك إلى تدبير حيلة في الخلاص عن ضلال هذين الحاكمين. فإن قلت الآن: «فما الحيلة في الاحتياط مع ما وصفتموه من شدة الرباط بهذه المغويات؟» فتأمل لطف حِيلِ العقل فيه فإنه استدرج الحس والوهم إلى أمور يتساعد^٤ على دركها هؤلاء الحكام من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول، وأخذ منها مقدمات يساعد^٥ الوهم عليها ورتبها ترتيباً لا ينازع^٦ فيه،^٧ واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التأكيد بها.

[١٢] إذ كانت مأخوذة من الأمور التي لا يختلف العقل [٤] والوهم في القضاء عليها، وهي العلوم التي لم يختلف الناس فيها من الضروريات والحسِّيات واستسلمها من الوهم والحس وارتبها منهنهما، فصدقا بأن النتيجة اللازمة منها^٨ صادقة حقيقة،^٩ ثم نقلها العقل بعينها على ترتيبها إلى ما ينازع الوهم فيها^{١٠} وأخرج منها نتائج، فلما كذب الوهم بها^{١١} وامتنع عن قبولها هان على العقل مؤوَنته.

١ ر: محل.

٢ انظر: كتاب المصنف لابن أبي شيبة، ٥/٦.

٣ ف - فضَيَّقوا مجاريه. ورد الحديث في صحيح البخاري، الاعتكاف ١١؛ وفي صحيح مسلم، السلام ٢٣.

٤ ف - الاعتبار.

٥ ف: يتساعدان.

٦ ف: يتساعد.

٧ ف: تنازع.

٨ ر ف: فيها.

٩ ر: منهنما.

١٠ ف: حقيقة.

١١ ر: بها.

١٢ ر - وأخرج منها نتائج. فلما كذب الوهم بها.

Zira vehim başlangıçta, aklın sonuç çıkarmak için oluşturduğu tertibe göre vazettiği bu öncülleri kabul ediyordu. Ayrıca bu öncüllerden lâzım gelen sonucu da başlangıçta kabul etmiş bulunuyordu. İşte bu durumda konuyu akli yöntemle araştıran kişi şunu iyice anlamış olur: vehim gücünün, bu
 5 öncüllerin ve sonuç veren tertibin doğruluğunu başlangıçta kabul ettikten sonra, sonucu kabul etmekten kaçınması; vehim'in doğasında ve yaratılışında bu sonucu algılama hususundaki bir eksiklikten kaynaklanır, yoksa bu sonucun yanlış olmasından değil. Çünkü öncüllerin bu dizimi/tertibini, vehmin yardımı ile başka bir konuda oluşturulmuş sonra da bu konuya
 10 nakledilerek ona uygulanmıştır. Öyle ise bizim bu kitaptaki amacımız; duyu verileri ve açıkça doğru olan zaruri bilgilerden hareketle akli doğru kullanmak için bir ölçüt ortaya koymaktır. Öyle ki bu ölçütü anlaşılması güç karmaşık şeylere uyguladığımızda onlardan lâzım gelen sonuçların doğruluğu konusunda şüpheye düşmeyelim.

[13] Şimdi şöyle diyor olabilirsin: “Mademki anlattığınız şey, nazari ilimlerle uğraşanlar tarafından bilinmektedir, o halde onlar akli konularda niçin birbirlerinden farklı düşünmektedirler? Onların, vehmin akla yardım ettiği geometri ve aritmetik ile ilgili nazari hususlarda ittifak ettikleri gibi akli konularda da ittifak etmeleri gerekmiyor mu?” Sana iki açıdan
 20 cevap verilebilir. *Birincisi*, bizim anlattığımız şey; şaşırma ve hataya düşme nedenlerinden sadece biridir. Bunun da ötesinde akli konulardaki araştırmada bir takım aşılması güç engeller ve zorluklar vardır ki bunları aşip onlara takılmayan akıllı kişiler azdır. Yakini sonuç veren burhanın şartlarının hepsini kavrayıp öğrendiğin zaman, insanoglunun çoğunun ma'kullerin
 25 hakikatini idrak edecek güce sahip olmadığını artık yadırgamazsın.

[14] *İkincisi* ise şudur, vehmi önermeler doğru ve yanlış diye iki kısma ayrıldığı ve yanlış olan doğru olana son derece benzediği için, nefsin/zihninin, doğrusunu yanlışından ayırt etmesi neredeyse imkansız olduğu önermelerle karşılaşılar. Öyle ki, Allah'ın başarı nasip ederek desteklediği, yol göstermesiyle doğrunun elde edilme yöntemini ikram ettiği kimseden başkası bunu ayırt edemez. O halde akli konular şu şekilde
 30 ikiye ayrılır. *İlki*, çoğunluğun idrak etmesinin kolay olduğu kısım;

فإن المقدمات التي وضعها كان الوهم يُصدّق بها والترتيب الذي رتبته لإنتاج النتيجة كان الوهم قد سلّم لزوم النتيجة منها فتتحقق الناظر أن إباء الوهم عن قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات، والتصديق بصحة الترتيب المنتج لقصور في طباعه وجبلته عن درك هذه النتيجة، لا لكون النتيجة كاذبة لأن ترتيب المقدمات منقول من مواضع ساعد الوهم على التصديق بها.^١ فإذا غرضنا في هذا الكتاب أن نأخذ من المحسوسات والضروريات الجلية^٢ معياراً للنظر، حتى إذا نقلناه إلى الغوامض لم نشكّ في صدق ما يلزم منها.

[١٣] ولعلك الآن تقول: «فإن تمّ للتُّنَّار ما ذكرتموه فلمّ اختلفوا في المعقولات؟ فهلاً اتفقوا عليها اتفاهم على النظريات الهندسية والحسابية التي يساعدها^٣ الوهم العقل فيها؟ فجوابك من وجهين: أحدهما أن ما ذكرناه أحد مشارات الضلال، ووراء ذلك في النظر في العقليات عقبات مخررة يعزّ في العقلاء من يتخطاها فيسلم منها. وإذا أخطت بمجامع شروط البرهان المنتج لليقين، لم تستبعد أن تقصّر قوة أكثر البشر عن درك حقائق المعقولات الخفية.

[١٤] والثاني: إن القضايا الوهمية لمّا انقسمت إلى ما يصدّق وإلى ما يكذب وكانت الكاذبة منها شديدة الشبه بالصادقة، اعترض فيها؛ قضايا اعتاص على النفس تميزها عن الكاذبة، ولم يقو عليها إلا من أيّده الله تعالى بتوفيقه وأكرمه بسلوك منهاج الحق وطريقه،^٤ فانقسمت العقليات إلى ما هان [١٤] دركها على الأكثر،

١ ر: به.

٢ ف: الجلية.

٣ ر: ساعد.

٤ ر: منها.

٥ ف: بطريقه.

ikincisi ise Allah Teâlâ'nın hak nuruyla teyid ettiği nadir dostları dışında insanların genelinin aklının idrak etmekte büyük güçlük çektiği kısım. Ne var ki uzun asırlar bu müstesna kesimin çok sayıda bulunması şöyle dursun, bir kaçının varlığında bile cimri davranmaktadır.

- 5 [15] Belki de sen şimdi kendini insan kalabalığı arasında sıradan biri sanırsın. Böylece kendi aleyhine karamsarlık suresini okuyup, kendi kendine “Ben ne zaman çağın ve zamanın biriciği, hakkın nuruyla desteklenmiş, şeytanın saptırmalarından kurtulmuş, anlatmış olduğun burhanın şartlarını yerine getirebilen biri olacağım? Öyle ise benim için mevcut durumla
- 10 yetinmek, atalarımın miras aldığı inanişe kanaat etmek, tehlikeli bir işe atılmaktan daha güvenlidir. Zaten uzak emele ulaşacağıma emin değilim.” diye kuruntuya kapılabilirsin. Eğer böyle bir şey aklına gelmişse senin gibi birine söylenecek şudur: Sen tıpkı, zamanın hükümdarının makamını, onun elindeki güç, kuvvet, teçizat, servet, yandaşlar ve bağlı-
- 15 ları görüp emrinin daha sonra da onun hemen yerine getirilerek ona bağlı kalındığını gözlemleyen, ancak hükümdarın konumuna yükselmeyi veya onun derecesine yaklaşmayı çok uzak gören; bununla birlikte vezirlik veya yöneticilik rütbesine veya daha alt bir makama yükselme gücü de olduğu halde kendi kendine “Dünya hükümdarının makamı olan en yüce gaye ve
- 20 en üstün zirveye ulaşmaktan aciz olduktan sonra benim için en doğru olanı, atalarımın mesleği olan çöpçülükle yetinmektir.” diyen insan gibisin. Çöpçü ulaşabileceği bir ekmekten, örtüneceği bir elbiseyi elde etmekten aciz değildir. Nitekim şair şöyle der:

Bırak şu yüce şeyleri, ona ulaşmak için didinme!

- 25 *Otur oturduğun yerde, lokman da var hırkan da!*

- [16] Zira bu akıllı kıt adama, doğru düşünme nimeti verilse o da temmül edip fikir yürütse idi çöpçü ile hükümdarın dereceleri arasında daha pek çok makamın olduğunu bilirdi. Öyle ise daha üst makamlara yükselmekten aciz olan herkesin daha alt makamlarla yetinmesi gerek-
- 30 mez. Değersiz bir rütbeden terakki ederek yükseldiğinde, önceki konumu açısından bakıldığında yükselmiş olduğu yeni mertebe bir tür riyasettir. Âlimler arasındaki mutluluk derecelerinin de böyle olduğuna inanmalısın.

وإلى ما استعصى على عقول الجماهير إلا على الشذاذ من أولياء الله تعالى المؤيدين بنور الحق، الذين تُشْحَ الأعمار الطويلة بوجود الآحاد منهم، فضلاً عن العدد الكثير الجم.

[١٥] ولعلك الآن تحسب نفسك واحداً من أعمار^٢ الناس وتتلوا^٣ على نفسك؛ سورة اليأس، وتزعم «أني متى أكون واحد الدهر وفريد العصر، مؤيداً بنور الحق متخلصاً عن نزغات الشيطان مستولياً على ما وصفته من شروط البرهان؟ فالركون إلى الدعة أولى بي والقناعة بالاعتقاد الموروث من الآباء أسلم لي من أن^٤ أركب متن الخطر ولست أثق بنيل قاصية الوطر». فيقال في مثالك إن خطر هذا ببالك: ما أنت إلا كإنسان لاحظ رتبة سلطان الزمان وما ساعده من الشوكة والعدة والنجدة^٥ والثروة والأشياء والأتباع، والأمر المُتَّبَع المُطَاع، واستبعد أن ينال رتبته أو يقارب درجته، ولكن اقتدر^٦ أن ينال رتبة الوزارة أو درجة الرئاسة أو منزلة أخرى دونها فقال: الصواب لي إذا عجزت عن الغاية القصوى، والذروة العليا التي هي درجة سلطان الدنيا أن أفنع بصناعة الكنس التي هي صناعة آبائي، فالكناس ليس يعجز عن خبز يتناوله وثوب يستره اقتداء بقول الشاعر:

دع المكارم لا ترحل لبغيها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي^٧

[١٦] وهذا الخسيس القاصر النظر لو أنعم الفكر وتأمل واعتبر، علم أن بين درجة الكناس والسلطان منازل فلا كل من يعجز عن الدرجات العليا^٨ ينبغي أن يقنع بالدرجات السفلى، بل إذا انتدب مترقياً عن رتبة الخساسة، فما ترقى إليه بالإضافة إلى ما ترقى^٩ عنه رياسة. فهكذا ينبغي أن تُعتقد درجات السعادة بين العلماء،

١ ف ط: لا يسمح.

٢ ف: غمار.

٣ ف: فتلوا.

٤ ر - نفسك.

٥ ر - من أن + فما لي.

٦ ر: والجدة.

٧ هذا البيت من ديوان الحُطَيْبَة.

٨ ف: العلي.

٩ ف: يرقى.

Öyle ise bizim her birimizin daha ötesine geçmediği bilinen bir makamı, daha ötesine adım atmadığı sınırlı bir seviyesi vardır. Fakat her birimizin en yüce makama erişmek için çalışması ve kapasitesinin yettiği her bir şeyi kuvveden fiile çıkarması gerekir.

5 [17] Eğer “Şimdi izah ettiğin açıklama ve gerekçelerle bu kitaba duyulan şiddetli ihtiyacı anladım, ortaya koyduğun teşvik ve cesaretlendirme ile arzu ve iştiyakım arttı, bu kitabın gayesi ve getirisini anladım. Öyle ise kitabın içeriğini bana açıkla!” dersin, bil ki kitabın içeriği zihninde bulunan sûret ve tasavvurlardan, zihninde bulunmayan şeylere nasıl intikal edileceğini öğretmektir. Doğrusu bu intikalın bir yapısı ve tertibi/dizimi 10 vardır ki, ona riayet ettiğinde öğrenmek istediğin bilgiye (*taleb*) ulaşır, onu ihmal ettiğinde ise talebinden geri kalırsın. Bu intikalın yapı ve tertibinin doğru olanı ile doğru olmayana birbirine çok benzer. İşte bu ilmin içeriği öz olarak budur.

15 [18] Ayrıntılı olarak anlatmak gerekirse, burada talep edilen şey bilgidir. Bilgi (ilm) iki kısma ayrılır: İlki insanı, ağacı, göğü ve benzerini bilmen gibi, varlıkların zâtlarının bilgisidir. Bu bilgi türüne *tasavvur (kavram)* denilir. Diğer bilgi türü ise tasavvura konu olan bu zâtların, olumsuz ya da olumlu olarak birbirine nisbet edilmesinin bilgisidir. “İnsan canlıdır, insan taş değildir” 20 sözün gibi. Doğrusu sen “insan” ve “taş”ı bunların zâtlarını tasavvur etme yoluyla anlarsın, sonra da bu tasavvurlardan birini diğeri hakkında olumlayarak veya olumsuzlayarak hüküm verirsin. İşte bu bilgiye de, *tasdik (yargı)* adı verilir. Çünkü bu, doğru veya yanlış olma ihtimaline aşıktır.

[19] Öyle ise nazârî araştırma, araştırıcıyı ya tasavvura veya tasdike yö- 25 neltir. Tasavvura ulaştırana *kavl-i şârih (tarif)* adı verilir. Tanım (hadd) ve resm (betim) bunun türleridir. Tasdike ulaştırana da kanıt (hüccet) adı verilir. Kıyas, istikrâ ve benzeri de kanıtın türlerindedir. Bu kitabın muhtevası şunlardır: Tasavvuru oluşturulmak istenen şeyin, ister tanım isterse resm şeklinde olsun, kavl-i şârihinin ilkelerini tarif etmek; kıyas ya da başka bir 30 yolla tasdike ulaştıran “kanıt”ın ilkelerini tarif etmek; ayrıca her ikisinin (tasavvur ve tasdik) sahih olma şartlarını ve bunlarda yanlışla düşülme nedenlerini göstermektir.

فما ممّا [١٥] إلا له مقام معلوم لا يتعداه، وطور محدود لا يتخطاه، ولكن ينبغي أن يتشوف إلى أقصى مرقاة،^١ وأن يخرج من القوة إلى الفعل كل ما تحتمله قواه.^٢

[١٧] فإن قلت: إني فهمت الآن شدة الحاجة إلى هذا الكتاب بما أوضحتها من التحقيق، ثم اشتدت رغبتني بما أوردته من التشويق، واتضح لي غايته وثمرته، فأوضح لي مضمونه؛ فاعلم أن مضمونه تعليم كيفية الانتقال من الأمور الحاصلة في ذهنك إلى أمور^٣ غائبة^٤ عنك. فإن هذا الانتقال له هيئة وترتيب إذا رُوِّعيت أفصت إلى المطلوب، وإن أهملت قصرت عن المطلوب، والصواب من هيئته وترتيبه شديد الشبه بما ليس بصواب. فمضمون هذا العلم على سبيل الإجمال هذا.

[١٨] فأما على سبيل التفصيل فهو أن المطلوب هو العلم. والعلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء، كعلمك بالإنسان والشجر والسماء وغير ذلك، ويسمى هذا العلم تصوراً؛ وإلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو بالإيجاب، كقولك «الإنسان حيوان والإنسان ليس بحجر»، فإنك تفهم الإنسان والحجر والحيوان^٥ فهماً تصورياً لذواتها، ثم تحكم بأن أحدهما مسلوب عن الآخر أو ثابت له، ويسمى هذا «تصديقاً» لأنه يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

[١٩] فالبحث النظري بالطالب إما أن يتجه إلى تصور أو إلى تصديق، والموصل إلى التصور يسمى «قولاً شارحاً» فمنه حد ومنه رسم؛ والموصل إلى التصديق يسمى «حجة» فمنه قياس ومنه استقراء وغيره. ومضمون هذا الكتاب تعريف مبادئ القول الشارح لما أريد تصوّره حدّاً كان أو رسماً، وتعريف مبادئ الحجة الموصلة إلى التصديق^٦ قياساً كان أو غيره مع التنبية على شروط صحتهما ومشارات الغلط فيهما.

١ ر: مرقاه.

٢ ف: قوته.

٣ ف: الأمور.

٤ ف: الغائبة.

٥ ف - الحيوان.

٦ ف: التحقيق.

[20] Eğer sen “Nasıl olur da insan tasavvurî bilgiyi bilmeyip tanıma ihtiyaç duyar?” dersen, şöyle cevap veririz: Bir kişi “boşluk nedir?” “doluluk nedir?” “melek nedir?” “şeytan nedir?” ve “ukâr nedir?” soruları gibi, manasını anlamadığı bir ismi işittiğinde, ona “ukâr, şaraptır” denilir. Eğer o, bilinen adıyla şarabı anlamazsa, şarap ona tanımıyla anlatılır ve “şarap üzümün sıkılmasıyla elde edilen sarhoş edici bir içkidir” denilir. Böylece bu kişi için şarabın zâtıyla ilgili tasavvurî bilgi oluşur. Tasdik niteliğindeki bilgi ise şöyledir: Mesela âlemin bir yaratıcısının olup olmadığını bilmeyen biri “âlemin bir yaratıcısı var mıdır?” diye sorduğunda ona “âlemin bir yaratıcısı vardır” şeklinde cevap verip, daha sonra açıklayacağımız şekilde, hüccet ve burhanla bunun doğruluğunu tarif etmendir. İşte kitabın içeriği budur.

[21] Eğer bu kitabın içindeki konu fihristini öğrenmek istersen bil ki; biz bilginin elde edilmiş yöntemleri ile ilgili sözlerimizi dört kitaba ayırdık: Bunlar ‘**Kıyastan Öncekiler Kitabı**’, ‘**Kıyas Kitabı**’, ‘**Tanımlar Kitabı**’ ve ‘**Varlığın Bölümleri ve Hükümleri Kitabı**’dır.

[٢٠] فإن قلت: كيف يجهل الإنسان العلم التصوري حتى يفتقر إلى الحد؟ قلنا، بأن يسمع الإنسان^١ اسماً لا يفهم^٢ معناه [٣٥] كمن قال: «ما الخلاء؟»^٣ وما الملاء؟ وما الشيطان؟ وما العُقار؟ فيقال^٤: العُقار هو الخمر، فإن لم يفهمه باسمه المعروف أفهم بحده وقيل: إن الخمر شراب مسكر معتصر من العنب، فيحصل له^٥ علم تصوري بذات الخمر. وأما العلم التصديقي فبأن^٦ يجهل الإنسان مثلاً أن للعالم صانعاً أم لا،^٧ فقال^٨ «هل للعالم صانع؟» فنقول: نعم، ونعرّفه^٩ بالحجة والبرهان على ما سنوضحه، فهذا مضمون الكتاب.

[٢١] وإن أردت أن تعلم فهرست^{١٢} الأبواب^{١٣} فاعلم أنا قسمنا القول في مدارك العلوم إلى كتب أربعة: كتاب مقدمات القياس، وكتاب^{١٤} القياس، وكتاب الحد، وكتاب أقسام الوجود وأحكامه.^{١٥}

-
- ١ - الإنسان.
 - ٢ - يعرف.
 - ٣ - الخلاء.
 - ٤ - فيقول.
 - ٥ - هو.
 - ٦ - لنا.
 - ٧ - فأن.
 - ٨ - أم لا.
 - ٩ - فيقال.
 - ١٠ - يقول.
 - ١١ - يعرفه.
 - ١٢ - فهرست.
 - ١٣ - الأبواب.
 - ١٤ - ف + في.

BİRİNCİ KİTAP KIYASTAN ÖNCEKİLER

[22] Kıyas konusundaki araştırmanın, “ön” ve “nihai” şeklinde ikiye ayrılmasının gerekçesini anlatan bir giriş yapalım. Şöyle ki; bu kısımda talep edilen en nihai amaç, yakînî bilgiyi meydana getiren burhandır. Burhan, kıyasın bir türüdür. Zira kıyas, genel bir isim, burhan ise kıyasın bir türüne ait daha özel bir isimdir. Kıyas, ancak iki öncülle kurulur. Her öncül de ancak, “*konu* (mevzû, özne) denilen kendisinden haber verilen bir şey ve “*yüklem* (mahmûl)” denilen bir haber ile kurulur. Bir önermede zikredilen her konu (özne) veya yüklem bir lafız olup, şüphesiz bir manaya delâlet eder. Öyle ise kıyas, (bileşik) mürekkebe bir şeydir. Mürekkebe bir şeyi araştıran herkesin yöntemi, onu müfred yani yalın unsurlara ayırıştırarak bu unsurlar üzerinde araştırmaya başlayıp sonra mürekkebe geçmektir. Öyle ise kıyası incelerken kıyasın ayırıştığı öncüllerin; öncülleri incelerken, öncüllerin kendilerinden telif edildiği konu ve yüklemi; konu ve yüklemi incelerken de, konu ve yüklemi oluşturan lafızların ve müfred manalarının araştırılması lâzım gelir. Öncüllerin incelenmesinde, öncüllerin şartlarının araştırılması da gerekir. Zira mesela, madde ve sûretten terkip edilmiş olan her şeyin incelenmesinde, o şeyin maddesi ve sûretinin incelenmesi gerekir. Bu inceleme, bir ev yapmak isteyen kişinin durumuna benzer. Şöyle ki onun yapması gereken önce tuğla, harç ve kereste gibi evin terkip edileceği maddeleri bulup çıkarmakla ilgilenip sonra da eve sûret vermek ve bunların nasıl dizilip terkip edileceği üzerinde uğraşmaktır. İşte kıyas konusundaki incelememizin durumu da buna benzer. Böylece kitabın bu bölümlerine duyulan ihtiyacı açıklamış olduk. Artık kitabın gerçek içeriğini ele almaya başlayabiliriz.

الكتاب الأول في مقدمات القياس

[٢٢] ولذا ذكر مقدمة يعرف بها وجه انقسام النظر في القياس إلى أدنى وإلى أقصى^١ فنقول: المطلب الأقصى في هذا القسم هو^٢ البرهان المحصّل للعلم اليقيني. والبرهان نوع من القياس إذ القياس اسم عام والبرهان اسم خاص لنوع منه. والقياس لا ينتظم إلا بمقدمتين؛ وكل مقدمة فلا تنتظم إلا بخبر ومخبر عنه^٣ يسمى «موضوعاً» و«محمولاً». وكل موضوع ومحمول يذكر في قضية، فهو لفظ ويدل لا محالة على معنى. فالقياس مركب^٤ وكل ناظر في شيء مركب فطريقه أن يحلل المركب إلى المفردات، ويتدبّر بالنظر في الأحاد ثم في المركب. فلزم من النظر في القياس النظر فيما ينحل^٥ إليه القياس من «المقدمات». ومن النظر في المقدمات النظر في المحمول والموضوع اللذين^٦ منهما تتألف المقدمات. ومن النظر في المحمول والموضوع النظر في الألفاظ والمعاني المفردة التي بهما يتم المحمول والموضوع. ولزم من النظر في المقدمات النظر في شروطها، فإن كل مركب من مادة وصورة يجب النظر في مادته وصورته. وما هذا إلا كمن يريد بناء بيت، فحقه أن يهتم بأفراد المواد التي منها يتركب البيت^٧ كاللبن والطين والخشب، ثم يشتغل بالتصوير وكيفية [١٦] التنضيد والتركيب. فكذاك النظر في القياس المركب. فهذا بيان الحاجة إلى هذه الأقسام، ولنخض^٨ بعده في المقصود، والله المعين.

١ - إلى أدنى وإلى أقصى.

٢ - هو.

٣ - عنه.

٤ - فالقياس مركب.

٥ - يتحلل.

٦ - اللذان.

٧ - البيت.

٨ - ولناخذ.

BİRİNCİ BÖLÜM (FENN)
LAFIZLARIN DELÂLETİ, DELÂLET TARZLARININ
AÇIKLANMASI VE LAFIZLARIN MANALARA NİSBETLERİ

Bu konunun açıklanması yedi taksim altında yapılır.

5 **Birinci Taksim**

[23] Şöyle deriz: Lafızlar manalara birbirinden ayrı üç tarzla delâlet eder. *Birincisi*, *mutâbakat* (kaplam) bakımından delâlet olup, duvar lafzının duvara delâlet etmesi gibi, bir şeye karşılık verilmiş bir isimdir. Diğeri [*ikincisi*], *tazammun* (içlem) yoluyla olan delâlettir. Bu, ev lafzının duvara, 10 insan lafzının canlıya delâlet etmesi gibidir. Daha özel her niteliğin daha genel olan cevherî vasfa delâlet etmesi de böyledir. Üçüncüsü ise iltizâm (gerektirme) ve bağlı olma (istitbâ') yoluyla delâlettir. Mesela, tavan lafzının duvara delâlet etmesi böyledir. Zira duvar, tavan lafzına, zâtının dışında olsa da kişiden ayrılmayıp ona eşlik eden arkadaş gibi bağlıdır. Yine 15 insanın 'terziliğe ve terziliği öğrenmeye kabiliyetli olan'a delâlet etmesi de böyledir.

[24] Tariflerde geçerli olan delâlet türü, mutabakat ve tazammun delâletleridir. İltizâm yoluyla delâlete ise tariflerde itibar edilmez. Çünkü bu (iltizâmî) delâleti dili vazeden koymamıştır, mutabakat ve tazammun delâleti ise böyle olmayıp dili vazeden tarafından konmuştur. Zira iltizâmda 20 delâlet edilen şey, sınırsız ve belirsizdir. Zira bir şeyin lâzımları ve lâzımlarının lâzımları bir kural ve kaideye bağlanıp tespit edilemez. Dolayısıyla iltizâm, lafzı sonsuz manaya delâlet eden bir şey olmaya götürür ki bu muhaldir.

25 **İkinci Taksim: Mananın Genel ve Özel Oluşu Bakımından Lafız**

[25] Lafız, cüz'î (tikel) ve tümel (külli) kısımlarına ayrılır. Cüz'î lafız, bizzat manasının tasavvurunun, lafzın mefhumunda başka bir ferdle ortaklığa engel olduğu lafızdır. "Zeyd", "bu ağaç", "bu at" sözü gibi. Buna göre Zeyd lafzından tasavvur edilen şey ferd olarak muayyen bir şahıstır ve Zeyd 30 lafzından anlaşılması noktasında başka bir şey ona ortak değildir.

الفن الأول من كتاب مقدمات القياس

في دلالة الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ونسبتها إلى المعاني وبيانه بسبع تقسيمات

القسمة الأولى

٥ [٢٣] أن نقول: الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة. الأول: الدلالة من حيث المطابقة، كالاسم الموضوع بإزاء الشيء؛ وذلك كدلالة لفظ «الحائط» على الحائط. والآخر [الثاني]: أن يكون بطريق التضمن، وذلك كدلالة لفظ «البيت» على الحائط ودلالة لفظ «الإنسان» على الحيوان، وكذا دلالة كل لفظ^١ أخص على الوصف الأعم الجوهري. الثالث: الدلالة بطريق الالتزام والاستتباع، كدلالة لفظ السقف على الحائط فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج من ذاته، ودلالة الإنسان على «قابل صنعة الخياطة وتعلمها».

١٠ [٢٤] والمعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن^٢. فأما دلالة الالتزام فلا. لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما،^٣ [و] لأن المدلول فيها غير محدود ولا محصور؛ إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمهما لا تنضب ولا تنحصر؛ فيؤدي^٤ إلى أن يكون اللفظ دليلاً على ما لا يتناهى من المعاني، وهو محال.

قسمة ثانية للفظ بالنسبة إلى عموم المعنى وخصوصه.

٢٠ [٢٥] واللفظ ينقسم إلى جزئي وكلي؛ والجزئي ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه كقولك: «زيد وهذه الشجرة وهذا الفرس». فإن المتصور من لفظ زيد شخص معين لا يشاركه غيره في كونه مفهوماً من لفظ زيد.

١ ف: وصف.

٢ ف: التضمن.

٣ ر - لأنها ما وضعها واضع اللغة بخلافهما.

٤ ر ف: فيه.

٥ في هامش ف: أعني فلو وضعها كما وضعها لأذي.

[26] Tümel ise bizzat manasının tasavvurunun, kendinde bir ortaklığın meydana gelmesine engel olmadığı lafızdır. Eğer buna engel olunmuşsa, bu engel, tümelin mefhumu ve lafzın gerektirdiği anlamın dışında kalan bir sebebe bağlıdır. Mesela “insan”, “at” ve “ağaç” lafızları, bütün yüksek cins ve tür isimleriyle genel-tümel manalar böyledir. Tümelik Arap dilinde, başına belirlilik takısı olan lâm-ı ta’rif getirilen her isimde söz konusudur. Bir sözde, daha önce sözü geçmiş bilinen belirli bir şeye atıf bağlamındaki lam-ı tarif ise böyle değildir. Mesela “er-racül/adam” lafzı buna örnek olabilir. Zira “er-racül” cins isimdir; ancak sen bazen bu ismi söyler ve bununla muhatabın önceden tanıdığı belirli bir adamı kastedip “(o) adam (er-racül) dönüp geldi” diyebilirsin. Böylece “er-racül” lafzındaki elif-lâm takısı belirli kılmak için olur. Yani daha önce gelen adam geldi anlamına gelir. Böyle bir karine olmadığı zaman ise, “er-racül/adam” sözcüğü; her bir adam ferdinin ortak olarak kapsamına girdiği tümel bir isim olur.

[27] Eğer, “el-felek, on iki burcu kuşatmış küre şeklindeki şeydir dediğimizde, bu ismi alan bu sıfatta tek bir şekil varken, bu isim nasıl tümel olur? Zira bu ismin başına da cinsin kaplamına giren her şeyi içine almayı ifade eden lâm-ı tarif gelmiştir.” dersene sana şöyle cevap veririz: Bu, tümel bir isimdir, zira biz ismin tümel olması için kaplamına girenlerin bilfiil mevcut olmasını şart koşmadık, aksine tümel ismin kaplamına dahil olanın bilkuvve ve bil-imkan mevcut olması mümkündür. Çünkü başka bir felek var olsaydı şüphesiz o da felek lafzı kapsamına girecekti. Başka bir felek var olmadan önce de, bu lafzın kapsamına bilkuvve olarak dahildir. O, Zeyd ismi gibi değildir. Zira hem bilfiil hem de bilkuvve olarak Zeyd’de ortaklığın meydana gelmesi mümkün değildir.

[28] Eğer, “Hakk olan Tanrı (el-İlah) da bu şekildedir, bu nasıl tümel olur; zira bilkuvve ve bilfiil onda ortaklığın meydana gelmesi imkan dışıdır. Başka bir güneşin varlığını caiz görmeyenin ilkesine göre ‘güneş/eş-şems’ kelimesi de böyledir. Zira, güneş lafzının işaret ettiği kapsama giren şey, Zeyd denildiğinde Zeyd’in belirli hale gelmesi gibi ferd olarak belirli hale gelir.” dersene

[٢٦] والكلبي: هو الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن^١ وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقولك «الإنسان والفرس والشجر» وجميع^٢ أسماء الأجناس والأنواع العوالي^٣، والمعاني الكلية العامة. وهو جار في [٢٦]^٤ لغة العرب في كل اسم أدخل عليه «الألف واللام» لا في معرض الحوالة على معلوم معين سابق، كالرجل فهو اسم جنس فإنك قد تطلق وتريد به رجلاً معيناً عرفه المخاطب من قبل، فتقول: «أقبل الرجل» فتكون «الألف واللام» فيه للتعريف، أي «الرجل الذي جاءني من قبل». فإذا لم تكن مثل هذه القرينة، كان اسم «الرجل» اسماً كلياً يشترك في الاندراج تحته، كل شخص من أشخاص الرجل.

[٢٧] فإن قلت: فإذا قلنا: الشكل الكروي المحيط باثني عشر برجاً فلك، ولم يكن في الوجود شكل بهذه الصفة إلا واحد، فكيف يكون الاسم كلياً، والمسمى واحد وقد دخل «الألف واللام» المقتضي لاستغراق الجنس عليه؟ فيقال لك: إن هذا كلي لأننا لسنا نشترط أن يكون الداخل تحته موجوداً بالفعل، بل يجوز أن يكون موجوداً بالقوة والإمكان. ولو قدر وجوده لكان داخلياً لا محالة تحته، وهو قبل الوجود داخل بالقوة^٥، لا كاسم زيد فإنه يمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً.

[٢٨] فإن قلت: فإذا قلنا: الإله الحق هكذا، فكيف يكون هذا كلياً ويمتنع وقوع الشركة فيه بالفعل والقوة جميعاً؟ وكذلك قولنا «الشمس» على أصل من لا يجوز وجود شمس أخرى، فإنه يتعين الداخل تحته تعيين شخص زيد في التصور من لفظ «زيد».

١ - عن.

٢ - ف: وهي.

٣ - العوالي.

٤ - في هامش ر: أي الكلبي.

٥ - ابتداء من هنا ورقة من نسخة (ر) ساقطة.

٦ - بالقوة.

sana şöyle cevap verilir: Tanrı lafzı tùmeldir, ama bu lafızda ortaklığın imkan dışı olması, lafzın bizzat mefhûm ve mevzûundan değil, aksine lafzın dışında kalan bir manadan kaynaklanır. Bu mana da âlemin iki Tanrısının bulunmasının imkansız oluşudur. Zira biz bir lafzın tûmel olması için lafızda ortaklığın meydana gelmesine bizzat lafzın mefhûmunun ve mevzûunun (vaz edildiği anlamın) engel olmamasını şart koştuk.

[29] Artık bu iki soru ve bunların cevaplarından tûmelin üç kısım olduğunu anlamışsındır: *Birinci kısım* kendisinde bilfiil ortaklığın bulunduğu tùmeldir. Birden çok ferdi bulunan ‘insan’ sözcüğü gibi. *İkinci kısım*, kendisinde ortaklığın bilkuvve olduğu tùmeldir. ‘İnsan’ sözcüğü, eğer sadece tek bir insan ferdi var olmuş olsaydı böyle olurdu. Yine “on iki burcu kuşatmış küre” sözü de böyledir. Zira varlıkta bu şekilde bir tane küre vardır. Üçüncü kısım, kendisinde ne bilfiil ne de bilkuvve ortaklık bulunan tùmeldir; Tanrı (el-İlah) lafzı gibi. Tanrı lafzı buna rağmen tùmeldir. Çünkü ortaklığın engellenmesi, Zeyd lafzının tersine, lafzın konusu (öznesi) ve yükleminden kaynaklanmaz.

[30] Fıkha dair bir açıklama: Fıkıh usulcülere müfred (tekil) bir ismin başına harf-i ta‘rif (elif-lam) geldiğinde bu takının o ismin tüm ferdlerini içermeye (istiğrâk) anlamına gelip gelmediği ve bu ismin, genel/âmm ismin yerine geçip geçmediği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mesela “dinar (el-dinar) dirhemden, erkek (el-racül) kadından daha üstündür” sözündeki gibi. Buna göre bazıları, müfred ismin salt müfred olması bakımından tüm ferdleri içermeye anlamını kendiliğinden taşımadığını zannetmişlerdir. Onlara göre buradaki umum anlamı (ilk örnekte) piyasadaki fiyatların karine olarak kullanılmasıyla anlaşılır. Erkeğin kadından üstün olmasının karinesi ise kadınlığın erkeklikten daha eksik olduğunu bilmemizdir. Şimdi, tûmel mananın gerçek yapısıyla ilgili anlattığımızı iyice düşünürsen, bu grubun tûmel lafzın salt kendi başına tüm ferdlerini içermeye (istiğrâk) anlamı taşıdığı, ilave bir karineye gerek duymadığı noktasındaki hatalarını anlarsın. Eğer “Onlar bu yanlışlığa nasıl düşmüştür?” diye sorarsan, bunu üçüncü taksimde anlayacaksın.

فيقال لك: اللفظ كلي، وإنما امتناع وقوع الشركة فيه ليس لنفس مفهوم اللفظ وموضوعه، بل لمعنى خارج عنه، وهو استحالة وجود إلهين للعالم. ولم نشترط في كون اللفظ كلياً، إلا أن لا يمنع من وقوع الشركة فيه من نفس مفهوم اللفظ وموضوعه لا من خارج عنهما.

٥ [٢٩] فقد حصل لك من السؤالين وجوابهما أن الكلي ثلاثة أقسام: قسم توجد فيه الشركة بالفعل، كقولنا «الإنسان» إذا كانت الأشخاص منه موجودة. وقسم توجد الشركة فيه بالقوة، كقولنا «الإنسان» إذا اتفق أن لم يبق في الوجود إلا شخص واحد. أو «الكرة المحيطة باثني عشر برجاً فلك» إذ لم يكن في الوجود إلا واحد، فإن الكثرة تكون فيه بالقوة حيث لو وجدت أفلاك لكانت داخله تحته. وقسم لا شركة فيه لا بالفعل ولا بالقوة كالإله وهو مع ذلك كلي؛ لأن المنع ليس هو من موضوع اللفظ ومحموله، بخلاف لفظ «زيد».

١٥ [٣٠] فائدة فقهية: قد اختلف الأصوليون في أن الاسم المفرد^١ إذا اتصل به الألف واللام هل يقتضي الاستغراق؟ وهل ينزل منزلة العموم كقول القائل: الدينار أفضل من الدرهم، والرجل خير من المرأة؟ فظن ظانون: أنه من حيث أنه اسم مفرد لا يقتضي الاستغراق بمجرد، ولكن فهم العموم بقريئة التسعير؛ وقريئة الفضل للذكر على الأنثى إنما هو لعلمنا بنقصان الأنوثة عن الذكورة. وأنت إذا تأملت ما ذكرناه في تحقيق معنى الكلّي فهمت زلل هؤلاء في أن اللفظ الكلي يقتضي الاستغراق بمجرد^٢، ولا يحتاج إلى قريئة زائدة فيه. فإن قلت: ومن أين وقع لهم هذا الغلط؟ فستفهم ذلك من القسمة الثالثة.

١ ف: الفرد.

٢ ف - بمجرد.

Üçüncü Taksim: Varlık Mertebeleri Bakımından Lafızların Mertebesinin Açıklanması

[31] Bil ki kastettiğimiz konuda dört mertebe vardır ve lafız üçüncü mertebede yer alır. Zira, bir şeyin önce dış dünyada (ayn'larda), sonra zihinlerde, sonra lafızlarda, daha sonra da yazıda bir varlığı vardır. Buna göre yazı, lafza; lafız da nefiste bulunan manaya delâlet eder. Nefiste bulunan ise dış dünyada mevcut olanın imgesi/misâlidir. Buna göre başlı başına var olmayan bir şeyin zihinde bir imgesi şekillenmez. Bu imge zihinde şekillendiğinde ise bu, o şeyin bilgisidir (ilmidir). Zira ilmin manası; imgesi olduğu şeye duyular bakımından mutabık olarak nefiste hasıl olan bir imgeden başka bir şey değildir. Nefiste bu iz, yani imge, açık olarak belirmediğince bu ize delâlet etmek üzere bir lafız düzenlenmez. İçinde sistemli seslerin ve harflerin yer aldığı lafız düzenlenmediğince bu lafza delâlet eden bir yazı da resmedilmez. Dış dünyadaki ve zihinlerdeki varlık, lafızlar ve yazı şeklinin aksine ülkelere ve halklara göre farklılık arz etmez. Zira lafızlar ve yazının delâleti vaz'î ve ıstilahîdir/uzlaşımaldır.

[32] Burada şöyle deriz: 'Müfred isim, ferdlerinin tamamını içine almayı gerektirmez' diye asılsız iddiada bulunan kişi, bu müfred ismin dış dünyada mevcut olanı karşılamak için konulduğunu zanneder. Zira dış dünyada mevcut olan şeyler (ayn) belirlenmiş ferdlerdir, çünkü mevcut olan 'bu dinar', belirlenmiş bir ferddir ve dinar ferdleri bir araya gelirse onlara "dinarlar" denilir. Oysa bu kişi bir ferd olarak belirlenmiş dinarın, zihinde/nefiste kendi imgesi olan bir iz nakşettiğini ve onun bu sayede bilinip tasavvur edildiğini fark etmez. Ayrıca bu imgenin, diğer mevcut ve mevcut olması mümkün olan dinar ferdlerini de kapsadığını da bilmez. Böylece nefiste sabit/var olan bu sûret; varlığı farz edilen bütün dinarları kapsamına alması bakımından şahsî (tekil) değil, tümel bir sûrettir. Buna göre dinar kelimesinin iz bırakanı değil de nefiste olan imgeyi gösterdiğini ve bu imgenin de tümel olduğunu kabul edersen, kuşkusuz bu isim de tümel bir isim olur. Daha önce sunduğumuz tertip yoluyla öğrendiğin üzere lafızların nefiste olan şeylere bir takım delâletleri vardır ve nefislerde olan şeyler dış dünyada var olan şeylerin imgesidir.

قسمة الثالثة في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود.

[٣١] اعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة، واللفظ في الرتبة الثالثة: فإن
للشيء وجوداً في الأعيان ثم في الأذهان ثم في الألفاظ ثم في الكتابة. فالكتابة
دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو
مثال الموجود في الأعيان، فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه، لم يرتسم في
النفس مثاله، ومهما ارتسم مثاله في النفس فهو العلم به؛ إذ لا معنى للعلم إلا
مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم. وما لم
يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر؛ وما لم ينتظم
اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه. والوجود
في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما
دالتان^١ بالوضع والاصطلاح.

[٣٢] وعند هذا نقول: من زعم أن الاسم المفرد لا يقتضي الاستغراق ظن أنه
موضوع بإزاء الموجود في الأعيان؛ فإنها أشخاص معينة؛ إذ الدينار الموجود شخص
معين؛ فإن جمعت أشخاص سميت دنانير؛ ولم يعرف أن الدينار الشخصي^٢ المعين
يرسم^٣ في النفس أثراً لما^٤ هو مثاله وعلم به وتُصوّر له. وذلك المثال يطابق ذلك
الشخص وسائر أشخاص الدنانير الموجودة، والممكن وجودها، فتكون الصورة
الثابتة في النفس، من حيث مطابقتها لكل دينار تُفرض صورة كلية لا شخصية.
فإن اعتقدت أن اسم^٥ الدينار دليل على الأثر الذي^٦ في النفس، لا على المؤثر،
وذلك الأثر كلي؛ كان الاسم كلياً لا محالة. وما قدمناه من الترتيب يعرفك أن
الألفاظ لها دلالات على ما في النفوس، وما في النفوس مثال للأعيان الموجودة.

١ ف: دالتان.

٢ من هنا يستأنف نسخة (ر) بعد ورقة ساقطة.

٣ ف: يرتسم.

٤ ر - لما.

٥ ر: الاسم.

٦ ر - الدينار.

٧ ف - الذي.

İleride “Varlığın Kısımları ve Hükümleri Kitabı”nda cüz’î şahısların müşahede edilmesi yoluyla nefiste resmedilen tümel manalarla ilgili daha fazla açıklama gelecektir.

Dördüncü Taksim: Lafzın, Kendinde Müfred ya da Mürekkeb

5 Olması Bakımından Bölümlenmesi

[33] Bil ki lafız, müfred (basit) ve bileşik şeklinde ikiye ayrılır. Mürekkebin lafız da, eksik mürekkebin ve tam mürekkebin şeklinde ikiye ayrılır ki bu şekilde lafız üç bölüm olur. *Birincisi müfred lafızdır*. Müfred lafız, herhangi bir parçasıyla -o lafzın bir parçası olduğu sürece- herhangi bir şeye delâlet etme kastedilmeyen lafızdır. “İsâ” ve “insan” sözü gibi. Zira İsâ’nın iki parçası olan “i” ve “sâ” ile insanın iki parçası olan “in” ve “san”dan hiç biri ile asla bir şeye delâlet etmeleri kastedilmez.

[34] Eğer sen, “Peki ‘Abdülmelik’ hakkında ne dersin?” diye sorarsan bil ki “Zeyd” kelimesi gibi, “Abdülmelik” de, özel isim olarak kullanıldığında müfreddir. Abdülmelik müfred olduğu sırada ne “Abd” ne de “melik” ile herhangi ayrı bir anlamı kastediyor değildir. Öyle ise bu ikisinin her biri “Abdülmelik”in parçası olarak herhangi bir şeye delâlet etmez. Bu iki parça (abd ve melik) Zeyd isminin iki parçası konumundadır ve Ba’lebek ve Ma’dikerib gibi, sûret açısından iki isim olup tek bir isim yapılmışlardır. Bu isimle (Abdülmelik) isimlendirilen kişinin gerçek anlamda “Melik’in/ Kral’ın kölesi” olduğuna rastlanırsa, o zaman bu isim ona iki açıdan da verilmiş olur. Birincisi onun zâtını tarif etmek için verilmiş olmasıdır ki bu durumda bu isim müfred olur. Diğerisi ise onun Melik’e köle olması vasfını tarif etmek için verilmiş olmasıdır ki bu durumda “Abdülmelik” sözü onun vasfı olur. Dolayısıyla isim, müfred değil, mürekkebin olur. Şu halde bu incelikleri çok iyi anlamak gerekir. Zira nazârî konulardaki yanlışlar bunların ihmal edilmesinden kaynaklanır.

[35] *Tam mürekkebin lafız* ise, her bir lafzı bir anlama; toplamı da, işitenin susmasının sahih olacağı şekilde tam bir delâletle delâlet eden lafızdır. Bu, (tam mürekkebin) iki isimden ya da bir fiil ile bir isimden meydana gelir.

وسياي مزيد بيان للمعاني الكلية المرتسمة في النفوس بسبب مشاهدة الأشخاص الجزئية في كتاب أقسام^١ الوجود وأحكامه.^٢

قسمة رابعة للفظ في نفسه من حيث إفراده وتركيبه

[٣٣] اعلم أن اللفظ ينقسم إلى مفرد ومركب. والمركب ينقسم إلى مركب ناقص، وإلى مركب تام، فهي ثلاثة أقسام. الأول، هو المفرد: وهو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزؤه كقولك: «عيسى» و«إنسان». فإن جزأي عيسى وهما «عي» و«سى» وجزأي إنسان وهما «إن» و«سان» لا يراد به الدلالة على شيء أصلاً.

[٣٤] فإن قلت: فما قولك في عبد الملك؟ فاعلم أنه أيضاً مفرد إذا جعلته اسم علم، كقولك «زيد»، وعند ذلك لا تريد بـ«عبد» دلالة على معنى ولا بـ«الملك» دلالة على معنى. فهو من حيث هو جزؤه لا يدل، فيكون كاسم زيد وهما اسمان في الصورة، جعلاً اسماً واحداً، كـ«بعليك»^٣ و«معدى كرب». فإن اتفق أن يكون المسمى به عبداً للملك تحقيقاً، فيكون هذا الاسم مطلقاً عليه علي وجهين، أحدهما في تعريف ذاته، فيكون الاسم مفرداً له، والآخر في [٧] تعريف صفته في عبوديته؛ للملك^٤ فيكون قولك «عبد الملك» وصفاً له، فيكون مركباً لا مفرداً.^٥ فافهم هذه الدقائق فإن مشاركات الغلط^٦ في النظريات تنشأ^٧ من إهمالها.

[٣٥] والمركب التام هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى^٨ والمجموع يدل^٩ دلالة تامة، بحيث يصح السكوت عليه. فيكون من اسمين ويكون من اسم وفعال^{١٠}.

١ ر ف: أحكام.

٢ ر ف: ولو احقه.

٣ ر: كظغربك.

٤ ف: عبودية.

٥ ف: الملك.

٦ ر - لا مفرداً.

٧ ف: الأغاليط.

٨ ر ف: - تنشأ.

٩ ر - على معنى.

١٠ ر ف - والمجموع يدل.

١١ ر ف - بحيث يصح السكوت عليه فيكون من اسمين ويكون من اسم وفعال + ويكون اسماً أو فعلاً.

Mantıkçılar fiile, “kelime” adını verirler. *Eksik mürekkebe lafız*, tam mürekkebden farklıdır. Mesela “Zeyd kötülük işlemiştir” ve “Zeyd düşünen canlıdır” sözleri tam mürekkebdir. Oysa “evin içinde” veya “hiçbir insan” sözlerin eksik mürekkebdirler. Çünkü bunlar, iki isimden veya bir isim ve bir fiilden değil de bir isim ve bir edattan oluşur. Buna göre salt “Zeyd ... dedir” ve “Zeyd ... miyor” şeklindeki sözler, (mesela) “Zeyd evdedir” veya “Zeyd zulmetmiyor” denilmedikçe, normal konuşmalarda delâlet ettiği manaya delâlet etmez.

Beşinci Taksim: Müfred Lafzın Kendi İçindeki Taksimi

[36] Lafız ya isim ya fiil ya da harftir. Şimdi bunların her birinin tanımını mantıkçıların şartlarına göre yapıp bölümlerini açıklayalım. Bize göre *isim*, zamandan soyut olarak tevâtu’ (örtük uzlaşım) yoluyla delâlet eden bir sestir; onun parçalarından hiç bir parça kendi başına müstakil bir şeye delâlet etmeyip, lafız toplu bir manaya delâlet eder. Tanım da cins ve fasıldan oluşup fasıllar da kayıt koymak (ihtirâz) için getirildiğinden, (isim tanımındaki) “ses” sözümüz “cins”i gösterir. Tanımdaki “delâlet eder” sözümüz ise onu hapşırma, öksürme, geçirme ve benzerinden ayıran bir fasıldır. Yine tarifteki “tevâtu’ yoluyla” sözü ise onu köpek havlamasından ayırır. Zira köpek havlaması birisinin geldiğine delâlet eden bir sestir ama bu delâlet tevâtu’ yoluyla oluşmuş bir delâlet değildir. Tanımdaki “zamandan soyutlanmış” kısmı ise ismi, “kalkıyor”, “kalktı” ve “kalkacak” sözleri gibi fiillerden ayırmak içindir. Zira bütün bu fiiller de tevâtu’ (örtük uzlaşım) yoluyla bir delâleti olan seslerdir. Tanımdaki “onun parçalarından hiç biri kendi başına bir şeye delâlet etmez” ifadesi onu, “Zeyd canlıdır” sözündeki gibi tam mürekkebe lafızdan ayırt etmek içindir. Zira “Zeyd canlıdır” sözümüze isim değil, “haber ve kavil (söz)” adı verilir. Tanımdaki “(parçalar) topluca bir manaya delâlet eder” kaydı ise onu, “insan olmayan” gibi bütüncül bir manaya delâlet etmeyen lafızlardan ayırmak içindir. Çünkü topluca bir manaya delâlet etme kaydı dışında, tanımın bütün öğeleri bunda (insan olmayan) bulunduğu halde ona isim denilmez.

والمنطقي يسمى الفعل «كلمة». والمركب الناقص بخلافه؛^١ فقولك: «زيد مشى، وحيوان ناطق» مركب تام. وقولك: «في الدار»، وقولك «لا إنسان» مركب ناقص؛ لأنه مركب من اسم وأداة لا من اسمين، ولا من اسم وفعل، فإن مجرد قولك «زيد في» أو «زيد لا»^٢ يدل على المعنى الذي يدل عليه في المحاورة، ما لم يقل «زيد في الدار» أو «زيد لا يظلم».

قسمة خامسة للفظ المفرد في نفسه

[٣٦] اللفظ إما اسم وإما فعل وإما حرف. ولنذكر حد كل واحد على شرط المنطقيين لتتكشف أقسامه فنقول: الاسم صوت دالّ بتواطؤ، مجرد عن الزمان، الجزء من أجزائه لا يدل على انفراده، ويدل مع ما يدل عليه على معنى محصل. ولما كان الحد مركباً من الجنس والفصول، وتذكر الفصول للاحترازات،^٣ كان قولنا «صوت» جنساً، وقولنا «دالّ» فصلاً؛ يفصله عن العطاس والنحنحة والسعال أجناسها. وقولنا «بتواطؤ» يفصله عن نباح الكلب، فإنه صوت دال على ورود وارجد لكن لا بالتواطؤ. وقولنا «مجرد عن الزمان» احتراز عن الفعل نحو قولنا «يقوم وقام وسيقوم». فإن كل واحد صوت دال بالتواطؤ.^٤ وقولنا: «الجزء من أجزائه لا يدل على انفراده»^٥ احتراز عن الخبر التام، كقولك: «زيد حيوان». فإن هذا يسمى خبراً وقولاً لا اسماً. وقولنا «يدل على معنى محصل» احتراز عن الأسماء التي ليست محصلة؛ كقولنا «لا إنسان» فإنه لا يسمى اسماً مع وجود جميع أجزاء الحد فيه، سوى هذا^٦ الاحتراز بالمحصل.^٧

١ ر ف - والمركب الناقص بخلافه.

٢ ر ف - لا.

٣ ر: لاحترازات.

٤ ر ف - فصلاً.

٥ ف: بتواطؤ.

٦ ر ف - على انفراده.

٧ ف - يدل.

٨ ر ف - هذا.

٩ ف - بالمحصل.

“İnsan olmayan” sözümler bazen ‘taş’, ‘gök’, ‘sığır’ ve benzerlerine; genel bir ifadeyle, insan olmayan her şeye delâlet edebilir. Dolayısıyla “insan olmayan” lafzının bütün halinde (ayrı) bir manası yoktur. O, ancak insanı olumsuzlamaya delâlet eder, bunun dışında bütün bir mana olarak bir şeyi olumsuzlamaya delâlet etmez.

[37] Fiil ise -ki o kelimedir- isim konusunda anlattığımız şekil üzere, örtük uzlaşım (tevatür) yoluyla delâlet eden bir sestir. Fiil, isimden sadece “kalktı” ve “kalkıyor” sözümler gibi mananın meydana gelme zamanına delâlet etmesiyle ayrılır. Bir sözün fiil olması için yalnızca zamana delâlet etmesi yeterli değildir. Zira “dün, bugün, yarın, geçen yıl” gibi sözlerimiz de zamana delâlet ettikleri halde fiil değildir. Fiil ise bir manaya ve ayrıca mananın içinde gerçekleştiği bir zamana delâlet etmesiyle fiildir. Yani fiil daima kendisinden başkasına yüklem olan bir manaya delâlet eder. Dolayısıyla isim ve fiil arasındaki fark, sadece fiilin zaman manası da içermesidir.

[38] Harf ise -ki o edattır- başka bir kelimeyle bir araya gelmedikçe kendi başına anlaşılması mümkün olmayan bir manaya delâlet eden her şeydir. Mesela, “... den”, “... üzerine” ve benzeri gibi. Bu tanımlar daha özlü ve kısa bir şekilde yapılmış ve şöyle denilmiştir. İsim herhangi bir manayı, bu mananın varlığa geldiği üç zamandan birine delâlet etmesinin gösteren müfred bir lafızdır. Sonra da ismin bir kısmı Zeyd’de olduğu gibi, bütün halinde bir şeye delâlet eden (*muhassal*); bir kısmı da kendisine olumsuzluk harfi bitişip de “insan olmayan” denildiği zamanki gibi bütün halinde bir şeye delâlet etmeyen (*muhassal olmayan*) isimdir. Kelime (fiil) ise bir manaya ve bu mananın belirsiz herhangi bir konu (özne) üzerinde mevcut olduğu zamana delâlet eden müfred bir lafızdır. Harf veya edat, ancak başka bir sözle birlikte olunca bir anlama delâlet eden şeydir.

فإن قولنا «لا إنسان» قد يدل على الحجر والسماء [٣٧] والبقر، وبالجملة، على^١ كل شيء ليس بإنسان فليس له معنى محصل، وإنما^٢ هو دليل على نفي الإنسان، لا على إثبات شيء محصل^٣ سواه.

[٣٧] وأما الفعل فهي^٤ الكلمة؛ فإنه صوت دال بتواطؤ على الوجه الذي ذكرناه في الاسم، إنما يباينه في أنه يدل على معنى وقوعه في زمان، كقولنا «قام ويقوم». وليس يكفي أن يدل على الزمان في كونه فعلاً، فإن قولنا «أمس واليوم وغداً وعام أول» يدل على الزمان وليس بفعل بل هو فعل من حيث يدل على معنى وزمان يقع فيه المعنى، فيكون الفعل أبداً دليلاً على معنى محمول على غيره، فإذاً الفرق بين الاسم والفعل تضمن معنى الزمان فقط.

[٣٨] وأما الحرف وهو الأداة، فهو كل ما يدل على معنى لا يمكن أن يفهم بنفسه، ما لم يقدر اقتران غيره به، مثل «من» و«على»^٥ وما أشبه ذلك. وقد أوجز هذه الحدود، فقيل في الاسم إنه لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى من الأزمنة الثلاثة، ثم منه ما هو محصل كزيد، ومنه ما هو غير محصل، كما إذا اقترن^٦ به حرف السلب^٧، فقيل «لا إنسان». والكلمة هي لفظة^٨ مفردة^٩ تدل على معنى وعلى الزمان الذي كان ذلك^{١٠} المعنى موجوداً فيه لموضوع ما غير معين.

١ ر - على.
٢ ف: إنما.
٣ ر: يحصل.
٤ ف: وهو.
٥ ر: إلى.
٦ ر: قرن.
٧ ف: سلب.
٨ ر: لفظ.
٩ ر: مفرد.
١٠ ر ف - ذلك.

Altıncı Taksim: Lafızların Manalara Nisbeti

[39] Bil ki lafızlar, manalar bakımından dört konumdadırlar: Bunlar *müşterek*, *mütevâtî*, *müterâdif* ve *mütezâyil*'dir. İlk olarak, *müşterek* (eşsesli/eşadlı) lafız, tanım ve hakikat bakımından bir birinden farklı olan varlıklar için eşit olarak kullanılan lafza denir. Tıpkı görme organı, su kaynağı ve güneşin dairesi için kullanılan 'ayn (göz) lafzı gibi. Zira bu şeylerin tanımları ve hakikatleri bir birinden farklıdır. *Mütevâtî*' (eşit anlamlı) lafız ise, aralarında ortak olan tek bir anlam sebebiyle pek çok sayıdaki ferde delâlet eden lafızdır. Mesela 'insan' isminin Zeyd ve Amr'a delâlet etmesi; canlı isminin insan, at ve kuşa delâlet etmesi gibi. Çünkü bunlar canlılık anlamında ortaklıklar. İşte bu mütevâtî' isim (canlı kelimesi), görme organı ve su kaynağı için kullanılan 'göz' isminin aksine, işaret ettiği şeylerdeki ortak olan bu manayı karşılar.

[40] *Müterâdif* (eş anlamlı) lafız, lafız olarak birbirinden farklı olmakla birlikte aynı tanım kapsamına giren bir manaya delâlet eden isimdir. "*Hamr, râh ve ukar*" gibi. Çünkü bütün bu isimlerle aynı şey kastedilir. Bu da "üzümden sıkılarak elde edilen sarhoş edici bir sıvı" olup, bu sıvıya verilen isimler bu anlam üzerinde örtüşmüştür. *Mütezâyil* lafızlar ise aralarında bu nisbetlerden hiç biri bulunmayan -at, altın ve bitki gibi- bir birinden tamamen ayrı olan isimlerdir. O halde bunlar, tanım ve hakikatleri bakımından farklı olan manalara delâlet eden bir birinden farklı lafızlardır. Müşterek lafzı, burhanlar şöyle dursun, hatabî kıyaslarda ve anlatımlarda (*muhâtabât*) bile kullanılmaktan kaçınmak gerekir. *Mütevâtî*' lafız ise kıyasların hepsinde ve özellikle burhanlarda kullanılır.

Müşterek ve Mütevâtî' Lafız Arasındaki Fark ve Bunların Birbirine Karıştırılması Konusunda Çokça Hata Yapılan Bir Konuyla İlgili Uyarı

[41] Müşterek isimli (eşadlı/eşsesli) lafız, lafzen aynı, mana bakımından ise farklı olan iki lafızdır. Öyleki bu iki lafız arasında mana bakımından kesinlikle bir birlik ve benzerlik yoktur.

قسمة سادسة في نسبة الألفاظ إلى المعاني

[٣٩] اعلم أن الألفاظ من المعاني على أربعة منازل: المشتركة والمتواطئة والمترادفة والمتزايلة. أما المشتركة فهي^١ اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقاً متساوياً، كالعين تطلق على «العين الباصرة» و«ينبوع الماء» و«قرص الشمس»، وهذه مختلفة الحدود والحقائق. ٥
وأما المتواطئة وهي التي تدل على أعيان متعددة، بمعنى واحد مشترك بينها،^٢ كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطيور،^[٨] لأنها مشاركة في معنى الحيوانية، والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ، بخلاف العين على الباصرة وينبوع الماء.

[٤٠] ١٠ وأما المترادفة فهي الأسماء المختلفة الدالة^٣ على معنى يندرج تحت حد واحد كالخمر والزّاح والعقار. فإن المسمى يجمعه^٤ شيء واحد وهو «المائع المسكر المعتصر من العنب»، والأسامي مترادفة عليه. وأما المتزايلة فهي الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب، كالفرس والذهب والنبات،^٥ فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة بالحد والحقيقة. والمشارك ينبغي أن يجتنب استعماله في المخاطبات، فضلاً عن البراهين، وأما المتواطئة ١٥ فتستعمل في الجميع، خصوصاً في البراهين.

إرشاد إلى مزية قدم في الفرق بين المشتركة والمتواطئة والتباس قسم آخر بهما^٦

[٤١] ٢٠ فإن المشتركة في الاسم هي المختلفات^٧ في المعنى، المتفقان^٨ في الاسم، بحيث لا يكون بينها^٩ اتفاق وتشابه في المعنى ألبتة.

١ ر: فهي.

٢ ر: بينهما.

٣ ف: الدلالة.

٤ ر: يجمعه.

٥ ف: الثياب.

٦ ف - والتباس قسم آخر بهما + والتباين قسم إحداهما بالأخرى.

٧ ف: المختلفة. نسخة (ر) غير واضحة: مختلفات/مختلفان.

٨ ف: المتفقان.

٩ ف: بينهما.

Müşterekin karşıtı mütevâtî'dir. Mütevâtî' (eşit anlamlı, anlamdaş) da tanım ve resim bakımından ortak ve eşit olan lafızdır ki, bu isimlerden birinde bulunan anlam diğerinde de mutlaka aynı şekilde bulunur, farklılık taşımaz. Dolayısıyla evleviyet ve yaraşırılık, öncelik ve sonralık, güçlülük ve zayıflık bakımlarından manalardan biri diğerinden farklı değildir. Mesela, Zeyd ve Amr için kullanılan "insan" ismi; insan, at ve boğa için kullanılan canlı ismi böyledir.

- [42] Bazen de tek bir isim, taşıdığı aynı mana ile iki ayrı şeye delâlet eder, fakat bu iki şey arasındaki mana, başka bir açıdan farklılık arz eder.
- 10 Buna *müşekkek* (dereceli anlamdaş) isim adını veririz. Bazen de mana tek ve aynı olmaz ama iki şey arasında bir benzerlik olur. Buna da *müteşâbih* adı verilmektedir. Bunlardan *ilki* yani *müşekkek*, var olan şeyler hakkında 'varlık' denilmesi gibi olup; varlık, gerçekte tek bir anlamdır fakat bu anlam isimlendirilenlere izâfetle farklılık arzeder. Zira cevher için söylenen
- 15 varlık, araz için söylenenden önce gelir ve arazların bazısı için söylenen, diğer bazısı için söylenenden öncedir. İşte bu, öncelik ve sonralık sebebiyle ortaya çıkan bir farklılıktır. Yaraşırılık sebebiyle ortaya çıkan müşekkek lafzın örneği de yine 'varlık' kelimesi gibidir. Zira bazı şeylere varlık denilmesi o şeyin zâtından kaynaklanır; bazı şeylere ise kendi dışındaki bir sebepten dolayı varlık denilir . Varlığı kendi zâtından olan şeyin varlık adını alması daha önceliklidir. Güçlü ve zayıf olma nedeniyle söylenen ise, mesela kar ve fildişinin beyaz olmasındaki gibi, güçlü ve zayıf olmayı kabul eden şeyde tasavvur edilir. Doğrusu beyaz adı, mutlak-eşit bir tevâtü' yoluyla fildişi ve kar için kullanılmaz. Çünkü ikisinden biri ak olmada diğerinden
- 20 daha güçlüdür. Zeyd, Amr, at ve boğa için söylenen canlı sözcüğünde ise bu farklılaşma hiç bir şekilde bulunmaz. Öyle ise işaret ettiğimiz bu farkla bunun diğer bir kısım olduğu ortaya çıkmıştır.

- [43] Müşekkek isim, daha önce geçtiği şekilde bazen *mutlak* anlamda müşekkek olur. Bazen de aynı *ilkeye* nispeti bakımından müşekkek olur. Mesela kitap, ilaç ve neşterle ilgili olarak "tıbbî" denilmesi gibi. Ya da bazen ilaç, fiziksel aktivite ve kan aldırma ile ilgili olarak da "sıhî" dememiz gibi aynı *gayeye* yönelik olması sebebiyle müşekkek olur. Bazen de aynı *ilke* ve *gayeye* birlikte bağlı olması sebebiyle müşekkek olur. Her şey için "o Tanrısâl" dir dememiz gibi.

وتقابله المتواطئة وهي المشتركة في الحد والرسم المتساويات فيه، بحيث لا يكون الاسم لأحدهما بمعنى إلا وهو للآخر بذلك المعنى، فلا يتفاوتان بالأولى والأخرى، والتقدم والتأخر، والشدة والضعف، كاسم الإنسان لزيد وعمرو، واسم الحيوان للإنسان^١ وللفرس والثور.

٥ [٤٢] وربما يدل اسم واحد على شيئين بمعنى هو واحد في نفسه، ولكن يختلف ذلك المعنى فيهما من جهة أخرى، ولنسمه اسماً^٢ «مشككاً». وقد لا يكون المعنى واحداً ولكن يكون بينهما مشابهة ولنسمه «متشابهاً». أما الأولى، فكالوجود للموجودات، فإنه معنى واحد في الحقيقة، ولكن يختلف بالإضافة إلى المسميات. فإنه للجوهر [٣٨] قبل ما هو للعرض، ولبعض الأعراض قبل ما هو للبعض^٣، فهذا بالتقدم والتأخر. وأما الأخرى فهو أن الوجود لبعض الأشياء من ذاته، ولبعضها من غيره، وما له الوجود من ذاته، أولى بالاسم. وأما المقول؛ للشدة والضعف فيتصور فيما يقبل الشدة والضعف كالبياض للعلاج والثلج؛ فإنه لا يقال عليهما بالتواطؤ المطلق المتساوي، بل أحدهما أشد فيه من الآخر. والحيوان لزيد وعمرو وللفرس والثور لا يتطرق إليه شيء من هذا التفاوت بحال، فقد ظهر بهذا الفرق أنه قسم آخر.

١٥ [٤٣] والمشكك قد يكون مطلقاً كما سبق، وقد يكون بحسب النسبة إلى مبدأ واحد، كقولنا «طَبِيٌّ» للكتاب والمبضع والدواء أو^٤ لانتسابه^٥ إلى غاية واحدة، كقولنا^٦ «صَحِيٌّ» للدواء والرياضة والفصد. وقد يكون إلى مبدأ وغاية واحدة، كقولنا لجميع الأشياء «إنها إلهية».

١ ف - للإنسان.

٢ ر - اسماً

٣ ف - قبل ما هو للبعض + قبله لبعض الأعراض.

٤ ر ف - المقول.

٥ ر ف - أو.

٦ ف: لانتسابهم؛ ر - لانتسابه.

٧ ف: وكقولنا.

[44] Tek bir mana etrafında toplanmayan fakat aralarında bir tür benzerlik bulunan iki sözcük mütevâtî' isim değildir. Mesela hem insan sûretine benzetilerek çamurdan yapılan heykel hem de gerçek insan için kullanılan 'insan' sözcüğü böyledir. Zira bu iki ismin tanımları farklıdır. Nitekim, gerçek insanın tanımı; "düşünen ölümlü canlı" iken diğerinin tanımı ise "düşünen ve ölümlü canlının sûretini taklit eden yapay bir şekil"dir. Ayak sözcüğünün canlıların ve divanın ayaklarını ifade için kullanılması da böyledir. Birincisinde ayağın tanımı, "Canlıyı ayakta tutan ve onun yürümesini sağlayan doğal bir uzuv" iken diğerindeki tanımı şöyledir: "Onu taşıması için divanın altına çakılmış yapay bir cisimdir." Fakat bu iki şey arasında bir şekil ya da bir hal bakımından bir benzerlik buluruz. Bu tür bir isim iki anlamından biri için daha önceden vazedilmiş sonra da diğerine nakledilmiştir. Eğer bu tür bir isim, her iki anlama birden izafe edilirse buna, ismin *müteşâbih* olması denilir. Bu iki şeyden, önce vazedilene izâfe edilirse "mevzû"; sonrakine izâfe edilirse "menkûl/nakledilmiş" isim adı verilir. Bu tarz müteşâbihlik (isim benzeşmesi) de üç kısma ayrılır.

[45] *Birincisi* benzerliğin, insanın sûreti gibi, zâtî ve yerleşik bir sıfatta olmasıdır. *İkincisi* benzerliğin, çizginin ucu ve illete "mebde" adının verilmesi gibi zâtî olmayan izâfî bir sıfatta olmasıdır. *Üçüncüsü* ise benzerliğin, özel bir yıldız ve canlıya "köpek" adının verilmesi gibi, derhal akla gelmeyen bir durumda mecâzi olmasıdır. Zira bu 'yıldız' ile 'köpek' arasında ancak çok uzak istiâre yollu bir hususta benzerlik vardır. Çünkü bu yıldız insana benzeyen bir şekli izleyen bir şey gibi görülmüştür. Köpek de hayvanlar arasında insanı en çok izleyen ve onu takip edendir. İşte bu yüzden bu yıldız "köpek" ismi verilmiştir. Bu gibi lafızların, "salt müşterek" lafızlara katılması gerekir. Zira böyle bir benzerlik dikkate alınmaz.

[46] O halde bu son ayırımla artık isimler altı tane olmuştur: Bunlar; mütebâyin, müterâdif, mütevâtî', müşterek, müşekkek ve müteşâbih isimlerdir. Zira akıl, bir şeyi altıya bölmüşse, bunu anlatmak için altı ayrı ibâreye gerek duyar.

[٤٤] وأما اللذان^١ لا يجمعهما^٢ معنى واحد، ولكن بينهما تشابه ما، كالإنسان على صورة متشكلة^٣ من الطين بصورة الإنسان، وعلى الإنسان الحقيقي فليس^٤ هذا بالتواطؤ، إذ يختلفان بالحد، فحد هذا «حيوان ناطق مائت»، وحد ذلك «شكل صناعي يحاكي ظاهره^٥ صورة جسم ناطق مائت». وكذلك «القائمة» للحيوان والسرير، إذ حده في أحدهما: أنه «عضو طبيعي يقوم عليه الحيوان، ويمشي به» وفي الآخر: أنه «جسم صناعي مستدق في أسفل السرير، ليقله^٦». ولكن نجد بينهما شبيهاً في شكل أو في حال. ومثل هذا الاسم يكون موضوعاً في أحدهما وضعاً متقدماً، ويكون منقولاً إلى الآخر، فإن أضيف إليهما سمي تشابه الاسم؛ وإن أضيف إلى المتقدم منهما سمي موضوعاً؛^٧ فإن أضيف إلى الآخر سمي «منقولاً». ثم هذا الضرب من التشابه ينقسم^٨ ثلاثة أقسام:

[٤٥] الأول، ما يكون بصفة قارة ذاتية^٩ كصورة الإنسان. والثاني: ما يكون بصفة إضافية، غير ذاتية، كاسم المبدأ للعلة ولطرف^{١٠} الخط. والثالث: [٩] أن يكون التشابه^{١١} مجازياً في أمر بعيد، كالكلب لنجم مخصوص وللحيوان؛ إذ لا تشابه بينهما إلا في أمر بعيد مستعار؛ لأن النجم رُئي^{١٢} كالتابع للصورة التي جعلت كالإنسان، ثم وجد الكلب أتبع الحيوانات للإنسان، فسمي باسمه. ومثل هذا ينبغي أن يلحق بالمشترك المحض؛ فإنه لا عبرة بمثل هذا الاشتباه.

[٤٦] فقد صارت الأسامي بهذه القسمة ستة: متباينة ومترادفة ومتواطئة ومشتركة ومشككة ومتشابهة. لأن العقل إذا قسّم الشيء إلى ستة أقسام، فيحتاج إلى ست عبارات في التفهيم.

١ ف: الذي.

٢ ر: يجمعها.

٣ ر: مشكلة.

٤ ر: وليس.

٥ ر: ظاهر.

٦ في اللغة: قلّ الرجل الشيء: رفعه؛ وأقلّ الرجل الحمل: رفعه.

٧ وإن أضيف إلى المتقدم منهما سمي موضوعاً؛

٨ ف - ينقسم + على.

٩ ر ف - وإن أضيف إلى المتقدم منهما سمي موضوعاً.

١٠ ر: وأطراف.

١١ ر - التشابه.

١٢ ر - رُئي.

Mütebâyin İsimlerle İlgili Çokça Hata Yapılan Bir Hususa Dair Uyarı

[47] Bilindiği üzere mevzûlar (özneler) tanımlarının birbirinden ayrı olması sebebiyle ayrı ve farklı şeyler olduklarında, onları gösteren isimler de mütebâyin-müteẗâyil olurlar. Mesela at ve taş sözcükleri böyledir. Fakat bazen mevzû (özne) aynı olup farklı itibarlara göre o mevzûnun ismi birden çok olur ve bu isimlerin müterâdif olduğu zannedilir, oysa durum böyle değildir. Mesela bu şeyin iki isminden birinin ona mevzuu bakımından; diğzerinin ise onun vasfı olması bakımından verilmesi bunun bir örneğidir. Şöyle ki, kılıç (seyf) ve keskin kılıç (sârim) sözcükleri gibi. Keskin kılıç (sârim) lafzı, keskinlik (hidde) vasfı ile nitelenen bir mevzûya delâlet eder. Kılıç (seyf) ise böyle değildir. Bunun bir diğzer örneği de her biri aynı mevzûnun/öznenin farklı bir vafına delâlet eden isimlerdir. Keskin kılıç ve Hint kılıcı (*mühenned*) sözcükleri gibi. Bunlardan ilki kılıcın keskinliğine; diğzeri ise onun nisbetine delâlet eder. İki isimden birinin bir vasfı sebebiyle; diğzerinin ise bu vafın vafını ifade etmesi sebebiyle söylenmiş olması da bu türün bir örneğidir. Mesela, konuşan (nâtık) ve fasih konuşan (fasîh) ifadeleri gibi.

[48] Türemiş bir isim ile bu ismin kendisinden türetildiği sözcük ve ism-i mensup ile kendisine nisbet edilen kelime de mütebâyin isimlerdendir. ‘Nahiv’ ve ‘nahivci’; ‘demir’ ve ‘demirci’; ‘mal’ ve ‘mal sahibi’; ‘adalet’ ve ‘âdil olan’ gibi. Şayet adalet ‘adl’ diye isimlendirildiği gibi, âdil olan da ‘adl’ diye isimlendirilseydi, bu durum eşadlılık (iştirak) denilen durum kabildinden olurdu. Fakat sîga değiştirilmiş, kelime kökü ve ilk anlam (a-d-l) aynen kalmış, ancak lafza ilave yapılmıştır. Böylece de ona türemiş isim (müştakk) adı verilmiştir.

Yedinci Taksim: İştirak (Eşadlılık/Eşseslilik) Yoluyla Farklı Anlamlar İçin Kullanılan Lafza Dair

[49] Bil ki birden çok mana için kullanılan lafız üç bölümdür: Bunlar müsteâr, menkûl ve müşterek bir isme mahsûs lafızdır. Müsteâr lafız, bir

إرشاد إلى مزلة قدم في المتباينات

[٤٧] ولا^١ يخفى أن الموضوعات إذا تباينت، مع تباين الحدود، فالأسامي متباينة متزايلة كالفرس والحجر. ولكن قد يتحد^٢ الموضوع، ويتعدد الاسم بحسب اختلاف اعتبارات، فيظن أنها مترادفة، ولا تكون كذلك. فمن ذلك أن يكون أحد الاسمين له من حيث موضوعه، والآخر من حيث هو له وصف؛ كقولنا: سيف وصارم. فإن الصارم دل على موضوع بصفة الحدة، بخلاف السيف. ومن ذلك أن يدل كل واحد منهما^٣ على وصف للموضوع الواحد، كالصارم والمهند. فإن أحدهما يدل على حدته والآخر على نسبه^٤. ومن ذلك أن يكون أحدهما بسبب وصف والآخر بسبب وصف الوصف^٥ كالناطق والفصيح.

[٤٨] ومن المتباينة المشتق والمنسوب مع المشتق منه والمنسوب إليه كالنحو والنحوي، والحديد والحداد، والمال والمتمول، والعدل والعاذل. فإن العادل لو سمي عدلاً كما سميت العدالة عدلاً كان ذلك من قبيل ما يقال باشتراك^٦ الاسم، ولكن غُيرت الصيغة وبقيت بالنسبة^٧ إلى شيء واحد وزيد فيه ما دل على زيادة النسبة فسمي «مشتقاً». [٣٩]

قسمة سابعة للفظ المطلق بالاشتراك على مختلفات

[٤٩] اعلم أن اللفظ المطلق على معان مختلفة ثلاثة أقسام: مستعار^٨ ومنقول^٩ ومخصوص^{١٠} باسم المشترك. أما المستعار^{١١} فهو أن يكون الاسم^{١٢}

١ ر: لا.

٢ ف: يتعدد.

٣ ف - منها.

٤ في هامش ر+ إلي الهند.

٥ ر: للوصف.

٦ ف: باشتباه.

٧ ف: النسبة.

٨ ف: مستعارة.

٩ ف: ومنقولة.

١٠ ف: ومخصوصة.

١١ ف: المستعارة.

١٢ ف: اسم.

ismin doğrudan bir şeyin zâtını ifade için vazedilmesi, ilk vazedilişinden şu ana kadar da bu delâletinin devam etmesi; ancak bu ismin bazı geçici durumlarda başka ikinci bir şey için de kullanılmasıdır. Öyle ki bu geçici kullanım da bu ikinci şeyin ilk şeye herhangi bir tarzla bir münasebeti 5 olmasına bağlıdır ve isim bu ikinci şey için zâtî, sabit ve menkûl bir isim haline getirilmeden kullanılıyor olmalıdır. Mesela, ana (ümm) lafzı gibi. Bu lafız, doğuran kadın için vazedilmiştir, toprak için de istiâre yoluyla kullanılarak, insanlığın anası (ümmü'l-beşer) denilir. Dahası bu isim dört unsura da nakledilip onlara asıllar manasında olmak üzere analar (üm- 10 mûhât) denilir. Nitekim ana (ümm) çocuk açısından asıldır. Ana (ümm) lafzının kendileri için ödünç alındığı bu manaların kendilerine özgü başka birer ismi daha vardır ve bunlara bazı durumlarda ana (ümm) deniliyor olması sadece istiâre, yani ödünç alma yoluyla. Bu ismi ifade için *müsteâr* (ödünç alınan) sözcüğü kullanılır. Zira ödünç alınanın sürekliliği yoktur, 15 geri verilir. Bunun gibi istiâre de sadece bazı durumlarda yapılır.

[50] Menkûl isim ise bir ismin kendi vazedildiği manadan alınıp başka bir manaya nakledilerek bu ikinci anlamı ifade için sabit ve daimi bir şekilde kullanılan bir sözcük yapılmasıdır. Böylece bu isim, salât (namaz) ve hacc; yine kâfir ve fâsik lafızları gibi iki mana arasında müşterek bir isim olur. Bu 20 isim, nakledildiği ikinci mananın sabit ve daimi ismi olması itibarıyla müsteâr isimden ayrılır. 'Müşterek isme mahsûs olan lafızdan ayrılması ise şu açıdandır: Müşterek lafız, ilk olarak konulduğunda iki anlamı birlikte karşılayacak şekilde vazedilmiştir, yoksa manalardan biri bu ismi hak etmiş, sonra da bu isim başka bir manaya nakledilmiş değildir. Zira su kaynağı, dinar, güneş yuvarlağı ve görme uzvunun hiç biri 'ayn/göz' ismini almada bir önceliğe sahip değildir. Aksine, müsteâr ve menkûl isimden farklı olarak 'ayn' ismi bunların hepsini eşit bir şekilde karşılamak üzere aynı vaz' ile konulmuştur. Müsteâr ismin burhanlarda kullanılmasından kaçınmak gerekir. Ancak vaaz, retorik söylemler (hatâbe/muhâtabât) ve şiirde ise bunları kullanmaktan ka- 30 çınmaya gerek yoktur, aksine bunlarda çokça kullanılır.

دالاً على ذات الشيء بالوضع، ودائماً من أول الوضع إلى الآن، ولكن يلقب به في بعض الأحوال لا على الدوام شيء آخر لمناسبته^١ للأول على وجه من وجوه المناسبات من غير أن يجعل ذاتياً للثاني وثابتاً عليه، ومنقولاً إليه، كلفظ «الأم» فإنه موضوع للولادة ويستعار للأرض فيقال «إنها أم البشر» بل ينقل إلى العناصر الأربعة فتسمى «أمهات» على معنى أنها أصول، والأم أيضاً أصل للولد. فهذه ٥ المعاني التي استعير لها لفظ الأم لها أسماء خاصة. وإنما تسمى^٢ بهذه الأسماء في بعض الأحوال على طريق الاستعارة. وخصص باسم المستعار لأن العارية لا تدوم، وهذا أيضاً يستعار في بعض الأحوال.

[٥٠] وأما المنقول^٣ فهو أن ينقل الاسم عن موضوعه إلى معنى آخر، ويجعل اسماً له ثابتاً دائماً، ويستعمل أيضاً في الأول فيصير مشتركاً بينهما كاسم الصلاة والحج ولفظ الكافر والفاسق. وهذا يفارق المستعار بأنه صار ثابتاً في المنقول إليه دائماً؛ ويفارق المخصوص باسم المشترك،^٤ فإن المشترك^٥ هو الذي وضع بالوضع الأول مشتركاً للمعنيين، لا على أنه استحققه أحد المسميين، ثم نقل عنه إلى غيره. إذ ليس لشيء من ينبوع الماء والدينار وقرص الشمس والعضو الباصر^٦ سبق إلى استحقاق اسم «العين» بل وضع للكل وضعاً متساوياً؛ بخلاف ١٥ المستعار والمنقول. والمستعار ينبغي أن يجتنب في البراهين، ولا يجتنب في المواضع والمخاطبات والشعر، بل يبالغ فيه.^٧

١ ر: لمناسبة.

٢ ف: سميت.

٣ ر: المنقولة.

٤ ر: المشتركة.

٥ ر - فإن المشترك.

٦ ف: الباصرة.

٧ ف - فيه.

[51] Menkûl isimler, kendisine çokça ihtiyaç duyulmasından dolayı bütün ilim dallarında kullanılır. Zira dili vazedenin zihninde bütün manalar ortaya çıkmış olmadığından o, her bir manayı ifade için müstakil bir isim vermemiştir. Bu yüzden de nakil yoluyla isim vermek zorunda kalınmıştır. Bu göre dili vazeden, cevher ismini kuyumcunun sattığı ‘taş’ için koymuştur. Kelamcı da cevher sözcüğünü, kendi zihninde ortaya çıkan bir manayı ifade için alıp kullanmış, yani o manaya nakletmiştir. Buradaki anlamıyla cevher, varlıkların kısımlarından biridir. Menkûl ismin ilim ve sanat dallarında çokça kullanılmasının sebeplerinden biri budur.

[52] Müşterek isim ise özellikle burhanlarda kullanılmaz; retorik söylemlerde ise ancak bir karine ile beraber olduğu zaman kullanılır. Müşterek ismin kısımlarından biri sîga ile ilgili bir sebepten doğan ortaklıktır/ müşterekliktir. Mesela, ism-i fâil ve ism-i mef’ûl kalıplarının ortak olduğu ‘muhtâr (seçen/seçilen)’ lafzı böyledir. Zira “Zeyd ilmi seçmiştir, dolayısıyla Zeyd *muhtârdır* (seçendir); ilim ise *muhtârdır* (seçilmiştir)” dersin. Burada birinci “muhtâr” kelimesi fâil ve diğeri ise mef’ûl manasındadır. ‘*Muztarr*’ kelimesi ve benzerleri de böyledir. Müşterek isim kısımlarından bir diğeri de görünüşte birbirine benzeyen ancak hakikatte birbirinden, farkına kolaylıkla varılamayacak şekilde farklı olan şeylerde ortaya çıkan müşterekliktir. Tıpkı ‘Allah’, ‘insan’ ve ‘bitki’ye verilen ‘hayy (diri)’ ismi gibi. Yine ‘karanlığın zıddı olan ve gözle idrak edilen’e ve ‘işlerin gizli taraflarını gösteren akl’a ‘nûr’ adının verilmesi gibi.

[53] Birisi “Müsteâr ismin örneği nedir?” derse, “Canlının uzuvlarının canlı olmayan şeylere istiâre yoluyla verilmesi bunun örneğidir.” deriz. Mesela Arapça’da “malın başı (sermaye), gündüzün yüzü, su gözesi, güneşin perdesi, dağın burnu, yağmur bulutunun tükürüğü, zamanın eli, yolun kanadı ve göğün karaciğeri” denilmesi gibi. Yine dağılma ile ilgili ‘yerin kulağı ile gözü arasına dağıldılar’ denilmesi; yine ‘kötülük azı dişlerini gösterdi’, ‘harb değirmeni döndü’, ‘dağların başı ağardı’, ‘yaşlılık ölümün girişidir’, ‘rüşvet ihtiyacı besler’, ‘aile bireyleri servetin kurdudur’, ‘yalnızlık dirinin kabridir’, ‘yalan haber fitneyi ateşler’, ‘güneş miskinlerin bedava örtüsüdür’ vb. sözleri gibi.

[٥١] وأما المنقول فيستعمل في العلوم [١٠] كلها لمسييس الحاجة إليها؛ إذ واضح اللغة لما لم يتحقق عنده جميع المعاني لم يفردها بالأسامي، فاضطر إلى النقل. فالجوهر وضعه واضح اللغة لحجر يبيعه الصيرفي، والمتكلم نقله إلى معنى حصله في نفسه، وهو أحد أقسام الموجودات. وهذا مما يكثر استعماله^١ في العلوم والصناعات. ٥

[٥٢] وأما المشتركة فلا يؤتى به في البراهين خاصة ولا^٢ في المخاطبات إلا إذا كانت معها قرينة. وهي أيضاً أقسام؛ فمنها ما يقع في أحوال الصيغة، كما يتحد فيه بناء الفاعل والمفعول كالمختار، فإنك تقول: زيد اختار العلم فهو^٣ مختار، والعلم^٤ مختار، أحدهما بمعنى الفاعل والآخر بمعنى المفعول، وكذا المضطر وأشباهه. ومنها ما يقع على عدة أمور متشابهة في الظاهر، مختلفة في الحقيقة، لا يكاد يوقف على وجه مخالفتها ك«الحي» الذي يطلق على الله تعالى وعلى الإنسان وعلى النبات. و«النور»^٥ الذي يطلق على المدرك بالبصر، المضاد للظلام، ويطلق على العقل الهادي إلى مغمضات الأمور. ١٠

[٥٣] فإن قال قائل: فما مثال المستعار؟ قلنا: مثاله استعارة أطراف الحيوان لغير الحيوان، كقولهم: «رأس المال، وجه النهار، وعين الماء، وحاجب الشمس، وأنف الجبل، وريق المُنز، ويد الدهر، وجناح الطريق، وكبد السماء». وكقولهم في التفريق «تفرقوا بين سمع الأرض وبصرها» وكقولهم «الشَّرَّ أبدي ناجذيه» و«دارت رحى الحرب» و«شابت مفارق الجبال»^٦، وكقولهم: «الشيب عنوان الموت» و«الرشوة رشاء^٧ الحاجة»، «العيال سوس المال»، «الوحدة قبر الحي»، «الإرجاف زند الفتنة»، «الشمس قطيفة المساكين». ٢٠

١ ر ف - استعماله.

٢ ر - لا.

٣ ر - أيضاً.

٤ ف - اختار العلم فهو.

٥ ف + فهو.

٦ ر: وعلى النور.

٧ يقال: شابت مفارق البروج بتراكم الثلوج.

٨ ف - والرشوة رشاء + وموجب.

[54] Şunlar da Kur’ân’da geçen istiârelerden bazılarıdır: “Şüphesiz o, kitabın anası içindedir.”⁴ “Onunla köylerin anasını ve civarını uyarman için...”⁵ “O ikisi için rahmet kanadını ger.”⁶ “Andolsun sabah soluklandığında...”⁷ “Allah o ikisine açlık ve korku elbisesini tattırdı.”⁸ “Her ne zaman 5 harb için bir ateş yakarlarsa Allah o ateşi söndürür.”⁹ “Onun duvarları onları kuşatır.”¹⁰ “Onlara karşı gök de yer de ağlamaz.”¹¹ “Baş ihtiyarlıkla tutuşup yandı.”¹² “Rabbin onların üzerine azabın kamçısını döktü.”¹³ “Musa’nın gazabı susunca...”¹⁴ gibi. İstiârenin bu tür örnekleri çoktur. Çünkü bu istiâreler, müsteâr ile müsteâr-minh (istiârenin kendisinden yapıldığı isim) 10 arasındaki bir tür münasebete dayanılarak yapılmıştır.

[55] Eğer mecazın manası nedir denilirse şöyle cevap veririz: Bazen mecaz ile müsteâr kastedilir. Bunun anlamı, lafzın vazedildiği anlamın dışına çıkmış ve taşmış olmasıdır. Bazen de mecaz ile lafzın hakiki anlamını gerektiren bir anlam kastedilir. Mecaz kelimesinin mutlak kullanımında ise 15 hakiki anlamın dışındaki şey kastedilir. Mesela “Köye sor!”¹⁵ sözü gibi. Zira burada gerçek anlamda kendisine soru sorulan, köyün kendisi değil, köy halkıdır. İşte bunlar lafız ile ilgili meselelerdir. Kim bunları ihmal eder ve araştırmasının başlangıcında iyice öğrenmezse çokça hata yapar ve yanlışın nereden geldiğini bilemez.

[٥٤] ومن استعارات القرآن: ﴿وانه في أم الكتاب﴾ (سورة الزخرف، ٤٣/٤)، ﴿لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (سورة الأنعام، ٩٢/٦)، ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ (سورة الإسراء، ٢٤/١٧)، ﴿والصبح إذا تنفس﴾ (سورة التكويد، ٨١/١٨)، ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ (سورة النحل، ١١٢/١٦)، ﴿كَلَّمَا أُوقِدُوا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ (سورة المائدة، ٦٤/٥)، ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ (سورة الكهف، ٢٩/١٨)، ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾ (سورة الفجر، ١٣/٨٩)، ﴿وَأَشْتَعَلَ [١٠] الرُّأْسُ شَيْبًا﴾ (سورة مريم، ٤/١٩)، ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾ (سورة الدخان، ٢٩/٤٤)، ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ﴾ (سورة الأعراف، ١٥٤/٧) ونظائره مما يكثر. وهذه الاستعارات بنوع مناسبة بين المستعار والمستعار منه. ١٠

[٥٥] فإن قيل: فما معنى المجاز؟ قلنا قد يراد به المستعار، بمعنى^١ أنه تجوز به عن وضعه؛ وقد يراد به ما تقتضي الحقيقة في الإطلاق خلافه، كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (سورة يوسف، ٨٢/١٢). إذ المسؤول في الحقيقة أهل القرية، لا نفس القرية. فهذه أمور لفظية من أهملها ولم يحكمها في مبدأ نظره كثر غلطه ولم يدر من أين أتى. ١٥

١ ف: فالمعنى.

٢ ر: بالحقيقة.

İKİNCİ BÖLÜM (FENN)

MÜFRED (TEKİL) MANALAR VE BİRBİRLERİNE NİSBETİ

[56] Bu bölüm ile bundan önceki arasındaki fark şudur: Bundan önceki bölüm; lafzı, manaya delâlet etmesi bakımından inceler. Bu bölüm ise manayı salt kendi başına var olması bakımından inceler. Manalar kendi başına var olmayıp, onların anlaşılması ancak lafzın delâletiyle mümkün olsa da burada kendi başına anlamı ele alacağız. Bu bölümde (fenn) söyleyeceğimiz sözler bazı taksimler altında ortaya konulabilir.

Birinci Taksim: Varlıkların Algılandıkları Araca Nisbetleri

[57] Bilinmelidir ki buradaki incelememiz mevcutların ve onların hakikatlerinin belirlenmesi ve tespiti hususundadır. Varlıklar ikiye ayrılır: Bunlar, (1) *duyulur/mahsûs* olan ve (2) zâtı hiç bir duyu ile doğrudan elde edilemeyip akıl yürütme ile *bilinen varlıktır*. Bunlardan duyulurlar, beş duyu ile idrak edilenlerdir, mesela renkler gibi. Renkleri, şekillerin ve miktarların bilgisi izler. Bunlar görme duyusu ile elde edilir. Yine işitme duyusu ile idrak edilen sesler; tatma duyusu ile idrak edilen tatlar; koklama duyusu ile idrak edilen kokular ve dokunma duyusu ile idrak edilen pürüzlülük-pürüzsüzlük, sertlik-yumuşaklık, soğukluk-sıcaklık ve ıslaklık-kuruluk da böyledir. İşte bu ve benzeri şeyler duyu ile elde edilir, yani bu şeyler bizâtihi duyularda mevcut idrak gücüne konu olur.

[58] Mevcutların bir kısmı ise duyuların algılayamadığı ancak etki ve sonuçlarına bakarak var olduğuna dair çıkarım yapılan şeylerdir. Bunun örneği bizzat bu duyuların kendisidir. Zira işitme, görme, koklama, tatma, dokunma duyularından oluşan duyulardan herhangi birinin anlamı onun algılayıcı bir güç olmasıdır. Oysa duyulardan hiç biri bu idrak eden gücü algılayamadığı gibi hayal de onu idrak edemez. Yine kudret, ilim ve irade hatta korku, utanma, aşk ve öfke de böyledir. Buna benzer sıfatları kendimiz dışındaki bir şeyden hareketle, duyularımızdan herhangi biri ile doğrudan bir ilişkisi olmaksızın bir tür akıl yürütme/çıkarım yoluyla yakînî bir bilgi şeklinde biliriz.

الفن الثاني

في مفردات المعاني الموجودة ونسبة بعضها إلى البعض^١

[٥٦] والفرق بين هذا الفن والذي قبله، أن الأول نظر في اللفظ من حيث يدل على المعاني،^٢ وهذا نظر في المعنى، من حيث هو ثابت في نفسه، وإن كان يدل عليها باللفظ، إذ لا يمكن تعريف^٣ المعاني إلا بذكر الألفاظ. ويتضح الغرض من هذا الفن بأنواع من القسمة.

القسمة الأولى في نسبة الموجودات إلى مداركها.

[٥٧] وليعلم؛ أن نظرنا في حصر الموجودات وحقائقها، فهي منقسمة إلى محسوسة وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشيء من الحواس. فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس، كالألوان. وتتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بالسمع، والطعوم بالذوق، والروائح بالشم، والخشونة والملاسة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس. فهذه الأمور ولو أحقها تباشر بالحواس أي تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها.

[٥٨] ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره، ولا تدركه الحواس، كهذه الحواس الخمس. إذ معنى السمع والبصر والشم والذوق هي القوة المدركة لا تدرك بحاسة من الحواس الخمس، ولا يدركها الخيال أيضاً. وكذلك القدرة والعلم والإرادة، بل الخوف والخجل والعشق والغضب؛ وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال، لا يتعلق^٤ شيء^٥ [١١] من حواسنا بها.

١ ر: بعض.

٢ ر: المعني.

٣ ر: تعرف.

٤ ف: فليعلم.

٥ ف: فإن.

٦ ر: تعلق.

٧ ر: بشيء.

Birisi önümüzde bir yazı yazarsa, bu filinden hareketle yapılan çıkarıma dayanarak, onun bir tür yazma bilgisi, kudreti ve iradesi olduğunu kesin olarak biliriz. Bu anlamın varlığına dair bizde oluşan kesin bilgi, onun elinin duyumlanan hareketleri ve beyaz kağıttaki siyah harflerin dizilişine
5 dair hasıl olan kesin bilğimiz gibidir. Her ne kadar bunlar gözle görülse, o manalar ise gözle görülme de durum böyledir. Öyle ki varlıkların çoğu, duyulara konu olmadığı halde, eser ve etkilerine dayanarak yapılan çıkarım yoluyla bilinirler.

[59] Öyle ise kendince duyularla idrak etmeyi gözünde büyütmemeli,
10 gerçek ve doğru bilginin duyu ve tahayyül ile elde edildiğini ve tahayyül edilemeyenin hakikatının olmadığını zannetmemelisin. Gerçek şu ki sen 'kudret ve ilim sahibi' üzerinde düşünerek onu bilmeye çalışsaydın, hayalinin bu konuda şekil, renk ve nicelik vererek çalıştığını göreceksin; hayalinin bu çalışma şeklinin yanlış olduğunu ve varlığına, fiilleri üzerinde akıl yürüterek ulaşılan O kudretin hakikatının şekil, renk, yer tutma ve nicelikten
15 mukaddes ve aşkın olduğunu bilecektin. Zira hayalin kabul etmekten kaçındığı durumlara aklın delâlet etmesini inkâr etmemelisin. Şimdi dikkatini bu karışıklığın kaynağına çekeceğim.

[60] İyice düşün ki insanın dünyaya geldiğinde sahip olduğu ilk idrak
20 edici/algılayıcı güçleri, duyulardır. Dolayısıyla duyular insanı denetimi altına almıştır. Sonra duyuların en baskın olanı; ilk önce renkleri ve peşi sıra şekilleri idrak eden görme duyusudur. Daha sonra da hayal duyulara konu olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Hayalin en çok tasarrufu da görülen şeylerdedir. Öyle ki hayal, görülen şeylerden, farklı şekiller terkip eder.
25 Bu şekillerin parçaları görünür şeylerden oluşmakla birlikte terkipi/sentezi hayale aittir. Buna göre sen, insan başlı bir at ve at başlı bir kuş tahayyül edebilirsin. Fakat senin müşahede ettiğin bu tek tek görülenler dışında bir şey tasavvur etmen kesinlikle mümkün olmaz. Öyle ki benzerini müşahede etmediğin bir meyveyi tahayyül etmek istesen onu tahayyül edemezsin.

فمن كتب بين يدينا عرفنا قطعاً قدرته وعلمه^١ بالكتابة^٢، وإرادته استدلالاً بفعله. ويقيننا الحاصل بوجود هذه المعاني، كيقيننا الحاصل بحركات يده المحسوسة، وانتظام سواد الحروف على البياض؛ وإن كان هذا مبصراً، وتلك المعاني غير مبصرة، بل أكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها، ولا تحس.

٥ [٥٩] فلا ينبغي أن يعظم عندك الإحساس، وتظن أن العلوم^٣ المحققة^٤ هو بالإحساس^٥ والتخيل، فتظن أن ما لا يتخيل لا حقيقة له. فإنك لو طالبت نفسك بالنظر إلى ذات القدرة والعلم، وجدت الخيال يتصرف فيه بتشكيل وتلوين وتقدير؛ وتعلم أن تصرف الخيال خطأ، وأن حقيقة القدرة المستدل عليها بالفعل مقدس^٦ عن الشكل واللون، والتحيز والقدر. فلا^٧ ينبغي أن تُنكر دلالة العقل على أمور يابها الخيال. ونبهك الآن على منشأ هذا الالتباس؛

١٥ [٦٠] فتأمل فإن المدركات الأول للإنسان في مبدأ فطرته حوائشه، فكانت مستولية عليه. ثم الأغلب من جملتها الإبصار الذي^٨ يدرك الألوان^٩ بالقصد الأول، والأشكال على سبيل الاستتباع. ثم الخيال يتصرف في المحسوسات، وأكثر تصرفه في المبصرات، فيركب من المرئيات أشكالاً مختلفة أحادها مرئية، والتركيب من جهته. فإنك تقدر أن تتخيل فرساً له رأس إنسان، وطائراً له رأس فرس، ولكن لا يمكن أن تقدر أحاداً سوى ما شاهده^{١٠} ألبتة. فإنك لو أردت أن تتخيل فاكهة لم تشاهد لها نظيراً، لم تقدر عليه،

١ ف + بنوع من.
٢ ف: الكتابة.
٣ ف: العلم.
٤ ف: المحقق.
٥ ر: الإحساس.
٦ ر: مقدسة.
٧ ر: ولا.
٨ ف: للذي.
٩ ف: الإنسان.
١٠ ف: شاهدها.

Çünkü senin nihai olarak yapabileceğin şey, elmanın rengini siyaha değiştirmektir. Ancak müşahede ettiklerinden bir şeyi ele alıp rengini değiştirmek gibidir. Zira sen elmayı ve siyah rengi daha önceden görmüş bulunuyordun, şimdi ise bu ikisini zihninde terkip ettin. Ya da elmayı kavun gibi daha büyük bir meyveye değiştirirsin. Böylece tek tek müşahede ettiğin şeyleri, terkip etmeyi sürdürürsün. Çünkü hayal, görme duyusuna bağlı olarak çalışır, ona tabidir, ancak o yalnızca ayrıştırıp birleştirmeye (terkip ve tafsile) güç yetirir. Hayal, devamlı bir şekilde ayrıştırıp birleştirerek seni bu şekilde etkisi altına alır.

[61] İstidlâl yoluyla her bilgi elde edişinde hayal faâliyete geçip bu bilgiye odaklanır ve kendi hakikat ölçüsüne göre onun hakiki olup olmadığını sorgular. Hayal açısından renk veya şekilden başka hakikat olmadığından, öncelikle bu bilinenin şekil ve rengini araştırır. Bu ikisi görme duyusunun varlıklarda idrak ettiği şeydir. Öyle ki sen kokunun zâtını, hayale bağlı olarak teemmül etmiş olsaydın, hayal gücü, yapısı ve karakteri doğrultusunda işleyerek, bu kokunun, kokuda bulunmayan şekil, renk, konum ve niceliğini araştırırdı. İlginç olanı şudur ki renkli bir şekli teemmül ettiğinde hayal bu şeklin kokusunu ve tadını araştırmaz. Zira bu koklama ve tatma duyularının işidir. Tadı ve kokusu olan şeyi teemmül ettiğinde, hayal, görme duyusunun işi olan renk ve şekli araştırır. O, beş duyunun idrak ettiklerinin hepsinde tasarruf etmesine rağmen böyle yapar. Fakat hayalin görme gücünün idrak ettikleriyle olan aşinalık ve uyum düzeyi daha yüksek olduğundan hayalin görme duyusunun verileri üzerinde fonksiyonunu icra etmesi daha yoğun ve etkili olur.

[62] Bu doğrultuda âlemin bir yaratıcısının (sânî‘) olduğu ve onun herhangi bir yönde olmaksızın var olduğu bilgisini aklına getirdiğinde, hayal onun için bir renk ve miktar arayışına girer ve onun için bir uzaklık ve yakınlık varsayar. Yine onun âleme bitişik mi yoksa ayırık mı olduğunu hayal etmeye ve bu yaratıcı için, renkli şekillerde müşahede ettiği diğer bazı şeylerin var olup olmadığını araştırmaya girer. Onun bir tat ve kokusu olup olmadığını araştırmaz. Oysa tat ve koku ile renk ve şekil arasında hiçbir fark yoktur. Zira bunların hepsi duyularla idrak edilen şeylerdendir.

وإنما غايتك أن تأخذ شيئاً مما شاهدته، فتغير لونه، كتفاحة سوداء؛ فإنك قد رأيت شكل التفاحة، والسواد، فركبتهما^١ أو ثمرة كبيرة مثل بطيخة. فلا تزال تركيب من أحاد ما شاهدته^٢. لأن الخيال يتبع الإبصار^٣، ولكنه يقدر على التركيب والتفصيل فقط، ولا يزال الخيال متحركاً في التركيب والتفصيل^٤؛ مستولياً عليك كذلك.

[٦١] فمهما حصل لك معلوم [٣١١] بالاستدلال، انبعث الخيال محدقاً نظره نحوه^٥ طالباً حقيقته بما هو حقيقة الأشياء عنده، ولا حقيقة عنده إلا للون أو شكل، فيطلب الشكل واللون، وهو ما يدركه البصر من الموجود، حتى لو تأملت في ذات الرائحة تأملاً خيالياً، طلب الخيال للرائحة شكلاً ولوناً ووصفاً وقدراً، كاذباً فيه، وجارياً على مقتضى جبلته. والعجب أنك إذا تأملت في شكل متلون، لم يطلب الخيال منه طعمه ورائحته، وهما حظاً الشم والذوق. وإذا تأملت في ذات الطعم والرائحة طلب الخيال حظ البصر، وهو اللون والشكل، مع أن الخيال يتصرف في مدركات الحواس الخمس^٦ جميعاً، ولكن لما كان إلفه لمدركات البصر أشد وأكثر، صار طلبه لحظ البصر أغلب وأبلغ.

[٦٢] فإذا عرضت على نفسك علمك بصانع العالم وأنه موجود لا في جهة طلب الخيال له لوناً وقدراً، وقدّر له قرباً وبعداً واتصالاً بالعالم وانفصالاً إلى غير ذلك مما شاهدته في الأشكال المتلونة، ولم يطلب له طعماً ورائحة. ولا فرق بين الطعم والرائحة، واللون والشكل، فالكل من مدركات الحواس.

١ ر: فركبتها.

٢ ف: شاهدت.

٣ ر: للإبصار.

٤ ف - فقط، ولا يزال الخيال متحركاً في التركيب والتفصيل.

٥ ف - نحوه.

٦ ر ف: حظ.

٧ ر: الخمسة.

Öyle ise mevcutların, duyulurlar ve –duyu ve hayalin doğrudan etkisi olmaksızın- akıl ile bilinenler şeklinde bölümlendiğini bilince, daha en başından hayalden vazgeç ve aklın gerektirdiği şeye güven. Bu şekilde senin için mevcudun, hisse konu olan (mahsûs) ve olmayan şeklinde bölümlendiği ortaya çıkmış oldu.

İkinci Taksim: Varlıkların Genellik ve Özellik Yönüyle Birbirlerine Nisbetleri Açısından Taksimi

[63] Bil ki var olan herhangi bir mana ve sabit olan herhangi bir hakikati, bir diğerine nisbet ettiğin zaman, onları izafe edildikleri şeye göre şu durumlarda bulursun: (a) Bu mana ve hakikat, nisbet edildiği şeyden ya daha geneldir, (b) ya daha özeldir; (c) ya ona eşittir; (d) ya da bir açıdan ondan genel başka bir açıdan ise ondan özeldir. Buna göre insanı canlıya izafe ettiğinde, insanın canlıdan daha özel olduğunu görürsün. Eğer canlıyı insana izafe edersen canlının insandan daha genel olduğunu görürsün. ‘Canlı’yı, ‘hisseden’e izafe edersen canlının hissedene denk olduğunu, ondan ne daha genel ne de daha özel olduğunu görürsün. Yine beyazı canlıya nisbet edersen, onun bir açıdan canlıdan daha kapsamlı ve genel olduğunu görürsün. Çünkü beyaz, bir açıdan kireç, kâfur ve cansız varlıklardan başka bazı şeyleri de kapsar. Başka bir açıdan da beyazın, canlıdan daha hususi ve dar kapsamlı olduğunu görürsün. Çünkü beyaz, kargayı, zencileri ve bir grup canlıyı kapsamaz. O halde bütün hakikatlerin birbiriyle ilişkisi bu saydığımız değerlendirmeye açılmasına göre gerçekleşir ve bu ilişki ve nisbetler, bu dört tarzın dışına çıkmaz. Şu halde anlatmadığımızı anlattığımızı kıyas ederek anla.

Üçüncü Taksim: Varlıkların Dış Dünyada Belirli Hale Gelmesi (Taayyün) ve Gelmemesi Bakımından Taksimi

[64] Bil ki mevcutlar, dış dünyada belirlilik kazanmış (muayyen) bireysel (şahsî) mevcutlar -ki bunlara bireysel ayn'lar denilir- ile dış dünyada teayyün etmemiş durumlar -ki bunlara da tümeller ve umûr-i âmme (genel durumlar) ismi verilir- olmak üzere ikiye ayrılır. Bireysel ayn'lar ise; Zeyd, Amr, bu at, bu ağaç, bu gök, bu gezegen gibi öncelikle duyularla idrak edilen şeylerdir. Yine

فإذا عرفت انقسام الموجودات إلى محسوسات وإلى معلومات لا تباشر بالحس والخيال فأعرض عن الخيال رأساً، وعول على مقتضى العقل فيه، فقد ظهر لك انقسام الموجودات إلى المحسوس وغيره.

قسمة ثانية للموجودات باعتبار نسبة بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص

[٦٣] اعلم أن كل معنى من المعاني الموجودة، وحقيقة من الحقائق الثابتة إذا نسبت بعضها إلى البعض^١ وجدتها بالإضافة إليها إما أعم وإما أخص وإما مساوياً وإما أعم من وجه وأخص من وجه. فإنك إذا أضفت الإنسان إلى الحيوان، وجدته أخص منه؛ وإن أضفت الحيوان إلى الإنسان وجدته أعم منه؛ وإن أضفت الحيوان إلى الحساس المدرك^٢، وجدته مساوياً له، لا أعم [١٢] ولا أخص. وإن نسبت الأبيض إلى الحيوان، وجدته أعم من وجه؛ فإنه يشمل الجص والكافور جملاً من الجمادات^٣؛ وأخص من وجه، فإنه يقصر عن تناول الغراب، والزنج، وجملة من الحيوانات. فإذا جملة الحقائق تناسبت بهذا الاعتبار، لا تعدو هذه الوجوه الأربعة. فقس بما ذكرناه ما لم نذكره.

قسمة ثالثة للموجودات: باعتبار التعيين وعدم التعيين

[٦٤] اعلم أن الموجودات تنقسم إلى موجودات شخصية معينة، وتسمى أعياناً شخصية؛^٤ وإلى أمور غير متعينة، وتسمى الكليات والأمور العامة. فأما الأعيان الشخصية فهي الأمور المدركة أولاً بالحواس وغيرها^٥ كزيد، وعمرو، وهذا الفرس، وهذه الشجرة، وهذه السماء، وهذه الكوكب وأمثالها.

١ ر: بعض.

٢ ف - المدرك.

٣ ط: الموجودات.

٤ ر ف - تناول.

٥ ر ف: وشخصية.

٦ ط - وغيرها.

‘bu beyaz’, ‘bu kudret’ de böyledir. Zira muayyen olma, hem arazlar hem de cevherler için geçerlidir. Sonra bu bireyler yani Zeyd, bu at, bu ağaç ve bu beyaz gibi bireyler, ayn yani birey olarak bir başka şeyle ortaklığa konu olmaz. Zira bu bireyin ayn’ı, diğer bireyin ayn’ı değildir. Ancak bu bireyler, başka bazı özellikler noktasında birbirine benzer. Mesela; yukarıda sayılan üç şeyin cisim olma noktasında birbirine benzemesi ve insan ve atın, ağaçtan farklı olarak canlı olmada birbirine benzemesi gibi. Varlıkların kendisi nedeniyle birbirine benzedikleri şeye tümel ve umûr-i âimme (genel durumlar) ismi verilir.

[65] Bazen de Zeyd ve Amr, cisim, canlı ve insan olma noktasında birbirine benzedikten sonra ayrıca boy ve beyazlık açısından da birbirine benzeyebilirler. İşte bu durumda benzerliği sağlayan boy ve aynı şekilde beyazlık, Zeyd ve Amr’ı birlikte ve aynı anda kapsayan genel bir durum olur. Ancak bu, birinin beyazlığının diğerinin beyazlığının bizâtihi aynısı, birinin boyunun diğerinin boyunun aynısı olduğu anlamına gelmez. Aksine buradaki benzerlik noktası başka bir anlamdır ki biz ona, tümel manayı ve onun zihindeki var oluşunu daha yakından incelediğimizde dikkati çekeceğiz. Bu husus, ma‘kûller (akılla idrak edilenler) konusunda anlaşılması gereken en ince ve teknik hususlardan biridir.

20 **Dördüncü Taksim: Bazı Manaların Diğerlerine Nisbeti**

[66] Bilinmelidir ki sen “bu insan beyazdır”, “bu insan canlıdır” ve “bu insanı bir dişi doğurmuştur” dediğinde, insana beyazlığı, canlılığı ve doğurulmuş olmayı yüklemiş ve onu bu üç nitelikle nitelemiş olursun. Bu üç şeyden her birinin insana nisbet edilmesi birbirinden farklıdır. Buna göre insan, insan olarak kaldığı halde beyazlığın insan için ortadan kalkması tasavvur edilebilir. Öyle ise beyazlığın varlığı, onun insan olması için şart değildir. İşte böyle şeylere ‘mufârik (ayrık/ayrılabilir) araz’ adını veririz.

[67] Canlı olma ise insan için zorunludur. Zira eğer “canlı”yı anlamazsan ya da onu anlama imkanın olmazsa insanı anlayamazsın. Aksine, insanı anladığın zaman, özel bir canlıyı anlamış olursun. Buna göre ‘canlı olma’ senin insanı anlamana zorunlu olarak dahildir.

وكذا هذا البياض، وهذه القدرة؛ فإن التعيين يدخل على الأعراض والجواهر جميعاً. ثم هذه الأشخاص، كزيد، وهذا الفرس، وهذه الشجرة^١ وهذا البياض لا تشترك في أعيانها؛ إذ عين هذا الشخص، ليس هو عين الشخص الآخر، إلا أنها تتشابه^٢ بأمور، كتشابه هذه الثلاثة في الجسمية، وتشابه الفرس والإنسان دون الحجر^٣ والشجر في الحيوانية. فما به تتشابه^٤ الأشياء^٥ تسمى «الكليات والأمور العامة».

[٦٥] وقد يتشابه زيد وعمرو، بعد التشابه في الجسمية والحيوانية والإنسانية، في الطول والبياض أيضاً؛ فيكون الطول الذي به التشابه وكذا البياض أمراً عاماً شاملاً لهما شمولاً واحداً، لا على أن بياض هذا هو بياض ذلك، وطول هذا طول ذلك بعينه، ولكن على معنى سنتبه عليه عند تحقيقنا لمعنى الكلي وثبوتيه في العقل. وهو من أدق ما ينبغي أن يدرك في المعقولات.

قسمة رابعة في نسبة المعاني إلى بعض

[٦٦] اعلم أنك تقول «هذا الإنسان أبيض وهذا الإنسان حيوان وهذا الإنسان ولدته أنثى» فقد حملت عليه البياض والحيوانية والولادة، وجعلته موصوفاً بهذه الأوصاف الثلاثة. ونسبة هذه الثلاثة إليه متفاوتة، فإن البياض [٣١٢] يتصور أن يبطل من الإنسان ويبقى إنساناً، فليس وجوده شرطاً لإنسانيته. ولنسم هذا «عرضياً مفارقاً».

[٦٧] وأما الحيوانية فضرورية للإنسان، فإنك إن لم تفهم الحيوان، أو امتنعت عن فهمه لم تفهم الإنسان. بل مهما فهمت الإنسان فقد فهمت حيواناً مخصوصاً فكانت الحيوانية داخلة في مفهومك بالضرورة.^٦

١ - وهذه الشجرة + وهذا الحجر.

٢ - متشابهة.

٣ - الحجر.

٤ - التشابه.

٥ - للأشياء.

٦ - ضرورة.

Diğerinden ayırt edilmesi için bu tür manalara başka bir isim verilir ki bu da “*zâtî mukavvim (zâtın kurucu ögesi)*”dir. Ancak, mesela insanın dışiden doğmuş olması ve renkli olmasının insana nisbet edilmesi ise canlı olmanın ona nisbet edilmesi gibi değildir. Zira insanın doğmuş olduğunu göz önünde bulundurmadan veya yanlış bir şekilde onun doğmamış olduğuna inanıldığında da, tanım ve hakikati ile birlikte insan manasının akılda hasıl olması mümkündür. Çünkü insanı anlamanın şartlarından biri, onun doğmamış olduğuna inanmaktan vazgeçmek değildir. Oysa onun canlı olmadığına inanmaktan vazgeçmek, onu anlamanın bir şartıdır. İnsanın beyaz oluştan ayrılması ise şöyle izah edilebilir; beyazlık bazen insandan ayrılır, oysa insanın doğmuş olması asla insandan ayrılmaz. Her ne kadar özellikle beyaz olmak insandan ayrılrsa da, herhangi bir şekilde renk taşıması ondan ayrılmayan bir husustur. Öyle ise renkli oluşun insanın mahiyetine dahil oluşu, canlılığın dahil oluşu gibi değildir. Bu tür şeylere de özel bir isim verilir ki bu “*lâzım (ayrılmaz mana)*”dır. Her ne kadar zâtî mukavvim, aynı zamanda “*lâzım*” olsa da, kâim (var) kılma özelliği zâtî mukavvime özgüdür. Dolayısıyla lâzım ismi de özel olarak sadece bu kısma verilmiştir.

[68] O halde bu incelemeden şunu anlamış oldun ki, bir şeye nisbet edilen her mana ya o şey için zâtî olup onun zâtının mukavvimidir yani zâtını oluşturan, ayakta tutan bir manadır; ya da zâtî mukavvim olmayıp ama ondan ayrılmayan (gayr-ı mufârik) lâzım bir manadır. Veyahut da zâtî veya lâzım olmayıp arazîdir. Belki şöyle diyebilirsin: “Mufârik olan arazî ile zâtî arasındaki fark açıktır fakat mukavvim olan zâtî ile mukavvim olmayan lâzım arasındaki fark bazen sorun oluşturacak şekilde kapalı olabilir; öyle ise bu sorunu çözmek için esas alacağımız bir ölçütün var mı?” Buna şöyle cevap veririz: “Kelamcılar lâzım niteliklere ‘*zâtın tâbileri*’ adını verdiler. Bazen de ona ‘*hudûsun tâbileri*’ derler. Hatta Mu‘tezile kelamcılarını ‘*hudûsun tâbileri*’ne kâdir olanın kudretinin ilişmediğini, bunların hâdis olmaya tâbi olarak ortaya çıktığını iddia etmişlerdir.

ولتلقب^١ هذا بلقب آخر للتمييز، وهو «الذاتي المقوم». وأما كونه مولوداً من أنثى وكونه متلوناً مثلاً فليس نسبته كنسبة الحيوانية؛ إذ يجوز أن يحصل في العقل معنى الإنسان بحدده وحقيقته، مع الغفلة عن كونه مولوداً، أو مع اعتقاد أنه ليس بمولود خطأ. فليس من شرط فهم الإنسان الامتناع عن اعتقاد كونه غير مولود، ومن شرطه الامتناع عن اعتقاد كونه غير حيوان. وأما تميزه عن البياض، فهو أن البياض قد يفارق، وكونه مولوداً قطّ لا يفارق.^٢ وكذا كونه متلوناً بالجملة قطّ^٣ لا يفارقه، وإن فارقه كونه أبيض على الخصوص. والمتلوّية^٤ ليست داخلية في ماهية الإنسان دخول الحيوانية، فلنخصص هذا القسم بلقب، وهو «اللازم» فإن الذاتي المقوم، وإن كان أيضاً لازماً، ولكن له خاصية التقيوم، فليخصص اسم اللازم بهذا القسم.^{١٠}

[٦٨] فقد استفدت من هذا التحقيق أن كل معنى نسبته إلى شيء فإما أن يكون ذاتياً له مقوماً لذاته، أي قوام ذاته به؛ وإما أن يكون غير ذاتي مقوم، ولكنه لازم لا يفارق. وإما أن يكون لا ذاتياً، ولا لازماً ولكن عرضياً. ولعلك تقول: «الفرق بين العرضي^٥ المفارق وبين الذاتي واضح. ولكن الفرق بين الذاتي المقوم وبين اللازم الذي ليس بمقوم^٦ ربما يشكل.^٧ فهل لك معيار يرجع إليه؟ فنقول، المتكلمون سمّوا اللوازم «توابع الذات». وربما سموها «توابع الحدوث» حتى زعمت المعتزلة منهم أن توابع الحدوث لا تتعلق بها قدرة القادر، ولكنها تتبع الحدوث،^٨

١ ف: ويلقب.

٢ ف: يفارقه.

٣ ف - قط.

٤ ف: فالمتلوّية.

٥ ر: عرض.

٦ ر: لا يقوم.

٧ ر: أشكل.

٨ ر: في الحدوث.

Bu duruma misal olarak cevherin zâtıyla beraber yer tutmasını göstermişlerdir. Biz bu konuya girmeyeceğiz. Amacımız 'zâtî' ile 'lâzım' arasındaki farkı anlama noktasında bir ölçüt göstermektir ki bunun da iki ölçütü vardır.

[69] *Birincisi* şudur: Var olan bir şeye lâzım yani ona ayrılmayacak şekilde bağlı olan ve vehimde veya varsayım olarak ortadan kaldırılması mümkün olsa da varlık alanından kalkmayan, var olan şeyin kendisiyle anlaşılır olmaya devam ettiği her şey, lâzım'dır. Buna göre vehimimizden yaratılmış olmalarına dair inancı kaldırsak da, insanın insan olduğunu ve cismin de cisim olduğunu anlarız. Oysa insan ve cismin yaratılmış olmaları onlara lâzım bir manadır. Ancak eğer vehimimizden insanın canlı olmasını kaldırmış olsaydık insanı anlayamazdık. O halde insanı anlamanın zorunlu şartlarından biri, onun canlılık vasfını kaldırmamaktır. Yaratılmış olma vasfını kaldırmamak ise bu husus için zorunlu değildir. O halde hem varlıkta hem de vehimde ortadan kaldırılamayan şey zâtî; varlık ve vehimde ortadan kaldırılabilen şey ise arazîdir. Varlıkta değil de vehimde ortadan kaldırılabilen şey ise 'zâtî olmayan lâzım'dır. Ancak ne var ki bu ölçüt çoğu konuda oldukça yararlı olmakla birlikte, onun her konuda aynı sonuçları veren bir tutarlılığı yoktur. Şöyle ki bazı lâzımlar vardır ki bir şeye lâzım ve ona sıkı sıkıya bağlı olduğu açık ve anlaşılırdır. Öyle ki o, vehimde de ortadan kaldırılamaz, yokluğu vehmedilemez. Mesela, renkli olma vasfı insan açısından açıkça lâzım bir vasıftır, insan, bu vasfı vehimde ortadan kaldıramaz. Ancak o hala daha, zâtî olmayıp, 'lâzım'dır.

[70] İşte bu nedenle insanı tanımlarsak, renkli olmak insanın tanımına dahil olmaz. Oysa tanım -ilerde Tanımlar Kitabı'nda (Kitâbu'l-Hudûd) görüleceği gibi- tanımlanana ait tüm mukavvim/kurucu zâtîleri içermek durumundadır. Herbir sayının başka bir sayıya ya eşit olması ya da eşit olmaması durumu da böyledir. Zira bu durum zâtî olmayıp lâzımdır. Ancak insan onu vehimde ortadan kaldırmayabilir ve yokluğunu düşünemeyebilir. Evet, (vehimden) kaldırılamayan bazı lâzımlar vardır! Ancak bunlar, bir şeye, o şeyin varlığından sonra lâzım olurlar ve o şey için (lâzım oluşları) ancak bir vasıta ile (dolaylı olarak) bilinir; dolayısıyla zâtî olmazlar, çünkü o şeyin mefhûmundan değildirlen; tıpkı üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olması gibi.

[١٣] وربما مثلوا ذلك بتحيز الجوهر مع ذات الجوهر،^١ ولسنا نخوض فيه. والغرض إظهار معيار الإدراك الفرق بين الذاتي واللازم، وله معياران:

[٦٩] أحدهما^٢ أن كل ما يلزم، ولا يرتفع في الوجود إن أمكن أن يرتفع بالوهم والتقدير، وبقي الشيء معه مفهوماً فهو «لازم». فإننا نفهم كون الإنسان إنساناً، وكون الجسم جسماً وإن رفعنا في^٣ وهمنا اعتقاد كونهما مخلوقين مثلاً؛ وكونهما مخلوقين لازم لهما. ولو رفعنا في^٤ وهمنا كون الإنسان حيواناً، لم نقدر على فهم الإنسان. فمن ضرورة فهم الإنسان أن لا نسلبه^٥ الحيوانية، وليس من ضرورته أن لا نسلبه^٦ المخلوقية. فإذا ما لا يرتفع في الوجود والوهم جميعاً فهو «ذاتي»؛ وما يرتفع في الوجود والوهم فهو «عرضي»؛ وما يقبل الارتفاع في الوهم دون الوجود فهو «لازم غير ذاتي». إلا أن هذا المعيار مع أنه كثير النفع في أغلب المواضع غير مطرد في الجميع؛ فإن من اللوازم ما هو ظاهر للزوم للشيء، بحيث لا يقدر على رفعه في الوهم أيضاً؛ فإن الإنسان يلازمه كونه متلواً ملازمة ظاهرة لا يقدر الإنسان على رفعه في الوهم، وهو لازم لا ذاتي. [٧٠] وكذلك^٧ إذا حددنا الإنسان لم يدخل فيه التلون، مع أن الحد لا يخلو عن جميع الذاتيات المقومة كما سيأتي في كتاب الحدود. وكذلك كون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو متفاوت، وهذا لازم ليس بذاتي، وربما لا يقدر على رفعه في الوهم. نعم^٨ من اللوازم ما لا^٩ يقدر على رفعه ولكن يلزم الشيء بعد وجوده ولا يعرف له إلا بوسط ولا يكون ذاتياً لأنه ليس بمفهوم له،^{١٠} ككون المثلث مُساوي الزوايا^{١١} لقائمتين.

١ ف - مع ذات الجوهر.

٢ ف: الأول.

٣ ر: من.

٤ ف: عن.

٥ ر: تسلبه.

٦ ر: ف: تسلبه.

٧ ر: ولذلك.

٨ ر: فإن.

٩ ف ط - لا.

١٠ ف ط - ولكن يلزم الشيء بعد وجوده ولا يعرف له إلا بوسط ولا يكون ذاتياً لأنه ليس بمفهوم له.

١١ ر: للزوايا.

Zira bunun üçgen için lâzım oluşu, aracı olmaksızın bilinmez, ancak aracıyla bilinir. Dolayısıyla bu (birinci ölçüt), her zaman geçerli değildir. Bundan dolayı birincisi yeterli gelmediğinde *ikinci* ölçüte başvururuz ve şöyle deriz: Herhangi bir manayı zihninde hazır hale getirdiğinde bu mananın bir şeyin “zâtî”si mi yoksa “lâzımı” mı olduğu hakkında şüphe edersen şöyle yap: Eğer önce o şeyde bulunan söz konusu manayı anlamadan o şeyin zâtını anlayamıyorsan bil ki bu mana zâtîdir. Canlı ve insan lafızlarındaki gibi, eğer önce o şeyde bulunan söz konusu manayı (canlılık) anlamadan o şeyin zâtını (insanı) anlayamıyorsan -zira, insanın ve canlılığın ne olduğunu anladığında, insanı ancak önce onun canlı olduğunu anladıktan sonra anlarsın- bil ki canlılık insan için zâtîdir. Eğer o manayı anlamadan şeyin zâtını anlamak mümkün olursa ya da bu manayı göz ardı etmeni varsaymak mümkün ise bil ki bu mana zâtî değildir.

[71] Sonra bir mananın varlığı insanın oturup kalkması gibi hızlıca ya da insanın gençliği gibi yavaş yavaş ortadan kalkarsa bil ki bu mufârik (ayrık) olan arazîdir. Bu mana üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olması gibi, zâttan asla ayrılmaz ise bu lâzımdır. Zenci biri için mavi gözlü veya siyah tenli olmak gibi, birey için ‘lâzım’ olan pek çok vasıf; zenci insanın varlığından ayrılmaz. Buna göre bu vasfın bu bireye izafetle lâzım adını alması yersiz değildir. Bu vasıfların lâzım oluşu o cins içinde zorunlu olmayıp rastgele olsa da durum budur. Zira bu vasıfları taşımayan insanın bulunması mümkündür. Gözün maviliğini ve tenin siyahlığını gidermek için bir yol olsaydı bu insan yine insan olarak kalırdı. Ancak üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşitliğini ortadan kaldıran bir çözüm yolu varsayılsaydı ortada üçgen kalmaz ve üçgen varlığını yitirirdi. Öyle ise “zorunlu lâzım” ile “varlıkla ilgili/vücûdî lâzım” arasındaki bu ince ayırım idrak edilsin.

Beşinci Taksim: Kendinde Zâtî ve Kendinde Arazî

[72] Mantıkçıların terminolojisinde “mukavvim (varlığı kurucu olan)”, “zâtî” ismine özgü olunca, bunun mukabilinde olana da, ister mufârik isterse de lâzım olsun “arazî” denilir. Buna göre “arazî mufârik” ve “arazî lâzım” terimleri ortaya çıkar. Öyle ise bu manadaki arazî; mukavvim olmayan şeydir; kendisi için arazî olduğu şeye izafetle şu kısımlara ayrılır: (a) onu ve başkasını kapsamına alan (b) başkasında olmayıp sadece ona özgü olan

فإنه لازم لا يعرف لزومه للمثلث من غير^١ وسط،^٢ [١٣٣] بل بوسطه؛ فلم يكن هذا مطرداً، فنعدل إلى المعيار الثاني عند العجز عن الأول فنقول إن كل معنى إذا أحضرته في الذهن، مع الشيء الذي شككت فيه في أنه ذاتي له أو لازم فإن لم يمكنك أن تفهم ذات الشيء، إلا أن تكون قد فهمت له ذلك المعنى أولاً، كالإنسان والحيوان، فإنك إذا فهمت ما الإنسان، وما الحيوان، فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً أنه حيوان فاعلم أنه ذاتي، وإن أمكنك أن تفهم ذات الشيء دون أن تفهم المعنى، أو؛ أمكنك الغفلة عن المعنى بالتقدير فاعلم أنه غير ذاتي.

[٧١] ثم إن كان يرتفع وجوده إما سريعاً، كالقيام والقعود للإنسان أو بطيئاً ككونه شاباً فاعلم أنه «عرضي مفارق». وإن كان لا يفارقه أصلاً، ككون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين فهو لازم. ورب لازم للشخص كأزرق العين أو أسود البشرة في الزنجي فهو لا يفارق في الوجود للإنسان الزنجي، فهو بالإضافة إلى ذلك الشخص لا يبعد أن يسمى «لازماً» وإن كان لزومه بالاتفاق، لا بالضرورة في الجنس. إذ يمكن وجود إنسان ليس كذلك. ولو أمكنت حيلة في إزالة زرقة العين وسواد البشرة، لبقى هذا الإنسان إنساناً. ولو قدرت حيلة فأخرجت زوايا المثلث عن كونها متساوية^٣ لقائمتين لم يبق المثلث وبطل وجوده. فلتدرك^٤ هذه الدقيقة في الفرق بين «اللازم الضروري» وبين^٥ «اللازم الوجودي».

قسمة خامسة للذاتي في نفسه وللعرضي في نفسه

[٧٢] لما كان المقوم مخصوصاً باسم الذاتي في اصطلاح النظار، صار ما يقابله يسمى «عرضياً» لازماً كان أو مفارقاً. فيقال «عرضي لازم» و«عرضي مفارق». فالعرضي بهذا المعنى، وهو الذي ليس بمقوم، ينقسم بالإضافة [١٤] إلى ما هو عرضي له، إلى ما يعمه وغيره^٦ وإلى ما يختص به فلا يوجد لغيره،

١ ف: بغير.

٢ ر: واسطة.

٣ ر - ما الإنسان، وما الحيوان، فلا تفهم الإنسان إلا وقد.

٤ ف - أو + فاعلم أنه لو.

٥ ر - فأخرج زوايا المثلث عن كونها متساوية + في إزالة تساوي الزوايا الثلاثة من المثلث.

٦ ر: فلنذكر.

٧ ر - «اللازم الضروري» وبين.

٨ ر ف - إلى ما يعمه وغيره.

ki bu kısma “hâssa (özellik)” denilir. O, lâzım olsun veya olmasın, ona nisbet edilen şey en son tür olsun veya olmasın ve bu cinsin hepsini kapsamına alsın veya cinsin bazısı için var olsun fark etmez. Mesela ‘yürüme ve yeme’ böyle olup o, canlıya izafetle hâssadır. Zira bunlar her canlı için

5 mevcut olmasa da, canlıdan başkasında da mevcut değildir. Eğer bunları insana izafe edersen o, genel arazdır. Aynı şekilde atın kişnemesi ve insanın gülmesi de hâssadır. Öyle ise nisbet edildiği şeye mahsûs olmayıp hem nisbet edildiği şey için hem de başkası için var olana ‘genel araz (araz-ı âmm)’ adı verilir. Bizim burada araz ile, cevherin karşıtı olan arazı kastettiğimiz

10 zannedilmesin. Zira bu araz bazen insan hakkında “beyaz” denildiğindeki gibi cevher de olabilir. Çünkü burada “beyaz”ın manası beyaz olan cevherdir. Bu lafzın delâlet ettiği şey cevher olup, o ‘beyazlık’ gibi değildir çünkü beyazlık arazdır. Sakın bu incelikten habersiz kalma sonra hata yaparsın.

[73] Arazî olan, başka bir bölümlenme ile zâtî arazlar ve zâtî olmayan

15 arazlar şeklinde ikiye ayrılır. Şöyle ki, mevcut olan hareket eder, cisim hareket eder ve insan da hareket eder. Fakat biz mevcut, mevcut olmasından dolayı hareket eder demeyiz. Aksine mevcut olmasından daha özel olan bir manadan dolayı hareket eder deriz ki, bu mana da mevcudun cisim olmasıdır. Hareketin insana ilişmesi onun insan olmasından dolayı değildir.

20 Aksine insan olmaktan daha genel olan bir manadan dolayıdır ki o da, onun cisim olmasıdır. Öyle ise hareket, cismin zâtî arazlarındanır. Yani hareket cisimden daha genel ve daha özel olan bir manadan dolayı değil, cismin cisim olmasından yani zâtından dolayı cisme ilişir. Sağlık ve hastalık da canlıların nitelendiği zâtî arazlardır. Zira bu araz, canlının mevcut ve

25 cisim olmasından dolayı arız olmaz. Yine bu arazlar, “canlı”dan daha özel olan bir şeyden dolayı da ona ilişmez. Çünkü canlıya bu arazların ilişmesi at, boğa veya insan olmasından dolayı olmayıp, aksine bunlardan daha genel olan bir şeyden dolayıdır. Bu da onun canlı olmasıdır. Sayılar için çift ve tek olma da böyledir. İşte bu şekilde olanlara ‘zâtî arazlar’ denir.

فيسمى «خاصة» سواء كان لازماً، أو لم يكن، وسواء كان ما نسب إليه^١ نوعاً
 أخيراً أو لم يكن، وسواء عمّ لجميع ذلك^٢ الجنس، أو وجد لبعضه^٣، كالمشي
 والأكل فإنه بالإضافة إلى الحيوان «خاصة»، إذ لا يوجد لغير الحيوان، وإن كان
 لا يوجد لكل حيوان. فإن أضفته إلى الإنسان كان «عرضاً عاماً». وكذا الصهيل
 للفرس والضحك للإنسان من الخواص. فما ليس مخصوصاً بما نسب إليه بل
 وجد له ولغيره، سمي «عرضاً عاماً». ولا تظن أنا نريد بالعرض^٤ ما نريد بالعرض
 الذي يقابل الجوهر. فإن هذا العرض^٥ قد يكون جوهرًا كالأبيض للإنسان؛ فإن
 الأبيض جوهر ذو بياض^٦، ومدلول اللفظ جوهر لا كالبياض فإنه عرض، فلا
 تغفل عن هذه الدقيقة فتغلط.

١٠ [٧٣] فينقسم العرضي قسمة أخرى إلى ما يسمى أعراضاً ذاتية وإلى ما
 يسمى^٨ غير ذاتية. فإن^{١٠} الموجود يتحرك والجسم يتحرك والإنسان يتحرك.
 ولكننا نقول الموجود ليس يتحرك لكونه موجوداً، بل لمعنى أخص منه وهو
 الجسمية. والإنسان لا تعتريه الحركة لأنه إنسان، بل لمعنى أعم منه، وهو
 كونه جسمًا. فإذا الحركة من الأعراض الذاتية للجسم، أي تلحقه وتعتريه من
 حيث أنه جسم، لا لمعنى أعم منه، ولا لمعنى أخص منه، بل لذاته. والصحة
 والسقم يوصف به الحيوان، وهو من الأعراض الذاتية للحيوان، فإنه لا يعتريه
 من حيث أنه موجود أو جسم؛ ولا لما هو أخص منه؛ ولا يعتريه من حيث
 أنه فرس أو ثور أو إنسان بل لمعنى أعم منه^{١١} وهو كونه حيوانًا. وكذلك
 الزوجية والفردية للعدد. فما يجري هذا المجرى يسمى أعراضاً ذاتية له،^{١٢}

١ ر - ف - ما نسب إليه.

٢ ر - ذلك.

٣ ر - لبعضه + لشيء منه.

٤ ف: عرضياً.

٥ ر: العرضي.

٦ ف: العرضي.

٧ ر - ذو بياض + وبياض. وفي هامش نسخة (ف): وذو الشيء غير الشيء.

٨ ف: لا يسمى.

٩ ف - غير.

١٠ ر + كان.

١١ ف: منها.

١٢ ف - له.

Öyle ise artık, zâtî mukavvim olan birinci manadaki zâtî ile mukavvim olmayan ikinci manadaki zâtîyi karıştırmamalısın. Arazî olanın bölümlenmesi işte bu şekildedir.

[74] Mukavvim olan zâtî ise şu kısımlara ayrılır: (1) Kendisinden daha genel bir şey bulunmayan; ki bu o şeyin mahiyetine dahil olan yani ‘o nedir?’in cevabı olarak söylenmesi mümkün olan şeydir ki buna “*cins*” denir. (2) Cins’ten daha özel olan ve ‘o nedir?’in cevabı olarak söylenmesi mümkün olan şeydir ki buna da “*tür (nev’)*” denilir. (3) ‘O hangi şeydir?’in cevabı olarak zikredilen şeydir ki buna “*fasıl (ayrım)*” denilir. Öyle ise zikredilen taksim ile zâtî; cins, tür ve fasıl; arazî ise hâssa ve genel araz şeklinde bölümlenir. Böylece toplamda beş tane olur. Buna göre tümeller bu bakımdan beş tanedir ve mantıkçılar bunlara ‘beş müfred’ adını verirler. Zâtî’nin üç kısmında karışıklığa yol açabilecek bazı noktalar vardır. Bu noktaları sorular sorarak ortaya koyalım:

[75] Bir kişi “Zâtîlerin genel olanına cins; özel olanına da tür adı verildiğine göre, daha özel olan ile daha genel olanın arasındaki, ‘canlı’ gibi olanın adı nedir? Zira cisim ‘canlı’dan daha genel, insan ise canlıdan daha özeldir.” derse şu cevabı veririz: Buna, üstünde olan şeye göre tür; altında olana göre ise cins adı verilir.

[76] Eğer sen, “tür ismi, arada yer alana ve insan olan son türe tevâtu’ yani eşit anlamlılıkla mı yoksa ismin müşterek olmasıyla (eş adlılıkla) mı verilmiştir?” diye sorarsan bil ki, o ismin müşterek olması yoluyla verilmiştir. Zira “insan”ın, tür olarak adlandırılması onun “insan” olmaktan daha ileri bir bölümlenmeye müsait olmayıp, sadece Zeyd ve Amr gibi sayı ve ferd olarak ya da uzun boylu, kısa boylu ve benzeri arazî haller şeklinde bölümlenebilmesi sebebiyledir. Canlıya tür adının verilmesi ise başka bir mana nedeniyledir ki bu da canlıdan daha genel bir mananın bulunmasıdır. İnsana tür adının verilmesi ise kendisinden daha özel bir zâtînin bulunmaması; buna ilaveten bundan daha özel olarak getirdiğimiz şeylerin zâtî değil, arazî olması sebebiyledir. Öyle ise bu ikisi birbirinden tamamen farklı iki manadır.

فلا ينبغي أن يلتبس عليك الذاتي بالمعنى [٣١٤] الأول - وهو مقوم-؛ بالذاتي بالمعنى الثاني وهو غير مقوم. فهذه قسمة العرضي.

[٧٤] أما الذاتي المقوم فينقسم إلى ما لا يوجد شيء أعم منه، وهو داخل في الماهية، أي يمكن أن يذكر في جواب «ما هو»؟ ويسمى «جنساً»؛ وإلى ما يكون أخص^١ منه وهو مذكور في جواب «ما هو»؟ ويسمى «نوعاً»؛ وإلى ما يذكر في جواب «أي شيء هو»؟، ويسمى «فصلاً». فإذا انقسم الذاتي إلى الجنس والنوع والفصل؛ والعرضي إلى الخاصة والعرض العام بالقسمة المذكورة. فتكون الجملة خمسة. فإذا الكليات بهذا الاعتبار خمسة، ويسميتها المنطقيون «الخمسة المفردة». والأقسام الثلاثة للذاتي فيها مواضع اشتباه، فلنوردها في معرض الأسئلة: ١٠

[٧٥] فإن قال قائل: إذا كان الأعم من الذاتيات يسمى جنساً والأخص يسمى نوعاً، فالذي هو بين الأخص والأعم كالحيوان الذي هو بين الجسم وبين الإنسان^٢ فإنه أعم من الإنسان،^٣ وأخص^٤ من الجسم،^٥ ما اسمه؟ قلنا: هذا يسمى نوعاً بالإضافة إلى ما فوقه، وجنساً بالإضافة إلى ما تحته.

[٧٦] فإن قلت: فاسم النوع للمتوسط، وللنوع^٦ الأخير الذي هو الإنسان بالتواطؤ أو باشتراك الاسم؟ فاعلم أنه بالاشتراك؛ فإن الإنسان يسمى نوعاً بمعنى أنه لا يقبل التقسيم بعد ذلك إلا بالشخص والعدد، كزيد وعمر، أو بالأحوال العرضية كالطويل والقصير وغيره. وأما الحيوان فتسميته نوعاً بمعنى آخر، وهو أنه يوجد ذاتي أعم منه. والإنسان سمي نوعاً بمعنى أنه لا يوجد ذاتي أخص منه، بل كلما أوردته بما^٧ هو أخص، فإنه^٨ عرضي لا ذاتي. فهما معنيان متباينان. ٢٠

١ ف: أعم.

٢ ر - وبين الإنسان.

٣ ر: الحيوان. + وبين الإنسان.

٤ ر: فإنه اخص.

٥ ر: الحيوان.

٦ ر: جنساً.

٧ ر: النوع.

٨ ف: مما.

٩ ف: فهو.

[77] Eğer “Mevcut ve şey, cisim ve canlıdan daha geneldir, bunlara da cins adını veriyorlar mı?” denilirse şöyle cevap veririz: Manaları anladıktan sonra isim vermede ve terimlerde hiçbir kısıtlama yoktur. Fakat terimlerde en uygun yol; daha önce geçen mantıkçıların geleneğine uymaktır. Nitekim onlar cins terimini mahiyete dahil olan, mahiyeti soranın sorusuna kendisiyle cevap verilmesi caiz olan, dolayısıyla ‘o nedir?’in cevabında yer alan şeye tahsis etmişlerdir. Bir şeye işaret edilip de “o nedir?” denildiği zaman, “o bir mevcuttur” veya “o bir şeydir” denilmesi güzel ve uygun bir cevap olmaz. Aksine mevcut/varlık akledilir mahiyete izafe edilmiş bir şey gibidir. Zira bir şeyin mahiyetinin dış dünyada var olup olmadığı konusunda şüphe varken, bu şeyin mahiyetinin akılda var olması mümkündür.

[78] Buna göre üçgenin mahiyeti; üç kenarla kuşatılmış olan şekildir ve üçgenin bir varlığı olmamakla birlikte zihinlerimizde bu mahiyetin hasıl olması mümkündür. Eğer ‘var olma’ mahiyete, zâtın hakikatının mukavvimi olarak dahil olmuş olsaydı, var olmadığı halde üçgeni anlamak ve mahiyetinin akılda hasıl olması tasavvur edilemezdi. Öyle ise zâtın mukavvimleri, zihinde (akılda) bu zât ile birlikte yer alırlar. Nasıl ki, insanın sadece sûretinin akılda hasıl olması ancak onun dış dünyada mevcut bir canlı olması haliyle; ve yine üçgenin mahiyeti ancak onun mevcut bir şekil olması haliyle tasavvur ediliyorsa; aynı şekilde canlı olmanın, insan için; şekil olmanın da üçgen için mukavvim olması gibi, ‘var oluş’ da eğer zâtın mukavvimi olsaydı, bir şey dış dünyada hazır ve mevcut olmadıkça akılda o şeyin sûret ve tanımı hasıl olmazdı. Ancak durum böyle değildir.

[79] Genel bir ifadeyle bir şeyin varlığı ya dış dünyadadır ya da zihinlerdedir. Eğer dış dünyada ise bu durumda mukavvim olan zâtlilerin hepsinin hazır bulunması gerekir. Eğer varlığı zihinlerde ise, bu varlık, dış dünyadaki varlığın imgesidir ve ona mutabıktır. Öyle ki bilginin manası da budur. Zira bir şeyi bilmenin anlamı; o şeyin sûret, hakikat ve imgesinin zihinde varlık kazanmasından başka bir şey değildir. Bu bir şeyin sûretinin aynada görünmesi gibidir.

[٧٧] فإن قال قائل: فالموجود والشيء أعم من الجسم والحيوان، فهل يسمونه جنساً؟ قلنا: لا حجر^١ في التسميات [١٥] والاصطلاحات بعد فهم المعاني، والأولى في الاصطلاحات النزول على عادة من سبق من النظار. وقد خصصوا اسم الجنس بمعنى داخل في الماهية، يجوز أن يجاب به عن سؤال السائل عن الماهية فيذكر في جواب «ما هو»؟ وإذا أشير إلى الشيء، وقيل: «ما هو»؟ لم يحسن أن يقال: «إنه موجود وشيء»، بل الوجود^٢ كالمضاف إلى الماهية المعقولة؛ إذ يجوز أن تثبت ماهية الشيء^٣ في العقل، مع الشك في أن تلك الماهية هل لها وجود في الأعيان أم لا.^٤

[٧٨] فإن ماهية المثلث «إنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع» ويجوز أن تحصل في نفوسنا هذه الماهية، ولا يكون للمثلث وجود. ولو كان الوجود داخلاً في الماهية مقوماً لحقيقة الذات لما تصور فهم المثلث، وحصول ماهيته في العقل مع عدمه. فإن مقومات الذات تدخل مع الذات في العقل، وكما^٥ لا يتصور أن تحصل صورة الإنسان وحده في العقل إلا أن يكون كونه حيواناً حاضراً، ولا أن يحصل حد^٦ المثلث في العقل إلا أن يكون كونه شكلاً حاضراً، فكذلك ينبغي أن لا تحصل صورة الشيء وحده في العقل^٧ إلا أن يكون كونه موجوداً حاضراً،^٨ إن كان الوجود مقوماً للذات، كالحيوانية للإنسان والشكلية للمثلث، وليس الأمر كذلك.

[٧٩] وعلى الجملة وجود الشيء إما في الأعيان، فيستدعى حضور جميع الذاتيات المقومة؛ وإما في الأذهان، وهو مثال^٩ الوجود الخارج في الأعيان مطابق له، وهو معنى العلم. إذ لا معنى للعلم بالشيء، إلا ثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس، كما تثبت صورة الشيء في المرآة مثلاً،

١ ر: حجة.

٢ ف ر: إذا.

٣ ر: الموجود؛ ط: الوجود كالعرضي بالإضافة.

٤ ف: للشيء.

٥ ر ف - أم لا.

٦ ر: كما.

٧ ط: ماهية.

