



T.C

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MANTIK BİLİM DALI

**SEYYİT AHMET SİDKİ B. ALİ EL-BURSEVİ’NİN
ZERİATU’L-İMTİHAN ADLI KİTABININ
TASAVVURAT KISMININ TERCÜMESİ VE
DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Uğur SAMUR

BURSA 2020



T.C

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MANTIK BİLİM DALI

**SEYYİT AHMET SİDKİ B. ALİ EL-BURSEVİ’NİN
ZERİATU’L-İMTİHAN ADLI KİTABININ
TASAVVURAT KISMININ TERCÜMESİ VE
DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Uğur SAMUR

DANIŞMAN:
Prof. Dr. Aytekin ÖZEL

BURSA 2020

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: Seyyit Ahmet Sıdkı B. Ali El-Bursevi'nin Zeriati'l-İmtihan Adlı Kitabının Tasavvurat kısmının Tercümesi ve Değerlendirilmesi.

Yukarıdaki başlığı gösterlen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 151 sayfalık kısmına ilişkin 28/04/2020 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 6'dır. Uygulanan Filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç

2- Alıntılar dahil

3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları dahil

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'ndan belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

28/04/2020

Adı Soyadı: Uğur SAMUR

Öğrenci No: 701521073

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

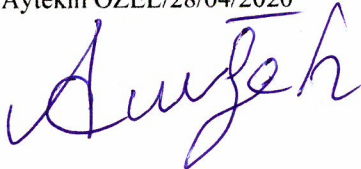
Programı: Mantık

Statüsü: Y.Lisans

Danışman

(Adı, Soyad, Tarih)

Aytekin ÖZEL/28/04/2020



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Seyyit Ahmet Sıdkı B. Ali El-Bursevi’nin Zeriati’l-İmtihan Adlı Kitabının Tasavvurat kısmının Tercümesi ve Değerlendirilmesi**” başlıklı çalışmanın; bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların, kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezinde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve imza

28/04/2020

Adı Soyadı : Uğur SAMUR
Öğrenci No : 701521073
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Mantık
Statü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar	: Uğur SAMUR
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler
Enstitüsü Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
İslam Bilimleri Bilim Dalı	: Mantık
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: XI+144
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Aytekin ÖZEL

SEYYİT AHMET SİDKİ B. ALİ EL- BURSEVİ'NİN ZERİAT'UL-İMTİHAN ADLI KİTABININ TASAVVURAT KISMININ TERCÜMESİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Aristoteles (m.ö 384-322) tarafından antik yunanda sistemli bir bilim haline getirilmiş olan mantık; bir bilim olarak ele alınmasından çok, diğer bilimlere bir araç/alet olarak kabul görmüştür. Bu özelliği sebebiyle islam dünyasında da –her ne kadar tanışma ve kabul süreci sıkıntılı olsa da- mantık ilmine değer verilmiş ve medreselerde öğretimi yapılmıştır. Mantığı sistemli ve anlaşılır biçimde kavratmak sebebiyle birçok eser yazılmıştır. Bunların arasında İslam dünyasında ve medreselerde en çok değer gören ve üzerine bir çok haşiyeler yazılan ve çalışmalar yapılan şüphesiz ki, Ebherî (öl. 663 h.)’nin İsaguci adlı eseridir. Bu bağlamda, bu tezde Osmanlının son dönemlerinde medrese hocalığı yapmış ve özellikle nazari ilimlerde ihtisas sahibi olup, bir çok kitap yazmış olan Bursalı Ahmet Sıdkı B. Ali’ nin, Ebherî’nin İsaguci adlı eserine şerh olarak yazdığı, Zeriati’l-İmtihan adlı eserinin tasavvurat kısmı, bu konuda yazılmış ve tüm İslam dünyası tarafından kabul görmüş olan diğer şerh ve haşiyelerden ve bunlar üzerine yapılan çalışmalardan da faydalananarak, tercüme ve değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seyyit Ahmet Sıdkı Bursevi İbn-i Ali, İsaguci, Zeriati’l imtihan, Tasavvurat, Tercüme, Değerlendirme

ABSTRACT

Name/Surname : Uğur SAMUR
University : Bursa Uludag University
Institution : İnstitute Of Social Sciences
Master of Science : Philosophy and Theology
Science Fellow : Logic
Degree Awarded : Master
Page Number : XI+144
Degree Date :
Supervisor : Prof. Dr. Aytekin ÖZEL

TRANSLATION AND ANALYSIS OF THE CHAPTER TASAVVURAT OF SEYYİT ŞERİF AHMET SİDKİ B. ALİ EL- BURSEVİ'S ENTITLED ZERİATU'L İMTİHAN

Logic, which was made by Aristotle into a systematic science in Ancient Greece; rather than being considered as a science, it was accepted as a tool to other sciences. Because of this feature, although the process of acquaintance and acceptance was troubled, in the Islamic World the science of logic was valued and taught in madrasahs. Many works have been written due to systematic and comprehensible understanding of logic. Among them, it is undoubtedly the work of Ebheri called Isaguci, which is most valued in the Islamic world and madrasahs and has many inscriptions written on it. In this context, in this thesis, the approval part of Zeriātu'l-İmtihan -written as a commentary to Ebheri's İsaguci by Ahmet Sıdkı ibn-i Ali from Bursa, who was a professor of madrasah in the last period of the Ottomans and specialized in nazari sciences and wrote many books - was translated and evaluated by making use of other commentaries and inscriptions and the studies written on this subject and accepted by the whole Islamic World.

Key Words: Seyyit Ahmet Sıdkı Bursevi İbn-i Ali, İsaguci, Zeriātu'l imtihan, Translation,

İÇİNDEKİLER

ÖZET	VII
ABSTRACT.....	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR.....	XI
GİRİŞ.....	1
1- ÇALIŞMANIN KONUSU	1
2- ÇALIŞMANIN AMACI	1
3- ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ	2
4- ÇALIŞMANIN PLANI	2
5- SEYİT AHMET SIDKI B. ALİ EI-BURSEVİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	4
5. 1. <i>Hayatı</i>	4
5. 2. <i>Eserleri</i>	4
1. BÖLÜM: LAFIZ MANA İLİŞKİSİ	6
1. 1. DELALET.....	7
1. 1. 1. <i>Delalet-i Mutabıkıyye/Tam Örtüşme</i>	8
1. 1. 2. <i>Delalet-i Tazammuniyye/Eksik Örtüşme</i>	8
1. 1. 3. <i>Delalet-i İltizamiyye/Gereklilik</i>	8
1. 2. LAFİZ	12
1. 2. 1. <i>Müfred/Basit ve Mürekkep/Bileşik Lafızlar</i>	12
1. 2. 2. <i>Kûllî/tümel ve Cüz’î/Tikel Lafızlar</i>	15
1. 2. 3. <i>Kûllîyât-ı Hams/Beş Tümel</i>	18
1. 2. 3. 1. Zâtî/Özsel lafızlar.....	18
1. 2. 3. 1. 1. <i>Cins</i>	20
1. 2. 3. 1. 2. <i>Nevî /Tür</i>	22
1. 2. 3. 1. 3. <i>Fasl/Ayrım</i>	25
1. 2. 3. 2. <i>Arazî / ilintisel lafızlar</i>	26
1. 2. 3. 2. 1. <i>Hassa/Özgülük</i>	27
1. 2. 3. 2. 1. <i>Arazî âm/Genel ilinti</i>	28
2. BÖLÜM: KAVL-İ ŞÂRİH/TANIM.....	32
2. 1. HAD/ÖZSEL TANIM	35
2. 1. 1. <i>Hadd-ı Tam/Tam Özsel Tanım</i>	35
2. 1. 2. <i>Hadd-ı Nakıs/Eksik Özsel Tanım</i>	35
2. 2. RESM/ İLİNTİSEL TANIM	36

2. 2. 1 . <i>Resm-i Tam/Tam İlintisel Tanım</i>	36
2. 2. 2 . <i>Resm-i Nakıs/Eksid İlintisel Tanım</i>	36
3. BÖLÜM: ZERİATU'L-İMTİHAN ADLI KİTABIN TASAVVURAT KISMININ ARAPÇA METNİ VE TERCÜMESİ	39
3. 1. ARAPÇA METNİ.....	39
3. 2. TERCÜMESİ.....	76
SONUÇ.....	140
KAYNAKÇA	142



KISALTMALAR

Bibliyografik Bilgiler	Türkçe
Adı geçen eser	a.g.e.
Aleyhi's-Selâm	a.s.
Oğlu/oğul	B./ibn.
Bakınız	Bkz.
Baskı	Bsk.
Cild	c.
Celle celâ'ı-hu	c.c.
Cumhuriyet İlahiyat Dergisi	Culd.
Çeviren	Çev.
Diyanet İslam Ansiklopedisi	Dia.
Hicri	h.
İslam Araştırmaları Merkezi	İsam.
Miladi	m.
Madde	md.
Ölüm tarihi	Öl.
Paragraf	p.
Sayfa/sayfalar	s.
Sayı/sayılı	Sy.
Tahkik	Tah.
Ve diğerleri	Vd.

GİRİŞ

1- ÇALIŞMANIN KONUSU

Mantık sözcüğü Arapça olup konuşma anlamına gelen ‘nutk’ kelimesinden türetilmiştir. Nutuk sözcüğü de eski Yunancada hem akıl hem de konuşma (söz) anlamına gelen logos’un karşılığıdır. Buna göre mantık (logos), düşünme veya konuşma bilgisi anlamında Arapçaya ve Arapça üzerinden de Türkçeye girmiştir.¹

Mantık akıl sahibi olan canlıların ilişkide olduğu bir kavramdır. İnsanoğlu herhangi bir söz veya yazı karşısında mantıklı veya mantıksız deyimlerini kullanır. Mantıklı düşünme ile mantık bilimi arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu bağlamda insanoğlunun mantık ile olan ilişkisi insanlığın yaratılışına kadar varır. Mantık bilimi de mantıklı düşünmenin veya doğru düşünmenin tespitinden ibarettir. Ancak mantığın bir bilim haline getirilmesi yaklaşık olarak iki bin dört yüz yıllık bir geçmişe dayanmaktadır. Aristoteles öncülüğünde antik yunanda başlayan mantık biliminin tarih serüveni, İslam dünyasındaki tercüme faaliyetleri ile devam etmiş akabinde Osmanlı medreseleri ile günümüze ulaşmıştır. Bu çalışmada Osmanlı Medreselerinde müderrislik yapmış Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali Bursevi’nin (öl.1312), Ebherî’nin İşagoci adlı eserine şerh olarak yazdığı Zeriati’l-İmtihan adlı eserinin tasavvurat kısmının tercüme ve değerlendirilmesi yapıp bu bağlamda Bursevi’nin mantığın tasavvurat kısmı hakkındaki görüşlerini incelenmeye çalışılmıştır.

2- ÇALIŞMANIN AMACI

Ebherî’nin İşagoci’sine yazılmış yüze yakın şerh ve haşiye bulunmaktadır. Çalışmamızda ele aldığımız eser ise en meşhurları arasında gösterilmesine² rağmen ne eser ne de müellifi hakkında günümüze kadar herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması bizi bu eser ve müellifi üzerinde çalışmaya yöneltmiş, ayrıca müellifin Bursalı

¹ İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, ‘Mantık’ md, Örnekleriyle Mantık Sözlüğü, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 205.

² Kamil Kömürcü, ‘Mantık tarihinde İşagoci Geleneği’, *Bilimname Dergisi*, İstanbul, 2018/2, c. XXXVI, s. 45-62.

olduğu gözönünde bulundurulduğunda da bu eseri bizim için daha da cazibeli hale getirmiştir.

19. yy.' da Osmanlı medreselerinde okutulması için Arapça olarak yazılmış olmasından dolayı eserin bir kısmı, sadece kritik edilmemiş aynı zamanda tercümede edilerek mantık ilmine dair yapılan çalışmalara katkı sağlamak hedeflenmiştir. Bu nedenle bu metinlerle tanışmak için Arapça öğrenimi bir yana, tercüme edilip günümüze kazandırılmaları, geçmişten günümüzü ve geleceğimizi aydınlatan bir ihtiyaçtır.

Biz bu çalışma ile özellikle Osmanlının son dönemlerinde medresede okutulan mantık dersinin bir örneğini inceleyerek konuyla ilgili çalışmalara veri sağlanmasını amaçladık.

Ayrıca bu çalışmada Bursevi'nin bu eseri hem dönemini yansıtmaları hem de İslam mantık geleneğini sürdürmesi açısından önemli görülüp, bu döneme dair ipuçlarını yakalamak amaçlanmıştır.

3- ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Konu edindiğimiz eser, çalışmamızın başlıca kaynağıdır. Bu nedenle metin analizi yöntemi, çalışmanın odak noktasındadır. Öncelikle çalıştığımız metnin, Arapçadan Türkçeye çevirisi yapılarak Bursevi'nin mantık ilminin tasavvurat kısmı hakkındaki görüşlerini incelemiş olduk. Bununla beraber yine müellifimize ait olan Şemsiyye'nin şerhi olarak yazılmış olan Mizanu'l-İmtizan adlı eserinden de faydalandık. Özellikle Bursevi ile aynı dönemde yaşamış alimlere ait mantık risalelerini de ana hatlarıyla inceleyerek karşılaştırmalar yapmaya çalıştık. Mantık ilminde her biri ayrı ayrı otorite kabul edilen mütekaddimun ve müteahhirun alimlerin görüşlerine de yeri geldikçe değindik. Bu nedenle çalışmamızda karşılaştırmalı metin analizi yöntemini de kullandık.

Çalışmamızda Bursevi'nin kullandığı mantık kavramlarını esas almayı uygun gördük ancak bu kavramların bugün nasıl kullanıldığını parantez içinde belirtmeye çalıştık.

4- ÇALIŞMANIN PLANI

Çalışma genel olarak üç ana bölüm ve girişten oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, yöntemi, planı ve Bursevi'nin hayatı ve eserlerine dair bilgiler vermeye çalıştık. Bu şekilde hem çalışmamıza konu olan eser ve yazarı hakkında bilgi vermek istedik hem de çalışmamız hakkında bir özet geçmiş olduk.

Çalışmamızın ikinci kısmını ise Bursevi'nin mantık ilminin tasavvurat kısmı hakkındaki görüşlerini, yeri geldiğinde özellikle çağdaşları olan mantıkçıların görüşleriyle ve mutekaddimun ve muteahhirun mantıkçıların önde gelenlerinin görüşleriyle karşılaştırarak irdelemeye çalıştık. Böylece Bursevi'nin yaşadığı dönemde ve aynı dönem medreselerdeki mantık anlayışına bir nebze olsun ışık tutarak, bu dönem üzere yapılacak olan çalışmalara katkı sağlamaya çalıştık. Bu bölümü lafız ve mana ilişkisi ve kavli şârih/tanım olmak üzere iki ana başlık altında inceledik. Lafız ve mana ilişkisi başlığı altında delalet, delalet şekilleri ve lafız ile çeşitlerini inceleyerek tasavvurat kısmının girişini yapmış olduk. Kavli şârih/tanım kısmında da had/özel ve resm/ilintisel tanımlardan bahsederek tasavvurat kısmını tamamlamış olduk.

Üçüncü ana bölümümüz çalışmamızın konusu olan Bursevi'ye ait Zeriati'l-İmthin adlı kitabın tasavvurat kısmının arapça metni ve tercümesinden oluşmaktadır. Arapça metni kitabın h.1303 ve 1325 tarihli baskılar arasından h. 1303 tarihli olanı temel alarak yazdık.

Tercüme esnasında her ne kadar metne bağlı kalmaya çalışsakta anlam kaymasını engellemek ve bazı Arapça terimlerin Türkçede tam karşılıklarının olmaması nedeniyle anlamdan sapmadan metnin dışına çıktığımız veya parantez içinde kendi açıklamamızı eklediğimiz yerler olmuştur.

Arapça çevirisini yaptığımız Zeriati'l-İmtihan'ın diğer İsagoci şerhlerinden ayıran en büyük özelliklerinden bir tanesi Bursevi'nin de kitabın dibace³ bölümünde belirttiği gibi büyük hacimli olmasıdır. Zeriati'l-İmtihan toplamda 142 sayfadan oluşmakla birlikte biz çalışmamızda kitabın sadece tasavvurat kısmını konu aldığımızdan 54 sayfasını çalışmamıza ekledik. Arapça metnin tercümesini yaparken anlam bütünlüğünü de bozmadan ve herhangi bir kayma olmasını da engelleyerek 54 sayfayı 188 paragrafa ayırdık. Her bir parantezin başına (hem Arapça metin hem de tercümesi için) köşeli parantez içinde 1' den 188' e kadar rakam (örneğin [123] gibi) verdik. Böylelikle

³ Dibâce: Arapça metinlerde بعد لمدان önceki –başlangıç/giriş/önsöz- kısmı.

tercümesini yaptığımız kısmın Arapça metin içinde karşılığının/içerdiği bölümün daha kolay bulunmasını sağlamaya çalıştık.

Ayrıca Bursevi'nin kitabın haşiye kısımlarına yer yer notlar eklediğinin (54 sayfalık metin içinde tam olarak 10 farklı yerde) farkettiğimizden bu notları bizde dipnot olarak sayfa sonuna ekledik ve bizim dipnotlardan ayrı olduğunu da göstermek için sonuna 1' den 10' a kadar parantez içinde numaralandırdık.

5- SEYİT AHMET SİDKİ B. ALİ EL-BURSEVİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

5. 1. *Hayatı*

Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali el-Bursevi'nin hayatı hakkında kısıtlı bilgiye ulaşılmıştır. Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali El- Bursevi her ne kadar Bursada doğmuş ise de uzun müddet İstanbul Vefa semtinde ikamet ettiğinden dolayı talebeleri arasında, Vefalı olarak nam yapmış, fazilet sahibi bir zattır. Alet ilmine bilhassa Mantık ilmine kabiliyeti ve eserleri mevcuttur. Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali El- Bursevi hayatını, ders okutmaya ve ders müzakeresine vakf etmiştir. Kendisinin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, vefatı 1312 h./1894 m. olup, kabri İstanbul Edirnekapı mezarlığındadır.⁴

5. 2. *Eserleri*

Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali El- Bursevi'nin hayatı bahsinde de, söylediğimiz gibi kendisi hakkında detaylı bilgiye ulaşılamadığı gibi eserleri hakkında da sınırlı bilgiye ulaşılmıştır. Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali Bursevi'nin yazmış olduğu eserler şu şekilde sıralanabilir;

- Zeriati'l-İmtihan (İsagucinin Şerhi)
- Mizanu'l-İntizam (Şemsiyenin Şerhi)
- Zencir (Tarifatın kaideleri hakkında bilgi verir)
- Haşiye-i Şerh-i Akaid

⁴ Tahir, Bursalı Mehmet, Osmanlı Müellifleri, c. 1, s. 250.

- Tahriratu'l-Enzar
- Şerhu Risaletu'l-İstidlaliye
- Mecmuma-i Tarifat⁵



⁵ Tahir, a.g.e., c. 1, s. 250.

1. BÖLÜM: LAFIZ MANA İLİŞKİSİ

Mantık ilmi, düşünme esnasında insanı hata yapmaktan koruyan kurallar ve ölçülerden bahseden bir ilimdir. Bu ilim, gerek düşünme sırasında gerekse düşünceleri ifade sırasında ölçülü ve mutedil olmak için gerekli kurallar ve kalıplar verir.⁶ Aristonun sistemleştirdiği Mantık, özellikle İbn-i Sînâ⁷ (ö. 428/1037) sonrası mantıkçılar tarafından ikili bir tasnife tabi tutulmuş ve mantık konuları tasavvurat ve tasdikat olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Ahmet Sıdkı bu konuyu Zeriati’l- İmtihan’da ele almış ve Mantık ilminin tasnifini şu şekilde yapmıştır; “mantığın iki kısmı vardır. Birincisi Tasavvurat, ikincisi ise Tasdikattır. Tasavvuratın mevzusu, tasavvuri malumattır. Tasdikatin mevzusu ise, tasdiki malumattır, ki bunlar da, kıyas ve çeşitleri olan iktirani ve istisnai kıyas ve 5 sanattan oluşur. daha detaylı söylecek olursak;

Mebâdî tasavvurat: kûllîyat-ı hams, yani cins, nev, fasl, hassa ve arazî am’dan oluşur.

Mekâsidî tasavvurat: kavî-i şârih, yani hadd-ı tam, hadd-ı nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs’tan oluşur.

Mebâdî tasdikat: kazaya ve hükümleri olan tenakuz, aks-ı müstevi, aks-ı nakız ve telazumu şartiyat’tan oluşur.

Mekâsidî tasdikat: kıyas, şekil ve madde/malzeme itibarıyla çeşitleri olan iktirani ve istisnaiden ve 5 sanattan ibarettir.”⁸

Yine bu bölümlere ek olarak mantık kitaplarımızın giriş kısımlarında delalet ve lafız konularına değinmek de adetten olmuştur. Tercüme ve değerlendirmesini yaptığımız Zeriati’l-İmtihanda, bu tasnif ile yazılmış olan İşagoci’nin şerhi olması hasebiyle tasavvurat bölümünün başında lafız ve delalet konularına değinilmektedir, bizde burada Ahmet Sıdkı’nın Zeriati’l-İmtihanda geçen, delalet ve lafız hakkındaki görüşleri çerçevesinde lafız-mana ilişkisini özellikle çağdaşları olan alimlerin görüşleriyle karşılaştırma yapmaya ve yeri geldiğinde de mukaddimun ve muteahhirun ulamanında görüşlerine yer vererek ifade etmeye çalışacağız.

⁶ Talha Alp, Mantık İşagoci tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Turhan Yayınevi, 2007, s. 1.

⁷ Daha Detaylı bilgi İçin Bkz: Ömer Mahir Alper, vd., ‘İbni Sînâ’ md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)*.

⁸ Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali Bursevi, Zeriati’l-İmtihan, İstanbul, Ahmet Kamil Matbaası, h. 1303, s. 13.

1. 1. DELALET

Lafız, sözlükte; atmak manasındadır. lugatta ise, mahrece itimad ederek ağızdan çıkan ses demektir⁹. Lafzın lügat manası Bursevi tarafındanda aynen bu şekilde yapılmış ve daha sonra delaleti ise; “bir şeyin bilinmesi ile başka bir şeyin bilinmesini gerektiren hal,”¹⁰ şeklinde tanımlamıştır. Bursevi’nin delalet için yaptığı bu tanım Fahreddin Razi¹¹ (öl.606/1210) ve Bursevi’nin çağdaşı olan Harputlu Hoca İshak Efendi (öl.1309) ile birebir uyuşurken, Gelenbevî (öl.1205) delaleti; kendisini anlamaktan başka bir şeyi anlamak hasıl olacak şekilde bir şeyin olmasıdır, şeklinde tanımlamış ve Molla Fenarî (öl.834) ise delaleti, bir şeyin idrakinden başka bir şeyin idraki yahut zannı gerektirir bir halde olmasıdır¹² şeklinde tanımlamışlardır. Buradan da anlaşılacağı üzere Bursevi’nin delalet tanımını, diğer yapılmış tanımlarla uyusmakla birlikte bazı farklılıkları da olduğu göze çarpmaktadır. Bursevi, Zeriati’l-İmtihan’ı yazmasının sebeplerini sayarken medresede ders verdiği öğrencilerinin Mantık dersinde okutulan İşagoci şerhlerinin kısa olmaları hasebiyle, öğrencilerin dersi anlamakta zorluk çektiklerini belirtmişti. Bu sebeple olacak ki, sadece delalet bahsini değil diğer bütün konuları da, metinden (İşaguci’dan) kopmadan derinden incelemiş ve öğrencilerinin de anlayacağı şekilde detaylı bir şekilde anlatmaya çalışmıştır. Belki de Ebherî’nin İşagoci eseri için şerh olarak yazılan Zeriati’l-İmtihan’ı diğer şerhlerden ayıran en büyük özelliklerden biri de budur.

Bursevi delalet ve lafzın tanımını yaptıktan sonra, delaletin lafz-i ve gayr-i lafz-i olmak üzere ikiye ayrıldığını, eğer delalet, lafzi ise delalet-i lafz-i eğer delalet lafzi değilse, delalet-i gayr-i lafz-i olarak adlandırıldığını belirtmiştir, ayrıca mantıkçıların, delalet-i lafziyye-i va’ziyye’ye itibar ettiklerini, akliyye ve tabiiyye’ye itibar etmediklerini söyleyip, delalet-i lafziyye-i va’ziyye’yi şöyle tanımlamıştır: va’z yoluyla Alemdeki mananın anlaşılmasını sağlayan lafızdır. Şunuda belirtmek lazım ki Ahmet Sıdkı lafz-i ve gayr-i lafz-i delaletin herbirinin vaz’iyye, akliyye ve tabiiyye olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu belirtmemiş ve bu konulara girmemiştir. (belkide bu şekilde talebelerinin sadece mantığın ilgi alanına giren konulara yoğunlaşmasını

⁹ Hoca İshak Efendi Harputlu, Sual’i İşaguci, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar no. 793, vr. 1B.

¹⁰ Bursevi, a.g.e., s. 15.

¹¹ Ferruh Özpilavcı, Katibi Şemsiye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerhi, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 223.

¹² Abdulküddüs Bingöl, Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1993, s. 19.

istemektedir.) Mantıkçıların diğerlerini bırakıp sadece delalet-i lafziyye-i va'ziyye'yi konu edinmelerinin sebebi olarak, bilimde genel kuralların geçerli olduğunu bu yüzden mantığında tıpkı bilim gibi genel olmayan ve kavranamayan lafızları konu edinemeyeceğini sebep olarak belirtmiştir. Yine Bursevi'ye göre, delalet-i lafziyye-i va'ziyye kendi içinde mutabıkıyye, tazammuniyye, iltizamiyye olmak üzere üç kısma ayrılır. Bu tasnif Ebherî, Teftâzânî (öl.792), Razî ve diğer birçok mantıkçılar arasında vardır.¹³

1. 1. 1. Delalet-i Mutabıkıyye/Tam Örtüşme

Va'zolunduğu mananın tamamına delalet eden lafızdır. Delalet-i mutabıkıyyede muteber olan va'z, kasdi va'z ve sarih'i va'z'dır. Tazammuniyyede ve iltizamiyyede muteber olan va'z ise, kasdi olmayan zimni va'z'dır. Eğer Tazammuniyyede ve İltizamiyyede dolaylı va'z olmasaydı, delalet-i lafziyyeyi; mutabıkıyye, tazammuniyye ve iltizamiyye diye ayırmak caiz olmayacaktı. Çünkü va'z, mukaseme muteberdir. Bu şekilde bir şeyin hem kendine hemde başka bir şeye taksim edilmesi gerekir.¹⁴ Ayrıca Bursevi bu delalet şeklinin mutabıkıyye olarak adlandırılmasının sebebini tıpkı bir ayağın diğerini takip etmesine benzetilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁵

1. 1. 2. Delalet-i Tazammuniyye/Eksik Örtüşme

Lafız, va'zolunduğu mananın bir cüz'üne delalet ediyorsa, delalet-i tazammuniyye olur. Delalet-i tazammuniye, tazammun yolu ile yapılan delalet şeklidir. Cüz; kendisiyle veya başkasıyla bir şeyi meydana getirendir, kül ise cüzlerden meydana gelendir. Bu bağlamda Ebherî جزء له كان ان kaydını getirerek, nokta gibi cüz'ü olmayanalardan manayı ayırmak ve mutabıkıyye'ye göre tazammuniyyenin daha husus-i mutlak olduğunu göstermiş oldu. O halde tarif, eğer lafzın cüz'ü varsa ve va'zolunduğu mananın bir cüz'üne delalet ediyorsa biz buna delalet-i tazammuniyye deriz.¹⁶ Şeklinde olur.

1. 1. 3. Delalet-i İltizamiyye/Gereklilik

¹³ Şemseddin Muhammed B. Hamza Fenâri, Tam Kayıtlı Fenari ve Kavli Ahmet, İstanbul, Salâh Bilici Kitabevi, 1997, s. 12-13.

¹⁴ Bursevi, a.g.e., s. 16.

¹⁵ Bkz: Arapça metin md. 36 dipnot:122.

¹⁶ a.g.e., s. 17.

Lafız iltizam yoluyla zihinde lazım gelen manaya/gerekliliğe delalet ediyorsa, delalet-i iltizamiyye olur¹⁷. Genel kabul gören tarifte bu şekilde olmakla beraber delalet-i iltizamiyyeyi bazı farklılıklar ile tanımlayanlarda vardır. Mesala bunlardan bazıları şöyledir; Said Paşa (öl.1308) eğer delalet, zihinde lafzın manasından hariç bir şeye taalluk eder ise delalet-i iltizamiyye olur.¹⁸ diye tanımlarken, Zeynuddin el-Keşşi¹⁹ ise iltizamiyyeyi, zihnin isimlendirdiği şeyden kendisine intikal ettiği lazımı harice nispeti ifade eder,²⁰ şeklinde tarif etmiştir.

Zihin insanda hazır bulunan, sonradan kazanılmayan kuvvedir, tasavvurat ve tasdikat yoluyla kazanılmaz.²¹

Tanımda geçen lüzüm iki kısımdır. Birincisi, kendisinin gerçekleşmesi için müsemmanın hariçte/vakiada gerçekleşmesi gerekli olan lüzüm-u haricidir, ikincisi ise, kendi tasviri için müsemmanın tasviri lazım olan lüzüm-u zihnidir ki Mantıkçılara göre delalet-i iltizamiyyenin daha genel olması hasebiyle lüzümü-u zihniden oluşması şarttır. Delalet-i iltizamiyye için lüzüm-u hariciyye yeterli değildir. Usulcülere göre ise dalalet-i iltizamiyyede, harici veya zihni olsun fark etmez, yeterli olan lüzüm-u mutlak olmasıdır.²² Bu manada olan lüzuma, lüzüm-i âdi ve lüzüm-i arabi de denir.²³

Yine lüzüm-u zihni kendi içinde üç kısma ayrılır:

- 1- Lüzüm-u beyyin bil-ma'ne'l-ehas: melzumu tasvir etmek, lüzümün anlaşılmasına yeterlidir. Mesela: mahiyeti açısından 2 rakamının 1 rakamından katlanarak oluştuğunu bilmek gibi.
- 2- Lüzüm-u beyyin bil-ma'ne'l-eâm: lazım ile mezumu tasvir etmek aralarındaki lüzümü anlamaya yetelidir. Tıpkı dört eşlilik gibi.

¹⁷ a.g.e., s. 17.

¹⁸ Mehmed Said Paşa, Hulasa-i Mantık, çev. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul: İşaret yayınları, 1996, s. 64.

¹⁹ 'Zeynuddin el-Keşşi'nin hayatı, doğum yeri doğum ve ölüm tarihleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.' Bkz: Ali Rıza Şahin, Zeynuddin el-Keşşi'nin Hadaiku'l-Hakaik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 5.

²⁰ Ali Rıza Şahin, Zeynuddin el-Keşşi'nin Hadaiku'l-Hakaik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 61.

²¹ Bursevi, a.g.e., s. 17.

²² A.g.e., s. 17-18.

²³ Mehmed Halis, Mizanu'l-Ezhan, çev. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul: İşaret yayınları, 1996, s. 121.

3- Lüzum-u gayr-i beyyin: zihinde lüzumun ne olduğuna karar vermek için bir vasıtaya/delile ihtiyaç duyulur. Mesela; yeryüzünün aydınlığı, güneşin doğması vasıtasıyla, gündüzün varlığına ihtiyaç duyar. Çünkü;

Her ne zaman gündüz mevcutsa, güneş doğmuştur,

Her ne zaman güneş doğmuşsa, yeryüzü aydınlıktır.²⁴

Her ne kadar Bursevi öğrencilerin bu konuyu daha iyi anlamaları için demiş olsa da, nedendir bilinmez lüzum konusunu hem iltizamiyye/gerektirme bahsinde hem de arazî lazım bahsinde ayrı ayrı tekrar etmiştir. Gerçi medrese öğretiminde tekrarın önemli bir yeri olduğuda aşıkardır. Bizde konunun önemine binaen Talha Alp'in lüzum hakkındaki yazdıklarını buraya eklemek istedik ve o da lüzumu şu şekilde tarif ediyor; “mantıkçılar lüzumu iki açıdan tarif ederler, birinci açıya göre lüzüm üçe ayrılır diyor ve:

1- Hem zihnen hem haricen lazım olan. Misal, hadisin muhdise olan ihtiyacının kendisine lazım olması gibi.

2- Sadece zihnen lazım olan. Misal, âmâlîği düşünürken görmeyi düşünmenin lazım olması gibi. Zira âmâlîk görmek şanından olan kimsenin görememesi olarak tanımlanmıştır. Âmâlîğin tasavvuru, dolaylı olarak görücülüğün tasavvurunu da gerektirmektedir. Ancak bu gereklilik hariçte değil sadece zihindedir.

3- Sadece haricen lazım olan. Kargaya siyahlığın lazım olması gibi. Zira karganın aklen siyah olması gerekmez.

İkinci açıya göre ise; iki kısma ayrılır;

1- Lazım-ı beyyin: umum ve husus yönünden değişiklik olduğu zamanlarda lüzum-u beyyin bil-ma'ne'l-ehas/lüzum-u beyyin bil-ma'ne'l-eâm şeklinde de adlandırılır

2- Lazım-ı gayr-i beyyin: sadece lazım ile melzumu tasavvur, aradaki lüzumu anlamaya yetmeyip ayrıca bir delile ihtiyaç duyulan lazımlardır.”²⁵

Şeklinde tarif etmiştir. Lüzum hakkındaki bu iki görüş (Bursevi ve Talha Alp'in ikinci açıdan tarifi) taksimleri farklı olmakla birlikte temelde birbiriyle uyushmaktadır.

Bursevi delalet bahsini şerh ederken şöyle bir ayrıntıdan bahsediyor; şöyleki,

²⁴ Bursevi, a.g.e., s. 17.

²⁵ Alp, a.g.e., sözlük kısmı, s. 18.

levazımlara ihtiyaç duyan lafızlarda zihni dalgınlığa dayalı olması.²⁸

Her üçünü kapsayan son bir örnek vererek delalet konusunu tamamlamış olalım. Mesala ‘Mahluk’ lafzının bütün yaratılmışlara delaleti mutabakat, insana delaleti tazammun, halika olan delaleti ise iltizamdır. Çünkü mahluk lafzı halık fikrini içermemekle birlikte zihin mahluk lafzından dolayı zorunlu olarak (bi’l-iltizami) halık fikrine varmaktadır.²⁹

1. 2. LAFİZ

Lafız; İslam mantıkçılarının bir anlamı gösteren sözcük için kullandıkları kelime, terim,³⁰ demektir. Öğretme ve öğrenmede lafızları kullanmak gereklidir.³¹ Burada geçen lafızdan maksat, manaya vaz’olunmuş lafızlardır ki, lügat ilimlerinde görülen kelime, terkeb, cümle ve kelim gibi lafz-ı mevzunun bütün nevilerine şamildir. Mantık lafızdan ziyade mâna ile alâkalı olduğu için Fârâbî’nin (öl.339/950) lafızları ele alış şekli belirli bir anlam teorisi içerisinde gerçekleşmiş, lafızlar sırf mânaya delâletleri açısından ele alınırken burada tayin edici olan anlam olmuştur. Bu çerçevede lafızlar anlamlı ve anlamsız olarak iki kısma ayrıldığı gibi anlam da basit ve mürekkep kısımlarına ayrıldığı için lafızlar da buna bağlı olarak müfred ve mürekkep olarak ikiye ayrılmıştır. Özellikle Gazzalî³² (öl.505 h.) Mi’yarü’l-İlim de lafızları yedi cihetten taksim etmiştir. Yaptığı bu tasnif bilhassa Fahreddin Razî tarafından Mantık, Fıkıh Usulü ve Nahv ilimlerinin her biri için yeniden ayrıştırılmıştır³³ Ancak mantıkçılar bunları iki başlık altında ele alır ve tafsilata girmezler.³⁴

1. 2. 1. Müfred/Basit ve Mürekkep/Bileşik Lafızlar

Çeşitleri bakımından lafızlar iki kısımdır. Eğer kendisinin parçası manasının parçasına delalet etmiyorsa, müfred/basit lafız; kendisinin parçası manasının parçasına delalet ediyorsa, mürekkep/bileşik lafızdır. Müfred lafız için insan lafzı örnek olarak verilmiştir. Çünkü insan lafzının parçası olan in- ve -san heceleri, insan manasının

²⁸ A.g.e., s. 19-20.

²⁹ M. Naci Bolay, ‘Delalet’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, c. 9, s. 194.

³⁰ İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, ‘Lafız’, a.g.e., s. 205.

³¹ İbn-i Sînâ, Mantığa Giriş Medhal, çev.Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 18.

³² Bu Konuda Daha Detaylı bilgi İçin Bkz: Mustafa Çağrı, vd., ‘Gazzalî’ md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM),

³³ Tahsin Görgün, ‘lafız’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, c. 27, s. 44-46.

³⁴ Talha Alp, a.g.e., s. 7.

parçasına delalet etmez.³⁵ Ebherî'nin müellef için verdiği örnek ise; رمي الحجارة /taş atıcı lafzıdır. Çünkü Atıcı lafzı, kendisinde atma fiili sadr olan bir zattan ibarettir. Taş lafzı ise, canlı olmayan cisimden ibaret olduğundan, taş atıcı sözümüzün parçası, manasının parçasına delalet eder.³⁶ Gelenbevî'ye göre Fârâbî ve bazılarının kullandıkları müellef söz tabiri mürekkep ile eş anlamlıdır.³⁷ Ahmet Sıdkı da Zeriatu'l-İmtihan'da, Gelenbevî'nin bahsettiği Fârâbî ve bazıları gibi kitabın birçok yerinde mürekkep yerine müellef söz'ünü kullanmayı tercih etmiştir.³⁸

Bursevi müfred ile mürekkep arasında القيود الخمسة/kuyud-u hamse diye kayıtlanmış ve müfred ve mürekkep'in daha iyi anlaşılmasını sağlayan beş maddeden bahseder, bu maddeler şöyle sıralar;

- 1- Lafzın cüz'ü vardır ama mananın cüz'ü yoktur. Nokta lafzı gibi.
- 2- Lafzın cüz'ü yoktur ama mananın cüz'ü vardır. Bir şahsa alem/özel ad olan ق lafzı gibi.
- 3- Lafzın da mananın da cüz'ü vardır. Lafzının cüz'ü, mananın cüz'üne delalet etmez insan gibi.
- 4- Lafzının da manasının da cüz'ü vardır. Lafzın cüz'ünde mananın cüz'üne delalet eder ama murad edilen manaya delalet etmez. Abdullah lafzı gibi, aslında abd ubudiyyete, Allah ise uluhiyyete delalet eder. Burada ise murad edilen bu manalar değil, bir şahsın özel adıdır. İzafi mana özel manaya nakledilmiştir. Eğer burada izafi mana istenilse o zaman izafi mürekkep olur, tıpkı; taş atıcı gibi.
- 5- Lafzın da mananın da bir cüz'ü vardır. Lafzın cüz'ü murad edilen mananın bir cüz'üne delalet eder. Çünkü burada kast edilen mana değil, alemi/özel manadır. Mesela bir şahsa özel ad olarak konulmuş hayvan-ı natık gibi; hayvan, hassas, iradeyle hareket eden tam bir cisimdir. Natıkta, nutk sahibi olduğunu gösteriyor, bu iki mana burada maksuda uygun mana değil, burada mana-i alemi vardır.

Bursevi bu beş maddeyi sıraladıktan sonra, şunu da ekleyerek, bu 5 maddenin dışında, lafzının da manasının da cüz'ü olmayan vardır. Mesala; ق harfinin noktaya ve ح harfine alem olması gibi, der.³⁹ Bu şekilde kuyud-u hamse'ye bir madde daha eklemiş olur.

³⁵ Ali Rıza Şahin, a.g.e., s. 62.

³⁶ Bursevi, a.g.e., s. 22.

³⁷ Abdulkuddüs Bingöl, a.g.e., s. 22.

³⁸ Bursevi, a.g.e., s. 22.

³⁹ a.g.e., s. 20.

Bursevi bu beş kayyittan bahsettikten sonra, müfred ile müellef arasında adem ile meleke mütekabiliyeti⁴⁰ olduğunu söyler. Çünkü müfred'in tanımında vücudiyye karşıtı olan ademilik, müellefin tanımında ise vücudilik vardır. Eğer ademilik vücudiyyeye karşıtsa, burada fertler için terkibi ademilik söz konusudur. O halde müfred ve müellef arasında mütekabiliyet yönünden adem ve meleke vardır.⁴¹

Bursevi Zeriati'l-İmtihan'da yukarıda da bahsettiğimiz bazı detayları bahsetmekle beraber İsagoci'nin lafız hakkındaki taksiminin dışına çıkmaz. Bizde Zeriati'l- İmtihan üzerinden değerlendirme yaptığımızdan ve konunun kapsamından çıkmamasını sağlamak için lafız hakkında ki diğer taksimlere değinmeyeceğiz sadece Gazzalî'nin bu konu hakkındaki şu görüşünü aktarıp bu başlığı tamamlayacağız.

Gazzalî lafızları yedi cihetten taksime tâbi tutar. Birinci cihetten lafızlar delâlet ettikleri mâna ile ilişkileri açısından mutabakat, tazammun, iltizam şeklinde üç kısma ayrılmaktadır. İkinci taksim mânanın kendisi dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu cihetten mânalar, dolayısıyla lafızlar küllî ve cüz'î diye ikiye ayrılmaktadır. Üçüncü taksim cihetinde vücûd mertebeleri dikkate alınmaktadır. Buna göre şeylerin varlığından dört ayrı mertebede söz etmek mümkündür. Bunlar âyanda veya dış dünyada varlık, zihinde varlık, lisanda varlık ve yazıda varlıktır. Buna göre yazı dile, dil zihne, zihin ise hariçte mevcut olana delâlet eder. Dördüncü taksim lafızların delâleti cihetinden yapılmakla birlikte burada lafzın yapısal olarak dikkate alınması söz konusudur. Burada da lafızlar müfred ve mürekkep olarak ikiye ayrılmaktadır. Müfred bir parçası alındığında bir mâna ifade etmeyen lafız, mürekkep ise bir kısmının da bir mâna ifade ettiği lafızdır. Müfred lafızlar da kendi içinde isim, fiil ve harf kısmına ayrılmaktadır. Altıncı taksim ciheti lafızların mânaya nisbetinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre lafızlar müşterek, mütevâtî' (bir cihetten eşitliğe delâlet eden), müterâdif ve mütezâyil (aralarında irtibat olmayan) olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Yedinci taksim lafızları muhtelif şeylere iştiraki cihetini esas almaktadır. Burada da lafızlar, bir anlam

⁴⁰ 'mütekabil: karşıt mefhumlar. Aynı itibarla bir şeyde bir araya gelmeyen iki şey. Dört çeşit mütekabil mefhum vardır:

- 1- tenakuz/mütekabilan bi'l-icabi ve's-selb.
- 2- Tezad.
- 3- Tezayüf.
- 4- adem ile meleke: bir vasıf ile vasıflanabilecek olan kimsede bir vasfın bulunması ve bulunmaması halleri arasındaki karşıtlık. Görmekle kör olmak arasında böyle bir tekabuliyet vardır.' Bkz: Talha Alp, a.g.e., 'mütekabil' md., s. 24.

⁴¹ Bursevi, a.g.e., s. 21.

için vazedilmiş olan bir lafzın münasebeti bulunan başka bir anlam için kullanılmasını ifade eden müsteâr, dilde bulunan bir kelimenin çeşitli disiplinlerde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılması anlamında menkul ve sadece isimleri müşterek olan lafızlar olarak zikredilmektedir.⁴²

Yukarıda da geçtiği gibi lafız ya müfred'tir, ya da müelleftir. Müfred de ya küllîdir ya da cüz'îdir. Küllî olan ya zatîdir ya da arazî'dir. Zatî olan ya Cinstir ya Nevîdir ya da fasldır. Arazî olan da ya Hassadır ya da Arazî Âmdır. (bkz: şema1)

1. 2. 2. Küllî/tümel ve Cüz'î/Tikel Lafızlar

Ebherî Küllî lafzı, لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة / mefhumunun tasavvurunun sadece kendisini düşünmek ortak olmasına engel olmayan lafızlar olarak tanımlıyor⁴³. Bursevi, Ebherî'nin yaptığı bu tarifte şunlara dikkat çekiyor;

1- Tarifte نفس / kendisi, sözünün geçmesinin nedeni, anka kuşu, vacibu'l-vücud, güneş gibi küllî ferazilerin de tarifi içine girmesini sağlamak.

2- Tarifte geçen تصوير / tasavvur sözü, tasdika mukabil olan tasavvurdur.

3- Yine tarifte geçen مفهوم / mefhum sözünden maksat, lafızdan anlaşılan şeydir.

Küllînin tarifi hakkında bu bilgileri verdikten sonra, Bursevi küllî/tümel ile kül/bütün arasındaki farktan şu şekilde bahseder;

Küllînin manası, sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayan, kül'ün manası ise cüzlerin birleşmesi ile oluşan, olması dolayısıyla; kül, mana itibariyle tebayun-i küllî olan mütebayin olarak kabul edilir.

Manaları itibariyle aralarındaki fark, tebayun-i küllî/ küllî uyumsuzluk/zıtlıktır.

Hakikatleri açısından aralarındaki fark ise; küllînin kül'e cüz olmasıdır. Kül'ünde küllînin cü'iyatından olmasıdır. Bunu şu şekilde örneklendiriyor; hayavan insanın tarifinin cüz'üdür, çünkü insanın tarifi hayevan-ı natıktır. Hayevan küllî ve insanın cüz'ü olmakla beraber, insanda hayevan için cüz'î izafidir. Çünkü cüz'î izafi daha genel olanın altında sınıflanır. Eğer hayevan insan tarifinin bir cüz'ü ise, o halde insan, hayevan için küldür. Çünkü (insan) mürekkeptir hemde küllî cüzlerden mürekebtir.

⁴² Tahsin Görgün, 'lafız', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, c. 27, s. 44-46.

⁴³ 'Her ne kadar bu metnin tam karşılığı bu şekilde olsada, Türkçe ifadeye daha uygun olduğundan biz tezimizin tercüme kısmında metni 'sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayan lafız' diye çevirdik.

Sonuç olarak;

Manaları açısından küllî ve kül arasındaki fark; küllî tebayundur, iki benzemeyen/zıt olan küllîdir.

Hakikatleri açısından ise; cüz'î tebayundur, benzemeyen/zıt olan iki cüz'îdirler.

Ahmet Sıdkı isim vermeden, bazılarının görüşü diye bu konu hakkında tartışmalı olduğunu söylediği şu görüşe de yer verir;

“Küllî olan, Küllîye hamledilen cüz'lerden ibarettir. İnsanın cüz'ü olan hayvanın insana hamledilmesi gibi, ki insan da hayvan için küldür. Çünkü (insan) hayvan ve natıktan mürekkeptir. Tıpkı bütün insanlar hayevandır denmesi gibi. Kül ise Küllîye hamledilemez. Haml Küllînin ya da cüz'inin gerçekleşmesidir. Bursevi bu görüşün tartışmalı olmasını şöyle açıklar; Natık, insanın tarifinin bir cüz'üdür ve insanın bir cüz'ü olmakla beraber (insan) natık'a hamledilir ve şöyle denir, bütün natıklar insandır ve ikinci bir örnek olarak şunu söyler; bazı hayevanlar insandır.⁴⁴ Bunun da aynı şekilde değerlendirildiğini ifade eder.

Bursevi'nin küllî ve kül arasındaki farkı ve isim vermeden eleştirisini yaptığı bu görüşü de aktardıktan sonra bu konu hakkında Nasîrüddin Tûsî' nin (öl.672) de Esâsü'l-İktibâs⁴⁵ adlı eserinde küllî ve kül arasında yedi farkın olduğunu belirttiğini ve bunları şu şekilde sıraladığını söyleyelim:

1- Kül cüzlerinin birleşmesinden oluşur; küllî ise tikellerinin birleşmesinden oluşmaz.