٨ ر ف - صورة الشيء وحده في العقل.

٩ ر: مثل.

Ancak ne var ki aynada yalnızca mahsûsâtın (duyulara konu olanların) imgeleri var olur. Oysa zihin ma'kûlâtın (akledilirlerin) misallerinin varlık kazandığı bir aynadır.

[80] Birisi, “Artık cins ile, cins olmadığı halde cinsin genelliği tarzında
5 genel olan şey arasındaki farkı anlamış oldum. Öyle ise “fasıl” ile “tür”
arasındaki fark ne ile anlaşılır?” derse ona şöyle cevap veririz: Fasil, ‘o ne-
dir?’in cevabında zikredilmeyip ‘o hangi şeydir?’in cevabında zikredilen bir
zâtîdir. Buna göre örneğin şaraba işaret edilip ‘o nedir?’ diye sorulduğun-
da, cevap olarak “bir içecektir” denilir. Dolayısıyla bundan sonra yeniden
10 ‘o nedir?’ diye sorulması uygun düşmez. Aksine ‘O hangi içecektir?’ diye
sorulur ve cevap olarak da ‘sarhoşluk vericidir’ denilmesi uygun olur. Öyle
ise ‘sarhoşluk verici’ ifadesi fasıldır, yani sarhoş edici olma bu içeceği diğer
içeceklerden ayırır. Fasil, fakihlerin ‘*ihtirâz*’ dedikleri şeydir. Ancak şu var
ki ihtirâz; bazen zâtî ile ve bazen de arazî vasıf kullanılarak yapılır. Fasil
15 kelimesi ise bazen, kayıtsız/mutlak olarak kullanıldığında zâtî olana tahsis
edilir. Şayet ‘o hangi şeydir?’ diye sorulduğunda cevap olarak ‘köpük at-
mış (fermante edilmiş) kırmızı bir şeydir’ diye cevap verilseydi, o bununla
başkasından ayrılabilir ve ihtirâz hâsıl olabilirdi. Fakat bu, zâtî olmayan
bir fasıl olurdu. Sarhoş edici olma ise içeceğin; ve aynı şekilde ‘nâtık’ da
20 canlının zâtî birer fasıldır.

[81] Genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, cins ve tür (nev‘), hakikatin
tafsilî olarak bizzat kendisinden ibarettir. Mesela cisim, insan ve ağaç gibi.
Fasil ise, bir hakikate sahip olan şeyden ibarettir. Mesela düşünen, hisseden
ve sarhoş edici yani akıl sahibi olan, his sahibi olan ve sarhoşluk verici-
25 liğe sahip olan gibi. Dolayısıyla ‘düşünen’ ve ‘hisseden’ dediğinde sanki
‘akıl sahibi’ ve ‘his sahibi’ dememiş gibisindir. Bu konu ile ilgili daha fazla
açıklama, şeylerin hakikatlerinin tasavvurunu gösteren Tanım Kitabı’nda
gelecektir. Zira tanım ancak cins ve fasılın zikri ile tamam olur.

إلا أن المرأة لا تثبت فيها إلا أمثلة المحسوسات، والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات^١.

[٨٠] فإن قال قائل: فقد عرفتُ الفرق بين الجنس، وبين ما هو عام عموم [٣١٥] الجنس وليس بجنس، فبماذا يعرف الفرق^٢ بين والفصل والنوع؟ قلنا: الفصل ذاتي لا يذكر في جواب «ما هو»؟ بل يذكر في جواب «أي شيء هو»؟ فإنه يشار إلى الخمر مثلاً، فيقال: «ما هو»؟ فيقال^٣ شراب. فلا يحسن بعده أن يقال: «ما هو»؟ بل يقال «أي شراب هو»؟ فيقال: مسكر، فالمسكر فصل، أي يفصله عن غيره، وهو الذي يسميه الفقهاء «احترازاً»؛ إلا أن الاحتراز قد يكون بالذاتي وقد يكون بالعرضي^٤ وقد يخصص اسم الفصل المطلق^٥ بالذاتي. فلو قال «أي شيء هو»؟ فيقال أحمر يقذف بالزبد، فربما انفصل به عن غيره، وحصل به الاحتراز، ولكن كان ذلك فصلاً غير ذاتي، والمسكر فصل ذاتي للشراب، وكذلك «الناطق» للحيوان.

[٨١] وعلى الجملة الجنس والنوع^٦ عبارة عن الحقيقة تفصيلاً، كقولك: جسم وإنسان وشجر^٧. والفصل عبارة عن شيء ذي حقيقة كقولك: ناطق وحساس ومسكر؛ أي شيء ذو نطق، وذو حس، وذو إسكار. فكأن^٨ الشيء الذي هو ذو النطق وذو الحس لم تذكره^٩ بقولك^{١٠} «ناطق وحساس». وسيأتي لهذا مزيد بيان في كتاب الحد الموصول إلى تصور حقائق الأشياء؛ إذ لا يتم الحد إلا بذكر الجنس والفصل.

١ ط + فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى.

٢ ف: الفصل.

٣ ف: فيقول.

٤ ر - ما هو + شراب.

٥ ف: بغير ذاتي.

٦ ط: عند الإطلاق.

٧ ط: الفصل.

٨ ط + و(النوع) عبارة عنها إجمالاً، كقولك: إنسان، وفرس، وجمل. سواء النوع الإضافي والحقيقي.

٩ ر: فكان.

١٠ ر: تذكره.

١١ ط + ورد عليه الوصف بذو وما بعدها، لم يذكر بالفصول القائلة.

Altıncı Taksim: Mahiyeti Sorana Verilecek Cevapta Zikredilen Hakikatlerin Sınıfları

[82] Bil ki bir şey hakkında “o nedir?” sözü; bu şeyin mahiyetini talep etme, araştırma anlamına gelir. Zira mahiyeti bilen ve onu zikreden şüphesiz cevabı vermiş olur. Mahiyet ise ancak bir şeyin *mukavvim* olan zâtîlerinin toplamıyla ortaya çıkar. Öyle ise bu soruya gerçek anlamda cevap verebilmek için şeyin mukavvim olan zâtîlerinin hepsini zikretmek gerekir. Bu da şeyin tanımını zikretmekle olur. Şayet cevap veren, zâtîlerin bazısını yer vermezse bu tam bir cevap olmaz. Buna göre birisi şarabı gösterip “o nedir?” diye sorduğunda “o içecektir” demen uygun/mutabık bir cevap değildir. Çünkü bu sözle bazı zâtîleri atıp, yerine daha genel olanı söylemiş olursun. Oysa, ‘sarhoş edendir’ ifadesini de söylemen gerekirdi.

[83] Yine birisi, bir insanı gösterip de ‘o nedir?’ diye sorduğunda biz ‘o, insandır’ deriz. Sonra eğer “insan nedir?” derse doğru cevabın “insan; nâtik/düşünen ve ölümlü canlıdır” şeklindedir. Zira bu, insanın tam tanımıdır. Burada amaçlanan, tanımlananı ve onun dışındakini içine alan bir şey ile sadece tanımlanana özgü olanı zikretmenin gerektiğidir. Çünkü bu şey, bu unsurların bir araya gelmesiyle bu şeydir ve onun zâtı, bu bir araya gelmeyle hasıl olur. Bu temel ilke ortaya konduğuna göre şimdi şunu belirtiriz: ‘o nedir?’in cevabında zikredilen şey, üç kısma ayrılır. *Birincisi* o şeyin mutlak hususiyetini (yani ona özgü olan mutlak özelliği) kullanarak verilen cevaptır. Bu da zikredilen şeyin mahiyetini tarif etmek için tanımı zikretmekle olur. Nitekim sana ‘şarap nedir?’ denildiğinde sen, ‘üzümden sıkılmış sarhoş edici bir içecektir’ dersin. Bu ifade şaraba özgü, ona mutabık ve ona eşit olan bir sözdür. Ondandır ne daha genel ve ne de daha özeldir. Aksine her biri (bu ifade ile şarap) diğeriyle tam olarak örtüşür ve kaplam olarak da birbirlerine eşittir. Bu tanım, tanımlanana denk olmanın yanında, cins ve fasıllardan oluşan mukavvim zâtîlerin hepsini de bir araya getirmektedir. Her bir şeyin tanımının tanımladığı isme nisbeti böyledir.

قسمة سادسة في أصناف الحقائق المذكورة في جواب السائل^١ عن الماهية

[٨٢] اعلم أن قول القائل في الشيء «ما هو؟» طلب لماهية الشيء. ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب. والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء، فينبغي أن يذكر المجيب جميع الذاتيات المقومة للشيء حتى يكون مجيباً، وذلك بذكر حده. فلو ترك بعض الذاتيات لم يتم جوابه. فإذا أشار إلى خمر وقال «ما هو؟» فقولك «شراب» ليس بجواب مطابق؛ لأنك أخللت ببعض الذاتيات، وأتيت بما هو أعم^٢ منه،^٣ بل ينبغي أن تذكر «المسكر».

[٨٣] وإذا أشار إلى إنسان وقال «ما هو؟»، [١٦] فتقول: إنه إنسان. فإن قال «ما الإنسان؟» فجوابك «أنه حيوان ناطق مائت»، وهو تمام حده. والمقصود أنه يجب أن تذكر ما يعمه وغيره وما يخصه. لأن الشيء هو باجتماع ذلك، وبه تتحصل ذاته. فإذا ثبت هذا الأصل، فالمذكور^٤ في جواب «ما هو؟» ينقسم إلى ثلاثة أقسام، أحدها: ما هو بالخصوصية المطلقة، وذلك بذكر الحد لتعريف ماهية الشيء المذكور، كما إذا قيل لك، «ما الخمر؟» فتقول: شراب مسكر معتصر من العنب». وهذا يختص بالخمر ويطابقه ويساويه. فلا هو أعم منه، ولا هو أخص منه، بل ينعكس كل واحد منهما على الآخر. وهو مع المساواة جامع لجميع^٥ الذاتيات المقومة من الجنس والفصول.^٦ وهكذا نسبة كل حد لشيء^٧ إلى اسمه.

١ ر: المسائل.

٢ ف: الأعم.

٣ ر - منه.

٤ ر: للمذكور.

٥ ر: جميع.

٦ ر: الفصل.

٧ ر: للشيء.

[84] *İkincisi* mutlak müştereklik (ortaklık) kullanılarak verilen cevaptır. Mesela, içinde at, boğa ve insanın bulunduğu bir topluluk hakkında ‘o nedir?’ diye sorulduğunda senin yalnızca ‘canlıdır’ demen uygun düşer. ‘Canlı’ ifadesinden daha genel olanı ise ‘cisim’dir. Bu üç şeyden oluşan grubun ise ortak bir mahiyeti yoktur. Aksine cisim, mahiyetin bir parçasıdır. Dolayısıyla cisim, canlının mahiyetinin bir parçasıdır. Zira canlı, iradeyle hareket eden ve hisseden nefsi olan bir cisimdir. Canlının tanımı işte budur. İnsan, at ve benzeri ise delâlet bakımından bu gruba şamil olan şeylerden daha özeldir. Zira bu grup, tek bir şey gibi kılınmıştır. Öyle ise bu grubun en özel olan ortak mahiyeti ‘canlı’dır.

[85] *Üçüncüsü* hem özellik hem de ortaklık için birlikte zikredilmesi uygun olan şeydir. Mesela, Zeyd, Amr ve Halid’den oluşan topluluk hakkında sana, ‘onlar nedir?’ diye sorulduğunda zikredilen şarta (cevabın tüm zâtîleri içermesi şartına) göre uygun olan ‘onlar insandır’ diye cevap vermektir. Zeyd nedir? -Zeyd kimdir diye değil- sorulduğunda da bu şekildedir. Doğru olan cevap; ‘o insandır’ olur. Çünkü Zeyd’in insan olmasına ilave olan, uzun boylu, beyaz, falanın oğlu, erkek veya kadın olması; sağlıklı veya hasta olması; yazmayı bilen, bilgili veya cahil olması gibi vasıfların her birisi, dünyaya ilk gelişinden itibaren ya da geliştikten sonra onun üzerinde ortaya çıkan bir takım arazlar ve ondan ayrılmaz (lâzım) sıfatlardır. O aynı insan olarak kaldığı halde, onun üzerinde bu araz ve ayrılmaz sıfatların zıtlarının var olduğunu ve hatta bunların onun üzerinden kalktığını varsaymamız imkansız değildir.

[86] Canlı olmanın insan olmaya ve insan olmanın da canlı olmaya nisbeti ise böyle değildir. Şöyle denilmesi mümkün değildir: “İnsan’a anesinin rahminde onu insan yapan bir sebep ilişmiş olup, şayet bu sebep olmasaydı o, aynı canlı olarak kaldığı halde at veya başka bir canlı olurdu. Dahası eğer o, insan olmasaydı, ne bizzat olduğu şekilde ne de başkası olarak asla canlı olmazdı.” Öyle ise insan (gibi tümel anlamlar) en nihaî/son zâtîdir ve ona, ‘en son tür’ adı verilir.

[٨٤] الثاني ما هو بالشركة المطلقة، مثل ما إذا سئلت عن جماعة فيها فرس وإنسان وثور «ما هي»؟ فعند ذلك لا يحسن إلا أن تقول «حيوان». فأما الأعم من ذلك وهو الجسم، فليس للجملة^١ بماهية^٢ مشتركة، بل هي^٣ جزء الماهية، فإن الجسم جزء من ماهية الحيوان، فإن الحيوان هو «جسم ذو نفس حساس متحرك بإرادة»^٤ هذا حده. وأما الإنسان والفرس ونحوه فأخص دلالة مما يشمل الجملة، وقد جعل الجملة كشيء واحد، فأخص ماهية مشتركة لها «الحيوان».

[٨٥] الثالث ما يصلح أن يذكر على الخصوصية والشركة جميعاً. فإنك إذا سئلت عن جماعة، هم زيد وعمرو وخالد، «ما هم»؟ كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور «إنهم أناس»^٥. وكذا إذا سئل عن زيد وحده، «ما هو»، -لا^٦ أن^٧ يقال: «من هو»؟-، كان الجواب الصحيح^٨ «إنه إنسان»؛ لأن الذي يفضل في زيد^٩ على كونه إنساناً من كونه طويلاً، أبيض، ابن فلان؛ أو كونه رجلاً أو امرأة أو صحيحاً أو سقيماً أو كاتباً أو عالماً أو جاهلاً، كل ذلك بأعراض^{١٠} ولو ازم لحقته أمور اقترنت به في أول خلقته أو طرأت عليه بعد نشوئه لا يمتنع [٣١٦] علينا أن نقدر أضدادها بل زوالها منه، ويكون هو ذلك الإنسان بعينه.

[٨٦] وليس كذلك نسبة الحيوانية إلى الإنسانية، ولا نسبة الإنسانية إلى الحيوانية؛ إذ لا يمكن أن يقال: قد اقترن به في رحم أمه سبب جعله إنساناً، لو لم يكن لكان يكون فرساً أو حيواناً آخر، وهو ذلك الحيوان بعينه بل إن لم يكن إنساناً، لم يكن أصلاً حيواناً لا ذاك بعينه ولا غيره. فإذا الإنسان هو الذاتي الأخير، وهو الذي يسمى نوعاً أخيراً.

١ ف: جماعة.

٢ ر: بماهية.

٣ ف: هو.

٤ ف - بإرادة.

٥ ف: ناس.

٦ ف: إلا.

٧ ر - أن.

٨ ر - الصحيح.

٩ ف - يفضل في زيد + يفصله في كونه زيداً.

١٠ ف: أعراض.

[87] Eğer birisi, “(yukarıdaki) ikinci kısım hakkında, canlı yerine, canlıya eşit olan bir zâtî olduğu halde ‘hisseden ve irade ile hareket eden’ denilmesi niçin caiz olmaz.” derse şöyle deriz: “Aranan/matlûb şarta göre bu doğru değildir. Çünkü mutâbakat yoluyla ‘hisseden ve hareket eden’den
5 anlaşılacak şey, sadece hiss ve hareket gücüne sahip olan şeydir. ‘Beyaz’dan anlaşılmanın ise beyazlığa sahip olan şey olması gibi.”

[88] “Bu şey nedir?” ve “bu şeyin zâtının hakikati nedir?” sorusu ise bu lafızların (hisseden, hareket eden, beyaz gibi), işlem ve mahiyetine ancak iltizâm (lafzın gerektirmesi) yoluyla dahildir. Öyleki lafzın işlemi/mahiyeti
10 doğrudan lafızdan hareketle bilinmez, aksine onun yalnızca ancak nefis sahibi bir cisim için tasavvur edilebileceğini gösteren bir akıl yürütme yoluyla anlaşılır. Aynı şekilde bir cismin ne olduğu sorulduğunda ‘cisim beyazdır’ dersen, her ne kadar biz başka bir açıdan beyaz olmanın yalnızca cisimlerle iliştiğini bilsek de, cevap vermiş olmazsın. Fakat biz beyaz olmanın cisme
15 delâleti, iltizâm yoluyla deriz. Oysa biz daha önce lafızların delâleti konusunda muteber/geçerli olanın *mutâbakat* ve *tazammun* yoluyla delâlet olduğunu söylemiştik. İşte bu yüzden mahiyetle ilgili soruyu -her ne kadar iltizâm yoluyla delâlet etse de- ‘uzak hâssa’ ile cevaplamak caiz olmaz. Buna göre insanın mahiyetini sorana verilen cevapta ‘insan güldür’ ve üçgenin
20 mahiyetini sorana verilen cevapta ‘iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir’ demek -her ne kadar bunlar insana ve üçgene iltizâm yoluyla delâlet etse de- uygun olmaz.

[89] Eğer birisi, “Siz mahiyet her ne zaman akılda hazır bulunursa mahiyetin bütün parçaları da hazır bulunur diye iddia ettiniz, oysa
25 durum böyle değildir. Doğrusu biz hâdis olanı bildiğimizde, hâdis olan zâtın pek çok parçası olmasına rağmen ancak sanki bir tek şeyi biliriz. Zira hâdis olanın manası, ‘yok iken var olma’dır. Öyle ise varlığın ve bu varlığın yokluğunun bilgisi de hâdis olan şeye dahildir. Yine yokluğun önce geldiğinin, varlığın sonra geldiğinin bilgisi, önce gelme ve sonra gelmenin bilgisi ve zamanın bilgisi de kuşkusuz böyledir.
30

[٨٧] فإن قال قائل، فلم لا يجوز في القسم الثاني أن يقال «حساس ومتحرك بالإرادة» بدل «الحيوان» وهو ذاتي ومساو للحيوان. قلنا: ذلك غير سديد على الشرط المطلوب؛ لأن المفهوم من «الحساس والمتحرك» على سبيل المطابقة، هو مجرد ذات^١ شيء له قوة حس أو حركة؛ كما أن مفهوم الأبيض أنه شيء له بياض.

[٨٨] فأما «ما ذلك الشيء وما حقيقة ذاته»؟ فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلا على سبيل الالتزام، حين يعلم لا من اللفظ، بل من طريق عقلي^٢ على أن هذا لا يتصور إلا لجسم ذي نفس. كما إذا سئل عن جسم «ما هو»؟ فقلت «أبيض» لم تكن مجيباً، وإن كنا نعلم من وجه آخر أن البياض لا يحل إلا جسماً، ولكن نقول دلالة الأبيض على الجسم بطريق الالتزام. وقد قدمنا أن المعبر في دلالة^٣ الألفاظ طريق المطابقة والتضمن. ولذلك لا يجوز الجواب عن الماهية بالخواص البعيدة، وإن كانت تدل بطريق الالتزام؛ فلا يحسن أن يقال^٤ في جواب من يسأل عن ماهية الإنسان إنه «الضحاك» وفي جواب من يسأل عن ماهية^٥ المثلث: إنه «المساوي زواياه لثلاثتين» وإن كان يدل بطريق الالتزام.

[٨٩] فإن قال قائل: فقد ادعيتم أن الماهية مهما حضرت في العقل، كان جميع أجزائها حاضراً، وليس كذلك. فإننا نعلم «الحادث» كأننا نعلم شيئاً واحداً وأجزاء^٦ ذاته له كثرة، فإن معناه «وجود بعد العدم» [١٧] ففيه العلم بالوجود وبعدم ذلك الوجود ويكون العدم سابقاً، ويكون^٧ الوجود متأخراً؛ وفيه^٨ العلم بالتقدم والتأخر؛ وفيه العلم بالزمان لا محالة.

١ ف: لم.

٢ ف: أنه.

٣ ط + يدل.

٤ ر - على.

٥ ر: فإن.

٦ ر - في دلالة + من جهة.

٧ ر - أن يقال.

٨ ر - الإنسان إنه «الضحاك» وفي جواب من يسأل عن ماهية.

٩ ط: مع أن أجزاء.

١٠ ف: وكون.

١١ ر: ففيه.

Öyle ise hâdis olanın tanımının parçalarının tamam olması için bütün bu bilinenlerin hepsinin zihinde hazır bulunması gerekir. Oysa hâdis üzerinde fikir yürüten hâdis olanı bildiği halde bu ayrıntıların hepsi onun aklına gelmez” derse; bunun cevabı şudur: Mahiyete ait mukavvim zâtîlerin hepsinin mahiyetle beraber tasavvura dahil olması gerekir. Fakat onlar bazen tek tek akla gelmez. Öyle ise bilinen, bilgiye konu olan şeylerin çoğu, tek tek ayrıntılarıyla akla gelmez, fakat hatırlatılınca imgesi akılda oluşur ve onların zaten zihinde var olmuş oldukları bilinir. Öyle ise hâdisin ne olduğunu bilen, onun bu parçalarını (varlık, yokluk vb.) tek tek bilmiyorsa, o kişinin sadece hâdisi bildiği varsayılır. Bu kişiye ‘varlık, yokluk, önce gelme ve sonra gelmeyi biliyor musun?’ diye sorulsa ve bu durumda o da ‘bilmiyorum’ dese bu konuda doğru söylemiş olmaz.

[90] İnsanı bilen bir kimseye “canlıyı, cismi, hissedeni veya en, boy, derinlik sahibi bir şeyi -ki bu cismin tanımındır- biliyor musun?” denilse o da bilmediğini söylese doğru söylemiş olmaz. Biz buradan anlıyoruz ki bu manalar zihinde malum ve hazır bulunmaktadır, ancak tek tek ayrıntılı olarak bulunmazlar. Ancak tek tek hatırlatıldığında ayrıntılı hale gelir ve bu manaların daha önceden malum oldukları bilinir. Öyle ise bu konuyu çok iyi anla, çünkü bu başlı başına ince ve teknik bir konudur. Bu şekilde bu taksim ile ilgili şüphe ve itiraz edilmesi muhtemel konulara soru-cevap formatında dikkati çekmiş olduk.

Bu Başlığa İlave Bölüm: Beş Müfredin Resimleri ve Tertibi

[91] Tanımların yerine geçen, onlar gibi iş gören *resimler*le başlayalım. İlk olarak cins, ‘o nedir?’in cevabında hakikatleri farklı olan şeylere yüklem olan tümel diye resmedilir. Fasil, ‘o özünde/cevherinde hangi şeydir?’ sorusunun cevabında şeye yüklem olan tümel diye resmedilir. Türün iki manasından birincisi, ‘o nedir?’in cevabında yalnızca sayı bakımından farklılaşan şeylere yüklem olan tümel diye resmedilir. Türün ikinci manası ise, cinsin kendisi ve başkası üzerine zâtî ve öncelikli bir şekilde yüklem olduğu tümel diye resmedilir.

فهذه المعلومات كلها لا بد من حضورها في الذهن^١ حتى يتم أجزاء حدّ الحادث. والناظر في الحادث والقديم لا تخطر له هذه التفاصيل، وهو عالم به. فالجواب إن جميع الذاتيات المقومة للماهية، لا بد أن تدخل مع الماهية في التصور، ولكن قد لا تخطر بالبال مفصلة، فكثير من المعلومات لا تخطر بالبال مفصلة، ولكنها إذا أخطرت تمثلت وعُلمت أنها كانت حاصلة. فإن العالم بالحادث؛ إن لم يكن عالماً بهذه الأجزاء فليقدر^٢ أنه لم يعلم إلا الحادث، وقيل^٣ له: «هل علمت وجوداً أو عدماً أو تقدماً أو تأخراً؟» فلو قال «ما علمت»، كان كاذباً فيه.

[٩٠] ومن عرف الإنسان، فقليل له: «هل علمت حيواناً أو جسماً أو حساساً أو شيئاً ذا طول وعرض وعمق؟» - وهو حد الجسم-، فقال «قطّ ما عرفته»، كان كاذباً؛ فنفهم من هذه أن هذه المعاني معلومة حاضرة في الذهن، إلا أنها لا تتفصّل إلا إذا أخطرت مفصلة، وإذا فُصّلت علم أن المعاني كانت معلومة من قبل. فافهم هذا فإنه دقيق في نفسه. فقد نبهنا على مثيرين^٤ للشبهة في هذه القسمة^٥ بصيغة السؤال والجواب.

تكملة لهذه الجملة برسوم المفردات الخمسة وترتيبها

[٩١] أما الرسوم الجارية مجرى الحدود، فالجنس يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق^٦ في جواب «ما هو»؟ والفصل يرسم بأنه كلي يحمل على الشيء في جواب «أي شيء هو في جوهره»؟ والنوع يرسم بأحد المعنيين بأنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب «ما هو»؟ وبالمعنى الثاني يرسم بأنه كلي يحمل عليه [١٧ب] الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أو لياً. والخاصة ترسم بأنها كلية تطلق على ما تحت حقيقة واحدة فقط، حملاً غير

١ ر ف - في الذهن.

٢ ط: وقدر

٣ ط: ثم قيل.

٤ ر: مثيرات.

٥ ط: الفسحة.

٦ ف: الذوات.

٧ ف: فإنه.

Hâssa ise yalnızca aynı/tek bir hakikat altında bulunanlara zâtî olmayan bir şekilde yüklem olan tümel diye resmedilir. Genel araz da, tek bir hakikat altında bulunanlara ve diğerlerine de zâtî olmayan bir şekilde yüklem olan tümel diye resmedilir.

5 [92] Buna göre bil ki cinsler ve türler şeklinde olan bu zâtîler, cinsler cinsinde son bulana kadar aşama aşama yükselerek dizilirler. Cinsler cinsi, kendi üstünde cins bulunmayan en yüksek cinstir. Bu zâtîler, aşağıya doğru da aşama aşama en son türe kadar inerek dizilirler ki, eğer bu son türden daha aşağıya inecek olsalardı, ferdler ve arazlara kadar inilirdi. Yüksek cin-
10 sin aşağıya doğru inişinde ‘son bir tür’de son bulması gerekir, zira onun bir sonu olması zorunludur. Son türün de yükselirken, ötesine yalnızca araz ve lâzımların zikriyle geçilmesi mümkün olabilen yüksek cinse kadar yükselmesi gerekir. Zâtîler ise nihayetinde mutlaka nihai/son türlere ulaşırlar ve bu nihai türler de çoktur.

15 [93] Cinslerin en yükseği olan en yüksek cinslerin sayısı mantıkçıların iddialarına göre on tanedir. Bunların biri cevher, dokuzu arazdır ki bunlar; nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, durum, iyelik, etki (fil) ve edilgi (in-fi’âl)dir. Buna göre cevher; insan, cisim ve değerli taş sözümüz gibidir. Nicelik; ‘bir zirâ’ uzunluğunda’, ‘üç zirâ’ uzunluğunda’ gibidir. Nitelik; ak ve
20 kara sözümüz gibidir. Görelilik; iki katı, yarısı, baba, oğul sözümüz gibidir. Yer; çarşıda ve evde sözümüz gibidir. Zaman; bu zamanda, şu vakitte sözümüz gibidir. Konum; dayanıyor, oturuyor sözümüz gibidir. Etki; yakıyor, kesiyor sözümüz gibidir. Edilgi; yakılıyor, kesiliyor sözümüz gibidir. İyelik; ayakkabılı, şallı ve silahlı sözümüz gibidir.

ذاتي^١. والعرض العام يرسم بأنه كلي يطلق على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيره حملاً غير ذاتي^٢.

[٩٢] ثم اعلم أن هذه الذاتيات التي هي أجناس وأنواع تترتب متصاعدة إلى أن تنتهي إلى جنس الأجناس، وهو الجنس العالي الذي لا جنس فوقه، وتترتب متنازلة إلى أن تنحط إلى النوع الأخير الذي إن نزلت منه، انتهت إلى الأشخاص والأعراض. ولا^٣ بد من انتهاء الجنس العالي في التنازل إلى نوع أخير؛ إذ ليس يخرج عن النهاية. ولا بد من ارتفاع النوع الأخير في التصاعد إلى جنس^٤ عال^٥ لا يمكن مجاوزته إلا بذكر العوارض واللوازم. فأما الذاتيات فتنتهي لا محالة إلى الأنواع الأخيرة^٦ والأنواع الأخيرة كثيرة.

[٩٣] والأجناس العالية التي هي أعلى الأجناس، زعم المنطقيون أنها عشرة، واحد جوهر وتسعة أعراض، وهي: الكم والكيف والمضاف والأين ومتى والوضع وله ويفعل وينفعل. فالجوهر مثل^٧ قولنا: إنسان وجوهر؛ والكم مثل قولنا ذو ذراع، وذو ثلاثة أذرع؛ والكيف مثل قولنا أبيض، وأسود؛ والمضاف مثل قولنا ضعف ونصف^٨؛ والأين مثل قولنا في السوق وفي الدار؛ ومتى مثل قولنا: في زمان كذا ووقت^٩ كذا؛ والوضع مثل قولنا متكئ وجالس؛ ويفعل مثل قولنا: يُحرق ويقطع؛ وينفعل مثل قولنا: يحترق، وينقطع؛ وله مثل قولنا: متعجل، ومتطلس، ومتسلح.

١ ر + به.

٢ ف - وعلى غيره حملاً غير ذاتي.

٣ ر: فلا.

٤ ر: الجنس.

٥ ر: العالي.

٦ ر - إلى الأنواع الأخيرة.

٧ ر: ومثل.

٨ ط + واين وأب.

٩ ر - وقت.

١٠ ر - مثل قولنا.

[94] Bu on cins tek bir şahısta ve tek bir cümle içinde şu şekilde toplanabilir: “uzun boylu, buğday tenli, filancanın oğlu, şu kadar senedir evinde oturan filanca fakih, şallı bir şekilde öğretmekte ve öğrenmektedir.” İşte varlıkların cinsleri ve bu cinsleri gösteren lafızlar bunlardır. Öyle ki bu lafızlar varlıkları zihindeki etkisiyle yani zihinde sûretlerinin sabit olmasıyla gösterir ki bu ‘bilgi’ denilen şeydir. O halde bu kısımlardan biri altına girmeyen hiçbir bilinen yoktur, yine bu kısımlardan herhangi birine delâlet etmeyen bir lafız da yoktur.

[95] Bu cinslerin hepsinden daha genel olanı ise ‘mevcud’dur ve daha önce ‘mevcud’un cins olmadığını zikretmiştik. Cinsler, ilk bölümlenmeye cevher ve araz şeklinde ikiye ayrılır. Araz da bu dokuz kısma bölünür. Dolayısıyla bunların toplamı ondur. Bu konunun daha fazla tafsil ve tahkiki ‘*Varlığın Kısımları ve Hükümleri Kitabı*’ bölümünde yapılacaktır. Zira bu bölüm varlıkların kısımlarının araştırıldığı yerdir. Allah en iyi bilendir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM (FENN) MÜFRED MANALARIN TERKİBİ

[96] Bil ki manalar terkip edildiğinde bunlardan istifham/soru, iltimas/dilek, temenni, tereccî/ricada bulunma, taaccüb/şaşıрма ve haber gibi bazı sınıflar ortaya çıkar. Bu gruptan burada bizim ele alacağımız konu, en son sınıf olan haberdur. Çünkü bizim bilgisini elde ettiğimiz şey, bilgiye götüren burhanlardır. Bu da öncüllerden mürekkep olan kıyastaki burhan olup kıyasların her bir öncülü, önerme/kaziyeye adı verilen müstakil birer haberdur. Haber ise, onu söyleyen için söylediği şey hakkında -bilaraz değil de bizzat- doğru veya yanlış olduğunu söylemenin mümkün olduğu şeydir. “Bizzat” sözümüz ile haber, diğer kısımlardan ayrılır. Zira haber, arazî olarak yanlış olabilir. Çünkü bildiği şeyden kendisine soru sorulan kimseye bazen ‘yanlış söyleme!’ denilebilir. Bu ona, meseleyi karıştırmamasından kaynaklanan bir hatırlatmadır.

[٩٤] وقد تجمع هذه العشرة في شخص واحد، في سياق كلام واحد، كما تقول: إن الفقيه الفلاني الطويل الأسمر، ابن فلان، الجالس في بيته، في سنة كذا وكذا، يعلم، ويتعلم، وهو متطلس. فهذه هي^١ أجناس الموجودات وهذه هي الألفاظ الدالة عليها بواسطة آثارها في النفس [١١٨]^١ أعني ثبوت صورها في النفس وهي العلم بها، فلا معلوم إلا وهو داخل في هذه الأقسام، ولا لفظ إلا وهو دال على شيء من هذه الأقسام.

[٩٥] فالأمر^٢ الأعم^٣ هو «الموجود»، وقد ذكرنا أنه ليس جنساً. وينقسم بالقسمة الأولى إلى الجوهر والعرض؛ والعرض ينقسم إلى هذه الأقسام التسعة، فيكون المجموع عشرة. ولهذا مزيد تفصيل وتحقيق، سيساق إليك في كتاب أقسام الوجود وأحكامه فإن هذا بحث في أقسام^٤ الموجودات. والله أعلم.

الفن الثالث^٦

في تركيب المعاني المفردة

[٩٦] اعلم أن المعاني إذا ركبت حصلت منها أصناف، كالاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والخبر. وغرضنا من جملة ذلك في الصنف الأخير، وهو الخبر؛ لأن مطلبنا البراهين المرشدة إلى العلوم، وذلك في^٧ القياس المركب من المقدمات، التي كل مقدمة منها خبر واحد تسمى «قضية»؛ والخبر هو الذي يقال لقائله «هو صادق أو كاذب» بالذات لا بالعرض؛ وبقولنا «بالذات»^٨ يحصل^٩ الاحتراز عن سائر الأقسام. فإن التكذيب قد يدخله بالعرض إذ المستفهم عما يعلمه قد يقال له «لا تكذب»؛ فإنه تعرض^{١٠} به عن التباس الأمر عليه.

١ - هي.

٢ ف: فأما.

٣ ط + من جميعها.

٤ ر: عن.

٥ ف: انقسام.

٦ ط - الثالث.

٧ ط - وذلك في + وهي نوع من.

٨ ف - وبقولنا بالذات + به.

٩ ر - يحصل.

١٠ ف: تعرّض.

‘Ey Zeyd!’ diye seslenip Zeyd’den başkasını gösterenin durumu da böyledir. Çünkü bu kişi (ona seslenirken) Zeyd’in evde olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla bu kişiye “yanlış söyleme!” denildiğinde o kişinin yanlış yaptığıı belirtme, seslenmesi ile ilgili olmayıp, aksine seslenmenin altında zımnen var olan (Zeyd’in evde olduğu şeklindeki) haberdendir. O halde bizim bu bölümdeki araştırmamız önerme ve önermenin hüküm ve kısımlarını zikrederek onun açıklanmasına dairdir.

[Önermenin] Birinci Taksimi

[97] Önerme, zâtı itibariyle iki müfred/müstakil parçaya ayrılır. Bunlardan biri ‘haber’ diğeri ise ‘kendisinden haber verilen’dir. Mesela Zeyd ayaktadır, sözü gibi. Buna göre ‘Zeyd’ kendisinden haber verilen, ‘ayaktadır’ ise haberdir. Aynı şekilde, “âlem hâdistir” sözün de bunun gibi olup; ‘âlem’, kendisinden haber verilen, ‘hâdis’ ise haberdir. Şüphesiz mantıkçıların geleneği habere yüklem/mahmûl, haber verilene konu (mevzu) adını verme şeklinde süregelmiştir. Öyle ise biz de mantıkçıların ıstılahını esas alalım, zira kullanılan lafızlar asla bir tartışma konusu yapılmaz.

[98] Şu halde, şekil üçgene yüklemdir deyip ‘her üçgen şekildir’ dediğimizde, bununla üçgenin hakikatının şeklin hakikatının aynısı olduğunu kastetmiyoruz. Bununla kastedilen, bizzat üçgen denilen şeye aynı zamanda şekil de denilebilmesidir. Bu şeyin hakikati ister üçgen, ister şekil, isterse üçüncü bir durum olsun fark etmez. Buna göre insana işaret edip de ‘bu beyaz olan, uzundur’ dediğimizde işaret edilen bu şeyin hakikati onun insan olması olup, onun hakikati ne özne olan beyaz ve ne de yüklem olan uzundur. ‘Bu beyaz insandır’, dediğimizde ise burada yüklem işaret edilen şeyin hakikatidir. Eğer ‘Bu insan beyazdır’ dersek özne hakikat olur. O halde biz yüklem ile, (öznenin hakikatini anlatma gibi) başka bir şeyi şart koşmaksızın ancak anlattığımız kadarını kastediyoruz. Yüklemin hakikati böyle anlaşılmalıdır. İşte yüklemlî önermenin asgari taksimi budur.

وكذلك من يقول «يا زيد» ويُري به^١ غيره أنه يعتقد أن زيداً في الدار. فإذا قيل له «لا تكذب»، لم يكن ذلك^٢ تكديباً في النداء، بل في خبر اندرج تحت النداء ضمناً. فإذا نظرنا في هذا الفن في القضية، وبيانها بذكر أحكامها وأقسامها.

القسمة الأولى

٥ [٩٧] إن القضية باعتبار ذاتها تنقسم إلى جزأين مفردين أحدهما خبر والآخر مُخبر عنه. كقولك «زيد قائم» فإن زيداً مخبر عنه، والقائم خبر. وكقولك العالم حادث، فالعالم مخبر عنه والحادث خبر. وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية الخبر «محمولاً»، وتسمية^٣ المخبر عنه «موضوعاً». فلننزل^٤ على اصطلاحهم، فلا مشاحة في الألفاظ.

١٥ [٩٨] ثم إذا قلنا «الشكل محمول على المثلث، فإن كل مثلث شكل»؛ فلسنا نعني به أن حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل، ولكن معناه [١٨٠] أن الشيء الذي يقال له مثلث، فهو بعينه يقال له شكل، سواء كان حقيقة^٥ المثلث^٦ هو^٧ كونه مثلثاً أو كونه شكلاً، أو كونه شيئاً ثالثاً. فإننا إذا أشرنا إلى إنسان، وقلنا «هذا الأبيض طويل»، فحقيقة المشار إليه كونه إنساناً، لا هذا الموضوع، وهو «الأبيض»، ولا هذا المحمول وهو «الطويل». وإذا قلنا «هذا الأبيض إنسان»، فالمحمول هو حقيقة المشار إليه وإذا قلنا «هذا الإنسان أبيض» فالموضوع هو الحقيقة. فإذا قلنا نعني بالمحمول، إلا القدر الذي ذكرناه من غير اشتراط، فلتفهم حقيقته. فهذا أقل ما تنقسم إليه القضية الحملية.

١ ف - به.

٢ ر - ذلك.

٣ ر - تسمية.

٤ ر: فليترك؛ ف٢: فليزل.

٥ ر: حقيقته.

٦ ر - المثلث.

٧ ف - هو.

[99] Terkip tarzları itibariyle ise önermeler üç sınıftır. Birincisi yüklemli önermedir. Bu önerme ‘âlem hâdistir’ ve ‘âlem hâdis değildir’ gibi; bir mananın bir manaya yüklendiğine veya yüklenmediğine hükmedilen önermedir. Burada “âlem” konu; “hâdis” ise ilkinde olumlanan ve diğerinde ise olumsuzlanan yüklemdir. “Leyse/değil” kelimesi olumsuzluk edatıdır. Bu edatın, salt konu ve yüklemle ilave olarak ifadede yer almasıyla yüklem öznenen olumsuzlanmıştır olur.

[100] İkinci sınıf; “bitişik şartlı” önermedir. Mesela ‘âlem hâdis ise âlemin bir muhdisi vardır’ gibi. Bu önermeye şartlı adı verilmiştir, çünkü şart edatı kullanılarak önermenin mukaddeminin (şart önermesi) varlığı tâlînin (cevap önermesi) varlığı için şart yapılmıştır. Şart edatları ise (*in*) “eğer”, (*izâ*) “...ise, olduğu zaman” ve bunlar yerine geçen kelimelerdir. Buna göre “eğer âlem hâdis ise” sözümüze *mukaddem (önbitişen)*; “onun bir muhdisi vardır” sözümüze ise *tâlî (arbitişen)* adı verilir. *Tâlî*, şarta paralel olan şartın cevabı (ceza) edatıyla birlikte bulunan kısımdır. Tâlî yüklem yerine geçer, ancak bir açıdan yüklemden ayrılır. Bu nokta şudur: Yüklem için hakikatinde aynı konuya (mevzuya) bağlı, ona ait olabilir ve konudan ayrı/mufârik bir şey olmaz. Aksine ona lüzum (ayrılmaz bağlılık) ve tâbî olma gibi yollarla bitişik bulunur. Mesela ‘insan canlıdır’ (yüklemli) önermesi böyledir. Bu önermede “canlı” yüklem, insana ayrılmaz bir şekilde bağlı (mülâzım) olup ondan ayrı (mufârik) bir vasıf değildir. (Bitişik şartlı önermedeki) “... Onun (âlemin) bir muhdisi vardır” sözümüz ise farklı bir şeydir. Zira bu sözdeki muhdis’in (var edici), hâdis (sonradan var) olma vasfı ile birlikte bulunması ve ona bitişmesi lâzım gelmiştir. Ancak bu onun (muhdis’in) aynı âleme ait ve ona bağlı olduğu anlamına gelmez.

[101] Bitişik şartlı önermeyi analiz edip, şart ve şartın cevabı (ceza) edatlarını attığımız zaman geriye iki yüklemli önerme kalır. Sonra da her bir yüklemli önermenin bir müfred (tekil) yüklem ve bir müfred öznenen oluştuğu görülür. Şu halde şartlı önermede terkip kuşkusuz (yüklemli önermedekinden) daha çoktur. Zira şartlı önerme tahlil edilirken ilk aşamada basît/yalın unsurlara ayırılmaz, aksine o, ilk aşamada yüklemli önermelere sonra da ikinci aşamada basît/yalın unsurlara (konu ve yüklem gibi) ayrıştırılır.

[٩٩] والقضايا باعتبار وجوه تركيبها ثلاثة أصناف: الأول الحملية؛ وهو الذي حكم فيه بأن معنَى محمول على معنى أو ليس بمحمول عليه، كقولنا: «العالم حادث، العالم ليس بحادث». فالعالم موضوع والحادث محمول يسلب مرة ويثبت أخرى. وقولنا «ليس» هو حرف سلب، إذا زيد على مجرد ذكر الموضوع والمحمول، صار المحمول مسلوباً عن الموضوع.

[١٠٠] الصنف الثاني ما يسمى شرطياً متصلاً، كقولنا: «إن كان العالم حادثاً، فله محدث» سمي شرطياً لأنه شرط وجود المقدم لوجود التالي بكلمة الشرط، وهو «إن» و«إذا» أو ما يقوم مقامهما.^٢ فقولنا «إن كان العالم حادثاً» يسمى «مقدماً»؛ وقولنا «فله محدث» يسمى «تالياً» وهو الذي قرّن به حرف الجزاء الموازي للشرط. والتالي^٣ يجري مجرى المحمول ولكن يفارقه من وجه وهو أن المحمول ربما يرجع في الحقيقة إلى نفس الموضوع، ولا يكون شيئاً مفارقاً له، بل^٤ متصلاً به على سبيل اللزوم والتبعية. كقولنا: «الإنسان حيوان»؛ والحيوان^٥ محمول، وليس مفارقاً [بل] لازم.^٦ وأما قولنا «فله محدث» فهو شيء آخر، لزم اتصاله واقترانته [١٩] بوصف الحدوث، لا أنه رجع إلى نفس «العالم».

[١٠١] والشرطية المتصلة إذا حللتها رجعت بعد حذف حرف الشرط والجزاء منها إلى حمليتين، ثم ترجع كل حملية إلى محمول مفرد وموضوع مفرد؛ فالشرطية^٧ أكثر تركيباً لا محالة؛ إذ لا تنحل في أول الأمر إلى البسائط، بل تنحل^٨ إلى الحمليات أولاً، ثم إلى البسائط ثانياً.

١ ر: كلمة.

٢ ر ف: مقامه.

٣ ف: الثاني.

٤ ر - بل.

٥ ف: فالحيوان.

٦ ر ف: ملازماً؛ ط: ولا ملازماً تابعاً.

٧ ر: بالشرطية.

٨ ر ف - تنحل.

[102] Üçüncü sınıf ise ayrışık şartlı önermedir. Âlem ya hâdis ya da kadîmdir, önermesi gibi. Bu ikisi iki ayrı yüklemli önerme olup bir araya getirilmiş ve her biri zorunlu olarak diğerinden ayrı bulunacak şekilde ifade edilmiştir. Oysa bundan önceki bitişik/muttasil şartlı önermede iki önermenin birlikte bulunması gerekiyordu. Bu önermelere bu özelliği sebebiyle ayrışık/munfasıl adı verilir. Kelamcılar bu türe “sebir ve taksim” derler. Sonra, bu ayrışık önerme, verdiğimiz örnekte olduğu gibi bazen iki parçadan; bazen de üç veya daha fazla parçadan oluşur. Mesela ‘bu sayı ya şu sayıya denk, ya ondan daha az ya da daha çoktur’ önermesindeki gibi. Öyle ise bu önerme, üç parçalı olmakla birlikte (üçle) sınırlıdır (mahsûr). Bazen de herhangi bir sınırlandırma ve belirleme olmaksızın, çok olur. “Bu, ya siyah veya beyazdır” ve “Filan kişi ya Mekke’de veya Bağdat’tadır” sözümüz gibi.

[103] Ayrışık şartlı önerme üç bölüme ayrılır. *Birincisi* önermede yer alan unsurların bir arada bulunmasını da (*cem*) unsurların tamamının aynı anda dışarıda kalmasını da (*hulüvv*) engelleyen önermedir. “Âlem ya hâdis ya da kadîmdir” önermesi gibi. Zira bu önermede, kıdem ve hüdüsün bir arada bulunması ve her ikisinin birlikte dışarıda kalması (bulunmaması) imkan dışıdır. Yani her ikisi birlikte mümkün olmadığı gibi ikisinden herhangi birinin mutlaka bulunması da zorunludur. *İkincisi* hulüvve değil ama cem’e engel olan önermedir. Birisi ‘bu, hayvandır ve ağaçtır’ dediğinde sen, “o ya hayvan ya da ağaçtır” dersin. Yani bu ikisi (hayvan ve ağaç olma, aynı konu üzerinde) aynı anda geçerli olamaz. Ancak, cansız madde gibi, bu ikisinin dışında başka bir şeyin geçerli ve doğru olması mümkündür. *Üçüncüsü* cem’e değil ama hulüvv’e engel olan bölümdür. Örneğin önermenin iki kısmından birinin yerine kendisini değil de onu gerektiren bir anlamı (lâzımını) koyman gibi. Mesela “Zeyd ya denizdedir ya da boğulmamıştır” sözün gibi. Şüphesiz bu, hulüvvü engeller ama cem’i engellemez. Zira Zeyd’in hem denizde olması ve hem de boğulmamış olması mümkündür. Ama her iki parçanın da bir arada var olmaması (hulüvv) mümkün değildir. Bunun sebebi şudur: Bu sözle sen önermede, Zeyd’in karada olmasının lâzımı olan boğulmamış olma ifadesine yer verdin, çünkü boğulmama karada olmadan daha geneldir.

[١٠٢] الصنف الثالث: الشرطي المنفصل فهو^١ كقولنا: «العالم إما حادث وإما قديم» فهما قضيتان حملتان جمعتا وجعلت^٢ إحداهما لازمة^٣ الانفصال للأخرى، كما جعل^٤ فيما قبل لازم الاتصال ولأجله سمي منفصلاً. والمتكلمون يسمون هذا «سبراً وتقسيماً». ثم هذا المنفصل قد يكون محصوراً في قسمين، كما ذكرناه؛ وقد يكون في ثلاثة أو أكثر كقولنا: «هذا العدد، إما مثل لهذا العدد أو أقل أو أكثر» فهو مع كونه ثلاثاً^٥ محصور وربما يكثر^٦ ولا يكون داخلياً في الحصر، كقولنا «هذا إما أسود أو أبيض؛ وفلان إما بمكة أو ببغداد».

[١٠٣] ثم ينقسم التقسيم إلى ثلاثة أقسام؛ الأول ما يمنع الجمع والخلو جميعاً، كقولنا: العالم حادث أو قديم؛ فإنه يمنع^٧ اجتماع القدم والحدوث والخلو من أحدهما، أي لا يجوز كلاهما ويجب أحدهما لا محالة. والثاني ما يمنع الجمع دون الخلو، كما إذا قال قائل: هذا حيوان أو شجر^٨ فيقول هو: إما حيوان، وإما شجر^٩ أي لا يجتمعان جميعاً، وإن جاز أن يخلو عنهما فيكون^{١٠} جماداً^{١١} مثلاً. والثالث: ما يمنع الخلو، ولا يمنع الجمع، كما إذا أخذت بدل أحد القسمين^{١٢} لازمه لا نفسه، كما إذا قلت: إما أن يكون زيد في البحر، وإما أن لا يغرق. فإن هذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع، إذ يجوز أن يكون في البحر ولا يغرق. ولا يجوز أن يخلو من أحد هذين^{١٣} القسمين. وسببه أنك أخذت نفي الغرق الذي هو لازم كونه في البر، وهو أعم من كونه في البر،

١ ف - الشرطي المنفصل فهو + ما يسمى شرطياً منفصلاً.

٢ ر ف ط : جعل.

٣ ر ف : لازم.

٤ ف - كما جعل + وجعل.

٥ ط : ذا ثلاثة.

٦ يعني الأقسام.

٧ ر + به.

٨ ر - أو شجر + حجر.

٩ ر : حجر.

١٠ ط : بأن يكون.

١١ ر : نباتاً.

١٢ ف ١ + ملازمه؛ ف ٢ + ملازم.

١٣ ف - هذين.

Zira denizde olan da bazen boğulmaz. Aslında burada önermenin kısımları şöyle yapılmalıydı: “Zeyd ya denizdedir ya da karadadır.” Öyle ki bu söz ile hem hulüvv hem de cem‘ birlikte imkan dışı olur. Fakat boğulmanın olmayışı Zeyd’in karada olmasının gerektirdiği bir anlamdır (lâzımıdır), ama boğulmama, karada olmaya eşit olmayıp ondan daha geneldir. Öyle ise boğulmamanın Zeyd’in denizde olmasını içermesi uzak bir anlam değildir. Dolayısıyla bu durum iki parçanın aynı anda var olmasına (cem‘e) yol açar.

[104] Öyle ise bunlar, aralarındaki farkın dikkatle ortaya konulması gereken birbirine benzer durumlardır. Dolayısıyla düşünmenin ve akıl yürütmenin manası da görünürde birbirine benzeyen durumların farklı kısımlara ayrılmasını ve yine görünürde birbirinden ayrı durumların da aynı kısım altında bir araya gelmesini idrak etmekten başka bir şey değildir. Doğrusu şeyler bir takım durumlarda birbirinden farklı ve bir takım durumlarda ise ortaktır. Aklın özelliği de ancak ortaklığın meydana geldiği şeyler ile ayrılığın meydana geldiği şeyi birbirinden ayırmaktır. Bu da bizim ortaya koymakta olduğumuz bu taksimler ile olur. İşte, önermelerin kendilerini oluşturan parçaların mürekkep ya da ayrışık olması bakımından yüklemli, bitişik ve ayrışık sınıflarına ayrılması konusu bu şekildedir.

Önermenin İkinci Bir Taksimi: Yüklemine Öznesine Olumsuz ya da Olumlu Olarak Nisbet Etme İtibariyle Önerme

[105] Bil ki incelediğimiz üç sınıfın her bir önermesi olumsuz/sâlibe ve olumlu/mûcibe kısımlarına ayrılır. Olumsuz ve olumlu derken nefyeden yani bir şeyin olmadığı hükmü içeren ve ispat eden yani olduğu hükmü içereni kastediyoruz. Buna göre yüklemli olumlu önerme; “insan canlıdır” önermesi gibidir. Bunun manası şudur: İster mevcut olsun, ister olmasın, zihinde insan olarak farzettiğimiz şeyi, canlı olarak farzetmemiz ve ona, herhangi bir vakit ve hal (durum) ilavesi yapmayıp, belli bir zamanla kayıtlı olanı da olmayanı da ve yine belirli bir durumla kayıtlı olanı da olmayanı da içine alacak şekilde canlıdır diye hükmetmemiz gerekir.

فإن الذي في البحر أيضاً قد لا يغرق. وكان أصل التقسيم [٣١٩] يقتضي أن يقال: إما أن يكون في البحر، وإما أن يكون في البر. فكان يمنع الجمع والخلو جميعاً، ولكن عدم الغرق لازم لكونه في البر، ثم ليس مساوياً، بل هو أعم، فلم يبعد أن يتناول كونه في البحر أيضاً فيؤدي إلى الاجتماع.

٥ [١٠٤] فهذه أمور متشابهة، لا بد من تحقق الفرق بينها، فلا معنى لنظر العقل إلا درك انقسام الأمور المتشابهة في الظاهر، ودرك اجتماع الأمور المفترقة في الظاهر؛ فإن الأشياء تختلف في أمور، وتشترك في أمور. وإنما شأن العقل أن يميز بين ما يشترك فيه وما يفترق فيه، وذلك بهذه التقسيمات التي نحن في سياقها. فهذا وجه قسمة القضايا باعتبار أصنافها وأجزائها في الحل والتركيب والاتصال واللزوم والانفصال. ١٠

قسمة ثانية للقضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها بنفي أو إثبات

١٥ [١٠٥] اعلم أن كل قضية من هذه الأصناف الثلاثة تنقسم إلى سالبة وإلى موجبة، ونعني بهما^١ النافية والمثبتة. فالإيجاب^٢ الحلمي هو كقولنا «الإنسان حيوان» ومعناه، أن الشيء الذي نفضه في الذهن إنساناً سواء كان موجوداً في الأعيان^٣ أو لم يكن موجوداً^٤، فيجب أن نفضه حيواناً ونحكم عليه بأنه^٥ حيوان من غير زيادة وقت وحال، بل على ما يعم المؤقت^٦ ومقابلته، والمقيد ومقابلته.

١ ف: يمتنع به.

٢ ف - أيضاً.

٣ ر ف: به.

٤ ر: والايجاب.

٥ ف - في الاعيان.

٦ ر - لم يكن موجوداً + غير موجود.

٧ ر: انه.

٨ ف: الوقت.

Çünkü ‘her durumda veya bazı durumlarda insan canlıdır’ sözümüz; mutlak -yani hiçbir kayıtle kayıtlanmamış- olan ‘insan canlıdır’ sözümüze bitişen iki ayrı ilavedir. “İnsan canlıdır” sözünün açık olarak ifade ettiği anlam budur. Her ne kadar (bu önermedeki) genellik anlamının, adetin hükmü
5 ile ve özellikle de öznenin (mevzu) hal karinesi kendisine eklendiği zaman zihnimizde oluşması uzak bir ihtimal olmasa da durum budur.

[106] Olumsuz yüklemli önerme ise “insan canlı değildir” önermesi gibidir. Olumlu bitişik ise “âlem hâdis ise onun bir muhdisi vardır” önermesi gibidir. Bitişik olumsuz ise bu lüzum bağıını ve bitişikliği olumsuz yapan önermedir. Mesela, “âlem hâdis değil ise onun bir muhdisi var
10 değildir” önermesi gibi. Ayrışık olumlu önerme ise “bu sayı ya şu sayıya eşit veya ondan farklıdır” sözümüz gibi olandır. Ayrışığın olumsuz ise bu ayrışmanın olumsuz yapılmasıdır. Şöyle ki, “bu sayı ya şu sayıya eşit veya ondan az olan değildir” önermesi böyledir. Bu durum inâd ve ayrışıklığı
15 ortadan kaldırır yani burada üçüncü bir kısım olması mümkündür. Bu taksimin amacı, hulüvvü engellemektir. Öyle ise ayrışığın olumsuzluğu, hulüvvün imkandışılığını ortadan kaldırır ve onun imkanına işaret eder.

[107] Birisi “‘Zeyd gözsüzdür’ sözümüz olumsuz mudur, olumlu mudur? Şayet olumlu ise bu sözümüz ile ‘Zeyd gören değildir’ sözümüz
20 arasındaki fark nedir? Şayet olumsuz ise bu söz ile olumlu olan, ‘Zeyd kördür’ sözümüz arasındaki fark nedir? Çünkü gözsüzdür sözümüzün anlamı bu olumlu önermeyle (Zeyd kördür) tam olarak aynıdır. Bu yüzden (bu anlatıklarımızla) Farsça açısından ‘Zeyd kördür’ sözü ile ‘Zeyd gören değildir’ arasındaki fark açıkça ortaya çıkmış olmaz. Bunun gibi ‘Zeyd bilen değildir’ önermesinin durumu da böyledir. Zira bu sözden anlaşılan Zeyd’in
25 cahil olduğudur ve sözün sığası da olumsuzluk sığasıdır” derse buna şöyle cevap veririz: Bu konu ayakların çokca tökezlediği bir yerdir ve bu konuyu açıklamaya özel önem vermek gerekir. Doğrusu olumsuz ile olumlunun arasını ayırt edemeyen kişi burhanî konularda çokça yanılır. Gerçekten de
30 daha sonra açıklayacağız ki; iki olumsuz öncülünden doğru bir kıyas yapılmayıp, kıyasın sonuç vermesi için iki öncülünden birinin olumlu olması gerekir.

بل قولنا: «إنه حيوان في كل حال، أو حيوان في بعض الأحوال» كلاهما مفضلان^١ زائدان على مطلق قولنا «إنه حيوان». هذا ما اللفظ صريح فيه، وإن كان لا يبعد أن يسبق إلى الفهم العموم بحكم العادة، لا سيما إذا انضمت إليه قرينة حال الموضوع.^٢

٥ [١٠٦] وأما السلب الحملية فهو مثل قولنا: «الإنسان ليس بحيوان». وأما الإيجاب المتصل فهو مثل قولنا: «إن كان العالم حادثاً، فله محدث». والسلب ما يسلب هذا اللزوم [٢٠] والاتصال، كقولنا «ليس إن كان العالم حادثاً، فله محدث». والإيجاب المنفصل مثل^٣ قولنا: هذا العدد إما مساوٍ لذلك العدد أو متفاوت.^٤ والسلب ما يسلب هذا الانفصال، وهو قولنا: ليس هذا العدد إما مثلاً لذلك بالعدد أو أقل، فيسلب هذا العناد والانفصال أي ربما يكون ثم قسم ثالث. ومقصود هذا التقسيم منع الخلو. والسلب هو الذي يسلب منع الخلو ويشير إلى إمكانه.

[١٠٧] فإن قال قائل: قولنا: «زيد غير بصير» سالبة، أو موجبة؟ فإن كانت موجبة، فما الفرق بينه وبين قولنا: «زيد ليس بصيراً»؟ وإن كانت سالبة، فما الفرق بينه وبين قولنا: «زيد أعمى»؟ وهي موجبة، ولا معنى لقولنا: «غير بصير» إلا ذلك. ولذلك لا يبقى^٦ في الفارسية فرق^٧ بين قولنا: «زيد كوراست»، وبين قولنا: «زيد نا بيناست». وكذلك قولنا: «زيد نادانست». إذ المفهوم منه أنه جاهل، والصيغة صيغة النفي. قلنا: هذه مزلة قدم؛ والاعتناء ببيانه واجب. فإن من لا يميز بين السالب والموجب يكثر غلطه في البراهين. فإننا سنبين أن القياس لا ينتظم من مقدمتين سالبتين قط^٨، بل لا بد وأن تكون فيهما موجبة حتى ينتج

١ ر: متصلان.

٢ ر + به.

٣ ر ف - مثل.

٤ ر: تفاوت.

٥ ر ف - هذا.

٦ ر: فرق.

٧ ر - فرق.

٨ ر - قط.

[108] Önermelerden, sîgası/lafzı olumsuz olup da manası olumlu olan önermeler vardır ki bunların iyice incelenmesi ve ortaya konması gerekir. O halde bu konuyu şöyle açıklarız: Bize göre “Zeyd gözsüzdür” sözümüz, Farsça tercümesinde (*Zeyd kör est*) olduğu gibi, olumlu bir önermedir. Sanki buradaki ‘-süz/*gayru*’, *göz/basîr* (gören) ile beraber tek bir şey kılınmış ve bu sözle ‘kör’ olan anlatılmıştır. Öyle ise ‘gözsüz’, bir bütün olarak tek bir manaya gelip, ‘Zeyd gözsüzdür’ denildiğinde olumlu yapılmış; ‘Zeyd gözsüz değildir’ denildiğinde ise olumsuz yapılmıştır. Bu tarz olumsuz önermelere özel bir isim verelim: *ma’dûle* (kuralından çıkarılmış) veya *gayru’l-muhassala*. Sanki bu önerme çeşidi, “gayr/-süz” ile kendi kuralından çıkarılmış ve olumlu olduğu halde olumsuzluk sîgasında ifade edilmiş ve ayrıca olumsuzlanan ile olumsuzluk edatı sanki tek bir kelime gibi olmuştur. Farsçada, ‘cahil’, ‘kör’ ve ‘aciz’ için kullanılan, *nâdân*, *nâbînâ* ve *nâtuvân* kelimelerinde olduğu gibi bunun örnekleri çoktur. Farsçada bunun olumlu olmasının emaresi ise olumluluk sîgasının bunlara eklenmesidir. Böylece falanca ‘nâbînest’ yani filan kişi ‘gözsüzdür/görmeyendir’ denilir. Bu önerme olumsuz yapıldığında ise falanca için ‘gören değildir (bînânîst)’, denilir. Böylece hüküm olumsuzluk sîgasında olur.

[109] Dildeki lafız ile mana arasındaki mutabakat her önermede biri konu, biri yüklem, biri de Farsçada olduğu gibi yüklemi özneye bağlayan bağ olmak üzere üç lafzın varlığını gerektirir. Fakat çoğu kez Arap dilinde iki lafız ile yetinilip örneğin “*Zeydün basîrun* (Zeyd görendir)” denilir. Oysa aslolan bağ (rabîta) edatı olan ‘*hüve*’ ilavesiyle “*Zeydün hüve basîrun*” denilmesidir. Buna göre bağ edatı, ‘-sız/*gayr*’dan önce getirilip “*Zeydün hüve gayru basîr* (Zeyd gözsüzdür)” denildiğinde bir taraftaki “Zeyd” özne ve bir diğer taraftaki ‘*gayru basîr*’ yüklem ve yüklem ile özne arasına giren ‘*hüve*’ lafzı da yüklemi özneye bağlayan bağ olur. Böylece de önerme olumlu olur. Önermeyi olumsuz yapmak istediğinde ise ‘*Zeydün leyse hüve basîran* (Zeyd gören değildir)’ dersin. Böylece ‘gören’, yüklem; ‘değil’, olumsuzluk edatı ve olumsuzluk edatı ile yüklem arasında bulunan ‘*hüve*’ de bağ olur.

[١٠٨] ومن القضايا ما صيغتها صيغة السلب، ومعناها معنى الإيجاب، فلا بد من تحقيقها: فنقول قولنا «زيد غير بصير» قضية موجبة، كترجمته بالفارسية، وكأنّ «الغير» مع «البصير» جُعلا شياً واحداً، إذ عبّر^٢ به عن الأعمى، فلد «غير»^٣ بصير»^٤ بجملته معنى واحد يوجب مرة، فيقال «زيد غير بصير» ويسلب أخرى فيقال «زيد ليس غير بصير». ولنخصص هذا الجنس من الموجبة باسم آخر وهو «المعدولة أو غير المحصلة» وكأنها عدلت بها عن قانونها، فأبرزت [٣٠] في صيغة السلب،^٥ وهي إيجاب. ويصير حرف السلب مع المسلوب ككلمة واحدة. وهي^٦ كثير في الفارسية مثل «نادان، وناينا، وناتوان» بدلاً عن الأعمى والجاهل والعاجز. وأمارة كونها موجبة في الفارسية أنها تردف بصيغة الإثبات، فيقال «فلان نايناست». وإذا سلب قيل: «بينانست» فيكون الحكم^٧ بصيغة السلب. ١٠

[١٠٩] وكانت المطابقة بين اللفظ والمعنى في اللغة تقتضي ثلاثة ألفاظ في كل قضية، واحد للموضوع وواحد للمحمول؛ وواحد لربط المحمول بالموضوع كما في الفارسية. ولكن في اللغة العربية اقتصر على لفظين، ف قيل «زيد بصير» والأصل أن يقال: «زيد هو بصير» و«هو» حرف الرابطة. فإذا قدم حرف الرابطة على «غير» ف قيل «زيد هو غير بصير» صار: «زيد» من جانب موضوعاً، و«غير بصير» من جانب آخر^٨ محمولاً. ولفظ^٩ «هو» متخلل بينهما رابطة لأحدهما بالآخر، فيكون إيجاباً. فإن أردت السلب قلت: «زيد ليس هو بصيراً» فيكون «البصير» هو المحمول و«ليس» حرف السلب؛^{١٠} و«هو»^{١١} الرابطة بين حرف^{١٢} السلب والمحمول. ١٥

١ ر ف: جعل.

٢ ف: وعبر.

٣ ر ف: فالغير.

٤ ز: البصير.

٥ ف: سلب.

٦ ف - وهي.

٧ ر ف: الحتم.

٨ ر ف - آخر.

٩ ر ف - لفظ.

١٠ ف: سلب.

١١ ر ف - هو.

١٢ ف - حرف.

Aynı şekilde, “Zeyd leyse hüve gayru basîr (Zeyd gözsüz değildir)” dersin dolayısıyla bağ, yükleme bitişik olarak, yüklem parçalarından önce gelir. İşte bu inceliğe bu tarzda dikkat çekmiş olduk.

[110] Eğer “Gözsüz (gayru basîr)” ile “kör” sözleri birbirine eşit veya biri diğerinden daha genel değil midir?” diye sorulursa buna şöyle cevap veririz: Bu durum bir dilden diğerine farklılık arz eder. Bazen ‘gözsüz’ sözumüzün cansızları da onunla nitelemenin doğru olması sebebiyle daha genel olduğu zannedilir. Kör’e gelince, onunla ancak görmesi mümkün olanın nitelenmesi mümkündür. Bunun açıklaması da dile bırakılır. Bu, bizim anlatmakta olduğumuz fenn, yani mantık ile karıştırılmasın. Bizim buradaki amacımız yalnızca olumsuz olumludan ayırmaktır. Çünkü olumluluk, ancak varlıkta ya da vehimde temessül eden sabit bir şey üzerinde mümkün olur. Olumsuzluk ise, sabit olmayan için mümkün olur; ister onun sabit olmayışı zorunlu olsun, ister olmasın.

15 **Önermenin Üçüncü Bir Taksimi: Konusunun Genel veya Özel Olması İtibariyle Önerme**

[111] Bil ki önermelerin konusu, ya “Zeyd yazardır”, “Zeyd yazar değildir” önermelerindeki gibi ferdî ve şahsidir ya da tümeldir. Tümel de kendi içinde kısımlara ayrılır: ya “insan ziyandadır” ve “insan ziyanda değildir” gibi, niceliği belirsiz (mühmele) olur. Bizim buna ‘niceliği belirsiz’ adını vermemizin sebebi, bu önermede yüklem varlığının tüm özneler için mi yoksa bir kısmı için mi olduğunun beyan edilmemiş olmasıdır. Ya da niceliği belirli (mahsûra) olur. Niceliği belirli önerme kendisinde, “her insan canlıdır” sözü gibi, hükmün tüm konular için olduğu veya “bazı insan canlıdır” sözumüz gibi, hükmün öznenin bir kısmı için olduğu açıkça belirtildiği önermedir. Öyle ise bu itibarla önermeler dört kısma ayrılır: şahsi (cüz’î), niceliği belirsiz, niceliği belirli tümel (mahsûra-i külliyye) ve niceliği belirli tikel (mahsûra-i cüziyye) önermedir. Önerme, ister olumsuz ister olumlu, ister şartlı ister yüklemli, ister bitişik şartlı isterse ayrışık şartlı olsun bu dört kısma ayrılır.

وكذلك تقول: «زيد ليس هو غير بصير» فتكون الرابطة قبل أجزاء المحمول متصلة به. فهذا وجه التنبيه على هذه الدقيقة.

[١١٠] فإن قيل: فقولنا «غير بصير» وقولنا «أعمى» متساويان، أو أحدهما أعم من الآخر؟ قلنا: هذا يختلف باللغات. وربما يظن أن قولنا «غير بصير» أعم، حتى يصح أن يوصف به الجماد؛ و«الأعمى» لا يوصف به إلا من يمكن أن يكون له البصر.^١ وبيان ذلك يحال^٢ على اللغة، فلا يخلط بالفن [٢١] الذي نحن بصدده. وإنما غرضنا تمييز السلب عن الإيجاب؛ فإن الإيجاب لا يمكن إلا على ثابت متمثل^٣ في وجود أو وهم. وأما النفي فيصح من غير الثابت، سواء كونه غير ثابت واجباً، أو غير واجب.

١٠ قسمة الثالثة للقضية باعتبار عموم موضوعها؛ أو خصوصه

[١١١] اعلم أن موضوع^٤ القضية إما شخصية كقولنا: «زيد كاتب»، «زيد ليس بكاتب»؛ وإما كلية. والكلية إما مهملة: كقولنا: «الإنسان في خُسر»، «الإنسان^٥ ليس في خُسر». وسميتها «مهملة» لأنه لم يبين فيها^٦ وجود الحمل لكلية الموضوع أو لبعضه. وإما محصورة وهي التي فضّل فيها أن الحكم لكله، كقولنا «كل إنسان حيوان» أو ذكر أنه لبعضه كقولنا: «بعض الحيوان إنسان». فإذاً ١٥ القضية بهذا الاعتبار أربعة: شخصية ومهملة ومحصورة كلية ومحصورة جزئية. والقضية تنقسم إلى هذه الأقسام: سالبة كانت أو موجبة؛ شرطية كانت أو حملية؛ كانت الشرطية منفصلة أو متصلة.

١ ر: بصير.

٢ ف: محال.

٣ ر: يتمثل.

٤ ر: موضعها.

٥ ر: موضع.

٦ ف - الإنسان.

٧ ر ف - فيها.

[112] Niceliği belirleyen lafza ‘sûr’ adı verilir. Tümel olumluda her insan canlıdır; tikel olumluda, bazı canlılar insandır; tümel olumsuzda ‘hiçbir insan taş değildir; tikel olumsuzda ikisi de aynı anlama gelen, ‘bazı insanlar yazar değildir’ veya ‘her insan yazar değildir’ önermelerindeki gibi.

5 Birisi şöyle sorabilir: “Elif-lam (belgilik) takısı tüm ferdleri içermeye (istiğ-râk) anlamı ifade ettiğinde ‘insan ziyandadır’ diyenin sözü tümeldir. Öyle ise biz bu önermeye nasıl olup da niceliği belirsiz önerme adını veririz?” Buna şöyle cevap veririz: Bil ki eğer bu Arap dilinde sabit bir kural ise, niceliği belirsizi öğrenmek için başka bir dile bakmak gerekir. Bu yolla so-

10 nuca ulaşılamazsa, o halde bu önerme niceliği belirsiz bir önermedir. Zira önermenin tüm ferdler ya da ferdlerin bir parçası için geçerli olma ihtimali vardır. Bu durumda niceliği belirsiz önermenin gücü, tikel önerme gücünde olur. Çünkü onun, zorunlu olarak kapsadığı şey tikeldir. Tüm ferdleri kapsamaması ise kuşkuludur. Zira tikel olarak doğru olan şeyin, tümel olarak

15 da doğru olması zorunlu değildir. Buna göre kıyasta matlûb olan tümel bir sonuç olduğunda, niceliği belirsiz olanın kullanımından kaçınılmalıdır.

[113] Örneğin fakih şöyle der: “Miktarı hacim ölçüsüyle hesaplanan (mekîl) şeyde faiz geçerlidir. Kirecin miktarı hacim ölçüsüyle hesaplanır. Öyle ise kireçte faiz geçerlidir.” Buna karşı sen dersin ki: Senin ‘mekîl’dir,

20 sözün belirsizdir (mühmeldir). Zira eğer tüm mekîl malları kastetmişsen bu mümkün değildir. Eğer bununla, bazı mekîlleri kastettiysen bazı mekîl mallarda faiz geçerlidir sonucu çıkar. “Bazı mekîl mallarda faiz geçerlidir. Kireç mekîldir. Öyle ise kireçte faiz geçerlidir” dediğinde ise kıyasın bu sonucu vermesi lâzım gelmez. Zira kirecin faiz geçerli olmayan diğer bazıdan

25 olması ihtimal dahilindedir.

[114] Eğer “şartlı önermelerde *hasr ve ihmal*, yani önermenin niceliğini belirleme ya da belirsiz bırakma nasıl olur?” dersin bu sorunun cevabı şöyledir: İyice anla ki sen, “her ne zaman bir şey hâdis olursa onun bir muhdisi vardır veya daimi olarak şey ya hâdis veya kadîmdir” dedi-

30 ğinde önermenin niceliğini tümel olumlu olarak belirlemiş olmaktadır.

[١١٢] واللفظ الحاصر يسمى «سوراً»، كقولنا^١ «كل إنسان حيوان»، وقولنا^٢ «بعض الحيوان إنسان». وكقولنا في السالبة الكلية «لا واحد من الناس بحجر». وكقولنا في السالبة الجزئية: «ليس بعض الناس كاتباً» أو «ليس كل إنسان كاتباً». فإن فحواهما واحد. فإن قلت: فالألف واللام إذا كان للاستغراق، فقول القائل «الإنسان في خسر» كلية، فلم^٣ سميتها^٤ مهملة؟ فاعلم أنه إن ثبت ذلك في لغة العرب، وجب طلب المهمل من لغة أخرى، وإن لم يثبت فهو مهمل؛ إذ يحتمل الكل ويحتمل الجزء. وتكون قوة المهمل قوة الجزئي؛ لأنه بالضرورة يشتمل عليه. وأما العموم فمشكوك فيه، وليس من ضرورة ما يصدق جزئياً [٢١ب] أن^٥ يصدق كلياً. فليحذر عن المهملات في الأقيسة إذا كان يطلب منها^٦ نتيجة كلية.

[١١٣] كما يقول الفقيه مثلاً «المكيل ربوي، والجص مكيل، فكان ربوياً».^{١٠} فتقول قولك «المكيل» مهمل، فإن أردت به الكل فممنوع وإن أردت به الجزء فينتج أن بعض المكيل ربوي. فإذا قلت «بعض المكيل ربوي، والجص مكيل، فكان ربوياً» لم يلزمه النتيجة؛ إذ احتمال أن يكون من البعض الآخر الذي ليس بربوي.

[١١٤] فإن قلت: فكيف يكون الحصر والإهمال في الشرطيات؟ فافهم أنك مهما قلت: «كلما كان الشيء حادثاً، فله محدث» أو قلت: «دائماً إما أن يكون الشيء حادثاً^٧ أو قديماً» فقد حصرت الحصر الكلي الموجب.

١ ط + في الموجبة الكلية.

٢ ط + في الموجبة الجزئية.

٣ ف: فكيف.

٤ ف: سميتها.

٥ ر ط + لا.

٦ ف: منهما.

٧ - فله محدث أو قلت دائماً إما أن يكون الشيء حادثاً.

Eğer “bir şey mevcut ise, bu şey kesinlikle bir yönde olmak zorunda değildir” ve “satım akdi sahih ise satışın kesinlikle lâzım olması gerekir değildir” dediğinde bitişik şartlı önermeyi olumsuz ve niceliği belirli önerme yapmaktasın. Buna benzeyen konuları buna mukayese yapman mümkündür.

5 **Önermenin Dördüncü Bir Taksimi: Yükleme Özneye Zorunlu, Mümkün veya Mümteni’ Gibi Cihetlerle Nisbet Etme İtibariyle Önerme**

[115] Bil ki önermede yüklem konuya nisbetinin değişik şekilleri vardır. Buna göre bu nisbet ya “insan canlıdır”, “insan canlı değildir” önermelerindeki gibi; dış dünyada/nefsü’l-emr’de varlığı zorunlu nisbet-
10 tir. Burada canlı, insana olumlu ya da olumsuz bir şekilde yüklenmiştir. Canlının insana nisbeti varlığı zorunlu nisbetidir. Ya da yüklem konuya nisbeti yokluğu zorunlu bir nisbettir. Mesela “insan taşır” ya da “insan taş değildir” önermesi gibi. Burada taş insana yüklem olmuş, insana nisbeti
15 yokluğu zorunlu nisbettir. Yüklemin konuya nisbetinin diğer bir şekli ise, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan bir nisbettir. Mesela “insan yazardır”, “insan yazar değildir” önermeleri gibi. O halde biz bu nisbete, yüklem “madde”si adını verelim. Buna göre madde üçtür: Vacib/zorunlu, mümkün ve mümteni’ olma.

[116] Bu açıdan, yani maddesi bakımından bakıldığında önerme ya mutlak ya da mukayyedir. Mukayyed önerme, konu için yüklem zorunlu veya mümkün ya da zorunlu olmaksızın daimî olarak mevcut olduğunun belirtilmiş olmasıdır. Mutlak ise bunlardan herhangi birine temas edilmeyen önermedir. Nitekim bu durumlar, mücerret yüklem yapmanın
20 gerektirdiği şeye ilave hususlardır. Zorunlu önerme şu iki kısma ayrılır. İlki, içinde hiçbir şart bulunmayan önermedir; mesela “Allah diridir” önermesi –ki doğrusu Allah ezeli ve ebedî olarak böyledir (ve onun diri olması için bir şart koşulmamıştır)- gibi. Diğeri ise onda konunun biz-
25 zat var oluşu şart olan önermedir. Mesela “insan canlıdır” önermesi gibi.

وإذا قلت: «ليس ألبتة إذا كان الشيء موجوداً فهو في جهة» و«ليس ألبتة إذا كان البيع صحيحاً فهو لازم» فقد سلبت الاتصال وحصرت. فكذا سائر نظائره يمكنك القياس عليه.

قسمة رابعة للقضية باعتبار جهة نسبة المحمول إلى الموضوع بالوجوب والإمكان والامتناع^١

[١١٥] اعلم أن المحمول في القضية لا يخلو إما أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الأمر، كقولك «الإنسان حيوان»، «الإنسان ليس بحيوان». فإن الحيوان محمول على الإنسان^٢ إما بالسلب أو بالإيجاب، ونسبته إلى الإنسان نسبة الضروري الوجود. وإما أن تكون نسبته إليه^٣ نسبة الضروري العدم، كقولنا: «الإنسان حجر»، «الإنسان ليس بحجر»^٤، وإما أن يكون لا ضرورياً^٥ لا وجوده ولا عدمه، كقولنا «الإنسان كاتب»، «الإنسان ليس بكاتب». ولتسم هذه النسبة «مادة الحمل». فالمادة ثلاثة إما ممكنة وإما واجبة وإما ممتنعة.

[١١٦] والقضية بهذا الاعتبار إما مطلقة وإما مقيدة. والمقيدة ما فصل فيها أن المحمول للموضوع ضروري أو ممكن أو موجود على الدوام بلا ضرورة^٦، والمطلق ما لم يتعرّض فيه لشيء^٧ من ذلك؛ فإن هذه أمور زائدة على ما يقتضيه مجرد الحمل. والقضية الضرورية تنقسم إلى ما لا شرط فيه؛ كقولنا: «الله حي» [٢٢] فإنه لم يزل ولا يزال كذلك؛ وإلى ما شرط فيه وجود الموضوع، كقولنا «الإنسان حي»؛

١ - بالوجوب والإمكان والامتناع + بالجواز أو الإمكان أو الامتناع.

٢ ر - على الإنسان.

٣ ر - إليه.

٤ ط + فإن الحجرية محمولة، ونسبتها إلى الإنسان نسبة الضروري العدم.

٥ ر - أن لا يكون ضرورياً + أن يكون لا ضرورياً.

٦ ر - بلا ضرورة + بالضرورة.

٧ ف: بشيء.

Zira insan mevcut olduğu sürece canlıdır (canlılık insanın var olması şartıdır). Dolayısıyla konunun var oluşu bu önermede şart koşulmuştur. Buna göre (zorunluluk sınıflamasında) ikinci sırada saydığımız bu şarta bağlı önerme, ilk sırada saydığımız zorunlu önermeden farklı olmayıp ondan farklı olduğu yön sadece konunun zâtından kaynaklanan bir şekilde ezeli ve ebedi varlığının devamlılığı ve varlığının yine kendi hakikati sebebiyle vacib olmasıdır. O halde biz buna “mutlak zorunlu” adını verelim.

[117] “Şartlı zorunlu” ise üç kısımdır.

Birincisi; içinde öznenin (mevzunun) varlığının daimi olması şart kılındır. Bunun örneği yukarıda geçendir (‘insan canlıdır’ örneği).

İkincisi; öznenin sadece önermede belirtilen sıfata sahip olma vasfının devamının şart kılındığı önermedir. “Her hareket eden değişendir” sözümüz gibi. Buna göre hareket eden şey, onun zâtı var olduğu sürece değil de hareket ettiği sürece değişendir. Bu tarz önerme ile “insan canlıdır” önermesi arasındaki fark şudur: Canlı olma hususunda şart insanın zâtı yani onun varlığıdır. Oysa şimdiki örnekteki şart, yalnızca hareket edenin zâtı değildir, bunun ötesinde, zata ilişkin bir sıfat olan hareketli olma sıfatının ilişmiş olduğu hareketlinin zâtıdır. Buna göre hareket edenin, mesela at, gök veya başka herhangi bir şey olması şeklinde bir zâtı ve cevheri vardır ve bu zâta ‘hareketli oluşu’ ilişmiştir. İşte bu zât, ‘hareket eden’den başkadır. Oysa ‘insan diridir’ önermesindeki durum böyle değildir.

Üçüncüsü; kendisinde belirli ya da belirsiz bir vaktin şart olduğu önermedir.

[118] Buna göre “Ay zorunlu olarak tutulmuştur” önermesi belirli bir vakit ile kayıtlıdır. Bu da, ayın dünyanın gölgesinde kalarak güneşin ışığının ona ulaşmadığı vakittir. “İnsan zorunlu olarak solunum yapandır” sözünün anlamı ise, ‘bazı vakitlerde’ demektir, ancak bu bazı vakit önermede belirlenmemiş bir vakittir. Birisi “varlığı sürekli olup, zorunlu olmayan bir şey tasavvur edilir mi?” derse buna verilecek cevap şudur: “Evet tasavvur edilir.” Şöyle ki durumun böyle olduğu bireylerde (tikellerde); açıktır. Zenci örneğinde olduğu gibi, zira şöyle diyebilirsiniz:

فإنه ما دام موجوداً فهو كذلك؛ فوجود الموضوع مشروط فيه ولا يفارق هذا الشرط الضروريّ الأول في جهة الضرورة، وإنما يفارق في دوام الموضوع^١ ويلحق هذا بالضروري المطلق.

[١١٧] فأما الضروري المشروط فثلاثة.

٥ الأول: ما يشترط فيه دوام^٢ كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه، ومثاله ما تقدم.

الثاني: ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه فحسب^٣، كقولنا: كل متحرك متغير. فإنه متغير ما دام متحركاً، لا ما دام ذات المتحرك موجوداً. والفرق بين هذا وبين قولنا «الإنسان حي» أن الشرط في الحي ذات الإنسان. والشرط ههنا ليس هو ذات المتحرك فقط، بل ذات المتحرك بصفة تلحق الذات وهو كونه متحركاً. فإن المتحرك له ذات وجوهر من كونه فرساً أو سماءً أو ما شئت، ويلحقه أنه متحرك. وتلك^٤ الذات، هو غير المتحرك، وليس الإنسان [في «الإنسان حي»] كذلك.

الثالث ما يشترط فيه وقت مخصوص إما معين وإما غير معين.

١٥ [١١٨] فإن قولنا القمر بالضرورة منكسف^٥ مقيد بوقت معين، وهو وقت وقوعه في ظل الأرض من ضوء الشمس. وقولنا: الإنسان بالضرورة متنفس، فمعناه أنه في بعض الأوقات. وذلك الوقت غير متعين. فإن قال قائل: وهل يتصور «دائم غير ضروري»؟ قلنا نعم؛ أما في الأشخاص فظاهر، كالزنجي؛ فإنك قد^٦ تقول:

١ ط + لذاته، أزلاً، وأبداً، ووجوب وجوده لنفس حقيقته .

٢ ط: + وجود [ذات].

٣ ر ف - ومثاله ما تقدم. الثاني: ما شرط فيه دوام كون الموضوع موصوفاً بعنوانه فحسب.

٤ ر - كل.

٥ ف: ذاك.

٦ ر: منكسف؛ ف: منكسف.

٧ ر - قد.

“Teni mevcut olduğu sürece zenci kara tenlidir.” Çünkü kara olmak zencinin teni için zorunlu değildir. Fakat bazen, o sürekli olarak kara tenli olarak bilinebilir. Biz bu önermeye “vücutü/varlığa bağlı” önerme adını verelim. *Tümellerde* ise, mesela “gezegen doğandır ve batandır” önermesindeki gibidir. Nitekim gezegen her an böyledir ancak bu durum onun zâtının varlığı açısından zorunlu değildir. Çünkü gezegenin doğup batması, insana ait canlı olma gibi değildir. Konuyu bu şekilde anlamalısın.

Önermenin Beşinci Bir Taksimi: Çelişigi İtibariyle Önerme

[119] Bil ki bir önermenin çelişigini anlamak, akıl yürütmede (nazar) ihtiyaç duyulan bir konudur. Buna göre burhân bazen bir şeye; onun geçerli olduğuna değil de o şeyin çelişiginin geçersiz olduğuna delâlet eder ve bu şekilde burhan sanki o şeye delâlet etmiş gibi olur. Bazen kıyasın öncüllerinde bir şey ortaya konulur ama çelişigi alınmadıkça o şeyin delâlet tarzı bilinmez. Dolayısıyla çelişik bilinmedikçe bu faydalar hasıl olmaz. Bazen çelişigin bilgisinin apaçık olduğu zannedilir, oysa durum böyle değildir. Öyle ise bu konuya gereken önemi vermemek, nazari konuların çoğunda hataya sebep olur.

[120] Çelişik iki önerme, birinin doğru, diğerinin yanlış olmasını gerektirecek tarzda olumluluk ve olumsuzluk noktasında birbirinden farklı önermelerdir. Buna göre “âlem hâdistir” dediğimizde ve bu önerme doğru olduğunda “âlem hâdis değildir” sözümüz yanlış olur. ‘Kadîm’ ile âlemin hâdis olmamasını kast ettiğimizde “âlem kadîmdir” sözümüz de böyledir. Buna göre bu iki sözden birini delillendirdiğimizde şüphesiz diğerini de delillendirmiş oluruz. Yine bu iki sözden birini söylediğimizde sanki diğerini de söylemiş oluruz. O halde bu iki önerme bu şekilde bir birinin lâzımıdır.

[121] Ancak önermelerin çelişmesinin sekiz koşulu vardır. Bu koşullar gözetilmez ise çelişki hasıl olmaz. Bunlar şunlardır: *Birincisi*, iki önermeden birinin olumsuz, diğerinin olumlu olmasıdır. Mesela “âlem hâdistir”, “âlem hâdis değildir” önermeleri böyledir. Zira “âlem hâdistir”, “âlem hâdistir” dediğimizde bu iki söz bir biriyle çelişmez.

إنه أسود البشرة، ما دام موجود البشرة. وليس السواد لبشرته ضرورياً، ولكنه قد يعرف وجوده على الدوام. ولنسم هذه القضية «وجودية». وأما في الكليات، فكقولنا: «الكوكب شارق وغارب». [٣٢٢] فإنه في كل ساعة كذلك وليس ذلك ضرورياً في وجود ذاته؛ إذ ليس ك«الحيوان» للإنسان، فافهم.^٢

٥. قسمة خامسة للقضية باعتبار نقيضها

[١١٩] اعلم أن فهم النقيض للقضية تمس إليه الحاجة في النظر. فربما لا يدل البرهان على^٥ شيء فيدل على إبطال نقيضه، فيكون كأنه قد دل عليه. وربما يوضع في مقدمات^٦ القياس شيء فلا^٧ يعرف وجه دلالة ما لم يرد إلى نقيضه، فإذا لم يكن النقيض معلوماً لم تحصل هذه الفوائد. وربما يظن أن معرفة ذلك ظاهر، وليس كذلك. فإن التساهل فيه مثار الغلط في أكثر النظريات. ١٠

[١٢٠] والقضيتان المتناقضتان هما المختلفتان في الإيجاب^٨ والسلب، على وجه^٩ يقتضي لذاتها أن تكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة. فإننا إذا قلنا «العالم حادث» وكان صادقاً، كان قولنا «العالم ليس بحادث» كاذباً. وكذا قولنا «قديم» إذا عيننا بالقديم نفي الحادث. فمهما دللنا على أحدهما، فقد دللنا على الآخر، ومهما قلنا أحدهما، فكأننا قد قلنا الآخر. فهما متلازمان على هذا الوجه. ١٥

[١٢١] ولكن للتناقض شروط ثمانية، فإذا لم تراخ الشروط لم يحصل التناقض. الأول أن تكون إحدى القضيتين سالبة، والأخرى موجبة، كقولنا «العالم حادث؛ العالم ليس بحادث». فإننا إن قلنا «العالم حادث»، «العالم حادث» فلا^{١٠} يتناقضان.

١ ر ف: كقولنا.

٢ ر: و.

٣ ر ف - فافهم.

٤ ر: وربما.

٥ ر: وعلى.

٦ ر: متقدم.

٧ ر: ولا.

٨ ف: بالإيجاب.

٩ ر: حملة؛ ف جملة.

١٠ ر: لم.

İkincisi, iki öncülün konularının aynı olmasıdır. Konu birden çok olursa iki önerme çelişmez; “âlem hâdistir” ve “Bâri olan Allah, hâdis değildir” önermeleri gibi. Zira bu iki önerme birbiriyle çelişmez. Öznelerin birliği ancak eşadlı (müşterek) lafızda sorun çıkarır. Mesela biz, “ayn sarıdır” ve
 5 “ayn sarı değildir” deyip birinci ayn ile dinarı ikinci ayn ile de gören uzvu (gözü) kastederiz. Fıkıhta ise “sağîrenin (bâliğ olmayan kızın) nikâhında velayet geçerlidir” ve “sağîrenin nikâhında velayet geçerli değildir” deriz ve genel anlamlı lafız (âmm) ile özel (has) anlamlıyı kastetme yöntemine göre, önermelerin birinde sağîre ile dul olanı, diğerinde ise bakire olanı kaste-
 10 deriz. Bu şekilde özne birden çok olmuştur ve çelişki de meydana gelmez.

[122] *Üçüncüsü*, yüklem aynı olmasıdır. Buna göre “insan yaratılmıştır” ve “insan taş değildir” önermeleri birbiriyle çelişmez. Bu konu eşadlı (müşterek) yüklemlerde sorun oluşturur. Mesela, “öldürmeye zorlanmış olan *muhtâr*dir (öldürmeyi seçmiştir)” ve “öldürmeye zorlanmış olan
 15 *muhtâr* (*özgür iradeli*) değildir, buna mecbur kalmıştır” sözümüz böyledir. Nitekim bu iki söz, birbiriyle çelişmez. Öyle ise ‘muhtâr’ kelimesi, farklı iki manada kullanılmış eşadlı (müşterek) bir lafızdır. Zira onunla bir fiili yapmama gücü kastedilebildiği gibi, bazen de kendi zâtından kaynaklanan bir etken ve kendi güçlü arzusundan dolayı ona direnemeyip bir şey yap-
 20 maya girişen kastedilir. Zira lafız, eşadlı (müşterek) olunca özne ve yüklem gerçekte birden çok olur, oysa görünürde o tek bir şey zannedilir. Halbuki dikkate alınacak olan şey hakiki anlam olup, lafzın zahiri değildir.

[123] *Dördüncüsü*, yüklem öznenin iki farklı parçasına yüklenmiş olmamasıdır. “Sudanlı beyazdır” ve “Sudanlı beyaz değildir” sözleri gibi. Yani
 25 “Sudanlı beyaz dişlidir” ve “Sudanlı beyaz tenli değildir” demektir. Fıkıhta da “hırsız kesilendir” ve “hırsız kesilen değildir” deriz. Burada kastedilen şudur; ‘hırsız eli kesilendir’, ‘hırsız ayağı ve burnu kesilen değildir’. *Beşincisi*, izafetlerde, kendisine izafet yapılan şeyin farklı şeyler olmamasıdır. ‘Dört yarım’ ve ‘dört yarım değildir’, sözümüz gibi. Yani bu “dört, sekizin yarısıdır” ve “dört on sayısının yarısı değildir” demektir ki bu iki önerme çelişmez.
 30

الثاني أن يكون موضوع المقدمتين واحداً، فإذا تعدد لم يتناقضا، كقولنا: «العالم حادث»، «والباري قديم». فإنهما لا يتناقضان. وإنما يشكل هذا في لفظ مشترك؛ فإننا نقول: «العين أصفر»، «العين ليس بأصفر» ونريد بأحدهما «الدينار» وبالأخر «العين الباصرة». ونقول في الفقه: [١٢٣] «الصغيرة مولى عليها في بضعها»؛
 ٥ «الصغيرة ليست مولى عليها في بضعها». ونريد بإحدهما «الثيب» وبالأخرى «البكر» على منهاج إرادة الخاص بالعام فيكون الموضوع متعدداً، ولا يتناقضان.^٢

[١٢٢] الثالث: أن يكون المحمول واحداً؛ فإن قولنا: «الإنسان مخلوق» «الإنسان ليس بحجر» لا يتناقضان. ويشكل ذلك في المحمول المشترك، كقولنا: «المكروه على القتل مختار». «المكروه على القتل ليس بمختار، ولكنه مضطر»
 ١٠ وليس يتناقضان،^٤ فإن «المختار» يطلق^٥ على معنيين^٦ مختلفين، فهو مشترك. فقد يراد به القادر على الترك؛ وقد يراد به الذي يقدم على الشيء لشهوته وانبعاث داعية من ذاته. ومهما كان اللفظ مشتركاً، كان الموضوع أو المحمول بالحقيقة أكثر من واحد، وفي الظاهر يظن أنه واحد. والعبرة للحقيقة لا لظاهر اللفظ.

[١٢٣] الرابع: أن لا يكون المحمول في جزأين مختلفين من الموضوع،
 ١٥ كقولنا: «النوبي^٧ أبيض» «النوبي ليس بأبيض» أي أبيض الأسنان؛ ليس بأبيض البشرة. وفي الفقه نقول: «السارق مقطوع» «السارق ليس بمقطوع»^٨ أي مقطوع اليد،^٩ ليس بمقطوع الرجل^{١٠} والأنف. الخامس: أن لا يختلف ما إليه الإضافة في المضافات، كقولنا: «الأربعة نصف» «الأربعة ليس بنصف»، أي هو نصف الثمانية وليس نصف العشرة، فلا يتناقضان.^{١١}

١ ر: غير.

٢ ر- عليها.

٣ ر ف: يتناقض.

٤ ر ف: يتناقض.

٥ ر: ينطلق.

٦ ر: لمعنيين.

٧ ر: النوبي.

٨ ر- ليس بمقطوع + لا يقطع.

٩ ر- مقطوع اليد + يقطع يده.

١٠ ر- ليس بمقطوع الرجل + لا يقطع رجله.

١١ ر ف: يتناقض.

“Zeyd babadır” ve “Zeyd baba değildir” önermeleri de böyledir. Yani “Zeyd, Amr’ın babasıdır” ve “Zeyd Halid’in babası değildir” demektir. Fıkıhta “kadın kendisine veli tayin edilendir” ve “kadın kendisine veli tayin edilen değildir” deriz. Yani “evlenmede kendisine veli tayin edilendir ama malî konularda değildir” demektir. Bazen ikisi de evlenmeye izafe edilir ve yüklem in eşadlı/müşterek lafız olması sebebiyle çelişki meydana gelmez. Zira Ebu Hanife şöyle der: “Kadın kendisine veli tayin edilendir.” Zira kadının nikâhlanması hukuken ya müstehap ya da zorunlu olarak evlendirme yetkisine sahip olan velisi tarafından yapılır. Yine “kadın kendisine veli tayin edilen değildir”. Yani kadın kendi başına nikâh akdi yapabilir ve nikâh akdi yapmaya icbar edilemez.

[124] Burada belirttiğimiz hususların yalnız çelişik önerme için değil kıyasın bütün türleri için de göz önüne alınması gerekir. Zira bu hususa dikkat edilmediğinde bir takım hatalar doğar. Nitekim bazı Şafîî fakihler şöyle der: “Kadın kendisine veli tayin edilendir öyle ise kendisi akdi bizzat yapamaz”. Burada ortaya konulan sonuç ifadesi, ilk önermeden (kadın kendisine veli tayin edilendir) zorunlu olarak çıkmaz. Zira Ebû Hanife şöyle der: “Sizin kadın, kendisine veli tayin edilendir, sözünüz ile eğer ‘kadın akdi bizzat yapamaz’ veya ‘velisi onu icbar eder’ anlamını kastettiyseniz, zaten bu, tartışma konusu olan hususta ispata çalıştığımız yargının ta kendisidir. Dolayısıyla bu ifadeyi kıyasta öncül olarak koymak, musâdere ale’l-matlûb yani ispata çalışılan önermeyi kıyasta öncül olarak kullanma tarzında hatalı bir işlemdir. Yok eğer bu sözünüz ile ‘veli tayin edilen kişi kadının nikah akdini yapma yetkisini ya müstehap veya icbârî olarak elinde bulundurur’ anlamını kastettiyseniz, bu sözden sizin çıkardığınız anlam, yani ‘kadın sözleşmeyi müstehap olan velayete aykırı olarak yaptığında akdin kurulmayacağı’ anlamı zorunlu olarak çıkmaz.”

[125] *Altıncısı*, yüklem in özneye nisbetinin iki farklı cihete/kipe göre olmamasıdır. “Testideki su, susuzluğu giderecek kadardır ve temizleyicidir” ve “testideki su, susuzluğu giderecek kadar değildir, temizleyici de değildir” sözümüz gibi. Burada ‘susuzluğu giderici’ sözüyle suyun bilfiil değil de bilkuve susuzluğu giderici olduğunu kastediyoruz. ‘Susuzluğu giderici değildir’ sözüyle de ‘susuzluğu bilfiil giderici değildir’ anlamını kastediyoruz.

وكذا قولنا: «زيد أب» «زيد ليس بأب»، أي أب لعمره، وليس بأب لخالد. وفي الفقه نقول: «المرأة مؤلّى عليها»؛ «المرأة ليس مولى عليها». أي مولى عليها في البضع، لا في المال. وقد يضاف إلى البضع كلاهما ولا يتناقضان^١ من جهة اشتراك لفظ المحمول. فإن أبا حنيفة رحمة الله عليه يقول «مولى عليها»؛ إذ يتولى الولي نكاحها شرعاً استحباباً أو إيجاباً؛ «ليس مولى عليها» أي تستقل بنفسها ولا تجبر على العقد.

[١٢٤] وهذه المعاني يجب مراعاتها، لا للنقيض فقط، ولكن^٢ لجميع أنواع القياس، فإنه إن لم تراخ تولدت^٣ منه الأغاليط. ولذلك^٤ يقول بعض فقهاء [٢٣٣ب] الشافعية رحمه الله: «المرأة مولى عليها، فلا تلي أمر نفسها». وهذه النتيجة غير لازمة. فإن أبا حنيفة رحمة الله عليه يقول: «قولكم: إنها مولى عليها، إن أردتم به أنها لا تلي أمر نفسها، أو الولي يجبرها، فهذا عين^٥ المطلوب في محل النزاع، فجعله مقدمة في القياس مصادرة على المطلوب. وإن أردتم^٦ به أن الولي يتولى عقدها استحباباً، أو إيجاباً، فلا يلزم من هذا أن لا ينعقد النكاح إذا تعاطته على خلاف الاستحباب».

[١٢٥] السادس: أن لا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين، كقولنا: «الماء في الكوز مروٍ ومطهرٍ»، «وليس بمروٍ ولا مطهرٍ». ونريد بقولنا «مروٍ» أنه^٧ مُروٍ بالقوة، وبقولنا «ليس بمروٍ» أنه ليس بمروٍ بالفعل،

١ ر ف: يتناقض.

٢ ر: بل.

٣ ف: تولد.

٤ ف^١: وكذلك.

٥ ف^١: غير.

٦ ف: أريد.

٧ ر: أي.

٨ ر + أنه.

Yüklem yapma cihetinin/kipinin farklı olmasından dolayı şu ayet-i kerîmede çelişki yoktur: “(Oku) attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı.”¹⁶

Burada ok atma hem olumsuzlanmakta hem olumlanmaktadır. Fakat olumsuzlama ciheti, olumlama ciheti ile aynı olmadığı için bu ikisi çelişmez. İşte bu da, fikhî konularda çokça yanlış yapılan konulardandır.

[126] *Yedincisi*, konunun iki ayrı zamanda olmamasıdır. “Çocuk dişlidir” ve “çocuk dişli değildir” önermeleri böyledir. Öyleki bunlardan ilki ile çocuğun sütten kesilmiş halini; ikincisi ile de bebeğin ilk günlerindeki halini kastederiz. Fıkıhta “şarab haram idi” deriz ve bu sözle geçmiş dönemleri kastederiz ve yine “şarap helal idi” deriz ve bununla şarabı haram kılan ayetin nazil edilmeden önceki durumu kastederiz. Bu şartları genel bir ifadeyle belirtecek olursak, iki önermede arasındaki fark sadece olumlama ve olumsuzlama noktasında olmalıdır. Buna göre birinin olumladığını diğeri onun olumladığı aynı konu üzerinde, aynı şekilde ve aynı vakitte ve aynı cihetle/kipte olumsuzlamalıdır. İşte o zaman iki önermeden biri doğru iken diğeri muhakkak yanlış olur. Eğer bu şartlardan biri yerine getirilmezse iki önermenin ikisinin de doğru veya iki önermenin ikisinin de yanlış olması mümkündür.

[127] *Sekizincisi* ki bu şart, özellikle konusu (öznesi) tümel olan önermede söz konusudur. Buna göre konusu tümel olan önermede çelişkinin kesin bir şekilde meydana gelmesi için, iki önermenin olumlu ve olumsuzluk bakımından farklı olmasıyla birlikte, tümellik ve tikellik açısından birbirlerinden farklı olmaları da çelişkinin şartlarına eklenir. Aksi takdirde, imkan maddesindeki/kipindeki iki tikel önermede olduğu gibi, iki önermenin birlikte doğru olması mümkün olur. Mesela, “bazı insanlar yazardır” ve “bazı insanlar yazmaz değildir” önermeleri böyledir. Bazen de imkan maddesindeki/kipindeki olan iki tümelde olduğu gibi, ikisinin birden yanlış olması mümkün olur. Tıpkı, “her insan yazandır” ve “hiçbir insan yazan değildir” sözümüz gibi.

ولاختلاف جهة الحمل لم يتناقض قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (سورة الأنفال، ٨/١٧). وهو نفي للرمي وإثبات له. ولكن ليست جهة النفي جهة الإثبات، فلم يتناقض. وهذا أيضاً مما يغلط كثيراً في الفقهيات.

[١٢٦] السابع: أن لا يكون في زمانين مختلفين، كقولنا «الصبي له أسنان» ونعني به بعد الفطام، «والصبي لا أسنان له» ونعني به في أول الأمر. ونقول في الفقه: «الخمر كانت حراماً» ونعني به^١ في الأعصار السابقة^٢. «وكانت حلالاً» ونعني به قبل نزول التحريم. وبالجملة: فينبغي أن لا تخالف إحدى القضيتين الأخرى إلا في السلب فقط،^٣ فتسلب إحداهما^٤ ما توجهه الأخرى^٥ على الوجه الذي أوجبه^٦ من الموضوع الذي أوجبه^٧ بعينه وعلى ذلك النحو وفي ذلك الوقت وبذلك الجهة. فإذا ذاك يقتسمان الصدق والكذب. فإن تخلف شرط، جاز أن يشتركا في الصدق أو في الكذب.

[١٢٧] الثامن: وهذا في القضية التي موضوعها كلي على الخصوص، فإنه يزيد^٨ في التي موضوعها كلي أن تختلف القضيتان في الجزئية والكلية مع الاختلاف في السلب والإيجاب حتى يلزم التناقض لا محالة. وإلا أمكن أن يصدقا جميعاً، كالجزئيتين في مادة الإمكان، مثل قولنا: «بعض الناس كاتب»، «بعض الناس ليس بكاتب». وربما كذبتا جميعاً^٩ كالكليتين في مادة الإمكان، كقولنا: [٢٤] «كل إنسان كاتب»، «وليس^{١٠} واحد من الناس كاتباً».

١ ف: به.
٢ ف: السالفة.
٣ ف ط - فقط.
٤ ف ر - إحداهما.
٥ ر ف: الأخر.
٦ ر ف: أوجه.
٧ ر ف: أوجه؛ ر + له؛ ط: وضعت.
٨ ف: يريد.
٩ ر: معاً.
١٠ ر: ولا.

[128] Niceliği belirli önermelerde anlattığımız şartlarla birlikte, çelişkinin tam ve zorunlu olması, önermelerden birinin tümel değerinin de tikel olmasıyla gerçekleşir. Şimdi bunun, tüm maddeler/kipler bakımından sağlamasını yapalım ve ilk olarak olumlu önermemizi tümel olarak kuralım ve şöyle diyelim: “Her insan canlıdır.” – “Bazı insanlar canlı değildir.” “Her insan yazardır.” – “Bazı insanlar yazar değildir.” “Her insan taşır.” – “Bazı insanlar taş değildir.” Şüphesiz iki önermeden biri doğru iken değerinin yanlış olduğunu görüyoruz. Şimdi de tümel olumsuzun sağlamasını yapalım: “Hiçbir insan canlı değildir.” – “Bazı insanlar canlıdır.” “Hiçbir insan taş değildir.” – “Bazı insanlar taşır.” “Hiçbir insan yazar değildir.” – “Bazı insanlar yazardır.” Buna göre zorunlu olarak bütün maddelerde/kiplerde de iki önermeden biri doğru iken diğeri yanlıştır.

[129] Eğer “Vacib ve mümteni” maddesindeki/kipindeki iki önermeden biri doğru iken diğeri yanlıştır” denilirse şöyle deriz: “Evet ama bu durum yüklemnin özneye nisbetinin zorunlu olup olmadığı bilindikten sonra bilinir. Anlattığımız şartlara riayet ettiğinde, her ne kadar bu nisbeti bilmesen de kesin olarak çelişkiyi bilirsin, zira durum nasıl olursa olsun çelişki lâzım gelir.”

Önermenin Altıncı Bir Taksimi: Döndürülmesi İtibariyle Önerme

[130] Bil ki biz döndürme (akis) ile, önermenin niteliğini (olumluluğunu veya olumsuzluğunu) koruyup, doğruluk durumunda değiştirmeden, onun yüklemine özne, öznesini yüklem yapmayı kastediyoruz. Eğer önermenin doğruluk durumunu değiştirilirse buna “*döndürme*” değil, “*ters çevirme (inkılâb)*” adı verilir. Burada ele alacağımız konu bakımından önermeler dört çeşittir:

[١٢٨] فالتناقض إنما يتم في المحصورات بعد الشروط التي ذكرناها بأن تكون إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية ليكون ضروري التناقض ولنمتحن في المواد كلها، ولنضع الموجبة أولاً كلية، فنقول:

كل إنسان حيوان. ليس بعض الناس بحيوان. ١

كل إنسان كاتب. ليس بعض الناس بكاتب. ٥

كل إنسان حجر. ليس بعض الناس بحجر.

فنجده لا محالة إحدى القضيتين صادقة، والأخرى كاذبة. ولنمتحن السالبة الكلية، فنقول:

ليس ٢ واحد من الناس حيواناً. ٣ بعض الناس حيوان.

ليس واحد من الناس بحجر. ٤ بعض الناس حجر. ١٠

ليس واحد من الناس بكاتب. بعض الناس كاتب.

فبالضرورة يقتسمان الصدق والكذب في جميع المواد.

[١٢٩] فإن قيل: فالكليتان في مادة الوجوب والامتناع أيضاً تقتسمان الصدق والكذب. قلنا: نعم ولكن لا يعرف ذلك إلا بعد معرفة نسبة المحمول إلى الموضوع أنه ضروري أم لا. وإذا راعيت الشروط التي ذكرناها، علمت التناقض قطعاً، وإن لم تعرف تلك النسبة فإنه كيفما كان الأمر يلزم التناقض. ١٥

قسمة سادسة للقضية باعتبار عكسها

[١٣٠] اعلم أنا نعني بالعكس أن يجعل المحمول من القضية موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية، وبقاء الصدق بحاله. فإن لم يبق الصدق سمي انقلاباً لا انعكاساً. والقضايا في غرضنا أربعة: ٢٠

١ ر + كل إنسان كاتب. ليس بعض الناس بحيوان.

٢ ر + ولا.

٣ ر + ولا.

٤ ر + ولا.

٥ ر ف: الشرط.

٦ ر ف: ذكرناه.

Birincisi, tümel olumsuz önerme olup zorunlu olarak kendisi gibi tümel olumsuz önermeye döndürülür. Mesela, “Hiçbir insan uçan değildir” dediğinde bundan “hiçbir uçan insan değildir” önermesi lâzım gelir. Yine “hiçbir itaat isyan değildir” dersen, “hiçbir isyan itaat değildir” lâzım gelir

5 ki bunun lâzım gelmesi açık bir husustur. Fakat bunun temellendirilmesi şöyledir: Eğer (ilk önermeden), “hiçbir uçan insan değildir” önermesi lâzım gelmez ise bunun lâzım gelmemesinin tek bir sebebi olabilir. O da bazı uçanların, insan olmasının mümkün oluşudur. Buna göre eğer bu durum mümkün ise “hiçbir insan uçan değildir” önermemiz batıl olur. Zira bu

10 durumda bu ‘uçan’ insan olur ve dolayısıyla bu ‘insan’ da uçan olur. Ayrıca “hiçbir insan uçan değildir” sözümüzün doğruluğu ortadan kalkar. Oysa başlangıçta bunu doğru bir önerme kabul etmiştik.

[131] *İkincisi*, tümel olumlu olup tikel olumluya döndürülür. Buna göre ‘her insan canlıdır’ sözümüz ‘bazı canlılar insandır’a döndürülür ancak tümel olarak döndürülmez. Çünkü yüklem olan “canlı”nın, konudan daha genel olması mümkündür. Bu durumda yüklem bir parçası öznenin –örneğinizde ‘insan’ lafzıdır- dışına taşabilir. Dolayısıyla “her canlı insandır” denilmesi mümkün olmaz. Zira at ve benzeri gibi diğer türlerden olan insandan başka canlılar da vardır.

20 [132] *Üçüncüsü*, tikel olumsuz önerme olup hiçbir şekilde döndürülemez. Zira biz “bazı canlılar insan değildir” deriz ve bu doğru olur. Oysa bunun döndürmesi olan “bazı insanlar canlı değildir” doğru olmaz. Yine “her insan canlı değildir” önermesinin ilk önermenin döndürülmüş şekli olması da sahih olmaz. Dolayısıyla tikel olumsuz ne tümele ve ne de tikele

25 döndürülür.

[133] *Dördüncüsü*, tikel olumlu olup kendisi gibi olana yani tikel olumluya döndürülür. Buna göre “bazı insanlar yazandır” sözümüzden “bazı yazanlar insandır” lâzım gelir. Eğer önermeden “her yazan insandır” lâzım gelir dersen bil ki, tikel olumludan bu önermenin lâzım gelmemesi onun tikel olumlu olması sebebiyle değildir.

30

الأولى^١ سالبة كلية، وتنعكس مثل نفسها بالضرورة، فإنك تقول «لا إنسان واحد، طائر»^٢ ويلزم انه: «لا طائر واحد، إنسان»^٣. وكذا نقول: «لا طاعة واحدة، معصية»^٤ فيلزم أنه^٥ «لا معصية واحدة، طاعة»^٦. ولزوم هذا ظاهر، ولكن تحريره أنه إن لم يلزم أنه «لا طائر واحد، إنسان» فإنما لا يلزم لأنه يمكن أن يكون بعض الطائر إنساناً. فإن أمكن ذلك بطل قولنا: «لا إنسان واحد، طائر». لأن ذلك الطائر يكون إنساناً فيكون ذلك الإنسان طائراً. فيرتفع الصدق [٣٢٤] من قولنا: «لا إنسان واحد طائر» وقد وضعتها صادقة.

[١٣١] والثانية: الموجبة الكلية وتنعكس موجبة جزئية لا كلية، فقولنا: «كل إنسان حيوان» ينعكس إلى أن «بعض الحيوان إنسان». ولا ينعكس كلياً؛ لأن المحمول - وهو الحيوان - يمكن أن يكون أعم من الموضوع، فيفضل طرف منه عن الموضوع الذي هو الإنسان في مثالنا^٧، فلا يمكن أن يقال: «كل حيوان إنسان» فيخرج منه الفرس وغيره.^٨

[١٣٢] والثالثة: السالبة الجزئية وهي لا تنعكس أصلاً؛ فإننا نقول: «بعض الحيوان ليس بإنسان»^٩ فهو صادق، وعكسه: «بعض الإنسان ليس بحيوان»^{١٠} غير صادق، ولا قولنا: «كل إنسان ليس بحيوان»^{١١}؛ فلا تنعكس لا إلى سالبة كلية،^{١٢} ولا إلى جزئية.

[١٣٣] والرابعة: الموجبة الجزئية، وتنعكس مثل نفسها موجبة جزئية، فقولنا: «بعض الناس كاتب» يلزم منه أن «بعض الكاتب إنسان». فإن قلت: إنه يلزم منه أن «كل كاتب إنسان»، فاعلم أن ذلك ليس يلزم من الإيجاب الجزئي، من حيث أنه إيجاب جزئي

١ ر ف - الأولى.

٢ ر - لا إنسان واحد، طائر + ليس ولا واحد من الناس بطائر.

٣ ر - لا طائر واحد، إنسان + ليس واحد من الطيور بإنسان.

٤ ر - لا طاعة واحدة، معصية + ليس ولا واحد من الطاعات بمعصية.

٥ ر - يلزم أنه + يلزمها.

٦ ر - لا معصية واحدة، طاعة + ليس ولا واحد من المعاصي بطاعة.

٧ ر ف - عن الموضوع الذي هو الإنسان في مثالنا + عن الإنسان.

٨ ط - فيخرج منه الفرس وغيره + القسم إذ من الحيوانات غير الإنسان، كالفرس ونحوه من سائر الأنواع الأخرى.

٩ ف - بعض الحيوان ليس بإنسان + حيوان ما ليس بإنسان.

١٠ ف بعض الإنسان ليس بحيوان + إنسان ما ليس بحيوان.

١١ ط + يصح أن يكون عكساً لهذه.

١٢ ر: وكلية.

Aksine bu durum senin bu önerme dışındaki yollarla insandan başka hiçbir yazan olmadığını bilmen sebebiyledir. Bu noktadaki tikel olumlu “bazı insan beyazdır” sözün gibidir. Zira burada “her beyaz insandır” demen mümkün olmaz. Aksine tikel olumludan lâzım gelen, “bazı beyaz insan-
5 dir” önermesidir.

[134] Bu konulardaki örneklerin yanıltıcı olmasından dolayı mantıkçılar açık örnekleri bırakıp örtük (sembolik) olanlara yöneldiler ve onları alfabe harfleri ile gösterdiler. Bu şekilde özneyi A, yüklemi ise B, harfi ile belirterek “her A, B’dir” dediler. Burada A ve B olarak isimlendirdiğimiz
10 şeyler birbirinden farklı kapalı/örtük iki farklı şeydir. O halde bu önermemizden “bazı B, A’dır” lâzım gelir. Buna göre “hiçbir A, B değildir” sözümüze “hiçbir B, A değildir”, lâzım gelir. “Bazı A, B değildir” sözümüz ise asla döndürülmez. “Bazı A, B’dir” sözünden “Bazı B, A’dır” lâzım gelir. Bunun izahı kolay olduğu için konuyu uzatmıyoruz. Döndürmenin
15 bilgisine ihtiyaç duymamız bazı kıyasların sonuç verme tarzının, ancak döndürme yoluyla ortaya çıkmasına bağlıdır. Kıyas bazen herhangi bir şeyi sonuç verir, fakat bizim aradığımız sonuç, bu şeyin döndürülmüş halidir. Böylece ortaya çıkar ki kıyas bize her ne zaman tümel olumsuz şeklinde sonuç verirse, aynı şekilde bunun döndürülmüş şeklini de sonuç vermiş
20 demektir. Diğer kısımlarda da durum böyledir. Allah en doğrusunu bilendir. Kıyastan Öncekiler kitabı böylece bitmiş oldu.

بل من حيث عرفت من خارج أنه «لا كاتب سوى الإنسان»؛ وإلا فالموجبة الجزئية فيه كقولنا^١ «بعض الإنسان أبيض». فلا يمكنك أن تقول «كل أبيض إنسان»، بل اللازم «بعض الأبيض إنسان».

[١٣٤] ولأجل كون الأمثلة مغلطة^٢ في ذلك، عدل المنطقيون من الأمثلة المكشوفة إلى المبهمات، وأعلموها^٣ بالحروف المعجمة؛ وجعلوا المحمول معرفاً بالباء؛ والموضوع بالألف وقالوا: «كل (أ) (ب)»؛ أي هما شيان مبهمان مختلفان سميانهما بهذين الاسمين، فيلزم منه بعض (ب) (أ). فقولنا «لا شيء من (أ) (ب)»، يلزم منه «لا شيء من (ب) (أ)». وقولنا «ليس بعض (أ) (ب)» لا ينعكس أصلاً وقولنا «بعض (أ) (ب)» يلزم منه «بعض (ب) (أ)». وإيضاح ذلك هين، فلسنا نُنْطَب فيه. وإنما افتقرنا إلى معرفة العكس فإن بعض المقاييس يظهر وجه إنتاجها بالعكس^٤، وربما ينتج القياس شيئاً، ومطلوبنا عكسه. فيستبين بهذا أنه مهما أنتج القياس لنا سالبة كلية فقد أنتج أيضاً عكسها. وكذا في سائر الأقسام. [٢٥] والله الموفق للصواب. تم مقدمات القياس^٥.

١ ف: كقولك. ط + ما لا يصدق انعكاسه كلياً؛ إذ تقول.

٢ ر: معاط.

٣ ر: علموها.

٤ ف: وإن؛ ط: وإنما.

٥ ف: لعكس.

٦ ر - تم مقدمات القياس.

[İKİNCİ KİTAP] KIYAS

[135] Kıyastan Öncekiler kitabını bu şekilde bitirdik. Orada, müfred
5 manaları ve lafızların bu manalara delâlet tarzlarını; konu ve yüklemden
oluşup önerme denilen haberî terkip yoluyla manaların telif edilme şeklini;
ayrıca önermelerin hüküm ve kısımlarının izahını bitirmiş olduk. Şimdi
de kıyası açıklamaya girişmemiz uygun olur. Zira kıyas ikincil terkip-
tir, çünkü kıyas, bir kıyas haline gelmesi için önermelerin terkip edilmesi
10 konusunu inceler. Nitekim birincil terkip, önerme olması için manaların
terkibini incelemekte idi. Zira bu sıralamamız; mürekkebe şeylerde bulun-
ması zorunlu olan terkiptir. Şöyle ki inşaat ustası önce ferdleri yani suyu,
toprağı ve samanı bir araya getirmek için çalışmalı, sonra bu tikel parçaları
tuğla olması için özel bir şekle koymalı, daha sonra da tuğlaları bir araya
15 getirip onları ikincil bir terkipte ev olması için bir araya getirmelidir. Her
mürekkebe şeyde araştırmacının böyle davranması gerekir. Nitekim tuğla
ancak bir madde ve sûret nedeniyle tuğla olur. Burada madde toprak, su
ve içindeki şeylerdir; sûret ise tuğlanın kalıbı içinde sıkıştırılması nedeniyle
meydana gelen dikdörtgen küptür. Aynı şekilde mürekkebe olan kıyasın da
20 bir maddesi ve bir sûreti vardır. Bu madde, kesin doğru olan öncüllerdir.
Öyle ise bu öncüllerin öğrenilmesi ve elde edilme yerlerinin bilinmesi ge-
reker. Kıyasın sûreti ise bu öncüllerin özel bir tür tertibe göre telif edilmesi,
bir araya getirilmesidir. Bu telifin de bilinmesi gerekir. Buna göre kıyas
konusundaki incelememiz dört ana bölüme (fenn) bölünür: Bunlar (1)
25 kıyasın maddesi (2) kıyasın sûreti (3) kıyasta yanılığa düşülen yerler ve
(4) çeşitli ilave fasıllar.

[الكتاب الثاني]

كتاب القياس^١

[١٣٥] اعلم أنا إذا فرغنا من مقدمات القياس وهو بيان المعاني المفردة،
ووجه^٢ دلالة الألفاظ عليها، وكيفية تأليف المعاني بالتركيب الخبري المشتمل
٥ على الموضوع والمحمول المسمى قضية، وأحكامها^٣ وأقسامها، فجدير بنا أن
نخوض في بيان القياس؛ فإنه التركيب الثاني لأنه نظرٌ في تركيب القضايا ليصير
قياساً، كما كان الأول نظراً في تركيب المعاني ليصير قضية. وهذا هو الترتيب
الواجب في المركبات. فباني البيت ينبغي^٤ أن يسعى أولاً للجمع بين المفردات،
أعني الماء والتراب والتبن فيجمعها على شكل مخصوص ليصير لبناً ثم يجمع
١٠ اللبنة فيركبها تركيباً ثانياً ليصير بيتاً.^٥ فكذا ينبغي أن يكون صنيع الناظر في كل
مركب. وكما أن اللبن لا يصير لبناً إلا بمادة وصورة: المادة هي التراب والماء^٦
وما فيه؛ والصورة هي الترييع الحاصل بحصره في قلبه، كذلك القياس المركب
له مادة وصورة: المادة هي المقدمات اليقينية الصادقة فلا بد من طلبها ومعرفة
مداركها. والصورة هي تأليف المقدمات على نوع من الترتيب مخصوص، ولا^٧
١٥ بد من معرفته. فانقسم النظر في القياس إلى أربعة فنون: المادة، والصورة،
والمغلطات في القياس، وفصول متفرقة^٨ هي من اللواحق.

١ ر + منه.

٢ ط: ووجه.

٣ ر: فأحكامها.

٤ ط + له.

٥ ط - ليصير بيتاً.

٦ ف - الماء.

٧ ر: لا.

٨ ف: معرفة.

BİRİNCİ BÖLÜM KIYASIN SÛRETİ

[136] Kıyas, hüccet türlerinden biridir. Hüccet ise tasdikî bilgilerden ispat edilmesine ihtiyaç duyulan şeyi ispat için getirilen şeydir. Hüccet üç bölümdür. Bunlar; kıyas (tümdengelim), istikrâ (tümevarım) ve temsildir (analoji). Kıyas ise dört türdür. Bunlar yüklemli, bitişik şartlı, ayrışık şartlı ve hulfi kıyaslardır. Şimdi bunların tümüne birden “hüccetin sınıfları” adını verelim.

[137] Kıyası şöyle tanımlayabiliriz: Kıyas bir araya getirilen (telif edilen) bir söz olup, bu telifin içinde bulunan önermeler doğru kabul edildiğinde kendiliğinden, bu teliften zorunlu olarak başka bir söz (netice) lâzım gelir. Önermeler, hüccet içine konulduklarında da onlara öncül (mukaddime) adı verilir. Hüccet içine konulmadan önce ise onlara önerme (kaziye) denilir. Aynı şekilde bu te’liften lâzım gelen söze, lâzım gelmeden önce “matlûb” ve lâzım geldikten sonra ise “netice” adı verilir. Bu telifin kıyas adını alması için, telifin içine konulan önermelerin doğru kabul edilmesi şart değildir. Aksine ona kıyas denmesinin şartı; önermeleri doğru kabul edildiğinde telifin kendiliğinden sonucun lâzım gelmesi sebebiyledir. Bazen önermeler doğruluğu zorunlu olmayan önermeler olur ama doğru kabul edildiği yerde sonucun lâzım gelmesi itibarıyla biz ona kıyas adını veririz. İncelememize hüccet ve kıyas türlerinden yüklemli kıyas ile başlayalım.

Birinci Sınıf: İktirânî ya da Cezmî Kıyas da Denilebilen Yüklemli Kıyas

[138] Yüklemli kıyas; iki öncülden terkip edilmiş bir kıyas-
tır. “Her cisim müelleftir (cisimlerin kompozisyonuyla oluşmuş-
tur)” ve “her müellef muhdestir” gibi, ki bundan “her cisim muh-
destir” sonucu lâzım gelir. İşte bu kıyas iki öncülden mürrekkeptir.

النظر الأول في صورة القياس

[١٣٦] والقياس: أحد أنواع الحجج. والحجة هي^١ التي يُؤتى^٢ بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية، وهي ثلاثة: قياس واستقراء وتمثيل. والقياس أربعة أنواع: حملي، وشرطي متصل، وشرطي منفصل، وقياس خلف. ولنسمّ الجميع أصناف الحجج^٣.

[١٣٧] وحد القياس أنه قول مؤلف إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً. وإذا أوردت القضايا في الحجّة، سميت عند ذلك «مقدمات»، وتسمى «قضايا» قبل الوضع، كما أن القول اللازم عنه يسمى قبل اللزوم «مطلوباً» ويسمى^٤ بعد اللزوم «نتيجة». وليس من شرطه في^٥ أن يسمى قياساً أن يكون مسلم القضايا، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا [٣٢٥] سلمت قضاياه لزم منها النتيجة. وربما تكون القضايا غير واجبة التسليم، ونحن نسميه قياساً لكونه بحيث لو سلّم للزمت^٦ النتيجة. فلنبداً^٧ بالحملي من أنواع القياس والحجج.

١٥ **الصنف الأول: القياس الحملي الذي قد يسمى «اقترانياً» وقد يسمى «جزمياً»**

[١٣٨] وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا: كل جسم مؤلف. وكل مؤلف محدث. فيلزم^٨ منه أن: كل جسم محدث. فهذا القياس مركب من مقدمتين،

١ ف - هي

٢ ف: يتعلّق.

٣ ر - ولنسمّ الجميع أصناف الحجّة + واسم الجميع حجة.

٤ ر: فيسمى.

٥ ر - في.

٦ ر: لزمته.

٧ ر: فلنبتدئ.

٨ ف: فلزم.

Her bir öncül, bir özne ve yüklem içerir. Dolayısıyla bu öncüllerin ayrıştığı alt birimlerin toplamı dörttür. Ancak bu dört birimden biri, iki öncülde de tekrarlanır. O halde alt birimlerin toplamı üç olur ki kıyasın birimlerinin ayrıştırılmasıyla ortaya çıkan asgari birim sayısı budur. Zira kıyası oluşturan şeyin asgarisi, iki öncüldür. Öncülü oluşturan şeyin en azı da biri özne, diğeri yüklem şeklinde iki manadır. Ayrıca iki öncülde de tekrar edilen ortak bir şeyin olması gerekir. Zira eğer durum böyle olmaz ise iki öncül birbirinden uzaklaşır; iç içe geçmez ve birbiriyle ilişkili olmaz. Dolayısıyla iki öncülün bir araya gelmesinden sonuç lâzım gelmez. Buna göre “her cisim müelleftir” deyip, ikinci öncülde ne cisim ne de müelleften söz edip, aksine örneğin “her insan canlıdır” dediğinde bu iki öncülden bir sonuç lâzım gelmez.

[139] Her kıyasın üç alt birime bölündüğünü bilince şunu da bil ki bu birimlere “*deyim: hadd*” adı verilir. Her bir deyim, onu diğerlerinden ayıran müstakil bir ismi vardır. Bunlardan her iki öncülde de bulunan deyime “*orta deyim*” adı verilir. Diğer ikisinin ise birine ‘*büyük*’ ve diğerine ‘*küçük deyim*’ adı verilir. Küçük deyim, sonucun öznesi olmasını istediğimiz deyim olup onun üzerine hüküm verilir ve ondan haber verilir. Büyük deyim ise sonucun yüklemi olmasını istediğimiz deyimdir. Yüklemin böyle isimlendirilmesi, kaplamının öznenin kaplamıyla eşit olması da mümkün olmakla birlikte, onun kaplamının özneninkinden daha genel olması sebebiyledir. Öznenin ise yüklemden daha genel olması tasavvur edilemez. Bu sebeple özneyi yüklemden daha genel vaz edersen hüküm yanlış olur. Mesela, “her canlı insandır” sözün böyledir. Zira bu önerme yanlıştır, ancak bunun döndürülmüş hali doğrudur.

[140] Sonra her iki öncülü birer isim ile tarif etmeye gerek duyulur. Bu iki ismin orta deyimden türetilmesi mümkün olmayınca -çünkü orta deyim her iki öncülde ortaktır- bu, diğer iki deyimden türetilir.

وكل مقدمة تشتمل على موضوع ومحمول فيكون مجموع الأحاد التي^١ تنحل إليه هذه المقدمات أربعة، إلا أن واحداً منها مكرّر^٢ فالمجموع إذن ثلاثة، وهو أقل ما ينحل إليه كل قياس، إذ أقل^٣ ما يلتئم منه القياس مقدمتان. وأقل ما تنظم منه المقدمة معنيان: أحدهما موضوع؛ والآخر محمول. فلا بد وأن يكون واحداً مكرراً مشتركاً في المقدمتين؛ فإنه إن لم يكن كذلك تباينت المقدمتان، ولم يتداخلا، ولم تلزم من ازدواجهما النتيجة. فإذا قلت «كل جسم مؤلف» ولم تتكلم في المقدمة الثانية من الجسم ولا من المؤلف بل قلت مثلاً «كل إنسان حيوان» لم تلزم نتيجة من المقدمتين.

[١٣٩] فإذا عرفت انقسام كل قياس إلى ثلاثة أمور مفردة، فاعلم أن هذه المفردات تسمى «حدوداً»، ولكل واحد من الحدود الثلاثة اسم مفرد لتمييز عن غيره. أما الحد المشترك فيسمى «الحد الأوسط»؛ وأما الآخران فيسمى أحدهما «الحد الأكبر» والآخر «الحد الأصغر». والأصغر هو الذي نريد أن يصير^٤ موضوعاً في النتيجة أي محكوماً عليه ومخبراً عنه. والأكبر هو الذي نريد أن يصير^٥ محمولاً في النتيجة^٦. وإنما سمي المحمول «أكبر»، لأنه يمكن أن يكون أعم من الموضوع وإن أمكن أيضاً أن يكون مساوياً. وأما الموضوع فلا يتصور أن يكون أعم من المحمول، فإن وضع كذلك كان الحكم^٧ كاذباً، كقولك: «كل حيوان إنسان»؛ فإنه كاذب، وعكسه صادق.

[١٤٠] ثم لما مست الحاجة إلى تعريف المقدمتين باسمين، ولم يمكن أن يشتق اسمهما [٢٦] من الحد الأوسط؛ لأنه مشترك فيهما، اشتق اسمهما من الحدين الآخرين.

١ ف: الذي.

٢ ر: يتكرر.

٣ ر + منه.

٤ ر: واحداً.

٥ ر - الحد.

٦ ف - الحد.

٧ ر: يكون.

٨ ر: يكون.

٩ ف - في النتيجة.

١٠ ر ف - الحكم.

Buna göre sonucun yüklemi olan büyük deyim olduğu öncüle büyük öncül, içinde sonucun öznesi olan küçük deyim bulunan öncüle ise küçük öncül adı verilir. Buna göre yukarıda örnek verdiğimiz kıyasta üç deyim vardır. Bunlar; cisim, müellef ve muhdestir. Müellef, orta deyim; cisim, 5 küçük deyim ve muhdes, büyük deyimdir.

“Her cisim müelleftir” sözü küçük öncül;

“her müellef muhdestir” büyük öncül;

kıyastan lâzım gelen ise, kıyasın bu iki ucunda (iki öncülde) yer alan iki deyim buluşmasıdır ki buna kıyas öncesi matlûb (bilinmek istenen 10 husus); sonrasında ise netice denilir ki bu da “her cisim, muhdestir” önermesidir.

[141] Bunun fıkhıdaki örneği şudur:

Her sarhoş eden içkidir/hamıdır

Her içki haramdır.

15 Öyle ise her sarhoş eden haramdır.

Burada ‘sarhoş eden’, ‘içki’ ve ‘haram’ kıyasın deyimleridir. İçki, orta deyim; sarhoş eden, küçük deyim; haram ise büyük deyimdir. “Her sarhoş eden içkidir” sözümüz küçük öncül; “her içki haramdır” sözümüz büyük öncüdür. İşte müstakil alt birimleri bakımından kıyasın kısımları bunlar- 20 dır.

Yüklemlili Kıyasın İkinci Bir Taksimi: Orta Deyimin Büyük ve Küçük Öncüldeki Konumu İtibariyle Yüklemlili Kıyas

[142] Orta deyim büyük ve küçük önermedeki konumunun keyfiyetine “şekil” adı verilir. Orta deyim; daha önce verdiğimiz örnekte olduğu gibi ya iki öncülde birinde yüklem, diğerinde öznedir, 25

فسمي الذي^١ فيه الحد الأكبر وهو محمول النتيجة «مقدمة كبرى»؛ والذي فيه^٢ الحد الأصغر، وهو موضوع النتيجة^٣ «مقدمة صغرى». فالقياس الذي أوردناه مثلاً فيه ثلاثة حدود: الجسم، والمؤلف، والمحدث. والمؤلف هو الحد الأوسط؛ والجسم هو الحد الأصغر؛ والمحدث هو الحد الأكبر. وقولنا:

٥ كل جسم مؤلف، هي المقدمة الصغرى. وقولنا:

كل مؤلف محدث. هي المقدمة الكبرى.

واللازم عنه هو التقاء الحدين الواقعيين على الطرفين^٤، وهو المطلوب أولاً؛ والنتيجة آخرًا. وهو قولنا: فكل جسم محدث.

[١٤١] ومثاله من الفقه قولنا:^٥

١٠ كل مسكر خمر

وكل خمر حرام

فكل^٦ مسكر حرام

فالمسكر والحرام والخمر حدود القياس؛ والخمر هو الحد الأوسط؛ والمسكر هو الحد الأصغر؛ والحرام هو الحد الأكبر. وقولنا «كل مسكر خمر» هي المقدمة الصغرى؛ وقولنا «كل خمر حرام» هي المقدمة الكبرى؛ وقولنا «كل مسكر حرام» هو النتيجة^٧. فهذه قسمة للقياس باعتبار أجزائه المفردة.

قسمة ثانية لهذا القياس باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين

٢٠ [١٤٢] وهذه الكيفية تسمى «شكلاً». والحد الأوسط إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى، كما أوردناه من المثال

١ - الذي.

٢ ر ف ط + الموضوع.

٣ ف ط - وهو موضوع النتيجة.

٤ ر ف - الحد.

٥ ر - الحد.

٦ ف: طرف.

٧ ر - قولنا.

٨ ر: وكل.

٩ ف ط - وقولنا «كل مسكر حرام»، هو النتيجة.

-buna birinci şekil adı verilir-; ya iki öncülün ikisinde de yüklemdir, -buna ikinci şekil adı verilir-; ya da her ikisinde öznedir, buna üçüncü şekil adı verilir.

Birinci Şekil

5 [143] Bunun örneğini daha önce vermiştik. Bu şekilden sonucun ortaya çıkması açıkça anlaşılır. Bu şeklin sonucu hasıl etmesi; yüklem üzerine verilen hükmün, zorunlu olarak özne üzerine de verilen bir hüküm olmasına bağlıdır. Buna göre her ne zaman cisme, ‘müellef olma’ hükmü verilirse müellef için sabit olan her hüküm, şüphesiz cisim için de sabit
10 olur. Öyle ise cisim müellefe dahildir. Müellef için verilen hâdis olma hükmü sabit olunca zorunlu olarak hâdis olma cisim üzerinde de sabit olur. Kıyasın bu şekline ihtiyaç duyulmasının yegane nedeni şudur: cisme hâdis olma hükmünün verilmesi bazen (kıyas yapmadan) kendiliğinden açık bir husus olmayabilir. Fakat müellef üzerine, hâdis olma hükmünün verilme-
15 si; kendiliğinden açıktır; cisme, müelleftir diye hükmetmek de bu şekilde açıktır. Böylece cisim için açık olmayan hüküm, cisim için açık bir husus olan müellef olma vasıtasıyla cisme geçer. Böylece ortada ve aracı olan (orta deyim), büyük ve küçük önermelerin buluşma sebebi olur. Bu buluşma da hükmün, hakkında hüküm verilen (özne) üzerine geçmesidir.

20 [144] Yüklem üzerine hüküm vermenin özne üzerine de hüküm vermek olduğunu bilirsen, konunun tikel veya tümel olması, yine yüklem olumsuz veya olumlu olması arasında hiçbir bir fark kalmaz. Buna göre sen ‘her cisim müelleftir’, sözünü ‘bazı cisim müelleftir’ önermesiyle de-
25 ğiştirmiş olsaydın senin kıyasından bazı mevcut müelleftir sonucu lâzım gelirdi. Şayet ‘her müellef muhdestir’, sözünü ‘her muhdes olan müellef ezeli degildir’ sözü ile değiştirseydin, arada bir fark olmaksızın, hâdis olmanın ispatı müellefin öznesine geçtiği gibi, ezeli olmanın olumsuzlanması da müellefin öznesine geçerdi.

فيسمى شكلاً أولاً؛ وإما أن يكون محمولاً في المقدمتين جميعاً، ويسمى الشكل الثاني؛^١ وإما أن يكون موضوعاً فيهما^٢ ويسمى الشكل الثالث.^٣

الشكل الأول

[١٤٣] مثاله ما أوردناه. وحصول النتيجة منه يتبين، وحاصله يرجع إلى
 ٥ أن الحكم على المحمول حكم على الموضوع بالضرورة. فمهما حكم على
 الجسم^٤ فكل حكم يثبت للمؤلف يثبت^٥ للجسم لا محالة. فإن الجسم داخل
 في المؤلف. فإذا ثبت الحكم بالحدوث على المؤلف، فقد ثبت بالضرورة
 على الجسم. وإنما احتيج إلى هذا من حيث إن الحكم بالحدوث على الجسم
 قد لا يكون يتبناً بنفسه، [٣٢٦] ولكن يكون الحكم به على المؤلف يتبناً بنفسه،
 ١٠ والحكم بالمؤلف^٦ على جسم أيضاً يتبناً^٧ فيتعدى الحكم الذي ليس يتبناً للجسم
 إليه بواسطة المؤلف الذي هو يتبين له. فيكون الوسط سبب التقاء الطرفين، وهو
 تعدي الحكم إلى المحكوم عليه.

[١٤٤] ومهما عرفت أن الحكم على المحمول، حكم على الموضوع، فلا
 فرق بين أن يكون الموضوع جزئياً أو كلياً؛ ولا أن يكون المحمول سالباً أو موجباً.
 ١٥ فإنك لو أبدلت قولك: «كل جسم مؤلف» بقولك: «بعض الموجود مؤلف» لزم
 من قياسك أن بعض الموجود محدث. ولو أبدلت قولك: «كل مؤلف محدث»
 بقولك «كل مؤلف^٩ فليس بأزلي» تعدى نفي الأزلية أيضاً إلى موضوع المؤلف،
 كما كان^{١٠} يتعدى إثبات الحدوث من غير فرق.

١ ر: الشكل الثاني.

٢ ر - فيهما + في المقدمتين جميعاً.

٣ ر: الشكل الثالث.

٤ ر + حكم علي المؤلف بالمحدث.

٥ ف: فقد ثبت.

٦ ف: وإذا.

٧ ط + الذي هو.

٨ ر: بين.

٩ ط + محدث.

١٠ ف - كان.

[145] Burada esas alınan kritere göre birinci şekilden sonuç veren dört terkip vardır. *Birinci terkip*, daha önce geçtiği gibi, iki tümel olumludur. *İkinci terkip*, küçüğü tikel olan, iki olumlu öncüdür. “Her cisim müelleftir” sözünü “bazı mevcut müelleftir” önermesiyle değiştirdiğinde oldu-
 5 ğu gibi. *Üçüncüsü*; küçük öncülü tümel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz olan terkiptir. Bu da, ‘muhtes’ sözünü ‘ezelî değildir’ sözünle değiştirmendir. *Dördüncüsü*, küçük öncülü tikel olumlu ve büyük öncülü tümel olumsuz olan terkiptir. Bu da küçük öncülü tikel ile, büyük öncülü olumsuz ile değiştirmendir. Buna göre örneğin şöyle dersin: ‘herhangi bir
 10 mevcut müelleftir’ ve ‘hiçbir müellef ezeli değildir.’

[146] Bu terkiplerin dışında kalanlar ise asla sonuç vermezler. Çünkü sen yalnızca iki olumsuz önerme varsaysan bu iki olumsuzdan asla kıyas tanzim edilmez. Çünkü sen orta deyimini bir şeyden (mesela taştan) olumsuzladığında onun üzerine verilen bu olumlu veya olumsuz hüküm (uçan
 15 değildir), orta deyimden kendisinden olumsuzlandığı bu şeye geçmez. Çünkü olumsuz olma birbirinden ayrı ve farklı olmayı gerektirir ve olumsuz yapılan üzerinde sabit olan şey, kendisinden olumsuzlanan bu şeye geçmez. Mesela;

Hiçbir insan taş değildir,
 20 (ve) hiçbir taş uçan değildir,
 öyle ise hiçbir insan uçan değildir,
 dersin bu sonucun doğru olduğu görülür. Oysa bu sonucun doğruluğu bu kıyastan lâzım gelmez. Zira şayet sen,
 hiç bir insan beyazlık değildir,
 25 (ve) hiçbir beyazlık canlı değildir;
 öyle ise hiçbir insan canlı değildir, dersin

[١٤٥] فيكون المنتج من هذا الشكل، بحسب هذا الاعتبار أربع تركيبات. الأول: موجبتان كليتان كما سبق. الثاني: موجبتان والصغرى^١ جزئية، كما إذا أبدلت قولك «كل جسم مؤلف» بقولك «بعض الموجودات مؤلف». الثالث: موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى. وهو أن تُبدل قولك «محدث» بقولك «ليس بأزلي». الرابع، موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى. وهو أن تبدل الصغرى بالجزئية، والكبرى بالسالبة، فتقول مثلاً «موجود ما مؤلف» و«لا مؤلف واحد أزلي».^٢

[١٤٦] فأما ما عدا هذه التركيبات؛ فلا تنتج أصلاً؛ لأنك إن فرضت سالبتين فقط فلا ينتظم منهما قياس. لأن الحد الأوسط إذا سلبت عن شيء فالحكم عليه بالنفي أو بالإثبات لا يتعدى إلى المسلوب عنه. لأن السلب أوجب المباينة والثابت^٣ على المسلوب لا يتعدى إلى المسلوب عنه. فإنك إن قلت مثلاً:

لا إنسان واحد حجر.^٤

ولا حجر واحد طائر.^٥

فلا إنسان واحد طائر.^٦

فيرى هذه النتيجة صادقة، وليس صدقها لازماً عن [٢٧] هذا القياس. فإنك لو قلت:

لا إنسان واحد بياض.^٧

ولا بياض واحد حيوان.^٨

فلا إنسان واحد حيوان.^٩

١ ف: الصغرى.

٢ ر- موجود ما + بعض الموجودات.

٣ ر- لا مؤلف واحد أزلي + ولا واحد من المؤلفات بأزلي

٤ ر: المركبات.

٥ ر: لو.

٦ ر: الثالث.

٧ ر- لا إنسان واحد حجر + ليس ولا واحد من الناس بحجر.

٨ ر- ولا حجر واحد طائر + وليس ولا واحد من الاحجار بطائر.

٩ ر- فلا إنسان واحد طائر + فليس ولا واحد من الناس بطائر.

١٠ ر- لا إنسان واحد بياض + ليس ولا واحد من الناس بياض.

١١ ر- ولا بياض واحد حيوان + وليس ولا واحد من البياض بحيوان.

١٢ ر- فلا إنسان واحد حيوان + فليس ولا واحد من الناس بحيوان.

sonuç doğru olmaz. Oysa bu şekil, hemen bir önceki şeklin birebir aynıdır. Fakat beyazlık ile insan arasındaki ilişkiyi herhangi bir sebebe bağlı olarak olumsuzladığımda, insan ile beyazlık arasında bir ayrılık ve farklılık olduğunu söylüyor değilim. Dolayısıyla beyazlık üzerine verilen hüküm, hiçbir durumda insana geçmez. Öyle ise her kıyasta olumlu bir önerme veya olumlu önerme hükmünde olan bir şeyin bulunması gerekir. Önermenin sîgası ve lafzı, mesela olumsuzlama tarzında olsa da bu böyledir.

[147] Fakat özellikle bu şekille ilgili olarak, orta deyimden küçük deyim için sabit olması için küçük öncülün olumlu olması şart koşulur. Böylece orta deyim üzerindeki hüküm, küçük deyim üzerine de verilmiş bir hüküm olur. Büyük öncülün ise küçük deyimden içermesi için tümel olması gerekir. Zira küçük deyim, orta deyimden kapsamına giren her şeyi içermektedir. Buna göre;

Her insan canlıdır
ve bazı canlılar attır, dediğinde
her insan attır, sonucu lâzım gelmez.

Aksine eğer, mesela canlının cisim olması gibi, canlı üzerine tümel bir hüküm verip ‘her canlı cisimdir’, dersen bu hüküm küçük deyimden geçer ki bu da insandır.

[148] Bu, açık cümle şeklinde yazılan (mufassal) örnekler araştırmacıyı yanıltabileceği için mantıkçılar (bu örneklerden vazgeçip) birbirinden farklı sembolik (belirsiz) manalar vazetmeye yöneldiler ve bu örnekleri alfabe harfleri ile belirttiler. Bizim verdiğimiz örnekteki cisim, müellef ve muhdes yerine A, B ve C’yi koydular ki bunlar alfabenin ilk harfleridir. Üçüncü harf olan C’yi üzerine hüküm verilen küçük deyim, B’yi kendisi ile C üzerine hüküm verilen orta deyim ve A’yı, C’ye geçmesi için kendisi ile B üzerine hüküm verilen büyük deyim olarak belirlediler. Buna göre şöyle dediler:

لم تكن النتيجة صادقة. والشكل ذلك الشكل بعينه. ولكن إذا سلبت الاتصال بين البياض والإنسان لسبب^١ فلست أقول بين الأبيض والإنسان مباينة^٢ فالحكم على البياض لا يتعدى إلى الإنسان بحال. فإذا لا بد وأن يكون في كل قياس موجبة، أو ما هو في حكمها، وإن كانت الصيغة صيغة السلب مثلاً.

٥ [١٤٧] ولكن في هذا الشكل على الخصوص يشترط أن تكون الصغرى لا محالة موجبة، ليثبت الحد الأوسط للأصغر،^٣ فيكون الحكم على الأوسط حكماً على الأصغر. ويجب أن تكون الكبرى كلية، حتى ينطوي تحته الحد الأصغر لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط. فإنك إذا قلت:

كل إنسان حيوان.

١٠ وبعض الحيوان فرس.

فلا يلزم أن يكون كل إنسان فرساً.

بل إن حكمت على الحيوان بحكم كلي، ككونه جسماً، فقلت: «وكل حيوان جسم» تعدى ذلك إلى الأصغر، وهو الإنسان.

١٥ [١٤٨] ولما كانت الأمثلة المفصلة ربما غلّطت الناظر، عدل المنطقيون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعبروا عنها^٤ بالحروف المعجمة، ووضعوا بدل الجسم والمؤلف والمحدث في المثال الذي أوردناه،^٥ الألف والباء والجيم وهي أوائل^٦ حروف أبجد^٧. ووضعوا الجيم الذي هو الثالث حداً أصغر محكوماً عليه؛ والباء حداً أوسط، يحكم به على الجيم؛ والألف حداً أكبر، يحكم به على الباء، ليتعدى إلى الجيم فقالوا:

١ - لسبب.

٢ - مباينة.

٣ - الأصغر.

٤ - وقلت.

٥ - وعبروا عنها + وعرفوا.

٦ - ف: أوردنا.

٧ - ف: أول.

٨ - الحد.

Her C, B'dir

ve her B, A'dır.

Öyle ise her C, A'dır.

Diğer misaller de aynı şekildedir. Eğer ortaya koyduğumuz bu manaları kavransan fıkî ve aklî konularda açık cümle şeklinde (mufassal) ya da sembolik (müphem) örnek vermekten geri kalmazsın.

İkinci Şekil

[149] Orta deyimın kıyasın iki uç (büyük ve küçük) öncülünde de yüklem olduğu şekildir. Fakat ikinci şekil, ancak orta deyim iki öncülünden birinde olumlu, diğerinde olumsuz olarak yüklem olduğu zaman sonuç verir. Dolayısıyla iki öncülün nitelik, yani olumlu ve olumsuzluk bakımından birbirinden farklı olmaları şarttır. Burada sonucun yalnızca olumsuz olduğunu da belirtelim. Bu durum incelenince bu şeklin sonuç verme tarzının şöyle olduğu görülür: Sen iki şey gördüğünde, sonra da bu iki şeyden birine olumlu diğerine olumsuz olarak yüklem olan üçüncü bir şey gördüğünde bu iki şeyin birbirinden farklı olduğunu bilirsin. Buna göre bu iki şey arasında bir ayrılık bulunmamış olsaydı, bu iki şeyden biri diğerine yüklem olurdu ve daha önce birinci şekilde geçtiği gibi, yüklem üzerine verilen hüküm, özne üzerine verilen hüküm olurdu. Ayrıca ikisinden birinin tümelliğinden olumsuzlanıp da diğerinin tümelliği için olumlu yapılan bir şey bulunmazdı. Öyle ise nitelikleri böyle olan her iki şey, birbirinden ayrıdır yani bu ondan ve o da bundan olumsuzlanır. Yine bu şekil içinde de dört terkip (darb/alt tür) tanzim edilir.

[150] **Birinci Darb (Terkip):** Birinci şekilde geçtiği gibi, “her cisim, müelleftir” demendir. Fakat bu birinci şeklin olumsuz olan ikinci öncülü döndürülür ve “hiçbir müellef ezeli değildir” sözü yerine “hiçbir ezeli olan müellef değildir” dersin. Böylece ondan lâzım gelen şey bundan da lâzım gelir. Çünkü biz daha önce tümel olumsuzun kendisi gibi olana döndürüldüğünü söylemiştik. Öyle ise birinci şekilde zikredilen “hiçbir müellef ezeli değildir” sözü ile “hiçbir ezeli müellef değildir” sözü arasında hiçbir fark yoktur.

كل (ج) (ب).

وكل (ب) (أ).

فكل (ج) (أ).

وكذا سائر الضروب. وأنت إذا أحطت بالمعاني التي حصلناها، لم تعجز عن ضرب المثال من الفقهيات والعقليات المفصلة أو المبهمة. ٥

الشكل الثاني

[١٤٩] وهو الذي الحد الأوسط فيه محمول على الطرفين. ولكن إنما ينتج إذا كان محمولاً على أحدهما بالسلب، وعلى الآخر بالإيجاب، [٣٢٧] فيشترط اختلاف المقدمتين في الكيفية، أعني في السلب والإيجاب. ثم لا تكون النتيجة إلا^٢ سالبة. وإذا تحقق ذلك فوجه إنتاجه أنك إذا وجدت شيئين، ثم وجدت شيئاً ثالثاً محمولاً على أحد الشيئين بالإيجاب وعلى الآخر بالسلب، فتعلم التباين بين الشيئين بالضرورة. فإنهما لو لم يتباينا لكان يكون أحدهما محمولاً على الآخر، ولكان الحكم على المحمول حكماً على الموضوع، كما سبق في الشكل الأول. وكان لا يوجد شيء يسلب عن كليهما ثم يوجب لكلية الآخر. فإذاً كل شيئين هذه صفتهم فهما متباينان أي يسلب^٣ هذا عن ذلك، وذلك عن هذا. وتتظم في هذا الشكل أيضاً أربع تركيبات:

[١٥٠] الأول أن تقول «كل جسم مؤلف» كما سبق في الشكل^٤ الأول، ولكن تعكس المقدمة الثانية السالبة من ذلك الشكل، فتقول: «ولا أزلي واحد مؤلف»^٦ بدل قولك: «ولا مؤلف واحد أزلي»^٧ فيلزم ما لزم منه، لأننا قد قدمنا أن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها. فلا فرق بين قولك: «لا مؤلف واحد أزلي»، وهو المذكور في الشكل الأول، وبين قولك: «ولا أزلي واحد، مؤلف»^٨.

١ ر: د.

٢ ر: لا.

٣ ف: يسلب.

٤ ر ف - الشكل.

٥ ر: وتقول.

٦ - ولا أزلي واحد مؤلف + ليس ولا واحد من الأزلي بمؤلف بدل قولك ليس ولا واحد من الأزلي بمؤلف.

٧ - ولا مؤلف واحد أزلي + ليس ولا واحد من المؤلفات بأزلي.

٨ - ولا أزلي واحد مؤلف + ليس ولا واحد من الأزلي بمؤلف.

Öyle ise bu terkip de ‘hiçbir cisim ezeli değildir’i sonuç verir. Bu sonuç da, cisim ile ezeli arasında ayrılığın/mübâyenetin bulunmasıdır. Zira ‘müellef’ ikisinden birine olumlu, diğerine olumsuzlanarak yüklem olur. Dolayısıyla bu durum, daha önce kısaca bahsettiğimiz yöntem ile aralarındaki ayrılığa (mübâyenet) delâlet eder. Daha açık ifade edecek olursak bu yöntem, büyük öncülün döndürülüp birinci şekle indirgenmesidir. Buna, ikinci şeklin kıyasları denilmesi, bunun sonuç verme mahiyetini açıklamak için birinci şekle çevrilmesine gerek duyulması sebebiyledir.

[151] **İkinci Darb:** Bu, birinci darbın aynısıdır. Fakat küçük öncül ti-
10 keldir. Bu şu sözdeki gibidir:

Herhangi bir mevcut müelleftir
ve hiçbir ezeli müellef değildir.

Öyle ise herhangi bir mevcut ezeli değildir.

Bu darbın sonuç verdiğinin açıklanması; daha önce geçtiği gibi, büyük
15 öncülü döndürmekle olur.

[152] **Üçüncü Darb:** İster tikel, ister tümel olsun küçük öncülün olumsuz ve büyük öncülün olumlu olmasıdır. Fakat bunu birinci şekil için verdiğimiz örnekle anlatmak mümkün değildir. Zira birinci şekil içindeki küçük öncül ancak olumlu olarak bulunur. Çünkü bu, birinci şekil için bir
20 şarttır. Buna göre örneği değiştirip üçüncü darbın örneği şu sözdür deriz:

Hiçbir cisim arazlardan ayrılan değildir.

Her ezeli olan arazlardan ayrılandır.

Öyle ise hiçbir cisim ezeli değildir.

فينتج هذا^١ أنه «لا جسم واحد أزلي»^٢ وهو^٣ المباينة بين «الجسم» و«الأزلي». إذ وجد «المؤلف» محمولاً على أحدهما مسلوباً عن الآخر، فدل ذلك على التباين بالطريق الذي ذكرناه مجملاً. وتفصيله بأن تعكس المقدمة الكبرى، فيُرجع إلى الشكل الأول. وإنما سميت^٤ هذه مقاييس الشكل الثاني؛ لأنه يحتاج في بيانها إلى الرد إلى الشكل الأول.

[١٥١] الضرب الثاني: هو هذا بعينه، ولكن المقدمة الصغرى جزئية، وهو قولك:

موجود ما، مؤلف.^٥

ولا أزلي واحد مؤلف.^٦

فإذن موجود ما ليس بأزلي.^٧

وبيانه بعكس المقدمة الكبرى، كما سبق.

[١٥٢] وأما الضرب^٨ الثالث^٩ فأن تكون الصغرى سالبة، إما جزئية وإما كلية، وتكون الكبرى موجبة. ولا يمكن تفهيم ذلك بما ضربناه مثلاً للشكل [٢٨] الأول. إذ لم تكن فيه مقدمة صغرى إلا موجبة. إذ كان ذلك شرطاً في ذلك الشكل، فنغير المثال ونقول: مثال^{١٠} الضرب الثالث قولك:

لا جسم واحد منفك عن الأعراض.^{١١}

وكل أزلي منفك عن الأعراض.^{١٢}

فإذن لا جسم واحد أزلي.^{١٣}

١ ر: بهذا.

٢ ر - لا جسم واحد أزلي + ليس ولا واحد من الأجسام بأزلي.

٣ ط: ومحصله.

٤ ر: يستقى.

٥ ر: بعض الموجودات مؤلف.

٦ ر - ولا أزلي واحد مؤلف + وليس ولا واحد من الأزليات بمؤلف

٧ ر - موجود ما ليس بأزلي + بعض الموجودات ليس بأزلي.

٨ ر ف - الضرب؛ ف + الثاني و.

٩ ر + والرابع.

١٠ ر - مثال.

١١ ر - لا جسم واحد منفك عن الأعراض + ليس ولا واحد من الأجسام منفك عن العرض.

١٢ ر: عرض.

١٣ ر - لا جسم واحد أزلي + ليس ولا واحد من الأجسام بأزلي.

Bu kıyas, küçüğü olumsuz, büyüğü olumlu olan iki tümel öncülde telif edilmiştir ve sonuç tümel olumsuzdur. Orta deyim; “arazlardan ayrılan” ifadesidir. Dolayısıyla orta deyim; cisme olumsuz, ezeliye ise olumlu olarak yüklem olmuştur. Böylece orta deyim, (cisim ve ezelinin birbirinden) farklı oluşunu gerektirmiştir. Bu darbın sonuç vermesinin açıklaması küçük öncülün döndürülmesiyledir. Çünkü küçük öncül tümel olumsuz olup, kendisi gibi olana döndürülür. Küçük öncül döndürüldüğünde ise yüklem, özne olur ve bu darb, içindeki ortak deyimden iki öncülde birinde özne, diğerinde yüklem olduğu birinci şekle döner.

10 [153] **Dördüncü Darb:** Üçüncü darbın aynısıdır. Fakat küçük öncül tikel olumsuzdur. Mesela;

Herhangi bir mevcut cisim değildir

ve her hareket eden cisimdir.

Öyle ise bazı mevcutlar müteharrik (hareket eden) değildir, sözü gibi.

15 Olumsuz olan öncül, tikel ve döndürülemeyen olunca bu darbın döndürme yoluyla birinci şekle indirgenmesi mümkün olmaz. Fakat farz etme ve varsayma yöntemiyle birinci şekle indirgenir. Bu yöntem de, bu tikelin tümel olarak varsayılmasıdır. Buna göre ‘herhangi bir mevcut cisim değildir’ olunca ‘bazı mevcutlar cisim değildir’ ve bu ‘bazının tamamı da cisim değildir’ sonucu elde edilmiş olur. Örneğin önermedeki cisim olmayan bazı mevcutları, ‘siyah’ olarak farz edip ‘her siyah cisim değildir’ diyelim. Böylece bu kıyas bu şeklin üçüncü darbından olur. İşte bu üçüncü darb da birinci şekle döndürülmüş bulunduğundan bu darb da böyle olur.

[154] Öyle ise bu ikinci şekilden sonuç verenler, bu dördüdür. 25 Bu dört terkinin dışındakiler sonuç vermez. Zira iki olumsuz öncül asla sonuç vermez. Bu şekilden olan iki olumlu öncül de sonuç vermez. Çünkü aynı şeyin yüklem olduğu iki ayrı şey, bu iki şeyin bir birine, ne bağlı ne de bir birinden ayrı olmasını zorunlu kılar.

فالقياص مؤلف عن^١ كليتين: صغراهما سالبة وكبراهما موجبة والنتيجة سالبة كلية. والحد الأوسط هو المنفك عن الأعراض^٢ فإنه محمول على الجسم بالسلب^٣ وعلى الأزلي بالإيجاب، فأوجب التباين. وبيانه بعكس الصغرى؛ فإنها سالبة كلية تنعكس مثل نفسها. وإذا عكست صار المحمول موضوعاً، وعاد إلى الشكل الأول الذي الحد المشترك فيه موضوع لإحدى المقدمتين، محمول للأخرى.

٥ [١٥٣] والضرب الرابع: هو الثالث بعينه، لكن الصغرى السالبة^٤ جزئية كقولك:

موجود ما ليس بجسم.

وكل متحرك جسم.^٥

١٠ فبعض^٦ الموجودات ليس بمتحرك.

ولما كانت السالبة جزئية، وهي لا تنعكس، لم يمكن أن يرد هذا إلى الشكل^٧ الأول بطريق العكس. ولكن يرد بطريق الافتراض، وهو أن يقدر هذا الجزئي كلياً، فإنه إذا كان «موجود ما^٨ ليس بجسم»، فقد حصل «أن^٩ بعض الموجودات ليس بجسم»، وكل^{١٠} ذلك البعض ليس بجسم. فلنرضه «سواداً» مثلاً فنقول: «كل سواد ليس بجسم» فيصير كالضرب الثالث من هذا الشكل. وكان قد رجع «الثالث» إلى الشكل الأول بالعكس فكذا هذا.

[١٥٤] فالمنتج إذن من هذا الشكل الأول هذه التركيبات الأربعة، وما عداها فلا. إذ لا تنتج سالتان أصلاً. ولا موجبتان من هذا الشكل منتج^{١١}، لأن كل شيئين وجد شيء واحد محمولاً عليهما، لم يوجب ذلك بينهما لا اتصالاً ولا تبايناً.

١ - عن.

٢ رف: العرض.

٣ ر: بالسالب.

٤ ر - السالبة.

٥ ر - موجود ما ليس بجسم وكل متحرك جسم.

٦ ر: بعض.

٧ ر - الشكل.

٨ ر - بعض الموجودات + بعض الموجودات.

٩ ر - موجود ما ليس بجسم؛ فقد حصل أن.

١٠ ر: فكل.

١١ ر - منتج.

Şöyle ki canlı, at ve insana yüklemidir, ama insanın at olmasını gerektirmez. İşte bağlı olma budur. Yine canlı, yazan ve insana yüklem olabilir, ancak insanın yazan ve yazanın da insan olamayacağı şekilde yazan ve insan arasında bir ayrılık (tebayün) gerektirmez. Öyle ise bu şeklin iki şartı vardır:

5 İlki, iki öncülün nitelik açısından farklı olmasıdır. Diğeri ise birinci şekilde olduğu gibi, büyük öncülün tümel olmasıdır.

Üçüncü Şekil

[155] Orta deyimim her iki öncülde de özne olduğu şekildedir. Bu şekil, tikel netice verir. Şöyle ki bir şeyi (özne) ele alıp onun iki ayrı şeyin

10 yüklemi olduğunu gördüğünde, bu durumda bu iki yüklem, bu aynı şey üzerinde kuşkusuz bir bitişme ve buluşması vardır. Bunun neticesinde de bu iki yüklemden her birinin her durumda diğerrinin bazısına -her ne kadar diğerrinin bütünü üzerine yüklenmesi mümkün olmasa da- yüklem yapılması mümkündür. İşte bu yüzden sonuç da tikel olur. Zira sen, her ne

15 zaman kendisine 'cisim' ve 'yazan'ın yüklem olduğu herhangi tek bir insan ferdi görsen, bu durum, bazı cisimlere yazandır ve bazı yazanlara da cisimdir, denilmesi mümkün olacak şekilde cisim ile yazan arasında bir bitişme olduğuna delâlet eder. (Bazı ile ilgili durum böyle iken) her ne kadar bütün de böyle olsa bile, tikel olma her durumda lâzım gelir.

20 [156] Bu hususun anlatımında bu yol aslında yeterlidir. Fakat biz bu darbları detaylı olarak açıklama ve birinci şekle döndürme yoluyla sonucun lâzım gelme tarzını izah noktasında geleneği izleriz. Buna göre üçüncü şekildeki teliflerden sonuç veren altı tane darp tanzim edilir.

[157] **Birinci Darb:** İki tümel olumludan yapılır. Mesela,

25 Her hareketli cisimdir
ve her hareketli muhdestir (yaratılmıştır),
öyle ise bazı muhdesler zorunlu olarak cisimdir, gibi.

إذ الحيوان يوجد محمولاً على الفرس والإنسان. ولا يوجب كون الإنسان فرساً، وهو الاتصال. ويوجد محمولاً على الكاتب والإنسان، ولا يوجب بينهما تبايناً حتى لا يكون الإنسان كاتباً أو الكاتب إنساناً. فإذن لهذا الشكل شرطان، أحدهما، أن تختلفا أعني المقدمتين في الكيفية؛ والآخر^١ أن تكون الكبرى كلية، كما في الشكل الأول.

الشكل الثالث

[١٥٥] هو أن يكون الحد الأوسط^٢ موضوعاً في المقدمتين. وهذا يوجب نتيجة جزئية. فإنك مهما وجدت [٣٢٨] شيئاً واحداً ثم وجدت شيئين كلاهما يحملان^٣ على ذلك الشيء الواحد فيبين المحمولين اتصال والتقاء لا محالة على ذلك الواحد، فيمكن لا محالة أن يحمل كل واحد منهما على بعض الآخر بكل حال، إن لم يمكن حمله على كله. فلذلك كانت النتيجة جزئية. فإنك مهما وجدت «إنساناً ما» وهو شيء واحد يحمل عليه الجسم والكاتب، فيدل على أن بين الجسم والكاتب اتصالاً^٤ حتى يمكن أن يقال «بعض الأجسام كاتب وبعض الكاتب جسم». وإن كان الكل كذلك ولكن الجزئية لازمة بكل حال.

[١٥٦] وهذا طريق كاف في التفهيم، ولكن نتبع^٥ العادة في التفصيل ببيان الأضرب وفي^٦ التعريف بوجه^٧ لزوم النتيجة بالرد إلى الشكل الأول. وينتظم في هذا الشكل ستة أضرب من التأليفات منتجة:

[١٥٧] الضرب الأول: من موجبتين كليتين، كقولك:

كل متحرك جسم.

وكل متحرك محدث.

فبعض المحدث^٨ بالضرورة جسم^٩.

١ ر: الأخرى.

٢ ف: المشترك.

٣ ر ف: يحمل.

٤ ر ف: اتصال.

٥ ر: يتبع.

٦ ف: في.

٧ ف: لوجه.

٨ ط: الجسم.

٩ ط: محدث.

Bu darbın sonuç vermesinin izahı, büyük öncülün döndürülmesiyle yapılır. Böylece büyük öncül tikel olarak döndürülür ve “her hareketli muhdestir” sözümüz “bazı muhdesler müteharriktir” olur ve buna “her müteharrik muhdestir” sözümüz ilave edilince, -kıyasın- birinci şekle döndürülmesi sebebiyle, “bazı cisimler muhdestir” sonucu lâzım gelir. Doğrusu böylece bir öncül döndürüldüğünde özne, yüklem olur. Daha önce o, ikinci öncülün öznesi idi. Dolayısıyla da orta deyim iki öncülden birinin yüklemi, diğerinin ise öznesi olur.

[158] **İkinci Darb:** Küçük öncülü olumlu, büyük öncülü ise olumsuz olan iki tümel öncülden olur. Mesela,

“Hiçbir ezeli olan cisim değildir.”

“Her ezeli olan fâildir” sözleri gibi ki bundan,

“Her fâil cisim değildir” neticesi lâzım gelir.

Burada “her ezeli fâildir” önermesindeki özneyi, önermeyi döndürerek yüklem yaparsın. Zira olumlu tümel önerme, tikel olumlu olarak döndürülür ve şöyle dersin: “herhangi bir fâil ezeldir”. Ve buna “hiçbir ezeli cisim değildir”i eklersin ki, bu birinci şekildendir.

[159] **Üçüncü Darb:** Büyüğü tümel, küçüğü tikel olan iki olumlu öncülden yapılır ve netice tikel olumlu olur.

“Her cisim müelleftir” ve

“herhangi bir cisim fâildir” sözlerin gibi ki bundan

“öyle ise herhangi bir fâil, müelleftir” lâzım gelir.

Şöyle ki burada tikel olumlu öncül kendisi gibi tikel olumluya döndürülür ve böylece “herhangi bir cisim fâildir” önermesi “herhangi bir fâil cisimdir”e dönüşür. Buna da “her cisim müelleftir” katılarak kıyas birinci şekle döner ve “herhangi bir fâil müellef değildir” sonucu ortaya çıkar.

وبيانه بعكس الكبرى؛^١ فإنها تنعكس جزئية، ويصير قولنا «كل متحرك محدث» كأننا قلنا «بعض المحدث^٢ متحرك». وينضاف إليه قولنا: «وكل متحرك جسم»^٣ فيلزم «بعض المحدث جسم» لرجوعه إلى الشكل الأول.^٤ فإنه مهما عكست مقدمة واحدة، صار الموضوع محمولاً، وقد كان موضوعاً للمقدمة الثانية، فيصير الحد الأوسط موضوعاً لإحدهما محمولاً للآخرى. ٥

[١٥٨] الضرب الثاني: من كليتين صغراهما موجبة وكبراهما سالبة، كقولك:

ولا أزلي واحد جسم.

وكل أزلي فاعل. فيلزم عنه أنه؛

ليس كل فاعل جسماً.

١٠ فإنك تجعل موضوع قولك «كل أزلي فاعل» محمولاً بعكسها، فإن الموجبة الكلية تنعكس موجبة^٥ جزئية^٦، فتقول: «فاعل ما أزلي». وينضاف إليه قولك «ولا أزلي واحد جسم» وهو من الشكل الأول.^٧

[١٥٩] الضرب الثالث: موجبتان، كبراهما كلية وصغراهما جزئية فينتج موجبة

جزئية، كقولك:

١٥ كل جسم مؤلف.

وجسم ما فاعل. فيلزم؛

فاعل ما مؤلف.

لأننا نعكس الجزئية الموجبة إلى مثلها فيصير قولنا «جسم ما فاعل»^٨، «فاعل ما^٩ جسم». فينضاف إليه «وكل جسم مؤلف» فيعود إلى الشكل الأول فيلزم:

٢٠ «فاعل ما مؤلف»^{١٠}.

١ ط: الصغرى.

٢ ط: الجسم.

٣ ط: محدث.

٤ ف - الأول.

٥ ف - موجبة.

٦ ط + لأنه يرجع إلى الأول بعكس الصغرى، وتلزم منه هذه النتيجة بعينها.

٧ ط + فليس كل فاعل جسماً.

٨ ط + الصغرى، وضم العكس إلى الكبرى، فيرتد إلى الشكل الأول، وتلزم النتيجة، إذ تقول.

٩ ر - فاعل ما.

١٠ ر ف - فيلزم فاعل ما مؤلف.

[160] **Dördüncü Darb:** Küçük öncülü tümel, büyük öncülü tikel olan iki olumlu öncülden yapılır. Bu, üçüncü darp gibidir ancak üçüncüde küçük öncül cüz'î idi. Bu darp tikel olumlu sonuç verir. Bunun örneği şudur:

“Herhangi bir cisim müteharriktir”

5 ve “her cisim muhdestir” öyle ise bundan

“herhangi bir muhdes müteharriktir” sonucu lâzım gelir.

Bu durum, büyük öncülün ve neticenin döndürülmesiyle olup, bunun sonucunda “herhangi bir cisim hareketlidir” yerine “herhangi bir hareketli cisimdir” önermesi elde edilir. Bu önermeyi diğer/ikinci önerme olan
10 “her cisim muhdestir” ile biraraya getirdiğimizde “herhangi bir hareketli muhdestir” sonucu ortaya çıkar. Bu netice de kendisi gibi tikel olumluya döndürülerek “herhangi bir muhdes hareketlidir” sonucuna ulaşırız.

[161] **Beşinci Darb:** Hem niteliği hem niceliği farklı, küçüğü tikel olumlu ve büyüğü tümel olumsuz olan iki öncülden oluşur. Netice tikel
15 olumsuz olur. Örneği şudur:

“Hiçbir cisim ezeli değildir”

ve “herhangi bir cisim fâildir”

Öyle ise “her fâil ezeli değildir” neticesi lâzım gelir.

Bu şöyle yapılır; “herhangi bir cisim fâildir” sözü “herhangi bir fâil ci-
20 simdir”e döndürülür ve böylece ilk şekle döner.

[162] **Altıncı Darb:** Yukarıdaki gibi nitelik ve nicelikleri farklı iki öncülden yapılır. Ancak burada tümel olan küçük öncüdür. Bunun örneği şudur:

[١٦٠] الضرب الرابع: [٢٩] موجبتان، صغراهما كلية^١ كبراهما جزئية^٢، وهو الثالث لكن كان الصغرى من الثالث جزئية^٣ وينتج موجبة جزئية^٤، ومثاله قولك:

جسم ما متحرك

وكل جسم محدث. فيلزم؛

محدث ما متحرك. ٥

وذلك بعكس الكبرى^٥ وعكس النتيجة^٦ حتى يحصل معنا بدل قولنا «جسم ما متحرك»، أن «متحرك ما جسم»، وينضاف إليه المقدمة الثانية وهو «وكل جسم محدث»،^٧ فيلزم منه: «متحرك ما محدث»، وتنعكس هذه النتيجة إلى مثلها، فإنها موجبة جزئية فيصير معنا «محدث ما متحرك». وهو الذي وضعناه نتيجة القياس فقد ظهر ذلك بعكسين^٩ أحدهما عكس المقدمة؛ والآخر عكس النتيجة. ١٠

[١٦١] الضرب الخامس: يأتلف من مقدمتين مختلفتين في الكمية والكيفية جميعاً صغراهما موجبة جزئية. وكبراهما سالبة كلية ينتج جزئية سالبة. ١٠ مثاله قولك:

لا جسم واحد أزلي.

وجسم ما فاعل. فيلزم منه ١٥

ليس كل فاعل أزلياً.

وذلك لأن قولنا «جسم ما فاعل» ينعكس إلى قولنا «فاعل ما جسم» فيعود إلى الشكل الأول.^{١١}

[١٦٢] الضرب السادس، من مقدمتين مختلفتين أيضاً في الكمية والكيفية، إلا

أن الكلية فيه هي الصغرى. مثاله قولك: ٢٠

١ ف: جزئية.

٢ ف: كلية.

٣ ف: كلية.

٤ ر ف - ينتج موجبة جزئية.

٥ ف: الجزئية؛ ط + وجعلها صغرى، فيرجع إلى الأول، ثم.

٦ ف - وعكس النتيجة.

٧ ر: إن ما.

٨ ط + ليخرج لنا عين نتيجتنا، فنقول: متحرك ما جسم.

٩ ر: يعكس.

١٠ ر ف - ينتج سالبة جزئية.

١١ ط+ فننضم إلى الكبرى القائلة: ولا جسم واحد أزلي. فيلزم هذه النتيجة بعينها من الشكل الأول البين بنفسه.

“Herhangi bir cisim müteharrik değildir”

ve “her cisim muhdestir.” Bundan,

“herhangi bir muhdes müteharrik değildir” neticesi lâzım gelir.

Tikel olan burada olumsuz olduğu için bu döndürülmez. Bu darbın
5 birinci şekle döndürülmesini şu şekilde açıklayabiliriz: Burada tikelin tü-
mel olduğu varsayılır. Zira her tikelin kuşkusuz bir tümeli vardır. Şöyle ki
“herhangi bir cisim hareketli değildir” önermesinde bu ‘herhangi bir’in
yani ‘bazı’nın tümü hareketli değildir. Şimdi bu ‘bazı’nın dağ olduğunu
düşünelim ve şöyle diyelim:

10 “Hiçbir dağ hareketli değildir” diyelim ve buna şunları ilave edelim

“her dağ bir cisimdir”

ve “her cisim muhdestir”

zira biz burada “her cisim muhdestir” ve “dağ da bir cisimdir” dedik.
Bu sebeple bu, bu şeklin ikinci darbından olur. Bu ikinci darbın da tikel
15 olumlunun döndürülmesiyle birinci şekle indirgenliğini açıklamıştık. Do-
layısıyla bu da iki aynı yoldan birinci şekle indirgenmiş olur.

[163] İşte bu şeklin kıyasları bunlardır. Bu şeklin sonuç vermesinin
iki şartı vardır. Birincisi küçük öncülün olumlu veya olumlu hükmünde
olmasıdır. Diğeri ise hangisi olursa olsun, iki öncülden birinin tümel ol-
20 masıdır. Zira mutlak olarak iki tikelden kıyas tanzim edilemez. Öyle ise
toplamda sonuç veren on dört telif ve kompozisyon vardır. Bunlar: dördü
birinci şekil, dördü ikinci şekil ve altısı üçüncü şekildedir. Bunlar niceliği
belirsiz (mühmel) önermelerin düşürülmesinden sonradır ki niceliği belir-
sizler, tikel gücündedir. Belirtiklerimizin dışında kalanlar ise sonuç vermez.
25 Sonuç vermeyenleri detaylı olarak anlatmanın hiçbir faydası yoktur. Kim
bunların ayrıntılı alıştırmasını yapmak isterse anlatılanlar üzerinde iyice
düşündüğünde bu işi yapabilir.

جسم ما ليس متحركاً.

كل جسم محدث. فيلزم منه،

محدث ما ليس بمتحرك.

ولما كانت الجزئية ها هنا سالبة^١ لا تنعكس، فيبان رجوعها إلى الشكل الأول بأن يفرض ذلك الجزئي كلياً فإن كل جزئي له كلية لا محالة فإنه إذا بان أن «جسماً ما ليس بمتحرك» فكلية ذلك البعض ليس بمتحرك. فلنفرض ذلك البعض^٢ جبلاً، فنقول:

لا جبل واحد متحرك. وينضاف إليه:

وكل جبل جسم.

وكل جسم^٣ محدث. ١٠

لأننا قلنا «كل جسم محدث»، «والجبل جسم» فيكون هذا هو الضرب الثاني من هذا الشكل. وقد ذكرنا أنه يرجع إلى الشكل الأول بعكس الموجبة الجزئية^٤. فقد رجع إلى الشكل الأول بدرجتين^٥.

[١٦٣] فهذه مقاييس هذا الشكل. وله شرطان أحدهما، أن تكون الصغرى موجبة، أو في حكمها؛ والآخر أن تكون فيهما كلية، أيهما كانت. إذ لا ينتظم قياس عن جزئيتين على الإطلاق. فإذاً المنتج من التاليفات أربعة عشر تأليفاً: أربعة من الشكل الأول، وأربعة من الثاني، وستة من الثالث. [٢٩] وذلك بعد إسقاط المهملات؛ فإنها في قوة الجزئية. وما عدا ذلك فليس بمنتج. ولا فائدة لتفصيل ما لا إنتاج له. ومن أراد الارتياض بتفصيله قدر عليه إذا تأمل فيه. ١٥

١ ط + ولا يمكن بيانه بالعكس. لأن الجزئية السالبة.

٢ ط - الشكل الأول بأن يفرض ذلك الجزئي كلياً فإن كل جزئي له كلية لا محالة فإنه إذا بان أن جسماً ما ليس بمتحرك فكلية ذلك البعض ليس بمتحرك فلنفرض ذلك البعض.

٣ ر - جسم وكل جسم.

٤ ف - الموجبة الجزئية + السالبة الكلية.

٥ ط + وهو صدق الوصف العنواني، على ذات الموضوع. فتأخذ هذه صغرى. وتضيف إليها صغرى هذا الضرب، هكذا: كل جبل جسم. وكل جسم محدث. فيلزم: كل جبل محدث. من أول الأول. ثم تضم هذه النتيجة إلى أولى قضيتي الافتراض، أعني قولك: لا جبل واحد، متحرك لينتج من الضرب الثاني، من هذا الشكل أن: بعض المحدث ليس بمتحرك. وقد ذكرنا أنه يرجع إلى الشكل الأول بعكس الصغرى، فيكون هذا الضرب السادس إنما يرجع إلى الشكل الأول، بمرتبتين.

[164] “Bu şekiller içinde mümkün olan iktirânî kıyasların sayısı kaç-
tır?” denilirse şöyle cevap veririz: Her bir şekilde otuz altı tane olmak üzere,
üç şeklin toplamında yüz sekiz tane iktirânî kıyas vardır. Bunu şöyle izah
5 ya da her ikisi de tikel veyahut da biri tümel diğeri tikel olabilir. Yine bu
iki önermenin her ikisi de niceliği belirsiz veya biri tümel, diğeri niceliği
belirsiz ya da biri tikel diğeri niceliği belirsiz olabilir. Yine her iki önerme
olumlu veya her iki önerme olumsuz ya da biri olumlu, diğeri olumsuz ola-
bilir. Bu şekilde altıyı üçle çarptığımızda mümkün dizilişlerin on sekiz ol-
10 duğunu görürüz. Ancak bu öncüllerden birisi büyük diğeri de küçük öncül
–ya da bunun tersi- olacaktır. O halde on sekiz sayısını ikiyle çarptığımızda
(her bir şekil için) otuz altı sayısına ulaşırız. Bu seçenekler toplamından on
dört diziliş sonuç verir, doksan dört diziliş sonuç vermez.

[165] “Her bir şeklin ayırıcı özelliği nedir?” denilirse, şöyle deriz: Şe-
15 killerin tamamında geçerli olan ayırıcı özellik, bir tümel ve bir olumlu
önermenin bir araya gelmesidir. Zira iki tikel ve iki olumsuzdan asla kıyas
olmaz. Birinci şekle ait ayırıcı özellik ise ya onun orta deyimindedir ki bu
da, orta deyim büyük ya da küçük öncülün herhangi birinde yüklem,
diğer öncülde özne olmasıdır. Öncüllerinde bulunması gereken özellik ise
20 küçük öncülün olumlu, büyük öncülün tümel olmasıdır. Bu özellik bazen
de neticesinde olur ki bu da tümel olumlu, tümel olumsuz, tikel olumlu
ve tikel olumsuz şeklinde dört muhtemel neticeyi de sonuç vermesidir. Bu
şeklin öteki şekillerde olmayan gerçek ayırıcı özelliği ise onda, yani öncül-
lerinde, tikel olumsuzun olmamasıdır.

25 [166] İkinci şeklin ise orta deyimindeki ayırıcı özelliği orta deyim kı-
yasın her iki ucunda yani büyük ve küçük öncülde yüklem olması; öncül-
rindeki ayırıcı özelliği ise öncüllerin niteliklerinin birbirine benzemeyip da-
ima birinin olumlu, diğerrinin olumsuz olması; neticesindeki ayırıcı özellik
ise asla olumlu sonuç vermeyip aksine yalnızca olumsuz sonuç vermesidir.

[١٦٤] فإن قيل: فكم عدد الاقترانات الممكنة في هذه الأشكال؟ قلنا: مائة وثمانية^١ اقترانات؛ في كل شكل ستة ثلاثون^٢. وذلك لأن المقدمتين المقترنتين إما كليتان أو جزئيتان؛ أو كلية وجزئية؛ أو مهملتين أو كلية ومهملة؛ أو جزئية ومهملة؛ وتكون إما موجبتين أو سالبتين أو موجبة وسالبة فتصير بضرب ستة في ثلاث^٣ فتكون عددها ثمانية عشر^٤. وهذه إما أن تكون الواحدة منها كبرى؛ والأخرى صغرى أو بالعكس^٥. فيصير بالضرب في هذين الاثنين ستة^٦ وثلاثين. والمنتج من الجملة أربعة عشر اقتراناً. فيبقى مائة إلا ستة اقترانات لا ينتج.

[١٦٥] فإن قيل: فما خاصية كل شكل؟ قلنا: أما الذي يعم كل شكل، أنه لا بد في اقترانها من موجبة وكلية، فلا قياس عن سالبتين، ولا عن جزئيتين. وأما خاصية الشكل الأول في وسطه، أن يكون محمولاً على أحد الطرفين، موضوعاً للآخر. وأما في مقدماته، فأن تكون الصغرى موجبة والكبرى كلية. وأما في نتائجه فهو أنه ينتج المطالب الأربعة، وهي الإيجاب الكلي، والسلب الكلي، والإيجاب الجزئي، والسلب الجزئي. والخاصية الحقيقية التي لا يشاركها^٧ فيها شكل من الأشكال: أنه لا يكون فيها أي في مقدماته^٨، سالبة جزئية.

[١٦٦] وأما الشكل الثاني: فخاصيته في وسطه أن يكون محمولاً على الطرفين؛ وفي مقدماته أن لا يتشابهها في الكيفية^٩، بل تكون أبداً إحدهما موجبة والأخرى سالبة. وأما في النتيجة فهو أنه لا ينتج موجبة أصلاً ولا ينتج إلا سالبة^{١٠}.

١ ط+ وأربعون.

٢ ملاحظة. إذا ضربنا ستة وثلاثين بثلاثة هذا يساوي مائة وثمانية: ٣×٣٦×١٠٨.

٣ ف - فتصير بضرب ستة في ثلاث.

٤ ط انظر مهم.

٥ ف - أو بالعكس -.

٦ ف: اثني.

٧ ر: يشركه.

٨ ر ف - أي في مقدماته.

٩ ف: بالكيفية.

١٠ ف: السالبة.

Üçüncü şeklin orta deyimindeki ayırıcı özelliği ise orta deyim her iki öncülde özne olması; öncüllerdeki ayırıcı özelliği ise küçük öncülün olumlu olmasıdır. Bu şeklin en önemli ayırıcı özelliği ise büyük öncülün tikel olmasının mümkün olmasıdır. Bu şeklin, neticelerindeki ayırıcı özelliği ise ondan tümel değil de tikel neticenin lâzım gelmesidir.

[167] “Niçin buna birinci, şuna ikinci öbürüne de üçüncü şekil adı verildi?” denilirse şöyle deriz: İlk ele alınan şekle birinci şekil adı verilir. Çünkü bu şeklin sonuç vermesi açıktır ve bunun dışındakilerin sonuç vermesi de ancak döndürme ve varsayım yoluyla bu şekle indirgenerek açık ve anlaşılır olur. Şu son şeklin en sona bırakılması onun neticelerinin cüz’î olmasındandır, bundan dolayı o üçüncü şekil adını alır. İkinci şekil dediğimiz ise sonuçları tùmeldir. Tùmel ise bilgi değeri bakımından tikelden daha üstün bir konumdadır. Bundan dolayı üçüncü şeklin önüne geçerek ikinci şekil olmuştur.

[168] “Bu on dört kıyasın örnekleri içinde fakihlerin daha kolay anlaması için fikhî örnekleriniz var mı?” denilirse, şöyle deriz: “Evet! Bunu yapacağız. Allahın izniyle, döndürme veya varsayım yoluyla birinci şekle indirgenmesine ihtiyaç duyulan her öncülün üstüne onun “döndürüleceğini” veya “varsayılacağını”; ve kenarına onun hangi kıyasa indirgeneceğini yazacağız. İşte bu örnekler şunlardır:

[169] Birinci şeklin örnekleri şunlardır.

1. Her sarhoş eden içkidir/hamr.
Her içki haramdır.
Öyle ise tüm sarhoş edenler haramdır.
2. Her sarhoş eden içkidir.
Hiçbir içki helal değildir.
Öyle ise hiçbir sarhoş eden helal değildir.

وأما الشكل الثالث فخاصيته في الوسط أن يكون موضوعاً للطرفين جميعاً^١. وفي المقدمات أن تكون الصغرى موجبة. وأخصّ خواصه أنه يجوز أن تكون الكبرى منه جزئية. وأما في النتائج فهي أن الجزئية منها هي الضرورية اللازمة، دون الكلية.

٥ [١٦٧] فإن قيل: فلم سمي هذا ثالثاً وذلك [٣٠] أولاً؟ قلنا: سمي ذلك أولاً، لأنه بيّن الإنتاج، وإنما يظهر الإنتاج فيما بعده بالرد إليه إما بالعكس أو^٢ بالافتراض. وإنما أحر هذا الشكل لأن نتائجه جزئية فسمي ثالثاً ونتائج الثاني^٣ كلية والكلية أشرف في طلب العلم من الجزئية، فلذلك قدم^٤.

١٠ [١٦٨] فإن قيل: فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربعة عشر أمثلة فقهية؛ لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء؟ قلنا: نعم، نفعل ذلك، ونكتب فوق كل مقدمة يُحتاج إلى ردها إلى الأول بعكس أو افتراض، أنه «يعكس» أو «يفرض». ونكتب على الطرف أنه إلى أي قياس يرجع إن شاء الله تعالى. وهذه أمثلتها:

[١٦٩] أمثلة الشكل الأول

(١) كل مسكر خمر

وكل خمر حرام

فكل مسكر حرام

(٢) كل مسكر خمر

ولا خمر واحد حلال

فلا مسكر واحد حلال

١ ط - جميعاً.

٢ ف: أولاً.

٣ ف: الباقي.

٤ ط - فلذلك قدم + فكان والياً لما هو أشرف بإطلاق. وإنما كان الكلي أشرف؛ لأن المطالب العلمية، المحصلة للنفس كمالاً إنسانياً مورثاً للنجاة والسعادة، إنما هي الكليات. والجزئيات إن أفادت علماً فبالعرض.

٥ ر + رأي.

3. Bazı içecekler içkidir.

Her içki haramdır.

Öyle ise bazı içecekler haramdır.

4. Bazı içecekler içkidir.

5 Hiçbir içki helal değildir.

Öyle ise bazı içecekler helal değildir.

[170] İkinci şeklin örnekleri:

1. *(İkinci darbdır: Birinci şeklin ikinci darbına döndürülür)*

Her elbise uzunluk birimiyle ölçülendir (zer'îdir).

10 Hiçbir ribevî mal, zer'î değildir. *(Bu döndürülür.)*

Öyle ise hiçbir elbise ribevî değildir.

2. *(İkinci darbdır: Yine birinci şeklin ikinci darbına döndürülür.)*

Hiçbir ribevî zer'î değildir. *(Bu döndürülür.)*

Her elbise zer'îdir.

15 Öyle ise hiçbir ribevî, elbise değildir.

3. *(Dördüncü darbdır: Birinci şeklin dördüncü darbına döndürülür.)*

Herhangi bir mal zer'îdir.

Hiçbir ribevî zer'î değildir. *(Bu döndürülür.)*

Öyle ise herhangi bir mal ribevî değildir.

- (٣) بعض الأشربة خمر
وكل خمر حرام
فبعض الأشربة حرام
(٤) بعض الأشربة خمر
ولا خمر واحد حلال ٥
فبعض الأشربة ليس بحلال^١
[١٧٠] أمثلة الشكل الثاني
(هو^٢ الثاني، يرجع إلى الضرب الثاني من الأول).^٣
(١) كل ثوب مذروع.
ولا ربوي واحد مذروع. (بعكس هذه).^٤ ١٠
فلا ثوب واحد ربوي.
(٢) (هو^٥ الثاني، يرجع إلى الضرب الثاني من الأول أيضاً).^٦
لا ربوي واحد مذروع. (بعكس هذه).^٧
وكل ثوب فهو مذروع.
فلا ثوب واحد ربوي. ١٥
(٣) (هو^٨ الرابع، يرجع إلى الضرب الرابع من الأول).^٩
متمول ما، مذروع.^{١٠}
ولا ربوي واحد مذروع. (بعكس هذه).^{١١}
فمتمول ما، ليس بربوي.
-
- ١ ف - فبعض الأشربة ليس بحلال + فلا كل شراب حلالاً.
٢ ر - هو.
٣ رف - يرجع إلى الضرب الثاني من الأول.
٤ ر - بعكس هذه؛ ط + وجلعها صغرى، ثم عكس النتيجة.
٥ ر - هو.
٦ رف - يرجع إلى الضرب الثاني من الأول أيضاً.
٧ ر - بعكس هذه + هذه يعكس؛ ط + وجلعها صغرى، ثم عكس النتيجة.
٨ ر - هو.
٩ رف - يرجع إلى الضرب الرابع من الأول.
١٠ ر + بعكس/يعكس هذه.
١١ ر - بعكس هذه.

4. *(Bu da birinci şeklin dördüncü darbına döndürülür.)*

Herhangi bir mal ribevî değildir. *(Elbise olarak varsayıyoruz)*

Her yiyecek ribevîdir.

Öyle ise herhangi bir mal yiyecek değildir.

5 [171] Üçüncü şeklin örnekleri:

1. *(Birinci şeklin üçüncü darbına döndürülür.)*

Her yiyecek ribevîdir *(Bu döndürülür.)*

Her yiyecek keylidir (hacim ölçüsüyle ölçülür) *(Bu cüz'i olarak döndürülür)*

10 Öyle ise bazı keyliler ribevîdir.

2. *(Birinci şeklin dördüncü darbına döndürülür.)*

Hiçbir elbise ribevî değildir.

Her giysi maldır. *(Bu döndürülür.)*

Öyle ise her mal ribevî değildir.

15 3. *(Birinci şeklin üçüncü darbına döndürülür.)*

Her yiyecek ribevîdir.

Herhangi bir yiyecek keylidir. *(Bu döndürülür.)*

Öyle ise herhangi bir keylî ribevîdir.

(٤) (يرجع إلى الضرب الرابع من الأول أيضاً).^١

متمول ما ليس ربوي. (نفرضه ثوبا).^٢

وكل مطعوم ربوي.

فمتمول ما ليس بمطعوم.

[١٧١] أمثلة الشكل الثالث

(١) (هو الثالث، يرجع إلى الضرب الثالث من الأول).^٣

كل مطعوم ربوي.^٤

وكل مطعوم مكيل (ينعكس جزئية).^٥

فمكيل ما ربوي.

(٢) (هو الرابع، يرجع إلى رابع الأول).^٦

لا ثوب واحد ربوي.

وكل ثوب متمول. (بعكس هذه).^٧

فليس^٨ كل متمول ربوياً.

(٣) (هو الثالث، يرجع إلى ثالث الأول).^٩

كل مطعوم ربوي

ومطعوم ما مكيل (بعكس هذه).^{١٠}

فمكيل ما، ربوي

١ ر ف - يرجع إلى الضرب الرابع من الأول أيضاً + هو السادس.

٢ ر - نفرضه ثوباً؛ ط: بالافتراض.

٣ ر - هو الثالث يرجع إلى الضرب الثالث من الأول.

٤ ط+ بعكس هذه.

٥ ر: منه.

٦ ر - هو الرابع يرجع إلى رابع الأول.

٧ ر ف - (بعكس هذه).

٨ ر: فلا.

٩ ر - (هو الثالث يرجع إلى ثالث الأول).

١٠ ر - بعكس هذه.

4. (Birinci şeklin üçüncü darbına döndürülür)

Herhangi bir yiyecek keylidir. (*Bu döndürülür.*)

Her yiyecek ribevîdir.

Öyle ise herhangi bir ribevî keylidir.

5. (Birinci şeklin dördüncü darbına döndürülür.)

Hiçbir zer'î ribevî değildir.

Her zer'î maldır. (*Bu döndürülür.*)

Öyle ise herhangi bir mal ribevî değildir.

6. (Birinci şeklin dördüncü darbına döndürülür.)

10 Herhangi bir taşınır ribevî değildir. (*Bunun pamuk olduğunu varsayıyoruz.*)

Her taşınır maldır.

Öyle ise her mal ribevî değildir.

15 Yüklemlerle kıyaslar ve bölümlerinin örneklerinden açıklamak istediğimiz şeyler bunlardır. Şimdi kıyasların ikinci sınıfına geçelim.

(٤) (هو الثالث، يرجع إلى ثالث الأول).^١

مطعوم ما مكيل (بعكس هذه)^٢

وكل مطعوم ربوي

فربوي ما مكيل^٣

(٥) (هو الرابع، يرجع إلى رابع الأول).^٤

لا مذروع واحد ربوي.

ومذروع ما^٥ متمول. (بعكس هذه).^٦

فمتمول ما غير^٧ ربوي.^٨

(٦) (يرجع إلى رابع الأول).^٩

منقول ما ليس بربوي (نفرضه قطناً).^{١٠}

وكل منقول متمول

فلا كل متمول ربوياً

هذا ما أردنا^{١١} شرحه من أمثلة القياسات الحملية، وأقسامها. ولنخض في

الصنف الثاني. [٣٠ب]

١ ر ف - يرجع إلى ثالث الأول.

٢ ط + وجعلها صغرى، ثم عكس النتيجة.

٣ ر - هو الثالث، يرجع إلى ثالث الأول. مطعوم ما مكيل (بعكس هذه)، وكل مطعوم ربوي، فربوي ما مكيل.

٤ ر ف - يرجع إلى الرابع من الأول.

٥ ر: واحد.

٦ ر ف - (بعكس هذه).

٧ ر: ليس.

٨ ر: بربوي.

٩ ر ف - يرجع إلى رابع الأول؛ ف + العاشر.

١٠ ط: بالافتراض.

١١ ر: ذكرنا.

İkinci Sınıf: Bitişik Şartlı Kıyas

[172] Bitişik şartlı kıyas, iki öncülde meydana gelir. Bu öncüllerden biri, içinde şart edatı/sığası bulunan iki önermeden kuruludur. Diğer öncül ise tek bir yüklemli önermeden oluşup, aynısı veya çelişigi ile birinci önermede zikredilmiştir ve istisna (dışarıda tutma) edatıyla birlikte gelir. Bunun örneği şudur:

“Eğer âlem hâdis ise âlemin bir yaratıcısı vardır.

Fakat o (âlem) hâdistir.

Öyle ise âlemin bir yaratıcısı vardır.”

- 10 Burada “eğer âlem hâdis ise âlemin bir yaratıcısı vardır” önermesi ‘eğer ... ise’ şeklindeki şart edatıyla birlikte gelen iki yüklemli önermeden oluşur. “Fakat âlem hâdistir” sözümüz ise istisna edatıyla birlikte gelen tek bir yüklemli önermedir. “Öyle ise âlemin bir sâni’i vardır” sözümüz ise sonuçtur. Bu kıyas da aklî ve fikhî konularda çok faydalı hususlardandır.
- 15 Zira şöyle deriz:

“Eğer bu nikâh sahih ise bu nikah (cinsel ilişkiyi) helal kılar.

Fakat bu nikah sahihtir.

Öyle ise bu nikâh cinsel ilişkiyi helal kılar.”

- 20 Yine, “eğer vitir namazı binek üzerinde eda edilir ise vitir namazı nafilidir.

Fakat vitir namazı binek üzerinde eda edilir.

Öyle ise vitir namazı nafilidir.”

- [173] Bu kıyasın ikinci öncülü, birinci öncül içinde yer alan ve şart edatıyla bağlanmış iki önermeden birinin, yani ya mukaddem ya da tâlînin dışarıda bırakılmasıyla (istisnasıyla) yapılır. İstisna edilen ise ya bizzat *tâlî* ya da onun çelişigi olabileceği gibi; bizzat *mukaddem* veya onun çelişigidir. Bu şekilde istisna ile yapılandırılan sonuç vereni iki tanedir. Bunlar da bizzat mukaddem ile tâlînin çelişigidir. Bizzat tâlî ve mukaddemin çelişigi ise sonuç vermez. Bunun açıklaması şöyledir: Biz şöyle deriz:

الصنف الثاني هو الشرطي المتصل

[١٧٢] وهو يتركب^١ من مقدمتين، إحداهما مركبة من قضيتين قرن بهما صيغة شرط^٢؛ والأخرى من عملية واحدة، هي مذكورة في المقدمة الأولى بعينها أو نقيضها وتقرن بها كلمة الاستثناء. مثاله:

٥ إن كان العالم حادثاً فله صانع.

لكنه حادث.

فإذن له صانع.

وقولنا: «إن كان العالم حادثاً فله صانع» مركب من قضيتين حمليتين قرن^٣ بهما حرف الشرط وهو قولنا «إن كان». وقولنا: «لكن العالم حادث» قضية واحدة حملية قرن بها حرف الاستثناء. وقولنا: «فله صانع» نتيجة. وهذا مما يكثر نفعه في العقليات والفقهيات؛ فإننا نقول:

١٠ - إن كان هذا النكاح صحيحاً، فهو مفيد للحل.

لكنه صحيح.

فإذن هو مفيد للحل.

١٥ - وإن كان الوتر يؤدّي على الراحلة، فهو نفل.

لكنه يؤدّي على الراحلة.

فهو إذن نفل.

[١٧٣] والمقدمة الثانية لهذا القياس استثناء لإحدى قضيتي المقدمة الأولى إما المقدم وإما التالي. والاستثناء إما أن يكون لعين التالي أو لنقيضه أو لعين المقدم أو لنقيضه. والمنتج منه اثنان، وهما عين المقدم ونقيض التالي. وأما عين التالي ونقيض المقدم فلا ينتجان^٤؛ وبيانه أنا نقول:

١ ف: مركب.

٢ ر: الشرط.

٣ ر: قرئت.

٤ ر: ينتج.

“Uzaktan görünen bu şahıs eğer bir insan ise bu şahıs bir canlıdır. Fakat bu şahıs bir insandır.” Öyle ise onun canlı olmasının lâzım geldiği kapalı bir husus değildir. Bu şartlı önermenin bizzat mukaddemini istisna etmektir. Yine şöyle deriz: “Fakat bu bir canlı değildir.” Bu ise tâlînin çelişliğini dışarıda tutmaktır ki, bu durumda, “öyleyse bu bir insan değildir” neticesi lâzım gelir. Bu sonucun lâzım geldiğini anlamak öncekine göre daha ince bir husus olup, bu incelik onun canlı olmayınca insan olmadığını bilmektir. Zira şayet o, insan olmuş olsaydı, birinci önermede şart yapıldığı gibi, canlı da olurdu. Nitekim bu durum en basit bir düşünme ile idrak edilir.

[174] Mukaddemin çelişigi olan “o bir insan değildir” sözünün istisna edilmesi ise, ne “o bir canlı değildir” şeklindeki mukaddemin çelişigini netice verir; ne de “o bir canlıdır” şeklinde bizzat tâlîyi netice verir. Şöyle ki “O bir canlı değildir”i netice vermez zira o bir at olabilir; yine “o bir canlıdır”ı netice vermez, zira bir taş da olabilir. Aynı şekilde biz şöyle deriz:

“Eğer bu namaz kılan abdestsiz ise onun namazı batıldır.

Fakat o, abdestsizdir”,

öyle ise namazın batıl olması lâzım gelir.

Bunun yerine “Fakat namaz batıl değildir” -bu tâlînin çelişigidir- (dersek)

namaz kılanın abdestsiz olmadığı lâzım gelir, -bu da mukaddemin çelişigidir-.

Fakat o namaz kılan abdestsiz değildir -bu da mukaddemin çelişigidir;- (dersek)

öyle ise namazın ne sahih olması ve ne de batıl olması lâzım gelir.

“Fakat namaz batıldır” –bu bizzat tâlînin aynısıdır- (dersek)

öyle ise bundan namaz kılanın ne abdestsiz ne de abdestli olduğu lâzım gelir.

[175] Bu türde, yalnızca bizzat tâlî ve mukaddemin çelişiginin istisnası sonuç verir ki bunun için de, tâlînin mukaddeme eşit olması, ondan daha genel veya daha özel olmaması gerekir. Mesela:

“Eğer güneş doğmuş ise gündüz mevcuttur.

«إن كان الشخص الذي ظهر من بُعد إنساناً، فهو حيوان، لكنه إنسان»، فليس يخفى أنه يلزم^١ كونه حيواناً. وهذا استثناء عين المقدم. ونقول «لكنه ليس بحيوان» وهو استثناء نقيض التالي، فيلزم أنه ليس بإنسان. ولزوم هذا أدق مدركاً، وهو أن يعرف أنه إذا لم يكن حيواناً، لم يكن إنساناً. إذ لو كان إنساناً لكان حيواناً، كما شرطناه في الأول. ويدرك ذلك بأدنى تأمل.

[١٧٤] فأما استثناء نقيض المقدم، وهو «إنه ليس بإنسان» فلا ينتج لا نقيض التالي وهو «إنه ليس بحيوان» إذ ربما يكون فرساً ولا عين التالي «وهو إنه حيوان»، فربما يكون حجراً. وكذلك نقول:

- إن كان هذا المصلي محدثاً، فصلاته باطلة.

لكنه محدث. ١٠

فيلزم بطلان الصلاة.

[وإذا قلنا] لكن الصلاة ليست باطلة. وهو نقيض التالي،

فيلزم أنه ليس بمحدث. [٣١] وهو نقيض المقدم.

[وإذا قلنا] لكنه^٢ ليس بمحدث وهو نقيض المقدم،

فلا يلزم صحة الصلاة، ولا بطلانها. ١٥

[ولكن إذا قلنا] لكن الصلاة باطلة، وهو عين التالي،

فلا يلزم، لا^٣ كونه محدثاً ولا كونه متطهراً.

[١٧٥] وإنما ينتج استثناء عين التالي ونقيض المقدم، إذا ثبت أن التالي مساوٍ

للمقدم، لا أعم منه ولا أخص، كقولنا:

٢٠ إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود.

١ - أنه يلزم + لزوم.

٢ - إليه.

٣ - لا.

٤ - مهاو.

Fakat güneş doğmuştur. Öyle ise gündüz mevcuttur.

Fakat güneş doğmuş değildir. Öyle ise gündüz mevcut değildir.

Fakat gündüz mevcuttur. Öyle ise güneş doğmuştur.

Fakat gündüz mevcut değildir. Öyle ise güneş doğmuş değildir.” gibi

5 [176] Bil ki olumlu ve olumsuz olma bu kıyasın öncülleri için de söz konusudur. Zira sen şöyle dersin:

“Eğer Tanrı bir değil ise âlem düzenli değildir.

Fakat âlem düzenlidir.

Öyle ise Tanrı birdir.”

10 Bazen de mukaddem birden çok sözden oluşur ve tâlî bunların tümünden lâzım gelen bir netice olur. Mesela:

“Eğer tek bir ilim bölünemiyor ise

ve her bölünemeyen bölünen bir mahalde var olamıyor ise

ve her cisim de bölünebiliyor ise,

15 ve ilim de nefiste var ve yerleşik ise

o halde nefis, bir cisim değildir” gibi.

Burada mukaddemler sabit ve doğrudur. “Nefis cisim değildir” şeklinde olan tâlî ise bunların tümünden lâzım gelen neticedir.

[177] Aynı şekilde bazen mukaddem tek, tâlî ise birden çok önerme
20 şeklinde olabilir. Tıpkı bizim,

“Eğer çocuğun müslüman olması sahih ise onun müslüman olması ya farz ya da mubah veya nafiyledir,

لكن الشمس طالعة. فالنهار موجود.

لكن الشمس غير طالعة، فالنهار ليس بموجود.

لكن النهار موجود، فالشمس طالعة.

لكن النهار غير موجود، فالشمس غير طالعة.

٥ [١٧٦] واعلم أنه يتطرق إلى مقدمات^١ هذا القياس أيضاً السلب والإيجاب^٢ فإنك تقول:

إن كان الإله ليس بواحد، فالعالم ليس بمنتظم.

لكن العالم منتظم.

فالإله واحد.

١٠ وقد يكون المقدم أقاويل كثيرة، والتالي يلزم^٣ الجملة، كقولك:

إن كان العلم الواحد لا ينقسم،

وكان كل ما لا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم،

وكان كل جسم منقسماً، وكان العلم^٤ حالاً في النفس؛

فالنفس ليست بجسم.

١٥ لكن المقدمات ثابتة^٥؛ فالتالي وهو أن النفس ليست بجسم، لازم.

[١٧٧] وكذلك قد يكون المقدم واحداً^٦ والتالي قضايا كثيرة كقولنا:

إن صح إسلام الصبي، فهو إما فرض وإما^٧ مباح أو نفل^٨

١ ر ف - مقدمات.

٢ ر ف - السلب والإيجاب + السالب والموجب.

٣ ف: يلزمه.

٤ ف: العالم.

٥ ف: ذاتية.

٦ ر: تالياً.

٧ ر: أو.

٨ ر: فعل.

oysa bunların hiçbiri mümkün değildir,
o halde bu müslüman olmanın sahih olması mümkün değildir” sözü
gibi.

Aklı konulardan ise şu örneği verebiliriz:

- 5 “Eğer nefis, bedenden önce mevcut ise,
nefis ya birden çoktur ya da tektir, ve ne bu ne de o mümkündür,
öyle ise nefsin bedenden önce mevcut olması mümkün değildir.
İşte bitişik şartlı kıyasların darplarıyla ilgili misaller bunlardır. Allah en
iyi bilendir.

10 **Üçüncü Sınıf: Ayrışık Şartlı Kıyaslar**

[178] Bu kıyas, fakihler ve kalamcıların ‘sebir ve taksim’ adını verdikleri
kıyastır. Bunun örneği şu sözümezdür:

“Âlem ya kadîm ya da muhdestir.

Fakat âlem muhdestir.

- 15 Öyle ise âlem, kadîm değildir.”

Buna göre “âlem ya kadîm ya da muhdestir” sözümezdür; bir öncül; ‘fakat
âlem muhdestir’ sözümezdür de diğer bir öncüldür. Bu öncül, ilk öncülün iki
önermesinden birini olduğu şekliyle (çelişimini almadan) istisna etmiştir
ki sonuç diğer önermenin çelişimi olur. Bu kıyasta dört istisna sonuç verir.

- 20 Buna göre sen şöyle dersin:

Fakat âlem muhdestir. Bundan “âlem, kadîm değildir” lâzım gelir;

veya “fakat âlem kadîmdir” dersin bundan da “öyle ise âlem muhdes
değildir”, lâzım gelir.

- Veya “fakat âlem, kadîm değildir” dersin bundan da “öyle ise âlem
25 muhdestir”, lâzım gelir ki bu netice, çelişimin istisna edilmesidir.

Veya “fakat âlem muhdes değildir” dersin bundan “öyle ise âlem kadîm-
dir”, lâzım gelir.

ولا يمكن شيء من هذه الأقسام.

فلا تمكن الصحة.

وفي العقليات نقول:

إن كانت النفس قبل البدن موجودة، فهي

إما كثيرة، وإما واحدة. ٥

ولا يمكن واحد من القسمين.

فلا يمكن أن تكون قبل البدن^١ موجودة.

فهذه أمثلة^٢ ضروب الشرطيات المتصلة، والله أعلم.

الصنف الثالث هو الشرطي المنفصل

[١٧٨] وهو الذي يسميه الفقهاء والمتكلمون «السبر^٣ والتقسيم» ومثاله قولنا: ١٥

العالم إما قديم، وإما^٤ محدث.

لكنه محدث.

فهو إذن [ب٣١] ليس بقديم.

فقولنا «إما قديم وإما محدث» مقدمة واحدة؛ وقولنا «لكنه محدث» مقدمة ١٥

أخرى هي استثناء إحدى قضيتي المقدمة الأولى بعينها؛ فأتى نقيض الأخرى.

وينتج فيه أربعة استثناءات؛ فإنك تقول:

لكن العالم محدث، فيلزم منه^٥ أنه ليس بقديم.

أو تقول: لكنه قديم، فيلزم أنه ليس بمحدث.

أو تقول: لكنه ليس بقديم. فيلزم أنه محدث، وهو استثناء النقيض.

أو تقول: لكنه ليس بمحدث. فيلزم أنه قديم. ٢٥

١ ر ف - قبل البدن.

٢ ف - أمثلة.

٣ ر: التمييز.

٤ ر: أو.

٥ ف - منه.

O halde ikisinden birini olduğu şekliyle (çelişğini almadan) istisna etmek diğerinin çelişğini sonuç verir ve ikisinden birinin çelişğini istisna etmek ise bizzat diğerini sonuç verir.

[179] Bu durum, aynı anda doğru kabul edilmesi mümkün olmayan (müteanid) parçaların, iki sayısı ile sınırlanmış olduğunda geçerli olur. Ancak eğer müteânid önerme, “bu sayı diğerine ya eşit ya ondan az ya da fazladır” sözündeki gibi üç ya da daha fazla parça taşır ve bu parçalar tam ve kesin bir şekilde birbirlerini dışlarsa, bu durumda bu hususlardan birini istisna etmek, diğerlerinin çelişğini sonuç verir. Mesela yukarıdaki önermeden sonra söylenecek “fakat o (sayı) eşittir” sözü böyle olup bundan, bu sayının diğerinden ne az ne de çok olduğu sonucunu verir. Birinin çelişğinin dışarıda tutulması (istisnâ) yalnızca doğrunun diğer iki husustan (parçadan) birinde olduğunu gösterir. Tıpkı, “fakat o eşit değildir” sözü gibi ki bu durumda o sayının daha az veya daha çok olduğu sonucu lâzım gelir. Buna göre eğer iki hususun da çelişğini istisna edersen, (doğru seçenek olarak) üçüncüsü belirli hale gelir.

[180] Önermenin parçalarının birbirini dışlaması (inâd: teanüd) tam ve kesin olmadığında ise -tıpkı senin “bu ya ak ya karadır” veya “Zeyd ya Hicaz veya Irak’tadır”, sözün gibi- doğrudan parçalardan birini istisna etmek, diğerinin çelişğini sonuç verir. Bu önermelerin peşine mesela senin, “fakat Zeyd Hicaz’dadır veya fakat o karadır”, sözün gibi. Öyle ki burada, sonuç geri kalan kısımların olumsuzlanmasıdır. Parçalardan birinin çelişğini istisna etmek ise diğerinin ne aynısını ve ne de çelişğini sonuç verir. Zira bu teânüdü tam ve kesin olmayanın bölümlerinde, doğru neticeyi belirlemenin bir ölçüsü yoktur. Buna göre “Zeyd Hicaz’da değildir” sözümüz, onun Irakta olmasını da olmamasını da gerektirmez. Fakat başka bir delil ile geri kalan bölümlerin geçersizliği ortaya çıkarsa durum değişir.

فاستثناء عين إحداهما ينتج نقيض الأخرى؛ واستثناء نقيض إحداهما ينتج عين الأخرى.

[١٧٩] وهذا فيما^١ اقتصرمت متعانداته على اثنتين. فإن كانت ثلاثاً أو أكثر، ولكنه تام العناد، كقولك «هذا العدد إما أقل أو أكثر أو مساو لذلك العدد»^٢ فاستثناء عين واحد ينتج نقيض الأخرى، كقوله «لكنه مساو»، فيلزم^٣ أنه ليس أقل ولا أكثر. واستثناء نقيض واحد لا ينتج إلا انحصار الحق في الجزأين^٤ الآخرين كقولك: «لكنه ليس بمساو» فيلزم أن يكون^٥ إما أقل وإما أكثر. فإن^٦ استثنيت نقيض الاثنتين^٧، تعين الثالث .

[١٨٠] فأما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد كقولك «هذا إما أبيض، وإما أسود» و«زيد إما بالحجاز أو بالعراق» فاستثناء عين الواحد، ينتج نقيض الآخر، كقولك «لكنه بالحجاز» أو «لكنه أسود». فينتج نفي^٨ سائر الأقسام. فأما استثناء نقيض الواحد، فلا^٩ ينتج لا عين الآخر، ولا نقيضه؛ فإنه لا حاصر في الأقسام. فقولنا «ليس بالحجاز» لا يوجب أن يكون بالعراق ولا أن لا يكون به إلا إذا بان بطلان سائر الأقسام بدليل آخر.

١ ط + لو.

٢ ر ف - لذلك العدد.

٣ ر: فينتج.

٤ ر ف - الجزأين.

٥ ف - أن يكون.

٦ ر: وإن.

٧ ر: اثنتين.

٨ ط: نقيض.

٩ ف: لا.

Ancak bu durumda doğru neticenin geri kalan seçeneklerde belirli hale gelmesi apaçık ve teânüdü tam ve kesin olur. Bu konuyla ilgili fıkhıtan bir örnek vermek gerekmez. Çünkü fakihlerin araştırma ve fikir yürütmeleri büyük bir çoğunlukla sebr ve taksim etrafında döner. Fakat fikhî konularda kısımlar arasında doğrunun kesin olarak belirlenmesi şart koşulmaz, aksine fıkhıta zannî, fıkhın dışındaki alanlardaki kesin gibi değerlendirilir.

Dördüncü Sınıf: Hulfi Kıyas

[181] Hulfi kıyas, yüklemli kıyas ile aynı formdadır. Fakat yüklemli kıyasın iki öncülü de doğru olduğunda ona ‘müstakim kıyas’ adı verilirken, eğer iki öncülden biri açıkça doğru; diğerinin ise yanlış veya doğruluğu kuşkulu olması sonucunda kıyas açıkça yanlış bir sonuç verirse bu neticeden hareketle çıkarım yapılarak öncülün yanlış olduğu sonucuna ulaşılır. (İşte hulfi kıyas budur.) Bunun örneği fıkhıtaki şu sözümdür:

Her farz olan şey binek üzerinde eda edilmez.

15 Vitir namazı farzdır.

Öyle ise vitir namazı binek üzerinde eda edilmez.

İşte bu sonuç yanlıştır ve bu sonuç ancak, içinde yanlış bir öncül bulunan bir kıyastan çıkar. Fakat “her vacip olan, binek üzerinde eda edilmez” sözümdür; doğruluğu açık olan bir öncüdür. Öyle ise geriye yanlışın, “vitir namazı farzdır”; sözümdürde olması kalır. Öyle ise bu sözün çelişği olan ‘vitir namazı farz değildir’, doğru olur. Zaten meselede bulmaya çalıştığımız (matlûb) da budur.

[182] Bu kıyasın akli konulardaki dengi şu sözümdür:

Her ezeli olan şey müellef değildir

25 ve âlem ezeldir.

Öyle ise âlem müellef değildir.

Fakat sonucun yanlışlığı apaçık ortadadır. Öyle ise öncüllerin içinde bir yanlış öncül vardır. ‘Ezeli olan müellef değildir’, sözümdürün doğruluğu apaçıktır. Dolayısıyla yanlışın, ‘âlem ezeldir’ sözümdürde olduğu belirli hale gelir. O halde bu sözün çelişği olan ‘âlem ezeli değildir’ sözü doğrudur.

فعند ذلك يصير الباقي ظاهر الحصر تام العناد ولا يحتاج هذا إلى مثال في الفقه. فإن أكثر نظر الفقهاء على السبر والتقسيم يدور. ولكن لا يشترط في الفقهيات الحصر القطعي، بل الظني فيه كالقطعي في غيره.

الصنف الرابع في قياس الخلف

٥ [١٨١] وصورته صورة القياس الحملية. ولكن إذا كانت المقدمتان صادقتين سمي «قياساً مستقيماً»، وأما^١ إن كانت إحدى المقدمتين [٣٢] ظاهرة الصدق، والأخرى كاذبة، أو مشكوكاً فيها، وأنتج نتيجة بينة الكذب، فيستدل بالنتيجة على أن المقدمة كاذبة. ومثال ذلك في الفقه قولنا:
كل ما هو فرض، فلا يؤدي على الراحلة.

١٠ والوتر فرض.

فإذن لا يؤدي على الراحلة.

وهذه النتيجة كاذبة، ولا تصدر إلا من قياس في مقدماته مقدمة^٢ كاذبة. ولكن قولنا: «كل واجب فلا يؤدي على الراحلة» مقدمة ظاهرة الصدق، فيبقي الكذب في قولنا «إن الوتر فرض» فيكون نقيضه، وهو: «إنه ليس بفرض» صادقاً، وهو المطلوب من المسألة. ١٥

[١٨٢] ونظيره من العقلية قولنا:^٢

كل ما هو أزلي فلا يكون مؤلفاً.

والعالم أزلي.

فإذن لا يكون مؤلفاً.

٢٠ لكن النتيجة ظاهرة الكذب ففي المقدمات كاذبة، وقولنا: «الأزلي ليس بمؤلف» ظاهر الصدق. فينحصر الكذب في قولنا: «العالم أزلي». فإذا نقيضه وهو «أن العالم ليس بأزلي» صادق،^٤

١ - أما.

٢ - مقدمة.

٣ - قولنا.

٤ - ر: صدق.

Zaten araştırdığımız şey de budur. Öyle ise bu kıyasın yöntemi; hasmın görüşünü alıp onu bir öncül yapmamız ve bu öncüle açıkça doğru olan diğer bir öncülü eklememizdir. Bu durumda bu kıyastan yanlışlığı açık olan bir sonuç çıkar. Sonra öncüllere tekrar bakarız ve bu durumun öncül-
5 lerdeki bir yanlışın varlığından kaynaklandığını anlarız.

[183] Bu kıyasa halfî (ha'nın fethalı okunuşuyla) kıyas da denilebilir. Çünkü sen neticeden geriye (half'e) dönüyor sonra da matlûbunu, geride bıraktığın ve sanki doğru kabul edilmiş gibi olan öncülden hareketle arıyorsun. Buna, ha harfinin ötreli okunuşuyla hulfî kıyas da denilebilir. Zira
10 "hulf" doğrunun çelişği olan yanlış'a denilir ve bu kıyasın öncüllerinin içine, doğru görünümünde yanlış bir öncül katılmıştır. Manayı anladıktan sonra isimlendirme konusunda bir tartışma olmaz.

Beşinci Sınıf: İstikrâ

[184] İstikrâ, tümel bir mananın altına dahil olan pek çok tikeli gözden
15 geçirmektir ki böylece bu tikelerde bir hüküm bulduğunda küllî hakkında, bu tümel mana ile hüküm verirsin. Bunun aklî konulardaki örneği şudur: Biri

"Âlemin fâili cisimdir" der; ona "niçin cisimdir?" diye sorulur.

O da "çünkü her fâil cisimdir" der. Yine ona "niçin her fâil cisimdir?"
20 diye sorulur.

Bunun üzerine o da şöyle der: "Terzi, inşaat ustası, ayakkabıcı, mobilyacı, örgücü ve daha başka fâil türlerinin durumlarını gözden geçirdim, araştırdım ve her birinin bir cisim olduğunu gördüm. Böylece bildim ki cisim olmak; fâil olmanın ayrılmaz bir hükmüdür. Dolayısıyla her fâil hakkında
25 onun cisim olduğu hükmünü verdim."

[185] Oysa bu çeşit bir istidlâl türü böyle bir konuda yarar vermez. Bunun üzerine biz şöyle deriz: Sen bu fâiller kümesi içinde âlemin fâilini de araştırdın mı? Buna göre eğer âlemin fâilini araştırıp onun da cisim olduğunu bulduysan şüphesiz sen ayakkabıcı, inşaat ustası ve benzerlerini
30 incelemeden önce öğrenmek istediğin sonucu (matlûb) bilmekteydin. Dolayısıyla tikellerle uğraşman seni ilgilendirmeyen bir şey ile uğraşmak olur.

وهو المطلوب. فطريق هذا القياس أن نأخذ مذهب الخصم في النتيجة، ونجعله مقدمة ونضيف إليها مقدمة أخرى ظاهرة الصدق، فينتج منه نتيجة ظاهرة الكذب، ثم نعود فنتبين أن ذلك لوجود كاذبة في المقدمات.

[١٨٣] ويجوز أن يسمى هذا «قياس الخُلف»، لأنك ترجع من النتيجة إلى الخُلف، فتأخذ مطلوبك من المقدمة التي خلّفتها كأنها مسلمة. ويجوز أن يسمى «قياس الخُلف» بالضم،^١ لأن الخُلف هو الكذب المناقض للصدق، وقد أدرجت في المقدمات^٢ كاذبة في معرض الصدق. ولا مشاحة في التسمية بعد فهم المعنى.

الصنف الخامس في الاستقراء

[١٨٤] ومعناه تصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات، حكمت على ذلك الكلي به. ومثاله في العقلية قول القائل «فاعل العالم جسم». فيقال له: لِمَ؟ فيقول «لأن كل فاعل جسم». ويقال له: لِمَ؟ فيقول: تصفحت أحوال^٣ أصناف الفاعلين من خيَاط وبنّاء وإسكاف^٤ ونجّار ونسّاج وغيرهم^٥؛ فوجدت كل واحد منهم جسماً. فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية^٦، فحكمت على كل فاعل به.

[١٨٥] وهذا الضرب من الاستدلال^٧ [٣٣٢] غير متفجع به في هذا المطلوب. فإنا نقول: وهل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم؟ فإن تصفحته ووجدته جسماً فقد عرفت المطلوب قبل أن تتصفح الإسكاف والبنّاء والنسّاج^٨. فاشتغالك به اشتغال بما لا يعينك.

١ - ف - بالضم.

٢ - ف: المقدمة.

٣ - ف - أحوال.

٤ - ر - وإسكاف

٥ - ر ف: وغيره.

٦ - ر: الفاعلية.

٧ - ر ف - الضرب من الاستدلال.

٨ - ف - والنسّاج.

Eğer âlemin fâilini araştırmıyor ve onun durumunu bilmiyorsan niçin ‘her cisim fâildir’, diye bir hüküm verirsin? Oysa sen sadece bazı fâilleri araştırmış bulunuyorsun ve bu araştırmadan da ancak ‘bazı fâiller cisimdir’ önermesi lâzım gelir. Her fâilin cisim olması ancak hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde bütün fâilleri gözden geçirip incelediğimizde lâzım gelir. Bu sırada matlûb, gözden geçirilenlerden bir parça olur ve bu parça gözden geçirme üzerine bina edilen bir öncüle dayanarak bilinmez.

[186] Eğer bu kişi, “bütün fâilleri değil de fakat çoğunu gözden geçirdim” derse şöyle deriz: Bütün fâillerden yalnızca birinin cisim olmaması niçin caiz olmasın? Bu durum muhtemel olduğunda ise her fâilin cisim olmasına ilişkin kesin bilgi (yakîn) hasıl olmayıp, zann hasıl olur. İşte bu yüzden araştırma ve fikir yürütmenin en başında fikhî konularda bu zann ile, hatta daha sonra geleceği üzere, temsil (analoji) ile yetinilir ki temsil; bir cüz’den hareketle diğer bir cüz’ü üzerine hüküm vermektir.

[187] Bir şeyden diğerine nakledilen, taşınan hükümler üç tanedir. 1-Ya tümelden hareketle cüz’ü üzerine verilen hükümdür, lâzım ve sahih olan hüküm budur. Bu, daha önce ele aldığımız sahih kıyastır. 2-Ya da bir tikelden hareketle başka bir tikel üzerine verilen hükümdür, görünenden hareketle görünmeyen hakkında hüküm vermek, fikir yürütmek gibi. İşte bu temsil yani analogidir, onu ilerde inceleyeceğiz. 3-Diğer seçenek ise, pek çok cüz’den hareketle tek bir cüz’ü üzerine hüküm vermektir. İşte bu istikrâdır, istikrâ temsilden daha güçlüdür.

[188] İstikrâ’nın fıkhıdaki örneği şu sözü müdür: “Vitir namazı farz olsaydı binek üzerinde eda edilmezdi.” Daha önce hulfî kıyasta geçtiği gibi, bu söz ile istidlâl yapıp “binek üzerinde farz namazların eda edilmediğini nereden bildiniz?” denilirse biz de “beş vakit namaz ve diğer cenaze, adanmış namaz, kaza ve benzeri türden farz cüz’lerini istikrâ etme yoluyla” deriz. Yine bunun gibi Hanefiler de şöyle der: “Hayatta iken vakıf bağlayıcı olmaz. Çünkü bağlayıcı olsaydı vakfedenin şartlarına uyulmazdı.”

فإن لم تتصفح فاعل العالم، ولم تعرف^١ حاله، فلمَ حكمت بأن كل فاعل جسم؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين، ولا يلزم منه إلا أن «بعض الفاعلين جسم»، وإنما يلزم أن «كل فاعل جسم» إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشذ عنه شيء، وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح، فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح.

٥ [١٨٦] وإن قال: لم أتصفح الجميع، ولكن الأكثر. قلنا: فلم لا يجوز أن يكون الكل جسماً إلا واحداً؟ وإذا احتمل ذلك لم يحصل اليقين به، ولكن يحصل الظن. ولذلك يكتفى به في الفقهيات في أول النظر بل يكتفى بالتمثيل على ما سيأتي، وهو حكم من جزئي واحد، على جزئي آخر.

١٠ [١٨٧] والحكم المنقول ثلاثة، إما حكم من كلي على جزئي، وهو الصحيح اللازم، وهو القياس الصحيح الذي قدمناه. وإما حكم من جزئي واحد على جزئي آخر، كاعتبار الغائب بالشاهد^٢ وهو التمثيل وسيأتي. وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، وهو الاستقراء، وهو أقوى من التمثيل.

١٥ [١٨٨] ومثال الاستقراء في الفقه قولنا: الوتر لو كان فرضاً لما أُدِّي على الراحلة. ويستدل به كما سبق في قياس الخلف؛ فيقال «وبمَّ عرفت أن الفرض لا يؤدي على الراحلة»؟ قلنا: باستقراء جزئيات الفرض من الرواتب وغير الرواتب، كصلاة الجنازة والمنذورة والقضاء، وغيرها. وكذلك يقول الحنفي: «الوقف لا يلزم في الحياة؛ لأنه لو لزم لما أتبع شرط الواقف».

١ ف: تعلم.

٢ ف - قلنا.

٣ ف - الغائب بالشاهد + الشاهد بالغايب.

٤ ف: لم.

Bunun üzerine ona şöyle denilir: “Niçin her bağlayıcı işlemde sözleşme yapanın şartına uyulmaz dedin?” Bunun üzerine o da, satım, nikah, köle azat etme, boşama, muhâla’a ve benzerinden bağlayıcı olan cüz’î tasarrufları istikrâ ettim” der.

5 [189] Cüz’îleri arasında münasebetin olmadığı salt temsile sarılmayı kim caiz görürse bu netice ona lâzım gelir. Dahası asıllar çoğalınca zann güçlenir ve hükmü gösteren asıllar, yani birbirinden farklı olmak üzere cüz’îler/tikeller ne kadar fazla olursa, temsilin doğuracağı zan da o kadar güçlü olur. Öyle ki “başın meshedilmesi abdestte asli bir vazifedir (rükündür), dolayısıyla meshin birden çok yapılması müstehaptır” dediğimizde
10 “niçin?” diye sorulur. Biz de bunun üzerine “bu durumu, yüzün, ellerin ve ayakların yıkanmasından istikrâ ettik ve bizim yanımızda bu salt/mücerret istikrâdan başka delil yoktur”, deriz. Hanefiler ise “mesh bir kez yapılır, tekrar edilmez” der. Onlara “niçin böyledir?” diye sorulduğunda
15 “teyemmümdeki ve mest üzerine yapılan meshleri istikrâ ettim. Bu hükmeye iki farklı asıl (teyemmüm ve mestlerin meshi) delâlet ettiği için bu husustaki zannım daha güçlü gibidir. (Senin esas aldığın) Abdeste konu olan üç uzuv ise aynı cinsten olmalarından dolayı tek bir şahid hükmündedir. Bu uzuvlar, teyemmümdeki yüzün, sağ ve sol elin şahidlik etmesi gibidir” der.

20 [190] Eğer, “niçin fakihe “senin yaptığın istikrâ kâmil değil, çünkü sen ihtilaf yerlerini teker teker incelemedin?” diye sorulmuyor denilirse bunun cevabı şudur: İstikrâ’nın kemâle erişmemesi, eksik olması, yakından elde edilen kanaat ve inancın kusurlu olmasını gerektirir, ama ihtimallerin birbirine denk olarak eski haliyle kalmasını gerektirmez. Aksi-
25 ne iki ihtimalden biri zanna dayanarak tercih edilir ki zann, fikhen yeterlidir. İstenen de zaten budur. Bir şeyin hükmünün, pek çok cüz’îlerin doğrultusunda verilmesi, bu şeyin nadir ve kuraldışı bir şey olarak bu cüz’îlerin genelinin dışında olmasından daha ağır basan bir ihtimaldir.

فيقال له: ولم قلت إن كل لازم فلا يتبع فيه شرط العاقد؟ فيقول: استقرت جزئيات التصرفات اللازمة من البيع والنكاح والعتق والخلع وغيرها. [٣٣]

[١٨٩] ومن جوز التمسك بالتمثيل المجرد الذي لا مناسبة فيه فيلزمه هذا، بل إذا كثرت الأصول قوي الظن. ومهما ازدادت الأصول الشاهدة، أعني الجزئيات

٥ على^١ اختلافها،^٢ كان الظن أقوى فيه، حتى إذا قلنا: مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء، فيستحب فيه التكرار. فقيل: لم^٣؟ قلنا: استقرنا ذلك من غسل الوجه واليدين وغسل الرجلين. ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء. وقال الحنفي:^٤

مسح^٥ فلا يكرر. فقيل: لم^٦؟ قال: استقرت مسح التيمم، ومسح الخف، كان ظني^٨ أقوى، لدلالة جزئين مختلفين عليه.^٩ وأما الأعضاء الثلاثة في الوضوء، ففي حكم شاهد واحد لتجانسها، وهي كشهادة الوجه واليد اليمنى، واليد اليسرى في التيمم.

[١٩٠] فإن قيل: فلم لا يقال^{١٠} للفقهاء «استقراءك غير كامل؛ فإنك لم تتصفح محل الخلاف». فالجواب: أن قصور الاستقراء عن الكمال، أو جب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين، وهو المراد والظن في الفقه كاف.

١٥ وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور.

١ ف - على.

٢ ف: اختلافا.

٣ ر + له.

٤ ر + أو الحنبلي.

٥ ر + الرأس.

٦ ر: لا.

٧ ر: قبل.

٨ ر ف: ظنه.

٩ ف - لدلالة جزئين مختلفين عليه + للدلالة عليه بجزء من مختلفين.

١٠ ر - فلم لا يقال + فيقال؛ ف - فلم لا يقال + فلم يقال.

Buna göre vitir namazının vacip (farz) ve vakfın bağlayıcı olduğuna dair bir delilimiz olmayıp, vacip/farz namazların böyle binek üzerinde kılındığına dair de bir bilgimiz olmadığı halde, binek üzerinde vitir namazının edasının caiz olduğu; yine başka bir bağlayıcı tasarrufta böyle olduğuna dair bir bilgimiz olmadığı halde vakıf yapanın şartına uymanın zorunlu olduğu kanaatini taşıyınca, vitrin vacip; vakfın da bağlayıcı olmaması zannımız daha baskın ve daha muhtemel bir zan haline gelmiştir. Zıt ihtimalin “imkan dahilinde” olması, zanna mani olmaz ve istikrâ tam olmadıkça da bu “imkanın” ortadan kaldırmanı başkaca bir yolu da bulunmaz.

[191] Eldeki cüz’î örneklere uymayan, sıra dışı bir şeyin bulunma ihtimali söz konusu olduğunda istikrânın tamam olması için sadece bulduğumuz ve gördüğümüz örnekleri incelememiz yeterli olmaz. Mesela, bir kişinin, “her canlı çiğnerken alt çenesini oynatır” hükmü bu tarz bir hükümdür. Çünkü o, pek çok hayvan sınıfını istikrâ etmiş ama hayvanların hepsini müşahede etmediğinden nehirlerde yaşayan –ve söylendiğine göre- çiğnerken üst çenesini oynatan bir hayvanın, yani timsahın, var olup olmadığından emin olmamıştır. Yine, insanın dışındaki her hayvanın, yüz yüze gelmeksizden arkadan aşarak çiftleştigiğine hükmettiğinde, hayvanlar âleminde kirpinin çiftleşirken yüz yüze gelip gelmediğinden emin olmaz. Fakat o, kirpiyi müşahede etmemiştir. Öyle ise buradan ortaya çıkar ki tam istikrâ ilim; nâkıs istikrâ ise zan ifade eder.

[192] O halde, ulaşılmak istenen yakînî bir bilgi olduğunda, bazı cüz’î ferdlerde farklılık ortaya çıkarsa istikrâ yarar vermez. Bu şekilde bazı cüz’î ferdlerde farklılık olmadığına ise istikrâ, cüz’î ferdlerde ortak anlamla ilgili hükmün sabit olduğu noktasında tümel bir bilgi ifade edebilir. Öyle ki bu tümel bilgi başka bir kıyasta öncül olarak kullanılabilirken kendi cüz’îlerinin bir kısmındaki hükmün ispatı için kullanılamaz. Mesela,

“Her hareket, zaman içindedir
ve zaman içinde olan her şey muhdestir.

Öyle ise hareket muhdestir”

فإذا لم يكن لنا دليل على أن الوتر واجب، وأن الوقف لازم، ورأينا جواز أدائه على الراحلة، ولا عُهد به في فرض ووجوب اتباع شرط الواقف، ولا عُهد به في تصرف لازم؛ صار منع الفرضية ومنع اللزوم أغلب على الظن وأرجح من نقيضه. وإمكان الخلاف لا يمنع الظن، ولا سبيل إلى جحد الإمكان، مهما لم يكن الاستقراء تاماً. ٥

[١٩١] ولا يكفي في تمام الاستقراء أن يتصفح ما وجدته وشاهده،^١ إذا أمكن أن يشذّب عنه شيء. كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل. لأنه استقرى أصناف الحيوانات الكثيرة، ولكنه لما لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن أن يكون في البحر حيوان هو التمساح، يحرك عند المضغ فكه الأعلى على ما قيل. وإذا حكم بأن كل حيوان [٣٣٣] سوى الإنسان، فنزوانه على الأنثى من وراء من غير تقابل الوجهين، لم يأمن أن يكون سفاد القنفذ، وهو من الحيوانات، على المقابلة، لكنه لم يشاهده. فإذا حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم، والناقص يفيد الظن.

[١٩٢] فإذا لا^٢ ينتفع بالاستقراء مهما وقع الخلاف في بعض الجزئيات، وكان المطلوب اليقين. فإذا لم يقع الخلاف في بعض الجزئيات فقد يفيد^٣ الاستقراء علماً كلياً، بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر، لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات. كما إذا قلنا:

كل حركة في زمان.

وكل ما هو في زمان فهو محدث.

٢٠ فالحركة محدثة.

١ ف: شاهداً؛ ط + على الحكم.

٢ ط: ينقل.

٣ ر: لم.

٤ ط: لا يفيد.

dediğimizde “her hareket bir zaman içindedir”, sözümüzü yüzme, uçma, yürüme ve benzeri çeşitten hareket türlerinin istikrâ edilmesi ile ortaya koyuyoruz. Buna göre bu istikrâ yoluyla yüzmenin zaman içinde olduğunu ispatlamak istediğimizde ise istikrâ, tam istikrâ olmaz. Bu konudaki kural şudur: Eğer istikrâ ile öğrenmiş olduğun bir önermenin, öznesine geçsin diye yüklemi için bir hüküm ortaya konulursa bunda bir sakınca yoktur. Ama bu önermenin yüklemi önermenin öznesinin parçalarının bazısını nakledilirse bu nakil caiz olmaz. Çünkü sonuç, bizzat istikrâyaya dahil olmuştur ve bu hususla ilgili artık akıl yürütme ve kıyasa gerek kalmamıştır. Bilgisini elde etmek istediğimiz şey, mesela eğer ma‘kûlleri (tümelleri) idrak eden aklî gücün, cismin tabiatında yerleşik/muntabî bir özellik olup olmadığını açıklamak olursa ve bu konuda “bu güç, cismin tabiatında yerleşik değildir, çünkü bu aklî güç, kendi kendisini de idrak eder, oysa cisimlerin tabiatında yerleşik olan güçler kendi kendilerini idrak edemezler”, deriz. Bunun üzerine “niçin cisimlerin tabiatında yerleşik olan güçler kendi kendilerini idrak edemezler dedin” diye sorulur. Biz de bunun üzerine “insanın görme, işitme, koklama, tatma, dokunma, hayal ve vehim kuvveti gibi olan idrak güçlerini teker teker inceledik ve bunların kendi kendilerini idrak edemediklerini gördük” deriz.

[193] Bunun üzerine bize şöyle denir: “Bu güçlerin bütünü içinde, aklî gücü de araştırdın mı? Zira eğer aklî gücü araştırmış olsaydın şüphesiz onu bu akıl yürütmeden (delil) önce bilir ve dolayısıyla delile gerek duymazdın. Eğer onu henüz bilmiyorsan –ki nitekim bilmek istediğin de budur- idrak eden kuvvetlerin tümünü değil aksine bazısını araştırmışsın demektir. Öyle ise niçin bu ba‘zın hükmü ile tümü üzerine hüküm verdin? Yine cismin tabiatında yerleşik olan kuvvetlerden diğerleri bunu idrak edemezken, bir tanesinin kendi kendini idrak etmesi ve dolayısıyla bu kuvvetlerden birinin hükmünün, diğer bütünü aksine olması niçin uzak bir ihtimal olsun? Çünkü bu durum; timsah ve kirpi örneğinde ve âlemin sâni‘inin cisim olduğunu iddia edenin örneğinde anlattığımız gibi; mümkündür.

فأثبتنا قولنا: «كل حركة في زمان» باستقراء أنواع الحركة من سباحة وطيورنا ومشى وغيرها. فأما إذا أردنا أن نثبت أن السباحة في زمان بهذا الاستقراء لم يكن تاماً. والضبط أن القضية التي عرفت بالاستقراء، إن أُثبتَ لمحمولها حكمٌ ليتعدى^٢ إلى موضوعها فلا بأس. وإن نقل محمولها إلى بعض جزئيات موضوعها^٣ لم يجز، إذ؛ تدخل النتيجة في نفس الاستقراء، فتسقط فائدة القياس. وإذا كان مطلبنا مثلاً أن نبين أن القوة العقلية المدركة للمعقولات هل هي مُنطبعة في جسم أم لا،^٤ قلنا: «ليست منطبعة في جسم»^٥ لأنها تدرك نفسها، والقوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها». فيقال: «ولم قلت إن القوى المنطبعة في الأجسام لا تدرك نفسها؟» قلنا: تصفحنا القوى المدركة من الآدمي^٦ كقوة البصر والسمع والشم والذوق واللمس والخيال والوهم، فرأيناها لا تدرك نفسها».

[١٩٣] فيقال: «وهل تصفحت في جملة ذلك، القوة العقلية؟ فإن تصفحتها فقد عرفتها قبل هذا الدليل، فلا تحتاج^٧ إلى هذا الدليل وإن^٨ لم تعرفها بعد بل هو المطلوب، فلم تتصفح الكل بل تصفحت البعض، فلم حكمت على الكل بهذا الحكم؟ ومن أين يبعد أن تكون القوى المنطبعة كلها لا تدرك نفسها إلا قوة^٩ واحدة، فيكون حكم الواحدة [٣٤] منها بخلاف حكم الجملة،^{١٠} فهو ممكن كما ذكرناه في مثال التماسح والقنفذ وفي مثال من يدعي أن صانع العالم جسم.

١ ف: وأثبتنا.

٢ ر: يتعدى.

٣ ف: محمولها.

٤ ر: أن.

٥ ر ف - أم لا.

٦ ر - فقلنا ليست منطبعة في جسم.

٧ ر: الإنسان.

٨ ر: فلم تحتج.

٩ ر: فإن.

١٠ ر - قوة.

١١ ر: الكل.

Dahası işitme ve görme duyusu olmayan kimse; (sahip olduğu) tatma, dokunma ve koklama duyularını delil göstererek; duyuların bir şeyi ancak o şeyle temas etmek ve onunla bitişmekle idrak edip algıladığına hüküm verebilir. Şayet bu durumu görme ve işitme duyuları hakkında da geçerli 5 saysa bu kişi hata yapmış olurdu. Zira o kişiye şöyle denilir: Senin, duyuları, duyulara konu olan şeye (mahsûs) bitişme ihtiyacı duyan ve bitişme ihtiyacı duymayana bölmen niçin imkânsız olsun!” Bu bölünme mümkün olunca iki bölümün birbirine denk olması kadar iki bölümden birinde çoğunluğun yer alıp diğer bölümde ise sadece bir tanesinin bulunması mümkün 10 olur. Öyle ise bu, kesin bilgi vermez, ancak zannı harekete geçirir, bazen de itikadı onu kabule sevk eden ve bu hususta devamlılığı olan bir iknaya götürür.

Altıncı Sınıf: Temsîl

[194] Temsil, fakihlerin ‘*kıyas*’, kelamcılarının ‘*reddül-gâib ileş-şâhid*’ 15 (görünür âlemdekine bakarak görünmez olan hakkında hüküm vermek) dedikleri şeydir. Temsilin manası şudur: Belirli bir cüz’îde bir hükmün bulunması, sonra da onun hükmünün, herhangi bir açıdan bu cüz’îye benzeyen başka bir cüz’îye nakledilmesidir. Temsilin akli konulardaki misali, bizlerin, bitkilere, canlılara, hâdis olduğunu gözlemlediğimiz diğer cisimlere 20 kıyas ederek şöyle dememizdir: “gök hâdistir, çünkü gök cisimdir, o halde hâdistir.” Bu sonuç, bitkilerin cisim olmaları sebebiyle hâdis olduğu ve hâdis olma noktasında onun cisimliğinin orta deyim olduğunun anlaşılması mümkün olmadıkça, doğru bir hüküm olmaz. Dolayısıyla bu durum sabit olunca sen, canlıdan hareketle canlının hâdis olduğunu değil cismin hâdis 25 olduğunu bilmiş bulunmaktasın. Dolayısıyla bu (cisim hâdistir) tümel bir hükümdür ve bu tümel hükümden birinci şeklin yapısına göre şöyle bir kıyas tanzim edilir:

Her cisim hâdistir.

Gök cisimdir.

30 Öyle ise gök hâdistir.

بل من ليس له سمع ولا بصر ربما يحكم بأن^١ الحس لا يدرك الشيء إلا بالاتصال بذلك الشيء بدليل الذوق واللمس والشم؛ وإجراء^٢ ذلك في السمع والبصر كان مخطئاً. إذ يقال له: لم يستحيل أن تنقسم الحواس إلى ما يفتقر فيه إلى الاتصال بالمحسوس وإلى ما لا يفتقر؛ وإذا جاز الانقسام جاز أن يعتدل القسمان وجاز أن يكون الأكثر في أحد القسمين، ولا يبقى في القسم الآخر إلا واحد. فهذا لا يورث يقيناً، إنما يحرك ظناً، وربما يقنع إقناعاً، يسبق الاعتقاد إلى قبوله ويستمر عليه».

الصنف السادس التمثيل

[١٩٤] وهو الذي يسميه الفقهاء «قياساً»؛ ويسميه المتكلمون «رد الغائب إلى الشاهد». ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما. ومثاله في العقلية أن نقول: «السماء حادث؛ لأنه جسم، فكان حادثاً» قياساً على النبات والحيوان وهذه الأجسام التي نشاهد حدوثها. وهذا غير سديد ما لم يمكن أن نتبين أن النبات كان حادثاً لأنه جسم، فإن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث. فإذا ثبت ذلك، فقد عرفت من الحيوان أن الجسم حادث؛ لا أن الحيوان^٣ حادث. فهو حكم كلي، وينتظم منه قياس في^٤ الشكل الأول، وهو أن:

كل جسم حادث

والسماء جسم.

فكان^٥ حادثاً^٦.

١ ر: أن.

٢ ر: ف: أجري.

٣ ط: جسم.

٤ ط: على هيئة.

٥ ر: وكان.

٦ ط - فكان حادثاً + فينتج: أن السماء حادث.

Böylece hükmün nakli, tümelden onun altında yer alan tikele doğrudur ve yapılan bu iş sahihtir. Bu durumda (yukarıdaki analogideki) belirli bir şahidin/delilin etkisi ortadan kalkar ve sözün içinde canlının zikredilmesi de bir fazlalık olur. Aynı şekilde, bir kişiye “gemiye niçin bindin?” diye sorulup da, o “zengin olmak için” dediğinde ona şöyle deriz: “ ‘niçin gemiye bindiğimde zengin olurum?’ dedin.” Bunun üzerine o da “çünkü şu Yahudi gemiye bindi ve zengin oldu” der. Devamında şöyle denilir: “Sen Yahudi değilsin. Dolayısıyla Yahudi hakkındaki geçerli olan hükmün senin hakkında da geçerli olması lâzım gelmez.” Öyle ise bu insan bu sorulardan ancak şöyle demekle kurtulur: “O insan Yahudi olduğu için zengin olmadı, aksine gemiye tacir olarak bindiği için zenginleşti.” Biz de ona şöyle deriz; “o halde burada Yahudi’nin zikredilmesi fazlalıktır. Aksine senin yapacağın şöyle demek olmalıdır: Her gemiye binen zenginleşir. Öyle ise ben de zengin olmak için gemiye biniyorum.” Böylece Yahudi’nin de bir etkisi kalmaz.

[195] Öyle ise gâib hakkında şahide göre hüküm vermenin, yerine geldiğinde belirli olan delilin/shâhidin etkisini ortadan kaldıran bir şart ile olması dışında hiçbir anlamı yoktur. Bu şartla ilgili olarak da hata yapılan bir yer vardır. Şöyle ki bazen (gâib ile şahidin arasındaki) ortak/câmî olan mana, hükümdeki etkisi ve yararı zahir olan şeylerden olur. Bu durumda bu mana uygun olmadığı halde, onun uygun olduğu zannedilir. Çünkü (analojiyle elde edilen) hüküm salt bu cami vasıftan dolayı lâzım gelmez; aksine onun gizli bir duruma göre olmasından dolayı lâzım gelir. Cüz’i delil ve şahidler bir takım gizli sıfatları içerir. İşte bu yüzden muayyen şahidin dışarıda tutulması gerekir. Buna göre sen “gök hâdistir, çünkü gök, canlılar gibi hâdis olanlara yakın ve komşudur (mukârin)” dersin. Halbuki senin canlı sözünü zikretmemen gerekirdi. Çünkü sana şöyle denilir: Canlı ya mücerret olarak hâdis olanlara yakın olması nedeniyle ya da hâdislere yakınlığının özel bir tarzda olması sebebiyle hâdistir. Eğer salt hâdislere yakın olması sebebiyle ise canlı sözünü dışarıda tut ve şöyle de: “Hâdis olanlara yakın olan her şey hâdistir, gök yakındır, öyle ise gök hâdistir.”

فيكون نقل الحكم من كلي إلى جزئي داخلاً تحته، فهو^١ صحيح، وسقط أثر الشاهد المعين وكان ذكر الحيوان فضلة في الكلام. كقول القائل إذا قيل له: «لِمَ ركبت البحر؟» فقال: «لأستغني. قلنا: «ولم قلت: إذا ركبت البحر استغنيت؟» قال: لأن ذلك اليهودي، ركب البحر فاستغنى. فيقال «وأنت لست بيهودي، فلا يلزم من ثبوت الحكم فيه ثبوت الحكم فيك.» فلا يخلصه [٣٤] إلا أن يقول: «هو لم يستغن لأنه يهودي، بل لأنه ركب البحر تاجراً.» فإننا نقول له: فذكر اليهودي حشو، بل طريقك أن تقول «كل من ركب البحر أيسر. فأنا أيضاً أركب البحر لأوسر.» ويسقط أثر اليهودي.

[١٩٥] فإذا لا خير في رد الغائب إلى الشاهد، إلا بشرط مهما تحقّق سقط أثر الشاهد المعين. ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضاً، فربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم، فيظن أنه صالح ولا يكون صالحاً. لأن الحكم لا يلزمه^٢ بمجردة؛ بل لكونه على حال خفي. وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية؛ فلذلك يجب إطراح الشاهد المعين. فإنك تقول: «السماء حادث؛ لأنه مقارن للحوادث كالحيوان.» فيجب عليك إطراح ذكر الحيوان؛ لأنه يقال لك: «الحيوان حادث بمجرد كونه مقارناً للحوادث أو لكونه مقارناً للحوادث مقارنة مخصوصة. فإن كان لكونه مقارناً للحوادث فقط فاطرح الحيوان، وقل: كل مقارن للحوادث حادث.

والسماء مقارن.

فكان حادثاً.

١ ف: وهو.

٢ ف - فإننا نقول له + قلنا.

٣ ر: يلزم.

٤ ر: مجردة.

[196] Bu sırada bazen hasım büyük öncüle engel olup, hâdis olanlara yakın ve komşu (mukârin) olan her şeyin hâdis olduğunu ancak özel bir tarzda ise doğru kabul eder. Eğer sen özel bir tarza göre mukârin olmasının hâdis olmayı gerektirmesini mümkün görürsen, belki bu özel tarz -ki sen
5 onun ne olduğunu bilmemektesin- gökte değil de canlıda mevcut olabilir. Buna göre eğer sen bu özel tarzı biliyorsan onu açıkça göster ve onu bu mukârin olana ekleyerek tümel bir öncül yap ve şöyle söyle:

“Hâdis olanlara şöyle bir nitelikle mukârin olan her şey hâdistir.

Gök de böyle bir nitelikle hâdis olanlara mukâridir.

10 Öyle ise gök hâdistir.”

Buna göre tüm durumlar göz önüne alındığında, aklî konularda muayyen bir gözlem delili/şâhid belirlenerek kıyasın ona göre yapılmasının hiçbir anlamı yoktur. Şu sözün de bu kabildendir: “Allah kendisi zâtı ile bilen değil de bir bilgi sebebiyle bilendir. Çünkü o, bilen olsaydı, insana
15 kıyas ile, bir bilgi yoluyla bilen olurdu.” Bunun üzerine ona “niçin insana nisbet edilen şey Allah’a nisbet edilir, dedin?” diye sorulur. O da şöyle cevap verir: “Çünkü aradaki illet ortaktır.” Bu cevaba karşılık söylenecek şudur: “İllet, ya onun bilen bir insan olması ya da yalnızca bilen olmasıdır. Eğer illet, onun bilen bir insan olması ise Allah hakkında aynı şeyin geçerli
20 olması lâzım gelmez. Eğer yalnızca bilen olması ise o zaman insan sözünü kullanma ve şöyle de:

“Her bilen bir bilgi sebebi ile bilendir,

ve Allah bilendir.

Öyle ise Allah bir bilgi sebebi ile bilendir.”

25 İşte burada tartışılan nokta senin ‘her bilen, bir bilgi sebebi ile bilendir’, sözündedir. Buna göre eğer bu aksiyom niteliğinde (evvelî) bir bilgi değilse senin onu kuşkusuz başka bir kıyas ile açıklaman lâzım gelir.

[١٩٦] وعند ذلك ربما يمنع الخصم المقدمة الكبرى، فلا يسلم أن كل مقارن للحوادث حادث إلا على وجه مخصوص. فإن جوزت أن يكون الموجب للحدوث كونه مقارناً على وجه مخصوص، فلعل ذلك الوجه، وأنت لا تدريه، موجود في الحيوان لا في السماء. فإن عرفت ذلك، فأبرزه وأضفه إلى المقارن واجعله مقدمة كلية، وقل:

كل مقارن للحوادث بصفة كذا، فهو حادث.

والسماء مقارن بصفة كذا.

فهو إذن حادث.

فعلى جميع^١ الأحوال لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقلية ليقاس عليه. ومن هذا القبيل قولك: «الله عالم بعلم، لا بنفسه؛ لأنه لو كان عالماً لكان^٢ عالماً بعلم قياساً على الإنسان.» فيقال: ولم قلت: إن ما ثبت^٣ للإنسان يثبت^٤ لله تعالى؟ فيقول «لأن العلة جامعة.» فيقال: العلة كونه إنساناً عالماً، أو كونه عالماً فقط. فإن كان كونه إنساناً عالماً، فلا يلزم في حق الله مثله. وإن كان [٣٥] كونه عالماً^٥، فاطرح الإنسان وقل:

كل عالم فهو عالم بعلم.

والبارئ عالم.

فهو عالم بعلم.

وعند ذلك إنما ينازع في قولك «كل عالم فهو عالم بعلم» فإن ذلك إن لم يكن «أولياً»، لزمك أن تبينه بقياس آخر لا محالة.

١ ر ف - جمع.

٢ ر - لو كان عالماً لكان + عالم فكان.

٣ ط: ينسب.

٤ ف: يجب؛ ط: ينسب.

٥ ف - يثبت لله + الله يجب.

٦ ط + فقط.

[197] “Ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalktığını görmemiz sebebi ile ortak olan mananın, hükmün tümel bir illeti olduğunu ortaya koymak mümkün müdür?” denilirse biz de “hayır” deriz. Zira hüküm, illetin ve şartlarının bazı parçalarının ortadan kalkmasıyla da ortadan kal-

5 kabilir fakat sadece bu parçaların varlığıyla var olmaz. Mesela her ne zaman hayat ortadan kalkarsa insan da ortadan kalkar. Ama hayat var olduğunda ise insanın mevcut olması gerekmez. Aksine belki, at ya da bir başkası var olur. Fakat burada durum bunun zıddıdır. Bu da şudur: Hüküm her ne zaman mevcut olursa ortak olan mananın mevcut olduğuna delâlet eder.

10 Salt bu (ortak) mananın ortadan kalkması nedeniyle, mananın varlığının hükmün varlığına delâlet etmesi söz konusu değildir. Şöyle ki her ne zaman insan var olursa hayat da var olmuştur; yine her ne zaman namaz sahih olursa, namazın şartı, yani temizlik de mevcut olmuş demektir. Ama temizlik bulunduğu zaman namazın mevcut olması lâzım gelmez.

15 [198] “Eğer gâib hakkındaki hükmün esas olması bakımından gözlem delilinin/şâhidin bir yararının olmadığı hususundaki görüşünüz kesin bir yargı ise, Kelamcıların sayıları çok ve akılları selamette olmalarına rağmen bu hususun farkında olmadığı nasıl düşünülebilir?” denilirse buna cevabımız şudur: Gâib hakkında şâhide göre hüküm verilmesinin geçerli bir yöntem olduğuna inanan iki tür kişi olabilir. a- Ya bu kişi konuları iyi bilen bir uzmandır ki istediği neticeyi elde etmek için bizim anlattığımız yola başvurur ve muayyen gözlem delilini ancak bununla dinleyen dikkatini tümel önermeye çekmek için zikreder. Bu doğrultuda şöyle der: ‘İnsan, kendi zâtıyla değil, bir bilgi sebebiyle âlim-

20 dir/bilendir’. Böyle demesi bilen lafzından, bilgi sahibi olmanın dışında başka bir şeyin anlaşılamayacağını vurgulamak içindir ve insan lafzını zikretmesi de buna dikkat çekmek amacıyla. b- Ya da bu konularda uzmanlığın zirvesine erişememiş birisidir. Bu sebeple bu kişi muayyen şâhidi bir delil zanneder ki bu zannının da kaynağı şu iki şeydir:

[١٩٧] فإن قيل «فهل يمكن أن نثبت كون المعنى الجامع^١ علة للحكم كلية، بأن نرى أن الحكم يرتفع بارتفاعه»؟ قلنا: «لا»؛ فإن الحكم يرتفع بارتفاع بعض أجزاء العلة وشروطها، ولا يوجد بوجود ذلك البعض. فمهما ارتفعت الحياة ارتفع الإنسان. ومهما وجدت الحياة لم يوجد الإنسان^٢، بل ربما يوجد الفرس أو غيره. ولكن الأمر بالضد من هذا، وهو أنه: مهما وجد الحكم يدل^٣ على وجود المعنى؛ فأما أن يدل وجود المعنى على وجود الحكم بمجرد كون الحكم مرتفعاً بارتفاعه، فلا. فمهما^٤ وجد الإنسان، فقد وجدت الحياة^٥. ومهما وجدت صحة الصلاة فقد وجد الشرط وهو الطهارة. ومهما وجدت الطهارة، لم توجد الصلاة.

[١٩٨] فإن قيل: فما ذكرتموه في إبطال منفعة الشاهد في رد الغائب إليه مقطوع به. فكيف يظن بالمتكلمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم الغفلة عن ذلك؟ قلنا: معتقد الصحة في رد الغائب إلى الشاهد^٦؛ إما محقق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه، وإنما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع^٧ على القضية الكلية به؛ فيقول: الإنسان عالم بعلم لا بنفسه، منبهاً به على أن العالم لا يعقل من معناه^٨ شيء سوى أنه^٩ ذو علم، فيذكر الإنسان تنبيهاً؛ وإما قاصر^{١٠} عن بلوغ ذروة التحقيق، فربما يظن ذلك^{١١} دليلاً، ومنشأ ظنه أمران:

١ ر + عليه.

٢ ط: يلزم وجود.

٣ ط: ولكان.

٤ ف: دل.

٥ ر: مهما.

٦ ر: حيوان.

٧ ف - الغائب إلى الشاهد + الشاهدة للغائب.

٨ ف ر - لتنبيه السامع؛ ف + بذكر التنبه للسامع؛ ر + التنبه السامع.

٩ ر + إلا.

١٠ ر - سوى أنه.

١١ روف: القاصر.

١٢ ط - ذلك + أن في ذكر الشاهد المعين.

Birincisi, inşaat ustasının fâil ve cisim olduğunu gören kişi belki “fâil (el-fâil) cisimdir” önermesini her durumda geçerli/mutlak olarak söyleyebilir. Zira elif-lam takısıyla olan fâil kelimesi, özellikle Arap dilinde tüm ferdleri içermeye (istiğrâk) anlamını akla getirir; oysa ki bu niceliği belirsiz şeylerdendir. Niceliği belirsiz şeyler bazen dikkatsizce ele alınıp sanki tümel bir önerme gibi görülebilir. Dolayısıyla onun tümel olduğunu zannedip onunla bir kıyas tanzim eder ve şöyle der:

“Fâil (yani tüm fâil ferdleri) cisimdir.

Âlemin yaratıcısı da fâildir.

10 Öyle ise âlemin yaratıcısı cisimdir.”

[199] Yine aynı şekilde o kişi buğdaya bakıp onun yenilen ve faize konu olan bir şey olduğunu görür ve bunun üzerine “yenilen şey faize konudur” diyebilir. Bu söz üzerine de şu hükmü dayandırır: “Ayva yenilendir. Öyle ise ayva da faize konudur.” Bu yanlışa, “yenilen şey” sözüyle “her yenilen şey”i birbirine karıştırmamasından dolayı düşer. Dolayısıyla konuyu incelikleriyle bilen uzman kişi bu durumu fark ettiğinde teknik detaya gidip “yenilecek şey sözün ile her yenilecek şeyi mi bazı yenilecek şeyi mi kastettin?” diye sorar. Eğer (bu kişi sen olup da) “bazısını kastettim” dersin, belki de ayva diğer bazısına dahildir. “Eğer tümünü kastettim” dersin, bunun böyle olduğunu nereden biliyorsun? “Eğer buğdaydan biliyorum” dersin buğday yenilecek şeylerin tümü değildir. Dolayısıyla buğdayın faize konuluğunu bildiğinde bundan sadece ‘tüm buğdaylar faize konudur’ neticesi lâzım gelir. Oysa ayva, buğday değildir. Ya da bundan ‘bazı yiyecekler faize konudur’ neticesi lâzım gelir. O halde bundan, yiyeceklerin diğer bazısının faize konu olması lâzım gelmez. Yine, ‘fâil olan cisimdir’, sözündeki durum da böyledir. Ona da yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere ‘tüm fâiller mi bazı fâiller mi?’ diye sorulur. Bu hususu tekrara gerek yoktur.

[200] İkincisi de şudur: Hataya düştüğünü söylediğimiz bu kişi belki de kendisine göre hiçbir fâil dışarıda kalmayacak şekilde fâillerin pek çok sınıfını istikrâ ediyordu. Böylece tüm fâilleri istikrâ ile incelendiğini düşünüp, ‘her fâil cisimdir’ diye mutlak bir ifade kullanır. Oysa doğru olanı şöyle demesidir: “Benim müşahede ettiğim ve gözden geçirip rastladığım her fâil cisimdir.”

أحدهما، أن من رأى البُناء فاعلاً وجسماً ربما أطلق «أن الفاعل جسم». والفاعل بالألف واللام يوهم الاستغراق، خصوصاً في لغة العرب، وهو من المهملات. والمهملات قد يُتسامح بها فيؤخذ على أنها كلية، فيظن أنها كلية فينظم القياس، ويقول: [٣٥٠]

٥ الفاعل جسم.

وصانع العالم فاعل.

فهو جسم.

[١٩٩] وكذلك ينظر إلى البُرِّ فيراه مطعوماً وربوياً فيقول: «المطعوم ربوي». ويبنى عليه قوله: ^١ إن السفرجل مطعوم، فهو إذن ربوي، لالتباس قوله: «المطعوم» بقوله «كل مطعوم». والمحقق إذا تنبه له ^٢ فضّل وقال: قولك «المطعوم»، ^٣ عنيت به كل مطعوم أو بعضه؟ فإن قلت: «بعضه» فلعل السفرجل من البعض الآخر. وإن قلت: «كله»، فمن أين عرفت ذلك؟ ^٤ فإن قلت: «من البُرِّ»؛ فليس البُرُّ كل المطعومات. فإذا رأيت ربوياً لم يلزم منه، إلا «أن كل البُرِّ ربوي»، والسفرجل ليس ببُرِّ، أو «بعض المطعوم ربوي»، فلا يلزم منه بعض آخر. فكذا في قوله «الفاعل جسم». ^٥ يقال له: كل الفاعلين أو بعضهم؟ على ما تقرر فلا حاجة إلى الإعادة.

[٢٠٠] ثانيهما، ^٥ وهو أنه ربما يستقري أصنافاً كثيرة من الفاعلين حتى لا يبقى عنده فاعل آخر، فيرى ^٦ أنه استقري ^٧ كل الفاعلين، فيطلق القول بأن «كل فاعل فهو جسم». وكان الحق أن يقول: «كل فاعل شاهدته وتصفحته، فهو جسم».

١ ر ف - قوله.

٢ ط: سمعه.

٣ ف + إن.

٤ ر ف - ذلك.

٥ ر ف: الوجه الثاني المغلط.

٦ أي: يظن.

٧ ر ف - استقري

Bunun üzerine ona şöyle denir: “Sen âlemin fâilini müşahede etmedin. Bu sebeple âlemin fâili üzerine hüküm vermen mümkün olmaz.” Böylece ‘müşahede ettim’ sözü boşa çıkmış olur. Yine o aynı şekilde, buğdayı, arpa-yı vesair ölçülen ve tartılan yiyecekleri araştırır ve onu “küll” sözüyle ifade eder ve zihninde birinci şekil gücünde şöyle bir kıyas düzenler:

‘Her yenilecek şey ya buğday veya arpa veya bu ikisinden başka şeylerdir. Her buğday ve her arpa ya da bunlardan başka şeyler faize konudur. Öyle ise her yenilecek şey faize konudur.’

Sonra da “ayva yenilecek bir şeydir. Öyle ise ayva da faize konudur” der. İşte onun yanılmasının kaynağı budur. Oysa doğru olan bizim daha önce gösterdiğimiz şeydir. Meşhur adetlere muhalefet etmekten korkarak akla uygun olan hakikati zayi etmen yakışmaz. Hatta şunu söyleyebiliriz ki meşhur adetlerle ilgili önermeler bu tür fikir yürütmelere az sayıda kişinin dikkatini çekecek kadar ince bir yolla dahil olur.

[201] Genel bir ifadeyle söylersek, senin hakikati insanlar yoluyla öğrenmen uygun olmayıp aksine insanları, hakikati esas alarak tanıman gerekir. Öyle ise önce hakikati öğrenmeye çalış. Her kim hakikat yoluna girerse bil ki o, doğru söylemektedir. Ama önce bir şahsın hakikati bildiğine inanır sonra da hakikati onun yoluyla bilersen; işte Yahudileri, Hristiyanları ve taklitçilerin çoğunu dalalet düşüren şey budur. Allah seni ve bizi bundan korusun.

[202] Buraya kadar aklî konularda analojinin/temsilin geçersizliği ile ilgilendik. Fıkhî konularda ise muayyen bir cüz’inin/tikelin hükmünü, bir vasıfta ortak olmalarından dolayı diğer bir cüz’ye taşımak mümkündür. Bu ortak vasıf ancak, bir delil buna delâlet ettiği zaman hükümde ortak olmayı gerektirir. Bu delilleri detaylı bir şekilde açıklamadan önce, onların *altı tane* olduğunu belirtelim:

فيقال له^١: «ولم تشاهد فاعل العالم، فلا يمكن الحكم عليه». ولكن ألغني قوله «شاهدت». وكذا يتصفح البرّ والشعير وسائر المطعومات الموزونة والمكيلة، ويعبر عنها بالكل ويتنظم في ذهنه قياس في قوة^٢ الشكل الأول، وهو:

إن كل مطعوم فإما بر أو شعير أو غيرهما.^٣

وكل بر وكل^٤ شعير وغيرهما^٥ فهو ربوي.

فإذن كل مطعوم ربوي.

ثم يقول: والسفرجل مطعوم فهو ربوي. فيكون هذا منشأ غلطه. وإلا فالحق ما قدّمناه. ولا ينبغي أن تضيع الحق المعقول خوفاً من مخالفة العادات المشهورة، بل المشهورات أكثرها تكون مدخولة ولكن مداخلها دقيقة لا يتنبه لها إلا الأقلون.^{١٠}

[٢٠١] وعلى الجملة فلا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق، فتعرف الحق أولاً، فمن سلكه فاعلم أنه محق. وأما أن تعتقد في شخص أنه محق أولاً، ثم تعرف الحق به فهذا ما ضلّل [٣٦] اليهود والنصارى وأكثر المقلدين أعاذك الله وإيانا منه.

[٢٠٢] هذا كله في بيان إبطال التمثيل في العقليات. فأما في^٦ الفقهيّات فالجزئيّ المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئيّ آخر باشتراكهما في وصف. وذلك الوصف المشترك إنما يوجب الاشتراك في الحكم إذا دل عليه دليل. وأدلتها الجمليّة قبل التفصيل ستة:

١ - له.

٢ - في قوة + على هيئة.

٣ - غيره.

٤ - كل.

٥ - غيره.

٦ - ينبغي أن.

٧ - ف في.

[203] *Birincisi*; bu delillerin en üstün olanı, bizzat Şârî‘ olan hüküm sahibinin, hükmü bu delile bağlayıp ona izafe etmesidir. Mesela, kedi ile ilgili olarak onun artığı olan suyun bir kolaylık hükmü olarak temiz kabul edildiğini bildirirken söylediği, “*o sizin çevrenizde sürekli dolaşan hayvanlardandır*” hadisi gibi. Böylece sürekli dolaşma ortak vasfı nedeniyle fare de kediye kıyas edilir. Her ne kadar kedi ve fare; farenin insandan kaçan, kedinin ise insana yaklaşan evcil bir hayvan olması ve ayrıca birinin fare, diğèrinin kedi olması sebebiyle birbirinden ayrılışlar da durum bu şekildedir. Fakat kedi ile farenin, (hadisteki) hükmün kendisine bağlandığı bir vasıftaki ortaklıkları; bu ikisinin birbirinden farklı olması noktasında hadiste kendisine temas edilmeyen bir vasıfta farklılık taşımalarından daha çok dikkate alınmaya layık bir husustur. Yine Hz. Peygamber’in kuru hurma karşılığında taze hurmanın satışı konusunda “taze hurma kuruyunca eksilir mi?” deyip bunun üzerine “evet” cevabı verince “öyle ise taze hurmayı kuru hurma karşılığında satmayınız!”¹⁷ buyurması da bunun gibidir. Öyle ise Hz. Peygamber taze hurma satışının geçersiz olmasını, meydana gelmesi beklenen noksanlığa bağlamıştır. Dolayısıyla eksilme beklentisi hususundaki ortaklık nedeniyle üzüm de taze hurmaya kıyas edilir. Buna göre Hz. Peygamber’in bahsi geçen sorusunun yaş hurma ile ilgili olması üzümün hurmaya katılıp onun gibi değerlendirilmesini engellemez. Her ne kadar biri hurma diğèri üzüm olsa da, durum böyledir. Çünkü bu ikisi arasındaki farklılık da isim ve sûret farklılığı gibidir. Oysa fıkıh, manalara daha çok; sûret ve isimlere ise daha az iltifat eder. Dolayısıyla fıkıhın bu adeti, bu hükmün kendisine izafe edildiği hususta ortaklık olduğunda hükümde de ortaklık bulunduğu noktasında bizde ağır basan bir kanaat ve zan oluşturur. Bu konudaki zannın gerçek ve doğru olup olmadığının araştırılması ince bir iştir. Bunun derinlemesine inceleneceği yer fıkhıdır.

[204] *İkincisi* söz konusu ortak vasfın hükme münasip olmasıdır. Mesela, “nebiz sarhoş edicidir, öyle ise o da hamr gibi haramdır” dememiz gibi. Bize “sarhoşluk veren niçin haram kılınır dediniz?” diye sorulunca şöyle deriz:

[٢٠٣] الأول^١ وهو أعلاها أن يضيف صاحب الشرع الحكم إليه كقوله في الهرة: «إنها من الطوافين عليكم» عند ذكر العفو عن سؤرها.^٢ فيقاس عليها الفأرة بجامع «الطواف»، وإن افرقتا في^٣ أن هذه تؤنس وتلك تنفر، وأن هذه هرة وتلك فأرة، ولكن الاشتراك في وصف أضيف إليه الحكم أخرى؛ باقتضاء^٤ الاشتراك من الافتراق في وصف لم يتعرض له في اقتضاء الافتراق. وكذا قوله عليه السلام في بيع «الرطب» بالتمر «أينقص الرطب، إذا جف؟» فقيل: «نعم.» فقال: «فلا تبيعوا»^٥. فهو^٦ إذن أضاف بطلان البيع في الرطب إلى النقصان المتوقع فيقاس عليه العنب للاشتراك في توقع النقصان. فلا يمنع جريان السؤال في الرطب عن إلحاق^٧ العنب به، وإن كان هذا عنباً، وذلك رطباً. لأن هذا أيضاً يضاوي الافتراق في الاسم والصورة. والشرع^٨ كثير الالتفات إلى المعاني، قليل الالتفات إلى الصور والأسماء. فعادة الشرع ترجح في ظننا التشريك في الحكم عند الاشتراك فيما توجهت^٩ إليه الإضافة. وتحقيق الظن في هذا دقيق، وموضع استقصائه الفقه.

[٢٠٤] الثاني: أن يكون ما فيه الاجتماع مناسباً للحكم، كقولنا: النبيذ مسكر، فيحرم كالخمر. فإذا قيل، لم قلت^{١٠} «المسكر يحرم؟» قلنا:

١ ر: أحدها.

٢ ر - عن سؤرها.

٣ ر - افرقتا في + افرق بأن.

٤ ف: أحدي.

٥ ف: فاقضاء.

٦ لقد ورد الحديث في سنن أبي داود، البيهقي ١٨؛ وفي جامع الترمذي، البيهقي ١٤.

٧ ر ف - تبيعوا فهو.

٨ ر - عن إلحاق + أن يلحق.

٩ ر: وللشرع.

١٠ ف: يوجب.

١١ ر: قلت.

“Çünkü sarhoş eden şey, gerçeğe götüren ve yükümlülüğe dayanak oluştur-
 ran aklı ortadan kaldırır. Öyle ise bu nokta, maslahatlar dikkate alındığında
 da münasiptir.” Buna bağlı olarak muhataba şöyle denilir: “Dini nasların,
 aklî gerekçeleri bilinmeksizin yani teabbudî bir yolla özellikle üzümden
 5 sıkılan şeyin sarhoş ediciliğini dikkate alıp sadece onu yasaklaması, ya da
 sarhoş ediciliğini dikkate almadan teabbudî olarak üzümden yapılan hamrı
 haram kılması imkânsız değildir. Zira fıkhıta teabbudî olan ve aklî gerek-
 çesi bilinmeyen nice hükümler vardır.” Muhatap ise şöyle der: “Evet bu
 durum imkânsız değildir. Fakat dinî nasların ve fıkhın âdetinde baskın
 10 olan ‘maslahat’ ilkesine uyulması prensibi vardır. Dolayısıyla bu hükmün,
 fıkhın baskın olan âdetine göre olması, nadir olan türden olmasından daha
 baskın bir kanaat oluşturur.

[205] Üçüncüsü ortak vasfın, münasip olduğunu değil de hüküm üzer-
 rinde etkisinin bulunduğunu (müessir olduğunu) ortaya koymaktır. Ha-
 15 nefi fakihin yetim kız çocuğu hakkında; “tıpkı yetim olmayan kız çocu-
 ğunda olduğu gibi; o küçüktür, bu sebeple ona veli tayin edilir” görüşü
 böyledir. Bu fakihe “niçin velâyet altında olmasını, yaşının küçük olması
 illetine bağladın” denildiğinde o da “çünkü küçük olmanın etkisi ittifakla
 kabul edildiği üzere yetim olmayan kız ve oğlan çocuğunda ortaya çıkmış-
 20 tır”, der. Zira Hanefi fakih buradaki ortak vasfın (küçüklüğün), münasip
 olmadığını ve bu misalin küçüklük ortak vasfı ile devam edemeyeceğini
 düşünür. Dolayısıyla ona karşı “bu yetimdir ama diğeri yetim değildir”
 demek uygun olmaz. Bu sebeple şöyle denilir: “Bu konuda, iki hususun
 (küçüklük, yetimlik) farklı olması, iki hükmün küçük olma vasfında ortak
 25 oluşuna karşı duramaz. Nitekim küçüklüğün etkisi (müessir oluşu) bir yer-
 de açıkça görülmekte iken, ittifak edildiği üzere, yetim olmanın herhangi
 bir konuda etkisi olduğu görülmemiştir.” Evet, mal konusunda yetime veli
 tayin edilmediği şeklinde bir hüküm olsaydı bu görüş sağlam olurdu ve
 buna dayanarak “yetimliğin, velayetin kaldırılması noktasında bir etkisinin
 30 olduğu bir konu vardır. Tıpkı başka bir konuda küçüklüğün velayetin sabit
 olmasında etkisinin olduğu gibi” denilirdi. Bu durumda (iki konu arasın-
 da) bir tercih yapmaya gerek duyulur. İstersen bu (üçüncü) kısım için,

لأنه يزيل العقل الذي هو الهادي إلى الحق، وبه يتم التكليف، فهذا مناسب بالنظر في المصالح. فيقال: «لا يمتنع أن يكون الشرع قد راعى سُكر ما يعترض من العنب على الخصوص تعبدًا، أو أثبت التحريم لا لعلة السكر؛ بل تعبدًا في خمر العنب من غير التفات إلى السكر. فكم من الأحكام [٣٦-٦] التي هي تعبدية، غير معقولة» فيقول «نعم هذا غير ممتنع ولكن الأغلب من عادة الشرع اتباع المصالح. فكون^١ هذا من قبيل الأكثر^٢ أغلب على الظن من كونه من قبيل النادر».

[٢٠٥] الثالث: أن يُبين للوصف^٣ الجامع تأثيراً في موضع من غير مناسبة. كما يقول الحنفي في اليتيمة: إنها صغيرة، فيولّى عليها كغير اليتيمة. فيقال: فلم عللت الولاية بالصغر؟ فيقول: لأن الصغر قد ظهر أثره بالاتفاق في غير اليتيمة وفي الابن. وقدر^٤ أن الصغر غير مناسب حتى يستمر المثال، فلا يبقى^٥ إلا أن يقال: إن هذه يتيمة وتلك ليست^٦ يتيمة. فيقال: الافتراق في هذا لا يقاوم الاشتراك في وصف الصغر، وقد ظهر تأثيره في موضع، واليتم لم يظهر تأثيره بالاتفاق في موضع. نعم لو ثبت أن اليتيم لا يولّى عليه في المال لتقاوم^٧ الكلام، ولقيل «ظهر أثر اليتيم أيضاً في دفع الولاية في موضع، كما ظهر أثر الصغر في الإثبات في موضع»، فعند ذلك يحتاج إلى الترجيح. فإن شئت مثلت هذا القسم

١ ر ف: فيكون.

٢ ر: الأمر.

٣ ر: الوصف.

٤ ر: قدره.

٥ ر: الصغير.

٦ ف^١: ينبغي.

٧ ر: غير.

٨ ر: المقاوم.

üzümün taze hurmaya kıyası ve bu ikisinin eksilme beklentisi noktasında ortak vasıf taşınması örneğini verebilirsin. Aynı zamanda bu ikisinin birbirine kıyasının, Şâri'den gelen lafzî bir izafeyle, yani hükmün bağlı olduğu vasfın lafzen belirlenmesiyle, değil de bu iki grup malın (üzüm ve hurmanın) ortak özelliklere sahip oluşuyla bilindiğini varsayarsın. Böylece bu kısım, Şâri'nin lafzî ile hükmün kendisine izafe edildiği mana/vasıf şikkının (birinci olarak sayılan şık) dışına çıkar.

[206] *Dördüncüsü*, ortak olan vasfın, çokluğu sebebiyle sayılmamış ve tafsil edilmemiş bir şey olması, farklı olan vasfın ise tek bir şey olmasıdır. Fıkıh sistemine baktığımızda farklı olan şeyin vasfının (mana) cinsinin bu hükümde bir etkisinin bulunmadığı bilinir. Mesela, elimizde şöyle bir hüküm vardır: “Bir kimse başkasıyla ortak olduğu kölesi üzerindeki kendi hissesini özgür bıraksa, (köle yarı hürriyeti kabul etmediğinden tamamı özgür olur ve) kölenin geri kalan hissesinin değerini ortağına tazmin eder.” Bu hükümden hareketle, biz cariyeyi de erkek köleye kıyas ederiz. Böyle kıyas yapmamızın nedeni, muhayyel veya müessir bir vasıfta/manada ya da Şâri'nin lafzî ile hükmün kendisine izafe edildiği vasıfta cariyenin ve kölenin ortak olduğunu bildiğimizden dolayı değildir. Zira, bu hükümdeki muhayyel vasıf henüz bizim için ortaya çıkmadığı gibi, böyle yapmamız, yalnızca köle ve cariyenin birbirine yakın olduğunu görmemizden de kaynaklanmaz. Zira nikah velayeti konusu incelenip de cariyenin nikahlanmaya icbar edildiği ortaya çıksa; bizim için, henüz kölenin de aynı ortak özelliğe dahil olduğu ve bu ikisinin birbirine aynı tarzda yakın ve benzer oluşu açıkça anlaşılır. Fakat fıkıh sisteminin genel adetine yöneldiğimizde kesin olarak biliriz ki kölelik ve kölelikten azat olmanın hükmü, erkek veya dişi olmakla değişmez. Nitekim siyah ve beyaz, uzun ve kısa olmanın, zaman-mekan ve benzerleri nedeniyle değişmediği gibi.

[207] *Beşincisi* dördüncüsünün aynısıdır. Ancak kendisinde farklılık bulunan vasfın hükümde etkisinin olmadığı yakinen bilinmeyip sadece açık bir zan ile böyle olduğu düşünülür. Bu, kölenin belirli bir uzvunu azat etmenin, onun yarı hissesinin azat edilip özgür bırakılmasına kıyas edilmesi ve yine muayyen bir parçanın talakının kadının (cariyenin) yarı hissesinin talakına kıyaslanması gibidir. Zira burada şöyle düşünürüz;

بقياس العنب على الرطب، واجتماعهما في توقع^١ النقصان وتقدر أن ذلك لم يعرف بإضافة لفظية من الشارع، بل عرف باتفاق من الفريقين حتى لا يلتحق بمثال الإضافة.

[٢٠٦] الرابع: أن يكون ما فيه الاشتراك غير محدود، ولا مفصل لأنه الأكثر، وما فيه الافتراق شيئاً واحداً، ويعلم أن جنس المعنى الذي فيه الافتراق لا مدخل له في هذا الحكم، مهما التفت إلى الشرع، كقوله: «من أعتق شركاً له^٢ من عبد، قُوم عليه الباقي». فإننا نقيس الأمة عليه، لا لأننا عرفنا اجتماعهما في معنى مخيل أو مؤثر أو مضاف إليه الحكم بلفظ؛ لأنه لم يبين لنا بعد، المعنى المخيل^٣ فيه، ولا؛ لأننا رأيناها متقاربتين فقط. فإنه لو وقع النظر في ولاية النكاح، [٣٧] وبأن أن الأمة تجبر على النكاح، فلا يبين^٤ لنا أن العبد في معناه، والقرب من الجانبين على وتيرة واحدة. ولكن إذا التفتنا إلى عادة الشرع علمنا قطعاً أنه ليس يتغير^٥ حكم الرق والعتق بالذكورة والأنوثة؛ كما لا يتغير^٦ بالسواد والبياض، والطول والقصر والزمان والمكان وأمثالها.

[٢٠٧] الخامس: هو الرابع بعينه، إلا أن ما فيه الافتراق لا يعلم يقيناً أنه لا مدخل له في الحكم، بل يظن ظناً ظاهراً. وذلك كقياسنا إضافة العتق إلى عضو^٧ معين على إضافته^٨ إلى نصف شائع؛ وقياس الطلاق المضاف إلى جزء معين على المضاف إلى نصف شائع. فإننا نقول:

١ ر: موقع.

٢ ر- له.

٣ ر+ ولا.

٤ ر- ولا.

٥ ط: يتبين.

٦ ف: يغير.

٧ ف: يغير.

٨ ف^١ جزء؛ ر: جزء عضو.

٩ ر- على إضافته + كإضافته.

bize göre sebep aynı sebeptir, hüküm de aynı hüküm olacaktır. Bir birine kıyas edilen bu şeyler tüm noktalarda ortak olup sadece tek bir noktada ayrılmaktadır. Şöyle ki, yukarıda kıyaslanan şeylerden ilki (uzuv), somut ve kendisine işaret edilebilir iken; diğeri ise bir hisse şeklindedir. Yapılan tasarruf, hükmün kendisine izafe edildiği şeyle (sadece yarım, dörtte bir gibi bir hisse, ya da bir organla) sınırlı olmayınca, bu şeye işaret edilmesinin mümkün olup olmamasının (uzva işaret edilebilir, ama hisseye değil) bu hükümde etkisinin bulunması uzak bir ihtimal olur. Bu açık bir zandır, fakat aksi de mümkündür. Zira fıkıh, hisseye konu olan parçayı bazı huku- ki tasarrufların konusu kabul ederken, belirli bir parçanın (bir uzuv vb.) bu tasarruflara konu olabileceğini asla kabul etmemiştir. Dolayısıyla bazı hu- kuki tasarruflara konu olan şeyi (hisse), Şârî'nin hükmünün izafe edileceği bir konu kabul etmede anlaşılması zor olan bir şey yoktur. Sonuçta bu ihtimal ile yapılan fikir yürütme zanna dayalı olur. Bu durumu kabul etmede müçtehitler ihtilafa düşebilirler. Kanaatime göre bu cins içinde kendisiyle hüküm vermenin mümkün olduğu şeyler de vardır. Fakat bundan ortaya çıkan zannın miktarı ve derecesi konusunda sınırlarını belirleme imkanı- mız olmayan bir farklılaşma söz konusudur. Olayların ve hükümlerin du- rumuna göre bu farklılaşma da değişmektedir. Bu durumda karar verecek müçtehitler. Dolayısıyla iki zannından biri galip gelenin zann-ı galibiyle hüküm vermesi caizdir.

[208] *Altıncısı* ortak vasfın aynı belirli bir şey olması; yine farklılık nok- tasının da belirli bir durum ya da durumlar olması ve ortak vasfın münasebet ve tesir özelliğinin bulunmaması yani genel bir ifadeyle ortak vasfın, yukarıda sayılan tespit yollarıyla elde edilemeyişidir. Ancak ortak olan bu vasıf şunu çağrıştırmaktadır: fıkıh sistemi tarafından dikkate alınıp itibar edilen üstü kapalı maslahat vasfının Allah katında hükmü gerektiren bu vasfı ihtiva edip içinde barındırması, farklılık olan noktayı içermesinden daha baskın bir kanaat oluşturursa, bu husustaki ortak vasfa göre hükmet- mek farklılık noktasına göre hüküm vermekten daha üstün olur.

السبب هو السبب، والحكم هو الحكم. والاجتماع شامل إلا في شيء، وهو أن هذا معين مشار إليه، وذلك شائع. وإذا كان التصرف لا يقتصر على المضاف إليه، فيبعد أن يكون لإمكان الإشارة وعدمه مدخل في هذا الحكم. وهذا ظن ظاهر ولكن خلافه ممكن. فإن الشرع جعل الجزء الشائع محلاً لبعض التصرفات، ولم يجعل المعين محلاً أصلاً. فلا بُد في أن يجعل ما هو محل لبعض التصرفات محلاً لإضافة هذا التصرف؛ فصار النظر بهذا الاحتمال ظنيّاً. وقد يختلف المجتهدون في قبول ذلك. وعندي أن في هذا الجنس ما يجوز الحكم به، ولكن يتطرق إلى مبالغ الظن الحاصل منه تفاوت غير محدود ولا محصور ويختلف بالوقائع والأحكام. والأمر موكول إلى المجتهد. فإن من غلب أحد ظنيه جاز له الحكم به. ١٠

[٢٠٨] السادس، أن يكون المعنى الجامع أمراً معيناً متحدّاً، وما فيه الافتراق أيضاً أمراً معيناً أو أموراً^٢ معينة، ولم يكن للمعنى^١ الجامع مناسبة وتأثير وبالجملة لم يخرج علي المدارك السابقة. ° إلا أنه^٦ [٣٣٧] إن^٧ كان الجامع موهماً أن المعنى المصلحي الخفي الملحوظ بعين الاعتبار من جهة الشرع مودع في طيّه، وانطواؤه على ذلك المعنى الذي هو المقتضي للحكم عند الله أغلب من احتواء المعنى الذي فيه المفارقة، كان الحكم بالاشتراك لذلك أولى من الحكم بالافتراق.

١ ف: اختلف.

٢ ر: أمور.

٣ ر: أمور.

٤ ف - للمعني.

٥ ط - وبالجملة لم يخرج علي المدارك السابقة.

٦ ط: إن.

٧ ر ف - إن.

[209] Bunun misali şudur: Abdest, hükmî bir temizliktir ya da hükmî pislikten (hadesten) temizliktir. Buna göre teyemmümdeki gibi abdestte de niyet şartı vardır. Öyle ise abdest ve teyemmüm bu noktada ortak özellik taşırlarken; abdestin su ile yapılan bir temizlik olması teyemmümün 5 ise böyle olmaması sebebiyle birbirinden ayrılır. Gerçekten de abdestin su kullanılması sebebiyle (hükmî pisliklerin yanında) hakiki pislikleri de (su kullanılması sebebiyle) gidermesi bunu gösterir. Bizim, “hükmî temizliktir” sözümüz, teyemmümü içine alıp hakiki pislğin giderilmesini dışarıda tutar. Bu konuda şunu deriz: Niyeti gerekli kılan, Allah’ın ilmindeki, bizim 10 bilgimizin erişmediği gizli bir manadır. Teyemmümün, hükmî temizliğin gerektiği yerlerin dışında gerekli olan, geçerli bir hükmî temizlik olması sebebiyle hakiki temizlikten farklılaşması; onun toprakla temizlenme olması nedeniyle hakiki temizlik kategorisinde olmasından daha ağır basmaktadır. Böylece abdestin teyemmüme katılması, teyemmümle bağlantısının 15 kesilmesinden ve ondan ayrılmasından daha ağır basmaktadır. Ancak bu konu hakkında da ihtilaf vardır. Bizim görüşümüze göre, bu konudaki herhangi bir zan diğerine üstün gelebilir. Öyle ise bu konu müçtehide bırakılmıştır. Bizim için nasslarla belirlenmiş olmayanın nasla belirlenene katılması hususunda sahabenin uygulamasındaki kriterin yalnızca zann-ı 20 galibe itibar etme olduğu açık olarak bilinmektedir. Ortak vasfı tespitteki zanların kaynaklarının detayları konusunda bunların dışında hiçbir prensip yoktur. Aksine prensip gibi konan her şey bir tahakkümdür, bir zorlama ve dayatmadır.

[210] Bazen örneği verilen bu cins konulardaki yöntemi desteklemek amacıyla yanlışya düşülüp ‘Abdest almak kurbet ve ibadettir’ denilerek ibadetin 25 niyetle olan münasebet tarzı zikredilir. Bu ise izâfe’ye yani hükmün nasslarda bir illete izafesi/ihalesi yoluna yönelerek burada ele aldığımız (altıncı) yöntemi terk etmektir. Bazen de kendi yaklaşımlarını başarılı kılıp güçlendirme konusunda yanlışya düşüp bu konuda “Bu (abdest), su ile yapılan bir 30 temizliktir. Su ise (hükmi temizlikte kullanılması yanında), bizâtihî susuzluğu giderdiği gibi, bizâtihî temizleyicidir de” denilerek arada münasebet bulunduğu iddia edilir ki bununla, aradaki (abdest ve teyemmüm arasındaki) benzeşmeye dayalı (şebihî) farktan/ayrılıktan dönülmüş, vazgeçilmiş olur.

[٢٠٩] مثال ذلك قولنا: الوضوء طهارة حكمية، أو [طهارة] عن حدث، فيفتقر إلى النية كالتيتم. فقد اشتركا في هذا، واختلفا في أن ذلك^١ طهارة بالماء دون التيمم، وشهد إزالة النجاسة له. وقولنا «طهارة حكمية» جمّع التيمم، وأخرج إزالة النجاسة. ونحن نقول: المقتضي للنية^٢ في علم الله تعالى معنى خفي غاب عنا، ومفارقه لكونه طهارة حكمية يعتد بها موجبها في غير محل موجبها، أغلب من كونه مقرونا بكونه طهارة بالتراب، فيصير إلحاق الوضوء به أغلب على الظن من قطعه عنه. وهذا أيضاً مما اختلف فيه. والرأي عندنا أن ذلك مما يتصور أن يفيد رجحان ظن على ظن، فهو موكول^٣ إلى المجتهد، ولم يتبين لنا من سيرة الصحابة في إلحاق غير المنصوص بالمنصوص إلا اعتبار؛ أغلب الظنون. ولا ضبط بعد ذلك في تفصيل مدارك الظنون، بل كل ما يضبط به تحكّم.

[٢١٠] وربما يغلط في نصره هذا الجنس فيقال: «الوضوء قرينة» ويذكر وجه مناسبة القرينة للنية^٤ وهو ترك لهذا الطريق بالعدول إلى الإحالة. وربما يغلط في نصره جانبهم فيقال: هذه طهارة بالماء، والماء مطهر بنفسه؛ كما أنه مُرَوِّ بنفسه. ويدعى مناسبة، فيكون عدولاً عن الفرق الشبهي،

١ ف: هذه.

٢ ف: النية.

٣ ر ف - موكول.

٤ ر - إلا اعتبار + الاعتبار.

٥ ف: بحكم/نحكم.

٦ ر: النية.

Bizim zikrettiğimiz benzerliğe dayalı (şebehî) ortak noktadan vazgeçme anlamına geldiği gibi. Benzerlik (şebeh) kelimesi fakihlerin çoğunun ıstılahında, özel olarak az önce geçen ortak vasfı elde etme yollarıyla ortaya konulması mümkün olmayan bu niteliklerdeki benzetmeyi (teşbih) ifade için kullanılır. Her ne kadar muhayyel olandan hareketle yeni bir şey mezcetmek, bir benzetme olsa da, bu lafzî ifade yani teşbih, bahsettiğimiz şeye tahsis edilmiştir. Zira burada benzetmeden başka bir şey yoktur. Nitekim fıkıhçılar “mefhum” kelimesini, lafzen söylenmiş olan sözün de bir mefhumu olmasına rağmen, hitabın fehvasına (fehvâ’l-hitâb) yani sözlerle açık olarak anlatılmayan kısmına tahsis etmişlerdir. Fehvâ, sadece anlam yani mefhumdan ibaret olduğu için sözün fehvası mefhum şeklinde özel bir terimle isimlendirilmiştir.

[211] Münasebeti açık olmayan buna benzer vasıfları esas almanın salt zanna dayanarak caiz olduğunu benimseyip, bir şey bir müçtehidin zannını harekete geçirirken diğer bir müçtehidin zannını hareket geçirmeyip, müçtehitlerin hallerine bağlı olarak zanların birbirinden farklı olduğunu bildiğimizde ve ayrıca zannın cedelde karşılıklı tartışan (münazara yapan) iki kişinin müracaat edeceği bir kriter de olmadığını anladığımızda, şu hususu görürüz: Karşılıklı tartışanların ıstılahında esas almamız gereken şey, fikhın geçmişteki üstatlarının üzerinde uzlaştıkları husus olmalıdır. Yoksa bu üstatlardan sonra gelenlerden fıkıhta ustalaştığını iddia edenlerin, illeti tespit etmek için münasebet, te’sir veya Şârinin hükmü izafesi yollarını gerekli görme şeklinde sonradan ortaya koydukları şey değildir. Dahası bizim görüşümüze göre, illeti bu şekilde tespit edene itiraz edenin şu soru tarzıyla yetinmesidir: “Senin kıyasın hangi kabildendir. Eğer kıyasın, muhayyel, müessir, veya diğer şekillerden ise o zaman kıyasın dayanağını açıkla. Eğer bu dayanak, içinde açık bir münasebet bulunmayan bir vasıf şeklinde, salt bir benzerlik olup da sen bu vasfın belirsiz/müphem bir manayı barındırdığını zannediyorsan o zaman senden bunun ötesinde bir şey talep etmiyorum. Fakat asıl’ın fer’den ayrıldığı vasıfların ne olduğu sorusunu sana yöneltiyorum. Doğrusu hiçbir münasebeti olmayan şey, bir araya getirmeye uygunsuz aynı şey (fer’ ve aslın arasını) ayırmaya da uygundur.