2- Kül parçalarına isim ve tanımda muvataat (tam uyum) ile yüklenmez; küllî ise tikelleri ne tam uyum ile yüklenir.

3- Külün varlığı parçanın varlığı olmadan imkânsızdır, şayet parça yoksa kül'ünde olmaması gerekir. Fakat küllî tikel ile beraber bu şekilde değildir.

4- Kül hariçte bulunur, ancak küllî bulunmaz.

5- Külün parçaları sınırlıdır, ancak küllînin tikelleri için sınır yoktur.

6- Külün varlığı parçasının bir cüz'ü olamaz, küllînin ise tikelinin bir cüz'ü olması mümkündür. Örneğin canlı insanın bir cüz'üdür.

7- Kül parçanın tanımında yer almaz, küllî ise tikelin tanımında yer alır.⁴⁶

⁴⁴ Bursevi, a.g.e., s. 23-24.

⁴⁵ 'farsça kaleme alınmış bir mantık kitabıdır. Bu kitabı Molla Hüsrev Arapçaya tercüme etmiştir.' Bkz: Agil Şirinov, 'Nasîrüddin Tûsî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)*, 2012, c. 41, s. 437-442.

⁴⁶ Nasîrüddin Tûsî, Esâsü'l-İktibâs, Tahkik. Hasan Şafî, Muhammed Said Cemaledin, Kahire, 2004, s.

Kûllî ve kûl arasındaki farkı, Bursevi'ye göre Nasîrüddin Tûsî'nin daha açıklayıcı ifade ettiğini söylememiz gerekir ancak bununla beraber tamda yeri gelmişken Bursevi'nin bu şekil ayrıntılara giderek Zeriâtü'l-İmtihan'ı diğer İsagoci şerhlerinden farklı bir üslupta, daha geniş hacim ve içerikte yazdığını da birkez daha dile getirmiş olalım.

Cüz'î/tikel lafızlara gelince;

Ebherî'nin İsagocisinde, *عن وقوع ذلك وهو الذي يمنع نفس تصور مفهومه* / sadece mefhumunu düşünmek ortak olmasına mani olan şeklinde tanımlanır. İbni Sînâ ise Kitabu's- Şîfada; tekil lafzın belirli (muhasal) ve kastedilen tek anlamında ortaklığın gerçekleşmesi zihnen imkansız olandır, şeklinde tanımlar ve şu örnek ile izah eder; mesala 'Zeyd' sözümüz gibi. Çünkü Zeyd lafzında pek çok kimse ortak olsa da onların ortaklığı (anlamın kendisi bakımından değil) işitilen ses bakımındadır. Oysa Zeyd'in tek anlamı söz konusu olduğunda o anlamlardan her hangi birinin (çokluk arasında) ortak kılınması imkansızdır.⁴⁷ Bursevi, Ebherî'nin Cüz'î tanımını içinde yine şu ayrıntıya yer veriyor. Musannif tarif içerisinde *نفس* kelimesini kullanarak farazî kûllîleri tariftan çıkarmış oldu, halbuki aynı söz kûllînin tarifinde vardı ve farazî kûllîleri bu şekilde kûllînin tarifine dahil etmişti.

Bursevi musannifin yaptığı tariflerdeki bu ayrıntıyı aktardıktan sonra kûllî ve cüz'î arasında {Kûllînin tarifi olan, sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani değildir, şeklinde olumsuzdur. Cüz'înin tarifi ise; sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına manidir, şeklinde olumludur. Bu yüzden}adem ve meleke yönünden tekabuliyet olduğunu söyler. Çünkü kûllî, cüz'înin yokluğundan ibarettir. (cüz'î olmadığına kûllî olur.) işte bu yüzden cüz'î manası itibariyle kûllîdir ama ferdleri itibariyle ise, tıpkı; Zeyd, Ömer, Bekr gibi cüz'îdir.

Bursevi (musannifin yaptığı) hem kûllînin tarifi hemde cüz'înin tarifi için ;

“Fasl-ı karib/yakın fasl ve cins-i karibten/yakın cinsten oluştuklarından dolayı her ikisinde tarifi hadd-ı tamdır”,⁴⁸ der.

Mantıkçılar cüz'î lafızlar ve bunların anlamlarını incelemekle ilgilenmez. Çünkü bunlar sonsuz olduğundan kuşatılamazlar, sonlu olsalar bile cüz'î/tikel olmaları

45.

⁴⁷ İbni Sînâ, a.g.e., s. 20.

⁴⁸ Bursevi, a.g.e., s. 20-21.

bakımından bunlar hakkındaki bilgimiz bize felsefi yetkinlik vermez veya bizi felsefi bir gayeye ulaştırmaz bu yüzden bizi ilgilendiren lafızlar küllî/tümel olan lafızlardır.⁴⁹

Cüz'î hakkında son olarak Bursevi'nin verdiği şu bilgiyi aktarıp küllîye geri dönelim. Cüz'înin izafi ve hakîki olmak üzere iki kısma ayrıldığını ve burada bahsedilen cüz'înin eâm/daha umumi olması hasebiyle cüz'î izafi olduğunu bu nedenle, cüz'î hakikatına dahil olan herşeyin aynı zamanda cüz'î izafisine de dahil olacağı bilgisini veriyor.

1. 2. 3. Küllîyât-ı Hams/Beş Tümel

1. 2. 3. 1. Zâtî/Özsel lafızlar

Mantık ilmi meçhul olana ulaşmak için düşüncayı kullanır ve düşüncede küllî mefhumları kendisine malzeme yapar. Mantıkta, küllî kavramın mahiyetle olan ilişkisinden beş küllî kavramı elde edilir. Bu ilişki biçimleri zâtî ve arazî diye nitelenir.⁵⁰

Zâtî/Özsel: *هو الذي يدخل في حقيقة جزئياته* / Cüz'îyatının hakikatına/mahiyetine dahil olan küllîlerdir (Ebherî İsagocide bu şekilde tanımlıyor). Bursevi tanımda geçen hakikat ve mahiyetten kastın bir şeyin ne olduğudur, der ve şunu da ekler; Teftâzânî Şerh-i Akâid adlı kitabında, bazılarının hakikat ve mahiyet hakkında şu tanımları verdiğini söyler: 'Kendisiyle bir şeyin özünün ne olduğu bilinen.' Bu bilgidен sonra Bursevi şöyle devam eder; tanımda geçen cüz'îyyat, cüz'înin çoğuludur, tıpkı merfuatın merfunun çoğulu olması gibi ve bu cüz'îyyattan maksat daha umumi olan cüz'î izafidir.

Yine Bursevi'ye göre: tanımda geçen *الذي* sözü, ağyarına ve efradına şamil olan küllîden ibaret olduğu için cins-i karibtir ve *يدخل في حقيقة جزئياته* sözü de faslı karib yerindedir. Çünkü zâtîyi, arazîden ve diğer hepsinden üstün görüyor. Bu şekilde tarif cins-i karibten ve fasl-ı karibten mürekkep olur. Cins-i karibten ve fasl-ı karibten mürekkep olan bu tarifte hadd-ı tamdır.

Bursevi, Ebherî'nin zâtî için yaptığı bu tarifi iki manaya gelebileceğinden bahseder.

Birinci mana: cüz'îyatının hakikatına dahi olan şeklindeki manadır. Bu tıpkı insan gibi nevîhakîkinin dahil olmadığı bir tariftir. Çünkü insan, cüz'îyyatının hakikatına dahil olmayan bir küllîdir. Mesela Zeyd gibi, harici müşahhasatına/hariçte

⁴⁹ İbni Sina, a.g.e., s. 21.

⁵⁰ Mehmet Özturan, *Müteahhirin Dönemi Mantığında Tasavvurat, Ali B. Ömer Kâtibî ve kutbuddin Râzî Örneği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 107.

olan şahsi özelliklerine bakmadan Zeyd hayevan-ı natıktan ibarettir. İnsanda aynı şekilde hayevan-ı natıktan ibarettir. Nevî hakîkiyi cüz'îyyatlar belirler. Bu şekilde düşünüldüğünde nevi hakîki, cüz'îyyatın hakikatına dahil olmamış oluyor. Yani bu verilen birinci manaya göre nevi hakîki, zâtî olmuyor.

İkinci mana ise: cüz'îyyaatının hakikatının dışında olmayan cins, nevî ve fasla şamil olan daha umumi/eâm bir tariftir. Musannif lüzumu irad ederek melzumu zikretme yoluyla yani ikinci manayı irad ederek birinci manayı zikretti. Çünkü giriş, çıkışın olmamasını/yokluğunu gerektirir. O zaman لم يخرج يدخل dışında olmayan manasında kullanılmıştır. Bu nükte-i mecaz ile (musannif) daha hususi olan birinci mananın sıhhatinde tevehhümü ortadan kaldırmış oldu. Yine musannifin daha genel olan ikinci manayı irad ettiğinin karinesi de ilerde gelecek olan şu sözlerdir; 'zâtî; ya cins ya nevi hakîki ya da fasldır'. (nevi hakîkiyi zâtînin kısımlarından biri olarak görmesi) daha hususi olan birinci manayı değil, daha umumi olan ikinci manayı irad ettiğini göstermektedir.⁵¹

Gazzâlî ise; 'bir şeyin mahiyetine ve hakikatine dahil olan ve mananın anlaşılması kendisine bağlı olan kavramlar zâtî kavramlardır. Buna örnek olarak, siyahlık için 'renk'; at için 'cisimlik'; at ve insan için 'canlılık' böyledir,' der.⁵²

Küllî'nin ferdlerine nisbetle zâtî ve arazî olarak iki kısma ayrıldığını belirten Dâvudî Karsî, şahsî veya türsel ferdlerinin hakikatlerinin dışında kalmayan tümellere zâtî, onların hakikatlerini oluşturan unsurların haricinde olan tümellere ise arazî denildiğini ifade eder.⁵³

Ebü'l-Berekat el-Bağdadi'ye göre zatî öyle bir niteliktir ki önce onu kavrar, sonra da onun nitelediği varlığı zihnimizde canlandıracak olursak adeta ikisi özdeşleşir ve varlığı bu nitelikten soyutlamamız mümkün olmaz; aksine, niteliğin yok farzedilmesi durumunda varlık da yok sayılmış olur. Mesela "canlı" ve "insan" veya "şekil" ve "üçgen" arasındaki ilişki böyledir. Gerçekten de insanın canlı olmadığı düşünülecek olursa insan diyebir varlıktan söz etmek mümkün olmaz.⁵⁴

Tekrar edecek olursak Ebherî lafzı önce müfred ve mürekkep olmak üzere iki

⁵¹ Bursevi, a.g.e., s. 27.

⁵² İbrahim Çapak, Gazâlinin Mantık Anlayışı, Ankara, Elis Yayınları, 2005, s. 43.

⁵³ Ferruh Özpilavcı, Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu Îsâgûcî Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi, Sivas, CU.İ.D., C. 21, Sayı 3 (Aralık 2017), s. 26.

⁵⁴ M. Naci Bolay, 'Beş Küllî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) 1992, C.5, s. 545-546.

kısma ayırıyor. Müfred lafzı da küllî ve cüz'î diye iki kısma ayırıyor. Küllî lafızlar da zâtî ve arazî olmak üzere ikiye bölüyor ve zâtî üçe arazîde ikiye olmak üzere toplamda küllî lafızları beş kısma ayırmış oluyor. Mantıkçılar bunu (yani bu beş kısmı) küllîyatı hams veya isagoci olarak adlandırır.⁵⁵

Gelenbevî de, islam mantıkçıları geleneğine uyarak tümelleri önce zâtî ve arazî diye ikiye ayırıyor. zâtî olan tümelleri Cins, nevi, fasıl, arazî olan tümelleri ise; hassa ve arazî âm diye taksim ederek beş tümeli tanımlıyor. O bu tasnifi yaparken Ebherîve ve Şemsiyyenin sahibi olan Kazvinî'nin en güzel taksimi yaptıklarını söylemiştir.⁵⁶

1. 2. 3. 1. 1. Cins

Mantıkta tümel varlık veya kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiyi ifade eden beş küllînin ilki ve en kapsamlı olanı Cinstir. Mantık tarihinde beş küllîyi oluşturan kavramlar ilk defa Aristo tarafından ele alınmış, Plotinus'un öğrencisi Porphyrios (öl. 304 m.ö) Aristo'nun Kategoriler'ine giriş olarak yazdığı Îsâgücî adlı eserinde beş küllîyi daha ayrıntılı ve sistemli bir şekilde incelemiş, İslâm mantıkçıları beş küllî ve buna bağlı olarak cins hakkındaki görüş ve açıklamalarında esas itibariyle, kısmen Aristo'dan ve daha çok da Porphyrios'tan faydalanmışlardır.⁵⁷

Cins, Grekçeden Arapçaya geçmiş bir kelimedir. Cins, zatında ortak özellikler taşıyan ve özden farklılık göstermeyen nesneler kümesine denilir. Bu şekilde cinsi ilk defa tanımlayan Platondur (mö. 427-347). Aristoteles ise işlem bakımından cinsi, türce farklı şeylere zâtî yönden yüklenilenler şeklinde tanımlar. Porphyrios, beş tümelden ilki olan cinsi kaplam bakımından 'tek bir varlığa, bu tek tek varlıkların da aralarındaki ilgiye göre belirli bir biçimi olan bireyler topluluğu' ve 'altında türlerin sıralandığı terim' olarak tanımlar. İslam mantıkçılarına göre cins, hakikatleri, mahiyetleri ve zâtî suretleri bakımından farklı olan şeylere, 'o nedir?' diye sorulduğunda söylenen sözdür.⁵⁸

Bazı mantıkçılar beş tümele türden başlarken⁵⁹ Ebherî'nin neden Cinsten başladığını Mahmud Hasan el- Muğnisi (el-mağnisavi öl.1222 h.) Muğni'l Tulab adlı

⁵⁵ Mehmed Halis, a.g.e., s. 126

⁵⁶ Abdulkuddüs Bingöl, a.g.e., s. 33.

⁵⁷ Hasan Katipoğlu, 'Cins', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) 1993, C. 8, s. 18-20.

⁵⁸ İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, a.g.e., 'cins' md., s. 75.

⁵⁹ Abdulkuddüs Bingöl, a.g.e., s. 33.

(isagoci şerhi) eserinde şöyle açıklamaktadır; cinsi öne çekti çünkü cins, nevînin cüzüdür ve cüz de tümünden önce zikredilir.⁶⁰

Ebherî ise; بحسب الشركة المحضة مقول في جواب ماهو / sadece ortaklığı hasebiyle kendisine ‘o nedir?’ sorusu sorulduğunda verilen cevaptır. Şekilinde tanımlamıştır.⁶¹ Bursevi bu tanımlı şöyle açıklıyor; sadece ortaklığı hasebiyle, o nedir? Sorusuna verilen cevap o canlıdır, olur. Sadece ortaklığı hasebiyle, o nedir? sorusuna verilen bütün cevaplar, cinstir. O halde canlı da cinstir. Demek ki insan ve at için onlar nedir? diye sorulsa, bunlar canlıdır diye cevaplanır. Çünkü buradaki soru insan ve at açısından sadece ortaklıkları hasebiyle mahiyetlerinin sorulmasıdır, bu yüzden cevap cins olarak gelir. Eğer sadece insan sorulsaydı, insan nedir? şeklinde. O zaman sorulan soruda insana has mahiyet sorulduğundan cevap olarak düşünen canlı demememiz gerekirdi. Yani cevap düşünen canlıdır, olurdu.

Bursevi’ye göre (musannifin) tanımın içinde, hakikat kelimesini kullanarak nevî bu tanımdan ayırmış oldu. Çünkü nevi, hakikatleri açısından değil, fertleri açısından farklı olanlar için verilen cevaptır. Yine tanımda muhtelif hakikatlar diyerek, Zeyd, Ömer, Bekr ve Beşir gibi şahsiyetlerin cüz’iyyatını ayırdı. Çünkü bunlar hakikatleri açısından değil fertleri açısından farklıdır.

Bursevi cinsin tanımı hakkında zorluğu hasebiyle pekte üstünde durulmaması gerektiğini söylediği şu irab konusuna da değinir; tanımda geçen كثير den maksat Araplara göre iki, mizani alimlere göre üçtür. كثير kelimesi كثيرين şeklinde cem edilmesi halinde, o zaman araplara göre altı, mizani alimlere göre dörtttür, der ve konunun üzerinde fazla durmaz.

Yine Bursevi’ye göre; cins, cins-i karîb/yakın cins ve cins-i baid/uzak cins olmak üzere iki kısımdır. Cins-i karîb, başka cinsin vasıtasına ihtiyaç duymayan cinstir. Cins-i ba’îd ise başka cinsin vasıtasına ihtiyaç duyar. Bu konuyu Said Paşa; aşağıdan yukarıya doğru birinci derecede bulunan cins, cins-i karîb ve ondan yukarı derecede bulunan cins, cins-i ba’îddir,⁶² şeklinde açıklar.

Cins mertebesi açısından, 4 kısma ayrılır. Bursevi bu mertebeleri Ömer el-Katîbî

⁶⁰ Mahmud Hasan el-Muğnusi, Muğni’l Tullab, tah. Mahmud Ramazan Buti, Şam, Daru’l-fikr yaynevi, 2003, s. 32.

⁶¹ Bursevi, a.g.e., s. 29.

⁶² Said Paşa, a.g.e., s. 67.

(öl.675/1277)’den örneklendirerek⁶³ şöyle izah ediyor;

1) Cins-i Âlâ: Altında cins olan fakat üstünde ise cins olmayandır. Ömer el-Katîbî dedi ki; cins-i âlâ cinslerin en umumi olanıdır. Tıpkı cevher gibi. Çünkü o cisimden/bedenden, cism-i namiden/gelişen bedenden ve canlıdan daha umumidir. Bunların hepsi cevherin altındadır.

2) Cins-i sa’fil: Altında cins olmayan ama üstünde cins olan, cinstir. Ömer el-Katîbî dedi ki; Cins-i sa’fil en hususi/ehas olan cinstir. Canlı gibi, çünkü canlı cism-i namiden/gelişen bedenden ve cisimden/bedenden daha hususidir. Bunların hepsi canlının üstündedir.

3) Cins-i mutevassıt: Hem üstünde hem altında cins olan, cinstir. Ömer el-Katîbî dedi ki; cins-i mutevassıt, cins-i sa’filden daha umumi, cins-i âlâdan daha hususi olan, cinstir. Cisim/beden ve cism-i nami/gelişen beden gibi, çünkü bunların herbiri kendilerinden altta olan canlıdan daha umumi ve kendilerinden üstte olan cevherden daha hususidirler.

4) Cins-i basit: Altında ve üstünde cins olmayandır. Ömer el-Katîbî dedi ki; cins-i basit, diğer hepsinden farklı olandır. Tıpkı akıl gibi, çünkü akıl cevherden farklı olduğu için; cevher, aklın cinsi değildir deriz. Yine aynı şekilde canlıdan, cism-i namiden ve cisimden farklı olduğu gibi. O halde cins-i basitin ne altında ne de üstünde cins yoktur.

Cins-i âlâ, cinslerin cinsi olarak da adlandırılır, bu adlandırma hem tenazül yoluyla olur hem de şu yolla olur; cevher, cismin/bedenin cinsidir. Cisimde cins-i naminin cinsidir. Cism-i nami de canlının cinsidir. Canlının cinside insandır. yani;

Cevher; insanın cinsinin, cinsinin, cinsidir. Bir şeyin cinsinin, cinsinin, cinsi olan her şey cinslerin cinsi olarak isimlendirilir. O halde cins-i âlâ, cinslerin cinsi olarak isimlendirilir.

Ayrıca;

Cism-i nami için, cins-i baid; cisim için, cins-i eb’ad; cevher için ise, eb’ad’ul baid denir.⁶⁴

1. 2. 3. 1. 2. Nevî /Tür

Ebherî; معاواماقول في جواب ماهو بحسب الشراكة والخصوصية /Şahsi özellikleriyle birlikte

⁶³Bu konuda daha detaylı bilig için bkz: Ferruh Özpilavcı, Katibi Şemsiye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerhi, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017, s. 83-84.

⁶⁴ Bursevi, a.g.e., s. 33.

ortaklığı hasebiyle ‘o nedir?’ sorusuna cevap olarak verilenlerin hepsi nevîdir.⁶⁵ Şeklinde tanımlamıştır.

Bursevi’ye göre (musannifin) tanımın içinde, بالعدد دون الحقيقة söylemesinin sebebi, nevînin tarifininden, cinsi çıkarmak/uzaklaştırmak içindir. Yine فى جواب ما هو söylemesinin sebebi de, tariften fasl-ı ve arazî çıkarmak içindir. Çünkü bu ikisinin sorusu o nedir, değil hangi şey şeklindedir.

Tür, cinsin altında bulunur ve öz bakımından bağlı bulunduğu cinsle kısmen özdeş olan bir kavramdır. Tür, beş tûmeline ikincisidir ve cinsin kaplamına dahil olan terimler onun türlerini teşkil eder.⁶⁶ Bazıları, tür’ü beş tûmeline birincisi olarak görmüştür.⁶⁷

Bursevi tür için, insan örneğini incelerken şunlardan bahseder;

Amr ve Zeyd için onlar nedir? Sorusuna verilen bütün cevaplar, hususiyet ile birlikte ortaklığı hasebiyle o nedir? Sorusuna verilen cevap gibi olacaktır. O halde; İnsan, hususiyet ile birlikte ortaklığı hasebiyle o nedir? Sorusuna verilen cevaptır. Eğer sadece Zeyd’e ‘o nedir?’ diye sorulsa, yine insan olarak cevaplanır. Tıpkı Zeyd’e ve Amr’a ‘o nedir?’ diye sorulduğunda, insan cevabının verilmesi gibi. İkisine birlikte sorulduğunda nasıl insan cevabı veriliyorsa sadece Zeyd’e sorulduğunda da insan cevabı verilir. Şahsi özellikleriyle birlikte hayvan-ı natık denmez. Çünkü nevîn mahiyeti -harici şahsi özellikleri-cüz’iyyatının mahiyetinin aynısıdır. Zira Zeyd’in mahiyeti, harici şahsi özelliklere bakmayı keserek-sadece zihnen bakarak- hayvan-ı natık olur. Tıpkı insanın mahiyetinin hayvan-ı natık olması gibi. Toplu veya münferiden şahsi özelliklerine ait cüziyyatları sorulduğunda, cevap olarak türleridir, denir.

Nevî iki kısma ayrılır. Birincisi nevî hakîki/gerçek tür, ikincisi ise; nevî izafi/görelî türdür.

Ahmet Sıdkı nevi izafiyi şöyle tanımlıyor; ‘o nedir?’ sorusuna kendisi ve başkası için cinstir, şeklinde söylenen mahiyetlerin hepsine nevî izafi denir. Cisim gibi, çünkü o cevherin nevîdir. ‘Cisim ve cismu’n le yetecezze nedir?’ şeklinde, cismin ve cismun le yetecezzenin ne olduğu sorulduğunda; cevap olarak, cevherin her ikisinin cinsi olduğu söylenir.⁶⁸ Gelenbevî nevî izafiyi; kendi mahiyetine nisbetle tür, başkasına nisbetle cins

⁶⁵ A.g.e., s. 34.

⁶⁶ İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, ‘Tür’, a.g.e., s. 314.

⁶⁷ Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali Bursevi, Mizanu’l-İntizam, İstanbul, Ahmet Kamil Matbaası, h. 1327, s.63.

⁶⁸ Bursevi, a.g.e., s. 34.

olan, şeklinde tanımlıyor.⁶⁹ Said Paşa ise; “hem kendi hakikatine hem de gayrı olan cins üzerine haml olunan/yüklem olan kûllîyi zâtîye nevi izâfî denir. Mesela hayevan ve cism nevi hakîkiye nisbetle birer cins olduğu halde ‘hayevan ve ağaç nedir?’ diye sorulduğunda cismi nâmidir cevabı verileceğinden bu tadirde birer nevî izâfî olur. İzâfî denilmesi üstündeki cinse izâfet ile itibar olunduğundandır.”⁷⁰

Nevî hakîkiyi ise, tıpkı Ömer el-Katîbî’nin Şemsiyye’de⁷¹ açıkladığı gibi şöyle açıklıyor;

Ya sayıca çok olan şahıslar için kullanılır. Bu da şu şekilde tanımlanır; hem kendine ait özellikleri hasebiyle hem de ortaklığı hasebiyle o nedir sorusuna, cevap olarak söylenen sözdür. Tıpkı İnsan gibi. Ayrıca ‘Zeyd ve Amr nedir?’ Şeklinde Zeyd ve Amr’ın ne olduğu sorulsa, cevap olarak bunlar insandır, denilir.

Ya da; sayıca çok şahıslar için değil (tek bir şahıs için) kullanılır. Şu şekilde tarif edilir: sadece kendine ait özellikleri hasebiyle ‘o nedir?’ sorusuna verilen cevaptır. Güneş gibi. ‘Bu yıldız nedir?’ şeklinde güneşin ne olduğu sorulsa, çünkü bu soru sadece kendine ait özellikleri hasebiyle o nedir şeklindedir. ‘Bu güneş yıldızıdır,’ diye cevap verilir. İşte o zaman güneş tek kişiye münhasır olan nevîdir.⁷²

Yani; nevi hakîki, kaplamı altındaki tikellerin mahiyetinin tamamı olur. İster kaplamı altındaki şahıslar birden fazla sayıda olsun, ister şahısları birden fazla sayıda olmasın fark etmez. Öyleyse nevî hakîki, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında tek bir şey veya hakikatleri müttefik olan birden çok şey üzerine söylenendir.⁷³

Yine Bursevi nevî/türü mertebesi açısından tenazül yoluyla dört kısma ayırır;

Birinci kısım: Nevi âla/Yukarı tür: en umumi olan nevîdir. Bazıları da nevî ala için altında nevî olan fakat üstünde nevî olmayan şeklinde söylediler. Cisim gibi. Çünkü cisim; cism-i namiden, canlıdan ve insandan daha umumi olmakla beraber bunların herbiri onun altındadır. Ve üstünde nevî bulunmadığı için nevî âla olarak isimlendirilmiştir.

İkinci kısım: Nevî sâfil/Aşağı tür: nevîlerin en hususisidir. Bazıları da nevîsâfil için, altında nevî olmayan fakat üstünde nevî olandır, dediler. Tıpkı insan gibi. Çünkü insan; canlıdan, cism-i namiden, cisimden daha hususi olmakla beraber bunların her

⁶⁹ İsmail Gelenbevi, Şerh’u İsaguci, İstanbul, Darısaadet matbaası, h. 1283, s. 20.

⁷⁰ Said Paşa, a.g.e., s. 67.

⁷¹ Özpilavcı, a.g.e., s. 68.

⁷² Bursevi, a.g.e., s. 34-35.

⁷³ Özpilavcı, a.g.e., s. 70.

biride insanın üstündedir. Nevî sâfilin altında nevî bulunmadığı için nevi sâfil olarak adlandırıldı. Nevi sâfil aynı zamanda nevû'l-envâ olarakta adlandırılır.⁷⁴

Üçüncü kısım: Nevî mutevassıt/Orta tür:nevî sefilden daha umumi, nevî aladan daha hususi olan nevî dir. Bazıları da nevî mutavassıt için üstünde ve altında nev olandır, dediler. Cism-i nam-i ve canlı gibi. Çünkü bu ikisi insandan daha umumi, cisimden ise daha hususidir. Yine nevî mutevassıt, nevîâlanın ve nevî sâfilin arasında bulunduğu için bu şekilde adlandırılmıştır.

Dördüncü kısım: Nevî basittir/Müfret tür: Diğer üç çeşit nevîden farklıdır. Bazıları dedi ki; üstünde ve altında nev olmayandır. Eğer cevheri akla cins olarak kabul edersek, akıl bu nev için örnek olarak kabul edilir. Çünkü akıl; nevîâladan, nevî sâfilden, nevî mutevassıttan farklı olmakla beraber, altında ve üstünde nev bulunmayandır. Yine nevî basit, maddeden soyut olduğu için bu şekilde adlandırılmıştır.⁷⁵ Bu nevî de aynı zamanda nevi müfred olarak adlandırılmıştır.⁷⁶

1. 2. 3. 1. 3. Fasl/Ayrım

Ebherî; مقول في جواب اى شىء هو في ذاته بغير مقول في جواب ماهو ' o nedir? Sorusunun cevabı olarak değil, bilakis zâtî itibariyle o hangi şeydir? Sorusuna verilen cevaptır. Şeklinde faslı tanımladı. Bursevi isefaslın tanımı için şunları söyler;

Ya bir şeyi zâtî itibariyle o hangi şeydir? Sorusuna verilen cevaptır,

Ya da birşeyi cinsinde kendisine ortak olanlardan ayıran herşeydir.

Bursevi bu tanımda geçen, شىء /şeyin kendisindne bilgi ve haber verilmesi mümkün olan şekilde tanımladı. ذاتى /zâtî için ise dört farklı manasının olduğunu, bunların;

Birincisi; kendisiyle kaim olan mana,

İkincisi; başkasıyla kaim olan mana,

Üçüncüsü; zihindi kaim olan mana,

Dördüncüsü ve burada marad edilen mana ise; mahiyet manası şeklindedir.

Bursevi, faslın tarifi konusunda mutekaddimun ulaması ile müteahhirun ulaması arasında bir ihtilaf olduğunu belirtir ki bu ihtilaftan Zekeriyya el-Ensari (öl.1520 m.) el-

⁷⁴ Mehmet Halis, a.g.e., s. 132.

⁷⁵ Bursevi, a.g.e., s. 37.

⁷⁶ Abdülkuddüs Bingöl, a.g.e., s. 35.

ve arazî mufârikın mahiyetine dahildir. Arazî lazım; mahiyetten ayrılması mümteni olan/mümkün olmayan arızlardır. Arazî mufârik ise; mahiyetten ayrılması mümteni olmayan/mümkün olan arızlardır. Hassanın hakikatı ve Arazî âm'ın hakikatı Araz'a dahildir. Hassanın hakikatı, tek bir hakikata mahsus olandır. Arazî âm'ın hakikatı ise; birden fazla hakikata arız olandır. O halde araz, cüz'îyyatı hakikatının dışında olmayandır ki o da zâtîdir. Bu şekilde araz, zâtî lafız olur ve metinde geçtiği gibi küllînin ikinci kısmıdır. Arazî zâtî, arazî lazıma ve arazî mufârika cinstir, aynı şekilde hassaya ve arazî âmm'a da cinstir. Arazî zâtî kısımları itibariyle; arazî lazım, arazî mufârik/ayrık araz olmak üzere iki kısımdır ve bunların herbiri hassa ve arazî âm olmak üzere iki kısımdır. Böylece araziler bu şekilde düşünüldüğünde toplamda dört kısımdır.⁸¹

Mahiyetinden ayrılması mümkün olmayan arazlar, arazî lazımdır. Tıpkı insan için bi-l'kuvve teaccüb olmak/şaşırmak gibi. Teaccüb/şaşıрма, farklı/garip olaylar idrak edildiğinde gerçekleşir. Bu idrak insanın mahiyetinden ayrılmaz. Çünkü insan mahiyetini düşünmek, şaşırmayı da düşünmeyi gerektirir. O zaman bi-l'kuvve teaccüb/şaşıрма insanın mahiyetinden ayrılması imkan olandır.

Mahiyetinden ayrılması mümkün olan/imkansız olmayan arazlar, arazî mufâriktir. Arazî mufârik; ya, kısa ömürlüdür. Tıpkı utangaçlık anındaki (yüzde oluşan) kızarma ve korku anındaki sararma gibi, ya, uzun ömürlüdür. Tıpkı gençlik ve yaşlılık gibi, ya da, (oluşu) mümkündür, kişinin daima fakir olması gibi.

Arazî mufârikta bu şekilde üç kısımdır. Arazî mufârikın küllîyatı hamsede zikredilmesinin sebebi hassa-i lazimenin ve arazî lazımın tam bir şekilde anlaşılmasını sağlamak içindir. Bir şey zıddıyla tam anlaşılabilir.⁸²

Bunlardan herbiri (lazım ve mufârik arazlardan); Ya tek bir hakikate hastır, ya da birden çok hakikate aittir. Eğer tek bir hakikate has ise hassa, birden çok hakikate ait ise arazî âm'dır.⁸³

1. 2. 3. 2. 1. Hassa/Özgülük

⁸¹ Bursevi, a.g.e., s. 27-28 ve s. 44.

⁸² A.g.e., s. 44.

⁸³ A.g.e., s. 44-45.

Bir türe veya kişiye ait olup aynı cinsten diğer bir tür ve şahısta bulunmayan sıfattır.⁸⁴

Abdurrahman el-Câmî (öl.898)⁸⁵ Kafiye'nin Şerhinde hassa'yı şöyle tanımladı: bir şeyde bulunup başka şeyde bulunmayandır.⁸⁶

Ebherî hassa'yı; 'ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا / tek mahiyet/hakikat altında bulunan ferdlere arazi olarak mahmul olandır,' şeklinde tanımlıyor ve insana nisbetle bil kuvve veya bil fiil gülen örneğini veriyor.

Bursevi bu tanımda geçen, حقيقة/mahiyeti, onunla bir şeyin sınırlarının ne olduğu belirlenen manasında; بالقوة bil kuvveyi, Gelenbevî'nin dediği gibi bir şeyi bir şey için hazırlamak manasında; بالفعل /bil fiili, yine Gelenbevî'nin dediği gibi, yokluktan hakikata çıkarmak şeklinde izah etti.

Hassa tek bir hakikatın altındaki ferdlere hamledilir.⁸⁷

Prphyrios' a göre dört türlü hassa olur:

“1- Türün bazı fertlerine ait olan hassa. Mesela, hekimlik insanın hassasıdır ve bazı fertlerine aittir.

2- Türün bütün fertlerine ait olan hassa. Mesela, iki ayaklı olma insanın bütün fertlerine ait olan hassadır.

3- Türün fertlerine belli bir anda ait olan hassa. Mesela, insanın ihtiyarlayınca saçlarının ağarması gibi.

4- Türün bütün ferdlerine ait olmakla beraber daimi değildir. Mesela, insan için gülme bu tip hassadır.”⁸⁸

1. 2. 3. 2. 1. Arazî âm/Genel ilinti

Ebherî'ye göre; حقائق فوق واحدة ان يعم / Birden çok hakikate ait olandır. Bi'l kuvve ve bi'l-fiil nefes almak insan ve (onun) dışındaki İnek, at ve katır gibi diğer canlılara ait bir özelliktir. Bu yüzden nefes almak arazî âm'dır. Çünkü birden çok hakikate aittir. Birden çok hakikate ait olanların hepsi arazî âm'dır.

⁸⁴ İbrahim Emiroğlu, Hülya Altunya, 'Hassa', a.g.e., s. 132-133.

⁸⁵ Bkz: Ömer Okumuş, 'Abdurrahman Câmî', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) 1993, C. 7, s. 94-99.

⁸⁶ Bursevi, a.g.e., s. 44.

⁸⁷ A.g.e., s. 46.

⁸⁸ Öner, a.g.e., s. 42.

Bursevi, araz-ı âm için bir soru sorulduğunda yalan ve iftira şeyler söylenemez. Çünkü söylenecek şeyler araz-ı âmm'in tarifine tabidir. O halde 'araz-ı âm için insan hangi şeydir?' şeklinde insanı sorduğumuzda cevaben; insan yürüyen, yiyen, içen, uyuyan ve uyanandır denir.⁸⁹

Araz-ı âm, lazım/ayrılmayan ve mufârik/ayrılabilen olmak üzere ikiye ayrılır.

Araz-ı âmm-ı lazım, birden fazla mahiyette bulunan ve bulunduğu mahiyetten ayrılmayan arazlardır. 'Bi'l-kuvve nefes alan' gibi, nefes almak birçok canlı türünde bulunduğundan araz-ı âmdir. Ayrıca bi'l kuvve olmasıyla mahiyetten ayrılmaz ki bu yönüyle lazımdır.

Araz-ı âmm-ı mufârik, birden fazla mahiyette bulunan ve bulunduğu mahiyetten ayrılabilen arazlardır. 'Bi'l-fiil nefes alan' gibi, nefes almak birçok canlı türünde bulunduğundan araz-ı âmdir. Ayrıca aktif olarak solumak mahiyetten ayrılması mümkün bir durum olduğundan mufâriktir.⁹⁰

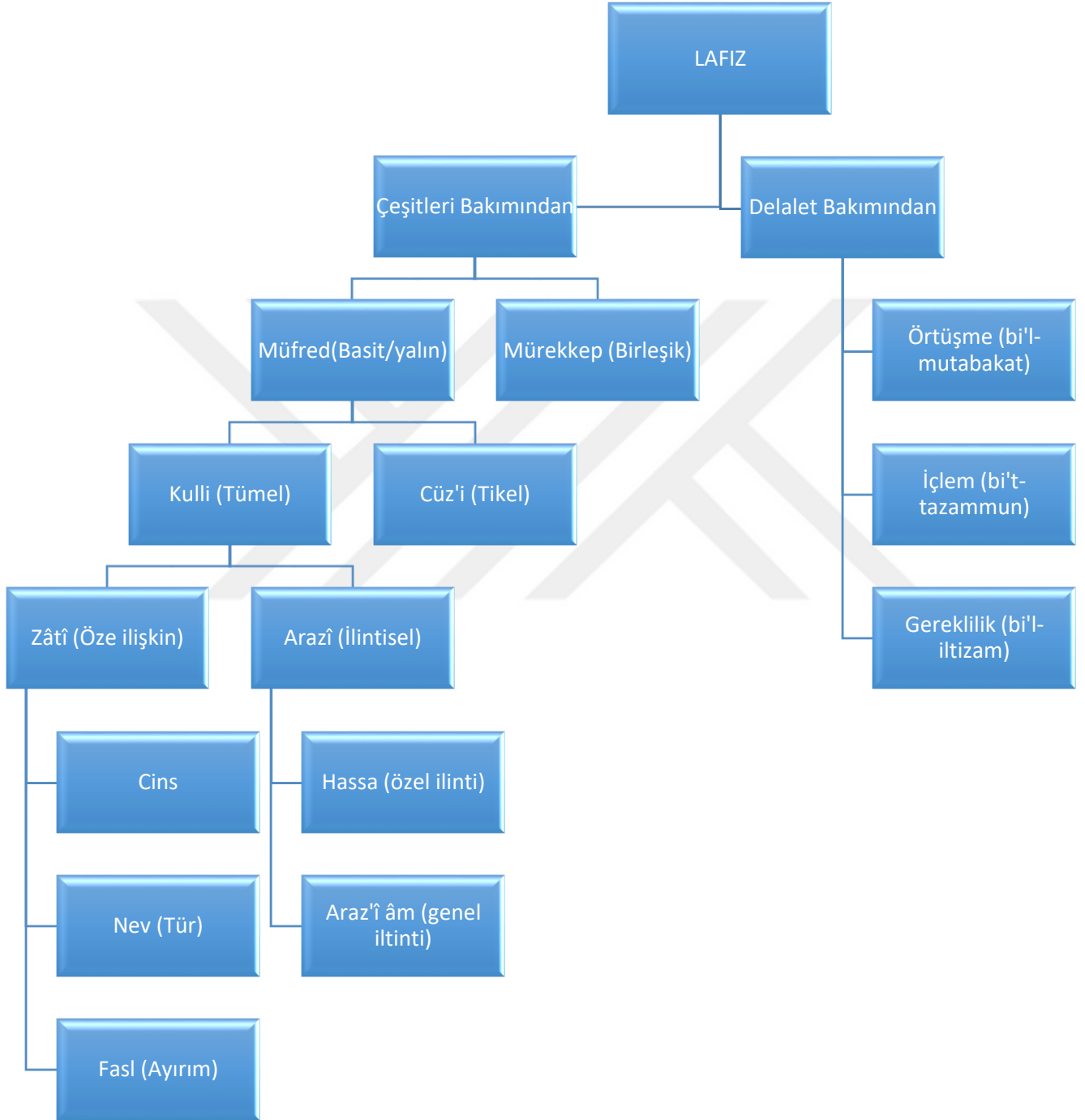
Ayrıca Gelenbevî, Araz-ı lazımı beyyin ve gayr-i beyyin olmak üzere ikiye ayırıyor. Araz-ı lazım-ı beyyinde, araz-ı âmm'in tasavvuru melzumun tasavvuruyla beraber kifayet eder. Dört sayısının ikiye taksimi gibi, gayr-i beyyinde ise, melzumun tasavvuruyla beraber onun tasavvuru kifayet etmez. Bu da ya nazari olur, 'eş kenar üçgenin açılarının eşit olması' gibi ki bu bir geometri delilinin ikamesine muhtaçtır. Ya da bedihi olur. Bu da his, tecrübe gibi başka bir şeye muhtaçtır, 'ateş için hararet' gibi.⁹¹

⁸⁹ Bursevi, a.g.e., s. 47-48.

⁹⁰ Talha Alp, a.g.e., s. 16.

⁹¹ Bingöl, a.g.e., s. 38-39.

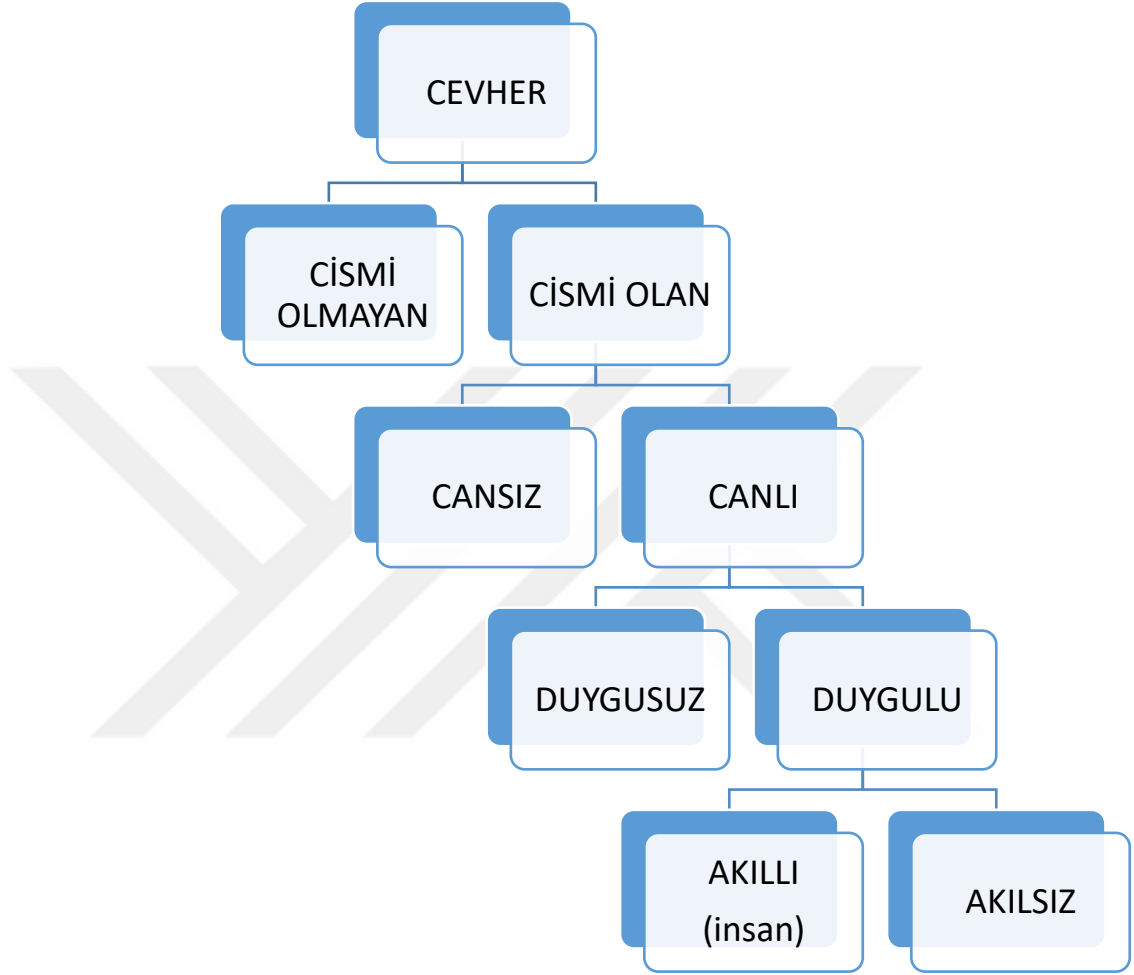
Şema 1⁹²



⁹² Ebherî, İşaguci Mantığa Giriş, çev. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998, s. 40.

Şema 2⁹³

Porphyrios Ağacı:



⁹³ Necati Öner, Klasik Mantık, Ankara, Bağdat yayınları, 12. Bsk., s. 39.

2. BÖLÜM: KAVL-İ ŞÂRİH/TANIM

Tanım konusu, hem kavramlar mantığının hem de önermeler mantığının yanı sıra bilgi kuramını, varlık kuramını ve hatta yöntem alanını da içermektedir. Bu nedenle bilginin elde edilmesinde, yani bir şeyin ne olduğunu ortaya koyması nedeniyle çok önemlidir. Tanım bir tür öz belirlemesi olduğundan Klasik Mantıkta da çok önemli yeri vardır. Başka bir ifadeyle konusu itibarıyla bir bilgi olup, bir şeyin ne olduğunu ortaya koyar. Aristoteles'e göre tanım, en genel ifadesiyle bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür. Yine tanım, objeyi aynı cinsten olan şeylerle bir araya getiren ve onu farklı olduğu şeylerden de ayıran ifadedir.⁹⁴

Bursevi, kavl-i şârih'i şöyle tanımlıyor; 'onu tasavvur etme ile başka bir şeyin tasavvur edilmesine sebep olan ya da onu diğer varlıklardan ayırmaya sebep olan şeydir.'⁹⁵ Bu tanım Ömer el-Katîbî'nin Şemsiyyesi'nde de aynı şekilde geçmektedir.⁹⁶ Yine buna benzer bir tanımı da Mustafa Raşit el-İstanbuli (öl.1217 h.) İsagoci Tercümesinde şu şekilde yapmıştır; 'kavl-i şârih, tasavvur edilmesi bir şeyin tasavvur edilmesine sebep olandır; bu ya onun mahiyetinin kühünü kavramak şeklinde olur ya da onun başkalarından ayırt edilme şeklinde olur.'⁹⁷ Gazzalî ise tanımın tek bir tanımının olmadığını ifade etmekle beraber onu, 'nesnenin mahiyetinin kühünü, soranın nefsinde tasavvur ettirmekten ibarettir.' Şeklinde tanımlar. Yani ona göre tanım cins ve ayrımı birleştirmekten ibarettir.⁹⁸

Tanım için, الشارح denmesinin nedeni, bilineni keşfetmesinden dolayıdır.⁹⁹ Ayrıca ıstılahi olarak muarrif ve tarif edilen şeye de muarraf denir.¹⁰⁰

Yine Bursevi; tanım, قولا/söz olarak adlandırılır, diyor ve bunun müfred mi yoksa mürekkep mi olduğu konusunda bir tartışmadan bahseder ve bu konudaki fikrini de şöyle açıklar;

⁹⁴ Aytekin Özel, vd., Klasik Mantık, 1. Baskı, İstanbul, lisans yayıncılık, 2016, s. 92.

⁹⁵ Bursevi, a.g.e., s. 48-49.

⁹⁶ Ömer el- Katibi Kazvini, Şemsiyye, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul, İsmet Matbaası 1971, s. 14-15.

⁹⁷ Mustafa Raşit el-İstanbuli, İsagoci Tercümesi, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, no: 931-3, vr. 54a.

⁹⁸ İbrahim Çapak, a.g.e., s. 73.

⁹⁹ Bursevi, a.g.e., s. 49.