كما أن ما ذكرناه عدول^١ عن الجمع الشبهي. واسم «الشبه» في اصطلاح أكثر^٢ الفقهاء مخصوص بالتشبيه^٣ بمثل^٤ هذه الأوصاف التي لا يمكن إثباتها بالمدارك السابقة، [٣٨] وإن كان التلفيق بالمخيل أيضاً تشبيهاً، ولكن خصصت العادة باللفظ به، لأنه ليس فيه إلا^٥ التشبيه، كما خصصوا «المفهوم» بفحوى الخطاب، مع أن المنظوم أيضاً له مفهوم، ولكن ليس للفحوى منظوم، فتجرد للمفهوم^٦، فلقب به.

[٢١١] ولما رأينا التعويل على أمثال^٧ هذا الوصف الذي لا تظهر مناسبته جائزاً بمجرد الظن، والظنون تختلف بأحوال المجتهدين، حتى إن شيئاً واحداً يحرك ظن مجتهد وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر، ولم يكن له في الجدل معيار يرجع إليه المتنازعان؛ رأينا أن الواجب في اصطلاح المتناظرين ما اصطاح عليه السلف من مشايخ الفقه دون ما أحدثه من بعدهم ممن ادعى التحقيق في الفقه، من المطالبة بإثبات العلة بمناسبة أو تأثير أو إضافة^٨. بل رأينا أن يقتصر المعترض على سؤال المعلل بـ«أن قياسك من أي قبيل؟ فإن كان من قبيل المخيل أو المؤثر أو سائر الجهات، فبين وجهه. وإن كان شبيهاً محضاً بوصف ليس له مناسبة ظاهرة، وأنت تظن أنه ينطوي على المعنى المبهم، فلست أطلبك ولكن أقابلك بما افترق فيه الأصل والفرع من الأوصاف؛ فإن ما لا يناسب، إن صلح للجمع، صلح مثله للفرق».

١ ر: عدولاً.

٢ ر - أكثر.

٣ ر: تشبيه.

٤ ر: مثل.

٥ ر - إلا.

٦ ف: المفهوم.

٧ ف: مثل.

٨ ط: إحالة.

[212] Eğer ortak vasıf, münasip olmayan ya da belirsiz/müphem olan münasip bir şeyi içerdiğine bir ima bulunmayan, salt tard olursa, bu soruyla, illeti esas alıp kıyas yapan kişinin tasarladığı kıyasında ulaşabileceği nihai noktadaki kusuru da ortaya çıkmış olur. Eğer soru sorana karşılık olarak verilen cevap, hiçbir bir şey ima etmeyen salt bir tard ise illeti tespit edenin kişinin bu salt tard tarafını tercih etmesi gerekir. Tıpkı illeti tespit eden, teyemmüm iki uzuv, abdest dört uzuv üzerine yapıldığı için teyemmüm ve abdesti birbirinden ayırması gibi. Oysa buna benzer durumların hükümde bir etkisinin olmasının imkansız olduğu bilinmektedir. Öyle ki ki, ne doğrudan bu durumun ne de belirsiz/müphem olmakla birlikte bunu kapsamına alma yoluyla hükme etkide bulunmuş bir durumun varlığını devam ettirmesi (istishab) tarzıyla olsun, ortada bir etki yoktur. Ancak bizim “o hükmî bir temizliktir” sözümüz bunlardan farklıdır. Çünkü fikhî konulardaki araştırma ve fikir yürütme yolu budur.

[213] Rey taraftarlarından, kıyasından köşesinden akli ilimleri/mantığı öğrenip de tam olarak onu sindiremeyen birisi bu kıyas türlerinin çoğunu iptal etmeye başlamış ve bu kıyaslardan yalnızca müessir olanıyla yetinmiştir. Ayrıca fıkıhta tutunduğu her istidlâlî mantıkî akıl yürütme yolları bakımından süzgeçten geçirmiştir. Teker teker konularda kendi görüş ve mezhebini desteklerken, belirlemiş olduğu esaslar doğrultusunda kendi görüşünü temellendirmekte başarısız olmuştur. Bu sebeple kötü tardî kıyasları başarılı göstermek için bir takım geçersiz ve zayıf hayallere başvurmuş ve bu hayallere ‘müessir’ adını vermiştir. Bu kişi o geçersiz hayallerin zayıflığının farkına varmış ve onlardan vazgeçmiş değildir. Bu sebeple ortaya koyduğu esas ve yöntemin geçersizliğini fark etmemiş ve dolayısıyla bu durum onu, hükmü ispat (ve illeti tespit) konusunda müessir veya münasip olan vasıfla yetinmeye sevk etmiş, o da şuursuzca bu işi yapmaya devam etmiştir. Fikhî meselelerle ilgili olarak bu kişinin ortaya koyduğu şeylerin detaylı bir şekilde reddi ve eleştirisi bizim, fıkıhta hilafiyât alanındaki eserlerimizde; özellikle de *Kitâbu tah-sîni'l-meâhız* ve *Kitâbu'l-mebâdi' ve'l-ğâ'yât* adlı kitaplarda yer almaktadır.

[٢١٢] وبهذا السؤال يفتضح المعلل في أوجي ما يقدر^١ إن كان معناه الجامع طرداً محضاً لا^٢ يناسب ولا يوهم الاشتغال على مناسب مبهم. وإن كان ما يقابل السائل به طرداً محضاً لا يوهم أمراً، فعلى المعلل أن يرجح جانبه، كما إذا فرق بين التيمم والوضوء بأن^٣ التيمم على عضوين وهذا على أربعة أعضاء. فإن هذا مما يعلم أنه لا يمكن أن يكون لمثله مدخل في الحكم لا بنفسه، ولا باستصحاب معنى له مدخل بطريق الاشتغال عليه، مع إبهامه بخلاف قولنا: إنه طهارة حكمية. فهذا طريق النظر في الفقهيات.

[٢١٣] ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي من شدا^٤ طرفاً من العقليات، ولم يخمرها، وأخذ يبطل أكثر أنواع هذه الأقيسة [٣٣٨] ويقتصر منها على «المؤثر»؛ ويوجه^٥ المطالبة العقلية على كل ما يتمسك به في الفقه. ثم ينتهي إلى نصرته مذهبه في التفصيل، فيعجز عن تقريره^٦ على الشرط الذي وصفه^٧ في التأصيل، فيحتال لنصرة الطرديات الردية، بضروب من الخيالات^٨ الفاسدة الركيكة^٩ ويلقبها بـ«المؤثر». ^{١٠} وليس يتنبه لركاكة تيك الخيالات الفاسدة، ولا يرجع فيتنبه لفساد الأصل الذي وضعه فدعاه إلى الاقتصار في إثبات الحكم^{١١} على طريق المؤثر أو المناسب، ولا يزال يتخبط. ^{١٥} والرد عليه في تفصيل ما أورده في المسائل تشتمل عليه كتبنا المصنفة في خلافيات الفقه، سيما كتاب تحصيل^{١٢} المآخذ وكتاب المبادئ والغايات.

١ - ط - أوجي ما يقدر + قياسه الذي قدره.

٢ - لا.

٣ - فإن.

٤ - ط: سلك. في اللغة: شدا من العلم شيئاً أي أخذ منه شداً أي شيئاً قليلاً. شدا: هو القليل أو الطرف من الشيء.

٥ - ر: يوجه.

٦ - ر: تقديره.

٧ - ر: يوصفه.

٨ - ر + الردية.

٩ - ر - الركيكة.

١٠ - ف - بالمؤثر.

١١ - ف^{١٠} الأحكام.

١٢ - ر - تحصيل.

Burada bu kişiden bahsetmekteki amacımız, aklî konularda anlattığımız detaylı ve hassas araştırma yönteminin, daha en baştan, fikhî konularda terk edilmesi gereğini belirtmektir. Dolayısıyla kesin bilgiyi elde etmeye yönelik olan yol ve yöntemle, zanni bilgiyi elde etmeye yönelik yol ve yöntem birbirine karıştırılması, her iki ilimden azar azar tahsil edip her ikisini de ayrı ayrı kuşatamayan kişinin yapacağı bir iştir.

[214] Aksine, bilmen gerekir ki nazari-akli konulardaki yakin/kesin bilgi var olan en değerli şeydir. Zan ise ulaşılması ve kazanılması en kolay olanıdır. Buna göre fikhî konularda muteber olan zan, iki şey arasında tereddüt edildiği sırada, ileri atılmayı ya da geri durmayı mümkün kılacak, tercih ettirici bir unsurdur. Zira insanların ticaret yollarında ileri atılması, ticaret mallarını elinde tutup bekleme veya bu malları fiyatlarının düşmesinden korkarak satması; hatta yolculuklarında insanların iki yoldan birini tercih etmeleri ve hatta insanların ikisi arasında tereddüt etmiş oldukları bütün fiiller zanla ilgilidir. Gerçek şu ki akıllı kişi iki şey arasında tereddüt ettiğinde ve amacı bakımından bu iki şey kendi nezdinde eşit olduğunda onun bir seçim yapması kolay olmaz. Bu seçimi ancak hayale dayalı olarak ya da akıl yürüterek, iki şeyden birini tercih ederek yapar. Öyle ise iki seçenektan birini tercih ettiren ölçü bu akıllı kişinin zannıdır. Fikhî konuların bütününü, müçtehitlerin halkın maslahatlarına dair fikir yürütmelerinden ibarettir. Bu ve bunlar gibi olan zannlar en küçük bir muhayyile ve en basit bir karine ile isabetli olarak yakalanıp elde edilebilir. Dünyadaki risk taşıyan işlere girişme ya da onlardan geri durma konusunda bütün akıl sahipleri zanna dayanırlar.

[215] Fikhî konularda bu ölçüdeki bir zan yeterlidir. Bu konuyu zorlaştırmak ve ince hesaplar yaparak derinleştirmek, fikhin maksadını hedefinden saptırır ya da tamamen sekteye uğratar. Nitekim bir örnekle izah edecek olursak ticaretle ilgili konularda ince ve uzun hesaplar yapmak ticaretin maksadını ortadan kaldırır. Buna göre bir adama “kazanman için sefere çık” denildiğinde “sefere çıktığımda ticari kazanç elde edeceğimi nereden bileyim” der.

والغرض الآن من ذكره أن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً، فخلط^١ ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين بالطريق^٢ السالك إلى طلب الظن صنيع من شدا من الفنين طرفاً، ولم يستقلّ بهما.

[٢١٤] بل ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجوداً، والظن أسهلها منالاً، وأيسرها حصولاً. فالظنون المعتمدة في الفقهيات هي المرجح^٥ الذي يتيسر^٣ به عند التردد بين أمرين إقداماً أو إحجاماً. فإن إقدام الناس في طرق التجارات، وإمساك السلع تربصاً بها، أو بيعها خوفاً من نقصان سعرها؛ بل في سلوك أحد الطريقين في أسفارهم،^٤ بل في كل فعل يتردد الإنسان فيه بين جهتين على ظن. فإنه إذا^٥ تردد العاقل بين أمرين، واعتدلا عنده في غرضه، لم يتيسر له الاختيار، إلا أن يترجح^٦ أحدهما بأن يراه أصلح بمخيلة أو دلالة. فالقدر الذي يرجح أحد الجانبين ظن له.^٧ والفقهيات كلها نظر من المجتهدين في إصلاح^٨ الخلق. وهذه الظنون وأمثالها تقتنص بأدنى مخيلة أدق قرينة. وعليه اتكال العقلاء كلهم في إقدامهم وإحجامهم على الأمور المخطرة في الدنيا.

[٢١٥] وذلك القدر [٣٩] كاف في الفقهيات، والمضايقة والاستقصاء فيه يشوش مقصوده، بل يبطله، كما أن الاستقصاء في التجارات ضرباً للمثل،^٩ يفوت مقصود التجارة. وإذا قيل للرجل: سافر لتربح. فيقول: وبم أعلم أنني إذا سافرت ربحت؟

١ ر: بخلاط.

٢ ف - بالطريق + يخلط الطريق.

٣ ف١: يتبين.

٤ ر: أسعارهم.

٥ ر - إذا.

٦ ر: يرجح.

٧ ر - له؛ ف + والقدر.

٨ ف: اصطلاح.

٩ ف: للميل.

Bunun üzerine ona “kazanan falanca ve filanca kişilere bak” denilir. O da “bunların mukabilinde falanca ve filanca kişiler de var. İkisi de yolculuk esnasında öldü veya öldürüldü ya da yolları kesilip malları elinden alındı” der. Bu durumda ise ona, “fakat kazananlar, zarar edenlerden veya öldürülenlerden daha çoktur” denilir. O da buna karşılık şöyle der: “Benim zarar eden, öldürülen veya ölenlerden olmayacağımın garantisi var mı? Ben bu saydıklarımından olursam, başkasının kazancı bana ne yarar verir?”

[216] İşte, kesin bilgiyi talep etmek ince hesaplar yapmak böyle bir şeydir. Böyle bir yakîni esas alan, ne ticaret yapabilir, ne de kazanabilir. Böyle bir kişi, aşırı kuşkucu veya korkak sayılır ve onun hakkında “korkak tüccar kazanamaz” hükmü verilir. İşte fikhî konularda kesin bilgiyi (yakîn) elde etmek için yapılan ince hesabın örneği budur ve bu salt duygusal bir yönelim olup saflıktır. Aklî alandaki yakînî konularda da ince hesap yapmayı bırakmanın salt bir cehalet olması gibi. Öyle ise her şey kendi yerinde ele alınsın. Dolayısıyla terk edilmesi gereken yerde araştırmayı derinleştirmek ne kadar saflıksa, gerekli olan yerde derin araştırmayı terk etmen de en az onun kadar ahmaklıktır. Allah en iyisini bilir.

Yedinci Sınıf: Mürekkeb ve Nâkıs Kıyaslar

[217] Bil ki kıyasla ilgili olarak, retorik söylemlerde, eğitimde, kitaplarda ve teliflerde kullanılan lafızlar çoğu zaman bizim açıkladığımız kadar düzgün ve kusursuz olmazlar. Aksine bazen bu lafızlar, ya eksik ya fazla, ya da bir cinsin başka bir cinsle karışımı nedeniyle anlattığımız şeklin dışındadırlar. Öyle ise bu durum senin kafanı karıştırıp da anlattığımız şeyin dışına çıkan kıyas olmadığını zannetmen doğru olmaz. Tam tersine senin akıl gözün manaya odaklanmış ve ona yönelmiş olmalıdır, lafzî şekillerde değil. Öyle ise anlattığımız kıyasa indirgenmesi yoluyla, maksadını hasil etmesi mümkün olan her sözün gücü kıyas gücündedir; ve her ne kadar düzenleniş tarzı (te’lifi) bizim anlattığımız şekilde olmasa da o, bir hüccettir (kanıttır). Bizim daha önce anlattığımız tarz üzere telif edilen her sözde, üzerinde iyice düşünülüp sınıandığında kendisinden bir netice çıkmıyorsa bir hüccet (kanıt) olmaz.

فيقال: اعتبر بفلان وفلان. فيقول: ويقابلهما فلان وفلان وقد ماتا في الطريق أو قتلا أو قطع عليهما الطريق. فيقال: ولكن الذين ربحوا أكثر ممن خسروا أو قتلوا. فيقول: فما المانع من أن أكون أنا^١ من جملة من يخسر أو يقتل أو يموت؟ وماذا ينفعني ربح غيري إذا كنت من هؤلاء؟

٥ [٢١٦] فهذا استقصاء لطلب اليقين، والمنتظر له قط لا يتجر ولا يربح، ويُعدّ مثل هذا الرجل موسوساً^٢ أو جباناً، ويحكم عليه بأن التاجر الجبان لا يربح. فهذا مثال الاستقصاء في الفقهيات، وهو هوس محض وخرق، كما أن ترك الاستقصاء في العقلية اليقينية جهل محض. فليؤخذ كل شيء من مأخذه، فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه بأقل من الخرق في تركه في^٣ موضع وجوبه. والله أعلم. ١٠

الصنف السابع في الأقيسة المركبة والناقصة

[٢١٧] اعلم أن الألفاظ القياسية المستعملة في المخاطبات والتعليمات، وفي الكتب والتصنيفات لا تكون مخلصاً في غالب الأمر على الوجه الذي فصلناه، بل قد تكون مائلة عنه إما بنقصان، وإما بزيادة وإما بتركيب وخلط جنس^٤ بجنس. فلا ينبغي أن يلتبس عليك الأمر، فتظن أن المائل عما ذكرناه ليس بقياس، بل ينبغي أن تكون عين عقلك موكلة بالمعنى^٥، لا بأشكال اللفظ^٦. فكل قول أمكن أن يحصل مقصوده، برده^٧ إلى ما ذكرناه من القياس، فقوته قوة قياس. وهو حجة؛ وإن لم يكن تأليفه ما قدمناه من التأليف. وكل قول ألف على الوجه الذي قدمناه، إلا أنه إذا سئل^٨ وحصل^٩ منه نتيجة، فليس بحجة.

١ - أكون أنا + أن ما يكون.

٢ - مهوساً.

٣ - في.

٤ - ملحظة؛ ط: ملخصة.

٥ - جنس.

٦ - مقصورة على المعنى.

٧ - عقلك موكلة بالمعنى، لا بأشكال اللفظ + فقط وموجهة إليه لا إلى الأشكال اللفظية.

٨ - ف: ط: ويرد.

٩ - ف: لا.

١٠ - ف: سبك؛ ط: تؤمل.

١١ - ط: امتحن.

[218] Konuyu, eksik sunarak anlattığımız şekilden uzaklaşılması ise iki öncülден birini ya da neticeyi söylememekle olur. Terk edilen büyük öncül olursa bunun örneği şudur: “Bu ikisi iki eşittir. Çünkü bu ikisi tek bir şeye eşittir.” Burada sen küçük öncül ve sonucu zikredip büyük öncülü terk etmiş durumdasın. Büyük öncül ise senin “bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir” sözündür ve kıyas bu sözle tamam olur. Fakat açıkça bilinir olması nedeniyle bazen büyük öncül terk edilir. Kitaplarda ve retorik söylemlerdeki kıyasların çoğu bu şekildedir. Bazen de yanlışı gizlemek amacıyla kıyastaki büyük öncül terk edilir. Çünkü büyük öncül açıkça söylenmiş olsaydı muhatap yanlışın nerede olduğunun farkına varırdı. Bunun örneği şu sözündür: “Bu kaledeki bu şahıs kaleyi teslim edecek olan bir haindir. Çünkü onu düşmanla konuşurken gördüm.” Bu kıyasın tam hali, şu kısmın ilavesiyle ortaya çıkar:

“Düşmanla konuşan her kişi haindir.

15 Bu adam düşmanla konuşuyor.

Öyle ise bu adam haindir.”

Fakat büyük öncülü açıkça söyleseydin yanlışın nerede olduğu ortaya çıkardı ve “düşmanla konuşan herkes haindir” sözü doğru kabul edilmezdi. İşte bu tarz, fıkhıdaki yanlışı gizleme maksatlı kıyaslarda çokça kullanılmaktadır.

[219] Küçük öncülün terk edilmesinin örneği ise şu sözündür. “Bu adamın tuzagından kendini koru!” Sana “niçin?” denilir. Sen, “çünkü kıskanç huylular tuzak kurarlar” dersin ve böylece “bu adam kıskançtır” şeklindeki küçük öncülü terk edersin. Bu ancak kıskançlığın o kişide açıkça görülmesi durumunda olur. Bu şu sözündeki gibidir: “Bu adamın eli kesilir. Çünkü hırsızın eli kesilir.” Burada küçük öncülü terk edersin ki, muhatabın bu kişinin hırsızlık yapmakla meşhur olduğunu biliyorsa böyle yapmak güzel olur. İslam hukukçularının retorik söylemlerinin, kullandıkları hukuk dilinin çoğu ve özellikle de bir mezhebin fıkhının anlatıldığı kitaplarındaki hitap ve ifade yani yazım yöntemi çoğunlukla böyledir. Bu, sözü uzatmamak için özellikle yapılır. Fakat nazari konularda yanlışlığın yapıldığı yerlerin bilinmesi için öncüllerin açıkça ortaya konulması gerekir.

[٢١٨] أما المائل بالنقصان [٣٣٩] فبأن تترك إحدى المقدمتين، أو تترك النتيجة ذكراً؛ أما ترك المقدمة الكبرى مثاله^١ قولك «هذان متساويان، لأنهما قد ساويا شيئاً واحداً». فقد ذكرت المقدمة الصغرى والنتيجة، وتركت المقدمة الكبرى. وهي قولك: «والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية». وبه تمام القياس. ولكن قد تترك لوضوحها، وعلى هذا أكثر الأقيسة في الكتب والمخاطبات. وقد تترك الكبرى إذا قصد التليس ليبقى الكذب خفياً فيه، ولو صرح به لتنبه المخاطب بمحل^٢ الكذب. مثاله قولك: «هذا الشخص في هذه القلعة خائن سيسلم القلعة لأنني رأيتُه يتكلم مع العدو». وتمام القياس أن تضيف إليه:

إن كل من يتكلم مع العدو فهو خائن

وهذا يتكلم معه^٣

فهو إذن خائن

ولكن لو صرحت بالكبرى، ظهر موضع الكذب، ولم يُسَلَم أن كل من يتكلم مع العدو، فهو خائن. وهذا مما يكثر استعماله في التليسات^٤ الفقهية.

[٢١٩] وأما ترك المقدمة الصغرى فمثاله قولك: «اتق مكيدة هذا». فيقال: لم؟ فتقول: «لأن الحساد يكايدون». فتترك الصغرى وهو قولك: «هذا حاسد»^٥. وذلك إنما يكون عند ظهور الحسد منه. وهذا كقولك: «هذا يقطع. لأن السارق يقطع». وتترك الصغرى ويحسن ذلك إذا اشتهر بالسرقة عند المخاطب. وعلى هذا أكثر مخاطبات الفقهاء، لاسيما في كتب المذهب، وذلك حذراً من التطويل، ولكن في النظريات ينبغي أن يفصل حتى يعرف مكان الغلط.

١ ط: فمثاله.

٢ ر: لمحل.

٣ ف - معه.

٤ ط: القياسات.

٥ ف ر + والحساد يكايدون.

[220] Kıyas konusunda bizim anlattıklarımızın dışına terkip ve karıştırma yoluyla çıkılması ise, tek bir sonuca yönelik olarak düzenlediğin bir söz içinde muhtelif öncüllerin yani yüklemli öncül ile bitişik ve ayrışık şartlı öncüllerin iç içe geçmiş bir şekilde yer alması gibidir. Bunun örneği şu sözüdür:

“Âlem ya kadîmdir ya muhdestir. Eğer âlem kadîm ise hâdis olan şeylere mukârin değildir.

Fakat cisim olması bakımından hâdislere mukâridir. Çünkü cisim hâdislere mukârin değilse, içinde hâdis barındırmaz.

İçinde hâdis barındırmayan da müellef değildir ve hareketli olması mümkün değildir.

Öyle ise âlem muhdestir.”

İşte bu kıyas; bir ayrık şartlı ile bir bitişik şartlı kıyastan ve ayrıca biri hulfi diğeri de mustakim yani yüklemli olan iki ayrı kesin/cezmi kıyastan mürekkebirdir. Öyle ise buna benzer kıyaslar üzerinde iyice düşün. Bu kıyaslar, münazaralarda ve öğretim esnasındaki söylem ve anlatımlarda çokça kullanılırlar.

[221] İçinde, apaçık sonuçların ve bazı öncüllerin terk edildiği, her bir kıyasın tek bir öncülünün zikredilip, hepsinden tek bir sonuca ulaşmak için öncüllerin birbiri üzerine kurularak oluşturulan kıyaslar da burada bahsi geçen mürekkebi kıyaslardandır. Mesela şu sözüümüz gibi:

“Her cisim, müelleftir.

Her müellef de kendinden ayrılmaz bir araza mukâridir.

Her araz da hâdisdir.

Hâdis olana mukârin olan her şey bu hâdisten daha önce var olamaz.

Hâdis olan bir şeyden daha önce var olamayan her şeyin varlığa gelmesi bu hâdisle birlikte.

Varlığa bu hâdis ile beraber gelen her şey de hâdisdir.

Öyle ise âlem hâdisdir.”

[٢٢٠] وأما المائل بالتركيب والخلط، فهو أن يطوى في سياق كلام واحد^١ يسوقه^٢ إلى نتيجة واحدة، مقدمات مختلفة، أي حملية وشرطية متصلة ومنفصلة. مثاله قولك:

«العالم لا يخلو إما أن يكون قديماً، وإما أن يكون محدثاً. فإن كان قديماً فهو ليس بمقارن للحوادث.»^٥

لكنه مقارن للحوادث من قبل أنه جسم، والجسم إن لم يكن مقارناً للحوادث، يكون^٣ خالياً منها؛ [٤٠]

والخالي من الحوادث ليس بمؤلف؛ ولا يمكن أن يتحرك؛
فإذن العالم محدث.»

فهذا القياس مركب من شرطي منفصل ومن شرطي متصل ومن جزمي على طريق الخلف ومن جزمي مستقيم أي حملي.^٤ فتأمل أمثال ذلك؛ فإنه كثير التردد^٥ في المناظرات، والمخاطبات التعليمية.

[٢٢١] ومن جملة التركيبات ما تترك فيه النتائج الواضحة، وبعض المقدمات، ويذكر من كل قياس مقدمة واحدة، وترتب^٦ بعضها على بعض وتساق إلى نتيجة واحدة، كقولنا:^{١٥}

«كل جسم مؤلف.

وكل مؤلف، فمقارن لعرض لا ينفك عنه.

وكل عرض فحادث.

وكل مقارن لحادث، فلا يتقدم عليه.

وكل ما لا يتقدم على حادث، فوجوده معه.^{٢٠}

وكل ما وجوده مع الحادث، فهو حادث.

فإذن العالم^٧ حادث.»

١ - واحد.

٢ - يسوقه.

٣ - فيكون.

٤ - أي حملي.

٥ - ورود.

٦ - ترتب.

٧ - فإذن العالم + والعالم.

Bütün halinde tam bir kıyas teşkil eden bu öncüllerin her birinin sonuçları hazfedilmiş olup bu kıyasın açıkça ifade edilen ve söylenen öncülleri tek bir amaçla sevk edilmiştir. Aksi takdirde onun şöyle demesi gerekirdi:

“Her cisim müelleftir.

5 Her müellef de, ondan ayrılmaz bir araza mukârendir.”

O halde her cisim ondan ayrılmayan bir arazla birliktedir (ona mukârendir).

Sonra da yeniden başa dönüp buna başka bir öncül ekleriz ki bu da şudur:

10 “Kendisinden ayrılmaz bir araza mukârin olan her şey, hâdis olana mukârendir.”

[222] Daha sonra da aynı tertibe göre ondan sonraki sırada gelen şeyle ilgileniriz. Fakat bu neticelerin açıklığı, onları açıkça ifade etmeye gerek bırakmamıştır. Bazen de retorik söylem ve anlatımlarda, neticeleri olan, fakat neticelerinin ya apaçık olmasından dolayı veya onlarla kanıt getirmek kastedilmediğinden dolayı terk edilen sözler yer alır. Öyle ki burada öncüller, muhatabın bunu kabul ettiği esas alınarak bizzat bu neticeleri ifade etmek için söylenmektedir. Mesela Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kişi nasıl yaşamış ise öyle ölür ve nasıl ölmüş ise öyle haşrolur.”¹⁸ Bu iki cümlenin sonuçları “kişi nasıl yaşamışsa öyle haşrolur” olan iki öncüdür. Buna göre hayatın hali, küçük deyim; haşr hali büyük deyim; ölüm hali ise orta deyim olur. Haşrdaki hal ölümdeki hale, ölümdeki hal de hayattaki hale eşit olduğunda, haşr hali, hayattaki hale eşit olmuş olur. Bu sözün söylenme maksadı insanlara şunu hatırlatmaktır:

25 “Dünya âhiretin tarlasıdır ve kazanç elde edilecek yer burasıdır. Dünyada iken saadeti kazanmayanın ölümden sonra onu kazanmaya asla bir yolu yoktur. Her kim ki bu dünyada kördür, o ölünce Ahirette de kördür, yani basîreti hakkı idrak etme hususunda -Allah korusun!- kördür.

وكل واحدة من هذه المقدمات تمامها بقياس كامل، حذفت نتائجها وما ظهر من مقدماتها، وسيقت لغرض^١ واحد. وإلا فكان ينبغي أن نقول:

«كل جسم مؤلف.

وكل مؤلف^٢ مقارن^٣ لعرض لا ينفك عنه.

فإذن كل جسم، فمقارن لعرض لا ينفك عنه».

ثم نبتدئ ونضيف إليه مقدمة أخرى، وهي أن كل^٤ مقارن لعرض لا ينفك عنه، فهو مقارن لحادث.

[٢٢٢] ثم نشغل بما بعده على الترتيب ولكن أغنى وضوح هذه النتائج عن التصريح بها. وربما تجرى في المخاطبات كلمات لها نتائج، لكن تترك تلك^٥ النتائج إما لظهورها وإما لأنها لا تقصد للاحتجاج بها. بل تذكر المقدمات تعريفاً لها في أنفسها، اعتماداً على قبول المخاطب. فقد قال النبي ﷺ: «يموت المرء على ما عاش عليه، ويحشر على ما مات عليه»^٦ وهاتان مقدمتان نتيجتهم أن المرء يحشر على ما عاش عليه. فحالة الحياة، هو الحد الأصغر؛ وحالة الحشر هو الحد^٧ الأكبر وحالة الموت هو الحد الأوسط. ومهما ساوت حالة الحشر حالة الموت؛ وساوت حالة الموت، حالة الحياة فقد ساوت حالة الحشر، حالة الحياة. والمقصود من سياق الكلام تنبيه الخلق على أن الدنيا [٣٤٠] هي مزرعة الآخرة، ومنها التزود. وإن من لم يكتسب سعادة في الدنيا، فلا سبيل له إلى اكتسابها بعد الموت. فمن كان في هذه الدنيا أعمى، فهو في الآخرة عند الموت أعمى، أعني عمى البصيرة عن درك الحق، والعياذ بالله.

١ ر: إلى غرض.

٢ ر - وكل مؤلف.

٣ ر: فمقارن.

٤ ر - وكل مؤلف مقارن لعرض لا ينفك عنه. فإذا كل جسم، فمقارن لعرض لا ينفك عنه. ثم يبتدئ، ويضيف إليه مقدمة أخرى، وهي أن كل مقارن لعرض لا ينفك عنه.

٥ ر ف - لكن.

٦ ر ف - تلك.

٧ لقد ورد الحديث على لفظ «يُبْعَثُ كُلُّ عَبْدٍ عَلَى مَا مَاتَ عَلَيْهِ» أخرجه مسلم في صحيحه، الجنة وصفة نعيمها،

٨٣، والإمام أحمد بن حنبل في مسنده، ٣/٣٣١.

٨ ر - هو الحد.

Her kim ölürlen körse haşrolurken de aynı şekilde kör, hatta yolunu daha çok şaşırılmış olur. Çünkü insan dünyada olduğu sürece talep ettiği ulaşmada bir emeli vardır. Öldükten sonra ise artık başka bir ümit kalmamıştır.

[223] Burada anlatmak istediğimiz husus şudur. Karşılıklı konuşmalar-
5 da yer alan sözler, kolaylaştırmak için telifleri/kompozisyonları değiştiril-
miş, bozulmuş kıyaslardır. Öyle ise insanın sûretleri esas alarak bu husustan
gafil kalmaması, aksine nakledilen lafızlara değil de akledilen hakikatlere
öncelikle dikkat etmesi ve onları esas alması gerekir.

İKİNCİ BÖLÜM KIYASIN MADDESİ/İÇERİĞİ

10

[224] Her mürekkebin iki şeyden telif edildiğini anlatmıştık. Bu iki
şeyden biri divanın tahtası yerine geçen ‘madde’ gibi olandır. İkincisi ise
divandaki, divan sûreti yerine geçen ‘sûret’ gibidir. Kıyasın sûreti, terkibi,
telif tarzları ile ilgili yeterli derecede bilgi vermiştik. Öyle ise şimdi kıyasın
15 maddesine dair bilgi verelim. Kıyasın maddesi, bilgilerdir, ancak her bilgi
değildir. Onun maddesi tasavvurî bilgi olmayıp tasdikî bilgidir. Tasavvuri
bilgi ise tanımın maddesidir. Tasdiki bilgi ise; hakikatlerin zâtlarının olum-
lu veya olumsuz bir yolla birbirine nisbet edilmesinin bilgisidir. Her tasdiki
bilgi kıyasın maddesi olmayıp, sadece kendiliğinde doğru olan tasdiki bilgi
20 kıyasın maddesidir. Fakat her doğru da değil yakînî doğru kıyasın madde-
sidir. Buna göre bazen bir şey işin hakikatinde, Allah katında doğru olup,
fikir yürüten, araştıran nezdinde yakın olmaz. Dolayısıyla onun fikir yü-
rüten açısından yakînî sonuç çıkarmayı talep ettiği kıyasın maddesi olması
uygun olmaz. Yine, her yakînî bilgi değil, tümel olan yakînî bilgi kıyasın
25 maddesidir. Bununla her durumda yakînî olmayı kastediyorum.

[225] ‘Kıyasın madde ve yapı taşları öncüllerdir’, dediğimizde bu bir
açıdan mecaz olur. Zira mukaddime, özne ve yüklemi içeren bir sözlü ifade-
nin (nutk) dil ile anlatımıdır. Oysa kıyasın maddesi dediğimiz şey ise, özne
ve yüklem olan lafızların delâlet ettiği bir bilgi olup lafzın kendisi değildir.

ومن كان عند الموت أعمى، فهو عند الحشر أعمى كذلك^١، بل هو أضل سبيلاً؛ إذ ما دام الإنسان^٢ في الدنيا فله أمل في الطلب، وبعد الموت قد تحقق اليأس.

[٢٢٣] والمقصود أن الكلمات الجارية في المحاورات كلها أقيسة محرفة، غيرت تأليفاتها للتسهيل، فلا ينبغي أن يغفل الإنسان عنها بالنظر إلى الصور، بل ينبغي أن لا يلاحظ إلا الحقائق المعقولة، دون الألفاظ المنقولة.

النظر الثاني من كتاب القياس في مادة القياس

[٢٢٤] قد ذكرنا أن كل ما^٣ هو مركب، فهو متألف^٤ من شيئين، أحدهما كالمادة الجارية منه مجرى الخشب من السرير. والثاني كالصورة الجارية منه مجرى صورة السرير من السرير. وقد تكلمنا على صورة القياس وتركيبه، ووجوه تأليفه بما يقنع. فلتكلم في مادته. ومادته هي العلوم؛ ولا كل علم بل العلم التصديقي دون العلم التصوري. وإنما العلم التصوري هو مادة الحد. والعلم التصديقي، هو العلم بنسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض بالإيجاب أو بالسلب^٥. ولا كل تصديقي، بل التصديقي الصادق في نفسه، ولا كل صادق، بل الصادق اليقيني. فرب شيء صادق في نفسه عند الله تعالى، ولا يكون^٦ يقيناً عند الناظر، فلا يصلح أن يكون عنده مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج^٧ اليقيني^٨. ولا كل يقيني، بل اليقيني الكلي، أعني أنه يكون كذلك في كل حال.

[٢٢٥] ومهما قلنا، «مواد القياس هي المقدمات»، كان ذلك مجازاً من وجه. إذ المقدمة عبارة عن نطق باللسان يشتمل على محمول وموضوع. ومادة القياس هي [٤١] العلم الذي لفظ «المحمول» و«الموضوع» دال^٩ عليه، لا اللفظ؛

١ - كذلك.

٢ - الإنسان.

٣ - ما.

٤ - متألف.

٥ - ر: والسلب.

٦ - ف: وليس.

٧ - ر: استنتاج/استفنتاج.

٨ - ف: اليقين.

٩ - ف: دلالة.

Aksine özne ve yüklem de lafızdan ibaret olmayıp nefiste/zihinde var olan bilgilerdir. Fakat karşı tarafa anlatmak, ancak lafız sayesinde mümkün olur. Zira önermedeki gerçek ‘madde’, üç katmandan sonra dördüncü derecede kendisine ulaşılan şeydir: Birinci katman yazı yoluyla çizilmiş sûrettir. İkincisi dil ile ifade olup yazının delâlet ettiği düzenli seslerden ibarettir ve nefiste bulunan söze delâlet eder. Üçüncüsü, ister telaffuz edilmiş, ister yazılmış olsun, harflerin tertibi ve kelamın nazmının (sözün oluşturulmasının) bilgisi demek olan nefisteki, zihindeki sözdür. Dördüncüsü ise özdür. Bu, nefiste bulunan bilgidir ki bu bilgi gerçekte, bilgi konusu olan şeye mutabık bir imgenin zihinde şekillenmesinden ibarettir.

[226] İşte bu bilgiler, kıyasın maddesi ve yapı taşlarıdır. Bunların lafız kalıplarıyla nazmedilip somutlaştırılmadan, zihnin sözü vasıtasıyla soyut bir şekilde tutulması zordur. Bu sebeple bilgi ile zihindeki/nefisteki sözün aynı şey olduğunu zannetmemelisin. Mesela, aynı şekilde yazmayı bilen, bir manayı onu gösteren yazının çizim şekli zihninde şekillenip tasarlanmadan tasavvur etmesi çok zor olabilir. Öyle ki yazan kişi, duvar hakkında düşündüğünde, zihninde duvar lafzını yazılmış olarak tasavvur eder. Fakat duvarı bilmek, yazmayı bilmeye bağlı olmadığından, yazının bizzat bilginin aynısı değil de bilginin lâzımı ve mukârini olması yazan kişi için bir sorun oluşturmaz. Aynı şekilde dillerden hiçbirini bilmediği halde pek çok şeyi bilen bir insan tasavvur edilebilir. Dolayısıyla onun nefsinde/zihninde bir söz ve konuşma bulunmaz yani o, lafızların tertibiyle uğraşmaz.

[227] Öyle ise sadece hakiki tasdikî bilgiler kıyasın maddesidir. Gerçek şu ki özel bir tertibe göre bu bilgiler zihne getirildiğinde nefis, Allah Teâlâ katından gelen bir katkıyla, kendisinde neticeye dair bilginin meydana gelmesine elverişli ve kabiliyetli bir hale gelir. Öyle ise ‘kıyasın maddeleri yakînî öncüllerdir’ dediğimizde, burada anlattığımız şeyden başkası anlaşılmasın.

بل الموضوع والمحمول هي العلوم الثابتة في النفس دون الألفاظ. ولكن لا يمكن التفهيم إلا باللفظ. والمادة الحقيقية^١ هي التي تنتهي إليه في الدرجة الرابعة بعد نتيجة ثلاثة قشور. القشر الأول هي^٢ الصور المرقومة في الكتابة. والثاني هو النطق، فإنه الأصوات المرتبة التي هي مدلول الكتابة، ودلالة^٣ للحديث الذي في النفس. والثالث هو حديث النفس الذي هو علم بترتيب الحروف ونظم الكلام، إما منظوقاً به، وإما مكتوباً. والرابع وهو اللباب، هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم.

[٢٢٦] فهذه العلوم هي مواد القياس، وعسر تجريدها في النفس دون نظم الألفاظ بحديث النفس، لا ينبغي أن يخيل إليك الاتحاد بين العلم وحديث النفس.^٤ فإن الكاتب أيضاً قد يعسر عليه تصور معنى إلا وأن يتمثل له رقوم الكتابة الدالة على الشيء، حتى إذا تفكر في الجدار تصور عنده لفظ الجدار مكتوباً. ولكن لما كان العلم بالجدار غير موقوف على معرفة أصل الكتابة، لم يشكل عليه أن هذا مقارن^٥ لازم للعلم لا عينه. فكذلك يتصور إنسان يعلم^٦ علوماً كثيرة، وهو لا يعرف اللغات، فلا يكون في ذاته حديث النفس، أعني اشتغلاً بترتيب الألفاظ.^٧

[٢٢٧] فإذا العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس؛ فإنها إذا أحضرت في الذهن، على ترتيب مخصوص، استعدت النفس لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة من عند الله سبحانه وتعالى. فإذا مهمما قلنا، مواد القياس، المقدمات اليقينية، فلا تفهم منه إلا ما ذكرناه.

١ ط: والحقيقة.

٢ ر - هي؛ ف: هو.

٣ ف: ودال.

٤ ف: الحديث.

٥ ف - النفس.

٦ ف: معادن.

٧ ر - يعلم.

[228] Yine, yuvarlaklık ve üzerindeki nakış, dinarın saf altın olan maddesi üzerine ilave/zâit olan bir sûret olduğu gibi, kıyasta da durum böyledir. Nitekim dinarın maddesi olan altının dört hali vardır. Bu hallerin en üstünü; altının asla bir karışım içermeyen halis saf altın olmasıdır. İkincisi, 5 olması gereken en yüksek derecede ve halis saf altın gibi olmamakla birlikte saf altına yakın olan bir altın olmasıdır. Üçüncüsü gümüş ve bakırla karıştığı için çok katkılı bir altın olmasıdır. Dördüncüsü ise aslen altın olmayıp, altına benzeyen ondan farklı ayrı bir cins olmasıdır.

[229] İşte kıyasların maddesi olan inanç ve kabullenişlerin durumları 10 da bu şekilde olup, bazen içinde kuşku barındırmayan kesin bir gerçek olur ve bundan yapılan kıyaslara burhanî kıyaslar denir. Bazen de kesin bilgiye (yakîn) yakın ve görünürde herkesçe makbul bir kanaat (itikat) olur. Zihin ilk anda bu kanaat ve kabullenişin çelişğinin mümkün olduğunu anlayamaz, aksine bunu sadece ince bir düşünceyle fark edebilir. Bundan 15 telif edilen kıyasa *cedelî kıyas* adı verilir. Zira bu kıyas, hasımlarla münazara yapmaya uygundur. Kıyasın maddesi bazen de, kesin bir tasdike ulaşmamış fakat nefsin bir kanaati ve zann-ı galibi şeklinde olan bir kanaattir. Öyleki bazen bunun çelişği de akla gelir ya da her ne kadar çoğu durumda çelişğinden gafil olursa bile, akla geldiğinde zihin onun çelişğini de kabul 20 eder. Bundan telif edilen kıyasa *hatabî (retorik) kıyas* adı verilir. Zira öğretim ve muhataba yönelik konuşma ve anlatımların yapılmasında bu kıyas uygundur. Bazen de bu, kesin veya görünürde kesine yakın olan meşhur bilgiye benzeyen ancak gerçekte bu şekilde olmayan bir inanç ve kanaattir. Bu salt cehalet olup bu inançtan telif edilen kıyasa mugâlata ve sofistik 25 kıyas adı verilir. Zira bu kıyasla kastedilen yalnızca mugâlata ve safсата yapmaktır ki bu, hakikatlerin ortadan kaldırılmasıdır. İşte bir birinden ayırt edilmesi gereken dört mertebe bunlardır.

[٢٢٨] ثم كما أن صورة^١ الاستدارة والنقش للدينار زائد على مادة الدينار؛ فإن المادة^٢ هي الذهب الإبريز، فكذا في القياس. وكما أن الذهب الذي هو [٣٤١] مادة الدينار له أربعة أحوال أعلاها، أن يكون ذهباً خالصاً إبريزاً لا غش فيه أصلاً. والثاني أن يكون ذهباً مقارباً لا في غاية رتبة^٣ العلاء؛ ولا بذلك^٤ الذهب^٥ الإبريز الخالص. والثالثة: أن يكون ذهباً كثير الغش لا اختلاط الثقرة والنحاس به. والرابعة، أن لا يكون ذهباً أصلاً، بل يكون جنساً واحداً^٦ شبيهاً بالذهب.

[٢٢٩] فكذا الاعتقادات التي هي مواد الأقيسة، قد تكون تارة حقاً يقيناً لا ريب فيه فيسمى القياس المؤلف^٧ منه برهانياً؛ وقد يكون^٨ اعتقاداً مقارباً لليقين، مقبولاً عند الكافة في الظاهر، لا تشعر النفس^٩ بإمكان نقيضه على الفور، بل بدقيق الفكر. ويسمى القياس المؤلف^{١٠} منه «جدلياً» إذ يصلح^{١١} لمناظرات الخصوم. وقد يكون الاعتقاد بحيث لا يقع به تصديق جزم، ولكن غالب ظن وقناعة نفس مع خطور نقيضه بالبال، أو قبول النفس لنقيضه إن أخطر بالبال، وإن وقعت الغفلة عنه في أكثر الأحوال. ويسمى القياس المؤلف منه «خطابياً» إذ يصلح للإيراد في التعليمات والمخاطبات. وقد يكون تارة شبيهاً باليقين أو بالمشهور المقارب لليقين في الظاهر، وليس بالحقيقة كذلك. وهو الجهل المحض، ويسمى القياس المؤلف منه «مغالطياً» و«سوفسطائياً»، إذ لا يقصد بذلك إلا المغالطة^{١٢}؛ والسفسطة، وهو إبطال الحقائق. فهذه مراتب أربعة، لا بد من تمييز بعضها^{١٣} عن البعض.

١ ط - صورة.

٢ ف^١ الدينار.

٣ ط: رتبته.

٤ ر: الغل؛ ط: العليا.

٥ ط: كذلك.

٦ ر - الذهب.

٧ ط: على حدة.

٨ ف: مشيهاً.

٩ ف: المولد.

١٠ ط - تارة حقاً يقيناً لأريب فيه فيسمى القياس المولد منه برهانياً وقد يكون.

١١ ف: اليقين.

١٢ ف^١ المتولد.

١٣ ر - إذ يصلح + يصلح.

١٤ ف: مخالطة.

١٥ ف: البعض.

[230] *Beşincisi*, şiir kıyası adı verilendir. Şiir kıyası bizim buradaki amacımıza dahil değildir. Zira şiir kıyası, ilim veya zan ifade etmesi için söylenmez. Aksine söz söylenen işin hakikatini zaten biliyor olabilir. Bu kıyasın söylenmesi ise ancak teşvik etme, korkutma, uzaklaştırma, cömertliği, cimriliği gösterme veya cesaretlendirme gayesi iledir. Şiirde bu tür duyguların harekete geçirilmesiyle, içeriğinin yanlış olduğu bilinse dahi, neftse bir daralma veya rahatlama oluşturması sebebiyle şiir kıyasının bir tesiri vardır. Bu durum, insan tabiatının rengi sarı olan tatlı bir şey dışkıya benzetildiğinde ondan tiksinişi ve söylenenin yanlışlığını bildiği halde o anda onu yiyemeyecek hale gelmesi gibidir. İşte şiir sanatının dayandığı esas budur. Etkili konuşan vaizlerin çoğu bu şiir sanatına sarılır. Bu vaizler, nesirde de nazımda kullandıkları şiir sanatını kullanırlar. Mesela, başkasını taşkınlık ve hiddete yönlendirmek ve ihtiyatlı davranmaktan alıkoymak isteyen bir kimse ihtiyatlılığı korkaklık olarak adlandırır, ihtiyatı çirkin göstererek yerer ve sahibini zemmederek şöyle der:

Korkaklar korkaklığı ihtiyat bilir.
Oysa bu bayağı nefsin bir aldatmacasıdır.

Böylece durmakta olan kişinin nefsi rahatlayıp saldırıya geçer. Ayrıca şu söz de böyledir:

Kılıçların altında onurunla ölmezsen
Zillate katlanıp onursuzca ölürsün

[231] Aynı şekilde şair, cömertlik yaptırmayı murat ettiğinde cömertliği uzunca över ve cömertliği, ona benzemediğini bildiği bir şeye benzetir. Fakat o dinleyenin nefsinde tesirli olur. Şairin dediği gibi:

Hangi yönden ona gelirsen gel bir denizdir o,
Derinlikleri iyilik; sahili cömertlik
Elinin sürekli açıklığına alış zira o,
Elini yummak istese parmakları ona baş kaldırır
Vardığında onun yüzünün parıldadığını görürsün,
Sanki ondan istediğin şeyi sen ona veriyorsun gibi,

[٢٣٠] وأما الخامس الذي يسمى «قياساً شعرياً»، فليس يدخل في غرضنا؛ فإنه لا يذكر لإثارة علم، أو ظن، بل المخاطب قد يعلم حقيقته. وإنما يذكر لترغيب أو ترهيب أو تنفير أو تسخية أو تبخيل، أو تشجيع. وله تأثير في النفس بترديده على هذه الأحوال انقباضاً وانبساطاً، مع معرفة بطلانه مثلاً، كنفرة الطبع عن الحلو الأصفر إذا شُبّه بالعدرة حتى يتعذر في الحال تناولها، وإن علم

[٤٢] كذب قائله. وعليه تعويل صناعة الشعر، وبه تشبث^٢ أكثر المتشدين من الوعاظ؛ فإنهم يستعملون في النثر صناعة الشعر في النظم. ومثاله: أن من يريد أن يحمل غيره على التهور، ويصرفه عن الحزم، فيلقب الحزم بالجبين ويقبحه ويذم صاحبه، فيقول:

يرى الجبناء أن الجبن حزم^٣ وتلك خديعة النفس اللئيم^٤ ١٠

فتنسط نفس المتوقف إلى التهجم بذلك. ° وكقوله:

إن لم^٦ تُمّت تحت السيوف مكرماً تُمّت، وتقاسي الذل غير مكرم

[٢٣١] وكذلك إذا أراد التسخية، أطنب في مدح السخاوة، وشبهه بما يعلم أنه لا يشبهه، ولكن يؤثر في نفسه، كقوله:

هو البحر، من أي الجوانب^٧ جئته^٨ فلجئته المعروف، والجود ساحله ١٥

تعود بسط الكف، حتى لو أنه أراد انقباضاً، لم تطعه أنامله

تراه إذا ما جئته مهلاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله

١ ط: لإفادة.

٢ ر: يشبه؛ ف: تشبه/تشبه؛ ط: تشبث.

٣ ر: عقل.

٤ ر: الطبع.

٥ ر - فتنبسط نفس المتوقف إلى التهجم بذلك.

٦ ر - إن لم + وإلا؛ ف: فلا.

٧ ر: النواحي.

٨ ر: أتيته.

٩ ف - أراد انقباضاً + ثناهي لقبض.

Avucunun içinde ruhundan başka bir şey kalmasa, mutlaka onu da bağışlar ki

Artık bunu da isteyecek varsa Allah'tan korksun.

- Bütün bu ifadeler, gerçekte yanlış olduğu bilinen bir takım sözlerdir.
- 5 Fakat bu sözler nefis üzerinde inkâr edilemeyen ilginç etkiler bırakırlar. Bu tür konuların bizim bu kitaptaki amacımızla bir alakası olmadığından bu konudaki sözü uzatmayıp diğer dört bölüme geri dönelim.

- [232] Ancak şunu da belirtelim ki, biz şiiri bu şekilde kötüleyince, sen her şiirin batıl olduğunu zannetmemelisin. Doğrusu bazı şiirler bir hikmet,
- 10 bazı ifade türleri de bir sihirdir. Hak ve hakikat, bir şiir veznine dökülmüş olabilir ki bu onu hakikat olmaktan çıkarmaz. Mesela şairin, cimriliği kınamak için söylediği şu sözü gibi:

Kim fakirlik korkusuyla bütün vaktini mal biriktirmek için harcarsa
İşte asıl fakirliği yapan odur.

- 15 İşte bu doğru ve sadık olan, nefiste etkili olan bir sözdür. İçer işleyen bir vezin ve hafif olan bir nazım, şiiri daha etkili hale getirir ve insan üzerinde bırakacağı tesiri artırır. Öyle ise doğru yoldan ayrılmaman için şiirin biçimine bakma ve her hususta anlama dikkat et, onu esas al. Şimdi amacımıza dönelim ve şöyle diyelim: Bize göre öncüller, kabulü zorunlu olan ve
- 20 yakînî burhanların maddesi olmaya uygun olan yakînî doğru öncüller ve diğerleri diye ikiye ayrılır.

Birinci Kısım: Kabulü Zorunlu Yakînî Önermeler

Birinci kısım, elde edilme kaynakları itibariyle beş sınıftır.

Birinci Sınıf: Salt Aklî - Aksiyom Niteliğinde (Evelî) Önermeler

- 25 [233] Bunlar kendilerini tasdik etmeyi zorunlu kılan ilave bir mana olmaksızın salt akıl kuvvetine sahip olmasıyla insanda meydana gelen önermelerdir. Fakat önermelerin yalın (basît) unsurları zihinde duyu, hayal veya başka bir şeyin yardımıyla hasıl olunca ve müfekkire gücü de bu unsurları olumlu veya olumsuz şekilde birbirine nisbet ederek bunlardan
- 30 önerme yapınca; zihin, zorunlu olarak bu önermeleri tasdik eder, doğrular.

ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها، فليتق الله أمّله.

وهذه الكلمات كلها أحاديث تعلم النفس^١ كذبها، ولكنها تؤثر في النفس تأثيراً عجبياً لا ينكر. وإذ ليس يتعلق هذا الجنس بغرضنا، فلننجر الإطناب فيه، ولنرجع إلى الأقسام الأربعة.

٥ [٢٣٢] وإذ قد قبحنا حال الشعر، فلا ينبغي أن تظن أن كل شعر باطل؛ فإن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحراً. إذ قد يدرج الحق في وزن الشعر، فلا يخرج عن كونه حقاً، كقول الشاعر في تهجين البخل:

ومَن ينفق الساعات في جمع ماله مَخَافَةَ فَقْرٍ فالذي فعَل الفقر

فهذا كلام حق صادق، ومؤثر في النفس، والوزن اللطيف والنظم الخفيف يروجه، ويزيد وقعه في النفس. فلا تنظر إلى صورة الشعر ولاحظ المعاني في الأمور كلها، [٣٤٢] لتكون على الصراط المستقيم. ولنرجع إلى الغرض فنقول: المقدمات تنقسم إلى يقينيات صادقة واجب قبولها، وتصلح أن تكون مواد للبراهين اليقينية وإلى غيرها.

فالقسم الأول هي اليقينيات الواجب قبولها

وهي باعتبار مداركها خمسة أصناف

الصنف^٢ الأول: هي الأوليات العقلية المحضة

[٢٣٣] وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها. ولكن ذوات البسائط إذا حصلت في الذهن إما بمعونة^٣ الحس أو الخيال أو وجه آخر وجعلتها القوة المفكرة قضية بأن ينسب أحدهما إلى الآخر بسلب أو إيجاب صدق بها الذهن اضطراراً من غير أن يشعر بأنه من أين استفاد هذا التصديق،

١ ف - النفس + حقيقة.

٢ ر - الصنف.

٣ ف: لمعونة.

Öyle ki zihin, bu tasdiki nereden elde ettiğini bilmeksizin ve hatta sanki bu önermeyi sürekli olarak biliyormuş gibi varsayarak bu tasdiki gerçekleştirir. Mesela bizim, ‘iki birden büyüktür’, ‘üç üç daha altı eder’, ‘bir şey aynı anda hem kadîm hem hâdis olamaz’, ‘aynı şey üzerine aynı anda olumlu ve olumsuz tasdik yapılamaz’ ve benzeri sözlerimiz böyledir.

[234] Zihin bu tür bilgileri tasdik ederken yalnızca yalın unsurların yani müfred (tekil) deyim (hadd) ve zâtların tasavvuruna dayanır. Buna göre zihin her ne zaman zâtları tasavvur eder ve onların terkebini anlarsa tasdike ulaşmakta bir engeli kalmaz. Belki zihin kadîm ve hâdis lafızlarının manasını anlayana kadar bekleme gereği duyabilir. Fakat kadîm ve hâdisin manasını bildikten sonra tasdik hükmünü vermede duraksamaz.

İkinci Sınıf: Duyulara Dayalı Bilgiler (Mahsûsât)

[235] Mesela bizim ay ışığını dışarıdan alır, güneş daireseldir, gezegenler çoktur, kâfur beyazdır, kömür karadır, ateş sıcaktır ve kar soğuktur sözlerimiz gibi. Zira, duyularla birlikte olmadan salt akıl bu önermelere hükmedemez, bu önermeleri ancak duyular vasıtasıyla idrak eder. İşte bunlar hisse dayanan aksiyom niteliğinde (evvelî) önermeleridir. Bizim bir fikre, korkuya, öfkeye, şehvete, idrak ve hissetme yetisine sahip olduğumuzu bilmemiz de bu kabildendir. Zira bu husus nefsin iç güçlerin gözlemi ve iç görüşüyle zihinde ortaya çıkar. Dolayısıyla sanki bunlar, aklın, akıldan başka bir güce gerek duymaksızın tasdik ettiği önermelerden sonra meydana gelir. Duyunun zayıflığı, duyulara konu olan şeyin uzaklığı ve ortamın yoğunluğu gibi arızî durumlar istisna edildiğinde mahsûsâtın doğruluğunda şüphe yoktur.

بل يقدر أنه^١ كان عالماً به على الدوام، كقولنا: «إن الاثنين أكثر من الواحد، والثلاثة مع الثلاثة ستة، وأن الشيء الواحد لا يكون قديماً وحادثاً معاً، وأن السلب والإيجاب معاً لا يصدقان على^٢ شيء واحد فقط» إلى نظائره.^٣

[٢٣٤] وهذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصور البسائط، أعني الحدود؛ والذوات المفردة. فمهما تصور الذوات وتفتن للتركيب لم يتوقف في التصديق. وربما يحتاج إلى توقف، حتى يتفطن لمعنى لفظ الحادث والقديم. ولكن بعد معرفتهما^٤ لا يتوقف في الحكم بالتصديق.

الصنف الثاني هي المحسوسات

[٢٣٥] كقولنا القمر مستنيرة^٥، والشمس مستديرة^٦، والكواكب كثيرة والكافور أبيض، والفحم أسود، والنار حارة، والثلج بارد. فإن العقل المجرد^٧ إن لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا، وإنما أدركه بواسطة الحواس^٨. وهذه أوليات حسية. ومن هذا القبيل علمنا [٤٣] بأن لنا فكراً وخوفاً وغضباً وشهوة وإدراكاً وإحساساً. فإن ذلك ينكشف للنفس أيضاً بمشاهدة^٩ قوى باطنة، وكأنه يقع متأخراً عن القضايا التي صدق بها العقل من غير حاجة إلى قوة أخرى سوى العقل. ولا يشك في صدق المحسوسات إذا أستثبنت أمور عارضة مثل ضعف الحس وبعده المحسوس وكثافة الوسائط^{١٠} وغيرها.^{١١}

١ ف: كأنه.

٢ ف: في.

٣ ر: نظائره.

٤ ر: الحروف.

٥ ف: معرفته.

٦ ف: مستدير.

٧ ف: مستنيرة.

٨ ط: العجز.

٩ ف: إذا.

١٠ ر: الحس.

١١ ط: بمساعدة.

١٢ ط: الوسط.

١٣ ف - غيرها.

Üçüncü Sınıf: Deneyime Dayalı Bilgiler (Mücerrebât)

[236] Bunlar gizli bir kıyasın yardımı sonucunda duyunun tasdik etmesiyle meydana gelen bilgilerdir. Mesela bizim, ‘canlıya vurmaya acı verir, kesmek acı verir, boynun kesmek yok eder, mahmude otu (skamoni) müşhildir, ekmek doyurur, su susuzluğu giderir, ateş yakar’ hükümlerimiz böyledir. Buna göre duyu, boynun kesilmesiyle beraber ölmeyi idrak eder ve kesilen hayvanda gördüğü hareketler nedeniyle kesme sırasındaki acı duymayı bilir. Sonra bu durum hafızada tekrar eder. Böylece bu idraktan asla şüphe içermeyen güçlü bir kanaat ve inanç meydana gelip pekişir. Bu idrakin yakînî olduğunu bildikten sonra bu yakînî bilginin meydana gelme sebebini anlatmak bizim görevimiz değildir.

[237] Tecrübe bazen kesin doğru önermeyi ve bazen de çoğunlukla doğru önermeyi gerektirir. Bunlar müşahedelere karışmış olan gizli bir kıyas gücünü de içermektedir. Bu gizli kıyas gücü şudur: Şayet bu durum rastgele veya lâzım olmayıp arızî olsaydı, çoğu durumda farklılık olmaksızın düzenli olarak devam edip gitmezdi. Öyle ki (iki şey arasında) bu lâzım gelme ilişkisi var olmasaydı nefis, bu lâzım sonucun geri kalmasını, ortaya çıkmamasını yadırgar ve onu nadir bir şey sayardı. Onun için ortaya çıkan bu engelin ne olduğunu arardı. Oysa bu hissetme peş peşe tekrarlanarak toplandığında, kıyas da buna (yani hislere konu olan bu şeye) eklendiğinde nefis bunu tasdik etmeyi kabul eder. Ancak tıpkı tevâtürde haber verenlerin sayısının bir kurala bağlanamadığı gibi, bu tekrarın sayısının ne olacağı da bir kurala bağlanamaz. Zira burada tekrarlanan her yeni vakıa, (tevâtürün oluşumundaki) bir olaya şahid olup onu haber veren bir kişi gibi değerlendirilir.

[238] Birisi şöyle diyerek itiraz edebilir: “Bunun yakîn olduğuna nasıl inanırsınız? Oysa kelimacılar bu konuda şüpheye düşüp şöyle demiştir: Ne kesmek ölümün, ne yemek doymanın ve ne de ateş yakmanın sebebidir, fakat Allah Teâlâ yanmayı, ölmeyi ve doymayı, bu sebepler nedeniyle değil de, bu sebepler gerçekleşirken yaratmıştır.” Bu itiraza cevabımız şudur: Bu bahsin ne kadar derin olduğuna ve hakikatine daha önce *Tehâfütü’l-felâsife* kitabımızda dikkati çekmiştik. Burada anlatılması gerekli olan miktar şudur:

الصف الثالث المجربات

[٢٣٦] وهي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي فيه، كحكمنا بأن «الضرب مؤلم للحيوان، والقطع مؤلم، وجز الرقبة مهلك، والسقمونيا مُسهل، والخبز مشبع، والماء مرو، والنار محرقة». فإن الحس أدرك الموت مع جز الرقبة، وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه. وليس علينا ذكر السبب في حصول ذلك اليقين، بعد أن عرفنا أنه يقيني.

[٢٣٧] وربما أوجبت التجربة قضاء جزماً^١ وربما أوجبت قضاء أكثرياً. ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات وهي أنه: لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر في الأكثر من غير اختلاف؛ حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس تأخره عنه، وعدته نادراً، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً مرة بعد أخرى - ولا ينضب عدد المرات، كما لا ينضب عدد المخبرين في التواتر فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر - وانضم إليه القياس الذي ذكرناه أذعنت النفس للتصديق.

[٢٣٨] فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقيناً؟^٢ والمتكلمون شكوا فيه، وقالوا: ليس الجز سبباً للموت ولا الأكل سبباً للشبع ولا النار علة للإحراق.^٣ [٣٤٣] ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور، لا بها. قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة. والقدر المحتاج إليه الآن

١ ط: جزماً.

٢ ف: يقيناً.

٣ ف: الاحتراق.

Kelamcıya çocuğunun boynunun kesildiği haber verildiğinde ne bu kelamcı ne de akıllı bir insan çocuğun öldüğünden şüphe duyar. Kelamcı ölümün meydana geldiğini kabul eder ve (kesilmeyle ölüm arasındaki) birliktelik ilişkisinin nasıl bir şey olduğunu araştırır. Burada araştırılan kesme ve ölümün birlikte meydana gelmesi (iktirân) hususunun değişmesi imkânsız olan zorunlu bir lâzım gelme mi; yoksa Allah'ın ezelî iradesinin yerine gelmesi hususunda tebdil ve tağyir ihtimali olmayan, O'nun cereyan edip duran Sünnetinin hükmü sebebiyle mi olduğu hususudur. Öyle ise bu araştırma birliktelik ilişkisinin bizzat kendisi değil, birliktelik ilişkisinin nasıl gerçekleştiğidir. Bu durum anlaşılın ve bilinsin ki boynu kesilenin ölümünden şüphelenmek salt bir vesvese olup onun öldüğü inancı ise içinde en küçük bir şüphe bulunmayan bir yakındır.

[239] Mücerrebât kabilinden olan şeylerden biri de sezgiye dayalı önermelerdir (hadsiyât). Hadsiyât, zihnin berraklığı, kuvveti ve bir takım şeyleri peş peşe müşahede etmesiyle nefiste ortaya çıkan sezgi ilkesine dayanarak kendileriyle hükmedilen bir takım önermelerdir. Öyle ki nefis, üzerinde tereddüde düşemeyecek şekilde bu önermeleri kabul ve tasdik etmeyi doğal olarak benimsemiştir. Fakat sezgi konusunda biri, bir kanaat ve inanışa dayanarak veya salt inkarla bu sezgiye karşı çıksa; sezgisi güçlü olmadıkça ve güçlü sezgi sahibinin benimsediği kanaat ve inancı taşımadıkça bu sezgiyi bilmesi mümkün değildir. Bu durum bizim şu hükmümüz gibidir: “Ay, ışığını güneşten alır, ayın ışığının âleme yansması, aynanın ışığının/ışınının karşısındaki diğer cisimlere yansmasına benzer.” Bu yargıya varmamızda ayın güneşe olan yakınlık, uzaklık ve ortada olma oranlarının farklılaşması sırasında, ayın farklı şekillere girmesi sebebiyledir. Kim bu sezginin gözlem delillerini teemmül ederse bu sezgiye dair onda en küçük bir şüphe kalmaz. Mücerrebâtta söz konusu olan kıyas, hadsiyâtta da vardır. Buna göre ayın bu farklı şekilleri alması şayet rastgele veya güneşin dışındaki bir etkenden dolayı olsaydı, bu durum uzun vakitler boyunca aynı tarz üzere sürüp gitmezdi.

أن «المتكلم» إذا أخبر بأن ولده جزت رقبتة، لم يشك في موته وليس في العقلاء من يشك فيه وهو معترف^١ بحصول الموت. وباحث عن وجه الاقتران؛ أهو لزوم ضروري، ليس في الإمكان تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى، لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير؟ فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران، فليفهم هذا، وليعلم أن التشكك في موت من جُزّت رقبتة، وسواس مجرد، فإن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه.

[٢٣٩] ومن قبيل المجربات، الحدسيات، وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته، وتتوالى له الشهادة من أمور، فتدعن النفس لقبوله والتصديق له، بحيث لا يقدر على التشكك فيه. ولكن لو نازع فيه منازع، معتقداً أو معانداً، لم يمكن أن يعرف به^٢ ما لم يقو^٣ حدسه، ولم يتولّ الاعتقاد^٤ الذي تولاه ذو الحدس القوي. وذلك مثل قضائنا^٥ بأن نور القمر مستفاد^٦ من الشمس. وإن انعكاس شعاعه إلى العالم يضاهاى انعكاس شعاع المرآة إلى سائر الأجسام التي تقابله؛ وذلك لإختلاف تشكله^٧ عند اختلاف نسبته من الشمس قريباً وبعيداً وتوسطاً. ومن تأمل شواهد ذلك لم يبق له فيه ريبه. وفيه من القياس ما في المجربات؛ فإن هذه الاختلافات لو كانت بالاتفاق أو بأمر من^٨ خارج سوى الشمس، لما استمرت على نمط واحد، على طول الزمن.

١ ر: مصرف.

٢ ر ف - به.

٣ ر: يقو/سو/هو.

٤ ر ف^٦: الاعتبار.

٥ ر: قضايا.

٦ ر ف - مستفاد.

٧ ر: تشككه.

٨ ر - من.

[240] İlim dallarıyla ilgilenenlerde, sezgi ve akıl yürütme (i'tibâr) yoluyla bu tarz pek çok önerme oluşur. Öyle ki bu kişilerin bu önermelerin doğru olduğuna burhan getirmesi mümkün olmaz, ancak bunlar hakkında kuşku duyması da mümkün değildir ve öğretim yoluyla başkasıyla da paylaşılmaz. Bu kişi, bu bilgiyi talep edene ancak kendi girdiği yolu ve izlediği yöntemi gösterir. Eğer öğrenci kendisi de bu yola girmeyi üstlenirse ve zihni kuvvet ve berraklık noktasında olgunluk derecesinde ise öğrencinin bu yolu tutması onu söz konusu inanca götürür. Bunun gibi hususlar sebebiyle, bu konuda mücadele eden itirazcıyı susturucu bir sözle ikna ve ilzam mümkün olmaz. Öyle ise hak olan her konuda mücadele etmeye muktedir olmayı ummamalısın. Zira yakın olan bir takım inançlar vardır ki onları burhan yoluyla başkasına tarif edemeyiz. Ancak eğer muhatap, ondan elde edilen bilgilerde bizimle ortak olmak için, bu sezgisel bilgiyi uygulamada ve kazanmada bize ortak olursa bu durum müstesnadır. İşte bu tür durumlar için “tatmayan bilmez ve erişmeyen idrak edemez” denilmiştir.

Dördüncü Sınıf

[241] Kendisinden dolayı değil de bir orta önerme (vasat) nedeniyle bilinen önermelerdir. Fakat önermeler içindeki bu orta önerme zihin tarafından fark edilmeyen bir şey değildir. Aksine bilinmek istenenin/matlûbun iki parçası hazır olduğunda, orta önermenin de hazır olmasından dolayı, bunun tasdiki de gerekir. Mesela şu sözümüz böyledir: “iki, altının üçte biridir.” Bu tasdik bir orta önerme sebebiyle bilinir. Bu da şudur: “Birbirine eşit üç bölüme bölünen her şeyin, bu kısımlarından biri onun üçte biridir. Altı, ikiler şeklinde birbirine eşit üç bölüme ayrılır. Öyle ise iki, altının üçte biridir.” Fakat bu orta önerme, bu sayının küçüklüğünden dolayı zihin tarafından fark edilmiyor değildir. İnsan, bunun hakkında yeniden ve tekrardan düşünebilir. Öyle ki sana “yirmi iki, altmış altının üçte biri midir?” denilse, buna zihninde, “iki altı'nın üçte birdir” sözüne hükmettiğin kadar hızlı hükmedemezsin. Aksine belki de altmış altıyı üçe bölmeye gerek duyarsın.

[٢٤٠] ومن مارس العلوم [٤٤] تتحصل^١ له من هذا الجنس على طريق^٢ الحدس والاعتبار، قضايا كثيرة لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشك فيها، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم إلا أن يدل الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه؛ حتى إذا تولى السلوك بنفسه، أفضاه السلوك إلى ذلك الاعتقاد، إن كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال. ولمثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام مسكت، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حق، فمن الاعتقادات اليقينية ما لا يقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان إلا إذا شاركنا في ممارسة العلوم لشاركنا في العلوم^٣ الاستفادة منه. وفي مثل هذا المقام يقال: «من لم يذوق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك».

١٠ الصنف الرابع

[٢٤١] القضايا التي عرفت لا بنفسها، بل بوسط ولكن لا تعزب عن الذهن أوساطها، بل مهما أحضر جزئي^٤ المطلوب، حضر التصديق به لحضور الوسط^٥ معه، كقولنا «الاثنان ثلث الستة». فإن هذا معلوم بوسط، وهو أن: «كل منقسم بثلاثة أقسام متساوية^٦، فأحاد الأقسام ثلث. والسته تنقسم بالاثنتين ١٥ ثلاثة أقسام^٧ فهي إذن ثلث الستة». ولكن هذا الوسط^٨ لا يعزب عن الذهن لقلّة هذا العدد، وتعود الإنسان التأمل فيه. حتى لو قيل^٩ لك: «الاثنان^{١٠} والعشرون، هل هي ثلث ستة وستين؟ لم تبادر إليه مبادرتك إلى الحكم بأن الاثنتين ثلث الستة، بل ربما افتقرت إلى أن تقسم الستة والستين على ثلاثة،

١ ف: تحصل

٢ ر: سبيل.

٣ ر: بأن.

٤ ر: غاية.

٥ ر: الأمور.

٦ ر: حد.

٧ ر: الوسائط.

٨ ر - متساوية.

٩ ر - أقسام متساوية، فأحاد الأقسام ثلث. والسته تنقسم بالاثنتين ثلاثة أقسام.

١٠ ر: وسيط.

١١ ف: قال.

١٢ ف - لك.

١٣ ف: لاثنين.

Böylece altmış altı üçe bölününce her bölümün yirmi iki olduğu ortaya çıkar ve bilirsin ki bu, altmış altının üçte biridir. İşte sayı ne kadar büyürse sayının büyük olduğu yerlerde durum budur. Öyle ise bu, ilk bilgiyle değil de ikinci bir bilgiyle bilinirse fakat hakkında teemmüle gerek duyulmazsa bu, aksiyom niteliğindeki (evvelî) bilgiler yerine geçer ve kıyasın maddesi olmaya uygun olur. Hatta, geçen üç türden olan önermelerle yapılan kıyasların sonucu olan önermeler de kıyasın maddesi olmaya uygundur.

Beşinci Sınıf: Mütevâtir Haberler

İkinci Kısım: Yakînî Olmayan ve Burhanlar İçin Kullanılmaya

10 Uygun Olmayan Öncüller

[242] Bu öncüller iki türdür. İlki fikhî konularla ilgili zannî kıyaslar için uygundur diğeri ise bunun için de uygun değildir.

Birinci Tür

Yakînî kıyaslar için olmayıp fikhî kıyaslar için uygun olanlardır ve üç sınıftır. Bunlar *meşhûr*, *makbûl* ve *maznûn önermelerdir*.

Birinci Sınıf: Meşhur Önermeler (Meşhûrât)

[243] Mesela bizim selamı yaygınlaştırmak, yemek yedirmek, yakın akrabaları ziyaret etmek, doğru sözlü olmaktan ayrılmamak, yargıda ve hükümde adaleti gözetmek gibi şeylerin iyi bir şey olduğuna hükmetmemiz gibi. Yine, insana eza etmek, canlıyı öldürmek, iftira atmak, kocaların hanımların ahlaksızlığına rıza göstermesi, nimete karşı nankörlük ve taşkınlık kötüdür (*kabih*) diye hükmetmemiz de böyledir. Bunlar öyle önermelerdir ki insan; mücerret aklı, vehmi ve hissiyle baş başa kalsaydı zihin mücerret akıl ve hisse uyarak bu önermelere hükmedemezdi. Zihin ancak bir takım ârizî sebepler dolayısıyla bu şekilde hükmeder ki bu sebepler nefiste/zihinde bu önermeleri pekiştirir ve onları sağlamlaştırır. Bu ârizî sebepler beş tanedir:

فإذا انقسم وحصل لكل واحد اثنان وعشرون، عرفت أن ذلك ثلثه. وكذا إذا كثر الحساب. فهذا وإن كان معلوماً برأي [٢٤٤] ثان لا بالرأي الأول، ولكنه ليس يحتاج فيه إلى تأمل، فهو جار مجرى الأوليات، فيصلح لأن يكون مواد الأقيسة. بل القضايا التي هي نتائج أقيسة، ألفت من مقدمات هي من الأصناف الثلاثة السابقة تصلح لأن تكون مواد الأقيسة.^٥

الصنف الخامس: هي المتواترات.^٢

القسم الثاني المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين [٢٤٢] فهي نوعان: نوع يصلح للظنيات الفقهية، ونوع لا يصلح لذلك أيضاً.

النوع الأول

١٠ وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات، وهي^٣ ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات.

الصنف الأول: المشهورات

١٥ [٢٤٣] مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام وإطعام الطعام وصلة الأرحام وملازمة الصدق في الكلام ومراعاة العدل في القضايا والأحكام. وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان وقتل الحيوان ووضع البهتان ورضاء الأزواج بفجور النسوان ومقابلة النعمة بالكفران والطغيان. وهذه قضايا لو خُلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه لما قضى الذهن به طاعة؛ بمجرد العقل والحس، ولكن إنما قضى به لأسباب عارضة أكدت في نفسه هذه القضايا وأثبتتها، وهي خمسة:

١ ف: مقدمات.

٢ ف - الصنف الخامس: هي المتواترات.

٣ وهي.

٤ ر: طاعته؛ ط: قضاء.

[244] *Birincisi* yaratılıştan gelen kalp inceliğidir. Kalp inceliği insanların çoğu hakkında geçerlidir. Öyle ki bir kavim, ilk anda hayvanı kurban etmenin aklen kötü olduğunu vehmeder. Şayet dinin ve fıkıhın siyaseti insanları bu vehimden vazgeçirip hayvan kesmeyi güzel görmeye ve hayvan kesmenin Allah'a yakınlaşma vesilesi kabul edilmesine yönlendirmeseydi insanların çoğunun inancı bu olurdu. İşte bu yüzden Mu'tezile ve çoğu itikadi fırkalar, kesildiğinde hayvanlara acı çektirme ve akıl hastalarının hastalıkları sebebiyle acı çekmesinde Allah'ın adaletinin nasıl sağlandığı hususunu cevaplandırırken çok zorlanmışlardır. Bu sebeple söz konusu fırkalar tabiatlarındaki incelik nedeniyle hayvan kesmenin kötü olduğunu iddia ettiler. Onların bir kısmı haşirden sonra âhiret yurdunda hayvanlara bunun karşılığının verileceğini söyleyerek savunmada bulundular. Bunlar yine kralın zayıf birisine bir dilim ekmeği, bunu ona şamar atmadan yapması mümkün olduğunda, şamar atarak vermesinin çirkinliğini fark edemediler.

[245] Başka bir fırka da, hayvanların kurban edilmelerini savunmak için, hayvan kesmenin onların işledikleri yaralama ve öldürme suçlarına karşılık hayvanlara verilen bir ceza olduğunu, onların mükellef olduğunu ve bu bedenlere, onun içinde azap görmeleri için, tenasüh yoluyla yeniden gönderildiğini ileri sürdü. Oysa onlar cezalandırılacağını bilmeyeni bu suçtan caydırmak ve vazgeçirmek maksadıyla cezalandırmanın kötü (kabih) olduğunu bilmediler. Eğer onlar bir hayvanın geçmiş suçları sebebiyle cezalandırıldığının farkında olduğunu iddia ediyorlarsa (o zaman) hayvanların müfekkire gücü var demektir. Bu durumda sinek ve kurtçukların işlerin hakikatlerini, geometrik ve felsefi ilimlerin hepsini biliyor olduklarını kabul etmek gerekir. Oysa bu kabul, hislerimizle öğrendiklerimizi tümüyle yadsımak anlamına gelir. Ayrıca ceza verenin intikam, öfkesini dindirmek veya gelecekteki muhtemel bir zararı önleme şeklinde herhangi bir amacı ya da cezalandırmanın bunda başka bir maslahatı yoksa bu cezalandırma da kötüdür. Allah, yaratıklarına acı vermeden de onları mükellef tutup sorumluluk yüklemeye kadirdir. Dolayısıyla eğer onların, suç işlemekten masum bulunana acı vermenin kötü olduğu şeklindeki sözlerini doğru kabul edersek, önce mükellef kılarak sonra da ceza vererek onlara eziyet etmenin gerekçesi nasıl ortaya konulabilir ki!

[٢٤٤] أولها: رقة القلب بحكم الغريزة، وذلك في حق أكثر الناس، حتى سبق إلى وهم قوم أن ذبح الحيوان قبيح، ولولا أن سياسة الشرع صرفت الناس عن ذلك إلى تحسين الذبح، وجعله قرباناً، لَعَمَّ^٢ هذا الاعتقاد أكثر الناس. ومن هذا عظم^٣ على المعتزلة وأكثر الفرق وجه العدل في إيلام البهائم [٤٥] بالذبح، والمجانين بالمرض، وزعموا بحكم رقة طباعهم أن ذلك قبيح. فمنهم من اعتذر ٥ بأنها ستَعُوْضُ^٤ عنها^٥ بعد الحشر في الدار الآخرة. ولم يتنبه هؤلاء لقبح صفع^٦ الملك ضعيفاً ليعطيه رغيماً، مهما قدر على إعطائه دون الصفع.

[٢٤٥] واعتذر فريق بأنها عقوبات على جنایات قارفوها وهم مكلفون؛ وردوا بطريق التناسخ بعد الموت إلى هذه القوالب ليعذبوا فيها. ولم يعلموا أن عقوبة من لا يعرف أنه معاقب فينزجر بسببه قبيح. وإن زعموا أنها تعرف ١٠ كونها معاقبة على جنایات سبقت، كان لها قوة مفكرة ويلزم^٧ عليه تجويز معرفة الذباب والديدان حقائق الأمور، وجميع العلوم الهندسية والفلسفية، وهو منكرة للمحسوسات.^٨ ثم مهما لم يكن للمعاقب غرض في^٩ انتقام، أو تشفّ أو دفع ضرر في المستقبل، أو لم يكن للمعاقب مصلحة، فهو أيضاً قبيح. والله قادر على إفاضة النعم على الخلق من غير إيلام، ومن غير تكليف وإلزام، فإيذاؤهم ١٥ بالتكليف أولاً، وبالعقوبة آخراً، ماذا وجهه إن صح ما ذكره من استقباح^{١٠} إيلام

البريء عن الجنایات؟

١ ر: راقعة/راقفة.

٢ ف: فعم.

٣ ر: أعظم؛ ط: أشكال.

٤ ف: ستعرض.

٥ ر: عنهما؛ ف + عليها.

٦ ر: صفع.

٧ ر: لم يلزم.

٨ ف: المحسوس.

٩ ر: من.

١٠ ط - ماذا وجهه إن صح ما ذكره من استقباح + أخرى أن يكون قبيحاً مما ذكره، وجعلوه قبيحاً من.

[246] *İkincisi*, insanın hamiyet sahibi ve izzeti nefesine düşkün yaratılmasıdır. Kişinin kadınının ahlaksızlığına razı olmasının kötü olduğuna hükmedilmesi bu sebebe dayanır. Bunun akla ait zorunlu bir hüküm olduğu zannedilir. Bir topluluk eşlerini kiralamayı alışkanlık haline getirip, buna alışıp bu işten rahatsızlık duymadıkları halde insanlar böyle zanneder. Dahası zina yapanların hepsi başkasının eşiyile yapılan ahlaksızlığı iyi (hasen) kabul ederler ve arzu ve şehvetlerine uygun düşmesinden dolayı zinayı kötü görmezler; ve zina hususunda eşleri uyararı, eşlere zina edenlerin yaptıklarını söyleyenleri ayıplarlar ve eşleri bu şekilde uyarmanın son derece kötü ve çirkin olup, gammazlama, jurnalleme, dedikodu ve gıybet yapmak türünden olduğunu iddia ederler. İyi ahlaklı kişiler ise bu haber vermenin iyi bir şey ve bir sorumluluğun yerine getirilmesi niteliği taşıdığı görüşündedirler. Dolayısıyla insanların iyi-kötü (hüsün ve kubuh) konusundaki hükümleri çelişmektedir ve onlar bu konudaki hükümlerin aklı önermeler olduğunu zannetmektedirler. Oysa bu hükümlerin menşei, insanın yaratılışında ona yerleştirilen bu özellik ve huylarıdır (hamiyet ve izzet-i nefis).

[247] *Üçüncüsü* ise insanın başkalarıyla barışı, iyi geçinmeyi, yaşamın sürdürülmesi konusunda işbirliği yapmayı sevmesidir. İşte bu yüzden insanlar nezdinde selamlaşmayı yayma ve yemek ikram etme yollarıyla sevgiyi kökleştirmek iyi; kötü sözler söyleyip insanları yanından uzaklaştırmak, iyiliğe karşı nankörlük yapmak ve benzeri şeyler kötüdür. Şayet insanlar bahsedilen davranışları, iyi gördükleri bu şeylere bir vesile veya onlar için bir engel olarak görme noktasında bu tarz tabii bir eğilim sahibi olmasalardı, bu konular hakkında insanların salt akılları tek başına ne iyi ne de kötü diye hüküm verirdi. İşte bu yüzden biz barış içinde yaşamayı sevmeyen ve başkasına baskı yapmaya meyleden bir topluluk olduğunu da görmekteyiz ki onlar nezdinde en zevkli ve en iyi şey; hücum edip baskın yapmak, yağmalamak, savaşmak ve öldürmektir.

[٢٤٦] السبب الثاني: ما جبل عليه الإنسان من الحمية والأنفة، ولأجله يحكم باستقباح الرضا بفجور امرأته، ويظن^١ أن هذا حكم ضروري للعقل، مع أن جماعة من الناس يتعودون إجارة أزواجهم فيألفون^٢ ذلك ولا ينفرون عنه^٣، بل جميع الزناة يستحسنون الفجور^٤ بزوجة الغير، ولا يستقبحونه لموافقة شهواتهم، ويستقبحون من ينبه الأزواج عليه ويعرفهم فعل الزناة، ويزعمون أن ذلك غمز وسعاية ونميمة، وهو في غاية القبح. وأهل الصلاح يقولون: هو حسنة وأداء أمانة. فتتناقض [٢٤٥] أحكامهم في الحسن والقبح، ويظنون^٥ أنها قضايا العقل. وإنما منشؤها هذه الأخلاق التي جبل الإنسان عليها.

[٢٤٧] السبب الثالث: محبة التسالم^٦ والاصطلاح، والتعاون على المعاش؛ فذلك يحسن عندهم التودد بإفشاء السلام وإطعام الطعام؛ ويقبح لديهم السب^٧ والتنفير ومقابلة النعمة بالكفران وأمثاله. ولولا ميلهم إلى أمور تنتهض هذه الأسباب وسائل إليها أو صوارف عنها، لما قضت العقول بفطرتها في هذه الأمور بحسن ولا قبح. ولذلك^٧ نرى جماعة لا يحبون التسالم، ويميلون إلى التغالب؛ فألذ الأشياء وأحسنها عندهم الغارة والنهب والقتل والفتك.

١ ف: فظن.

٢ ف: ليألفون.

٣ ر - عنه.

٤ ر + يسفجر به.

٥ ف: ويزعمون.

٦ ر: التسليم.

٧ ف: كذا.

[248] *Dördüncüsü* ise insanları ıslah etmek için getirilmiş olan dini terbiye ve ahlaktır. Bu dini terbiye, çocukluktan itibaren ebeveynlerden öğretmenlerden işitilerek tekrarlanması ve bu esaslara göre insanın yetişip büyümesi sebebiyle, zihinlerde sanki akıl kaynaklı olduğu zannı doğuracak şekilde iyice kökleşmiş inançlara dönüşürler. Mesela, rükû, secde, hayvanları kurban edip kanını akıtmakla Allah'a yakınlaşma gibi şeylerin iyi kabul edilmesi böyledir. Şayet bu şeyler, çocukluktan beri bu şeyleri kabul etmek üzere terbiye edilmemiş akıllı kişiye ilk kez sunulmuş olsaydı bu kişi salt aklına dayanarak bu şeylerin ne iyi ve ne de kötü olduğuna hükmederdi. Nitekim zaten bu şeylerin iyi oluşu, dinin bunların iyi olduğunu belirtmesi sebebiyledir ki böylece vehim, çocukluktan beri olan te'dip ve terbiye sebebiyle bunları kabule boyun eğmiştir.

[249] *Beşincisi* ise pek çok cüz'inin/tikelin taranmasıyla istikrâ yapmaktır. Buna göre bir şey, çoğu durumda başka bir şey ile birlikte bulununca bu ikisinin mutlak olarak birbirinden ayrılmaz ve beraber olduğu zannedilir. Nitekim selamlaşmanın çoğu durumda güzel olmasından dolayı selamlaşmayı yaymanın mutlak olarak her durumda iyi olduğuna hükmedilmesi ve bunu yaparken defî hacet esnasında selam vermenin kötü olduğunun dikkatten kaçması gibi. Yine doğru sözlülüğün, amaçlara uygun ve çoğu hallerde rağbet edilen bir şey olması sebebiyle doğru olduğuna hükmedilir, hatta bunun bizâtihi iyi bir şey olduğu zannedilir. Bu sebeple bir nebi ya da veli kulu öldürme gayesiyle saklandığı yer kendisine sorulan kişi, yalanın çoğu durumda istenmeyen kötü bir şey olması sebebiyle, onların yerini gizlemenin kötü olduğunu düşünebilir.

[250] İşte sıraladığımız bu ve benzer sebepler; nefsin bahsedilen hükümleri vermesinin sebepleridir. Bu hükümlerin ne hepsi doğru ve ne de hepsi yanlıştır. Fakat anlatmak istediğimiz şudur ki, bu hükümlerden doğru olanların doğruluğu, ilk akıl nezdinde, açıkça doğru olanlar gibi apaçık değildir. Aksine her ne kadar ilk akıl nezdinde övgüye değer olsa da, onun doğruluğunu tahkik etmek için akıl yürütüp araştırmak gerekir. Çünkü doğru olan övgüye değer olandan ve yanlış olan da çirkin ve yerilmesi gerekenden başkadır.

[٢٤٨] السبب الرابع: التأديبات الشرعية لإصلاح الناس، فإنها إذا تكررت على الأسماع منذ الصبا على لسان الآباء والمعلمين، ووقع النشوء عليها، رسخت تلك الاعتقادات رسوخاً يظن أنها عقلية كتحسين الركوع والسجود، والتقرب^١ بذبح الحيوان والبهائم، وإراقة دمائها. وهذه الأمور لو عورض^٢ بها العاقل^٣ الذي لم يؤدب بقبولها منذ الصبا، لكان مجرد عقله لا يقضي فيها بحسن ولا بقبح،^٥ ولكن حسن بتحسين الشرع فأدعن الذهن^٤ لقبوله بالتأديب منذ الصبا.

[٢٤٩] السبب الخامس: الاستقراء للجزئيات الكثيرة؛ فإن الشيء متى وجد مقروناً بالشيء في أكثر أحواله، ظن أنه ملازم له على الإطلاق. كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقاً؛ لأنه حسن في أكثر الأحوال، ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة. ويحكم على الصدق بالحسن لوجوده موافقاً للأغراض مرغوباً في أكثر الأحوال^٥ حتى يظن أنه حسن لعينه. فإن^٦ من سئل^٧ عن مكن^٨ نبي، أو ولي من الأولياء حتى يقتل فيظن أن الكذب بإخفاء محله قبيح لكثرة مصادفة الكذب قبيحاً مرغوباً عنه في أكثر الأحوال.

[٢٥٠] فهذه وأمثالها سبب قضاء النفس بهذه القضايا، وليست هذه القضايا صادقة كلها، ولا كاذبة كلها. ولكن المقصود إنما هي صادقة، [٤٦] فليس يبين الصدق عند العقل الأول،^٩ بل يفتقر في تحقيق صدقه إلى نظر، وإن كان محموداً عند العقل الأول. والصادق غير المحمود، والكاذب غير الشنيع،

١ ط: والتقريب.

٢ ف: غوفص.

٣ ف: الغافل.

٤ ف^١: الوهم.

٥ ر - ، ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة. ويحكم على الصدق بالحسن لوجوده موافقاً للأغراض مرغوباً في أكثر الأحوال.

٦ ر: وإن.

٧ ط - حتى يظن أنه حسن لعينه. فإن من سئل.

٨ ط - حتى يظن أنه حسن لعينه فإن من سئل عن مكن + ويغفل عن قبحه ممن سئل مكان.

٩ ط + بياناً أولياً.

Zira, nice çirkin ve yergiye layık olan şey doğru; ve nice övgüye layık olan şey de yanlıştır. Övgüye layık olan doğru olabilir, fakat gizli ve ince bir şartın bulunması kaydıyla. Öyle ki insanların çoğu bunu fark edemeyip övgüye layık olanın mutlak olarak doğru olduğunu düşünür. Oysa övgüye layık olan ancak bir şartla doğru olur. Mesela “doğru söylemek iyidir” sözümüz gibi. Bu, mutlak olarak değil, aksine bir takım şartlar ile böyledir. Öldürülmek istenen nebinin yerini tarif etmek ve benzeri durumlarda olduğu gibi, şartlardan bazısının yitirilmesi sebebiyle doğru söylemek kötü hale gelebilir.

- 10 [251] Bu meşhur önermeler ile aklî-aksiyom niteliğinde (evvelî) önermeler arasındaki farkı bilmek istersen şöyle yap: Akıllı ve baliğ, reşit bir kişi olarak birdenbire dünyaya geldiğini, asla bir eğitim almayıp, herhangi bir mezhep ve görüşle karşılaşmadığını, bir toplulukla birlikte yaşamadığını, bir düzen ve siyaset tanımadığını, fakat mahsûsatı müşahede edip ondan bazı imge ve hayaller aldığını varsay. Sonra bir an için “insan öldürmek kötüdür ve insanı helak olmaktan kurtarmak iyidir” sözümüzü aklına arz et. Buna göre bu öncüller hakkında kuşkulanman veya duraksaman, yani onlardan hareketle hüküm veremeyecek bir durumda kalman mümkündür. Oysa “aynı anda, tek bir şey üzerinde hem olumlu hem olumsuz hüküm vermek doğru değildir” ve “iki birden daha çoktur” sözlerimiz hakkında 20 duraksaman mümkün olmaz. O halde, bu tarz öncüller doğru görünen olmakla birlikte yanlış olmaları da muhtemel olunca, yakın/kesin olması beklenen burhanlar için uygun olmayıp fikhî kıyaslar için uygun olurlar.

İkinci Sınıf: Makbûlât

- 25 [252] Bunlar, tevâtür sayısından daha az olan bir cemaat veya atalarımız, üstatlarımız, önder alimlerimiz gibi açık bir adalet ya da sınırsız ilmiyle başkaları içinde temayüz etmiş tek bir şahsın bize haber verdiği ve bizim de tasdik ederek inanmaya devam ettiğimiz şeylerdir. Mesela dindeki âhad haberler buna bir örnektir.

ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب. وقد يكون صادقاً ولكن بشرط دقيق لا يتفطن أكثر الناس له فيؤخذ على الإطلاق. ولا^١ يكون صادقاً إلا مع شرط^٢ كقولنا «الصدق حسن». وليس كذلك مطلقاً بل بشروط. ولفقد بعض الشروط قبُح الصدق الذي هو تعريف لموضع النبي المقصود قتله إلى غير ذلك من نظائره. ٥

[٢٥١] ومهما أردت أن تعرف الفرق بين هذه القضايا المشهورات، وبين الأوليات العقلية،^٣ فاعرض قولنا «قتل الإنسان قبيح وإنقاذه من الهلاك جميل» على عقلك، بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالغاً عاقلاً، ولم تسمع قط تأديباً ومذهباً ولم تعاشر أمة ولم تعهد ترتيباً وسياسة، لكنك شاهدت المحسوسات وأخذت منها الخيالات. فيمكنك أن تشكك نفسك في هذه المعلومات؛ أو تتوقف فيها. ولا يمكنك التوقف في قولنا: «إن السلب والإيجاب لا يصدقان في حالة في شيء^٤ واحدة معاً^٥ وإن الاثنين أكثر من الواحد». فإذا هذه المقدمات لما كانت ظاهرة^٦ الصدق، محتملة الكذب لم تصلح للبراهين التي يطلب فيها^٧ اليقين، وصلحت للفتيات. ١٥

الصنف الثاني: المقبولات

[٢٥٢] وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر أو شخص واحد تميز عن غيره بعدالة ظاهرة أو علم وافر، كما قبلناه من آبائنا وأساتذتنا وأئمتنا وكأخبار^٩ الأحاد في الشرع،

١ ط: مع أنه لا.
٢ ر: بشرط.
٣ ف: العقليات.
٤ ر: المقدمات.
٥ ف - في شيء.
٦ ف - معاً.
٧ ط: قريبة من.
٨ ف: منها.
٩ ر: أخبار.

Bunlar (makbûlat) aklî burhani kıyaslar için değil fikhî kıyaslar için uygundur. Çünkü âhad haberlerin zan doğurma noktasında kapalı ve gizli kalmayan bir değeri vardır. Dolayısıyla sahih kitaplardaki yaygın olan hadisler; bir kişinin naklettiği gibi değildir; yine raşid halifelerden birinin naklettiği şey, başka birinin naklettiği şey gibi değildir. Bu noktadaki zannın sayılamayacak kadar çok farklı derecesi vardır.

Üçüncü Sınıf: Maznûnât

[253] Maznûnat, daimi ve değişmez özellikte olarak değil de çelişğinin de mümkün olduğu akla gelmekle beraber nefsin daha çok meyletmesi sebebiyle tasdik edilen bazı hususlardır. Mesela “filan kişi ancak kuşku uyandırıcı şekilde, geceleyn dışarı çıkar” sözümüzdeki gibi. Zira nefis bu hususa meylederek, fiillerinde tedbirli davranmayı bu meyil üzerine inşa eder. Oysa nefis, meyil ettiğİ bu zan ile birlikte onun zıddının da mümkün olduğunun farkındadır. Bazı durumlarda zıddının da mümkün olmasını hissettirmesi bakımından ele alındığında meşhûrat ve makbûlata, zanna dayanan (maznûne) adı verilmesi mümkündür. İlk anda bir itikat/kanaat doğuran nice meşhur önerme vardır ki iyice düşünüp soruşturursan nefsin onu kabul etmeye boyun eğişinin bir zanna veya bir yanlışa bağılı olduğü görülür. Tıpkı “zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım etmelisin” diyenin sözü gibi. Bu, zihnin derhal kabul ettiğİ övgüye layık ve meşhur bir sözdür. Sonra da iyice düşünülünce sözün çelişik olduğü ortaya çıkar. Bu çelişki şudur: Zalime yardım edilmemeli, bilakis zulmüne mani olunmalı ve zalime karşı mazluma yardım edilmelidir. Bu konuda nakledilen hadisten murat edilen de budur. Şöyle ki Hz. Peygamber’e bu konu “zalime nasıl yardım edilir” diye sorulmuştur. O da “ona yardım etmek, (mazluma) zulmetmesine mani olmandır”¹⁹ cevabını vermiştir.

İkinci Tür

[254] İkinci tür öncüller ise ne kat’î ve ne de zannî konularda uygun olan aksine ancak gerçeğın üstünü örtmek (telbîs) ve muğâlata yapmaktan başka bir şeyde işe yaramayanlardır. Bunlar “benzetilenler” (müşebbehât), yani onlardan olmadığı halde görünüşte daha önce geçen üç kısma benzetilenlerdir. Müşebbehât üç bölümdür.

واستمررنا على اعتقادها. فهي تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية، ولها في إثارة الظن مراتب [٣٤٦] لا تكاد تخفى. فليس المستفيض في الكتب الصحاح من الأحاديث كالذي ينقله الواحد، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره. ودرجات الظن فيه لا تحصى.

الصنف الثالث: المظنونات

[٢٥٣] وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن النفس إليها أميل، كقولنا «إن فلاناً إنما يخرج بالليل لرية». فإن النفس تميل إليه ميلاً تبني عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بإمكان^١ نقيضه. والمشهورات والمقبولات إذا اعتبرت من حيث يشعر^٢ بإمكان^٣ نقيضها^٤ في بعض الأحوال فيجوز أن تسمى «مظنونة» فإنها مظنونة. وكم من مشهور في بادئ الرأي يورث اعتقاداً، فإن تأملته وتعقبته، عاد ذلك الإذعان لقبوله ظناً أو تكديباً، كقول القائل: «ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً». فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن إلى قبوله. ثم يتأمل فيتبين خلافه وهو: أن الظالم ينبغي أن لا ينصر؛ بل ينبغي أن يمنع من ظلمه، وينصر المظلوم عليه، وهو المراد بالحديث المنقول فيه؛ فإنه سئل صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك، ف قيل: كيف ينصر الظالم؟ فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نصرته أن تمنعه من ظلمه».^٥

النوع الثاني

[٢٥٤] ما لا يصلح للقطعيات ولا للظنيات، بل لا يصلح إلا للتلبس والمغالطة، وهي: المشبهات^٦ للأقسام^٧ الثلاثة^٨ الماضية في الظاهر، ولا تكون منها، وهي ثلاثة أقسام:

١ ر: بالإمكان.

٢ ر: لا يشعر.

٣ ر - بإمكان.

٤ ر: بنقيضها.

٥ ورد الحديث في صحيح البخاري، المظالم ٤؛ وفي جامع الترمذي، الفتن ٦٨.

٦ ف + أي تشبه.

٧ ف: الأقسام.

٨ ف - الثلاثة.

Birincisi: Sırf Vehmiyyât

[255] Bunlar, insan vehminin kuşku ve şüpheden uzak bir şekilde, kesin olduğu vehmiyle hükmettiği önermelerdir. Mesela hayatının ilk dönemlerinde insanın, yönüne işaret edilemeyen bir mevcudun varlığının imkansız olmasına; yine ne âleme bitişik, ne âlemden ayrı; ne âlemin içinde ne de dışında olan, kendi zâtıyla kâim olan bir mevcudun varlığının imkansız olmasına hükmetmesi gibi. Bu “tek bir şahıs tek bir anda iki yerde bulunamaz” ve “bir, ikiden küçüktür” önermeleri gibi, akli- aksiyom niteliğinde (evveli) olan önermelere benzer. Sırf vehmî önermeler; “adalet güzeldir, zulüm kötüdür” diye misal verdiğimiz meşhur önermelerden daha güçlüdür. Böyle bir güçte olmasına rağmen vehmi önermeler, mahsûsâtta önce gelen veya onlardan daha genel olan şeyler ilgili olduğu zaman yanlış olur. Çünkü vehim, mahsûsâta alıştığı için hisse konu olmayan hakkında, mahsûsâta alıştığı gibi hüküm verir.

[256] Vehmin yanlış oluşu ise, vehmin tek tek doğruluğunu kabul ettiği, fakat bunlardan doğan sonucu kabule yanaşmadığı öncüllerden anlaşılır. Zira vehmin, kendi benzerini idrak etme gücü yoktur. İşte salt vehmi öncüller, bu yanlış öncüllerin en kuvvetlisidir. Zira hayatın ilk yıllarında fitrî özellik, bu yanlış öncüllere akli- aksiyom niteliğindeki (evveli) önermelerde hüküm verdiği gibi, aynı güçte hükmeder. İşte bu yüzden vehmiyyat mahsûslara dair olunca yakînî doğru olur ve vehmiyyata güvenmek salt akli önermeler ve hissî önermelere güvenmek gibidir.

İkincisi: Zannî Önermelere (Maznûnâta) Benzeyenler

[257] Bunlar üzerinde araştırılınca zann ortadan kalkar, silinir gider. Mesela, “zalim de olsa, mazlum da olsa kardeşine yardım etmelisin” diyenin sözü gibi. Bu tür aynı zamanda meşhûrata da benzer. Bazen iki hasmın münazaralarda vaz‘ ya da inanma yoluyla üzerinde anlaştıkları müsellemler tarzı önermeler, meşhurât veya maznûnâta benzer şekilde olabilir.

الأول: الوهميات الصرفة^١

[٢٥٥] وهي قضايا يقضي بها الوهم الإنساني، قضاء جزماً^٢ بريئاً^٣ عن مقارنة ريب وشك، كحكمه في ابتداء فطرته باستحالة موجود؛ لا إشارة إلى جهته، وأن موجوداً قائماً بنفسه لا يتصل بالعالم [٤٧]^٤ ولا ينفصل عنه، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه، محال. وهذا يشبه الأوليات العقلية، مثل القضاء بأن «الشخص الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد»^٥ والواحد أقل من اثنين». وهي أقوى من المشهورات التي مثلناها بأن «العدل جميل»، و«الجور قبيح». وهي مع هذه القوة كاذبة مهما كانت في أمور متقدمة على المحسوسات، أو أعم منها، لأن الوهم أنس بالمحسوسات، فيقضي لغير المحسوس بمثل ما ألفه في المحسوس.

[٢٥٦] وعرف كونه كاذباً بلزوم الكذب من مقدمات يصدق الوهم بأحاديها، لكن لا يدعن للنتيجة؛^٦ إذ ليس في قوة الوهم^٧ إدراك مثلها، وهي أقوى^٨ المقدمات الكاذبة؛ فإن الفطرة الأولية^٩ تحكم بها حسب حكمها في الأوليات العقلية؛ وكذلك إذا كانت الوهميات في المحسوسات، فهي صادقة يقينية، والاعتماد^{١٠} عليها كالاعتماد على العقلية المحضة وعلى الحسيات.

الثاني: ما يشبه المظنونات

[٢٥٧] وإذا بحث عنه انمحي الظن، كقول القائل: «ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً كان أو مظلوماً». وهو أيضاً يشبه المشهورات. وقد يكون من قبيل ما يشبه المظنونات أو المشهورات ما يتوافق عليه الخصمان في المناظرات من المسلمات، إما على سبيل الوضع، وإما على سبيل الاعتقاد.

- ١ ر: المعرفة.
- ٢ ر: جزئياً.
- ٣ ر: ف: بريئاً.
- ٤ ف: وجود.
- ٥ ر: ف: في آن واحد.
- ٦ ر: ما.
- ٧ ر: النتيجة.
- ٨ ف: الفهم.
- ٩ ر: القوي.
- ١٠ ط: الوهمية.
- ١١ ط: وأصبح الاعتماد.

Fakat bunların taraflarca peşinen kabul edilmesi mümkün olursa ve dinleyenlerce tekrar tekrar işitilince, dinleyenler bu öncüllere alışırlar ve nefislerinin bunları doğru kabul etmeye olan meyli yanlış kabul etmeye olan meylinde daha çok olur. Dolayısıyla bu meylin zan olduğuna inanılır, zira zannın anlamı zaten inanç noktasında bir meyletmedir. Fakat zan, bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan ve sebeple arasında (aklen) bir uyum olan meyildir. Mesela senin geceleyin dışarı çıkanın şüphe uyandıracak bir işten dolayı dışarı çıktığına inanman gibi. Zira nefsin gece dışarı çıkan için bu töhmete meyletmesi bir sebepten dolaydır. Şayet bir grup, örneğin mavi gözlü sarışının ancak hain ve kötü huylu olduğunu tekrar tekrar işitmiş olsa, böyle bir kişi gördüklerinde nefislerinin onun hain olduğu inancına meyli, düzgün birisi olduğu inancına olan meyilden daha çok olur. Oysa bu meyil, doğruluğu kesin olan bir sebepten kaynaklanmayıp, kulaktan duyularak oluşan salt bir hayalden ibarettir. İşte bu yüzden “duyan, duyduğunun gerçek olduğunu kurgular” denilmiştir. Dolayısıyla “zannî önermelere benzeyen” bu tür ile gerçek anlamda zannî olanlar (maznûnat) arasında bir fark vardır.

[258] Muhayyelât da bu türe yakındır. Muhayyelât; bir şeyin, kötü veya iyi kabul edilen başka bir şeye, onunla kötü ve iyi olmasına sebep olmayan, farklı bir vasıfta ortak oluşundan dolayı benzetilmesidir. Bu durumda nefis de bu benzerlik sebebiyle bir şekilde ona meyleder. Oysa bu bir zan bile değildir. Muhayyelât, en aşağı seviyede olmasına rağmen insanları çoğu fiilleri yapmaya harekete geçirir. İleri atılma ve geri durma şeklinde insanların yaptığı tasarrufların çoğu bundan kaynaklanır. İşte bunlar daha önce anlattığımız şiir niteliğindeki öncüllerdir. Dolayısıyla bu hayalin etki alanının dışında kalan bir akıllı kişiyi göremezsin. Öyle ki erkeğin evlenme teklif edeceği kadının isminin, çirkin bulunan bir Sudanlı veya Hintli ismi olduğu söylense, isminin çirkin olmasından dolayı insan tabiatı bu kadından uzaklaşır. Dolayısıyla bu hayal, kadının mevcut güzelliği ile yarışır ve ona direnerek bir soğukluk meydana getirir.

ولكن إذا^١ أمكنه تسليمها وتكرّر^٢ على أسماع الحاضرين، يأنسون بها وتميل نفوسهم إلى الإذعان لها أكثر من الميل إلى التكذيب. فيعتقد أن ذلك الميل ظن؛ لأن معنى الظن ميل في الاعتقاد. ولكنه ميل بسبب يقتضي الميل ويناسبه، كاعتقاده: «أن من يخرج بالليل فيخرج لرية». فإن ميل النفس إلى هذه التهمة لسبب. ولو كرر على سمع جماعة أن الأزرق الأشقر مثلاً، لا يكون إلا خائناً خيثاً، فإذا رآه كان ميل نفوسهم [٣٤٧] إلى اعتقاد الخيانة أكثر من الميل إلى اعتقاد الصيانة. وذلك من غير سبب محقق، بل خيال محض بسبب السماع. ولذلك قيل: من يسمع يَحُل. فبين هذا، وبين المظنون المحقق فرق.

[٢٥٨] ويقرب من هذا المخيلات: وهي تشبيه الشيء بشيء مستقبح أو مستحسن، لمشاركته إياه في وصف، ليس هو سبب القبح والحسن، فتميل النفس بسببه ميلاً. وليس ذلك من الظن في شيء. وهذا مع أنه أحسن^٣ المراتب^٤ فهو يحرك الناس إلى أكثر الأفعال، وعنه تصدر أكثر تصرفات الخلق إقداماً وإحجاماً. وهي المقدمات الشعرية التي ذكرناها، فلا نرى عاقلاً ينفك عن التأثر به، حتى إن المرأة التي يخطبها الرجل إذا ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود، أو السودان المستقبحين، نفر الطبع عنها لقبح الاسم فيقاوم هذا الخيال الجمال الموجود ويورث نفرة،

١ ر: إذ.

٢ ف: تكرّر.

٣ ر: اعتقاد.

٤ ف: مثلاً.

٥ ر: حسن.

٦ ف: الرتب.

Hatta içinde (dinî ve teolojik) doktrinlere olumlu ve olumsuz bir şekilde temas edilmeyen aritmetik ve mantık ilminin, inkarcı filozofların ilimlerinden olduğu söylenince, din ehlinin tabiatı bu ilimden uzaklaşır ve soğur. İşte bu cinsten yani muheyyelattan doğan meyil ve uzaklaşma bir zan ya da bir bilgi değildir. Dolayısıyla bunlar, ne zannî ve ne de fikhî kıyaslarda öncül yapılabilir.

Üçüncüsü: Yanlışlar (Galatlar)

[259] Yanlışlar, ya yanılтан bir lafızdan veya bir lafzın manasından kaynaklanır. Lafızdan ortaya çıkan yanlış şöyle olur: Eşadlı (müşterek) bir ismin anlamlarından sadece biri için doğru olan bir öncülü zihnin, bu aynı ismi başka bir şekilde alan başka bir anlama taşımasıdır. Öyle ki bu eşadlılığın farkına varmanın zor olduğu bir yerde yapılır. Tıpkı nur kelimesinin, bir keresinde gözle görülen ışık, bir başka keresinde ise Allah Teâlâ'nın "*Allah göklerin ve yerin nûrudur.*"²⁰ ayetinde nûr'dan kastedilen manada kullanılması gibi. Bu yanlış bazen, Allah Teâlâ'nın "*Onun te'vilini bilen ancak Allah'tır. İlimde sağlam olanlar ona inandık derler.*"²¹ ayetinde olduğu gibi, sözdeki durak yerinde yanlış yapmaktan kaynaklanır. Buna göre "Allah" lafzı üzerinde vakfedildiğinde ortaya çıkan anlam, ihmal edilerek durulduğunda, "ilimde sağlam olanlar" sözü bu lafza atıf yapılmış olur ve ("Onun tevilini bilen ancak Allah ve ilimde sağlam olanlardır" şeklinde) yanlış bir öncül meydana gelir. Bazen de bu yanlış i'rab (gramer) hatasından kaynaklanır. Tıpkı Allah Teâlâ'nın "*Şüphesiz Allah müşriklerden beridir ve Resûlü de*"²² ayetinde olduğu gibi. Buna göre "Resûlü" sözündeki lam harfinin harekesi yanlışlıkla kesre ile okunursa ("...ve Resûlünden" şeklinde) yanlış bir öncül meydana gelir. Lafızla ilgili olan buna benzeyen hatalar çoktur.

[260] Mana bakımından olan yanlışlara bakarsak, bunların bir kısmı mananın aksinin (döndürmesinin) tahayyül edilmesinden doğan hatalardır. Biz "her kısasın sebebi kasıttır" dediğimizde her kastın kısasa sebep olduğu zannedilir.

وحتى إن علم الحساب والمنطق، الذي ليس فيه تعرض للمذاهب بالنفي والإثبات، إذا قيل، إنه من علوم الفلاسفة الملحدين، نفر طباع أهل الدين عنه. وهذا الميل والنفرة الصادران عن هذا الجنس، ليس بظن ولا علم، فلا يصلح أن يجعل مقدمة في الفقهيات ولا في الظنيات أصلاً.

الثالث: الأغاليط الواقعة

[٢٥٩] إما عن اللفظ المغلط أو عن المعنى. والواقع عن اللفظ كما يحصل من مقدمة صادقة في مسمى باسم مشترك، فينقله الذهن إلى المسمى بذلك الاسم على وجه آخر، حيث يدق درك وجه^٢ الاشتراك؛ كالنور إذا أخذ تارة لمعنى^٣ الضوء المبصر وأخرى^٤ بالمعنى الذي هو المراد من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (سورة النور، ٣٥/٢٤)، وكذلك قد يكون من الدهول عن موضع الوقف في الكلام كقوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (سورة آل عمران، ٧/٣). فإذا أهمل^٦ معنى^٥ الوقف على «الله» انعطف عليه^٨ قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ وحصلت مقدمة كاذبة. [٤٨] وقد يكون بالدهول عن الإعراب كقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (سورة التوبة، ٣/٩). فبالغفلة عن إعراب اللام من الرفع إلى الكسر تحصل مقدمة كاذبة. ونظائر ذلك من حيث اللفظ كثيرة.

[٢٦٠] وأما من حيث المعنى، فممنها^٩ ما يحصل من تخيل العكس، فإننا إذا قلنا: «كل قَوَدٍ فسببه عمد» فيظن أن كل عمد فهو سبب قود.

١ ر: ولا.

٢ ر - درك وجه + وجه درك.

٣ ر: معنى.

٤ ف: الأخرى.

٥ ف: بقوله.

٦ ر: أهم.

٧ ر: بمعنى.

٨ ف - عليه.

٩ ر: فهما.

Doğrusu kasıt, kısasın ayrılmaz parçası (mülâzımı) olarak görülünce, kısasın da kastın ayrılmaz parçası olduğu zannedilir. Bu cins yanılığa neden olan husus, hızlıca (zihin yeterli düşünme imkanı bulamadan önce) akılda oluşur ve insan işin aslının farkına varamadığı sürece buna kanar ve aldandır. Bu hususta uyarılıncaya kadar da bu yanlış anlayış hayalinde varlığını sürdürür.

[261] Mana bakımından olan yanlışın diğer bir kısmı da, bir şeyin ayrılmaz parçasının (lâzımının) bizzat o şeyin yerine konulması sebebiyle ortaya çıkan hatadır. Öyle ki bir şey üzerine bir hüküm verildiğinde bu hüküm onun lâzımı hakkında da geçerli olduğu zannedilir. Mesela “namaz taat ve ibadettir ve her namaz bir niyete ihtiyaç duyar” denildiğinde, itaat namazın lâzımı olması sebebiyle, her taatin niyete ihtiyaç duyduğu zannedilir. Oysa durum böyle değildir. Doğrusu imanın aslı ve Allah’ı bilmek, tanımak (ma’rifetullah) *bir taattir* ve bunun niyete ihtiyaç duyuyor olması imkan dahilinde değildir. Çünkü ma’buda (taat ve ibadet ile) yaklaşmaya niyet etmek, mabudu bilme ve tanımadan önce olmaz. Bu husus, da aklî ve fikhî konularda yanılmaya çokça yol açan bir konudur.

[262] Yanlışların nedenleri tek tek sayılması zor olan bir husustur ve biz burada belirttiklerimiz yoluyla, açıkça anlatmadığımız nedenlere de bir işaret ve tembih yapmış olduk. O halde zikrettiğimiz bu öncüllerin kısımları on tanedir. Bunların dördü birinci kısımdan, üçü de ikinci kısımdandır ki bunlar fikhî kıyaslardır. Üçü ise son kısımdandır ki bunların hükmünü şimdi anlatmış bulunuyoruz.

[263] Bir kimse “aklî kıyaslar, fikhî kıyaslardan hangi bakımdan farklılık arzeder?” derse cevabımız şudur: Kıyasın sûreti/formu bakımından aralarında bir farklılık yoktur, fark, ancak bu kıyasların maddeleri bakımındandır. Ancak farklılık her maddede değildir, zira aklî kıyaslarda öncül olan önerme fikhî kıyasta da öncül olabilir. Fakat bazen aklî kıyaslar için uygun olmayan, mesela zanniyat türünden önermeler fikhî kıyaslar için uygun olabilir.

فإن العمد رُئي ملازماً للقود فظن أن العمد أيضاً ملازمه القود^١ وهذا الجنس سباق إلى الفهم، ولا يزال الإنسان، مع عدم^٢ التنبه^٣ لأصله، ينخدع به، ويسبق إلى تخيله من حيث لا يدري إلى أن يتبه عليه.^٤

[٢٦١] ومنها ما سببه تنزيل لازم الشيء منزلة الشيء حتى إذا حكم على شيء بحكم، ظن أنه يصح على لازمه. فإذا قيل «الصلاة طاعة، وكل صلاة تفتقر إلى النية» فيظن أن كل طاعة تفتقر إلى النية من حيث إن الطاعة لازمة له. وليس كذلك؛ فإن أصل الإيمان، ومعرفة الله تعالى طاعة، ويستحيل افتقارها إلى نية لأن نية التقرب إلى المعبود لا تتقدم على معرفة المعبود. وهذا أيضاً كثير التغليب في العقليات والفقهيات.

[٢٦٢] وأسباب الأغاليط مما يعسر^٥ إحصاؤها، وفيما ذكرناه تنبيه على ما لم نذكره. فإذاً مجموع ما ذكرناه من أصناف هذه المقدمات التي سميناهم عشرة؛ أربعة من القسم الأول؛ وثلاثة من القسم الثاني، وهي^٦ الفقهيات؛ وثلاثة من القسم الأخير، وقد ذكرنا حكمها.

[٢٦٣] فإن قال قائل: بماذا تخالف العقليات الفقهيات؟ قلنا: لا مخالفة بينهما في صورة القياس. وإنما مخالفتها^٧ في المادة. ولا في كل مادة، بل ما يصلح أن يكون مقدمة في العقليات فيصلح^٨ أيضاً في الفقهيات. ولكن قد يصلح للفقهيات ما لا يصلح للعقليات كالظنيات.

١ - ملازمه القود + يلازم للقود.
٢ ر ف - عدم.
٣ ر: السه (غير واضح)؛ ف: التنبيه.
٤ ر ف - عليه.
٥ ر: يحصر.
٦ ف + ١ من.
٧ ف: تخالفها.
٨ ر + أن يكون.

Bazı önermeler de her iki kıyas için uygun olmayabilir. Mesela müşebbehât (meşhûrât, makbûlât ve maznûnâta benzetilenler) ve (aşağıda geçecek olan) mugallîtât (yanlışa sebep olan şeyler) böyledir. Nitekim aklî ve fikhî önermeler, önermeyi tümel kılan şeyin niteliği konusunda da bir
5 birinden farklıdır. Buna göre fıkıhta tikel öncüllerin tümel kabul edilmesine müsamaha edilir. Tikel mukaddimelerin tümel kabul edilmesi, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden, icmâ' ehlinin sözlerinden ve –usûl-i fıkıhta derinlemesine ele alındığı üzere, eğer bir fikhî delil olarak görülürse- tek tek sahabenin görüşlerinden anlaşılır.

- 10 [264] Bu öncüllerden, aklî- aksiyom niteliğindeki (evvelî) öncül yerine geçenler, lafzı sarîh ve bize geliş yolu açık olandır. Mesela Şâri'den işitilen sarîh lafız böyledir; ki mütevâtîr de Şâri'den işitilen gibidir. Mesela, Yüce Allah'ın “*üçü hac mevsiminde yedisi de döndükten sonra olmak üzere tam on gün*”²³ ayetinin lafzı sarîhtir, yani toplam sayının on olmasını kastediyorum, ve (bize geliş) yolu açıktır, yani Kur'an mütevâtîrdir demek istiyorum. Bazen onun yolu açık, lafzı zâhir olur. Mesela az önceki, ayette “*döndüğünüzde*” ibaresinden murat edilen gibi. Bazen lafzı sarîh olur ama geliş yolu açık olmaz; Hz. Peygamber'in sözlerinden tevâtür sayısına ulaşmayan bir ya da birkaç kişinin naklettiği nass niteliğinde lafız gibi. Nihayet, bazen
20 de ne sarîh ne de mütevâtîr gücü olur; tevâtür sayısına ulaşmayan bir ya da birkaç kişinin naklettiği zahîr lafız gibi.

Tümel ve Cüz'î Tikel Önermeler Açısından Şer'î Lafızların Dört Bölüm Olduğuna Dair

- [265] *Birincisi*, tümel olup kendisiyle tümel bir anlam kastedilen
25 önermelerdir. “*Her sarhoş edici haramdır*”,²⁴ hadisi gibi. *İkincisi* cüz'î olup cüz'î olarak kalandır. Hz. Peygamber'in altın ve ipek hakkında “*bu iki si ümmetimin erkeklerine haramdır*”²⁵ hadisi gibi. Doğrusu bu söz erkeklerle özgü kılınmakla kalmış, hükmü kadınları içine alacak şekilde daha önce geçtiği gibi genişletilmemiştir. *Üçüncüsü* tümel olup kendisiyle tikel kastedilen lafızdır. Yine Hz. Peygamber'in “*merada otlayan koyunların zekâtı verilir*”²⁶ hadisi gibi. Bu sözle, (bu tür tüm koyunlar değil de) nisap sayısına ulaşan koyun sürüsü kastedilmiştir. “*Erkek ve kadın hırsızın elini kesin.*”²⁷ ayetinden ise kastedilen, hırsızların bir kısmıdır.

وقد يوجد^١ ما لا يصلح لهما^٢ جميعاً كالمشبهات والمغلطات. [٣٤٨] وتخالفها في كيفية ما به تصير المقدمة كلية؛ فإن المقدمات الجزئية في الفقه يتسامح بجعلها كلية. وإنما يدرك ذلك من أقوال صاحب الشرع وأفعاله وأقوال أهل الإجماع أو أقوال آحاد الصحابة إن رُئي^٣ ذلك حجة، على ما يُستقصى^٤ ذلك في أصول الفقه.

[٢٦٤] والجاري منها مجرى الأوليات من العقلية، ما هو صريح في لفظه، بيّن في طريقه، كاللفظ الصريح المسموع من الشارع. والمتواتر كالمسموع. فقلوه: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ، وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (سورة البقرة، ١٩٦/٢)، صريح في لفظه، أعني كونه عشرة؛ بيّن في طريقه، أعني أن القرآن متواتر. وقد يكون بيّناً في طريقه ظاهراً في لفظه، كالمراد في قوله ﴿إِذَا رَجَعْتُمْ﴾. وقد يكون صريحاً في لفظه غير بيّن في طريقه، كالنص الذي ينقله الآحاد من لفظ صاحب الشرع.^٥ وقد يكون عادماً للقوتين جميعاً،^٦ كالظاهر الذي ينقله الآحاد.

وجملة الألفاظ الشرعية في القضية الكلية والجزئية، أربعة أقسام

[٢٦٥] الأول: كلية أريد بها كلية، كقلوه: «كل مسكر حرام».^٧ والثاني: جزئية بقيت جزئية، كقلوه ﷺ في الذهب والإبرسيم: «هذان محرمان على ذكور أمتي».^٨ فإنه بقي مختصاً بالذكور، ولم يتعد إلى الإناث كما ذكر. والثالث: كلية أريد بها جزئية، كقلوه ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة».^٩ أريد بها ما بلغ نصاباً. وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (سورة المائدة، ٣٨/٥). أراد به^{١٠} بعض السارقين.

١ ف: يؤخذ.

٢ ر: لها.

٣ ر: رأى.

٤ ر: استقصى.

٥ ر: الشارع.

٦ ف - جميعاً.

٧ لقد ورد الحديث في صحيح البخاري، الأدب ٨٠؛ وفي صحيح مسلم، الأشربة ٧٠.

٨ ورد الحديث في سنن أبي داود، اللباس ١٢؛ وفي سنن النسائي، الزينة، ٤٠.

٩ ورد الحديث في سنن أبي داود، الزكات ٤؛ وفي الموطأ للإمام مالك، الزكات ٢٣.

١٠ ف: المراد.

Buna göre bu lafzı tümel yapmayı istersek ona, kendisine bu konuda itibar edildiği açık olan bir takım vasıfları ilave ederiz ve mesela deriz ki: “sahibinin koruması altındaki yani sahibi tarafından benzer malların korunduğu şekilde korunan ve tam olarak nisap miktarını tutan bir malı çalan her hırsızın cezasının elinin kesilmesi olduğunda şüphe yoktur. Kefen soyucu veya mesela (dayanıksız) taze şeyleri çalan da bu vasıfta olduğu için onun da eli kesilir. İşte fikhî gelenek budur.

[266] Bizce fikhî konulardaki cedel yöntemi açısından doğru olan; lafız genel/umûm anlamlı olduğunda bu şekilde yapmayı (yani lafzı tümel yapmaya çalışmayı), aksine lafzın genel anlamına bağlı kalıp hasımdan bu genel anlamı tahsis eden bir delil sunmasını talep etmektir. Çünkü hasmın iddia ettiği, umumi anlamın tahsis edilme ihtimali, fakihlerin terminolojisi ve anlayışına göre umumu esas almaya engel değildir. Fakihler bu terim üzerinde anlaştıklarına göre bu ortak tavra bağlı kalıp umumi olan anlamı esas almak, kıyas formunda bir akıl yürütme yaparak konuyu çözümlenmekten daha uygundur. Çünkü fukaha illeti tahsis etmeyi kabul etmez. “Benzeri malların korunduğu gibi korunan, nisap miktarına erişen bir malı çalan herkesin cezası elinin kesilmesidir” dediğinde hasmın bu söze karşı çıkıp “bir vasfı göz ardı ettin, bu da çalınanın taze olmamasıdır. Dolayısıyla bu şartın dikkate alınmadığını nereden biliyorsun?” derse senin için burada tekrar, lafzın umumi olan anlamına başvurmaktan ve “bu (ayrıca bir delil ile ispata ihtiyaç duymayan) asıl’dır, bunun üzerinde başka bir vasıf ilave edenin ise bunu ispat etmesi gerekir” demekten başka bir yol kalmaz. Buna göre umum anlam bulduğunda ona sarılmak daha iyi bir yoldur.

[267] *Dördüncüsü* ise kendisiyle tümel kastedilen tikeldir. Mesela, genel anlamlı lafız ile anlamı hususi olanı kasteder ve “arkadaşlarda hayır yoktur” deyip bu sözle arkadaşların bazısını kastettiğimiz gibi, aynı şekilde bazen de özel olanı söyler ve genel olanı kastederiz. Mesela Allah Teâlâ’nın “*Onlardan bazısına bir dinar emanet versen onu sana geri vermez*”²⁸ ayeti gibi. Doğrusu buradaki dinar ile diğer mal türleri de kastedilir. Tıpkı Allah Teâlâ’nın

فإذا أردنا أن نجعل هذه كلية ضمنا إليها الأوصاف التي بانَ اعتبارها فيه وقلنا مثلاً «كل من سرق نصاباً كاملاً، من حِرز مثله، لا شبهة له فيه، قُطع». والنباش مثلاً أو الذي^١ سرق الأشياء الرطبة بهذه الصفة فيقطع، هذا هو العادة.

[٢٦٦] والصواب عندنا في مراسم جدل الفقه أن لا يفعل ذلك [٤٩] مهما ٥
 وجد عموم لفظ، بل يتعلق بعموم اللفظ، ويطلب الخصم بالمخصص. وما يُدعى من أن الخصوص قد يتطرق إلى العموم فليس مانعاً من التمسك بالعموم على اصطلاح الفقهاء. وإذا اصطلحوا على هذا، فالتمسك به أولى من إيراده في شكل قياس؛ لأنهم ليسوا يقبلون تخصيص العلة. ومهما قلت: «كل من سرق نصاباً كاملاً من حِرز مثله، قطع» منع الخصم، وقال: «أهملت وصفاً، وهو أن لا يكون المسروق رطباً. فما الذي عرفك أن هذا غير معتبر؟» فلا يبقى لك إلا ١٠
 أن تعود إلى^٢ العموم وتقول: «هو الأصل، ومن زاد^٣ وصفاً فعليه الدليل». فإذا ن التمسك بالعموم؛ أولى، إذا وجدته^٥.

[٢٦٧] والرابع: هو الجزئي الذي أريد به كلي؛ فإننا كما نعبر بالعام عن الخاص فنقول «ليس في الأصدقاء خير» ونريد به بعضهم. فقد يطلق ١٥
 الخاص، ويراد به العام، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ (سورة آل عمران، ٥٧/٣)، فإنه يراد به سائر أنواع أمواله وكقوله تعالى

١ - أو الذي + إذا أري.

٢ ف: على.

٣ ف: أراد.

٤ ر+ وتقول.

٥ ط: وجد.

“*Kim zerre miktarınca bir hayır yaparsa, o hayrı görür*”²⁹ ayetinde olduğu gibi ki burada azlık ifadesi ile çokluk anlatılmıştır. Yine Allah Teâlâ’nın “*O ikisine öf (bile) deme!*”³⁰ ayetinde olduğu gibi “öf!” sözü ile bııkma ve usanma anlamı içeren her şey ifade edilmiş olur. “*Yetimlerin mallarını zulmederek yiyenler...*”³¹ ayeti de böyledir. Bu sözlerden kastedilen “yeme” den daha genel olan telef etmedir, fakat telef etme, yeme fiiliyle anlatılmıştır. Yine, İmam Şafii’nin “onu bir yılan -veya akrep- ısırtırsa yılan Mısır veya akrep Nusaybin akrebiyse kısas vacip olur” sözündeki tahsisten amacı gerçek anlamda bir tahsis değildir, aksine çoğu durumda öldürücü olan her şeyi ifade etmektir. Fakat Şafii meşhur olanı zikredip onunla bütünü anlatmıştır. Öyle ise bu cinsten özel anlamlı bir lafız varit olduğunda onun özel oluşuna itibar etmeyip onunla kastedilen tümel manayı ele alırız. Bu doğrultuda şöyle deriz: Ana-babaya sıkıntı veren her şey haramdır ve yetimin malını her türlü telef etme haramdır. Böylece elimizde tümel bir öncül olur.

[268] Birisi şu soruyu sorabilir: “Özel bir olay yoluyla bilinen şey, tahsis edilmesi için ilave bir delile ihtiyaç duyan tümel bir önerme midir; yoksa onu umumi anlamda kullanacak kişinin başka bir delile ihtiyaç duyduğu tikel bir önerme midir? Mesela ramazan günü ilişkiye giren bedeviye Hz. Peygamberin “bir köle azat et!”³² demesi ve zina yapınca Mâiz’i recmetmesi gibi.³³ Öyle ise bu söz, Hz. Peygamberin ‘zina yapan herkesi recmediniz’ ve ‘ramazan günü eşiyile ilişkiye giren herkes bir köle azat etsin’ sözleri yerine geçer mi?” Buna cevabımız şudur: Bu sözler Hz. Peygamberin şöyle demesi yerine geçer: ‘Mâiz’in özelliğini taşıyan herkesi zina yaptığında recm ediniz’ ve ‘Bedevinin özelliğini taşıyan herkes, ramazan günü cinsel ilişkiye girmek yolu ile eşini ve kendini günaha soktuğunda bir köle azat etsin.’ Ayrıca burada cinsel ilişkinin sıfatı, soru soranın tavsif ettiği gibidir; bedevininse itibar edilecek vasfı, Allah’ın Resûlü’nün (s.a.) bu konuda detaya inmeyi terk ederek tarif ettiği şeydir.

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (سورة الزلزال، ٧/٩٩)، فيعبر بالقليل عن الكثير. وكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (سورة الإسراء، ٣٢/١٧)، فعبر^١ به عن^٢ كل ما فيه معنى التبرّم. وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ (سورة النساء، ٤/١٠)، والمراد به هو الإلتاف الذي هو أعم من الأكل، ولكن عبر بالأكل عنه. وكقول الشافعي: «إذا أنهشه^٣ حية أو عقرباً، فإن كانت من حيات مصر، أو عقارب نصيبين وجب القصاص». وليس غرضه من التخصيص التخصّص^٥ بل كل ما يكون قاتلاً في الغالب، ولكن ذكر المشهور وعبر به عن الكل. فإذا ورد من هذا الجنس لفظ خاص ألغينا خصوصه، وأخذنا المعنى الكلّي المراد به. وقلنا: كل تبرّم بالوالدين فهو حرام؛ وكل إلتاف لمال اليتامى فهو حرام. فيحصل معنا^٦ مقدمة كلية.

[٢٦٨] فإن قيل «فالمعلوم بواقعة مخصوصة، هل هي قضية^٧ كلية يفتقر [٣٤٩] مخصصها إلى دليل؟ أم هي جزئية، يفتقر من يعممها إلى دليل؟ وذلك كقوله ﷺ للأعرابي: «أعتق رقبة»،^٨ لما أن قال: جامعت في نهار رمضان. وكرجمه «ماعزاً» لما زنى.^٩ فهل ينزل ذلك منزلة قوله: «كل من زنى فارجموه. وكل من جامع أهله في نهار رمضان، فليعتق رقبة؟» قلنا^{١٠} هو كقوله^{١١}: «كل موصوف بصفة ماعز إذا زنا فارجموه. وكل موصوف بصفة الأعرابي، إذا هلك وأهلك بجماع أهله في نهار رمضان فليعتق رقبة». ثم صفة الجماع هو الذي وصفه السائل. والمعتبر من صفات الأعرابي ما عرّفه رسول الله ﷺ حين ترك الاستفصال،

١ ر: يعني.

٢ ر - عن.

٣ ر: أنفسه.

٤ ط: عقرباء.

٥ ف: ساقك.

٦ ر: معنى.

٧ ر ف - قضية.

٨ ورد الحديث في صحيح البخاري، النفقات ١٣؛ و في جامع الترمذي، الطلاق ٢٠.

٩ ورد الحديث في صحيح مسلم، الحدود ١٩؛ و في سنن أبي داود، الحدود ٢٤.

١٠ ر: قولنا.

١١ ر: كقولك.

Öyle ki farklılaşmanın mümkün olduğu bir yerde, detaya inmeyi terk etmek sözün genel anlamının esas alınacağını gösterir. Buna göre eşiyile ilişkiye girenin, hür veya köle olduğunu tarif etmemişse bu ifade hür ve köle hakkında genel bir ifade olur. Eğer ramazanda oruçlu iken eşiyile cinsel ilişkiye girenin hür olduğunu belirtmişse, ibadetlerle ilgili konularda köleliğin, (hür olanların yükümlü olduğu) herhangi bir yükümlülüğün kalkmasına tesir eden bir sebep teşkil etmediği açıkça bilindiği için, kölenin de bu hüküm kapsamına dahil edilmesi için ilave bir çaba gösterilmesi gerekir. Bizim bu hükmü, genel bir hüküm yerine koymamız, Allah resulünün “benim bir kişi hakkındaki hükmüm, cemaat hakkındaki hükmümdür” demiş olması sebebiyledir. Şayet Hz. Peygamber’in (hüküm koyma) adetinin, her şahsa diğerinden farklı bir hüküm verme tarzında olduğunu bilmiş olsaydık, onun bu incelediğimiz konudaki sözünü genel (umûm) ifadeli bir söz olarak almazdık.

[269] İncelediğimiz konu, kitabımızın asıl konusuyla ilgisi olmayan başka bazı hususlar içerir. Kıyasın sûretini araştırdığımız sırada tikel-özel hükmün ancak altı yol ile tümel yapılabileceğini açıklamıştık: Bu açıklamamız üzerinde farklılığın gerçekleştiği şeyin hükme etkili (müessir) olmadığı; üzerinde ortaklığın olduğu şeyin ise hükme dayanak (menât) olacak şekilde münasip ve müessir olduğunu ortaya koymaktaydı. Çünkü müessir, gayenin açığa çıkmasında en açık etkisi olandır. Şöyle ki bazı tikeller vardır ki onlarda kastedilenin tümel olduğu bilinir; bir kısmında ise bu durum bilinmez. Tıpkı Zâhirîlerin, ribevî mallara dair hadiste zikredilen altı tikel maldan kastedilenin onlardan daha genel bir durum olduğunu bilmemesi gibi. Bu konuda fikir yürüten alimlerin tümü bilir ki (hadiste ribevî mal olduğu belirtilen) buğdayla kastedilen, sadece ‘buğday’ olmayıp buğdaydan daha genel bir manadır. Zira öğütülüp un olduktan sonra da buğdayın faize konu olma özelliği devam eder. Oysa buğday un olmuş ve artık ismi buğday olmaktan çıkmıştır. Böylece bilinir ki buğdaydan kastedilen, buğday ve unun ortak olduğu genel ve tümel bir vasıftır.

وترك الاستفصال^١ مع إمكان الإشكال كعموم المقال، حتى إن^٢ لم يعرف أنه كان حرّاً أو عبداً كان هذا كالعموم في حق الحر والعبد. وإن عرف كونه حرّاً فالعبد ينبغي أن يتكلف إلحاقه بأن يظهر أنه لا يؤثر الرق في دفع موجبات العبادات. وإنما نزلنا هذا منزلة العام؛ لأنه قد قال «حكّمي في الواحد، حكّمي في الجماعة»^٥. ولو كنا عرفنا من عاداته^٢ أنه يخصص كل شخص بحكم بخلاف؛ الآخر، لما أقمنا هذا مقام العام.

[٢٦٩] ولهذا مزيد تفصيل لا يحتمله هذا الكتاب. وقد بينا عند النظر في صورة القياس أن الحكم الخاص الجزئي، إنما يجعل كلياً بستة طرق. وهو بيان أن ما به الافتراق فليس بمؤثر؛ وأن ما فيه الاجتماع هو المناسب أو المؤثر ليكون مناطاً، وهو أبلغ^٥ في الكشف عن الغرض. وذلك لأن من الجزئيات ما يعلم أن المراد منها كلي، ومنها ما لا يعلم ذلك، كمن لم^٦ يعلم من أصحاب الظواهر أن المراد بالجزئيات الستة المذكورة في الربويات، أمر أعمّ منها. وعرف كافة النظائر، أن المراد بالبُرّ ليس هو «البُرّ»،^٧ بل معنى أعم منه. إذ بقي «ربا البُرّ» بعد الطحن وقد صار [٥٠] دقيقاً وفارقه اسم البُرّ. فعلم أن المراد به وصف عام كلي اشترك فيه الدقيق والبُرّ.

١ - حين ترك الاستفصال وترك الاستفصال + حتى ينزل ترك الاستفصال.

٢ - ف + من.

٣ - ف: عاداته.

٤ - ف: يخالف.

٥ - ر ف - بالغ.

٦ - ف - لم.

٧ - ر - البر.

Fakat genel ve tümel olan bazen, akıl yürütmeye gerek olmadan apaçık (bedihi) olarak bilinir. Yukarıdaki ayette yasaklananın, sadece ebeveyne ‘öfl’ demek olmayıp, onlara karşı genel anlamda bıkkınlık ve bezginlik tavrı göstermek olduğunu bilmemiz gibi. Bazen de bu genel ve tümel hakkında 5 buğdayda olduğu gibi şüpheye düşülür. Zira buğday ve un tıpkı yeme, gıda maddesi olma, keylî olma ve mal olma gibi bir takım tümel hususlarda ortaklırlar. Tümelilik konusunda bir kuşku vaki olduğunda bunu ancak anlattığımız altı yoldan biriyle ispatlamak mümkündür. Allah en iyi bilendir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

10

KIYASTA YANLIŞA GÖTÜREN NEDENLER

Bu konuda birkaç fasıl vardır.

Birinci Fasıl: Yanlış Neden Olan Şeylerin Belirlenmesi

[270] Bilinmelidir ki, kıyasın öncülleri, şekil olarak kıyasın üç şeklinin sonuç veren darplarına göre tertip edilip; bundan sonra ilk olarak kıyasın 15 birincil (en küçük) parçaları olan üç terim ortaya çıkarılır; sonra da kıyasın ikincil parçaları olan önermeler birbirinden ayırt edilirse; bunlara ilaveten öncüller doğru ve sonuçtan farklı ve ondan daha iyi bilinir olursa işte bu durumda bunlardan lâzım gelen şey zorunlu olarak doğru ve hakkında kuşku duyulmayan bir şey olur. Çünkü bu önermelerden doğru bir sonuç 20 vermeyeni, ancak anlattığımız açılardan birindeki bir kusurdan dolayı doğruyu vermez ki, bu da şu seçeneklerde gösterilmiştir: Yapılan kıyas, 1- şekillerden herhangi biri içinde yer almaması, 2- sonuç veren darpların dışında kalması, 3- deyimler veya 4- öncüllerin bir birinden ayırt edilmemesi, 5- sonucun öncüller içinde yer alması ve öncüllerin sonuçtan farklı 25 olmaması; 6- sonucun bilinme açısından öncülde daha iyi bilinir olması ve bu sebeple 7- öncülün sonuçtan daha iyi bilinir olmaması. İşte bunlar kıyasta yanlışlığa neden olan yedi nedendir. Şimdi bunların her birini bir örnekle açıklayalım ki bu konuda yanlıştan korunmak kolay olsun.

ولكن الكلبي العام قد يعرف^١ بالبديهة من غير تأمل، كمعرفتنا بأن المحرم هو التبرم^٢ العام دون التأفيف الخاص. وقد يشك فيه كالبُرِّ؛ فإن الدقيق والبُرِّ يشتركان في كليات مثل الطعم والاقتيات والكيل والمالية. وإذا وقع الشك فيه لم يمكن إثباته إلا بأحد الطرق الستة التي ذكرناها، والله أعلم.

النظر الثالث

في المغلطات في القياس

وفيه فصول

الفصل الأول في حصر مئارات الغلط

[٢٧٠] اعلم أن المقدمات القياسية، إذا ترتبت من حيث صورتها على ضرب منتج من الأشكال الثلاثة وتفصلت فيها^٣ الحدود الثلاثة أولاً، وهي الأجزاء الأولى، ثم تمايزت^٤ المقدمتان، وهي الأجزاء الثواني وكانت المقدمات صادقة، وكانت غير النتيجة، وكانت أعرف من النتيجة كان اللازم منها بالضرورة حقاً لا ريب فيه. والذي لا يحصل منه الحق فإنه^٥ لا يحصل لخلل^٦ في هذه الجهات، التي ذكرناها؛ (١) إما لخروجه عن أحد الأشكال، (٢) أو لخروجه عن الضرب المنتج من الأشكال، (٣) أو لعدم التمايز في الحدود، (٤) أو في المقدمات، (٥) أو لإدراج المطلوب^٧ في المقدمات، فلا تكون غير النتيجة، (٦) أو لأن^٨ النتيجة تكون متقدمة على المقدمة في المعرفة، (٧) فلا تكون المقدمة أعرف من النتيجة. فهذه سبع مئارات، فلنشرح كل واحد بمثال حتى يتيسر الاحتراز عنه.

١ ر: يعلم.

٢ ر + من.

٣ ف: منها.

٤ ف: تميزت.

٥ ر: قائماً.

٦ ر: يخلل.

٧ ط: النتيجة.

٨ ر - أو لأن + ولأن.

Birinci Hata Noktası

[271] Kıyasın üç şekilden birine dahil olmamasıdır. Bu da deyimler arasında, ya her iki öncülde özne veya her iki öncülde yüklem veya birinde özne, diğerinde yüklem olan bir ortak deyim bulunmamasıdır. Eşanlamlılık ve eşadlılık (hakikaten ve lafzen iştirak) olmadığında zihin onda yanılmaz. Doğrusu bu durum açıktır. Ancak deyimler arasında manası farklı olmakla birlikte eşadlı (lafzen müşterek) olan bir şey bulununca zihin yanılır. Bu yüzden eşanlamlı ve eşadlı müşterek lafızlara ve özellikle de mütevâtî' olmaları nedeniyle benzeşenlere dair yeterli incelemenin yapılması gerekir. Çünkü müşterek lafızlardaki farkın idraki zordur ve bu konu yanılmaların önemli bir nedenidir. Yukarıda 'Kıyasın Öncülleri Kitabı'nda bunun tafsilatını öz olarak anlatmıştık. Ancak ne var ki biz orada yalnızca manaları özdeş olmayan (eşadlı) lafızları anlattık. Oysa bazen müştereklik, bizzat lafızdan değil de lafızların nazım ve tertibi sebebiyle de olur. Şimdi burada bunların örneklerinden dördünü anlatalım.

[272] *Birincisi*, Allah Teâlâ'nın "*Ancak Allah ve ilimde sağlam olanlar*"³⁴ sözünde anlattığımız gibi, vakıf ve iptida denilen, durma ve yeniden başlama yerlerinden neşet eden müşterekliktir. Zira bu ayetin iki farklı manası vardır. Dolayısıyla buna benzer iki anlama gelen sözler öncüllerin birinde bir manaya, diğerinde başka bir manaya için kullanılır ve bir ortak deyim bulunduğu zannedildiği halde ortak deyim ortadan kalkmıştır. *İkincisi* ise bir zamirin, bağlı olması muhtemel olan birden çok isim arasında gidip gelmesidir. Mesela şu söz gibi;

"Akıllı kişi bir şeyi bilirse o, bildiği gibidir.

Akıllı kişi taşı bilir.

Öyle ise o taş gibidir."

Burada "o" zamiri akleden-akıllı kişi ile düşünülen-akledilen şeye bağlı olma arasında gider gelir. Öncülde düşünülen şeye bağlı olduğu kabul edilir, sonuçta ise karışıklık ortaya çıkar ve düşünen kişiye bağlanmış gibi zannedilir.

المثارة الأولى

[٢٧١] أن لا تكون على شكل من الأشكال الثلاثة، بأن لا يكون في الحدود حد مشترك: إما موضوعاً فيهما أو محمولاً فيهما أو موضوعاً لأحدهما محمولاً للآخر. فإذا انتفى الاشتراك في الحقيقة واللفظ، لم يغلط فيه الذهن؛ فإن ذلك يظهر، [٥٠] وإنما يغلط إذا وجد ما هو مشترك لاشتراك اللفظ واختلاف المعنى. ولذلك وجب تحقيق القول في الألفاظ المشتركة لا سيما ما يشتهب منها بالمواطئة، ويعسر فيها درك الفرق، وهو مثار عظيم للأغاليط. وقد ذكرنا تفصيل القول في ذلك على الإيجاز في كتاب «مقدمات القياس»، إلا أنا لم نذكر ثم إلا الألفاظ التي لا يتحد معناها. وقد يكون الاشتراك سببه^٣ النظم والترتيب للألفاظ، لا نفس الألفاظ. ونحن نذكر من أمثلتها أربعة؛^{١٠}

[٢٧٢] الأول: ما ينشأ من مواضع الوقف والابتداء، كما ذكرناه من قوله تعالى: ﴿إِلَّا اللَّهَ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (سورة آل عمران، ٧/٣). إذ له معنيان مختلفان، فيطلق أمثاله في إحدى المقدمتين بمعنى، وفي الثاني بمعنى آخر، فيبطل الحد المشترك، ويظن أن ثمَّ حدًّا مشتركاً. الثاني: تردد الضمائر^٥ بين أشياء متعددة تحتل الانصراف إليها كقولك:

كل ما علمه العاقل، فهو كما علمه.

والعاقل يعلم الحجر.

فهو كالحجر.

فإن قولك: «فهو» متردد بين أن يكون راجعاً إلى العاقل، أو إلى المعقول. ويسلم في المقدمة على أنه راجع إلى المعقول، ويلتبس في النتيجة فيخيل رجوعه إلى العاقل.^{٢٠}

١ - المثارة.

٢ - القول في.

٣ - شبيه.

٤ - أربعة.

٥ - حروف التَّسْق.

[273] *Üçüncüsü*, iki anlamı sıraya koyan bağlaçların (atıf harflerinin), biri doğru diğeri de yanlış olan iki mana arasında gidip gelmesidir. Mesela “Beş sayısı, çift ve tektir”, sözü gibi. Bu söz doğrudur. Dolayısıyla bu sözden hareketle “beş, hem çift hem tektir”, sözünün de doğru olduğu zannedilir. Bunun sebebi “ve” bağlacının anlamının karıştırılmasıdır. Doğrusu “ve” bağlacı bölümlerin toplamına delâlet eder. Buna göre sen “insan kemik ve ettir” dersin ki bu insanda kemik ve et vardır anlamına gelir. Ayrıca bu bağlaç niteliklerin toplamına da delâlet eder. Tıpkı senin “insan canlı ve cisimdir”, sözün gibi. Buna göre beş sayısı konusunda yukarıda söylediğimiz söz, ‘ve’ bağlacındaki parçaların toplamı (yani beş sayısının 4+1 şeklinde çift ve tek sayının toplamı olması) anlamı yoluyla doğru olur, sıfatların toplamı (hem tek olma hem de çift olma sıfatını bir arada taşıma) anlamı yoluyla değil. Nitekim her iki anlamda da önermenin lafzı aynıdır.