¹⁰⁰ Talha Alp, a.g.e., s. 18.

ما يكون تصويره سببا لاكتتاب تصور شيء آه..... Çünkü söz, ya mahiyete muteberdir. Çünkü sözünde ما harfî, sözden ibarettir ve bu sözü tasavvur etmenin takdiri de, başka bir şeyi tasavvur etmeye ya da (onu) diğer varlıklardan ayırmaya sebep olur. Ya da, genellikle mürekkep olması açısından التعريف/tarif, القول/söze benzer. Çünkü القول/söz, harf-i cer olan ب/be harfinin mürekkep oluşu gibi olmamakla birlikte genellikle mürekkeptir. التعريف/tarifte, hernekadar müteahhirun ulamaya göre müfred olsada genellikle mürekkeptir.¹⁰¹ Bursevi burada mutekaddimun mantıkçıların görüşünü daha uygun bulmuştur. Çünkü mutekaddimun mantıkçılara göre قول/söz sözünün burada kullanılmasının sebebi tanımın mürekkep olmasındandır.¹⁰²

Bursevi'ye göre tanım üç ana kısma ayrılır, bunlar;

Birinci kısım lafzi tariftir: Bir lafzın manasını belirlemek için başka bir lafzın kullanıldığı tarif şeklidir. (söylenen bu lafız) duyan kişide, nisbet yoluyla (anlaşılması istenen diğer lafız için) açık bir delalet oluşturur. Tıpkı beşer'in tarfinin insan lafzının kullanarak yapılması gibi. Çünkü insan için,'insan beşerdir,' denir. Ancak insanın delaleti düşünen canlıdır ve bu da (delaletinin) beşer oluşundan daha açıktır. Manalarının düşünen canlı olması hasebiyle eş anlamlı da kabul edilebilirler.¹⁰³ Lafzi tarifi eş anlamlısı olan diğer bir lafızla tarif etmek şeklinde tanımlayanlarda vardır.¹⁰⁴

Gazzalî ise lafzi tanımını şöyle açıklıyor; sadece sözcüğün açıklanmasının yapıldığı tanım şeklidir. Mesela, Arap dilinde şarap (hamr) anlamına gelen ukar sözcüğünün anlamını bilmeyen kimsenin 'ukar nedir?' demesi böyledir. Eğer bu şahıs 'hamr' sözcüğünü biliyorsa ona 'ukar, hamr'dır.' Şeklinde cevap verilir. İşte bu şekilde verilen cevap lafzi tanımdır. Çünkü lafzi tanımda sadece sözcüğün açıklanması amaçlanır.¹⁰⁵ Yine Said Paşa Hulâsa-i Mantıkta 'gazenferin esed ile açıklanmasını' lafzi tanıma örnek olarak vermiştir.¹⁰⁶

İkinci kısım tenbihi tariftir: Yeni bir şey öğrenme ihtiyacı duymadan, aklın içindeki tasvirlerin elde edilmesinin istendiği tarif şeklidir. Tıpkı aklın tarifi gibi. Akıl, nefsin bir sıfatıdır ve kendisiyle tasavvurat ve tasdikât elde edilir. Aklın tarifi böyle

¹⁰¹ Bursevi, a.g.e., s. 49.

¹⁰² Bingöl, a.g.e., s. 39.

¹⁰³ Bursevi, a.g.e., s. 49.

¹⁰⁴ Talha Alp, a.g.e., s. 21.

¹⁰⁵ İbrahim Çapak, a.g.e., s. 86.

¹⁰⁶ Said Paşa, a.g.e., s. 69.

yapıldıktan sonra anlaşılır ki; akıl, kendisiyle had ve resmlerine itibar edilmeden ilimlerin ve idrakların anlaşıldığı nefsin bir kuvvetidir.¹⁰⁷ Said Paşa ‘talibin zihninde olan bir suretin hatıra getirilmesine vesile olan tanım’ şeklinde tanımlamış ve bir kimsenin suretini görüp bilmiş olan bir şahıs zaman geçtikçe unutsa o şahsa o kimsenin suretini bildiren esmer yüzlü, siyah gözlü, müleham şeklinde tanımlama yapılmasını örnek vermiştir.¹⁰⁸

Burada şunuda belirtmek lazım ki, Gazzalî ikinci kısım tanımı bedihi tanım değil, resmi tanım olarak adlandırarak Bursevi’den farklılık göstermiş ve resmi tanım şu şekilde ifade etmiştir; resmi tanım daha ziyade fıkıh usulü ve kelimada kullanılan bir tanım şeklidir. Bir şeyin hakikatini değil onun biçimsel şeklini tanımlamaya resmi tanım denir. Resmi tanım tam ve nakıs diye ikiye ayrılır.¹⁰⁹

Üçüncü kısım ise, hakîki tanımdır. Bu tanım şekli de, akılda (önceden) hasıl olmayan bilgilerin elde edilmesinin istendiği tarif şeklidir.¹¹⁰ Geelenbevî hakiki tanım ‘kendisiyle yeni bir suretin hasıl olması kastedilen’ şeklinde tanımlıyorken¹¹¹ Gazzalî ‘Bir şeyin bütün zâtî niteliklerini ortaya koyarak onu tanımlamaya hakiki tanım, diyor.’¹¹²

Ayrıca tanım çeşitleri, kapsamsal, içlemsel ve tanımlanana göre tanım çeşitleri olmak üzere üç başlık altında da incelenmiştir.¹¹³ Genel görüşe göre kavli şârih Hakîki tarif şeklindedir.¹¹⁴

Hakîki tarif ise; ya hadd-ı tam hakîki, ya hadd-ı tam ism-i, ya hadd-ı nakıs hakîki, ya hadd-ı nakıs ism-i, ya resm-ı tam hakîki, ya resm-ı tam ism-i, ya resm-ı nakıs hakîki, ya resm-ı nakıs ism-i olmak üzere sekiz kısımdır. Böylelikle tarif; lafzi ve tenbihi’yle birlikte on kısım oldu. Eğer lafzi ve tenbihi tarif şekilleri, hakîki tarif gibi sekiz kısma ayrılseydi, o zaman tarif için yirmidört kısımdır diyecektik ama lafzı ve tenbihi tarif, hakîki tarif gibi ayrılmadığından geriye on kısım kaldı. Bunlardan; Hadd-ı hakîki; hariçteki işleri tanımlar, tıpkı insanı, hayvan-ı natık olarak tanımlamak gibi.

¹⁰⁷ Bursevi, a.g.e., s. 49.

¹⁰⁸ Said Paşa, a.g.e., s. 70.

¹⁰⁹ İbrahim Çapak, Anahatlarla Mantık, 1. baskı, İstanbul, Ensar Yayınları, 2012, s. 98-99.

¹¹⁰ Bursevi, a.g.e., s. 49.

¹¹¹ Abdülkuddüs Bingöl, a.g.e., s. 40.

¹¹² İbrahim Çapak, Gazalinin Mantık Anlayışı, s. 88.

¹¹³ Aytekin Özel, vd., a.g.e., s. 94-97.

¹¹⁴ Bursevi, a.g.e., s. 49.

Hadd-ı ismi; zihni ve itibari işleri tanımlar, tıpkı anka kuşunun kaf dağında uçan bir kuş olduğunun varsayılması gibi. Resm-ı hakîki; hariçteki işleri resmeder. Resm-ı ismi ise; zihni ve itibari işleri resmeder.¹¹⁵

2. 1. HAD/ÖZSEL TANIM

Ebherî hadd-i على ماهية الشيقول دال (bir şeyin mahiyetine delalet eden söz) şeklinde tanımladı. Bursevi'ye göre, Had lugatta engelleme manasındadır. Tanımın içine ağyarının girmesine engel olduğu için bu şekilde adlandırılmıştır. Istalahi manası ise, bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür. Burada geçen delalet ile kastedilen Delalet-i Lafziyye-yi Va'ziyyedir. Yine tanımda geçen ماهية/mahiyetten maksat, kendisinin ne olduğunu öğrendiğimiz şeydir. الشئ/şey ise mahdud/had edilendir.¹¹⁶

Ayrıca, musannif, tanımda دال/delalet eder sözünü kullanarak hadd-ı, kaziyeden ve kıyastan ayırdı ve yine ماهية الشيماهيةعلى sözünü de kullanarak resm-i tanımdan ayırmış oldu.

Had, hadd-ı tam ve hadd-ı nakıs olmak üzere iki kısımdır.¹¹⁷

2. 1. 1. Hadd-ı Tam/Tam Özsel Tanım

Ebherî İsagoci'de, hadd-ı tam'ı, 'صله القربين' /Cins-i karib ve fasl-ı karibten oluşan' şeklinde tanımladı. Bu şekilde tanım, iki zâtîden oluşur. İnsana nisbetle düşünen canlı gibi. Çünkü düşünen canlı sözümüz cins-i karibten ve fasl-ı karibten oluşmuştur.¹¹⁸

2. 1. 2. Hadd-ı Nakıs/Eksik Özsel Tanım

Ebherî hadd-ı nakıs'ı, 'وفصلهم الجنس البعيد للشئ عيتركب' /Cins-i baid ve fasl-ı karibten oluşan' şeklinde tanımladı. Burada kastedilen mahdudun cins-i baid'i dir. İnsana nisbetle düşünen cisim gibi. Cisim boydan, enden ve derinlikten bölünebilendir, bu yüzden insan için cins-i baidtir. O halde düşünen cisim sözümüz cins-i baid ve fasl-ı karibten olduğundan insan için hadd-ı nakıstır.¹¹⁹

¹¹⁵ A.g.e., s. 49-50.

¹¹⁶ A.g.e., s. 50.

¹¹⁷ Bursevi, a.g.e., s. 50.

¹¹⁸ A.g.e., s. 50.

¹¹⁹ A.g.e., s. 50.

2. 2. RESM/ İLİNTİSEL TANIM

Resm olarak adlandırılmasının sebebi; bir şeye hassa olan şeyin üzerinde, sanki üzerinde vuku bulan bir eserin (emare, iz/izlenim) olması ve bu eserin üzerinde resmedilmiş gibi kabul edimesindendir. Tıpkı hadd-ı tam gibi cins-i karibi kapsamı itibariyle de tam olarak adlandırıldı.

2. 2. 1 . *Resm-i Tam/Tam İlintisel Tanım*

Ebherî resm-i tam'ı, 'يتركب من جنس الشيء القريب وخواصه اللازمة', cins-i karibten ve hassa-i lazımeden oluşan' şeklinde tanımladı, yani mahiyet ve tabiiyeti itibariyle resm-i tam olan; bir şeyin cins-i karibinden—ki bundan maksat mersum'un cins-i karibidir. Çünkü her resm'in bir mersumu vardır.- mesela, insan için canlı oluşu (cins-i karibtir) ve hasa-i lazımesinden oluşan tariftir. Tıpkı insan için bi'l-kuvve gülün olması gibi. (musannif) 'من الجنس الشيء القريب' sözü ile tariften hadd-ı nakısı çıkarmış oldu. Yine 'وخواصه اللازمة' sözü ile de hadd-i tam'ı tariften çıkarmış oldu.¹²⁰(musannif) sayılı olan havaslarından birtanesi işaret etmek için hassa-i lazime demedi de havâs-ı lazime dedi. Mesala; insana nisbetle bi'l-kuvve gülücü, bi'l-kuvve yazıcı, bi'l-kuvve şaşıran olması gibi. Canlı, duygulu/hassas, kendi iradesi ile hareket eden cism-i tamdır. Aynı zamanda insan için cins-i karibtir. gülün ise; kendisinde gülme fiilinin sabit olduğu zâtîdir. Bu da insana hastır. Bizim gülün canlı sözümüz insan için resm-i tamdır. Çünkü gülün canlı sözümüz, insan için yakın cinsten ve hassa-i lazımeden oluşmuştur. Yakın cinsten ve hassa lazımeden oluşan tariflerin hepsi resm-i tamdır.¹²¹

2. 2. 2 . *Resm-i Nakıs/Eksid İlintisel Tanım*

Ebherî resm-i nakıs'ı, 'يتركب عن عراضيات تختص بملتها بحقيقة واحدة', toplamı tek bir hakikate mahsus olan arazîlerden oluşan,' şeklinde tanımladı.

Resm-i nakıs, yani hakikatı, mahiyet ve tabiiyeti itibariyle resm-i nakıs olan, toplamı bir tek hakikate mahsus olan arazîlerden oluşan tariftir. Nakıs olarak adlandırılmasının sebebi, hadd-ı tam'a benzerliğinin olmayışındandır. (musannifin) tarifte geçen 'عن عراضيات' sözü, tariften hadd-ı tam ve nakıs'ı çıkarmak içindir.

Mesela insanı tarif ederken (onun için) iki ayağı üzerinde, tırnakları geniş olan, cildi açık olan, boynu dik olan, tabiatı itibariyle gülün şeklinde tarif etmek resm-i

¹²⁰ A.g.e., s. 51.

¹²¹ A.g.e., s. 53.

nakıstır. iki ayağı üzerinde yürüyendir ile başlayıp, tabiatı itibariyle gülendir ile biten bu kayıtlar, toplamı bir tek hakikate mahsus olan arazîlerden oluşur. toplamı bir tek hakikate mahsus olan arazîlerden oluşanların hepsi resm-i nakıstır.¹²²

Bursevi kavlı-i şârih bahsinin sonunda konunun daha iyi kavramması için olacak şöyle bir özet geçiyor;

Cins-i karibten ve fasl-ı karibten oluşan tarifler hadd-ı tamdır.

Cins-i baidten ve fasl-ı karibten oluşan tarifler hadd-ı nakıstır.

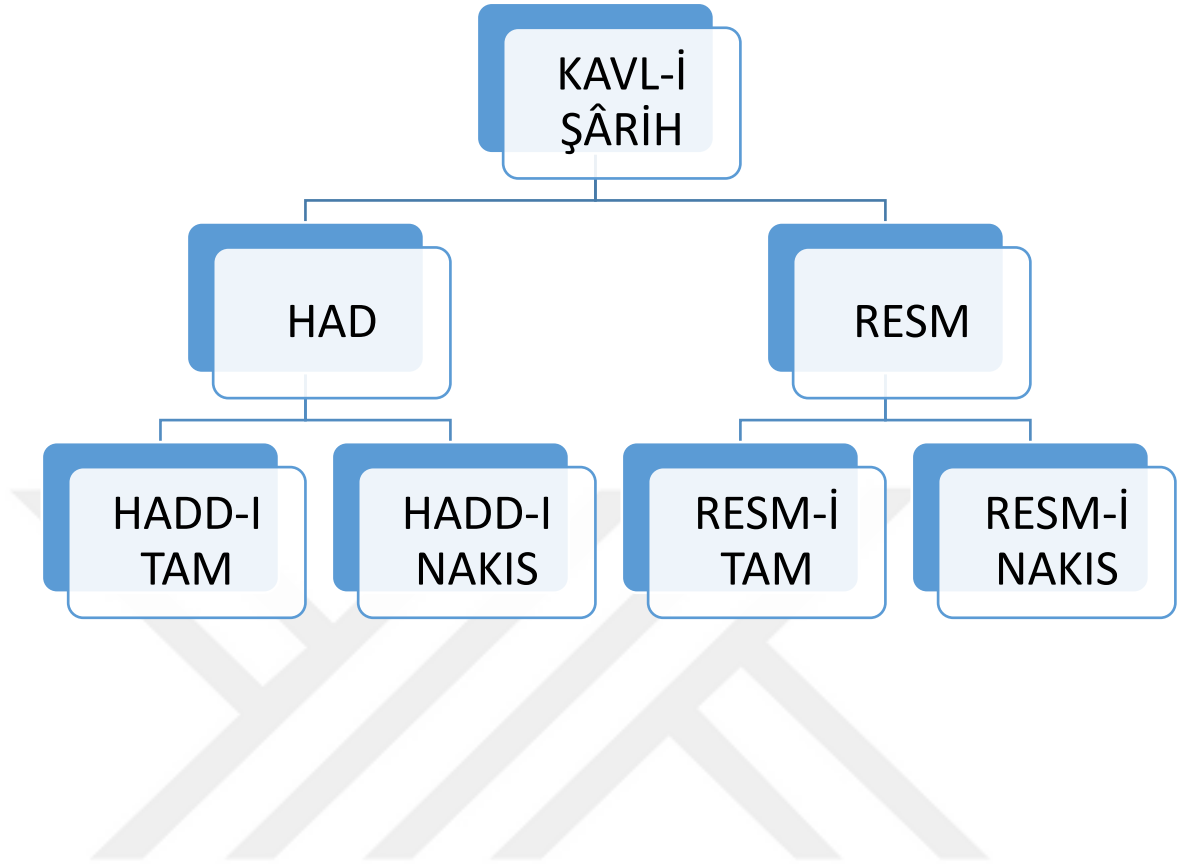
Cins-i karibten ve hassa-i lazımeden oluşan tarifler resm-i tamdır. Bu üç tarifin dışında kalan resm-i nakıstır.

(Resm-i nakıs), ya arazî am'dan ve hassa-i lazımeden oluşur, ya cins-i baidten ve hassa-i lazımeden oluşur, ya arazî am'dan ve faslı karibten oluşur, ya da fasl-ı baidten ve hassa-i lazımeden oluşur, ya da fasl-ı baidten ve fasl-ı karibten oluşur.¹²³

¹²² A.g.e., s. 53-54.

¹²³ A.g.e., s. 54.

ŞEMA 3¹²⁴



¹²⁴ Ebherî, a.g.e., s. 40.

3. BÖLÜM: ZERİATU'L-İMTİHAN ADLI KİTABIN TASAVVURAT KISMININ ARAPÇA METNİ VE TERCÜMESİ

3. 1. ARAPÇA METNİ

[1] الحمد لله الذي وضع الميزان للتأدي الى مقتضى الأفكار ، وجعل العصمة عن الخطأ في الكفر غاية الانظار والصلاة والسلام على رسوله الذي بشر بدار الثواب الابرار والاخبار و وانذر بدار العقاب على الفجار و الاشرار وعلى آله وأصحابه الذين تفردوا في حل المشكلات و كشف الاسرار

[2] اما بعد . فيقول العبد النحيف بلطيف ربه اللطيف السيد احمدالصدقي ابن على البرسه وى . لهما كرم الباري لما كانت رسالة ايساغوجي مختصرة غاية الاختصار وان كانت شروحها كثيرة لكن جميعها من قبيل توجيه العبارة ومالا يرضى به صاحبها بالخروج عن الاعتدال مع انها وضع الامتحانها مرتين في وسط الاسنان الستة للطلاب الذين اصاب اسمهم القرعة الشرعية فراجع طلاب الزمان في تدريسها إلى بطريق المهاجمة وطلبوا منى ان اشرحها شرحا معتدلا موافقا على مسلك الامتحان فرقت شرحا موافقا لمسؤولهم بل مطابقا لمرامهم في ظل حضرة من عرج معارج العدل والاحسان * و تفرد بالرقعة و الحلم و العرفان مثل البحر العمان - السلطان الغازى عبد الحميد خان ابن السلطان الغازى عبد المجيد خان خلدالله خلافته مادار الدوران ، ادام الله تعالى مدار دولته ماشعشع العلمان طول الله تعالى عمر شوكته ماتلمع الفرقدان من قال أمين اوصله الله تعالى الى غرف الحنان ، ولم تمر الاتمام سميته (بذريعة الامتحان) وارجو من الله تعالأن ينفع به الإخوان من الطلاب الكرام إلى يوم الحساب والميزان ، قال المص

[3] (بسم الله الرحمن الرحيم) يقصد الثيمن والتبرك والاقتداء بإسلوب الكتابالمجيد اعلم أن قوله

[4] (قال الشيخ) باعتبار الطرفين قضية حملية موضوعها الشيخ و محمولها كلمة قال لان الحملية اذا كانت جملة فعلية يكون فاعلها او نائبفاعلها موضوعا والفعل محمولا فان قلت ان الموضوع هو الجزء الاول من الحملية والمحمول هو الجزء الثاني من الحملية فلا يصدق تعريف الموضوع عللشيخ المذكور في هذه الحملية لانه جزء ثان من هذه الحملية ولا يصدق تعريف المحمول على كلمة قال لكونها جزأ اولاً من هذه الحملية قالت ان الشيخ المذكورفي هذه الحملية مقدم في الرتبة وان كان مؤخرا في الذكر وقوله قال مؤخر في الرتبة وان كان مقدما في الذكر فيصدق التعريفان عليهما وهذه الحملية باعتبار الرابطة لاتكون ثلاثية ولاثنائية عند العصام عصمه الله تعالى لانه قال في حاشية التصديقات ان كون الحملية ثلاثية هو معتبر اذا كانت الحملية جملة اسمية واذا كانت الحملية فعلية فلا اعتبار إلى كونها ثلاثية اوثنائية. وقال السيد الشريف قدس سره الاطيف اذا كانت الحملية جملة فعلية فهي مؤلة بالجملة الاسمية لكون الأفعال كلها من قبيل الروابط فحينئذ يكون قولنا قال زيد مؤلا بقولنا زيد قائل فان ذ كرت الرابطة عند التأويل مثل أن يقال زيد هو قائل فالحملية ثلاثة وان حذفت الرابطة عند التأويل مثل أن يقال زيد قائل فالحملية ثنائية والرابطة هي اللفظ الدال على النسبة الحكمة فتوجهالى الاعتبارين المذكورين واختراعز هما وباعتبار النسبة هذه الحلية موجبة الكون الحكم فيهما بالايقاع وباعتبار وجودية الطرفين وعدميتها موجبة محصلة لأنه لم يوجد فيهما اداة السلب وباعتبار الموضوع هذه الحملية شخصية لان الألف واللام في الشيخ محمول على

العهد الشخصي فحينئذ موضوع هذه الحملة شخص معين فيكون هذه الحملة شخصية والقضية باعتبار الطرفين اما الحملة واما شرطية فالحملة ماينخل طرفاها إلى مفردين بالفعل أو بالقوة عند عمر الكاتي أو مايكون طرفاها مفردين بالفعل أو بالقوة عند الشيخ ابو على سينا والقضية تقتضي نسبتها اجمال الطرفين عند العصام عصمه الله تعال والشرطية ما لا ينحل طرفاها إلى مفردين عند عمر الكاتي أو ما لا يكون طرفاها مفردين عند الشيخ أو قضية نسبتها تقتضي تفصيل الطرفين عند العصام عصمه الله تعالى القضية الحملة باعتبار الرابطة أما ثلاثية واما ثنائية الثلاثية ما يذكر فيها الرابطة كقولنا زيد هو عالم و الثنائية ما يحذف فيها الرابطة كقولنا زيد عالم، والقضية باعتبار النسبة اماموجبة واما سالبة فالموجبة ما كان الحكم فيها بالإيقاع والسالبة ما كان الحكم فيها بالانتزاع ، والقضية الحملة باعتبار العدول والتحصيل اما معدولة واما محصلة والمعادولة أما معدولة الموضوع واما معدولة المحمول واما معدولة الطرفين فالمعدولة الموضوع ما يكون أداة السلب جزأ من الموضوع فيها كقولنا للاحى جمادى والمعدولة المحمول ما يكون أداة السلب جزأ من المحمول فيها كقولنا الجمادى لا عالم والمعدولة الطرفين ما يكون أداة السلب جزأ من المحمول فيها كقولنا للاحى لا عالم والمحصلة ما لم يكن أداة السلب جزأ من الموضوع والمحمول وهي اماموجبة محصلة ان لم توجد فيها أداة السلب كقولنا كل انسان حيوان واماسالبة محصلة ان كان أداة السلب جزأ من النسبة التي هي بين المحكوم عليه و بين المحكوم به والسالبة المحصلة تسمى سالبة بسيطة كقولنا لاشي من الانسان بحجر ، الحملة باعتبار الموضوع اما شخصية واما محصورة مسورة وامامهملة واما طبيعة والشخصية ما كان موضوعها شخصا معينا كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب . والمحصورة المسورة ما بين فيها كمية الأفراد كلا أو بعضا والمحصورة المسورة اربعة انواع فالأولى موجبة كلية وهي قضية حكم فيها على كل الأفراد بالإيقاع والثانية سالبة كلية وهي قضية حكم فيها على كل الأفراد بالانتزاع والثالثة موجبة جزئية وهي قضية حكم فيها على بعض الأفراد بالإيقاع والرابعة سالبة جزئية وهي قضية حكم فيها على بعض الأفراد بالانتزاع والمهملة و ما لم يبين فيها كمية الأفراد وصلحت القضية للكلية والجزئية كقولنا الانسان في خسرو الانسان ليس في خسرو والطبيعية ما كان الحكم فيها على طبيعية الموضوع كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع .

[5]والانسان اما من تجاوز سنه الاربعين وهو شيخ سنا واما من يعمل عملا صالحا ويكون عابدا وزاهدا وهو شيخ عملا واما من يجمع العلوم النقلية والعقلية مثل ابن الحاجب وهو شيخ علما واما غير هذه الثلاثة فهو ليس بشيخ اصلا والمص شيخ سنا وعلما وعملا رحمه الله تعالى لان هذه الثلاثة مجتمعة فيه على ماروى وسن الانسان اما سن النمو وهو سن من تولد من امه حتى يبلغ الى الثلاثين واما سن الوف وهو سن من تجاوز عن الثلاثين حتى يبلغ الى الاربعين . واما سن الانحطاط الخفي وهو سن من تجاوز عن الاربعين حتى يبلغ إلى ستين واما سنا انحطاط الحلى وهو سن من تجاوز من الستين الى آخر عمره طول الله تعالى عمر اهل التوحيد بالتعيش المزيد

[6](الامام) وهو من يقتدي به فحينئذ لفظ الامام بمعنى المأموم به والمقتدي به لان الامام مصدر ام وهو المصدر بمعنى المفعول ههنا بطريق ذكر المتعلق بكسر اللام وارادة المتعلق بفتح اللام أو بذكر الشرط وارادة الشروط أو بذكر الجزء وارادة الكل لان المصدر من قبل مجرد الحدث واسم المفعول من قبيل الذات مع الحدث فحينئذ المصدر من قبل الجزء واسم المفعول من قبيل الكل والجزء شرط الكل فيكون العلاقة ههنا شرطية و مشروطية وهو الانسب وكذا الحال في المصدر بمعنى الفاعل . اعلم أن المصدر سبعة معان الأول هو المعنى المصدرى وهو احداث الفعل مثل احداث الضرب والمجاهد والثاني هو المصدر المبني للفاعل وهو الكون فاعلا مثل الكون ضاريا

والثالث هو المصدر المبني للمفعول وهو الكون مفعولا مثل الكون مضروبا والرابع هو الحاصل بالمصدر المبني للفاعل وهو الكون فاعلية مثل الكون ضاربية والخامس هو الحاصل بالمصدر المبني للمفعول وهو الكون مفعولية مثل الكون مضروبية والسادس هو المصدر بمعنى الفاعل مثل كون الضرب بمعنى الضارب والسابع هو المصدر بمعنى المفعول مثل كون الضرب بمعنى المضروب وكل واحد من المعنى السادس والسابع مجاز لغوي بعلاقة الشرطية والمشروطية كما عرفت وخمسة الاول حقيقة لغوية في التحقيق فاحفظ هذه التقارير اللانقة إلى الاعتدال فان الخروج عنه يورث عليك الملل فلا تلتفت إلى القيل والقال

[7] (العلامة) وهو صفة كاشفة للشيخ لأن العلامة تطلق على من يجمع بين العلوم العقلية والنقلية والتاء للفرق بين الخالق والخلق فانلفظ العلم مجردا عن التاء يطلق على البارئ تعالى مثل علام الغيوب و بالتاء يطلق على غيره تعالى

[8] (افضل المتأخرين) وهو صفة مادحة للشيخ والمتأخرون اهم الامام ابو نصر الفارابي والشيخ الرئيس ابو علي بن علي سينا والشيخ شهاب الدين السهر وردي ومن بعدهم امثالهم من الميزانيين والمتقدمون ارسطو جالينوس سقراط بقراط بطليموس افلاطون

[9] (قدوة الحكماء) وهي صفة مادحة تفيد المبالغة في المدح فافهم ولفظ القدوة هو المصدر بمعنى المفعول فيكون بمعنى المقتدى به والحكماء جمع الحكيم والحكيم يطلق في العرف على من تغول بالعلم باحوال اعيان الموجودات فان الحكمة على احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية وهي اما حكمة عملية وأما حكمة نظرية والحكمة العملية هي الأفعال والاحوال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا من حيث انها تؤدي الى صلاح المعاش والمعاد والحكمة النظرية هي الأفعال والاحوال التي وجودها لا يكون بقدرتنا واختيارنا والحكمة العملية ثلاثة اقسام الاول تهذيب الاخلاق و هو على شخص معين بانفراده لمصالحه الخيرية والثاني تدبير المنزل وهو على المصالح جماعة متشاركة في المنزل والثالث سياسة المدينة وهو علم لمصالح جماعة متشاركة في المدينة والشريعة النبوية قضت الوطر من اقسام الحكمة العملية والحكمة النظرية ايضا ثلاثة اقسام الاول حكمة الهية وهي لا يتوقف الى المادة في وجودها الخارجي والتعقل والثاني حكمة رياضية وهي ما يتوقف الى المادة في وجودها الخارجي دون التعقل كالدوائر الموهومة في الكرة والثالث حكمة طبيعية وهي ما يتوقف الى المادة في الوجود التعقل والخارجي والحكمة النظرية اسم للمحكمة الموهومة وكل من تغول بالحكمة الموهومة يقال له الحكيم عرفا

[10] (الراسخين) أي الذين اركز قواعد الفنون في وجدانهم واستقر مسائل العلوم في افكارهم لكثرة توغلهم بالذاكرات والمطالعات كما قال بعض فحول المفسرين في تفسير قوله تعالى "والراسخون في العلم" أي المذاكرون عوائد الفنون والمحافظون فوائد العلوم

[11] (اثير الدين) وهو مخلص الشيخ فان اسمه مفضل ابن عمر كما قال حسين الميدي في شرح هداية الحكمه بحسب التركيب عطف البيان لانه جئ لايضاح متبوعه (الابهرى) اى منسوب إلى الأبهى وهو اسم البلدة التي تولد الشيخ فيها

[12] (طيب الله) حاله في (ثراه) أي في قبره وقوله طيب معنى لطيب بطريق ان يشبه النسبة الانشائية بالنسبة الاخبارية في مطلق النسمة وفي التفاوت و بطريق أن يدعى دخول النسبة الانشائية في جنس النسبة الاخبارية وان يستعار النسبة الاخبارية النسبة الانشائية فافهم وانما عبر عن النسبة الانشائية بالنسبة الاخبارية فقال طيب الله ثراه ولم يقل ليعطى الله ثراه احترازا عن العبث لان صورة الامر الى الله تبالي غير لائق بل عبث فلذا عبر عن الامر الغائب بلفظ الماضي وكذا الحال في قوله (وجل) اي الله تعالى (الجنة مثواه) اي مسكن الشيخ

[13] (نحمد الله) وهو مقول قوله قال الشيخ آه و قوله نحمد مركب تام خبرى بمعنى ما يصح السكوت عليه و باعتبار الطرفين حملية موضوعها ضمير مستتر تحت نحمد وهو كلمة نحن و محمولها كلمة نحمد و باعتبار الموضوع مهمة بمعنى مالم يبين فيها كمية الأفراد وصلحت القضية للكلية والجزئية لان موضوعها وهو ضمير نحن كلى لم يبين كمية أفرادها بلاهمال عن السور في هذه الحملية فظهر أن قضية نحمد مهمة، موجبة و معنى لفظة الله هو اسم للذات المستجمع جميع الصفات

[14] (على توفيقه) والتوفيق في اللغة جعل الاسباب موافقة نحو المسببات ، و عند اهل الشرع أن التوفيق هو - خالق القدرة على الطاعة فينا و هو المحمود عليه ههنا و تصوير قياس الحمدلة تحصل بتريق أن يقال الله مستحق الاحمد لان الله من خلق القدرة على الطاعة فينا وكل من خلق القدرة على الطاعة فينا فهو مستحق للحمد فينتج الله مستحق لاحمد او يقال الله مستحق للحمد لان الله من جعل الاسباب موافقة نحو المسببات وكل من جعل الاسباب موافقة نحو المسببات فهو مستحق الحمد فينتج الله مستحق للحمد والقياسات المذكور ان من الضرب الاول من الشكل الاول لان صغراهما شخصيتان موجبتان مع ان الشخصية الموجبة في قوة الموجبة الكلية بل مؤلة بالموجبة الكلية وكبراهما موجبتان كليان والضرب الاول من الشكل الأول مركب من الصخري الموجبة الكلية والكبرى الموجبة الكلية فظهر أن القياسين المذكورين من الضرب الاول و من الشكل الأول وقس عليهما امثالهما في موارد الاستعمال (و نساها) ايمنه تعالى

[15] (هداية طريقه) اي نطلب منه تعالى الوصول إلى ما يوصل إلى المطلوب وهو تهذيب الاخلاق الموصل إلى رضا الله تعالى فانه شبه بالسبيل في الايصال الى المط فاستعير لفظ الطريق الموضوع للسبيل التهذيب الاخلاق الموصل الى رضا الله تعالى وذلك لان الهداية عبارة عن وجدان مايوصل إلى المط و الضلالة ضدها فانه فقدان مايوصل الى المط | وقوله نسئله جملة فعلية معطوفة على قوله نحمد وباعتبار الموضوع حملية مهمة موجبة مثل قوله نحمد و تقرير القياس يحصل بطريق أن يقال الله تعالى مسؤول منه لان الله تعالى من يهدي الى مايوصل الى المطلوب وكل من يهدي إلى ما يوصل الى المطلوب مسؤول منه فينتج الله تعالى مسؤول منه في جميع الامور

[16] (ونصلى على محمد) ولفظ محمد على للنبي عليه السلام والعلم و ما تشخص معناه (وعلى عترته) اي وعلى اله واصحابه واتباعه

[17] (اجمعين) وهو تأكيد معنوي للعترة وقوله تصلي جملة فعلية معطوفة على قوله نسئله او نحمد و باعتبار الموضوع ايضا قضية حملية مهمة موجبة فان قلت انكل واحد من قوله نصلى ونسئل انشاء وان كان كل واحد منهما خبرا لفظا فلا يكون القولان المذكوران قضيتين لان القضية مركب تام خبرى محتمل الصدق والكذب

والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب وان كان مركبا تاما فظهر ان حملة نصلى ونسئله ليستا بقضيتين قلت ان كل واحد من قوله نصلى و نسئله خبران لفظا وحقيقة وان تضمننا معنى الانشاء فيكونان قضاتين الا باعتبار خبريتهما وان لم يكونا قضيتين باعتبار تضمنهما معنى الانشاء فافهم تصوير قياس الصلوة هكذا التصلية على النبي عليه السلام واجبة لان التصلية على النبي عليه السلام مأمور الشارع بقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما" و مأمور الشارع بهذه الآية واجب في امتج التصلية على النبي عليه السلام واجبة او يقال في تصوير القياس النبي عليه السلام مستحق للتعظيم بالتصلية لان النبي عليه السلام من ارسله الله تعالى رحمة للعالمين وكل من ارسله الله تعالى رحمة للعالمين فهو مستحق للتعظيم بالتصلية فينتج النبي عليه السلام مستحق للتعظيم بالتصاية

[18] (اما بعد فهذه رسالة) كلة بعد منى عارض غير لازم بمعنى مايفكعن البناء لأن المبنى ما كان حركته وسكونه لا يعامل و هو اما المبنى الاصل وهو اربعة الأول هو الحرف والثاني هو الماضي والثالث هو الامر بغير اللام في الرابع هو اجملة والمبنى العارض هو ماناسب مبنى الأصل او وقع غير مركب از وهو على قسمين فالاول مبنى عارض لازم و هو مالايفك عن البناء مثل لا المضمرات واسماء الإشارات والثاني عارض غير لازم وهو مايفك عن البناء 5 مثل كلة بعد ههنا فانها مبنية على الضم جبرا للنقصان لانها مقطوعة عن الاضافة ههنا مع ان استعمالها انما هو بالاضافة لكونها من الاسماء اللازمة الاضافة و فظهر ان كلة بعد ههنا مبني عارض غير لازم فافهم وكلة اما التفصيل المجمل الذهني ههنا عند البعض مع التاكيد و قائم مقام امالتضمها معنى الشرط وانما جاء الفاء في جواب اما للاشارة الى الامور الذهنية وهي الألفاظ والرسالة هي العبارات المشتملة على الفوائد العامة على سبيل الاختصار كما قال الشيخ مصطفى رحمه الله تعالى في نتاج الأفكار غينئذ قوله هذه و هو موضوع القضية ههنا عبارة عن الفاظ الذهنية و محمول هذه القضية وهو قوله رسالة عبارة عن الالفاظ الحاضرة المدلولة بالنقوش المكتوبة في الأوراق فيكون الحمل مقيدا بين المحمول والموضوع فانهما متغايران بالاعتبار وانكانا متحدين بالذات فان التغاير الاعتباري بين الموضوع والمحمول ذهنا والاتحاد خارجا يكفي في افادة الحمل فتوجه إلى حقيقة الحال فلا تلتفت إلى القيل والقال و مجموع قوله أما بعد فهذه رسالة مركب تام خبري بمعنى ما يصح السكوت عليه ويحتمل الصدق والكذب بل من مبادئ التصديقات و باعتبار اما شرطية معنى مالا نخل طرفاها إلى مفردين ومتصلة بمعنى التي تحكم فيها بصدق قضية اولا صدقها على تقدير صدق قضية اخرى واتفاقية لعدم وجود العلاقة المشعور بها بين المقدم والتالي لكن ندعي عليه المقدم بالتالي لقصد المبالغة في التالي فيكون هذه القضية لزومية ادعائية واتفاقية عامة أ وقال العصام رحمه الله تعالى في حاشية التصديقات أن استعمال الاتفاقية العامة ال في القياسات الخلفية و القياسات الحقية و القياسات العكسية بل في القياسات و الافتراضية جائز كما يجوز استعمالها في محاورات اللغات لقصد المبالغة في ا وقوع التالي ومن هذا القبيل كلة اما الواقعة في اوائل الكتب انتهى كلامه وباعتبار الأوضاع الممكنة الاجتماع هذه القضية الشرطية المتصلة محصورة مسورة موجبة كلية لتضمن كلة اما معنى مهما سور الموجهة الكلية في الشرطية المتصلة حينئذ هذه القضية باعتبار الأوضاع الممكنة الاجتماع شرطية متصلة ا لزومية ادعائية موجبة كلية وان كانت اتفاقية حقيقة وتصورها هكذا مهما كا وجد شيء في الدنيا بعد الفراغ عن البسمة والحمدلة والصلوة فاقول هذه رسالة فيكون كلة بعد على هذا التصوير معمول الشرط وظرفه وهو اولى من كونها معمول الجزاء وهي موضوعة للمكان الانقطاع في الاصل شبه الزمان الانقطاعي بالمكان الانقطاعي في مطلق الانقطاع والتفاوت واستعيرت كلة بعد موضوعة للمكان الانقطاعي في

الزمان الانقطاعي ههنا فافهم اعلم أن الشرطية لاحل طرفاها إلى مفردين عند عمر الكاتى وما ا لا يكون طرفاها مفردين عند الشيخ اوقضية تقتضي نسبتها تفصيل الطرفين عند العصام رحمه الله وهي اما متصلة وهي التي يحكم فيها بصدق قضية اولا صدقها على تقدير صدق قضية اخرى واما منفصلة وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الصدق والكذب معا او في احدهما فقط او بنفيه والمتصلة اما اتفاقية فاللزومية هي التي صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما توجب ذلك والعلاقة ما به يستحصل احد الشئيين لآخر كما قال القطب كالعلية والتضاييف وانواع العلية ثلاثة الاول ان يكون المقدم علة للتالى كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني ان يكون و التالى علة للمقدم كقولنا كما كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثالث أن يكون المقدم والتالى معلولي علة واحدة كقولنا كلما كان النهار موجودا و فالارض مضيئة فان وجود النهار مع ضياء الأرض معلولان لطلوع الشمس ومثال التضاييف قولنا كما كان زيد اباعمر و فعمرو وابنه لان ابوة زيد و بنوة عمرو ب متضاييفان والاتفاقية هي التي صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم كالعلاقة بينهما بل بمجرد التوافق كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار اتاهق والمنفصلة هي اما منفصلة حقيقة واما مانعة الجمع فقط واما مانعة الحلو فقط فالمنفصلة الحقيقية ما يكون التنافي او نفيه فيه في الصدق والكذب معا كقولنا العدد اما زوج او فرد ومانعة الجمع فقط ما يكون التنافي أو نفيه فيه في الصدق فقط كقولنا هذا الشرح اما شجر او حجر ومانعة الحلو فقط لا ما يكون التنافي او نفيه فيه في الكذب فقط كقولنا هذا الشيخ ام الاحجر واما از الاشجر و المنفصلة عنادية او اتفاقية فالعنادية ما يكون التنافي فيها الذاتي في الجزئين و الاتفاقية ما يكون التنافي فيها بمجرد توافق الجزئين والشرطية باعتبار الأوضاع الممكنة الاجتماع والازمان ثلاثة شخصية ومحصورة مسورة ومهملة ولا يوجد للشرطية طبيعية فالشخصية للشرطية ما كان الحكم ا فيها على وضع معين وزمان معين كقولنا أن جئتني اليوم را كيا فاكرك منك إلا والمحصورة المسورة لها ما بين فيها كمية الأوضاع الممكنة الاجتماع والا زمان كلا او بعضا والمهملة لها ما لم بين فيها كمية الأوضاع الممكنة الاجتماع والا زمان كلا او بعضا وان قال البعض كلية الشرطية أن يكون التالي لازما او معادا للمقدم على جميع الممكنة الاجتماع والا زمان وجزئية 3 الشرطية أن يكون التالي لازما او معادا للمقدم على بعض الأوضاع الممكنة الاجتماع والا زمان والمخصوصة للشرطية أن يكون التالي لازما او معادا | المقدم على وضع معين وزمان معين والمحصورة المسورة من الشرطية ايضا اربعة موجبة كلية وسالبة وموجبة جزئية وسالبة جزئية فالموجبة الكلية منها قضية حكم فيها على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع والا زمان بالابقاع و السالبة الكلية منها قضية حكم فيها على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع والا زمان بالاتزاع والموجبة الجزئية منها قضية حكم فيها على بعض الأوضاع الممكنة الاجتماع والا زمان بالابقاع و السالبة الجزئية منها قضية حكم فيها على بعض الأوضاع الممكنة الاجتماع والا زمان بالاتزاع ، وسور الشرطية هو الشرطية هو اللفظ الدال على كمية الأوضاع الاجتماع والازمان وسور الحمية هو اللفظ الدال على كمية افراد الموضوع وسور المتصلة الموجبة الكلية كلمة كلما ومهما ومتى وسور المنفصلة الموجبة الكلية كلمة دائما وسور السالبة الكلية هو ليس البتة في المتصلة والمنفصلة معا وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون وليس كلا وليس مهما وليس متى في المتصلة وليس دائما في المنفصلة وان ذكر في المتصلة كلمة أن واذا ولو فيكون المتصلة مهملة واذا ذكر في المنفصلة كلمة اما و او بدون السور فيكون ا المنفصلة مهملة وسور الموجبة الكلية الحلية هو كلمة كل وقاطبة وطر اولاملاستغراق وكون الاضافة الاستغراق وسور السالبة الكلية الحمية لفظ لا لاشي ولا واحد

ولا اصلا ولاقطها ولا مطلقا ولاشك و محالة وأمثالها وسور الموجية الحلية هو كلة بعض وواحد وكلمة قد الداخلة على المضارع المفيدة للتقليل الذي هو بمعنى البعض وكلة من البعضية وأمثالها وسور السالبة في الجزئية المحلية ليس بعض وبعض ليس وليس كل وليس قطعا وليس اصلا وأمثالها وليس كل يدل على رفع الايجاب الكلي بالمطابقة وعلى السلب الجزئي لا بالالتزام فان رفع الانجاب الكلي عبارة عن الانجاب للبعض والسلب عن البعض والانجاب للبعض موحجة جزئية والسلب عن البعض سالبة جزئية فح يكون السلب الجزئي لازما لرفع الايجاب الكلي الذي هو معنى مطابق للفظ ليس كل فيكون ليس كل سور السالبة الجزئية التزاما ولفظ السور في الاصل و معنى قلعة البلد فشبه الألفاظ المذكورة من لفظ كل ومن لاشيء وكلما ومتمى وغيرها إلى القلعة في الحصر والاحاطة ونقل لفظ السور من قلعة البلد إلى الألفاظ المذكورة فح يكون اطلاق لفظ السور على هذه الألفاظ و من قبيل تسمية المشبه باسم المشبه به فاعتبر حقيقة الحال ولا تلتفت إلى القيل والقال مؤلفة او كائنة

[19] (في المنطق) ظرف لغو او ظرف مستقر صفة للرسالة والمنطق باعتبار غايته هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر وباعتبار موضوعه هو علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية و للمعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال الى المجهولات وانما سمي على الميزان منطقا لانه يورث القدرة على النطق

[20] (اوردنا فيها) صفة بعد صفة للرسالة أي ذكرنا في هذه الرسالة (ما) أي القواعد المنطقية والمسائل الميزانية التي

[21] (يجب) بالوجوب الاستحساني فان الوجوب ثلاثة وجوب و شرعى و وجوب عقلى ووجوب استحسانى فالاول مايكون تاركة مستحقا للعقاب والثاني هو امتناع الانفكاك كما قال الكالنبوي في حاشية الجلال و الثالث مايكون تركه قبيحا والوجوب ههنا بالمعنى الثالث فان تحصيل القواعد المنطقية وكسب المسائل الميزانية واجب بالوجوب الاستحساني لكون القواعد الميزانية آلة إلى سائر العلوم فلذا قال الام الغزالي عليه رحمة البارى من لا منطق له فلا اعتماد لعلمه ولاشك في كونتحصيل المنطق فرضا كفاية وانما الشك في كون تحصيل علم منطق فرضا عينا انتهى كلامه

[22] (استحضارها) اى حفظ القواعد المنطقية والمسائل الميزانية

[23] (لمن يبتديء في شي) و اللي ما يصح أن يعلم و مخبر عنه وهو ههنا عبارة عن العلم بقرينة قوله من العلوم ويورد هذا السؤال الى بعض الطامة و قبل | الجواب هكذا

[24] (من العلوم) اى علم كان من غير المنطق والعلم حصول¹²⁵ صورة الشيء في العقل عند الميزانيين

[25] (مستعينا بالله تعالى) لفظ الله اسم او لغيره وعل لنفسه اللذات المستجمع جميع الصفات (انه مفيض الخير والجود) يعني الله تعالى فلا يلزم أن مستان منه لان الله تعالى مفيض الخير والجود ومفيض الخير والجود مستعان | ان المنطق منه فينتج من الشكل الأول ومن الغرب الأول قولنا الله تعالى مستعان آلة لنفسه على منه وقوله مستعينا

¹²⁵ والمنطق آلة لغيره وعلم لنفسه فلا يلزم ان يكون المنطق آلة لنفسه على ما قال البعض (منه)