[274] *Dördüncüsü* ise sıfatın, öznenin sıfatı olması ya da kendinden önce zikredilen yüklemın sıfatı olması arasında gidip gelmesidir. Buna göre biz “Zeyd görendir (basîr)”, yani kör değildir ve “Zeyd tabiptir” diyebiliriz. Bu iki sözü düzenleyerek “Zeyd basîr tabiptir” dediğimizde onun tıp alanında basîr (uzman) olduğu zannedilir. Zira bu lafızlar ayrı ayrı (yani Zeyd için ayrı cümlelerde) kullanıldıklarında doğru; birlikte kullanıldıklarında ise (akla gelebilecek) iki yorumdan sadece birine göre doğru olur. Buna benzer çok sayıda örnek bulabiliriz. Bunlarla, nereden olduğu bilinmeden kıyasın şekli bozulur. Anlattıklarımız ise bu konuda yeterli bilgiyi verir.

İkinci Hata Noktası

[275] Kıyasın, üç şeklinin sonuç veren darblarından birine dahil olmasıdır. Bunun örneği şu sözdür:

“İnsanların çok azı yazandır.

Her yazan akıllıdır.

Öyle ise insanların çok azı akıllıdır.”

Eğer azı olumsuzlamakla, çoğu olumsuzlamayı kastetmezsen (yani azı akıllıdır deyip çoğu akıllı değildir sonucunu kastetmezsen) bu sonuç doğrudur. Doğrusu çoğu akıllı olunca

[٢٧٣] الثالث: تردد الحروف الناسقة بين معنيين يصدق في أحدهما، ويكذب في الآخر، كقوله: «الخمسة زوج وفرد» وهو صادق فيظن أنه يصدق قولنا: «إنه زوج وفرد معاً». وسببه اشتباه دلالة «الواو». فإنه يدل على جميع الأجزاء، إذ تقول: «الإنسان عظم ولحم» أي فيه عظم ولحم. ويدل على جميع الأوصاف، كقولنا: «الإنسان حي وجسم» فإذا يصدق ما ذكرناه في الخمسة بطريق جمع الأجزاء، لا بطريق جمع الصفات واللفظ ذلك اللفظ.^١

[٢٧٤] الرابع: تردد الصفة بين أن تكون صفة للموضوع [٥١] أو صفة للمحمول المذكور قبله؛ فإننا قد نقول: «زيد بصير»؛ أي ليس بضير. ونقول: «زيد طبيب». وإذا نظمنا فقلنا: «زيد طبيب بصير»؛ فيظن أنه بصير في الطب. وهذه الألفاظ تصدق مفرقة وتصدق مجموعة على أحد التأويلين دون الثاني. وأمثال ذلك مما يكثر، ويندفع^٢ به شكل القياس من حيث لا يعرف. وفيما ذكرناه غنية.

المثار الثاني

[٢٧٥] أن لا يكون من ضرب منتج من جملة ضروب الأشكال الثلاثة. مثاله قولك: ١٥

قليل من الناس كاتب.

وكل كاتب عاقل.

فقليل من الناس عاقل.

وهذه النتيجة صادقة، إن لم تُرد بإثبات القليل نفي الكثير؛ فإن الكثير إذا كان عاقلاً

١ ر ف - واللفظ ذلك اللفظ + واللفظ كاللفظ.

٢ ط: ويرتفع.

azı da onun içinde yer alır. Eğer bu kıyasla insanların yalnızca azının yazan ve akıllı olduğunu kastedersen kıyasın sistemi, düzeni karışır. Zira, “insanların çok azı yazandır” sözü bilkuvve olarak iki öncül içerir. Bunlardan biri, “bazı insan yazandır”, diğeri ise “bu bazı (insan) azdır” öncülleridir. Burada, bu ikisi (yazan ve az) “bazı” üzerine yüklem olmuş ve ikinci öncülde iki yüklemden sadece biri üzerine –ki bu da “yazandır” yüklemidir- hüküm verilmiştir. Dolayısıyla burada kıyasın sistemi karışmıştır.

[276] Aynı şekilde,

“İnsanın taş olması mümteni’dir/imkandıdır,

10 ve taşın canlı olması mümteni’dir.

Öyle ise insanın canlı olması mümteni’dir.”

dediğinde de durum böyledir. Çünkü bu darp, içindeki olumsuzluk lafzı dönüştürülmüş olan iki olumsuz önermeden meydana getirilmiştir. Zira “insanın taş olması mümteni’dir”, sözünün manası; “Hiçbir insan taş değildir”, demektir. Öyle ki sonucu olumsuz yapmak için bu kadarı kâfidir. Zira birinci şeklin küçük öncülü olumlu olmazsa kıyas asla sonuç vermez. Bu tarz hataların çok olmasının sebebi, zihnin lafızlara sarılıp manaları gerçekliğiyle elde edememesinden başka bir şey değildir.

Üçüncü Hata Noktası

20 [277] Kıyasın birincil parçaları olan üç deyim in tam olarak bir birinden ayrılmış, deyimler şeklinde yer almamasıdır. Mesela;

“Her insan beşerdir

ve her beşer canlıdır.

Öyle ise her insan canlıdır.” ve yine;

25 “Her hamr içkidir

ve her içki sarhoş eder.

ففيه القليل. وإن أريد به أن القليل فقط هو كاتب وعاقِل، اختلط نظم القياس؛ إذ كان قوله: «قليل من الناس كاتب»، يشتمل على مقدمتين بالقوة: إحداهما «بعض الناس كاتب» والأخرى: «أن ذلك البعض قليل». فهما محمولان على «البعض» وقد حكم في المقدمة الثانية، على أحد المحمولين، وهو «الكاتب» دون الثاني؛ فاختلط النظم. ٥

[٢٧٦] وكذلك إذا قلت:

«ممتنع أن يكون الإنسان حجراً.

وممتنع أن يكون الحجر حيواناً.

فممتنع أن يكون الإنسان حيواناً.»

١٥ لأن هذا الضرب أَلْفَه^١ من سالتين، غُيِّرَ عليهما اللفظ.^٢ إذ قولك: «ممتنع أن يكون الإنسان حجراً» معناه: وليس واحد من الناس بحجر.^٣ بل هذا القدر كافٍ لنفي النتيجة. فإن الصغرى من الشكل الأول، مهما لم تكن موجبة، لم ينتج أصلاً. وإنما تكثر هذه الأغاليط، لمن تشبث ذهنه بالألفاظ، ولا يحصل المعاني بحقائقها.

المثار الثالث

[٢٧٧] ألا تكون الحدود الثلاثة، وهي الأجزاء الأول، متميزة متكاملة،

كقولك:

كل إنسان بشر

وكل بشر حيوان

فكل إنسان حيوان.

وقولك:

كل خمر عُقار.

وكل عُقار مُسكر.

١ ر: ألفه.

٢ ط + السبي.

٣ ف - وليس واحد من الناس بحجر + لا إنسان واحد، حجر.

Öyle ise her hamr sarhoş eder.” sözü gibi.

Bu örneklerde orta deyim ile küçük deyim (insan ve beşer ile hamr ve içki) birbirinin aynısıdır fakat lafızlar birbirinden farklıdır. Bu, önermelerde eşanlımlı (müterâdif) lafızların kullanılmasıyla ilgili bir durumdur.

5 Müterâdif lafızlar; harfleri farklı olup kendilerinden anlaşılan manaları aynı olan lafızlardır. Bunları daha önce anlatmıştık, dolayısıyla bunlardan da sakınmak gerekir.

Dördüncü Hata Noktası

[278] Kıyasın ikincil parçaları olan öncüllerin gereksiz parça taşımasıdır. Bu nedenle, mürekkep olmayan yalın müfred lafızlarda yanlışla rastlanmaz. Zira bu lafızlarda yanlışın yeri açıkça görülür, mürekkep lafızlardaki yanlışlar ise açıkça görülmez. Nice mürekkep lafız vardır ki onun anlam gücünü, tek bir lafız verebilir, zira bu manaya tek bir lafız ile delâlet etmek mümkün olur. Mesela, “insan yürür” deyip sonra da bu ifadeyi uzatarak

10 özne olan ‘insan’ lafzını “hayavân-ı nâtık” ile; ‘yürür’ lafzını da “ayaklarını atarak bir yerden bir başka yere intikal eder” lafzıyla değiştirmen mümkündür. Bu kıyas türünde gizli olan hatayı bulup ortaya çıkarman artık mümkündür. Yine

“Müslüman bir şeyi bildiğinde o, bildiği gibidir.

20 Müslüman kafiri bilir.

Öyle ise müslüman kafir gibidir.” sözün de bu kabildendir.

Buradaki öncüllerdeki deyimler konuldukları anlam itibarıyla birbirinden tamamen ayrılmış (eşanlımlı vb. olmayan) öncüllerdir. Ortaya çıkan hata ise başka bir hususta, diziliştedir. Çünkü bu dizilişteki detaylar ortaya konulmamıştır. Yoksa, senin “müslümanın bildiği şey” sözün özne; “o, bildiği şey gibidir” sözünün yüklem olduğu ortadadır. Fakat “o” zamiri iki ayrı şey arasında gidip gelmektedir.

[279] Bazen de bu deyimler konuldukları anlam bakımından bir birinden ayırt edilemez olur ve hatta önermede hem öznenin hem de yüklemlemin bir parçası olması ihtimal dahilinde olan unsurlar bulunabilir.

30

فكل [٣٥١] خمر مُسكر.

فإن الحد الأوسط، هو الحد الأصغر بعينه، وإنما تكرر اللفظ. وهذا من استعمال الأسماء المترادفة، وهي التي تختلف حروفها، وتتساوى حدود معانيها المفهومة. وقد ذكرناها فليحترز منها أيضاً.

المثار الرابع

[٢٧٨] أن لا تكون الأجزاء الثواني، وهي المقدمات، متفاضلة وذلك لا يتفق في الألفاظ المفردة البسيطة. إذ يظهر فيها محل الغلط، ولكن [لا] يظهر في الألفاظ المركبة. وكم من لفظ مركب يؤدي معنى قوته قوة الواحد، إذ يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد، كما تقول: «الإنسان يمشي» ثم يمكنك أن تبدل لفظ الموضوع بـ«الحيوان الناطق»؛ ولفظ «المشي» بأنه «ينتقل، بنقل قدميه من موضع إلى موضع» حتى يطول اللفظ^١. ويمكن أن تُعِين التلبس فيه، ومن هذا القبيل قولنا:

«كل ما علمه المسلم، فهو كما علمه.

والمسلم يعلم الكافر.

فهو إذن كالكافر».

وهذه المقدمات متميزة الحدود في الوضع، ولكن الخلل في الاتساق؛ فإنه ترك التصريح بتفصيله، وإلا فقولك: «ما علمه المسلم» موضوع؛ وقولك: «فهو كما علمه» محمول؛ ولكن تردد معنى قولك «هو».

[٢٧٩] وقد يكون بحيث لا يتميز في الوضع، بل يكون فيه جزء يحتمل أن يكون من الموضوع؛ ويحتمل أن يكون من المحمول.

١ ط: تعدد.

٢ ر + للشيء بأنه ينقل.

Mesela “Uzun Zeyd beyazdır: *Zeydün et-tavîlu ebyad*”, dediğinde burada yüklem yalnızca “beyaz” kelimesidir. “Uzun” ise öznenin bir parçasıdır. Uzun (*et-tavîl*) kelimesini *ellezî* (... olan, ki o) ilgi zamirinden (ism-i mevsûl) sonra getirip Zeyd’e ait bir sıfat yaparak şöyle demen mümkündür:

5 “Uzun olan Zeyd beyazdır: *Zeydun ellezî hüve tavîlun ebyadu*”. Eğer “Zeyd, uzun beyazdır”, dersen uzun kelimesi bu defa yüklem bir parçası olur. Eğer yukarıdaki örnekte ‘*ellezî*’ kelimesi getirilmeden cümle söylene, cümle burada ‘*ellezî*’ kelimesinin kastedilmesine de kastedilmemesine de açık olur.

10 [280] Mesela “*el-insâniyyetü, min haysü hiye insâniyyetün, hâssatün ev âmmetün*”, denilmesi de bu şekildedir. Burada iki ihtimal söz konusudur: Birinci ihtimal, “*min haysü hiye insâniyyetün*” kısmının, önermenin konusunun bir parçası olmasıdır ki bu durumda cümlenin anlamı “*el-insâniyyetü min haysü hiye insâniyyetün, hâssatün ev âmmetün*: insanlık, insanlık olması yönüyle

15 ele alındığında, ya özeldir ya da geneldir” olur. Diğer ihtimal ise, sadece ilk ‘*el-insâniyyetü*: insanlık’ kelimesinin konu (özne) olup, yüklem ise ‘*min haysü hiye insâniyyetün hâssatün ev âmmetün*: insanlık olma (mahiyeti) bakımından özeldir’ olmasıdır. Eğer sadece “insanlık, özeldir” demiş olsaydın cümlenin bu ikinci ihtimaldeki anlamıyla aynı şeyi söylemiş olurdun. Bundan dolayı açık-

20 ça “*hâssatün min haysü hiye insâniyyetün*: (insanlık) insanlık olması (mahiyeti) bakımından özel insanlıktır” deseydin; her bir haberin ayrı bir yüklem olduğu iki ayrı şeyden haber vermiş olurdun. İşte bu yüzden eğer “mahiyeti bakımından insanlık, ne özel insanlıktır ne de genel insanlıktır” deseydin bu doğru bir önerme olurdu. Eğer “insanlık, insanlık olması bakımından ne özeldir ne de geneldir”, deseydin bu da yanlış olurdu. Zira ileride, varlığın hükümleri

25 konusunda tümelin manasını anlatacağımız sırada bu ikisi arasındaki fark da anlaşılacaktır. Bu muhtelif terkiplerden pek çok yanlışlar doğar ki bunların çözümü, sadece lafzı esas alanlar şöyle dursun aklî ve mantıkî ilimlerde uzman olanlara bile zor gelir. Bu gizli hata noktalarından kurtulmak ancak Allah’ın

30 muvaffakiyet vermesiyle mümkündür. Öyle ise fikir yürüten araştırmacı bu sarp yolların karanlıklarından kurtulması için araştırmacı Allah’tan onu başarıya ulaştırmasını dilesin.

فإنك تقول: «زيد الطويل أبيض» فالمحمول هو «الأبيض» فقط؛ و«الطويل» من الموضوع. إذ يمكن أن يذكر «الطويل» بصيغة «الذي» فيرجع إلى زيد، بأن تقول: «زيد الذي هو طويل، أبيض». وإن قلت: «زيد طويل أبيض»، صار «الطويل» جزءاً من المحمول. وإذا لم يذكر «الذي» فقد يكون بحيث احتمال أن يراد به «الذي» واحتمل أن لا يراد.

[٢٨٠] كما تقول «الإنسانية من حيث هي إنسانية خاصة أو عامة». ويحتمل أن يكون [قسم «من حيث هي إنسانية»] [٢٥أ] من الموضوع. ومعناه «الإنسانية التي من حيث^١ هي إنسانية إما خاصة وإما عامة»، ويحتمل أن يكون الموضوع «الإنسانية» المجردة، والمحمول «خاصة من حيث أنها إنسانية». إذ لو قلت: «الإنسانية خاصة»^٢، لأخبرت عن شيء واحد. فإذا قلت: خاصة من حيث هي إنسانية^٣، أخبرت عن شيئين وكل خبر فهو محمول. ولهذا لو قلت: «الإنسانية ليست، من حيث هي إنسانية خاصة ولا عامة»؛ صدق؛ ولو قلت: «الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست خاصة ولا عامة» كذب. ويفهم الفرق بينهما عند ذكرنا لمعنى «الكلي» في أحكام الوجود. فيتشعب من هذه التركيبات المختلفة أغاليط يعسر حلها على حذاق النظار فضلاً عن الظاهريين، ولا يتخلص عن مكامن الغلط إلا بتوفيق الله، فليستوفق الله تعالى الناظر في هذه العقبات، حتى يسلم عن ظلماتها.

١ - من حيث.

٢ - ط + أو عامة.

٣ - ط + خاصة، أو عامة.

٤ - ر - فهو.

Beşinci Hata Noktası

[281] Kıyastaki muhtemel hata noktalarından beşincisi ise öncülün yanlış olmasıdır. Bu da ya lafızda ya da manada bir karışıklığın ortaya çıkmasından kaynaklanır. Bu sebeplerden hiç birinin bulunmadığı yerde 5 zihin ona boyun eğmez ve onu doğru kabul etmez. Nitekim burada söz konusu ettiğimiz ancak akıl sahibi olanların yanlış yaptığı şeylerdir. Her işittiğini doğru kabul edenin ise mizacı bozuktur, tedavisi de zordur. Bu sebeplerden lafızdaki karışıklık, kullanılan lafız ile (kullanılması gereken) doğru lafız arasında bir münasebetin olmasıdır. Mesela, iki lafız, aralarında 10 ince bir anlam farkı olmakla birlikte, ortak bir manaya sahip olabilir. Bu durumda bu lafızlardan biri esas alınarak doğru olarak telif edilen hüküm, diğer lafza göre de doğru zannedilir. Çünkü aynı şeyi ifade etmelerine rağmen lafızlardan birinin diğerinden daha fazla ya da eksik bir mana taşıması hususu dikkatten kaçmıştır. Belirttiğimiz husus çokça hataya düşülen bir 15 noktadır. Mesela perde, paravan anlamındaki “*setr*” ve “*hıdr*” lafızları gibi. Zira böyle bir perde, arkasında bir kız ya da cariye olduğu zaman “*hıdr*”; diğer durumlarda ise “*setr*” lafızıyla ifade edilir. Yine ağlamak, anlamındaki “*büka*” ve “*avil*” sözcükleri de böyledir. Yüksek sesle ağlanınca ‘*avil*’; değilse ‘*bükâ*’ denilir. Bazen de iki sözcüğün anlamının tam olarak aynı olduğu 20 sanılır. Toprak anlamında “*serâ*” ve “*turâb*” sözcükleri böyledir. Doğrusu “*sera*” da topraktır, fakat nemli ve ıslak olmak şartıyla böyledir. Yine dar geçit anlamındaki “*me’zak*” ve “*madîk*” de böyledir. *Me’zak*, *madîk* ile aynı şeydir, fakat sadece savaştaki yerlerle ilgili olarak kullanılır. Yine kaçan köle anlamındaki “*âbık*” ve “*hârib*” de böyledir. Buna göre *âbık*, *hârib*’dir. Fakat 25 *hârib*’de ilave bir mana vardır. Bu ilave mana da kölenin kaçmasının korku ve ağır iş şartı sebebiyle olmasıdır. Kaçmanın sebebi köleyi nefret ettirip kaçırın bir sebep değil ise bu durumda köleye *hârib* değil *âbık* adı verilir.

[282] Nitekim tükürüğe yani ağız suyuna ağızda bulunduğu sürece “*rudâb*”; ağızdan atıldığında ise “*buzâk*” denilir. Yine yiğit ve kahraman kişiye ancak silah kuşandığında *kemiyy* denilir, diğer durumlarda o *batal* olarak anılır. 30

المثار الخامس

[٢٨١] أن تكون^١ المقدمة كاذبة، وذلك لا يخلو إما أن يكون لالتباس اللفظ أو لالتباس^٢ المعنى. فإن لم يكن ثَمَّ شيء من هذه الأسباب، لم يدعن الذهن له، ولم يصدق به، فليس كلامنا إلا فيما يغلط فيه العقلاء. فأما من يُصدّق بكل ما يسمع، فهو فاسد المزاج، عسير العلاج. وأما التباس اللفظ فهو أن يكون بينه وبين الصادق مناسبة، كما إذا اشترك لفظتان في معنى، وبينهما افتراق في معنى دقيق، فيُظن أن الحكم الذي أُلّف^٣ صادقاً على أحدهما صادق على الثاني. ويقع الذهول عما فيه الافتراق، من مفارقة أحدهما الآخر بزيادة معنى أو نقصانه، مع اتحاد المسمّى. وذلك مما يكثر، كلفظ «الستر» و«الخدر». ولا يقال خدر إلا إذا كان مشتتلاً على جارية وإلا فهو [٣٥٢] ستر. وكالبكاء والعويل؛ ولا يقال «عويل» إلا إذا كان معه رفع صوت وإلا فهو بكاء. وقد يظن تساويهما وكذا الثرى والتراب؛ فإن الثرى هو التراب، ولكن بشرط النداءة. وكذلك المأزق والمضيق؛ فإن المأزق هو المضيق ولكن لا يقال إلا في مواضع الحرب. وكذا الأبق والهارب؛ فإن الأبق هو الهارب^٤ ولكن الأبق لا يكون إلا إذا كان مع الهرب زيادة معنى^٥، وهو أن يكون الهرب^٦ من كدّ وخوف، فإن لم يكن بسبب مُنْفِر، فيسمى هارباً لا آبقاً.

[٢٨٢] وكما لا يقال لماء الفم «رُضاب» إلا ما دام في الفم، فإذا فارقه فهو «بُزاق». ولا يقال للشجاع «كَمَيْ» إلا إذا كان شاكاً^٧ السلاح، وإلا فهو بطل.

١ ر: تقول.

٢ ر - لالتباس.

٣ ر: أُلّفِي.

٤ ر ف - وكالبكاء والعويل.

٥ ر - فإن الأبق هو الهارب.

٦ ف - الأبق لا يكون إلا إذا كان مع الهرب زيادة معنى + مع مزيد معنى في الهارب.

٧ ف - الهرب.

٨ ر + في؛ ط: شاكِي. في اللغة: «شاكُ السلاح» هو الذي يدخل في السلاح. يقال: رجلٌ شاكُ السِّلَاح؛ وشاكِي السِّلَاح.

Güneşe de ancak gün yükselirken *gazzâle* denilir. İşte bütün bu sözcükler asıl anlam olarak birbirine denk olsalar da aralarında bir çeşit bir nüans vardır. Bu sebepten bu lafızlardan biri esas alınarak verilen hükmün diğeri için de geçerli ve bu yüzden onun da doğru olduğu zannedilebilir.

- 5 [283] Yanılmanın mana ile ilgili sebebi, öncülün tikelde doğru iken tümelde böyle olmadığı halde, tikelin tümel olarak alınıp doğru kabul edilmesidir. Bu durumda öncülün doğru olma şartı gözden kaçırılmış olur. Bu yanılmaların en çok rastlanılan sebebi de önermenin döndürülmesinin doğru olacağıнын vehmedilmesidir. Buna göre “her kısas, kasd sebebiyledir
- 10 ve her recm zina sebebiyledir” dediğimizde her kasıttta kısasın ve her zinada recmin var olduğu zannedilir. İşte bu konu tedbirli davranmayanın çokça hataya düşebileceği bir özelliktedir. Tikelde doğru olup tümelde olmayan önerme ise, bazen öznenin bazısında doğru olabilir. Tıpkı “canlı mükelleftir” sözümüz gibi. Zira bu söz, başkası değil, yalnızca insan hakkında
- 15 doğrudur. Bu tür önerme ise öznenin tümünde fakat onun sadece bazı durumlarında doğru olabilir. Tıpkı “insan mükelleftir” sözümüz gibi. Bu söz, çocukluk ve akıl hastası olma halinde insan için doğru olamaz. Bu tür önermeler bazen de vakitlerin bazısında doğru olur. “Mükellefin namaz kılması zorunludur”, sözümüz gibi. Bu söz kuşluk vakti için doğru olmaz.
- 20 Zira kuşluk vaktinde kılınması zorunlu olan bir namaz yoktur. Bu önermeler bazen de gizli bir şarta bağlı olarak doğru olur. Tıpkı “mükellefin şarap içmesi haramdır”, sözümüz gibi. Bu söz ancak şarap içmeye zorlanmış olmamak şartıyla doğrudur, ancak bu şart söylenmemiştir. Yine “mükellef kişi bir masumu öldürürse, öldürdüğü kişi gibi o da öldürülür” sözü de
- 25 bunun gibi bir şarta bağlı olarak sahihtir. Bu şart da öldürenin baba, öldürülenin ise onun çocuğu olmaması şartıdır. İşte bu tür önermeler çoğu durumda doğru olup, ancak bir şartla kayıtlanınca tümel doğru kabul edilir. Buna rağmen bazen zihin bu önermeleri derhal doğrular ve onları tümel doğru olarak kabul eder. Böylece onlardan yanlış sonuçlar lâzım gelir.

ولا يقال للشمس «الغزالة» إلا عند ارتفاع النهار. فهذه الألفاظ متماثلة في الأصل، وفيها نوع تفاوت. وقد يظن أن الحكم على واحد، حكم على الآخر، فيصدق به لهذا السبب.

[٢٨٣] وأما السبب المعنوي للتغليب فهو أن تكون المقدمة صادقة في البعض لا في الكل، فتؤخذ على أنها كلية وتصدق ويقع الذهول عن شرط صدقها؛ وأكثرها^١ من سبق الوهم إلى العكس. فإننا إذا قلنا «كل قود فبعمد، وكل رجم فبزنا»، فيظن أن كل عمد ففيه قود، وكل زنا ففيه رجم. وهذا كثير التغليب لمن لا يتحفظ عنه. والذي يصدق في البعض دون الكل، قد يكون بحيث يصدق في بعض الموضوع، كقولنا: «الحيوان مكلف». فإنه يصدق في الإنسان دون غيره. وقد يصدق في كل الموضوع، ولكن في بعض الأحوال، كقولنا «الإنسان مكلف» فإنه لا يصدق في حالة الصبا والجنون. وقد يصدق في بعض الأوقات، كقولنا «المكلف يلزمه الصلاة» فإنه لا يصدق في وقت الضحى؛ [١٥٣] إذ لا تجب فيه صلاة. وقد يصدق بشرط خفي، وهو كقولنا: «المكلف يحرم عليه شرب الخمر»؛ وذلك بشرط أن لا يكون مكرهاً، فيترك الشرط. وكذا قولنا المكلف إذا قتل معصوماً^٢ هو مثله قتل^٣. وهو صحيح بشرط، وهو أن لا يكون القاتل أباً، ولا القتيل^٤ ابناً. فهذه الأمور لما كانت تصدق في الأكثر، ولا تنتهض كلية صادقة، إلا إذا قيدت بالشرط. فربما يدعن الذهن للتسليم فيسلمها^٥ على أنها مقدمات كلية صادقة^٦، فيلزم منها نتائج كاذبة.

١ ر: وأكثر.

٢ ف: مغصوباً.

٣ ف - مثله قتل + مثل ما قتل.

٤ ر: ولا القاتل عنه.

٥ ر: فيسلم.

٦ ف - إلا إذا قيدت بالشرط، فربما يدعن الذهن للتسليم فيسلمها على أنها كلية صادقة.

Altıncı Hata Noktası

[284] Kıyasta yanılmanın altıncı nedeni ise öncüllerin sonuçtan farklı önermeler olmamasıdır. Zira böyle olursa farkına varmadan neticeyi öncül olarak kullanır, yani “*musâdere ale'l-matlûb*” hatasına düşersin. Mesele “kadın velayet altında ise kendi nikah akdini kendisi yapamaz” sözün gibi. Sana kadının velayet altında olmasının anlamı sorulduğunda, belki de muhatapla, zaten üzerinde ittifak edemeyip anlaşmazlık içinde olduğun bir şey dışında açıklama yapamazsın. “Gündüz yapılan niyetle nafîle oruç tutmak sahih olur” diyenin sözü de bu şekildedir. Çünkü o, aynî bir oruçtur. Onun aynî bir oruç olmasının manasının tam olarak izahı ve tahkiki istendiğinde, yapılan izahın bir parçasını da neticenin teşkil etmesinden kaçınılamaz. Şöyle ki ona “aynî bir oruç olmasının manası nedir?” diye sorulduğunda, cevap veren kişi “o, nafîle olmaya uygun bir oruçtur” der. Bunun üzerine ona “bu cevabınla muayyenlik (aynîlik) tespit edilemez” denilir. Zira her gün fecrin doğuşundan önceki vakit kaza orucu için uygundur ve ona aynî bir oruç denilmemektedir. Eğer onun manası, “nafîle oruçtan başkasına uygun değildir” derse buna karşı “bununla da aynî oluş tespit edilemez” denilir. Zira gece nafîle oruçtan başkasına uygun değildir, bu sebeple ona muayyen (aynî) oruç denilemez. Böylece (muhatap) iki manayı bir araya getirmek zorunda kalır ve “onun manası, nafîle için uygun olup diğerleri için uygun olmayandır” der. Onun ‘o, nafîle oruç için uygundur’ sözü gerekçesinin (illetinin) bilinmesi talep edilen (matlûb, netice) hükmün kendisidir, öyle ise onu nasıl illetin bir parçası yapmaktadır? Oysa doğrusu illetin hüküm olmadan kendi başına var olabilmesi sonra da onun üzerine hükmün gelmesidir ki, böylece hüküm, illetten başka, onun dışında bir şey olur. Bu anlattıklarımızın benzeri aklî kıyaslarda (daha) çoktur, bu yüzden burada bunlara yer vermiyoruz.

Yedinci Hata Noktası

[285] Kıyasta hataya düşülen yerlerin yedincisi ise öncüllerin sonuçtan daha iyi bilinir bir şey olmaması, aksine şu seçeneklerdeki gibi olmasıdır:

المثار السادس

[٢٨٤] ألا تكون المقدمات غير النتيجة، فتصادر على المطلوب في المقدمات، من حيث لا تدري. كقولك: «إن المرأة مولى عليها، فلا تلي عقد النكاح». وإذا طولبت بمعنى كونها «مولى عليها» ربما لم تتمكن من إظهار معنى سوى ما فيه النزاع. وكذلك قول القائل: «يصح التطوع بنية تنشأ^١ نهاراً»، لأنه صوم عين وإذا طُلب بتحقيق معنى كونه صوم عين، لم يستغن عن أن تجعل النتيجة جزءاً منه؛ إذ يقال له «ما معنى كونه صوم عين؟» فيقول «إنه يصلح للتطوع». فيقال وبهذا لا يثبت التعيين؛^٢ إذ يصلح كل يوم قبل طلوع الفجر للقضاء، ولا يقال: صوم عين. وإن قال: معناه أنه لا يصلح لغير التطوع فيقال: وبهذا لا يثبت التعيين.^٣ فإن الليل لا يصلح لغير التطوع؛ فلا يكون معيناً؛ فيضطر إلى أن يجمع بين المعنيين ويقول: معناه أنه لا يصلح لغير التطوع، ويصلح للتطوع. فقوله يصلح للتطوع، هو الحكم المطلوب علته، فكيف جعله جزءاً من العلة؟ والعلة ينبغي أن تقوم ذاتها دون الحكم، ثم يترتب^٤ عليها الحكم ليكون الحكم غير العلة. ونظائر هذا في العقلية تكثر؛ فلم^٥ نذكره.

المثار السابع

[٢٨٥] ألا تكون المقدمة أعرف من النتيجة، بل تكون إما مساوية لها في المعرفة

١ ر: تنسي/تنشع.

٢ ف: التعين.

٣ ف: التعين.

٤ ف: متعينا.

٥ ف: تُرتب.

٦ ف: فلذلك لم.

(1) Öncülün bilinirlik açısından neticeye eşit olmasıdır. Mesela karşılıklı birbirine izafe edilen şeylerde olduğu gibi. Zeyd'in Amr'ın oğlu olduğu iddiasıyla karşısındaki ile tartışıp, "Zeyd'in Amr'ın oğlu olduğunun delili, Amr'ın Zeyd'in babası olmasıdır" diyen buna örnektir. Oysa bu muhaldir.

5 Çünkü bu ikisi yani babalık ve oğulluk birlikte bilinir ve biri diğeri yoluyla bilinmez. Yine herhangi bir vasfın, bir bilgi mi yoksa zihnin konuşması ve bir irade mi olduğunu tartışan kişinin şu sözü böyledir. "Bunun delili şudur: bu vasfın bulunduğu mahal, bilendir." Bu öylesine söylenmiş bir delildir. Zira bilginin yerleştiği yerin/mahallin bilen olması, bu yerdeki halin bir

10 bilgi olduğu bilinmedikçe bilinemez.

[286] (2.) Öncül bazen de sonuçtan daha az bilinen bir şey olabilir. Böylece kıyas döngüsel (devrî) kıyas olur. Bunun aklî kıyaslardaki örneği çoktur. Fıkhî kıyaslardakine ise Hanefî bir fakihin şöyle demesi örnek verilebilir: "Teyemmüm yapan kişi namaz içindeyken su bulunursa, bu kişinin

15 namazı bozulur. Çünkü o, suyu kullanabilecek duruma gelmiştir. Her kim suyu kullanabilecek durumda ise, ona su ile abdest almak lâzım gelir. Her kime de suyu kullanmak lâzım gelirse onun teyemmüm ile namaz kılması caiz olmaz." Burada suyu kullanabilecek durumda olma orta deyim; namazın geçersiz olması ise sonuç yapılmıştır. Bunun üzerine ona şöyle denilir:

20 Eğer burada suyu, fiziksel olarak kullanma gücünü kastettiysen, başkasının sahip olduğu suyu bulmuş olsa bile namazın geçersiz olması gerekir. Eğer kullanımla, 'fikhen kullanabilme imkanı'nı kastettim dersen şöyle cevap verilir: Namaz kıldığı sürece namaz kılana amel-i kesir (namaz dışı olup çok miktarda yapılan fiiller) yasaktır, öyle ise suyu kullanmak da yasaktır.

25 Buna göre şer'an suyu kullanabilme gücü, ancak namazın bozulmasıyla hasıl olur. Suyu kullanabilme imkanını doğuran namazın bozulmasıdır. Burada suyu kullanabilme kudret ve imkanı, illetin ma'lûlü öncelemesi gibi (bu kudret ve imkanı doğuran) namazın bozulmasından önce gelir. Bu öncelik zaman bakımından değil de zat bakımından önceliktir. Öyle ise sıralamada sonra gelen yani namazın bozulması, sıralamada önce gelen, yani

30 'suyu kullanabilme imkan ve gücü' için nasıl olur da illet kabul edilebilir?

كالمتضايقات، [٣٥٣] كمن ينازع في كون زيد ابناً لعمرو فيقول: «الدليل على أن زيداً ابن لعمرو، هو أن عمراً أبو زيد». وهذا محال، لأنهما يعلمان معاً، ولا يعلم أحدهما بالآخر. وكذلك ينازع في أن وصفاً من الأوصاف هل هو علمٌ أو حديث النفس^١ أو إرادة فيقول: «الدليل عليه أن المحل الذي قام به عالم». وهو هوش إذ لا يعلم كون المحل عالماً إلا مع العلم بكون الحال في المحل عالماً. ٥

[٢٨٦] وقد تكون المقدمة متأخرة في المعرفة عن النتيجة، فيكون قياساً دورياً. وأمثله في العقليات كثيرة. وأما في الفقهيات يقول الحنفي: «تبطل صلاة المتيمم إذا وجد الماء في خلال الصلاة؛ لأنه قدر على الاستعمال. وكل من قدر على استعمال الماء، لزمه، ومن يلزمه استعمال الماء لا يجوز له أن يصلي بالتيمم». ١٠

فيجعل القدرة على الاستعمال حدّاً أوسطاً،^٢ وبطلان الصلاة نتيجة؛ فيقال له^٣ إن أردت به القدرة حسّاً، فيبطل بما لو وجدناه؛ مملوكاً للغير. فإن^٤ قلت «أردت به القدرة شرعاً»، فيقال: ما دامت الصلاة قائمة^٥ تحرم عليه الأفعال الكثيرة، فيحرم الاستعمال. فالقدرة شرعاً تحصل ببطلان الصلاة. والبطلان منتج للقدرة. والقدرة سابقة عليه، سبق العلة على المعلول، أعني بالذات، لا بالزمان. ١٥

فكيف جعل المتأخر في الرتبة علة، لما هو متقدم في الرتبة، وهو البطلان؟

١ ف: نفس.

٢ ر: وسط.

٣ ف - له.

٤ ر: وجدنا.

٥ ر: وإن.

٦ ر - دامت الصلاة قائمة + دام هو في الصلاة فإنه.

[287] İşte kıyaslarda yanılmanın nedenleri bunlardır. Biz bunları yedi bölümde toparlamış olduk. Ancak her bölüm içinde, sayılması mümkün olmayacak kadar alt tür bulunur. Eğer birisi “Bu yanılma noktaları pek çoktur, bunlardan kim kurtulabilir ki?” derse buna şöyle cevap veririz:

5 Bunların hepsi tek bir kıyasta bir araya gelmez, aksine her bir kıyastaki yanılma nedeni sayılı belirli sebeplerdir ve bunda ihtiyatlı olmak da mümkündür. Üç deyimle riayet eden ve onları lafız şeklinde değil de mana olarak zihninde tutan, sonra da bu deyimleri bir birine yüklem yapan ve onları iki öncül haline getiren, çelişkinin şartları başlığında anlattığımız gibi yük-

10 lem yapmayla ilgili ek konuları göz önüne alan ve kıyasın şekline riayet eden herkes kesin olarak bilir ki ortaya çıkan sonuç doğrudur, öncüllerin lâzımıdır. Buna göre eğer kim sonuca güvenmez ise öncüllere, doğrulama şekline, kıyasın şekline ve deyimlerine bir veya iki kere daha bakarak, geri dönüp kıyası tekrarlayarak sağlamasını yapsın. Tıpkı hesap yapanın tertip

15 ettiği hesabında yaptığı gibi davransın. Zira hesap yapan da hesabı bir-iki kez tekrarlayarak sağlamasını yapar. Eğer bunları yapar ve hala kendisi için güven ve itminan hasıl olmazsa akli ve mantıki konularda araştırma yapmayı (nazar) bıraksın ve taklit ile yetinsin. Zira her işin bir erbabı vardır ve herkese yaratılışına uygun olan şey kolay gelir.

20 **İkinci Fasıl: Sofistlerin Hayalinin Beyanı**

[288] Eğer birisi “öncüller zorunlu olarak doğru olup akıllar da bu öncülleri kuşattığına göre ve kıyasın sûretine dair anlattığınız bu tertip de açık bir husus olduğuna göre Sofistlerin ilimleri inkar etmesi ve (zıt) akıl yürütmelerin birbirine eşit seviyede olduğunu söylemesi nereden kaynaklanır? Veyahut da insanlar arasında akli konularda ihtilafın kaynağı nedir?” diye sorarsa bunun cevabı şudur: Farklı görüşlerin ortaya çıkma nedeniyle başlarsak, bunun sebebi insanların anlayışlarının anlattığımız şartlara uyma noktasındaki eksikliğidir. Kim bu şartlar üzerinde düşünürse bu şartlara muhalefet edenin farklı düşüncede

25 olmasına şaşırılmaz. Özellikle de aklın delilleri, vehmin kabul etmeyeceği hatta yanlışlayacağı sonuçlara götürdüğünde durum böyledir.

30

[٢٨٧] فهذه مشارات الغلط، وقد حصرناها في سبعة أقسام، ويتشعب كل قسم إلى وجوه كثيرة، لا يمكن إحصاؤها. فإن قيل: «فهذه مغلطات كثيرة، فمن الذي يتخلص منها؟» قلنا: هذه المغلطات كلها لا^١ تجتمع في كل قياس، بل يكون مشار الغلط في كل قياس محصوراً فلاحتياط فيه ممكن. وكل من راعى الحدود الثلاثة، وحصلها^٢ في ذهنه معاني لا ألفاظاً،^٣ ثم حمل البعض على البعض، وجعلها مقدمتين، وراعى توابع الحمل كما ذكرناه في شروط التناقض، وراعى شكل القياس، علم قطعاً أن النتيجة الحاصلة حق لازم. فإن لم يثق به، فليعاود^٤ المقدمات، ووجه^٥ التصديق، وشكل [٥٤] القياس وحدوده مرة، أو مرتين، صنيع^٦ الحسوب^٧ في حسابه الذي يرتبه؛ إذ يعاوده مرة أو مرتين. فإن فعل ذلك، ولم تحصل له الثقة والطمأنينة، فليهجر النظر، وليقنع بالتقليد، فلكل عمل رجال، وكل ميسر لما خُلِقَ له.

الفصل الثاني في بيان خيال السوفسطائية

[٢٨٨] فإن قال قائل: «إذا كانت المقدمات صادقة ضرورية، والعقول مشتملة عليها، وهذا الترتيب الذي ذكرتموه في صورة القياس أيضاً واضح، فمن أين وقع للسوفسطائية إنكار العلوم والقول بتكافؤ الأدلة؟ أو من أين ثارت الاختلافات بين الناس في المعقولات؟» قلنا، أما وقوع الخلاف، فلقصور أكثر الأفهام عن مراعاة الشروط التي ذكرناها، ومن يتأملها لم يتعجب من مخالفة المخالف فيها، لا سيما وأدلة العقول تنساق إلى نتائج لا يدعن الوهم لها، بل يكذب بها؟

١ - ر - لا.

٢ - ر: حصل.

٣ - ر - لا ألفاظاً + الألفاظ.

٤ - ر: فليعاد.

٥ - ر: وجهه.

٦ - ط - صنيع الحسوب + كما يصنع الحساب.

٧ - ر - بها.

Hesapla ilgili ilimlerde ise böyle olmayıp akıl ve vehim bu konuda yardımlaşır. Ayrıca hesapla ilgili ilimleri bilmeyen bu konuları bilmediğini bilir, eğer bu konularda hata yaparsa hatasına devam etmez ve fazla uzatmadan hatasından dönebilir. Aklî ilimlerde ise durum böyle değildir.

- 5 [289] Yine, sofistlerin bir kısmı, aksiyom niteliği taşıyan (evvelî) ve duyularla edinilen (hissî) bilgileri inkâr eder. Mesela ikinin birden büyük olduğunu; kendi varlığımızı ve bir şeyin ya kadîm ya da hâdis olduğunu bilmemiz gibi. Zira bu tür sofistlerin düştükleri yanlışların kaynağı, karakterlerinin (mizaçlarının) kötülüğü ya da nazarî konularda çok şaşırımları
- 10 sebebiyle zihinlerinin bozulmasıdır. Zorunlu bilgileri kabul edip nazarî konulardaki istidlâllerin birbirine eşit olduğunu iddia edenleri buna iten sebep ise şudur: onlar kelam fırkalarının akıl yürütmelerindeki çelişkileri görmüşler ve bazı meselelerde onların zihinlerinde çözümü zor kuşku ve şüpheler oluşmuştur. Bundan dolayı onlar bu problemin hiçbir çözümü
- 15 olmadığı kanaatine varmışlardır. Ancak bu durumun kendi düşünce şekillerindeki bir eksiklikten, yaptıkları yanlışlıktan ve akıl yürütme yöntemlerini yeterince bilmeyişlerinden kaynaklanabileceğini akıllarına getirmemişlerdir. Aynı şekilde anlattığımız akıl yürütme şartlarını da tam olarak uygulamamışlardır. Şimdi biz bunların bir grup hayalini anlatıp bunları
- 20 çözümleyeceğiz ki, eksikliğin benzer şeyleri birbirinden ayırmayı iyi bilmeyen kişiden kaynaklandığı anlaşılsın. Aksi takdirde her şeyin ya varlığı bilinir ve bu konuda hakiki bir bilgiye ulaşılır veya yokluğu bilinir ve bu konuda hakiki bir bilgiye ulaşılır; veyahut da bu şeyin beşer için bilinemeyen cinsten bir şey olduğu bilinir ve bu konuda hakiki bilgiye ulaşılır. Buna
- 25 göre, Sofistlerin hayallerinin nedenleri üç bölümdür:

Birinci Kısım: Kıyasın Sûretinden Kaynaklanan Hayaller

- [290] Şu söz böyledir: “Anlattığınız şeyin en açık olanlarından biri, tümel olumsuz önerme kendi benzerine döndürülür sözünüzdür. Buna göre ‘hiçbir insan taş değildir’, dediğimizde bu sözümüzden ‘hiçbir taş insan değildir’, önermesi lâzım gelir. Siz, bu sonucun önceki önermenin, bundan farklı olması tasavvur edilemeyen zorunlu bir sonucu olduğunu zannedersiniz.
- 30

لا كالعلوم الحسائية؛ فإن الوهم والعقل يتعاونان فيها. ثم من لا يعرف الأمور الحسائية، يعرف أنه لا يعرفها، وإن غلط فيها فلا يدوم غلظه، بل يمكن إزالته على القرب. وأما العلوم العقلية فليس كذلك.

[٢٨٩] وأما السوفسطائية فمن أنكر منهم العلوم الأولية والحسية، كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، وكعلمنا بوجودنا، وأن الشيء الواحد إما أن يكون قديماً، أو حادثاً. فهؤلاء خللهم من سوء المزاج، وفساد الذهن بكثرة التحير في النظريات. وأما الذين سلّموا الضروريات، وزعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات، فإنما حملهم عليه ما رأوا من تناقض أدلة فرق من المتكلمين، وما اعتراهم في بعض المسائل من شُبّه وإشكالات عسر عليهم حلها، فظنوا أنها لا حل لها أصلاً. ولم يحملوا ذلك على قصور نظرهم وضلالهم، وقلة درايتهم بطريق النظر، ولم يتحققوا شرائط النظر [٣٥٤] كما قدمنا. ونحن نذكر جملة من خيالاتهم ونحلّها، ليعرف أن القصور فيمن ليس يحسن حل الشُّبه. وإلا فكل أمر فإما أن يعرف وجوده ويتحقق، أو يعرف عدمه ويتحقق، أو يعلم أنه من جنس ما ليس للبشر معرفته ويتحقق ذلك أيضاً. ومشارت خيالاتهم ثلاثة أقسام:

١٥ [القسم] الأول ما يرجع إلى صورة القياس

[٢٩٠] فمنها قول القائل: إن من أظهر ما ذكرتموه، قولكم إن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها، فإذا قلنا «لا إنسان واحد حجر»،^٤ لزم منه قولنا «لا حجر واحد إنسان».^٥ وتظنون أن هذا لازم ضروري، لا يتصور أن يختلف.

١ ف: إلا.

٢ ف - من.

٣ ر: الشبهة.

٤ ر - لا إنسان واحد حجر + ليس ولا واحد من الناس بحجر.

٥ ر - لا حجر واحد إنسان + ليس ولا واحد من الحجر بإنسان.

Oysa bu bir hatadır. Zira duyu, bu hükmü bir yerde verir ve böylece hissin bu hükmünün her yerde doğru olduğu zannedilir. Dolayısıyla biz ‘hiçbir duvar kazıkta değildir’ deriz ama ‘hiçbir kazık duvarda değildir’ demeyiz. Yine ‘hiçbir testi şarapta değildir’, deriz ama ‘hiçbir şarap testide değildir’ demeyiz.”

[291] Buna şöyle cevap veririz: Biz şunu iddia ettik; aynı yüklem her ne zaman aynı özne üzerine döndürülürse (aks) bizim anlattığımız durum ortaya çıkar. Nitekim “Hiçbir testi şarap değildir.” deriz ve bundan mutlaka, zorunlu olarak “Hiçbir şarap testi değildir.” önermesi lâzım gelir. Çünkü iki şey birbirinden tamamen farklı olduğunda bu, her iki taraf açısından da aynı şekilde geçerlidir. Zira bu iki şeyin bazı noktalarda birleştiği varsayılırsa bu ayrı oluşun küllî/tümel olması yanlış olur, bu örnek kendi tarzı üzere döndürülmez ve aralarında birbirinden ayrı şeyler olma (mübayenet) söz konusu olan iki ayrı mana da ortaya çıkmaz. Bu, ortaya çıktığında ise döndürme, lâzım yani doğru sonuç veren bir döndürme olur. Buna göre ‘hiçbir duvar kazıkta değildir’ dediğimizde ise yüklem, salt kazık değil, “kazıkta(dır)” sözüdür. Bu sözle duvar ile “kazıkta(dır)” şeklinde belirlediğimiz şey arasında tam bir ayrılık (mübayenet) olduğunu ortaya koymuş oluruz. Bu sebeple bu sözün döndürmesi, lâzım yani doğru sonuç veren bir önerme olur. Bu da şudur: “Kazıkta bulunan her şey duvar değildir”. Buna göre şüphesiz şöyle deriz: “Kazığın içinde bulunan şeylerden hiçbiri duvar değildir.” Yine “şarabın içinde bulunan şeylerden hiçbiri testi değildir.” Bu hususun çözümü ancak bu şeyleri manadan değil de lafız üzerinden anlamaya çalışana zor gelir. Çoğu zihne, lafızlara yönelmeden salt manaların idrak edilmesi zor gelmektedir.

[292] Şu söz de Sofistin hayallerindedir: “İddia ettiniz ki tümel olumlu, tikel olumluya döndürülür. Öyle ki eğer “her insan canlıdır”, sözü doğru olursa şüphesiz “bazı canlılar insandır”, sözü de sahih olur. Oysa durum böyle değildir. Zira biz “her yaşlı önceden genç idi” deriz ama “bazı gençler, önceden yaşlı idi” demeyiz. Yine “her ekmek önceden buğday idi”, deriz ama “bazı buğdaylar önceden ekmek idi” demeyiz.

وهو خطأ، إذ حكم الحس به في موضع، فيظن أنه صادق في كل موضع. فإننا نقول «لا حائط واحد في وتد»،^١ ولا نقول «ولا وتد واحد في حائط».^٢ ونقول «لا دَنّ واحد في شراب»^٣، ولا نقول «ولا شراب واحد في دَنّ».

[٢٩١] فنقول: نحن ادعينا أن ذات المحمول مهما عكس على ذات الموضوع

٥ بعينه،^٤ اقتضى ما ذكرناه. كما نقول «لا دَنّ واحد شراب»^٥ فلا جرم يلزم بالضرورة أنه «لا شراب واحد يدَنّ». لأن المباينة إذا وقعت بين شيئين بالكلية كانت من الجانبين؛ إذ لو فرض الاتصال في البعض لكذبت^٦ المباينة بالكلية. وهذا المثال لم يعكس على وجهه، ولم يحصل المعنيان اللذان المباينة بينهما. فإذا حصلنا لزم العكس. فإننا إذا قلنا: «لا حائط واحد في الودت»^٧ فالمحمول^٨ قولنا: «في الودت» لا مجرد «الودت». وقد أوقعنا المباينة بين «الحائط» وبين الشيء^٩ الذي قدرناه في الودت، فعكسه لازم، وهو «أن كل ما هو في الودت، فليس بحائط». فلا جرم^{١٠} نقول «لا شيء واحد في الودت، حائط»^{١١}، و«لا شيء واحد في الشراب، دَنّ». وحل هذا يعسر على من يتلقى هذه الأمور من اللفظ، لا من المعنى. وأكثر الأذهان يعسر عليها [٥٥] درك مجردات المعاني، من غير التفات إلى الألفاظ.

١٥ [٢٩٢] ومنها قول القائل «ادعيتم أن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية. حتى إذا صح قولنا «كل إنسان حيوان»، صح قولنا، لا محالة، «بعض الحيوان إنسان». وليس كذلك. فإننا نقول «كل شيخ قد كان شاباً»، ولا نقول «بعض الشبان قد كان شيخاً» و«كل خبز فقد كان بُراً»، ولا نقول «بعض البر قد كان خبزاً».

١ - لا حائط واحد في وتد + ليس ولا واحد من الحائط في وتد.

٢ - ولا وتد واحد في حائط + ليس ولا واحد من الأوتاد في حائط.

٣ - لا دَنّ واحد في شراب + ليس ولا واحد من الدنان شراب.

٤ - بعينة.

٥ - لا دَنّ واحد شراب + ليس ولا واحد من الدنان شراب.

٦ - ط: لكانت.

٧ - لا حائط واحد في الودت + ليس ولا واحد من الحيوان في الودت.

٨ - والمحمول.

٩ - الشجر.

١٠ - ف - جرم.

١١ - لا شيء واحد في الودت، حائط + ليس ولا واحد مما هو في الودت بحائط.

Buna şöyle cevap veririz: Buradaki yanılmanın nedeni döndürmedeki şartın yerine getirilmemesidir. Zira özne ile yüklem arasına “önceden idi/olmuştu” (*kad kâne*) ifadesi getirilince ya döndürme işleminde bu “önceden idi”ye riayet edilecek ya da aksi durumda iki önermeden de “önceden idi” kısmı atılacaktır. Eğer bu “önceden idi” kısmı atılırsa, iki öncül birlikte yanlış olur ki bu durumda önermeler şu şekilde olur: “her yaşlı gençtir” ve “her genç yaşlıdır”. Bu önermeler özne ve salt yüklemden meydana gelir. Ancak eğer “her yaşlı önceden genç idi” dersek bunun döndürmesi “bazı önceden genç olan kişiler yaşlı olur” şeklindedir. Eğer birinci söz doğru ise, bu anlam da şüphesiz önceki önermenin döndürülmesinden lâzım gelen doğru bir anlamdır. Öyle ise bunun gibi şeyleri kavrayamayan kimse şaşırır, yanılır, sonra da kendi kendine yanılmanın kaçınılmaz olduğuna hükmederek hakikatin bilinmesinin bir yöntemi olmadığını düşünür.

[293] Onların kıyasın şekliyle ilgili hayallerinden biri de kıyasın birinci şeklinde kuşku oluşturmalarıdır. Şöyle derler: “Siz birinci şeklin sonuç verdiğini iddia ettiniz. Buna göre;

‘yalnızca insan gülerdir,
her gülen canlıdır,
o halde yalnızca insan canlıdır’

şeklinde yapılan bir kıyasta netice yanlıştır. Oysa bu kıyasın şekli birinci şekildir. Zira iki öncülün ikisi de tümel olumludur. ‘Yalnızca insan gülerdir’ sözümüzü tikel kabul edersek bu kıyasta tikel olan küçük öncül olur. Zira birinci şekilde ise küçüğün değil yalnızca büyük öncülün tümel olması şartı vardır.” Cevabımız şöyledir: Bize göre yanlışın kaynağı “yalnızca (vahdehû)” sözünün ikinci öncülde dikkate alınmaması, ama sonuçta yeniden tekrar edilmesidir. Dolayısıyla bu sözün sonuçta da tekrar edilmesi gerekir ki ‘insan canlıdır’ sonucu lâzım gelsin. Ya da ‘yalnızca’ sözcüğünün ikinci öncülde de kullanılması gerekir ki bu durumda da, ‘Yalnızca gülen canlıdır’ denilir; ki bu önerme yanlıştır. Dolayısıyla “yalnızca insan gülerdir” sözümüzün manası; “başkası değil sadece insan gülerdir,” olur.

فنعقول: مثار^١ الغلط ترك الشرط في العكس؛ فإنه إذا أدخل بين الموضوع والمحمول قولنا «قد كان» ينبغي أن يراعى في العكس^٢. فإن^٣ ألغي هذا كذبت المقدمتان، وهو أن نقول: «كل شيخ حدث»^٤ و«كل حدث شيخ». وهو موضوع ومحمول مجرد. فإذا قلت: «كل شيخ فقد كان شاباً» فعكسه^٥ «بعض من كان شاباً، فإنه يصير^٦ شيخاً». وذلك مما يلزم لا محالة إن صدق الأول. فمن لا يتفطن لمثل هذه الأمور يضل، فيحكم بلزوم الضلال في نفسه، ويظن أن لا طريق إلى معرفة الحق.

[٢٩٣] ومنها تشكيكهم^٧ في الشكل الأول، وقولهم «إنكم ادعيتم كونه منتجاً. وقول القائل:

١٠ الإنسان وحده ضحاك.

وكل ضحاك حيوان.^٨

فالإنسان وحده حيوان.^٩

فالنتيجة خطأ، والشكل هو الشكل الأول؛ فإنهما موجبتان كليتان. وإن جعلت قولنا «الإنسان وحده» جزئية؛ فالصغرى هي الجزئية، ولا يشترط في الشكل الأول إلا كون الكبرى كلية». فنقول: منشأ الغلط أن قوله «وحده» لم يراع في المقدمة الثانية، وأعيد في النتيجة، فينبغي ألا يعاد أيضاً في النتيجة حتى يلزم: «أن الإنسان حيوان»^{١٠} أو يعاد في المقدمة الثانية، حتى تصير كاذبة، فيقال «والضحاك وحده حيوان»^{١١}. فإن معنى قولنا: «الإنسان وحده»، «أن الإنسان دون غيره ضحاك».

١ ر: مثارات.

٢ ط - وإما أن يلغى من كلتا القضيتين -

٣ ر: وإن.

٤ في اللغة: حَدَّث: صغير السن. يقال: صبي حدث.

٥ ف: فعكس.

٦ ط - يصير.

٧ ف: تشكيكهم.

٨ ف: حي.

٩ ف: حي.

١٠ ر: حي.

١١ ف: حي.

[294] O halde işin hakikati ortaya konulduğunda görülür ki, ortada iki öncül vardır. Bunlardan biri, “insan gülerdir” ve diğeri ise, “insandan başkası gülen değildir” şeklindedir. Bunların üzerine “gülen canlıdır”, dediğinde ise iki öncülden birinin yüklemi üzerine hüküm vermiş olursun
 5 ki bu da “insan gülerdir”, sözüdür. Ayrıca ikinci öncülün yüklemi üzerine hüküm vermemiş olursun. Bu ikinci öncül ise “insandan başkası gülen değildir” sözüdür. Şu halde iki öncülde, sadece bir şeyle yetindiğinde, kıyasın neticesinde de aynı şeyle yetin -ki bu da örneğimizde “insan canlıdır” sözüdür- ve “yalnızca (*vahdehû*)” kısmını söyleme. Çünkü orta deyim üzerine
 10 bir bütün olarak hüküm verdiğinde bu hüküm orta deyimden küçük deyimge geçer. Bu örnekte orta deyim, insan için kabul edilen ve başkası için olumsuzlanan “gülen” sözüdür. Öyle ise “gülen” üzerine verilen hükmün, onun her iki parçası üzerine yüklem olması gerekir. Oysa, bu örnekte, orta deyimden iki yükleminden yer aldığı ikinci öncülde, orta deyimden ikinci parçasına hiç yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu gibi örneklerden dolayı zayıf zihinler şaşırır. İnsana bir şey son derece zor gelince de, nefsi bunu kendi yetersizliğine bağlamayı reddeder ve bu yüzden o, bu işin aslında imkansız olduğunu zanneder; akıl yürütüp araştırmanın (nazar) yakîne ulaştırmanın bir yol olmadığına hükmeder. Oysa bu hüküm bir hatadır.

20 [295] Sofistlerin hayallerinden biri de şu sözlere dir:

“İki, sekizin dörtte birdir.

Sekiz, otuz ikinin dörtte birdir.

Öyle ise iki, otuz ikinin dörtte birdir.”

Bu hata, bir birine izafe edilen şeyler konusunda yüklem yapmanın şartını ihmal etmekten kaynaklanır ve sebebi açıktır. Zira bu kıyasın sonucu, “iki, otuz ikinin, dörtte birinin dörtte birdir (on altıda birdir)” şeklindedir. Başka bir açıdan bakarsak, eğer, “dörtte birin dörtte biri, dörtte birdir”, şeklinde başka bir önerme doğru olursa onların söylediği de doğru olur. Yine “Zeyd, Amr gibidir” ve “Amr, Halid gibidir” dediğimizde bundan Zeyd’in Halid gibi olması lâzım gelmez.
 30

[٢٩٤] فهما على التحقيق مقدمتان، إحداهما، «إن الإنسان [٣٥٥] ضحاك»؛
 والأخرى، «إن غير الإنسان ليس بضحاك.» فإذا قلت: «والضحاك حيوان»^١
 حكمت^٢ على محمول إحدى المقدمتين وهي^٣ قولك «الإنسان ضحاك» وتركت
 الحكم على محمول المقدمة الثانية، وهي قولنا: «غير الإنسان ليس بضحاك».
 ٥ فإذا اقتصر^٤ في الثانية على إحدى المقدمتين فاقترص^٥ في النتيجة عليها، وهو
 «أن الإنسان حيوان»^٤، ولا تقل «وحده». لأن الحكم يتعدى من الحد الأوسط
 إلى الأصغر، مهما حكمت على كل الأوسط. والأوسط ههنا هو «الضحاك»
 مثبتاً للإنسان،^٥ منفياً عن غيره. فالحكم الذي على الضحاك، ينبغي أن يكون
 محمولاً على^٦ جزئيه جميعاً، ولم تتعرض في المقدمة الثانية التي يذكر فيها
 ١٠ محمول الأوسط للجزء الثاني من الحد الأوسط. فمن أمثال هذا، تضيع^٧ الأذهان
 الضعيفة، والإنسان إذا تعذر عليه شيء لم تسمح نفسه بأن^٨ تحيل على عجز
 نفسه، فيظن أنه ممتنع في ذاته، ويحكم بأن النظر ليس طريقاً موصلاً إلى اليقين،
 وهو خطأ.

[٢٩٥] ومنها قولهم: الاثنان ربع الثمانية.

١٥ والثمانية ربع الاثنتين وثلاثين.

فالاثنان ربع الاثنتين وثلاثين.

وهذا من إهمال شرط الحمل في الإضافيات، وسببه ظاهر. إذ نتيجة هذا أن «الاثنتين
 ربع ربع الاثنتين والثلاثين». ثم إن صحت بمقدمة أخرى أن «رُبع الرُّبع رُبع»، صح ما
 ذكروه. وإذا قلنا «زيد مثل عمرو، وعمرو مثل خالد»، لم يلزم أن يكون زيد مثل خالد،

١ ف: حي.

٢ ر ف^١: حملت.

٣ ر - وهي.

٤ ف: حي.

٥ ر: الإنسان.

٦ ر - محمولاً على.

٧ ط: تضل.

٨ ف: بل.

Aksine bu öncüllerden lâzım gelen netice, “Zeyd Halid’in benzerinin benzeridir” şeklindedir. Buna göre eğer “benzerin benzeri benzerdir” olan diğer öncül doğru olursa işte bu durumda yukarıdaki netice de doğru olur. Şüphesiz onlar vardıkları sonuç için zorunlu olan bir öncülü gözden ka-
 5 çırmışlardır ki zaten bu öncül de yanlıştır. Öyle ise buna benzer şeylerde dikkatli olunmalıdır.

[296] Onların hayallerinden bir diğeri de şöyle demeleridir:

“İnsanın taş olması imkansızdır.

Taşın da canlı olması imkansızdır.

10 Öyle ise insanın canlı olması imkansızdır.”

Bu kıyastaki yanlışın sebebinin daha önce açıklamıştık. Burada yapısı gereği olumlu sonuç vermeyen iki olumsuz öncül vardır. Yukarıda geçen “Zeyd gözsüzdür” sözümüzde olduğu üzere, olumlu önermenin bazen olumsuz zannedilmesi gibi, aynı şekilde olumsuz bir önerme olan “insanın
 15 taş olması imkansızdır” sözü de olumlu zannedilmektedir. Bütün bunlar manaları hakiki şekliyle anlamaksızın lafızların esas alınmasından dolayıdır.

[297] Onların hayallerinden biri de şu sözleridir:

“Kemik ciğerin hiçbir yerinde değildir.

20 Ciğer her insanda vardır.

Öyle ise kemik insanın bir yerinde değildir.”

Oysa bu sonuç yanlıştır. Bunun üzerinde iyice düşündüğünde anlattığımız yöntemle, bundaki yanlışın nedenini bilirsin. Aynı şekilde bunun gibi örnekler ile kıyasın ikinci ve üçüncü şekillerinde de kuşklar ortaya konur.
 25 Bu yöntemi anlattıktan sonra örnekleri çoğaltmaya gerek görmüyoruz. İşte bunlar kıyasın sûretine dair olan şüphe ve itirazlarıdır.

بل اللازم «أن زيداً، مثل مثل خالد». فإن صح لنا بمقدمة أخرى أن «مثل المثل مثل» فعند ذلك تصح النتيجة. فقد أهملوا مقدمة لا بد منها وهي كاذبة. فليحترز عن مثله.

[٢٩٦] ومنها قولهم

٥ ممتنع أن يكون الإنسان حجراً.

وممتنع أن يكون الحجر حياً.

فممتنع أن يكون الإنسان حياً.

وقد ذكرنا وجه الغلط فيه، وانهما سالتان [٥٦] لا ينتجان وضعاً بصيغة^١ الإيجاب. وكما أن الموجبة قد تظن سالبة في قولنا: «زيد غير بصير». فكذلك السالبة تظن موجبة^٢ في قولنا: «ممتنع أن يكون الإنسان حجراً». وكل ذلك لملاحظة الألفاظ دون تحقيق المعاني.

[٢٩٧] ومنها قولهم:

العظم لا في شيء من الكبد.

والكبد في كل إنسان.

١٥ فالعظم لا في شيء من الإنسان.

والنتيجة خطأ. فإذا تأملت هذا، عرفت مشار الغلط فيه، من الطريق الذي ذكرناه. فلذلك^٣ يتشكك في الشكل الثاني والثالث بأمثال ذلك. وبعد تعريف الطريق لا حاجة إلا تكثير الأمثلة. فهذه الشكوك في صورة القياس.

١ ط: بصفة.

٢ ف^١: موجهة.

٣ ف: ولذلك.

İkinci Kısım: Öncüllerde Hata Yapmaktan Kaynaklanan Şüphe ve İtirazlar

[298] Bunun örneği onların şöyle demeleridir: ‘Biz birbiriyle çelişen bir takım kıyaslar görüyoruz. Şayet kıyas bizi doğru bir sonuca ulaştırıyorsa onların gerektirdiği neticeler çelişmezdi. Şöyle diyen kişi buna örnek verilebilir: “İnsanı yöneten gücün kalpte olduğunu iddia edip buna delil olarak da, bir ülkeyi yöneten kralın ülkenin orta yerinde yaşadığını gözlemliyorum, kalp de bedenın orta yerinde bulunmaktadır.” Yine “varlıkların yukarılarının aşağılarından daha temiz ve güzel olduğunu gözlemliyorum, beyin de kalpten daha yukarıdadır”, diyerek insanı yöneten gücün beyinde olduğunu ileri süren kişi de böyledir. Yine şöyle diyenin sözü de bunun örneğidir:

“Merhametli olan kişi suçsuzla acı çektirmez.

Allah merhametlilerin en merhametlisidir.

Öyle ise Allah suçsuzla acı çektirmez.”

15 Oysa bu sonuç yanlıştır. Zira bildiğimiz gibi Allah Teâlâ canlılara, hayvanlara ve akıl hastalarına suç işlemiş olmadıkları halde elem verebilir. Dolayısıyla biz ‘Allah, merhametlilerin en merhametlisidir’ sözümüzde mi yoksa ‘elem vermeme kudreti olmakla birlikte bir fayda olmaksızın merhametli olan elem vermez’ sözümüzde mi kuşkuya düşeceğiz? Şöyle söyleyenin sözü de bunun örneğidir: ‘Nefes alıp vermek, yürümek gibi iradî bir fiildir, nabız atışı gibi gayrı iradî değildir. Çünkü bizim nefesimizi tutma gücümüz vardır.’ Bir başkası da şöyle der: ‘Nefes alıp vermek iradî bir fiil değildir, zira iradî bir fiil olsaydı uykuda nefes alıp vermezdik. Fakat biz, yürümede olduğu gibi, istediğimiz her vakitte soluğumuzu tutabiliriz. An-

20 cak nefesimizi tüm vakitlerde devamlı olarak tutamayız. Öyle ise iki sonuç çelişmektedir.’

[299] Buna bir örnek de şu sözdür: “Her mevcut ya âleme bağlı ve bitişik ya da âlemden ayrı ve kopuktur. Buna göre ne bitişik ne de ayrı olan şey mevcut değildir. Bu aksiyom niteliğinde (evvelî) bir bilgidir.

القسم الثاني في الشكوك التي سببها الغلط في المقدمات

[٢٩٨] فمثاله أنهم يقولون: «نرى أقيسة متناقضة، ولو كان القياس صحيحاً
 لما تناقض موجب. مثاله، من ادعى أن القوة المدبرة من الإنسان في القلب، دلّ
 عليه بـ«أني وجدت الملك المدبر^٢ أبداً^١ يستوطن وسط مملكته، والقلب وسط
 ٥ البدن. ومن ادعى أنه في^٣ الدماغ ادعى بـ«أني^٤ وجدت أعالي الشيء أصفى
 وأحسن من أسافله. والدماغ أعلى من القلب». ومثاله أيضاً قول القائل:

إن الرحيم لا يؤلم البريء عن الجناية.

والله أرحم الراحمين.

فإذن لا يؤلم بريئاً عن الجناية.

١٠ وهذه النتيجة كاذبة، ونحن نرى أن الله تعالى يؤلم الحيوانات والبهائم
 والمجانين من غير جناية منهم؛ أفنشك في قولنا^٦ «إنه أرحم الراحمين» أو نشك
 في قولنا «إن الرحيم لا يؤلم من غير فائدة، مع القدرة على ترك الألم»؟ ومثاله
 أيضاً قول القائل: «التنفس فعل إرادي كالمشي، لا كنبض العرق؛ لأننا نقدر على
 الامتناع منه وعلى تركه». والآخر يقول: ليس بإرادي؛ إذ لو كان إرادياً لما كنا
 ١٥ نتنفس في النوم. ولكننا نقدر على الامتناع منه في كل وقت أردناه، كالمشي،
 ونحن لا نقدر على إمساك النفس في كل وقت، فتتناقض التيجتان.

[٢٩٩] ومثاله أيضاً قولنا [٣٥٦] «إن كل موجود إما متصل بالعالم،
 وإما منفصل. وما ليس بمتصل ولا منفصل فليس بموجود، فهذا^٧ أولي.

١ ط: استدل.

٢ ر - المدبر.

٣ ف: أنه.

٤ ف - في.

٥ ر ف: أي.

٦ ر: قولنا.

٧ ر: وهذا.

Sizin de bağlı olduğunuz bir topluluk âlemin yaratıcısının, âlemin ne içinde ne de dışında olduğunu iddia etmiştir. O halde biz kıyasa nasıl güvenebiliriz ki?” Aynı şekilde bir grup cevherin (maddeyi oluşturan yapı taşlarının), sonsuzca parçaya ayrıldığını iddia etmiştir. Oysa biz biliyoruz ki iki ucu olan her şey, bu iki uç arasında sınırlanmış olup bu sebeple sonludur. Her cismin de arasında sınırlanmış olduğu iki ucu vardır. Öyle ise cisim sonludur. Diğer yandan başka bir grup ise cismin bölünmesinin, bölünmeyen bir parçada son bulunduğunu iddia ettiler. Oysa biz biliyoruz ki, iki cevher arasındaki her cevher, bu ikisinden her birine, diğerine temas etmediği bir parçasıyla temas eder. Öyle ise ortadaki bu cevherde birbirinden ayrı iki şey (parça) bulunmaktadır. Bu kıyas da, cevherle ilgili yukarıdaki kıyasla aynı derecede kesindir.

[300] Başka bir örnek de şudur: Zorunlu olarak bildiğimiz üzere, ağır olan şey havada durmaz. Bir grup ise şu akıl yürütmeyi yapmıştır: “Yerküre havada durmaktadır, hava onu çevrelemiştir, insanlar farklı yönlerde dünya üzerinde durmaktadırlar. Öyle ki yerkürenin karşılıklı iki noktası üzerinde duran iki kişinin yere basan ayak tabanları birbirine paraleldir. Biz bu durumu zorunlu olarak biliriz. Öyle ise bu ve benzeri örnekler kıyasların güven ve kesin bilgi doğurmadığını gösteriyor.”

[301] Bu itirazlara karşı şöyle cevap veririz: İlki (ilk bölümde bahsettiğimiz) kıyasın sûretini bilmemekten kaynaklanan bir itiraz olduğu gibi, bu da kıyasın maddesini bilmemekten kaynaklanan bir itirazdır. Öyle ki kıyasın maddesi kıyasın yakînî doğru olan öncüllerinin ve bu öncüller ile böyle olmayanlar arasındaki farkın bilinmesidir. Şu halde doğru kabul edilmesi gerekmeyen şey doğru kabul edilince kaçınılmaz olarak birbiriyle çelişen sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Şimdi, yukarıdaki örneklerin *birincisi* (insanı yöneten güç beyin mi kalp mi olduğu konusu) örnek kabilinden verilmiş, misalle anlatıma dayalı retorik öncüllerden telif edilen bir kıyasdır. Zira bu kıyasta tek bir şey yer almış ve bu şey, tek bir şekilde bulunmuş ve böyle olunca da bu tek şeyle bütün üzerine hüküm verilmiştir.

وقد ادعى جماعة بأقيسة مشهورة، وأنتم منهم، أن صانع العالم ليس داخل العالم ولا خارجه، فكيف يوثق بالقياس؟» وكذلك ادعى قوم أن الجوهر لا يتناهى في التجزؤ؛ ونحن نعلم أن كل ما له طرفان هو محصور بينهما، فهو متناه. وكل جسم فله طرفان هو محصور بينهما، فهو إذن متناه. وادعى قوم أنه يتناهى^١ إلى جزء لا ينقسم. ونحن نعلم أن كل جوهر بين جوهرين، فإنه يلاقي أحدهما بغير ما يلاقي به الآخر. فإذا فيه شيان متغايران. وهذا القياس أيضاً قطعي، كالأول بلا فرق.^٢

[٣٠٠] ومثاله أيضاً ما نعلم بالضرورة من أن الثقيل لا يقف في الهواء. وقد دل جماعة على^٣ أن الأرض واقفة في الهواء، والهواء محيط بها، والناس معتمدون عليها من الجوانب، حتى إن الواقفين على نقطتين متقابلتين من كرة الأرض، تتوازي^٤ أخمص أقدامهما.^٥ ونحن بالضرورة نعلم ذلك. فهذا وأمثاله يدل على أن المقاييس ليست تورث الثقة واليقين.»

[٣٠١] فنقول: كما أن الأول شك نشأ من الجهل بصورة القياس، فهذا نشأ من الجهل بمادة القياس وهي معرفة المقدمات الصادقة اليقينية والفرق بينها وبين غيرها، فمهما سلم ما لا يجب أن يسلم، لزم منه لا محالة نتائج متناقضة. فأما الأول من هذه الأمثلة، فهو قياس ألف من مقدمات وعظية مثالية،^٦ إذ أخذ فيه^٧ شيء واحد، ووجد على وجه فحكم بسببه على الجميع.

١ ر: متناه.

٢ ف ر: فرقان.

٣ ر - على.

٤ ط: تقابل.

٥ ر: أخصهما.

٦ ر: بينهما.

٧ ط: خطابية.

٨ ر ف - فيه.

Oysa biz birden çok cüz'iden hareketle bütün üzerine hüküm vermenin imkansız olduğunu açıklamışken, tek bir cüz'î ile hüküm vermek nasıl mümkün olsun ki? Nitekim cüz'îler çok olsa bile bu ancak zan ifade etmekte, sonra da tikel örneklerin çoğalmasıyla zannın gücü devamlı olarak artmaktadır. Ancak bu güç ilim (kesin bilgi) düzeyine çıkmayabilir.

[302] *İkinci* örnek (merhametlinin suçsuzla acı çektirmesi) ise çelişğinin kulağa hoş gelmemesinden dolayı bazısı doğru kabul edilen meşhur cedeli (diyalektik) öncüllerden telif edilen bir kıyastır. Söz konusu çelişğın kulağa hoş gelmemesi, ya içinde toplumun kanaatine aykırı bir şey bulunmasından ya da Kur'an lafzının zahir anlamına aykırı bir şey içermesindedir. Zira zıddını çirkin gördüğünden veya vehmi onun çelişğini kabul etmeye yanaşmadığından dolayı bazı şeyleri doğru kabul eden nice insan vardır. Nitekim öncüller konusunda bu hususa dikkat çekmiştik. İncelediğimiz bu örnekte kabul edilmeyip zıddı alındığında çirkin görünen husus

15 Yüce Allah'ın, genel halkın anladığı zahir şekle göre rahmet sıfatını almıdır. Oysa Allah, halkın anladığı manadaki rahmet sıfatından mukaddes ve yücedir. Dahası Allah'ın inmesi, gelmesi ve benzeri lafızlar gibi, Allah hakkında rahmet ve gazap lafzı da tevil edilir. Şu halde bu lafız zahirine göre ele alınıp işin gerçeği bilinmeden doğru kabul edilirse yanlış sonuç

20 lâzım gelir. Çünkü avamın anladığı manada Allah'ın rahmet sahibi olması, aksiyom niteliğinde (evvelî) olmayan bir öncüldür ve anlatılan şarta göre yapılacak bir kıyas, avamın anladığı manaya delâlet etmez. Öyle ise bu örnekte hataya düşülen yer, yapılması zorunlu olan yerde te'vilin yapılmamasıdır. Kelamcıların kıyaslarının çoğunun bir biriyle çelişmesi de bu

25 sebeptedir. Çünkü onlar bu kıyasları burhana dayanmayan, aksiyom niteliğinde olmayıp doğru kabul edilmesi zorunlu bulunmayan ancak meşhur olmaları sebebiyle mezhep mutaassıplarının kendi doktrin ve mezhebini desteklemek için üzerinde uzlaşmalarından dolayı doğru kabul edilen öncüllerden telif ettiler.

[303] *Üçüncü* yani nefes alma örneğine gelince doğru olan onun iradi bir fiil olduğudur. “Şayet o, iradi bir fiil olsaydı uykuda ortaya çıkmaması gerekirdi; fakat o, uykuda ortaya çıkar. Öyle ise o iradi bir fiil değildir”,

ونحن قد بينّا أن الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع؛ فكيف الحكم بجزئي واحد؟ بل إذا كثرت الجزئيات، لم تفد إلا الظن، ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الأمثلة وقد لا ينتهي إلى العلم.

[٣٠٢] وأما الثاني، فمؤلف من مقدمات مشهورة جدلية، سلم بعضها من حيث أنه استبشع نقيضها، إما لما فيه من مخالفة الجماهير، وإما لما فيه من مخالفة ظاهر لفظ القرآن. وكم من إنسان [٥٧] يسلم الشيء، لأنه يستبشع منعه، أو لأنه ينفر وهُمه عن قبول نقيضه. وقد نبهنا على هذا في المقدمات. وموضع المنع فيه وصف الله تعالى بالرحمة على الوجه الظاهر الذي فهمه العامة، والله تعالى مقدس عنه. بل لفظ الرحمة والغضب مؤوّل في حقه، كلفظ النزول والمجيء وغيرهما. فإذا أخذ بالظاهر وسلم لا عن تحقيق، لزمّت النتيجة الكاذبة. وكونه رحيماً بالمعنى الذي تفهمه العامة مقدمة ليست أولية، وليس يدل عليها قياس على الشرط المذكور. فمحل الغلط ترك التأويل في محل وجوبه. وعلى هذا جرى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين. فإنهم ألفوها من مقدمات مسلمة لأجل الشهرة، أو لتواضع^٢ المتعصبين لنصرة المذاهب عليها، من غير قيام برهان عليها ومن^٣ غير كونها أولية واجبة التسليم.

[٣٠٣] وأما الثالث وهو التنفس^٤ فالصحيح أنه فعل إرادي. وقول من قال: «إن كان إرادياً فينبغي أن لا يحصل في النوم. ولكنه حاصل^٥ فيه،^٦ فليس بإرادي»،

١ ر: وقط؛ ف: فقط؛ ط: ولكن.

٢ ر: لمواضعة.

٣ ر: من.

٤ ف: ط: اليقين.

٥ ف: حصل.

٦ ر ف - فيه.

diyenin sözü bitişik şartlı bir kıyas olup burada tâlî olan öncülün çelişği istisna edilmiş ve mukaddemin çelişği netice yapılmıştır. Bu kıyasın şekil ve sûreti doğru, fakat mukaddemden tâlînin lâzım gelmesi, bizce doğru kabul edilmiş değildir. Nitekim iradi fiil, bazen uykuda da bulunabilir. Zira nice

5 uyuyan kimse düzenli adımlarla yürür ve düzgün cümlelerle konuşur. Bu itirazcının “nefes alıp vermek iradi olsaydı, sürekli olarak onu tutabilirdik” sözü, bizce kabul edilmiş bir söz değildir. Zira her vakitte, sürekli olarak aksini yapmaya muktedir olmadığı halde insan irade ile yemek yer, idrarını yapar ve tuvalet temizliğini yapar. Fakat ‘sürekli/her vakit’ kaydı ile kayıtlı

10 olmadan, bir şekilde bunları yapmayı tutmaya gücü vardır. İrade ‘sürekli/her vakit’ ile kayıtlanırsa, söz yanlış olur ve tâlînin mukaddemden lâzım gelen bir sonuç olması doğru kabul edilemez.

[304] *Dördüncü* örnek olan “her mevcut ya âleme bitişik veya âlemden ayrıktır” sözü vehme dayanan bir öncüdür. Biz bu öncüldeki yanlışın sebebini anlattık, vehmî öncülleri diğerlerinden ayırdık ve bunların burhanî kıyaslarda öncül yapılmasının uygun olmadığını açıkladık. Yine bölünmeyen parça meselesindeki yanlışın kaynağı da budur. Fakat vehmin yanlışla düşürdüğü yeri anlatmak, bu kitaptan başka bir kitapta derinliğine anlatılması gereken uzun bir konudur.

[305] *Beşinci* örnek ise yerkürenin boşlukta durmasıdır ki bunda imkansız bir durum yoktur. “Ağır olan her şey aşağıya meyleder. Yerküre de ağırdır. Öyle ise yerküre, aşağıya meyletmelidir. Dolayısıyla da yerkürenin havayı yarması ve boşlukta durmaması lâzım gelir” diyenin bu görüşü yanlıştır. Bu yanlışın kaynağı “aşağı” kelimesini ve manasının ne olduğunu iyi

25 düşünmemektir. Şöyle ki “aşağı”, “yukarı”nın mukabili/karşıtı olduğuna göre birbirine karşılıklı ve paralel iki yönün söz konusu olması gerekir. İki yönün birbirine karşılıklı ve paralel olması da, ya insanın başı ve ayaklarına izafetle olur. Öyle ki insan olmazsa “aşağı” ve “yukarı” da olmaz. Şayet insan baş aşağı çevrilseydi aşağısı, yukarı olurdu ki bu muhaldir. Ya da “aşağı”, dünyayı kuşatan (muhît) felekten en uzakta bulunan yer, yani (feleğin) merkezi; “yukarı” da yerküreyi kuşatan feleğe en yakın bulunan yerdir.

فهو شرطي متصل استثنائي فيه نقيض التالي، واستنتج نقيض المقدم. فالشكل والصورة صحيح، ولكن لزوم التالي للمقدم غير مسلم؛ فإن الفعل الإرادي قد يحصل في النوم، فكم من نائم يمشي خطوات مرتبة، ويتكلم بكلمات منظومة. وقوله: «لو كان إرادياً لقدرنا على الامتناع منه في كل وقت» غير مسلم؛ بل يأكل الإنسان ويبول ويستنحي بالإرادة، ولا يقدر على الامتناع منه^١ في كل وقت. لكن يقدر على الامتناع على الجملة، لا مقيداً بـ«كل وقت». فإن قيد بكل وقت كان كاذباً، ولم يسلم لزوم التالي للمقدم^٢.

[٣٠٤] وأما الرابع وهو «أن كل موجود، فإما متصل بالعالم، أو منفصل». فهي مقدمة وهمية، ذكرنا وجه الغلط فيها، وميزنا الوهميات، وبيننا أنها لا تصلح لأن^٣ تجعل مقدمات في البراهين. وهو منشأ الضلال أيضاً في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، ولكن ذكر الموضوع الذي [٣٥٧] يغلط الوهم فيه طويل، يُستقصى في كتاب غير هذا الكتاب.

[٣٠٥] فأما الخامس وهو وقوف الأرض في الهواء فلا استحالة فيه. وقول القائل: «كل ثقيل فمائل إلى أسفل والأرض ثقيلة، فينبغي أن تميل إلى أسفل. ومن ذلك يلزم أن تخرق الهواء ولا تقف» غلط، منشؤه إهمال لفظ «الأسفل» وأنه ما معناه؟ فإن «الأسفل» يقابله «أعلى» فلا بد من جهتين متقابلتين. وتقابل الجهتين، إما أن يكون بالإضافة إلى رأس آدمي ورجله، حتى لو لم يكن آدمي، لم يكن أسفل ولا أعلى. ولو تنكس^٤ آدمي، لصار جهته «الأسفل» «أعلى» وهو محال. وإما أن يكون «الأسفل» هو أبعد المواضع عن الفلك المحيط وهو المركز؛ والأعلى هو أقرب المواضع من المحيط.

١ ف - منه.

٢ ر + به.

٣ ر: لين.

٤ في اللغة؛ تنكس الشيء: انقلبت على رأسه.

Eğer bu söz doğru ise yerküre merkezde olunca en aşağıda olur. Dolayısıyla onun aşağıya doğru gitmekte olduğu tasavvur edilemez, zira en aşağının son sınırı, yerküreyi kuşatan feleğe en uzak olandır ki bu da merkezdir. Yerküre, merkezi hangi yönden olursa olsun aşarsa, aşağı yönden yukarı yöne doğru hareket etmiş olur. Eğer aşağının manası bu ise onların anlattıkları şey, muhal değildir. Eğer yukarı ve aşağının manası başımız ve ayaklarımız yönünün hizasında olan şey ise anlattıkları şey muhaldir. Öyle ise iki durumdan birini iyice anlamak için aşağının tanımını dikkatle düşün. Bunu ancak yönün hakikatini ve aşağı ve yukarı yönün birbirine karşılık gelen taraflarının nasıl tanımlandığını araştırmakla anlarsın. Bu konunun bu kitapta daha fazla izah edilmesi mümkün değildir. Öyle ise bu yanlışlar; doğru kabul edilmesi zorunlu olmayan öncüllerin doğru kabul edilmesinden doğar. Nitekim önermelerle ilgili hataya düşülecek bu hususlarla ilgili uyarıları yapmış bulunuyoruz. Artık sen dee anlattığımız hususları esas alarak anlatmadığımızı ona kıyas et.

Üçüncü Kısım: Bir Açıdan Öncüller ve Bir Açıdan da Sonuçla Alakalı Olan Şüphe ve İtirazlar

[306] Bu itirazlardan biri onların şöyle demesidir: “Bu sonuçlar öncüllerden çıkmış ise öncüller nereden ortaya çıkar? Eğer onlar başka öncüllerden ortaya çıkmışsa, teselsül yoluyla sonsuza dek böyle gitmesi gerekir ki bu muhaldir. Ancak, eğer bu sonuçlar, başka öncüllere gerek duymayan öncüllerden ortaya çıkmış ise o zaman bunlar, ya yaratılışımızdan beri bizim zihnimizde vardır ya da önceleri yok iken sonradan bizde ortaya çıkmıştır. Eğer bunlar yaratıldığımız andan itibaren bizde mevcut iseler, biz farkında ve bilincinde olmadığımız halde onlar nasıl bizde var olmaya devam etmiştir? Zira insan ömrünün büyük kısmını, ‘bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşit midir, değil midir’ konusu aklına gelmeden geçirir. Öyle ise bu şeylerin birbirine eşit olduğunun bilgisi, insan ondan habersiz iken, onun zihninde nasıl var olur?

فإن صح هذا فالأرض إذا كانت في المركز فهي في أسفل السافلين فلا يتصور أنه يتسفل، لأن غاية أسفل السافلين غاية البعد عن المحيط، وهو المركز. ومهما جاوزت المركز في أي جانب كان، فارقت الأسفل إلى جهة الأعلى. فإن كان المعنى بالأسفل هذا، فما ذكروه ليس بمحال. وإن كان المعنى بالأسفل والأعلى ما يساوي^١ جهة رأسنا وقدمنا^٢، فما ذكروه محال. فتأمل في^٣ حد الأسفل حتى يتبين لك أحد الأمرين، وإنما يعرف ذلك بالنظر في حقيقة الجهة، وأنها بم تتحدد أطرافها المتقابلة. ولا يمكن شرحه في هذا الكتاب. فإذن هذه الأغاليط نشأت من تسليم مقدمات ليست واجبة التسليم، ومثارها قد جرى التنبيه عليها، فليقس بما ذكرناه ما لم نذكره.

١٠ القسم الثالث شكوك تتعلق بالنتيجة من وجه، وبالمقدمات من وجه.

[٣٠٦] منها قولهم: هذه النتائج إن حصلت من المقدمات، فالمقدمات بماذا تحصل؟ وإن حصلت من مقدمات^٤ أخرى، وجب أن يتسلسل إلى غير نهاية، وهو محال. وإن كانت من المقدمات التي^٥ لا نفتقر إلى مقدمات أخرى^٦ فهي علوم حصلت في ذهننا منذ خلقنا أو حصلت بعد أن لم تكن. فإن كانت حاصلة منذ خلقنا، فكيف كانت حاصلة [٥٨]^٧ ونحن لا نشعر^٨ بها؟ إذ ينقضي على الإنسان أطول عمره^٩، ولم^{١٠} يخطر بباله أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية أم لا. وما لا يخطر بباله كيف^{١١} يكون العلم بكونها متساوية حاصلاً في ذهنه، وهو غافل عنه؟

١ ط: يحاذي.

٢ ر: أو قَدَمْنَا.

٣ ر: من؛ ف - في.

٤ ر: بمقدمات.

٥ ر: ما.

٦ ف - أخرى.

٧ ر: ولم نشعر.

٨ ر - عمره؛ ف: عمر.

٩ ف: وما لم.

١٠ ف: فكيف.

Eğer başlangıçta bu bilgi bizde olmayıp daha sonra meydana gelmişse, bizim tarafımızdan elde edilmeden ve onu ortaya çıkaran daha önceki bir öncüle de dayanmadan böyle bir bilgi nasıl meydana gelir? Çünkü kazanılan her bilgi sadece daha önce gelmiş olan bir bilgi yoluyla kazanılabilir ki bu da fasit daireye yol açar.”

[307] Buna şöyle cevap veririz: Bize göre kazanılan her bilgi, ondan önce gelmiş olan bir bilgi sebebiyle kazanılır, elde edilir. Zira bilgi; tasavvur veya tasdiktir. Tasavvur tanım ile kazanılır ve tanımın parçalarının tanımdan önce bilinmesi gerekir. Öyle ise şarap, müskir/sarhoş edici, üzüm ve sıkılmışın ne olduğunu bilmeyen bir kişiye şarabı (hamr) tanımlarken “üzümden sıkılmış sarhoş edici içecektir” dememizin ne anlamı olur? Öyle ise bu tanımdaki parça ve unsurların bilgisi daha önce gelir. Sonra, bu parçalar eğer tanım yapılarak bilinirse, onların tanımındaki parçaların da önceden bilinir olması gerekir ve böylece teselsül yoluyla sonsuza kadar gider. Fakat bu teselsül, iç veya dış duyunun müşahedesıyla, bir tanım yapılmadan bilinen ve ilk bilgiler niteliğinde olan tasavvurlarda son bulur, teselsül bu noktada kesilir. Dolayısıyla neticeyi tasdik de böyledir. Zira netice, öncesinde öncüllerin bilgisinin varlığını gerektirir. Aynı şekilde öncüller de, burhan yoluyla değil de, bizâtihi tasdikin hasıl olduğu ilk bilgilere kadar teselsüle devam eder ve orada kesilir.

[308] O halde geriye onların “Biz farkında ve bilincinde olmadığımız halde ilk bilgiler bizde nasıl mevcut olur veya önceden yok iken, kazanılmadan bu bilgiler nasıl ve ne zaman ortaya çıkmıştır?” sorusu kalır. Bunun cevabı da şu şekildedir: Bize göre bu bilgiler, her durumda bizde bilfiil mevcut değildir. Fakat akıl yeteneği ve içgüdüsel gelişimini tamamlayınca bu bilgiler bilfiil değil de bilkuvve halde bizde mevcut olurlar. Bunun manası şudur: Bizde dış ve iç duyunun yardımıyla teker teker tümelleri idrak eden bir kuvvet ile bunun yanında ayrıca, nefise (zihne) yardım eden “düşünücü (müfekkire)” başka bir güç daha vardır ki bu gücün fonksiyonu, terki (sentez) ve tahlil (analiz) yapmak ve müfred şeyleri bir birine nisbet etmektir.

وإن^١ لم يكن حاصلًا^٢ فينا أول الأمر ثم حدث، فكيف حدث علم^٣ بغير اكتساب، وَتَقَدُّمُ مقدمة يحصل بها. وكل علم يكتسب فلا يمكن إلا بعلم قد سبق^٤، ويؤدي إلى التسلسل؟»

[٣٠٧] قلنا: كل علم يكتسب، فبعلم قد سبق. إذ العلم إما تصور أو تصديق؛
 ٥ والتصور بالحد. وأجزاء الحد ينبغي أن يُعلم قبل الحد. فماذا ينفع قولنا في
 تحديد الخمر «إنه شراب مسكر معتصر من العنب» لمن لا يعرف الشراب
 والمسكر والعنب والمعتصر؟ فالعلم بهذه الأجزاء سابق. ثم هي أيضاً إن عرفت
 بالتحديد، وجب أن يتقدمها علم بأجزاء الحد أيضاً ويتسلسل. ولكن ينتهي إلى
 تصورات هي أوائل عرفت بالمشاهدة^٥ بحس باطن أو ظاهر من غير تحديد،
 ١٠ وعليها ينقطع. وكذلك التصديق بالنتيجة^٦ فإنه يستدعي تقدم العلم بالمقدمات لا
 محالة، وكذا المقدمات، إلى أن يرتقي إلى أوائل حصل التصديق بها لا بالبرهان.
 [٣٠٨] فيبقى قولهم «إن تلك الأوائل، كيف كانت موجودة فينا، ولم نشعر
 بها؟ أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب؟ ومتى حصلت؟»
 فنقول: تلك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كل حال، ولكن إذا تمت غريزة
 ١٥ العقل، فتلك العلوم بالقوة لا بالفعل. ومعناه أن عندنا قوة تدرك الكليات
 المفردة بإعانة^٧ من الحس^٨ الظاهر والباطن، وقوة أخرى مفكرة خادمة^٩ للنفس
 شأنها التركيب والتحليل، وتقدر على نسبة المفردات بعضها إلى بعض.

١ ر: فإن.

٢ ر ف - حاصلًا.

٣ ر ف ط + لم يكن.

٤ ف^١ مسبق.

٥ ر: بالمشاهد.

٦ ر - بالنتيجة.

٧ ط: بإعانه.

٨ ف^١ الجزء.

٩ ط: حادثة.

Ayrıca bizde, müfekkire kuvvetinin iki müfred/tekil şey arasında tespit ettiği olumlu ve olumsuz nisbeti idrak eden bir kuvvet vardır. Şöyle ki, bu güç kadîm ve hâdisi idrak eder ve birini diğerine nisbet eder. Bunun sonucunda “akile (akledici)” kuvvet olumsuzlama hükmüyle önce davranır
 5 ki bu hüküm ‘kadîm, hâdis olmaz’ şeklindedir. Yine bu güç, canlıyı insana nisbet eder ve ikisi arasında olumlu bir nisbetle ‘insan canlıdır’ şeklinde hüküm verir. Bu kuvvet bu nisbetlerin bazısını vasıtasız idrak eder, bazısını da vasıtasız idrak edemeyip vasıtayı bekler. Nitekim bu kuvvet âlemi, hâdisi ve aralarındaki nisbeti idrak edip; kadîm ve hâdis arasında hükmettiği gibi olumsuz; canlı ile insan arasında hükmettiği gibi de olumlu bir hüküm vermeyip aksine bir aracıyı/vasıtayı elde etmeyi bekler. Bu kuvvet bilir ki âlem hâdislerden ayrılmaz hâdislerden ayrılmayan şey ise hâdistir ve ondan öce olamaz. Hâdislerden önce olamayan şey de hâdistir.

[309] Buna karşın şöyle bir itiraz yapılabilir: “Bu tasdikî bilgileri, vasıtayla bilinen ve vasıtasız bir ilk bilgiyle bilinen şeklinde ikiye böldünüz. Fakat tasavvurlar, bu tasdiklerden şüphesiz öncedirler, zira tek başına hâdisi ve âlemi bilmeyen ‘âlem hâdisdir’i bilemez. Yoklukla öncelenmiş varlığı bilmeyen de hâdisi bilemez. Yine yokluğu, varlığı, önce ve sonra olmayı ve burada önce olanın yokluk için; sonra olanın ise varlık için söz konusu olduğunu bilmeyen, yoklukla öncelenmiş varlığı bilemez. Öyle ise bunlar tek başlarına bilinmesi gereken müfred hususlardır. Eğer bunları idrak eden (akıl değil de) duyu ise, duyu yalnızca tek bir ferdi idrak eder, dolayısıyla tasdikin tek bir ferd hakkında olması gerekir. Böylece bütünü parçasından büyük bir ferd gördüğünde, neden “her ferdin bütünü parçasından büyüktür” diye bir hüküm vermektedir. Oysa burada sadece duyusu ile ancak muayyen bir ferdi müşahede etmiştir. Dolayısıyla (duyu) bu muayyen ferd hakkında hüküm versin, diğer şahıslar hakkında müşahede etmeyi beklesin. Eğer ‘her bütün parçadan büyüktür’ diye genel olarak hüküm verirse, o bu hükmü neye dayanarak vermiştir? Bunu yapamaz.
 20 Çünkü onun hissi yalnızca tek bir şahsı idrak etmiştir.”

وعندنا قوة تدرك ما أوقعت المفكرة النسبة^١ بينهما^٢ بالسلب والإيجاب؛ فتدرك القديم والحادث، وتنسب أحدهما إلى الآخر؛ فتسبق القوة العاقلة إلى الحكم بالسلب، وهو أن: «القديم لا يكون حادثاً»، وتنسب الحيوان إلى الإنسان، فيحكم^٣ العقل بأن [٣٥٨] النسبة بينهما بالإيجاب، أي «الإنسان حيوان». وهذه القوة تدرك بعض هذه النسب من غير وسط، ولا تدرك بعضها، فتتوقف إلى الوسط. كما تدرك «العالم» و«الحادث» والنسبة بينهما؛^٤ فلا تقضي فيه بالسلب كما قضت بين القديم والحادث؛ ولا بالإيجاب كما قضت في الحيوان والإنسان. بل تتوقف إلى طلب وسط، وهو أن تعرف أنه لا يفارق الحوادث^٥ وأن ما لا يفارق الحوادث فلا يسبقها وأن ما لا يسبق الحوادث فحادث.

١٠ [٣٠٩] فإن قيل: فهذه التصديقات قسمتموها إلى ما يعرف بوسط وإلى ما يعرف معرفة أولية بغير وسط. ولكن هذه التصديقات تسبقها التصورات لا محالة. إذ لا يعلم أن العالم حادث من لم يعلم الحادث مفرداً والعالم مفرداً. ولا يعلم الحادث إلا من علم «موجوداً مسبقاً بعدم». ولا يعلم «الموجود المسبق بعدم» من لا يعلم العدم والوجود^٦ والتقدم والتأخر وأن التقدم هو للعدم، والتأخر للوجود.^٧ فهذه المفردات لا بد من معرفتها. وأما^٨ مدركها، فإن كان هو الحس فالحس لا يدرك إلا شخصاً واحداً، فينبغي أن لا يكون التصديق إلا في شخص واحد. فإذا رأى شخصاً وجملته أعظم من جزئه^٩، فلم يحكم بأن كل شخص فكله^{١٠} أعظم من جزئه، وهو لم يشاهد بحسه إلا شخصاً معيناً؛ فليحكم على ذلك الشخص المعين وليتوقف في سائر الأشخاص إلى المشاهدة. وإن حكم على العموم بأن: «كل كل فهو أعظم من الجزء» فمن أين له هذا الحكم، وحسه لم يدرك إلا شخصاً واحداً؟^{١١}

١ ر ف: النسبية.

٢ ف + من المفردات إن النسبة بينها.

٣ ف: فيقضي.

٤ ر ف - والنسبة بينهما + وتنسب إليها.

٥ ط - يفارق الحوادث + فلا يسبقها.

٦ ف: الوجود.

٧ ف: في الوجود.

٨ ف: الوجود.

٩ ف ر: وما.

١٠ ر: مجزؤه؛ ف: يده.

١١ ر: كله.

١٢ ر: جزئياً.

[310] Bu itiraza şu cevabı veririz: Tümelles duyulara konu (mahsûs) olmayıp akla konu olur (ma'kûl: akledilir); cüz'iler ise ma'kûl olmayıp mahsûs olan şeylerdir. Aklın tümel hükümleri akledilir tümelles üzerinedir. Bu husus, ma'kûl ile mahsûs arasındaki fark ortaya konulduğunda açıklık kazanır. Buna göre "insan" bir yandan akledilir bir şeydir, bir yandan da 5 örneğin Zeyd'in şahsının müşahedesindeki gibi hissedilir (mahsûs) bir şeydir. İnsanın iki açıdan idrak edilir olmasından şunu kastediyoruz: 'Hissedilir insan'ın ancak özel bir renk, nicelik, konum, yer ve uzaklık-yakınlık özellikleriyle birlikte hissedilmesi tasavvur edilebilir. Çünkü bunlar insan 10 olmayla birlikte bulunan arazî şeylerdir, insan olmada zâtî şeyler değildir. Doğrusu bu arazî şeyler değişse bile, insan yine bu aynı insandır.

[311] 'Akledilir insan' ise uzun, kısa; yakın, uzak; ak, kara; büyük, küçük tüm insanların birbirinden farksız olarak aynı şekilde ortak oldukları insandır. Öyle ise sende, insanın, "insan oluş/insanlık" özüne yabancı 15 şeylerle birlikte ortaya koyduğu bir güç vardır. İnsanın bu gücünü, 'insan oluş'a yabancı bu şeyler olmaksızın ortaya koyması tasavvur edilemez. İşte bu güce, hiss (duyu) ve hayal adı verilir. Yine sende başka bir güç daha vardır ki, insan bu gücü, bu yabancı şeylerden arındırılmış, soyutlanmış olarak ortaya koyar. Hata öyle ki bu şeylerin tümü ya da bunların zıtları 20 insana sunulsa insanın bu gücü üzerinde bir tesiri olmaz. İşte bu güce "âkile gücü: akıl gücü" adı verilir. O halde şu husus artık senin için açık hale gelmiş oldu: Duyunun/hissin muayyen bir ferdi, o ferdin mahiyetine dahil olmayan yabancı arazlar ile kuşatılmış halde idraki ile; aklın bir şeyi, ona ilişen yabancı şeyleri katmadan, salt o şeyin mahiyetini idrak etmesi 25 birbirinden son derece uzak şeylerdir. Tümel hükümler, maddelerden ve yabancı arazlardan soyutlanmış olan tümel mahiyetler üzerine verilen hükümlerdir.

[312] Eğer (buna itiraz edilerek) "cüz'î bir şahsı müşahede etmekten tümel bir bilgi nasıl ortaya çıkar? Hisler, hisse konu olmayan şeyin ortaya çıkmasına nasıl yardım eder?" denilirse bunu şöyle cevaplandırırız: 30 Hiss, hayal gücüne mahsûsların imge ve sûretlerini verir.

[٣١٠] قلنا: الكليات معقولة لا محسوسة، والجزئيات محسوسة لا معقولة.^١ والأحكام الكلية للعقل على الكليات المعقولة. وينكشف هذا بالفرق بين المعقول والمحسوس: فإن الإنسان معقول، وهو أيضاً محسوس بمشاهدة شخص زيد مثلاً. ونعني بكونه مدركاً من وجهين: إن الإنسان المحسوس، قط لا يتصور [٥٩] أن يُحس إلا مقروناً بكون مخصوص، وقدر مخصوص، ووضع مخصوص، وأين مخصوص، وقرب أو بُعد مخصوص. وهذه الأمور عرضية مقارنة للإنسانية ليست ذاتية فيها. فإنها لو تبدلت لكان الإنسان هو ذلك^٢ الإنسان بعينه.^٣

[٣١١] وأما الإنسان المعقول، فهو إنسان فقط، يشترك فيه الطويل والقصير والقريب والبعيد والأسود والأبيض والأصغر والأكبر اشتراكاً واحداً. فإذن عندك قوة يحضرها الإنسان مقترناً بأمور غريبة عن الإنسانية، ولا يتصور أن يحضرها إلا مقرونة بهذه الأمور الغريبة^٤ فتسمى تلك القوة حساً وخيلاً. وعندك قوة أخرى يحضرها الإنسان مجرداً عن الأمور الغريبة؛ بل بحيث لو عرضت^٥ عليها جميع الأمور الغريبة أو^٦ أضدادها، لم تؤثر فيه. وتسمى تلك القوة «قوة^٧ عاقلة». فقد ظهر لك أن بين إدراك الحس للشخص المعين الذي تكتنفه^٨ أعراض غريبة لا تدخل في ماهيته، وبين إدراك العقل بمجرد ماهية الشيء غير مقرون بما هو غريب عنه غاية التباعد. والأحكام الكلية، على الماهيات الكلية المجردة عن المواد والأعراض الغريبة.

[٣١٢] فإن قيل: وكيف يحصل بمشاهدة شخص جزئي، علم كلي؟ وكيف أعان الحس على تحصيل ما ليس بمحسوس؟ قلنا: الحس يؤدي إلى القوة الخيالية^٩ مثالات^{١٠} المحسوسات وصورها،

١ - لا محسوسة والجزئيات محسوسة لا معقولة.

٢ ف : كل.

٣ ف - بعينه.

٤ ف: مقروناً.

٥ ف: القريبة.

٦ ف: فرضت.

٧ ط - أو + وإن فرضت -

٨ ف - قوة.

٩ ر: تكشفه.

١٠ ط: مُثَل؛ ف: مثال.

Öyle ki insan bir şey gördükten sonra iki gözünü yumarsa zihninde, o şeyin müşahade edilene mutabık şekildeki sûret ve imgesine rastlar. Öyle ki sanki o şeye, bakıyor gibidir. Buna göre hayal gücü duyu gücünden farklıdır. Bütün canlılar hayal gücüne sahip değildir. Aksine bazı canlı-
 5 lar da hissedilenin ortadan kalkmasıyla o hissedilen şeyin sûreti ve imgesi de ortadan kalkar. Bu sûretin –zihinde- varlığını devam ettirmesi ancak hafıza gücü sayesinde, o sûretin hayalde iz bırakmasıyla söz konusudur. Zira bir şeyin kabil olduğu özelliği muhafaza etmesi ona kabil olduğu güç sayesinde değil başka bir güç sayesinde. Şöyle ki, su çizilebilir ama bu
 10 çizgiyi muhafaza edip koruyamaz. Oysa mum, çizilmeye elverişli olduğu gibi üzerindeki çizigi/çizgiyi muhafaza da edebilir. Öyle ise (çizilmeye) elverişli olma ıslaklık; onu yani çizgiyi muhafaza ise kuruluk sebebiyledir.

[313] Şimdi, bu imge ve sûretler hayal gücünde meydana gelince artık akıl gücü devreye girerek bunları gözden geçirir, dış dünyadaki hissedilen-
 15 leri gözden geçirmez. Akıl gücü bu imgeler üzerinde çalışınca, kendisinde örneğin bir ağaç, bir hayvan, bir taş sûreti bulur. Devamında ise tüm bunların cisim oluş noktasında ortak, canlı oluş noktasında ise farklı olduğunu bulur. Böylece ortak olan şeyi ayırt eder ki bu cisim oluşturmaktır. Bunu müstakil tek bir tümel haline getirir ve buna bağlı olarak mutlak cismi akleder. Son-
 20 ra farklılığa konu olan hususu ele alır ki bu da canlı oluşturmaktır. Onu, onunla birlikte olan diğer şeylerden soyutlayarak başka bir tümel haline getirir. En sonunda zâtî olan şey ile yabancı olan şeyleri bilir. Böylece akıl gücü bilir ki cisim olmak, canlı için zâtîdir, zira cisim yok olsa canlılığın zâtî da yok olur. Oysa canlı için beyazlık böyle değildir. Böylece akıl gücünde zâtî, zâtî olmayandan; daha genel olan, daha özel olandan ayırt edilir. İşte bunlar
 25 türe ait tasavvurların ilkeleridirler.

[314] Öyle ise bu tümel kavramlar/müfredler duyulara konu olma sebebiyle ortaya çıkmış olsa da kendisi duyuya konu değildir. Bunların hisse konu olmayan şeye benzemekle birlikte his ile
 30 ortaya çıkmalarına şaşırılmamalıdır. Zira bu durum hayvanlar için de mevcuttur. Mesela fare, kediyi görür, onu bu hisle idrak eder ve kedinin kendisine düşman olduğunu bilerek ondan kaçır.

حتى يرى الإنسان شيئاً ويغمض عينيه، فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على مطابقة المشاهدة، حتى كأنه ينظر إليها، فالقوة الخيالية، غير القوة الحسية^١. وليست هذه القوة لكل الحيوانات، بل من الحيوانات ما تغيب صورة المحسوس عنها بغية المحسوس. وإنما بقاء هذه^٢ بقوة حافظه لما انطبع في الخيال. إذ ليس يحفظ الشيء ما يقبله بالقوة التي تقبله؛ إذ الماء يقبل النقش ولا يحفظه، والشمع يقبل ويحفظ. [٣٥٩] فالقبول بالرطوبة، والحفظ باليوسة.

[٣١٣] ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية، فالقوة العقلية تطالعها، ولا تطالع المحسوسات الخارجية. فإذا طالعتها^٣ وجدت عندها مثلاً صورة شجر،^٤ وحيوان وحجر، فتجدها متفقة في الجسمية؛ مختلفة في الحيوانية. فتميز ما فيه الاتفاق، وهو الجسمية، وتجعله كلياً واحداً، فتعقل الجسم المطلق. وتأخذ ما فيه الاختلاف، وهو الحيوانية، وتجعلها كلية أخرى مجردة عن غيرها من القرائن. ثم تعرف ما هو ذاتي، وما هو غريب؛ فتعلم أن الجسمية للحيوان ذاتي، لو انعدم لأنعدم ذاته. وأن البياض للحيوان ليس كذلك. فتميز عندها الذاتي عن غير الذاتي، والأعم عن الأخص. ويكون ذلك مبادئ التصورات النوعية. ١٥

[٣١٤] وتكون هذه المفردات الكلية حاصلة بسبب الإحساس، وليست محسوسة. ولا يتعجب من أن يحصل مع الإحساس ما ليس بمحسوس. فإن هذا موجود للبهائم، إذ الفأرة ترى السنور وتدركه بالحس، وتعرف عداوته لها فتهرب.

١ - القوة الحسية + قوة الحس.

٢ - ف: هذا.

٣ - ر - ولا تطالع المحسوسات الخارجية. فإذا طالعتها.

٤ - ف ١ : شخص.

٥ - ف + أصح.

Koyunun kuzusu annesinin dostluğunu idrak eder ve annesinin peşinden gider. Oysa düşmanlık veya dostluk hisse konu olan bir şey değildir. Aksine hayvandaki ‘vehim’ veya ‘ayırt etme gücü’ denilen bir gücün idrak ettiği şeylerdir ve hayvanlar açısından bu güç, insandaki akıl gibidir. İnsanda akıl ile birlikte bu ayırt edici (mümeyyiz) güç de vardır. O halde akılda, hayaldeki cüz’î şeylerden tümel müfredler/kavramlar meydana gelir. Bu tümel müfredler, bir açıdan hayal ile uyum içindedir, bir başka açıdan ise ondan ayrılır. Bu tümel müfredlerin hayale uygun ve ondan farklı olan yönlerini, “varlığın hükümleri ve bölümleri” kitabında açıklayacağız.

[315] Sözün özü şudur: Müfredlerin/kavramların tasavvur şeklindeki ve bunların birbirine nisbetleriyle olan tasdik şeklindeki ilk bilgileri; insan nefsinde akıl kuvveti ortaya çıkıp, hayalde duyulara konu olan şeylerin imgeleri hasıl olduğunda ve akıl dahi bunları gözden geçirdiğinde, Allah Teala tarafından veya onun meleklerinden bir melek tarafından insan nefsinde meydana getirilir. Akıldaki bu güç, gözdeki görme gücü gibidir. Hayaldeki cüz’îler de renkli cisimler gibidir. Aklın bu cüz’î hayalleri gözden geçirmesi ise, gözün bakışını renkli cisimlere odaklaması gibidir. Meleğin nurunun insan nefislerini aydınlatması; lambanın veya güneşin nurunun renkli cisimleri aydınlatmasına benzer. Bu müfred kavramların birbiriyle nisbetine dair bilginin husulü, cisimlerin renklerindeki farklılığın göz tarafından algılanmasına benzer. Bu yüzden Yüce Allah Teâlâ bu nuru, hissedilir bir şeyle misal vererek “*içinde kandil bulunan cam bir fanus*”³⁵ benzetmiştir.

[316] Nefsin, cisim ya da cisimde yer alan bir iz ve eser olmadığı aksine kendi başına varlıkta olabilen (kâim) bir cevher olduğu hususu senin için açık ve anlaşılır ise, Allah Teâlâ’nın “*ne doğuya ne de batıya nisbet edilen bir zeytin ağacı*”³⁶ kelamı bu cevherin hakikatine, onun tüm yönlerden soyut olması açısından uygun düşer.

والسخلة تدرك موافقة أمها لها^١ فتتبعها^٢. والعداوة والموافقة ليستا^٣ بمحسوستين، بل هي مدرك^٤ بقوة^٥ عند الحيوان تسمى «الوهم» أو «المميز»^٦ وهي للحيوان كالعقل للإنسان. وللإنسان أيضاً ذلك المميز مع العقل. فإذا حصل للعقل من الجزئيات الخيالية، مفردات كلية تناسب الخيال من وجه وتفارقه من وجه. وسنين وجه مناسبه له ومفارقه في كتاب أحكام الوجود وأقسامه.

[٣١٥] وحاصل الكلام، أن العلوم الأول بالمفردات تصوراً، وبما لها من النسب تصديقاً تحدث في النفس من الله تعالى أو من ملك من ملائكته، عند حصول قوة العقل للنفس، وحصول مثل^٧ المحسوسات في الخيال، ومطالعتها^٨ لها. والقوة العقلية كأنها القوة الباصرة من العين. والجزئيات [٦٠]^٩ الخيالية كالأجسام^{١٠} المتلونة؛ ومطالعة^{١١} العقل لتلك الجزئيات الخيالية كتحديق العين البصيرة^{١٢} إلى الأجسام المتلونة. وإشراق نور الملك على النفوس البشرية، يضاهاي إشراق نور السراج على الأجسام المتلونة، أو إشراق نور الشمس عليها. وحصول العلم بنسبة تلك المفردات، يضاهاي حصول الإبصار باختلاف^{١٣} ألوان الأجسام. ولذلك شبه الله تعالى هذا النور على طريق ضرب بمثال محسوس^{١٤} ﴿مَشْكَاةٌ فِيهَا مِضْبَاحٌ﴾^{١٥}.

[٣١٦] وإن بان لك أن النفس جوهر قائم بنفسه ليس بجسم، ولا هو منطبع في جسم كان قوله تعالى: ﴿رَيْثُونَةٌ لَا تُشْرِقُ وَلَا غَرْبِيَّةٌ﴾^{١٥} موافقة لحقيقته، في براءته عن الجهات كلها.

١ ر - لها.

٢ ف: فتبع.

٣ ر: ليس.

٤ ر ف - مدرك.

٥ ر ف: قوة.

٦ ر: المميز.

٧ ر: مثال.

٨ ف ٢: لا مطالعته.

٩ ف: كالأقسام.

١٠ ف^١: إلى مطالعة.

١١ ر - البصيرة.

١٢ ط: باتلاف.

١٣ ر - بمثال محسوس + بالمثال المحسوس.

١٤ سورة النور، ٣٥/٢٤.

١٥ سورة النور، ٣٥/٢٤؛ سورة آل عمران، ٧/٣.

Eğer bu durum akıl yürütme yoluyla senin için açık ve anlaşılır bir hal kazanmazsa verilen bu örneğin izah ve yorumu başka bir şekilde de yapılabilir. Bütün bunlardan amacımız, tasavvur ve tasdik şeklindeki ilk bilgilerin nasıl ortaya çıktığının senin açıdan anlaşılır hale gelmesidir. Çünkü bu ilk bilgilerin nasıl ortaya çıktığını bilmek en can alıcı hususlardan biridir. Her ne kadar safsatanın geçersizliğini ortaya koyarken belirtmiş olsak da, burada amaçladığımız şey budur. İşte bu, kuşkuya düşenlerin ve akklı karışık olanların kuşkuya düştükleri yollardan biridir ki burada bunu açığa çıkarmış olduk.

- 10 [317] Onların şu sözleri de sonuç ve öncüllerle ilgili şüphelerdendir: “Sonuç çıkarmada anlattığınız yolun hiçbir yararı yoktur. Çünkü sizin şartınıza göre öncülleri bilen kimse şüphesiz bu öncüller ile birlikte sonucu da bilir. Dahası öncüllerin içinde sonucun aynısı bulunmaktadır. Çünkü, ‘insan canlıdır’ ve ‘canlı cisimdir’i bilen kimse şüphesiz bu önerme bütünü
- 15 içerisinde insanın cisim olduğunu bilmiş olur. Dolayısıyla insanın cisim olduğunun bilgisi, öncüllerden hareketle elde edilmiş ilave bir bilgi olmaz.” Bu sorunun cevabını şöyle verebiliriz: Bize göre sonucun bilgisi, iki öncülün bilgisi üzerine ilave olan üçüncü bir bilgidir. İnsan ve canlı örneğini ise sırf misal olarak verdik. Bu örnekten ancak istenilen neticenin zor ve
- 20 kapalı olabileceği yerlerde yararlanılır. Oysa bu husus (insan ve canlı örneği), bu türden değildir. Bunun aksi durumda iki öncülün her biri açık olsa da bazen insan için neticenin açık ve anlaşılır olmaması mümkündür. Dolayısıyla bazen insan, “her cisim müelleftir” ve “her müellef hâdisdir” önermelerini bildiği halde hudûsun cisme nisbetine ve “cisim hâdisdir”
- 25 önermesinin bilgisine sahip olmayabilir. Dolayısıyla hudûsun cisme nisbeti; hudûsun müellefe ve müellefin de cisme nisbetinden başka bir şeydir. Aksine hudûsun cisme nisbeti, iki öncülün varlığı, bunların zihinde birlikte hazır edilmesi ve nefsin sonucu talep etmeye yönelmesiyle beraber ortaya çıkan yeni bir bilgidir. Öyleki konu ve yüklemde değişmesiyle or-
- 30 taya yeni ve farklı bir bilgi çıkmıştır. Yine “Zeyd yazı bilir” sözünle “Zeyd tabibdir” sözün yüklemelerin farklı olması sebebiyle aynı şey olmadığı gibi;

وإن لم يتبين^١ لك ذلك بطريق النظر، فيكون تأويل هذا التمثيل على وجه آخر. والمقصود من هذا كله أن يتضح لك وجه حصول العلوم الأولية تصوراً وتصديقاً؛ فإن معرفة ذلك من أهم الأمور. وإياه قصدنا، وإن أوردناه^٢ في معرض إبطال السفسطة. فهذا مدخل^٣ واحد من مداخل المتشككين، وأهل الحيرة، وقد كشفناه. ٥

[٣١٧] ومنها قولهم: إن الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا ينتفع به أصلاً؛ لأن من علم المقدمات على شرطكم، فقد علم^٤ النتيجة مع تلك المقدمات، بل المقدمة عين النتيجة. فإن من عرف أن الإنسان حيوان، وأن الحيوان جسم، فيكون قد عرف في جملة ذلك: أن الإنسان جسم. فلا يكون العلم بكونه جسماً، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات. قلنا: العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين. وأما مثال الإنسان والحيوان، فلا نورده إلا للمثال المحض، وإنما ينتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً، وليس هذا من هذا الجنس. بل يمكن أن لا يتبين للإنسان النتيجة، وإن كان كل واحدة من المقدمتين بينة [٣٦٠] عنده. فقد يعلم الإنسان «أن كل جسم مؤلف»، و«أن كل مؤلف حادث» وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم، وأن الجسم حادث. فنسبة الحدوث إلى الجسم، غير نسبة الحدوث إلى المؤلف، وغير نسبة المؤلف إلى الجسم. بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدمتين، وإحضارهما معاً في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة؛ بل ينفرد العلم باختلاف الموضوع أو المحمول. فقولك «زيد كاتب» غير قولك «زيد طيب» لاختلاف المحمول

١ ف: بين.

٢ ر ف: أوردنا.

٣ ر: دخل.

٤ ف: عرف.

“Zeyd alimdir” sözünle “Amr alimdir” sözün, öznenin farklı olması sebebiyle birbirinden farklı şeylerdir. İşte bunun gibi netice de önermelerden özne ve yüklem bakımından farklılık arzeder.

[318] Birisi şöyle diyerek itiraz edebilir: “Sen her ikinin çift olduğunu
5 bildiğine göre, elimde bulunan bu şey çift midir, değil midir bunu da bil. Eğer bilmiyorum dersen, her ikinin çift olduğu iddian batıl olur. Oysa o ikidir, ama sen onun çift olduğunu bilmiyorsun. Eğer biliyorum dersen, bu elimdeki nedir?” Buna şöyle cevap verilebilir: Her iki çifttir’ diyenin bununla kastı ‘iki olduğunu bildiğimiz her iki çifttir’ şeklindedir. Oysa
10 biz senin elinde olanın iki olduğunu bilmiyoruz. Ancak bu cevap tarzı geçersizdir. Aksine biz onu bilelim veya bilmeyelim her iki, kendi başına çift sayıdır. Bu itiraza verilecek doğru cevap şudur: ‘Eğer elinde bulunan şey iki ise o çifttir.’ Buna göre ‘elimdeki şey, iki midir?’ dersen ben de ‘bilmiyorum’ derim. Bunu bilmemem, ‘her iki çifttir’ sözümle çelişmez.
15 Aksine bu sözün zıddı ve çelişigi ‘her iki çift değildir’, veya ‘bazı ikiler çift değildir’, sözüdür. Öyle ise elindeki şeyin iki olup olmadığını bilmemiz gerekir. Böylece onun iki olduğunu bilirsek çift olduğunu da biliriz ve bu hususu hatırlamış oluruz.

[319] İki öncülün mevcut olmasına rağmen senin neticeden habersiz
20 ve gafil kalman tasavvur edilebilir bir durumdur. Nitekim karnı şiş olan bir katıra bakıp da onun hamile olduğunu zanneden nice şahıs vardır. Onlardan birine “bunun katır olduğunu bilmiyor musun?” denilse “evet” der. “Katırın hamile kalmadığını bilmiyor musun?” denilse şüphesiz “evet” der. “Öyle ise neticeden niçin gafil kalıp sonucun zıddını düşündün” denilse o
25 şöyle cevap verir: “Çünkü ben, neticeyi ortaya çıkaracak şekilde iki öncülü bir araya getirip bunları zihnimde birlikte hazır etmekten gafil kalmış idim”, der. Bununla ortaya çıkmış olur ki her ne kadar netice, cüz’iler tümmelerin kaplamına dahil olduğu gibi, bilkuvve olarak öncüllerin altına dahil olsa da, bilfiil olarak öncüller üzerine ilave bir bilgidir.

وقولك «زيد عالم» غير قولك «عمر و عالم» لاختلاف الموضوع؛ والنتيجة مع المقدمتين مختلففة في الموضوع والمحمول.^١

[٣١٨] فإن قال قائل: إذا عرفت أن كل اثنين زوج، فهذا الذي في يدي زوج أم لا؟ فإن قلت: لا أدري، فقد بطل دعواك بأن كل اثنين زوج، فإنه اثنان ولم تعرف أنه زوج. وإن قلت: أعرفه، فما هو؟^٢ قلنا: قد يجاب عن هذا بأن من قال «كل اثنين زوج» فيعني به «أن كل اثنين نعرفه اثنين فهو زوج». وما في يدك لم نعرف أنه اثنان. وهذا الجواب فاسد، بل كل اثنين فهو في نفسه زوج، سواء عرفناه أو لم نعرفه. ولكن الجواب أن نقول «إن كان ما في يدك اثنين، فهو زوج». فإن قلت: «فهل هو اثنان؟» فأقول «لا أدري». وهذا الجهل لا يصاد قولي «إن كل اثنين زوج»، بل ضده أن أقول «ان كل اثنين ليس بزواج» أو «بعض الاثنين ليس بزواج». فإذا ينبغي أن نعرف^٣ أنه هل هو اثنان. فإن عرفنا أنه اثنان، علمنا أنه زوج، وأخطرنا ذلك بالبال.

[٣١٩] ويتصور أن تغفل^٤ عن النتيجة مع حضور^٥ المقدمتين؛ فكم من شخص ينظر إلى بغلة متنفخة البطن، فيظن أنها حامل.^٦ ولو قيل له «أما تعلم أن هذه بغلة؟» فيقول «نعم». ولو قيل له «أما تعلم أن البغل لا تحمل»، لقال «نعم». ١٥
[٦١] فلو قيل: «لَمْ غفلت عن النتيجة، وظننت ضدها؟» فيقول «لأنني كنت غافلاً عن تأليف المقدمتين، وإحضارهما جميعاً في الذهن متوجهاً إلى طلب النتيجة». فقد انكشف بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكلليات فهي علم زائد عليها بالفعل.

١ ف ط - بل ينفرد العلم ... في الموضوع والمحمول.

٢ ر - فما هو + كما.

٣ ر: نعرف.

٤ ر: فإن أخطرنا.

٥ ف: نغفل.

٦ ر: حصول.

٧ ف: حاملة.

[320] Bazı şüpheli ve itirazcıların şu sözü de bu türdendir: “Şüphesiz sen şayet düşünme ve fikir yürütme yoluyla bir bilgi elde etmek (talep) istersen bu bilgiyi ya biliyorsundur ya da bilmiyorsundur. Eğer bu bilgiyi biliyorsan onu niçin elde etmeye çabalıyor, talep ediyorsun? Şayet bu bilgiyi bilmiyorsan ve sonrasında onu elde edersen, elde etmek istediğin bilginin bu bilgi olduğunu nereden biliyorsun? Sen kaçmış olan, tanımadığın bir köleyi arayan bir kişiden farksızsın. Bu kişi eğer köleyi bulursa onun, aradığı kaçan köle olup olmadığını bilemez.” Bu itiraza cevabımız şudur: Elde etmek istediğimiz bilgiyi, bir açıdan biliriz, bir açıdan bilmeyiz. Zira biz onu tasavvur olarak bilfiil; tasdik olarak bilkuvve biliriz ve onu tasdik olarak da bilfiil bilmek isteriz. Buna göre biz âlemin hâdis olup olmadığı bilgisini elde etmek istediğimizde ‘hâdis olma’yı ve ‘âlem’i tasavvur olarak biliriz. Şayet âlem ile hudûs arasında mesela, hâdis olanlar ya da başka şeylerin âlemlerle birlikte olması gibi bir orta deyim açık olarak var olursa, biz bu tasavvur bilgisine tasdik bilgisi elde edebiliriz. Böylece hâdis olanlarla birlikte olanın da hâdis olduğunu biliriz. Dolayısıyla âlemin, hâdis olanlarla beraber bulunduğunu bildiğimizde, bilfiil olarak âlemin hâdis olduğunu da biliriz. Bunu bildiğimizde de matlûbumuzun bu olduğunu biliriz. Zira, daha önceden, matlûbumuzu tasavvur olarak bilmeseydik onun matlûbumuz olduğunu bilemezdik. Eğer bu bilgiyi bilfiil tasdik etmiş olsaydık onu bilmeyi talep etmezdik. Bu kaçan kölenin durumu gibidir. Şöyleki onu bir açıdan tasavvur ve tahayyül yoluyla tanırsın ve biliriz, ama nerede olduğunu bilmeyiz. Buna göre duyu, onu bulunduğu yerde bir kere idrak edince aradığımızın/matlûbumuzun o olduğunu biliriz. Şayet onu bilmemiş olsaydık, bulduğumuzda onu bilemezdik. Şayet kaçan köleyi her açıdan bilmiş olsaydık, yani onun yerini de bilmiş olsaydık onu elde etmeye çalışmaz, onu talep etmezdik.

[321] Sofistlerin aklını karıştıran kuşku ve itirazlardan ele almadığımız şeyler bunlardır. Bu şeylerin ele alınmasındaki amaç; sofistlerle münazara yapmak değildir. Aksine amaç bu incelikleri ortaya çıkarmaktır. Doğrusu burhanî yöntemi kullanarak yakînî bilgiyi elde etmek isteyen kişi bu incelikleri bilmekle çok büyük yarar elde eder.

[٣٢٠] ومنها قول بعض المتشككين: إنك إن طلبت بالتأمل علماً، فذلك العلم تعلمه^٢ أم لا؟ فإن عرفته، فلم تطلبه؟ وإن لم تعرفه، فإن حصلت، فمن أين تعلم أنه مطلوبك؟ وهل أنت إلا كمن يطلب عبداً أبقاً لا يعرفه، فإن وجده لم يعرف أنه وجده أم لا؟ فنقول: العلم الذي نطلبه، نعرفه من وجه ونجهله من وجه؛ إذ نعرفه بالتصور بالفعل، ونعرفه بالتصديق بالقوة، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل.^٣ فإننا إذا طلبنا أن العالم حادث أم لا، فنعلم الحدوث^٤ والعالم بالتصور، وإننا قادرون^٥ على التصديق به، إن ظهر حد أوسط بين العالم والحدوث، كمقارنة الحوادث أو غيره. فإننا نعلم أن المقارن للحوادث حادث. فإن علمنا أن العالم مقارن للحوادث علمنا بالفعل أنه حادث. وإذا علمناه عرفنا أنه^٦ مطلوبنا. إذ لو لم نعرفه بالتصور من قبل لما عرفنا أنه المطلوب. ولو كنا نصدق به بالفعل لما كنا نطلبه؛^٧ كالعبد الأبق نعرفه بالتصور والتخيل من وجه، ونجهل مكانه. فإذا أدركه الحس في مكانه دفعة، علمنا أنه المطلوب. ولو لم نكن نعرفه لما عرفناه عند الظفر به. فلو عرفناه من كل وجه، أي عرفنا مكانه، لما طلبناه.

[٣٢١] فهذا ما أردنا أن نورد من الشُّبهِ المشككة المحيرة للسوفسطائية.
 ١٥ ولم يكن الغرض في إيراد مناظرتهم، بل الكشف عن هذه [٣٦١] الدقائق. فإن طالب اليقين بمسالك البراهين ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع،

١ ف: لو.

٢ ف: تعرفه.

٣ ر - ونعرفه بالتصديق بالقوة، ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل.

٤ ر: الحادث.

٥ ف: قادر.

٦ ر: به.

٧ ر: نطلب.

Aksi takdirde sofist nasıl münazara edebilir ki? Sofistin münazara yapması başlı başına, araştırma ve akıl yürütme yolunu benimsemesi anlamına gelir. Ma'küllerin açık seçik olmasına rağmen sofist ve akli karışığın inancına şaşırılmamalıdır. Zira, aklına bir rahatsızlık isabet eden kişi gibi, böylesine
 5 ancak nadiren rastlanır. Zira biz kendine özgü bir doktrini olan gruplardan kendilerine Sofistler denen bir grubun varlığını bilmekteyiz ki sıradan insanların onlardan haberi yoktur. Buna göre taklidin gerekli oluşu ve akıl yürütmenin geçersizliğini savunarak kim münazara yaparsa, akıl yürütme-yi engelleme konusunda sofisttir. Zira bunların tek dayanakları akla güvenilemeyeceği ve akli kullanmanın pek çok fikir ayrılığına yol açtığıdır. Do-
 10 layısıyla onlara göre tutulacak güvenli yol olan taklidi benimsemek daha uygun ve doğrudur.

[322] O halde onlara şöyle denilir: İnandığınız peygamberin doğru sözlü olduğunu taklit yoluyla mı bildiniz de onu yalancından ayırt ediyorsunuz? Yoksa sizin taklidiniz Yahudi ve Hristiyanların taklidi gibi midir? Eğer Yahudi ve Hristiyanların taklidi gibiyse şüphesiz hakikati iptal edici, geçersiz kılıcı olduğunuzu kabul etmiş oldunuz. Oysa bu size göre inançsızlıktır, küfürdür. Eğer buna cevaz vermediyseniz o zaman onun nebi olduğunu ya zorunlu olarak veya akıl yürütme yoluyla (nazar) biliyorsunuzdur. Eğer onun doğruluğunu akıl yürütme yoluyla biliyorsanız şüphesiz akıl yürütmeyi ispat etmiş oldunuz. Nitekim insanlar bu konudaki yani peygamberleri tasdik etme hususunda diğer akli konulardaki gibi ihtilaf etmiş durumdadır. Peygamberlerin doğruluğunu mucizelerle ispat etme hususunda ise, akli ilimlerle uğraşan kişilere kapalı kalmayacak şekilde bazı
 20 hususlar gözardı edilmiş, üstü örtülmüştür. Bu kanaatleri sebebiyle taklitçilerin konumu sofistlerden daha değersiz bir hal alır. Zira onlar akıl yürütmeyi inkar etme yolunu tutmakta olup peygamberin doğruluğunu bilme noktasında ise akıl yürütmeye dayanarak kendileriyle çelişkiye düşmüşlerdir. Diğer yandan Sofist ise bilginin tümüyle inkarı konusundaki genel
 30 kuralına burada da bağlı kalmış ve kendi içinde tutarlılık göstermiştir.

وإلا فالسوفسطائي كيف يناظر، ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر. ولا ينبغي أن يتعجب من اعتقاد السفسطة والحيرة، مع وضوح المعقولات، فإن ذلك لا يتفق إلا على الندور كمصاب في عقله بأفة. فإننا نشاهد جماعة من أرباب المذاهب هم السوفسطائية، والناس غافلون عنهم. فكل من يناظر في إيجاب التقليد وإبطال النظر^١ سوفسطائي في الزجر عن النظر. إذ^٢ لا مستند لهم إلا أن العقول لا ثقة بها والاختلافات فيها كثيرة فسلك طريق الأمن، وهو التقليد، أولى.

[٣٢٢] فإذا^٣ قيل لهم: فهل قلّدتكم صدق نبيكم، وتميزون بينه وبين الكاذب أم تقليدكم كتقليد اليهود والنصارى؟ فإن كان كتقليدكم، فقد جوزتم كونكم مبطلين، وهذا كفر عندكم. وإن لم تجوزوه، فتعرفونه بالضرورة أو بنظر العقل؟ فإن عرفتم بالنظر، فقد أثبتتم النظر. وقد اختلف الناس في هذا النظر، وهو تصديق الأنبياء، كما اختلفوا في سائر النظريات. وفي إثبات صدق الأنبياء بالمعجزات، من الإعوار والإغماض^٤ ما لا يكاد يخفى على النظار. وبهذا الاعتقاد صاروا أحسن رتبة من السوفسطائي؛ فإنهم^٥ سفسطوا^٦ بإنكار النظر، وناقضوا^٧ فأثبتوا^٨ النظر في معرفة صدق النبي. وأما السوفسطائي فقد طرد قياسه في إنكار المعرفة بالكلية.

١ ف: للنظر.

٢ ف: أو.

٣ ر: وإذا.

٤ ر ف^٤ فقد.

٥ ر: والإعراض.

٦ ف: فإنه.

٧ ف: مسقط.

٨ ف: ناقض.

٩ ف: فائت.

[323] Günümüzün Bâtınîliği de bu cinstendir. Doğrusu Bâtınîler akıl yolunu tutan insanlar arasında ihtilafların çokluğuna bakıp aldanmışlar; insanları aklın nazarının batıl olduğuna inanmaya davet etmişlerdir. Sonra da insanları masum imamlarını taklit etmeye çağırmışlardır. Bâtınîlere

5 “imamlarınızın masumluluğu bilgisine nasıl ulaştınız? Zira bu, zorunlu olarak bilinebilecek bir şey değildir” denildiğinde onlar, aynı şekilde zannilerde de kullanılan bir takım akıl yürütme türlerine başvururlar ki bu yollar herhangi iki kişiye sunulsa mutlaka bu hususta birbirlerinden farklı düşü-

10 nürler. İşte Bâtınîler bunun ihtilaf konusu oluşturan akıl yürütmeye ilgili bir konu olmasından hareketle bunun batıl ve geçersiz olduğu sonucunu çıkarmazlar. Oysa diğer akıl yürütmelerin, ihtilaf konusu olması sebebiyle batıl olduğuna hükmederler. İşte bu ve buna benzeyen durumların sebebi akla isabet eden rahatsızlıklar olup bunlar akıl hastalığı yani delilik kategorisindedir. Fakat bunlara delilik adı verilmez. Zira delilik çeşit çeşittir.

15 Buna benzer hayallere kanıp aldananlarla münazara etmeye bile değmez. O halde akıl karışıklığının sebeplerini açıklama konusunda anlattığımız bu hususlarla yetinelim. Allah en iyi bilendir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM KIYAS KONUSUNUN EKLERİ

20 Bu ana bölümde bir birinden farklı birkaç fasıl vardır ki bunların bilinmesi burhanların yönteminin bilgisini tamamlar.

Fasıl: İlet Kıyası ve Delâlet Kıyası Arasındaki Fark

[324] Bil ki orta deyim, büyük deyimden neden ve illeti ise fakihler buna *illet kıyası*; mantıkçılar ise *burhân-ı lime* adını verirler ki bu, ‘niçin (lime)?’ sorusuna cevap olabilecek burhan demektir. Orta deyim, büyük deyimden illeti değilse fakihler bu kıyasa *delâlet kıyası* ve mantıkçılar da *burhân-ı inne* adını verirler. Yani bu kıyas, illetini açıklamaksızın büyük deyimden küçük deyim için mevcut olduğunun delilidir. İlet kıyasının duyulara konu olan şeylerle ilgili örneği şu sözündür: “Bu odun yanmaktadır. Çünkü ona ateş isabet etmiştir.”

[٣٢٣] ومن هذا الجنس باطنية الزمان، فإنهم خُدعوا بكثرة الاختلافات بين النظائر ودعوا إلى الاعتقاد^١ ببطلان^٢ نظر العقل، ثم دعوا إلى تقليد إمامهم المعصوم. [٦٢]^١ وإذا قيل لهم: بماذا عرفتم عصمة إمامكم، وليس يمكن دعوى الضرورة فيها؟ فدعوا فيه إلى أنواع من النظر يشترك استعمالها في الظنيات، ولا تعرض على اثنين إلا ويختلفان فيها، ولا يستدلون بكونه نظرياً واقعاً في محل الاختلاف على بطلانه، ويحكمون على سائر النظريات بالبطلان، لتطرق الاختلاف^٣. فهذا وأمثاله سببه آفات تصيب العقل فيجري مجرى الجنون، ولكن لا يسمى جنوناً، والجنون فنون. والذين ينخدعون بأمثال هذه الخيالات هم أخس من أن نشغل بمناظرتهم فلنقتصر على ما ذكرناه، في بيان أسباب الحيرة. والله أعلم...^{١٠}

النظر الرابع في لواحق القياس

وهي^٤ فصول متفرقة بمعرفتها تتم معرفة طرق^٥ البراهين.

فصل في الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة.

[٣٢٤] اعلم أن الحد الأوسط إن كان علة للحد الأكبر سماه الفقهاء «قياس العلة» وسماه المنطقيون «برهان اللِّم» أي ذكر ما يجاب به عن «لِّم». وإن لم تكن علة، سماه الفقهاء «قياس الدلالة» والمنطقيون سموه «برهان الإِن» أي هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر^٦ من غير بيان علته. ومثال قياس العلة من المحسوسات، قولك: «هذه الخشبة محترقة، لأنها أصابها النار».

١ ر: اعتقاد.

٢ ر: بطلان.

٣ ف: الخلاف.

٤ ط: وفيه.

٥ ط - طرق.

٦ ر: الأصغر.

Yine “Bu insan toktur. Çünkü o şimdi yemek yedi.” Delâlet kıyası ise illet kıyasının tersidir. Çünkü delâlet kıyası, sonuçtan hareketle sonuç vereni (sebebi) çıkarsamak, istidlâl etmektir. Buna göre şöyle deriz: “Bu adam doymuştur, öyle ise yakın zamanda yemek yemiştir.” Yine “Bu kadının 5 sütü vardır, öyle ise yeni doğum yapmıştır.”

[325]Bu kıyasın (illet kıyasının) fıkhıdaki örneği şu sözüdür: “Bu necis bir şeydir. Öyle ise bununla namaz sahih olmaz.” Delâlet kıyası ise bunun tersidir. Bu da şöyle demendir: “Bu şey ile namaz sahih olmaz. Öyle ise bu şey necistir.” Genel bir ifadeyle şöyle diyebiliriz, sonuçtan hareketle so-
10 nuç verene istidlâl, yalnızca sonuç verenin varlığına delâlet eder, onun illet oluşuna delâlet etmez. Böylece biz âlemin hâdis oluşu sebebi ile onu var edenin varlığını ve manzum bir yazının varlığı yoluyla da onu yazanın bilgi sahibi olduğunu çıkarsarız. Yazıyı orta deyim, bilgiyi büyük deyim kabul eder ve şöyle deriz:

15 “Her kim manzum şekilde yazarsa o yazmayı bilmektedir.

Bu kişi manzum yazmış bulunmaktadır.

Öyle ise o yazmayı bilmektedir.”

Çünkü yazmak, bilginin illeti değildir. Aksine bilgi, illet olarak kabul edilmeye daha uygundur. Aynı şekilde tek bir illete iki sonuç bağlı ve lâzım
20 olduğunda, iki sonuçtan biriyle diğerine istidlâl caiz olur. Dolayısıyla bu istidlâl de delâlet kıyası’dır (ikinci türü). Bunun fıkhıdaki misali şu sözü-
müzdür: “Zina, zina yapan taraflar için mahremiyet doğurmaz. Öyle ise evlenme yasağı sebebi de olmaz. Buna göre evlenmenin yasaklığı ve bak-
manın helalliyi birbirinden ayrılmaz şekilde birbirine bağlıdır. Bu ikisi,
25 hısımlık sebebiyle evlenme engeli doğuran cinsel ilişkinin sonuçlarıdır. Bu ikisinin tek bir illetten dolayı bir birini doğurması ve birbirine bağlı oluşu
sabit olunca, birinin varlığı, diğerinin varlığına delâlet eder. İkisinin şart-
ları birbirinden farklı olursa, şartta ayrılmaları ihtimalinden dolayı istidlâl
mümkün olmaz.

و«هذا الإنسان شبعان، لأنه أكل^١ الآن». وقياس الدلالة عكسه، وهو أن يستدل^٢ بالنتيجة على المنتج، فنقول «هذا شبعان، فإذا هو قريب العهد بالأكل». و«هذه المرأة ذات لبن، فهي قريبة العهد بالولادة».

[٣٢٥] ومثاله^٣ من الفقه قولك «هذه عين نجسة، فإذا لا تصح الصلاة معها» وقياس الدلالة عكسه، وهو أن تقول «هذه عين لا تصح الصلاة معها؛ فإذا هي نجسة». وبالجملة الاستدلال بالنتيجة على المنتج يدل^٤ على وجوده [٣٦٢] فقط لا على علة. فانا نستدل بحدوث العالم على وجود المحدث وبوجود الكتابة المنظومة على علم الكاتب. ونجعل الكتابة حدًّا أوسط، والعلم حدًّا أكبر، ونقول:

١٠ كل من كتب منظوماً، فهو عالم بالكتابة.

وهذا قد كتب منظوماً

فهو عالم بالكتابة.

والكتابة ليست علة للعلم، بل العلم أولى بأن تقدر علة. وكذلك إذا تلازمت نتيجتان لعلّة^٥ واحدة، جاز أن يستدل بإحدى التيجتين على الأخرى، فيكون قياس دلالة. ومثاله من الفقه قولنا: إن الزنا لا يوجب المحرمية؛ فلا يوجب حرمة النكاح. فإن تحريم النكاح، وحل النظر، متلازمان، وهما نتيجتان للوطة المقتضي لحرمة المصاهرة. فإذا ثبت تلازمهما لعلّة واحدة، دل وجود إحداهما على وجود الأخرى، فإن اختلف شرطهما، لم يمكن الاستدلال؛ لاحتمال افتراقهما في الشرط.

١ ط: أكل.

٢ ر + على.

٣ أي، مثال قياس العلة.

٤ ف: ليس.

٥ ف: ويدل.

٦ نسخة «ف» ناقصة ابتداء من هنا حتى فقرة «(٤١٠)».

٧ ط: بعلّة.

[326] Delâlet kıyası iki türe ayrıldığı gibi illet kıyası da iki çeşittir. *Bunlardan ilki*, orta deyiminin netice için illet olup bizâtihi büyük deyim varlığı için illet olmadığı kıyastır. Mesela

“Her insan canlıdır.

5 Her canlı cisimdir.

Öyle ise her insan cisimdir.”

sözümüz böyledir. Böylece insan canlı olmadan önce cisimdir. Çünkü cisim olma önce canlıya ait, sonra da canlı olması sebebiyle insana aittir. Öyle ise ‘canlı’ (orta deyim), cismin insana yüklenmesinin (netice) illetidir, 10 cisim olmanın (büyük deyim) varlığının illeti değil. Zira cisimlik bizzat, türlerin ve cinslerin tertibinde canlıdan önce gelir. Bil ki, tür üzerine cinsin, cinsin cinsinin, fasılların, tanımların ve lâzımların yüklenmesi hususu ancak cins bakımından olur. Bu durumda cins, tür üzerine yüklenmesinin illeti olur, yoksa bizzat yüklem varlığının yani neticenin yüklemine illeti 15 olmaz.

[327] *İkinci çeşit* ise büyük deyim varlığının illeti olan kıyastır. Ateşle temas ve yanma hususunda zikrettiğimiz örnekteki gibi. Burada illet, büyük deyim varlığının ya -bu örnekteki gibi- mutlak olarak ya da mutlak olmadan illeti olur. Bu ikinci ihtimalin misali, birden çok illeti olan şey gibidir. Çünkü bu durumda illetleri birer birer mutlak olarak büyük deyim illeti kabul etmek mümkün değildir. Aksine onların her biri özel bir vakitte ve özel bir yerde illettir. Bunun fıkhıdaki örneği şudur: (Adam öldürme ve yaralamaların) kasıt ve kusur içermesi, günahkârlık ve sorumluluğun mutlak olarak illettir; zina, recm cezasının mutlak olarak (yegane) illettir; 20 dinden dönmek ise ölüm cezasının mutlak (yegane) illeti değildir. Çünkü ölüm cezasının verilmesi, kısas ve başka yollarla da gerekebilir. Fakat bunun öldürülmenin illeti olması ancak belirli özellikleri taşıyan bir şahıs için geçerlidir. Bu durum bunu illet kıyası olmaktan çıkarmaz.

[٣٢٦] وكما^١ انقسم قياس الدلالة إلى نوعين، فقياس العلة أيضاً ينقسم إلى قسمين: الأول ما يكون الأوسط فيه علة للنتيجة، ولا يكون علة لوجود الأكبر في نفسه كقولنا:

«كل إنسان حيوان.

وكل حيوان جسم.

فكل إنسان جسم.»

فالإنسان إنما كان جسماً من قبل أنه حيوان. والجسمية أولاً للحيوان، ثم بسببه^٢ للإنسان. فإذا الحيوان علة لحمل الجسم على الإنسان، لا لوجود الجسمية. فإن الجسمية تتقدم بالذات في ترتيب الأنواع والأجناس على الحيوان. واعلم أن ما ثبت للنوع من حمل الجنس عليه، وكذا جنس الجنس، وكذا الفصول والحدود^٣، واللوازم؛ إنما تكون من جهة الجنس، ويكون الجنس علة في حمله على النوع، لا في وجود ذات المحمول، أعني محمول النتيجة.

[٣٢٧] والقسم الثاني: ما يكون علة لوجود الحد الأكبر؛ كما ذكرناه من ملاقاته النار والاحتراق. ثم قد يكون علة لوجود الحد الأكبر على الإطلاق، كهذا^٤ المثال، وقد يكون^٥ لا على الإطلاق، كالشيء الذي [٦٣] له علل متعددة؛ فإن أحاد العلل لا يمكن أن تجعل علة للحد الأكبر مطلقاً، بل هي علة في وقت مخصوص، ومحل مخصوص.^٦ ومثاله في الفقه: أن العدوان علة للتأيم على الإطلاق. والزنا علة للرجم على الإطلاق. والردة ليست علة للقتل على الإطلاق. فإن القتل^٧ على سبيل القصاص [أيضاً] واجب، ولكن تكون علة للقتل في حق شخص مخصوص. وذلك لا يخرج عن كونه قياس العلة.

١ ر: فكما.

٢ ط: بسببه.

٣ ر: الحد.

٤ ر: الأول.

٥ ط - الأول كما ذكرناه من ملاقاته النار والاحتراق. ثم قد يكون علة لوجود الحد.

٦ ط + لا كهذا.

٧ ط + لا يكون.

٨ ر - ومحل مخصوص.

٩ ط + يجب.