بالله حال من فاعل اوردنا وهو لرد المعتزلة والحال مايبين ما قال البعض هيئة الفاعل او المفعول به لفظا أو معنى وهي سبعة أنواع الأول حال دائمة كما فيما نحن فيه و الثاني حال منتقلة و الثالث حال متواطنة و الرابع حال مؤكدة و الخامس حال مترادفة و السادس حال متداخلة و السابع حال ومقدرة كقول المولى لعبده ادالى الفا وانت حر قال شارح منار ابن ملك كو حاصل هذا القول اديا عبدى إلى الف درهم حال كونك مقدر الحر وقوله وانت حر حال مقدره من ضمير المخاطب تحت قوله ادلان كمال الانقطاع { بين الانشاء و الاخبار مانع عن عطف قوله وانت حر على قوله ادفان والمعلومات وقوله وانت حر اخبار وقوله ادا نشاء ولا يجوز عطف الاخبار على التصورية عبارة الانشاء لعدم الجامع بينهما فظهر كون هذا القول حالا مقدر وحرية عن القول الشا العبد معلقة إلى الأداء انتهى كلامه و الخير ما ينتفع به والجود اعطاء الله تعالى و انواعها نعمة الالهية إلى عبادته و المفيض مسيل الماء فشبه كل واحد من الخبر الأربعة من الحد والجود بقطرات الأمطار في الكثرة وهذا التشبيه المضمر في النفس استعارة التام والناقص مكنية و اثبات المفيض و اضافته إلى الخير والجود استعارة تخيلية عند او من الرسم التامالخطيب به اعلم أن المنطق طرفين الاول تصورات و الثاني تصديقات والناقص منه كو موضوع طرف التصورات هو المعلومات¹²⁶ التصورية و موضوع طرفالتصديقات هو المعلومات التصديقية التي هي عبارة عن القياس وانواعه من الاقترانى والاستثنائى ومن الصناعات الخمس ومبادئ التصورات هي الكلياتالخمس من الجنس والنوع والفصل واحالية و العرض العام ومقاصد التصورات ا ما هي القول الشارح وانواعها الأربعة من الحد التام والحد الناقص و الرسم التام في والرسم الناقص ومبادئ التصديقات هي القضايا واحكامها من التناقض والعكس المستوى وعكس النقيض وتلازم الشرطيات ومقاصد التصديقات هي القياس وانواعها باعتبار الصورة والمادة من الاقترانى والاستثنائى ومن الصناعات الخمس فوضع المصنف رحمه الله تعالى في هذه الرسالة تسعة أبواب الباب الاول و منها دال

[26](ايساغوجي) اى الكلاب الخمس وهى جنس و نوع وفصل وخاصة وعرض عام وانماقدر المضاف الذي هو لفظ الدال لتصحيح الحمل بين المبتدأ والخبر فان المبتدأ ههنا هو الباب الأول الذي هو عبارة عن الالفاظ و التي وقعت حصّة معينة نوعية وجزأ معيناً نوعياً من الرسالة وخبره لفظ ايساغوجي وهو عبارة عن المعاني التي هي الكلية الخمس كما هو المختار من بين الاحتمالات السبعة والفاظ جمع لفظ وهو صوت من شأنه أن يصدر من الفم و معتمدا على المخرج والمعنى ما يقصد بشي او صورة ذهنية من حيث وضع ابازائها الألفاظ وهما متباينان بحسب الحمل فلا يوجد بينهما اتحاد خارجي فيحتاج الى تصحيح الحمل بحذف المضاف في طرف الخير بان يقال ههنا الباب في الاول دوال ايساغوجي او في طرف المبتدأ بان يقال أن مدلولات الباب الأول ايساغوجي لكن تقدير المضاف في طرف الخبر بعد الاحتياج الى الحذف و تقديره في طرف المتحدة قبل الاحتياج إلى الحذف وتقدير المضاف بعد الاحتياج الى الحذف أولى من تقديره قبل الاحتياج إلى الحذف فتأمل اعلم ان الحمل كون المتغارين ذهنا متحدين خارجا وهو ثلاثة م الاول هوالحمل المتواطى وهو حمل هو اى لاحتياج الى التأويل و كقولنا زيد انسان والثاني حمل ذو وهو حمل يحتاج في صحته الى التأويل بكلمة ذو كقولنا زيد ذو كتابة والثالث حمل اشتقاق وهو حمل يحتاج في صحته إلى التأويل بالاشتقاق كقولنا زيد كاتب وشرط الا صحة الحمل هو الاتحاد الخارجي بين

¹²⁶ والمعلومات التصورية عبارة عن القول الشارح وانوعها الاربعة من الحد التام والناقص ومنالرسم التام والناقص{1}

الموضوع والمحمول بطريق ان يكون الخير حال المتأد كقولنا زيد كاتب او بطريق ان يكون الخبر حال متعلقا بمتأد كقولنا زيد ابوه كاتب ولو لم يكن بانهما اتحاد خارجي لزم صحة حمل ! أحد المتباينين على الآخر لكن اللازم باطل والملزوم مثله وشرط افادته ! هو التغاير الذهني بينهما لانه لولم يوجد بينهما التغاير الذهني لزم حمل و الشيء على نفسه ولا فائدة فيه فتأمل وقوله الباب الاول دوال ايسا غوجي باعتبار الموضوع شخصية على المذهب المشهور لكون لام الباب الاول ا محمولا على العهد النوعي ومهملة على التحقيق لكون الباب الاول عبارة ا عن الألفاظ وهي من قبيل الاعراض وتشخص الأعراض تابع إلى تشخص محاسنها و محل الالفاظ مهنا المتلفظون بهذه الألفاظ وان قام الالفاظ بالهواء إلى المتكيف بكيفية الصوت واعمل في هذه القضية عن السور وعن بيان كمية ا المتلفظين فيكون هذه القضية مهملة على التحقيق وقال البعض من المنطقين ان لام العهد النوعي سور الموجبة الكلية فيكون القضية التي دخلت عليها الام العهد النوع محصورة موجبة كلية عند ذلك البعض وقس على هذه القضية باعتبار الموضوع البواقي الاواني من قوله الباب الثاني دوال قول الشارح والباب الثالث دوال القضايا والباب الرابع دوال القياس ولفظ ال ايساغوجي في الاصل ثلث كلمات يونانية الأول منها ايس بمعنى انت والثانية منها أغو بمعنى انا والثالثة منها احجي بمعنى ثمه وجمع العلماء العربية هذه الكلمات الثلاثة ونقلوا من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية وجعلوا لفظ ايسا غوجي علما واسمها اللورد الذي كان له خمسة أوراق وشه المنطقيون الكليات الخمس الى ذلك اللورد ونقلوا اسم المشبه به الى المشبه به فيكون التسمية من قبيل تسمية 5 المشبه باسم المشبه به

[27] (اللفظ الدال بالوضع) واللفظ صوت من شأنه أن يخرج ! من الفم معتمدا على المخرج ومطلق الدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به ؟ العلم بشيء آخر وهو قسمان دلالة لفظية وغير لفظية فالدلالة اللفظية ما يكون الدال فيه لفظا والدلالة الغير اللفظية ما لا يكون الدال فيه لفظا والمراد ههنا هو الدلالة اللفظية بقرنية اللفظ في قوله اللفظ الدال بالوضع والوضع جعل اللفظ بازاء المعنى وقوله اللفظ احتراز عن الدلالة الغير اللفظية وقوله بالوضع احتراز عن الدلالة اللفظية العقلية والعلمية وانما قيم المنطقيون الدلالة اللفظية الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى للعالم | بالوضع الى المطابقة والتضمن والالتزام دون غيرها لانها منضبطة ومطرودة وغيرها ليس بمنضبطة ولا مطردة مع ان البحث في الفن من القاعدة المطردة ولا بحث في المنطق من القاعدة الغير المطردة فافهم

[28] (يدل) اي اللفظ الدال بالوضع (على تمام ما) اي على كل المعني و مجموعه وانما قال على تمام ما ليطم في المقابلة إلى قوله وعلى جزئه

[29] (وضع) اي اللفظ وضعاً قصدياً بل وضعاً صريحاً (له) اي لتهام المعني

[30] (بالمطابقة) أي بطريق المطابقة فظهر أن تعريف المطابقة المستفاد من التقسيم ضمناً فهو دلالة اللفظ على تمام ماوضع له في الوضع المعتبر في الدلالة المطابقة فهو وضع قصدي و وضع صريح والوضع المعتبر في التضمن والالتزام فهو غير قصدي بل وضع ضمنى فيهما ولولم يوجد في الدلالة أو التضمنية والالتزامية الوضع الضمني لم يصح تقسيم الدلالة اللفظية إلى مطابقة { و والتضمن والتزام لكون الوضع معتبرا في المقسم بل يلزم تقسيم الشيء الى نفسه ام والى غيره فتدبر ولام اللفظ للجنس عند سيد المحققين فيكون القضية طبيعة الان التقسيم عند للماهية وللاستغراق التفاضلاني فيكون القضية محصورة مسورة موجبة كلية على مذهب التفاضلاني فان التقسيم عنده للأفراد لان التقسيم عنده ضم مفهوم الاقسام المتباينة والمخالفة إلى أفراد المقيم وعند السيد الشريف ضم مفهوم

الاقسام المتباينة والمخالفة الى مفهوم المقيم فيكون التقسيم عند السيد قضية حماية طبيعية مرددة المحمول ويكون التقسيم عند التفازاني عملية محصورة مسورة موجبة كلية مرددة المحمول فتوجه الى المذهبين فاعتبرا وجههما

[31] (وعلى جزئه) اى بدل اللفظ على جزء ماوضع له ام والجزء مايتركب الشيء منه ومن غيره والكل مايتركب من الاجزاء

[32] (بالتضمن) اى بطريق التضمن

[33] (أن كان) اى أن و جد (له جزء) ايلما وضع له جزء انما قال ان كان له جزء دفعا لتوهم المعنى التضمني لمثل النقطة بل تنبيهها إلى كون التضمن اخص مطلقا من المطابقة فظهر ان تعريف التضمن المستفاد من التقسيم ضمنا فهو دلالة اللفظ على جزء ماوضع له ان كان له جزء

[34] (وعلى ما يلزمه) ايدل اللفظ على لازم ما وضع له

[35] (في ذهن) اى لزوما ذهنيا و ذهن قوة معدة لاكتساب التصورات و التصديقات

[36] (بالالتزام) اى بطريق الالتزام فظهر ان تعريف الالتزام المستفاد من التقسيم فهو دلالة اللفظ على ما يلزمه في ذهن وانما قيده بقوله في ذهن تنها و على كون اللزوم الذهني شرطا للدلالة الالتزامية عند المنطقيين ولا يكفي فيها اللزوم الخارجي اعلم ان اللزوم وهو امتناع الانفكاك اما ذهني واما خارجي و فاللزوم الذهني كون الشيء بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره و اللزوم الخارجي كون الشيء بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه | و اللزوم الذهني اما بين بالمعنى الأخص و اما بين بالمعنى الاعم واما غير بين ال فاللزوم البين بالمعنى الأخص مايكون تصور الملزوم فيه كافيا في جزم اللزوم و مثل لزوم كون الاثنين ضعف الواحد لماهية الاثنين و اللزوم البين بالمعنى الاعم مايكون تصور اللازم و الملزوم معا فيه كافيا في جزم ذهن باللزوم بينهما مثل لزوم الزوجية الأربعة و اللزوم الغير البين ما نفتقر جزم ذهن باللزوم إلى وسط مثل لزوم ضياء الأرض لوجود النهار بواسطة طلوع الشمس لانا اذا قلنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة وكلما از كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة فيكون طلوع الشمس حدا اوسط بين اللازم و الملزوم بل يكون طلوع الشمس تاليا في الصغرى و مقدا في الكبرى ا فينتج القياس الحاصل من الشكل الأول و من الصغرى المتصلة والكبرى المتصلة قولنا كلما كان النهار موجودا فالارض مضاءة ومثل هذا التصور يسمى اثبات الملازمة بطريق التوسط والمعتبر في الدلالة الالتزامية هو اللزوم الذهني عند الميزانيين لانه مطرد و اللزوم الخارجي غير مطرد والمعتبر في فن في المنطق هو المطرد والمعتبر في الدلالة الالتزامية عند الأصوليين هو مطلق اللزوم سواء كان ذهنيا او خارجيا وثمره الخلاف بين المذهبين أن الأصوليين ؟ يعتبرون القاعدة الاكثرية كما يعتبرون القاعدة الكلية وقالو اللاكثر ح كم ا الكلى والميزانيون لا يعتبرون القاعدة الأكثرية فافهم . و الدلالة اللفظية الوضعية ثلاثة أنواع لان الدلالة اللفظية أما دلالة اللفظ على تمام ما وظهر لها واما دلالة اللفظ على خزم ما وضع له ان كان له جزء واما دلالة لفظ عن ما يلزمه في ذهن ودلالة اللفظ على تمام ماوضع له فهي مطابقة¹²⁷ ود لا اللفظ على جزء ما وضع له ان كان له جزء فهي

¹²⁷ انما سميت دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة لكون اللفظ وتام المعنى من القبيل طابق النعت بالنعل فافهم {2}

تضمنية ودلالة اللفظ على ما يلزمه دلالة اللفظ على و في ذهن فهي التزامية فينتج القياس الحاصل من الاقتراضي الخامس قولنا في تمام ما وضع له | الدلالة اللفظية الوضعية اما مطابقة و اما تضمنية واما التزامية وكل شيء مطابقة لكون اشانه كذا ثلثة انواع فالدلالة اللفظية الوضعية ثالثة انواع و إنما ذكر اللفظ تمام المعني الواو الواصلة الكائنة للجميع المطلق مقام او الفاصلة اشارة إلى أن تقسيم من قبيل طابق الدلالة اللفظية الوضعية إلى المطابقة والتضمن والتزام من قبيل التقسيم النعل بالنعل فان الاعتبارى معنى ضم قيود متخالفة الى المقسم وليس التقسيم المذكور | فهم منه من قبيل التقسيم بمعنى ضم قيود متباينة إلى المقسم لانه اشار بذكر الواو مقام و التمثيل بقابل و او الى اجتماع هذه الاقسام الثلاثة في مادة واحدة فان التضمن اخص مطلقا العلم و صنعة من المطابقة عند الجمهور وانذهب الامام فخر الدين الرازى عليه رحمة البارى مذهب الإمام الى المسارات بينهما بحسب التحقق وكذا التضمن اخص من وجه من الالتزام فان قابل العلم بحسب التحقق وان كان بين هذه الاقسام الثلاثة تباين كلى بحسب المفهوم الا وصناعة الكتابة ولا بد للاخص المطلق والاخص من وجه من مادة الاجتماع فاشار بذكر الواو لازم بين بالمعنى الكائنة للجميع المطلق مقام او الفاصلة إلى مادة الاجتماع وقال وعلى جزئه | الاعم للانسان آه وعلى ما يلزمه آه ولم يقل او على جزئه آه او على ما يلزمه آه ومادة اجتماع هذه الاقسام الثلاثة مثل لفظ الانسان فانها مجبئة فيه كما سيجيء الدلالات | وال لزوم بين كا التلث

[37] (كالانسان فانه) اى الانسان (يدل ه) اى الانسان (على) تمام اى بالمعنى الأخص شرط في الدلالة (الحيوان الناطق بالمطابقة) يعنى دلالة الانسان على الحيوان الناطق | الالتزامية عند تر مطابقة لان دلالة الانسان على الحيوان الناطق دلالة اللفظ على تمام ماوضع له اى الجمهوريين ودلالة اللفظ على تمام ماوضع له مطابقة فينتج القياس الحاصل من الشكل الأول هذه الدلالة مبنى و بطريق الصغرى السهلة الحصول أن دلالة الانسان على الحيوان الناطق على مذهب الامام مطابقة

(وعلى احدها) أي على الحيوان فقط او على الناطق فقط (بالتضمن) الان للزوم البين انما سميت تضمنية لان اللفظ يدل على الجزء الذي هو في ضمن المعنى الموضوع له الا بالمعنى الاعم يكفي (وعلى قابل العلم وصناعة الكتابة)¹²⁸ أي بدل لفظ الانسان عليهما

[38] (بالالتزام) از في الدلالة الا لكونها لازمة ما وضع له لزوما ذهنيا يعنى دلالة الانسان قابل العلم إلا التزامية تناديكما وصناعة الكتابة بالالتزامية لان دلالة الانسان على قابل العلم و صناعة الكتابة دلالة اللفظ على ما يلزمه في ذهن و دلالة اللفظ على ما يلزمه (في ذهن) في ذهن التزامية فينتج دلالة الانسان على قابل العلم و صناعة الكتابة مقوله الذي التزامية وانما مثل المص الدلالات التلث بلفظ الانسان اشارة إلى مادة | الاجتماع كما س بق ومادة افتراق المطابقة عن التضمن مثل النقطة على ما فرضنا من ان القى وضع النقطة لما صدقت عليه فانها في الأصل نهاية الخط ومادة افتراق المطابقة و الان عن الالتزام مثل لفظ الواجب الوجود فانه يدل بالمطابقة على ذات الله تعالى الت و ا ولا يوجد لذات الله تعالى لازم فلا التزام فيه ومادة افتراق الالتزام عن التضمن . مثل لفظ النقطة

¹²⁸ التمثل بقابل العلم وصناعة الكتابة مبنى على مذهب الامام فان قابل العلم وصناعة الكتابة لازم بين بالمعنى الاعم للانسان وال لزوم البين بالمعنى الاخص شرط فى الدلالة الالتزامية عند الجمهور فحينئذ هذه الدلالة مبنى على مذهب الامام لان للزوم البين بالمعنى الاعم يكف فى الدلالة الالتزامية عنده كما سبق {3}

لان لفظ النقطة يدل على عدم الانقسام بالتزام ولا تضمن ال اي فيها على ما فرضنا ومادة افتراق التضمن عن التزام فهي مبنية على الفرض بذهول والفصل القريب الذهن في اللفظ عن جميع لوازمه ومن اراد التفصيل في النسبة بين الأقسام و حد تام قوله الثالث فليراجع إلى شرحنا على السمشية الموسوم بميزان الانتظام

[39] (ثم اللفظ) و الذي لا راد آه سواكان دالا بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام الان افراد التضمن والالتزام آن حد تام و قوله و تركيبهما تابعان بافراد المطابقة و تركيبها كما كان التضمن والالتزام تابعين لابراد مجزء منه الى المطابقة وان قال البعض لا يوجد الأفراد والتركيب في التضمن والالتزام أو قضية حملة وان اثبت عدم وجود الافراد والتركيب فيهما بالمغالطات العامة الورود طبيعية لان هذا لكن لا تلتفت إلى قول هذا البعض لانه فرية بلا مرية

[40] (اما مفرد) يعني : القول هو عكس ان اللفظ امامفرد وامركب لان اللفظ اما مالا يراد جزء منه الدلالة على التعريف لكون جزء مغناء واما ما راد مجزء منه الدلالة على جزء معناه وكل ما يراد منه المتدأ معرفا الدلالة على جزء معناه فهو المفرد وكل مالا يراد جزء منه الدلالة على جزء والتعريف خبرا معناه فهو المركب فينتج القياس الحاصل من الطريق الخامس من الاقترااني آن از استان الورق اللفظ امامفرد واما مركب و نفرض هذه النتيجة صغرى و تضم اليها كبرى امتد أو التعرف ففقول وكل شيء شأنه كذا فهو نوعان فينتج القياس الحاصل أن اللفظ نوعان خرافكن وهو المطلوب والمفرد اما مقابل التنئية واجمع وهو ما لا يكون فيه علامة الحكم في القضية التنئية والجمع واما مقابل المضاف وهو ما ليس بمضاف واما مقابل للمركب (على المفهوم

[41] (وهو) اي المفرد المقابل للمركب

[42] (الذي)¹²⁹ ايالفظ قر بنه قوله ثم يكون القضية اللفظ وهو الجنس قريب المفرد وقوله

[43] (لايراد) اه فصل قريب وهو ما يميز الة طمورة الشيء عما يشاركه في الجنس القريب والجنس القريب ما يكون جنسا من غير نطف منه واسطة

[44] (بجزء منه) اي من اللفظ (دلالة على جزء معناه) اي على جزء معها اللفظ والقيود الخمسة منفية في تعريف المفرد وفي تعريف المركب مثبتة في الاول ما يكون للفظه جزء ولا يكون لمعناه جزء مثل لفظ النقطة كما سبق والثاني مالا يكون للفظه جزء ويكون لمعناه جزء مثل لفظ ق علما لشخص والثالث مالا يكون اللفظ والمعنى جزء ولا بدل جزء اللفظ على جزء المعنى مثل الانسان والرابع ما يكون للفظه ولمعناه جزء وبدل جزء اللفظ على جزء المعنى لكن لا يدل على المعنى المراد مثل لفظ عبدالله فان العبد يدل على العبودية ولفظة الله تدل على الألوهية ولا يراد المعنيين المذكور أن ههنا فان لفظ ا عبدالله علم شخص مفردا منقولا عن المعنى الاضافي إلى المعنى العلمي واذا في اريد المعنى الاضافي منه فهو مركب اضافي كرامي الحجارة والخامس ما يكون للفظه ومعناه جزء وبدل جزء اللفظ على جزء المعنى المراد لكن لا يكون ذلك و المعنى مقصودا بل يكون المقصود من ذلك اللفظ

¹²⁹قوله الذي لا يراد آه مركب من الجنس القريب والفصل القريب وكل مركب من الجنس القريب والفصل القريب حد تم قبله الذي لا يراد آه حد تم وقوله وهو الذي لا يراد بجزء منه آه قضية حملية طبيعية لان هذا القول هو عقس التعريف لكون المبتدأ معرفا و التعريف خبرا فاذا كان المعرف مبتدأ والتعريف خبرا فيكون الحكم فى القضية على المفهوم فيكون القضية الحملية طبيعية {4}

والمعنى العلمي مثل الحيوان الناطق علما الشخص فان الحيوان يدل على جسم نام حساس متحرك بالارادة والناطق يدل على ذات ثبت له النطق لكن هذين المعنيين ليسا بمقصودين ههنا فان المقصود من هذا اللفظ ههنا هو المعنى العلمي و قد لا يكون اللفظ و والمعنى جزء مثل لفظ علما للنقطة وح يكون القيود المنفية في المفرد ستة مع ذلك

[45] (كالانسان) يعني الانسان مفرد لان الانسان مالا يراد بالجزء منه في دلالة على جزء معناه وكل مالا يراد بالجزء منه دلالة على جزء معناه فهو مفرد فينتج القياس الحاصل بطريق الصغرى السهلة الحصول من الشكل الأول ان الانسان مفرد والتقابل بين المفرد والمؤلف هو العدم والملكة لان تعريف المفرد عدمى قابل للوجودى و تعريف المركب وجودى واذا كان العدمى و قابلا للوجود بان يقال ههنا الأفراد هو عدم التركيب عما من شأنه التركيب و فيكون التقابل هو العدم وملكة فيننذ التقابل بين المفرد والمؤلف هو العدم و ا والملكة

[46] (واما مؤلف وهو) اي المؤلف (الذي ، اللفظ الذي (لا يكون) اي ذلك اللفظ (كذلك) اي لا يكون ذلك اللفظ مثل المفرد يعني ان القيود الخمسة المنفية في المفرد فهي مثبتة في المركب يعني ان المؤلف مراد جزء منه إلا الدلالة على هذا المعنى بقرينة المقابلة وقوله هو الذي لا يكون كذلك باعتبار الطرفين حملية اعلم ان الحماية المستعملة في العلوم تصديق أنما يراد فيها الذات من الموضوع و يراد المفهوم من المحمول لانه لو اريد المفهومو منهما معالم يوجد بينهما تغار ذهني ولا يفيد الحمل بل يكون الحملية حينئذ طبيعية لكون الحكم فيها على المفهوم مع ان الطبيعية من قبيل التصورات كما قال السيد الشريف والعصام رحمهما الله في حاشية التصديقات وحينئذ لا يستعمل الطبيعية في العلوم تصديقا لان ما يستعمل في العلوم تصديقا تحكم فيها على الأفراد ويحكم في الطبيعية على المفهوم فلا تستعمل الطبيعية في العلوم تصديقا وقوله هو الذي لا يكون كذلك قضية حماية طبيعية مستعملة ههنا تعريفا المؤلف فان المعرفي الذي هو المؤلف مرجعا للضمير فهو مبتدأ ههنا والتعريف وهو قوله الذي و يكون آه خبر المبتدأ وكلا كان و المعرف المبتدأ والتعريف خبرا فيكون الحملية عكس التعريف فيكون الحكم فيها على المفهوم بل على طبيعة الموضوع فيكون الحملية طبيعية وهي من قبيل التصورات في الحقيقة وان كانت من قبيل التصديقات في الصورة و لذا قال بعض الفضلاء لا يكون بين التعريف و المعرف حكم حقيقي اذا كان المعرف مبتدأ و التعريف خبرا فيكون التعريف مع المعرف على | هذا التقدير عكس التعريف كما يكون تعريفا المؤلف و المفرد ههنا كذلك بل يكون بينهما حكم صوري فانهما متحدان بالذات ومتغاير أن بالاجمال والتفصيل اما اذا كان التعريف موضوعا والمعرف محمولا فيكون | الجمالية على هذا التقدير موجه كلية منطقة على جميع جزئياتها من حيث كا تستبطن منها احكام جزئياتها بطريق الصغرى السهلة الحصول وقال الشيخ | الرضى في شرح الكافية في قوله ومن خواصه دخول اللام أن عكس و التعريف عند العلماء العربية أن مجمل نقيض المعرف مبتدأ ونقيض التعريف و خبرة وطرده التعريف عند العربية أن يجعل نقيض التعريف مبتدا و نقيض المعرفي خبرا كما اذا قلنا في تعريف الاسم أن مالم ليس باسم فهو ليس مادل على معنى في نفسه غير مقترن با حد الأزمنة الثلاثة في عكس التعريف وكم اذا قلنا في تعريفه كل مالا يدل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة | فهو ليس باسم في طرد التعريف عند العربية وعند المنطقيين أن عكس التعريف) أن يجعل المعرف مبتدا والتعريف خبرا وطرده التعريف عند المنطقيين أن يجعل والمركب اما تصديق ان كان قياسا او قضية التعريف مبتدأ والمعرف خبرا انتهى كلامه وعكس التعريف طبيعية وطرده | والقضية من ميا و التعريف قضية حملية موجه كلية منطبقة على جميع جزئياتها من حيث يتعرف دى التصديقات منها احكام جزئياتها بقدر يق السهلة الحصول كما اذا قلنا ههنا كل ما يراد |

والقياس من بالجزء منه الدلالة على جزء المعنى فهو مركب ونجرى في طرد التعريف مقاصد التصديقا الصغرى السهلة الحصول مثل أن يقال ههنا قولنا زيد قائم مركب لان تواما تصور يا قولنا زيد قائم ما يراد بالجزء منه الدلالة على جزء المعنى وكل ما يراد بالجزء ساذج ان كان منه الدلالة على جزء المعنى فهو مركب¹³⁰ فينتج القياس الحاصل من الشكل قولنا شارح ل الاول ان قولنا زيد قائم مركب و يكون في ضمن جميع عكس التعريف و تعريفا او مركبا اطرده التعريف¹³¹ ويكون التعريف جامعة لافراد عكسا ويكون ما نعا لأغياره وصفا وكل ا معناه ومن قوله وهو الذي لا يكون كذلك قضية حملية طبيعية لكونهما عكس و واحد من القضية التعريف ولكون الحكم فيهما على طبيعية الموضوع ولم يفهم البعض حقيقة والقياس فهو الحال فقال ما قال

[47] (كرامي الحجرة) يعني أن قولنا رامي الحجرة مؤلف لان قولنا رامي الحجرة ما يراد بالجزء منه الدلالة على جزء معناه وكل م ا ما يراد بالجزء منه الدلالة على جزء مناه فهو مؤلف فينتج القياس الحاصل | ما يصح الموت من الشكل الأول بطريق الصغرى السهلة الحصول أن قولنا ورامي الحجرة من القول الشارح - مؤلف ولما كان الرامي عبارة عن ذات صدر منه الرمي والحجرة عبارة ومن التعريف عن الأجسام الغير النامية فقولنا رامي الحجرة ما يراد بالجزء منه الدلالة والمركب لافي على جزء معناه لكن المقدم حق والتالى مثله وهذا التصوير دليل الصغرى اضافي فهو غير السهلة الحصول فافهم

[48] (و) اللفظ (المفرد اما كلى) واما جزئي لان المفرد تام والمركب الغير مالا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة و أما ما يمنع نفس التام مالا يصح و تصور مفهومه عن وقوع الشركة وكل ما لا يمنع نفس تصور مفهومه عن السكوت عليه وقوع الشركة فهو كالى وكل ما يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة منه فهو جزئي فينتج القياس الحاصل من الطريق الخامس من الاقترااني أن المفرد وطرده التعر اما كلى و اما جزئي وكل شي شأنه كذا فهو نوعان قالمفرد نوعان فالنوع يف يصح أن يقع كبرى للشكل الأول هو الكلى

[49] (وهو) اي الكلى (الذي) اللفظ المفرد الذي (لا يمنع الأول بطريق نفس تصور مفهومه) اي تصور مفهوم ذلك اللفظ المفرد بالنظر إلى الذهن الصغرى السهلة

[50] (عن وقوع الشركة) اي عن وقوع شركة أفراد هذا اللفظ المفرد في مفهوم ذلك اللفظ وزاد المص كلة نفس في تعريف الكلى لادخال الكليات الفرضية¹³² لاتقرر كسري لانكا مثل العنقاء وشرك البارى وواجب والوجود الشمس فان هذه الألفاظ الأول فظهر ان كليات فرضية بالنظر إلى الذهن لانا اذا فرضنا أفراد هذه الألفاظ في الذهن طرد التعريف يكون كل واحد منها كليا فرضيا ومطلق التصور حصول صورة الشيء في العقل موجبة كاسة والتصور المقابل الى التصديق هو التصور الساذج والمفهوم ما يفهم من اللفظ

¹³⁰ المركب اما تصديق ان كان قياسا او قضية و القضية من مبادئ التصديقات والقياس من مقاصد التصديقات واما تصور ساذج ان كان قبلا شارحا وتعريفا او مركبا وصفا وكل واحد من القضية والقياس فهو مركب تام والمركب التام ما يصح السكوت عليه وكل واحد من القول الشارح ومن التعريف والمركب الاضاف والمركب الوصفى فهو غير تام والمركب الغير التام ما لا يصح السكوت عليه {5}

¹³¹ وطرده التعريف يصح ان يقع كبرى للشكل الاول بطريق الصغرى السهلة الحصول والطبيعية لا تقع كبرى للشكل الاول فظهر ان طرد التعريف موجبة الكلية {6}

¹³² طائر مفروض يطير فى القاف المفروض {7}

[51] وقوله لا يمنع نفس تصور آه بمنزلة الفصل القريب فيكون تعريف الكلى حدا تاما لكونه مركبا من الجنس القريب والفصل القريب والفرق بين الكلى والكل بحسب المفهوم ظاهر لان الكلى ما لا يمنع نفس تصور مفهومه و عن وقوع الشركة والكل ما يتركب من الأجزاء فيصدق من طرفي الكلى طائر مفروض والكل سالبتان بطريق أن يقال لاشي من الكل بكلى وكلا اصدق من طرفي يطير في القاف الكليين سالبتان كليتان فهما متباينان تباينا كليا لكون مرجع التباين بين المفروض منه الشئيين هو صدق السالتيين الكلمتين كما اذا قيل لاشي من الانسان بفرس و لكون الانسان حيوانا ناطقا و لاشي من الفرس با نسان لكون الفرس حيوانا صاهلا فيننذان الانسان والفرس متباينان تباينا كايا بحسب المفهوم كما يكونان متباينين تباينا كليا بحسب التحقق فظهر ما قررناه ان الكلى والكل متباينان تباينا كليا تحسب المفهوم اكون مفهوم الكلى ما لا يمنع نفس تصور مفهومه عن ا وقوع الشركة ولكون مفهوم الكل ما يتركب من لا اجزاء فالفرق بينهما مغايرة كلية حسب المفهوم فان التباين الكلى بين الشئيين مغارة كلية بينهما والفرق بين الكلى والكل بحسب التحقق ان الكلى جزء للكل والكل جزئي للكل كما يكون الحيوان جزءا من تعريف الانسان فان تعرف الانسان حيوان ناطق فيكون في الحيوان الكلى جزءا للانسان مع ان الانسان جزئي اضافي للحيوان لكون الجزئي الاضافي ما يندرج تحت الاعم واذا كان الحيوان جزءا من تعريف الانسان فيكون الانسان كلا الحيوان لكونه مركبا من الحيوان و الناطق و لكون المركب من الأجزاء كلا والفرق بين الكل والجزء بحسب التحقق أن الكل اخص من الجزء مطلقا لصدق الموجبة الكلية الشرطية المتصلة من طرف الكل ولصدق الشرطية المتصلة التي هي عبارة عن رفع الايجاب الكلى ههنا من طرف الجزء الذي هو الكلى ههنا بطريق أن يقال كلما تحقق الكل تحقق الجزء وليس كما تحقق الجزء تحقق الكل وكلما صدقت هاتان القضيتان فيكون بين الكل مثل الانسان وبين الكلي مثل الحيوان عموم وخصوص مطلقا لكون مرجع العموم و الخصوص المطلق هو صدق الموجبة الكلية من طرف الاخص وصدق رفع الايجاب الكلى من طرف الاعيم والعموم و الخصوص المطلق تباين جزئي بل مغارة 2 جزئية بين الشئيين فظهر ان الفرق بين الكلي و بين الكل تباين كلى بل مغارة ا كلية بحسب المفهوم وبحسب التحقق تباين جزئي ومغايرة جزئية فافهم وقال البعض الفرق بين الكلى والكل أن الكلى الذي هو عبارة عن الجزء محمل على الكلى الذي هو عبارة عن الجزئي كما يحمل الحيوان الذي هو ا جزء للانسان على الانسان الذي هوكل للحيوان لكونه مر كيا من الحيوان و الناطق كما قال كل انسان حيوان ولا تحمل الكل على الكلى مطلقا سواء لا كان الحمل بالانجاب الكلى او بالايجاب الجزئي انتهى كلامه ، وهذا القول منقوض بمثل الناطق فانه جزء من تعريف الانسان فيكون جزا للانسان و مع ان الانسان يحمل على الناطق الذي هو جزؤه بان يقال كل ناطق انسانوا ايضا ان ذلك القول منقوض بقولا بعض الحيوان انسان فتأمل حق و التأمل فتح الله تعالى لك هذا الفرق

[52](كالانسان) يعني ان الانسان كلى لان الانسان مالا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة وكل ما لا يمنع با نفس تصور مفومه عن وقوع الشركة فهو كلى فينتج القياس الحاصل ا بطريق الصغرى السهلة الحصول الانسان كلى والنوع الثاني جزئي ولذا قال لا

[53] (واما جزئي) والجزئي كلى باعتبار معناه الذي ه و قوله الآتي الذي يمنع الي نفس تصور آه لان هذا التعريف كلى ولولم يكن الجزئي كليا مع كونه و معرفا ههنا لزم التعريف بالميان لكون الكلى عديميا بمعنى ما لا يمنع نفس | تصور مفهومه عن وقوع الشركة ولكون الجزئي وجوديا بمعنى ما يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع

الشركة فيكون بينهما تباين كلي و تقابل و بالعسدم والملكة فان الكلى عبارة عن عدم الجزئية عما من شأنه الجزئية فتعين أن الجزئي باعتبار معناه فهو كلي مع ان الجزئي باعتبار افراده مثل زيد وعمر وويكر فهو جزئي فافهم

[54] (وهو) اى الجزئي (الذي) اى اللفظ المفرد الذي (يمنع نفس تصور مفهومه) اى تصور مقوم هذا اللفظ المفرد بالنظر إلى الذهن

[55] (عن وقوع ذلك) اى عن وقوع شركة افراد ذلك اللفظ المفرد في مفهومه

[56] وزاد المصنف كلة نفس في تعريف الجزئي احترازا عن مثل الشمس وواجب الوجود فانهما كليان وقوله الذي جنس قريب للجزئي وقوله يمنع نفس تصور منومه أه بمنزلة الفصل القريب لكون هذا القول مر كيا من فعل وفاعل مع ان الفصل من اقسام المفرد كما ستعرف حينئذ أن هذا التعريف مركب عن الجنس القريب والفصل القريب فهو حد تام والفرق بحسب المفهوم بين الجزئي والجزء ظاهر لان مفهوم الجزئي ما يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة ومفهوم الجزء ما يتركب منه الشيء واما الفرق بينهما بحسب التحقق فهو مثل الفرق بين الكلى وبين الكل فتدبر (كزيد) يعني أن زيدا جزئي لان زيدا ما يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة لكون ماهية زيد هي حيوان ناطق مع التشخص وكل ما يمنع نفس تصو مفهومه عن وقوع الشركة فهو و جزئي فينتج القياس الحاصل بطريق الصغرى السهلة الحصول أن زيدا جزئى (و) اللفظ المفرد (الكلى) نوعان لان اللفظ المفرد الكلى

[58] (اما ذاتى) ا كيا واما عرضي وكل شيء شأنه كذا فهو نوعان فينتج القياس الحاصل في من الصغرى المنفصلة ومن الكبرى الحملية أن اللفظ المفرد الكلى نوعان والصغرى المنفصلة نظرية واثباتها بالتعريفين الآتيين يحصل بطريق ان يقال ان الكلى أما ما يدخل في حقيقة جزئياته واما مالا يدخل في حقيقة جزئياته وكل ما يدخل في حقيقة جزئياته فهو ذاتي وكل مالا يدخل في حقيقة جزئياته فهو عرضي فينتج القياس الحاصل من الطريق الخامس من الاقترااني أن الكلى اما ذاتى واما عرضي وهذه النتيجة وهي الصغرى المطلوب إثباتها فتعين أن الذاتي مفرد كلى نوع اول للكلى و جنس للجنس وللنوع وللنوع كما يكون الكلى نوعا اولاً للمفرد و جنسا للذاتي وللعرضي وكما يكون الجزئي كليا باعتبار مفهومه وان كان جزئيا باعتبار افراده ونوعا ثانيا للمفرد اعلان كل واحد من المفرد والمؤلف ومن الكلى والجزئي ومن الذاتي والعرض ومن الجنس النوع و الفصل ومن الخاصة والعرض العام فهو الجزئي الاضافي بمعنى ا كل اخص يندرج تحت الاعم لان المفرد والمؤلف مندرجان تحت اللفظ الاعم منهما والكلى والجزئي مندرجان تحت المفرد الاعم منهما والذاتي والعرضى مندرجان تحت الكلى الاعيم منهما والجنس والنوع والفصل مندرجان تحت الذاتي الاعم منها والخاصة والعرض العام مندرجان تحت العرض الاعم منهما والجزئي الاضافي اعم مطلقا من الجزئي الحقيقي الذي هو بمعنى ما يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة ومادة الاحتماع مثل زيد فانه اخص و مندرج تحت الانسان الاعم منه ويمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فحينئذ يجتمع في مثل زيد الجزئي الحقيقي والاضافي معا ومادة اقتراق الجزئي الاضافي عن الجزئي الحقيقي مثل الانسان فانه و اخص مندرج تحت الحيوان الاعم منه فيان ان الجزئي الاضافي والحقيقي و بينهما عموم و خصوص مطلقا

[59] (وهو) أي الذاتي (الذي) أي الكلى (يدخل) أي الكلى (في حقيقة جزئياته) أي في ماهيات جزئيات ذلك الكلى والحقيقة والماهية مابه الشيء هو هو كما قال التفتازاني في شرح و العقائد و ان قال البعض الماهية والحقيقة ما يعلم به الشيء ولكنه والجزئيات جميع جزئي كما يكون المرفوعات جمع مرفوع والمراد ههنا هو الاعم من الجزئي الاضافي ومن الجزئي الحقيقي وان خص في المثال الآتي الجزئي الاضافي وبالدكر و أن قال كالحیوان بالنسبة إلى الانسان والفرس مع ان الانسان كا والفرس جزئيان اضافيان لكن الحيوان داخل في حقيقة الجزئيات الحقيقة في كما يدخل في حقيقة الجزئيات الاضافية فانه داخل في حقيقة زيد وفي حقيقة ا هذا الفرس كما يكون داخلا في حقيقتي الانسان والفرس فان زيد حيوان و ناطق مع الشخص وحقيقة هذا الفرس حيوان صاهل مع الشخص كما و يكون حقيقة الانسان حيوانا ناطقا وحقيقة الفرس حيوانا صاهلا مع أن زيدا و هذا الفرس جزئيان حقيقيان و الانسان و الفرس جزئيان و و اضافيان فتعين أن المراد من الجزئيات المذكورة في تعريف الذاتي فهواعم من الجزئيات الاضافية ومن الجزئيات الحقيقية والبعض لم يفهم حقيقة الحال لا في هذا المقام فقال ما قال وقوله الذي جنس قريب لانه عبارة عن الكلى لا الشامل إلى الأفراد والاغيار وقوله يدخل في حقيقة جزئياته بمنزلة الفصل القريب لانه يميز الذاتي عن العرضي وعن جميع الاغيار فيكون هذا التعريف مركبا من الجنس القريب والفصل القريب وكل تعريف مركب و من الجنس القريب و الفصل القريب فهو حد تام فهذا التعريف حداثم

[60] اعلم الذاتي معنيين فالمعنى الأول خاص بالجنس والفصل وهو ما يدخل في حقيقة جزئياته وهذا التعريف غير شامل للنوع الحقيقي مثل الانسان فان الانسان الا لا يدخل في حقيقة جزئياته مثل زيد فان زيدا عبارة عن حيوان ناطق مع قطع النظر عن الشخصات الخارجية وكذا أن الانسان عبارة عن حيوان ناطق فيكون النوع الحقيقي عين جزئياته وحينئذ لا يدخل النوع الحقيقي في حقيقة جزئياته و فلا يكون النوع الحقيقي ذاتيا على هذا المعنى الأول والمعنى الثاني عام شامل { إلى الجنس والنوع والفصل وهو ما لا يخرج عن حقيقة جزئياته والمصنف رحمه الله تعالى ذكرهنا المعنى الاول واراد المعنى الثاني بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الدخول يستلزم عدم الخروج فحينئذ قوله يدخل بمعنى لم يخرج ونكتة المجاز ههنا دفع توهم صحة المعنى الأول الخاص ههنا و قرينة ارادة المعنى الثاني العام قوله الآتي والذاتي اما مقول آه لان المقسم إلى الجنس والنوع الحقيقي والفصل فيما سيأتي هو الذاتي الكائن بالمعنى و الثاني العام لا المعنى الأول الخاص فتدبر فان البعض لم يفهم حقيقة الحال فقال قال

[61](كالحیوان بالنسبة إلى الانسان والفرس) يعني ان الحيوان داخل و في حقيقتي الانسان والفرس لكون حقيقة الانسان حيوانا ناطقا و لكون حقيقة الفرس حيوانا صاهلا مع ان الانسان والفرس جزئيان اضافيان للحيوان فحينئذ و أن الحيوان مالا يخرج عن حقيقة جزئياته و كل مالا يخرج عن حقيقة جزئياته فهو ذاتي فالحيوان ذاتي وهو المطلوب

[62] (واما عرض) والعرض مفرد وكل و ذاتي لان العرضي داخل في ماهيتي العرض اللازم والعرض المفارق فان تعريف العرض اللازم هو عرض يتمتع انفكاكه عن المباهية و تعريف العرض المفارق هو عرضي لا يتمتع انفكاكه عن الماهية وكذا أن العرض داخل في حقيقتي الخاصة والعرض العام فان حقيقة الخاصة في عرض مختص بحقيقة واحدة وحقيقة العرض العام هي عرض يبرر حقائق فوقواحدة فحينئذ أن المرضي ما لا يخرج عن حقيقة جزئياته فهو ذاتي فينتج | وأن لفظ العرضي ذاتي و نوع ثان للكل كما مر وهو جنس للعرض اللازم

وللعرض المفارق وكذا للخاصة وللعرض العام فتعين أن العرضى ذاتى باعتبار أنواعه وهي عرض لازم وعرض مفارق وخاصة وعرض عام فحينئذ أن العرضى ذاتى باعتبار أنواعه وعرضى باعتبار مفهومه وهو قوله الذي في ماخرج عن حقيقة جزاته فافهم فان هذه الأسئلة اوردت على اكثر { تعريف العرضى الطلبة من المسألة عند الامتحان الذي هو عبارة عن التجربة

[63] (وهو) وقوله يخالفه بمنزلة اي العرضى (الذي ¹³³) أي الكالى الذي (يخالفه) أي يخالف ذلك الكلى الفصل القريب وكل الى الذاتى يعني أن العرضى عبارة عما لا يدخل في حقيقة جزئياته أولعرضى و مركب من الجنس ال ماخرج عن حقيقة جزئياته

[64] (كالمضاحك بالنسبة الى الانسان) يعني أن والفصل القريبين في المضاحك خارج عن حقيقة الانسان التي هي عبارة عن الحيوان الناطق ح د تام فهذا فان العماء الميزانية يعتبرون بأقدام الخواص المترتبة للانواع فصلا ذاتيا كالناطق التعريف خدام الانسان فان الناطق اقدم الخواص المترتبة للانسان لانه يفيد ما في ضميره وفي افكاره في الاكثر والاغلب بالنطق وح أن النطق اقدم الخواص و المترتبة للانسان بخلاف المضاحك والكاتب فلذا اعتبروا بالناطق ذاتيا و فصلا وكذا يعتبر المنطقي اقدم الاعم للانواع ذاتيا و جنسا كالحیوان للانسان از كا فان الحيوان اقدم الاعم للانسان بخلاف الماشي والاكل والشارب ، فان الحيوان عبارة عن جسم حساس متحرك بالارادة وكذا الانسان جسم با نام حساس متحرك بالارادة والجسم اقدم من الماشي والاكل وانشارب فلذلك يعتبر المنطقي الناطق ذاتيا وفصلا مثلا ومثل المضاحك عرضا عاما لانسان وكذا يعتبر المنطقي الحيوان ذاتيا و جنسا للانسان مثلا لكونه اقدم يا اعم الانسان ومثل الماشي والعرضا عاما له فلايلز الترجيح بالامر حج وما قيل من أن تمييز الذاتى عن العرض و تمييز العرضى عن الذاتى عسير لكونه ترجيحا بالامر حج فهو ليس بشي فتأمل تتل فتعيين أن المضاحك خارج عن حقيقة فيكون المضاحك عرضيا

[65] (والذاتى) وضع المصنف موقع المضمّر دفعا لتوهم ارادة المعنى الحقيقي من قوله يدخل في تعريف الذاتى مع ان قوله يدخل ههنا بمعنى لاخرج بطريق ذكر الملزوم و ارادة اللازم فان الدخول مستلزم لعدم الخروج كما ذكر في بعض الحواشي ولو اراد المصنف بقوله وهو الذي لا يدخل في حقيقة جزئياته المعنى الأول الذاتى الذي هو ما يدخل في حقيقة ا جزئياته ولم يرد المعنى الثانى الذي هو ما لا يخرج عن حقيقة جزئياته يناسب عبارته ههنا لمسالك تعريف الشيء اولا وتقسيمه ثانيا لان المناسب مهذان في المسلك أن يعرف الذاتى أولا ههنا بالمعنى الثانى الذي هو عبارة عما لا يخرج 5 عن حقيقة جزئياته وان يقسم ثانيا إلى الجنس والنوع والفصل فان المعنى الاول لا يصدق على النوع عين حقيقة النوع عين حقيقة جزئياته كما يكون و حقيقة الانسان عين حقيقة زيد وعمرو وبكر وبشر مثلا لان حقيقة الانسان في حيوان ناطق وكذا حقيقة كل واحد من زيد وعمرو وبكر وبشر فهي حيوان ناطق وقيد مع الشخص في تعريفات تلك الجزئيات من قبيل العوارض | الخارجية ولكن يصدق التعريف الثانى على النوع كما يصدق على الجنس والفصل فح ي كون المراد من الذاتى في قوله والكلى اما ذاتى هو المعنى الثانى كما يكون المراد بالذاتى في قوله والذاتى اما مقول في جواب ما هو آه هو المعنى الثانى ويكون قوله يدخل في التعريف

¹³³ قوله الذى فى تعريف العرضى وقوله يحالف بمنزلة الفصل القريب وكل مركب من الجنس والفصل القريبين حد تام فهذا التعريف حد تام {8}

المذكور في المتن بمعنى لا يخرج فيصدق هذا التعريف المذكور في المتن على النوع ايضا لان عين الشيء لا يخرج عن ذاته حتى يناسب عبارة المصنف ههنا إلى مسلك تعريف الشيء اولا وتقسيمه ثانيا فتأمل اوضع المص المظهر موضع المظهر دفعا التوهم ارجاع الضمير إلى قوله عرضي في قوله واما عرضي فانه لو قال وهو امامقول مقام قوله والذاني امامقول توهم ارجاع الضمير الى عرضي في قوله واما عرضي لانه اذا دار الضمير بين القريب والبعيد فرجوعه إلى في القريب اولى من رجوعه إلى البعيد

[66] (اما مقول في جواب ماهو) ايفي لي جواب المسئول عنه وهو عبارة ههنا عن الجنس اورد هذا السؤال على اكثر الطلبة

[67] (بحسب الشركة المحضة) اي الشركة الخالصة

[68] يعني إ أن الذاتي ثلاثة انواع لان الذاتي اما جنس واما نوع واما فصل وكل شي شأنه كذا فهو ثلاثة انواع فالذاتي ثلاثة انواع اما لكبرى فهي بديهية غير محتاجة الى البيان واما الصغرى فلان الذاتي امامقول في جواب ماهو حسب الشركة المحضة واما مقول في جواب ماهو بحسب الشر و الخصوصية معا و اما مقول في جواب اي شي هوفي ذاته وكل مقول | كا في جواب ماهو بحسب الشركة المحضة فهو الجنس وكل مقول في جواب , ماهو بحسب الشركة و الخصوصية معا فهو النوع وكل مقول في جواب كا اي شي هوفي ذاته فهو الفصل فينتج القياس المركب من الصغرى المنفصلة ومن الكبرى التثلية العملية ومن الطريق الخامس من الاقتراحي أن الذاتي اما الجنس واما النوع واما الفصل فهذا النتيجة هي عين الصغرى المطلوب اثباتها وان احتمل أن يكون ذلك القياس من غير متعارف الشكل الثالث ؟ لكن الراجح أن يكون القياس المذكور من الغير المتعارف الغير المشهور في من الشكل الأول لعدم الامتياز بين جزئي المنفصلة بحسب المفهوم لان كل واحد من جزئي المنفصلة يصح أن يكون معاندا بفتح النون والآخر معاندا بكسر النون والمعاند بالكسر مقدم في الذكر فقط و المعاند بالفتح تال في الذكر بدون الطبع لحينئذ كون القياس المذكور من الشكل الأول راجح وذلك القياس مع صغراء المنفصلة ومع كبرياته التثلية الحلية المذكور في المتن ههنا لان قول المص فيما سيأتي و هو الجنس وهو النوع وهو الفصل كبريات حمليات ثاث له و قوله و الذاتي اما مقول اه صغراء المنفصلة و هذا القياس المذكور في المتن من الشكل الأول أن كان قول المص والذاتي | اما مقول في جواب ماهو و اما مقول الذي هو صغري القياس المذكور قضية حملية مرددة المحمول وان كان قول المص و الذاتي اما امامقول آه شرطية منفصلة فهذا القياس المذكور في المتن يحتمل أن يكون من الشكل الثالث لان الحد الأوسط الذي هو قوله مقول جزء المقدم في الصغرى و جزء المقدم في الكبرى لانه محمول المقدم في الصغرى وموضوع المقدم في الكبرى فيكون القياس المذكور على هذا التقدير من الشكل الثالث لكن لا يمتاز و مقدم المنفصلة عن تاليها ولا يمتاز تاليها عن مقدمها بحسب الطبع لان مقدمها معاند بالكسر و تاليها معاند بالفتح كما مر ويصح أن يكون مقدمها في الذكر تاليا في المال الكون المعاند والمعاند بالكسر والفتح من باب المفاعلة في ولكون بناء باب المفاعلة للمشاركة بين الاثنين فحينئذ يكون القياس المثبت و الصغرى المطوية ههنا كما قررناه من الغير المتعارف الغير المشهور من الشكل م الأول لكون الحد الاوسط جزأ غير تام من الصغرى والكبرى سمع هكذا من خول بعض العلماء الاعلام عليهم رحمة الله الملك العلام فتدبر كمال التدر لا تنل

[69] (كالحيوان بالنسبة إلى الانسان و الفرس) يعني أن الحيوان مقول ا في جواب ماهو حسب الشركة المحضة وكل مقول في جواب ماهو بحسب الشركة المحضة فهو جنس فالحيوان جنس فحينئذ إذا سئل من الانسان و مع الفرس بماها فيجاب بالحيوان لانه اذا قيل ما الانسان والفرس فهذا | القول سؤال بحسب الشركة المحضة فيكون الجواب عنه جنسا واذا سئل عن الانسان فقط بطريق أن يقال ما الانسان فهذا القول سؤال عن الماهية * المختصة للانسان فيجاب عنه بقولنا حيوان ناطق فيقال انه حيوان ناطق و

[70] (وهو) اى وكل مقول في جواب ماهو حسب الشركة المحضة (الجنس) { قوله وهو الجنس كبرى الشكل الأول من الصغرى المنفصلة المركبة من الشقوق و الثلاثة المذكورة ههنا بقوله و الذاتي اما مقول آه واما مقول آه وهذه القضية شخصية باعتبار الضمير و باعتبار مرجعه موجبة كلية والسور تنوين قوله مقول لان التنوين اذا كان التنكير فيكون سور الموجبة الكلية في العملية وذلك لان هذه القضية كبرى للشكل الأول أو للشكل الثالث على ماقررناه وشرط اطراد انتاج الشكل الأول بحسب الكم كلية الكبرى وان كان شرط ا انتاج الشكل الثالث بحسب الكم كلية احدى المقدمتين لكن القياس المذكور) في المتن من ضر به الأول مع ان الضرب الاول من الشكل الثالث مركب من موجبة كلية صغرى ومن موجبة كلية كبرى وعلى التقديرين المذكورين أن قوله وهو الجنس باعتبار مرجع الضمير موجبة كلية وان كان هذه القضية ا شخصية باعتبار الضمير لكون معنى الضمير جزئيا معنا وشخصيا معنا وقال بعض من لم يكن له بضاعة من الفن قطعاً أن قوله وهو الجنس مهمل ؟ باعتبار مرجع الضمير فلا تلتفت إلى قول هذا البعض وكذا الحال و الشأن في قوله الآتي و هو النوع وهو الفصل

[71] (ويرسم) اى الجنس

[72] (بانه) اى بطريق أن يقال أن الجنس

[73] (كالى) اى مالا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة

[74] (مقول) اى محمول لان كلامنا في الأجزاء المحمولة على المعرف بفتح العين ولان كلمة القول اذا تعدى على فيكون بمعنى الجمل غالباً وان كان بمعنى الاطلاق بعضا وكلة على في قوله على كثيرين متعلق بقوله مقول فلذا كا كان قوله مقول معنى محمول بقرينة كلمة على وقال البعض وانما قال المصنف مقول ليتعلق اليه كلة على وانما قال كلى موصوفاً للمقول و قول هذا البيض ليس بشيء الان الكلى صفة مثل المقول وان نقل من الوصفية إلى ما لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة فافهم

[75] (على كثيرين مختلفين بالحقائق) احترز بقوله ولو كان لفظ بالحقائق عن التنوع فانه مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة و بمجموع الكثيرين جمعا قوله مختلفين بالحقائق احترز عن الجزئيات الشخصية مثل زيد وعمر و بكر بالنظر إلى انواع وبشر فانها مختلفة بالعدد دون الحقيقة . واحترز بقوله بالحقائق عن النوع الكثيرين لزوم فان النوع كل مقول على كثير من مختلفين بالعدد دون الحقيقة كم س نجى اخذور المذكور | وقوله الحقائق جمع حقيقة والحقيقة والماهية مابه الشيء هو كما قال لكنه جمع بالنظر التفاضلاني او ما يعلم به الشيء بالكنه كما قال البعض

[76] وما قيل من أن الكثير اثنان الى الاحاد فلا يلزم واقل الجمع ثلاثة عند العربية واثنان عند علماء الميزانية فيلزم في أن مجمع الكثير اخذور المذكور بالكثيرين ان اقل الجمع سنة العربية واربعة عند الميزانية فهو ليس م بشيء لان هذا الجمع بالنظر إلى الاحاد فلا يلزم المحذور المذكور¹³⁴

[77] (في جواب لا ماهو) احترز به عن الفصل والعرض فانهما مقولان في جواب اي شي

[78] وقال البعض أن الكلى جنس قريب للجنس والمقول عرض عام لازم له { وقوله على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ماهو خاصة لازمة له فحينئذ ي هذا التعريف مركب من الجنس القريب ومن الخاصة اللازمة فيكون قوله كلى مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ماهو رسماً تاماً وقول هذا اعلم أن المقولية البعض ليس بملتفت اليه لان الكلى جنس بعيد للجنس وللنوع وللفضل بالقوة عرض عام بواسطة الذاتي لكون الجنس البعيد هو ما يكون جنساً بواسطة الآخر و لازم للكليات والذاتي جنس قريب للجنس والنوع وللفضل من غير واسطة لكون الجنس الخمس ل كونها القريب ما يكون جنساً من غير واسطة وحينئذ يكون قوله كلى مقول على عارضة لا حقيقة جميعاً كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ماهو مركباً من الجنس البعيد ومن كما ذكر في المتن فتأمل الخاصة اللازمة وعلى هذا التقدير يكون قوله كلى مقول¹³⁵ على كثيرين أه رسماً ناقصاً كما قال عمر الكاتب في الرسالة الشمسية ويسمى التعريف رسماً ناقصاً ان كان بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس القريب انتهى كلامه ولو قال المصنف ههنا ويرسم بانه ذاتي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب 5 ماهو لكان هذا الرسم تاماً لكن المصنف قال ويرسم بانه كلى مقول على ا كثيرين أه فيكون هذا القول رسماً ناقصاً على قول عمر الكاتبى فاطلع على هذا ففس البواقي الاوتى عليه من رسم النوع ومن رسم الفصل ومن رسم الخاصة ومن رسم العرض العام وحد الجنس هو ذاتي تحته انواع مختلفة الحقائق الانسان و الفرس والحمار فان حقائق هذه الأنواع مختلفة لكون حقيقة الإنسان حيواناً ناطقاً ولكون حقيقة الفرس حيواناً صاهلاً ولكو حقيقة | الحمار حيواناً ناهقاً

[79] اعلم ان الميزانيين جعلوا الكليات الخمس مبادئ التصورات واجزاء لانواع القول الشارح من الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم و الناقص باعتبار رسومها بدون حدودها المناسبة رسومها بدون حدودها إلى 3 انواع القول الشارح لان المقولية معتبرة في رسومها بدون حدودها مع ان المقولية و معتبرة في انواع القول الشارح ما يكون الحيوان الناطق مقولاً على الانسان اذا { سئل عنه ماهو بطريق أن يقال ما الانسان فيجاب بان يقال انه حيوان ناطق فلذا عرف المصنف ههنا الكليات الخمس بالرسوم دون الحدود وقال ويرسم ويرسم أه وان قال البعض أن هذه التعريفات الخمسة حدود الكليات و امس لكن قول هذا البعض غير معتبر عند فحول العلماء الاعلام

[80] والجنس اما قريب وهو ما يكون جنساً من غير واسطة جنس آخر مثل الحيوان فانه | جنس للانسان من غير واسطة واما بعيد وهو ما يكون جنساً بواسطة جنس | آخر كالجسم النامي فانه جنس للانسان بواسطة الحيوان لانه يقال أن الجسم النامي و جنس للحيوان والحيوان جنس للانسان فينتج القياس المساوي الحاصل من - الشكل الأول

¹³⁴ ولو كان لفظ الكثيرين جمعاً بالنزول الى النواع الكثيرين لزم المحذور المذكور لكنه جمع بالنظر الى الاحاد فلا يلزم المحذور المذكور {9}

¹³⁵ اعلم ان المقولية بالقوة عرض عام لازم للكليات الخمس لكونها عارضية للحقيقة جميعاً كما ذكر في المتن فتأمل. {10}

أن الجسم النامي جنس للجنس للانسان ويجعل هذه النتيجة (صغرى ويضم المقدمة الاجنبية كبرى اليها ويقال وكل جنس للجنس للانسان و فهو جنس للانسان فينتج القياس الثاني أن الجسم النامي جنس للانسان

[81] والجنس باعتبار المرتبة اربعة انواع الجنس العالى والجنس السافل والجنس المتوسط والجنس البسيط والجنس العالى مايكون تحته جنس ولايكون فوقه جنس وقال عمر الكاتي الجنس العالى ما يكون اعم الاجناس كالجوهر فانه اعم من الجيم 7 ومن الاجسام النامي ومن الحيوان الكائنة تمحه والجنس السافل مايكون فوقهجنس ولايكون تحته جنس وقال عمر الكاتي السافل هو مايكون اخص و | الاجناس مثل الحيوان لانه اخص من الجسم النامي والجسم والجوهر الكائنة فوقه و الجنس المتوسط مايكون فوقه وتحته جنس وقال عمر الكاتي أن الجنس المتوسط مايكون اعم من السافل واخص من العالى مثل الجسم والجسم النامي فانهما اعمان من الحيوان الذي تحتها واخصان من الجوهر الذي فوقهما والجنس البسيط مالا يكون فوقه وتحته جنس و قال عمر الكاتي لا الجنس البسيط ما يكون مجانا للكل كالعقل ان قلنا ان الجوهر ليس جنس للعقل فانها على الفرض المذكور تباين الى جوهر كما تباين الى الحيوان والى الجسم النامي والى الجسم ولا يكون فوقها وتحتها جنس والجنس العالى يسمى جنس الاجناس بطريق التنازل وبطريق أن يقال مثلا ان الجوهر جنس للجسم والجسم جنس للجسم النامي والجسم النامي جنس للحيوان والحيوان جنس للانسان فينتج القياس المساوى والحاصل من الشكل الاول ان الجوهر جنس للجنس للجنس للانسان وكل جنس للجنس للجنس للشئ يسمى جنس الاجناس فالجنس العالى يسمى جنس الاجناس وقد يقال و مثل الجسم النامي جنس بعيد لمثل الجسم جنس ابعد ومثل الجوهر جنس ابعد في بعيد فافهم

[82] (وامامقول في جواب ماهو بحسب الشركة والخصوصية) بضم و الخاء او بفتحها وهي مايختص بحقيقة واحدة كما سيجئ وقوله امامقول أنما هو الشق الثاني للصغرى المنفصلة المركبة من الشقوق الثلاثة كما ذكرنا ا

[83] (معا) وهو مؤكد للجمعية المستفادة من الواو العاطقة الكائنة بين الشركة إلى والخصوصية لدفع توهم الاستيناف في هذا الواو وباعتبار التركيب حال منهما والعامل في الحال هو معنى العمل المستفاده من لامي الشركة | والخصوصية يعني اعرف اشتراك الأشخاص الجزئية وخصوصيتها واشير اليها حال كونها مجتمعين فتعيين أنه حال مؤكدة من بين أقسامها السبعة التي مر بيانها في قوله مستعينا بالله تعالى واورد هذا السؤال على اكثر الطلبة الذين اصاب اسمهم القرعة الشرعية فتبصر

[84] (كالانسان بالنسبة إلى زيد وعمرو) يعني ان الانسان مقول في جواب ماهو بحسب الشركة والخصوصية ما وكل مقول في جواب ماهو بحسب الشركة والخصوصية معا فهو نوع لا فالانسان نوع اما الكبرى فهي بيينة غير محتاجة الى البيان والاثبات واما الصغرى فهي غير بيينة بل محتاجة إلى البيان والاثبات الدليل الذي يحصل) بطريق ان يقال ههنا ان الانسان جواب عن السؤال عن زيد وعمرو ا بما ها وكل جواب عن السؤال من زيد وعمر وبماها فهو مقول في جواب لا ماهو بحسب الشركة والخصوصية معا فينتج من الضرب الاول و من الشكل الأول ان الانسان مقول في جواب ماهو بحسب الشركة ا والخصوصية معا وهذه النتيجة هي عين الصغرى المطلوب اثباتها

[85] اعلم انه و اذا سئل عن زيد وحده مثلا مجاب بالانسان كما يجاب بالانسان اذا سئل عن ا زيد وعمرو معا فانه اذا قيل مازيد وعمرو وجاب الانسان وكذا اذا قيل و مازيد عجاب بالانسان ولا مجاب بالحيوان الناطق مع التشخص لان ماهية و النوع عين ماهية الجزئيات دون مشخصاتها الخارجة فان ماهية زبدمع قطع النظر عن مشخصاته الخارجية هي الحيوان الناطق كما يكون ماهية ا الانسان هي عبارة عن الحيوان الناطق وحينئذ يكون الماهية المختصة إلى زيد هي عبارة عن الحيوان الناطق فاذا سئل عن الجزئيات الشخصية منفردة ا او مجتمعة فيجاب بانواعها كما مثلناه فافهم

[86] (وهو) اى وكل مقول في جواب كى ماهو بحسب الشركة و الخصوصية معا

[87] (النوع) وقوله وهو كبرى للشق الثاني من الصغرى المركبة من الشقوق الثلاثة المذكورة في المتن وحينئذ يكون القول المذكور باعتبار الضمير شخصية وباعتبار مراجعه موجبة - كلية والصور تنوين قوله مقول الذي هو مرجع الضمير كما بيناه في قوله وهو الجنس الذي هو كبرى للشق الأول من الصغرى المتصلة المذكورة في المتن فافهم

[88] اعلم أن النوع قسمان نوع حقيقي ونوع اضافي فالنوع الاضافي تي هو كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو قولاً اولياً 2 الجسم فانه نوع الجوهر لانه اذا سئل عن الجسم والجزء الذي لا يتجزى ماهو بطريق أن يقال ما الجسم والجزء الذي لا يتجزى فيجاب عنه بالجوهر | الذي هو جنسهما فيكون الجسم نوعاً اضافياً عالياً كما ستعلمه أن شاء الله تعالى !

[89] (و) النوع الحقيقي

[90] (يرسم) أي النوع

[91] (بانه) اى بطريق انتقال أن 3 النوع الحقيقي

[92] (كلى) اى مالا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة

[93] (مقول) اى محمول

[94] (على كثيرين) اى على اشخاص (مختلفين بالعدد) اى و بالتشخص الخارجي وبصور تهم و بهشتهم و بسيماهم (دون الحقيقة) فان حقيقتهم عين حقيقة انواعهم

[95] (في جواب ماهو) واحترز بقوله بالعدد دون الحقيقة عن الجنس واحترز بقوله في جواب ماهو عن الفصل والعرضى فان السؤال منهما باى شي؛ وقوله كلى جنس بعيد النوع لانه جنس له بواسطة الذاتي لكون الذاتي جنساً للنوع كما مر وقوله مقول عرض) عام لازم له وقوله على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ماهو ا خاصة لازمة له فحينئذ هذا الرسم مركب من الجنس البعيد ومن الخاصة إلى اللازم وكل رسم مركب من الجنس البعيد ومن الخاصة اللازمة فهو رسم 8 ناقص فهذا الرسم ناقص على قول عمر الكاتي في الشمسية و ناقصا ان كان بالخاصة وحدها اوبا و با لجنس البعيد انتهى وان قال البعض هذا الرسم رسم تام تدبر ولوقال المص ههنا

ويرسم بانه ذاتى مقول على كثيرين مختلفين ان بالعدد دون الحقيقة في جواب ماهو لكان هذا الرسم تاما لكونه مركبا { من الجنس القريب وهو الذاتي ههنا ومن الخاصة اللازمة لكن المص قال ههنا ويرسم بانه كلى مقول على كثيرين آه فكان هذا الرسم ناقصا كما قال عمر 5 | الكاتى عليه رحمة البارى فاذا سمعت قول ذلك البعض فلا تلتفت اليه والنوع الحقيقي امامتعددا لأشخاص وهو المقول في جواب ماهو بحسب الشركة | والخصوصية معا كالانسان فانه إذا سئل عن زيد وعمر بما هما بطريق أن يقال {مازيد وعمر ومجاب عنه بان يقال انهما انسان واما غيرمتعدد الأشخاص وهو المقول في جواب ماهو بحسب الخصوصية المحضة كالشمس فانه اذا سئل عن | الشمس بطريق أن يقال أن هذا الكوكب ماهو فيكون هذا القول سؤالا ما هو تحسب الخصوصية المحضة فيجاب عنه بأن يقال هذا الكوكب شمس فحينئذ لا و أن الشمس نوع منحصر في فرد شخصى ولكون النوع الحقيقي منقسمها على متعدد الاشخاص او غير متعدد الأشخاص عرفه بعض الفحول بانه كلى مقول على واحد او على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو

[96] اعلم ان النوع مطلقا باعتبار المرتبة وبطريق التنازل اربعة اقسام فالقسم الأول هو النوع العالى وهو ما يكون اعم از الأنواع وقال البعض أن النوع العالى مايكون تحته نوع ولا يكون فوقه و نوع كا لجسم فانه اعم من الجسم النامي والحيوان والانسان مع ان كل واحد منها انواع تحته و يسمى نوعا عاليا لانه لم يوجد فوقه نوع والقسم و الثاني هو النوع السافل وهو ما يكون اخص الانواع وقال البعض إلا أن النوع السافل مايكون فوقه نوع ولا يكون تحته نوع كالا نسان فانه | اخص من الحيوان ومن الجسم النامي و من الجسم مع ان كل واحد منها انواع فوقه وانما سمي نوعا سافلا لانه لم يوجد تحته نوع و يسمى النوع السافل بطريق التصاعد نوع الأنواع بطريق أن يقال مثلا ان الانسان نوع الحيوان والحيوان نوع الجسم النامي والجسم النامي نوع الجسم فينتج القياس المساوي الحاصل من الشكل الأول ان الانسان نوع للنوع للوع للجسم وكل شيء شانه كذا فهو يسمى نوع الأنواع بطريق التصاعد والقسم الثالث هو النوع المتوسط وهو ما يكون اعم من السافل واخص و امن العالى وقال البعض أن النوع المتوسط ما يكون فوقه وتحتة نوع و كا لجسم النامي والحيوان فانهما اعمان من الانسان واخصان من الجسم مع ان الانسان تحتها نوع والجسم فوقها نوع واما سمي نوعا متوسطا 2 لكونه بين العالى والسافل والقسم الرابع هو النوع البسيط وهو ما يكون با ميانا لكل واحد من العالى والسافل والمتوسط وقال البعض أن النوع البسيط مالا يكون فوقه وتحتة نوع كالعقل ان قلنا ان الجوهر جنس للعقل لانه براين لكل واحد من العالى والسافل و المتوسط مع أنه لم يوجد فوقه (وتحتة نوع وانما سمي مثل العقل تنوعا بسيطا لتجرده عن المادة

[97](واما غير مقول في جواب ماهو) هذا القول ليس بمستدرك بل اشارة الى المغايرة لي جميع الجهة بين الفصل وبين ما سبق من النوع والجنس في كونهما جوابين عن السؤال بماهو وفي كون الفصل جوابا عن السؤال باى شى هو في ذاته

[98](بل مقول في جواب اى شى هو في ذاته) والشيء هو ما يصيح ان يعلم وخبر عنه وهو ههنا عبارة عن المسئول عنه وهو الفصل والسؤال | باى شي هو المميز المطلق والسؤال باي شيء هو في ذاته عن المميز الذاتي از كما اذا سئل عن الانسان بطريق أن يقال الانسان ايشى، هو في ذاته فجاب بالناطق الذي هو المميز الذاتي له لانه فصل له مع ان الفصل من انواع الذاتي

[99] والسؤال باى شيء هو في عرضه عن المميز العرض كما اذا قبل الانسان اى شى هو في عرضه فيجاب
بالباحك

[100] وللذات اربعة معان الاول مايقوم و بعينه والثاني مايقوم به الغير والثالث مايستقل في الفهم والرابع بمعنى
الماهية والمراد بالذات ههنا هو المعنى الرابع فافهم

[101] (هو) اي الفصل و المقول في جواب اي شيء هو في ذاته

[102] (الذي) اي الذاتي انما فسرنا قوله الذي بالذاتي بقرينة قوله والذاتي امامقول آه وحينئذ قوله الذي جنس
قريب للفصل لانه شامل على افراد الفصل وعلى اغياره من النوع والجنس وقوله يميز الشى آه بمنزلة الفصل
القريب كما مر وحينئذ أن هذا و التعريف مركب عن الجنس القريب ومن الفصل القريب وكل تعريف مركب عن
الجنس القريب والفصل القريب فهو حد تام فهذا التعريف حد تام للفصل

[103] (يميز) اي الذاتي

[104] (الشيء) اي النوع كالانسان (عما) اي عن النوع الآخر كالفرس الذي

[105] (يشاركه) أي يشارك النوع الآخر الذي هو مثل الفرس إلى النوع الأول الذي هو مثل الانسان

[106] (في الجنس) و مثل الحيوان فظهر ان الشيء ههنا عبارة عن النوع وكلة ما في عما عبارة عن النوع الآخر
[107] وانما ذكر ههنا حد الفصل فان التعريف مختلف فيه | فان القدماء لاتجوزون التعريف بالمفرد فان كل تعريف
عندهم سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا اورسما تاما اورسما ناقصا فهو مركب والمتأخرون في مجوزون التعريف
بالمفرد في الحد الناقص و الرسم الناقص دون الحد التام و الرسم التام والمختار عند المص هو مذهب القدماء في
التعريف وللإشارة في الى ذلك ذكر ههنا حد الفصل الذي هو قوله الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس وبدون
حد الجنس الذي هوكل تحت انواع مختلفة الحقائق وبدون حد النوع الذي هوكل تحت اشخاص متفقة الحقائق كما
س بق ولو قال المص ههنا وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس او في الوجود لكان هذا الحد شاملا إلى
المذهبيين لكن قال وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس بدون او في الوجود فلم يكن حد الفصل شاملا إلى
المذهبيين فظهر ان المص اختار مذهب القدماء في التعريف فتدبر

[108] (كالناطق بالنسبة) (إلى) الى الانسان) يعني ان الناطق فصل للانسان لان الناطق مقول جواب اي شيء هو
في ذاته وكل مقول في جواب اي شيء هو في ذاته فهو فصل فينتج أن الناطق فصل او يقال ان الناطق فصل لان
الناطق ما يميز الشى عما يشاركه في الجنس وكل ما يميز الشيء عما يشاركه في الجنس فهو فصل فينتج القياس
الحاصل بطريق الصغرى السهلة الحصول الناطق فصل و

[109] (وهو) اي كل مقول في جواب اي شيء هو في ذاته او الذي يميز الشيء لا عما يشاركه في الجنس)
(الفصل) هذه القضية باعتبار الضمير شخصية وباعتبار مرجع الضمير موجبة كلية والسور تنوين مقول في قوله بل
مقول في جواب | اي شى آه قان التنوين اذا كان للتكرار فيكون سور الموجبة الكلية كما مر و غير مرة فحينئذ يكون
هذه القضية كبرى لشق الثالث من الصغرى المركبة و من الشقوق الثلاثة المذكورة في المتن

[110]يعني أن الذاتي اما الجنس واما النوع واما لفصل لان الذاتي امامقول في جواب ماهو بحسب الشركة المحضة واما مقول في جواب ماهو بحسب الشركة والخصوصية معا واما مقول في جواب اى شيء هو في ذاته وكل مقول في جواب ماهو محسب الشركة المحضة فهو الجنس وكل مقول في جواب ماهو محسب الشركة والخصوصية معا فهو النوع وكل مقول في جواب اى شيء هو في ذاته فهو فصل فينتج القياس المنتظم من الطريق الخامس من الاقتراحي أن الذاتي اما الجنس واما النوع واما الفصل وهو المطلوب

[111]والفصل اما قريب وهو ما يميز الشيء عما يشاركه في الجنس القريب كالناطق فانه يميز الانسان عن الفرس المشارك في الحيوانية واما فصل بعيد وهو ما يميز الشيء عما يشاركه في الجنس البعيد كالحساس للانسان فان الحساس ميز الانسان عن الأشجار المشاركة له في الجنس النامي

[112]ويقال للميز عن المشاركات الوجودية فصل كما القيام بذاته المميز بالجواهر عن الاعراض المشاركة له في الوجود وهذا القول مذهب المتأخرين وعدد مقدماء المميز عن المشاركات الوجودية ليس فصل بل خاصة لازمة له لكون وجود الممكنات من قبيل الاعراض الذهنية العامة ولكون المميز عن الاعراض العامة المشاركة الوجودية خاصة لازمة وذلك لأن القيام بذاته خاصة لازمة مميزة للجواهر عن الاعراض المشاركة له في الوجود لانه لو لم يكن خاصة لازمة مميزة له لكان فصلا ذاتيا مميزا له ولو كان فصلا ذاتيا مميزا له لكان فوق الجوهر جنس فان كل شيء له فصل فلا بد له من جنس ولو كان فوقه جنس لم يكن الجوهر جنسا عاليا مع ان كون الجوهر جنسا عاليا متفق عليه والمأخرون منعوا بان كل شيء له فصل فلا بد له من جنس وقالوا ان القيام بذاته فصل ذاتي مميز للجواهر عن المشاركات العرضية مع ان الجوهر لم يكن له فصل سمع من فحول بعض العلماء ان منع المتأخرين هذه القاعدة البديهية مكاراة فحينئذ أن الصحيح مذهب المتقدمين لانه لاشك أن القيام بذاته خاصة لازمة مميزة للجواهر عن المشاركات و الوجودية العرضية وان اختار عمر الكاظمي مذهب الآخرين في الشمسية حيث قال وكيف كان يميز الماهية عن مشاركتها في جنس اوفي وجود فكان فصلا انتهى كلامه فافهم

[113](وريم) أي الفصل

[114](بانه) اى بطريق أن يقال ان الفصل

[115](كل) اى مالا تمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة

[116](مقول) اى محمول (على الشيء) اى على المعروف والمميز بفتح الراء في الاول وفتح الياء في الثاني

[117](في جواب ايشى) هذا الشيء عبارة لا عن السؤل عنه وهو ههنا الفصل

[118](هو) اى الشيء الاول (في ذاته) اى الشيء الأول واذات ههنا بمعنى الماهية و قوله اى جنس بعيد الفصل لكونه جنسالة بواسطة الذاتي كما مر غير مرة وقوله مقول عرض عام لازم له كما مر غير مرة وقوله في جواب ايشى، هو في ذاته خاصة لازمة له فحينئذ و أن هذا الرسم مركب من الجنس البعيد ومن الخاصة اللازمة وكل رسم مركب من الجنس البعيد ومن الخاصة اللازمة فهو رسم ناقص فقول كلى و مقول على الشيء في جواب اى شيء هو في ذاته ريم ناقص على قول عمر الكتاني في الشمسية حيث قال وربما ناقصا ان كان بالخاصة وحدها

أو بها وبالجنس البعيد وان قال البعض أن هذا الرسم تام لكن قول هذا البعض و غير معتبر عند اعلى العلماء ولوقال المصنف ويرسم بانه ذاتي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته مقام قوله ويرسم بانه كل مقول على و الشيء اه لكان هذا الرسم تاما ل كونه مركا من الجنس القريب الذي هو ههنا الذاتي ومن الخاصة اللازمة التي هي ههنا قوله اي شى هو في ذاته لكن المصنف قال ههنا ويرسم بانه كالى مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته فكان هذا الرسم ناقصا كما قال عمر الكانبي عليه رحمة البارى

[119](واما العرضي) فهو مفرد كالى ذاتي لكونه داخلا في حقيقة جزائه از حقيقة او اضافية داخل في حقيقة تلك الجزئيات النوعية لان حقيقة العرض اللازم هي عرضي يمتنع انفكاكه عن الماهية وحقيقة العرض المفارق هي عرضي لا يمتنع انفكاكه عن الماهية وحقيقة الخاصة هي عرضية تختص بحقيقة واحدة و حقيقة العرضي العام هي عرضي يعم حقائق فوق (واحدة حينئذ يكون العرضي ذاتيا باعتبار انواعه و افراد وان كان باعتبار مفهومه عرضيا ويكون جنسا قريبا لتلك الأنواع الأربعة المذكورة ويكون م نوعا للكلية

[120]اعلم أن العرضي نوعان لان العرضي اما عرض لازم واما عرض { مفارق وكل شي شأنه اذا فهو نوعان فالعرضي نوعان أما الكبرى المطوية ك فهي بديهية باينة غير محتاجة الى البيان والاثبات و اما الصغرى فهي نظرية غير بينة بل محتاجة إلى البيان والاثبات و دليل اثبات الصغرى المطوية ههنا هو قوله واما العرضي أه وحصل اثبات الصغرى بان يقال أن العرضي اما العرض اللازم واما العرض المفارق لان العرضي اما ما يمتنع انفكاكه عن الماهية واما ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية وكل ما يمتنع انفكاكه عن الماهية فهو العرض اللازم وكل ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية فهو العرض المفارق فينتج القياس المنتظم من الصغرى المنفصلة ومن الكبير بين الجملتين عين الصغرى المطوية المطلوب اثباتها ههنا وهذه النتيجة قولنا أن العرضي اما العرض اللازم في واما العرض المفارق والقياس الأول المثبت للمطلوب بالذات فهو صغراء و كبراء مطويتان ههنا كما قررنا والقياس الثاني المثبت للصغرى المطوية من القياس الأول فهو مع صغراء المنفصلة المركبة من الشقين ومع الكبير بين الخليتين مذكور في المتن افان صغراء المنفصلة قوله واما العرضي فاما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية ولا يمتنع وكبرى الشق الاول من المنفصلة الصغرى المركبة من الشقين فهو قوله وشو كا العرض اللازم وكبرى الشق الثاني منها فهو قوله وهو العرض المفارق | وذلك الترتيب لا يخفى على من له أدني مسكة في الفن وانخفي على بعض الأنسجة والعندة و ذلك العرضي

[121](فاما ان يمتنع انفكاكه) اي لا يمكن انفصال ذلك العرضي (عن الماهية المعروضة الملزومة كا المتعجب بالقوة للانسان فان التعجب هو ادراك الأمور الغريبة فهذا الادراك لا ينفصل عن ماهية الانسان لا الان تصور ماهية الانسان يستلزم تصور ماهية التعجب فحينئذ يمتنع انفكاك اكل المتعجب بالقوة عن ماهية الانسان وماهية الانسان حيوان ناطق

[122](وهو)اي كل ما يمتنع انفكاكه عن الماهية

[123](العرض اللازم) هذه القضية باعتبار و الضمير ش خصية لكون معنى الضمير جزئيا معنيا وشخصيا معنيا كما ذكر في رسالة الوضعية وباعتبار مرجعه موجبة كلية من المحصورات الاربعة فان وا هذه القضية كبرى

للشكل الأول أن كان القياس المذكور منه وان احتمل أن يكون القياس المذكور من الشكل الثالث لكن يكون من ضربه الأول | و المركب من الموجتين الكليتين أحدهما صغراه والآخرى كبراه كما في الضرب و الأول من الشكل الأول و شرط الشكل الأول حسب الكم كلية الكبرى فتعين أن قوله وهو العرض اللازم موجبة كلية كبرى سواء كان القياس المذكور و من الشكل الأول من الشكل الثالث كما عرفت في قوله والذاتي اما مقول في جواب ما هو آه

[124] والسور في هذه القضية مستفاد من كلمة في مرجع الضمير | وهو ما يمتنع افكاكه عن الماهية وهذا المرجع سبق ذكره في ضمن التقسيم فان لفظ ماهينا اما موصول واما موصوف فان كان اسما موصولا فيكون و كا لفظ ماهينا للاستغراق الذي هو سور الموجبة لان معاني الموصولات كلية كما ذكر في الوضعية فحينئذ يكون الموصولات اما للجنس واما للاستغراق في واما للعهد فظهران لفظ مافي مرجع الضمير المسبوق في ظن القسم في للاستغراق اذا كان اسمها موصولا وان كان لفظ ماموصوفا فتتكبره للاستغراق و فيكون لفظ مافي مرجع ضمير هو للاستغراق ايضا اذا كان موصوفا فيكون

[125] قوله وهو العرض اللازم ايضا موجبة كلية كبرى للشق الأول من الصغرى المنفصلة المركبة من الشقين المذكورين في المتن

[126] وكذا قوله وهو العرض في اللازم فهو طرد التعريف لان تعريف الغرض اللازم مرجع الضمير هو ههنا فهو مبتدأ والمعرف بفتح الراء وهو قوله الغرض اللازم خبره و اذا كان التعريف مبتدأ والمعرفي خبرا فيكون التعريف اطراديا ويقال له طرد التعريف عند الميزانين كذا قال الشيخ الرضى في شرح الكافية في قولهمون خواصه دخول اللام كما مر غير مرة وطرد التعريف قضية حملة { موجبة كلية منطبقة على جميع جزئياتها من حيث ينسب احكام جزئياتها ال بطريق الصغرى السهلة الحصول ويقال ههنا أن الضاحك بالقوة ما يمتنع نفكاكه عن الماهية وكل ما متنع انفكاكه عن الماهية فهو العرض اللازم فالضاحك ان بالقوة هو العرض اللازم وكذا يقال ههنا الماشي بالقوة ما يمتنع انفكاكه از عن الماهية وكل ما يمتنع انفكاكه عن الماهية فهو العرض اللازم في الماشي بالقوة هو في العرض اللازم فظهران قوله وهو العرض اللازم ههنا طرد التعريف بل موجبة كلية كبرى للشق الأول من الصغرى المنفصلة المركبة من الشقين المذكورين في كما عرفت ان الشق الأول من تلك الصغرى المنفصلة هو قوله واما العرضى فاما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية والشق الثاني منها قوله اولا يمتنع

[127] وان زعم البعض أن قوله وهو العرض اللازم قضية طبيعية وان الحكم فيها على المفهوم الاعلى الأفراد نعم لو قال المصنف ههنا أن العرض اللازم هو سايمتتع انفكاكه وعن الماهية لكان المعرف مبتدأ والتعريف خبرا فيكون قوله العرض اللازم و هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية عكس التعريف لكون المعرف متدأ والتعريف خبرا لكن قال وهو العرض اللازم فكان هذا القول طرد التعريف بل قضية ا حملية موجبة كلية منطبقة على جميع جزئياتها من حيث يتعرف احكام جزئياتها بطريق الصغرى السهلة الحصول فاحفظ تلك الفوائد فانها تنفع في افادتك واستفادتك الفوائد

[128] والعرض اللازم مفود باعتبار أن لا يراد بجزء اللفظ دلالة على جز المعني وكذا مفرد باعتبار النقل عن المعني الوصفي إلى إلا ما يمتنع انفكاكه عن الماهية وكذا مفرد باعتبار الوضع بازاء مايمتتع انفكاكه كا عن

الماهية فحينئذ يكون العرض اللازم كلياً باعتبار أنه ما يمنع نفس تصور مفهومه عن الشركة ويكون جزئياً إضافياً باعتبار ما يندرج تحت الأعم ويكون ذاتياً باعتبار أنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في إجاب ما هو ويكون جنسياً الخاصة والعرض العام وكذا الحال في العرض و المفارق فانهما ذاتيان باعتبار أنواعهما الجزئية وعرضان باعتبار مفهومهما كما مر

[129] واللازم اما ذهني واما خارجي فاللازم الذهني كون الشيء بحيث يلزم و كما من تصور المسمى تصوره كلزوم التعجب لماهية الانسان واللازم الخارجي كون الشيء، حيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه فيه كلزوم السواد و الحبشي والمراد ههنا هو اللزوم الذهني لكون امتناع الانفكاك معتبرة في مفهوم العرض اللازم و لكون اللازم الخارجي غير منضبط و غير مطرد مع ان الميزانيين يعتبرون الى المطرد و المنضبط واللازم الذهني اما غير بينو اما بين بالمعنى الأخص واما بين بالمعنى الأعم فاللازم الغير البين هو ما يفترق فيه جزم اللزوم بين اللازم و الملزوم الى وسط كلزوم ضياء الأرض الى وجود النهار بواسطة طلوع الشمس واللازم البين بالمعنى الأخص هو ما يكفي فيه تصور الملزوم فقط في جزم اللزوم بين اللازم و الملزوم كلزوم كون الاثنين نصف الواحد الى ماهية الاثنين واللازم البين بالمعنى الأعم هو ما يكفي فيه تصور اللازم و الملزوم معا في جزم اللزوم بينهما كلزوم الزوجية الى ماهية الأربعة وان سبق اقسام اللزوم في تعريف الدلالة الالتزامية لكن كررنا ذكرها ههنا لاقتضاء المقام و لينكشف هذه الأقسام بالانكشاف { التام في أذهان الطلاب الكرام

[130] (او لا يتمتع) افكا كه عن الماهية

[131] (وهو) و اى كل ما لا يمنع انفكا كه عن الماهية

[132] (العرض المفارق) وهذه القضية و ايضا باعتبار ضمير هو شخصية وباعتبار مرجع الضمير موجبة كلية كبرى للشق الثاني من الصغرى المنفصلة المركبة من الشقين المذكورين في المتن ال كما مر

[133] والمرضى المفارق اما سريع الزوال حمرة الخجل وصفرة الوجع ال واما بطئ الزوال كالشيب و الشباب و اما ممكن الزوال كالقعر الدائم | را للرحيل وكل شيء شأنه كذا فهو ثلاثة أنواع فالعرض المفارق ثلاثة أنواع وذكر العرض المفارق في بحث الكليات الخمس استطرادي لينكشف الخاصة اللازمة مع العرض اللازم كمال الانكشاف لان الاشياء تنكشف باضدادها تام الانكشاف فافهم

[134] (وكل واحد منهما) أي من العرض اللازم والعرض المفارق

[135] (اما ان يختص) اى كل واحد منهما (حتمية واحدة) كاختصاص التعجب بالانسان و الحقيقة ما يعلم به الشيء ولكنه مثل الحد التام لشيء

فظهر ان الخاصة ما يختص بحقيقة واحدة و قال مولينا الفاضل الجاميائز قدس سره السامي في شرح الكافية ان الخاصة ما يوجد في شيء ولا يوجد في غيره و مال هذين الحدين و احد

[136] يعني ان كل واحد منهما اما ان يختص حقيقة واحدة واما ان يعم حقائق فوق و احدة وكل ما يختص بحقيقة فهو الخاصة وكل ما يعم حقائق فوق واحدة فهو العرض العام فينتج القياس الحاصل من الطريق الخامس من الاقتراحي أن كل واحد منهما اما الخاصة واما العرض العام وكل شي شأنه كذا فهو نوعان فكل واحد منهما نوعان فافهم

[137] (وهو) اى كل ما يخص بحقيقة واحدة

[138] (الخاصة) هذه القضية ايضا باعتبار الضمير و شخصية وباعتبار مرجع الضمير ووجبة كلية كبرى الشق الأول من الصغرى المنفصلة المركبة من الشقين المذكورين في المتن احدهما قوله اما ان يختص حقيقة واحدة والاخرى قوله الأتي واما ان يعم حقائق فوق واحدة كما مر في غير مرة

[139] (كالمضحك بالقوة) والمضحك ذات ثبت له الضحك والقوة تهيو شيء لشيء كما قال الكليني

[140] (والمضحك بالفعل) و هو عبارة عن خروج از الشيء من العدم الى التحقيق كما قال الكليني عليه رحمة الباري في رسالة و الإيمان من المختصين (للانسان) اي بالانسان يعني ان المضحك خاصة لان المضحك ما يختص بحقيقة واحدة وكل ما يختص بحقيقة واحدة فهو خاصة فالمضحك خاصة أما الكبرى فهي بديهية واما الصغرى فنظرية واثباتها بان يقال ان المضحك ما يوجد في الانسان ولا يوجد في غيره طبيعيا وكل شي شأنه و كذا فهو المختص بحقيقة واحدة فالمضحك ما يختص بحقيقة واحدة وهذه النتيجة هي غير الصغرى المطلوب إثباتها

[141] (وترسم) أي الخاصة

[142] (بانها) و اى بطريق أن يقال ان الخاصة

[143] (كلية) اى مالا يمنع تنفس تصور مفهومه عن وقوع الشراكة

[144] (تقال) اى تحمل تلك الكلية (على ما) أي على افراد كانت

[145] (تحت حقيقة واحدة) قوله تحت حقيقة ظرف مستقر صلة موصول ان كان كلة ما اسم موصولا على مذهب البصريين لأن الظرف المستقر مقدر بالفعل عندهم وان كان مقدرا بالاسم عند الكوفيين واذا كان مقدرا بالفعل فيكون جملة خبرية ولا بد ان يكون الصلة جملة خبرية لان الاسم الموصول هو مالا يتم جزا الا بصلة و عائد وقال البصريون أن الظرف كا المستقر مقدر بالفعل وقال الكوفيون انه مقدر بالاسم وثمره الخلاف و منشأ

الاختلاف ان البصر بين مجوزون وقوع الظرف المستقر صلة اكون المتعلق المحذوف فيه فعلا عندهم ولكون الظرف المستقر جملة خبرية على هذا التقدير والكوفيون لايحوزون وقوع الظرف المستقر صلة لكون المتعلق المحذوف فيه اسما عندهم ولكون الظرف المستقر مفردا على هذا التقدير مع انه في الاتحوز وقوع المفرد صلة كما بين في علم النحو واما اذا كان كلة ماهنا موصوفا فيحوز أن قدر الظرف المستقر وهو قوله تحت حقيقة بالفعل و بالاسم لكون ال الظرف المستقر صفة على تقدير ان يكون كلة ما موصوفا و جواز أن يكون الصفة مفردا وجملة فافهم

[146] (فقط) واحترز به عن العرض العام (قولاً عرضياً) واحترز به عن الفصل لانه مقول على الشيء بالقول الذاتي وقوله كلية جنس بعيد الخاصة لكونه جنساً بواسطة العرضي فان الكلى جنس للذاتي والعرضي من إلا م غير واسطة والعرضي جنس للعرض اللازم والمفارق من غير واسطة والعرض اللازم والمفارق جنسان للخاصة وللعرض العام من غير واسطة فتعين أن الكلية لا و جنس بعيد الخاصة وقوله تقال عرض لازم عام لها وقوله على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً خاصة لازمة لها غينئذ أن هذا الرسم مركب من الجنس البعيد ومن الخاصة اللازمة وكل رسم مركب من الجنس البعيد ومن الخاصة اللازمة فهو رسم ناقص فهذا الرسم ناقص على قول الكاتب القزويني 8 عليه رحمة الباري كما مر غير مرة وان قال البعض أن هذا الرسم تام نعم ولو قال و و ترسيم بانها عرضية لازمة أو مفارقة تقال على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً لكان هذا الرسم مركباً من الجنس القريب ومن الخاصة اللازمة فيكون هذا الرسم تاماً على هذا التقدير لكن المصنف قال ههنا وترسم بانها كلية تقال على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً فكان وهذا الرسم ناقصاً على قول عمر الكاتبى عليه رحمة الباري فاعتبر إلى قول از يا الحذاق ولا تلتفت إلى كلام الملاق فانهم من الزراق والفساق

[147] (واما ان يعم) مايكل واحد من العرض اللازم والمفارق

[148] (حقائق فوق واحدة) وحد العرض العام المستفاد من التقسيم إنه مابع حقائق فوق واحدة ع يعني أن العرض اما ما يختص بحقيقة واحدة واما ان يعم حقائق فوق ا واحدة وكل ما يختص بحقيقة واحدة فهو الخاصة وكل مابع حقائقفوق واحدة فهو العرض العام فالعرضي اما الخاصة واما العرض العام ة