Fasıl: Yakînin Açıklanması

[328] Hakiki burhan, değişmesi tasavvur edilemeyen bir şekilde bir şeyi ortaya koyan burhandır. Bu ise burhanın öncüllerine göre olur. Dolayısıyla burhanın öncülleri, imkânsız olmayan ve sonsuza dek değişmeyen ebedî-yakînî öncüllerdir. Bununla, her ne kadar insan ondan gafil olsa da, öncül olan şeyin değişmediğini söylemek istiyorum. Tıpkı bizim ‘bütün parçadan büyüktür’ ve ‘bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir’ ve benzeri sözlerimiz gibi. Öyle ise bu öncüllerden hasil olan sonuç da yakînî olur. Çünkü yakînî bilgi, bir şeyin belirli bir vasıfta olduğunu bilmen ve bu bilgiye, o şeyin öyle olmamasının imkânsız olduğu hususunun tasdikinin eşlik etmesidir. Şayet bu bilgide hata yapılmasının ve bir şeyin gözden kaçırılmasının mümkün olduğunu aklına getirirsen bu durum senin nefsinde asla bir etki meydana getirmez. Ancak bu bilgiye, onda hata bulunmasının mümkün olduğu kanaati eşlik ederse bu bilgi yakînî bir bilgi değildir. Burhanın sonuçlarını da böylece bilmelisin. Eğer sen bir şeyi herhangi bir bilgi derecesinde bilirken, yaratılmışların en büyüğü ve aklî konularda fikir yürütme bakımından en üst düzeydeki bir kimseden aktarılacak sana bu bilginin zıddı söylendiğinde, bu bilgine zıt olarak aktarılan hususun doğru olabileceği noktasında bir kuşku ve ihtimali gündeme getirebilirse, anla ki bu ilk bilgideki yakîn/kesinlik tam değildir. Dahası bir bilginin yakînî olabilmesi için, yakînî bilginin çelişği sadık bir nebiden nakledilse dahi ya onu nakledenin kesinlikle yalancı olduğuna kanaat getirilmeli ya da bu lafız kesin olarak başka bir anlama tevil edilebilmeli, akla hiçbir şekilde bu nakledilenin doğruluğu gelmemelidir. Aklen ulaştığın şey eğer yakînî/kesin ise buna aykırı bir haber kendisinden aktarılan kişinin sözü te’vile müsait olmadığında bu kişinin peygamberliğinde kuşku ortaya çıkar. Eğer bu durumda aklettiğin şeylerin doğruluğunda kuşkuya düşersen bu bilgideki yakînin tam değildir.

فصل في بيان اليقين

[٣٢٨] البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين^١ إفادةً لا يتصور تغيره، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان، فإنها تكون يقينية أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً.^٢ وأعني ذلك؛ الشيء^٣ لا يتغير، وإن غفل الإنسان عنه، كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأمثالها. فالنتيجة الحاصلة منها

أيضاً تكون يقينية. والعلم اليقيني هو أن تعرف أن الشيء بصفة كذا، مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا. فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه، والذهول عنه، لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً. فإن اقترن به تجويز الخطأ وإمكانه، فليس بيقيني. فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان، فإن عرفته معرفة على حدّ ما، فليل لك خلافه، حكاية عن أعظم الخلق^٤ مرتبة، وأجلهم في النظر في العقليات^٥ درجة، وأورث ذلك عندك احتمالاً، فليس اليقين تاماً. بل لو نقل عن نبي صادق، نقيضه، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل، أو بتأويل اللفظ المنقول^٦ عنه، ولا يخطر ببالك إمكان الصدق. فإن لم يقبل التأويل فُشكَّ في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت، إن كان ما عقلته يقينياً. فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تاماً.

١ ط: شيئاً.

٢ ط - إفادة.

٣ ر + وأن لا.

٤ ط: بذلك.

٥ ط: أن الشيء.

٦ ط: خلق الله.

٧ ط: والعقليات.

٨ ط: المسموع.

[329] Eğer “bazen zihnimde onun (peygamber olduğunu söyleyenin) doğruluğuna dair bir burhan ortaya çıkar sonra da ondan, bende oluşan burhanla çelişen bir söz işitirim.” dersen bu hususta söyleyeceğim şudur: Böyle bir şeyin var olması imkânsızdır. Buradaki imkânsızlık, mesela

5 “Mekke’nin varlığı ve yokluğuna dair mütevâtir haberler birbiriyle çelişirse bunlarda takip edilecek çözüm yolu nedir?” diyenin sözünde de aynen geçerli olup böyle bir şeyin var olması imkânsız ve akıl dışıdır. Öyle ise anlattığımız şartları içeren burhanlarda çelişkinin bulunması muhaldir. Eğer burhanları çelişkili bulursan bil ki anlatılan şartlar bunlardan birinde veya

10 her ikisinde bulunmamaktadır. O halde, detaylı olarak açıkladığımız, yanlışla düşülmesi muhtemel yedi noktayı araştırman gerekir. Buradaki yanlışların çoğu aksiyom niteliğinde (evvelî) olmadığı halde, burhanın öncüllerini düşünmeden hemen aksiyom niteliğinde öncüller olarak doğru kabul etme noktasında olur. Öyle ki bazen aksiyom niteliğinde zannedilen bu

15 öncüller; *mahmûde meşhûre* (kabul görmüş meşhur öncüller) veya *mahmûde vehmiyye* tarzındaki öncüllerdir. Öncüllerin içerdikleri yakîn, açıkladığımız şartlar doğrultusunda olmadıkları sürece peşinen doğru kabul edilmemelidir. Aynı şekilde bazen aksiyom niteliğinde olmayanlar, böyle zannedildiği gibi; aksiyom niteliğinde olanların da böyle olmadığı zannedilebilmekte,

20 haklarında kuşkuya düşülebilmektedir. Aksiyom niteliğindeki öncüller hakkında kuşku ortaya çıkması ancak şöyle olabilir: Açık gerçekleri inkâr eden, fasit görüşlere taassupla sarılan bazı kelamcıların karıştırmasından dolayı kişinin zihni sağlam yaratılıştan uzaklaşır; bu görüşleri duya duya onlara alıştır ve yakînî bilgi hakkında kuşku duyar hale gelir. Aynı şekilde

25 kişi, “*mahmûd*” olan önermeleri sıklıkla duyar ve zihni onları kabule boyun eğer ve sürekli işittiği için bunların yakînî olduğunu zanneder. Hataya yol açan nedenlerin en önemlisi de budur. Aklını kullanan kişilerden bunlardan kaçınıp hatadan kendini korumasını başarabilen nadir bulunur.

[330] Eğer “buna benzeyen yakîn çok az bulunan bir şeydir ve dolayısıyla

30 yakîn olan öncüller azdır” dersen şöyle deriz: Hesap (aritmetik) ilmi ve hende-seye ait vehim ile aklın yardımlaştıkları şeylerin çoğu bu tarz yakînî öncüllerdir.

[٣٢٩] فإن قلت: ربما [٣٦٣] ظهر لي برهان^١ صدقه، ثم سمعت منه ما يناقض برهاناً قام عندي. فأقول: وجود هذا يستحيل، كقول القائل: لو تناقضت الأخبار المتواترة فما السبيل فيها؟ كما لو تواتر وجود مكة وعدمها فهذا محال. فالتناقض في البراهين الجامعة^٢ للشروط التي ذكرناها، محال. فإن رأيتها متناقضة فاعلم أن أحدهما أو كلاهما لم يتحقق فيه الشروط المذكورة، فتفقّد^٣ مظان^٤ الغلط والمثارات السبعة التي فصلناها. وأكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون أولية، بل ربما كانت محمودة مشهورة ووهمية. فلا ينبغي أن تسلم المقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه. وكما يظن فيما ليست أولية أنها أولية، فقد يظن بالأوليات^٥ أنها ليست أولية، فيشكك فيها. ولا يتشكك في الأوليات إلا بزوال^٦ الذهن عن الفطرة السليمة لمخالطة^٧ بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة، بمجاهدة الجليّات حتى تأنس النفس بسماعها، فيشك في اليقيني. كما أنه قد يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من «المحمودات»، فتدعن للتصديق به^٨، وتظن أنه يقيني بكثرة سماعه، وهذا أعظم مثارات الغلط، ويعزّز^٩ في العقلاء من يحسن الاحتراز عن الاغترار به. ١٥

[٣٣٠] فإن قلت: «فمثل هذا اليقين^{١٠} عزيز يقل وجوده، فتقل به المقدمات»، قلنا: ما يتساعد فيه الوهم والعقل من الهندسيات والحسابيات^{١١}، فيكثر فيها مثل هذه اليقينيّات.

١ ر: ببرهان.

٢ ر: الجماعة.

٣ ر: فيفقّد.

٤ ر: بظلال.

٥ ر: الأوليات.

٦ ر: زوال.

٧ ر: مخالطة.

٨ ر: له.

٩ أو يعسر.

١٠ ر: اليقيني.

١١ ط + والحسيات.

Vehmiyyât ile aynı seviyede olmayan ma'kûlât da böyledir. İlahiyat alanında salt aklî meselelerde ise bu tür yakînî öncüller nadirdir. Bu alandaki (ilahiyat-metafizik) yakînînin bahsettiğimiz seviyeye ulaşması şu hususlar gerçekleşmeden mümkün değildir; aklî hususlarda uzun uzun uygulama yapılmalı, akıl vehmiyyât ve hissiyâttan kopmayı başarmalı ve salt aklî hususlara alışmalıdır. Bu alanda ne kadar çok araştırma ve fikir yürütme yapılırsa ve bunlarda ne kadar çok gayret gösterilirse elde edilecek bilgiler de tam yakîne o kadar çok yaklaşır.

[331] Ayrıca, ilahiyat alanında uzun süre çalışan ve kendisinde bu alandaki bilgilere dair bir meleke oluşan kişi, salt kendi ulaştığı bu bilgileri anlatmakla bu konuda hasmı susturmaya ve doğruyu bulmak isteyen kendisi seviyesine çıkarmaya muktedir olamaz. Bunu ancak, o kişiyi kendisi gibi bu ilimler üzerinde çalışma ve uzun uzun kafa yorma ve sonunda ulaştığı noktaya gelme sürecine bu kişinin de girmesini tavsiye ederek yapar. Tabii bu yeni kişi, bunu eğer sezgisi doğru, aklı parlak ve zihni safi ise başarabilir. Eğer bu yeni kişi, melek sahibi olup ona yol gösterenin yapabildiği akıl yürütmeleri yapma, zekâ, ve sezgi konusunda ondan farklı olursa, onun ulaştığı noktaya ulaşamaz, eriştiğine erişemez. Bu durumda yeni kişi, onun anlattığı şeyleri yadsıyarak karşılık verir ve anlatılan şeyi sıra dışı ve kabul edilemez görmeye başlar. Basîret sahibi arifin yapması gereken, derhal bu kişiden yüz çevirmektir. Dahası arif kendi sahip olduğu bilgilerin sırlarını asla ona açıp vermemelidir. Çünkü bu yeni kişi açısından en doğru olan ve cahillerin fitnessini en iyi engelleyecek olan yöntem budur. Nitekim bilinen her şey anlatılmaz. Öyle ki yüce ruhlu insanların göğüsleri, nice sırların kabridir.

Fasıl: Bilgisi Talep Edilen En Temel Hususlar

[332] Bil ki soru sormak yoluyla bilgisi talep edilen şeyler, bu şeyi öğrenmek için sorulan sorunun sîgası bakımından dört bölümdür. *Birincisi* “*hel*: var mıdır?” sorusudur. Bu soru yani “*hel*” sîgası; bir şeyin başlı başına varlığını bilme-ye yöneliktir. “Allah mevcut mudur? Boşluk mevcut mudur?” sözlerimiz gibi.

وكذا المعقولات التي لا تحاذيها^١ الوهميات. فأما العقليات الصرفة المتعلقة^٢ بالإلهيات، ففيها يعز^٣ مثل هذه اليقينيات، ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات، وإيناسها بالعقليات [٦٤]^٤ المحضة. وكلما كان النظر فيها أكثر والجدّ في طلبها أتم، كانت المعارف فيها إلى حدّ اليقين التام أقرب.

[٣٣١] ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة^٥ بتلك^٦ المعارف لا يقدر على إفحام الخصم فيه، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه، بمجرد ذكر ما عنده، إلا بأن يرشده إلى^٦ أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل حتى يصل إلى ما وصل إليه، إن كان صحيح الحدس، ثاقب العقل، صافي الذكاء.^٧ وإن فارقه في الذكاء، أو في الحدس، أو تولّى الاعتبار الذي تولاه، لم يصل إلى ما وصل إليه، وعند ذلك يقابل ما يحكيه عن نفسه بالإنكار، ويشغل بالتهجين والاستبعاد. وسبيل العارف البصير أن يعرض عنه صفحاً، بل لا يث^٨ إليه أسرار العلوم^٩ التي عنده؛ فإن ذلك أسلم لجانبه وأقطع لشغب الجهال. فما كل ما يرى يقال؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار.

١٥ فصل في أمهات المطالب

[٣٣٢] اعلم أن المطلوبات من العلوم بالسؤال عنها أربعة أقسام ينسب^{١٠} كل واحد منها إلى الصيغة التي بها يسأل عنها. الأول: مطلب «هل»؛ وهذا السؤال، أعني صيغة^{١١} «هل» يتوجه نحو طلب وجود الشيء في نفسه؛ كقولنا: هل الله موجود؟ وهل الخلاء موجود؟

١ ط: تحاذيها.

٢ ط + بالنظر في.

٣ ط: بعض.

٤ ر - ملكة.

٥ ر: تلك.

٦ ر: ب.

٧ ط الذهن.

٨ ر: يثبت.

٩ ط - العلوم.

١٠ ط: بسبب انتساب.

١١ ر - صيغة.

Ya da bir şeydeki bir sıfat ya da hâlin varlığını bilmeye yöneliktir. “Allah irade sahibi midir? Âlem hâdis midir?” sözlerimiz gibi. Dolayısıyla birincisine ‘mutlak (hel) var mıdır’; ikincisine ise ‘mukayyed (hel) var mıdır’ sorusu adı verilir.

- 5 [333] *İkincisi* “*mâ*: nedir?” sorusudur. Bununla tasdik değil, tasavvur tarif edilir. Bu ise değişik şekillerde olabilir. Buna göre nedir sorusu (a) ya isme yöneliktir, “Boşluk nedir? Mağrib ankası nedir?” sözlerin gibi. Bunun anlamı “bu isimle kastettiğin şey nedir?” demektir. Bu soru bütün sorulardan önce gelir. Dolayısıyla ‘âlem’ ve ‘hudûs’un manasını anlamayanın “Âlem mevcut mudur?” diye sorması mümkün olmaz. Yine Tanrı’nın manasını tasavvur edemeyenin Tanrı’nın varlığını sorması söz konusu değildir. (b) Ya da “nedir?” sorusu o şeyin hakikatine yönelik olur. “İnsan nedir?” ve “Ukâr nedir?” sözlerin gibi. Çünkü ‘ukâr’ ismiyle ‘şarab’ın kastedildiğini bildiğinde sen bu soru ile artık onun tanımını talep ediyorsundur. Bu soru “var mıdır?” sorusundan sonra gelir. Çünkü şarabın varlığını bilmeyen onun ne olduğunu soramaz.

- [334] *Üçüncüsü* “*lime*: niçin?” sorusudur. Bu soru, “var mıdır?” sorusunun cevabının illetini talep eden sorudur, “Âlem niçin hâdistir?” sözün gibi. Bu ya tasdik illetini bilmeye yönelik sorudur; “Niçin Allah mevcuttur dedin?” sözün gibi. Zira bu soru onun varlığının illetini talep eden bir soru olmayıp Allah’ın varlığını tasdik etmedeki illete dairdir. İşte mantıkçıların “inne burhanı”; kelimcülerin ise “delâlet kıyası” dediği budur. Onun varlığının illetini talep ise “Âlem niçin hâdis oldu?” sözün gibidir. Biz buna “Onu var edenin böyle irade etmesi sebebiyle.” diye cevap veririz.

- 25 [335] *Dördüncüsü* “*eyyü*: hangisi?” sorusudur. Bu soru bir şeyi, başkalarından ayırt etmeyi talep eden sorudur. İşte bilinmesi talep edilen temel meseleler ve sorular bunlardır. “Nerede?, ne zaman? ve nasıl?” soruları ise temel sorulardan değildir. Doğrusu bunlar; bilkuvve olarak “var mıdır?” sığasıyla sorulan soru ile iyice anlaşıldıktan sonra mukayyed (kayıtlanmış) 30 “var mıdır?” sorusunun kapsamına dahildir. Eğer iyice anlaşılmazlarsa bunlar saydığımız soruların dışında kalırlar.

أونحو وجود صفة أو حال لشيء، كقولنا: هل الله مريد؟ وهل العالم حادث؟ فيسمى الأول: مطلب «هل» مطلقاً، والثاني مطلب «هل» مقيداً.

[٣٣٣] والثاني: مطلب «ما»؟ ويعرف به^١ التصور، دون التصديق، وذلك إما بحسب الاسم، كقولك: ما الخلاء؟ وما عنقاء مغرب؟ أي ما الذي تريد باسمه؟ وهذا يتقدم كل مطلب؛ فإن من لم يفهم معنى «العالم» و«الحادث» لا يمكن أن يسأل: هل العالم حادث؟^٢ ومن لم يتصور معنى الإله^٣ لا يمكنه أن يسأل عن وجوده. وإما أن يكون الطلب بحسب حقيقة الذات، كقولك: ما الإنسان؟ وما العُقار؟ [٣٦٤] وأنت تطلب به حدّه، إذاً عرفت أن المراد باسم «العُقار» هو الخمر. وهذا يتأخر عن مطلب «هل» فإن من لا يعتقد للخمر وجوداً، لا يسأل عن حده.

[٣٣٤] والثالث: مطلب «لِمَ» وهو طلب العلة لجواب «هل» كقولك: لِمَ كان العالم حادثاً؟ وهو إما طلب علة التصديق كقولك: لِمَ قلت إن الله موجود؟ فإنه لا يطلب العلة في وجوده، بل العلة في وقوع التصديق بوجوده. وهو «برهان الإن» بلغة المنطقيين، و«قياس الدلالة» بلغة المتكلمين. وإما طلب علة الوجود، كقولك: لِمَ حدث العالم؟ فنقول: لإرادة الله تعالى إحداثه^٥.

[٣٣٥] والرابع: مطلب «أي» وهو الذي يطلب به تمييز الشيء عما عداه. فهذه أمهات المطالب والأسئلة. فأما مطلب أين ومتى وكيف، فليست من الأمهات، فإنها داخلة بالقوة تحت مطلب «هل المقيد» إن وقع التفتن له بالسؤال بصيغة «هل» وإن لم يقع كانت مطالب خارجة عما عدناها.

١ ر: بلا.

٢ ط موجود.

٣ ط: الدال.

٤ ر: إذ.

٥ ط: مُحدثة.

Fasıl: Zâtî ve Evvelî (Aksiyyom Niteliğindeki)’nin Manasının Açıklanması

[336] *Zâtî* lafzı iki şekilde kullanılır. *İlki* yüklem, öznenin tanımında yer alması, öznenin mukavvimi olması ve onun hakikatine dahil olmasıdır. Mesela, “insan canlıdır” sözümüz böyledir. Burada, canlı insan için zâtîdir, denilir, yani yukarıda izah edildiği gibi onun mukavvimidir. *Diğeri* ise öznenin yüklem tanımında yer almasıdır. Mesela “bazı canlı insandır” sözümüz gibi. Burada yüklem insandır, canlı değildir. İnsan canlılığının tanımında yer almaz, aksine canlı insanın tanımında yer alır. Öyle ise biri diğeri tanımında yer almayan iki şey birbiri için zâtî değildir. Bahsettiğimiz konuya burundaki “yassılık” ile örnek verilebilir. Zira burun, bu son anlamdaki bir burun (yassı burun) için zâtîdir. Çünkü yassı burunluluğu, burnu zikretmeden tanımlamak mümkün değildir.

[337] *Evvelî* ise, iki şekilde kullanılır. *Birincisi* akılda evvelî (aksiyyom niteliğinde) olan, yani kendisini bilmede aracıya gerek duyulmayan şeydir. Mesela “iki, birden büyüktür” sözümüz böyledir. *İkincisi* ise öznenin daha genel başka bir anlam üzerine olumlu veya olumsuz şekilde yüklem yapılmayan önermedir. Buna göre “insan hastalanır ve iyileşmez” dediğimizde bu manada evvelî olmaz. Zira bu yüklem insandan daha genele şamil olup bu genel de canlıdır. Evet bu yüklem canlı için evvelîdir. Çünkü bu yüklem canlıdan daha genel olan şeye -ki o cisimdir- söylenmez. Aynı şekilde ‘yer değiştirme’ (intikal) canlı için evvelî değildir. Zira ‘yer değiştirme’, canlıdan daha genel olan hakkında da geçerlidir ki bu da cisimdir. Şöyle ki şayet canlı ortadan kalksa yer değiştirme eylemi varlığını devam ettirir; ancak cisim ortadan kalktığında ise yer değiştirme eylemi de ortadan kalkar.

Fasıl: Burhanların Yapısını Oluşturan Şeyler

[338] Bu şeyler üç tanedir: İlkeler, konular ve meseleler (mesâil). Konular ile hakkında burhan getirilen şeyi; meseleler ile üzerine burhan getirilen şeyi; ilkeler ile ise kendileri ile burhan getirilen şeyi kastediyoruz. İlkeler (mebâdî) ile kastettiğimiz öncüller olup bunlar daha önce anlatılmıştır. Konular ise

فصل في بيان معنى الذاتي والأولي

[٣٣٦] أما الذاتي فيطلق على وجهين: أحدهما: أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع مقوماً له داخلاً في حقيقته، كقولنا: الإنسان حيوان. فيقال: الحيوان ذاتي للإنسان^١ أي هو مقوم له كما سبق بيانه. وإما أن يكون الموضوع داخلاً في حدّ المحمول، كقولنا: بعض الحيوان إنسان. فإنّ المحمول هو الإنسان ههنا، لا الحيوان. والإنسان لا يؤخذ في حدّ الحيوان، بل الحيوان يؤخذ في حدّ الإنسان. فكل شيئين لا يؤخذ أحدهما، في حد الآخر، فليس أحدهما ذاتياً للآخر. وقد يمثل بالفطوسة في الأنف فإنه ذاتي للأنف بالمعنى الأخير، إذ لا يمكن تحديد الفطوسة إلا بذكر «الأنف» في حده.

[٣٣٧] وأما الأولي فإنه يقال أيضاً على وجهين: أحدهما: ما^٢ هو أولي في العقل، أي لا يحتاج في معرفته إلى وسط، كقولنا: الاثنان [٦٥] أكثر من الواحد. والثاني: أن يكون بحيث لا يمكن إيجاب المحمول عليه،^٣ أو سلبه على معنى آخر أعم من الموضوع، فإذا قلنا: الإنسان يمرض ولا يصح لم يكن أولياً له بهذا المعنى؛ إذ يقال على ما هو أعم منه، وهو الحيوان. نعم هو للحيوان أولي، لأنه لا يقال على ما هو أعم منه، وهو الجسم. وكذلك قبول الانتقال للحيوان ليس بأولي؛ إذ يقال على ما هو أعم منه، وهو الجسم^٤؛ فإنه لو رفع^٥ الحيوان، بقي قبول «الانتقال»، ولو رفع^٦ الجسم لم يبق.

فصل في ما يلتزم به أمر البراهين

[٣٣٨] وهي ثلاثة: مبادئ وموضوعات ومسائل. فالموضوعات نعني بها ما يبرهن فيها. والمسائل: ما يبرهن عليها. والمبادئ: ما يبرهن بها. والمراد بالمبادئ هو^٧ المقدمات، وقد ذكرناها. وأما الموضوعات:

١ ر + مقوماً له داخلاً في حقيقته.
٢ ط: مأخوذاً.
٣ ر: بما.
٤ ط - عليه.
٥ ر: للجسم.
٦ ط ارتفع.
٧ ط ارتفع.
٨ ط - هو.

ilimlerde vazedilen ve zâtî arazlarının bilinmesi talep edilen şeylerdir. Burada zâtî ile daha önce anlatılan iki manadan ikincisini kastediyorum. Her ilmin bir konusu vardır. Buna göre hendesenin konusu, miktar; hesaplının konusu sayı; tabiat ilmi adı verilen ilmin konusu ise hareket etmesi ve durması bakımından âlemin cismidir. Nahvin konusu i'rablarının farklı olması bakımından Arap dilidir. Fıkhın konusu; yasaklanması, emredilmesi, mubah, mendup veya mekruh kılınması bakımlarından mükelleflerin fiilleridir. Usul-i fıkhın konusu İslam hukukunun hükümleridir. Yani delillerinden elde edilmesi bakımından vücûb, yasaklık ve ibâhadır.

[339] Mesâil denilen temel meseleler ise, her ilim dalına özgü olan önermeler olup, bu ilimlerde olumluluk veya olumsuzluk taraflarından birisiyle bilinmesi talep edilen önermelerdir. Hesap (aritmetik) ilminde “bu sayı ya çift ya da tektir”; geometride “bu miktar eşit veya eşit değildir”; fıkhıta ise “bu fiil, helal, haram veya vaciptir”; teolojide/metafizikte “var olan bu şey kadîm veya hâdistir”, ve “var olan bu şeyin bir sebebi vardır veya bir sebebi yoktur”, sözlerimiz gibi. Burada kastedilen şudur: Meselelerin yüklemi, akıl yürütme ile talep edilirse yüklem için ilk manasıyla zâtî olması caiz olmaz. Çünkü yüklem böyle olunca özne bilinmeden önce yüklem bilinmiş olur. Buna göre insan için, insanın tanımında yer alması anlamında zâtî olan ‘canlı’nın, bilinmesi istenen şey olması caiz olmaz. Buna göre kim insanı bilirse, insanı bilmeden önce insanın canlı olduğunu bilmiş durumdadır. Doğrusu tanımın parçalarının bilgisi, tanımlananın bilgisinden önce gelir. Fakat bilinmek istenen, ikinci manasıyla zâtîdir.

[340] Birinci ve ikinci manada olmayan her yükleme yabancı (garib) yüklem adı verilir. Tıpkı geometride çizgi konusunu incelerken “bu çizgi iyidir” veya “bu çizgi kötüdür, çirkindir” dememiz gibi. Çünkü iyi ve kötü kavramları çizginin tanımında yer almaz; çizgi de iyi ve kötünün tanımında yer almaz. Aksine çizgi için zâtî olan, onun doğru ve eğri olmasıdır. Aynı şekilde tıp ilminde “bu yara yuvarlaktır” veya “bu yara karedir”, sözümüz de böyledir. Zira bu, yara için yabancı olan bir yüklemidir. Çünkü bu ikisinden hiçbirinin tanımında yer almaz.

فهي الأمور التي توضع في العلوم، وتطلب أعراضها الذاتية، أعني الذاتية بالمعنى الثاني من المعنيين المذكورين. ولكل علم موضوع: فموضوع الهندسة المقدار؛ وموضوع الحساب: العدد؛ وموضوع العلم الملقب بالطبيعي: جسم العالم من جهة ما يتحرك ويسكن. وموضوع النحو: لغة العرب من جهة ما يختلف إعرابها^١. وموضوع الفقه: أفعال المكلفين من جهة ما يُنهي عنها أو يؤمر بها أو يباح أو يندب أو يكره. وموضوع أصول الفقه: أحكام الشرع، أعني: الوجوب، والحظر، والإباحة، من جهة ما تدرك من^٢ أدلتها^٣.

[٣٣٩] وأما المسائل فهي القضايا الخاصة بكل علم، التي يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها: إما النفي وإما الإثبات، كقولنا في الحساب «هذا العدد إما زوج وإما فرد؛ وفي الهندسة: هذا المقدار مساو أو مباين. وفي الفقه: هذا الفعل؛ حلال أو حرام أو واجب. وفي العلم الإلهي: هذا الموجود قديم أو حادث. وهذا [٣٦٥] الموجود له سبب أو ليس له سبب.» والمقصود أن محمول المسائل إن كان مطلوباً بالنظر، فلا يجوز أن يكون ذاتياً للموضوع بالمعنى الأول؛ لأنه إذا كان كذلك، كان معلوماً قبل العلم بالموضوع؛ فإن «الحيوان» الذي هو ذاتي للإنسان بمعنى أنه يؤخذ في حده، لا يجوز أن يكون مطلوباً فإن من عرف الإنسان، فقد عرف كونه حيواناً قبله لا محالة؛ فإن أجزاء الحد يتقدم العلم بها، على العلم بالمحدود. ولكن الذاتي بالمعنى الثاني، هو المطلوب.

[٣٤٠] وأما كل محمول ليس بالمعنى الثاني، ولا بالمعنى الأول فإنه يسمى «غريباً»، كقولنا في الهندسة، عند النظر في الخطوط: هذا الخط حسن، أو قبيح. لأن الحسن والقبح لا يؤخذ^٤ في حد الخط، ولا الخط في حده، بل الذاتي له^٥ أنه^٦ مستقيم، أو منحني، وأمثاله. وكذا قولنا في الطب: هذا الجرح مستدير، أو مربع، فإنه محمول غريب للجرح؛ إذ لا يؤخذ واحد منهما في حد الآخر،

١ - وموضوع النحو: لغة العرب، من جهة ما يختلف إعرابها.

٢ ط + به من.

٣ ط + وموضوع المنطق: تمييز المعقولات وتلخيص المعاني.

٤ ر: العقد.

٥ ر: ليس.

٦ ط: وجد.

٧ ر: يوجد.

٨ ط - له.

٩ ط: لذاته.

Yuvarlak ve kare ancak şekiller için zâtî bir yüklemdir. Bazen yüklem, ikinci manasıyla özne için zâtî olur. Fakat yüklem, kullanıldığı ilim dalı bakımından yabancı olur. Mesela fıkıh ilminde “bu hareket, hızlı veya yavaştır” dememiz böyledir. Zira, hızlı veya yavaş olma hareket için zâtîdir; fakat

5 bunun bilgisi sadece tabiat ilminde (fizikte) talep edilir. Bilgisi fıkıhta talep edilen ise başka bir zâtî olup bu hareketin vacip, yasaklanmış veya mubah olmasıdır. Biz bu defa fizik ilminde bu fiil helal veya haramdır dediğimizde bu söz bu ilme yabancı olur.

[341] Eğer “Bu misalde bir kusur var. Zira fıkıhın konusu fiil olup fiil

10 hareketten daha özeldir, bazı hareketler fiil olarak nitelenmez. Hızlılık ve yavaşlık ise fiilden daha genel kapsamlı olan hareket için zâtîdir. Fizik ilminin konusu ise âlemin cismi ve yapısı olup fiil değildir. İkinci misal de aynı şekilde doğru değildir. O halde iki öncülde de yüklem, ilk anlamda zâtî olması caiz midir?” denilse buna cevabımız şudur: Hayır, caiz değildir.

15 Çünkü böyle olmuş olsaydı sonuç malum olurdu. Buna göre biz;

“İnsan canlıdır
ve canlı cisimdir
öyle ise insan cisimdir.”

dediğimizde sonucun bilgisi, bilgisini talep etmediğimiz bir şey olurdu.

20 Şüphesiz insanı bilen onun tanımının bütün parçalarını da bilir ki, bu parçalar da ‘cisim’ ve ‘canlı’dır. Evet, her birinin, ikinci manada zâtî olmaması uzak bir ihtimal ve yakışıksız değildir. Dahası küçük öncül veya büyük öncül olması fark etmez, ikisinden birinin ikinci manada zâtî olması da yeterlidir.

[342] Bunun üzerine birisi eğer “birinci manada zâtînin bilgisinin talep edilmediğini niçin söylediniz? Oysa biz nefsin cevher olup olmadığının bilgisini talep etmekteyiz. Cevher olmak de nefis için zâtî bir özelliktir. Zira nefsi, eğer o cevher ise, bilen, nefsin cevher olduğunu da bilir” denilirse biz de şöyle deriz: Nefsi bilen kimsenin

30 onun cevher oluşunun bilgisini talep etmesi tasavvur edilemez. Çünkü nefsin cevher oluşu nefsin bilinmesinden önce gelen bir şeydir.

وإنما هو ذاتي للأشكال. وقد يكون المحمول ذاتياً للموضوع، بالمعنى الثاني، ولكن يكون غريباً بالإضافة إلى العلم الذي يستعمل فيه، كقولنا في الفقه: هذه الحركة سريعة أو بطيئة. فإن السرعة والبطء ذاتي للحركة، ولكن إنما يطلب في العلم الطبيعي. والمطلوب في الفقه ذاتي آخر، وهو كونه واجباً أو محظوراً أو مباحاً. وإذا قلنا في العلم الطبيعي: هذا الفعل حلال، أو حرام كان غريباً من العلم.

[٣٤١] فإن قيل: هذا المثال فيه خلل لأن موضوع الفقه «الفعل» وهو أخص من الحركة. ورب حركة لا تكون فعلاً؛ والسرعة والبطء ذاتي للحركة التي هي أعم من الفعل. وموضوع [العلم] الطبيعي جسم العالم دون الفعل. والمثال الثاني أيضاً غير صحيح^١. فهل يجوز [٦٦] أن يكون المحمول في المقدمتين ذاتياً بالمعنى الأول؟

قلنا: لا؛ لأنه إن كان كذلك تكون النتيجة معلومة، فإذا قلنا:

الإنسان حيوان

والحيوان جسم

فالإنسان جسم

كان العلم بالنتيجة غير مطلوب؛ لأن^٢ من عرف الإنسان فقد عرف جميع أجزاء حده، وهو «الجسم» و«الحيوان». نعم لا يبعد أن لا يكون كل حد ذاتياً بالمعنى الثاني، بل^٣ إن كان أحدهما ذاتياً بالمعنى الثاني كفى، سواء كان هي الصغرى أو الكبرى.

[٣٤٢] فإن قيل: «فلم قلت: إن الذاتي بالمعنى الأول لا يكون مطلوباً؛ ونحن نطلب العلم بأن النفس جوهر، أم لا؟ والجوهرية للنفس ذاتية؛ إذ من عرف النفس فيعرف كونه جوهرًا؛ إن كانت جوهرًا». قلنا: من عرف النفس لم يتصور منه طلب كونها جوهرًا؛ إن^٤ كانت^٥ جوهرية سابقة على المعرفة به.

١ ط - هذا المثال فيه خلل... أيضا غير صحيح.

٢ ط: فإن.

٣ ر: و.

٤ ر: أو.

٥ ط - إن.

٦ ط: إذ معرفة.

Fakat biz nefsin cevher olup olmadığını bilgisini elde etmeyi talep ettiğimizde; nefis hakkında ancak ona ârız olan bir şeyi bilmiş oluruz. Bu da ‘hareket ettirici ve idrak edici’ olmasıdır. Bu bilgimiz ise ‘kar’ için beyazlığın bilgisi gibidir. Burada bilgisine ulaşılmak istenen kendine bu şeylerin arız olduğu şeyin cinsidir. Bu şey de arız olan şey için mukavvim bir unsur değildir. Yani cevherlik ‘hareket ettirici ve idrak edici’ için zâtilerdeki şekilde mukavvim değildir. Aynı şekilde her ne zaman zihnimizde, bir şeyin hakikati değil de, hayali veya ismi hasıl olursa bizim için ismi veya hayali hasıl olan bu şeyin cinsinin bilgisini talep etmemiz mümkün olur. Diğer durumlarda ise bu mümkün değildir.

Fasıl: Devrî Kıyasla İlgili Bir Şüphenin Giderilmesi

[343] Biri şu şekilde bir itirazda bulunabilir: “Devrî burhanın batıl ve geçersiz oluşuna niçin hükmettiniz? Bilindiği gibi insan, Allah’ın tabiatındaki sünnetinin bazı sebepleri bazı sonuçlara bağlaması sebebiyle bu sebep ve sonuçlarla ilgili soru sorduğunda, bu sorularda devir nedeniyle ilk soruya döndüğü olur. Zira mesela ‘bulut niçin vardır?’ denilince, ‘çünkü bulut, buhar olup sonra yoğunlaşır ve birbirine tutunur’ cevabı verilir. Bunun üzerine ‘buhar niçin vardır denilir?’ Buna ‘çünkü toprak nemli idi, sıcaklığın etkisiyle nem buharlaştı ve yukarı yükseldi’ diye cevap verilir. Devamında o da ‘toprak niçin nemli ve ıslak oldu?’ diye sorar. Buna da ‘çünkü yağmur var’ cevabı verilir. O kişi nihayetinde ‘Yağmur niçin var?’ diye sorduğunda ise ‘Çünkü bulut var’, cevabı verilir ve böylece devir yoluyla buluta geri dönülür. Dolayısıyla sanki soru soran, ‘niçin bulut vardır’ dediğinde sen cevap olarak ‘çünkü bulut vardır’ demiş gibi olursun. Oysa devrî kıyas batıldır! Tekrarlanan deyimın arasına bir veya birden çok vasıta girsin ya da girmesin durum böyledir!”

[344] Bu itiraza cevabımız şöyledir: Bu devir, batıl olan devir değildir. Batıl olan ancak bir şeyin, doğrudan kendisinin açıklama ve tanımında yer almasıdır. Bu şu yolladır. Mesela ‘bu bulut niçin vardır?’ diye sorulduğunda, bunun nedeninin tespitinde (ta’lil) işin gelip niha-
yetinde bizzat bu bulutun kendisine dayanan bir cevabın verilmesidir.

لكننا إذا طلبنا أن النفس جوهر أم لا، لم^١ نكن^٢ عرفنا من النفس إلا أمراً عارضاً لها، وهو المحرك، والمدرك؛ ويكون ذلك مثل الأبيض للثلج. والمطلوب جنس المعروض له، وهو غير مقوم لماهية العارض، أعني الجوهرية ليست^٣ مقومة^٤ للمدرك والمحرك تقويم^٥ الذاتيات. وكذلك كل ما حصل عندنا خياله، أو اسمه لا حقيقته، أمكن أن نطلب جنس ذلك الذي حصل لنا اسمه أو خياله. فأما على غير هذا الوجه فلا يمكن.

فصل في حل شبهة في القياس الدوري

[٣٤٣] فإن قال قائل: «فلم^٦ قضيتم ببطلان البرهان الدوري؟ ومعلوم أنه إذا سأل الإنسان عن الأسباب والمسببات^٧ على ما أجرى الله تعالى سنته بارتباط البعض منها ببعض، ففيها ما يرجع بالدور إلى [٣٦٦] الأول؛ إذ يقال: لم كان السحاب؟ فيقال: لأنه كان بخاراً فكثف وانعقد. فقيل: لم كان البخار؟ فيقال: لأن الأرض كانت ندية فأثر الحر فيها، فتبخرت أجزاء الرطوبة وتصعدت. فقيل: ولم كانت الأرض ندية؟ فقيل: لأنه كان مطر. فقيل: ولم كان المطر؟ فقيل: لأنه كان سحاب. فيرجع بالدور إلى السحاب. فكأنه قيل: لم كان السحاب؟ فقلت لأنه كان السحاب. والدوري باطل، سواء كان الحد المتكرر تخلله واسطة أو وسائط، أو لم يتخلل.»

[٣٤٤] فنقول: ليس هذا هو الدوري الباطل؛ إنما الباطل أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه بعينه^٨ بأن يقال: لم كان هذا السحاب؟ فيقال بما يرجع بالآخرة إلى التعليل بهذا السحاب بعينه.

١ - لم.

٢ - يمكن.

٣ - ط ليس.

٤ - ط مقوماً.

٥ - ر تقوم.

٦ - لم.

٧ - ر: والسببات.

٨ - ر - بعينه.

٩ - ر: لو.

Eğer illetin tespitinde iş başka bir buluta bağlanırsa, bu durumda illet artık adet (sayı) bakımından nedene bağlı olan şeyden (ma'lûlden) farklı bir şeydir. Ancak onunla aynı türe dahildir. Bir bulutun, yeri ıslatması ve bundan çıkan su buharının yükselip birbirine tutunarak başka bir bulut oluşması şeklinde, başka bir bulutun varlığının illeti/nedeni olması uygunsuz bir izah tarzı değildir.

Fasıl: Hakiki Burhanı Oluşturan Şey

[345] Bil ki hakiki burhan; değişimi imkânsız olan ebedî, daimi ve zaruri yakînî bilgiyi veren burhandır. 'Âlem hâdistir ve onun bir yaratıcısı vardır' gibi, ebedî olarak zıddı mümkün olmayan şeylerle ilgili bilgin gibi. Zira âlemin kadîm olduğuna veya yaratıcının olmadığına hükmedeceğimiz bir zamanın gelmesi imkânsızdır. Değişken şeyler arasında ise, daimî yakîn bulunan şey yoktur. Bunlar yeryüzü âlemindeki cüz'ilerdir. Bu cüz'ilerden değişmeyip sabit olmaya en yakın olanı ise dağlardır. "Bu dağın yüksekliği şu kadardır. Yüksekliği şu kadar olan her dağ şöyledir. Sonuç, öyle ise bu dağ da öyledir" dediğinde hasıl olan sonuç ebedî olan bir bilgi değildir. Çünkü küçük öncüldeki yakîn daimî değildir. Zira dağın yüksekliğinin değişmesi tasavvur edilebilir. Denizlerin derinliği ve adaların konumları da böyledir. Zira bunlar varlığının devamlılığı olmayan şeylerdir. Öyle ise Zeyd'in evde olması gibi insan oluşla ilgili ârızî şeylere ilişkin bilginin durumunun nasıl olduğunu sen düşün. Oysa "İnsan canlıdır; canlı cisimdir; insan tek bir halde iki mekânda birden bulunamaz" gibi sözlerimiz bundan farklı olup değişimin söz konusu olmadığı ebedî, daimi, yakînî bilgilerdir. Öyle ki bir kelamcı 'bilgi, bilgisizlik ile aynı cinstendir' deyip bu sözlerle bilginin bu cinsini (değişimi kabul edenini) kastetmiştir. Buna göre örneğin sen tevâtür yoluyla 'Zeyd evdedir' şeklinde bir bilgiye sahip olduğunda, bu bilgi ve inancın, senin zihninde devam ettiğini varsaydığımızda, Zeyd'in evden çıkması durumunda şüphesiz bu inancın bizzat bilgisizliğe (cehle) dönüşür. Daimi ve yakînî olan bilgilerde ise bilginin bu cinsinin bulunması tasavvur edilemez.

فأما أن يرجع إلى التعليل^١ بسحاب^٢ آخر، فالعلة غير المعلول بالعدد، إلا أنه مساو له في النوع. ولا يبعد أن يكون سحاب بعينه علة لسحاب^٣ آخر، بواسطة ترطيب الأرض، ثم تصعد البخار، ثم انعقاده سحاباً آخر.

فصل في ما يقوم به البرهان الحقيقي

٥ [٣٤٥] اعلم أن البرهان الحقيقي ما أفاد اليقين الضروري الدائم الأبدي، الذي يستحيل تغييره، كعلمك: بأن العالم حادث، وأن له صانعاً وأمثال ذلك، مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد. إذ يستحيل أن يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم بالقدم^٤، أو على الصانع بالنفي. فأما الأشياء المتغيرة فإنها^٥ ليس فيها يقين دائم، فهي^٦ الجزئيات التي في العالم الأرضي^٧، وأقربها إلى الثبات «الجبال». ١٠ وإذا قلت: «هذا الجبل ارتفاعه كذا. وكل جبل ارتفاعه كذا، فهو كذا. فأنتج: هذا ارتفاعه^٨ كذا» لم يكن الحاصل علماً أبدياً، لأن المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائماً؛ إذ ارتفاع [٦٧] الجبل يتصور تغييره. وكذا عمق البحار، ومواضع الجزائر، فهذه أمور لا تبقى؛ فكيف علمك بكون: زيد في الدار، وأمثال ذلك مما يتعلق بالأمور^٩ الإنسانية العارضة، لا كقولنا: الإنسان حيوان، والحيوان جسم. ١٥ والإنسان لا يكون في مكانين في حالة واحدة وأمثال ذلك. فإن هذه يقينيات دائمة أبدية، لا يتطرق إليها التغيير؛ حتى قال بعض المتكلمين: «العلم من جنس الجهل». وأراد به هذا الجنس من العلم؛ فإنك إذا علمت بالتواتر مثلاً: أن زيداً في الدار فلو فرض دوام هذا الاعتقاد في نفسك، وخرج زيد، لكان هذا الاعتقاد بعينه قد صار جهلاً. وهذا الجنس لا يتصور في اليقينيات الدائمة.

١ ر: تعليل.

٢ ر: سحاب.

٣ ر سحاب.

٤ ط: فيه.

٥ ر: بأنه قديم.

٦ ط: التي.

٧ ط + جميع.

٨ ر: الأراضي.

٩ ر - ارتفاعه.

١٠ ط: بالأحوال.

[346] Eğer “meydana gelişi çoğunlukla/genellikle ya da tesadüfi olan şey üzerine burhanı bina etmek tasavvur edilebilir mi?” diye sorulursa şöyle cevap veririz: Büyük deyimlerden olup yakînî değil de çoğunlukla vuku bulan şeylerin illetleri de çoğunluk duruma göre illettir. Dolayısıyla bu 5 illetler (kıyasta) orta deyim yapıldıklarında ilim veya zannı galip doğurur. İlim ifade etmesi onun, çoğunluk durumunda illet olması sebebiyledir ki bu husus yakînî olarak bilinir. Zan doğurması ise onun varlığının bilinir olmayıp çoğunlukla ve genellikle olması dolayısıyla bir zanna konu olması sebebiyledir. Buna göre Allah’ın sünnetinin akışından hareketle sakalın ancak 10 derinin ve nem bezelerinin sağlamlaşmasına bağlı olarak çıktığını biliriz. Eğer yaşın büyüklüğü sebebiyle derinin ve (kılların altındaki) nem bezelerinin güçlendiğini bilirsek; sakalın çıktığına hükmederiz. Yani çoğunlukla olan durumun sakalın çıkması olduğuna, sakalın çıkma ihtimalinin diğer ihtimale baskın geldiğine hükmederiz ki bu husus yakînî bir bilgidir. 15 Şüphesiz çoğunlukla meydana gelen şey, onu tercih ettiren, var eden bir sebebe bağlıdır. Fakat bu tercih fark edilmeyen gizli bir şart nedeniyledir ki bu şartın gerçekleşmemesi nadir olur. İşte bu yüzden biz yakînî olarak hükmederiz ki her kim genç bir kadınla evlenip onunla ilişkiye girse çoğunlukla onun çocuğu olur. Fakat bizâtihi çocuğun olmasına ilişkin bilgi 20 zan; bu durumda genel anlamda çocuğun olmasının daha yüksek ihtimal olması ise kesin bilgidir.

[347] İşte bu yüzden biz fikhî zannî konularda, zannın oluşması durumunda onunla amel etmenin gerektiğine kesin olarak hükmederiz. Böylece illet ve hükmün varlığı zanna bağlı iken zan olduğunda amel etmenin 25 varlığı yakîn ve kat’îdir. Bu bilgimizin kaynağı şudur: İslam hukukunun, baskın olan zannı, ona göre amel etmenin gerekliliği konusunda yakîn konumuna yükselttiği kat’î bir delil ile bilinmektedir. Öyle ise hükmün zanna bağlı olması, kat’î olarak kanaat getirdiğimiz şeyde kat’î hüküm vermemize engel değildir.

[٣٤٦] فإن قيل: «هل يتصور إقامة البرهان، على ما يكون وقوعه أكثرياً، أو اتفاقياً؟ قلنا: أما الأكثرى من الحدود الكبرى، فلها لا محالة علل أكثرية. فتلك العلل إذا جعلت حدوداً وسطى أفادت علماً أو ظناً غالباً: أما العلم فيكونه أكثرياً غالباً^١ وذلك يقين؛ فأما الظن فوجود ذلك بأنه^٢ غير معلوم ولكنه مظنون لكونه أكثر غالباً.^٣ فإننا^٤ إذا عرفنا من مجاري سنة الله تعالى أن اللحية إنما تخرج لاستحشاف البشرة، مئانة البخار^٥. فإن عرفنا - بكبر السن - استحشاف البشرة، مئانة البخار^٦، حكمنا بخروج اللحية، أي حكمنا بأن الغالب الخروج، وأن جهة الخروج غالبية على الجهة الأخرى وهذا يقين^٧. فإن ما يقع غالباً، فلمرجح لا محالة، ولكن بشرط خفي قد^٨ لا يطلع عليه، ويكون فوات^٩ ذلك الشرط نادراً ولذلك نحكم حكماً يقينياً بأن من تزوج امرأة شابة ووطئها، فالغالب أن يكون له ولد، ولكن وجود الولد بعينه مظنون؛ وكون الوجود [٣٦٧] غالباً على الجملة مقطوع به.

[٣٤٧] ولذلك^{١٠} نحكم في الفقهيات الظنية، بأن العمل عند ظهور الظن واجب قطعاً، فتكون العلة^{١١} مظنونة^{١٢} فالحكم^{١٣} مظنون، ولكن وجود العمل عند الظن^{١٤} يقين^{١٥}. إذ علم بدليل قطعي إقامة الشرع غالب الظن مقام اليقين في حق^{١٦} وجوب العمل؛ فكون الحكم مظنوناً لم يمنعنا من القطع بما قطعنا به.

١ ط: و.

٢ ر - غالباً.

٣ ر: فإنه.

٤ ط - وذلك يقين؛ فأما الظن فوجود ذلك بأنه غير معلوم ولكنه مظنون لكونه أكثر غالباً.

٥ ط - فانا.

٦ ط فإذا.

٧ ط: ومئانة النجار.

٨ ط: ومئانة النجار.

٩ ط: يقيني.

١٠ ط - قد.

١١ ط: قولك.

١٢ ر: وكذلك.

١٣ ط: العمل.

١٤ ط: مظنوناً + ووجود.

١٥ ط: الحكم.

١٦ ط - عند الظن.

١٧ ط: قطعي.

١٨ ر - حق.

[348] İnsanın yolda yürürken bir hazineye rastlamasındaki gibi rastgele olan şeylerle ilgili olarak ise, zan ve ilim elde edilmesi mümkün değildir. Zira hazinenin varlığına dair bir zan elde edilmesi mümkün olsaydı bu çoğunlukla/genellikle olan bir durum olur ve rastgele olmanın dışına çıkardı. Evet, onun sadece rastgele oluşuna burhan getirmek mümkündür. Nitekim mantıkçılar burhan terimini, küllî, yakînî, daimi ve zaruri sonuç veren şeye tahsis etmede uzlaşmış durumdadır. Eğer bu uzlaşmaya katılmazsan, öncüller daha önce geçen şartları sağladığında, hakiki bilgilerin hepsine burhan adını vermen mümkündür. Eğer onların bu uzlaşısına (terimi kullanım şekline) katılırsan buna göre burhanî bilgiler şunlardır: Allah'a ve sıfatlarına dair olan bilgi; değişmeyen ezeli şeylerin tümüyle ilgili bilgiler ki mesela 'iki birden büyüktür' sözümüz böyle olup, ezelde ve ebede doğrudur. Yine göklerin ve yıldızların hey'eti/yapısı, boyutları, miktarları ve yörüngelerine ilişkin bilgiler, onları değişmeyen ezeli şeyler olarak görenlere göre, burhanî bilgilerdir. Fakat göktekilerin de yerdekiler gibi değişmesinin mümkün olduğu görüşünü kabul eden hakikati savunanlara göre ise bunlara ilişkin bilgiler burhanî değildir. Dil ilimleri ve siyaset gibi coğrafyadan coğrafyaya, bölgeden bölgeye ya da hukuki yapıyla, yasak ve serbest şeylerle ilgili olup asırdan asra, milletten millete değişen bilgilerin ise, bu uzlaşya göre burhanî ilimlerden olmadığı açıktır.

[349] Filozoflar uhrevî saadetin nefsin ulaşması mümkün olan olgunluğa, kemâle ulaşması anlamında olduğunu iddia ediyorlar. Nefsin kemâli ve olgunluğu ise arzu ve şehvetlerde değil, bilgi ve ilimdedir. Nefsin varlığı ebedî olarak devam edeceği için onun kurtuluşu ve mutluluğu ebedî olarak doğru olan bilgi ve ilimdedir ki bunlar Allah'ı, sıfatlarını, meleklerini, mevcudatın tertibini ve sebep ve sebeplilerin birbiriyle bağlantısını bilmektir. Yakînî ve daimi olmayan ilimler ise talep edilseler bile, kendi zâtlarından dolayı değil onlarla başka şeye ulaşmak için talep edilirler. Bu konu, derinliğine araştırılması bu kitabın taşıyamayacağı uzun ve teknik bir araştırmayla açıklanacak bir konudur. Dahası bunu açıklamanın yeri ayrıntılı ilim branşlarıdır.

[٣٤٨] وأما الأمور الاتفاقية، كعثور الإنسان في مشيه على كنز، فما لا يمكن أن يحصل به ظن ولا علم؛ إذ لو أمكن تحصيل^١ ظن بوجوده، لصار غالباً أكثريةً، وخرج عن كونه اتفاقياً فقط. نعم يمكن إقامة البرهان على كونه اتفاقياً فقط. وقد اصطلح المنطقيون على تخصيص اسم البرهان بما ينتج اليقين الكلي الدائم الضروري. فإن لم تساعدهم على هذا الاصطلاح، أمكنك أن تسمي جميع العلوم الحقيقية برهانية، إذا جمعت المقدمات للشروط^٢ التي مضت. وإن ساعدتهم على هذا، فالبرهاني من العلوم: العلم بالله، وصفاته، وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير، كقولنا: الاثنان أكثر من الواحد. فإن هذا صادق في الأزل والأبد. والعلم بهيئة السموات، والكواكب، وأبعادها، ومقاديرها، وكيفية مسيرها، يكون برهانياً، عند من رأى أنها أزلية لا تتغير؛ ولا تكون برهانية عند أهل الحق الذين يرون أن السموات كالأرضيات في جواز تطرق التغير إليها. وأما ما يختلف بالبقاع والأقطار، كالعلوم اللغوية والسياسية؛ أو يختلف بالأعصار والملل كالأوضاع الفقهية والشرعية من تفصيل الحلال والحرام فلا يخفى أنها لا تكون برهانية^٣ على هذا الاصطلاح.

[٣٤٩] والفلاسفة يزعمون أن السعادة الأخروية لا معنى لها إلا بلوغ النفس كمالها الذي يمكن أن يكون لها وأن؛ كمالها في العلوم [٦٨] لا في الشهوات. ولما كانت النفس باقية أبداً، كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبداً، كالعلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات. فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة، فإن طلبت لم تطلب لعينها^٤، بل للتوصل بها إلى غيرها. وهذا محل^٥ لا ينكشف إلا بنظر طويل لا يحتمل هذا الكتاب استقصاؤه، بل محل بيانه العلوم المفصلة.

١ ط: تحصل.

٢ ط: الشروط.

٣ ط: من البرهانيات.

٤ ر - أن.

٥ ط لذاتها.

٦ ر: محال.

Fasıl: İletlerin Kısımları

[350] İlet, dört anlamda kullanılır. *Birinci* anlamı, hareketin bizâtihi kendisinden kaynaklandığı şeydir. Bu, o şeyin varlığının sebebidir. Sandalye için marangoz ve çocuk için baba bu şekilde iletler. İletin *ikinci* anlamı ise “madde” ve varlığı bir şeyin varlığı için gerekli olan şeydir. Sandalye için tahta ve çocuk doğması için hayız görme ve ersuyu gibi. *Üçüncü* anlamı ise sûrettir. Sûret, her şeyin tamamlayıcısı olup bazen ona sûrî illet adı da verilir. Divandaki divan olma sûreti ve evin ev olma sûreti gibi. *Dördüncüsü* ise önce etken gaye, sonra da varlığı talep edilen iletlerdir. Ev için barınma, divan için ise oturmaya uygunluk gibi.

[351] Bil ki bu dört illetin her biri burhanlarda orta deyim olarak bulunur. Zira bunların her birinin ‘niçin?’ sorusunun cevabında zikredilmesi mümkündür. Hareket ilkesi anlamındaki illetin aklı konulardaki örneği şöyle denilmesidir: “Devlet başkanı falanca ile niçin savaştı?” Bunun üzerine “çünkü o, devlet başkanının yönetimini gasp etti” cevabı verilir. Öyle ise yönetimi gasp, hareketin ilkesidir. Yine “filan, falanı niçin öldürdü?” diye sorulur ve cevap olarak da “Çünkü sultan filanı, falanı öldürmeye zorladı” denilir. Bunun fıkihtaki örneği “bu şahıs niçin öldürüldü?” diye sorulması ve cevabında ise “çünkü o zina yaptı veya dinden çıktı” denilmesidir. Öyle ise bu öldürülmenin ilkesi/kaynağı, zina suçudur. Bu, çoğu kez fakihlerin “sebepe” adını verdiği şeydir.

[352] Madde yani maddi illetin aklı konulardaki örneği “İnsan niçin ölür?” denilmesi ve cevabında “Çünkü insan, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk gibi, birbirine aykırı ve zıt şeylerden mürekkeptir” diye cevap vermemizdir. Fıkihtan örneği ise, “Ölme ve bayılma nedeniyle niçin mudarebe ve vekalet sözleşmesi fesh olur?” diye sorulup cevap olarak da “Çünkü bu ikisi bağlayıcılığı olmayan caiz ve zayıf bir akittir” dememizdir. İşte bu maddi iletlerdir. Zira, insanın ölümüne benzer şekilde akitler için de fesh olma söz konusu olup, bu ölüm ve fesih için ilkesi olan sebebin ortaya çıkmasıyla olur.

فصل في أقسام العلة

[٣٥٠] العلة تطلق على أربعة معان: الأول: ما فيه^١ بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء: كالنجار للكرسي، والأب للصبي. الثاني: المادة، وما لا بد من وجوده لوجود الشيء: مثل الخشب للكرسي، ودم الطمث والنفطة للصبي. والثالث: الصورة، وهي تمام^٢ كل شيء، وقد تسمى علة صورية: كصورة السرير من السرير، وصورة البيت من البيت^٣. الرابع: الغاية الباعثة أولاً، المطلوب وجودها آخرًا: كالسكن للبيت، والصلوح للجلوس من السرير.

[٣٥١] واعلم أن كل واحد من هذه الأربع^٤ يقع حدوداً وسطى في البراهين؛ إذ يمكن أن يذكر كل واحد في^٥ جواب «لم». أما مبدأ الحركة فمثاله من المعقولات أن يقال: «لم حارب الأمير فلاناً؟» فيقال: لأنه نهب ولايته. فالنهب مبدأ الحركة. ويقال: «لم قتل فلان فلاناً؟» فيقال: لأنه أكرهه السلطان عليه. ومثاله من الفقه أن يقال: «لم قُتل هذا الشخص؟» فيقال: لأنه زنى، أو ارتد. فيكون الزنا مبدأ هذا الأمر، وهو الذي تسميه الفقهاء في الأكثر سبباً.

[٣٥٢] وأما المادة؛ فمثالها من المعقول أن يقال: لم يموت الإنسان؟ فنقول: لأنه مركب من أمور متنافرة؛ من الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة المتنازعة المتنافرة. ومثاله من الفقه أن يقال: «لم انفسخ القراض، [٣٦٨] والوكالة، بالموت والإغماء؟» فنقول: لأنه عقد ضعيف جائز، لا لزوم له. وهذه علة مادية؛ إذ يرد الفسخ على العقد ورود الموت على الإنسان، عند جريان سبب هو مبدأ الأمر في الموت والفسخ جميعاً.

١ ط: منه.

٢ ر - وهي تمام + في.

٣ ط: للبيت.

٤ ط - الأربع.

٥ ر: من.

[353] Sûret, yani sûret şeklindeki illet ise, bir şeyin ana yapısı ve ona kimliğini kazandırıcı unsurudur (*kıvam*). Zira divan, tahtası sebebiyle değil, sûreti ve sahip olduğu biçimi sebebiyle divandır. İnsan, cismi sebebiyle değil, sûreti sebebiyle insandır. Varlıkların hey'etlerinin/yapılarının farklılığı, maddeleri sebebiyle değil sûretleri sebebiyledir. Öyle ise kıvamın yani bir şeye kimliğini kazandıran unsurun sûret sebebiyle olduğu gizli kalmaz. Zira “bu ersuyu niçin insan oldu?” ve “bu tahta niçin divan oldu?” diye sorulduğunda “insan olma sûretinin ve divan olma sûretinin varlığı sebebiyle” denilir.

[354] Gaye yani gâî illet ise bir şeyin var olma gayesidir. Bunun aklı konularındaki misali, “azı dişler niçin çıkar?” diye sorulup cevabında “Çünkü onlarla öğütmek amaçlanır” denilir. Yine “Filan tabakayla niçin savaştılar?” diye sorulduğunda “onların mallarını almak için” denilmesi de böyledir. Fıkıhta ise, “zâni, mürtet ve katil niçin öldürülür?” diye sorulduğunda “bu tür ağır ve çirkin suçlara karşı caydırıcılık olsun diye” denilir.

[355] Bu dört illetin dördü de illeti olan her şeyde bir araya gelir. Fikhî hükümlerde de durum böyledir. Fakihler bazen ‘maddi illet’e “mahall/konu”; marangoz ve baba gibi olan ‘fâil’e “ehil”; ‘gaye’ye “hüküm” adlarını verirler. Buna göre mesela nikahı ele alırsak koca, ehil; kadının menfaatleri (bud’), konu/mahall; ilişkinin helal olması gayedir ve akitteki irade beyanları da sanki sûret gibidir. Çünkü bu şeyler bir araya gelmedikçe nikah akdinin varlığı tamam olmaz. İşte bu nedenle ilişkiyi helal kılmayan nikah akdinin varlığı yoktur, denilmiştir. Mülkiyet hakkı doğurmeyen satış da bunun gibidir. Dolayısıyla gayenin varlığı o şeyin varlığı için gereklidir. Gayenin akla uygun ve etken (bâis) olması, varlıktan önce gerekli bir şarttır. Onun fiilen mevcut olması ise varlığından sonra gereklidir. Eğer, fâil ve maddi illetin var olduğu tasarlansa, o şeyin her durumda var olması gerekmez. Mesela marangoz ve tahta; baba ve ersuyu; satıcı ve satılan şeyde olduğu gibi. Oysa divanın sûreti, insan olmanın sûreti gibi, her ne zaman sûret var olursa o şeyin var olması lâzım gelir.

[٣٥٣] وأما الصورة فيها قوام الشيء؛ إذ السرير سرير بصورته لا بخشبه، والإنسان إنسان بصورته، لا بجسمه. والأشياء تختلف هيئاتها بالصور، لا بالمواد، فلا يخفى كون القوام بها؛ فإنه إذا قيل: «لم صارت هذه النطفة إنساناً؟ وهذا الخشب سريراً؟» فيقال: بحصول صورة الإنسانية، وحصول صورة السريرية.

[٣٥٤] وأما الغاية التي لأجلها الشيء، فمثالها من المعقول أن يقال: «لم عرضت الأضراس؟» فيقال: لأنها أريد^١ منها^٢ الطحن. ولم قاتلوا الطبقة الفلانية؟ فيقال: ليسترقوهم. وفي الفقه يقال: لم قتل الزاني، والمرتد والقاتل؟ فيقال: للزجر عن الفواحش.

[٣٥٥] وهذه العلل الأربع تجتمع^٣ في كل ما له علة، وكذا في الأحكام الفقهية. والفهاء ربما سموها المادة «محللاً»؛ والفاعل الذي هو كالنجار، والأب، «أهلاً»؛ والغاية «حكماً». فإذا فرض النكاح؛ فالزوج أهل. والبضع محل؛ والحل غاية. وصيغة العقد كأنها الصورة. وما لم تجتمع هذه الأمور لا يتم للنكاح وجود. ولذلك قيل: النكاح الذي لا يفيد الحل لا وجود له. وكذا البيع الذي لا يفيد الملك. فإن وجود الغاية لا بد منه. وكونها معقولاً باعثاً، شرط قبل الوجود؛ وكونها موجودة بالفعل، واجب بعد الوجود. ومهما قدر الفاعل والمادة موجوداً، لم يلزم وجود الشيء في كل حال، كالنجار والخشب؛ والأب والنطفة؛ والبائع والمبيع. ومهما وجدت الصورة، لزم وجود الشيء، كصورة السرير، وصورة الإنسانية. [٦٩] ومهما وجدت الغاية بالفعل، لزم وجود الشيء؛

١ ط: يراد.

٢ ط: بها.

٣ ر: تخرج.

٤ ر: حكمه.

Nikahta ilişkinin helal olması, evin de barınma ve oturmaya uygun olması gibi, her ne zaman gaye bilfiil mevcut olursa o şeyin varlığı da lâzım gelir. Her bir şey bu dört bakımdan bu anlamda farklı farklıdır.

[356] Sonra bu dört illetin her biri, 1- ya uzak nedendir; mesela kadının müslüman olmasının, (gayrı müslim olan) kocanın mehrin yarısına malik olmasını doğurması gibi. Çünkü kadının müslüman olması ayrılmanın illetidir. Ayrılma da kadının alacağı mehrin yarıya bölünmesinin yakın illetidir. 2- Ya da bilkuvve olur, içmeden önce de şarabın sarhoş edici olması gibi. 3- Ya da bilfiil olur, şarabın içildiği andaki durumu gibi. d- Veyahut da özel neden olur; recim cezası hususunda zina gibi. 4- Ya da genel neden olur, cezaların gündeme gelmesi için, adam öldürme ve yaralama suçları işlemek gibi. 5- Ya da zâtî illet olur. Fakihlerin illet dediği şey budur. Mesela, recim cezası için zina böyle bir illettir. 6- İlet, arazî (*bi'l-araz*) de olabilir. Recim cezasının uygulanması için kadının *muhsan* yani evli ya da evlilik geçirmiş olması gibi. Bu tür illete “şart” adı verilir. Zira recm cezası ancak kişi *muhsan* (evli ya da evlilik yaşamış) ise gerekli olur. Muhsan olma yetkinlik vasıftır ancak bu konuda illet gibi sonuç doğurur. Bu şunun gibidir: tavanın altından direkler çekilmiş olsaydı tavan çöker ve şöyle denilirdi: ‘tavanın çökmesinin illet ve nedeni ağır oluşudur.’ Fakat direkleri kaldırma sırasında tavanın çökmesinin başka bir şartı daha vardır. Bu şart da, tavanın aşağı kısmında dayanıklı, kırılmayan sert bir cismin bulunmamasıdır. Bunun aklî konulardaki örnekleri pek çoktur. Bu yüzden biz fikhî misaller ile yetindik. Burada kastedilen amaç şudur: Fıkıh ve aklî konularda illete bağlı olan (mu‘allel) şeylerin bilgisi, illete dayanarak elde edilmek istendiğinde; bilfiil olan, yakın özel illetin belirtilmesi gerekir ki bunun ötesinde “niçin” sorusuyla olan illetin talebine gerek kalmayın. Aksi takdirde illet tespiti araştırması tamamlanmamış olduğu için sorular devam eder durur.

كالحل في النكاح، والصلوح للإكتنان والجلوس في البيت. والشيء بهذه الجهات الأربع يختلف في هذا المعنى.

[٣٥٦] ثم كل واحدة من هذه العلل، إما بعيدة كإسلام المرأة^١ يفيد^٢ ملك الزوج نصف الصداق؛ فإنه علة الفراق. والفراق هي العلة القريبة للتشطر^٣؛ وإما بالقوة كالإسكار للخمر، قبل الشرب؛ وإما بالفعل كما في. حال الشرب؛ وإما خاصة كالزنا للرجم؛ وإما عامة كالجنابة؛ للعقوبة^٤؛ وإما بالذات وهو المسمى علة عند الفقهاء، كالزنا للرجم؛ وإما بالعرض كالأحصان له، وهو الذي يسمى شرطاً، فإن الرجم لا يجب إلا بالأحصان، وهي خصال كمال^٥ ولكن تعمل عمل^٦ العلة عنده^٧. كما لو سُلت^٨ الدعامة من تحت السقف فنزل، فيقال نزوله بعلة الثقل، ولكن عند سلّ الدعامة؛ فإن للهويّ شرطاً، وهو فراغ جهة الأسفل عن جسم صلب لا ينحرق^٩. وأمثلة هذا في المعقولات كثيرة؛ فلذلك اقتصرنا على الأمثلة الفقهية. والمقصود أن المعلل في الفقه والمعقول، إذا توجهت المطالبة عليه بالعلة، ينبغي أن يذكر العلة الخاصة^{١٠} القريبة التي بالفعل، حتى تنقطع المطالبة بِلِمّ وإلا فيكون الطلب قائماً.

١ ط + للزوج.

٢ يمكن أن يكون يفيد.

٣ ط: للتسليم.

٤ ط: ر + للرجم.

٥ ط: أو العقوبة.

٦ ط - كمال.

٧ ر - عمل.

٨ ر - عنده.

٩ ر: سمت؛ ط: أرسلت.

١٠ ط: لينحرق.

١١ ر: الخاصلة.

[ÜÇÜNCÜ KİTAP] TANIMLAR

Bu kitaptaki araştırma iki “bölüm/fenn” altında ele alınır.

- 5 Birincisi; tanımların tümel kanunları özelliği taşıyan şeylere dairdir.
İkincisi; bazı kavramların tanımlarına dairdir.

BİRİNCİ BÖLÜM (FENN) TANIMLARIN KANUNLARI

Birkaç fasıl içerir.

10 **Birinci Fasıl: Tanıma Olan İhtiyacın Açıklanması**

[357] Bilginin iki kısma ayrıldığını daha önce söylemiştik. Bunlardan biri varlıkların zâtlarının bilgisidir ki buna tasavvur adı verilir. İkincisi ise bu zâtların birbirine olumlu veya olumsuz olarak nisbet edilmesine ilişkin bilgidir ve bu bilgiye de tasdik adı verilir. Tasdike ulaşmak ‘hüccet’ ile; tam tasavvura ulaşma ise tanımla olur. Buna göre, var olan şeyler ikiye ayrılır. Bunların ilki; Zeyd, Mekke ve bu ağaç gibi, ‘tekil ferdler’dir. Diğeri ise, insan, belde, ağaç, buğday ve şarap gibi ‘tümel kavramlar’dır. Tümel ile cüz’î/tekil arasındaki farkı öğrenmiş bulunuyorsun. Bizim buradaki hedefimiz tümelerdir, zira burhanlarda tümeler kullanılır.

20 [358] Tümel bazen toplu/genel bir anlam yoluyla anlaşılır. Örneğin salt ‘hamr’ kelimesinden ve tür ve cinsleri ifade eden diğeri isim ve lakaplardan anlaşılabilir. Tümel bazen de; bir şeyi o şey yapan tüm zâtî unsurları içeren, o şeyi zihinde diğeri üzerinden tam olarak ayırt ederek başka bir şeyi onun kapsamına sokmayan öz ancak açıklayıcı bir ifadeyle anlaşılır. Mesela, “üzümden sıkılmış sarhoş edici içkidir”; “ölümlü düşünen canlıdır” ve “irade ile hareket eden duyumsayan, beslenen nefis sahibi cisimdir”, sözlerimizden anlaşılabilir gibi.

[الكتاب الثالث]

كتاب الحدود

والنظر في هذا الكتاب يحصره فان:

الأول: فيما يجري من الحدود^١ مجرى القوانين الكلية

والثاني: في الحدود المفصلة.

٥

الفن الأول

في قوانين الحدود

وفيه فصول

الفصل الأول في بيان الحاجة إلى الحد

١٠ [٣٥٧] وقد قدمنا أن العلم قسمان: أحدهما: علم بذوات الأشياء ويسمى تصوراً. والثاني: علم بنسبة تلك^٢ الذوات بعضها إلى بعض بسلب أو إيجاب ويسمى تصديقاً. [٣٦٩] وأن الوصول إلى التصديق بالحجة، والوصول إلى التصور التام بالحد. فإن الأشياء الموجودة تنقسم إلى: أعيان شخصية كزيد ومكة وهذه الشجرة؛ وإلى أمور كلية، كالإنسان والبلد والشجر والبُرّ والخمر. وقد عرفت الفرق بين الكلي والجزئي. وغرضنا في الكليات؛ إذ هي المستعمل في البراهين.

٢٠ [٣٥٨] والكلي تارة يفهم فهماً جُملياً كالمفهوم من مجرد اسم الخمر^٣، وسائر الأسماء؛ والألقاب^٤ للأنواع والأجناس. وقد يفهم فهماً ملخصاً مفصلاً محيطاً بجميع الذاتيات التي بها قوام الشيء متميزاً عن غيره في الذهن تميزاً تاماً ينعكس على الاسم؛ وينعكس عليه الاسم^٥، كما يفهم من قولنا: «شراب مسكر معتصر من العنب»، و«حيوان ناطق مائت» و«جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة متغذ».

١ ر: الحد.

٢ ط - تلك.

٣ ط: الجملة. يمكن أن يكون اسم الجنس.

٤ ر: أسماء.

٥ ر: الألقاب.

٦ ر - وينعكس عليه الاسم.

Zira bu tanımlarla içki, insan ve canlı, bu şeylerin salt isimlerinden anlaşılana göre daha öz, daha açıklayıcı, daha doğru ve daha ayırt edici bir şekilde anlaşılır. İşte bir şeyi, bu şekilde bir anlatımla ortaya koyan şeye tanım (*hadd*) adı verilir. Aynı şekilde bir şeyi birinci yol bir anlatımla ortaya koyana ise isim ve lakap adı verilir. Tanımlama ile elde edilen anlayışa, ‘açıklayıcı öz (*mulahhas mufassal*) bilgi’; salt isimden elde edilen bilgiye ise ‘genel (cümeli) bilgi’ adı verilir.

[359] Bazen de bir şey, onu diğerlerinden ayıran bir şey yoluyla anlaşılır. Öyle ki dışarıda bıraktığı şeyler o ismin kapsamı dışında, kapsamı dışındakiler de ismin dışında kalır. Fakat bunu diğerlerinden ayıran şey, onu o yapan zâtî sıfatlar yani cins, tür ve fasıl olmayıp ârizî vasıflar ve hâs-salardır. İşte bu şekildeki tarife de “resim” denir. Tıpkı insanı başkasından temyiz etme konusunda “iki ayağı ile yürüyen, geniş tırnaklı ve gülerdir” sözümüzde olduğu gibi. Bu söz (resim), tanım gibi insanı başkasından ayırır. Şarab hakkında “küpün içinde fermante olarak köpüklenen ... bir sıvıdır” gibi, bir araya geldiklerinde sadece şarabı içine alacak şekilde diğer ârizî özellikleriyle bir tarif yapılması da böyledir. Tarifin, bazı ayırt edicileri terk edildiği için, tanımlanan şeyden daha genel ve kapsamlı olduğunda buna ‘nâkıs resim’ adı verilir. Aynı şekilde tanımda bazı zâtî fasıllar terk edildiğinde ona ‘nâkıs tanım’ adı verilir. Bütün zâtîlerine vakıf olmanın zor olduğu ve zâtîlerini izah eden bir ifade bulunamayan çok şey vardır. Bu durumda zâtî fasıllar yerine arazî kayıtlara başvurulur. Bu şekilde yapılan tarif, zâtîlerin hepsini tarif etmede değil de, sadece o şeyi diğerlerinden ayırt etme noktasında tanımın yerine geçen “ayırt edici bir resim” olur. Hakiki bilgi peşinde koşanlar tanımdan, sadece o şeyi diğerlerinden ayırt etmesini değil, zihinlerinde o şeyin mahiyetini tasavvur edebilmeyi ve hakikatini canlandırabilmeyi beklerler. Ancak zihinde tasavvurun tam olarak hasıl olduğu her durumda o şeyin diğer ferdlerden ayırt edilmesi de bunu takip ederek gerçekleşir. Bir şeyin salt diğer ferdlerden ayırt edilmesini bekleyen kişi ise resim ile yetinir.

فإن هذه الحدود يفهم بها الخمر، والإنسان، والحيوان فهماً أشد تلخيصاً وتفصيلاً وتحقيقاً وتميزاً، مما يفهم من مجرد أساميها. وما يُفهم الشيء هذا الضرب من التفهيم يسمى «حدّاً» كما أن ما يفهم الضرب الأول من التفهيم يسمى «اسماً» و«لقباً». والفهم الحاصل من التحديد، يسمى علماً ملخصاً مفصلاً. والعلم الحاصل بمجرد الاسم يسمى علماً جملياً. ٥

[٣٥٩] وقد يفهم الشيء بما^١ يتميز به عن غيره بحيث ينعكس على اسمه، و ينعكس اسمه^٢ عليه، ويتميز لا^٣ بالصفات الذاتية المقومة، التي هي الأجناس والأنواع والفصول، بل بالعوارض والخواص، فيسمى ذلك «رسماً». كقولنا في تمييز الإنسان عن غيره: إنه الحيوان الماشي برجلين العريض الأظفار، الضحاك. ١٠
فإن هذا يميزه عن غيره، كالحده. وكقولك في الخمر: «إنه المائع المستحيل في الدن، الذي يقذف بالزبد» إلى غير ذلك من العوارض التي إذا جمعت لم توجد إلا الخمر. وهذا إذا كان أعم من الشيء المحدود، [٧٠] بأن يترك بعض الاحترازات سمي «رسماً ناقصاً». كما أن الحد إذا ترك فيه بعض الفصول؛ سمي «حدّاً ناقصاً». ورب شيء يعسر الوقوف على جميع ذاتياته، ولا^٤ يلقي^٦ عنه^٥ عبارة، فيعدل إلى الاحترازات العرضية، بدلاً عن الفصول الذاتية، فيكون «رسماً مميزاً» قائماً مقام الحد في التمييز فقط، لا في تفهيم^٨ جميع الذاتيات والمحصلون^٩ إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء، وتمثل حقيقته في نفوسهم لا مجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم.

١ ط: مما.

٢ ط الاسم.

٣ ط - لا.

٤ ط + الذاتية.

٥ ط: أولاً.

٦ ط: يلقي.

٧ ط: لها.

٨ ط: تفهم.

٩ ط: والمحصلون.

[360] Bu şekilde, bir şeyi tarif edip anlatma hususunda isim, hadd ve resmin ne anlama geldiğini öğrenmiş; bir şeyin tasavvurunun, mufassal zâtîlerinin bilinmesiyle oluşan tasavvur ile arazlarının bilinmesiyle oluşan tasavvur şeklinde ikiye ayrıldığını öğrenmiş oldun. Ayrıca bu iki tasavvurun her birinin, bazen yüklem iki tarafında/ucunda isimle birebir örtüşen, ona denk; bazen de ondan eksik olabildiğini bilmiş oldun. Ayrıca bil ki şeylerin tarifinde resimlerin en yararlısı, tarifi aslı olarak yakın cinsin konulması ve sonra da fasıl olarak çok bilinen, hâssa niteliğindeki arazların tarifte zikredilmesidir. Zira resimde gizli olan hâssa yer alırsa resim genel olarak tarif ve tanımlama ifade etmez. Buna göre mesela üçgenin resminde; “açıları iki dik açıya eşit olan şekildir” dediğinde üçgenin ancak geometri uzmanı için resim özelliğindeki tarifini yapmış olursun. Öyle ise tanım bir şeyin mahiyetine delâlet eden bir sözdür. Resim ise bir şeyin, o şeye özgü olup ona eşit olan hâssa ve arazlarının hepsi bir araya getirilerek (te’lif edilerek) derlenmiş olduğu sözdür.

İkinci Fasıl: Tanımın Maddesi ve Sûreti

[361] Kıyasta olduğu gibi düzenli bir tarza göre bir araya getirilmiş (müellef) olan her şeyin bir madde ve sûretinin olduğunu daha önce söylemiştik. Tanımın (hadd) maddesi ise cinsler, türler ve fasıllardır. Bunları “Kıyasın Öncülleri” adlı bölümde açıklamıştık. Tanımın sûret ve hey’eti ise tanımda en yakın cinse yer vermeye ve bunun peşine tüm zâtî fasılları eklemeye ve böylece zâtî fasıllardan hiçbirini atlamamaya riayet etmektir. Yakın cinse yer vermektan kastımız, insanın tanımında, her ne kadar bu söz talep edilene eşit olsa da “natık ve ölümlü cisimdir” dememeyi, burada cisim yerine “canlıdır” demeyi kastediyoruz. Doğrusu canlı, cisim ile insan arasında yer alır. Dolayısıyla canlı, bilgisi elde edilmek istenen (matlup) şey cisimden daha yakındır. Yine şarabın tanımında “o sarhoşluk veren sıvıdır” demeyip, “sarhoşluk veren bir içecektir” ifadesini kullanmayı kastediyoruz. Zira içecek, sıvıdan daha özeldir ve şaraba ondan daha yakındır. Aynı şekilde zâtî fasılların hepsinin bir sıralamaya göre getirilmesi gerekir. Her ne kadar fasılların bir kısmı ile diğer ferdlerden ayrılma gerçekleşse de bu böyledir.

[٣٦٠] فقد عرفت ما ينتهي إليه أمر' الاسم والحدّ والرسم في تفهيم الأشياء؛ وعرفت انقسام تصور الأشياء إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة وإلى تصور له بمعرفة أعراضه؛ وأن كل واحد منهما قد يكون تاماً مساوياً للاسم في طرفي الحمل وقد يكون ناقصاً، فيكون أعمّ من الاسم. واعلم أن أنفع الرسوم في تعريف الأشياء أن يوضع فيه الجنس القريب أصلاً، ثم تُذكر الأعراض الخاصة المشهورة فصلاً^١؛ فإن الخاصة الخفية إذا ذكرت لم تفد التعريف على العموم؛ فمهما قلت في رسم المثلث: إنه الشكل الذي زواياه تساوي قائمتين لم تكن رسمته إلا للمهندس. فإذا نزل الحد قول دالّ على ماهية الشيء. والرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه.

١٠ الفصل الثاني في مادة الحد وصورته

[٣٦١] وقد قدمنا أن كل مؤلف، فله مادة وصورة كما في القياس. ومادة الحد الأجناس والأنواع والفصول، وقد ذكرناها في كتاب مقدمات القياس. وأما صورته وهيئته، فهي أن يراعى فيه إيراد الجنس [٣٧٠] الأقرب، ويردّف بالفصول الذاتية كلها، فلا يترك منها شيء. ونعني بإيراد الجنس القريب أن لا نقول في حد الإنسان «جسم ناطق مائت»؛ وإن كان ذلك مساوياً للمطلوب بل نقول «حيوان». فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من «الجسم». ولا نقول في حد الخمر: «مائع مسكر» بل نقول: شراب مسكر. فإنه أخص من «المائع» وأقرب منه إلى «الخمر». وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول.

١ ط: تأثراً.

٢ ط: فصلاً.

Bir kişi canlının tanımını sorulduğunda “o, nefis sahibi, duylulara sahip, boyutu olan, irade ile hareket eden cisimdir” derse, kuşkusuz tanımda fasılların tamamını getirmiş ve kullanmıştır. Şayet “duylulara sahip” kısmından sonra gelen fasıllar terk edilseydi “duylulara sahip” kısmı sayesinde diğer ferdlerden ayrılma (temyiz) gerçekleşir; fakat canlı, bütün zâtîleriyle tam olarak tasavvur edilmiş olmazdı.

[362] Tanım, tanımlananın işaret ve simgesidir. Öyle ise tanımın, tanımlanana mana açısından denk olması gerekir. Buna göre bu fasılların bazıları eksik olursa, bu tanıma “eksik tanım: *hadd-i nâkıs*” adı verilir. Her ne kadar *temyiz* gerçekleşip, tanım, yüklemlemenin iki tarafında içermesi gereken ferdleri tümüyle içerdigi (muttarid olduğu) gibi dışarıda bırakması gereken ferdleri de tamamen dışarıda bıraksa (mün’akis olsa) da durum böyledir. Tanımda her ne zaman yakın cins yer alır ve zâtî olan fasılların da tümü getirilirse bu tanıma ilave yapmak uygun olmaz. Tanımın maddesi ve sûreti ile ilgili bu şartları bildiğinde, bir şeyin tek bir tanımının olduğunu ve tanımın kısaltma ve uzatmaya müsait olmadığını da bilmiş olsun. Çünkü tanımını kısaltmak bazı fasılları atmamakla olur ki bu da tanımda eksikliklidir. Tanımını uzatmak da, cins yerine yakın cinsin tanımını zikretmekle olur. Mesela insanın tanımında “duyluları olan, iradesi ile hareket eden nefis sahibi, nâtık ve ölümlü cisimdir” sözün gibi. Burada “canlı” lafzı yerine canlının tanımını yer almıştır ki bu gerek duyulmayan bir fazlalıktır. Zira amaç, tanımın ya bilkuvve veya bilfiil olarak tanımlanan şeyin bütün zâtîlerini içermesidir. Zaten tanımda “canlı” lafzı yer aldığında, “duyluları olan, hareket eden ve cisim olan” şeyleri tazammun yoluyla bilkuvve olarak içerecektir. Aynı şekilde bazen sûret ve maddeden mürekkebe olan bir şeyin tanımını, madde ve sûretten birine tanımda yer verilmesiyle de yapılabilir. Öfkenin tanımında, “kalpteki kanın taşkınlığıdır”, denilmesi böyle olup burada tanımlanan şeyin maddesi yer almıştır. Yine öfkenin tanımında “intikam almayı istemektir” denilmesi de onun sûreti ile yapılmış bir tanımdır. Oysa öfkenin tam tanımını (*hadd-i tâmm*), “intikam almak isteği ile kalbin kanının galeyan etmesidir” şeklindedir.

وإذا سئل عن حد الحيوان، فقال جسم ذو نفس، حساس، متغذٍّ، متحرك بالإرادة. فقد أتى بجميع الفصول. ولو ترك ما بعد «الحساس»، لكان التمييز حاصلًا به، ولكن لا يكون قد تصور الحيوان بجميع ذاتياته.

[٣٦٢] والحد عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساويًا له في المعنى؛ فإن نقص بعض هذه الفصول سمي «حدًا ناقصًا» وإن كان التمييز حاصلًا به، وكان مطردًا منعكسًا في طرفي الحمل^٢. ومهما ذكر الجنس القريب، وأتى بجميع الفصول الذاتية، فلا ينبغي أن يزيد عليه. ومهما عرفت هذه الشروط في صورة الحد ومادته، عرفت أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد، وأنه لا يحتمل الإيجاز والتطوير. لأن إيجازه بحذف بعض الفصول، وهو نقصان. وتطويله بذكر حدِّ الجنس القريب، بدل الجنس، كقولك في حد الإنسان: «إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة، ناطق مائت». فذُكرت حدُّ «الحيوان» بدل الحيوان وهو فضول^٥ مستغنى^٦ عنه. فإن المقصود أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات المحدود^٧ إما بالقوة وإما بالفعل. ومهما ذكر الحيوان فقد اشتمل على: «الحساس والمتحرك والجسم» بالقوة^٨ على طريق التضمن. وكذلك قد يوجد الحد للشيء الذي هو مركب من صورة ومادة [٧١] بذكر أحدهما؛ كما يقال في حد «الغضب»: إنه غليان دم القلب. وهذا ذكر المادة. ويقال: «إنه طلب الانتقام». وهذا هو^٩ ذكر الصورة. بل الحد التام أن يقال له^{١٠}: هو غليان دم القلب؛ لطلب الانتقام.

١ ط: له يُغذ.

٢ ط: بكمال.

٣ ط: طريق الحل.

٤ ط: ذكر.

٥ ر - فضول.

٦ ط: يستغنى.

٧ ط: الشيء.

٨ ط + أي.

٩ ر - هو.

١٠ ط - له.

[363] Bir kişi şöyle diyebilir: “Şayet birisi yanlışlıkla ya da bilerek tanımı uzatıp yakın cins yerine bunun tanımını zikretse veya bazı zâtî fasıllara arazlardan ve lâzımlardan bir şey ilave etse ya da bazı fasılları eksiltse durum ne olur? Yani bu durumda kıyasın sûretinde hata yapıldığında maksat gerçekleşmediği gibi, tanımda da aynı şekilde maksat hasıl olmaz mı?” Buna cevabımız şudur: İşin görünen tarafını esas alarak düşünenler, bazen bunun gibi bir yanlışı çok büyütebilirler. Oysa insan tanımdan beklenen üzerinde dikkatle düşündüğünde durum onların zannettiği kadar önemli değildir. Çünkü tanımdan amaç, önce daha genel olanı getirip peşine de fasıllar yerine geçen daha özel olanı getirmek yoluyla, daha genel ve daha önemli olanın bilinmesindeki sıraya riayet ederek bir şeyin bütün mukavimleriyle tasavvur edilmesidir. Bu hususlar yerine getirildiğinde artık, elde edilmek istenen tasavvurî mufassal bilgi elde edilmiştir.

[364] Bazı fasılları terk etmekle oluşan noksanlık ise tasavvurdaki bir noksanlık olur. Bazı arazları ilave etmek ise tam/kâmil bir tasavvur şeklinde elde edilen şeye zarar vermez. Öyle ki daha fazla açıklama ve izah getirme noktasında bazı yerlerde bunun faydası da olabilir. Tasavvurun tam ve kâmil oluşunu yaralayacak şey ise zâtî olan vasıfları, lâzım ve arazî olanlar ile değiştirmektir. Öyle ise bu hususlardan her birinin tanımla amaçlanan gaye üzerindeki tesirinin boyutları bilinmeli ve mesela tanımdan elde edilmeye çalışılan sonucu unutarak, insanı, her konu bakımından aynı alışıldık ve bilindik resim ile tanımlamamalıdır. Buna göre zâtîlerin tamamı, belirtilen sırayla bilinirse tanımdan maksat hasıl olur. Eğer tanıma arazlardan bir şey ilave edilse veya cins yerine yakın cinsin tanımına yer verilse de durum böyledir, bu tanımla maksat gerçekleşir.

Üçüncü Fasıl: Soru Sormak Yoluyla Tanıma Ulaşmadaki Sıra

[365] Bir şeyi “o nedir?” sorusuyla soran, bunu ancak “...mi/ var mıdır?” sorusu ve cevabı tamamlandıktan sonra sorar. Tıpkı “niçin?” ile soru soranın “...var mıdır?” sorusu ve cevabı tamamlandıktan sonra sorması gibi. Şimdi bir şeyin varlığına, yani bilkuvve varlığına kanaat getirirmeden önce o şeyi “o nedir?” diye soran, bu sorusuyla o şeyin isminin açıklanmasını beklemektedir.

[٣٦٣] فإن قيل: «فلو سها ساه، أو تعمد متعمدًا، فطوّل الحد، بذكر حد الجنس القريب، بدل الجنس القريب أو زاد على بعض الفصول الذاتية شيئاً من الأعراض واللوازم، أو نقص بعض الفصول، فهل يفوت مقصود الحد، كما يفوت مقصود القياس بالخطأ في صورته؟» قلنا: الناظرون إلى ظواهر الأمور، ربما يستعظمون الأمر في مثل هذا الخطأ، والأمر أهون مما يظنون، مهما لاحظ الإنسان مقصود الحد؛ لأن المقصود تصور الشيء بجميع مقوماته مع مراعاة الترتيب بمعرفة الأعم والأخص^١، بإيراد الأعم أولاً، وإردافه بالأخص^٢ الجاري مجرى الفصول. وإذا حفظ ذلك، فقد حصل العلم التصوري المفصل المطلوب.

[٣٦٤] أما النقصان بترك بعض الفصول؛ فإنه نقصان في التصور. وأما زيادة بعض الأعراض، فلا يقدر فيما حصل من التصور الكامل، وقد ينتفع به في بعض المواضع، في زيادة الكشف والإيضاح. وأما إبدال الذاتيات باللوازم والعرضيات، فذلك قاذح في كمال التصور. فليعلم مبلغ تأثير كل واحد في المقصود، ولا ينبغي أن يحد^٣ الإنسان على الرسم المعتاد المألوف في كل أمره، وينسى غرضه المطلوب. فإذا نهما عرف جميع الذاتيات على الترتيب حصل المقصود، وإن زيد شيء من الأعراض، أو أخذ حد الجنس القريب، بدل الجنس جازه^٤.

الفصل الثالث في ترتيب طلب الحد بالسؤال

[٣٦٥] والسائل عن الشيء بقوله: [٣٧١] «ما هو؟» لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب «هل». كما أن السائل بـ«لِمَ؟» لا يسأل إلا بعد الفراغ عن مطلب «هل». فإن سأل عن الشيء قبل اعتقاد وجوده أعني عن الوجود بالقوة^٥، وقال: «ما هو؟» رجع إلى طلب شرح الاسم،

١ ط: والأهم.

٢ ر: الأخص.

٣ ط: يجمد.

٤ ر: يأخذ.

٥ ط - جازه.

٦ ر: ما.

٧ ط - أعني عن الوجود بالقوة.

Tıpkı var olduklarına inanmadığı halde bir kişinin “boşluk nedir?, Simya (Kimya) nedir?” diye sorması gibi. Bu şeyin varlığına inandığında ise soru, o şeyin zâtı bakımından tasavvur edilmesine yönelik olurdu. Bu sorunun sıralanışı şöyledir: Örneğin bir hurma ağacını işaret ederek “o nedir?” diye sorar ve muhatabı da yakın cinsi kullanarak “o ağaçtır” cevabı verirse soruyu soran bu cevapla ikna olmaz. Bunun üzerine zikrettiği şeye “hangisidir?” edatını ekleyerek “o hangi ağaçtır?” diye sorar. Cevap olarak, “Hurma meyvesi veren ağaçtır” dediğinde maksada ulaşır ve soru sorma işlemi son bulur. Ancak “hurma meyvesi” ve “ağaç”ın manasını anlamadığı durumda “nedir?” soru edatına geri döner ve “(taze) hurma meyvesi nedir?; “ağaç nedir?” diye sorar. Cevap veren ona ağacın cinsini ve faslını belirterek şöyle der: “Ağaç gövdesi üzerinde duran bir bitkidir.” Cevabı işiten eğer “bitki nedir?” diye sorarsa, bu kez de ona cevap veren, bitkinin cins ve faslını zikredip “o, beslenen büyüyen bir cisimdir” der. Eğer “cisim nedir” diye sormaya devam ederse “cisim, üç boyutta uzamlı olan, yani eni, boyu ve derinliği olandır” cevabını verir. Soru sorma kesilene kadar bu böyle sürüp gider.

[366] Bir kişi şöyle sorarak itiraz edebilir: “Soru sorma ne zaman kesilir? Sorunun sonsuza kadar zincirleme uzaması (teselsül) imkansızdır; sorunun nerede duracağı belirlenirse bu da bir gerekçesi olmayan bir zorlama (tahakküm) olur.” Bu itiraza cevabımız şudur: “Soru sorma sonsuza dek gitmeyip soru soranın bilmekte olduğu cins ve fasıllarda son bulur. Eğer soru soran mütemadiyen bilmiyormuş gibi yaparsa o şeyin tarifini tanımla yapmak mümkün olmaz. Çünkü bir tarifi yapmak ve bu tarifi anlamak için kişide önce gelen bir bilginin bulunması gerektirir. Buna göre tanım yoluyla bir şeyin sûretini/tasavvurunu, ancak tanımdan önce o tanımın unsurları olan cins ve faslı bilen kişi anlar. Cins ve faslı bilmek ise ya bunların bizâtihi açık olması yoluyla, ya da doğrudan bilinen aksiyom niteliğindeki ilk (evvelî) bilgilere çıkıncaya kadar yeni tanımlar yapmak yoluyla olur.

كقول القائل: «ما الخلاء؟» و«ما الكيمياء؟» وهو لا يعتقد لهما^٢ وجوداً. فإذا اعتقد الوجود، كان الطلب متوجهاً إلى تصور الشيء في ذاته. وترتيبه أن يقول: «ما هو؟» مشيراً إلى نخلة مثلاً. فإذا أجاب المسؤول بالجنس القريب، وقال: «شجرة» لم يقتنع^٣ السائل به بل قرن بما ذكره صيغة «أي» وقال: «أي شجرة هي؟» فإذا قال: هي شجرة تثمر الرطب، فقد بلغ المقصود، وانقطع^٤ السؤال؛ إلا إذا لم يفهم معنى «الرطب» أو «الشجر»، فيعود^٥ إلى صيغة «ما» ويقول: «ما الرطب؟ وما الشجر؟» فيذكر^٦ جنسه وفصله، فيقول: «الشجر نبات قائم على ساق». فإن قال: «ما النبات؟» فيذكر^٦ جنسه وفصله ويقول: «هو جسم مغتذ، نام»، فإن قال: ما الجسم؟ فيقول: هو الممتد في الأقطار الثلاثة: أي هو الطويل، العريض، العميق. وهكذا إلى أن ينقطع السؤال.^{١٠}

[٣٦٦] فإن قيل: «فمتى ينقطع؟ فإن تسلسل إلى غير نهاية فهو محال، وإن تعين توقفه^٧ فهو تحكّم. فنقول: لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى أجناس وفصول تكون معلومة للسائل لا محالة. فإن تجاهل أبداً لم يمكن تعريفه بالحد؛ لأن كل تعريف وتعريف فيستدعي معرفة سابقة، فلم يعرف صورة الشيء بالحد إلا من عرف أجزاء الحد من الجنس والفصل قبله: إما بنفسه لوضوحه، وإما بتحديد آخر، إلى أن يرتقي إلى أوائل عرفت بنفسها.

١ ط: الكيمياء.

٢ ر: هما.

٣ ط: يقتنع.

٤ ر: يعدل.

٥ ط + له.

٦ ط: الساق.

٧ ر: موقوف.

Tıpkı kanıt (*hüccet*) ortaya koyan her tasdikî bilgi, öncüllerden önce mevcut olan bir bilgi sebebiyle oluşur ki bu bilgi de, bilinmesi ya kıyas yoluyla olmayan aksiyom niteliğindeki öncüllere ya da kıyasla bilinen fakat nihayetinde aksiyom niteliğindeki öncüllere dayanan bilgilerdir. Buna göre
5 tanımın parça ve unsurları arada hiçbir fark olmaksızın kıyastaki öncüller yerine geçer.

[367] Bununla kastedilen şudur ki, tanım şüphesiz tanımlanan şeyin cinsi ve zâtî faslından yapılıp ve tanımın bunun dışında bir manası yoktur. Faslı ve cinsi olmayanın tanımı da yoktur. İşte bu yüzden bize “*mevcut*”un
10 tanımı sorulduğunda, yapabileceğimiz şey sadece kelime anlamı açıklaması mahiyetinde bir şeyler eklemektir. Böylece mevcut kelimesini Farsça (ya da başka bir yabancı dilde) bir kelimeye tercüme eder ya da ona Arapça’da alternatif bir kelime getiririz. Oysa bu bir tanım olmayıp bir kelimenin eşanlamılarıyla karşılaşmasıdır. Bize ‘*hamr: şarab*’ın tanımı sorulduğunda,
15 biz o ‘*ukâr*’dır; ‘*ilm*’in tanımı sorulduğunda ‘*ma’rife: bilgi*’dir; hareketin tanımı sorulduğunda ise ‘*nakil: yer değiştirme*’dir dersek; bunlar tanım olmayıp eşanlamlı isimlerin getirilmesidir. Buna tanım adını vermek isteyen olursa da, isim verme hususunda bir zorluk yoktur.

[368] Biz ise tanımla, zihinde, tanımlananın tüm zâtî fasıllarına mutabık ve ona denk bir sûreti oluşturan şeyi kastediyoruz. Biz ancak bir şeyin zâtî fasıllarını dikkate alıyoruz. Zira tanımlanan şey bazen başka şeylerden, kırmızı elbisenin siyah olandan ayrılmasındaki gibi, zâtî olmayan arzalar sebebiyle ayrılır. Bazen de başkasından, ziftin siyahlığı sebebiyle kardan; kuzgunun da ördekten ayrıldığı gibi, ayrık/mufârik olmayan bir lâzımî vasıf sebebiyle ayrılır. Bazen de bir şey, diğerlerinden zâtı itibariyle ayrılır, farklılaşır. Elbisenin kılıçtan; ipek elbisenin ise pamuk elbiseden ayrılması, farklı olması gibi. Çünkü tanımını öğrenmek isteyerek elbisenin mahiyetini soran kimse, elbise ile var olan renk, uzunluk ve genişliği değil de ancak onu elbise yapan ana unsurları bilmek istemektedir. Dolayısıyla bu soruya
30 elbisenin zâtını ayakta tutan, onu var eden şeylerin dışında bir şeyle cevap vermek, cevaptan kaçmak anlamına gelir.

كما أن كل [٧٢] تعليم^١ تصديقي بالحجة فبعلم قد سبق بمقدمات^٢ أولية لم تعرف بالقياس، أو عرفت بالقياس ولكن تنتهي بالآخرة إلى الأوليات. فأجزاء^٣ الحد يجري مجرى مقدمات القياس، من غير فرق.

[٣٦٧] والمقصود من هذا، أن الحد يتركب لا محالة من جنس الشيء وفصله الذاتي، ولا؛ معنى له سواه. وما ليس له فصل وجنس، فليس له حد؛ ولذلك إذا سئلنا عن حد «الموجود» لم نقدر عليه إلا أن نريد شرح الاسم، فترجم بعبارة أخرى عجمية أو نبدل في العربية بشيء، ولا يكون ذلك حدًا، بل هو ذكر^٤ اسم آخر مرادف له. فإذا سئلنا^٥ عن حد الخمر، فقلنا: هو «العُقار»؛ وعن حد العلم فقلنا: هو «المعرفة»؛ وعن حد الحركة فقلنا: هي «النقلة» لم يكن حدًا، بل كان ذلك تكرر^٦ الأسماء المترادفة. ومن أحب أن يسميه حدًا^٧ فلا حرج في الإطلاقات.

[٣٦٨] ونحن نعني بالحد ما يحصّل في النفس صورة موازية للمحدود، مطابقة لجميع فصوله الذاتية. وإنما راعينا فصوله^٨ الذاتية؛ لأن الشيء قد يفصل عن غيره بالعرض الذي لا يقوم ذاته انفصال الثوب الأحمر عن الأسود. وقد يفصل بلازم^٩ لا يفارق، انفصال القار بالسواد، عن الثلج، وانفصال الغراب عن البط. وقد يفصل بالذات انفصال الثوب عن السيف، وانفصال ثوب من إبريسم عن ثوب من قطن. ومن يسأل عن ماهية الثوب، طالباً حدّه، فإنما يطلب الأمور التي بها قوام ثوبيته؛ لا بما يقوم بالثوب^{١٠} من اللون [٣٧٢] والطول والعرض، فجوابه بما لا يقوم ذات الثوب فشل عن^{١١} محل السؤال.

١ ط: تعلم.

٢ ط: لمقدمات هي.

٣ ط: فأخر.

٤ ر: لا.

٥ ط + اسم بدل.

٦ ط: سئلت.

٧ ر: تلزم/تكرم.

٨ ر: حكماً.

٩ ط: الفصول.

١٠ ر: بالزم.

١١ ط - لا بما يقوم بالثوب + لأننا لا نقوم الثوبية.

١٢ ط - فشل عن.

[369] Sonuç olarak tanımın, cins ve fasıldan meydana geldiğini ve bir cinsin altına dahil olmayıp bu cins içinde herhangi bir fasıl olarak bulunmayan şeyin bir tanımı (*hadd*) bulunmadığını öğrenmiş oldun. Dahası, bir kelimenin şerhi ve resmin ortaya konulması tarzında söylenenlerin tanım olarak nitelenmesi, bizim uzlaştığımız terminolojiye aykırıdır. Ancak yine de tanım (*hadd*) kelimesi bu ve bizim anlattığımız şey için kullanılan eşadlı/müşterek bir kelimedir.

Dördüncü Fasıl: Tanım İsmi Verilen Şeylerin Kısımları

[370] Tanım teşhik yoluyla beş şey için kullanılır. *Birincisi* kelimenin/ ismin manasını şerh eden tanımdır. Bu tanımda, tanımlanan şeyin var ya da yok oluşuna bakılmaz ve hatta bu şeyin varlığı bazen kuşkulu ve kapalı bir konu olarak kaldığı halde tanım yaparız. Daha sonra bu şeyin varlığı açık hale gelirse bu tanım, salt kelime anlamının tanımı ve açıklaması olmayıp söz konusu şeyin zâtının simgesi ve açıklaması olur. *İkincisi* zâta göre olan tanım olup bir burhanın neticesidir. *Üçüncüsü* zata göre olan tanım olup burhanın ilkesidir. *Dördüncüsü* zata göre tanım olup burhanın ilkesini ve sonucunu bir araya getiren tam tanımdır. Tıpkı sana Ay tutulmasının tanımı sorulduğunda “Güneşle arasına Dünya’nın girmesinden dolayı Ay’ın aydınlığının kaybolmasıdır.” demen gibi. Buna göre ayın ışığının kaybolması bir burhanın sonucudur ve dünyanın araya girmesi ise ilkedir. Zira sen burhanı ortaya koyarken şöyle dersin: “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.” Böylece ‘ortada olma’, orta deyim olur ki bu da bir burhanın ilkesidir. Aydınlığın ortadan kalkması ise büyük deyim olur ki bu da bir burhanın neticesidir. İşte bu yüzden burhan ve tanım iç içe geçmişlerdir. Dolayısıyla bu cinsten zâtî illetler, şeylerin burhanlarına dahil olduğu gibi; tanımlarında da yer alır.

[371] Öyle ise illeti olan her şeyin tanımında, zâtının sûretinin/tasavvurunun tamam olması için, zâtî illetinin yer alması gerekir. Bazen dört illeti bulunan şeyin tanımında dört illet de yer alır. Tıpkı keserin tanımında “demirden yapılarak üretilmiş, şekli şöyle olan, tahtayı kesip yontmada kullanılan bir alettir” demen gibi. ‘Alet’ sözün tanımdaki cinstir;

[٣٦٩] فقد عرفت أن الحد مركب من الجنس والفصل، وأن ما لا يدخل تحت جنس، حتى يفصل عنه بفصل فلا حد له، بل ما يذكر في معرض رسم أو شرح اسم، فتسميته حدًّا مخالف للتسمية التي اصطلحنا عليها، فيكون اسم الحد مشتركاً له ولما ذكرناه.

الفصل الرابع في أقسام ما يطلق عليه اسم الحد

[٣٧٠] والحد يطلق بالتشكيك على خمسة أشياء: الأول: الحد الشارح لمعنى الاسم، ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه، بل ربما يكون مُشكِلاً ويذكر الحد. ثم إن ظهر وجوده،^١ عرف أن الحد لم يكن بمعنى الاسم المجرد وشرحه بل هو عنوان الذات وشرحه. الثاني: ما هو بحسب الذات، وهو نتيجة برهان. والثالث: ما هو بحسب الذات، وهو مبدأ برهان. والرابع: ما هو بحسب الذات وهو الحد التام الجامع لما هو مبدأ برهان، ونتيجة برهان. كما إذا سئلت عن حد الخسوف^٢، فقلت: هو انمحاء ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. فانمحاء ضوء القمر هو نتيجة برهان؛ وتوسط الأرض [هو] المبدأ. فإنك في معرض البرهان تقول: مهما^٣ توسطت الأرض بين الشمس المنورة للقمر وبين القمر انمحي نور القمر^٤. وقد توسطت فانمحي^٥ النور فيكون «التوسط» حدًّا أوسط وهو مبدأ برهان. و«الانمحاء» حدًّا أكبر هو^٦ نتيجة برهان. ولذلك يتداخل البرهان والحد؛ فإن العلل الذاتية من هذا الجنس تدخل في حدود الأشياء، كما تدخل في براهينها.

[٣٧١] فكل ما له علة، فلا بد من ذكر علته الذاتية، في حده، لتتم صورة ذاته. وقد تدخل العلل الأربعة في حد الشيء الذي له العلل الأربعة^٧، كقوله في حد [٧٣] «القدوم»^٨ «إنه آلة صناعية من حديد، شكله كذا، ليقطع به الخشب نحتاً.» فقولك: «آلة» جنس

١ ر: وجود.

٢ ر ط: الكسوف.

٣ ط: متى.

٤ ط - القمر.

٥ ط - بين الشمس المنورة للقمر وبين القمر انمحي نور القمر وقد توسطت فانمحي.

٦ ط: فهو.

٧ ر: الأربع.

٨ ط: القادوم.

‘yapılarak üretilmiştir’ sözün fâil ilkeye; ‘şekil’ sûrete; ‘demir’ maddeye ve ‘yontmak’ ise gayeye delâlet eder. Yontma kelimesiyle keser, matkap ve tes-tereden ayırt edilir. Zira bu ikisi yontma işine yaramaz. Bazen tanımda eğer sadece burhanın neticesinin yer almasıyla, tanımlanan şey diğerlerinden
5 ayırt edilebiliyorsa (*temyiz*) burhanın neticesinin zikriyle yetinilir. Böylece ay tutulmasının tanımında ‘o, Ay’ın ışığının kaybolmasıdır’ denilir. Buna da tanım denilir ki bu bir burhanın sonucudur. Eğer illetle yetinir ve “Ay tutulması Dünya’nın Ay ile Güneş’in arasına girmesidir.” denilirse, bir burhanın ilkesi olan bir tanım söylenmeden önce bununla temyiz meydan
10 gelir. Tam tanım ise bu ikisinin yani burhanın sonucu ve ilkesinin bir araya getirilmesinden oluşur.

[372] *Beşincisi* ise illeti ve sebebi olmayan ya da illet ve sebebi olsa bile illeti özü ve cevherine dahil olmayan şeylerin tanımıdır. Mesela, nokta, “*teklik: vahde*” ve tanımın tanımlanması gibi. Şöyle ki teklik için bir tarif
15 zikredilir ama tek oluşun bir sebebi yoktur. Tanım da “bir şeyin mahiyetine delâlet eden bir sözdür” şeklinde tanımlanır. Sözün bir sebebi vardır. Çünkü söz bir illete bağlı olarak sonradan var (*hâdis*) olmuştur. Fakat sözün sebebi onun için zâtî değildir. Tıpkı Ay tutulmasında Ay’ın aydınlığının kaybolması gibi. O halde bu beşinci tanım ne yalnızca salt kelimenin şerh
20 ve açıklaması; ne bir burhanın ilkesi, ne bir burhanın neticesi; ne de bir burhanın netice ve ilkesinin birleşmesinden meydana gelen bir tanımdır. Tanım kelimesinin hakkında kullanıldığı şeyin bölümleri bunlardır. Temyizi sağlaması itibariyle bazen resim şeklindeki tariflere de tanım (*hadd*) denilir. Dolayısıyla bu da tanımın altıncı bir bölümüdür.

25 **Beşinci Fasıl: Tanımın Burhanla Elde Edilemeyeceği ve Tartışma Sırasında Tanımın Burhanla Ortaya Konulamayacağı**

[373] Çünkü tanım burhan ile ortaya konulsaydı bir orta deyme ihtiyaç duyulurdu. Örneğin ilmin tanımında “bilgidir (*ma‘rife*)” denilmesi böyle olup, bunun üzerine “niçin?” denilir. Biz de cevap olarak;

و«صناعية» كذا^١ تدل على المبدأ الفاعل و«الشكل» يدل^٢ على الصورة و«الحديد» يدل^٣ على المادة. و«النحت» على الغاية، وبه الاحتراز عن المثقب والمنشار؛ إذ لا ينحت بهما. وقد يقتصر في الحد على نتيجة البرهان، إذا حصل التمييز بها، فيقال في^٤ حد الخسوف^٥ انمحاء ضوء القمر، فيسمى هذا حدًا، هو نتيجة برهان. وإن اقتصر على العلة، وقال: الخسوف^٦ هو توسط الأرض بين القمر والشمس. وحصل التمييز به قبل حد هو مبدأ برهان. والحد التام، هو المركب منهما.

[٣٧٢] الخامس: ما هو حد لأمر ليس لها علل وأسباب، أو^٧ لها علل وأسباب لكن عللها غير داخلية في جواهرها، كتحديد النقطة والوحدة والحد. فإن الوحدة يذكر حدها^٨، وليس للوحدة سبب. والحد يحد بأنه قول دال على ماهية الشيء. وللقول سبب؛ فإنه حادث لا محالة بعلته، لكن سببه ليس ذاتيًا له، كأنمحاء نور القمر في الخسوف^٩. فهذا الخامس ليس بحسب مجرد شرح الاسم فقط، ولا هو مبدأ برهان، ولا هو نتيجة برهان، ولا هو مركب منهما. فهذه أقسام ما يطلق عليه اسم الحد، وقد يسمى الرسم حدًا، على معنى أنه مميز، فيكون ذلك وجهًا سادسًا.

الفصل الخامس في أن الحد لا يقتنص بالبرهان ولا يمكن إثباته به عند النزاع

[٣٧٣] لأنه إن ثبت^{١٠} بالبرهان، افتقرت إلى حد أوسط، مثل أن يقال مثلًا: «حد العلم المعرفة.» فيقال له: لم؟ فنقول:

١ ط - كذا.

٢ ر - يدل.

٣ ر - يدل.

٤ ر - في.

٥ ر ط: الكسوف.

٦ ر ط: الكسوف.

٧ ط: ولو كان.

٨ ط: لها تعريف.

٩ ر ط: الكسوف.

١٠ ط: أثبت.

“Çünkü her ilim, bir kanaattir (*i'tikâd*).

Her kanaat bir bilgidir.

O halde her ilim bir bilgidir.”

- deriz. Burada ilim, küçük deyim; bilgi ve kanaat ise büyük deyimdir.
- 5 Orta deyim de, büyük ve küçük öncülde eşit şekilde bulunmalıdır. Zira tanım bu şekilde olur. Oysa bu muhaldir. Çünkü bu durumda orta deyim için iki durum söz konusudur: Bu durumların ilki; orta deyim için küçük deyim için tanım olması; diğeri ise resim ya da hâssa olmasıdır. Orta deyim için küçük deyim için tanım olması olan birinci hâl; iki açıdan batıldır. *Birincisi* şudur: Bir tek şeyin iki tane tam tanımı olamaz. Çünkü tanım; cins ve faslı bir araya getiren şeydir ve tanımda kullanılan cins ve fasıl başkasıyla değiştirilemez. Özne (*mevzû*) orta deyim olur ki o, lafzen ondan farklı olsa da aynı zamanda büyük deyimden başka bir şey de değildir. Hakikati bakımından orta deyim, büyük deyimden farklı bir şey ise orta deyim, küçük deyim için tanım olmaz. *İkincisi* şudur: Orta deyim için tanım olması ne ile bililir? Eğer diğeri bir tanım ile bilirse aynı soru bu diğeri tanım için de geçerlidir. Bu da ya sonsuza dek zincirleme uzar ki bu muhaldir. Eğer bu tanım, aracısız bir şekilde biliniyorsa, bu durumda ilki de aracısız bir şekilde bilinsin, zira tanımın aracısız olarak bilinmesi mümkün görülmeştir.

- [374] İkinci hâl ise orta deyim için küçük deyim için tanım değil de resim veya hâssa olmasıdır. Bu da iki sebepten dolayı batıldır. Birinci sebep şudur: Tanım olmadığı gibi mukavvim zâtî de olmayan şey, nasıl olur da mukavvim zâtî olan şeyden daha iyi bililir? İnsanın, “cisim ve canlı” olduğunu bilmeden, insan hakkında onun “gülen veya yürüyen” olduğunu bilmen nasıl tasavvur edilebilir? İkinci sebep ise bu orta deyim için büyük deyim, tanım olmayıp mutlak olarak yüklem ise, onun ancak küçük deyim için yüklem olması lâzım gelir, tanım olması lâzım gelmez. Eğer o (büyük deyim) tanım ise bu muhaldir. Zira hâssa ve arazın tanımı, hâssa ve arazın konularının tanımı değildir. Dolayısıyla gülenin tanımı insanın tanımının aynısı değildir.

لأن كل علم اعتقاد

وكل اعتقاد معرفة

فكل علم معرفة

فيكون العلم حدًّا أصغر، والاعتقاد^١ والمعرفة أكبر. وينبغي أن يكون الأوسط مساوياً للطرفين؛ إذ الحد هكذا يكون وهذا [٧٣-] محال؛ لأن الأوسط عند ذلك له حالتان، وهما^٢: أن يكون حدًّا للأصغر أو رسماً أو خاصّة. الحالة الأولى أن يكون حدًّا، وهو باطل من وجهين: أحدهما أن الشيء الواحد لا يكون له حدان تامان؛ لأن الحد ما يجمع^٣ من الجنس والفصل؛ وذلك لا يقبل التبديل. ويكون الموضوع حدًّا أوسط هو الأكبر بعينه، لا غيره، وإن غايه في اللفظ. وإن كان مغايراً له^٤ في الحقيقة، لم يكن حدًّا للأصغر. الثاني إن الأوسط بم عرف كونه حدًّا للأصغر؟ فإن عرف بحد آخر، فالسؤال قائم في ذلك الآخر. وذلك إما أن يتسلسل إلى غير نهاية، وهو محال؛ وإما أن يعرف بلا وسط، فليعرف الأول بلا وسط إذ أمكن معرفة الحد بغير وسط.

[٣٧٤] الحالة الثانية: أن لا يكون الأوسط حدًّا للأصغر، بل كان رسماً أو خاصّة، وهو باطل من وجهين: أحدهما: أن ما ليس بحد ولا هو ذاتي مقوم، كيف صار أعرف من الذاتي المقوم؟ وكيف يتصور أن تُعرف من الإنسان أنه ضحاك أو ماش ولا يعرف أنه جسم وحيوان؟ الثاني: أن الأكبر لهذا الأوسط، إن كان محمولاً مطلقاً وليس بحد، فليس يلزم منه إلا كونه محمولاً للأصغر، ولا يلزم^٥ كونه حدًّا. وإن كان حدًّا فهو محال؛ إذ حد الخاصّة^٦ والعرض لا يكون حد موضوع الخاصّة والعرض، فليس حدّ الضاحك هو بعينه حد الإنسان.

١ ط - فكل علم معرفة؛ فيكون العلم حداً أصغر، والاعتقاد.

٢ ر: وهو.

٣ ر: جمع.

٤ ر - له.

٥ ط: أنه.

٦ ط: بهذا.

٧ ط: يلزمه.

٨ ط: الخاصية.

[375] Eğer “öznesinin tanımı olması anlamında, o (hâssa) orta deyimini yüklemidir” denilirse bu ulaşılmak istenen sonucun öncül olarak kullanılması (musâdere ale’l-matlûb) tarzında bir delil getirmez. O halde tüm anlattıklarımızdan, tanımın burhan ile elde edilemeyeceği açığa kavuşmuş-
 5 tur. Bunun üzerine “Tanım ne ile elde edilir? Onu elde etmenin yolu nedir?” diye sorulursa şöyle cevap veririz: Onu elde etmenin yolu “terkib”tir. Terkib ise, tanımı talep edilen herhangi bir ferdi, bölünmeyecek şekilde ele almamız ve onun on kategorinin hangi cinsinden olduğunu araştırmamız, sonra da bu cins içindeki mukavvim yüklemelerinin hepsine yer verme-
 10 mizdir. Bunu yaparken arazî ve lâzımî olanlara bakmadan mukavvimler ile yetinilir, daha sonra bu mukavvimlerden tekrar edenler atılır. Bu mukavvimlerden en son gelen yakın cins ile yetinilir ve bu cinse fasıl eklenir. Bu durumda ortaya çıkan bu terkibi *iki kriter* açısından tanımlanana eşit bulursak işte bu tanımdır. İki kriterden *birincisiyle*, *tard* (bütün ferdlerini
 15 içine alma), *aks* (yabancı ferdlerin tümünü dışarıda bırakma) ve yüklem olma noktasında (tanımlanan) bu isme eşit olmayı kastediyoruz. Böylece her ne zaman bu tanım ortaya çıkarsa, bu isim kullanılır ve her ne zaman tanımlanan isim kullanılırsa bu tanım elde edilir.

[376] Terkibin tanımlanana eşit olmasının *ikinci kriteri* ile manada eşit
 20 (müsâvî) olmayı kastediyoruz. Bu da söz konusu terkibin, hiçbir şeyi bırakmadan zâtın hakikatinin kemâline/bütününe delâlet etmesidir. Zira tanımladığı şeyin bazı fasıllarını terk edip dışarıda bırakan nice temyiz edici zâtî özellik vardır ki onun anılması, zihinde tanımlanan bu şeye ait, onun zâtının kemâline mutabık, akledilebilir bir tasavvur meydana getirmez.
 25 Oysa bunlar, tanımla bilinmek istenen şeylerdir. Bunun sebebinin ise daha önce açıklamıştık.

[377] Tanıma ulaşmak için yapılacak şeyin (*talep*) örneği şudur: Bize şarabın tanımı sorulduğunda belirli bir şaraba işaret eder ve ona yüklem olan bütün sıfatlarını bir araya getiririz. Bu işlemle onu ‘köpük atmış kır-
 30 mızı bir şey’ olarak görürüz. Bu vasıflar arazî vasıflar olduğu için onu atarız. Onun keskin kokulu, bez ve elbiseyi ıslatan bir özellikte olduğunu görürüz, fakat bu özellikler de “lâzım” vasıflar olduğundan bunu da atarız.

[٣٧٥] وإن قيل إنه محمول على الأوسط، على معنى أنه حد موضوعه، فهذه مصادرة على المطلوب. فقد تبين أن الحد لا يكتسب بالبرهان. فإن قيل: بماذا يكتسب؟ وما طريقه؟ قلنا: طريقه التركيب، وهو أن تأخذ شخصاً من أشخاص المطلوب حده، بحيث لا ينقسم، ونظر في أي جنس من جملة المقولات العشر، ف تأخذ جميع المحمولات [١٧٤] المقومة لها، التي في ذلك الجنس، ولا يلتفت إلى العرض واللازم، بل يقتصر على المقومات، ثم يحذف منها ما يتكرر. ويقتصر من جملتها على الجنس الأخير القريب، وتضيف إليه الفصل. فإن وجدناه مساوياً للمحدود، من وجهين، فهو الحد، ونعني بأحد الوجهين: الطرد والعكس، والتساوي مع الاسم في الحمل، فمهما ثبت الحد أطلق الاسم، ومهما أطلق الاسم، حصل الحد. ١٠

[٣٧٦] ونعني بالوجه الثاني المساواة في المعنى، وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة الذات، لا يشذ منها شيء. فكم من ذاتي متميز^٢ ترك بعض فصوله، فلا يقوم ذكره في النفس صورة معقولة للمحدود، مطابقة لكمال ذاته. وهذا مطلوب الحد. وقد ذكرنا وجه ذلك.

[٣٧٧] ومثال طلب الحد، أنا إذا سئنا عن حد الخمر، فنشير إلى خمر معين^٣، ونجمع صفاته المحمولة عليه، فنراه^٤ أحمر يقذف بالزبد، وهذا عرضي فنطرحه. ونراه ذات رائحة حادة ومرطبا^٥ للشوب^٦ وهذا لازم فنطرحه.

١ ر: يقيد.

٢ ر: مميز.

٣ ر ط: معين.

٤ ر: فتراها.

٥ ر: مرطبة.

٦ ط: للشرب.

Yine şarabı; bir cisim, sıvı, akıcı, içecek, sarhoş eden, üzümden sıkılarak elde edilen bir şey olarak görürüz. İşte bu vasıflar şarabın zâtî vasıflarıdır. Ama “şarap; içecek, akıcı, sıvı bir cisimdir” demeyiz. Çünkü “sıvı” kelimesi, “cisim” kelimesine gerek bırakmaz. Zira sıvı, özel bir cisimdir; cisimden
 5 daha özeldir. Tanımda şarap “sıvıdır” da demeyiz. Çünkü “içecek”, “sıvıdır” demeyi gereksiz kılar ve sıvı olmayı da kapsar. İçecek daha özel ve daha yakın cinstir. Dolayısıyla tanımda genel olan zâtîlerin hepsini kapsayan en yakın cins kullanılır. (Bu örnekte içecek.) Şarabın şu haliyle, “içecek” olarak başka içeceklere eşit, onlarla aynı olduğunu görürüz. Bunun üzerine
 10 onu, “küp ve benzeri şeylerde saklanan” sözumüzdeki gibi arazî değil de, “sarhoşluk verici” gibi zâtî bir fasıl ile diğer içeceklerden ayırırız. Böylece artık ortaya “sarhoş eden içecek” tanımını çıkar. Bundan sonra ismin, yüklem
 15 in iki tarafında da (tanımlanan ile tanımlayan sözlerin karşılıklı) eşit olup olmadığına bakarız. Eğer eşit ise, tanımlanan şeyin zâtının, o olmadan tamam olmayacağı başka bir zâtî faslı atlamış olup olmadığına bakarız. Eğer atlanmış böyle bir fasıl bulursak onu da tanıma ekleriz. Mesela, canlının tanımında “nefis sahibi, hisseden cisimdir” ifadesini gördüğümüzde bu, yüklem olma noktasında canlı kelimesine eşittir. Fakat burada diğer zâtî bir fasıl daha vardır. Bu fasıl da “irade ile hareket eden”dir. Öyle ise tanımda bu fasıl da cinse ilave edilmelidir. İşte tanım yapmanın yolu budur
 20 ve bunun dışında başka bir yol yoktur.

Altıncı Fasıl: Tanımlarda Hata Yapılan Yerler

[378] Bu yerler üç tanedir. Biri cinste; diğeri fasılda, üçüncüsü ise hem cins hem de fasılla ilgilidir. *Birinci hata yeri* cins'tir. Cinste hata farklı şekillerde olur. a- Bunlardan biri cinsin yerine faslı koymaktır. Mesela aşkın tanımında, “aşk sevginin aşırı olmasıdır” denilir. Oysa aşk “aşırı olan sevgidir”. Zira sevgi cins; aşırı olan ise fasıldır. b- Diğer bir sebep de ‘madde’nin cinsin yerine konulmasıdır. Tıpkı senin kılıcın tanımında “kesmeye yarayan bir demirdir” demen ve sandalyeye “üzerine oturu-
 25 lan bir tahtadır”, demen gibi. c- Başka bir sebep, heyûlânın/maddenin cins yerine konulmasıdır. Mesela külün tanımında, “o yanmış odundur” dememiz gibi.
 30

ونراه جسماً، ومائعاً وسيالاً وشراباً مسكراً ومعتصراً من العنب وهذه ذاتيات. فلا نقول: «جسم، مائع، سيال، شراب». لأن المائع يغني عن الجسم؛ فإنه جسم مخصوص، والمائع أخص منه^١. ولا نقول: «مائع» لأن «الشراب» يغني عنه ويتضمنه، وهو أخص وأقرب، فنأخذ الجنس الأقرب المتضمن لجميع^٢ الذاتيات العامة^٣ فنراه مشاركا لغيره من الأشربة فنفصله عنه بفصل ذاتي كقولنا «مسكر»^٤ لا عرضي كقولنا؛ «يحفظ في الدن أو مثله» فيجتمع لنا «شراب مسكر»؛ فننظر هل يساوي الاسم في طرفي الحمل؟ فإن ساواه فننظر هل تركنا فصلاً آخر ذاتياً له لا تتم ذاته إلا به؟ فإن وجدناه^٥ ضممناه إليه، كما إذا وجدنا في حد الحيوان [٣٧٤] «أنه جسم، ذو نفس، حساس» وهو يساوي الاسم في الحمل. ولكن ثم فصل آخر ذاتي، وهو «المتحرك بالارادة»، فينبغي أن تضيفه إليه؛ فهذا طريق تحصيل الحدود لا طريق سواه.

الفصل السادس في ماثرات الغلط في الحدود

[٣٧٨] وهي ثلاثة: أحدها: في الجنس. والآخر: في الفصل. والثالث: مشترك. المثار الأول: الجنس، وهو من وجوه: فمنها: أن يوضع الفصل بدل الجنس، فيقال في العشق: إنه إفراط المحبة. وإنما هو المحبة المفرطة. فالمحبة جنس والإفراط فصل. ومنها: أن يوضع المادة مكان الجنس؛ كقولك في السيف إنه: حديد يقطع به. والكرسي إنه: خشب يجلس عليه. ومنها: أن تؤخذ الهيولى مكان الجنس، كقولنا في حد الرماد إنه: خشب محترق.

١ - منه.

٢ - جميع.

٣ - ط + وهو شراب.

٤ - ط - لا عرضي كقولنا.

٥ - ط: وجد معنا.

Doğrusu o, halihazırda tahta olmayıp daha önceden tahta idi. Bu haliyle o divandaki tahtadan farklıdır. Divanda tahta madde olarak mevcuttur, ama külde mevcut değildir. Fakat külde tahta, daha önce mevcut idi, ancak zâtî sûretinin değişmesiyle tahta başka bir şeye dönüşmüştür ki burada ‘heyûlâ’
5 ile kastettiğimiz şey budur. Bu ifadeyi yadırgarsan onu başka bir şekilde de karşılayabilirsin.

[379] d- Diğer bir sebep, tanımda cinsin yerine parçaların yer almasıdır. Mesela, on sayısının tanımında, ‘o, beş ve beştir’; veya ‘altı ve dördtür’; veya ‘üç ve yedidir’ ve benzeri şeylerin söylenmesi gibi. Oysa canlının tanı-
10 mında “o, nefis sahibi cisimdir” sözümüzün durumu böyle değildir. Çünkü ‘cism’in ‘nefis’ olması, cismin zâtî bir faslına ait bir şeydir. Dolayısıyla nefis, cisme ait olan bir sûret ve kemâl/olgunluk olup, aralarındaki ilişki bir beşin diğer bir beş sayısıyla ilişkisi gibi değildir. e- Diğer bir hata sebebi de ‘meleke’yi ‘kuvve’ yerine koymaktır. Mesela, iffetli “şehvetten kaynak-
15 lanan hazlardan kaçınmak için kendinde kuvvet bulandır” sözümüz gibi. Oysa iffetsiz (*fâcir*) böyle değildir. Zira iffetsiz de kendinde kuvvet bulur, ancak kaçınmaz ve o işi yapar. Fakat iffetlinin bu lezzetlerden kaçınması kökleşmiş bir meleke sayesinde iken, iffetsizinki bilkuvvedir. Meleke bazen kuvve’ye benzer. Mesela “zulmetmeye kadir olan, başkasının elin-
20 den kendisine ait olmayan şeyi zorla alma hususunda tabii bir meyli olan kimsedir” demen böyledir. Burada meleke, kuvvenin yerine konulmuştur. Çünkü zulme kâdir olan bazen tabiatı zulme meyletse de adil biri olabilir. f- Başka bir sebep de türün, cins yerine konulup mesela “kötülük insanlara zulmetmektir” denilmesidir. Oysa zulüm şerrin türlerinden biridir. Şerr,
25 zulümden başkasını da içine alan genel bir cinstir.

[380] *İkinci hata* nedeni fasılla ilgili olanlardır. Bu, faslın yerine cins olan şeyi koymakla veya faslın yerine, hâssa olan, lâzım olan veya arazî olan şeyi koymakla olur. Bu duruma çok rastlanır ve bundan korunmak cidden zordur.

فإنه ليس خشباً في الحال، بل كان خشباً، بخلاف الخشب من السرير؛ فإنه موجود فيه على أنه مادة، وليس موجوداً في الرماد، ولكن كان فصار شيئاً آخر بتبدل صورته الذاتية، وهو الذي أردنا بالهولي. ولك أن تعبر عنه بعبارة أخرى إن استبشعت^١ هذه العبارة.

٥ [٣٧٩] ومنها: أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس، فيقال في حد العشرة إنه: خمسة وخمسة، أو ستة وأربعة، أو ثلاثة وسبعة؛ وأمثالها. وليس كذلك قولنا في الحيوان إنه: جسم ذو نفس. لأن كون الجسم نفساً ما، يرجع إلى فصل ذاتي له؛ فإن النفس صورة وكمال للجسم^٢ لا^٣ كالخمسة للخمسة الأخرى. ومنها: أن توضع الملكة مكان القوة، كقولنا: العفيف «هو الذي يقوى^٤ على اجتناب اللذات الشهوانية.» وليس كذلك الفاجر^٥؛ إذ الفاجر أيضاً يقوى، ولكنه لا^٦ يفعل، ولكن يكون ترك اللذات للعفيف بالملكة الراسخة، وللفاجر بالقوة. وقد تشبه [٧٥] الملكة بالقوة، كقولك: «إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه^٧ النزوع^٨ إلى انتزاع ما ليس له من يد غيره.» فقد وضع الملكة مكان القوة؛ لأن القادر على الظلم قد يكون عادلاً وإن^٩ نزع طبعه إلى الظلم. ومنها: أن يوضع «النوع» بدل «الجنس» فيقال: الشر هو ظلم الناس. والظلم أحد أنواع الشر. والشر هو^{١٠} جنس عام يتناول غير الظلم.

[٣٨٠] المثار الثاني من جهة الفصل. وذلك بأن يوضع ما هو جنس مكان الفصل أو ما هو خاصة، أو لازم، أو عرضي، مكان الفصل. وكثيراً ما يتفق ذلك، والاحتراز عنه. عسير جداً.

١ ط: استبشعت.

٢ ر: الجسم.

٣ ط: ولا.

٤ ط - هو.

٥ ط: القوي.

٦ ط - الفاجر.

٧ ط - لا.

٨ ط+ النزوع.

٩ ر - النزوع.

١٠ ط: لا.

١١ ط - هو.

[381] Hem cins hem de fasılla ilgili olan üçüncü neden ise birkaç farklı şekildedir. Bunlardan biri, bir şeyin kendinden daha kapalı olan bir şey ile tarif edilmesidir. Mesela ateşi “nefse benzeyen bir cisimdir” diye tanımlayan kimse gibi. Oysa nefis, ateşten daha kapalı bir kelimedir. Yine, bir şeyi, onun kadar bilinen bir şey ile tanımlamak da böyledir. Birbirinin zıddı olan iki şeyi birbiri vasıtasıyla tanımlamak gibi. Mesela “çift, tek olmayandır”, deyip sonra da “tek, çift olmayandır”, ya da “çift, tek olandan bir sayı fazla olan” deyip sonra da “tek, çiftten bir sayı eksik olandır” demen gibi.

[382] İzafe edilen (*muzâf*) şeyin o şeyin izafe edildiği şeyin (*muzâfun ileyh*) tanımında kullanılması da böyledir. Mesela bilgi; “zâtın kendisiyle bilgi sahibi olduğu şeydir”, der sonra da bilgi sahibi; “kendisinde bilgi bulunan kimsedir” dersin. Oysa birbirine izafe edilen iki şey beraber bilinirler; bunlardan birinden hareketle diğeri bilinmeyip bilinmeleri beraber gerçekleşir. Dolayısıyla bilgiyi bilmeyen bilgi sahibini; yine babayı bilmeyen çocuğu da bilmez. “Baba nedir?” diye sorana “çocuğu olan kimsedir” denilmesi hoş değildir. Zira soran da “oğlu bilseydim babayı da bilirdim” der. Bunun yerine baba, baba oluşu bakımından tanımlandığında “er suyundan, kendi türüne ait diğeri bir canlı meydana getiren canlıdır” denilmesi gerekir. Bu tanımda ne bir şeyin kendisi ile tarifi ve ne de kendisi gibi bilinmeyen benzerine havale edilmesi söz konusudur.

[383] Bu hata yerlerinden biri de bir şeyi kendisinden daha az bilinen bir şey ile tarif etmektir. Tıpkı “Güneş gündüz doğan yıldızdır” demen gibi. Oysa gündüzü tarif etmek ancak Güneş ile mümkündür. Zira gündüzün manası; Güneş’in doğuş zamanıdır ve bu yüzden gündüz Güneş’e tabidir. Öyle ise Güneş onunla nasıl tarif edilir ki! Yine senin nitelik hakkındaki “nitelik; benzeşme veya farklı olmanın kendisi sebebiyle söz konusu olduğu şeydir”, sözün de böyledir. Oysa benzeşme de ancak “benzeşme aynı niteliğe sahip olmaktır” şeklinde tarif edilebilir. Bu özelliğiyle de o, eşitlikten ayrılır. Zira eşitlik aynı niteliğe sahip olmaktır. Türdeşlik (müşâkele) ise aynı türde olmaktır.

[٣٨١] المشار الثالث: ما هو مشترك، وهو على وجوه: فمنها: أن يعرّف الشيء بما هو أخفى منه، كمن يحد النار^١، بأنه: جسم شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار؛ أو يحده بما هو مثله في المعرفة، كتحديد الضد بال ضد، مثل قولك: الزوج ما ليس بفرد. ثم تقول: الفرد ما ليس. بزواج أو تقول: الزوج ما يزيد على الفرد بواحد. ثم تقول: الفرد ما ينقص عن الزوج بواحد. ٥

[٣٨٢] وكذا إذا أخذ المضاف في حد المضاف إليه^٢، فتقول: «العلم ما يكون الذات به عالماً» ثم تقول «العالم من قام به العلم». والمتضايقان يُعلمان معاً، ولا يعلم أحدهما بالآخر، بل مع الآخر. فمن جهل العلم جهل العالم. ومن جهل الأب، جهل الابن. فمن القبيح أن يقال للسائل الذي يقول: «ما الأب؟» «من له ابن». فإنه يقول: «لو عرفت الابن، لعرفت الأب» بل ينبغي أن يقال: «الأب حيوان يوجد آخر من نوعه، من نطفته، من حيث هو كذلك»؛ فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه، ولا حوالة على ما هو مثله في الجهالة. ١٥

[٣٨٣] ومنها أن يعرّف الشيء^٣ بما هو متأخر عنه في المعرفة، كقولك [٣٧٥]: «الشمس كوكب يطلع نهائراً». ولا يمكن تعريف النهار إلا بالشمس؛ فإن معناه: «زمان طلوع الشمس». فهو تابع للشمس، فكيف يعرف به؟ ١٥
وكقولك في الكيفية: إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها. ولا يمكن تعريف المشابهة إلا بأنها: «اتفاق في الكيفية». وبها^٤ تخالف المساواة؛ فإنها: «اتفاق في الكمية». وتخالف المشاكلة فإنها «اتفاق في النوع».

١ ر: الإنسان.

٢ ر - إليه.

٣ ط + بنفسه أو.

٤ ر - به.

٥ ط: وربما.

Öyle ise, bu ve benzeri hususlar tanımlarda gözetilmesi gereken şeylerdendir. Öyle ki bunlardan gafil olman sebebiyle tanımlara yanlış ilişmesin. Bu konudaki benzer hatalar tespiti imkânsız sayıdadır. Bizim anlattığımız şey ise hataların cinsine yönelik bir uyarıdır.

5 **Yedinci Fasıl: Bütün Güç ve Gayret Ortaya Konulmadıkça İnsan İçin Tanım Yapmanın Son Derece Zor Olması**

[384] Tanımda hata ve karışıklığa düşülen yerlerle ilgili anlattıklarımızı bilen kimse, insan gücünün bunların tümünden birden, nadir durumların dışında korunmaya güç yetiremeyeceğini bilir. Bu karışıklık yerleri (nedenleri) çok olup bunlardan zihne en zor geleni dört durumdur. *Birincisi* şudur: Tanımda en yakın cinsin yer almasını şart koşmuştuk. Bilgiye ulaşmaya çalışanın (tâlib) ise, tanım yaparken bir cinsi ele alıp onu yakın cins zannederek bu konuda yanılmaması, dikkatsiz davranmaması nasıl mümkün olabilir ki? Bazen de onun yakın zannettiğinden daha yakın bir cins bulunur. Böylece şarabı, “sarhoşluk veren sıvıdır” diye tanımlar ve sıvının altında yer alan “içecek”i gözden geçirir. Oysa içecek, sıvıdan daha yakın olan bir cinstir. Yine “canlı” ve benzerleri dikkatinden kaçtığı halde insanı “ölümlü ve natık olan cisimdir” diye tanımlar.

[385] *İkincisi*, fasılların hepsinin zâtî olmasını şart koşmuştuk. Oysa varlık ve vehim açısından mufârik olmayan lâzım, zat ile son derece benzerdir. Bunun idraki en kapalı ve esrarlı hususlardandır. Bu yüzden tâlib, fasılın yerine lâzımı ele alıp onun zâtî olduğunu zannederek yanılmaktan kendini nasıl koruyabilir ki?

[386] *Üçüncüsü*, hiçbirini dışarıda tutmadan zâtî fasılların hepsine tanımda yer vermeyi şart koşmuştuk. Ancak bu fasıllardan birini dikkatten kaçırmadığımızdan nasıl emin olabiliriz? Özellikle de tanımlananı diğerlerinden ayıran ve yüklem olmada isme eşit olan bir fasıl var olduğu zaman bu nasıl gerçekleşecektir? Tıpkı ‘canlı’ lafzına eşit olma noktasında, ‘nefis sahibi, hisseden cisim’ tanımında, ‘irade ile hareket etme’ faslını dikkatten kaçırmak gibi. Nitekim bu, idrak edilmesi en kapalı hususlardandır.

فهذا وأمثاله مما يجب مراقبته في الحدود، حتى لا يتطرق إليه^١ الخطأ بإغفاله، وكان أمثلة هذا مما يخرج عن الحصر، وفيما ذكرناه تنبيه على الجنس.

الفصل السابع في استعصاء الحد على القوة البشرية إلا عند غاية^٢ التشمير والجهد

- ٥ [٣٨٤] فمن عرف ما ذكرناه في مشارات الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور. وهي كثيرة وأعصاها على الذهن أربعة أمور: أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب. ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه، فيأخذ جنساً يظن أنه أقرب! وربما يوجد ما هو أقرب منه، فيحد الخمر بأنه: «مائع مسكر». ويذهل عن «الشراب» الذي هو تحته، وهو أقرب منه. ويحد الإنسان بأنه: «جسم ناطق مائت» ويغفل عن الحيوان وأمثاله.
- ١٥ [٣٨٥] الثاني: أنا^٣ شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية، واللازم الذي لا يفارق في الوجود والوهم، مشتبه بالذاتي غاية الاشتباه. ودرك ذلك من أغمض الأمور. فمن أين له أن لا يغفل، فيأخذ «لازماً» بدل «الفصل» ويظن أنه ذاتي!
- ١٥ [٣٨٦] الثالث: إننا^٤ شرطنا أن نأتي بجميع الفصول الذاتية حتى لا نخل بواحد؛ ومن أين نأمن من شذوذ واحد عنه؟ لا سيما إذا وجد فصل حصل به التمييز أو المساواة للاسم في الحمل: ك«الجسم ذي النفس الحساس» في مساواته لفظ [٧٦] «الحيوان» مع إغفال «التحرك بالإرادة» وهذا من أغمض ما يدرك.

١ ط: إليها.

٢ ط: نهاية.

٣ ط + إذا.

٤ ط: فيظن.

٥ ط: إنه إذا.

[387] *Dördüncü* zorluk yeri şudur: Fasil, türün mukavvimi ve cinsin bir alt kısmıdır. Alt kısımlara ayrılma (taksîm) şartına riayet edilmediğinde, taksiminde cins için evvelî olmayan fasıllar yer alır. Bu da tanımda kabul edilebilecek bir şey değildir. Cisim zâtî bir fasıl ile ‘büyüyen’ ve ‘büyümeyen’ şeklinde alt kısımlara ayrıldığı gibi, aynı şekilde ‘hisseden’ ve ‘hissetmeyen’; ‘natık’ ve ‘natık olmayan’ şeklinde de bölünür. Fakat cisim, ‘natık ve gayr-ı natıka bölünür’ denildiğinde kendisi için evvelî olmayan bir fasilla taksim edilmiş olur. Bu yüzden cisim öncelikle ‘büyüyen’ ve ‘büyümeyen’e; sonra da büyüyen, ‘canlı olan’ ve ‘canlı olmayan’a bölünmeli, sonra ‘canlı’ da ‘akıl sahibi’ ve ‘akıl sahibi olmayan’a bölünmelidir ve canlı ayrıca ‘iki ayaklı’ ve ‘çok ayaklı’ şeklinde de bölünebilir. Ancak sonuncusu bu evveli olan fasıllar ile yapılan bir bölümeleme değildir. Aksine canlı, yürüyen ve yürümeyene bölünmelidir. Sonra da ‘yürüyen’, ‘iki ayaklı’ ve ‘çok ayaklı’ya bölünmelidir. Çünkü canlının, iki ve çok ayaklı olma kabiliyeti salt canlı olması itibariyle değildir. Aksine canlı buna, yürüyen olması itibariyle kabildir. Yürüme kabiliyetinin olması da, onda, canlı olması sebebiyle var olan bir yetidir.

[388] Öyle ise bu hususlardaki sıralamaya özen gösterilmesi, tanım yapma sanat ve tekniğine bağlı olmanın bir şartıdır. Ancak bunu yapabilmek son derece zordur. İşte bu yüzden bu şartlara riayet zor olunca kelamcılar tanımlananı diğerlerinden ayıran (mümeyyiz) bir tanımla yetindiler ve şöyle dediler: Tanım, ferdlerini toplayan (*câmi*) ve ferdi olmayanları dışarıda tutan (*mâni*) sözdür. Onlar tanımda yalnızca ‘temyiz’i şart koştular. Dolayısıyla bu anlayışta hâssalarının zikriyle yetinmek lâzım gelir. Böylece atın tanımında “at, kişneyendir”; insanın tanımında “insan gülendir”; köpeğin tanımında “köpek havlayandır”, denilir. Oysa bu tavır, tanımlananın zâtının ortaya konulması amacından son derece uzaktır. İşte tanım yapmanın zorluğundan dolayı ‘Tanımlar Kitabı’nın ‘İkinci Fenn’inde literatürde ortaya konulmuş bilinen bir grup tanıma yer vermeyi uygun gördük. Bu şekilde birinci fenn de bitmiş oldu.

[٣٨٧] الرابع: أن الفصل مقوم للنوع، ومقسم للجنس. وإذا لم يُراعَ شرط التقسيم أخذ في القسمة فصلاً ليست أولية للجنس، وهو^١ غير مرضي في الحد؛ فإن الجسم كما ينقسم إلى النامي وغير النامي انقساماً بفصل ذاتي فكذلك ينقسم إلى الحساس وغير الحساس؛ وإلى الناطق وغير الناطق. ولكن مهما قيل «الجسم ينقسم إلى ناطق وغير ناطق»، فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أولياً له، بل ينبغي أن يقسم^٢ أولاً إلى النامي وغير النامي؛ ثم النامي يقسم^٣ إلى الحيوان وغير الحيوان؛ ثم الحيوان إلى الناطق وغير الناطق. وكذلك الحيوان ينقسم: إلى ذي رجلين وإلى ذي أرجل، ولكن هذا التقسيم ليس بفصول أولية. بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى: ماش، وغير ماش. ثم الماشي ينقسم إلى: ذي رجلين وإلى ذي^٤ أرجل. إذ الحيوان لم يستعدّ الرجلين^٥ والأرجل، باعتبار كونه حيواناً، بل باعتبار كونه ماشياً. واستعدّ لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً.

[٣٨٨] فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط الوفاء^٦ بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر؛ ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالميز فقلوا الحد هو القول الجامع المانع. ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص، فيقال في حد الفرس: إنه «الصهال» وفي الإنسان إنه «الضحك» وفي الكلب إنه «النباح». وذلك في غاية البعد عن غرض التعرف لذات المحدود. ولأجل عسر التحديد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة في الفن الثاني من كتاب الحدود^٧. وقد وقع الفراغ عن الفن الأول بحمد الله سبحانه وتعالى^٩.

١ ط + عسير.

٢ ط: يتقسم.

٣ ط: يتقسم.

٤ ط: أو.

٥ ط - ذي.

٦ ط: للرجلين.

٧ ط: للوفاء.

٨ ر: الحد.

٩ ر - بحمد الله سبحانه وتعالى.

İKİNCİ BÖLÜM (FENN) BAZI TERİMLERİN TANIMLARI

[389] Bil ki tanımlanması mümkün olan şeylerin sonu yoktur. Çünkü tasdik içeren bilgiler sonsuz olup bunlar tasavvur şeklindeki bilgilere tâbidir. Ayrıca tasdik aşgari olarak iki tasavvur içerir. Genel bir ifadeyle söylesek, ismi olan her şeyin tanımını, resmini veya kelime açıklamasını ortaya koymak mümkündür. Sonuna kadar tüm isimleri tanımlama tamahkârlığına yer olmadığına göre, tanım yapmanın yolunu gösteren kanunlarla yetinmek daha iyidir. Nitekim birinci fenn ile bunlar da ortaya konulmuş oldu. Ancak burada bir takım terimlerin tanımlarını yapmamız bunun iki yararından dolayıdır: Bunlardan ilki, tanımın nasıl telif edilip kelimelere döküldüğüne yönelik bir alışkanlık ve maharet kazandırmaktır. Doğrusu bir şeye ait sınama ve pratik yapma, şüphesiz o hususta kuvvet kazandırır.