[149] (وهو) أي كل ما يعم حقائق فوق واحدة

[150] (العرض العام) هذهاقصية باعتبار ضسير هو شخصيه وباعتبار مرجع الضمير موجبة كلية كبرى للشق الثاني من الصغرى المنفصلة المركبة من الشقين المذكورين في المتن كما مر غير مرة وان قال البعض أن هذه القضية طبيعية نعم لو قال المصنف ههنا أن العرض العام هو مابع حقائق فوق واحدة لكان المعرف متداً والتعريف خبراً وكلما كان المعرف متداً والتعريف خبرة لكان التعريف عكسياً وكلما كان التعريف عكسياً فيك ون القضية من المعرف ومن التعريف في طبيعية لكن قال المصنف ههنا وهو العرض العام فكان هذا التعريف اطرادياً ا حينئذ هذه القضية موجبة كلية منطبقة على جميع جزئياتها من حيث يتعرف إلا منها احكام جزئياتها بطريق الصغرى السهلة الحصول كقولنا النوم عرض عام لان النوم مابع حقائق فوق واحدة وكل ما يعم حقائق فوق واحدة فهو لا عرض عام فينتج القياس الحاصل من الشكل الأول أن النوم عرض عام و تظن وهذا العرض العام

[151] (كالمتنفس بالقوة والقوة هي بمعنى تهى؟ شيء لشيء كما مر (و) المتنفس (بالفعل) و الفعل هو خروج الشيء من العدم الى التحقق كما مر حال كونهما مختصين (للانسان) اى بالانسان (و) (بغيره) اى بغير الانسان حال كون هذا الغير (من الحيوانات) مثل الفرس والبقر و والبغل يعني أن المتنفس عرض عام لان المتنفس مابع حقائق فوق واحدة | وكل مابع حقائق فوق و واحدة فهو عرض عام فينتج القياس الحاصل بطريق الصغرى السهلة الحصول ان المتنفس عرض عام كما مر غير مرة

[152] (ويرسم) أي العرض العام (بأنه) أي بطريق أن يقال أن العرض العام و (كلى) أي ما لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة (قال) أي حمل لأن القول إذا تعدى بكلمة على يكون بمعنى الحمل ولكون الكلام في الأجزاء المحمولة (على ما) أي على أفراد كانت (تحت حقائق) مثل زيد و عمر و و هذا الفرس و ذلك الغل

[153] (مختلفة) كالانسان والفرس أو الحمار فإن الأنواع مختلفة الحقائق لأن حقيقة الانسان حيوان ناطق و حقيقة الفرس حيوان صاهل و حقيقة الحمار حيوان ناطق ولاشك أن هذه الحدود الثلاثة مختلفة

[154] (قولاً عرضياً) و احتراز بقوله حقائق مختلفة عن الخاصة لأنها مقولة على ماتحت حقيقة واحدة واحتراز قوله قولاً عرضياً عن الفصل فإنه مقول على الشيء قولاً ذاتياً

[155] وما قيل أن العرض العام لا يقال في الجواب عن السؤال فهو فرية بالامرية لأن المقولية معتبرة رسمه و لكونها عرضاً لازماً للعرض العام فينبذ إذا سئلنا عن الانسان مثلاً بطريق أن نقول الانسان أي شيء هو في عرضه العام فيقال في الجواب انه ماش أكل شارب نائم مستيقظ

[156] و الكلى ايضاً جنس بعيد للعرض العام لكونه جنساً للمرضى الذي هو جنس له وقوله يقال عرض عام لازم له وقوله على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضياً خاصة لازمة له حينئذ هذا الرسم مركب من الجنس البعيد ومن الخاصة اللازمة وكل رسم مركب من الجنس البعيد و من الخاصة اللازمة فهو رسم ناقص فهذا الرسم ناقص كما قال عمر الكاتبى عليه رحمة البارى وان قال البعض أن هذا الرسم تام نيم لوقال المصنف ههنا ويرسم بانه عرضى لازم او مفارق يقال أه لكان هذا الرسم مركباً من الجنس القريب ومن الخاصة في اللازمة فيكون هذا الرسم تاماً لكن قال ويرسم بانه كائى نقال أه فكان هذا الرسم ناقصاً على قول الكاتب القزويني خلاصة الكلام وزيادة المقام وفذلكة المرام

[157] أن الكلى باعتبار كونه مبادي التصورات خمسة أقسام لأن الكلى باعتبار كونه مبادي التصورات اما مقول على كثيرين مختامين بالحقائق واما مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو واما مقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته واما مقولة على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً و عرضياً واما مقول على ما تحت حقائق مختلفة قولاً عرضياً وكل مقول على و كثيرين مختلفين بالحقائق فهو جنس وكل مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو نوع وكل مقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته و فهو الفصل وكل مقولة على ماتحت حقيقة واحدة فقط قولاً عرضياً فهي في خاصة وكل مقول على ماتحت حقائق مختلفة قولاً عرضياً فهو عرض عام و فالكلى باعتبار كونه مبادي التصورات اما جنس و اما نوع واما فصل واما خاصة واما عرض عام وكل شيء كذا فهو خمسة أقسام فالكلى باعتبار كونه ال مبادي التصورات خمسة أقسام و هو المطلوب

[158] (و الباب الثاني) منها دوال او (القول الشارح) وهو ما يكون تصويره ساراً لاكتساب تصور شيء آخر و او يميزه عن كل ماعداه و قوله القول الشارح مع موضوعه المحذوف قضية خلية شخصية على المشهور لكون اللام في الموضوع المحذوف و هو

قوانا الباب الثاني محمولا على العهد النوعي ومهملة على التحقيق لكون الباب الثاني المحذوف عبارة عن الألفاظ والكون الألفاظ من قبيل الاعراض و مع ان تشخص العرض تابع مالى محله كما قال السيد. السند قدس سره اللطيف { وعند الميزانيين تلك القضية موجة كلية لكون اللام العهد النوعى سور و | الموجبة الكلية عندهم كما عرفت في باب ايساغوجي

[159] ويسمى التعريف قولاً و الكون القول معتبرا في ماهيته لان كلة ما في قولنا مايكون تصوره سما الاكتساب تصور شي آه عبارة عن القول وتقديره قول يكون تصوره ا سببا لاكتساب تصور شيء آخر او يميزه عن كل ماعده اولكون التعريف مشابها بالقول في كونه مركبا غالبا لان القول مركب غالبا وقد لا يكون في مركا مثل الماء الحارة والتعريف ايضا مركب غالبا وقد لا يكون مفردا عند المتأخرين حينئذ أن تسمية التعريف بالقول من قبيل تسمية المشبه به

[160] و تسمية التعريف بالشارح لكشفه بالمعرف بفتح الراء

[161] أعلى أقسام الأولية التعريف ثلاثة في القسم الاول هو التعريف اللفظي وهو مايراديه تعين معنى اللفظ بلفظ آخر واضح الدلالة عليه بالنسبة الى السامع مثل تعريف البشر بالانسان بطريق أن يقال البشر الانسان فانه دلالة الانسان على حيوان ما الناطق اوضح من دلالة البشر عليه وان كانا مترادفين لكون معناها هو الحيوان الناطق والقسم الثاني وهو التعريف التنبيهي وهو ما راد به اى تحميل صورة مخزونة في العقل بلا احتاج الى كسب جديد كتعريف العقل بانه صفة في النفس يدرك بها التصورات والتصديقات في بعد التعريف به فيما سبق بانه قوة للنفس بها تستعد للعلوم الادراكات ولايعتبر و فيهما الحدية والرسمية والقسم الثالث هو التعريف الحقيقي وهو ما يراد به تحصيل و صورة غير حاصلة في العقل والقول الشارح من قبيل التعريف الحقيقي و هذا التعريف الحقيقي اما ح د تام حقيقي حد تا اسمى واما حد ناقص حقيقي واما ناقص اسمى واما رسم ام حقيقي و اما رسم تام اسمى واما رسم ناقص حقيقي واما رسم ناقص اسمى فينئذ يكون التعريف الحقيقي ثمانية اقسام فتعين أن هذه الاقسام | الثمانية مع التعريف اللفظي والتعريف التنبيهي اقسام عشرة لمطلق التعريف أنم الوكان للتعريف اللفظي والتنبيهي حدو رسم حقيقي واسمي ليلة الاقسام الى اربعة وعشرين لكن اربعة عشر منها عقيم لعدم جريان الحدية والرسمية والحقيقي والاسمي في التعريف اللفظي والتنبيهي فتى الاقسام العشرة منها والحد الحقيقي لا تحديد الأمور الخارجية كتحديد الانسان بطريق أن يقال الانسان حيوان 5 ناطق والحد الأسمى تحديد الأمور الذهنية والاعتبارية وتحديد العنقاء بطريق أن يقال العنقاء طائر مفروض يطير في القاف المفروض والرسم الحقيقي و ترسيم الأمور الخارجية والرسم الاسمي ترسيم الأمور الذهنية والاعتبارية والتعريفات الاصطلاحية كافة اما حد اسمى واما رسم اسمى لكون التعريفات | الاصطلاحية من قبيل الامور الاعتبارية ومن قبيل الامور الذهنية كما ذكره | العصام في حاشية التصديقات

[162] والقول الشارح اما حد واما رسم والرسم قول دال على وجه ماهية الشيء

[163] (والحد) بمعنى المنع في اللغة ويسمى حد الكونه مانعا عن دخول الاغيار فيه (قول دال على) كنه (ماهية الشيء)

[164] و المراد بالدلالة ههنا الدلالة اللفظية الوضيعة بقريضة القول وبقريضة ذكره في تعريف المحدود و قريضة تصدير الرسالة بالدلالة اللفظية الوضيعة و باقسامها و الماهية مابه الشيء هو او ما يعلم به الشيء بكنهه والشي مايصح ان يعلم ويخبر عنه وههنا الشيء عبارة عن المحدود بقريضة الحد لان كل حد فلا بدله و من محدود واحترز بقوله دال عن القضية والقياس واحترز بقوله على كنهه إلا ماهية الشيء عن الرسم

[165] والقول جنس قريب للحد لكونه جنسالة من غير ان واسطة وقوله على كنهه ماهية الشيء فصل قريب له لانه يميز الحد عما يشاركه الا في الجنس القريب فانه يميزه عن الرسم المشارك له في القول فيحنئذ يكون هذا التعريف مركبا من الجنس القريب ومن الفصل القريب فتعين أن تعريف الا ا الحد حد تام بل حد اسمى لكونه تعريفا اصطلاحيا كما قال الفاضل العصام من ان التعريفات الاصطلاحية كلها اسمية لكون الاصطلاحات من قبيل الامور و الاعتبارية المعقولة

[166] و الحد اما حد تام و اما حد ناقص

[167] (و) الحد التام وهذا الواو استئنافية فتأمل

[168] (هو) اى الحد التام

[169] (الذي) اى مطلق | الحد (يتركب) اى مطاق الحد (من جنس الشيء) اى من جنس المحدود (و فصله) اى و من فصل المحدود

[170] (القر يمين) و احترز بقوله من جنس والنهي عن الرسم واحترز بقوله القربين عن الحد الناقص وقوله الذي جنس قريب لاحد التام وقوله يتركب من جنس الشيء و صله القربين بمنزلة الفصل القريب له فيكون قوله الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القرنين حدا تاما للحد التام وقوله من جنس الشيء وفصله القربين يميز الحد التام عن الحد ا الناقص و الرسم التام والرسم الناقص فافهم وهذا الحد ايضا حد اسمى | مثل بالحد التام تمثيلا كأننا

[171] (كالحیوان الناطق بالنسبة للانسان) يعني قولنا الحيوان ناطق ما يتركب من حباس الشيء وفصله القربين وكل ما يتركب من جنس الشيء وفصل، القر يسين فهو حد تام فينتج بطريق الصغرى السهلة الحصول أن قوانا الحيوان الناطق حد تام فان الحيوان جنس قريب للانسان | والناطق فصل قريب الانسان فينئذ يكون قولنا الحيوان الناطق مرك و من الجنس القريب و من الفصل القريب فيكون حدا تاما

[172] (و هو) اي الذي لا يتركب من جنس الشيء و فصل، القريبين يعني كل ما يتركب عن جنس الشيء دو فصله القريبين

[173] (الحد التام) وقوله وهو الحد التام طرد التعريف للحد التام لان التعريف وهو مرجع الضمير مبتدأ و المعروف وهو قوله الحد التام خبره و باعتبار مرجع الضمير هذه القضية بطريق الاستخدام موحية كلية كبرى للشق الاول من الصغرى المركبة الشقوق الاربعة وهذه الكبرى ذكرت و ذكرت في المتن والكبريات الثلاثة الباقية للشقوق الثلاثة الأخيرة من الصغرى فهي كا مطوية للاكتفاء بذكر الصغرى و بذكر الكبرى الأولى و للامتحان في للاذكياء ولان يبقى المحل للشرح و حاصل القياس هو بان

[174] يقال ان القول في الشارح اما ما يتركب من جنس التي وفصاء، القريبين واما ما يتركب من الجنس البعيد للشيء ومن فصله القريب وأما ما يتركب من الجنس القريب للشيء؛ ومن الخاصة اللازمة. واما ما تركب من عرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة وكل ما يتركب من جنس الشي وفصاله القريبين فهو الحد انتام وكل ما يتركب من الجنس البعيد للشيء وفصله القريب فهو الحد الناقص وكل مركب من الجنس في القريب للشيء؛ ومن الخاصة اللازمة فهو الرسم التام وكل ما يتركب عن عرضيات لا تختص حملتها بحقيقة واحدة فهو الرسم الناقص فينتج القياس الحاصل في من الصغرى المنفصلة المركبة من الشقوق الأربعة و من الكبريات الحملات الأربعة قولنا القول الشارح اما الحد التام واما الحد الناقص واما الرسم التام واما الرسم الناقص ونضم الى هذه النتيجة كبرى اخرى فتقول وكل 5 شيء شأنه كذا فهو أربعة أنواع فينتج القياس الحاصل من الطريق الخامس من الاقتراضي أن القول الشارح أربعة أنواع

[175] وقوله الحد التام مفرد باعتبار و ان لا يراد مجزء اللفظ دلالة على جزء المعنى وباعتبار النقل من المعنى الوصفي إلى معنى الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريب و باعتبار الوضع الى ذلك المعنى و كذا الحال في الحد الناقص و في الرسم التام و في الرسم الناقص و تسمية الحد التام بالتام لكونه مركبا من الذاتيين القريبين اعني الجنس القريب والفصل القريب فافهم

[176] (و) جنس (الحد الناقص) وماهيته | وطبيعته (و) هذه الواو للصوق (هو الذي) اي مطلق الحد (يتركب) اي يتركب هذا الحد المطلق (من الجنس البعيد للشيء) أي للمحدود لان كل حد لا بدله من محدود (وفصله) اي و من فصل الشيء المحدود

[177] (القريب) واحترز بقوله من الجنس البعيد عن الحد التام واحترز نقوله وفصله القريب عن الرسم التام و احترز بمجموع قوله من الجنس البعيد و فصله القريب عن الرسم الناقص والجنس البعيد ما يكون جنسا بواسطة الجنس الآخر والفصل القريب ما يميز الشيء عما يشاركه في الجنس القريب والجنس القريب و ما يكون جنسا من غير واسطة والفصل البعيد ما يميز الشيء عما يشاركه في الجنس البعيد كما مر غير مرة و مجموع قوله و الحد الناقص و هو الذي يتركب أه باعتبار الموضوع قضية حملية طبيعية لكون لام الحد الناقص محمولا على الجنس المشهور لكون الحكم فيها على المفهوم ولكون هذا و القول عكس التعريف فافهم وقوله الذي جنس قريب للحد الناقص و قوله في يتركب من الجنس البعيد للشيء و فصله القريب يميز الحد الناقص عن جميع الاغيار لكون هذا القول فصلا قريبا له حينئذ يكون هذا التعريف مركبا لا و من الجنس القريب ومن الفصل القريب وكل تعريف مركب من الجنس | القريب ومن الفصل القريب فهو حد تام فيكون تعريف الحد الناقص حدا تاما بل يكون حدا اسميا لكون الحد الناقص من قبيل الامور الاعتبارية ويسمى حدا ناقصا لكون الحد الناقص مركبا من الذاتي البعيد وهو الجنس البعيد و من الذاتي القريب وهو الفصل القريب

[178] (كالجسم الناطق بالنسبة إلى الانسان) والجسم ما ينقسم طولا وعرضا وعمقا وهو جنس بعيد الانسان يعني قولنا الجسم الناطق ما يتركب من الجنس البعيد لاشي ومن الفصل القريب وكل مركب من الجنس البعيد للشيء ومن الفصل القريب فهو كا حد ناقص فينتج القياس الحاصل بطريق الصغرى السهلة الحصول أن قولنا الجسم الناطق حد

ناقص والجسم الناطق حد ناقص حقيقي لكونه الحديدية للانسان الكلى الطبيعي الموجود في ضمن اشخاصة مثل زيد وعمر و ب رتقطن

[179] (و) جنس (الرسم التام) وماهية الرسم التام وطبيعة الرسم التام (و) الواو لصوق (هو الذي) اى الرسم المطلق (الذي يتركب) اى الرسم المطلق (من جنس الشئ) اى من جنس المرسوم لأن كل رسم فلا بد له من مرسوم (القريب) مثل الحيوان للانسان (و) من (خواصه اللازمة) مثل الضاحك بالقوة للانسان واحترز بقوله من جنس الشئ القريب عن الحد الناقص واحترز نقوله وخواصه اللازمة عن الحد التام وانما سمى رسمها لان الخاصة للشئ من قبيل الآثار المترتبة عليه والاثار المترتبة على الشئ مرسومة فيه فلذا سمى رسما وانما سمى تاما لمشابهة بالحد التام في الاشتغال على الجنس القريب وقوله الذي جنس قريب للرسم التام وقوله يتركب من جنس الشئ القريب وخواصه اللازمة فصل قريبه له فحينئذ يكون هذا القول مركبا من الجنس القريب ومن الفصل القريب فيكون هذا القول حدا تاما للرسم التام بل حدا تاما اسميا لكون الرسم التام من قبيل الامور الاعتبارية فافهم وانما جمع قوله من خواصه وقال ومن خواصه ولم يقل من الخاصة اللازمة اشارة إلى أن الشئ واحد خواص لازمة معدة كالضاحك بالقوة والكاتب بالقوة والمتعجب بالقوة للانسان

[180](كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان والحيوان جسم نام حساس متحرك بالا ارادة وهو جنس قريب للانسان والضاحك ذات ثبت له الضحك وهو خاصة للانسان يعني قولنا الحيوان الضاحك رسم تام للانسان لان قولنا الحيوان الضاحك ما يتركب من جنس الشئ ومن الخاصة اللازمة للانسان وكل شي شأنه كذا فهو رسم تام فينتج القياس الحاصل بطريق الصغرى السهلة الحصول قولنا الحيوان الضاحك رسم تام حقيقي للانسان لكونه من قبيل الامور الموجودة

[181] (و) جنس (الرسم الناقص) كا وحقيقة الرسم الناقص وماهية الرسم الناقص وطبيعة الرسم الناقص (و) هذا الواو للصوق (هو الذي) اى مطلق الرسم الذي (يتركب) اى الرسم المطلق (عن عرضيات تختص حملها بحقيقة واحدة) واناسمى ناقصا لعدم مشابهيته إلى الحد التام واحترز بقوله يتركب عن عرضيات عن التام كا والناقص وقوله الذي جنس قريب للرسم الناقص و قوله الذي مركب من الجنس في القريب ومن الفصل القريب وكل تعريف هذا شأنه فهو حد تام فهذا التعريف و احد تام للرسم الناقص

[182] (كقوانا في تعريف الانسان في تعريف الانسان انه) اى الانسان لا (ماش على قدميه) يخرج به الماشي على الاقدام الاربعة

[183] (عريض الأطراف) وخرج به مدور الأطراف

[184] (بادي البشرة) والبشرة بمعنى الجلد ويخرج به مستور البشرة بالشعر

[185] (مستقيم القامة) و يخرج به منحنى القامة

[186] (ضحاك و بالطبع) ويخرج به الضحك التعليمي و بعض هذه القيود مستغن عن البعض لا فحينئذ أن البعض قيد وقوعى يعنى قولنا ماش على قدميه آه

[187] مايترب كب عن عرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة وكل مايتربك عن عرضيات تختص حملتها الحقيقة واحدة فهو رسم ناقص فينتج القياس الحاصل بطريق الصغرى السهلة الحصول أن قولنا ماش على قدميه أه رسم ناقص

[188] اعلم أن المركب من الجنس القريب و من الفصل القريب حد تام والمركب و يا من الجنس بعيد ومن الفصل القريب حد ناقص والمركب من الجنس القريب ومن الخاصة اللازمة رسم تام وماعدا هذا الثلاثة رسم ناقص سواء كان مركبا من العرض العام ومن الخاصة اللازمة أو مركبا من الجنس البعيد ومن الخاصة اللازمة أو مركبا من العرض العام ومن الفصل القريب و أو مركبا من الفصل البعيد ومن الخاصة اللازمة أو مركبا من الفصل البعيد ومن الفصل القريب فافهم ولما فرغ من مبادئ التصستورات ومقاصدها و اراد الشروع في مبادئ التصديقات من القضايا واحكامها من التناقص لا والعكس المستوى ومن عكس النقيض وتلازم الشرطيات فقال الباب و الثالث من الأبواب التسعة للمنطق دوال

3. 2. TERCÜMESİ

[1] (doğru) Düşünmeye sebep olan mizanı koyan Allah'a hamdolsun. (-ki o)Küfürde hataya düşmeyi engelleyen ısmet'i (ilahi melekeyi) yarattı. Hayırda ve amelde iyi olanların (gideceği) sevap yurdunu bize müjdeleyen; kötülük, fisk ve fücürda olanları ceza yurduyla uyaran Rasülüne salat ve selam olsun. Sırların keşfi ve sorunların çözümünde yalnızlaşan ehli beytinin ve ashabının üzerine salat ve selam olsun.

[2] Latif olan Allah'ın lütfu ile, nahif (zayıf-güçsüz) olan Ahmed Sıdkî ibn-i Ali Bursevi, -bari olan Allah her ikisine de ikram etti- (besmele, hamdele ve salveleden) sonra diyor ki; İşaguci risalesi kısa olması için muhtasar bir şekilde yazılmıştır ve bununla beraber şerhleri de çoktur. Buna rağmen kabul gören görüşlerin çoğunluğuna göre bu şerhler itidalden uzaktır. Bu şerhlerinden 6 yaş grubu öğrencilere iki defa sınav yapılırca bu öğrencilere kariâtü şeriyyetu denildi.Zamane öğrenciler çok istekli bir şekilde bana müracaat ederek imtihan yolunda başarılı olabilmek için kitabın daha anlaşılır bir şerhini yazmamı istediler.ihsan ve adalet yönü çok yüksek olan hazretin gölgesinde benden talep edildiği şekle uygun olarak şerh yazdım. O ki yumuşak huyluluğu, hassasiyet ve irfan yönüyle tıpkı umman denizi gibi eşsizdir. Sultan Gazi Abdulmecid Han oğlu Sultan 5. Mehmed Han her iki cihanda da Allah hilafetini daim kılsın ve Allah'u teala (döneminde) alimlerin parıldadığı devletini devam ettirsin, kim bu dualara amin derse Allah, onu da cennette köşklere dahil etsin. Şerh tamamlandığında kitabı ذريعة الامتحان (imtihan vesilesi) olarak adlandırdım, (Allahtan) öğrenci kardeşlerimin hesap gününe kadar bu kitaptan faydalanmasını diliyorum.

[3] Yüce kitapların üslubuna uymak, mübarek kılmak ve temini sağlamak için musannif besmeleyle kitaba başladı.

[4] Bil ki metinde geçen (قال الشيخ) ibaresi; Kaziyye-i hamliyye/yüklemli önerme dir. Kaziyye-i hamliye/yüklemli önerme her iki tarafı açısından incelenecek olursa, mevzusu الشيخ mahmulü قال kelimesidir. Çünkü kaziyye-i hamliyye/yüklemli önerme fiil cümlesi olarak geldiğinde mevzusu fail ya da naibi fail, mahmulü de fiil olur. Eğer dersin ki; normalde kaziyye-i hamliyyenin birinci cüzü mevzu, ikinci cüzü mahmul olması gerekir.Burada da birinci cüz قال ikinci cüz ise الشيخ kelimeleri olduğu için,

söylediğin şekil tanıma uymamaktadır. O zaman bende derim ki; hamliyye/önerme de geçen الشيخ kelimesi her ne kadar söylemde ikinci cüz olsa da rütbesi itibariyle mukaddim; قال kelimesi de söylemde birinci cüz olsa da rütbesi itibariyle muahherdir. Bu şekilde düşünüldüğünde yaptığımız açıklama hamliyyenin tanımına uygun olur. Kaziyye-i hamliye/yüklemli önerme rabıtası açısından incelenecek olursa; Assam'a (Allah onu korusun) göre ne senai hamliyyedir ne de sülasi hamliyyedir, çünkü Assam Tasdikatin haşiyesinde dedi ki; hamliyye eğer isim cümlesinden oluşuyorsa o zaman hamliyyenin sülasi olduğu kabul edilir, eğer hamliyye fiil cümlesinden oluşuyorsa ne senai ne de sülasi olduğu kabul edilir. Seyyit Şerif (Ebü'l-Hasen Alî B. Muhammed B. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî)¹³⁶ (ö. 816/1413) (k.s) dedi ki; eğer hamliyye fiil cümlesinden oluşuyorsa o zaman fiil cümlesi isim cümlesine tevil edilir. Çünkü genel görüşe göre bütün fiiller ilişki (bağ) kurmak içindir. O zaman قال زيد cümlesi زيد قائلاً cümlesine tevil edilebilir. Yapılan bu tevil esnasında bağ zikredersek, زيد هو قائلاً bu sülasi hamliyye olur. Yapılan tevil esnasından bağ gizlersek, زيد قائلاً gibi buda senai hamliyye olur ki hükmi nispete göre rabıtası da, dal (ـا) lafzıdır. Bu görüşlerin ikisine de itibar edilir. Kaziyye-i hamliyye/yüklemli önerme nispeti itibariyle mucibe (olumlu)'dur. Bu hükmün oluşmasındaki sebep; hamliyyenin/önermenin her iki tarafının mevcut olması, diziliş şekli ve selb/olumsuzluk edatının olmayışındandır. Yine bu kaziyye-i hamliyye/yüklemli önerme mevzusu açısından şahsiyye/tekil önermedir. Çünkü (ال) takısı الشيخ kelimesindedir. Mahmül ise şahsa bağlıdır. O halde bu hamliyye de mevzu, bilinen/malum bir şahıstır, bu yüzden bu hamliyye şahsiyye/tekil önermedir. Kaziyyeler her iki tarafı/tafeyn açısından ya hamliye/yüklemli ya da şartiyye/tekil olarak adlandırılır.

Hamliyye olan:

Ömer el-Katîbî'ye göre; bi'l-fiil yada bi'l-kuvve her iki tarafı da müfrede dönüşen, Şeyh er-Reis Ebu İbni Sînâ'ya göre; bi'l-fiil yada bi'l-kuvve ile her iki tarafı da müfretten oluşan, Assam'a göre ise; nispet, her iki tarafın bütünü kapsıyorsa hamliyye olur.

Kaziyye-i şartiyye/şartlı önerme ise:

¹³⁶Bu Konuda Daha Detaylı bilgi İçin Bkz: Sadreddin Gümüş, 'Cürcânî' md., *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, c. 8, s.134-136.

Ömer el-Katîbîye göre; Müfrede dönüşmeyen,Şeyh er-Reis Ebu İbni Sînâya göre; her iki tarafı da müfret olmayan, Assam’a göre ise; Nispet, kaziyenin her iki tarafının ayrıntısını kapsıyorsa,Kaziyye-i şartiyye/şartlı önerme olur.

Kaziyye-i hamliyye/yüklemli önerme rabıtası itibarıyla ya senai/ikilidir, ya da sülasi/üçlüdür. Eğer rabıtayı zikredersek, زيد هو عالم gibi o zaman bu hamliyye sülasi/üçlü olur, eğer zikretmezsek زيد عالم gibi o zaman bu hamliyye senai/ikili olur. Kaziyye nispeti itibarıyla ya mucibe/olumlu ya da salibe/olumsuzdur. Şöyle ki: hüküm gerçekleşiyorsa mucibe/olumlu, gerçekleşmiyorsa salibe/olumsuz olur. Kaziyye (anlamdan) sapma ve (yeni anlam) elde etme yönünden, madüle ve muhassala olmak üzere ikiye ayrılır. Madüle de kendi içinde madületü’l mevzu, madületü’l mahmul, madületü’l tarafeyn olmak üzere 3’ e ayrılır.

A. Madüle:

- a)Madületü’l-mevzu: hamliyyede nefi edatlarından herhangi bir tanesi mevzunun bir cüzü olursa madületü’l-mevzu olur. الاحى جماد (canlı olmayan cemaddır) gibi.
- b) Madületü’l-mahmul: hamliyyede nefi edatlarından herhangi bir tanesi mahmulün bir cüz’ü olursa madületü’l mahmul olur. الجماد لاعلم (cemad olan alim olmayandır) gibi.
- c) Madületü’l tarafeyn: hamliyyede nefi edatlarından herhangi bir tanesi hamliyyenin her iki tarafının da cüz’ü haline gelmişse o zaman madületü’l tarafeyn olur.

B. Muhassalaya gelince; nefi edatının ne hamliyyelerde ne mevzunun ne de mahmulün bir cüz’ü olmadığı hamliyye çeşididir. Muhassala ya mucibe ya da salibe şeklinde olur.

- a) mucibe muhassala: nefi edatı bulunmayandır./ كل انسان حيوان bütün insanlar canlıdır, gibi.
- b)salibe muhassala: nefi edatı mahkumun bih ve mahkumun alayh arasında bulunan nispetin bir cüz’ü olarak geldiğinde salibe muhassala olur. لا شئ من الانسان محجر / taş insandan bir şey değildir, gibi.

Kaziyye-i hamliyye mevzusu itibariyle ya şahsiyye/tekil önerme ya mahsura/musevvere, ya mühmele yada tabiyye olmak üzere 4’ e ayrılır.

A. Şahsiyye/tekil önerme: hamliyyenin mevzusu muayyen bir şahıs olursa şahsiyye/tekil önerme olur. زيد ليس كاتب / زيد كاتبZeyd katiptir ve Zeyd katip değildir, gibi,

B. Mahsura/musevvere: küllîyet ve cüziyyet bildiren kelimeleri içinde barındıran, hamliyyelere denir. Kendi içinde 4 kısıma ayrılır.

a) Kuliye-i mucibe: hükmün hamliyyenin bütün fertlerinde vuku bulması/gerçekleşmiş olması.

b)Küllîye-i salibe: hükmün hamliyyenin bütün fertlerinde koparılıp ayrılması/gerçekleşmemesi.

c) Cüz'îye-i mucibe: hükmün hamliyyenin bazı fertlerinde vuku bulması/gerçekleşmesi.

d)Cüz'îye-i salibe: hükmün hamliyyenin bazı fertlerinde koparılıp ayrılması/gerçekleşmemesi.

C) Muhmele: fertlerin miktarı belli olmayandır.

D)Tabiiyye: mevzunun tabiatına göre hüküm belirlenen hamliyye çeşididir. الحيوان جنس/Hayvan cinstir ve الانسان نوع/insan nevîdir, gibi.

[5] İnsan 40 yaşına geldiğinde yaşı itibarıyla şeyh شيخ سنا olarak adlandırılır. Kişi salih amel işler, zühd ve ibadetle uğraşırsa o zaman da شيخ عملا ameli itibarla şeyh olur. Ibni hicab gibi eğer nakli ve akli ilimleri kendinde barındırırsa شيخ علما ilmi itibarla şeyh olur. Bu üç şeklin dışında şeyhlik yoktur.Musannıf, hem yaş hem amel hem de ilim olarak şeyhtir.Çünkü bu 3 sıfatı da kendisinde barındırıyordu.

Dünyaya geldiği andan 30 yaşına kadar ki zaman dilimine, insanın büyüme zamanı denir. 30 yaşından 40 yaşına kadar olan zaman dilimine de, dost zamanı denir. 40 yaşından 60 yaşına kadar olan zaman dilimine, gizli çöküş dönemi denir. 60 yaşından ahir ömrüne kadar olan zaman dilimine ise, açık/alenen çöküş denir. Allah ehli tevhidin ömrünü uzatsın.

[6] Rehber olan kişi demektir. O zaman الامام lafzı kendisine uyulan, rehber edinilen anlamlarına gelir. Çünkü الامام kelimesi, ام kelimesinin mastarı şeklinde ve لامharfini esreleyerek muteallikını zikretme yoluyla mef'ul manasına gelmektedir. Muteallikin isteği/iradesi de eliflam harfini üstün hale getirmektir yada şartı zikretmektir ve şartların istediği de küll'ün iradesiyle cüz'ü zikrekmektir. Çünkü masdar oluş/iş/zamandan mücerd kabul edilir. Ismi mefûl ise, iş/oluş/zaman ile alakalıdır.mastar cüz; ismi mefûl ise küldür ve cüz de kül için şarttır. O halde burada ki alaka şart ve meşrut yoluyla

oluşturmuştur. Bu (anlattığımız şekil) fail içinde geçerlidir.

Bilki mastarın 7 tane manası vardır.

1. Mastarlık manası vardır. Tıpkı fiilin oluşumu ve meydana gelmesi gibi.
2. Faile mebni olan mastar anlamı vardır. ضارب şeklinde olur ضارب lafzının oluşumu gibidir.
3. Mefûle mebni olan mastar anlamı vardır. مضروب şeklinde olur, مضروب lafzının oluşumu gibi.
4. Faile mebni olan mastardan oluşan anlam vardır. ضاربة şeklinde olur, ضاربة gibi.
5. Mefûle mebni olan mastardan oluşan anlam vardır. مفعولية şeklinde olur. مفعولية gibi.
6. Fail manasında mastardır. ضرب nin ضارب manasında olması gibi.
7. Mef'ul manasında ki mastardır. ضرب nin مضروب manasında olması gibi.

Şart ve meşruta bağlı olarak ziktettiğimiz bu yedi tane mastar anlamının hepsi altıncı ve yedinci manaların içerisinde mecazen bulunmaktadır. İlk beş mana gerçek anlamdadır. Eğer bunları ezberlersen seni itidale götürür. Kulaktan duyma şeylere inanıp, bunlardan uzaklaşırsan bu da sana huzursuzluk yaratır.

[7] العلامة lafzı, الشيخ lafzının ifade ettiği anlamı ortaya çıkaran sıfattır. Çünkü العلامة sıfatı hem akli ilimleri hem de nakli ilimleri kendinde barındıranlar için kullanılır. Allamenin sonundaki /ö ta ise halik ile mahluk arasındaki farkı içindir. العلم yalnızca her şeyden beri olan Allah (c.c) için kullanılır, tıpkı الغيوب علام geçtiği gibi. علامة ise Allah (c.c) dışında kalanlar için kullanılan bir sıfattır.

[8] افضل المتأخرين musannifi methetmek için kullanılmış bir sıfattır.

Müteahhirun; İmam Ebu Nasr Fârâbî, Şeyh er-Reis Ebu İbni Sînâ, Şeyh Şahâbeddin Sühreverdî (öl.632/1234) ve onlar gibi mizaniyyun olup onlardan sonra gelenler...

Mütekaddimun ise; Aristo, Calinus (öl/200-[?]), Sokrat(öl. m.ö. 399), Bokrat (m.ö. 460 [?]-375 [?]), Batlamyus (öl. 168[?]), Eflatun (m.ö 427-347)...

[9] قدوة الحكماء mübalağalı bir medh şeklidir. Rehber edilnilen kimse anlamına gelen

mef'ul manasındaki mastar şeklinde gelmiştir. الحكماء lafzıda الحكيم lafzının cem'idir. Hâkim mevcudatın ahvalını gözlemleyerek haklarında bilgi sahibi olanlar için kullanılan bir sıfattır. Hikmet ilmi de insanların güçleri nispetince mevcudat hakkında bilgi sahibi olmalarıdır. Bununla beraber hikmet ameliyye ve nazariyye diye 2 kısma ayrılır. Ameliyye, dünya ve ahiret hayatının gerekliliği için bizim irade ve kudretimize bağlı olarak meydana gelen iş ve oluşlardır. Nazariyye ise, bizim irade ve kudretimizin dışında meydana gelen iş ve oluşlardır.

Ameliyye kendi içinde 3 kısma ayrılır;

- 1) Ahlakı güzelleştirme: kişinin hayır işlerine kendini adanmasıdır (yoğunlaşması).
- 2) Ev idaresi: kişinin ailesiyle iyi geçinme ve uzlaşma sağlama ilmidir.
- 3) Şehir idaresi: kişinin yaşadığı toplumda kişiler ile iyi geçinme ve uzlaşma ilmidir.

Nebevi şariat, hikmeti ameliyenin amaçlarını tamamlamıştır.

Nazariyye de 3 kısımdan oluşur;

- 1) İlâhi hikmet: akla ve maddenin kendisine bağlı olmayan.
- 2) Riyaziyye hikmet: akıl yürütme olmaksızın maddenin kendisine bağlı olan hikmet şeklidir. Yerkürenin çevresinde olduğu düşünülen dairler (enlem-boylam) gibi.
- 3) Tabiiyye hikmet: akla ve maddenin kendisine bağlı olan.

Nazarriyye hikmet, mumevvihe hikmetin diğer bir adıdır ve kim mumevvihe hikmete sahip olursa ona irfan sahibi hekim denir.

[10] الراسخين O kimselerdir ki; bilinçlerinde ilimsel kaidelerin yoğunlaştığı, zihinlerinde ilmi konuların yerleştiği çokça müzakere ve mütalaa yapan kimselerdir. Tıpkı bazı müfessirlerin şu ayeti kerimenin¹³⁷ العلم فى الراسخون açıklamasını yaparken “bilimin ve ilmin faydalarını düşünen ve muhafaza eden” şeklinde açıkladıkları gibi.

[11] اثر الدين Esiruuddin, şeyhin takma adı olarak geçer. Çünkü gerçekte Ömer oğlu Mufazzaldır. Meybudinin (Kadı Mir Kemaleddin Hüseyin B. Muiniddin Yezdi

¹³⁷ Bkz: Kuran-ı Kerim, Âli İmrân Süresi, 7. Ayeti Kerime.

Meybudi¹³⁸) Hidayetü'l hikmesinin şerhinde, Terkip beyana atıftır, çünkü terkip beyanı açıklamak için gelir, dediği gibi.

(الابهرى)Şeyhin mensubiyetini gösteriyor. Şeyh ebher şehrinde doğmuş ve oraya mensuptur.

[12]((ثراه) (طيب الله) Yani Allah kabrini güzelleştirsin. طيب lafzına gelince, şeyh (musannif) bunu لطيب manasında; ya mutlak nispet ve farklılıkta inşai nispeti haberi nispete benzetme yoluyla yada inşai nispeti haberi nispetin cinsine dahil etme yoluyla yada inşai nispeti mecaz yoluyla haberi nispetmiş gibi aktarmıştır. Böylelikle (musannif) inşai nispeti haberi nispet olarak yorumladı. Abesten korunmak için لطيب لاه demedi de طيب الله şeklinde söyledi. Çünkü emir sigasıyla Allah' a hitap etmek yakışıksızdır, daha doğrusu abesle iştigaldır. Bu sebeple emri hazırı mazi lafız ile kullandı. Bu durum و جعل lafzında da aynen uygulanmış, Allah şeyh'in meskenini cennet eylesin anlamında kullanmıştır.

[13] musannif, قال الشيخ ve sonrası için Allah'a hamdediyor. نحمد lafzı ise; (üzerine) susulması gerektiği anlaşıldığından bu cümle, haberi ve tam mürekkeptir. Hamliyenin tarafeyni/her iki tarafı açısından değerlendirilecek olursa نحمد lafzında gizli zamir olarak bulunan نحن zamiri mevzu, نحمد ise mahmuldür. Yine hamliye mevzusu açısından değerlendirilecek olsa; bu hamliye fertlerinin kemmiyeti belli olmadığından mühmeledir. Mevzusu olan نحن lafzının kemmiyeti belli olmadığından hem külliye hem de cüziye olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda bu kazıye mühmele mucibedir. Ve Allah lafzının manasına gelince; bütün sıfatların kendinde toplandığı sadece (Allah'ın) zatına ait isimdir.

[14]Tevfik kelimesinin lügat manası, sebepleri uygun yaratmaktır. Tıpkı müsebbibat gibi. İlim ehlinin yanında ise; Tevfik, itaat üzerine kudretin yaratılmasıdır.(burada musannif) Allahın kendisine verdiği Tevfik üzere hamd ediyor. Hamdele deki kıyas şöyle oluşur:

Allah hamd edilmeye layıktır.

¹³⁸ H. Bekir Karlıağa, 'Kadı Mir Meybüdi', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) 2001, C. 24, s. 118-119.

Çünkü Allah bizde itaat üzerine kudreti yaratmıştır.

İtaat üzerine kudreti yaratanların hepsi, hamd edilmeye layıktır.

O zaman Allah hamd edilmeye layıktır. Şeklinde neticelenir.

Ya da şöyle denebilir;

Tıpkı müsebbibat gibi sebepleri uygun yarattığı için, Allah hamd edilmeye layıktır.

Tıpkı müsebbibat gibi sebepleri uygun yaratan herkes hamd edilmeye layıktır.

O halde netice olarak, Allah hamd edilmeye layıktır, denir.

Burada geçen her iki kıyasta 1. şeklin 1. darbındandır. Çünkü her iki kıyasta da sugra; kûllîye-i mucibe kuvvetinde mucibe-i şahsiyye/tekil önerme olduğundan, kûllîye-i mucibeye tevil olmuştur. Kubraları ise; kûllîye-i mucibedir. Eğer kıyas yukarda geçtiği gibi sugrası mucibe-i kûllîye ve kubrası da mucibe-i kûllîye olarak gelirse o zaman bu oluşan kıyasın, 1. şeklin 1. darbından olduğu anlaşılır, sende farklı kullanım şekilleriyle kıyas yap.

[15] Allah'ı teâlâdan (istiyoruz). Yani, kendisinden talep edilene bizi ulaştırmasını Allah'ı teâlâdan istiyoruz. Talep edilen o şeyde Allah'ın rızasını kazanmanın yolu olan ahlakı güzelleştirmektir. Musannif talep edilen şeye ulaşmayı bir yola benzetti, الطاریق lafzını Allah'ı tealanın rızasını kazanma yolu olan güzel ahlakın mevzusu olarak kullandı. Çünkü hidayet vicdani bir ibaredir ve kişiyi talep edilen şeye götürür. Delalet ise hidayetin zıddıdır, o da kişiyi talep edilen şeye ulaşmaktan mahrum bırakır. نسته lafzı, نسته lafzına matuf bir fiil cümlesidir. Mevzusu açısından tıpkı نسته lafzı نسته lafzı da hamliyye-i muhmule-i mucibedir. Kıyas şekline gelince;

Allah kendisinden istenendir. Çünkü Allah talep edilene ulaştırarak hidayete erdirendir.

Talep edilene ulaştırarak hidayete erdiren herkes, kendisinden istenendir.

Netice olarak; Allah kendisinden istenendir-bütün işlerde-

[16] Muhammed lafzı nebi'nin (a.s) alemi/özel adıdır. Alem manayı şahsileştirmek için kullanılır. (salat ve selam) ailesine, ashabına ve tabiine olsun.

[17] نسته lafzının manevi bir tekididir. نسته lafzında fiil cümlesidir. نسته ve

lafızlarına atıftır. Mevzusu açısından, aynı şekilde kazıyye-i muhmule-i mucibedir.

Eğer dersin ki; **نصلى ونسئله** lafızları inşai de olsa lafzen haberi de olsa bunlar kazıyye olamazlar. Çünkü olumlu ve olumsuz hüküm bildiren kaziyenin tam mürekkep haberi (cümle) olması gerekir, inşai cümle ise tam mürekkep olsa dahi olumlu ve olumsuz bir hüküm bildirme ihtimali yoktur. O zaman anlaşıldı ki; **نصلى ونسئله** lafızları için lafzen haberi yada inşai manayı kapsıyor dersin kazıyye olamazlar. Fakat (biz burada) inşai manayı kapsamalarından dolayı değil, haberiyye olmalarından dolayı her ikisine de kazıyye dedik. (Hz. Peygamber’e getirilen) salavatın kıyas şekline gelirse;

Nebi’ ye (a.s) salavat getirmek vaciptir.

Çünkü Şari’nin ‘Ey imanedenler (hz. Peygamber’e) salat ve selam getirin.¹³⁹’ Ayeti kerimesinde emretmesiyle Hz. Peygamber’e salat ve selam getirmek vacip olur. Netice olarak hz. Peygamber’e salavat getirmek vaciptir. O zaman kıyas şekli şöyle olur;

Nebi (a.s) salavatla yüceltmeye layıktır. Çünkü nebi (a.s) Allah’u teala tarafından alemlere rahmet olarak gönderilmiştir.

Alemlere rahmet olarak gönderilenlerin hepsi salavat ile yüceltmeye layıktır.

O halde nebi (a.s) salavat ile yüceltmeye layıktır.

[18] **بعد** lafzı gayr-i lazım-i arız-i mebnidir. Kendi binası üzere olmayan anlamındandır. Çünkü mebniler harekesi ve sukunu âmil ile değişmeyendir.

Mebni ya aslidir, ki oda 4 kısımdır;

- 1) Harf olanlar
- 2) Mazi fiil olanlar
- 3) Emri gayr-i lâm-i olanlar
- 4) Cümle olanlar

Ya da ârizidir. âriz-i mebni, asli mebniye nisbet eder ve mürekkep olmamalıdır. ârizi mebnide ikiye ayrılır.

- 1) Lazım-i Arız-i Mebni: ismi işaret ve zamirler gibi kendi binası üzere olan, binasından ayrılmayan sözcüklerdir.
- 2) Gayr-i Lazım-i Arız-i Mebni: kendi binası üzere olmayan, binasından ayrılan

¹³⁹Kur’an-ı Kerim, Ahzâb Süresi, ayet: 56.

tıpkı metinde geçen بعد lafzı gibi, izafetten kopmasından kaynaklanan eksikliğinden dolayı damme/ötre üzere mebnidir. Böylelikle anlaşıldı ki, بعد lafzı gayr-i lazım-i arız-i mebnidir.

اما lafzına gelince, bazılarına göre t êkid ile beraber zihindeki bilgilerin detaylandırılması anlamındadır. Bulunduğu yer itibarıyla اما şart manasını içermektedir. Cevabında ف gelince zihni işlere işaret etmiş oldu ki bunlar da lafızlardır.

(الرسالة) risaleler,ilmi kaideleri kısaltmadan olduğu gibi içerir. tıpkı Şeyh Mustafa'nın (Şeyh Mustafa B. Hamza 'Kuşadalı' öl.1085/1675)¹⁴⁰ Neteicü'l- Efcarda dediği gibi.

O zaman zihni bir lafız olarak, هذه lafzı kaziyenin mevzusu, الرسالة lafzı da evraklarda yazılıp çizilen hazır lafız olması itibariyle kaziyenin mahmuludur. Kayziyye de mevzu ve mahmul arasındaki haml/yüklem faydalı olur, (mevzu ve mahmul) zatları itibariyle bir/ortak olsalar da itibari olarak farklıdır. Mevzu ve mahmul arasındaki itibari farklılık zihnendir, ortaklıkları ise haricendir. Haml/yüklem için bu kadarı yeterlidir sen dedikoduya aldanma ve hakikate yönel/bak.

اما بعد فهذه الرسالة bir bütün olarak incelendiğinde; doğru ve yalan olma ihtimali barındırdığından ve üzerine sukut edilmesi gerektiğinden bu cümle tam mürekkep haberi cümledir. Aynı zamanda tasdikatin mebadiinden/başlangıcındandır.

sadece اما açısından bakıldığında ise; her iki tarafı/tafeyni müfrede dönüşmediğinden/çözülmediğinden, şartiyye/tekil önermedir. Birinci kaziyenin doğruluğu ikinci kaziyenin doğruluğuna bakılarak hüküm verildiği için bu kaziiyye, muttasıladır.

Bu kaziiyye aynı zamanda ittifakiyye/rastlantısal'dır. Çünkü mukaddem ile tâli arasında bilinen bir bağ yoktur. Ancak talide mübalağa olması için mukaddemin illetini tâliye aktarıyoruz. Bu şekilde kaziiyye luzumiyye-i iddiaiyye ve ittifakiyye-i eâm/genel/umumi rastlantısal olur.

Assam (Allah'u teala ona rahmet eylesin) Tasdikatin Haşiyesinde dedi ki; "halfiyye, hakiyye, aksiyyeve iftiraziyye kıyaslarda itifakiyye-i eâm'ı kullanmak caizdir. Tıpkı dil münazaraları sırasında tâlide mübalağa yapmak için kullanıldığı gibi.

¹⁴⁰ Bu Konuda Daha Detaylı bilgi İçin Bkz: İsmail Durmuş, 'Şeyh Mustafa Adalı' md.,*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1988, c. 1, s. 347.*

Bu görüşe binaen لال lafzı kitapların başında yer alır.”

Bu itibarla (yukarda belirttiğimiz) mümkün olan sonuçlara göre bu kaziyye; şartiyye-i muttasıla-i mahsura-i müsevvere-i mucibedir, çünkü لال lafzı burda şartiyye-i muttasılanın mucibe-i kulliyye edatı olan مهما anlamını içermektedir.

O halde bu kaziyye mümkün olan bütün sonuçlara göre; şartiyye-i muttasıla-i lüzumiyye-i iddiaiyye-i mucibe-i küllîye şeklinde olur.

Eğer bu kaziyyeyi hakîki itifakiyye olarak düşünersek, o zaman, kaziyenin tasviri şöyle olur; besmele, hamdele ve salveleden sonra her ne bulduysa dünyada bu risalededir. Bu şekilde tasvir edildiğinde بعد kelimesi şartın mamulü ve zarfı olur. Daha uygun olan görüş budur. Cezanın mamulünden oluşur.

Böylelikle bil ki kaziyye-i şartiyye;Ömer el-Katîbî'ye göre, her iki tarafı da müfredde dönüşmeyen,Şeyh'e göre, her iki tarafı müfred olmayan,Assam'a göre ise, kaziyenin nispeti her iki tarafını kapsayandır.

Şartiyye ya muttasıladır; birinci kaziyenin doğru olmasına binaen ikinci kaziyenin de doğru olduğuna hükmedilir.Ya da da munfasıladır; her iki kaziyenin ya da sadece birinin sıdk ve kizb/doğruluk ve yanlışlık açısından karşıt olma durumudur.

Yine muttasıla ya ittifakiyye/rastlantısal ya da lüzumiyye/gerektirmeli olmak üzere ikiye ayrılır:

1) Lüzumiyye/gerektirmeli: aralarındaki alakaya bağlı olarak talinin doğruluğu mukaddemin doğruluğuna bağlı olan kazilerdir. Alakadan maksad iki şeyden birinin diğerine lazım olmasıdır. Tıpkı Ömer el-Katîbî'nin “ illiyet izafet gibidir” demesi gibi. İletin 3 şekli vardır; birincisi, mukaddemin talinin illeti olması. Tıpkı her ne zaman güneş doğmuşsa, gündüz vardır, dememiz gibi. İkincisi, talinin mukaddemin illeti olması, Tıpkı her ne zaman gündüz varsa, güneş doğmuştur, dememiz gibi. Üçüncüsü ise, mukaddem ve talinin aynı illetin malulü olmasıdır, tıpkı her ne zaman gündüz varsa yeryüzü aydınlıktır, kaziyyesin de olduğu gibi. Günün varlığı ve yeryüzünün aydınlığı güneşin doğmasıyla maluldür.

2) İttifakiyye: aralarında herhangi bir alaka olmaksızın sadece tevafuk yoluyla talinin doğruluğu mukaddimin doğru olma durumuna bağlı olarak hükmedilen kaziyyedir. Tıpkı her ne zaman insan düşünen/natık ise eşşekte anırandır.

Kaziyye-i şartiyye-i munfasıla da 3 kısma ayrılır:

1) Munfasılatü'l- hakîkiyye: sıdk ve kizb/doğruluk ve yanlışlık, hem karşıtlıkta

hem de nefi de birlikte oluyorsa buna hakîkiyye denir. Sayı ya çifttir ya tektir, gibi.

2) Munfasılatü'l- cem'i fakat: sadece sıdk/doğruluk için, hem karşıtlıkta hem de nefi de birlikte oluyorsa, tıpkı ' bu şey ya taşdır, ya ağaçtır' gibi.

3) Munfasılatü'l- huluvvi fakat: sadece kizb için hem karşıtlıkta hem de nefi de birliktikte oluyorsa, tıpkı ' bu şey ya taş değildir, yada ağaç değildir' gibi.

Yine kazıyye-i munfasıla ittifakiyye/rastlantısal ve inadiyye olmak üzere ikiye ayrılır.

1) İnadiyye: kazıyyelerde ki zıt olma durumu cüzlerinin zatı itibariyledir.

2) İttifakiyye: zıt olma durumu sadece cüzlerinin tevafuku yoluyladır.

Şartiyye ise;

Üç kısımdır. Ya şahsiyye/tekil önermedir, ya mahsura-i müsevveredir, ya da mühmeledir. Şartiyyenin, tabiiyye diye kısmı yoktur.

1) Şahsiyye/tekil önerme: hüküm muayyen bir zamana ve muayyen bir vaz'a göredir. Mesala: bana bugün binek olarak gelersen sana ikram ederim, gibi.

2) Mahsura-i müsevvere: toplanmış mümkün olan konumlar ve zamanlarda külliyyet ve cüz'iyet bildiren kazıyyelerdir.

3) Mühmele: toplanmış mümkün olan konumlar ve zamanlarda külliyyet ve cüz'iyet bildirmeyen kazıyyelerdir.

Bazıları kûllîyye-i şartiyye için; toplanmış mümkün olan bütün konumlar ve zamanlar için talinin, mukaddeme lazım veya bağlı olması gerekir. Cüziyye-i şartiyye için ise; toplanmış mümkün olan bazı konumlar ve zamanlar için talinin mukaddeme lazım veya bağlı olması gerekir. Şartiyye-i mahsusa için ise; muayyen bir zamanda ve muayyen bir konumda talinin mukaddeme lazım ve ait olması gerekir.

Şartiyye-i mahsura-i müsevvere ise dört kısımdır.

1) Mucibe-i kûllîye: hüküm, toplanmış mümkün olan bütün konumlar ve zamanlarda vuku bulma/gerçekleşme şeklinde ise buna mucibe-i kûllîye denir.

2) Salibe-i kûllîye: hüküm, toplanmış mümkün olan bütün konumlar ve zamanlarda koparıp ayırma/gerçekleşmeme şeklinde ise buna salibe-i kûllîye denir.

3) Mucibe-i cüziyye: hüküm, toplanmış mümkün olan bazı konumlar ve zamanlarda vuku bulma/gerçekleşme şeklinde ise buna mucibe-i cüziyye

denir.

- 4) Salibe-i cüziyye: hüküm, toplanmış mümkün olan bazı konumlar ve zamanlarda koparıp ayırma/gerçekleşmeme şeklinde ise buna salibe-i cüziyye denir.

(kaziyelerde السور/edat)

- 1) Şartiyenin edatı; toplanmış mümkün olan konumlar ve zamanların kemiyetine göre دال lafzıdır.
- 2) Hamliyenin edatı mevzusun ferlerinin kemiyetine göre دال lafzıdır.
- 3) Kaziyye-i muttasıla-i mucibe-i küllîyenin edatı: كلما - مهما - متى kelimeleridir.
- 4) Kaziyye-i mufasıla-i mucibe-i küllîyenin edatı: دائما kelimeleridir.
- 5) Hem kaziyye-i muttasıla-i salibe-i küllîye hem de mufasıla-i salibe-i küllîye için ortak edat: ليس - البتة kelimeleridir.
- 6) Hem kaziyye-i muttasıla-i mucibe-i cüziyye hem de mufasıla-i mucibe-i cüziyye için ortak edat: قد يكون kelimeleridir.
- 7) kaziyye-i muttasıla-i salibe-i cüziyye için olan edat:- ليس مهما - ليس متى kelimeleridir. Sadece kaziyye-i mufasıla-i salibe-i için edat: ليس دائما kelimeleridir.
- 8) Eğer muttasıla da, اذا - ان - لو kelimeleri zikredilirse o zaman muttasıla-i mühmele olur.
- 9) Eğer mufasıla da, اما kelimeleri zikredilirse o zaman mufasıla-i mühmele olur.
- 10) Hamliyye-i salibe-i küllîyenin edatı ise: كل kelimeleri, lââm istiğrakîyye ve ona istiğrakîyyeye izafet olanların tamamı.
- 11) Hamliyye-i salibe-i küllîyenin edatı: لا شيء - لا واحد - لا اصلا - لا قطعاً - لا مطلقاً - لا شك - لا محالة ve benzerleridir.
- 12) Hamliyye-i mucibe-i cüziyyeler de ise: بعض - واحد ve muzari fiilin önüne gelerek azaltmaya faydalı olan قد kelimeleri, ki bu kelime بعض anlamındadır. Aynı zamanda البعضية kelimeleri (fertlerin bir kısmını içine alan lafızlar) ve benzerleri.
- 13) Hamliyye-i salibe-i cüziyye de ise: ليس بعض - بعض ليس - ليس كل -

ليس اصلا ve benzerleridir.

ليس كل mutabakat ile kullide icabın/gerçekleşmenin kaldırıldığına, iltizam ile de cüzinin selb /olumsuzlaştığına delalet eder. Çünkü küllînin icabının kaldırılması, بعض bazının icabının kaldırılmasından ve selb edilmesinden/olumsuzlaştırılmasından ibarettir. (o halde) بعض/bazıya icab; mucibe-i cüziyye, بعض/ bazıyı selb etmek ise; salibe-i cüziyye olur. Küllînin icabının/gerçekleşmenin kaldırılması için cüzinin selb edilmesi/olumsuzlaştırılması lazımdır. Çünkü o, ليس كل lafzına mutabıktır. O halde ليس كل iltizaman cüziyye-i salibenin edatı/سور olur. السور lafzı gerçekte şehrin kalesi manasındadır. Yukarda zikredilen متى – مهما – كلما – لا شيء – من – كل vB. lafızlar kuşatma ve abluka altındaki kaleye benzetilir. السور lafzı kale anlamında yukarıda zikredilen lafızlara nakledildi. Bu şekilde adlandırılmalarının sebebi ise; müşebbihin müşebbihin bih ile adlandırılmasındandır. Bu hakikatlere itibar et, dedikoduya kulak asma/iltifak etme.

[19] Zarf-ı lugavi ya da zarf-ı mustagardır. الرسالة lafzının sıfatıdır. Mantık, gayesi itibariyle: düşünürken, zihni hataya düşmekten koruyan kanuni alettir. Mevzusu itibariyle ise; meçhulata ulaşmak için tasdik ve tasavvurat hakkındaki zâtî arazları araştıran/inceleyen ilimdir. Mizan ilmi mantık olarak adlandırıldı. Çünkü kudreti nutka miras etti. بعد ve الرسالة lafızlarının sıfatıdır.

[20] Yani bu risalede zikrettik demek istedi. Neyi (zikrettik) mantık konularını ve mizan' i konuları, ki bunlar....

[21] Vucub-u istihsanidir. Vacib üç kısımdır:

- 1) Vucub-u şerî: terkedenin cezaya müstahak olduğu vaciptir.
- 2) Vucub-u aklî: Gelenbevînin Haşiyet'ül- Celal de dediği gibi, ayrılması mümkün olmayan vaciptir.
- 3) Vucub-u istihsanî: terkedilmesi kabih/kötü olandır.

Burda geçen vacib istihsanidir. Çünkü mizani meseleleri anlama ve mantık kurallarını öğrenmek kişiye vucub-u istihsani olarak vaciptir. Mizani kurallar diğer bütün ilimleri öğrenmek için birer alettir. Bu nedenle İmam Gazzalî (Bari olan Allah ona rahmet eylesin) şöyle dedi; ' mantık bilmeyenin ilmine iltimad edilmez.' Ayrıca mantık ilminin öğrenilmesinin farz-ı kifaye olduğuna şüphe yoktur, şüphe farz-ı ayn olup

olmamasındadır.

[22] Yani mantık kurallarını ve mizani meseleleri ezberleme, zihinde tutmak.

[23] Şey; kendisinden bilgi ve haber verilendir. Müellifin من العلوم karinesine bakarak, burada bahsedilen şeyin علوم/ ilim olduğu anlaşılıyor. Bazı öğrencilere bu (konu) sorulur ve bu şekilde cevap istenir.

[24] Buradaki علوم/ilimden maksatta mantık¹⁴¹ dışındaki diğer ilimlerdir. Mizaniyyuna göre ilm; o şeyin biçiminin/ صورة الشئ akılda oluşması/hasıl olmasıdır, derler.

[25] الله lafzı (Allah'ın) bütün sıfatlarını kendinde barındıran zâtü ismidir.

Yani Allah'u teala kendisinden yardım istenendir. Çünkü Allah'u teala مفيض olandan yardım istenir. O zaman birinci şeklin birincidarbına göre bu kıyas Allah kendisinden yardım istenendir, şeklinde neticelenir. Musannifin مستعينا بالله lafzı failin halidir. Hal, failin yada mefûlün durumunu beyan eder ve yedi çeşidi vardır.

1) Daimi Hal: bizim içinde olduğumuz (hal) gibi.

2) Muntakile Hal,

3) Mutavatia Hal,

4) Müekkide Hal,

5) Müteradife Hal,

6) Mütedahile Hal,

7) Mükadder Hal: tıpkı mevlanın, kölesine; ادا الى الفا وانت حر bana bin kazandırırın, hürsün demesi gibi. Şârih Münir ibn-i Malik bu konuda şöyle dedi; ادا يا ادايا ح/ hür sözünün oluşmasını sağlar. ادا الى وانت حر sözündeki zamirden dolayı mukadder haldir. İnşai ve ihbari arasında ki kopukluk atfa engeldir. ادا وانت حر sözünü, ihbar'i; ادا sözünü ise inşa'idir. İhbar'inin inşa'ıye atfı caiz değildir. Çünkü aralarında birlik yoktur. Böylelikle anlaşıldı ki bu söz mukadder haldir, حرية العبد sözünü ادا sözüne mütealliktir.

¹⁴¹ Bkz: Arapçe Metin 24. p., 123 sy. dipnot; “Mantık ilmi diğer ilimler için alet olmakla beraber hattı zatında başlı başına bir ilimdir. Bazılarının dediği gibi mantık kendi için bir alet değildir.”

الخير kendisinden faydalanılan, الجود Allah’u tealanın ilahi nimetini kullarına vermesi, المفيض ise akan su gibidir. الخير ve الجود iki lafız çoklukları itibariyle yağmur damlacıklarına benzetilir. Bu teşbih lafzın içinde gizli olduğundan buna istiare-i mekniyye¹⁴² denir. المفيض lafzının ispatı ve الخير ve الجود ile olan izafeti ise Hatib’ e göre istiare-i tahayyuli dir.

Bil ki; mantığın iki kısmı vardır. Birincisi Tasavvurat, ikincisi ise Tasdikattır. Tasavvuratın mevzusu, tasavvuri malumattır¹⁴³. Tasdikatin mevzusu ise, tasdiki malumattır. Yani, kıyas ve çeşitleri olan iktirani ve istisnai kıyas ve 5 sanattan oluşur.

Mebadi-i tasavvurat: kûllîyat-ı hams, yani cins, nev, fasl, hasa ve arazî âm

Mekasid-i tasavvurat: kavli şârih, yani hadd-ı tam, hadd-ı nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs

Mebadi-i tasdikât: kazaya ve hükümleri olan tenekuz, aks-ı müsteva, aks-ı nakız, telazumu şartiyat

Mekasid-i tasdikât: kıyas ve şekil ve madde/malzeme itibarıyla çeşitleri olan iktirani ve istisnaiden ve 5 sanattan ibarettir.

Musannif (Allah ona rahmet etsin) bu risaleyi 9 babdan oluşturdu. Bu babların birincisi ایساغوجی ‘ye delalet eder.

[26] ایساغوجی, Cins, nev, fasl, hasa, arazî âm’ dan oluşan kûllîyat-ı hams demektir.

Mübteda ve haber arasındaki الحمل/ yüklemi düzeltmek için دوال/ delalet eder lafzı muzaf olarak takdir edildi. Bu terkipte mübteda; risalede nevi belirli bir cüzden ve nevi belirli miktardan meydana gelen lafızlardan oluşan الباب الاول lafzıdır. Haber ise; yedi ihtimal arasından seçilen, kûllîyat-ı hams manasında olan ایساغوجی lafzıdır.

الافاض kelimesi, لفض kelimesinin çoğuludur ve mahrece idimad ederek ağızdan çıkan ses anlamına gelir.

المعنى ise, bir şeyi kastetmek yada lafızları izah için konulduğundan zihinde oluşan şekildir.

Bu ikisi (mübteda/haber) çelişkili/zıttır. Aralarına ki haml/yüklem dolayısıyla ikisi arasında hariçte/görünürde birlik bulunmuyor. Haberin muzafı hafz edilerek bu haml’ in düzeltilmesi gerekiyor ki, o da şu şekilde olur; ههنا الباب الاول ایساغوجی yada mübteda kısmı şu şekilde düzeltilir: مدلالة الباب الاول ایساغوجی. Ancak haber

¹⁴² İstiare-i mekniyye: müşebbih bih’in açıkça zikredilmediği istiare biçimidir.

¹⁴³ Tasavvuri malumat:kavli şarihtir. 4 kısımdan oluşur: hadd-ı tam, hadd-ı nakıs, resm-i tam, resm-i nakıs

tarafında muzafın takdiri, hafz edilme ihtiyacından sonra gelir. Mübteda tarafında ise muzafın takdiri de hafz edilme ihtiyacından önce gelir. Muzafın takdiri de, hafz edilme ihtiyacından önce takdir edilmektense, hafz edilme ihtiyacından sonra takdir edilmektir.

Bil ki; haml, hariç aynı zihinde ise farklı olan iki şeyden oluşur. Haml 3 kısımdır.

1)Haml-u mütevatî: o, odur şeklindeki hamldır. Yani teville ihtiyaç duymayan hamldır. Mesela: زيد انسان / Zeyd insandır, gibi.

2)Haml-u ذو/Zu: bu hamlin sıhhati için ذو kelimesiyle tevil edilmeye ihtiyaç duyar. Mesala: زيد ذو كتابة, gibi.

3)Haml-u iştikak: bu hamlin sıhhati için iştikak yoluyla teville ihtiyaç duyar. Mesala: زيد كاتب gibi, haml' ın şartı ise, mevzu ve mahmul arasında hariçte ittihadın/birliğin olmasıdır. Bu birlik ya زيد كاتب da olduğu gibi haber mübtedanın hali olacak yada haber, mübtedaya muallak olana hal olacak. Tıpkı زيد ابوه كاتب gibi.

سبأغوجی sözü mevzusu açısından, meşhur görüşe göre, şahsiyye/tekil önermedir. Çünkü الباب الاول lafzında ki لام nevi bakımından mahmuldür. Hakikati açısından ise mühmeledir. Çünkü الباب الاول lafızlardan ibarettir, bu da kabul gören görüşe göre Arazdır. Arazları şahsileştirmek mahallini şahsileştirmeye bağlıdır. (burda) Lafızların mahalli sesin niteliğine uyum sağlayacak lafızlarla lafızlandırıldı. Bu kazıyye de edat/السور ve lafızları söyleyenlerin kemmiyeti ihmal edildiğinden bu kazıyye gerçekte mühmeledir.

Bazı mantıkçılar dedi ki; nevî bakımından لام mucibe-i küllîye edatıdır. Bu yüzden bir kazıyye لمدahil olduğunda o kazıyye mahsura-i mucibe-i küllîye olur. Yukarıdaki izah şeklini bundan sonra metinde gelecek olan (8 bab içinde) kıyasla; الباب الثانی دوال قول الشارح – الباب الثالث دوال القضايا ve diğerleri için.

سبأغوجی lafzı aslı itibariyle 3 tane yunanca kelimedenden oluşur. Bunlardan; birincisi ايسا, sen manasında, ikincisi اغو ben manasında, üçüncüsü اجي ise burada manasındadır. Arap alimleri bu 3 yunanca kelimeyi alıp olduğu gibi Arapçaya aktardılar. Aynı zamanda ايساغوجی ismi 5 yapraklı bir yoncanın ismiydi, mantıkçılar bunu küllîyat-ı hams'e benzettikleri için çiçeğin ismini küllîyat-ı hams'e verdiler. Yani müşebbihi, müşebbih bih ismiyle isimlendirdiler.

[27] Lafız; mahrece itimad ederek ağızdan çıkan sestir. Delalet ise; bir şeyin bilinmesi

ile başka bir şeyin bilinmesi halidir. Delalet, lafz-i delalet ve gayr-i lafz-i delalet olmak üzere iki kısma ayrılır. Delalet lafzi olduğundan lafz-i delalet, lafzi olmadığında ise gayr-i lafz-i delalet olur. **اللفظ الدال بالوضع** ibaresinde ki **اللفظ** karinesine dayanarak musannifin burada bahsettiği delaletin lafz-i delalet olduğunu anlıyoruz. Ayrıca musannif **الوضع** (karinesiyle) mana yerine lafzı koydu. Yine musannif **اللفظ** (karinesiyle) burada bahsedilen delaletin gayr-i lafz-i delalet olmadığını ve **الوضع** (söyleyerek) delalet-i lafziyye-i akliyye ve delalet-i lafziyye-i tabiiyye olmadığını söylemiş oldu. Mantıkçılar, delalet-i lafziyye-i va'ziyyeyi -ki o, va'z yoluyla alemdeki mananın anlaşılmasını sağlayan lafızdır.-mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç kısma ayırdılar. Çünkü sadece bunlar kavranabilen ve genel olan lafızlardır. Bunların dışında olanlar ise kavranabilir ve genel değildir. Bilimde genel kuralları geçerlidir, mantık da genel olmayan kuralları konu edinmez.

[28]Yani va'z yoluyla delalet eden lafız. Bütün manayı / tamamını kapsıyorsa o zaman (mutabıkıyye olur). Musannifin **على تمام** demesinin sebebi ilerde geçecek olan **على جزئه** ibaresine kadar olan kısmı belli etmek içindir.

[29]Yani açık ve kasıtlı bir şekilde konmuş lafız.

[30]Yani mutabakat yoluyla konulmuş olan lafız.

Dolaylı olarak yapılan taksimden istifade ederek mutabakatın tarifini yapmamız gerektiği anlaşıldı. Mutabakat, konduğu mananın tamamına delalet eden lafızdır. Delalet-i mutabıkıyyede muteber olan va'z, kasdi va'z ve sarih'i va'z'dır. Tazammuniyyede ve iltizamiyyede muteber olan va'z ise, kasdi olmayan zimni va'z'dır. Eğer Tazammuniyyede ve İltizamiyyede dolaylı va'z olmasaydı, delalet-i lafziyyeyi mutabıkıyye, tazammuniyye ve iltizamiyye diye ayırmak caiz olmayacaktı. Çünkü va'z, mukaseme muteberdir. Yani bir şeyin hem kendine hemde başka bir şeye taksim edilmesi gerekir. **اللفظ** kelimesindeki **لام** harfi seyyidi'l-muhakkikine göre, cins içindir. Dolayısıyla burdaki kazıyye tabiiyyedir. Çünkü yapılan taksim mahiyete göredir. Ya da **اللفظ** kelimesindeki **لام** harfi istiğrakidir. Bu şekilde kazıyye, mahsura-i müsevvere-i mucibe-i külliye olur, bu Teftâzânînin görüşüne göredir. Taksimi ferdlerine göre yaptı, çünkü zıt ve çelişkili kısımlarının mefhumunu mukasemin fertlerine ekledi. Seyyid Şerife göre ise; zıt ve çelişkili kısımların mefhumu mukasemin mefhumuna eklemiştir, bu yüzden taksim mahmulunu red eden, hamliyy-i tabiiyye şeklinde olur. Teftâzânî'ye göre ise; taksim hamliyye-i mahsure-i müsevvere-i mucibe-i kulliyeye şeklinde olur. Her

iki görüşe de itibar edilir.

[31] Yani, (lafız) konulduğu mananın bir cüz'üne delalet ediyorsa (delalet-i tazammuniyye olur). Cüz; kendisiyle veya başkasıyla bir şeyi meydana getirendir, kül ise; cüzlerden meydan gelendir.

[32] Tazammun yoluyla (lafız konulduğu mananın bir cüz'üne delalet ediyorsa) ona tazammuniye denir.

[33] Eğer (kendisi için konulmuş mananın bir cüz'ü) varsa. Musannifin ان كان له جزء demesinin nedeni, nokta gibi (cüz' ü olmayanlardan) manayı ayırmak için ve mutabıkiyye'ye göre tazammuniyyenin daha özel olduğuna dikkat çekmek içindir. Dolaylı olarak yapılan taksimden istifade ederek tazammuniyyenin tarifini yapmamız gerektiği de anlaşıldı. Eğer lafzın cüz' ü varsa ve kendisi için konulmuş mananın cüz'üne delalet ediyorsa ona, delalet-i lafziyye-i tazammuniyye denir.

[34] Yani, konduğu mananın lüzumuna delalet eden lafız.

[35] Yani, zihni lüzumdur. Zihin, insanda hazır bulunan, sonradan kazanılmayan kuvvedir. Tasavvurat ve Tasdikat yoluyla kazanılmaz.

[36] Yani, iltizam yoluyla (zihnen konduğu mananın gerekliliğine delalet eden) lafızdır. Taksimden istifade ederek iltizamı tarif etmemiz gerektiği de anlaşıldı. İltizam, zihinde lazım olan lafzi delalettir. Musannifin فى الذهن/ zihinde diye şart koşmasının sebebi, mantıkçılara göre, delalet-i iltizamiyyenin lüzum-u zihniden oluşması şarttır. Delalet-i iltizamiyye için lüzum-u hariciyye yeterli değildir.

Bil ki; lüzum, ayrılması mümkün olmayandır. Bu da ya zihnidir, ya da haricidir.

- 1) Lüzum-ü Zihni: kendi tasviri için, müsemmanın tasviri lazım olan şeydir.
- 2) Lüzum-ü Harici: kendisinin gerçekleşmesi için müsemmanın hariçte/vakıa gerçekleşmesi gerekir.

Yine lüzum-ü zihni kendi içinde; lüzum-ü beyyin bil-ma'ne'l-ehas, lüzum-ü beyyin bil-ma'ne'l-eâm ve lüzum-ü gayr-i beyyin olmak üzere 3' e ayrılır. (bunları teker

teker açıklayacak olursak)

- A. Lüzum-ü beyyin bil-ma'ne'l-ehas: melzumu tasvir etmek/düşünmek, lüzumun anlaşılmasına yeterlidir. Mesela: mahiyeti açısından 2 rakamının 1 rakamından katlanarak oluştuğunu bilmek
- B. Lüzum-ü beyyin bil-ma'ne'l-eâm: lazım ile melzumu tasvir etmek/düşünmek, aralarındaki lüzumu anlamaya yeterlidir. Mesala: 4 eşlilik gibi.
- C. Lüzum-ü gayr-i beyyin: zihinde lüzumun ne olduğuna karar vermek için bir vasıtaya/delile ihtiyaç duyulur. Mesela: yeryüzünün aydınlığı, gündüzün varlığına ihtiyaç duyar.(neyle) güneşin doğması vasıtasıyla. Çünkü
Her ne zaman gündüz mevcutsa, güneş doğmuştur.
Her ne zaman güneş doğmuşsa, yeryüzü aydınlıktır.
O zaman lazım ile melzum arasında güneşin doğması hadd-ı evsat olur ve sugrada tali, kubrada da mukaddim olur. Bu kıyas sugra-i muttasıla ve kubra-i muttasıladan ve 1. şekilden neticelenmiş olur.
Yukarıda geçen 'her ne zaman gündüz mevcutsa, yeryüzü aydınlıktır' sözümüz, tavassut yoluyla mülazımın ispatı olarak adlandırılır.

Mantıkçılar arasında itibar edilen lüzum-ü zihnidir. Çünkü lüzum-ü zihni geneldir, lüzum-ü harici ise genel değildir. Mantık ilminde de genel olana itibar edilir.

Usulcülere göre ise; delalet-i iltizamiyye de muteber olan harici veya zihni olsun fark etmez, lüzum-u mutlak olandır.

Delalet-i lafziyye-i vaziyye 3 kısımdır.

Mutabikiyye: va'z olunduğu mananın tamamına delalet eden lafızlardır.

Tazammuniyye: Va'z olunduğu mananın bir cüz'üne (eğer cüz'ü varsa) delalet eden lafızlardır.

İltizamiyye: Zihinde lazım olan lafzi delalettir.

İktirani kıyasın beşinci yoluyla bu kıyas şöyle neticelenir:

Delalet-i lafziyye-i vaziyye ya mutabıkıyyedir, ya tazammuniyyedir, ya da iltizamiyyedir. Şanı bu şekilde olan herşey üç kısımdır.

O halde; Delalet-i lafziyye-i vaziyye de üç kısımdır.

(musannifin) و/ veya yerine و /vav-ı vasılayı kullanmasının sebebi toplamak/bir araya getirmek içindir. Delalet-i lafziyye-i vaziyyenin mutabıkıyye, tazammuniyye, iltizamiyye olmak üzere üç kısma ayrılmasının sebebini; birbirine zıt olan kayıtların

birleşimi olarak kabul gören görüşe göre değil, birbirinden ayrı olan kayıtların birleşimi olarak gören görüşün daha uygun olduğuna işaret etmek için و/veya makamında/yerinde و/ vav-ı vasılayı zikretmiş ve bu üç kısmı bir maddede toplayarak göstermiştir.

Cumhura göre tazammun ve mutabakat arasında hususu mutlak vardır. Fahreddin Razî (öl. 606 h.) ise (Bâri olan Allah ondan razı olsun) bunları, hakikatleri hasebiyle aralarını eşitlemeye gitti yine tazammun ve iltizam arasında hakikatleri hasebiyle husus min vech vardır. Eğer bu üç kısım arassında mefhumları hasebiyle kûllî zıtlık varsa; toplu olarak oluşturdukları madde de hususu mutlak ve hususu min vech söz konusu olamaz. Sonuç olarak (musannif) و/veya'nın makamında و/ vav 'ı zikrederek cem-i mutlakı işaret etmi. أهو على جزئه أه /ve demedi de; أهو على مايلازمه /veya أهعلى جزئه او. أهو على مايلازمه şeklinde söyledi ve bu şekilde üç maddeyi de bir araya getirmiş oldu. Tıpkı ilerde gelecek olan insan örneğinin bu üç kısım içinde kullanılması gibi.

[37] Yani insan lafzının hayvanı natıka delaleti mutabakat yoluyladır. Çünkü insan lafzının hayvanı natıka olan delaleti konduğu mananın tamamına delalet eder. Lafzın konduğu mananın tamamına delalet etmesi de mutabakattır. Bu şekilde kıyas 1. Şeklin sugra-ı suhle yoluyla neticelenir ve şöyle olur; insanın hayvanı natıka olan delaleti mutabakat yoluyladır.

Yani sadece hayvan veya sadece natıka delalet etmesi tazammuniyyedir. Bu şekilde adlandırılmasının sebebi ise lafzın konduğu mananın bir cüz'üne delalet etmesindendir ki o cüz' mananın içindeki (lafzın) kendisine ait mevzusudur.

[38] insan lafzının ilme ve yazı sanatına olan kabiliyetine delalet etmesi iltizamiyye yoluyladır. Bunların her ikisi de va'z olundukları mananın anlaşılması için lüzüm-u zihniyye-ye (bir bağa) ihtiyaç duyarlar. Yani insan lafzının ilme ve yazı sanatına olan kabiliyetine delalet etmesi iltizamiyye ilemdir. Çünkü insan lafzının ilme ve yazı sanatına olan kabiliyetine delalet etmesinin anlaşılabilmesi için zihinde bir bağa ihtiyaç duyar. Eğer bir lafzın anlaşılması için zihinde bir bağa ihtiyaç duyulursa buna iltizamiyye denir. Netice olarak insan lafzının ilme ve yazı sanatına olan kabiliyetine delalet etmesi iltizamiyye ilemdir. Musannıfın insan lafzının üç delalet şekli için örnek göstermesinin sebebi, tıpkı yukarıda geçtiği gibi, üçüne bir arada işaret etmek içindir.

Mutabakatı tazammundan ayıran örnek; konmasını farz ettiğimiz takdirde noktadır. Çünkü nokta hattın sonudur.

Mutabakatı iltizamdan ayıran örnek; vacibu'l vucud lafzıdır. Allahu tealanın zatına mutabakat yoluyla delalet ettiği için mutabakattır. Allah'u tealanın zatı için iltizam olmaz.

İltizamı tazammundan ayıran örnek ise; nokta lafzıdır. Çünkü nokta lafzında bölünme yoktur (cüzleri yoktur) tazammun edilemez.

Tazammunu iltizamdan ayıran örnek ise; onun levazımlara ihtiyaç duyan lafızlarda zihni dalgınlığa dayalı olması.

Yukarıda geçen üç kısmın nispeti hakkında teferruatlı bilgi sahibii olmak isteyenler şemsiyenin şerhi olarak yazdığım mizanu'l- intizam' a bakabilir.

[39] Dâl ister mutabakat yoluyla olsun, ister tazammun yoluyla olsun, ister iltizam yoluyla olsun birbirine eşittir. çünkü tazammunun ve iltizamın mutabakata tabi olması gibi, tazammun ve iltizamın fertlerinin terkibi de mutabakatın ferlerinin terkibine tabidir. Bazıları dedi ki; tazammun ve iltizamda terkip ve efrad yoktur. Bu anlayış geçmişte yapılan genel yanlışlıklardan kaynaklanmaktadır. Bu görüşe iltimat etme, bu tartışmasız iftiradır.

[40] Yani lafız ya müfred ya da mürekkeptir. çünkü lafız ya kendisinin cüz'ü manasının cüz'üne delalet etmez, ya da kendisinin cüz'ü manasının cüz'üne delalet eder. Kendisinin cüz'ü manasının cüz'üne delalet etmezse; müfred, kendisinin cüz'ü manasının cüz'üne delalet ederse; mürekkep olur. Bu şekilde yaptığımız iktirani kıyasın beşinci şekliyle hasıl olan kıyas şöyle neticelenir:

Lafız ya müfred tir. Ya mürekkeptir.

Şanı böyle olan her şey iki kısımdır.

O zaman lafız da iki kısımdır.

Burada bahsedilen müfredte tesniye ve cem alameti bulunmaz, aynı zamanda buradaki müfred, muzâfta olmaz. Sadece mürekkepe karşılık gelir.

[41] Yani mürekkepe karşılık gelen müfred.

[42] Yani yukarıda geçen اللفظ kelimesi ki o, اللفظ kelimesi de müfred için cins-i karibtir.

[43] لا يراد اللفظ sözü, اللفظ için fasl-ı karibtir. Bir şeyi ayırmaz ama cins-i karibte ona ortaklık eder. Cins-i karib vasıtasız olan cinstir.

[44] Yani lafzın bir cüz'ü mananın bir cüz'üne delalet etmiyorsa (müfred) denir. Müfred ve mürekkep tarifi için kuyud'u hamse diye kayıtlanmış 5 madde vardır. Bunlar:

- 1) Lafzın cüz'ü vardır ama mananın cüz'ü yoktur. Nokta lafzı gibi.
- 2) Lafzın cüz'ü yoktur ama mananın cüz'ü vardır. Bir şahsa alem/özel ad olan ق lafzı gibi.
- 3) Ne lafzın ne de mananın cüz'ü yoktur. Lafzının cüz'ü de mananın cüz'üne delalet etmez insan gibi.
- 4) Lafzının da manasının da cüz'ü vardır. Lafzın cüz'ünde mananın cüz'üne delalet eder ama murad edilen manaya delalet etmez. Abdullah lafzı gibi, aslında abd ubudiyyete Allah ise uluhiyyete delalet eder. Burada ise murad edilen bu manalar değil, bir şahsın özel adıdır. İzafî mana özel manaya nakledilmiştir. Eğer burada izafî mana istenilse o zaman izafî mürekkep olur, tıpkı; taş atıcı gibi.
- 5) Lafzın da mananın da bir cüz'ü vardır. Lafzın cüz'ü murad edilen mananın bir cüz'üne delalet eder. Çünkü burada kast edilen mana değil, alemi/özel manadır. Mesela bir şahsa özel ad olarak konulmuş hayvan-ı natık gibi; hayvan, hassas, iradeyle hareket eden tam bir cisimdir. Natıkta, nutk sahibi olduğunu gösteriyor, bu iki mana burada maksuda uygun mana değil, burada mana-i alemi vardır.

Yine bu 5 maddenin dışında lafzının da manasının da cüz'ü olmayan vardır. Mesala; ق harfinin noktaya ve ح harfine alem olması gibi.

Bu kayıtta eklendiğinde toplamda 6 kayıt müfredin tarifi için faydalı olacaktır.

[45] Yani insan lafzı müfrettir. Çünkü insan lafzının cüz'ü manasının cüz'üne delalet etmez. Lafzının cüz'ü manasının cüz'üne delalet etmeyen bütün lafızlar müfrettir. Bu kıyas 1. şekil ile hasıl olur. Ve insan müfrettir, şeklinde neticelenir.

Müfred ile mürekkep arasında adem ile meleke mütekabiliyeti vardır. Çünkü müfredin tanımında vücudiyye karşısı olan ademilik var, mürekkepin tanımında ise

vucudilik vardır. Eğer ademilik vücudiyyeye karşıtsa, burada ferdler için terkibi ademi söz konusu olur. O halde müfred ve müellef arasında mütekabiliyet yönünden adem ve meleke vardır.

[46] Yani lafız (ya müfrettir,) ya da mürekkeptir. Mürekkep lafız, müfred gibi olmayan lafızdır. Yukarıda geçen ve müfred için faydalı olan 5 kayıt mürekkep için de geçerlidir. Mürekkep lafızlar cüz'ü manasının cüz'üne delalet eden lafızlardır. Musannifin هو الذی لا يكون كذلك sözü, hamliyyenin tarafeyni açısındanadır.

Bil ki tasdikât ilimlerinde kullanılan hamliyye muvzusunda zâtî ve mahmulunda mefhum istenilendir. Eğer mefhum her iki taraftan da istense aralarında zihni bir farklılık bulunmaz o zaman hamlin bir faydası olmaz. Bu yüzden burada hamliyye tabiiyye olur. Çünkü hüküm mefhumun üzerinde tabii bir şekilde vardır. Seyyid Şerif' in ve Assam'ın haşiyat'ul- tasdikatta dediği gibi, tasdikât ilimlerinde tabiiyye kullanılmaz. Tasdikât ilimlerinde hüküm fertler üzere verilir. Tabiiyyede ise mefhum üzerine hüküm verilir. Bu yüzden tabiiyye tasdikât ilimlerinde kullanılmaz. هو الذی لا يكون كذلك sözü, kaziiyye-i hamliyye-i tabiiyyedir. Burada mürekkepin tarifi için kullanılmıştır. Tabii olarak maruf/tarif edilen mürekkeptir ve هو zamirine murcudur. هو burada mübteda ve الذی ile başlayan cümle tariftir aynı zamanda mübtedanın haberidir. Bu şekilde her ne zaman maruf mübteda, tarifte haber olursa o zaman, bu hamliyye tarifi aksi olur. Hüküm mefhuma göre, yani mevzunun tabiatına göre verilir. Bu hamliyye tasavvuri/şekilsel olarak tabiiyye, tasdikât açısından ise hakîkiyyedir. Bu nedenle faziletli kimseler dedi ki; maruf mübteda, tarifte haber olursa, tarif ve maruf arasında hakîkiyye olmaz. Bu görüşe göre tarif ile birlikte maruf tarifi aks'i olur. Burada ki tarif müfred ve mürekkepte olduğu gibi şekilseldir. İkisi zatlari itibariyle bir, icmalî yönden ise farklıdır. Eğer tarif mevzu, maruf mahmul olursa; bu takdirde hamliyye bütün cüzleriyle birlikte mucibe-i küllîye-i muntabakıyye olur. Çünkü cüzlerin hükümleri sugra-i sühleden çıkarılır.

Kaziiyyenin şerhinde Şeyh Fahreddin Razî dedi ki; "bir şeyin havas'ına elif lam takısı girerse, arap alimlerine göre tarifi aksi; marufun nakiz' i mübteda, tarifi nakiz' i ise haber şeklinde olur. Tard' ı tarif ise; tarifi nakiz' i mübteda, marufun nakiz' i haber şeklinde olur. Tıpkı ismi tarif ederken şöyle dememiz gibi; isim değildir, üç zamandan herhangi birine bağlı olmayan manaya, delalet etmeyen. Bu şekilde yapılan tarif aks-ı

tarif olur. Fakat ismi tarif ederken şöyle dersek; üç zamandan herhangi birine bağlı olmayan manaya delalet etmeyen, isim değildir. O zaman tard'ı tarif olur. Mantıkçılara göre ise; aks-ı tarif, marufu muhteda, tarifi haber yapar. Tard' ı tarif ise, yine mantıkçılara göre; tarifi muhteda, marufu haber yapar. ‘‘

Tabiiyyenin tarifinin aks-ı ve kazıyye-i hamliyye-i mucibe-i kullıyye-i muntabakıyyenin tard'ı tarifinin bütün cüzleri açısından, sugra-i suhle yoluyla cüzlerinin hükümlerinin bilinmesi uygundur. Tıpkı yukarıda şöyle dediğimiz gibi; cüz'ü irad edilen mananın cüz'üne delalet eden her şey mürekkeptir. Tard' ı tarif sugra-ı suhle yoluyla oluyor. Mesela; Zeyd ayakta, cümlesi mürekkeptir. Çünkü cüz'ü, mananın bir cüz'üne delalet ediyor. Cüz'ü mananın bir cüz'üne delalet eden her şey mürekkeptir. Burada kıyas 1. şekle göre; Zeyd ayakta, cümlesi mürekkeptir, şeklinde neticelenir.

Tarif:

-eğer, efradına cami ise; aks

-eğer, ağızına mani ise; tard, olur.

Anlaşıldı ki; (musannifin) وهو الذى لا یرد بالجزء منه الدلة على جزء معنا /cüz'ü mananın cüz'üne delalet etmez, sözü ile وهو الذى لا يكون كذلك /müfred gibi olmayan, sözü; kazıyye-i hamliyye-i tabiiyyedir. İkisi de aks-ı tariften oluşmuştur. Çünkü hüküm mevzunun tabiatına göre verilmiştir. Ne söylenirse söylensin bazıları hakikati anlamıyor.

[47] Taş atıcı söylemimiz de müelleftir. Çünkü taş atıcı söyleminin cüz'ü, manasının cüz'üne delalet ediyor. Cüz'ü manasının cüz'üne delalet eden her şey müelleftir. O zaman, taş atıcı da müelleftir. Bu şekilde kıyas 1. Şekliyle ve sugra-ı suhle yoluyla neticelenmiş olur.

Atıcı lafzı, kendisinde atma fiili sadır olan bir zattan ibarettir. Taş lafzı ise, gayr-i nami cisimden ibaret olduğundan, taş atıcı sözümüzün cüz'ü, manasının cüz'üne delalet ediyor. Lakin mukaddem hak, tali ise onun mislidir. Bu tasvir/düşünce sugra- ı suhle- ı husula delildir.

[48] Müfred olan lafız ya küllîdir. Ya da cüz'îdir. Çünkü müfred; hem sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayan lafızdır hem de sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak

olmasına mani olan lafızdır.

sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayan bütün lafızlar, küllîdir. sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olan bütün lafızlar da cüz'îdir. Bu şekilde iktirani kıyasın beşinci yoluyla sonuçlanan kıyas şu şekilde neticelenir; müfred ya küllîdir ya da cüz'îdir. Şanı bu şekilde olan her şey iki kısımdır. O zaman müfred de iki kısımdır. Bunlardan birinci kısım küllîdir.

[49] Yani küllî olan müfred lafzın mefhumunu düşünmek, ona sadece zihnen bakmaktır.

[50] Yani müfred lafzın mefhumunu düşünme esnasında ferdleri arasında ortaklığın olması demektir. Küllîyi tarif ederken, kulliyat-ı feraziyyelerin de tarifi içinde olması için (musannif tarifi içinde) نفس kelimesini de ekledi. Mesela; anka kuşu, Allah'ın ortağı, vacibu'l-vucud, güneş gibi lafızlar sadece zihnen düşünüldüğünde Küllîyat-ı feraziyyedirler. Çünkü bu lafızların herbirinin sadece zihnen düşündüğümüzde farazîküllîlerdir. Tarifte geçen تصویر / düşünmekten maksat, aklen düşünmedir, tasdika mukabil olan düşünmedir ki o da sade düşünme şeklidir. Yine tarifte geçen, مفهوم / mefhumdan maksatta, lafızdan anlaşılan, anlamındadır.

[51] لا يمنع نفس تصور آه..... Sözü, faslı karib konumundadır. Bu şekilde küllînin tarifi hadd-ı tam olur. Çünkü tarif, faslı karibten ve cinsi karibten mürekkeptir.

(musannif) Küllî ve kül/bütün olanı, zahir olan mefhum/manaya göre birbirinden ayırdı. Küllînin tarifi; sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayanken, kül ise; cüzlerin birleşmesiyle oluşandır. Bu söylediğimiz kül ve küllî salibeler açısından bakıldığında şöyle söylenerek tasdik edilir;

Hiçbir kül, kül değildir. Her ne zaman iki külli, iki salibe-i külli tarafından tasdik edilirse o zaman iki mütebayün küllî olurlar. Çünkü iki şey arasındaki tabayün'nun murcii, salibelerin doğruluğudur. Tıpkı hiçbir insan at değildir, dememiz gibi. Çünkü insan hayevan-ı natıkatan oluşur ve at ise kişneyen canlı olduğundan, hiçbir at insan değildir. O halde insan ve at mefhumları itibariyle tebayun-i küllî olan iki mütebayindir. Tıpkı hakikatleri itibariyle tebayun-i küllî olan iki mütebayin olmaları gibi.

Anlaşıldı ki; Küllînin mefhumunun, sadece mefhumunu düşünmek (manasının

birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayan, kül'ün mefhumunun ise cüzlerin birleşmesi ile oluşan, olmasından dolayı; Kül, mefhumu itibariyle tebayun-i küllî olan mütebayindir.

Aralarındaki fark ise; mefhumları itibariyle tebayun-i küllî/ küllî uyumsuzluk/zıtlıktır.

Hakikatleri açısından aralarındaki fark ise; küllînin kül'e cüz olmasıdır. Kül'ünde küllînin cü'iyatından olmasıdır. Tıpkı hayvanın insanın tarifinin cüz'ü olması gibi, çünkü insanın tarifi hayevan-ı natıktır. Hayevan küllî ve insanın cüz'ü olmakla beraber, insanda hayvan için cüz'î izafidir. Çünkü cüz'î izafi daha genel olanın altında sınıflanır. Eğer hayevan insan tarifinin bir cüz'î ise, o halde insan, hayevan için küldür. Çünkü (insan) mürekkeptir hemde küllî cüzlerden mürekebtir.

Kül ve cüz arasındaki fark ise;

Kül/bütün açısından bakıldığında mucibe-i küllîye-i şartıyye-i muttaslanın doğruluğu ve yine burada geçen küllînin cüz'ü olan küllînin olumluluğunun kaldırılması/olumsuzlaştırılmasından ibaret olan şartıyye-i muttaslanın doğruluğu itibariyle (Hakikatleri açısından) kül, cüz'den daha hususidir. Bunu şu yolla anlarız, denilir ki;

Ne zaman kül gerçekleşirse o zaman cüz de gerçekleşir ama ne zaman cüz gerçekleşse kül gerçekleşmeyebilir. Bu iki kazıyye doğrulandığında, kül ile küllî arasında umum ve husus mutlak olduğu anlaşılır. Mesela, insan ve hayvan arasında. Çünkü umum ve husus mutlak'ın murcî-i; hususi olması açısından mucibe-i küllîyenin doğruluğu ve umumi olması açısından küllînin olumluluğunun kaldırılmasının doğruluğudur. Umum ve husus mutlak iki mütebayin cüz'dür, hatta iki şey arasında benzemeyen ters olan cüz'dür. Buradan da anlaşıldı ki;

Küllî ve kül arasındaki fark; küllî tebayundur, mefhumları açısından iki benzemeyen/zıt olan küllîdir.