[390] İkinci yarar ise filozofların kullandıkları kelime ve isimlerin manalarını bilmektir. Şüphesiz bu kelimelere *Tehâfütü'l-felâsife* kitabında yer verdik. Zira filozoflar ile münazara ancak onların diliyle ve onların kullandığı terimlerin hükmüne göre mümkündür. Filozofların kendi terimleriyle kastettikleri şeyin manası anlaşılmayınca onlarla münazara mümkün olmaz. Bu kısımda, biz filozofların Metafizik (*İlahiyyât*), Fizik ilimleri (*Tabiiyyât*) ve az da olsa Matematik ilimler (*Riyaziyyât*) alanında kullandıkları lafızların tanımlarını verdik. Bu tanımlar kelime şerhi olarak ele alınmalıdır. Şayet filozofların hakkında tarif ve tanım amacıyla açıklama yaptıkları şeylerin, onların açıkladıkları gibi olduğuna dair bir burhan ortaya çıkarsa bu açıklamanın tanım olduğu, değilse kelimenin şerhi olduğuna kanaat getirilir. Mesela biz şöyle deriz: Cin'in tanımını şudur: "Farklı şekilleri alma özelliği olan, bedeni saydam havaya benzeyen natık bir canlıdır." İşte bu tanım, insanların birbiriyle anlaşırken kullandığı şekliyle kelime/isim açıklamasından ibarettir. Bu şeyin varlığının bu tarzda olması ise burhan ile bililir. Eğer burhan onun varlığına delâlet ederse ismin bu açıklaması, zata göre olan bir tanım olur. Eğer burhan bunun varlığına delâlet etmeyip, aksine dinde kastedilen cin'in başka vasıflarla tavsif edildiğine delâlet ederse

الفن الثاني في الحدود المفصلة

[٣٨٩] اعلم أن الأشياء التي يمكن تحديدها لا نهاية لها؛ لأن العلوم [٣٧٦] التصديقية غير متناهية، وهي تابعة للتصورية. فأقل ما يشتمل عليه التصديق،^١ تصوران. وعلى الجملة فكل ما له اسم يمكن تحرير حده أو رسمه أو شرح اسمه. وإذا لم يكن في الاستقصاء مطمع فالأولى الاقتصار على القوانين المعرفة لطريقه. وقد حصل ذلك بالفن الأول. ولكن أوردنا حدوداً مفصلة لفائدتين: إحداهما أن تحصل الدربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه، فإن الامتحان والممارسة للشيء تفيد قوة عليه لا محالة.

[٣٩٠] والثاني: أن يقع الاطلاع على معاني أسماء أطلقها الفلاسفة، وقد أوردناها في كتاب تهافت الفلاسفة، إذ لم يمكن^٢ مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم. وإذا لم يفهم ما أرادوه باصطلاحهم^٣ لا يمكن مناظرتهم. فقد أوردنا^٤ حدود ألفاظ أطلقوها في الإلهيات والطبيعات وشيئاً قليلاً من الرياضيات، فلتؤخذ هذه الحدود على أنها شرح الاسم^٥. فإن قام البرهان على أن ما شرحوه، هو كما شرحوه اعتقد حدّاً؛ وإلا اعتقد شرحاً للاسم، كما نقول: حد الجن: «حيوان هوائي ناطق، مشف الجرم، من شأنه أن يتشكّل بأشكال مختلفة». فيكون هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس. فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان؛ فإن دل على وجوده كان حدّاً بحسب الذات؛ وإن لم يدل عليه بل دل على أن الجن المراد في الشرع موصوف^٦ بوصف^٧ آخر،

١ ر: التصديقي.

٢ ر: يكن.

٣ ط - باصطلاحهم.

٤ ط: أوردوا.

٥ ط: للاسم.

٦ ط: الموصوف.

٧ ط: بوصفه + امر.

bu tanım insanların birbiriyle anlaşırken kullandığı şekliyle bu kelimenin şerhi olarak ele alınır. Tıpkı bizim boşluğun tanımındaki şu sözümüz gibi. “Boşluk, cisim tarafından doldurulmayı veya boş kalmayı kabul edebilen, maddesiz var olan, kendisinde üç boyutun varsayılması mümkün olan boyuttur.” Bu tanıma rağmen bazen deliller boşluğun varlığının imkansız olduğunu gösterebilir. Bu durumda yaptığımız tanım bu alanda fikir yürüten alimlerin kullandığı şekliyle kelimenin açıklaması olarak değerlendirilmelidir.

[391] Bizim bu girişi sunmamız, burada yer verdiğimiz tanımların filozofların kullandıkları kelimelerin mutlak anlamda açıklaması olduğunun bilinmesi içindir. Bu, felsefecilerin söylediklerinin hakikatte öyle olduğuna yönelik bir yargı içermez. Zira bu konuda bir şey söylemek, bazen burhanın gereğince yapılan bir araştırma ve akıl yürütmeye dayanabilir.

[Birinci Kısım: Metafizikte Kullanılanlar]

[392] Metafizikte (İlahiyât) kullanılan on beş lafız vardır. Bunlar, filozofların dilinde ‘*ilk ilke*’ adı verilen ‘*Bârî Teâlâ*’ ile *akıl, nefs, küllî, akül, aklu’l-küll, küllî nefis, nefsu’l-küll, melek, illet, ma’lûl, ibdâ’, halk (yaratma), ihdâs ve kadîm*’dir.

[393] **Bârî**: Filozoflar, Yüce *Bârî*’nin ne bir tanımı ne de bir resmi olduğu görüşündedir. Çünkü O’nun ne bir cinsi, ne bir faslı ve ne de kendine ilişkin arazları vardır. Oysa tanım cins ve fasıldan; resim ise cins ve araz niteliğindeki fasıllardan meydana gelir ve (tanım için yapılacak) tüm bu işler bir terkip işlemidir. Fakat “*Bârî*”yi isim olarak açıklayan bir söz vardır. O da şudur: O, ‘mevcût’ur, varlığının başkasından kaynaklanması mümkün olmayan ve başka varlıkların varlığının da doğrudan veya dolaylı olarak onun varlığından taşıp feyzan ettiği ya da onun sebebiyle meydana geldiği, varlığı zorunlu olan (*vâcibü’l-vücûd*) varlıktır. Bu şerhi şu açıklama izler:

أخذ هذا شرحاً للاسم في تفاهم الناس. وكما نقول في حد الخلاء: «إنه بُعد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، قائم لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم ويخلو عنه». وربما يدل الدليل على أن ذلك محال وجوده، فيؤخذ على أنه شرح للاسم في إطلاق النظار.

٥ [٣٩١] وإنما قدمنا هذه المقدمة [٧٧] لتعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أراه الفلاسفة بالإطلاق، لا للحكم^١ بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه. فإن ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه.

[القسم الأول هو المستعمل في الإلهيات]

١٠ [٣٩٢] والمستعمل في الإلهيات خمسة عشر لفظاً: وهو البارئ تعالى المسمى بلسانهم المبدأ الأول والعقل والنفس والعقل الكلي وعقل الكل والنفس الكلية و١٠ نفس الكل والملك والعلة والمعلول والإبداع والخلق والإحداث والقديم .

[٣٩٣] أما «البارئ» عز وجل زعموا أنه لا حد له، ولا رسم له؛ لأنه لا جنس له، ولا فصل له، ولا عوارض تلحقه. والحد يلتم بالجنس والفصل؛ والرسم بالجنس والعوارض الفاصلة. وكل ذلك تركيب ولكن له قول يشرح اسمه، وهو أنه الموجود،
١٥ الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره أو يكون وجوداً لسواه إلا فائضاً عن وجوده وحاصلاً به، إما بواسطة أو بغير واسطة. ويتبع هذا الشرح

١ ر ط: لا حكم.

٢ ط: ولا.

O, ne sayıca, ne miktarca ve ne de varlığını meydana getiren parçalar bakımından, cisimlerin farklı sûret ve heyûlâları sebebiyle birden çok olmasındaki gibi, birden çoktur; ve ne de insanın tanımının ‘canlılık’ ve ‘nâtık oluş’ gibi birden çok parçadan oluşmasındaki gibi tanımının parçaları bakımından, birden çoktur; ve ne de izafetin parçaları bakımından birden çoktur. Ne zât ve ne de zâta ilişkinlerde değişmeyi kabul eder. Filozofların söyledikleri ondaki sıfatların ve çokluğun ortadan kaldırılmasını içerir. İşte filozofların muhalefet ettiği konulardan biri budur. Filozoflara göre ‘*Bârî*’ ve *İlk Mebde*’ kelimesinin açıklaması budur.

[394] **Akıl** ise halkın, filozofların ve kelamcılarının farklı anlamlarda farklı şekilde kullandıkları eşadlı/müşterek bir isimdir. Müşterek bir kelimenin ise ferdlerini bir araya getiren, toplayıcı bir tanımı yoktur. Halk akıl kelimesini üç şekilde kullanır: *Birincisi* akıl ile insanın dünyaya geldiğindeki yaratılışının sağlamlığı, sıhhati kastedilir. Dolayısıyla ilk fıtratı sahih olana akılı olan adam denilir. Bu anlamda aklın tanımı şöyle olur: Akıl, iyi ve kötü şeylerin arasını tam olarak ayırt eden güçtür.

[395] *İkincisi* ile de, insanın tecrübe ile kazandığı tümel hükümler kastedilir. Bu anlamda aklın tanımı şöyle olur: Akıl, zihinde bir araya gelmiş bir takım manalar ve nitelikler olup bunlar yoluyla, faydalı olan ve gaye edilebilecek şeylerin ne olduğu tespit edilebilir. *Üçüncüsü* ise insanın vakar ve hey’etiyle/görünümüyle ilgili bunlardan farklı bir manadır. Bu anlamda aklın tanımı şöyledir: Akıl, insanın hareketi, duruşu, konuşması ve seçimlerinde övgüye değer bir hey’et ve görünümdür. İşte bu isim ortaklığından dolayı insanlar aynı şahsa “akıllı” adını verme konusunda anlaşmazlığa düşerler. Böylece bir kişi, bu adam akıllıdır der ve bu sözüyle doğuştan gelen akıl gücünün yerinde olduğunu kasteder. Bir diğer kişi bu akıllı değildir, der ve bu sözüyle onun tecrübesinin yokluğunu kasteder ve bu da aklın ikinci manasıdır.

أنه الموجود^١ الذي لا يتكرر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا بأجزاء القوام، تكثر^٢ الجسم بالصورة وبالهيولى^٣ ولا بأجزاء الحد تكثر^٤ الإنسان بالحيوانية والنطق؛ ولا بأجزاء الإضافة. ولا يتغير لا في الذات، ولا في لواحق الذات. وما ذكره يشتمل على نفي الصفات، ونفي الكثرة فيها. وذلك مما يخالفون فيه. فهذا شرح اسم الباربي والمبدأ الأول عندهم. ٥

[٣٩٤] وأما «العقل» فهو^٦ اسم مشترك؛ تطلقه الجماهير، والفلاسفة، والمتكلمون، على وجوه مختلفة، لمعان مختلفة، والمشارك لا يكون له حد جامع. أما الجماهير: فيطلقونه على ثلاثة أوجه: الأول: يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت [٣٧٧] فطرته الأولى: إنه «عاقِل» فيكون حده أنه: قوة بها يجوز^٧ التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. ١٥

[٣٩٥] الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه: «معان مجتمعة في الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض». الثالث: معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته^٨ وكلامه، واختياره. «ولهذا الاشتراك^٩ يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلاً؛ فيقول^{١٠} واحد^{١١}: هذا هو عاقِل، ويعني به صحة الغريزة. ويقول الآخر: ليس بعاقِل، ويعني به عدم التجارب، وهو المعنى الثاني.

١ ط: للوجود.
٢ ط: كتكثر.
٣ ط: والهيولى.
٤ ط: كتكثر.
٥ ر - وأما.
٦ ر: فهو.
٧ ط: يجود.
٨ ط + وهيئاته.
٩ ر: الاسرال + الا.
١٠ ر: فيقال.
١١ ر - واحد.

[396] Filozofların kullanımında ise akıl kelimesi, sekiz ayrı manaya delâlet eden müşterek bir isimdir. Bunlar şunlardır: Kelamcıların kullandığı anlamıyla akıl; nazarî akıl, amelî akıl, heyûlânî akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal akıl. Bunlardan *ilki* Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhan*'da anlattığı ve bilgi (ilim) ile arasındaki farklılığı gösterdiği *akıldır*. Bu aklın anlamı, fitrî olarak insanda ortaya çıkan tasavvurlar ve tasdiklerdir. Bilgi ise bunların sonradan kazanma yoluyla elde edilenleridir. Böylece filozoflar birine akıl, diğerine bilgi diyerek kazanılan ile fitrî olanın arasını ayırmışlardır. Bu salt bir terim meselesidir. Kelamcıların aklın tanımında esas aldıkları mana da budur. Zira Kâdı Ebû Bekir el-Bâkîllânî aklın tanımında şöyle der: "Akıl, mümkün (*câiz*) olanların imkânına, imkan dışı olanların da imkan dışılığına ilişkin zaruri bir bilgidir. Tek bir şeyin hem kadîm hem hâdis olmasının ve tek bir şeyin iki mekanda olmasının imkan dışı oluşuna ilişkin bilgi gibi."

[397] Aklın geri kalan diğer anlamlarını ise filozoflar *Kitabu'n-nefs*'te anlatmışlardır. Bunlardan *nazarî akıl* nefsin, tümel şeylerin mahiyetlerini, tümelliği bakımından kabul etmesini sağlayan bir gücüdür. Bu tanımdaki kayıtlar onu, yalnızca tikel şeyleri kabul eden duyuadan ve aynı şekilde "hayal"den ayırmak için getirilmiştir. Daha önce geçtiği gibi halk arasında aslî yaratılışın sağlamlığı ile kastedilen şey de işte budur.

[398] *Amelî akıl* ise nefsin bir kuvveti ve fonksiyonu olup, zan veya kesin bilgiyle bilinen bir gaye için nefsin cüz'lerden tercih ettiği şeye yönelik (*şevkiyye*) arzulama gücünü harekete geçiren ilkedir. Bu kuvvet, harekete geçirici bir güç olup bilgi (ilim) cinsinden değildir. Bu güce akıl (amelî akıl) denilmesi yalnızca doğası gereği aklın gösterdiklerine itaat etmesi ve akli etkilemesi sebebiyledir. Zira akıl sahibi çoğu kimse, şehvetinin peşinden gitmekten zarar gördüğünü bilir, fakat şehvetinin gösterdiği yola gitmekten kendini alamaz. Bu o kişinin nazarî aklındaki bir kusurdan dolayı değildir. Aksine amelî akıl adı verilen bu gücün gevşekliğinden dolayıdır. Amelî akıl gücü ancak riyazet, mücâhede ve her türlü şehvete aykırı davranmaya devamlılıkla güçlenir.

[٣٩٦] وأما الفلاسفة فاسم «العقل» عندهم مشترك يدل على ثمانية معانٍ مختلفة^١: العقل الذي يريده المتكلمون والعقل النظري، والعقل العملي، والعقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعّال. فأما الأول: فهو الذي ذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم. ومعنى هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة،^٥ والعلم ما يحصل^٢ بالاكتساب، ففرقوا بين المكتسب والفطري، بتسمية^٣ أحدهما عقلاً والآخر علماً. وهو اصطلاح محض. وهذا المعنى هو الذي حد المتكلمون العقل به؛ إذ قال القاضي أبو بكر الباقلاني في حد العقل: إنه علم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً حادثاً، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين.^{١٠}

[٣٩٧] وأما سائر العقول فذكرها؛ الفلاسفة في كتاب النفس. أما العقل النظري: فهو قوة للنفس بها تقبل ماهيات الأمور الكلية، من جهة ما هي كلية. وهي احتراز عن الحس الذي لا يقبل إلا الأمور [١٩٤]^٤ الجزئية وكذا الخيال. وكان هذا هو المراد بصحة الفطرة الأصلية عند الجماهير كما سبق.

[٣٩٨] وأما العقل العملي فقوة للنفس، هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختارها^٥ من الجزئيات؛ لأجل غاية مظنونة، أو معلومة. وهذه قوة محرّكة، وليست من جنس العلوم، وإنما سميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل، مطيعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه مستضر باتباع شهواته ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة، لا لقصور في عقله النظري، بل لفتور هذه القوة، التي سميت «العقل العملي». وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمجاهدة، والمواظبة على مخالفة الشهوات.^{٢٠}

١ - مختلفة.

٢ ط + للنفس.

٣ ط: فيسمى.

٤ ر: ذكرها.

٥ هذه الورقة في الأصل كانت تجب أن تكون في ٧٨^١ و لكن بسبب خطأ في التجليد وترقيم الورقات هي ظهرت في الورقة ١٩٤.

٦ ط: تختاره.

[399] Şimdi belirtmek gerekir ki, nazarî akıl gücünün dört hali vardır. *Birincisi* elde edilmiş hiçbir bilginin olmamasıdır. Bu, küçük çocuğun hali olup onda bilgi değil de salt kabiliyet vardır. Bu yüzden buna *'heyûlânî akıl'* adı verilir. *İkincisi* ise çocuğun temyiz dönemine geçtiği halidir. Böylece onda öncesinde 'uzak güç/potansiyel güç' şeklinde var olan şey yakın, mevcut güç haline dönüşür. Zira her ne zaman bu dönemdeki çocuğa zaruri bilgiler sunulsa çocuk kendini, bu bilgileri tasdik eder halde bulur ki bu çocuğun durumu, beşikteki çocuk gibi değildir. İşte buna da *'bilmeleke (meleke halindeki) akıl'* adı verilir. *Üçüncü* hal ise akledilir şeylerin onun zihninde meydana gelmesi, fakat onun bu akledilir şeyleri o an düşünmemekle beraber istediği zaman onları fiilen zihninde hazır edebilmesi, canlandırabilmesidir. Buna *'bilfiil akıl'* adı verilir. *Dördüncü* hal; *'müstefâd akıl'*dır. Bu, söz konusu bilgileri gözden geçirip, fiilen onlarla düşünebileceği şekilde zihninde hazır bulundurmasıdır. İşte bu, fiilen hazır ve mevcut olan bilgidir.

[400] Buna göre *heyûlânî aklın* tanımı şudur: Nefsin, maddeden soyut olarak varlıkların mahiyetlerini idrak etme kabiliyeti olan gücüdür. Çocuğu mesela bir attan ayıran güç ve yeti budur. At gibi diğer canlılar ancak hazır ve mevcut olanın bilgisıyla bilir, bilgiye yakın bir kuvvetle değil. *Bilmeleke* aklın tanımı, heyûlânî aklın, bilfiile yakın bir güce dönüşecek şekilde olgunlaşmasıdır. *Bilfiil* aklın tanımı ise nefsin bir takım sûretler yani akledilir sûretler ile olgunlaşması ve bu şekilde istediği zaman o sûretleri akledip zihninde bilfiil hazır hale getirebilmesidir. *Müstefâd* aklın tanımı da şudur: Maddeden soyut, dışarıdan gelerek nefiste şekil kazanmış, resmedilmiş bir mahiyettir.

[401] Faal akıllar ise başka bir yapıya sahiptir. İşin aslında faal akıl ile kastedilen soyut olan her mahiyettir. Buna göre faal aklın, bir akıl olması açısından tanımı şöyledir: Zâtı, madde ve maddeyle alakalı şeylerden –başkasının soyutlamasıyla değil de- kendi zâtında soyut olup, sûretten ibaret (*sûrî*) bir cevher ve mevcut tümel bir mahiyettir. Faal aklın, 'faal' olması bakımından tanımı ise şöyledir: Yol göstermesi sayesinde heyûlânî aklı, kuvveden fiile çıkarma özelliği olan, belirtilen vasıflara sahip bir cevherdir.

[٣٩٩] ثم للقوة النظرية أربعة أحوال: الأولى، أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلية، وذلك للصبى الصغير ولكن فيه مجرد الاستعداد، فيسمى هذا «عقلاً هيولانياً». الثانية، أن ينتهي الصبى إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة؛ فإنه مهما عرض عليه الضروريات، وجد نفسه مصدقاً بها، لا كالصبى الذي هو ابن مهد، وهذا يسمى «العقل بالملكة». الثالثة، أن تكون المعقولات حاصلية في ذهنه، ولكنه غافل عنها، ولكن متى شاء أحضرها بالفعل، ويسمى «عقلاً بالفعل». الرابعة: «العقل المستفاد» وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه، وهو يطالعها ويلابس التأمل فيها. وهو العلم الموجود بالفعل، الحاضر.

[٤٠٠] فحد العقل الهيلولاني أنه قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء، مجردة عن المواد، وبها يفارق الصبى الفرس؛ وسائر الحيوانات لا يعلم إلا^١ بعلم حاضر، ولا بقوة قريبة من^٢ العلم. وحد العقل بالملكة، أنه استكمال للعقل^٣ الهيلولاني، حتى يصير [٣٩٤]؛ بالقوة القريبة من الفعل. وحد العقل بالفعل: أنه استكمال للنفس بصورة ما، أي^٤ صورة معقولة، حتى متى شاء عقلها وأحضرها^٥ بالفعل. وحد العقل المستفاد: أنه ماهية مجردة عن المادة، مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج.

[٤٠١] وأما العقول الفعالة، فهي نمط آخر. والمراد بالعقل الفعال: كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً. فحد العقل الفعال إما من جهة ما هو عقل أنه جوهر^٦ صوري^٧ ذاته ماهية مجردة في ذاتها، لا بتجريد غيرها، عن المادة، وعن علائق المادة، وهي^٨ ماهية كلية موجودة. فأما من جهة ما هو فعال؛ فإنه جوهر بالصفة المذكورة، من شأنه أن يخرج العقل الهيلولاني من القوة إلى الفعل، بإشرافه عليه.

١ - يعلم إلا.

٢ - ر: على.

٣ - ط: العقل.

٤ هذه الورقة في الأصل كانت تجب أن تكون في ٣٧٨ ولكن بسبب خطأ في التجليد وترقيم الورقات هي في

الورقة ٣٤٩.

٥ - ر: أو.

٦ - ط: أو أحضرها.

٧ - ر: جوهرى.

٨ - ر - صوري.

٩ - ط: بل هي.

Burada cevherden kastedilen, kelamcılarının onunla kastettiği gibi “yer kaplayan” şey değildir. Aksine cevher bir mevzuda/konuda değil de kendi başına kâim olan şeydir. Faal aklın tanımındaki “sûretten ibaret (*sûri*)” kaydı, onu cisimden ve maddeyle irtibatlı şeylerden ayırmak içindir. Yine “başkasının soyutlamasıyla değil” kısmı ise onu maddi şahıslardan/ferdlerden alınarak nefiste şekil kazanan akledilirlerden ayırt etmek içindir. Zira bunlar aklın onları soyutlamasıyla soyutlanmış olup kendi zâtında soyut değildir.

[402] İnsanların nefislerini bilgi konusunda kuvveden fiile çıkararak faal akıl ile ma’kûller ve akıl kuvveti arasındaki ilişki, güneşle görülen şeyler ve görme gücü arasındaki ilişki gibidir. Zira görme fiili güneş sebebiyle, kuvveden fiile çıkar. Filozoflar bu ‘akıllar’a bazen melekler adını verirler. Kelamcılar böyle bir cevherin var olup olmadığı hususunda, filozoflardan farklı düşünür. Zira kelamcılara göre kendi başına var olan (bi-nefsihî kâim) bir varlığın, yer kaplamadan var olması söz konusu olmayıp bunun tek istisnası Yüce Allah’tır. Melekler ise kelamcılarının çoğuna göre yer kaplayan latîf cisimlerdir. Bu konunun doğruluğunun teyidi ve sağlaması burhan yoluyla yapılabilir, bizim burada yaptığımız tanımlar ise kelime açıklaması kabilindedir.

[403] **Nefs**’in tanımına gelirsek, filozoflara göre o, bir anlamıyla insan, hayvan ve bitkilerin ortak olduğu; diğer anlamında ise insan ve semavi meleklerin ortak olduğu müşterek bir isimdir. O halde filozoflara göre birinci manasıyla nefsin tanımı şöyledir: Tabi’î, organik ve bilkuvve hayat sahibi cismin ilk kemâlidir. Diğer manaya göre ise nefsin tanımı şöyledir: Cisim olmayan bir cevher olup, cismin ilk kemâlidir, nutkî yani aklî bir ilke yoluyla cismi, iradi olarak bilfiil veya bilkuvve olarak hareket ettirendir. Buna göre bilkuvve olan şey, insan nefsinin faslıdır; bilfiil olan ise melek nefsinin faslı veya hâssasıdır.

[404] Birinci tanım şöyle açıklanabilir: Tohum toprağa atıldığında büyüme ve beslenmeye yatkın hale gelir. Öyle ki toprağa atılmadan önceki haline göre farklılaşmıştır. Bu durum tohumda bir sıfatın ortaya çıkması

وليس المراد بالجوهر المتحيز، كما يريد المتكلمون، بل^١ هو ما^٢ قام بنفسه، لا في موضوع. و«الصوري» احتراز عن الجسم وما في المواد. وقولهم «لا بتجريد غيره» احتراز^٣ عن المعقولات المرتسمة في النفس، من أشخاص الماديات؛ فإنها مجردة بتجريد العقل إياها، لا بتجريدها في ذاتها.

٥ [٤٠٢] والعقل الفعال المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل، نسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة، نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة؛ إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل. وقد يسمون هذه العقول الملائكة. وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلمون؛ إذ لا وجود لقائم بنفسه ليس بمتحيز عندهم إلا الله وحده. والملائكة: أجسام لطيفة متحيزة عند أكثرهم. وتصحيح ذلك، بطريق البرهان. وما ذكرناه شرح الاسم.

١٥ [٤٠٣] وأما النفس: فهي عندهم اسم مشترك، يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات. وعلى معنى آخر يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية عندهم. فحد النفس بالمعنى الأول عندهم، [٧٨] أنه: كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة. وحد النفس بالمعنى الآخر، أنه: جوهر غير جسم، هو كمال^٤ الجسم^٥، محرك له بالاختيار، عن مبدأ^٦ نطقي، أي عقلي^٧ بالفعل أو بالقوة فالذي بالقوة، هو فصل النفس الإنسانية؛ والذي بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الملكية.

[٤٠٤] وشرح الحد الأول أن حبة البذر إذا طرحت في الأرض، فاستعدت للنمو والاختذاء، فقد تغيرت عما كانت عليه قبل طرحها في الأرض. وذلك بحدوث صفة فيها^٨

١ ط + ما.

٢ ط - ما.

٣ ر: احترازا.

٤ ر + حد.

٥ ط + أول.

٦ ط: للجسم.

٧ ر: عقل.

٨ ط + لو.

sebebiyledir ki şayet bu sıfat onda ortaya çıkmasaydı, sûretleri verenden -ki bu Allah Teâlâ ve meleklerdir- gelen bu sûreti kabul etme kabiliyeti olmazdı. Öyle ise bu sıfat bu tohumun kemâlidir. İşte bu yüzden onun tanımında “cismın ilk kemâli” denildi ve bu “ilk kemâl” cins yerine konuldu. Bu noktada tohum ile insan ve hayvan er suyu ortaktır. Öyle ise nefis, iç içe geçtiği yer aldığı maddeye kıyasla “sûret”tir. Zira nefis, maddede kayıtlı bir tabiat ve karakterdir. Fiil ve etkisi bakımından ise bir kuvvettir, güçtür. Bitki ve canlı türü açısından ise kemâldir. Kemâl ifadesinin anlama delâleti; kuvvet ve sûretin delâletinden daha mükemmeldir. İşte bu yüzden “kemâl”, tanımda cins yerine kullanılmıştır.

[405] Tanımdaki “*tabi’î*” ifadesi ise onu sinâ’î (yapay) olandan ayırt etmek içindir. Zira yapay olanların sûreti de onlar için bir kemâldir. “Organik” lafzı, onu dört unsurda bulunan kuvvetlerden ayırmak içindir. Zira dört unsurdaki kuvvetler fiil ve etkilerini, aletler/organlar olmaksızın kendi zâatlarıyla doğrudan yaparlar. Oysa nefse ait güçler fiillerini insandaki aletler olan organlarla yaparlar. “*Bilkuvve hayat sahibidir*” kısmı ise tanımdaki diğer bir fasıldır. Yani onun özelliği büyüyerek yaşamak, beslenerek varlığını korumaktır. Bazen de kuvveti bulunan iki şeyle, hissetmek ve hareket etmekle yaşar. Filozofların “*ilk kemâl*” sözünde “*ilk*” kelimesiyle hareket etme ve hissetme gücü dışarıda bırakılmak istenmiştir. Zira bunlar da cismin kemâlidir ancak onun ilk kemâli olmayıp ilk kemâl olan nefsin varlığından sonra ikinci olarak ortaya çıkar. İnsanların ve feleklerin nefisleri ise maddelerinde bir karakter ve tabiat halinde bulunmamakla birlikte, cismin kemâlidir. Bu kemâl, cismin onun sayesinde fiili seçim ve iradeyle hareket etmesi manasındadır. Feleklerin hareketleri ise bilfiil devamlıdır. İnsanın ise hareket etmesi bazen bilkuvve olur.

[406] *Küllî akıl, aklu’l-küll (küll’ün akıl), küllî nefis ve nefsu’l-küll (küll’ün nefsi)* terimlerinin açıklanması ise şöyledir: Filozoflara göre varlıklar üç bölümdür: İlki, cisimler olup bunlar, varlıkların en değersiz tabakasını oluşturur. İkincisi faal akıllar olup bunlar da, maddeden ve madde ile ilgili şeylerden arınmış olduğu için varlıkların en şerefliisidir.

لم تكن^١ استعدت لقبولها من واهب الصور، وهو الله تعالى وملائكته. فتلك الصفة كمال لها؛^٢ فلذلك قيل في الحد إنه كمال أول لجسم. ووضع^٣ ذلك موضع الجنس، وهذا يشترك فيه البذور والنطفة للحيوان والإنسان. فالنفس صورة، بالقياس^٤ إلى المادة الممتزجة؛ إذ هي منطبعة في المادة، وهي قوة بالقياس إلى فعلها. وكمال بالقياس إلى النوع النباتي، والحيواني. ودلالة الكمال أتم من دلالة القوة والصورة^٥؛ فلذلك عبر به في محل الجنس.

[٤٠٥] و«الطبيعي» احتراز^٦ عن الصناعي؛ فإن صور الصناعات^٨ أيضاً، كمال فيها. و«الآلي» احتراز عن القوى التي في العناصر الأربعة؛ فإنها تفعل لا بآلات، بل بذواتها. والقوى النفسانية^٩ فعلها بالآلات فيه.^{١٠} وقولهم «ذو حياة بالقوة» فصل آخر، أي من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقى بالغذاء، وربما يحيا بإحساس وحرارة هما في قوته. وقولهم «كمال أول» احتراز^{١١} بالأول عن قوة التحريك، والإحساس؛ فإنه أيضاً كمال للجسم، لكنه ليس كمالاً أولاً، بل يقع ثانياً لوجود الكمال الأول الذي هو نفس. وأما نفس الإنسان والأفلاك: فليست منطبعة في الجسم، ولكنها كمال للجسم، على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار فعلي؛ أما الأفلاك فعلى الدوام بالفعل. وأما الإنسان فقد يكون بالقوة تحريكه.

[٤٠٦] وأما العقل الكلي، [٣٧٨] وعقل الكل، والنفس الكلي، ونفس الكل فبيانه أن الموجودات عندهم ثلاثة أقسام: أجسام، وهي أخسها؛ وعقول فعالة وهي أشرفها لبراءتها عن المادة، وعلاقة المادة

١ ط + لما.
٢ ر ط: له.
٣ ر: وضع.
٤ ر: وضع.
٥ ر: قياس.
٦ ر: والصور.
٧ ر: احترازاً.
٨ ط: الصناعات.
٩ ر: والقوة الإنسانية.
١٠ ط: فيها.
١١ ر: احترازاً؛ ط: الاحتراز.

Öyle ki bu akıllar da maddeyi sadece şevk/arzu yoluyla harekete geçirebilir. Varlıkların orta tabakasında da nefisler vardır. Nefisler akıldan etkilenirler, cisimlere ise etki ederler, zira nefisler aracıdırlar. Filozoflar, semavi melekler ile feleklerin nefislerini kastederler, zira onlara göre feleklerin nefisleri 5 canlıdır. Mukarrep melekler ile de faal akılları kastederler.

[407] Küllî akıl ile de insan ferdlerine ait, sayıca çok ve birbirinden farklı akıllar için kullanılan akledilir bir manayı kastederler. Bunun müstakil ve kendi başına bir varlığı olmayıp, varlığı tasavvurdadır. Benzer şekilde “küllî insan” dediğinde bu sözün ile diğer şahıslarda da mevcut olan, insan 10 cinsindeki akledilir manaya işaret edersin. Öyle ki ki bu akledilir mana, akla ait ortak, tek bir sûret olup diğer insan ferdlerinde de ortak şekilde bulunur. Zeyd’in insanlığının, aynı zamanda Amr’ın insanlığı ile birebir aynı olacağı şekilde bir insanlığın varlığından bahsedilemez. Fakat mesela Zeyd ferdindeki insan sûreti akılda hasıl olur ve bu sûret diğer bütün insan 15 ferdlerine mutabık, onlarla ortak olur. İşte bu sûrete “küllî/tümel insanlık” adı verilir. Filozofların “küllî akıl” ile kastettikleri şey işte budur.

[408] *Küll’ün akli* ise iki manaya gelir. *Birinci anlam* terimin lafzıyla daha uyumlu olan anlam olup, “küll” ile bütün bir âlemin/evrenin kastedilmesidir. Öyle ise bu manaya göre, *aklu’l-küll*’ün kelime açıklaması olarak anlamı 20 şudur: Tüm bakımlardan maddeden soyutlanmış olan, ne bizzat ve ne de bi’l-araz hareket eden, ancak “şevk/arzulama” yoluyla (başkasını) hareket ettiren zâtların bütünü. Bu bütünün en son mertebesi, insan nefislerini akli ilimlerde kuvveden fiile çıkararak faal akıldır. İşte bu bütün, ilk ilkedden sonra, küll’ün ilkeleridir. İlk ilke ise küll’ü yani yoktan var (*ibda’*) edendir.

[409] *İkinci manasıyla* “küll” ise en uzak cirmidir. Bununla kastettiğim, dönüşünü bir gün bir gece de tamamlayan ve bu şekilde onun hareketiyle, içinde yer alan semaların hepsinin birden hareket ettiği dokuzuncu felektir. Bu yüzden onun cirmine, *küll’ün cirmi* ve hareketine de *küll’ün hareketi* denir. Bu *cirm* (*cisim*), yaratılmışların en büyüğüdür. Filozofların arş ile kastettiği budur. Öyle ise bu manadaki *aklu’l-küll*, tüm bakımlardan maddeden soyutlanmış olan bir cevherdir. 30

حتى إنها لا تحرك المواد أيضاً إلا بالشوق؛ وأوسطها النفوس وهي تنفعل من العقل، وتنفعل في الأجسام، وهي واسطة. ويعنون بالملائكة السماوية نفوس الأفلاك فإنها حية عندهم، وبالملائكة المقربين العقول الفعالة.

[٤٠٧] فالعقل^١ الكلي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد، من العقول التي لأشخاص الناس، ولا وجود لهذا^٢ في القوام، بل في التصور؛ فإنك إذا قلت: «الإنسان الكلي» أشرت به إلى المعنى المعقول من الإنسان^٣ في سائر الأشخاص، الذي هو للعقل صورة واحدة تطابق سائر أشخاص الناس، ولا وجود لإنسانية واحدة، هي إنسانية زيد، وهي بعينها إنسانية عمرو. ولكن في العقل تحصل صورة الإنسان من شخص زيد مثلاً، أو تطابق سائر أشخاص الناس كلهم، فيسمى ذلك «الإنسانية الكلية». فهذا ما يعنون^٤ بالعقل الكلي.

[٤٠٨] وأما عقل الكل فيطلق على معنيين: أحدهما: وهو الأوفق للفظ^٥، أن يراد بالكل «جملة العالم» فعقل الكل على هذا المعنى، بمعنى شرح اسمه، أنه جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض، ولا تحرك إلا بالشوق. وآخر رتبة هذه الجملة هي العقل الفعال المخرج للأنفس الإنسانية، في العلوم العقلية، من القوة إلى الفعل، وهذه الجملة هي مبادئ للكل^٦، بعد المبدأ الأول. والمبدأ الأول، هو مبدع الكل.

[٤٠٩] وأما الكل بالمعنى الثاني: فهو الجرم الأقصى، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم واللييلة مرة^٧ فيتحرك بحركته^٨ كل ما هو حشوه من السموات كلها، فيقال لجرمه [٧٩] جرم الكل؛ ولحركته حركة الكل. وهو أعظم المخلوقات، وهو المراد بالعرش عندهم. فعقل الكل: بهذا المعنى، هو جوهر مجرد عن المادة، من كل الجهات،

١ ط: والعقل.

٢ ط: لها.

٣ ط + الموجود.

٤ ط: و.

٥ ر: يعني.

٦ ر: اللفظ.

٧ ط: الكل.

٨ ط - مرة.

٩ ط - بحركته.

Kendisini arzulatması yani başkasında kendisine yönelik şevk oluşturma yoluyla küll'ün hareketinin kaynağıdır. Onun varlığı “*el-Evvel*” yani İlk Olan'dan gelen ilk varlıktır. Filozoflar, Allah Resûlü'nün “*Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır ve Allah ona 'gel!' dedi ve o da geldi...*”³⁷ hadisiyle kastedilenin bu olduğunu iddia ederler.

[410] *Küllî nefis* ile kastedilen ise “o nedir” sorusunun cevabında, sayıca çok olan birbirinden farklı şeylere söylenen akledilir bir anlam olup, ‘külli akıl’ teriminde anlattığımız gibi her biri bir ferde özgü olan nefistir. Nefsü'l-küll ise, aklu'l-küll'deki ilkeler doğrultusunda, gayri cismani cevherler bütünü olup bu cevherler semavi cisimleri yöneten ve onları aklî seçim/ ihtiyar yoluyla hareket ettiren kemâl durumlarıdır. Nefsü'l-küll'ün, aklu'l-küll'e nisbeti; bizim nefislerimizin faal akla nisbeti gibidir. Nefsü'l-küll tabii cisimlerin varlığının yakın ilkesidir; varlığa kavuşma konusundaki sıralaması aklu'l-küll'den sonra gelir ve varlığı aklu'l-küllün varlığından taşmıştır (*feyz*).

[411] *Meleğin* tanımı şudur: Hayat ve akıl (nutk) sahibi, homojen (basît) yapılı, ölümsüz aklî bir cevherdir. Yüce Bâri ile yeryüzü cisimleri arasında aracıdır. Buna göre meleğin bir kısmı aklî, bir kısmı nefsidir. Filozoflara göre meleğin tanımı budur.

[412] Filozoflara göre *illetin* tanımı ise şudur: Başka bir zâtın bilfiil varlığı yalnızca bilfiil kendisine bağlı olan her zattır ki aynı zamanda bu ilkinin (illetin) bilfiil varlığı diğerinin bilfiil varlığından kaynaklanır olmamalıdır. İllete bağlı olan (*ma'lûl*) ise bilfiil varlığı başkasının varlığından kaynaklanan her zattır ve bu başkasının varlığı da onun (*ma'lûlün*) varlığından kaynaklanmış değildir. “(Başkasının) varlığından kaynaklanan”, sözümlüğün manası; “(başkasının) varlığı ile birlikte” sözünden farklıdır. Zira “(başkasının) varlığından kaynaklanan”, o şeyin kendisi itibariyle varlığının mümkün (*mümkünü'l-vücûd*) olması ve varlığının bilfiil zorunlu hale gelmesinin kendi zâtından değil de,

وهو المحرك لحركة الكل، على سبيل التشويق لنفسه. ووجوده أول وجود مستفاد عن الأول. ويزعمون أنه المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل، فأقبل...»^١ الحديث إلى آخره.

[٤١٠] وأما النفس الكلي: فالمراد به المعنى المعقول^٢ المقول على كثيرين مختلفين بالعدد،^٣ في جواب ما هو؟ التي كل واحدة منها نفس خاصة لشخص، كما ذكرنا في العقل الكلي. ونفس الكل: على قياس عقل الكل، جملة الجواهر الغير الجسمانية، التي هي كمالات مدبرة للأجسام السماوية، المحركة لها على سبيل الاختيار العقلي. ونسبة نفس الكل، إلى عقل الكل، كنسبة أنفسنا إلى العقل الفعال. ونفس الكل، هو مبدأ قريب لوجود الأجسام الطبيعية، ومرتبته في نيل الوجود، بعد مرتبة عقل الكل، ووجوده فائض عن وجوده.

[٤١١] حد الملك: هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق، عقلي غير مائت، هو واسطة: بين الباري عز وجل، والأجسام الأرضية. فمنه عقلي، ومنه نفسي، هذا حده عندهم.

[٤١٢] حد العلة عندهم هو كل ذات، وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك^٤ بالفعل. والمعلول^٥ هو كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده. فإن معنى قولنا «من وجوده» غير^٦ معنى قولنا «مع وجوده». فإن معنى قولنا «من وجوده» هو أن يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود، وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها،

١ لقد ورد الحديث على لفظ «لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، وَأَدْبَرَ فَأَدْبَرَ، فَقَالَ لَهُ: مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ، وَلَا أَرْكَبُكَ إِلَّا فِي أَحَبِّ الْخَلْقِ إِلَيَّ». أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ٣٤٩/٦؛ والطبراني في الكبير ٢٨٣/٨. أما لفظ "أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل، فأقبل..." فليس له طريق يثبت.

٢ - المعقول.

٣ ط: في العدد.

٤ ط: أنه.

٥ ط: ذلك.

٦ ر: المعلول.

٧ ر - هو.

٨ - ووجود ذلك الغير ليس من وجوده. فإن معنى قولنا من وجوده غير.

başka bir zâttan kaynaklanmasıdır. Bu zât da bilfiil mevcut olan ve zorunlu olarak söz konusu varlığı ortaya çıkaran bir zâttır ki onun (ma'lûlün) kendi başına varlığı salt mümkün; illetin varlığı şartıyla varlığı zorunlu; illetin yokluğu durumunda da varlığı imkan dışıdır.

- 5 [413] Az önce geçen “Onun (başkasının) varlığı ile birlikte” sözünün manası ise şudur: İki zâttan biri mevcut farz edilince diğerinin de mevcut olduğunun bilgisinin; biri ortadan kaldırıldığında diğerinin de ortadan kalktığına bilgisinin lâzım gelmesidir. Her ne kadar iki “lâzım gelme (lüzûm)” şekli arasında fark olsa da, bu iki lâzım gelme manasıyla
10 illet ile ma'lûl birlikte bulunur. Çünkü ikisinden biri, yani ma'lûl mevcut varsayıldığında, bunun var olması için diğerinin de mevcut olmuş olması lâzım gelir. Diğer, yani illet mevcut varsayıldığında onun varlığını, ma'lûlün varlığının izlemesi lâzım gelir. Ma'lûl ortadan kaldırılmış olunca ise, bunun ortadan kalkması için, illetin ilk olarak ortadan kalkmış olduğuna hükmetmek lâzım gelir. Ma'lûlün ortadan kalkması ise, illetin ortadan kalkmasını zorunlu kılmaz. Ancak, illeti ortadan kaldırdığımız durumda, illetin ortadan kalkmasına bağlı olarak ma'lûlün ortadan kalkması zorunlu olur.

- [414] *İbdâ'in* tanımı: İbdâ' iki anlamı içeren müşterek bir isimdir.
20 Bunlardan biri, bir şeyi madde ve başka bir şeyin aracılığı olmaksızın var etmektir. İkincisi ise bir şeyin varlığının, aracısız ve bir sebepten mutlak olmasıdır. Bu şey kendi başına düşünüldüğünde mevcut olmaması gerekirken, kendi zâtındaki bu özelliği (yok olma) tam olarak kaybetmiş durumdadır. Bu ikinci anlama göre İlk Akıl her durumda ibda' edilendir.
25 Çünkü İlk Aklın varlığı kendinden kaynaklanmaz, kendi zâtından ona ait olan yokluktur ve bunu yani yokluğu tam olarak yitirmiş bulunmaktadır.

- [415] *Yaratmanın (halk)* tanımı: Yaratma müşterek bir isimdir. Nasıl olursa olsun bir varlık vermeye yaratma denebildiği gibi; herhangi bir şekilde madde ve sûretten hasıl olan bir varlık vermeye de yaratma denebilir.
30 Bazen de bu ikinci manada fakat yoktan yaratma (ihtirâ') yoluyla var etme için kullanılır ki bunun anlamı yaratılan şeyden önce, var olma imkân veya potansiyelini (kuvvesini) içinde bulunduran bir madde olmadan yaratmadır.

بل لأن ذاتاً أخرى، موجودة بالفعل يلزم عنها وجوب هذه الذات. ويكون لها في نفسها الإمكان^١ المحض؛ ولها في نفسها بشرط العلة [٣٧٩] الوجوب؛ ولها في نفسها بشرط عدم العلة، الامتناع.

[٤١٣] وأما قولنا «مع وجوده» فهو أن يكون أي^٢ واحد من الذاتين إذا فرض موجوداً، لزم أن يعلم أن الآخر موجود؛ وإذا فرض مرفوعاً، لزم أن الآخر مرفوع. والعلة والمعلول معاً، بمعنى هذين اللزومين، وإن كان بين وجهي اللزومين اختلافاً^٣؛ لأن أحدهما وهو المعلول، إذا فرض موجوداً، لزم أن يكون الآخر قد كان بذاته^٤؛ موجوداً، حتى وجد هذا. وأما الآخر وهو العلة، فلما^٥ فرض موجوداً، لزم أن يتبع وجوده المعلول. وإذا كان المعلول مرفوعاً، لزم أن يحكم أن العلة كانت أولاً مرفوعة، حتى رفع هذا. لا أن رفع المعلول أوجب رفع العلة. وأما العلة فإذا رفعناها، وجب رفع المعلول، بإيجاب رفع العلة.

[٤١٤] حد الإبداع، هو اسم مشترك لمفهومين: أحدهما: تأسيس^٦ الشيء لا عن^٧ شيء^٨، ولا بواسطة شيء. والمفهوم الثاني: أن يكون للشيء وجود^٩ مطلق عن سبب بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد أفقد الذي له في ذاته، إفقاداً تاماً. وبهذا المفهوم، العقل الأول^{١١} مبدع في كل حال؛ لأنه ليس وجوده من ذاته، فله من ذاته العدم، وقد أفقد ذلك إفقاداً تاماً.

[٤١٥] وحد الخلق: هو اسم مشترك، فقد يقال «خلق» لإفادة وجود كيف كان، وقد يقال «خلق» لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان. وقد يقال: «خلق» لهذا المعنى الثاني، لكن بطريق الاختراع، من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه.

١ ر + فيكون لها في نفسها بلا شرط الإمكان.

٢ ط: كل.

٣ ط: اختلاف.

٤ ط - بذاته.

٥ من هنا تستأنف نسخة (ف) بعد انقطاع طويل.

٦ ف: فكما/فلما؛ ط: فإذا.

٧ ر: سلس.

٨ ر: من.

٩ ط: مادة.

١٠ ر - مطلق عن سبب بلا متوسط، وله في ذاته أن لا يكون موجوداً.

١١ ر - الأول.

[416] *İhdâsın* tanımı; ihdâs iki ayrı şekilde kullanılan eşadlı bir isimdir. Bunlardan ilki, zamansaldır. Zamansal ihdasın manası; geçmiş zamanda bir varlığı olmayan bir şeyi varlığa getirmektir. Zamansal olmayan ihdasın manası ise; bir şeye şu ya da bu zaman bakımından değil, zamanın tümü bakımından, o şeyin kendi zâtî özelliği olmayan bir varlık kazandırmaktır.

[417] *Kıdem*in tanımı; kıdem kelimesi, başka bir şeye kıyasla veya mutlak anlamda olmak üzere birkaç şekilde kullanılabilir. Başkasına kıyasla kıdem; bir şeyin geçmişe doğru varlıkta kaldığı zamanın diğer bir şeyin zamanından daha çok olmasıdır. Öyle ise bu şey, diğer şeye kıyasla kadîmdir. Mutlak kıdem de iki şekilde kullanılır: Biri zaman bakımından diğeri ise zat bakımından kıdemdir. Zaman bakımından olan, geçmişe doğru sonsuz zamanda var olan şeydeki kıdemdir. Zât bakımından kadîm olan ise zâtının varlığını zorunlu kılan bir ilkesi bulunmayan şeydir. Buna göre zaman bakımından kadîm olan, zamansal varlığı olmayan, ancak var olan şeydir. Melekler, gökler ve felsefecilere göre de âlemin asıllarının tümü böyledir. Zât bakımından kadîm olan ise daha üst bir ilkesi, yani bir illeti bulunmayan dır ki bu şey ancak Yüce Bârî'dir.

İkinci Kısım: Doğa Bilimlerinde (Fizik) Kullanılan Tanımlar

[418] Biz bunlardan şu elli beş lafzı anlatacağız. Bunlar sûret, heyûlâ, mevzu, yüklem, madde, unsur, ustukus, rûkun, tabiat, tab', cisim, cevher, araz, ateş, hava, su, toprak, âlem, felek, kevkeb, güneş, ay, hareket, dehr, zaman, an, mekan, boşluk, doluluk, yokluk, sükun, hız, yavaşlık, itimat, meyil, ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk,

[٤١٦] حد الإحداث: هو اسم مشترك يطلق على وجهين: أحدهما: زمني؛ والآخر غير زمني.^١ ومعنى الإحداث الزمني، الإيجاد للشيء، بعد أن لم يكن له وجود في زمان سابق. ومعنى الإحداث الغير^٢ الزمني، هو إفادة الشيء وجوداً، وذلك الشيء ليس له في ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان، بل بحسب كل زمان.

[٤١٧] حد القدم: والقدم يقال على وجوه: يقال «قدم» بالقياس. «وقدم» مطلقاً. والقديم بالقياس: [٨٠] هو شيء زمانه في الماضي، أكثر من زمان شيء آخر، فهو قديم بالقياس إليه. وأما القديم المطلق: فهو أيضاً يقال على وجهين: يقال بحسب الزمان وبحسب الذات. فأما الذي بحسب الزمان، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه. وأما القديم بحسب الذات، فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب. فالقديم بحسب الزمان، هو الذي ليس وجوده^٥ زمني، وهو موجود كالملائكة^٦، والسموات، وجملة أصول العالم عندهم. والقديم بحسب الذات، هو الشيء الذي ليس له مبدأ أعلى، أي ليس له علة، وليس ذلك إلا الباري عز وجل.

القسم الثاني هو المستعمل في الطبيعيات

[٤١٨] ونذكر منها خمسة وخمسين لفظاً، وهي: الصورة والهيولى والموضوع^٧ والمادة والعنصر والإسطقس^٨ والركن والطبيعة والطبع والجسم والجوهر والعرض والنار والهواء والماء والأرض والعالم والفلك والكوكب والشمس والقمر والحركة والدهر والزمان والآن والمكان والخلاء والملاء والعدم والسكون والسرعة والبطء والاعتماد والميل والخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

١ ف ط - والآخر غير زمني.

٢ ف: غير.

٣ ر - وجد في زمان ماض غير متناه. وأما القديم بحسب الذات، فهو الشيء الذي.

٤ ط + له.

٥ ف: وجود.

٦ ف ط: للملائكة.

٧ ط + والمحمول.

٨ ف: الاستقص.

pürüzlü, pürüzsüz, sert, yumuşak, gevşek, saydam, genleşme, toplama, teğet olma, girişimli, bitişik, birleşik, art arda olma, sıralı değildir.

[419] *Sûret*’in tanımı: Sûret, altı ayrı manaya gelen eşadlı bir kelimedir. Bu manalardan *birincisi* türdür. Mutlak olarak sûret denildiğinde bazen
 5 bununla cinsin altındaki tür (nevi) kastedilir. Bu manada sûretin tanımı, türün tanımıdır ve bu tanım “Kıyastan Öncekiler Kitabı”nda geçmişti. İkincisi, türün ikinci kemâlinin kendisiyle tamamlandığı kemâldir. Buna sûret adı verilir. Bu manasıyla sûretin tanımı, bir şeyde, o şeyin parçası olmadan bulunan, kendisi olmadan o şeyin olamayacağı, o şeyin var olma-
 10 sının sebebi olan her şeydir. İnsanda mevcut olan bilgiler ve erdemler gibi. Üçüncüsü, nasıl olursa olsun varlıkların mahiyetine de sûret adı verilir. Sûretin bu manadaki tanımı şudur; bir şeyde, o şeyin parçası olmaksızın bulunan, kendisi olmadan da o şeyin herhangi bir şekilde var olamayacağı şeydir. *Dördüncüsü*, ait olduğu mahalli varlıkta tutan hakikattir. Bu anlam-
 15 daki sûretin tanımı şöyledir; diğer bir şeyde onun bir parçası şeklinde olmadan var olup, o şeyden ayrı olarak var olamayan ve var olduğu bu şeyin de kendi sebebiyle/sayesinde var olduğu şeydir. Mesela suyun heyûlâsında (biçim almamış maddesinde) var olan su sûreti gibi. Şöyle ki suyun heyûlâ-
 20 sı ancak suyun sûreti ile, ya da suyun sûreti hükmünde ve özelliğinde olan başka bir sûret ile bilfiil varlık kazanır. İşte heyûlânın karşıtı olan ‘sûret’ bu sûrettir. *Beşincisi* türün kendi sayesinde var olduğu hakikattir. Bu manada sûretin tanımı şöyledir; diğer bir şeyde onun bir parçası şeklinde olmadan var olup, o şeyden ayrı olarak var olamayan, üzerinde var olduğu şeyin o
 25 olmadan var olabildiği, ancak tabii türün onun sebebiyle var olduğu sûret- tir. Mesela kendisi için vazedilmiş olan tabii cisimde insan ve hayvani sûretin varlık kazanması gibi. *Altıncısı*, mufârik/ayrık olan kemâl’e de bazen sûret adı verilebilir, insan nefsi gibi. Bu manada sûretin tanımı şöyledir; o, cisimden oluşmayan ayrık bir parça olup bu parça ile cisim özelliğindeki parça bir araya gelerek tabii bir türü (insanı) oluşturur.

والخشن والأملس^١ والصلب واللين والرخو والمشف والمخلخل والاجتماع والتماس^٢ والتداخل^٣ والمتصل والاتحاد والتتالي والتوالي.

[٤١٩] حد الصورة، واسم الصورة^٤ مشترك بين ستة معان، الأول هو النوع، إذ^٥ يطلق ويراد به النوع الذي تحت الجنس. وحده بهذا المعنى حد النوع، وقد سبق في «كتاب مقدمات القياس». الثاني الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاً الثاني، فإنه يسمى صورة. وحده بهذا المعنى، كل موجود في الشيء، لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه؛ ولأجله وجد الشيء، مثل العلوم والفضائل في الإنسان. الثالث: ماهية الأشياء كيف كان، قد تسمى صورة. فحدّه بهذا المعنى، كل موجود في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دونه كيف كان. [٦٨٠]^٦

الرابع، الحقيقة التي تقوم المحل الذي^٧ لها^٨. وحده بهذا المعنى، أنه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه، ولا يصح وجوده مفارقاً له؛ لكن وجوده ما هو فيه بالفعل حاصل به، مثل صورة الماء في هولى الماء، فإن هولى الماء^٩ إنما يقوم بالفعل بصورة الماء، أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة الماء. والصورة التي تقابل بالهولى هي هذه الصورة. الخامس: الحقيقة^{١٠} التي تقوم بها^{١١} النوع تسمى صورة. وحده بهذا المعنى، أنه الموجود في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه مفارقاً له. ويصح قوام ما فيه دونه، إلا أن النوع الطبيعي يحصل به، كصورة الإنسانية، والحيوانية، في الجسم الطبيعي الموضوع له. السادس: الكمال المفارق، قد يسمى صورة، مثل النفس الإنساني. وحده بهذا المعنى أنه جزء غير جسماني، مفارق، يتم به وجزء جسماني نوع طبيعي.

١ ط: الملس.

٢ ط: التجانس.

٣ ط: المداخل.

٤ ف - واسم الصورة.

٥ ط - إذ.

٦ ف: وحد.

٧ ط - الذي.

٨ ف ٢ ط: بها.

٩ ط: وجوده.

١٠ ط - إن هولى الماء.

١١ ط: الصورة.

١٢ ر ط - بها.

[420] *Heyûlâ*'nın tanımı; mutlak heyûlâ, bilfiil varlığı, sûret almaya kabîl bir güç sayesinde cisimlik sûretini kabul etmesiyle ortaya çıkan bir cevherdir. Heyûlânın kendi zâtında, bilkuvve anlamı dışında bir sûret yoktur. Zira filozoflara göre cisim, manevi/niteliksel bir bölümlenmeyle -niceliksel, 5 yani miktarla ilgili bölümlenmeyi dışarıda tutuyorum- sûret ve heyûlâ şeklinde ikiye ayrılır. Heyûlânın varlığının ya da var olmadığını ortaya konulup ispat edilmesi uzun ve teknik bir konudur. Kendisinde bulunmayan bir kemâli veya bir vasfı kabul etme, dışarıdan alma özelliği olan her şey heyûlâ denilebilir. Böylece heyûlâ, kendisinde bulunmayan o şey açısından 10 'madde' (*heyûlâ*); kendisinde bulunan şey açısından ise 'konu' (*mevzu*)dur. Buna göre divanın maddesi, divanın sûretinin mevzu'u; yanmayla hasıl olan külün ise heyûlâsıdır.

[421] *Mevzû*'; Herhangi bir kemâle sahip olma özelliği olan ve bu kemâl kendisi için hazır ve vaz' edilmiş olan şeydir. Yine bizâtihi kâim olmayıp, 15 aksine kendine yerleşen şey ile kâim olan mahalle 'heyûlâ' denilmesi gibi, kendi zâtı sebebiyle var (kâim) olan ve kendine yerleşen şeyi var (kâim) kılan her mahalle mevzu denilebilir. Üzerine olumlu veya olumsuz hüküm verilen her manaya da mevzû' (özne) denilir ki bu, yüklem (mahmul) mukabili olan mevzû'dur.

[422] *Madde*; bazen heyûlâyla eşanlamlı bir kelime olarak kullanılır. Kendinden başkasıyla bir araya gelerek onun üzerinde yavaş yavaş ortaya çıkıp, kemâli kabul eden her mevzû'ya madde denir. Mesela, canlılığın sûreti için ersuyu ve kan böyledir. Maddenin bu tarzda bir araya geldiği şey bazen kendi türündendir; bazen de başka bir türden olur.

[423] *Unsur*; mevzularda/konularda bulunan ilk aslın adıdır. Dönüşüm (istihale) geçirerek bir takım sûretleri kabul eden ilk mahalle unsur denilir. Öyle ki bu sûretler sebebiyle meydana gelen oluşumlar farklı türlerdedir. Bu sûretleri kabul etme, ya mutlaktır -ki bu ilk heyûlâdadır- veya mutlak olmayıp cisim olma şartıyladır ki bu da cisimlerden ilk mahal olanıdır ki 30 cisimlerin sûretlerini kabul etmesi sebebiyle ortaya çıkan diğer cisimler ondan oluşur.

[٤٢٠] حد الهیولی: أما الهیولی المطلقة، فهي جوهر، وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمیة^١ لقوة فيه قابلة للصورة وليس له في ذاته صورة تخصه، إلا معنى القوة. وهذا لأن عندهم^٢ الجسم بالقمة المعنویة، -لست^٣ أقول بالقمة الكمیة المقدریة- ینقسم إلى الصورة والهیولی. والقول في إثبات ذلك وإبطاله طویل ودقیق. وقد یقال «هیولی» لكل شیء من شأنه أن یقبل کمالاً وأمرأ ما لیس فيه، فیکون بالقیاس إلى ما لیس فيه «هیولی» وبالقیاس إلى ما فيه موضوع. فمادة السریر موضوع لصورة السریر،^٤ هیولی^٥ لصورة الرمادیة، التي تحصل بالاحتراق.

[٤٢١] الموضوع: قد یقال لكل شیء من شأنه أن یكون له کمال ما، وكان ذلك الكمال حاضرأ، فهو موضوع له. ویقال «موضوع» لكل محل متقوم بذاته، مقوم لما یحله فيه. كما یقال «هیولی» للمحل الغیر المتقوم بذاته، بل بما یحله. ویقال «موضوع» لكل معنى یحکم علیه بسلب أو إیجاب، وهو الذي یقابل بالمحمول.

[٤٢٢] المادة: قد تقال اسماً مرادفاً للهیولی. ویقال «مادة» لكل موضوع یقبل [٨١] الكمال باجتماعه إلى غیره، ووروده علیه یسیراً یسیرأ، مثل المنی والدم لصورة الحیوان؛ فربما كان ما^٦ یجامعه^٧ من نوعه، وربما لم یکن من نوعه.

[٤٢٣] العنصر: اسم للأصل^٨ الأول في الموضوعات، فیقال «عنصر» للمحل الأول الذي باستحاله یقبل صورأ، تتنوع بها الكائنات الحاصلة عنها. إما مطلقأ، وهو الهیولی الأولی^٩. وإما بشرط الجسمیة وهو المحل^{١٠} الأول من الأجسام التي تتكون عنه سائر الأجسام الكائنة لقبوله صورها.

١ ط: الجسمانیة.

٢ ط + قسیم.

٣ رف: لیست.

٤ ف: الخشب.

٥ ط وهیولی.

٦ ف - ما.

٧ ف^١: صالحاً معه.

٨ ر: الأصول.

٩ ر - الأولى؛ ط - وهو الهیولی الأولی + وهو العقل الأول.

١٠ ر - المحل.

[424] *Ustukus* şudur: Bir araya geldiğinde, tür olarak kendisinden farklı olan ilk cisimlerin ortaya çıktığı ilk cisimdir ki, buna bu cisimlerin ustukus'u denir. Bu yüzden şöyle denilir: *Ustukus*, cisimlerin çözümlenip unsurlarına ayrılması sürecinin (tahlil) gelip dayandığı son unsur ve noktadır.

- 5 Buna göre cisimler *ustukus*larına kadar çözümlenip ayrılınca artık daha ileri bir ayırım yapılamaz. Bu noktadan sonraki ayırım sadece (*ustukus*un kendi içinde) birbirine benzeyen, homojen parçalara ayırımıdır.

[425] *Rükün*; âlemin zâtî bir parçası şeklindeki basît (homojen) bir parçadır, felekler ve unsurlar gibi. Buna göre aynı şey, âlem bakımından, 'rükün'; kendisinden terkip edilerek oluştuğu şey açısından '*ustukus*'; ondan meydana gelerek oluşan şey bakımından ise '*unsur*'dur. Ondan oluşan bu şey ister terkip ve istihale yoluyla, isterse salt istihale yoluyla olsun fark etmez. Buna göre hava, yoğunlaşmasıyla bulutun unsurudur ama bulutun *ustukusu* değildir. Hâlbuki hava, bitkilerin *ustukus* ve unsurudur.

- 15 [426] *Felek*; bir rükun olup; bir *ustukus*, ya da bir sûrete ait bir unsur değildir. Feleğin sûretinin bir mevzû'u (konusu) olup onun bir unsuru yoktur. Bu hüküm eğer, mevzû' ile, bilfiil feleğin üzerinde/içinde bulunduğu bir şeyin mevzuu kastedilip; varlığa kendi başına gelebilen (başkası üzerinde gelmeyen) bir mahal kastedilmiyorsa geçerlidir.

- 20 [427] *Heyûlâ*, mevzû', unsur, madde, *ustukus* ve rükün kelime ve terimleri bazen eşanlımlı olarak, aralarındaki teknik farklıklara dikkat edilmeden de kullanılmaktadır. Böylece bu terimlerin biri diğerinin yerine kullanılır ki burada kastedilen anlam karinelere bakarak çıkarılır.

- [428] *Tabiat*; bir şeyin zâtî olan her tür değişim ve değişmezliğinin bizâtihi ilk ilkesidir. Mesela taşın yukarıdan aşağıya atılınca, aşağı düşmesi cisim olmasından dolayı olmayıp, taşı diğer cisimlerden ayıran taştaki bir anlam ve özellikten dolayıdır. İşte bu anlam; taşı yukarıya doğru çıkma eğilim gösteren ateşten ayıran anlam ve özelliktir. O halde bu anlam, bu tür bir hareketin ilkesi olup '*tabiat*' adını alır. Bazen hareketin kendisine *tabiat* adı verilir,

[٤٢٤] الأسطقس: ^١ هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أولية مخالفة له في النوع، يقال «إنه ^٢ أسطقس ^٣ لها». فلذلك قيل إنه آخر ما ينتهي إليه تحليل الأجسام، فلا توجد عند الانتهاء إليه قسمة إلا إلى أجزاء متشابهة.

[٤٢٥] الركن: هو جزء بسيط، هو جزء ذاتي للعالم ^٤ مثل الأفلاك والعناصر. فالشيء بالقياس إلى العالم ركن؛ وبالقياس إلى ما يتركب عنه أسطقس؛ ^٥ وبالقياس إلى ما تكون عنه عنصر، سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معاً، أو بالاستحالة المجردة عنه. فإن الهواء عنصر للسحاب بتكاثفه، وليس اسطقساً له. وهو اسطقس ^٦ وعنصر للنبات.

[٤٢٦] والفلك: هو ركن وليس بأسطقس ^٧ ولا عنصر لصورة؛ ولصورته موضوع، وليس له عنصر مهما عُني بالموضوع محل آخر لأمر هو فيه بالفعل، ولم يُعَنَّ به محل متقوم بنفسه. ^{١٠}

[٤٢٧] وهذه الأسماء التي هي الهيولى والموضوع والعنصر والمادة والاسطقس ^٨ والركن قد تستعمل على سبيل الترادف، فيبدل بعضها مكان بعض، بطريق المسامحة، حيث يعرف المراد بالقرينة.

[٤٢٨] الطبيعة: مبدأ أول بالذات لكل تغير وثبات ذاتي للشيء. ^٩ فالحجر ^{١١} مثلاً إذا هوى إلى أسفل، فليس يهوي لكونه جسماً، بل لمعنى آخر ^{١١} إذ يفارقه سائر الأجسام فيه، فهو لمعنى فيه يفارق ^{١٢} النار التي تميل إلى فوق، وذلك المعنى مبدأ لهذا النوع من الحركة، فيسمى ^{١٣} «طبيعة». وقد يسمى نفس الحركة طبيعة، ^{١٥}

١ ف: الاستقص.

٢ ف ١ ط: له.

٣ ف: أستقص.

٤ ر: العالم.

٥ ف: أستقص.

٦ ف: أستقص.

٧ ف: بأستقص.

٨ ف: الأستقص.

٩ ط - الطبيعة: مبدأ أول بالذات لكل تغير وثبات ذاتي للشيء.

١٠ ف: والحجر.

١١ ر ف - بل لمعنى آخر.

١٢ ف + به.

١٣ ط: ويسمى.

‘taşın tabiatı, aşağı düşmektir’ denilir. Bazen de unsura ve zâtî sûrete de tabiat denilir. Tabipler, tabiat lafzını; mizâc, garizî sıcaklık, organların yapısı (hey’eti) hareketler ve nebatî nefis için kullanırlar. Bu lafızların her birinin şu anki anlatmak istediğimiz hususla ilgisi olmayan başka bir tanımını daha vardır. Bu bu yüzden biz ilk anlam ile yetindik.

[429] *Tab’* (tabiî yapı), ister fiilî (etkisel) isterse infiâlî (edilgisel) olsun her bir türün kendisiyle kemâl bulduğu her hey’ettir (yapıdır). *Tab’*, tabiattan daha genel bir kelime gibidir. Bazen bir şey ‘tabiattan dolayı’ olur ama *tab’* sebebiyle, tabiî olarak (bi’t-*tab’*) olmaz. Mesela fazla olan parmak gibi. Bu fazla parmak adeta şahsi/ferdi tabiat açısından *tab’*dan kaynaklanan (bi’t-*tab’*) iken; tümel tabiat bakımından bi’t-*tab’* değil gibidir. *Tab’* kelimesi fiil ve infiâli kapsamı sebebiyle, fiille ilgili (etkisel) ilke olan [infiâlden çok sadece fiili ilgilendiren] tabiattan daha geneldir.

[430] *Cisim*, eşadlı bir kelime olup bazen bitişik, sınırlı, bilkuvve üç boyutla yüzeylenmiş/boyutlanmış olması bakımından bu isimle isimlendirileni ifade eder. Burada bilfiil olmasa bile, bilkuvve ölçülebilir olmayı kastediyorum. Bazen ona nasıl nisbet edilirse edilsin, belirli sınırları olan uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarının kendisinde ortaya çıkması mümkün olan sûrete cisim denilir. Bu anlamıyla cisim, ilkinden şu açıdan ayrılır: Şayet cisim olmak için bir şeyin sınırları belirli, bilkuvve veya bilfiil yüzey alanı ölçülebilir olması şart koşulmayıp, âlemin cisimlerinin sonsuzluğuna inanılmış olsaydı, âlemin her bir parçasına bu bakımdan cisim denilirdi. Heyûlâ ve sûretten oluşan, cevhere de cisim denir. Cevher anlattığımız sığata sahiptir ve bu bakımdan ona cisim adı verilir.

[431] *Nicelik* (*kemm*) ile bu sûret arasındaki fark şudur: Su ve mumdandan alınan bir parçanın her ne zaman şekli değiştirilse, bu parçaların, sınırları belirli olan ve yüzeyi ölçülebilen üç boyutu da değişir ve bu boyutlardan herhangi biri adet/sayı oyarak aynı kalmaz. Oysa bu halleri kabul eden sûret, değişmeksizin sayıca aynı sûret olarak varlığını devam ettirir. İşte bu halleri kabul eden sûret, ‘cisimlik’ yani ‘cisim oluştur.

فيقال: طبيعة الحجر، الهويّ. وقد يقال: [٣٨١] «طبيعة» للعنصر والصورة الذاتية. والأطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى هيئات الأعضاء وعلى الحركات وعلى النفس النباتية. ولكل واحد، حد آخر ليس يتعلق الغرض به؛ فلذلك اقتصرنا على الأول.^١

٥ [٤٢٩] الطبع: هو كل هيئة يستكمل^٢ بها نوع من الأنواع، كانت فعلية أو انفعالية وكأنها أعم من الطبيعة. وقد يكون الشيء «عن الطبيعة» وليس «بالطبع» مثل الإصبع الزائدة. ويشبه أن يكون هو بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية، وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلية. وعموم الطبع للفعل والانفعال كان أعم من الطبيعة التي هي مبدأً فعلي.

١٠ [٤٣٠] الجسم: اسم مشترك قد يطلق على المسمى به، من حيث إنه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة، أعني أنه ممسوح بالقوة وإن لم يكن بالفعل. وقد يقال «جسم» لصورة يمكن أن يعرض^٣ فيها أبعاد كيف نسبت طولاً وعرضاً وعمقاً، ذات حدود متعينة.^٤ وهذا يفارق الأول في أنه لم يشترط فيه كون الجملة محدوداً، ممسوحاً بالقوة أو بالفعل، بل^٥ لو^٦ اعتقد أن أجسام العالم لا نهاية لها، لكان كل جزء منها يسمى جسماً بهذا الاعتبار. ويقال «جسم» لجوهر^٧ مؤلف من هيولى وصورة وهو بالصفة التي ذكرناها، فتسمى جسماً بهذا الاعتبار.^٨

٢٠ [٤٣١] والفرق بين الكم وهذه الصورة، أن قطعة من الماء والشمع كلما بدلت أشكالها،^٩ تبدلت فيها الأبعاد المحدودة الممسوحة، ولم يبق واحد منها بعينه واحداً بالعدد، وبقيت الصورة القابلة لهذه الأحوال، واحدة بالعدد من غير تبدل. والصورة القابلة لهذه الأحوال، هي جسمية.

١ ر + به.

٢ ف: تستعمل.

٣ ر: يفرض.

٤ ف^١: معينة.

٥ ط - بل؛ ف: الذي.

٦ ف: أو.

٧ ف ١: الجواهر.

٨ ر - ويقال جسم لجوهر/الجوهر مؤلف من هيولى وصورة وهو بالصفة التي ذكرناها، فتسمى جسماً بهذا الاعتبار.

٩ ر ف: شكله.

Aynı şekilde cisim, havanın yoğunlaşma ile buluta veya suya dönüşmesindeki gibi yoğunlaştığında veya suyun buharlaşmasındaki gibi genleştiğinde, cismin cisim oluş sûreti, dönüşüm ve başkalaşım geçirmeyip boyutları ve miktarı dönüşür. Bu şekilde nicelik kapsamına giren cisimsel sûret ile

5 cevher kapsamına giren sûret arasındaki fark ortaya çıkmış olur.

[432] *Cevher*, müşterek bir isimdir. Şu anlamları vardır: 1- İnsan veya beyaz renk gibi, her şeyin zâtı için cevher denilir. Buna göre beyaz rengin cevheri ve zâtı denilir. 2- Yine, bilfiil var olması için zâtı, onunla birlikte var olacak başka bir zat'a ihtiyaç duymayan, âlemdeki her varlığa cevher

10 denilir. Filozofların 'cevher, kendi başına var (*binefsihî kâim*) olan şeydir' sözünün manası da budur. 3- İşte bu özelliğe sahip olan ve birbirine zıt olan niteliklerin peş peşe üzerinde varlığa gelebildiği şeye cevher denilir. 4- Yine varlığı bir mahalde ya da mevzuda olmayan her zata cevher denilir. Antik dönem filozoflarının terminolojisi bu şekildedir. Daha önce 'mevzu'

15 ile 'mahal' arasındaki farkı açıklamıştık. Buna göre filozofların 'bir mevzuda olmayan varlık/mevcud' sözlünün manası, varlığı bilfiil binefsihî kâim ve onu mukavvim kılan bir mahal ile bir arada olmayan varlıktır.

[433] Cevherin bilfiil, onsuз varlıkta (kâim) olamayan bir mahalde var olmasında aykırı bir durum yoktur. Dolayısıyla cevher bir mahalde olsa da

20 bir mevzuda değildir. Öyle ise beyazlık, sıcaklık, hareket ve ilim gibi olsa da her varlık, ilk anlamıyla bir cevherdir. İlk İlke de, zıt şeylerin birbiri ardına onun üzerinde varlığa gelebilmesi özelliği olan üçüncü özellik hariç, diğer tüm özellikler bakımından cevherdir. Evet, bazen dini bakımdan edebe riayet edilerek İlk İlke'ye cevher demekten çekinilir. Heyûlâ da üçüncü

25 manasında değil de dördüncü ve beşinci manasında cevherdir. Sûret de, beşinci manasıyla cevher olup, ikinci, üçüncü ve dördüncü manasıyla cevher değildir. Kelamcılar ise, cevher terimini bazen bölünmeyen, ancak yer kaplayan cevher-i ferd'e tahsis ederler. Bölünen şeye cevher değil, cisim adını verirler. Bu sebeple aziz ve celil olan İlk İlke'ye cevher demekten ka-

30 çınırlar. Manaları izah ettikten sonra isim ve kelimeler hakkında tartışmak, yetersiz kişilerin adetidir.

وكذلك إذا تكاثف الجسم مثل^١ انقلاب الهواء بالتكاثف سحاباً أو ماء أو^٢ تخلخل^٣ مثل تبخر الماء فلا تستحيل صورة^٤ الجسمية، واستحالت أبعاده ومقداره، وبهذا يظهر الفرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم وبين الصورة التي هي من باب الجوهر.

٥ [٤٣٢] الجوهر: اسم مشترك: يقال «جوهر» لذات كل شيء، كان كالإنسان أو كالبياض فيقال: جوهر البياض وذاته. ويقال [٨٢] جوهر لكل موجود ذاته لا تحتاج في الوجود إلى ذات آخر تقارنها، حتى يكون بالفعل. وهذا معنى قولهم: الجوهر قائم بنفسه. ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة، وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه،^٥ ويقال جوهر لكل ذات وجودها ليس في موضوع، وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء. وقد سبق الفرق بين الموضوع والمحل فيكون معنى قولهم «الموجود لا في موضوع» الموجود غير مقارن الوجود لمحل قائم بنفسه بالفعل مقوم له.

[٤٣٣] ولا بأس بأن يكون في محل لا يتقوم المحل دونه بالفعل؛ فإنه وإن كان في محل، فليس في موضوع. فكل موجود وإن كان كالبياض والحرارة والحركة والعلم فهو جوهر بالمعنى الأول. والمبدأ الأول «جوهر» بالمعاني كلها،^{١٥} إلا بالوجه الثالث، وهو تعاقب الأضداد، نعم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ الجوهر عليه تأدباً من حيث الشرع. والهولوى جوهر بالمعنى الرابع والخامس، وليس جوهرًا بالمعنى الثاني والثالث.^٦ «والصورة» جوهر بالمعنى الخامس،^٧ وليست جوهرًا بالمعنى الثاني والثالث والرابع. والمتكلمون قد يخصون اسم الجوهر بالجزء^٨ الفرد المتحيز الذي لا ينقسم ويسمون المنقسم جسماً لا جوهرًا وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على الأول عز وجل، والمشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوي القصور.

١ ف ط: مثلاً.

٢ ف - أو.

٣ ف + منها.

٤ ف: صورته.

٥ ط - ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في محل.

٦ ط - والثالث.

٧ ط: الرابع.

٨ ط: بالجوهر.

[434] *Araz*, eşadlı bir isimdir. Şu anlamları vardır: 1- Buna göre bir mahalde var olan her şeye araz denilir. 2- Yine bir mevzuda var olan her şeye araz denilir. 3- Mukavvim olmaksızın pek çok şeye yüklem yapılan müfred küllî manaya da araz denilir. Bu araz, “Kıyastan Öncekiler” kitabında zâtî’nin karşıtı olan arazdır. 4- Bir şeyin tabiî yapısı (tab‘ı) dışında var olan her mana ve özelliğe araz denilir. 5- Yine, kendisiyle birlikte (mukârin) bulunan başka bir şeyin varlığı sebebiyle, bir şeye yüklem olan her manaya araz denilir. 6- Başlangıçta varlığı olmayan her manaya da araz denilir. Öyleyse sûret, yalnızca birinci manada arazdır. Kelamcılarının cevhere karşıt olarak kullandıklarında arazdan kastetikleri de bu anlamdadır. Beyaz olan (ebyad), yani beyazlığa sahip olan şey ki, kar, kireç ve kâfura yüklem olur, birinci ve ikinci anlamıyla araz olmayıp, üçüncü anlamıyla arazdır. Çünkü yüklem olarak bulunan bu “beyaz olan (ebyad)”, kurucu (mukavvim) değildir, bir mevzu ve mahalle ilişmeyip, bir cevherdir. Aksine beyazlık (*beyâd*) ise bir mahall ve mevzuya ilişerek var olandır. Beyazlık, ‘kar’a yüklem olmaz. Kar için “beyazlık kar” denilmez, “beyaz kar (*selcun ebyad*)” denilir ki, burada beyazın anlamı beyaz olan şeydir. Dolayısıyla bu mutlak olarak bir yüklem yapma olmaz. Taşın aşağıya hareketi, birinci, ikinci ve üçüncü anlamıyla araz; dört, beş ve altıncı anlamıyla ise araz değildir. Ancak taşın yukarıya hareketi ise bütün anlamlarda arazdır. Gemide oturanın hareketi altıncı ve dördüncü anlamıyla arazdır. Zira ‘onun hareketi arazîdir’ denilir.

[435] *Felek*; filozoflara göre oluş ve bozuluşu kabul etmeyen, ortamı üzerinde doğası gereği (bi’t-tab‘) hareket eden, ve ortamını kapsayan küre şeklinde homojen (basît) yapıda bir cisimdir.

[436] *Kevkeb* (Yıldız, gezegen): Tabiî mekânı feleğin nefsi olan küre şeklinde homojen yapıda bir cisimdir. Kevkebin özelliği aydınlık verip, oluş ve bozuluşu kabul etmemesi, orta nokta (vasat, merkez) üzerinde hareket etmesi ancak onu kuşatmamasıdır.

[٤٣٤] العرض: اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل. ويقال «عرض» لكل موجود في موضوع. ويقال «عرض» للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم، وهو العرض^١ الذي قابلناه بالذاتي في كتاب مقدمات القياس. ويقال «عرض» لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه. ويقال «عرض» لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر ٥ يقارنه.^٢ ويقال «عرض» لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون. [٣٨٢] فالصورة عرض^٣ بالمعنى الأول فقط، وهو الذي يعنيه المتكلم إذا قابلته بالجوهر. «والأبيض» أي الشيء ذو البياض، الذي يحمل على الثلج، والجص، والكافور، ليس هو عرضاً بالوجه الأول والثاني، وهو عرض بالوجه الثالث؛ وذلك لأن هذا ١٠ الأبيض الذي هو محمول غير مقوم وهو جوهر ليس في موضوع ولا محل، بل البياض هو الحال في محل أو^٤ موضوع. «والبياض» لا يحمل على الثلج، فلا يقال للثلج^٥ ثلج بياض، بل يقال «أبيض» ومعناه أنه شيء ذو بياض فلا يكون هذا حملاً مطلقاً. وحركة الحجر إلى أسفل، عرض بالوجه الأول، والثاني، والثالث، وليست عرضاً بالوجه الرابع، والخامس، والسادس. بل حركته إلى فوق ١٥ عرض، بجمع هذه الوجوه. وحركة القاعد في السفينة عرض بالوجه السادس، والرابع. إذ يقال حركته بالعرض.^٦

[٤٣٥] الفلك: عندهم هو^٧ جسم بسيط كروي غير قابل للكون والفساد، متحرك بالطبع على الوسط، مشتمل عليه.

[٤٣٦] الكوكب: جسم بسيط كروي مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ٢٠ ينير^٨ غير قابل للكون والفساد، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه.

١ ف : العرضي.
٢ ف: يقاربه ط: يفارقه.
٣ ف: تكون.
٤ ط: إذا ما.
٥ ط + نوع.
٦ ف ط: و.
٧ ط - يقال للثلج؛ ر - للثلج.
٨ ط: إذ يقال حركته بالعرض.
٩ ط - هو.
١٠ ط: يكون.

[437] *Güneş*, kütle bakımından bütün yıldızların en büyüğü olup ışığı en şiddetli olan ve tabii mekanı dördüncü kürede olan bir yıldızdır.

[438] *Ay*; tabii mekanı en aşağıdaki felek olan bir gezegendir. Muhtelif şekillerde güneşten gelen aydınlık ve ışığı alır. Ayın zâtî rengi siyaha çalar.

5 [439] *Ateş*; doğası sıcak ve kuru olan, doğası gereği ay küresinin altında sabit kalmak için vasattan/merkezden dışarıya doğru hareket eden homojen bir cirim'dir.

[440] *Hava*; doğası sıcak, nemli, saydam ve latif olan, toprak küresinin üstünde ve ateş küresinin altında bulunan mekana doğru hareket eden
10 homojen bir cirimdir.

[441] *Su*; doğası soğuk, nemli ve saydam olan, hava küresinin altında ve toprağın üzerindeki mekana doğru hareket eden homojen bir cirimdir.

[442] *Toprak/yer*; tabiatı soğuk ve kuru olan, vasata/merkeze doğru hareket ederek ona doğru inen homojen bir cisimdir.

15 [443] *Âlem*; homojen (basît), tabii cisimlerin hepsinin toplamıdır. Aynı cinsten olan (homojen) tüm varlık bütünlerine âlem denilir. Filozofların 'tabiat âlemi', 'nefis âlemi' ve 'akıl âlemi' sözleri gibi.

[444] *Hareket*; bilkuvve olan şeyin, bilkuvveliği bakımından ilk kemâlidir. Şöyle de diyebilirsin; hareket, tek bir an içinde olmaksızın bilkuvve
20 ve halden bilfiil hale çıkmaktır. Filozoflar her değişime hareket adı verir. Küll'ün hareketi ise en uzak cirmin vasat/merkez üzerinde hareketi olup bu hareket vasat/merkez üzerinde olan bütün hareketleri kapsar ve onlardan daha hızlıdır.

[445] *Dehr*; zamanın tümünde, sabitlik ve değişmezliğin nefse izafe
25 edilmesinden anlaşılan, ma'kûl manadır.

[446] *Zaman*; Hareketin öncelik ve sonralık bakımından miktarıdır.

[447] *Ân*; içinde geçmiş ve gelecek zamanın birlikte yer aldığı, vehme dayanan bir zarftır. Şöyle denilebilir; zamanın vehimdeki miktarı küçüktür ve kendi cinsinden olan hakiki ân'a bitişiktir.

[٤٣٧] الشمس: كوكب هو أعظم الكواكب كلها جرمًا، وأشدّها ضوءًا، ومكانه الطبيعي في الكرة الرابعة.

[٤٣٨] القمر: هو كوكب مكانه الطبيعي الفلك^١ في الأسفل، من شأنه أن يقبل النور من الشمس على أشكال مختلفة. ولونه الذاتي إلى السواد.

٥ [٤٣٩] النار: جرم^٢ بسيط طباعه أن يكون حارًا يابسًا، متحركًا بالطبع عن الوسط، ليستقر^٣ تحت كرة القمر.

[٤٤٠] -الهواء: جرم بسيط، طباعه أن يكون حارًا رطبًا، مشفًا لطيفًا، متحركًا إلى المكان الذي تحت كرة النار، فوق كرة الأرض.

١٠ [٤٤١] الماء^٤ جرم بسيط طباعه أن يكون باردًا رطبًا مشفًا، متحركًا إلى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق [١٨٣]^١ الأرض.

[٤٤٢] الأرض: جسم بسيط طباعه أن يكون باردًا، يابسًا، متحركًا إلى الوسط، نازلًا فيه.

[٤٤٣] العالم: هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها. ويقال «عالم» لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم: عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل.

١٥ [٤٤٤] الحركة: كمال أول لما^٥ بالقوة، من جهة ما هو بالقوة، وإن شئت قلت: هو خروج من القوة إلى الفعل، لا في آن واحد. وكل تغير عندهم يسمى حركة. وأما حركة الكل فهي حركة الجرم الأقصى على الوسط، مشتملة على جميع الحركات التي على الوسط، وأسرع منها.

[٤٤٥] الدهر: هو المعنى المعقول، من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله.

٢٠ [٤٤٦] الزمان: هو مقدار الحركة^٦ من جهة التقدم والتأخر.

[٤٤٧] الآن: هو ظرف موهوم مشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان.

وقد يقال: إن الزمان صغير المقدار عند^٧ الوهم، متصل بالآن الحقيقي من جنسه.

١ ر ط - الفلك.

٢ ط: جسم.

٣ ط: يستقر.

٤ ر: حد الماء.

٥ ط - لما.

٦ ط + موسوم.

٧ ط: عن.

[448] *Mekan*; 1- Kuşatılan cismin dış yüzeyine teğet olan kuşatan cismin iç yüzeyidir. 2- Ağır bir şeyin üzerine yerleştiği alt yüzeye de mekan denilir. 3- Mekan, üçüncü bir anlamda daha kullanılır, ancak bu anlam var olmayan bir şeydir. Buna göre mekana yerleşenin boyutlarının içine girdiği, mekana yerleşenin boyutlarına eşit olan boyutlardır. Eğer mekanın, ona yerleşen olmadan kalması mümkün olursa o aynı boyutlar 'boşluk' adını alır. Eğer boşluğun, mekanda var olan bir cisim olmadan varlığı mümkün değilse mekan artık, boşluğun boyutlarından farklı olan bir takım boyutlar şeklindedir. Ancak mekan kelimesinin böyle bir anlamı bulunmamaktadır.

10 [449] *Boşluk*; maddede olmaksızın, kendisinde üç boyutun var olduğu farz edilebilen bir boyuttur. Cismin onu doldurması ve onun cisimden boş kalması boşluğun özelliklerindedir. Boşluk var olan bir şey olarak görülmezse, bu durumda, bu tanım kelime açıklaması yerine geçer.

15 [450] *Doluluk*; boyutlarının, başka bir cismin ona girmesine engel olması bakımından bir cisimdir.

[451] *Yokluk (adem)*; zaman içinde var olanların (hâdis şeylerin) ilkelelerinden biridir. Yokluk bir şeyin zâtının, onu kabul eden ve üzerinde varlığa geleceği başka bir şeyde bulunmuyor olmasıdır.

20 [452] *Sükûn*; hareket etme özelliği olan bir şeyin hareket etmeyip, zaman bakımından aynı nicelik, nitelik, yer ve durumda olması ve peş peşe iki anda bu halde bulunmasıdır.

[453] *Hız*; hareketin uzun bir mesafeyi kısa bir zamanda katetme özelliğinde olmasıdır.

25 [454] *Yavaşlık*; hareketin kısa bir mesafeyi uzun bir zamanda katetme özelliğinde olmasıdır.

[455] *İtimad ve eğilim (meyl)*; cismin herhangi bir yöne hareket etmesini engelleyen şeye karşı direnmesini sağlayan niteliktir.

[456] *Hafızlık*; cismi tabii olarak vasattan/merkezden dışa doğru hareket ettiren tabii güçtür.

[٤٤٨] المكان: هو السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي. ويقال^١ «مكان» للسطح الأسفل الذي يستقر عليه شيء ثقيل^٢. ويقال «مكان» لمعنى^٣ ثالث، إلا أنه غير موجود؛ وهو أبعاد مساوية^٤ لأبعاد^٥ المتمكن يدخل فيها أبعاد المتمكن. وإن كان يجوز أن يبقى من غير المتمكن، كانت نفسها هي الخلاء. وإن كان لا يجوز إلا أن يشغلها جسم كانت هي أبعاداً غير أبعاد الخلاء إلا أن هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود^٦.

[٤٤٩] الخلاء: بُعد^٧ يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة قائم^٨، لا في مادة، من شأنه أن يملأه جسم، وأن يخلو عنه. ومهما لم يكن هذا موجوداً، وكان هذا الحد شرحاً للاسم فقط.

[٤٥٠] الملاء: هو جسم من جهة ما تمنع أبعاده دخول جسم آخر فيه. ١٠

[٤٥١] العدم: الذي هو أحد المبادئ للحادث، هو ألا يكون في شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله^٩ ويكون فيه.

[٤٥٢] السكون: هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك، بأن يكون هو في حال واحد، من الكم والكيف والأين والوضع زماناً، فيؤخذ^{١٠} عليه في آئين.

[٤٥٣] السرعة: كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في [٣٨٣] زمان قصير. ١٥

[٤٥٤] البطء: كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل.

[٤٥٥] الاعتماد والميل: هو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه عن

الحركة إلى جهة ما.^{١١}

[٤٥٦] الخفة: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع.

١ ط: وقد يقال.

٢ ط: يقله.

٣ ط: بمعنى.

٤ ط: متناهية.

٥ ط: كأبعاد.

٦ ط - كانت هي أبعاداً غير أبعاد الخلاء إلا أن هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود + موجود فيه، فليس بخلاء.

٧ ط: قوائم.

٨ ف١ ط: يعقله.

٩ ط: فيوجد.

١٠ ف: جهة، ط: جهته.

[457] *Ağırlık*; cismi tabii olarak vasata/merkeze doğru hareket ettiren tabii güçtür.

[458] *Sıcaklık*; içinde bulunduğu şeyi, hafifliği doğurmasından dolayı yukarı doğru hareket ettiren, fiili (etkisel) bir nitelik. Sıcaklıkla, aynı cinsten olan şeyler bir araya gelir, farklı cinsten olan şeyler ise birbirinden ayrılır, ve ayrıca genleşme ortaya çıkar ki bu genleşme yoğun cisimde nitelik grubundandır. Sıcaklık ayrıca bir yoğunlaşma doğurur ki bu yoğunlaşma da durum (vad') grubundandır. Zira sıcaklık, sıcak olan nesneyi çözer ve gizlice yukarıya doğru çıkarır.

[459] *Soğukluk*; gerek aynı gerekse farklı cinsteki cisimleri bir araya getirip toplama şeklinde etkide bulunan fiili (etkisel) bir nitelik ki bu toplama etkisini, cisimleri –nitelik kategorisinde yer alan- birbirine bağlayıp yoğunlaştırmak sûretiyle büzerek yapar.

[460] *Islaklık* (nemlilik); infîali (etkilenime bağlı) bir nitelik. Cisim bu nitelikle büzölmeyi ve kolayca farklı şekil almaya müsait hale gelir. Ancak cisim aldığı bu şekli koruyamayıp kendi orijinal şekline ve kütlelerinin doğadaki hareketine bağlı olarak ortaya çıkan konumuna geri döner.

[461] *Kuruluk*; bir cismin farklı şekil almasının ve büzülmesinin zor olduğu ve şekil aldığı da bu şekli bırakıp tabii şekline dönmesinin zor olduğu infîali (etkilenimsel) bir nitelik.

[462] *Pürüzlü*; yüzeyi, konumu farklı parçalara ayrılan cisimdir.

[463] *Pürüzsüz*; yüzeyi, konumu eşit parçalara bölünen cisimdir.

[464] *Sert*; yüzeyinin içeri doğru itilmesine, ancak zorlukla müsaade eden cisimdir.

[465] *Yumuşak*; yüzeyi içine doğru itilmeye kolayca müsaade eden cisimdir.

[466] *Gevşek*; kolayca parçalanmış veya dağılan yumuşak cisimdir.

[467] *Saydam*; kendi zâtında renk bulunmayan ve arkasındaki şeyin görülebildiği cisimdir.

- [٤٥٧] الثقل: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع.
- [٤٥٨] الحرارة: كيفية فعلية محرّكة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة، فيعترض أن تجمع المتجانسات، وتفرّق المختلفات،^١ وتحدث تخلّخلاً، من باب الكيف في الكثيف؛^٢ وتكائفاً^٣ من باب الوضع فيه لتحليله؛^٤ وتصعيده اللطيف.
- ٥ [٤٥٩] البرودة: كيفية فعلية تفعل جمعاً بين المتجانسات، وغير المتجانسات، بحصرها^٥ الأجسام، بتكثيفها^٦ وعقدها اللذين من باب الكيف.
- [٤٦٠] الرطوبة: كيفية انفعالية تقبل^٧ الحصر والتشكل^٨ القريب بسهولة، ولا يحفظ ذلك، بل يرجع إلى شكل نفسه ووضعها الذي بحسب حركة جرمه في الطبع.
- ١٠ [٤٦١] البيوسة: كيفية انفعالية عسرة القبول للحصر^٩ والتشكل القريب،^{١٠} عسرة^{١١} الترك له والعود إلى شكله الطبيعي.
- [٤٦٢] الخشن: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع.
- [٤٦٣] الأملس: هو جرم سطحه ينقسم إلى أجزاء متساوية الوضع.
- [٤٦٤] الصلب: هو الجرم الذي لا يقبل دفع سطحه إلى داخل إلا بعسر.
- ١٥ [٤٦٥] اللين: هو الجرم الذي يقبل ذلك بسهولة.^{١٢}
- [٤٦٦] الرخو: جرم لين^{١٣} سريع الانفصال.
- [٤٦٧] المشف: جرم ليس له في ذاته لون، ومن شأنه أن يرى بتوسطه^{١٤} ما وراءه.

١ ط: المختلطات.

٢ ط: الكيف.

٣ ر: تكائفاً/تكايفاً.

٤ ط: بتحليله.

٥ ر ف: بحصره.

٦ ط: بتقليصها.

٧ ط يقبل + الجسم.

٨ ف ط: التشكيل.

٩ ط: الحصر.

١٠ ف ط: الغريب.

١١ ط: عسر.

١٢ ط - بسهولة.

١٣ ط: ليس.

١٤ ط: بتوسط.

[468] *Genleşme*; eşadlı bir isimdir. Şu anlamlara gelir: 1- Cismin bir miktardan, daha çok bir miktara olan hareketine genleşme denilir. Genleşmeyle cismin kıvamının daha ince hale gelmesi sürekli birlikte bulunur. 2- Bu kıvamın niteliğine de genleşme denilir. 3- Yine cismin parçalarının birbirine yakınlıktan, birbirinden uzaklaşma tarzında hareket ederek bu parçaların aralarına daha ince maddelerin (cirm) girmesidir. Buradaki hareket konumda (vad‘) olan bir harekettir. İlk anlamdaki hareket ise niteliktedir. 4- Bunun parçalarının konumunun hey‘etine de genleşme denilir. *Büzülmenin* tanımı; genleşmenin tanımından anlaşılır ve bilinir ki yoğunlaşma, genleşmenin manalarının karşıtı olan dört anlama gelir ki; Dört mananın biri nicelikteki hareketle; diğeri nitelikteki hareketle; üçüncüsü konumdaki hareketle ve dördüncüsü konumla ilgilidir.

[469] *Toplanma*; tek bir mananın pek çok şeyi içine alıyor olmasıdır. Ayrılma da; toplanmanın karşıtıdır.

[470] *Teğet olan iki şey*, sonları/uçları aynı konumda olan iki şey olup bunların arasında konumu olan bir şeyin yer alması mümkün değildir.

[471] *Girişimli*; diğeri bir şeyle tümüyle karışmış ve onunla karşılaşmış olup, ona ve karıştığı şeye tek bir mekanın yeterli olduğu şeydir.

[472] *Bitişik*, sürekli (muttasıl); üç manada kullanılan eşadlı bir kelimedir. (1) Birincisi, ‘kendinde bitişik (muttasıl)’ denilen, niceliğin bir faslı olan şeydir. Bunun tanımı şudur; parçaları arasında ortak bir sınır bulunma özelliği olan şeydir. Bunun betimi (*resmi*) ise, sonsuzca bölünmeyi kabul eden şeydir. Bitişik, ikinci ve üçüncü anlamı, bitişik arizi özelliklerindedir. (2) Bu son iki mananın birincisi (muttasıl’ın ikinci anlamı), bitişik bir nicelik olan şey olması yönünden, ilk anlamıyla bitişik olan niceliğin arazlarından olup, bu da birbirine muttasıl olup uçları/nihayetleri aynı olan şeydir. (3) Üçüncü anlam ise konumda bir hareket olup ancak konumla birlikte olan harekettir. Eğer bir şey ile başka bir şeyin sonları (uç noktaları) fiilen bir ve aynı ise, bu şey muttasıldır denilir. Bir açığı oluşturan iki çizgi gibi.

[٤٦٨] التخلخل: اسم مشترك. فيقال «تخلخل» لحركة الجسم من مقدار إلى مقدار أكبر، يلزمه أن يصير قوامه أرق. ويقال «تخلخل» لكيفية هذا القوام. ويقال «تخلخل» لحركة أجزاء الجسم عن تقارب منها^١ إلى تباعد، فيتخللها^٢ جرم أرق منها. وهذه حركة في الوضع؛ والأول في الكيف. ويقال «تخلخل» لهيئة^٣ وضع أجزاء هذه.^٤ [٨٤] ويفهم حد التكاثر من حد التخلخل، ويعلم أنه مشترك يقع على أربعة معانٍ مقابلة لتلك المعاني. واحد منها في حركة في الكم. والآخر كيفية. والثالث حركة في الوضع. والرابع: وضع.

[٤٦٩] الاجتماع: وجود أشياء كثيرة يعمها معنى واحد. والافتراق مقابله.

[٤٧٠] المتماسان،^٥ هما اللذان نهايتاهما^٦ معاً في الوضع، وليس يجوز أن يقع بينهما شيء^٧ ذو وضع.

[٤٧١] المتداخل^٨ هو الذي يلاقي الآخر بكليته، حتى يكفيهما مكان واحد.

[٤٧٢] المتصل اسم مشترك يقال لثلاثة معانٍ: أحدها هو الذي يقال له «متصل في نفسه» الذي هو فصل من فصول الكم. وحده: أنه ما من شأنه أن يوجد بين أجزائه حد مشترك. ورسمه: أنه القابل للانقسام بغير نهاية. والثاني والثالث: هما^٩ من^{١٠} عوارض^{١١} المتصل. وأولهما: من عوارض الكم المتصل، بالمعنى الأول، من جهة ما هو كم متصل، وهو أن المتصلين هما اللذان نهايتاهما واحدة. والثالث: حركة في الوضع، ولكن مع وضع^{١٢}. وكل ما نهايته ونهاية شيء آخر واحدة بالفعل، يقال «إنه متصل»، مثل خطي زاوية.

١ ط: بينها.

٢ ف^١: فتخللها.

٣ ط: لنفس.

٤ ط: هذا.

٥ ف ط: المتجانسان.

٦ ط: لهما تشابه.

٧ ط - شيء.

٨ ط: المتداخل.

٩ ر ف: هو.

١٠ ف ط - من.

١١ ف ط: بمعنى.

١٢ ط + وذلك أن.

Üçüncü mana ise maddede bulunan şey olması bakımından bitişik nice-
liğin arazlarından. Bu manda muttasıl iki şey, hareket esnasında, fiilen
birbirinden ayrı olsalar da, birinin sonu (uç noktası) diğersinin sonundan
ayrılmayan (mulâzım) iki şeydir. Uzuvarların birbirine, eklemelerin kemiklere
5 bitişikliği (*ittisal'i*) gibi. Genel bir ifadeyle söylersek bitişik; diğersine temas
eden, teğet olan anlamının karşıtı olan 'ayrılma'yı zorlukla kabul eden bir-
birine teğet olup bağı olan her şeydir.

[473] *Birleşme/birlik* (ittihad); eşadlı bir isimdir. 1- Varlıkların zâtî veya
arazî tek bir yüklemde ortaklaşa bulunmasına denilir. Kâfur ve kar'ın be-
10 yazlıkta; insan ve boğanın canlılıkta birleşmesi gibi. 2- Yüklemlerin tek bir
özne üzerindeki ortaklığına da birleşme ve birlik denilir. Tat ve kokunun
elmadaki birliği gibi. 3- Özne ve yüklem tek bir zat üzerinde ortak ol-
masına da birleşme denilir. Nefis ve bedenden oluşan insan bütünü gibi.
4- Pek çok cismin bir araya gelip toplanmasına da birleşme denilir. Bu
15 birlik ya 'şehir'deki gibi birbiri ardınca uzayıp gitmekle; veya sandalye ve
divandaki gibi birbirine dokunuyor ve teğet olmakla; ya da canlının organ-
larındaki gibi bir bitişiklik (ittisal) ile olur. Bu grupta birlik/birleşme adını
almaya en çok layık olan, birden çok cismin bir araya gelmesiyle sayıca tek
olan bir cismin ortaya çıkmasıdır. Öyle ki bir araya gelen bu cisimler, ortak
20 sınırlarının kalkarak, kendi sonları (uç noktaları)nın ortadan kalkmasıyla
ferdî ayırıcı özelliklerini kaybederek sayıca tek hale gelirler.

[474] *Ard arda gelme*; bir konumu olan şeylerin, aralarında kendi cins-
lerinden başka bir şey olmadan bulunmasıdır.

[475] *Sıralı olma*; tanımlanmış bir ilkeye kıyasla bir şeyin başka bir
25 şeyden sonra olması ve aralarında bu şey grubundan bir şeyin olmama-
sıdır.

والمعنى الثالث هو من عوارض^١ الكم المتصل من جهة ما هو في مادة، وهو أن المتصلين بهذا المعنى، هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازمة لنهاية الأخرى في الحركة، وإن كان غيره بالفعل. مثل اتصال الأعضاء بعضها ببعض، واتصال الرباطات بالعظام. وبالجملة: كل مماس ملازم عسير القبول للانفصال الذي هو

٥ مقابل للمماسة.

[٤٧٣] الاتحاد: اسم مشترك. فيقال «اتحاد» لاشتراك أشياء في محمول واحد ذاتي أو عرضي. مثل اتحاد الكافور والثلج في البياض، والإنسان والثور في الحيوانية. ويقال «اتحاد» لاشتراك محمولات في موضوع واحد، مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاح. [٣٨٤] ويقال «اتحاد» لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة، كمجموع^٢ الإنسان من البدن والنفس. ويقال «اتحاد» لاجتماع

١٠ أجسام كثيرة: إما بالتتالي كالمدينة، وإما بالتّماس^٣ كالكرسي والسري، وإما بالاتصال كأعضاء الحيوان. وأحق هذا الباب باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد، من اجتماع أجسام كثيرة، لبطلان خاصياتها؛ لأجل ارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال.

[٤٧٤] التالي: كون الأشياء التي لها وضع، ليس بينها شيء آخر من جنسها.

[٤٧٥] التوالي: هو كون شيء بعد شيء^٤ بالقياس إلى مبدأ محدود، وليس

بينهما^٥ شيء من بابهما.^٦

١ ف: العوارض.

٢ ف: كمحمول؛ ط: كجزئي.

٣ ط: بالجنس. وفي اللغة: تَمَاش - تَمَاش - تَمَاشًا: الشيطان التقى احدهما بالآخر خفيفاً.

٤ ط - بعد شيء.

٥ ر: بينها.

٦ ر ف: بابها.

Üçüncü Kısım: Matematik (Riyazî) İlimlerde Kullanılan Tanımlar

[476] *Tehâfütü'l-felâsife* kitabımızda matematik ilimlere dair bilgi vermediğimizden, burada bu ilimin lafızlarının az bir kısmını vermekle yetiniyoruz. Bu lafızların bir kısmı metafizik (ilahiyât) ve fizik (tabiiyyât) alanlarında bazen örnek ve dayanak olarak kullanılmaktadır. İnceleyeceğimiz terimler şu altıdır: Son, sonsuz, nokta, çizgi, yüzey ve boyut.

[477] *Son*; bir sınır olup, nicelik sahibi şeyden bu sınırın ötesinde bir şey bulunmaz hale gelmiştir.

[478] *Sonsuz*; hangi parçasını alırsan al, onda, aldığının dışında ve onun tekrarı olmayan bir şey bulduğun niceliktir.

[479] *Nokta*; konumu olan ve bölünmeyen bir zat olup çizginin sonudur.

[480] *Çizgi*; sadece uzanıma sahip olduğu yönden bir şekilde bölünebilen miktardır. Çizgi yüzeyin sonudur.

[481] *Yüzey*; dik açılar şeklinde birbirini kesen iki kısmın üzerinde oluşabildiği miktar olup cismin nihayetidir.

[482] *Boyut*; bir birbiriyle kesişmeyen iki son arasında olan, yönü gösterilebilen her şeydir. Onda bu iki sondan başka, aynı türden başka sonlar vehmedilmesi de boyutun bir özelliğidir.

القسم الثالث ما يستعمل في الرياضيات

[٤٧٦] ولما لم نتكلم في كتاب تهافت الفلاسفة على الرياضيات اقتصرنا من هذه الألفاظ على قدر يسير. وقد يدخل بعضها في الإلهيات والطبيعات في الأمثلة والاستشهادات، وهي ستة ألفاظ: النهاية، ومالانهاية، والنقطة، والخط، والسطح، والبعد. ٥

[٤٧٧] النهاية هي غاية^١ يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد وراءه شيء منه.

[٤٧٨] ما لا نهاية له: هو كم^٢ أي أجزائه أخذت ووجدت منه شيئاً خارجاً عنه بعينه غير مكرر^٣.

[٤٧٩] النقطة: ذات غير منقسمة ولها وضع، وهي نهاية الخط. ١٥

[٤٨٠] الخط: هو مقدار لا يقبل الانقسام إلا من جهة امتداده^٤ بوجه^٥ وهو نهاية السطح.

[٤٨١] السطح: مقدار يمكن أن يحدث فيه قسمان متقاطعان على قوائم، وهو نهاية الجسم.

[٤٨٢] البعد: هو كل ما يكون بين نهايتين، غير متلاقيتين، ويمكن الإشارة إلى جهته، ومن شأنه أن يتوهم أيضاً فيه نهايات من نوع تلك^٦ النهايتين. ١٥

١ ط + ما.

٢ ط + ذو أجزاء.

٣ ط - أي أجزائه أخذت ووجدت منه شيئاً خارجاً عنه بعينه غير مكرر + كثيرة، بحيث لا يوجد شيء خارج عنه، وهو من نوعه، وبحيث ألا ينقضي.

٤ ط: واحدة.

٥ ط - واحدة.

٦ ط: وهي.

٧ ط: تينك.

[483] Boyut ile üç miktar (nokta, çizgi, yüzey) arasındaki fark şudur: Bazen bir çizgi olmadan çizgisel bir boyut; yüzey olmadan da yüzeysel bir boyut söz konusu olabilir. Mesala; içinde ayrılma (infisâl) olmayan bir cisimde iki nokta varsayıldığında, bu iki nokta arasında bir boyut bulunur ama bir çizgi bulunmaz. Aynı şekilde bu cisimde karşılıklı iki çizgi vehmedildiğinde, bu iki çizgi arasında bir boyut olur, ama aralarında bir yüzey yoktur. Çünkü bu iki çizgi arasındaki yüzey, cisim ancak herhangi bir şekilde bilfiil ayrıldığında (birden çok parçaya ayrılacak durumda olduğunda) söz konusu olur. Çizgi ancak cisimde yüzey var olunca olur. O halde uzunluk ile çizgi ve genişlik/en ile yüzey arasında fark vardır. Çünkü yukarıda bahsedilen iki nokta arasındaki boyut; çizgi değil, uzunluktur. Yine bahsedilen iki çizgi arasındaki boyut da yüzey değil, genişliktir. Her ne kadar her çizgi, uzunluğa ve her yüzey, genişliğe sahipse de bu böyledir. Bu şekilde '*Tanımlar Kitabı*' bölümündeki amacımız, gerek konunun ana kuralları gerekse de yapılan tariflerle yerine gelmiş oldu.

[٤٨٣] والفرق بين البعد وبين المقادير الثلاثة أنه قد يكون بُعْدٌ خطيٌّ من غير خط، وُبُعْدٌ سطحيٌّ من غير سطح. مثاله: أنه إذا فرض في جسم، لا انفصال في داخله، نقطتان، كان بينهما بعد ولم يكن بينهما خط. وكذلك إذا توهم فيه [٨٥] خطان متقابلان، كان بينهما بعد، ولم يكن بينهما سطح؛ لأنه إنما يكون بينهما سطح إذا انفصل بالفعل بأحد وجوه الانفصال، وإنما يكون فيه خط إذا كان فيه سطح. نفرق^١ إذن بين الطول والخط، وبين العرض والسطح؛ لأن البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول، وليس بخط. والبعد الذي بين الخطين المذكورين، هو عرض وليس بسطح، وإن كان كل خط ذا طول، وكل سطح ذا عرض. وقد نجز غرضنا من كتاب الحد قانوناً وتفصيلاً.

[DÖRDÜNCÜ KİTAP] VARLIĞIN BÖLÜMLERİ VE HÜKÜMLERİ

[484] Bu kitabın maksadı varlığın kısımlarını yani, tümel olan kısımlarını araştırmak; sadece varlık olması bakımından bu kısımlara ilişkin zâtî arazları incelemektir ki varlığın hükümleri ifadesinden kastedilen budur. Nitekim zâtî olan arazlar ile zâtî olmayan arazlar arasındaki fark daha önce geçmişti. Bir şeye eklenen, katılan şeyler yani o şeyin yüklemeleri şu kısımlara ayrılır; 1- kendisinden daha özel bir şey bulunmayan; 2- kendisinden daha özel bir şey bulunan yüklemeler. Genel olan, yani kendisinden daha özeli bulunan farklı türlere ayrılır ki bunlardan biri *fasıllar*, diğer biri de zâtî *arazlar*dır ki bu ikisi arasındaki fark daha önce geçmişti. Bir şey fasılları sayesinde *tür*lerine; arazlarıyla da *farklı hallerine* ayrılır. Fasıllar ile genel arazlar arasındaki fark da daha önce geçmişti.

[485] Daha önce genel olarak ele alındığı gibi varlığın, biri cevher, dokuzu araz olan on bölüme ayrılması, hakikate göre olmasa da, fasıllara göre ayrılmaya benzer. Aynı şekilde biz fasılın hakiki yapısı ve onun mahiyete dahil oluşu konusunda, tıpkı varlık ve şeyliği cins olmaktan çıkardığı gibi bu gibi durumları fasıl olmaktan çıkaran hususları zikretmiştik. Bu da daha önce geçen ıstılahlar hükmündedir.

[486] Varlığın bilkuvve ve bilfiil; bir ve çok; mütekaddim ve müteahhir, âmîm ve hâss, tümel ve cüz'î, kadîm ve hâdis, tâmm ve nâkıs, illet ve ma'lûl, vâcib ve mümkün şeylere ve bunların yerine geçen şeylere bölünmesi, zâtî arazlar yoluyla bölünmeye benzer. Doğrusu bu şeyler var olana, varlıktan daha genel olan bir şeyden dolayı ilişmez; zira var oluştan daha genel olan bir şey yoktur. Yine hareket gibi, var oluştan daha özel bir şey nedeniyle de mevcuda ilişmez. Zira hareket, var olana, var olması bakımından değil de cisim olması bakımından ilişir. Bu bölümün (*kitâb*) hedefi şu iki fennin incelenmesidir.

[الكتاب الرابع] كتاب أقسام الوجود وأحكامه

[٤٨٤] مقصود هذا الكتاب البحث عن أقسام الوجود، أعني الأقسام الكلية، والبحث عن عوارضها الذاتية التي تلحقها من حيث الوجود، وهو المراد بأحكامه. وقد سبق الفرق: بين العوارض الذاتية، والتي ليست ذاتية. ولواحق الشيء أعني محمولاته تنقسم إلى ما لا يوجد شيء أخص منه^١ وإلى ما يوجد شيء أخص منه، والذي^٢ هو العام بمعنى أنه^٣ يوجد ما هو أخص منه ينقسم: فمنه فصول، ومنه أعراض ذاتية. وقد سبق الفرق بينهما وبين الفصول^٤. وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف أحواله. وقد سبق الفرق بين الفصول، وبين^٥ الأعراض العامة.^٦

[٤٨٥] وانقسام الوجود إلى الأقسام العشرة التي واحد منها جوهر وتسعة أعراض - كما سبق جملتها -، يشبه الانقسام بالفصول، وإن لم يكن بالحقيقة. كذلك إذ^٧ ذكرنا في تحقيق الفصل ودخوله في الماهية ما يخرج هذه الأمور عن الفصول كما أخرج الوجود والشيئية عن الأجناس، وذلك بحكم ما سبق من الاصطلاح.

[٤٨٦] وانقسام الموجود^٨ إلى: ما هو بالقوة والفعل وإلى الواحد والكثير والمتقدم والمتأخر والعام والخاص والكلي والجزئي والقديم والحادث والتام والناقص والعلة والمعلول والواجب والممكن وما يجري مجراه. يشبه الانقسام بالعوارض [٣٨٥] الذاتية؛ فإن هذه الأمور تلحق الموجود لا^٩ لأمر أعم منه؛ إذ لا أعم من الوجود. ولا لأمر أخص منه، كالحركة؛ فإنها تلحق الموجود من حيث كونه جسمًا لا من حيث كونه موجوداً ومقصود الكتاب^{١٠} النظر في هذين الفنين^{١١}:

١ ر - وإلى ما يوجد شيء أخص منه.

٢ ر ط: فالذي.

٣ ط - هو العام بمعنى أنه.

٤ ف ط - وبين الفصول.

٥ ر - بين.

٦ ر ف: العامة.

٧ ر: إذا.

٨ ط - الموجود + ه.

٩ ر ط - لا.

١٠ ر ط - الكتاب.

١١ ط - هذين الفنين + هذا ينقسم إلى فنين.

BİRİNCİ BÖLÜM (FENN) VARLIĞIN BÖLÜMLERİ

[487] Varlığın bölümleri birbirinden ayrı on türdür. Ayrıca bu on bölümün zihindeki iz ve etkisi, yani bunlara dair bilgi de, birbirinden ayrı on türdür. Zira bilgi bilinen şeye bağlı ve ona tabidir. Zira bilginin manası, bir şeyin imgesi olan sûret ve nakış gibi, bilinenin ona mutabık bir misal ve imgesidir. Dolayısıyla bu on bölüme ait on tabir vardır. Zira lafızlar, dış dünyadaki şeylere mutabık olarak nefiste/zihinde ortaya çıkan eser ve izlere tabidir. Bu lafızlar şunlardır; cevher, nicelik, nitelik, izafe edilen, yer, zaman, konum, iyelik, etkileme ve etkilenmedir. İşte mantıkçıların ortaya koyduğu terimler bunlardır. Biz bu terimlerin her birinin manasını açıklayacağız. Anlamı tam olarak kavradıktan sonra lafızlarda asla tartışma olmaz.

Cevhere Dair

[488] Bilinmelidir ki var olan, bir ayırımında, cevher ve araz şeklinde iki kısma bölünür. Cevher ve araz kelimeleri -daha önce de geçtiği gibi- müşterek, yani birden çok anlamlıdır. Fakat şimdi biz bunların bütününden tek bir şey kastediyoruz. Buna göre cevher ile, bir mevzuda/konuda olmayan mevcudu kastediyoruz. Araz ile de bir mevzuda/konuda var olan şeyi kastediyoruz. Mevzu ile de varlıkta kalması, kendisine ilişkin ve yerleşen bir şeyin, onu varlıkta tutması sayesinde olmayıp, kendi başına varlıkta kalan yakın mahall'i kastediyoruz. Mesela insana, daha doğrusu cisim, ona ilişkin renk, onun varlıkta kalmasını sağlamaz. Zira cismin mahiyeti renk sayesinde varlıkta kalmaz, aksine renk, cismin mahiyeti bizâtihi var olduktan sonra cisme ilişkin bir arazdır. Rengin araz oluşu, sudaki 'su oluş sûreti' gibi değildir. Zira su oluş sûreti, suyun havaya dönüşmesiyle sudan ayrıldığında, ayrılan bu şey suyun mahiyetini değiştiren şeydir. Bu, sıcaklık ve soğukluk gibi de değildir. Zira sıcak veya soğuk sudan ayrılınca suyun mahiyeti değişmez.

الفن الأول في أقسام الوجود

[٤٨٧] وهي عشرة أنواع في أنفسها. ثم يكون أثرها في النفس - أعني العلم بها- أيضاً عشرة أنواع متباينة؛ فإن العلم يتبع^١ المعلوم إذ^٢ معناه: مثال مطابق للمعلوم، كالصورة والنقش الذي هو مثال^٣ الشيء. فيكون عنه^٤ عشر عبارات؛ إذ الألفاظ تابعة للأثار الثابتة في النفس، المطابقة للأشياء الخارجة. وتلك الألفاظ هي: الجوهر، والكم، والكيف، والمضاف، والأين، ومتى، والوضع، وله، وأن يفعل^٥، وأن ينفعل^٦. فهذه العبارات أوردتها المنطقيون، ونحن نكشف معنى كل واحد منها، وبعد الإحاطة بالمعاني^٧، فلا مشاحة في الألفاظ.

١٠ القول في الجوهر

[٤٨٨] اعلم أن الموجود ينقسم بنوع من القسمة إلى الجوهر والعرض. واسم كل من^٨ الجوهر والعرض مشترك كما سبق، ولكننا نعني الآن من جملتها شيئاً واحداً، فنريد بالجوهر الموجود لا في موضوع. ونريد بالعرض الموجود في الموضوع^٩ ونريد بالموضوع المحل القريب الذي يقوم بنفسه، لا بتقويم الشيء الحال^{١٠} فيه، كاللون في الإنسان، بل في الجسم؛ فإن ماهية الجسم لا تتقوم باللون بل اللون عارض يلحق بعد قوام ماهية الجسم بذاته؛ لا كصورة المائية في الماء^{١١}؛ فإنها إذا فارقت عند انقلاب الماء هواء، كان المفارق ما تتبدل الماهية بسببه، لا كالحرارة و^{١٢} البرودة، إذا فارقت الماء؛ فإن الماهية لا تتبدل.

١ ف ر: تبع.

٢ ط - يتبع المعلوم إذ.

٣ ط: مثال.

٤ ف: عنده؛ ط: لها.

٥ ر ف: ويفعل.

٦ ر ف: وينفعل.

٧ ط: بالمعنى.

٨ ر ف - كل من.

٩ ط - بالعرض الموجود في الموضوع.

١٠ ر - ما.

١١ ف: أو.

[489] Buna göre sıcak veya soğuk olan nedir diye bize sorulduğunda, cevap olarak “sudur” deriz. Ama bize “hava nedir?” diye sorulduğunda “o, sudur” demeyiz. Eğer (ilk cevapta) ek olarak “o, sıcak veya soğuk sudur” desek de burada (ikinci cevapta) ekleyip şöyle demeyiz: “O (hava), genişmiş ve yayılmış sudur.” Zira su oluş sûreti ortadan kalkmış bulunmaktadır. Kelamcılar ise buna da araz adını verirler. Çünkü onlar araz ile bir mahal üzerinde bulunan şeyi kastederler ve bu sûret de bir mahal üzerinde bulunmaktadır. Oysa istilâhlar tartışma konusu yapılmamalıdır. Dolayısıyla her grubun arazi bir terim olarak istediği şeye tahsis ederek kullanma hakkı vardır. Ancak bununla birlikte bu grupların, su açısından, soğuma ile ortadan kalkan sıcaklık ile, suyun havaya dönüşümü sırasında ortadan kalkan su oluş sûreti arasındaki farkı inkâr etmeleri imkan dahilinde değildir. Zira bu ikincisinde, ortadan kalkan şey, “O nedir?”in cevabında söylenen şeyi değiştirmektedir. Oysa öncekinde ortadan kalkan şey cevabı değiştirmez.

[490] Kelamcıların terminolojisinde cevher ise; bir mahal üzerinde bulunmayan şeyden ibarettir. Dolayısıyla ‘su oluş’ sûreti bir cevher değildir. Filozofların terminolojisinde cevher ise, bir mevzûda bulunmayan şeyden ibarettir. Dolayısıyla onlara göre sûret bir cevherdir. Su, havaya dönüşüp başkalaştığında su ile hava arasındaki ortak anlama da filozoflar yine cevher adı verir ki bu cevher heyûlâdır. Buna göre mevzûnun manası ve mevzû ile mahal arasındaki fark anlaşıldığına göre, cevher şu kısımlara ayrılır: a- Herhangi bir mevzuda olmayan ve yüklem olması da mümkün olmayan cevher; b- mevzuda olmayan ancak mevzuya yüklem olması mümkün olan cevher. Bunlardan ilki Zeyd, Amr ve bu cisim gibi ferdi cevherdir. İkincisi ise insan, cisim ve hayvan gibi tümel cevherlerdir. Doğrusu biz Zeyd gibi bir mevzuya işaret eder ve bu tümel cevherleri ona yüklem yaparak “Zeyd insandır, canlıdır, cisimdir” deriz.

[491] Böylece yüklem, araz değil, cevher olur. Ancak bu yüklem mevzunun zâtını bilmemize yarayan yüklemidir, mevzunun zâtının dışında kalmaz ve cevhere yüklem yapılmış araz gibi de değildir.

[٤٨٩] فإننا إن سئلنا عن الحار أو البارد ما هو؟ قلنا: هو ماء. وإذا سئلنا عن الهواء، ما هو؟^١ لم نقل^٢: إنه ماء. وإن زدنا ثم وقلنا: ماء حار، أو بارد، لم^٣ نردها هنا، فنقول: ماء قد تخلخل وانتشر فإن [٨٦] صورة المائية قد زالت. والمتكلمون^٤ يسمون هذا أيضاً عرضاً؛ فإنهم يعنون بالعرض ما هو في محل. وهذه الصورة في محل. والاصطلاح لا ينبغي أن ينازع فيه؛ فلكل فريق أن يصطلح بتخصيص^٥ العرض بما يريد ولكن لا يمكن إنكار الفرق بين الحرارة بالنسبة إلى الماء التي تزول عند البرودة؛ وبين صورة المائية التي تزول عند انقلابه هواء؛ وإن^٦ الزائل ههنا تبدل المذكور في جواب ما هو. والزائل ثم لا يتبدل.^٧

[٤٩٠] فالجوهر على اصطلاح المتكلمين عبارة عما ليس في محل؛ فصورة المائية ليست جوهرًا. وعلى اصطلاح الفلاسفة عبارة عما ليس في موضوع، فالصورة عندهم جوهر. والمعنى المشترك بين الماء والهواء إذا استحال الماء هواء، يسمى عندهم أيضاً جوهرًا، وهو الهبولى. فإذا فهم معنى الموضوع، والفرق بينه وبين المحل، فالجوهر ينقسم: إلى ما ليس في موضوع، ولا يمكن أن يكون محمولاً؛ وإلى ما ليس في موضوع، ولكن يمكن حمله على موضوع. فالأول: هو الجواهر^٨ الشخصية، كزيد، وعمرو وهذا الجسم. والثاني: هو الجواهر الكلية كالإنسان، والجسم، والحيوان. فإننا نشير إلى موضوع، مثل زيد، ونحمل هذه الجواهر عليه، ونقول: زيد إنسان، وحيوان، وجسم.

[٤٩١] فيكون المحمول جوهرًا، لا عرضاً، إلا أنه محمول عرف^٩ به^{١٠} ذات الموضوع، وليس خارجاً عن ذاته؛ لا كالعَرَض، إذا حمل على الجوهر؛

١ ما هو.

٢ ر: يقل؛ ف - نقل + يعلم.

٣ ولم.

٤ ط - أيضاً.

٥ ط: في تخصيص.

٦ ط: فإن.

٧ ف: تبدل؛ ط: يبدله.

٨ ر ط: الجوهر.

٩ ف: عَرَفَ.

١٠ ف ط - به.

Zira böyle bir araz ile mevzunun zâtının dışındaki bir şey bilinmiş olur. Zira beyazlık, cevhere yüklem olur ve cevherin zâtının dışındadır. İşte bu yüzden bu mevzu, bu yüklem tanımıyla tanımlanmaz. Zira biz beyazlığın tanımında “gözü kamaştıran bir renktir” deriz, ama beyazlığı kullanarak onun üzerine yüklem olduğu şeyin yani cevherin tanımını yapmayız. İnsan, canlı, cisim ve benzerlerini ise Zeyd ferdine yüklem yapar ve bu cevherleri bir tanımla tanımlarız ki bu tanım aynı zamanda tam olarak mevzunun da tanımıdır. Zira biz Zeyd için “canlıdır, akleder, ölümlüdür, cisimdir, nefis sahibidir, hissedendir, irade ile hareket edendir” deriz. İşte böylece tümel cevher ile tikel cevherler arasındaki fark anlaşılır.

[492] Arazların ise tamamı bir mevzu üzerindedir. Fakat arazlar şu kısımlara ayrılır: 1- Bir mevzuya yüklem yapma yoluyla kullanılanlar; 2- bir mevzuya yüklem yapılmayanlar. Buna göre bir mevzuya yüklem olanlar, tümel arazlardır. Örneğin “renk” böyle olup, siyahlık, beyazlık ve diğer renklere yüklem olur. Buna göre “siyah bir renktir” ve “beyaz bir renktir” denilir. Zeyd’in yazı yazması ve bir ferdin beyazlığı gibi ferdi arazların yüklem yapılması mümkün değildir. Zira ferdi arazların bir şey üzerine yüklem yapılarak “Zeyd yazı yazmaktadır” ve “Zeyd beyazlıktır” denilmesi mümkün değildir. “Zeyd yazma bilendir ya da Zeyd beyazdır” dediğinde ise durum farklı olup, bu ‘beyaz reng’in yüklem yapılması olmaz. Aksine bunun manası ‘o, yazı yazma yeteneğine sahiptir, (ya da beyazdır)’ demektir. Yine ‘o insana sahiptir’ dediğimiz durumlarda insan yüklem olmaz, ‘beyazlığa sahiptir’, dediğimizde de böyledir. Öyle ise bir şeyin yüklem olması, ister cevher ister araz olsun tümel olması durumunda mümkündür. Yine ister araz isterse cevher olsun bir şey, tümel olmayıp, ferdi olduğunda yüklem olmaz. Varlığın hükümleri bölümünde tümelin manasının hakikatini inceleyeceğiz.

[493] Eğer “Cevher olma anlamı bakımından tümel cevher mi yoksa ferdi (şahsi) cevher mi daha önceliklidir” denilirse şöyle cevap veririz: “Daha sonra da geleceği üzere; tümel cevherlerin varlığı gelmesi ferdi cevherler yoluyadır.

فإنه يعرف به شيء خارج عن ذاته؛ إذ البياض يحمل على الجوهر، وهو خارج عن ذات الجوهر؛ ولذلك^١ لا يحد هذا الموضوع بحد^٢ المحمول إذ نقول في حد البياض، إنه لون يفرق البصر، ولا يحد به محموله وهو الجوهر^٣. وأما الإنسان، والحيوان، والجسم، ونظائره، فنحمله^٤ على شخص زيد، ونحد هذه الجواهر بحد، وهو بعينه حد الموضوع؛ إذ نقول لزيد: إنه حيوان، ناطق، مائت. أو هو ٥ جسم ذو نفس، حساس، متحرك بالإرادة. فبهذا يتبين الفرق بين: الجواهر الكلية، والجواهر الجزئية.

[٤٩٢] وأما الأعراض فإن جملتها في موضوع ولكنها [٣٨٦] تنقسم: إلى ما يقال على موضوع بطريق الحمل عليه، وإلى ما لا يحمل على موضوع. فالمحمول على الموضوع، هي الأعراض الكلية، كاللون مثلاً فإنه يحمل على البياض والسواد وغيره، فيقال، «البياض لون والسواد لون». وأما الأعراض الشخصية فلا يمكن حملها، ككتابة زيد، وبياض شخص؛ إذ لا يمكن أن يحمل على شيء حتى يقال «زيد كتابة، أو زيد بياض».° وإذا قلت: زيد كاتب أو^٦ أبيض؛ لم يكن ذلك حملاً للبياض بل معناه هو ذو كتابة. ومهما قلنا^٧ «هو ذو إنسان»، لم يكن الإنسان محمولاً. وكذا إذا قلنا «ذو بياض». فإذا الشيء إنما يمكن أن يكون محمولاً، باعتبار كونه كلياً، عرضاً كان أو جوهرًا. ومهما كان شخصياً لم يكن محمولاً، عرضاً كان أو جوهرًا. وسيأتي حقيقة معنى الكلي، في فن أحكام الوجود.

[٤٩٣] فإن قيل: فالجوهر الكلي أولى بمعنى الجوهرية، أم [الجوهر] الشخصي؟ قلنا: الجوهر الكلي - على ما سيأتي - قوامه بالشخصيات؛ ٢٠

١ ر: كذلك.

٢ ف: بذات.

٣ ف - الجوهر + هو بعينه حد الموضوع؛ ط - محموله وهو الجوهر + الموضوع.

٤ ر: نحمله.

٥ ط: أو بياض شخص.

٦ ف: أم.

٧ ر: قلت.

Zira ferdî cevherler olmasaydı tümeller mevcut olmazdı. Öyle ise ferd, sıra bakımından tümelden önce gelir. Fakat ferd akledilir hale gelebilmek için tümele muhtaçtır, ancak var olma konusunda tümele muhtaç değildir. Bunun tahkiki, tümelin manasının açıklanması sırasında gelecektir.

5 [494] Eğer “Cevherin kısımları nedir?” denilirse şöyle cevap veririz: “Cevher ile eğer sadece bir mahalde olmaksızın varlıkta kalan veya bir mevzuda olmaksızın varlıkta kalan kastediliyorsa cevher, cisim ve cisim olmayan yani yer kaplayan ve yer kaplamayan şeklinde ikiye ayrılır. Cisim ise, beslenen ve beslenmeyene; beslenen de canlı olan ve canlı olmayana;

10 canlı da akıllı olan (nâtık) ve olmayan (gayr-ı nâtık) kısımlarına bölünür. Farklı sınıflarıyla tüm hayvanlar gayr-ı natık (düşündüğünü sözle ifade edemeyen) kısmına dâhil olur. Biz her ne kadar bilincinde olmasak ve onu ifade edemesek de hayvanların her bir türü kendine özgü ve onu varlıkta tutan faslı ile diğerlerinden ayrılır. Fakat sûret ve hey’etlerinin farklılığı

15 bunların zâtlarındaki tür farklılığına bağlı olarak ortaya çıkar. Beslenen kısmına ise değişik türleriyle bitkiler girer. Biz farkında olmasak da her bitkinin kendine özgü bir faslı vardır. Beslenmeyen cevhere ise gök, kevkeb (yıldız ve gezegenler), dört unsur ve madenlerin tümü dahildir. İşte cevherlerin kısımları bunlardır.

20 [495] Kelamcıların çoğu, yer kaplayan cevherlerin tümünün aynı cinsten olduğu ve bunların birbirinden sadece arazlarıyla farklılaştığı görüşündedir. Zira cismin tek bir mahiyeti vardır ve bu da cismin yer kaplayan ve bileşik olmasıdır. Cismin canlı olmasının manası ise hayatın onunla var olmasıdır. Filozoflar ise bu cevherlerin kendiliklerinde tanımlarının

25 (mahiyetlerinin) farklılaşması sebebiyle birbirinden farklı şeyler olduğunu söylerler. Onlar ayrıca “o nedir?” sorusunun cevabında zikredilen şeyin değişimine sebep olan varlıkların mahiyetini varlıkta (kâim) kılan sıfatların, zâtın farklılaşmasını gerektirdiğini söylerler. Burada bu iki farklı görüşten hangisinin doğru olduğunu ortaya çıkarmak bizim amacımız değildir.

30 Amacımız cevher ve bölümlerinin manasını açıklamaktır ki bu amaca da ulaşmış bulunuyoruz. .

إذ لولاها لم تكن الكليات^١ موجودة؛ فالشخص في الرتبة متقدم عليه، لكن الشخص في صيرورته^٢ معقولاً يفتقر إلى الكلي، ولا يفتقر في الوجود إليه. وتحقيق هذا عند بيان معنى الكلي.

[٤٩٤] فإن قيل: فما أقسام الجوهر^٣؟ قلنا: إذا أريد بالجوهر: القائم لا في محل فقط، أو القائم لا في موضوع انقسم إلى جسم وغير جسم؛ أعني إلى متحيز، وغير متحيز. والجسم ينقسم إلى: متغذ وغير متغذ. والمتغذي ينقسم إلى حيوان وإلى غير حيوان. والحيوان ينقسم: إلى ناطق، وغير ناطق. وغير الناطق تدخل فيه الحيوانات كلها، على اختلاف أصنافها، وينفصل كل نوع بفصل يخصه ويقومه، وإن كنا لا نشعر به ولا نعبر عنه ولكن اختلاف صورها^٤ وهياتها يتبع اختلاف أنواعها في ذواتها. والمتغذي يدخل فيه النبات على اختلاف أنواعه.^٥ ولكل نبات لا محالة فصل يخصه [٨٧]^٦ وإن كنا لا نشعر^٧. وغير المتغذي يدخل فيه: السماء، والكواكب، والعناصر الأربعة، والمعادن كلها. فهذه أقسام الجواهر.^٨

[٤٩٥] وذهب أكثر المتكلمين إلى أن الجواهر المتحيزة كلها جنس واحد، وإنما تختلف بأعراضها؛ إذ الجسم ماهية واحدة، وهو كونه متحيزاً مؤتلفاً. فكونه^٩ حياً، معناه: قيام الحياة به. وهو عرض وكذا كونه^{١٠} إنساناً معناه قيام الحياة والعلم به. والفلاسفة يقولون: إن هذه الجواهر مختلفة في أنفسها باختلاف حدودها وإن الصفات المقومة^{١١} لماهيات الأشياء التي^{١٢} يتبدل بسببها^{١٣} المذكور في جواب «ما هو»، يوجب^{١٤} اختلافاً في الذات. وتحقيق الحق من هذين المذهبين ليس من غرضنا، بل الغرض بيان معنى الجوهر وأقسامه. وقد حصل.

١ ر ف - الكليات.

٢ ر: صورته.

٣ ف^١: الجواهر.

٤ ف١: تصورها.

٥ ط - ولا نعبر عنه ولكن اختلاف صورها وهياتها يتبع اختلاف أنواعها في ذواتها. والمتغذي يدخل فيه النبات على اختلاف أنواعه. ولكل نبات لا محالة فصل يخصه وإن كنا لا نشعر.

٦ ف: وكونه.

٧ ف١: قوله.

٨ ط - وهو عرض وكذا كونه إنساناً معناه قيام الحياة والعلم به.

٩ المقومات.

١٠ ط + يتبدل ماهيتها.

١١ ر: نسبتها.

١٢ ر: يجب؛ ط: ويوجب.

Nicelik (Kemmiyye) ve Miktar Dair

[496] Bil ki, nicelik bir araz olup, bölünmeyi, eşitliği ve bunların yokluğunu kendi zâtından dolayı kabul eden bir manadan ibarettir. Öyle ise eşitlik, eşitsizlik ve bölünme; niceliğe ilişkin şeylerdendir. Bunlar nicelikten başkasına ilişirlerse, bu başkasının zâtı bakımından değil de, nicelik vasıtasıyladır. Nicelik bitişik-sürekli (*muttasıl*) ve *ayrık-süreksiz* (munfasıl) nicelik şeklinde ikiye ayrılır. Bitişik-sürekli nicelik, parçalarının iki ucunun birbiriyle buluştuğu ortak bir sınırı bulunan her niceliktir. Mesela çizgi açısından nokta; ve yüzey açısından çizgi ve zamanı geçmiş ve gelecek diye ayıran “an” böyle bir ortak sınırdır.

[497] Bitişik-sürekli nicelik, konumlu olan ve konumlu olmayan nicelik şeklinde ikiye ayrılır. Konumlu olan, parçalarının bitişiklik-süreklilik, varlıkta devamlılık ve beraber varlığa gelme özelliği olandır. Öyleki bu parçalardan her birine ‘diğerine göre nerede bulunduğu’nu göstererek işaret etmek mümkündür. Buna göre bu niceliğin bir kısmı, çizgi gibi, yalnızca tek bir açıdan bölünmeyi kabul eder. Bir kısmı ise dik açılar üzerinde keşişen iki yönde bölünmeyi kabul eder ki bu da yüzeydir. Diğer bir kısmı ise bölünmeyi birbiri üzerinde varlıkta olan üç yönden de kabul eder ki bu da cisimdir.

[498] Mekân da konumu olan bir niceliktir. Çünkü mekân kuşatanın iç yüzeyi olup kuşatılan şeyi içine alır/kuşatır ve bu, kuşatılanın mekânıdır. Bir grup, suyun kaptaki mekânının, şayet su kaptan ayrılmış olsa ve suyun yerine başka bir şey konulmazsa, salt boşluk olarak düşünülen uzay (*fezâ*) olduğunu söyler. Bu da, onu kabul edene göre, muttasıl nicelik kısmına dahildir. Zira bu, bölünmeyi, eşitliği ve eşitsizliği kabul eden bir miktardır.

[499] Zaman ise hareketin miktarıdır. Ancak zamanın bir konumu yoktur. Zira zamanın parçalarının aynı anda, beraberce bir varlığı yoktur. Her ne kadar zamanın, geçmişi ve geleceği, anın bir ucuyla birleşmiş olduğundan, bitişiklik-süreklilik özelliği olsa da, (parçalarının) varlığının devamlılığı (*sebât*) yoktur.

القول في الكمية والمقدار

[٤٩٦] اعلم أن الكم عَرَضٌ، وهو عبارة عن المعنى الذي يقبل التجزؤ، والمساواة ونفيها لذاته. فالمساواة^١ والتفاوت والتجزؤ من لواحق الكم؛ فإن لحق غيره فبواسطته، لا من حيث ذات ذلك الغير. وهو ينقسم إلى: الكم المتصل والمنفصل. أما المتصل فهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه؛ كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان إلى الماضي والمستقبل.

[٤٩٧] والمتصل ينقسم: إلى ذي وضع وإلى ما ليس بذوي وضع. وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال، وثبات، وتساوق في الوجود معاً، بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منها، أنه أين هو من الآخر؟ فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة فقط، كالخط. ومنه ما يقبل على جهتين متقاطعتين على قوائم، وهو السطح. ومنه ما يقبله^٢ في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض^٣، وهو الجسم.

[٤٩٨] والمكان أيضاً ذو وضع؛ لأنه السطح الباطن من الحاوي؛ فإنه يحيط بالمحوي، فهو مكانه. [٣٨٧] وفريق يقولون: مكان الماء من الإناء؛ الفضاء الذي في الإناء الذي يقدر خلائاً صرفاً، لو فارقه الماء، ولم يخلفه غيره. وهذا أيضاً - عند القائل به - من جملة الكم المتصل؛ فإنه مقدار يقبل الانقسام، والمساواة والتفاوت.

[٤٩٩] وأما الزمان: فهو مقدار الحركة، إلا أنه ليس له وضع؛ إذ لا وجود لأجزائه معاً، فإنه لا ثبات له^٤ وإن كان له اتصال؛ إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن.

١ ف: والمساوات.

٢ ط: يقبل.

٣ ط - ثلاث جهات قائم بعضها على بعض + جميعها على قوائم.

٤ ط: الآنية.

٥ ط: في الإناء الذي.

٦ ط - فإنه لا ثبات له.

[500] Munfasıl nicelik ise parçalarının iki ucunun ne bilkuvve ve ne de bilfiil olarak birbiriyle buluştuğu ortak bir şeyi bulunan niceliktir. Sayılar ve söz gibi. Örneğin on sayısının parçalarının asla birbiriyle bir bitişikliği-sürekliliği yoktur. Buna göre bir yönden beş ve bir başka yönden beş kinsa ikisi arasında, çizginin noktası ve zamanın anı yerine geçen ortak bir sınır bulunmaz.

[501] Sözcükler de nicelikle alakalı şeylerdendir. Zira parçalarının bir kısmı ile miktarını belirleme (*takdir*) mümkün olan her şey *miktar* sahibidir. Mesela on sayısının miktarını, bir sayısını on kere; ikiyi ise beş kere tekrarlamakla belirleriz. Hiçbir sayı yoktur ki parçalarının bazılarıyla onun miktarı belirlenmesin. Zaman da böyledir. Zira saat, gece ve gündüzün miktarını belirler. Gece ve gündüz ayın, ay senenin miktarını belirler. İşte bu şeyler uzunlukları ölçen birim olan zira‘ yerine geçer. Aynı şekilde sözlerin miktarı da, arûzdaki gibi, bazı parçalarıyla belirlenir. Zira muvazene ile eşitlik; ölçüsüzlük ile farklılık arûz ile bilinir. İşte niceliğin tümel bölümleri bunlardır.

Nitelîğe Dair

[502] Nitelikten, tekil ferdlerle ilgili “o nasıldır?” diye soran bir kişinin sorusuna cevap verilirken kullanılan hey’etler kastedilir. ‘Bireyler’ kelimesiyle fasılları dışarıda tuttuk. Zira fasıllar cinslerin sorulduğu bir soruda zikredilir. Genel bir ifadeyle söylersek, nitelik, cisimde yerleşik bulunan her “hey’et”ten ibaret olup, bu hey’etin cisimde var olması ne cismin dışarıdaki bir şeyle arasında ve ne de cismin parçaları arasında mevcut bir nisbeti gerektirmez. Tanımda yer alan bu iki fasıl onu daha sonra gelecek olan, “izafet” ve “konumdan (vaz)” ayırt etmek içindir.

[503] Bu nitelik daha sonra şu kısımlara ayrılır: 1- yüzeyin dörtgenliği, çizginin doğruluğu, sayının çift veya tek olması gibi, nicelik olması bakımından niceliğe özgü olan; 2- niceliğe özgü olmayan. Niceliğe özgü olmayan nitelik ise hislere konu olan ve hislere konu olmayan şekilde ikiye ayrılır. Hissedilen nitelik, hissedilen şeyin kendisinden etkilendiği, yani hissedilende etki ve iz bırakan niteliktir.

[٥٠٠] وأما المنفصل، فهو الذي لا يوجد لأجزائه، لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالعدد، والقول؛ فإن العشرة مثلاً، لا اتصال لبعض أجزائها ببعض؛ فلو جعلت خمسة من جانب، وخمسة من جانب، لم يكن بينهما حد مشترك يجري مجرى النقطة من الخط، والآن من الزمان.

٥ [٥٠١] والأقويل أيضاً، من جملة ما يتعلق بالكمية؛ فإن كل ما يمكن أن يقدر ببعض أجزائه، فهو ذو قدر؛^٢ إذ العشرة يقدرها الواحد بعشر مرات، والاثني عشر بخمس؛ وما من عدد، إلا ويقدر^٣ ببعض؛ أجزائه. وكذلك الزمان؛ فإن الساعة تقدر الليل والنهار. والليل والنهار يقدر بهما الشهر، وبالشهر السنة. وهذه الأمور تجري مجرى الأذرع من الأطوال. فكذا الأقويل تقدر ببعض أجزائها، كما يقدر في العروض؛^٤ إذ به تعرف الموازنة والمساواة والزحف والتفاوت. فهذه هي الأقسام الكلية للكمية.

القول في الكيفية

[٥٠٢] والمعني بها الهيئات التي بها يجاب عن سؤال السائل عن آحاد الأشخاص، إذا قال «كيف هو»؟ واحترزنا بالأشخاص عن الفصول؛ فإن ذلك يذكر في السؤال عن الأجناس.^٦ وبالجملة هي عبارة عن كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم^٧ إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه. وهذان الفصلان للاحتراز عن الإضافة والوضع كما سيأتي.

[٥٠٣] ثم هذه الكيفية تنقسم إلى ما يختص بالكم من جهة ما هو كم، كـ«التربيع» لـ«السطح»؛ والاستقامة [١٨٨] للخط، والفردية للعدد، وكذا الزوجية. وأما الذي لا يختص بالكم فينقسم إلى المحسوس، وغير المحسوس. أما المحسوس فهو الذي ينفعل^٨ عنه الحواس، أي تحدث فيها آثار منها،

١ ر: لاتصال.

٢ ط: أقدار.

٣ ر ف: ويقدره.

٤ ر ف: بعض.

٥ العرض.

٦ ط - الأجناس + المميز للشيء بأي شيء هو -

٧ ر: كأنه الجسم.

٨ ف: شغل.

Mesela, beş duyuya etki eden renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk ve benzeri gibi. Bu niteliklerden, altının sarılığı, balın lezzetli oluşu gibi yerleşiklik kazanmış köklü olanlara “keyfiyetler” adı verilir. Utangacın kızarıklığı ve korkanın sararması gibi, çabucak ortadan kalkanlara ise etkilenim (*edilgi*: 5 *infiâl*) adı verilir. Hislere/duyulara konu olmayan nitelik ise ikiye ayrılır: 1- başka bir şeye yönelik istidat ve yatkınlık; 2- kendinden başkasına yönelik istidat tarzında olmayan bir kemâl (nihai olgunluk).

[504] Karşı koyma/direnme (mukavemet) ve etkilenim (infiâl) noktasındaki istidat ise ‘tabii kuvvet’ adını alır. İyileşebilme, sağlığını kazanabilme 10 gücü, dayanıklılık, darbeye ve yere devrilmeye karşı koyma gücü gibi. Eğer etkide bulunmanın zor olması etkilenimin ise kolay olması şeklinde bir istidat ve yatkınlık varsa buna kuvvetin olmaması anlamında “zayıflık” adı verilir. Hastalığa yatkınlık ve yumuşaklık gibi. Sağlıklı olma yani sıhhat ile ‘sağlık kazanabilme gücü (*mishâbiyye*)’ farklıdır. Böylece sağlığına 15 kavuşma yatkınlığı olan halen sağlıklı olmayabildiği gibi; hastalanma yatkınlığı olan da halen sağlıklı olabilir.

[505] İlim ve sağlık gibi diğer bir “kemâl” için isti’dâd ve yatkınlık özelliği taşıması mümkün bulunmayan ve doğrudan (bizâtihi) hissedilir olmayan “kemâl”lere gelince, bunların hızlıca ortadan kalkanlarına “hal” 20 adı verilir. Ağır başlı olan kimsenin öfkelenmesi, ve sağlıklı kimsenin hastalanması gibi. Bu kemâllerin, ilim ve sağlık gibi sabit ve devamlı olanına ise “meleke” adı verilir. Burada ilimden uzun çaba ve eğitim sonucu oluşan ilmi kastediyorum, acemi, müptedinin yok olmaya yüz tutmuş olan ilmini değil. Zira ilim, nefise ait hissedilir olmayan bir *keyfiyettir*.

25 İzafete Dair

[506] İzafet; varlığı diğer bir şeye kıyasla olan ve ve bunun dışında başka bir varlığı kesin olarak bulunmayan şeydir. Tıpkı ‘oğulluk/oğul oluş’a kıyasla ‘babalık/baba oluş’ gibi. Fakat bizzat ‘baba’ böyle olmayıp ‘baba’nın ‘insan oluş’ gibi kendine özgü bir varlığı bulunmaktadır. Bu mananın nite- 30 lik ve nicelikten ayırt edilmesi hususunda hiçbir kapalılık yoktur. İşte izafet dediğimiz şey budur.

كالألوان، والطعوم، والأرائج^١ والحرارة، والبرودة، وغير ذلك، مما يؤثر في الحواس الخمس. فما يكون من جملة ذلك راسخاً، يسمّى «كيفيات» كصفرة الذهب وحلاوة العسل. وما كان سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجّل^٢ يسمى انفعالات. وأما غير المحسوس فينقسم إلى «استعداد» لأمر آخر، وإلى «كمال» لا يكون استعداداً لغيره. ٥

[٥٠٤] أما الاستعداد للمقاومة^٣ والانفعال؛ يسمى قوة طبيعية كالمُضْحَاجِيَّة والصلابة وقوة الملاكمة والمصارعة. وإن كان استعداداً لِعُسْرِ الفعل وسهولة الانفعال سمي ضعفاً بمعنى نفي القوة، كالمِراضِيَّة واللين. وفُزِقَ بين الصحة وبين المصحاحية^٤ فإن المصحاح^٥ قد^٦ يكون مريضاً^٧، والممرض قد يكون صحيحاً.

[٥٠٥] وأما «الكمالات» التي لا تمكن أن تكون استعداداً لكمال آخر، وتكون غير محسوسة بذاتها، كالعلم والصحة، فما كان منها سريع الزوال، سمي «حالات» كغضب الحليم وممرض المصحاح. وما كان ثابتاً، سمي «ملكة» كالعلم والصحة، أعني العلم الثابت بطول الممارسة، دون علوم الشّادين^٨ التي هي بعُرضة الزوال؛ فإن العلم كيفية للنفس غير محسوسة. ١٥

القول في الإضافة

[٥٠٦] وهو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر، وليس^٩ له وجود غيره ألبتة، كالأبوة بالقياس إلى البنوة لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كالإنسانية مثلاً. وتَمَيَّزَ هذا المعنى عن الكيف والكم لا خفاء به، فهذا أصله.

١ في اللغة: الأريج والأريجة: الرائحة الطيبة. وجمعها الأرائج.

٢ ر: الرجل.

٣ ر: المقاومة.

٤ ر: وأما للانفعال؛ ف^١ وأما الانفعال.

٥ ر: يعسر.

٦ ر: الصحاحية.

٧ ر: الصحاح.

٨ ط ف + لا.

٩ ف ط: صحيحاً.

١٠ في اللغة:.

١١ ط: ليس.

[507] İzafetin bölümlerine gelince; izafet kendisine izafetin iliştığı diğer kategoriler doğrultusunda bölümlere ayrılırlar. Buna göre izafet cevherlere ve arazlara ilişir. Eğer izafet cevherlere ilişirse bundan baba ve oğul; efendi ve köle ve benzerleri ortaya çıkar. İzafet eğer niceliğe ilişirse bundan küçük ve büyük; az ve çok; yarım ve kat ve benzerleri ortaya çıkar. İzafet eğer niteliğe arız olursa bundan meleke ve hal; duyu ve duyulan; bilgi ve bilinen ortaya çıkar. İzafet yer kategorisine iliştğinde, bundan yukarı ve aşağı; alt ve üst; sağ ve sol meydana gelir. Zamana ilişirse bundan da hızlı ve yavaş; önceki ve sonraki meydana gelir. Geri kalan kategorilerde de durum böyledir.

[508] İzafet başka bir şekilde daha sınıflandırılabilir. Şöyle ki 1- birbirine izafe edilen iki şeyin birbirinden farklı isimler aldığı kısım; baba-oğul ve efendi-köle gibi. 2- İkisinin de aynı ismi aldığı kısım; iki kardeş, iki arkadaş ve komşu gibi. 3- İzafe edilen şeylerin isimlerinin türediğı kelime kökü aynı olmakla birlikte, bu isimlerin gramerdeki yapısının farklı olduğı kısım. Mesela mâlik (sahip olan) ve memlûk (sahip olunan), âlim ve ma'lûm, hisseden ve hissedilen gibi.

[509] İzafe edilen şey (*muzâf*), muzâf olma vasfıyla birlikte mevcut değilse, izafet ortadan kalkar. Buna göre baba, bir 'insan'dır, ancak, insan olması dikkate alınarak başka bir şeye izafe edilmiş değildir. Onun bir şeye izafe edildiğini gösteren şey 'baba' sözcüğüdür. İzafete delâlet eden sözcüğü tanıyabileceğimiz emare, iki tarafın aynı seviyede, denk olarak bir birine izafe edilebilmesidir. Buna göre baba, oğlun babası ve oğul ise babanın oğludur. Ancak aksine, şayet 'baba, insanın babasıdır' denilebilse; 'insan babanın insanıdır', demek mümkün olmaz. Yine eğer 'dümen dümenli olanın dümenidir', denilse, birbirine izafe edilen iki şeyden biri olan dümenlinin özel bir ismi olmadığında şöyle diyebilirsiniz: 'Dümenli de dümen sebebiyle dümenlidir'. Nitekim "el (yed), ele sahip olana (zil-yed'e) ait bir eldir ve el sahibi (zil-yed) de el sebebiyle el sahibidir" dersin.

[٥٠٧] وأما أقسامه فهو أنه ينقسم بحسب^١ سائر المقولات التي تعرض فيها الإضافة. فإن الإضافة تعرض للجواهر والأعراض. فإن عرضت^٢ للجواهر حدث منه: الأب والابن، والمولى والعبد، ونظيره. وإن عرضت^٣ في الكم حدث منه: الصغير والكبير، والقليل والكثير، والنصف والضعف، ونظيره. وإن عرضت^٤ [٣٨٨] في الكيفية كانت منه: الملكة والحال، والحس والمحسوس، والعلم والمعلوم. وإن عرضت^٥ في الأين ظهر منه: فوق وأسفل، وقدام وتحت، ويمين وشمال. وإذا عرضت^٦ في «المتى» حصل منه: السريع والبطيء، والمتقدم والمتأخر. وكذلك باقي المقولات.

[٥٠٨] وتنقسم بنحو آخر من القسمة إلى ما يختلف فيه اسم المتضايقين^٧ كالأب والابن، والمولى والعبد. وإلى ما يتوافق فيهما^٨ الاسم: كالأخ مع الأخ والصديق والجار. وإلى ما يختلف بناء الاسم، مع اتحاد ما منه الاشتقاق: كالمالك^٩ والمملوك، والعالم والمعلوم، والحاس والمحسوس.

[٥٠٩] ومهما لم يوجد المضاف، من حيث هو مضاف، سقطت عبارة الإضافة؛ فإن الأب إنسان، فهو باعتبار كونه إنساناً، غير مضاف، بل الدال على إضافته لفظ الأب وأمانة اللفظ الدال على الإضافة، التكافؤ من الجانبين؛ فإن الأب أب لابن والابن ابن لأب. ولو قيل الأب أب للإنسان، لم يمكن أن يقال: والإنسان إنسان لأب. وإذا قال «السكان» سكان لذي السكان، أمكنك أن تقول «وذو السكان هو ذو سكان بالسكان» مهما لم يكن لذي السكان - وهو أحد المتضايقين - اسم^{١٠} خاص. كما تقول «اليد يد لذي اليد وذو اليد ذو يد باليد».

١ ف : يحيث.

٢ رف: عرض.

٣ رف: عرض.

٤ رف: عرض.

٥ رف: عرض.

٦ رف: حصل.

٧ التضاييف هو الإضافة. ويسمى ما بينهما الإضافة «المتضايقان».

٨ رف - فيهما.

٩ ر: كالمالك.

١٠ ط: المكان. في اللغة: السَّكَّانُ: دَنَبُ السفينة التي به تسكن السفينة وتمنع من الحركة والاضطراب وتعديل به في سيرها.

١١ رف: اسماً.

Eğer “dümen, kayığın dümenidir” dersen bunu diğer taraf (kayık) için söyleyemezsin. Zira her kayığın dümeni yoktur. Bu durumda kendisine izafe edilen, izafeye işaret eden lafızda zikredilmemiş/yer almamış olur.

[510] Yine “el, insanın elidir” dediğinde, “insan, elin insanıdır” denmesi mümkün olmaz. Aksine denklik yoluyla tersten ifade edilebilmesi için “el, el sahibine ait bir eldir” denilmelidir. Bu denkliğin oluşması için gereken şartlardan biri, izafet yönünün bir olmasına dikkat edilmesidir ki bu şekilde birbirine izafe edilen şeylerin tamamı da bilfiil, ya da tamamı bilkuvve olarak var olur. Aksi durumda birinin diğerinden önce olduğu zannı ortaya çıkar. Birbirine izafe edilen iki şeyden biri, bütüncül (muhasal) olarak bilinince diğerinin de aynı şekilde bilinmesi izafetin bir özelliğidir. Birbirine izafe edilen iki şeyden birinin var oluşu, diğerinin varlığı ile beraber olup, ondan ne önce ne de sonradır. Bazen bilgi (ilm) ile bilinenin (ma'lûm) birbirine eşit olmadıkları, aksine bilinenin, bilgiden önce olduğu zannedilir. Oysa durum böyle değildir. Aksine bilgi, bilinen şeyin bir imgesi ve zihinsel temsilidir. Bu yüzden bir şeyin bilinen olması, bilginin bilen kişinin zihninde var olması ve bu zâtın bilen (âlim) olması arasında bir öncelik sonralık sırası yoktur. Ancak, bilinen ve hissedilen şeyin, bilfiil değil de, bilkuvve böyle olması bundan farklıdır. Zira bu durumda, bilinen ve hisse konu olan, bilfiil bilgiden öncedir, ancak bilkuvve olan bilgiden önce değildir.

Yere Dair

[511] Yer ile kastedilen, cevherin içinde bulunduğu mekâna nisbetidir. Mesela “Zeyd nerededir?” sorusunun cevabında “Zeyd çarşıdadır ya da Zeyd evdedir” cevabı vermemiz gibi. Çünkü biz burada “ev”i kastetmiyoruz. Aksine ‘evdedir’ sözümüzden anlaşılan, Zeyd’in evde oluşudur ki bu Zeyd’e ait bir arazdır. Her cismin bir yeri vardır, fakat bazısının yeri açıkça belirlidir. İnsanın ve âlemin parçalarının yeri gibi. Bazı cisimlerin yerleri ise burhan yoluyla bilinir. Âlemin bütünüünün yeri gibi ki âlemin bütünüünün bir tevile göre bir yeri vardır.

فلو قلت: «السكان سكان للزورق»^١ لم ينقلب لأن لكل زورق فليس له سكان، فيكون المضاف إليه غير مذكور باللفظ الدال على الإضافة.

[٥١٠] وإذا قلت «اليد يد للإنسان»^٢ لم يمكن أن يقال: «الإنسان إنسان لليد»؛ بل ينبغي أن يقال: «اليد يد لليد»، حتى ينقلب بطريق التكافؤ. ومن شرائط هذا التكافؤ أن يراعى اتحاد جهة الإضافة، حتى أن يوجد جميعاً بالفعل، أو جميعاً بالقوة، وإلا ظن تقدم أحدهما على الآخر. ومن خواص الإضافة أنه [٨٩] إذا عرف أحد^٣ المضافين محصلاً به، عرف الآخر أيضاً كذلك، فيكون وجود أحدهما مع وجود الآخر، لا قبله ولا بعده. وربما يظن أن العلم والمعلوم ليسا متساويين، بل المعلوم متقدم على العلم،^٤ وليس كذلك، بل العلم مثال للمعلوم؛ فكونه معلوماً، مع كون العلم في نفسه، ومع كون الذات عالماً، بلا ترتيب^٥ إلا أن يوجد المعلوم، والمحسوس، معلوماً ومحسوساً بالقوة لا بالفعل، فيكون متقدماً على العلم بالفعل ولا يكون متقدماً على العلم بالقوة.

القول في الأين

[٥١١] والمراد به نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه، كقولنا في جواب من يقول، «أين زيد»؟، «إنه في السوق»، أو^٦ «في الدار». ولسنا نعني بالأين البيت، بل المفهوم من قولنا «في البيت». فكونه في البيت^٧ هو العرض له. ولكل جسم «أين»، ولكن بعضها بين، كما للإنسان، وأجزاء العالم، وبعضها يعلم ببرهان،^٨ كما لجملة العالم؛ فإنه له أين على تأويل^٩.

١ الزُّورْقُ: الشَّفِينَةُ الصَّغِيرَةُ. ط: الذورق.

٢ ر: الإنسان.

٣ ف^١: حدّ.

٤ ف^١: العلوم.

٥ ف ١: فلا يترتب.

٦ ف ١: أم.

٧ ط - فكونه في البيت.

٨ ط: على تأويله.

٩ ف ط: تأويلها.

[512] Buna göre her cismin bir özel-yakın ‘yer’i ve bir de bir kısmı diğerinden daha küçük ve ilkinde daha yakın olan, o şeyi şümulüne alan ortak yerleri vardır. Mesela “Zeyd evdedir” denildiğinde onun yakın yeri, onu kuşatan ve bedeninin yüzeyine karşılık gelen uzay bölgesinin alt/tabana kısmıdır. Daha sonra da sırayla, bulunduğu şehir, yaşadığı bölge veya ülke gelir. İşte bu yüzden “Zeyd evdedir, şehirdedir, ülkededir, yeryüzündedir ve âlemedir” denilir.

[513] Yerin türlerine gelirse, bir kısım yer bizâtihi, doğrudan yerdir, bir kısmı ise başkasına izafetle yerdir. Bizâtihi yer “evdedir ve çarşıdadır” sözümüzdeki gibidir. Başkasına izafetle yer ise yukarı-aşağı, sağ-sol, çevrede-merkezde; arasında, peşinde, nezdinde, beraber, üzerinde ve benzeri şeylerdir. Fakat bir cismin bizâtihi yeri olmadıkça başkasına izafetle bir yeri de olamaz. Buna göre, ‘üstte’ olan her şeyin, eğer burada üstten mekan bakımından üstü kastediyorsak, bizâtihi yeri olması gerekir.

15 **Zamana Dair**

[514] Zaman bir şeyin, o şeyin varlığı ile aynı çizgide giden, sonları/uçları, varlığının uçlarına/sonlarına tam olarak denk gelen sınırlanmış zamana nisbeti, ya da bu söz konusu zamanın, onda bir parça olduğu sınırlı zamandır. Genel bir ifadeyle söylersek zaman, “ne zaman?” sorusunun cevabında söylenen şeydir. Sınırlanmış zaman ise “şimdi”den, geçmiş veya gelecek yönünde uzaklığına göre sınırlanıp belirlenen zamandır. Bu belirleme ya meşhur bir isim ile olur. Mesela, dün, önceki gün, yarın, gelecek sene, yüz yıla kadar ifadeleri gibi. Ya da şimdiden ne kadar uzak olduğu bilinen bir vaka olabilir. ‘Sahabe döneminde’ ve ‘hicret vakti’ gibi.

[515] Belirlenmiş zaman ya bir şeyin birincil zamanı, ya da ikincil zamanıdır. Buna göre birincil zaman, bir şeyin varlığıyla aynı çizgide giden, o şeyden ayrılmayıp onunla uyum içinde olan zamandır. İkincil zaman ise,

[٥١٢] فكل جسم له أين خاص قريب، و«أينات» مشتركة تشتمل عليها،^١ بعضها أصغر من بعض، وأقرب إلى الأول، مثل^٢ زيد وهو في البيت؛ فإن أينه القريب مقعر الهواء المحيط به الملاقي لسطح بدنه، ثم البيت^٣ ثم البلد، ثم المعمورة من الأرض؛ ولذلك يقال: هو في البيت، وفي البلد، وفي المعمورة،^٤ وفي الأرض، وفي العالم. ٥

[٥١٣] وأما أنواع الأين: فمنها ما هو أين بذاته، ومنها ما هو أين مضاف. فالذي هو أين بذاته، كقولنا: في الدار، وفي السوق. وما هو أين بالإضافة، فهو مثل: فوق، وأسفل، ويمنة، ويسرة، وحول، ووسط، وما بين، وما يلي، وعند، ومع، وعلى، وما أشبه ذلك. ولكن لا يكون للجسم أين مضاف، ما لم يكن له أين بذاته؛^٥ فكل ما هو^٦ فوق فلا بد وأن يكون له أين بذاته، إن كان معنى كونه فوق، فوقية مكانية. ١٠

القول في متى

[٥١٤] [٣٨٩] ومتى هو نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده، وتنطبق نهاياته على نهاية وجوده، أو زمان محدود يكون هذا الزمان جزءاً منه، وبالجملة: ما يقال في جواب متى. والزمان المحدود هو الذي حد بحسب بعده من الآن، إما في الماضي أو المستقبل. وذلك إما باسم مشهور كقولك: أمس، وأول من أمس، وغداً، والعام القابل، وإلى مائة سنة؛ وإما بحادث معلوم البعد من الآن، كقولك: على عهد الصحابة، ووقت الهجرة. ١٥

[٥١٥] والزمان المحدود إما أول للشيء،^٧ وإما ثان له. فزمانه^٨ الأول: هو الذي ساوق^٩ وجوده، وانطبق عليه غير منفصل عنه. وزمانه الثاني: ٢٠

١ ر ف ٢ : عليه.

٢ ف: قيل + لا.

٣ ط - ثم البيت.

٤ ف ٢ : معمورة.

٥ ر ف - بذاته.

٦ ط - فما كان فوق + فما كان -.

٧ ط: للشيء.

٨ ر ف: فزمان.

٩ ر: سابق؛ ط: يغلف.

birincil zamanın kendisinin bir parçası olduğu, belirlenmiş büyük-ana zamandır. Mesela savaşın; bir senenin, bir ayının bir gününde söz gelimi altı saat içinde vuku bulması gibi. İşte bu altı saat, olaya mutabık olan birincil zamandır. Gün, ay ve sene ise ikincil zamanlar olup, savaşın birincil zamanı, bir parçası olması bakımından ona izafe edilir. Bundan dolayı ‘savaş falanca yılda meydana geldi’ denilir.

[516] Zamanın bir şeyin varlığı ile aynı çizgide gitmesi, zamanın onunla ölçülmesinden farklıdır. Zira biz ‘aynı çizgide giden’ ifadesiyle ona tam olarak uyumlu olan ve örtüşeni kastediyoruz. Bu örtüşme ise bazen bölünmeyen zamanın sonlarıyla olur. Buna göre miktarı ölçülen (zaman), mutlaka bir nicelik ihtiva eder. Mesela “falanca kaç yıl yaşadı?” diye sorulup cevabında “yüz yıl” denilmesi gibi. O halde zaman miktarı ölçülebilen bir şeydir. “Savaş ne kadar (kem?) devam etti?” diye sorulduğunda ve cevap olarak “bir sene” denildiğinde bu (zaman) tam örtüşen (mutabık) bir şey olup ölçülmüş bir şey değildir. Örtüşen ayrıca bazen de uzayıp giden bir şey olabilir. Ancak uzayıp gitme ve bölünebilme bunun bir şartı değildir. Uzayıp/sürüp gitme ve bölünebilme, miktarı belirlenebilen zamanın bir şartıdır.

Konuma Dair

[517] Konum/durum; cismin, parçalarının eğik olma, paralel olma ve yönler bakımından birbirleriyle nisbetlere sahip bir haysiyette olmasıdır. Mekanın parçaları da, eğer ayakta durmak, oturmak, yan yatmak ve yüzüstü uzanmak gibi bir yer değiştirme mekânında ise, bu konumlar arasındaki farklılık, organların birbirine nisbetinin değişmesine bağlıdır. Zira ayakta dik olarak dururken baldır, uyluktan uzaktadır oysa otururken baldır uyluğa bitişebilir; kişi sırt üstü yatarken ayağını uzattığında ise organları ayakta dik durduğu konumdaki gibidir. Ancak mekan ve yön açısından farklıdır. Kişi ayakta dururken başı baldırına göre daha yukarıda iken sırt üstü uzandığında ise böyle değildir. İnsan yürüdüğünde konumu değişmez, değişen mekandır. Zira konum mekanın değişmesi değildir.

هو الزمان المحدود الأعظم الذي زمانه^١ الأول جزء منه، مثل أن يكون الحرب مثلاً في ست ساعات من يوم من شهر من سنة. فتلك الساعات الست هي الزمان الأول المطابق. واليوم، والشهر، والسنة، أزمنة ثوان يضاف إليها باعتبار كون زمانه جزءاً منها، فيقال: وقع الحرب في السنة الفلانية.

٥ [٥١٦] ومساوقة الزمان لوجود الشيء، غير تقدير^٢ الزمان له؛ فإننا نعني بالمساوق المنطبق، وذلك قد يكون بنهايات الزمان الذي لا ينقسم. فالمقدّر^٣ لا يتناول إلا ذا كمية؛ كما يقال: «كم عاش فلان»؟ فيقال: «مائة سنة». فالزمان مقدّر. وإذا قيل «كم دامت الحرب»؟ فيقال: «سنة»^٤ فهذا مطابق لا مقدّر؛ فقد يكون المطابق ممتدّاً، ولكن ليس من شرطه الامتداد والانقسام ومن شرط الزمان المقدّر الامتداد والانقسام. ١٠

القول في الوضع

[٥١٧] وهو عبارة عن كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة بالانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان إن كان في مكان نقلة؛^٦ كالقيام والقعود، والاضطجاع، والانبطاح، فإن [٩٠]^١ هذا الاختلاف يرجع إلى ١٥ تغاير نسبة الأعضاء بعضها من بعض. إذ الساق يبعد من الفخذ في الانتصاب، وفي القعود قد يضامه.^٧ وإذا مد رجله مستلقياً، فوضع أجزائه كوضعه إذا انتصب؛ ولكن بالإضافة إلى الجهة والمكان يختلف إذا كان الرأس في القيام فوق الساق، وليس كذلك عند الاستلقاء. ومهما مشى الإنسان، فالوضع لا يتغير عليه، والمكان يتغير، فليس الوضع هو تبدل المكان.

١ ط: نهاية.

٢ ط: تقدم.

٣ ف: والمقدّر.

٤ ط - فالمقدّر لا يتناول إلا ذا كمية + والمقدّر جواب للسائل عن ذلك بكم.

٥ ر + بالزمان.

٦ ط: يقله؛ ر ف: نقلة/نقلة/نقله.

٧ ف: يصادفه؛ ط: تضاماً.

[518] Bir cismin konumu, bazen o şeyin zâtına nisbetle yani zâtı bakımından olur. İnsanın parça ve organları gibi. Zira eğer ondan başka cisim olmasaydı onun parçalarının konumu (yalnızca) akledilir (düşünceye konu) olurdu. Bir cismin konumu bazen de, diğer bir şeye/cisme izafetle olur. Bu da, cismin ‘yukarı’, ‘aşağı’, ‘merkez/orta’ ve diğerlerine nisbetle olan ‘yer’idir. Mekanlar da bizzat mekan ve izafi (bi’l-izâfe) mekan olarak iki çeşit olunca, konum da iki çeşit olur. Fakat bir şeyin bizâtihi bir konumu olmadıkça izafi olarak da bir konumu olmaz. İzafi olarak değil de bizzat olan mekan iki alt gruba ayrılır: Birinci alt grup, birincil olup sadece o cisme özgü olan mekan; ikincisi ise, ikincil olup, o ve diğer cisimlerin ortak olduğu mekan. İşte mekan bu şekilde iki alt gruba ayrılınca, bir şeyin konumu bazı durumlarda birincil-özel mekanına kıyasla olan konumdur; bazı durumlarda da -bütün bir âlem ve ufuklar dahil olmak üzere- diğerleriyle birlikte ortak, ikincil mekanına kıyasla olan konumdur. Zira her bir insanın iki kutup (kuzey güney) ve ufuklar (doğu-batı) bakımından bir konumu vardır. Göğün de her bir parçasının, her bir halde, yeryüzünün parçalarına göre bir konumu vardır. Yerin hareketiyle yalnızca konumda değişim olur, mekanda olmaz.

İyelikle Tabir Edilen Araza Dair

[519] İyelik (sahip olma) bazen ‘cüdde’ kelimesiyle de ifade edilir. Buna ‘ayakkabılı’, ‘silahlı’ ve ‘şallı’ gibi örnekler verildiğinde, iyeliğin, bir cismin, bu cismin ona tüm ya da bazı bileşenleriyle uyan (intibak eden) başka bir cisme nisbet edilmesinin dışında bir manası ortaya çıkmaz. Öyle ki bu nisbet de, uyan cisim, kendisine uygun geldiği cismin yer değiştirmesiyle yer değiştiriyorsa yapılıır.

[520] Bundan sonra şunu da belirtelim ki, ‘sahip olma’nın bir kısmı tabiidir. Canlının derisi, kaplumbağanın kabuğu gibi; bir kısmı da iradidir, insanın gömleği gibi. Kaptaki su ise bu kısımdan değildir. Çünkü kap, suyun yer değiştirmesiyle yer değiştirmeyip bunun aksi geçerlidir. Öyle ise suyun kaba nisbeti, bu kategorilere dahil değildir. Aksine bu ‘yer’ kategorisine dahildir. En iyisini bilen Allah’tır.

[٥١٨] والوضع قد يكون للجسم بالإضافة إلى ذاته، كأجزاء الإنسان: فإنه لو لم يكن جسم غيره، لكان وضع أجزائه معقولاً. وقد يكون بالإضافة إلى شيء^١ آخر، وذلك في أيّنه الذي يثبت له بالإضافة من فوق، وتحت^٢، ووسط، وغيرها. ولما كانت الأمكنة ضربين: ضرب بالذات، وضرب بالإضافة صار الوضع أيضاً ضربين. لكن لا يكون للشيء وضع بالإضافة، ما لم يكن له وضع بذاته. ولما كان المكان الذي له بذاته، لا بالإضافة، ضربين: ضرب هو للجسم أول وخاص، وضرب هو ثان ومشارك له ولغيره، صار له^٣ وضعه أحياناً بالقياس إلى مكانه^٤ الأول الخاص، وأحياناً إلى مكانه الثاني المشترك له ولغيره، حتى العالم وآفاقه؛ إذ لكل إنسان وضع^٥ من القطبين متلاق، ومن الآفاق. ولكل جزء من السماء وضع من أجزاء الأرض في كل حالة من الأحوال. وتحركه^٦ تبدل في الوضع فقط، لا في المكان.

القول في العرض الذي يعبر عنه بأنه له

[٥١٩] وقد يسمى بالجدّة.^٧ ولما فصل هذا بالمتنعل^٨ والمتسلح والمتطلس فلا يتحصل له معنى سوى أنه نسبة للجسم^٩ إلى الجسم المنطبق على جميع بسيطه أو على بعضه؛ إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به [٣٩٠] المنطبق عليه.

[٥٢٠] ثم منه ما هو طبيعي كالجلد^{١٠} للحيوان، والخزف^{١١} للسلحفاة. ومنه ما هو إرادي، كالقميص للإنسان. وأما الماء في الإناء، ليس من هذا القبيل؛ لأن الإناء لا ينتقل بانتقال الماء، بل هو بالعكس. فلا تدخل تلك النسبة في هذه المقولات، بل في مقولة «الأين»، والله أعلم.

١ ف ط: جسم.

٢ ط + ويمين.

٣ ر ف^١: لها، ف^٢ له ولغيره.

٤ ر ف: مكان.

٥ ط: موضع.

٦ ط: ويحركته.

٧ ر ف: الجدّة.

٨ ط: بالمتنقل.

٩ ر ط: الجسم.

١٠ ف : الحد.

١١ ط: والخف.

Etki Etmeye (Fiil'e) Dair

[521] Etki etmenin anlamı, cevherin kendisinden dolayı başkasında ortaya çıkan, zâtı kalıcı ve devamlı olmayan, yenilenip durmakta olan bir duruma nisbetidir. Isıtma, soğutma ve kesme gibi. Zira kar, ateş ve kesici aletler ile, bunlar sebebiyle başka bir şey üzerinde ortaya çıkan soğukluk, kaynama ve kesilme arasında bir nisbet vardır ki, bu nisbet, bu tür şeyleri varlık sebebi kabul edene göredir. İşte sebep tarafından olan bu nisbet, mesela 'ısıtıyor' ve 'soğutuyor' dediğinde, 'etki etmek: fiil' ile ifade edilir. 'Isıtıyor'un manası 'sıcaklık yapıyor, sıcaklık etkisinde bulunuyor' ve 'soğutuyor'un manası, 'soğukluk yapıyor, soğukluk etkisinde bulunuyor' şeklindedir. İşte bu ifadeler ile tabir edilen nisbet, bu nisbettir.

[522] Bir kişi, seçme yetisine sahip olmayan kimse açısından 'fiil' kelimesinin kullanılmasının mecaz olduğu görüşünde ise, bu nisbete fiil denilmesinin mecazi bir kullanım olduğu kanaatinde olabilir. Fakat bununla beraber, ateşin onu ısıtmasının doğru olmasını sağlayan nisbeti de inkar etmez. O halde ister fiil, isterse başka bir şeyle ifade edilsin bu nisbet, araz cinsindedir. Bir anlamın hangi ifadeyle karşılanacağına hiçbir kısıtlama yoktur.

Fiilden Etkilenime Dair

[523] Etkilenim (infiâl) değişen cevherin değiştiren sebebe nisbetidir. Zira etkilenen her şey, etki eden bir fâilden dolayı böyledir. Her ısınan ve soğuyan, ehl-i hakkın görüşüne göre, tabiattaki kural haline gelmiş âdetin sonucu olarak; Mu'tezile ve Felsefecilere göre ise kendi yapısının zorunlu sonucu olarak bir ısıtan ve soğutandan dolayı böyledir. Genel bir ifadeyle söylersek etkilenim bir 'değişim ve farklılaşmadır' (*teğayyür*). Değişim ve farklılaşma bazen bir nitelikten başka bir niteliğe doğru olur. Mesela saçın yaşlılıkla aşama aşama siyahtan beyaza dönüşmesi böyledir. Yine suyun serinlik karakterinden sıcaklık karakterine dönüşmesi böyledir.

القول في الفعل

[٥٢١] ومعناه: نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه في غيره، غير قار الذات بل لا يزال يتجدد، كالتسخين والتبريد والتقطيع. فإن البرودة، والسخونة، والانقطاع الحاصل بالثلج، والنار، والأشياء الحادة في غيرها، لها نسبة إلى أسبابها، عند من اعتقدها^١ أسباباً في الوجود. فتلك النسبة من جانب السبب^٢ تعبر عنها^٣ بـ«أنه يفعل» إذا^٤ قال: «يسخن، ويبرد». ومعنى «يسخن» يفعل السخونة، ومعنى «يبرد» يفعل البرودة. فهذه النسبة هي التي تُعبر عنها بهذه العبارة.

[٥٢٢] وقد يعتقد معتقد أن تسمية ذلك فعلاً، مجازاً؛ إذا كان يرى الفعل مجازاً في كل من لا اختياراً^٥ له؛ ولكن لا ينكر مع ذلك نسبة، لأجلها^٦ يصدق^٧ تسخينه النار. فتلك النسبة جنس من الأعراض، عبر عنه بالفعل أو بغيره. فلا مضايقة في العبارات.

القول في الانفعال

[٥٢٣] وهو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المتغير فإن كل منفعل فعن فاعل، وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة، عند أهل الحق، وبحكم ضرورة الجبلّة عند المعتزلة والفلاسفة. والانفعال على الجملة تغيير، والتغير قد يكون من كَيْفِيَّة إلى كَيْفِيَّة، مثل مصير الشعر من السواد إلى البياض عند^٨ الكبر على التدريج^٩، ومصير^{١٠} الماء من البرودة إلى الحرارة.

١ ط: اعتقد.

٢ ف: النسب.

٣ ر ف: عنه.

٤ ف: إذ.

٥ ر ف: مجازاً.

٦ ر: خيار.

٧ ف + حتى.

٨ ط: قوله سخنته.

٩ فإنه غيره.

١٠ ط + وصيره من السواد إلى البياض قليلاً قليلاً بالتدرج ومثل.

١١ ف: مصيره؛ ط: تصيير.

Zira su ısınırken, soğukluğunu azar azar kaybeder ve ısınma süreci bir noktada duruncaya kadar kesintisiz olarak suda azar azar sıcaklık meydana gelir. Öyle ise su, ısınma sürecindeki her bir vakitte, bir önceki ve bir sonraki halden farklı bir halde bulunmaktadır. Öyle ise ısınma sürecinde suyun hali sabit ve değişmez değildir. Genel bir ifadeyle söylersek “etkilenim” ile “değişim ve farklılaşma” sözleri arasında hiçbir fark yoktur. Değişim ve farklılaşmanın türleri çoktur ve bunlar tam olarak etkilenimin de türleridir.

[524] İşte varlıkların tümüne ait olan en üst cinsler bunlardır. Üst cinslerin bu on sayısı ile sınırlandırılması yönünde kabul görmüş bir adet devam ede gelmiştir. Eğer “bu şekilde on sayısı ile sınırlandırma, bazı önceki filozofları taklit yoluyla mı belirlenmiştir yoksa bu sayı kesin bir delile (*burhan*) mi dayanmaktadır?” diye sorulursa buna şöyle cevap veririz: Taklit kör olanların işidir. Bu kitabın maksadı, burhanın yol ve yöntemlerinin sorunsuz bir şekilde uygulanacak hale getirilmesi olduğundan, böyle bir kitapta nasıl olur da taklitle yetinebiliriz. Aksine bu sayı burhan ile belirlenmiştir. Şöyle ki, en üst cinslerin sayısının bu şekilde on olarak belirlenmesi üç farklı iddia ve tez içermektedir:

[525] Birinci tez şudur; bu on kategori var ve mevcuttur, daha önce açıkladığımız gibi, bu durum aklın ve duyuların gözlemiyle bilinmektedir. İkinci iddia ve tez ise şudur; varlıkta bunların dışında kalan bir şey yoktur. Bu aklın idrak ettiği her şeyin, ya cevher ya da araz olması, bunların dışında bir şey olmaması sebebiyle bilinir. Bir lafız ve ibareyle ifade edilen veya bir şekilde akla gelen her arazın bu onlu gruptan birinin altına sokulması mümkündür. Bunlardan dokuz tanesiyle yetinmenin mümkün olmadığını bilmenin yolu bu kısımların birbirinden ayrı ve farklı şeyler olduğunu bilmendir. O halde bu onlu kategori ile ilgili bu iddia ve tezler bu şekilde bilinmiş oldu.

[526] Evet, bu onlu kategori içindeki bir grubun diğerinden ne şekilde farklı olduğu hususu üzerinde düşünen birisinin kuşkuya düşmesi ve salt izafet ile; mekana nisbet veya etkilenim ‘nisbeti’ arasındaki farkı birbirine karıştırması uzak bir ihtimal değildir. Zira bu sayılan diğer şeyler arasında da bir tür ‘nisbet’ söz konusudur, ancak bunlarda bu nisbetin ötesinde başka bir şey daha vardır.

فإنه حينما يتسخن الماء تنحسر عنه البرودة قليلاً قليلاً، وتحدث فيه الحرارة قليلاً قليلاً على الاتصال، إلى أن ينقطع سلوكه فيقف، فهو في كل وقت على حالة تفارق ما قبلها [٩١] وما بعدها، فليس له حالة مستقرة في وقت السلوك. وعلى الجملة لا فرق بين قولك: «ينفعل» وبين قولك «يتغير». وأنواع التغير كثيرة، وهي أنواع الانفعال بعينه.

[٥٢٤] فهذه هي الأجناس العالية للموجودات كلها. وقد جرى الرسم بحصرها في هذه العشرة. فإن قيل: فهذا الحصر أخذ تقليداً من بعض المتقدمين، أو عليه برهان؟ قلنا: التقليد شأن العميان؛ ومقصود هذا الكتاب أن تهذب^١ به طرق البرهان، فكيف نقتنع فيه بالتقليد، بل هو بالبرهان. ووجهه هو أن هذا الحصر فيه ثلاث دعاوى:

[٥٢٥] إحداها أن هذه العشرة موجودة. وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس، كما فصلناه^٢. والأخرى^٣ أنه ليس في الوجود شيء خارج عنها^٤، وعرف ذلك بأن كل ما أدركه العقل، ليس يخلو عن جوهر، أو^٥ عرض، وكل عرض تنطلق به عبارة، أو يختلج به خاطر، فيمكن إدراجه تحت هذه الجملة. وأما أنه ليس يمكن أن يقتصر على تسعة، فطريق معرفته أن تعرف تباين هذه الأقسام بما^٦ ذكرناه واختلافها. فيتم العلم^٧ بهذه الدعوى، بهذه الجملة.

[٥٢٦] نعم لا يبعد أن يتشكك ناظر في وجه مباينة قسم لقسم حتى يلتبس عليه وجه الفرق بين الإضافة المحضة، وبين النسبة إلى المكان، أو نسبة الانفعال؛ لأن هذه الأمور فيها أيضاً نسبة، ولكن فيها وراء النسبة شيء^٨.

١ ف: شهدت.

٢ ف: فعلناه.

٣ ر ف: الآخر.

٤ ط: منها؛ ر ف: عنه.

٥ ر ف: بل إن.

٦ ر ف: و.

٧ ر ف: ما.

٨ ر: العمل.

Bu fark ancak derinlemesine araştırma yapılırsa ortaya çıkar. Nitekim herhangi bir arazın bu bölümlerden hangisinin altına girdiği noktasında da şüphe yaşamak nadir rastlanacak bir durum değildir. Akıl yürütüp bir cevherin kendi mekanına nisbeti ile, aynı hiza ve seviyede bulunma yoluyla başka bir cevhere nisbeti arasındaki farkı araştırmanın şüphe duyabileceği gibi.

[527] Bu durum (yani kuşkuya düşme) ancak, mekanda oluş sıfatını ifade eden ismin, bir şeye izafe edilmesi bakımından sığata delâlet etmesiyle birlikte ortaya çıkar ki izafet olmaksızın onun, bu sıfat olması bakımından ona delâlet eden başkaca bir ismi yoktur. Bu durumda zorlama bir yol tutularak, ona bir yer ismi ve zaman içinde meydana gelmesi sebebiyle de bir zaman ismi verilir. Öyle ise izafe edilmesi bakımından ona delâlet eden isim ile, sıfat olması bakımından ona delâlet eden ismin aynı şey olduğu durumlarda bahsedilen kuşku ortaya çıkar. Bu da isimleri verenin bir kusurudur. Bu sebepten dolayı bazen, bir şeye izafe edilmesi bakımından, bu ismin ona delâlet eden bir cins ismi; muzâf olması bakımından değil de sıfat olması bakımından ise ona delâlet eden tür isimleri olması durumu arız olabilir ve böylelikle cinsin bir izafet olduğu zannedilebilir. Oysa onun türlerinin isimleri, muzâf olmaları bakımından değil de sıfat olması bakımından ona delâlet eder. Böylece cinsin izafet olduğu zannedilir ve cinsin izafe edilen kategorisinden, türün ise başka bir kategoriden olmasına karşı şaşkınlık yaşanır. Bunun sebebi anlattığımız şeylerdir.

[528] Büzülme ve genişlemenin nitelik ve konum kategorisinden hangisine dahil olduğu hususunda da kuşkuya düşülebilir. Buradaki kuşku ismin eşadlılığından kaynaklanır. Zira, genişleme yünün açılıp genişletilmesi; yoğunlaşma da yünün daralıp sıkışması gibi olursa, konum kategorisi altına girer. Şayet genişlemenin anlamı cismin parçalarının, aralarına hava vb. yabancı cisimler girecek şekilde birbirinden uzaklaşması; büzülmenin ki ise cismin parçalarının, cisimdeki havanın sıkışarak aralardan dışarı kaçacak şekilde, parçaların birbirine yaklaşması veya birbirine teğet olmalarıdır.

ولكن إذا أمعن النظر ظهر له التباين. كما لا يبعد أن يتشكك في عرض من الأعراض أنه من قبيل هذا القسم أو ذاك كما يتشكك ناظر في الفرق بين النسبة للجوهر إلى مكانه، وبين نسبته إلى جوهر آخر بطريق المحاذاة.

[٥٢٧] وذلك إنما يعرض^١ من حيث يكون اسم صفة الكون في المكان يدل على الصفة^٢ من حيث هو مضاف، ولا يوجد له اسم يدل عليه من حيث هو تلك الصفة، بغير إضافة حتى يتكلف فيوضع له [٣٩١] اسم الأين، ويوضع للوقوع في الزمان اسم متى. فمهما كان اسمه الدال عليه، من حيث هو مضاف، هو الذي جعل اسمه الدال عليه من حيث هو صفة، اعترض هذا الشك ويكون هذا تقصيراً^٣ من واضع الأسماء. ولذلك قد يعرض^٤ في هذا أن يكون اسم جنس يدل عليه، من حيث هو مضاف، وأسماء أنواعه تدل من حيث هي صفات، لا من حيث هي مضافة، فيظن أن الجنس إضافة، ويتعجب أن الجنس كيف يكون من مقولة المضاف، ويكون النوع من مقولة أخرى. وسببه ما ذكرناه.

[٥٢٨] وقد يتشكك في التكاثر والتخلخل، أنهما^٥ من مقولة الكيفية أو من مقولة الوضع، وينشأ^٦ الشك من اشتراك الاسم ههنا؛ فإن التخلخل إن كان مثل تنفّس الصوف والتكاثر مثل تلبّده فإنهما تحت الوضع؛ أو معنى التخلخل^٧ أن تتباعد أجزاء الجسم بعضها من بعض لتخللها أجسام غريبة من هواء أو غيره. والتكاثر معناه: تقارب أجزائه بالتلبد حتى ينعصر^٨ ما فيه من هواء^٩ فينسل من خلله، فتتقارب أجزاؤه، أو^{١٠} تتّمّاس.

١ ر: يعرض.

٢ ط - تدل على الصفة.

٣ ف: مقصراً.

٤ ف - قد.

٥ ف^١: يفرض.

٦ ف: أنه.

٧ ط: وانتشأ.

٨ ط - إن كان مثل تنفّس الصوف والتكاثر مثل تلبّده فإنهما تحت الوضع أو معنى تخلخل.

٩ ر: يتعصر.

١٠ ف: هذا.

١١ ف ط: و.

İKİNCİ BÖLÜM (FENN)

VARLIĞIN ZÂTÎ ARAZLARI İLE SINIFLARINA VE HALLERİNE BÖLÜNMESİ

[529] Bu bölümler, varlığın ilke (mebdé'), illet ve ma'lûl olması; bil-
5 kuvve ve bilfiil, kadîm ve hâdis, önce ve sonra, önce gelen ve sonra gelen,
tümel ve cüz'î, tâmm ve nâkıs, bir ve çok, vâcib ve mümkün gibi kısımlara
ayrılması gibidir. Zira bu arazlar var olan (mevcûd) için; -cisim, araz veya
başka bir şey olması gibi-, 'mevcûd'dan daha özel olan bir şey olması bakı-
mından değil; mevcûd olması bakımından sabit olan arazlardır.

10 **Varlığın İlet ve Ma'lûle Bölünmesi ve Var Olanın (Mevcûd) Mebde' ve İlet Olarak Nitelenmesine Dair**

[530] İlke (mebdé'), ya kendi zâtı ya da başkası sebebiyle varlığı kendi
içinde tam ve eksiksiz olan ve sonra da varlıkta bulunuşu sebebiyle, başka
bir şeyin varlığı gerçekleşen her şeyin adıdır. Her ilke, ilkesi olduğu şeye
15 izafetle 'illet' adını alır. Sonra, bu illet şu seçeneklerin dışına çıkmaz: 1- Ya
divan açısından, divanın tahtası ve sûretinde olduğu gibi, illete bağlı olan
şeyin (ma'lûlün) bir parçasıdır; 2- Ya da ma'lûlün bir parçası şeklinde de-
ğildir. Ma'lûlün bir parçası şeklinde olanın var oluşundan ise bazen ma'lû-
lün bilfiil var oluşu zorunlu hale gelmeyebilir ki bu tür illete '*unsur*' denilir.
20 Bu, divanın tahtası gibidir. Bazen de bu illetin varlığı ile ma'lûlün varlığı
kuşkusuz bilfiil zorunlu olur. Bu tür illet ise divanın sûretidir. Unsur'a '*po-
tansiyel illet: maddî illet*'; sûrete ise '*sûrî illet*' adı verilir.

الفن الثاني

في انقسام الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصنافه وأحواله

[٥٢٩] مثل^١ كونه مبدأً وعلّةً ومعلولاً؛ وانقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل؛ وإلى القديم، والحادث؛ والقبل والبعء؛ والمتقدم والمتأخر؛ والكلي والجزئي؛ والتام والناقص؛ والواحد والكثير؛ والواجب والممكن. فإن هذه العوارض تثبت للموجود، من حيث هو موجود، لا من حيث إنه شيء آخر أخص منه، ككونه جسمًا، أو عرضًا، أو غيرهما.^٢

القول في الانقسام إلى العلة والمعلول واتصاف الموجود

بكونه مبدأً وعلّة

[٥٣٠] والمبدأ اسم لكل ما يكون قد استتم وجوده في نفسه، إما عن ذاته وإما عن غيره، ثم^٣ يحصل منه وجود شيء آخر بتقومه،^٤ ويسمى كل مبدأً وعلّة بالإضافة إلى ما هو مبدأً له. ثم لا يخلو إما أن يكون كالجزء من المعلول، مثل الخشب وصورة السرير [١٩٢] للسرير؛ أو^٥ لا يكون كالجزء. فالذي^٦ هو^٧ كالجزء قد لا يجب عن وجوده وجود المعلول بالفعل، ويسمى عنصراً وهو كالخشب للسرير. وقد يجب عن وجوده لا محالة وجود المعلول بالفعل، وهو صورة السرير. ويسمى العنصر «علّة قابليّة»، والصورة «علّة صوريّة».

١ ر ف أ : مثال.

٢ ر : شيئاً آخر.

٣ ر : و؛ ف أ : لم.

٤ ط : يتقوم + به.

٥ ط - كل مبدأً + هذا.

٦ ف : إذ.

٧ ر ف : الذي.

٨ ط : يكون.

٩ ر : موجود.

[531] Ma'lûlün parçası şeklinde olmayan illet ise, 1- Ma'lûlden tamamen ayrı olan ve 2- Ma'lûlle bir arada olan illet şeklinde iki kısımdır. Ma'lûl ile bir arada olan illet ise şu kısımlara ayrılır. 1- Araz bakımından mevzu gibi, ma'lûlün bir sıfatını elde ederek onunla tavsif edilen illet. Zira 5 mevzu hakkında, 'sıcak, soğuk, kara ve ak' denilebilir. 2- Bunun aksi olan illet ki, burada ma'lûl, özelliğini illetten alır ve illetin ma'lûlü bu özellikle vasıflandırılır. Su ve hava arasında ortak olan maddelerin, (kimyasal) dönüşüm olduğunda su olma sûreti gibi. Bu ortak maddeye bazen *heyûlâ* adı verilir. Ona bu ismi verme ya da bunun yerine başka isim koyma, üzerinde 10 tartışma yapılacak bir konu değildir.

[532] Ma'lûlden ayrı olan illet ise şu kısımlara ayrılır: a- Ma'lûlün varlığının kendisinden kaynaklandığı; ancak varlığı bu ma'lûl için olmayan illet. Bu fâil oluş illetidir. Divan için marangoz böyle bir illettir. b- Ma'lûlün kendisi için var olduğu illet ki, bu gaye olup, 'gaye illet: gâî illet' olarak 15 anılır. Divan için oturmaya uygunluk gibi.

[533] İlk illet gayedir, zira gaye olmasaydı marangoz fâil olmaz, fiilde bulunmazdı. Gaye illetin illet olması, diğer illetlerden önce gelir. Zira diğer illetler gaye illet ile illet haline gelirler. Gayenin varlığı diğer illetlerin varlığından sonra gelir; önce gelen ise sadece gaye illetin illet oluşudur. Fâil illet 20 ise, daima kabul edici (maddi) illetten daha üstündür. Zira fâil illet fayda verici, maddi illet ise faydalanıcıdır. İllet ayrıca; şu şekillerde de olabilir: Bizzat ve bilaraz illet; bilkuvve ve bilfiil illet; yakın ve uzak illet. Bunların örnekleri daha önce geçmişti.

Varlığın, Bilkuvve Varlık ve Bilfiil Varlık Olarak Kısımlara 25 Ayrılması

[534] Mevcûd'un bazen bilfiil, bazen de bilkuvve olduğundan bahsedilir. 'Bilkuvve' ifadesi bazen başka bir mana için daha kullanılır ve bu durumda fiilin (bilfiilin) karşıtı olan 'kuvve' ile karıştırılır. Öyle ise kuvve'yi önce açıklayalım, zira başkası üzerinde, o şeyin başkası olması 30 bakımından, değişimin meydana gelmesinin ilkesine de kuvve denilir.

[٥٣١] والذي ليس كالجزم ينقسم: إلى مابين للمعلول. وإلى ملاقي. والملاقي ينقسم؛ إلى ما يكتسب^١ صفة من المعلول، فينعت به، وهو كالموضوع للعرض إذ يقال: للموضوع «حار وبارد وأسود وأبيض». وإلى ما يكون بالعكس منه، وهو أن يكون المعلول يكتسب النعت من العلة فينعت المعلول^٢ بالعلة، وهو كصورة المائية للمادة المشتركة بين الماء والهواء عند الاستحالة. وقد يسمى ذلك المشترك هيولى؛ ولا مشاحة في إطلاق هذا الاسم وإبداله.

[٥٣٢] وأما المابين، فينقسم إلى ما منه الوجود وليس الوجود لأجله، وهو العلة الفاعلية، كالنجار للسريز؛ وإلى ما لأجله وجود المعلول، وهو الغاية وتسمى^٣ علة غائية كالصلوح للجلوس عليه في السريز.^٤

[٥٣٣] والعلة الأولى: هي الغاية، إذ لولاها لما صار النجار فاعلاً. وكونها علة، سابقة سائر العلل؛ إذ بها صارت بقية العلل علة^٥ ووجودها متأخر عن وجود الكل، وإنما المتقدم عليتها^٦. والفاعل أشرف أبداً من القابل؛ لأن الفاعل مفيد، والقابل مستفيد. ثم العلة قد تكون بالذات، وقد تكون بالعرض، وقد تكون بالقوة، وقد تكون بالفعل، وقد تكون قريية، وقد تكون بعيدة، وقد سبقت أمثلتها.

١٥ القول في الانقسام إلى ما هو بالقوة، وإلى ما هو بالفعل

[٥٣٤] الموجود قد يقال «إنه بالفعل»، وقد يقال: «إنه بالقوة». واسم القوة قد يطلق لمعنى^٧ آخر، فيلبس بالقوة التي تقابل الفعل، فلنقدم بينها: إذ يقال «قوة»، لمبدأ التغيير في آخر من حيث أنه آخر.

١ ر: يكشف.

٢ ف + به؛ ر + من.

٣ ط - الغاية وتسمى.

٤ ط - عليه في السريز + الكرسي والسريز.

٥ ط: عللاً؛ ف: علية.

٦ ر: عليها.

٧ ف: بمعنى؛ ط: علي معنى.

Değişimin ilkesi ya etkilenendedir (münfail) ki bu etkilenim kuvvetidir (kuvve-i infîliyye); ya da fâilidedir ki bu da ‘etki kuvveti’dir. Ayrıca şeyden, fiil ve infîalin ortaya çıkmasının, kendisi sebebiyle mümkün/caiz olduğu 5 şeye de ‘kuvve’ denilir. Yine bir şeyi, diğer bir şeyi varlıkta tutucu (mukavim) yapan şeye de kuvve denilir. Yine bir şeyi değişmez, sabit kılan şeye de kuvve denilir. Şüphesiz değişim kuvve olmayıp zayıflıktan kaynaklanır.

[535] Etkilenenin (münfailin) kuvveti, tek ve muayyen bir şeye yönelmiş sınırlı bir şey olabilir. Suyun -aldığı şekli koruma değil de- şekil alma kuvvesi gibi ki bu, hem şekil alma hem de bu şekli koruma kuvveti olan 10 mumdan farklıdır. Bazen de bir şeyde iki zıt şey bakımından da etkilenim kuvveti (kuvve-i infîliyye) olur. Tıpkı mumun ısıtma ve soğutmayı kabul etmesi gibi. Aynı şekilde fâilin kuvveti de, ateşin yalnızca yakmaya yönelik olması gibi, bazen tek ve belirli bir şeye yönelik olabilir. Kuvve, bazen de birden çok şeye yönelik olabilir. Mesala birbirinden farklı şeyleri irade edip 15 seçenlerin kuvvesi gibi. Bazen bir şeyde, birçok şeyin birden kuvvesi olur, ancak bu kuvvetler birbirine aracılık eder. Tıpkı pamuğun eğrilmiş iplik, bez ve kumaş olma sûretini almaya kabil olması gibi.

[536] Bazen kuvve lafzını araştıran yanılır ve bu manadaki kuvve ile fiilin karşıtı olarak kullanılan kuvveyi bir birine karıştırır. İki kuvve arasındaki 20 fark birkaç bakımdan açıktır. Birincisi, fiilin karşıtı olan kuvve, o şey bilfiil olunca ortadan kalkar. –Fiilin karşıtı olarak kullanılmayan- diğer anlamdaki kuvve ise, fâil olması halinde varlığını devam ettirir. İkincisi, ‘fâil kuvve’ ancak harekete geçirici ilke için kullanılabilir. İkinci anlamdaki kuvve ise çoğu durumda etkilenim altındaki şeyi ifade için kullanılır. Üçüncüsü, fâil 25 kuvvenin karşıtı olan fiilin manası; bir dönüşüm veya bir oluş ya da bir hareketin, bunlardan etkilenmeyen bir ilkeye nisbet edilmesidir. Diğer anlamdaki kuvvenin karşıtı olan fiil ile meydana gelmiş mevcutlarla ilgili her fen tavsif edilebilir. Bu ister bir etkilenim (infîâl); isterse de, bir fiil (etki) ve etkilenim olmaksızın salt bir hal olsa da durum böyledir.

ومبدأ التغيير^١ إما^٢ في المنفعل وهو القوة الانفعالية؛ وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية. ويقال لِمَا^٣ به يجوز^٤ [٣٩٢] من الشيء فعل أو انفعال؛ وما به يصير الشيء مقوماً للآخر؛ ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً^٥ فإن التغيير من الضعف.

[٥٣٥] وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء^٦ واحد متعين، كقوة^٧ الماء على قبول الشكل دون حفظه؛ بخلاف الشمع الذي فيه قوة القبول والحفظ جميعاً. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بالإضافة إلى الضدين كقبول الشمع التسخين^٨ والتبريد. وكذلك قوة الفاعل قد تتوجه إلى شيء واحد متعين: كقوة النار على الإحراق فقط؛ وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة، كقوة المختارين على الأمور المختلفة. وقد يكون في الشيء قوة^٩ لأمر، ولكن بعضها بتوسط البعض، كقوة القطن على قبول صورة الغزل، والثوبية.

[٥٣٦] وقد يسهو الناظر في لفظ القوة، ويلتبس عليه «القوة» بهذا المعنى بالقوة التي تذكر بإزاء الفعل. والفرق بينهما ظاهر، من أوجه: الأول، أن القوة التي بإزاء الفعل، تنتفي مهما صار الشيء بالفعل. والقوة الأخرى تبقى موجودة في حالة كونها فاعلة. الثاني، أن القوة الفاعلة، لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك. والقوة الثانية يوصف بها في أكثر^{١٠} الأمر، المنفعل. الثالث: هو أن الفعل الذي بإزاء القوة الفاعلة،^{١١} معناه: نسبة استحالة أو كون، أو^{١٢} حركة إلى مبدأ لا يتفعل بها. والفعل الذي بإزاء القوة الأخرى يوصف به كل فن، من فنون الموجودات الحاصلة، وإن كان انفعالاً، أو حالاً لا فعلاً، ولا انفعالاً.

١ ر التغيير؛ ط - في آخر من حيث أنه آخر. ومبدأ التغيير.

٢ ف: آخر.

٣ ر - لما.

٤ ر + يجوز.

٥ ط: أو ثابتاً؛ ر: ثابتاً.

٦ ف + آخر.

٧ ر: كقوله.

٨ ر ط: للتسخين.

٩ ط: استعداد.

١٠ ف ط: الأكثر.

١١ ر: والفاعلة.

١٢ ر - أو.

[537] Biri itiraz ederek şöyle sorabilir: “Sizin, ‘bir şey bilfiil hale gelinceye dek bilkuvedir’ sözünüzün geleceği nokta, mahallin bu şeyi kabul etme imkanıdır. Bu anlaşılabilir bir şeydir. Ancak diğer anlamdaki, yani ateşin yakmaya olan kuvvesi gibi fiil ve etkide bulunma kuvve ile ilgili olarak ise 5 şu husus cevaplanmalıdır: Yakma fiilini ateşin yapmadığı; yanmayı ancak mesela ateş ile pamuğun buluşması sırasında- adet ve alışkanlığın akışıyla Yüce Allah’ın yarattığı görüşünde olan biri yukarıdaki sözünüzü nasıl kabul eder.” Buna vereceğimiz cevap şudur: Yukarıda anlattıklarımızdaki amacımız, incelediğimiz kelimenin anlamını açıklamak olup bu kelimenin içeriğinin (müsemma) hakikatini ortaya koymak değildir. Nitekim bu 10 konudaki gerçek olan görüşün hakikatinin ne şekilde ortaya konulacağına *Tehâfütü’l-felâsife* kitabında dikkat çekmiş bulunuyoruz. Buradaki amacımız, bu lafzın bir anlamıyla diğerinin, bu ikisine de inanan biri tarafından kullanıldığında, birbiriyle karıştırılmamasıdır.

15 **Mevcûd’un Kadîm ve Hâdis ile Önce ve Sonraya Bölünmesine Dair**

[538] Kadîm, zât bakımından kadîm ile zaman bakımından kadîm şeklinde birden çok anlama gelen (müşterek) bir isimdir. Buna göre zaman bakımından kadîm olan, varlığının zamanının öncesi bulunmayan; zât bakımından kadîm ise zâtının var olmasına sebep olan bir ilke ve illet 20 bulunmayandır. Meşhur ve hakiki olan bu anlamlardan ilkidir. İkincisi ise sanki birinci anlamdan istiâre yoluyla alınarak kullanılmış olup, mecazi bir kullanım gibidir ve filozofların kullandığı terimlerdendir.

[539] Kadîm kelimesinin birden çok anlama gelmesi sebebiyle hâdis kelimesinin de birden çok anlamı vardır. Buna göre zaman bakımından hâdis, var oluşunun zamanının öncesi olan; zat bakımından hâdis ise, zâtının varlığa gelmesine sebep bir ilkesi bulunandır. Âlem felsefecilere göre ikinci manada hâdis, birinci manada kadîmdir. Âlemin var edicisi (sâni’), her iki tevile göre de kadîmdir. Filozofların tevil yoluyla âlemin hâdis olduğunu söylemeleri salt bir mecaz 25 dır. Zira hâdis teriminden anlaşılan, önce yok iken varlığa gelendir.

[٥٣٧] فإن قيل «قولكم: إن الشيء بالقوة إلى أن يصير بالفعل، يرجع حاصله إلى إمكان^١ قبول المحل له، وهذا مفهوم. وأما القوة الأخرى التي هي على الفعل^٢ كقوة النار على الإحراق، كيف يعترف بها من يرى أن النار لا تحرق، وإنما الله تعالى يخلق الاحتراق، عند وقوع اللقاء بين النار والقطن مثلاً بحكم إجراء العادة؟»، قلنا: غرضنا بما ذكرناه، شرح معنى الاسم، [٩٣]^١ لا تحقيق وجود المسمى، وقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه، في كتاب تهافت الفلاسفة. والغرض أن لا تلبس إحدى^٣ اللفظتين؛ بالأخرى، إذا استعملها معتقد ذلك.

القول في انقسام الموجود إلى القديم والحادث والقبل والبعد

[٥٣٨] أما القديم فهو اسم مشترك بين القديم بحسب الذات، وبين القديم بحسب الزمان. فالقديم بحسب الزمان، هو الذي لا أول لزمان وجوده. وأما الذي^٤ بحسب الذات، فهو الذي ليس لذاته مبدأ وعلّة هو به موجود. والمشهور الحقيقي هو الأول. والثاني كأنه مستعار من الأول، وكأنه مجاز، وهو^٥ من اصطلاح الفلاسفة.

[٥٣٩] وبهذا الاشتراك يشترك «الحادث» أيضاً؛ فالحادث بحسب الزمان هو الذي لزمان وجوده أول. وبحسب الذات: هو الذي لذاته مبدأ^٦ هي به موجودة. والعالم عند الفلاسفة حادث بالمعنى الثاني، قديم بالمعنى^٧ الأول. وصانع العالم قديم على التأويلين جميعاً. وتسميتهم العالم حادثاً، بتأويلهم، مجاز محض؛ إذ المفهوم من الحادث، الكائن بعد أن لم يكن.

١ ط: الاستعداد للشيء.

٢ ط - على الفعل + فاعلة.

٣ ط: إحداهما.

٤ ط - اللفظتين.

٥ ط: استعملهما.

٦ ر ف - أما الذي.

٧ ر: وكأنه.

٨ ر - مبدأ.

٩ ف - بالمعنى.

Oysa filozoflara göre âlem önce yok iken var olmuş değildir. Filozofların şu sözleri de onlara bu noktada yarar sağlamaz: “Âlemin, var oluş meselesine bir nisbeti ve yokluğa başka bir nisbeti vardır. Âlem için ortaya çıkan var oluş, kendi zâtından değil, başkasındandır. Şayet bu başkasının yokluğunu düşünürsek, âlemin kendi zâtından gelen özelliği yokluk olur. Bir şeyin zâtından gelen şey, başkasından dolayı ona gelenden, zâtî olarak öncedir. Öyle ise bu te’vile göre âlem için yokluk, var oluştan önce gelir.”

[540] Bu, bir lafzı kullanma hususunda sınırların fazla zorlandığı bir ifade tarzıdır. Onların burada hâdis lafzını kullanmamaları ve böylece bu lafzın kullanımında farklı bir tarz getirerek sınırları zorlamaları yadırganacak bir husus değildir. Esas yadırganacak husus, onların hâdis oluş (hudûs) kavramının anlamına ve âlemin varlığını bir yokluğun öncelemediğine inanmaktan, bunu kabulden vazgeçmeleridir. Bu kabul edilmedikçe isimler, kullanılan kelimeler yeterli olmaz. Yoksa kelimeler ve terimler üzerinde tartışmaya gerek yoktur. Asıl şaşılacak olan onların şöyle demeleridir: “Biz âlemin hâdis olduğuna inanma noktasında en önde gelenleriz. Zira biz bir illete bağlı olarak var olan (ma’lûl) her zaman hâdistir; âlem her zaman hâdistir, bizzat hâdis olma sıfatı zamanın (dehrin) tamamında âlem için söz konusudur. Oysa size göre sadece âlemin hâdis olması sadece bir halde söz konusudur.”

Ancak, eğer hâdis olmaktan anlaşılın onların (filozofların) anlattıkları şey olsaydı onlar gerçekten bu konuda bizden daha önde olurlardı. Oysa hâdis olmaktan anlaşılın bu değil, bizim anlattığımız şeydir ve onlar bunu kabul etmemiş ve hâdis olma lafzını bütün zamanlarda sürüp giden diğer bir şey için kullanmışlardır. Bu anlayışın hangi sebeplerle geçersiz olduğunu biz *Tehâfütü’l-felâsife*’de anlattık.

[541] Önce, ise aklî ilimlerle uğraşanların ve halkın dilinde kullanılan birden çok anlama gelen (müşterek) bir isimdir. Şöyle ki 1- Bazen, önce denildiğinde bununla tabii (bi’t-tab) öncelik kastedilir. ‘Bir, ikiden önce gelir’ denilmesi gibi. Bu durum; kendisi var olmadıkça diğer şeyin var olamayacağı, diğeri olmadan da kendisinin mevcut olabileceği her şeyde böyledir. O halde diğeri olmadan var olabilen şey bu diğere öncedir. Bu diğere ise bazen ‘sonradır’ denilir ki burada sonralık adeta bir istiâre ve mecaz yoluyla söylenmiştir.

والعالم عندهم ليس كائناً بعد أن لم يكن. ولا يغنيهم^١ قولهم: «إن العالم له نسبة إلى قضية الوجود، ونسبة إلى العدم؛ والوجود حاصل له، لا من ذاته بل من غيره. ولو قدرنا عدم ذلك الغير، لكان له من ذاته العدم. وما للشيء من ذاته، قبل ما للشيء من غيره، قبلية بالذات، فالعدم له قبل الوجود بهذا التأويل.»

٥ [٥٤٠] وهذا متكلف من الكلام، في إطلاق لفظ، وليس ينكر عليهم تركهم لفظ «الحادث» حتى يتكلفوا لأنفسهم وجهاً في إطلاق اللفظ، بل ينكر عليهم ترك اعتقاد معنى الحدوث، وأن وجود العالم ليس مسبوقاً بعدم. وإذا لم يعتقدوا ذلك فالأسامي لا تغني، ولا^٢ مشاحة فيها. والعجب أنهم يقولون: «إنا باعتقاد^٣ حدوث العالم أولى، فإننا نقول: المعلوم^٤ حادث [٥٩٣] في كل زمان، والعالم معلول في كل زمان^٥ فوصف الحدوث له ثابت عندنا في الدهر كله؛ وعندكم في حالة واحدة.» ولكن إن كان المفهوم من الحدوث^٦ ما ذكروه، فهم أحق به، إلا أن مفهوم الحدوث^٧ ما ذكرناه، وقد نفوه، وأطلقوا اللفظ على أمر آخر يستمر في جميع الأزمنة. وطريق بطلانه ذكرناه في كتاب تهافت الفلاسفة^٩.

١٥ [٥٤١] وأما «القبل»، فإنه اسم مشترك في محاورات النظار والجماهير؛ إذ قد يطلق ويراد به القبلية بالطبع، كما يقال «الواحد قبل الاثنين». وذلك في كل شيء لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود؛ ويوجد هو وليس الآخر بموجود. فما يمكن وجوده، دون الآخر، فهو قبل الآخر. وذلك الآخر قد يقال له «بعد» وكأنه مستعار ومجاز.

١ ط - ولا يغنيهم + ومن تأويلاتهم.

٢ ر: لان.

٣ ف: باعتبار.

٤ ر ف: حدث.

٥ ف: للمعلول.

٦ ط - والعالم معلول في كل زمان.

٧ ر ف: الحدث.

٨ ر ف: الحدث.

٩ ر ف: الفلسفة.

Zira bilindik olan ve akla ilk gelen öncelik; zaman bakımından önceliktir ki bu öncelik açıkça bilinen bir konudur. 2- Bazen de, sıralama ve mertebeye bakımından önde olana da ‘önce’ denilir. En üst cinse izafetle, cinsin türden önde olmasındaki gibi. 3- Önce, bazen ferd olarak belirli bir şeye nisbetle olur. Mesela, esas alınan ve diğerlerinin kendisine nisbet edildiği şey ‘mihrab’ olduğunda, birinci saf, ikinci saftan öncedir denilmesi gibi. Şayet mescidin kapısı esas alınıp ona nisbet edilmiş olsaydı, son saf önce olmakla nitelenirdi.

[542] 4- Bazen de şeref sebebiyle öncedir, denilir. Nitekim “Hz. Muhammed (s.a.) Hz. Musa’dan; Hz. Ebu Bekir de Hz. Ömer’den önce’dir” denildiği gibi. 5- İkisi zaman bakımından beraber; bilkuvve veya bilfiil olma bakımından da aynı hizada gitmelerine rağmen ma‘lûle nisbetle illele önce’dir denilir. Fakat ikisinden biri, varlığını diğerinden kazanmadığı halde bu diğeri varlığını ondan kazanıyorsa buna diğerinden öncedir denir. 15 Bütün bu anlamların tümünde önde olanın durumunu düşünürsen, bu anlamların şu esasa indirildiği görülür: Önde olan, sonra olandaki vasfa her halükarda sahip olandır. Sonra olan ise, ancak önce olanın sahip olduğu bir vasfa sahip olabilir.

Mevcûdun Tümel ve Cüz’î Şeklindeki Ayrımı

[543] Bil ki ‘tümel’ kelimesi birden çok anlamlı bir isim olup, iki anlamda kullanılır. Tümel, bu iki anlamdan birinde dış dünyada (a’yânda) mevcut iken, diğer anlamda dış dünyada değil de zihinde mevcuttur. 1- Buna göre birinci anlam, başkasının ona eklenmesini ve başkasından ayrı ve soyutlanmış olmasını, hatta başka herhangi bir durumu dikkate almaksızın mutlak olarak kullanılan şeydir. Mesela insan, bir çeşit hakikat olması sebebiyle akledilir (ma‘kûl) bir şeydir ve ‘insan oluş’tan ayrılmayacak şeylerin başında, ona en sıkı bir şekilde bağlı olan şey insanın bir tane olup çok olmamasıdır. Zira insan ancak bu şekilde tasavvur edilir. Fakat akıl, onun tek veya çok olduğuna bakmaksızın, mutlak anlamda ‘insan oluş’u kavrayıp onun üzerinde düşünebilir. 30

بل القبلية الظاهرة المشهورة، هي القبلية الزمانية، وأمرها ظاهر. ويقال «قبل» لما يتقدم في المرتبة كتقدم^١ الجنس على النوع، بالإضافة إلى الجنس الأعلى^٢. وقد تكون بالنسبة إلى شيء معين، كما يقال: «الصف الأول قبل الصف الثاني» إذا صار المحراب هو المنسوب؛ ولو نسب إلى باب المسجد، ربما كان الصف الأخير موصوفاً بالقبلية. ٥

[٥٤٢] وقد يقال «قبل» بالشرف، كما يقال «محمد صلى الله عليه وآله، قبل موسى؛ وأبو بكر قبل عمر». وقد يقال «قبل» للعلّة بالإضافة إلى المعلول، مع أنهما في الزمان معاً، وفي كونهما بالقوة أو بالفعل، يتساوقان، ولكن من حيث أن لأحدهما الوجود غير مستفاد من الآخر، ووجود الآخر مستفاد منه، فهو متقدم عليه. وإذا تأملت حال المتقدم في جميع هذه المعاني، رجع إلى أن المتقدم هو الذي له الوصف الذي للمتأخر بكل حال؛ وليس للمتأخر ذلك إلا وهو موجود للمتقدم.

القول في انقسام الموجود إلى الكلي والجزئي

[٥٤٣] اعلم أن الكلي اسم مشترك يطلق على [٩٥] معنيين، هو بأحدهما^٣ موجود في الأعيان؛ وبالمعنى الثاني موجود في الأذهان لا في الأعيان. أما الأول فهو الشيء المأخوذ على الإطلاق، من غير اعتبار ضم غيره إليه، أو اعتبار تجريده من غيره؛ بل من غير التفات إلى أمر آخر. فإنّ الإنسان مثلاً معقول بأنه حقيقة ما، وألزم شيء للإنسانية وأشدّه التصاقاً بها، كونها واحدة أو كثيرة، إذ لا يتصور إلا كذلك. ولكن العقل قادر على أن يعتبر الإنسانية المطلقة من غير التفات إلى أنها واحدة، أو كثيرة؛ ٢٠

١ ر: مقدم.

٢ ف: أعلى.

٣ ر: أحدهما.

٤ ف: لا.

٥ ر: و.

Doğrusu insan, insan olarak bir şey; tek ve çok olması bakımından ise –ki bu durum insan için bilkuvve ya da bilfiil olabilir- başka bir şeydir. Zira insan, sadece insan olması bakımından, başka bir şart aranmaksızın, insandır.

- 5 [544] Genel veya özel olma; insan olma üzerine ilave bir şarttır. Bir ve birden çok oluş da böyledir. Buna göre insanı bilen, tek bir şeyi bilmiş olur. Bilinen insanın bir oluşunu bilen ise iki şeyi bilmiş olur: Bunlardan biri, ‘insan’; diğeri ise ‘bir oluş’tur. Çokluğu bilince de durum böyledir, özeli ve geneli bilince de. O halde bütün bunların tamamı bilinene ilave şeylerdir.
- 10 Bu haller yalnızca bilfiil varsayıldığında değil, bilkuvve varsayıldığında da böyledir. Dolayısıyla insan oluşa ilave olarak ‘bir oluş’ ve ‘çok oluş’a dikkat etmeksizin bilkuvve olarak mutlak insanı farz eder; ‘bir oluş’ ve ‘çok oluş’u ise bundan sonra varsayarsın. Böylece senin düşüncende ‘bir insanlık’ ve bu insanlık dediğimiz ilkeye/şeye ilave olarak, bu insan oluşun ‘bir oluş’ ya
- 15 da ‘çok oluş’ bir çeşit izafeti bulunmaktadır.

- [545] Evet şüphesiz çok oluş ve bir oluş, var oluş bakımından insan oluştan hiçbir şekilde ayrılmaz. Bir şeye sıkı sıkıya bağlı olup ondan ayrılmayan her şey, zâtî olarak o şeye ait olmak zorunda değildir. Zira biz biliyoruz ki insan olma, ya bir tek ya da birden çok olarak var olur. Fakat
- 20 insan oluş, insan oluşluğu bakımından bir ya da birden çok değildir. Buna göre, ‘insan olmak ancak iki halden biri şeklinde vardır’ sözümüz ile ‘insana ait iki halden biri onun insan olması nedeniyledir’ sözümüz arasında bir fark vardır. ‘İnsan oluş, insan oluş olması bakımından bir tek değildir’ sözümüz ‘O halde, insan oluş, insan oluş olması bakımından birden çoktur’ sonucunu doğurmaz. Yine bizim ‘insan oluş, insan oluş olması yönüyle bir tektir’ dediğimizde bunun çelişigi ‘insan oluş, insan oluş olması yönüyle birden çoktur’ değildir. Aksine bunun çelişigi, ‘insan oluş, insan oluş olması yönüyle bir tek değildir’ sözüdür. Durum böyle olunca (insan oluşun), bir veya birden çok olarak mevcut olması, -insan oluş yönüyle
- 30 olmaksızın- mümkündür.

فإن الإنسان بما هو إنسان، شيء، وبما هو واحد أو كثير، - وذلك له بالقوة أو بالفعل، - شيء آخر. فإنه بما هو إنسان، إنسان فقط بلا شرط آخر ألبتة.

[٥٤٤] ثم العموم أو الخصوص شرط زائد له على ما هو إنسان. والوحدة^١ والكثرة^٢ كذلك. فإن من علم الإنسان فقد علم أمراً^٣ واحداً. ومن علم أن الإنسان المعلوم، له وحدة؛ فقد علم شيئين: أحدهما: الإنسان؛ والآخر: الوحدة. وكذا إذا علم الكثرة، وكذا إذا علم العموم أو الخصوص. فكل ذلك زوائد على المعلوم. وليس إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط، بل هو كذلك وإن فرضت بالقوة. فإنك تفرض بالقوة «الإنسان المطلق» من غير التفات إلى الوحدة والكثرة،^٤ وتفرض الوحدة والكثرة بعده، فيكون في اعتبارك إنسانية، وإضافة ما للإنسانية إلى الوحدة والكثرة^٥ زائدة على أصل الإنسانية^٦

[٥٤٥] نعم الكثرة أو الوحدة تلزم الإنسانية في الوجود لا محالة، وليس كل ما يلزم الشيء فهو له في ذاته؛ فنحن نعلم أن الإنسانية، لا توجد إلا أن تكون واحدة أو كثيرة ولكن ليست الإنسانية بما هو إنسانية واحدة أو كثيرة.^٧ ففرق بين قولنا «إن الإنسانية^٨ لا توجد إلا ولها إحدى الحالتين»، وبين قولنا «إحدى الحالتين له بما هو إنسانية». وليس يلزم قولنا: «إن الإنسانية، ليست بما هي إنسانية، واحدة»، أن نقول «فالإنسانية، إذن بما هي إنسانية كثيرة». وإذا قلنا، «إن الإنسانية بما هي إنسانية واحدة» فليس نقيضها «أن الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة». بل نقيضها «أن الإنسانية ليست، بما هي إنسانية واحدة». وإذا كان كذلك، جاز أن توجد واحدة أو كثيرة، ولكن لا بما هي إنسانية.

١ ر: والواحد.

٢ ر: والكثير.

٣ ر: شيئاً.

٤ ر ف: واحد.

٥ ر + زائد على أصل الإنسانية.

٦ ر: والكثرة؛ ط + وفرض الوحدة والكثرة.

٧ ر - زائدة على أصل الإنسانية.

٨ ط - لا توجد إلا أن تكون واحدة أو كثيرة ولكن ليست الإنسانية بما هو إنسانية واحدة أو كثيرة.

٩ ر - بما هو إنسانية واحدة أو كثيرة. ففرق بين قولنا: إن الإنسانية.

١٠ ط - وإذا قلنا إن الإنسانية بما هي إنسانية واحدة فليس نقيضها أن الإنسانية بما هي إنسانية كثيرة.

[546] Tümel ile bazen, mutlak anlamda ‘insan oluş’ kastedilir ki; bu, bir veya birden çok oluş şartı ya da bunların dışında, insan oluş dışında, hem olumlu hem de olumsuz şekilde her türlü itibarilikten uzaklaşmış olan eklentilerinin bulunması şartından uzak, mutlak insanlıktır. ‘Başka bir şart olmaksızın insan oluş’ sözümlerimiz ile ‘beraberinde başkası olmamak şartıyla insan oluş’ sözümlerimiz arasında fark vardır. Zira bu sonuncuda, söze olumsuzluk şartı eklenmiştir. Birinci söz ile biz, ister olumsuz ister olumlu tarzda olsun, insan oluşun dışındaki şeylerle olan nisbet ve bağı kesilmiş olan mutlak anlamda insan oluşu kastediyoruz.

[547] O halde bu (ikinci) manadaki tümel dış dünyada mevcuttur. Zira bir/tek veya birden çok oluş, ya da insanla birlikte olan diğer eklentilerin varlığı, insanı, insan oluşu bakımından varlık alanının dışına çıkarmıyorsa, başkası ile beraber var olup kendi zâtında, kendine özgü bir varlığı da olan her şey, başkasının ona katılması ve eklenmesi ile, zâtı bakımından varlığını yitirmez. O halde, bu bakımdan ‘insan oluş’, teker teker insan ferdlerinde fiilen mevcuttur ve her insan ferdine, bizzat bir ya da birden çok olmasına bakılmaksızın yüklem yapılıır. Zira bu onun ‘insan oluş’ olması bakımından değildir.

[548] 2- Tümelin ikinci manası ise, mesela ‘insan oluş’tur. Bu, insan oluşun, bilinen yollardan herhangi biriyle çok sayıda şey için, herhangi bir şekilde söylenir olması şartıyladır. Bu, dış dünyada mevcut olmayan tümeldir. Zira belirli tek bir vakitte her bir ferde tek tek yüklem olan belirli tek bir şeyin varlığı imkansızdır. Zira şu husus açıktır ki, Zeyd’in şahsına özgü arazların kuşattığı insanı, Ömer’in arazları kuşatmış değildir ki bu sebeple bu insanlığın (Zeyd’in insan oluşunun) aynısı, Ömer’de de mevcut olsun ve bu ikisi (Ömer ve Zeyd) sayıca birbirinin aynısı olsun.

[549] Belki de, bu ikisini (Zeyd ve Ömer’i) birbirine zıt arazlar kuşatır. Fakat bu (Zeyd ve Ömer’in imgesi) zihinde mevcuttur. Bu şu anlamdadır: Zeyd ferdi duyularla algılandığında, zihinde/nefiste bir iz ve etki oluşur ki bu iz, insanın sûretinin zihine nakşolmasıdır. ‘Bilgi (ilm)’ kelimesiyle ifade edilen şey de bu nakşolmadır.

[٥٤٦] فالكلي قد يراد به الإنسانية المطلقة الخالية عن اشتراط الوحدة، أو الكثرة، أو غير ذلك من لواحقها المنفكة عن كل اعتبار سوى الإنسانية، بالنفي والإثبات جميعاً. وفرق بين قولنا «إنسانية بلا شرط آخر»، وبين قولنا «إنسانية بشرط أن لا يكون معه غيره» لأن الأخير فيه زيادة اشتراط نفي، والأول نعني به الإطلاق، الذي هو منقطع النسبة عما وراء الإنسانية، نفيًا كان، أو إثباتاً. ٥

[٥٤٧] فالكلي بهذا المعنى موجود في الأعيان؛ فإن وجود الوحدة أو الكثرة، أو غير ذلك من اللواحق مع الإنسان. وإن لم يكن بما هو إنسانية لا تخرج الإنسانية عن الوجود فإن كل موجود مع غيره، له في ذاته وجوداً يخصه، وانضمام غيره إليه لا يوجب نفي وجوده من حيث هو ذاته. فالإنسانية بهذا الاعتبار، موجودة بالفعل في آحاد الناس، ومحمول على كل واحد لا على أنه واحد بالذات، ولا على أنه كثير؛ فإن ذلك ليس لها؛ بما هي إنسانية. ١٠

[٥٤٨] وأما المعنى الثاني للكلي فهو الإنسانية مثلاً، بشرط أنه مقولة ما بوجه من الوجوه المعلومة^٥ على كثيرين. وهذا غير موجود في الأعيان؛ إذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولاً على كل واحد من الآحاد، في وقت واحد معين؛ فيبين أن الإنسان الذي اكتنفته الأعراض المخصصة لشخص زيد، لم تكتنفه أعراض عمرو، حتى تكون تلك الإنسانية بعينها موجودة في عمرو، ويكون هو ذلك بعينه بالعدد.^٦ ١٥

[٥٤٩] وربما يكتنفهما أعراض متضادة، ولكن هذا موجود [٩٦] في الأدهان، على معنى أنه إذا سبق^٧ إلى الحس شخص زيد، حدث في النفس أثر، وهو انطباع صورة الإنسان فيه، وهو المعبر عنه بالعلم. ٢٠

١ ط: عنها في.

٢ ف لا.

٣ ط: وجوداً.

٤ ف - له.

٥ ط: المقولية.

٦ ر - بالعدد ط: في العدد.

٧ ف: سبق.

Ferde özgü olan arazlar dikkate alınmaksızın, salt ve soyut insan oluştan elde edilen bu sûret, eğer Amr'ın insan oluşuna izafe edilse ona mutabık olur. Şöyle ki, Zeyd'den sonra duyular bir at algılasa, zihinde başka ve farklı bir iz/eser meydana gelir. Ancak Zeyd'den sonra, Amr ortaya çıksa, zihinde yeni bir eser/iz meydana gelmez. Aksine, duyularla algılanan herhangi bir ferdin zihindeki izi ve eseri noktasında diğer tüm insan ferdleri birbirine eşittir. Bu izden sonraki ve ondan da sonraki iz ve intibalar, yeni bir iz ve intiba ortaya çıkarmaz. O halde zihindeki bu iz var olan ve var olması mümkün olan diğer ferdlere de mutabık ve tüm ferdlere nisbeti eşit derecededir. İşte bu bakımdan ona tümel adı verilir. Zira onun tüm ferdlere nisbeti tek ve aynı nisbettir.

[550] İşte bu sûretin teker teker ferdlere göre bir nisbeti ve zihinde nakşolmuş diğer sûretlere göre de başka bir nisbeti vardır. Bu sûretin teker teker ferdlere nisbeti tek ve aynı olunca o, bu ya da şu ferde ve tüm ferdlere mutabık bir tümel imge (model) olur ve ona tümel denilir. Bu tümelin nefse/zihne nisbeti ve nefisteki diğer sûretlere nisbeti, ferdi bir nisbettir. Zira bu (sûret yani bilgi), nefiste tek tek nakşolmuş bilgilerden biridir. İşte bu, kelimcilerin açıklamakta zorlandığı, sorun yaşadığı bir konudur. Onlar bu konuya “hal” demişler, hallerin var olup olmadığında fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bazı kelimciler hallerin ‘ne var, ne de yok’ olduğunu ileri sürmüş; bir grup kelimci da halleri inkar ederek var olmadıklarını iddia etmiş ve var olan şeylerin birbirine benzeyip birbirinden ayrıldıkları hususları tespit ve izah etmekte zorlanmışlardır. Mesela siyahlık ve beyazlık, renk olma noktasında ortak; ancak, başka bir şey noktasında birbirinden farklıdır. O halde iki şeyin birbirinden ayrıldığı ve birbirine benzediği husus nasıl olur da aynı şey olur?

[551] Bunun kaynağı bazı kelimcilerin, nefiste/zihinde varlığı olup da, dış dünyada varlığı olmayan bir şeyi kabul etmeme şeklindeki hatalı anlayışlarıdır. Bu açıdan bakıldığında dış dünyada tümel bir ‘renkli oluş’ mevcut değildir. Aksine renkli oluş ilk itibara göre dış dünyada vardır.

وهذه الصورة المأخوذة من^١ الإنسانية المجردة، من غير التفات إلى العوارض
المخصّصة، لو أضيفت إلى إنسانية عمرو لطابقتها، على معنى أنه لو ظهر للحس
فرس بعده لحدث في النفس أثر آخر؛ ولو ظهر عمرو، لم يتجدد في النفس
أثر، بل سائر أشخاص الناس متساوية في أثر^٢ أي واحد سبق^٣. فأثر هذا الأثر
وما بعده لا يجدد أثراً فلما طابقت هذه الصورة في النفس سائر الأشخاص
الموجودة، والتي يمكن وجودها؛ واستوت^٤ نسبتها إلى الكل، سمي كلياً بهذا
الاعتبار؛ إذ نسبتها إلى كل واحد، واحدة^٥.

[٥٥٠] فلهذه الصورة نسبة إلى آحاد الأشخاص، ولهذا نسبة إلى سائر الصور
المرتسمة في النفس؛ فلما كانت نسبتها إلى آحاد الأشخاص واحداً، حتى كان
مثلاً مطابقاً لهذا ولذلك ولكل واحد قيل: إنه كلي، وأما نسبتها إلى النفس، وإلى
سائر الصور في النفس، نسبة شخصية؛ فإنه واحد من آحاد العلوم المرتسمة في
النفس. وهذا هو الذي أشكل على المتكلمين وعبروا عنه بـ«الحال»، واختلفوا في
إثباته ونفيه. وقال قوم «ليس بموجود ولا معدوم»^٦. وأنكره قوم، وأشكل عليهم
الافتراق والاشتراك بين الأشياء، إذ السواد والبياض يشتركان في اللونية ويفترقان
في شيء آخر^٧، فكيف يكون ما فيه الافتراق، وما فيه الاشتراك واحداً؟^٨

[٥٥١] ومنشأ ذلك نبوة فهم بعضهم عن اعتقاد شيء له وجود في النفس،
ولا وجود له من خارج في الأعيان، إذ ثبت في النفس صورة كلية. وليست
في الوجود لونية كلية بهذا الاعتبار، بل هو ثابت في الأعيان بالاعتبار الأول.

١ - الإنسان فيه، وهو المعبر عنه بالعلم. وهذه الصورة المأخوذة من.

٢ ر: أن.

٣ ف: سبق.

٤ ط - متساوية في أثر أي واحد سبق. فأثر هذا الأثر وما بعده لا يجدد أثراً فلما طابقت هذه الصورة في النفس سائر
+ في ذلك مستوية، سواء الأشخاص.

٥ ط: والتي استوت.

٦ ف: واحد.

٧ ف: معدوم.

٨ ف - آخر.

Onun tümel olmasının manası; aynı şey olmak (ittihâd) değil de birbirine benzer, aynı modelde olmaktır. Yani Zeyd'in insan oluşunun, insan oluşluk bakımından Amr'ın insan oluşu gibi olması ve ondan sadece sayı/adet bakımından farklı olmasıdır. Bu tümel sûretin, insan oluşu akleden, 5 düşünen nefisteki imgesi ise, akleden bu nefse, Zeyd'e ve Amr'a eşit şekilde mutabıktır. Bu tümel sûret, kendi içinde tek bir şeydir ve tek olmasına rağmen, söz konusu çokluğa mutabıktır. Adeta bu tümel sûret, ona yani bu çokluğa izafetle de tek bir şeydir. İşte tümelin gerçek anlamının tespiti bu şekildedir. Bu anlaşılması en zor; bilinmesi de en gerekli şeylerden biri- 10 dir. Zira akılla kavranılan (ma'kûl) şeylerin hepsi, tümelin bu manalarının gerçek anlamının tespitine bağlı alt dallardır. Dolayısıyla bunun üzerinde derinlemesine düşünmek gerekir.

[552] Tam (tâmm) ve eksik (nâkıs) ile kastedilen ise, cüz'î (tikel) ve tümel değildir. Aksine "tam" ile kastedilen, kendisine ait olabilecek her 15 şeyin onda var olduğu, onda var olması mümkün bulunan hiçbir şeyin onun dışında kalmadığı şeydir. Öyle ki bu şeyler ya kamil bir şekilde onda vardır, ya fiilî/etkisel olarak bilkuvve, ya da etkilenimsel olarak bilkuvve ya da nicelik bakımından vardır. Nâkıs ise tâmm-kâmil'in karşıtıdır.

20 **Mevcûdun Bir ve Çoğa Bölünmesi ile Bir ve Çoğun Eklentilerine Dair**

[553] Bil ki bir, bir şeye bir denilmesine sebep olan yönden bölünmeyi kabul etmeyen şeyin ismidir. Ancak, bölünmeye nisbet edilmeleri imkansız olan ve kendilerine izafetle 'bir oluş'un var olduğu yönler çoktur. 1- Bunlardan biri sadece cins bakımından bölünemeyen ve böylece cins 25 bakımından bir olan şeylerdir. Mesela 'at ve insan canlı olma hususunda birdir' sözümüz gibi. Zira at ve insan arasındaki farklılık; sayı, tür ve arazlar hususundadır. Canlı olma noktasında ise aralarında bir farklılık ve bölünme yoktur. 2- Bir diğeri tür noktasında bölünmeyen şeydir. Mesela 'cahil ve alim tür yani insan oluş bakımından birdir', sözün gibi. 3- Diğer 30 biri, genel araz hususunda bölünmeyen şeydir. Mesela 'kuzgun ve katran siyahlık noktasında birdir' sözümüz bu şekil bir oluşa örnektir.

ومعنى كليتها^١: التماثل دون الاتحاد؛ أي الإنسانية الموجودة لزيد مثل الإنسانية الموجودة لعمرو، في كونه إنسانية [٣٩٦] وهو غيره بالعدد. وأما مثاله في نفس العاقل للإنسانية فمطابق^٢ له ولإنسانية زيد وعمرو، مطابقة واحدة. والصورة في نفسها واحدة؛ ومع وحدتها مطابقة لتيك الكثرة، فكأنها^٣ بالإضافة إليه أيضاً واحدة، أعني تيك الكثرة. فهذا تحقيق معنى الكلّي،^٤ وهو من أغمض ما يدرك، وأهم ما يطلب، إذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني، فلا بد من تأملها.

[٥٥٢]. وأما التام والناقص: فليس المراد بهما^٥ الجزئي والكلّي، بل التام يراد به الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له، والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له إلا وهو موجود له، إما في كمال الوجود، وإما في القوة الفعلية،^٦ وإما في القوة الانفعالية، وإما في الكمية. والناقص ما يقابل التام الكامل.

القول في الانقسام إلى الواحد والكثير ولواحقهما

[٥٥٣] اعلم أن الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له «إنه واحد بها». ولكن الجهات التي يمتنع نسبتها إلى^٧ الانقسام، وتثبت الوحدة بالإضافة إليها كثيرة: فمنها ما لا ينقسم^٨ في الجنس؛ فيكون واحداً في الجنس، كقولنا «الفرس والإنسان واحد في الحيوانية»؛ إذ الاختلاف بينهما في العدد وفي النوع والعوارض؛ أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف وانقسام. ومنها ما لا ينقسم^٩ في النوع كقولك: الجاهل والعالم واحد بالنوع، أي بالإنسانية. ومنها ما لا ينقسم بالعرض العام كقولنا: الغراب، والقارّ، واحد في السواد.

١ ف: كليتهما.

٢ ف ١ ط: فمطابق.

٣ ر: وكأنها؛ ط: كأنها.

٤ ف: الكل

٥ ر ف: به.

٦ ف: العقلية

٧ ر - إلى.

٨ ف + إلا.

٩ ف + إلا.

[554] 4- Bunlardan biri de birbirine nisbeti bakımından bölünemeyen şeylerdir. Mesela, ‘kralın şehire nisbeti ile ve aklın nefse nisbeti birdir’ sözü-
 müz bu tarz bir oluşa örnektir. 5- Mevzû bakımından bölünemeyen şey de
 bunlardandır. Tıpkı bizim, ‘gelişen ve kuruyan, mevzû bakımından birdir’
 5 sözü-
 müz gibi. Aynı şekilde elmanın rengi, kokusu ve tadı aynı mevzû (yani
 elma) üzerinde bir araya gelir ve böylece ‘bu şeyler birdir’ denilir ki bunun
 anlamı bu şeylerin mevzû bakımından bir olduğudur yoksa tüm bakımlar-
 dan değil. 6- Anlamı sayı bakımından bölünmeyen yani, onun anlamını
 taşıyan farklı sayılara bölünemeyen, ‘baş’ gibi şeylerdir. Zira her ferdin bir
 10 tek başı vardır, yani baş, baş olma özellik ve anlamını koruyarak birden çok
 parçaya bölünemez. 7- Bir diğeri de tanım bakımından bölünmeyen, yani
 hakikat ve mahiyeti ondan başka bir şeyde bulunmayan; zâtındaki kemâle
 eş bir başka şey bulunmayan şeydir. Mesela, ‘güneş birdir’ denilmesi bu
 tarz bir oluşa örnektir.

[555] “Bir/tek” olarak nitelenmeyi en çok hak eden ise, sayı bakımın-
 dan “bir” olandır. Bir, bundan sonra, şu kısımlara ayrılır: 1- İlki, içinde
 bilfiil çokluk bulunup, terkip ve birleşme yoluyla ortaya çıkan bir. Örne-
 ğin ‘bir ev’ gibi. 2- Diğeri ise, içinde bilfiil çokluk bulunmayıp, bilkuvve
 ve vehimde çokluk bulunan birdir. Mesela, güneş ile bir su ve bir taş gibi,
 20 (parçaları) birbirine benzer, bölünebilir bir cisim böyledir. 3- İçinde ne
 bilkuvve ve ne de bilfiil çokluk bulunan bir. Filozoflara göre cisim olma-
 yan, bütün “bir/tek cevher”ler böyledir. Evvel olan Hakk’ın zâtı da ittifak-
 la böyledir. Kelamcılara göre bu tür bir oluş, yer kaplayan tek bir cevher
 (*cevher-i ferd*) için de geçerlidir. Zira bu cevher ne bilkuvve ve ne de bilfiil
 25 bölünebilir; bu cevher sayı bakımından birdir. Ne bilkuvve ve ne de bilfiil
 bölünmeyi kabul eden, bir oluş kavramından anlaşılman taşımaya en
 çok layık olandır.

[556] Mutlak anlamıyla “çok”, yine mutlak olarak “bir”in karşıtı ola-
 rak kullanılır. Bu mutlak anlamıyla “çok” da tanım olarak; içinde “bir”
 30 bulunan, içinde bulunan şey bakımından, tanım açısından bir olmayan,
 yani içinde o birden başka bir de bulunan şeydir. Hesap yani aritmetik
 ilminde incelenen çokluk da budur. Çok, bazen izafet yoluyla çok olur.

[٥٥٤] ومنها ما لا ينقسم^١ بالمناسبة كقولنا «نسبة الملك إلى المدينة، ونسبة العقل إلى النفس، واحدة». ومنها ما لا ينقسم^٢ في الموضوع، كقولنا: النامي، والذابل،^٣ واحد في الموضوع. وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد، فيقال «هذه الأشياء واحدة»؛ أي في الموضوع، لا بكل وجه. ومنها ما لا ينقسم مَعناه في العدد، أي لا ينقسم إلى أعداد لها مَعانيه؛ كالرأس فإنه واحد من الشخص، أي لا ينقسم [١٩٧] إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس. ومنها ما لا ينقسم بالحد، أي لا توجد حقيقته لغيره، وليس له نظير في كمال ذاته، كما يقال: الشمس واحدة.

[٥٥٥] وأحق الأشياء باسم الواحد، ما هو واحد بالعدد. ثم ينقسم إلى ما فيه كثرة بالفعل، ويكون واحداً بالتركيب والاجتماع، كالبيت الواحد مثلاً؛ وإلى ما لا كثرة فيه بالفعل، ولكن فيه كثرة بالقوة والوهم، كالشمس أو كجسم واحد متشابه منقسم مثل ماء واحد أو حجر واحد؛^٤ وإلى ما لا كثرة فيه، لا بالفعل ولا بالقوة، وهو كل جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة. وذات الأول الحق كذلك بالاتفاق. ويثبت هذا للجوهر^٥ الفرد المتميز عند المتكلمين؛ فإنه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل، وهو واحد بالعدد. والذي لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل، هو الأحق^٦ بالمعنى المفهوم من الوحدة. والكثرة، على مقابلة الوحدة، في كل رتبة.

[٥٥٦] «والكثير» على الإطلاق على مقابلة الواحد على الإطلاق، وهو ما يوجد فيه واحد وليس بالواحد في الحد من جهة ما هو فيه، أي يوجد واحد ليس هو وحده فيه. وهو الذي يبحث عنه في الحساب. وقد يكون الكثير كثيراً بالإضافة.

١ ف + إلا.

٢ ف + إلا.

٣ ر ف^١ الزأبل.

٤ ط - لها معانيه + مشتركة في شيء.

٥ ط - والوهم، كالشمس أو كجسم واحد متشابه منقسم مثل ماء واحد أو حجر واحد + لا بالفعل كالجسم من

حيث هو جسم، أي ذو صورة جسمية اتصالية.

٦ ر: الجواهر الواحد.

٧ ط + باسم الواحد.

Nitelik bakımından birliğe, benzeşim (*müşâbehe*); nicelikteki birliğe, eşitlik/denklik (*müşâvât*); cinsteki birlik, aynı cinsten olma yani homojenlik (*mücânese*); türdeki birliğe ise türdeşlik (*müşâkele*) denilir. Hem nitelik hem tür bakımından birliğe ve *mutâbakat* adı verilir.

- 5 [557] Bu şekilde bir'in anlamı ortaya çıkmış oldu. Bir'in türlerin konumunda olan bazı şeyler olduğu gibi onun alt sınıfları ve eklentileri konumunda olan bazı şeyleri de vardır. Buna göre bir'in türleri şunlardır: 1. Cins bakımından bir, 2. Tür bakımından bir, 3. Sayıca bir, 4. Arazca bir ve 5. Nisbettteki eşitlik bakımından bir. Bir'in eklentileri ise şunlardır: Benzeşim (teşâbüh), eşitlik (*müşâvât*), mutabıklık, aynı cinsten olma (*mücânese*)
10 eşitlik (*müşâvât*), mutabıklık, aynı cinsten olma (*mücânese*) ve türdeşlik (*müşâkele*). Çok'un türleri ise, bunların mukabilleridir.

Varlığın Mümkün ve Vacib Şeklinde Bölünmesine Dair

- [558] 'Mümkün' birden çok anlama gelen eşadlı bir isimdir. Bu anlamlar şunlardır: 1- *Birincisi*, varlığı imkansız olmayan şeyleri ifade için
15 kullanılan teknik olmayıp, halkın kastettiği bir anlamdır. Buna göre varlığı zorunlu olan (*vacibü'l-vücûd*) da mümkün teriminin kapsamına dahildir. Evvel olan Hakk'ın var oluşu da buna göre mümkün olur, yani varlığı imkansız (*muhâl*) değildir. Bu bakımdan varlıklar iki kısım olur; a- mümteni' (varlığı imkandışı) ve b- mümkün (varlığı imkansız olmayan).
20 mümkün (*caiz*) olan ile zorunlu (*vacib*) olan, varlığı imkansız olmayan kısmına dahil olur.

- [559] 2- *İkincisi* özel anlamlı kullanımdır. Bu mana ile hem var olma, hem de var olmama (*adem*) noktasında bir zorunluluğun olmadığı kastedilir ki bu varlığında ve yokluğunda imkandışılık/imkansızlık bulunmayanı ifade eder. Zorunlu (*vacib*) olan ise bu mananın dışında kalır. Bu açıdan
25 bakılarak kendisinden bahsedilen şeyler üç gruptur; a- varlığı imkandışı (*mümteni'*) yani yokluğu zaruri olan, b- varlığı vacip, yani zorunlu (*zaruri*) olan, c- ne varlığı ve ne de yokluğu zorunlu olup, varlık ve yokluğa nisbeti bir olan şeydir. İşte mümkün ile kastedilen edilen şey de budur.

والاتحاد في الكيفية يسمى «مشابهة»؛ وفي الكمية يسمى «مساواة»؛ وفي الجنس يسمى «مجانسة»؛ وفي النوع يسمى «مشاكلة»؛ والاتحاد في الأطراف يسمى «مطابقة».

[٥٥٧] فخرج من هذا بيان معنى الواحد وإن للواحد أشياء تقوم مقام الأنواع له وأشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق. فأنواعه^١ «الواحد بالجنس»^٢ و«الواحد بالنوع»، و«الواحد بالعدد»، و«الواحد بالعرض». والواحد بالمساواة^٣ في النسبة ولو احقها^٤ المشابهة والمساواة، والمطابقة، والمجانسة، والمشاكلة. وأنواع الكثير مقابلات ذلك.

القول في انقسام الموجود^٥ إلى الممكن والواجب

[٥٥٨] [٣٩٧] اعلم أن «الممكن» اسم مشترك يطلق على معان: الأول: وهو الاصطلاح العامي، المعبر^٦ به عما ليس بممتنع الوجود. وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه، ويكون الأول الحق ممكن الوجود، أي ليس محال الوجود. وتكون الأشياء^٧ بهذا الاعتبار قسمين: ممتنع، وممكن؛ أي ممتنع^٨ وما ليس بممتنع. ثم ما ليس بممتنع^٩ يدخل فيه الجائز والواجب.

[٥٥٩] الثاني: الوضع الخاصي، وهو أن يراد به سلب الضرورة، في الوجود والعدم جميعاً، وهو الذي لا استحالة^{١٠} في وجوده، ولا في عدمه؛ ويخرج الواجب عنه. ويكون المذكورات بهذا الاعتبار ثلاثة: ممتنع وجوده، أي ضروري عدمه؛ وواجب وجوده، أي ضروري وجوده؛ وشيء لا ضرورة^{١١} في وجوده، ولا في عدمه، بل نسبته إليهما واحدة، وهو المراد بالممكن.

١ ف: وأنواعه.

٢ ط - وإن للواحد أشياء تقوم مقام الأنواع له وأشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق. فأنواعه الواحد بالجنس.

٣ ط + فجملة النسب للواحد هي.

٤ ط - في النسبة ولو احقها.

٥ ط: الوجود.

٦ ر ط: التعبير.

٧ ر: الأول.

٨ ف - أي ممتنع.

٩ ط - ثم ما ليس بممتنع.

١٠ ر: لاستحالة.

١١ ط: ضروري.

[560] 3- Mümkün'ün üçüncü manası, hiçbir durumda varlığında bir zorunluluk olmayan bir mümkünü ifade etmesidir ki bu, önceki (2.) manadan daha özel ve teknik bir anlamdır. Mesela; insanın yazı yazması böyledir. Hareketlinin değişimi (*tegayyür*) ise böyle değildir, zira hareketlinin hareketli olduğunda değişimi zaruridir. Bu mana, ay tutulması gibi de değildir. Zira bu tutulma, dünyanın ay ile güneş arasına girmesi sırasında zorunludur. Öyle ise bu kullanımı da dikkate aldığımızda dört ayrı kriter ortaya çıkar; a- zorunlu (vâcib) olan b- imkandışı olan c- kendisi için herhangi bir şekilde zorunluluk bulunan d- kendisi için asla zorunluluk bulunmayan mevcut.

[561] 4- İmkân, dördüncü manasıyla; özel ve teknik olarak, şimdiki halde mevcut olmayıp (ma'dûm olan), gelecekte ise varlığı imkandışı bulunmayan şeyi belirtir. Bu şeye 'mümkündür' denilerek; o, "bilfiil değil, bilkuvve mevcut gibidir" anlamı kastedilir. Buna göre âlem için, var olduğu durumda 'mümkündür' denilemeyip, varlığından önce 'âlem mümkün idi' denilebilir.

[562] Varlığı zorunlu olan (vâcibü'l-vücûd) ise; var olmadığı, ma'dûm olduğu var sayıldığında imkandışı bir sonuç ortaya çıkan şeydir. Zorunlu olanı mümkün ile karşılaştırdığımızda, mümkün terimiyle, var olduğunu ya da olmadığını varsaydığımızda ortaya imkandışı bir sonuç çıkmayan şeyi kastederiz. Varlığı zorunlu olan ise, şu şekilde kısımlara ayrılır; a- varlığı zâtı sebebiyle zorunlu olan; b- varlığı zâtından dolayı değil de başkasından dolayı zorunlu olan. Bunlardan zâtı sebebiyle zorunlu olan şudur: yok olduğunun varsayılması, onun yokluğu sebebiyle başka bir şeyin yokluğunun imkandışı olması yoluyla değil de, kendi zâtından dolayı imkandışı olandır. Bu bahsedilen, Yüce Tanrı'nın zâtıdır.

[563] Varlığı zâtından dolayı değil de başkası sebebiyle zorunlu olan ise, kendi dışındaki herhangi başka bir şey var kabul edildiğinde onun yokluğu imkandışı hale gelen şeydir. Buna göre ezeli iradenin âlemin var olması yönünde gerçekleştiğini varsayarsak, âlemin varlığı zorunludur (vâcibü'l-vücûd). Fakat âlemin varlığının zorunlu oluşu, onun kendi zâtından değil, ezeli irade sebebiyledir.

[٥٦٠] الثالث: أن يعبر عن ممكن لا ضرورة في وجوده بحال من الأحوال، وهو أخص من الذي سبق، وذلك كالكتابة للإنسان، لا كالنغير^١ للمتحرك؛ فإنه ضروري في حال كونه متحركاً. ولا كالخسوف^٢ للقمر؛ فإنه ضروري عند توسط الأرض بينه وبين الشمس، فتصير الاعتبارات على^٣ هذا الوضع أربعة: واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وموجود لا ضرورة له ألبتة.

[٥٦١] الرابع: أن يخصص بالشيء المعدوم في الحال، الذي لا يستحيل وجوده في الاستقبال، فيقال له ممكن، أي هو كالموجود بالقوة لا بالفعل، وعلى هذا لا يقال: العالم في حال وجوده ممكن؛ بل يقال: كان قبل الوجود ممكناً.

[٥٦٢] وأما الواجب الوجود، فهو الذي متى فرض معدوماً، غير موجود، لزم منه محال. وإذا قابلنا الواجب بالممكن أردنا بالممكن الذي لو فرض غير موجود أو موجوداً لم يلزم منه محال.^٤ ثم الواجب وجوده ينقسم إلى ما هو واجب لذاته، وإلى ما هو واجب لغيره [١٩٨] لا لذاته. فالواجب لذاته، فهو الذي صار فرضاً عدمه محالاً لذاته، لا لفرض شيء آخر صار محالاً فرض عدمه لأجله. وهو ذات الإله تعالى وتقدس.^٥

[٥٦٣] والواجب الوجود لا بذاته هو الذي لو فرض^٦ شيء ما غيره صار محالاً فرض عدمه.^٧ فالعالم واجب الوجود مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده، ولكن صار الوجوب له من المشيئة لا من ذاته.

١ ف: التعجيز.

٢ جميع النسخ: كالخسوف.

٣ ر: ب.

٤ ف: منه.

٥ ط - وإذا قابلنا الواجب بالممكن أردنا بالممكن الذي لو فرض غير موجود أو موجوداً لم يلزم منه محال.

٦ ط - وهو ذات الإله تعالى وتقدس.

٧ ر: لوضع.

٨ ط - والواجب الوجود لا بذاته هو الذي لو وضع شيء ما غيره صار محالاً فرض عدمه.

Oysa Allah'ın varlığının zorunluluğu onun zâtından kaynaklanıp, başka bir şeyden gelmez. Genel bir ifadeyle söylersek varlık alanına çıkmış olan her şeyin varlığı, varlık sebebinin var oluşu sebebiyle mutlaka zorunludur. Buna göre bir şeyin varlığının mümkün olduğundan bahsedildiği sürece, onun var olma seçeneği, yok olma seçeneğine ağır basmamıştır. Varlığı ve yokluğu birbirine eşit olunca varlığa gelmeyip yok olarak kalır; zira varlığının yokluğuna ağır basıp öne çıkması, o şeyin var olmasının illetinin, onu illet yapacak herhangi bir kemâle kavuşması sebebiyle varlığının zorunlu olmasına bağlı bir durumdur.

[564] Buradan bir takım hususlar açıklığa kavuşur: *Birincisi*, bir şeyin hem kendi zâtı hem de başkası sebebiyle *vâcibu'l-vücûd* olduğunu varsaymak imkandıştır. Buna göre eğer bu başkası ortadan kaldırılır veya bu başkasının varlığı dikkate alınmazsa ortaya çıkacak seçenekler şunların dışında olmaz: Ya onun varlığının zorunlu oluşu ortadan kalkar ki bu durumda varlığı, kendi zâtı sebebiyle zorunlu olmaz; ya da varlığı devam eder ve varlığının zorunlu oluşu başkasından kaynaklanır olmaz ve bu başkası da etkisiz ve fazlalık olur.

[565] İkincisi; varlığı başkası sebebiyle zorunlu olan her şey, kendi zâtı bakımından, varlığı mümkün kategorisindedir. Zira bir şey kendi zâtı bakımından ya varlığı mümkün ya varlığı zorunlu ya da varlığı imkandışı kategorisindedir. Bu taksimdeki son iki seçenek bâtil ve geçersizdir. Zira şayet o şeyin, kendi zâtı sebebiyle varlığı imkansız olsaydı, ona ait, başkası sebebiyle bir var oluş tasavvur edilemezdi ve eğer, kendi zâtı sebebiyle varlığı zorunlu olsaydı, yukarıda belirtilen husustan dolayı başkası sebebiyle varlığı zorunlu olmazdı. Sonuç olarak, onun kendi zâtından kaynaklanan bir şekilde varlığı mümkündür.

[566] Konunun özü şudur; kendi zâtı bakımından varlığı mümkün olan her şey, başkası sebebiyle zorunludur. Öyle ise varlığı mümkün olan şeyin var oluş illeti dikkate alınır ve var olduğu düşünülürse, *varlığı zorunlu*; illetinin yokluğu varsayılırsa, bu defa varlığı imkandışı olur. Eğer varlığı mümkün olan bu şeyin ne varlığı ve ne de yokluğu bakımından, illeti dikkate alınmazsa, onun zâtında ona ait olan üçüncü mana ve vasıf vardır ki işte bu mana da 'imkân'dır.

والوجوب لله من ذاته، لا من غيره. وعلى الجملة: كل ما حصل وجوده فوجوده واجب بسبب وجود سببه لا محالة، فإنه ما دام ممكن الوجود، لا يترجح وجوده على عدمه. ولما تساوى الوجود والعدم، بقي في العدم غير موجود، فترجح^١ وجوده لوجوب وجوده، بمصادفة علتة^٢ كمالاً^٣ به، صار علة لوجوده.

٥ [٥٦٤] ومن هذا تتضح أمور: أحدها: أنه يستحيل فرض شيء هو واجب الوجود بذاته، وبغيره جميعاً؛ فإنه إن رفع غيره ذلك، أو لم يعتبر وجوده لم يخلُ إما أن لا يبقى وجوب وجوده، فلا يكون واجب الوجود بذاته، أو يبقى وجوده، فلا يكون وجوب وجوده بغيره^٤. ويكون ذلك الغير فضلة.

١٠ [٥٦٥] الثاني: أن كل ما هو واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته؛ لأنه: إما أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود، أو واجب الوجود، أو ممتنع الوجود. والقسمان الأخيران باطلان؛ إذ لو كان ممتنع الوجود بذاته، لَمَا تصور له وجود بغيره. ولو^٥ كان واجب الوجود بذاته، لَمَا^٦ كان واجب الوجود بغيره، لَمَا سبق، فثبت أنه ممكن الوجود بذاته.

١٥ [٥٦٦] والحاصل: أن كل^٧ ممكن بذاته، فهو واجب بغيره. فالممكن إن اعتبرت علتة، وقدر وجودها، كان واجب الوجود؛ وإن قدر عدم علتة، كان ممتنع الوجود. وإن لم يلتفت إلى علتة، لا باعتبار العدم، ولا باعتبار الوجود، [٣٩٨] كان له في ذاته المعنى الثالث، وهو الإمكان.

١ ف: فَرَّجِحْ؛ ط: وقد صح.

٢ ر: عليه.

٣ ر: ما غير موجود. كمال بأنه.

٤ ف: بأنه.

٥ ف: لغيره.

٦ ر: ولما.

٧ ر: ولما.

٨ ر: إن كان.

Öyle ise her mümkün, imkandışı ve zorunludur. Yani illetin yokluğu varsayıldığında imkandışıdır; böylece o, kendi zâtı sebebiyle değil de, başkası sebebiyle imkandışı (mümteni‘) olur. Yine bu mümkün şeyin varlığı, onun illetinin var olduğu varsayıldığında ise, zorunludur. Bu durumda zâtı sebebiyle değil de başkası sebebiyle zorunlu olduğu gibi, aynı zamanda onunla birlikte, varlığı veya yokluğu bakımından illeti dikkate alınmadığında kendi zâtı bakımından mümkün olur.

[567] Bahsedilen bu hususların (imkan, zorunluluk, imkandışılık) aynı şeyde bir araya gelmesi çelişki doğurmaz. Hatta buna daha da ileri götürüyor ve şöyle diyoruz: İmkandışı da ikiye ayrılır; kendi zâtından dolayı imkandışı ve başkasından dolayı imkandışı. Buna göre beyazlık ve siyahlığın aynı anda bulunması kendi zâtından dolayı imkandışıdır. Bir şey hakkında hem olumlu hem de olumsuz yargının aynı anda doğru olması kendi zâtından dolayı imkandışıdır (bizâtihi mümteni‘). Yüce Allah’ın, o gün kıyameti koparmayacağını bildiği halde, o gün kıyametin kopacağını varsaymak imkandışıdır. Fakat bu imkandışılık beyazlık ve siyahlığın aynı anda bulunması gibi kendi zâtından dolayı değil de, Allah’ın onun olmayacağına dair önce gelen ilmi sebebiyledir. Yine bilginin bilgisizlik olması da imkandışıdır ve bu imkandışılık, zâtı sebebiyle değil başkası sebebiyledir.

[568] Üçüncüsü ise şudur; iki şeyden her biri, diğeri sebebiyle varlığı zorunlu olamaz. Çünkü başkası sebebiyle zorunlu olan şeyin, zaman bakımından olmasa da, zât bakımından kendisinden daha önce var olan bir illeti bulunur. Bu yüzden de zâtının varlığı bakımından önce gelenin, zâtı bakımından bu diğerinden sonra gelmesi imkandışıdır. Çünkü onun, illet olması sebebiyle zâtının varlığı bakımından (*bizzât*) önce gelmesi zorunlu; illete bağlı olarak var (ma‘lûl) olması bakımından ise sonra gelmesi zorunludur. Oysa böyle bir şeyin gerçekleşmesi imkandışıdır. Zira bu şeyin, kendinden önce olan şeyden, zâtının var oluşu bakımından önce olması lâzım gelecektir.

فإذن كل ممكن فهو ممتنع وواجب؛ أي ممتنع عند تقدير عدم العلة، فيكون ممتنعاً لغيره لا لذاته. وواجب عند تقدير وجود العلة^١ فيكون واجباً لغيره لا لذاته^٢ وممكناً من حيث ذاته، إذا لم تعتبر معه علته نفيًا، وإثباتاً.

[٥٦٧] وليس الجمع بين هذه الأمور متناقضاً، بل نزيد عليه فنقول: الممتنع أيضاً ينقسم؛^٣ إلى ممتنع لذاته، وإلى ممتنع لغيره. فاجتماع السواد والبياض ممتنع لذاته. وكون السلب والإثبات في شيء واحد صادقاً ممتنع لذاته. وفرض القيامة لليوم^٤ -وقد علم الله تعالى أنه لا يقيمها اليوم-، مستحيل، ولكن لا لذاته، كاستحالة الجمع بين البياض والسواد، ولكن لسبق علم الله بأنه لا يكون، واستحالة كون العلم جهلاً، فكان امتناعه لغيره، لا لذاته.

[٥٦٨] الثالث: أنه لا يجوز أن يكون شيئان، كل واحد منهما واجب الوجود بصاحبه؛ لأن ما يجب لغيره^٥، فله علة أقدم منه تقدماً بالذات لا بالزمان. ويستحيل أن يكون المتقدم بالذات متأخراً بالذات. وهو من حيث أنه علة، يجب أن يتقدم بالذات؛ وهو من حيث إنه معلول يجب أن يتأخر؛ وذلك محال. إذ يلزم منه أن يكون الشيء قبل ما هو قبله قبلية بالذات.

١٥

١ - عدم العلة، فيكون ممتنعاً لغيره لا لذاته وواجب عند تقدير.

٢ ف العلم.

٣ ط - وواجب عند تقدير وجود العلة فيكون واجباً لغيره لا لذاته.

٤ ر: منقسم.

٥ ر ط: اليوم.

٦ ر: ولا.

٧ ر: بغيره.

[569] *Dördüncüsü* de şudur; zâtının varlığı bakımından (*bizâtihi*) varlığı zorunlu olanın, bütün yönleriyle varlığı zorunlu olmalı ve bu sebeple sonradan var olan şeyler (*havâdis*) onun üzerinde, onu mahal edinerek meydana gelmemeli ve ayrıca o bir değişikliğe de uğramamalıdır. Dolayısıyla ona ait, beklenen (ileride var olacak bir şeye ilişkin) ortaya çıkacak yeni bir irade, aynı şekilde oluşması beklenen yeni bir bilgi ve varlığından sonra ortaya çıkan (yeni) bir sıfatı olamaz. Aksine ona ait olarak var olması mümkün olan her şeyin, onun zâtında/zâtı sebebiyle, zâtının varlığından sonraya kalmaksızın hazır ve mevcut olması zorunludur. Zira ona ait olarak, var olması ve olmaması mümkün olan şeyler, ancak bir illetinin varlığı sebebiyle var olur; yok olan da ancak bu illetin yokluğu sebebiyle de yoklukta kalır. O halde, bu sıfatın varlığı ve yokluğu durumlarında O'nun varlığı ya olumlu ya olumsuz olarak kendi dışındaki bir şeye bağlı olur ve bu şeye bağlı olmaması imkandışı bulunur. İşte eğer böyle olsaydı; O, varlığı kendi zâtından gelen zorunlu varlık olmazdı ve hatta onun zâtının var olması, imkandışı olurdu. Öyle ki bu imkandışılık, ancak bu sıfat ya da onun varlığının bulunmaması ile ortadan kalkar. Onun var olması için, illetin var olması; yokluğu için de illetin yoklukta kalması ya da daha önce var olmuş bir illet olması şarttır. Buna göre onun durumu, zâtının tasavvur edilmesi için, kendi zâtından başka bir şeyin varlığının şart olmasına bağlı olmaktan kurtulamaz ki, bu durum 'varlığı zorunlu: vâcibü'l-vücûd' olan şeyle ilgili izahlarımıza aykırıdır.

[570] 'Varlığın hükümleri ve kısımları' konusuyla ilgili anlatmak istediğimiz şey burada tamamlanmış bulunuyor. Artık bundan sonra daha fazla açıklamaya girişmek ayrıntıya kaçmak olacaktır. Bu kitap konuların ayrıntılarına girmek üzere yazılmamış; varlığın gerçek yapısını gösteren bir yöntemi açıklamak, akıl yürütmenin yasasını anlaşılır halde sunmak, bilgi ile ona yakın şeyler olan 'hayal' ve 'zann'ın arasını ayırt edecek olan *ilmin ölçütünü* dosdoğru şekilde ayarlamak üzere yazılmıştır.

[٥٦٩] الرابع: أن واجب الوجود بذاته، لا بد وأن يكون واجب الوجود من جميع جهاته، حتى لا يكون محلاً للحوادث، ولا متغيراً، فلا يكون له إرادة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات متأخرة عن وجوده، بل كل ما يمكن أن يكون له، فيجب أن يكون حاضراً لذاته غير متأخر عن ذاته لأن ما يمكن أن يكون له، ولا يكون له؛ وإنما يكون حيث يكون لعل^١ ويتنفي حيث يتنفي، بعدم تلك العلة؛ فيكون وجوده، في حالتها [١٩٩] عدم تلك الصفة ووجودها^٢ متعلقاً بأمر خارج منه إما نفي^٣ وإما إثبات^٤؛ حتى يستحيل خلوه عنه، فلا يكون واجب الوجود بذاته، بل تستحيل ذاته إلا مع نفي تلك الصفة أو وجودها. ويشترط لحالة الوجود، وجود العلة؛ ولحالة^٥ العدم، إما عدم تلك العلة أو وجود علة^٦ مقدمة. فلا تخلو حالها عن اشتراط شيء غير ذاتها، لتصور ذاتها وذلك ينافي ما فسرنا به واجب الوجود.

[٥٧٠] هذا ما أردنا أن نذكره من أحكام الوجود وأقسامه ولتقبض عنان البيان عند هذا؛ فإنه خوض في التفصيل، وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الأمور، بل لبيان طريق يُعرّف حقائق الأمور، وتمهيد قانون النظر، وتثقيف معيار العلم المميز^٧ بينه وبين الخيال والظن القرييين^٨ منه.

١ ف: بعلة.

٢ ف: ووجودهما.

٣ ف ط: نفي.

٤ ف ط: إثبات.

٥ ط: وبحال؛ ف: ولحال.

٦ ر: له.

٧ ر: التمييز؛ ط: ليميز.

٨ ف: القريين.

[571] Dünya ve âhirette mutluluğa ancak bilgi ve amel ile ulaşıldığı ve hakiki bilgi ile hakikati olmayan bilgi birbirine karıştırıldığı için, bilginin bir ölçüte (mî'yâr) nisbet edilerek, bu ölçüt yoluyla bilginin doğruluğuna karar verilmesi gereği ortaya çıkmıştır [ki bu kitap bu ihtiyacı karşılamaktadır]. Aynı şekilde âhirette salih ve faydalı olan amel ile böyle olmayan da birbirine karıştırılmakta olduğundan, amelin hakikatinin ne olduğunun kavranmasını sağlayacak bir ölçüye gerek duyulur. Öyle ise *İlmin Ölçütü*'ne dair yazdığımız bu kitap gibi, Amelin Ölçüsü'ne (*Mîzânü'l-amel*) dair de bir kitap kaleme alalım. *İlmin Ölçütü*'ne rağbet etmeyen kişinin, sadece onu okumaya yönelmesi için de Amelin Ölçüsü kitabını müstakil bir kitap olarak yazalım. Allah, taklit gözüyle değil de akıl gözüyle üzerinde düşünmek için bu iki kitabı inceleyip okuyanı muvaffak kılsın. Zira Allah, kullarına derman ve kuvvet veren; onların hatalarını düzeltendir...

[٥٧١] وإذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة، لا تنال إلا بالعلم والعمل، وكما يشته العلم الحقيقي بما لا حقيقة له وافتر نسبه إلى معيار؛ فكذلك يشته العمل الصالح النافع في الآخرة، بغيره، فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته، فلنصنف كتاباً في «ميزان العمل» كما صنفنا هذا في «معيار العلم». ولنفرد ذلك الكتاب بنفسه ليتجرد له من لا رغبة له في هذا الكتاب. والله تعالى يوفق المتأمل الكتابين للنظر^٢ إليهما بعين العقل، لا بعين التقليد؛ إنه وليّ التأييد والتسديد...

تم كتاب معيار العلم [٣٩٩]

١ ر: موفق.

٢ ف: النظر.

NOTLAR

- 1 en-Nûr, 24/35
- 2 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 7.
- 3 Buhârî, İ'tikâf, 11; Müslim, Selâm, 23.
- 4 ez-Zuhruf, 43/4
- 5 el-En'âm, 6/92
- 6 el-İsrâ, 17/24
- 7 et-Tekvîr, 81/18
- 8 en-Nahl, 16/112
- 9 el-Mâide, 5/64
- 10 el-Kehf, 18/29
- 11 el-Fecr, 89/13
- 12 Meryem, 19/4
- 13 ed-Duhân, 44/29
- 14 el-A'râf, 7/154
- 15 Yûsuf, 12/82
- 16 el-Enfâl, 8/17
- 17 Ebû Dâvud, Buyû', 18; Tirmizî, Buyû', 14
- 18 Müslim, Cennet, 83; Ahmed b. Hanbel, III, 331
- 19 Buhârî, Mezâlim, 4; Tirmizî, Fiten, 68
- 20 en-Nûr, 24/35
- 21 Âl-i İmrân, 3/7
- 22 et-Tevbe, 9/3
- 23 el-Bakara, 2/196
- 24 Buhârî, Edeb, 80; Müslim, Eşribe, 70
- 25 Ebû Dâvud, Libâs, 12; Nesâî, Zînet, 40
- 26 Ebû Dâvud, Zekat, 4; Muvatta', Zekat, 23
- 27 el-Mâide, 5/38
- 28 Âl-i İmrân, 3/57
- 29 ez-Zilzâl, 99/7
- 30 el-İsrâ, 17/32
- 31 en-Nisâ, 4/10
- 32 Buhârî, Nafakât, 13; Tirmizî, Talâk, 20.
- 33 Müslim, Hudûd, 19; Ebû Dâvud, Hudûd, 24.
- 34 Âl-i İmrân, 3/7
- 35 en-Nûr, 24/35
- 36 en-Nûr, 24/35
- 37 Hadis kaynaklarında farklı lafızlarla yer alan bir rivayettir. Bk. Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, VI, 349; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, VIII, 283

مطلوبة فلا كل طالب يحسن الطلب وهدى إلى طريق المطالب ولا كل سالك
للطريق هدى إلى الاستكمال وبأس الإقرار بالوقوف دون ذروة الكمال
ولا كل ظان للوصول إلى شاكله الصواب آمن من الانخداع بلامع المسراب
فما كثرت المعقولات منزلة الأقدام ومشارقات الضلال ولم ينفعك صفا العقل
عما يكره من تعليلات الأوهام وتلبسات الخيال ربنا هذا الكتاب
معياد النظر والأعتبار وميزان البحث والافتكار وصيغة الفكر ومخذ
للقدوة المفكر من العقل ليكون بالنسبة إلى أدلة العقل كالعروض السبعة
الشعر والنحو بالإضافة إلى علم الأعراب فكما لا يعرف من جهة الشعر
عن مؤزونه الأميزان العروض ولا يميز صواب الأعراب عن خطأ الأعراب
فكذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه وصححه وسقيمه إلا هذا الكتاب
فكل نظر لا يميز هذا الميزان ولا يتفكر في هذا المعيار فأعلم أنه فاسد المعيار
غير ما هو من الغوایل والأعوار والباعث إلى الإطالع به علم ما ورد عنده
كأن نهافت العلامة فانا ناظرناهم بلعتم وخطبناهم على علم اصطلاحهم
إلى فواضعوا عليها في المطور وهذا الباب تكشف معاني تلك الاصطلاحات
فبما اختر الباعث والأول اعتمادهما أما كونه أم فلا يخفى عليك وجهه وأما
كونه أم من حيث يشمل ضداه جميع العلوم النظرية العقلية منها والعقائدية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ يَسِّرْهُ لَنَا ه
اللَّهُمَّ ارزنا الحق حقا وارزنا الباطل باطلا
واعتنا على الجنب ابد اعلم وتحقق انها المقصود على ذلك
العلوم حرصه وازادته الممدود بحواسر الجفائق العقلية همته
المصروف عن خارف الدنيا ونيل الدائم المحقرة سعيه وكده
الموقوف على ذلك لسعادة بالعلم والعبادة جده
بعد حمد الله تعالى الذي تقدم على كل امر ذي بال حمده والمساودة
على محمد صلى الله عليه وسلم وعبدك ان لا يعف على خير هذا
الكتاب الملقب بعيار العلم عرضا مهابا حادها تعميم طريق
الفكر والنظر وتذليل المسالك لا ييسر والعبقر فان العلوم الظن
ملازم تكن بالقطرة والغزيرة مبدولة موهوبة كانت لا محالة

كان له في ذاته المعنى الثالث وهو الامكان فاذا اكل يمكن فهو متمتع ووجه
 اى متمتع عند تقدير وجود العلة فيكون واجبا لغيره لا لذاته وعملا
 ذاته اذا لم تغير معه علة نفيًا واثباتًا وليس الجمع بين هذه الامور متناقضًا بل
 عليه معقول المستمع ايضا منتم الى متمتع لذاته والى متمتع لغيره فاجتماع السواد
 والبياض متمتع لذاته ولذات السلب والاثبات في شئ واحد صلا قام متمتع لذاته
 ووجه التيقن اليه وقد علم الله انه لا يقينها اليه لم يتجمل ولكن لذاته
 كما استحاله الجمع بين السواد والماض ولكن لسبق علم الله انه لا يكون استحاله
 كون العلم جملا مكان احتناعه لغيره ولا لذاته الثالث انه لا يجوز ان
 يكون شيان كل واحد منهما واجب الوجود فصاحبه لان ما يجب بعينه فله علم اقدم
 منه فعد ما بالذات لا بالزمان ويتجمل ان يكون المقدم بالذات متاخرا
 بالذات فهو من حيث انه علم يجب ان تقدم بالذات ومن حيث انه معلول
 يجب ان يتاخر وذلك محال اذ يلزم منه ان يكون الشئ قبل ما هو مله مله بالذات
 الرابع ان واجب الوجود بذاته لا بد وان يكون واجب الوجود من جميع جهاته
 حتى لا يكون محلا للحولاث ولا متغيرا فلا يكون له ارادة مسطوره ولا علم
 مسطر ولا صفة من الصفات متاخرة عن وجوده بل كلما يمكن ان يكون له فحسب ان
 يكون حاصل لذاته غير متناهي عن ذاته لان ما يمكن ان يكون له ولا يكون له فانما
 يكون حيث يكون لعلة وينبغي حيث ينبغي لعدم تلك العلة فيكون وجوده في حالتي

عدم تلك الصفة ووجودها متعلقاً بامر خارج منه اما عنيا واما اثباتاً
 فمحل ظهوره عنه ما يكون واجب الوجود مما يتبرر بسجيل اياته الامع على تلك
 الصفة او وجودها ويشترط لحاله الوجود ووجود العلة والحال العدم اما عدم
 تلك العلة او وجوده معدوم فلا تخلوا كما لها عن اشتراط شي غير ذاتها
 لتصور ذاتها وذلك ينافي ما فسرنا به ووجب الوجود هذا قاله واذنا ان ذكره
 من احكام الوجود واقامه ولعص عن البيان عند هذا فانه حوض في
 التهييل وليس وضع هذا الكتاب لبيان تفاصيل الامور بل لبيان طريق معرف
 حقايق الامور وتبيند قانون النظر وسعف معيار العلم التميز منه وبين الحلال
 والاطل ليرميز منه واذ كانت السعلاه في الدنيا والاخرة لا تتال لا
 بالعلم والعمل وكما شبه العلم الحقيقي بالاحققة لدم امر سبه ان معيار
 وذلك سبه العمل الصالح النافع في الاخرة بعده فتقرر ان ميزان يدرك
 به حصه فلصفت كما بان في ميزان العمل كما صنفنا هذا في معيار العلم
 ولغير ذلك الكتاب بعينه لسحر له من كل رعبه لذ في هذا الكتاب والله
 تعالى ممن متامل الكتاب للطر اليها بعين العقل لا بعين التقليد انه والله

السيد و التماسد

كتاب معيار العلم والحدس والعلل و صلواته على خلقه
 محمد واله الطاهرين وسلم سلم الكتاب



شرح
 على
 كتاب

DİZİN

A

Abdülcebbar b. Ahmed 12
ağırlık 454
ahad haberler 270
âkile gücü/akıl gücü 334, 336, 338
akıl karışıklığı 350
akıl yürütme 28
akıl yürütme ile bilinen varlık 78
akli deliller 30
akli hüküm veren 34
akli kıyasların fıkhi kıyaslardan farkı 280
akli konular 218
akli ve fıkhi önermelerin farkı 282
akliyyât (akli konular)
akli konuları fikhî misalle anlatma 32
akl-ı küll 428
Aklü'l-küll 430
aks 404
aksiyom 212, 252, 254, 262, 270, 274, 282, 312, 322, 326, 358, 364, 394
alem 450
Allah 26
Altıncı darb 172
Amelî akıl 422
ân 450
analiz 332
analoji 150, 200, 218
araz 448, 468
arazî 88, 90, 92
arazî (bi'l-araz) illet 382
arazî haller 96
arazlar 86, 94, 104, 110, 336, 396, 464, 470, 496, 510, 514
ârif 360

Aristoteles 422
aritmetik 40, 278, 366, 516
ârızî 386
Ard arda gelme 458
aruz 30
aşk 78
ateş 450
avam 326
Ay 450
ayrivedici resim 386
Ayrışık şartlı önerme 118

B

Bâküllâni 422
Ba'lebek 58
Bârî 418
basît 450
Bâtıniler 350
Bâtınilik 350
belirlilik takısı 52
benzerlik 230
Beşinci darb 172
Beş Müfred 96, 108
beyin 38
bilfil akıl 424
bilfil illet 382
bilgi 44
bilginin ölçütü 526
bilkuvve illet 382
bilmeleke akıl 424
Birinci darb 168
birinci şekil 156, 158, 164, 174, 178, 218
birleşme 458
bitişik 456

Bitişik şartlı (kıyas) 186
bitişik şartlı önerme 116
Bitişik-süreklilik nicelik 474
bölünmeyen parça 324
boşluk 452
boyut 460
burhan 36, 48, 112, 134, 260, 332, 350, 358, 364, 372, 376, 398, 400, 404, 416, 426, 482, 492
burhanî ilimler 376
burhan-ı inne 350
burhan-ı lime 350
büyük deyim 152, 160, 242, 398, 402
büyük öncül 154

C

canlı 98
cedeli/diyalektik öncüller 326
cedeli kıyas 248
cedel yöntemi 284
çelişğin istisna edilmesi 192
çelişik iki önerme 134
çelişki 134
cem' 118, 120
cevap önermesi 116
cevher 66, 74, 94, 110, 112, 324, 340, 368, 424, 426, 436, 446, 464, 466, 468, 470, 472, 492, 516
cevher-i ferd 516
cevherin kısımları 472
Cezmî Kıyas 150
cins 96, 100
cins isim 52
cinsler cinsi 110
cisim 98, 208, 444
çizgi 366, 460
cüdde 488

cümeli bilgi 386

cüz'i 50

D

Dehr 450
delâlet kıyası 350, 352, 354, 362
devri kıyas 308, 370
deyim/bad 152
Dil ilimleri 376
dinî terbiye 268
doluluk 452
döndürme/akis 142, 146, 170
döngüsel (devri) kıyas 308
dönüşüm 440
Dördüncü darb 166
duyu 36
duyu akıl ilişkisi 34
duyulara dayalı bilgiler (mahsûsât) 254
duyuların yanlışları 34
duyulur/mahsûs 78
duyu verileri 40
düz/pürüzsüz 454

E

Ebû Bekir (r.a.) 38
Ebû Hanîfe 138
edat 62
eğitimde misal verme yöntemi 32
eksik mürekkebe lafız 60
eksik (nâkıs) 514
elif-lam takısı 216
en nihaülson zâtî 104
en son tür 104
eşanlımlı 292
eşitlik (müsâvât) 518
etki etme 490
etkilenim (infîâl) 478, 490

etkilenim kuvveti 500

evvelî 364

evvelî öncüller 396

evvelî önermeler 252

eyyülhangisi? 362

F

fakih 128

fakihler 138, 192, 208, 230, 284, 350, 378, 380

fakihlerin illet dediği şey 382

Farsça 124

fasıllar 464

fehva'l-bitâb 230

felek 328, 442, 448

ferdler 110

fiil 60, 62, 490

Filozoflar 376, 418, 426, 430, 432, 450, 472, 504

fikhî 30, 178, 196, 200, 234, 236, 262

fikhî kıyas 262, 272

fikhî kıyaslar 270, 278, 280

fikhî konular 162, 218, 284, 374

fikhî konuların aklî konulardan farkı 236

fikhî misaller 32, 382

fikhî münâzara 30

fikhî örnekler 178

fikhî zannî misaller 32

fikhın siyaseti 264

fıkıh 30, 54, 196, 220, 224, 226, 368, 382

fıkha olan yoğun ilgi 30

Fıkıh usulcülere 54

fitrat 28

G

gâib 200, 208, 210, 214

gâi illet 380

gayr-ı mufârik 88

gayru'l-muhassıla 124

genel araz 96, 110

genellik 84

genel-tümel manalar 52

genleşme 456

geometri 40

geometri uzmanı 388

gevşek 454

girişimli 456

gramer 30

güneş 450

H

haber 112

hadd 398

hadd-i nâkis 390

hadd-i tâmm 390

hâdis 208, 210

hâdis oluş (hudûs) 504

hafiflik 452

hafıza gücü 338

Hakiki burhan 356

Hanefî fakih 222

Hanefîler 200, 202

hareket 450

hareketül-küll 430

harf 60, 62

hasr 128

hâssa 96, 110

hatabe 72

hatabî kıyas 248

hatabî-vaazî öncüller 324

hayal 78, 80, 82

hayal gücü 338

Hayâl ve vehim 38

heyûlâ 440, 498
heyûlânî akıl 424
hilâfıyyât 30
Hint kılıcı 70
his/duyu 338
hissî-evvelî önermeler 254
hissî hükmeden 34
hissiyât 38, 360
hiss ve hayal gücü 336
hız 452
homojenlik (mücânese) 518
hüccet 44, 46, 150, 236, 384, 396
Hulfi kıyas 196, 198
hulüvv 118, 122
Hz. Peygamber 38, 220, 242, 272, 286

I-İ

ihdâs 436
ihmal 128
ibtirâz 60, 100
İkinci darb 164
İkinci şekil 162, 178
iktinânî kıyas 150, 176
ilahiyat 360
ilahiyat-metafizik 360
İlkeler 364
İlke (mebde') 496
İlk illet 498
illet 212, 232, 308, 350, 352, 354, 372, 374, 378, 380, 382, 398, 400, 418, 434, 464, 496, 498, 502, 522, 524, 526
İlletin kısımları 378
illetin tahsisi 284
illetin tanımı 432
İllet Kıyası 350
iltimas/dilek 112

iltizâm 50
İmam Şâfiî 286
imge 56
imkân 520
infiâl 490
inkılâb 142
i'rab 30
isim 60, 386
isim ve fiil arasındaki fark 62
İslam hukukçuları 238
istiâre 72, 502
istifhâm/soru 112
istiğrâk 54
istikrâ (tümevarım) 44, 150, 198, 206
istishâb 232
istitbâ' 50

İtimad ve eğilim (meyl) 452
ittihâd 458
iyelik (sahip olma) 110, 488
iyi (hasen) 266
iyi-kötü (hüsün ve kubuh) 266
izafet 476, 478
İzafetin bölümleri 480
ıstılahî delâlet 56

K

kabulü zorunlu yakinî önermeler 252
Kadîm 502
Kâdi Ebu Bekir el-Bâkîllânî 422
kalb inceliği 264
kanıt 44
kavl-i şârih 44
Kelâmcı 74, 258
kelâmcılar 88, 118, 192, 214, 256, 362, 414, 426, 446, 468, 472, 512
Kelâmcıların kıyasları 326
kemm 444

- kesin/cezmi kıyas* 240
Kevkeb 448
Kitâbu'l-Burhan 422
Kitâbu'l-mebâdi' ve'l-gâyât 30, 232
Kitâbu'n-Nefs 422
Kıdem 436
kıyas 44, 48, 148, 150
kıyasın maddesi 148, 244, 246, 248, 262, 324
kıyasın sûreti 150 324
kıyasın sûretine dair olan şüphe ve itirazlar 320
kıyasta yanlışlığı 290
konum 486
korku 78
kötü (kabih) 264
küçük deyim 152, 154, 160, 242, 298, 318, 350, 402
küçük öncül 154, 164, 166, 170, 172, 176, 238, 316, 368
küll 430
küllî 50
Küllî akıl 428, 430
küllî nefis 428
kuruluk 454
kuvve 500
kuvve-i infîâliyye 500
- L**
- lafız* 50, 56
lakab 386
lâzım 88, 280
Lübâbü'n-nazar 30
- M**
- madde* 244, 440
maddî illet 380, 496
Ma'dikerib 58
ma'düle 124
mahiyet 102, 106, 108
mahmûde meşhûre 358
mahmûde otu 256
mahmûd önermeler 358
mahsûsât 254
Mâiz 286
makbûlât 270
ma'kûl ile mahsûs arasındaki fark 336
ma'lûl 524
Ma'lûlden ayrı olan illet 498
Manaların diğerine nispeti 86
manası olumlu 124
mantık 30
mantıkçılar 96, 146
maslahat 234
masum imam 350
matlûb 150
Maznûnât 272
mecaz 76, 244, 490, 504
Me'hazu'l-bilâf 30
mekan 452
Melek 432
meleke halindeki akıl 424
menkûl isim 68, 70, 72
meseleler/mesâil 364
meşhûrât 262
meşhur önermeler ile aklî-evvelî önermeler arasındaki fark 270
Mevcûdun bir ve çoğa bölünmesi 514
mevcûdun tanımı 396
Mevzu 48, 440
misal verme sanatı 32
Mîzânu'l-'amel 528
mübâyenet 164
mücerrebât 256, 258

müessir 224, 230, 232, 288
Mufârik 88
mufârik araz 86
müfekkire gücü 38, 252
müfred 48
müfred lafız 58
müfred lafızlar 298
müfred manalar 112
mugâlata 248, 272
muhassal 62
muhassal olmayan 62
muhatabat 64
muhayyel 230
Muhayyemat 276
mühmel 128
mukaddem 116, 186, 190, 328
mukavemet 478
mukavim 92, 102, 392
mukavim/kurucu zâtîler 90
mukavim zâtîler 108
mulahas mufassal bilgi 386
mümeyyiz güç 340
Mümkün 130, 518, 520
mümteni‘ 130, 142
münasebet 202, 230
münasib vasf 222
münâzara 230
Munfasıl nicelik 476
mürekkab 58, 60, 112, 148, 240, 244, 298, 390
Mürekkab kıyas 236
müşâbehe 518
musâdere ale'l-matlûb 306
müşebbehât 272, 282
müşekkek 66
müsteâr 70, 74, 76

müsteâr lafız 70
müstemâd akıl 424
müşterek 64, 96, 136
Müşterek isim 74
müşterek lafız 292
mutabakat 50, 106, 518
müteânîd 194
mütebâyin 70
Mütebâyin isimler 70
muteber olan zann 234
müterâdif 64, 70
Müterâdif (eş anlamlı) 64
Müterâdif lafızlar 298
müteşâbih 66, 68
Mütevâtir haberler 262
mütevâtî‘ 64, 66, 68, 292
mütezáyil 64, 70
Mu‘tezile 264
mutlak hususiyet 102
mutlak müşterek 104
mutlak zorunlu 132
muttasıl 456
muzâf 480

N

nahiv 30
nâkıs kıyas 236
nâkıs resim 386
nâkıs tanım 386
nâtık 100
nazar 310, 318
nazarî-akli konulardaki yakîn/kesin bilgi 234
Nazarî bilgiler 28
nazar ve itibar 28
Nefs 34, 426
nefs-i küll 428

Nefsin kemâli 376
nefsin sözü 246
netice 150, 344
neticeyi öncül olarak kullanmak 306
niceliği belirleyen lafız 128
niceliği belirli 126
niceliği belirli önermeler 142
niceliği belirsiz 126
niceliği belirsiz şeyler 216
nicelik 80, 110, 336, 444, 446, 452, 456, 460, 466, 474, 476, 486, 514
nikâh akdi 138
nitelik 476
nokta 460
nûr 42

O-Ö

olumlu bitişik önerme 122
olumlu/mücibe 120
olumsuz 124
olumsuz/sâlibe 120
olumsuz yüklemli önerme 122
orta deyim 152, 154, 160, 162, 166, 168 170, 176, 242, 298, 308, 318, 346, 350, 354, 374, 378, 398, 402
ortak/câmî olan mana 210
ortak olan deyim 152
ortak vasıf 224, 226
orta önerme 260
öfke 78
öncüllerde hata yapmak 322
öncül (mukaddime) 150
on dört kıyas 178
önerme (kaziye) 112, 114, 150
önermelerin çelişmesi 134
önermenin çelişği 134
önermenin maddesi 130

önermenin niceliğini belirleme 128
önermenin sığası 160
özel 84
özne 168
özne/mevzu 114

P

Pürüzlü 454

R

reddü'l-gâib ile's-şâhid 208
renk 82
resim 108, 386
retorik söylemler 74
rey taraftarlarından birisi 232
rükun 442

S-Ş

safsata 248
saydam 454
sebep 378
sebir ve taksim 118, 192
sembolik 160
sentez 332
sezgi 260
sıcaklık 454
sıralı olma 458
sofist 314, 348
sofistik kıyas 248
sofistler 310, 312, 348
sofistlerin hayalleri 312, 318
soğukluk 454
son 460
sonsuz 460
sonuç veren on dört telif 174
sükûn 452
sûr 128
süreklî 456

sûret 244, 438
sûret şeklindeki illet 380
sûrî 426
sûrî illet 496
şâhid 202, 210, 212
şart edatı 116, 186
şartlı zorunlu 132
şart önermesi 116
şebek 230
şer'î lafızlar 282
şeytan 36
şiiir 30, 72, 250, 252
şiiir kıyası 250
şiiir sanatı 250

T

taaccüb/şaşıırma 112
taayyün 84
tab' 444
tabiat 442
tabiiyyât 436
tablil 332
Tahsînü'l-me'âhız 30, 232
talep 404
tâlî 116, 186, 188, 190, 328
tam istikrâ 206
Tam (tâmm) 514
tanım 390
tanım 44, 386, 398
tanıma olan ibtiyâc 384
tanımın maddesi 388
tanımın sureti 388
tanımın suret ve heyeti 388
tanımlarda hata 406
tard 232, 404
tarif 388
tasavvur 44, 384

tasdik 44, 384
tasdiki bilgi 244
tazammun 50, 106
teabbudî 222
teânüd 194
tebâyün 168
teğet 456
Tehâfüt 30
Tehâfütü'l-felâsife 30, 256, 416, 460, 502, 504
tekil 50, 336
tekil isim 56
temenni 112
temsîl 200, 208
temsil (analoji) 150
tereccîl/ricada bulunma 112
terkîb 332, 404
terkîb ve tafsîl 82
teşvik 398
tevâtü 60
tevil 326, 356, 502
tikel 284
timsah 204
toplanma 456
topraklyer 450
tümel 50, 52, 282, 284, 336, 384, 506
tümelin ikinci manası 510
tümelin mefhûmu 52
tümelin üç kısmı 54
tümel kavramlar 338, 384
tümeller 96
tür 96, 100
türdeşlik (müşâkele) 518

U-Ü

üçgen 106
üç miktar 462

üçüncü şekil 168
uhrevî saadet 376
Ustukus 442
utanma 78
uzak neden 382

V

vaaz 72
vâcib 142
vâcibu'l-vücûd 520
varlığın bölümleri 466
varlığı zorunlu 522
varlıkların cinsleri 112
varlıkların zâtlarının bilgisi 384
varlık mertebeleri 56
vaz'î delâlet 56
vehim 38
vehmî hükmeden 34
vehmî önermeler 40
vehmiyyât 274, 360
vesvese 36
vesvesenin iki kaynağı 38
vitir namazı 186, 196
vücûdî lazım 92
vücûdî/varlığa bağlı 134

Y

Yahudi ve Hristiyanlar 348
yakîn 356
yakîni sonuç 356
yanlışlar (galatlar) 278
yanlışların nedenleri 280
yaratma 434
yaratmanın (halk) tanımı 434
yavaşlık 452
yazı 56
yer 482

yokluk 452
yüklemli kıyas 150, 196
yüklemli olumlu önerme 120
yüklemli önerme 116
yüklem/mahmûl 114
yumuşak 454
yüzey 460

Z

Zâhirîler 288
zaman 450, 484
zanla amel 374
zann 234, 374, 376
zann-ı gâlib 248
zaruri bilgiler 40
zarûriyyât 38
zâtî 88, 90, 92, 364
zâtî arazlar 94
zâtî illet 382
zâtîler 104
zâtî mukavvim 88
zâtî olmayan arazlar 94
zâtî olmayan lazım 90
zâtın tâbileri 88
zihinde var olan bilgiler 246
zorunlu 130
zorunlu lazım 92