Hakikatleri açısından ise; cüz'î tebayundur, benzemeyen/zıt olan iki cüzî'dirler.

Bazıları bu konuda şu görüşü ortaya attılar; 'Küllî olan, Küllîye hamledilen cüz'lerden ibarettir. İnsanın cüz'ü olan hayvanın insana hamledilmesi gibi, ki insanda hayvan için küldür. Çünkü (insan) hayvan ve natıktan mürekkeptir. Tıpkı bütün insanlar hayvandır denmesi gibi. Kül ise Küllîye hamledilemez. Haml Küllînin ya da cüz'inin gerçekleşmesidir.' Bu söz bazı noktalardan dolayı tartışmalıdır. Şöyleki;

Natık, insanın tarifinin bir cüz'üdür ve insanın bir cüz'ü olmakla beraber (insan) natık'a hamledilir ve şöyle denir, bütün natıklar insandır ve yine örnek olarak şunu da söyleyebiliriz; bazı hayvanlar insandır.(buda aynı şekilde değerlendirilir.) sen hakikatı düşün. Allah sana (Kûllî ve kül arasındaki) farkı açsın/göstersin.

[52] Yani insan lafzı kûllîdir. Çünkü, insan lafzının sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani değildir. sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayanlarınhepsi kûllîdir. Bu şekilde sugra-i suhle-i husul yoluyla kıyas şöyle neticelenir; insan kûllîdir. Müfred lafızların ikinci kısmı cüz'idir.

[53] Cüz'i, ilerde/metinde gelecek olan tarifinin manası itibariyle kûllîdir. Ama buna rağmen cüz'i kûllî değildir. Her ne kadar biliniyor olsa da burada bunun açıklanması gerekti. Kûllînin tarifi olan, sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani mani değildir, şeklinde olumsuzdur. Cüz'inin tarifi ise; sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına manidir, şeklinde olumludur. Bu yüzden cüz'i ve kûllî arasında adem ve meleke yönünden tekabuliyet vardır. Çünkü kûllî, cüz'inin yokluğundan ibarettir. (cüz'i olmadığında kûllî olur.) işte bu yüzden cüz'î manası itibariyle kûllîdir ama ferdleri itibariyle ise, tıpkı; Zeyd, Ömer, Bekr gibi cüz'idir.

[54] Yani müfred olan lafzın mefhumunu zihni bir nazar ile düşünmek/zihnen bakmak.

[55] Ferdlerle ortaklığı açısından müfred lafızların mefhumu düşünüldüğünde.

[56]Musannifin cüz'inin tarifinde نفس kelimesinin kullanmasının sebebi güneş ve vacibu'l-vucud gibi kûllî kelimeleri tariften çıkarmak/uzak tutmak içindir. Tarifte geçen الذى lafzı cüz'îye cinsi karibtir. Yine sırf manasını düşünmek bundan men eder, sözü de faslı karib yerindedir. Çünkü bu söz, fiil ve failden oluşmuştur, bununla beraber fasl da istiğrak gibi müfredin kısımlarındandır. O zaman bu tarif, cinsi karib ve faslı karibten mürekkeptir ki o da hadd-ı tam olur. Mefhumları açısından cüz ve cüz'î arasında fark vardır. Cüz'inin manası, sırf mefhumunu düşünmek, ortaklığı men eder; cüzün manası

ise, kendisiyle bir şeylerin meydana gelmesidir. Tahkiki açıdan ise kûllî ve kül arasında ki fark gibidir. Tıpkı Zeyd lafzı gibi. Zeydcüz'îdir. Çünkü sırf Zeyd'i düşünmek ortaklığı nem eder. Zeydin mahiyeti -şahsi özellikleriyle- birlikte hayvan-ı natıktır. Sırf manasını düşünmek, ortak olmasına mani olan bütün lafızlar, cüz'îdir. Sugra-i suhle-i husul yoluyla hasıl olan kıyas, Zeydcüz'îdir. Şeklinde neticelenir.

[57] Müfred kûllî lafızlar iki kısımdır.

[58] Ya zâtîdir, ya da arazîdir. Şanı bu şekilde olan her şey iki kısımdır. Bu şekilde sugra-ı munfasıla ve kubra-ı hamliyyeden hasıl olan kıyas kûllî müfred lafızlar iki kısımdır, şeklinde neticelenir. Sugra-i munfasıla nazariyyedir. Bunun delili de gelecek iki tariftir. (şu şekilde söylenerek) hasıl olan;

Kûllî:

Ya; Cüz'îyatı hakikatına dâhildir.

Ya da; Cüz'îyatı hakikatına dâhil değildir.

Cüz'îyatı hakikatına dâhil olan bütün kûllîler zâtîdir.

Cüz'îyatı hakikatına dâhil olmayan bütün kûllîler arazîdir.

Bu şekilde iktirani kıyasın 5. Yoluyla hâsıl olan kıyas, kûllî ya zâtîdir ya da arazîdir. Şeklinde neticelenir. Bu netice ise yukarıda ispatı talep edilen sugradır.

Zâtükûllî mufredtir ve birinci kısımdır. Cins' e, cinstir. Fasl' a da nevîdir. Tıpkı kûllînin müfredin birinci kısmı olması gibi ve zâtî ver arazîye cins olması gibi ve cüz'îninde mefhumu itibariyle kûllî, ferdleri itibariyle cüz'î olması gibi ki o da müfredin ikinci kısmıdır.

Bil ki; mufred ve müelleften; kûllî ve cüz'îden; zâtî ve arazîden; cins, nev' i ve fasldan; hassa ve arazî âmdan her biri, daha hususi olan kavramlar daha umumi olan kavramların altında sınıflandırılabilir manasında cüz'î izafidir. Bu mana itibariyle şöyle söyleyebiliriz;

- 1) Mufred ve müellef, kendilerinden daha umumi lafızlar altında sınıflandırılmışlar.
- 2) Kûllî ve cüz'î, kendilerinden daha umumi olan mufred lafızlar altında sınıflandırılmışlar.
- 3) Zâtî ve arazî, kendilerinden daha umumi olan kûllî lafızlar altında

sınıflandırılmışlar.

4) Nevî, cinsi ve fasl, kendilerinden daha umumi olan zâtî lafızlar altında sınıflandırılmışlar.

5) Hassa ve arazî âm, kendilerinden daha umumi olan arazî lafızlar altında sınıflandırılmışlar.

Cüz'î izafi, sırf manasını düşünmek ortak olmasına mani olur manasıyla, cüz'îhakîkiye göre daha umumidir. Buna verilebilecek örnek, Zeyd' tir. Zeyd daha hususidir ve daha umumi olan insanın altında sınıflandırılmıştır. Zeyd' in sırf mefhumunu düşünmek ortak olmasına engel olur. Bu şekilde cüz'îhakîki ve cüz'î izafi Zeyd örneğinde toplanır. cüz'îhakîki ve cüz'î izafiyi ayıran örnek ise; insan lafzıdır. İnsan daha hususidir ve daha umumi olan hayvanın altında sınıflandırılmıştır. cüz'îhakîki ve cüz'î izafi arasında umum ve husus ilişkisi vardır.

[59] Yani zâtî olan, cüz'îyyatının mahiyetine dahil olan küllîlerdir. Hakikat ve mahiyetten kasıt bir şeyin ne olduğudur. Teftâzânînin şerh-i akaitte dediği gibi; “ bazıları hakikat ve mahiyet hakkında dedi ki; kendisiyle bir şeyin özünün ne olduğu bilinendir.”

Cüz'îyyat, cüz'înin çoğuludur. Tıpkı merfuat'ın, merfunun çoğulu olduğu gibi.

Burada murad edilen cüz'î izafinin ve cüz'î hakîkinin daha umumi olanıdır. Tıpkı insan ve ata nispetle hayvan mefhumu gibi. İnsan ve at cüz'î izafiyyedir. Lakin hayvan cüz'îyyatı izafiyenin hakikatına girdiği gibi, cüzîyatı hakîkiyyenin de hakikatına dahildir. Hayvan, Zeydin hakikatına dahildir aynı zamanda bu atın (bilinen bir at) da hakikatına dahildir. Tıpkı insanın ve atın hakikatına dahil olduğu gibi. Zeyd şahsi özellikleriyle birlikte hayvan-ı natıktır. Bu atın da hakikatı, şahsi özellikleriyle birlikte hayvan-ı sahildir. Tıpkı insanın hakikatının hayvanı natık, atın hakikatının hayvanı sahil olması gibi. Zeyd ve bu at/biline belli bir at iki cüz'î hakîki, insan ve at ise iki cüz'î izafidir. Zâtînin tarifinde murad edilen cüz'îyyat, cüz'îyyatı izafinin ve cüz'îyyatı hakîkinin daha umum olanıdır. Buna rağmen bazıları hakikatı anlamıyor.

Yine musannifin الذی sözü, ağyarına ve efradına şamil olan küllîden ibaret olduğu için cins-i karibtir. Yine musannifin حقيقة جزئياته sözü de faslı karib yerindedir. Çünkü zâtîyi, arazîden ve diğer hepsinden üstün görüyor. Bu şekilde tarif cins-i karibten ve fasl-ı karibten mürekkep olur. Cins-i karibten ve fasl-ı karibten

mürekkep olan hadd-ı tamdır. O zaman bu tarifte hadd-ı tamdır.

[60] Bil ki; zâtî iki manaya gelir:

A) Birinci mana; Cüz'îyyatının hakikatına dahi olan tariftir. Bu tıpkı insan gibi nevîhakîkinin dahil olmadığı bir tariftir. Çünkü insan, cüz'îyyatının hakikatına dahil olmayan bir küllîdir. Mesela Zeyd gibi, harici müşahhasatına/ hariçte olan şahsi özelliklerine bakmadan Zeyd hayvan-ı natıktan ibarettir. İnsanda aynı şekilde hayvan-ı natıktan ibarettir. Nevîhakîkiyi cüz'îyyatlar belirler. Bu şekilde düşünüldüğünde nevîhakîki cüz'îyyatın hakikatına dahil olmamış oluyor. Yani bu verilen birinci manaya göre nevîhakîki, zâtî olmuyor.

B) İkinci mana: cüz'îyyatının hakikatının dışında olmayan cins, nevî ve fasla şamil olan daha umumi/eâm bir tariftir. Musannif lüzumu irad ederek melzumu zikreme yoluyla yani ikinci manayı irad ederek birinci manayı zikretti. Çünkü giriş, çıkışın olmamasını/yokluğunu gerektirir. O zaman لم يخرج / لم يدخل sözünde dışı dışında olmayan manasında kullanılmıştır. Bu nükte-i mecaz ile daha hususi olan birinci mananın sıhhatinde tevehhümü ortadan kaldırmış oldu. Yine musannifin daha genel olan ikinci manayı irad ettiğinin karinesi de ilerde gelecek olan şu sözlerdir; 'zâtî ya cins ya nevîhakîki ya da fasldır'. (nevîhakîkiyi zâtînin kısımlarından biri olarak görmesi) daha hususi olan birinci manayı değil, daha umumi olan ikinci manayı irad ettiğii anlaşılmıştır. (ey talebe) sen bunu iyi anla, bazıları bunu anlamıyor.

[61] Yani canlı mefhumu insanın ve atın hakikatına dahildir. İnsan hakikatı düşün canlıdır, atın hakikatı da kişneyen canlı olmasıdır. İnsan ve at, canlının izafî cüzîyyeleridir. Hayvan ise; cüz'îyyatı hakikatının dışında olmayandır. Cüz'îyyatı hakikatının dışında olmayanların hepsi zâtîdir. O zaman canlı da zâtîdir.-talep edilende budur.-

[62] Arazî, müfrettir, küllîdir ve zâtîdir. Çünkü arazî, arazî lazımlarının ve arazîmufârık mahiyetine dahildir. Arazî lazım; mahiyetten ayrılması mümteni olan/mümkün olmayan arızlardır. Arazîmufârık ise; mahiyetten ayrılması mümteni olmayan/mümkün olan arızlardır. Hassanın hakikatı ve arazî âm'ın hakikatı araz' a dahildir. Hassanın hakikatı, tek bir hakikata mahsus olandır. Arazî âm' ın hakikatı ise; birden fazla hakikata arız

olandır. O halde araz, cüz'îyyatı hakikatının dışında olmayandır ki o da zâtîdir. Bu şekilde araz, zâtî lafız olur ve metinde geçtiği gibi kûllînin ikinci kısmıdır. Arazîzâtî, arazî lazıma ve arazîmufârîka cinstir, aynı şekilde hassaya ve arazî âm'ma da cinstir. Arazîzâtî kısımları itibariyle; arazî lazım, arazîmufârîk, hassa ve arazî âmdan ibarettir. O halde kısımları itibariyle arazî, zâtîdir. Cüz'îyyatı hakikatının dışında, şeklindeki manası itibariyle ise, arazîdir. Bu konu imtihan sorusu olarak bir çok öğrenciye soruldu.

[63] Yani kûllî olan arazî, zâtîye ihtilaf ediyor. Arazî genel olarak cüz'îyyatı hakikatına dahil olmayan olarak açıklanır ya da cüz'îyyatı hakikatının dışında olan olarak açıklanır.

[64] Yani, gülmek insan hakikatının dışındadır. İnsanın hakikatı düşünen canlıdır.

Mizani alimler, nevîlerin sıralı havaslarında/ özelliklerinde ilk akla gelene fasl ve zâtîye itibar ederler. İnsan için düşünebilen olması gibi. Çünkü düşünmek insan için akla ilk önce gelen özelliştir. Küşünmek akletmede ve fikir üretmede genellikle ve daha çok fayda verir. Gülme ve yazı yazma kabiliyetine ihtilafen, düşünebilme insanın sıralı özelliklerinden en önde gelenidir. Bu itibarla mizani alimler, insanın düşünebilme yeteneğini zâtî ve fasl olarak görmüşlerdir.

Aynı şekilde mantıkçılar, nevîlerin genellilik açısından akla ilk önce gelenine, araz ve cins olarak itibar ederler. İnsan için canlı olması gibi. Çünkü canlı olmak, insan için gülmek, yemek ve içmek gibi özelliklere ihtilafen, genellikle akla daha önce gelir. Canlı; cism-i nâmi, duyguları olan, iradeyle hareket etme gibi özelliklerden ibarettir. İnsanda aynı şekilde cism-i nami, duyguları olan ve iradeyle hareket edendir. Cisim, yürüyen olmasından/maşi ve yeme/içmeden önce gelir. Bu sebeplerden mantıkçılar; insan için düşünebilme özelliğini zâtî ve fasl olarak, gülmeyi ise arazîâm olarak gördüler. Yine insanın canlı olma özelliğini zatı ve cins, yürüme ve yeme/içme özelliğini ise arız-ı ve am olarak gördüler.

Tercih edilen olmaksızın tercih yapılmaz. Zâtîyi, arazî'ye; arazî'yi da zâtîye tercih etmek zorlama bir iş yapmak demektir. Çünkü tercih edilen olmaksızın, tercih edilendir. Bu üzerine tefekkür edilecek bir şey değildir. Sonuç olarak gülmek insan hakikatının dışında olduğu için, arîzi'dir.

[65] Musannif, zâtîyi tarif ederken hakîki mananın iradı ile oluşan tevehhümü

uzaklaştırmak için, gizli olan mananın yerine(yukarıda geçen zâtînin ikinci manası), görünen manayı (yukarıda geçen zâtînin birinci manasını) koydu ve يدخل لا يخرج yerine kullanarak lazımı irad edip, melzumu kullanmıştır. Bu nedenle tarifte kullandığı يدخل لا يخرج Anlamındadır. Çünkü müstelzim/lazım olan şey içinde olandır. Tıpkı bazı haşiyelerde zikredildiği gibi. Ya da musannif جزئية حقيقة هو الذى يدخل فى Sözüyle cüz'îyyatı hakikatına dahil olan şeklindeki birinci manayı kastetti. Cüz'îyyatı hakikatının dışında olmayan şeklindeki ikinci manayı kastetmedi. Bu şekilde düşünmek, bir şeyi tarif etme ve taksim etme yöntemi olarak uygun değildir. Münasib olan yöntem ikinci manadadır. Yani daha umumi olan -cüz'îyyatı hakikatının dışında olmayan- tarif şeklidir. Bu tarif ele alındığında, zâtî; cins, nev ve fasl' a taksim edilir. (burdan anlaşılacağı üzere) birinci mana nevî doğrulamaz. Çünkü nevîn hakikatı, cüz'îyyatının hakikatının ta kendisidir. Tıpkı insanın hakikatının, Zeyd, Ömer ve Bekr'in hakikatının aynı olması gibi. Çünkü insanın hakikatı düşünebilen canlıdır ve Zeyd, Ömer ve Bekr'in hakikatları da avarız-ı hariciyeleri olan cüz'îyyatlarının tarifatına göre oluşan şahsi özellikleriyle birlikte düşünebilen canlıdır. İkinci mana ise nevî doğrular, tıpkı cinsi ve fasl'ı doğruladığı gibi. Musannifin küllîyi tarif ederken; 'küllî ya zâtî dir.' Sözüünü kullanmasındaki muradı ikinci manadır. Tıpkı zâtîyi açıklarken ' o nedir, sorusuna cevap olan' sözünü kullanmasındaki muradın da ikinci mana olması gibi. Tarifte zikredilen يدخل لا يخرج manasında kullanılmıştır. Bu haliyle tarif, nevî doğrulamış olur. Çünkü şeyin kendisi zatının, dışında olmayandır. Musannifin birinci tarifi bir şeyi tarif etmeye uygunken ikinci tarifi ise bir şeyin kısımlarını göstermeye uygundur.

Musannif, zamirin اما عرضى Sözündeki عرضى sözüne irca etme tevehhümünü ortadan kaldırmak için görüneni temiz olanın mevzusu olarak koydu. اما مقول sözü

مقولى الذاتى اما Makamındadır. Zamirin اما عرضى sözüne irca edeceğine tevehhüm etti. Çünkü zamir yakın ile uzak olan bir yere döndürülmek/irca ettirilmek istense, ilk olarak yakın olan yere rücu ettirilir, daha sonra uzak olan yere rücu ettirilir.

[66] Kendisine o nedir diye sorulduğunda verilecek cevap, cinstir. Bu konu bir çok talebeye yöneltilmiş sorudur.

[67] Sadece ortaklığı hasebiyle (kendisine o nedir sorusu sorulduğunda verilen

cevaptır.)

[68] Yani Zâtî 3 kısımdır. Ya cinstir, ya nevîdir, ya da fasldır. Şanı bu şekilde olan her şey 3 kısımdır. Bu yüzden zâtî de 3 kısımdır. Bu kıyasta kubra beyana ihtiyaç duymayan bedihiden ibarettir. Sugra ise fulandır.

Zâtî:

Ya; O nedir? Sorusuna, sadece mahiyetindeki ortaklığı hasebiyle söylenen cevaptır

Ya; O nedir? Sorusuna, hususiyetle birlikte, ortaklığı hasebiyle de söylenen cevaptır.

Ya da; zatı itibariyle o hangi şeydir? Sorusuna verilen cevaptır.

O nedir? Sorusuna, sadece mahiyetindeki ortaklığı hasebiyle söylenen bütün cevaplar, cinstir.

O nedir? Sorusuna, mahiyetindeki hususiyetle birlikte ortaklığı hasebiyle verilen bütün cevaplar, nevîdir.

Zatı itibariyle o hangi şeydir? Sorusuna verilen bütün cevaplar da fasldır.

Bu şekilde kıyas; iktirani kıyasın beşinci yoluyla, sugra-i munfasıladan ve kubrası da 3 tane muhmeleden oluşur. Netice olarak;

Zâtî, ya cinstir, ya nevî dir. Ya da fasldır.

Bu netice sugranın talep edilen/istenen ispatı mahiyetindedir.

Bu kıyasın, bilinen üçüncü şeklin dışında olma ihtimali de vardır. Lakin mefhumu itibarıyla munfasılanın cüzleri arasında imtiyazın olmamasından, kıyasın meşhur ve bilinenin aksine birinci şekilde olması daha tercihe şayandır. Munfasılanın cüzlerinin her birinin nun harfindeki üstün harekeye ait olması gerekir, diğerinin de esre harekesine ait olması gerekir. Söylemede önce esre gelir sonra üstün, o zaman, kıyas metinde de zikredildiği gibi birinci şekilden, sugrası munfasıla, kubrası da üç tane hamliyeden oluşmuştur. Musannifin ilerde de dediği gibi: “o cinstir; onevîdir; o fasldır.” Sözü, üç hamliyeden oluşan kubradır. Yine musannifin “zâtî; o nedir sorusuna verilen cevaptır,” sözü de munfasıladan oluşan sugradır. Metinde geçen ve musannifin “zâtî; o nedir sorusuna verilen cevaptır,” sözü ve “verilen cevaptır” şeklindeki kıyasın sugrası olan sözünden dolayı, bu kıyas birinci şekildedir. Eğer musannifin “zâtî; o nedir sorusuna verilen cevaptır” sözü metinde zikrettiğimiz bu kıyas için şartıyye-i munfasıla

olsaydı. O zaman bu kıyasın üçüncü şekilden olma ihtimali vardır. Çünkü hadd-ı evsat/orta terim –musannifin مقول sözü- sugranın/küçük önermenin ilk terimi ve kübranın/büyük önermenin de ilk terimi olduğundan. Bu takdirde bu kıyas üçüncü şekil kıyas olur. Ancak mukaddem ile tâli arasındaki üstünlük göz önünde tutulduğunda yukarıda da geçtiği üzere (nun harfinin herekesiyle alakalı) eğer hareke fetha/üstün olursa mufaale vezninde gelmiş olur ve mufaale vezninde iki şey arasındaki müşareke/ortaklık için gelir ki buda munfasılaya (zâtî; o nedir sorusuna verilen cevaptır) uygundur. İşte tamda bundan dolayı bu kaziyye birinci şekildendir, deriz.

[69] Yani sadece ortaklığı hasebiyle, o nedir? Sorusuna verilen cevap bu canlıdır, olur. Sadece ortaklığı hasebiyle, o nedir? Sorusuna verilen bütün cevaplar, cinstir. O halde canlı da cinstir. Demek ki ‘insan ve at için bunlar nedir?’ diye sorulsa, bunlar canlıdır diye cevaplanır. Çünkü buradaki soru insan ve at açısından sadece ortaklıkları hasebiyle mahiyetlerinin sorulmasıdır, bu yüzden cevap cins olarak gelir. Eğer sadece insan sorulsaydı, insan nedir? Şeklinde. O zaman sorulan soruda insana has mahiyet sorulduğundan cevap olarak düşünüen canlı demememiz gerekirdi. Yani cevap düşünüen canlıdır, olurdu.

[70] Yani, (burada kastedilen) sadece mahiyetindeki ortaklığı hasebiyle o nedir? Sorusuna verilen cevaptır.

وهو الجنس sözü; (yukarda geçen) Ya; O nedir? sorusuna, sadece mahiyetindeki ortaklığı hasebiyle söylenen cevaptır. Ya; O nedir? sorusuna, hususiyetle birlikte, ortaklığı hasebiyle de söylenen cevaptır. Ya da; zatı itibariyle o hangi şeydir? sorusuna verilen cevaptır. Şeklinde maddelerden oluşan sugra-i munfasılanın, birinci şekilden oluşan kubrasıdır.

Bu kaziyye içinde zamir bulundurması itibarıyla şahsiyye/tekil önermedir. Mercii açısından mucibe-i küllîyedir. Eğer مقول sözündeki tenvin tenkir/nekra yapmak/belirsizleştirmek için gelmişse, Su’r edatı, tenvindir.

Bu kaziyye ya birinci şeklin kubrası ya da bizim daha önce karar kıldığımız gibi üçüncü şeklin kubrasıdır. Kaziyenin sürekli birinci şekille neticelenmesinin alameti, kubradaki küllîyenin kemmiyeti ile alakalıdır. Üçüncü şekil ile neticelenmesinin aleti ise iki mukaddimededen birinin küllîyesinin kemmiyeti ile alakalıdır. Metinde zikrettiğimiz kıyas birinci şeklin birinci darbıyla beraber üçüncü şeklin birinci darbindandır. Mucibe-i

kûllîye-i sugra ve mucibe-i kûllîye-i kubradan meydana gelir. Takdir edilen bu iki görüşe göre وهو الجنس sözü zamirin mercii açısından mucibe-i kûllîyedir. Yine zamirin varlığıyla bu kazıyye şahsiyye/tekil önermedir. Çünkü zamir muayyen bir şahıstır ve muayyen bir cüz'iden ibarettir.

Bazı ilmi bilgisi olmayanlar dedi ki; وهو الجنس sözü, zamirin mercii itibariyle bu kazıyye mühmeledir. Bu kişilerin söylediklerine iltifat etme/önemseme. Bu durum gelecek olan وهو نوع ve وهو فصل sözleri içinde geçerlidir.

[71] Yani cins, (resim yoluyla tarif edilir.)

[72] Yani; muhakkak ki cins denmesi gibi.

[73] Yani; sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayan (kûllî lafızlar)

[74] Yani; ayn'ın fethasıyla bilinen mahmulün cüzleri hakkında ki kelimamız sebebiyle mahmuldür. الحمل kelimesi على harf-i cerrine geçiş yapıyorsa, genellikle الحمل manasına gelir, bazen de الاطلاق/serbest bırakma manasına gelir.

على kelimesindeki على harfi مقول sözüne mütealliktir. İşte bu sebeple على harfinden dolayı مقول kelimesi mahmul manasındadır. Bazıları dedi ki; musannif, على kelimesinin taalluk etmesi için مقول kelimesini kullandı, كلى kelimesini de مقول mevsuf olması için söyledi. Bazılarının bu söylediği doğru bir şey değildir. Çünkü مقول gibi sıfattır. كلى sıfatlıktan, mefhumunu düşünmek ortak olmasına engel olmayan ibaresine nakledildi.

[75] (musannif) hakikat kelimesini kullanarak nevî bu tanımdan ayırmış oldu. Çünkü nevî hakikatları açısından değil, fertleri açısından farklı olanlar için verilen cevaptır. Yine tanımda muhtelif hakikatlar diyerek, Zeyd, ömer, bekr ve beşir gibi şahsiyetlerin cüz'ıyyatını ayırdı. Çünkü bunlar hakikatleri açısından değil fertleri açısından farklıdır. Hakikat sözüyle (tanımı) nevîden ayırdı. Çünkü nevî hakikatleri açısından değil, fertleri açısından farklı olan kûllî mahmullerdir. Tıpkı ilerde de gelecek üzere.

الحقائق sözü الحقيقة sözünün cem'idir. Hakikat yani mahiyet, bir şey neyse odur. Teftâzânîye göre de mahiyet; (kendisiyle) o şeyin ne olduğu öğrenilir. Tıpkı

bazılarının dediği gibi.

[76] Denildi ki burada ki كثير den maksat ikidir. Araplara göre iki, mizani alimlere göre üçtür. كثير kelimesi كثيرين şeklinde cem edilmesi halinde, o zaman araplara göre altı, mizani alimlere göre dördttür. Aslında bu böyle bir şey değildir. Çünkü buradaki cem birlere bakışladır. Bu şekilde zikredilen zorluklara bakmaya gerek yoktur.

[77] (musannif bunu) araz ve fasl'ı ayırmak için ekledi. Çünkü araz ve fasl, hangi şey sorusuna cevap olarak gelirler.

[78] Bazıları dedi ki; tarifte geçen küllî, cins'e yakın cinstir. مقول ise arazî amm-i lazımdır. Küllî için على كثيرين cümlesi hasa-i lazimedir. O zaman bu tarif, cins-i karib ile hasa-i lazimededen mürekkeptir ve bu nedenle resm-i tamdır. Bazılarının bu dediğine aldanma. Çünkü küllî, zâtî vasıtasıyla hem cinse hem nev'e hem de fasla uzak cinstir. Çünkü uzak cins başka bir şeyin vasıtasıyla cins olur. Zâtî ise vasıtasız bir şekilde cins'e, nev'e ve fasl'a yakın cinstir. Çünkü yakın cins vasıtasız cinstir. O zaman (musannifin) yaptığı tarif cümlesi, uzak cins ve hasa-i lazımdan mürekkeptir. Böyle takdir edildiğinde, tarif cümlesi resm-i nakıs olur. Tıpkı Ömer el-Katîbî 'nin Şemsiyye risalesinde; 'eğer tarif sadece hassadan oluşuyorsa ya da cins-i karible birlikte oluşuyorsa o zaman bu tarif resm-i nakıs olur' demesi gibi.

Eğer musannif tarifi; يرسم بانه ذاتي مقولşeklinde deseydi, o zaman resm-i tam olurdu. Ancak musannif tarifi يرسم بانه كلي مقولşeklinde yaptığı için bu tarif resm-i nakıstır. Ömer el-Katîbî'nin yukarda geçen sözüne göre. Buna bak ve bundan sonra gelecek olan nevînin resmini, faslın resmini, hassanın resmini, arazî am'ın resmini ona göre kıyasla.

Cinsin hadd-i; altında farklı mahiyette nevîler bulunan zâtîdir. İnsan, at ve eşek gibi, bunlar mahiyetleri farklı olan türlerdir. İnsan mahiyet düşünen canlı, atın mahiyeti kişneyen canlı, eşeğin mahiyeti ise anıran canlı olmasıdır.

[79] Mizani alimler, kavli şârihin kısımlarına hadd-i değil, resm-i münasebetleri olduğundan, hadd-i değil resm-i itibarla; hadd-ı tam, resm-i tam, hadd-ı nakıs, resm-i nakıs şeklinde dört kısımdan oluşan kavli-işârih için tasavvurat ve çeşitlerine mebadii

yaptılar. Çünkü makuliyeye'si hadd-e değil resm-e muteberdir. Bunula beraber kavli-şârihin kısımlarına muteberdir. Tıpkı hayvanı natıkın, insanın makulü olaması gibi. İnsan nedir? şeklinde sorulması yoluyla ondan ne olduğu sorulursa, onun hayvan-ı natık olduğu söylenmesi gerekir. Bu yüzden musannıfkûlliyatı hams-ı hadd değil, resm yoluyla bildirdi. و يرسم şeklinde tarifleri yaptı. Bazıları dedi ki bu tarifler kûlliyatı hamsın haddleridir. Ulemaların uleması olan üstadların nezdinde, bu bazılarının dediği muteber değildir.

[80] Cins;

Ya; yakındır. O da başka cinsin vasıtasına ihtiyaç duymayan cistir. Canlı misali gibi. Çünkü canlı vasıtasız bir şekilde insanın cinsidir.

Ya da; uzaktır. Başka cinsin vasıtasına ihtiyaç duyar. Cism-i nami/ gelişen beden gibi, bu insan için canlı olması vasıtasıyla cinstir. Denilir ki; gelişen beden canlıya cinstir, canlı da insana cinstir. Bu şekilde birinci şekilden hasıl olan kıyasta, şu şekilde neticelenir;

Cism-i nami, insanın cinsine cinstir. Bu netice sugra olur ve mukaddime-i ecnebiyye-i kendine kubra yapar ve şöyle söylenir; insanın cinsine cins olan her şey, insanın cinsidir.

İkinci kıyasta neticelenir ve; cins-i nami insanın cinsidir. Şeklinde olur.

[81] Cins mertebesi açısından, 4 kısımdır.

1) Cins-i Âlâ: altında cins vardır, üstünde ise cins yoktur. Ömer el-Katîbî dedi ki; cins-i âlâ cinslerin en umumi olanıdır. Tıpkı cevher gibi. Çünkü o cisimden/bedenden, cism-i namiden/gelişen bedenden, canlıdan daha umumidir. Bunların hepsi cevherin altındadır.

2) Cins-i sa'fil: altında cins olmayan ama üstünde cins olan, cinstir. Ömer el-Katîbî dedi ki; Cins-i sa'fil en hususi/ehas olan cinstir. Canlı gibi, çünkü canlı cism-i namiden/gelişen bedenden ve cisimden/bedenden daha hususidir. Bunların hepsi canlının üstündedir.

3) Cins-i mutevassıt: hem üstünde hem altında cins olan, cinstir. Ömer el-Katîbî dedi ki; cins-i mutevassıt, cins-i sa'filden daha umumi, cins-i âlâdan daha hususi olan, cinstir. Cisim/beden ve cism-i nami/gelişen beden gibi, çünkü bunların herbiri

kendilerinden altta olan canlıdan daha umumi ve kendilerinden üstte olan cevherden daha hususidirler.

4) Cins-i basit: altında ve üstünde cins olmayandır. Ömer el-Katîbî dedi ki; cins-i basit, diğer hepsinden farklı olandır. Tıpkı akıl gibi, çünkü akıl cevherden farklı olduğu için; cevher, aklın cinsi değildir deriz. Yine aynı şekilde canlıdan, cism-i namiden ve cisimden farklı olduğu gibi. O halde cins-i basitin ne altında ne de üstünde cins yoktur.

Cins-i âla, cinslerin cinsi olarak da adlandırılır, bu adlandırma hem tenazül yoluyla olur hem de şu yolla olur; cevher, cismin/bedenin cinsidir. Cisimde cins-i nâminin cinsidir. Cism-i nami de canlının cinsidir. Canlının cinside insandır. Bu şekilde birinci şekle göre neticelenen kıyas;

Cevher; insanın cinsinin, cinsinin, cinsidir.

Bir şeyin cinsinin, cinsinin, cinsi olan her şey

Cinslerin cinsi olarak isimlendirilir.

O halde cins-i âla, cinslerin cinsi olarak isimlendirilir.

Ayrıca;

Cism-i nâmi için, cins-i bâîd; cisim için, cins-i eb'ad; cevher için ise, eb'ad'ul bâîd denir.

[82] الخصوصية kelimesindeki خ ya üstün hareke ile okunur, ya da ötre hareke ile okunur. الخصوصية kelimesi, bir mahiyete mahsus olmak -ilerde daha detaylı gelecek anlamındadır. اما مقول sözü, daha önce bahsettiğimiz üç maddeden/şıktan oluşan sugra-i munfasılanın ikinci maddesi/sıkkıdır.

[83] İstinafi olma tevehhümünü uzaklaştırmak için kullanılan, الشراكة ve الخصوصية arasında (musannıfın) kullandığı و/vav' ı atıfa ile istifade ettiklerimizin toplamına müekkettir. معا terkibi açısından, haldir. Amili ise; الخصوصية ve الشراكة nin lam'ından istifade ettiğimiz fiil manasıdır. Yani şahısların cü'yyatının ortaklığını ve şahsi özelliklerinin bilmek. Burada hal, her ikisine birden işaret ediyor. Bu şekilde hal, 7 kısımdan bir tanesiyle müekkettir. Bu 7 kısım daha önce مستعين بالله bahsini açıklarken geçmişti. Bu konu da birçok defa isimleri, القرعة الشرعية olarak adlandırılan öğrencilere sorulmuştu.

[84] Yani; hususiyeti ile birlikte ortaklığı hasebiyle o nedir? sorusuna verilen cevap insandır. Hususiyeti ile birlikte ortaklığı hasebiyle o nedir? sorusuna verilen cevapların hepsi, nevîdir. O halde insan, nevîdir. Burada kubra, beyyine olduğundan beyana ve istapa ihtiyaç yoktur. Sugra ise; gayr-i beyyinedir. Bu yüzden beyana ve ispata ihtiyaç vardır.

Burada denilir ki; Amr ve Zeyd için; bunlar nedir? sorusuna verilen cevap insandır.

Amr ve Zeyd için bunlar nedir? sorusuna verilen bütün cevaplar, hususiyet ile birlikte ortaklığı hasebiyle o nedir? Sorusuna verilen cevabın kendisidir. O zaman bu kıyas, birinci şeklin birinci darbıyla neticelenir ve şöyle olur;

İnsan, hususiyet ile birlikte ortaklığı hasebiyle o nedir? sorusuna verilen cevaptır.

Bu netice yukarıda sugra için talep edilen (beyan ve ispatın) kendisidir.

[85] Bilki; eğer sadece Zeyd'e sorulsa, o nedir? diye, yine insan olarak cevaplanır. Tıpkı Zeyde ve Amra o nedir? diye sorulduğunda, insan cevabının verilmesi gibi. İkisine birlikte sorulduğunda nasıl insan cevabı veriliyorsa sadece Zeyde sorulduğunda da insan cevabı verilir. Şahsi özellikleriyle birlikte hayvan-ı natık denmez. Çünkü nevîn mahiyeti, harici şahsi özellikleri hariç cüz'îyyatının mahiyetinin aynısıdır. Zira Zeydin mahiyeti harici şahsi özelliklere bakmayı keserek-sadece zihnen bakarak- hayvan-ı natık olur. Tıpkı insanın mahiyetinin hayvan-ı natık olması gibi. Toplu veya münferiden şahsi özelliklerine ait cüziyyatları sorulduğunda, cevap olarak nevîleridir, denir. Tıpkı örneklendirdiğimiz gibi.

[86] Yani; şahsi özellikleriyle birlikte ortaklığı hasebiyle bu nedir? sorusuna cevap olarak verilenleri hepsi(nevidir.)

[87] Musannıfın وهو sözü; metinde daha önce geçen, 3 şıklı sugranın ikinci şıkkının kubrasıdır.

وهو النوع Sözü içinde bulundurduğu zamirden dolayı şahsiyye/tekil önermedir. Murcii açısından mucibe-i küllîyedir. Sur'u ise مقول tenvinidir. Tıpkı daha önce metinde geçen muttasla-ı sugranın 1. Şıkkının kubrası olan cins' i açıkladığımız şekilde.

[88] bil ki; nevîler, nevîhakîki ve nevî izafî olmak üzere iki kısımdır.

Nevî izafi: o nedir sorusuna kendisi ve başkası için cinstir, şeklinde söylenen mahiyetlerin hepsine nevî izafi denir. Cisim gibi, çünkü o cevherin nevîdir. Cisim ve cismun le-yetecezze nedir şeklinde, cismin ve cismun le yetecezzenin ne olduğu sorulduğunda; cevap olarak, cevherin her ikisinin cinsi olduğu söylenir. Cisim nevi izaf-i âladır. İnşallah ilerde bu konuyu öğreneceksiniz.

[89] Burada ki vav harfinden maksad nevîhakîkidir.

[90] Yani; nevî resim yoluyla tarif edilir.

[91] Muhakkak nevîhakîki...

[92] kûllîdir. Yani sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayanlafızdır.

[93] Mahmuldür.

[94] O nedir? sorusuna cevap olarak verilen, harici teşahhus/ hariçteki şahsi özellikleriyle, simalarıyla sayıca farklı olanlar. Çünkü suretleriyle hakikatleri, nevîlerinin hakikatının aynısıdır.

[95] Musannıfın بالعدد دون الحقيقة söylemesinin sebebi, nevînin tarifininden, cinsi çıkarmak/uzaklaştırmak içindir. Yine فى جواب ما هو söylemesinin sebebi de, tariften fasl-ı ve arazî çıkarmak içindir. Çünkü bu ikisinin sorusu o nedir, değil hangi şey şeklindedir.

کلی sözü nev'e cins-i baidtir. Çünkü ذاتی Vasıtasıyla nev'e cinstir. Daha önce metinde bahsi geçtiği gibi zâtî, nev'e cinstir مقول sözü , arazî âm lazımdır. کلی كثيرین sözü ise; hassa-i lazımedir. O halde bu resim/tarif cinsi bvoid ve hassa-i lazımeden merkektir. Cins-i baid ve hassa-i lazımeden mürekkep olan bütün resimler/tarifler resm-i nakıstır. O zaman bu da resm-i nakıstır. Ömer el-Katîbî'nin Şemsiye'deki şu sözüne binaen; Nakıs; ya tek başına hassa ile olan, ya da cins-i baid ile birlikte olan tariflerdir. Bazıları dede ki; bu resimm/tarif resm-i tamdır. Eğer musannif tarifi şu şekilde ويرسم بانه ذاتی مقول على كثيرین

هو yapmış olsaydı o zaman bu tarif, resm-i tam olurdu. Çünkü cins-i karib olan, ذاتیden ve hassa-i lazımdan meydana gelmiş olacaktır. Ancak musannif tarifi o şekilde yapmadı ويرسم بانه ذاتی مقول على كثيرين o şekilde yapmadı. Eğer bu bazılarının söylediklerini duyarsan iltifat/değer verme.

Nevîhakîki;

Ya sayıca çok olan şahıslar için (birden çok olan şahıslar için) kullanılır. Bu da şu şekilde tanımlanır; hem kendine ait özellikleri hasebiyle hem de ortaklığı hasebiyle o nedir sorusuna, cevap olarak söylenen sözdür. İnsan gibi. Ayrıca Zeyd ve Amr nedir? şeklinde Zeyd ve Amr'ın ne olduğu sorulsa, cevap olarak bunlar insandır denilir.

Ya da; sayıca çok şahıslar için değil (tek bir şahıs için) kullanılır. Şu şekilde tarif edilir: sadece kendine ait özellikleri hasebiyle o nedir sorusuna verilen cevaptır. Güneş gibi. Bu yıldız nedir şeklinde güneşin ne olduğu sorulsa, çünkü bu soru sadece kendine ait özellikleri hasebiyle o nedir şeklindedir. Bu güneş yıldızdır, diye cevap verilir. İşte o zaman güneş tek kişiye münhasır olan nevîdir. Bazı üstadlar, Nevîhakîki sayıca çok olanlar ve tek olanlar olmak üzere iki kısım olduğunu söylediler. Çünkü o kûllîdir ve o nedir sorusuna ya tek bir şey için söylenen cevaptır ya da mahiyette ittifak eden birçok şey için söylenen cevaptır.

[96] Bil ki; nev mertebesi açısından tenazül yoluyla dört kısma ayrılır;

1.kısım: nevîÂlâ; en umumi olan nevîdir. Bazıları da nevîâlâ için altında nevî olan fakat üstünde nevî olmayan şeklinde söylediler. Cisim gibi. Çünkü cisim; cism-i namiden, canlıdan ve insandan daha umumi olmakla beraber bunların herbiri onun altındadır. Ve üstünde nevî bulunmadığı için nevi âlâ olarak isimlendirilmiştir.

2. kısım: nevî sefil: nevîlerin en hususisidir. Bazıları da nevî sefil için, altında nevî olmayan fakat üstünde nevî olandır, dediler. Tıpkı insan gibi. Çünkü insan; canlıdan, cism-i namiden, cisimden daha hususi olmakla beraber bunların her biride insanın üstündedir. Nevî sefilin altında nevî bulunmadığı için nevî sefil olarak adlandırıldı.

3. kısım: nevî mutevassıt; nevî sefilden daha umumi, nevî aladan daha hususi olan nevî dir. Bazıları da nevî mutavassıt için üstünde ve altında nevî olandır, dediler. Cism-i nam-i ve canlı gibi. Çünkü bu ikisi insandan daha umumi, cisimden ise daha hususidir.

Yine nevî mutevassıt, nevîâlânın ve nevî sefilin arasında bulunduğu için bu şekilde adlandırılmıştır.

4. kısım: nevî basittir. Diğer üç çeşit nevîden farklıdır. Bazıları dedki; üstünde ve altında nev olmayandır. Eğer cevheri akla cins olarak kabul edersek, akıl bu nev için örnek olarak kabul edilir. Çünkü akıl; nevî aladan, nevî sefilden, nevî mutevassıttan farklı olmakla beraber, altında ve üstünde nev bulunmayandır. Yine nevî basit, maddeden soyut olduğu için bu şekilde adlandırıldı.

[97] Bu söz düzeltmek için değildir. Daha önce geçen nev ve cinsin o nedir sorusuna cevap olmalarına karşılık, faslın zatı itibariyle o hangi şeydir, sorusuna cevap olması hasebiyle oluşan aralarındaki farklılığa olan işarettir.

[98] Şey; kendisinden bilgi ve haber verilmesi mümkün olandır. Burada sorulan şey ise fasldır. ای شئ şeklinde sorulan soru, zâtîye ait ayırıcı/mümeyyiz olur. Tıpkı, insan hakkında, insan zatı itibariyle hangi şeydir diye soru sorulduğunda, cevap olarak natık/düşünen denmesi gibi. Çünkü bu insan için zâtî mümeyyizidir ve fasldır. Fasl da zatın bir kısmıdır.

[99] ای شئ هو فی ذاته şeklinde sorulan soru ise, arazî mümeyyizdir. Tıpkı insan hakkında, insan arazî itibariyle hangi şeydir, şeklinde soru sorulduğunda, cevap olarak dahik/gülen cevabının verilmesi gibi.

[100] Zâtînin dört manası vardır:

- 1) kendiyle kaim olan manası vardır,
- 2) başkasıyla kaim olan mananı vardır,
- 3) zihinde kaim olan manası vardı,
- 4) mahiyet manası vardır. Burada murad edilen mana dördüncü manadır.

[101] Yani; zatı itibariyle o hangi şeydir sorusuna cevap olan fasıl.

[102] Musannif; اما مقول.....آه karinesiyle الذی sözünü الذاتی şeklinde açıkladı. O zaman الذی sözü, fasl için, cins-i karibtir. Çünkü faslın ferdlerine; nev ve cinsin ise ağıyarına şamildir. آه.....آه sözü faslı karib yerindedir. Faslı karibten

ve cins-i karibten mürekkep bütün tarifler hadd-ı tamdır. O zaman bu tarifte fasl için hadd-ı tamdır.

[103] Yani, zâtî itibariyle ayırıyor.

[104] Yani, nevî ayırıyor, tıpkı insanı, at gibi diğer nevîlerden ayırdığı gibi.

[105] Yani, bir başka nev olan at ile daha önceki nev olan insanın, hayvan oluşları sebebiyle ortaklık barındırmaları.

[106] burdan anlaşıldı ki; الشئ Kelimesi nevdır, عما kelimesinde ki ما ise, diğer nevdır.

[107] Musannif burada faslın tarifini yapmıştır. Faslın tarifi konusunda mutekaddimu ulaması ile müteahhirun ulaması arasında ihtilaf vardır. Mukaddimuna göre; ‘müfretten tarif olmaz, ister hadd-i tam olsun, ister resm-i tam olsun, ister hadd-i nakıs olsun, ister resm-i nakıs bütün tarifler mürekkeptir.’ Müteahhiruna göre ise; hadd-i nakıs ve resm-i nakıslarda tarif müfret olarak gelebilir. Hadd-ı tam ve resm-i tam ise, mürekkep gelmek zorundadır. Musannif ise mukaddimun ulamanın görüşünü tercih etmiştir. Musannifin tercihinin bu şekilde olduğunu gösteren işaretleri şöyledir; faslın tarifini yaparken sadece, bir şeyi cinsinde kendisine ortak olanlardan ayıran şeklinde söylemesive bu tarife, ne ‘altında mahiyetleri farklı neviler olan kulli’ şeklindeki cinsin tarifini ne de ‘altında mahiyetleri ortak olan şahıslardan oluşan kulli’ şeklindeki nevin tarifini eklemeyerek yine musannif bununla birlikte, faslın tarifini yaparken وهو الذى يميز Şeklinde yapmış olsaydı, bu şekilde tarif, her iki görüşe de uygun olurdu. Ancak bunu da tercih etmedi ve faslın tarifini وهو الذى Şeklinde yapmış oldu. Bunlarda bize musannifin, mukaddimun ulamasının görüşlerini tercih ettiğini gösterir.

[108] Yani, natık/düşünme insan için fasldır. Çünkü natık, zatı itibariyle hangi şeydir sorusuna cevap olarak söylenir. Zatı itibariyle hangi şeydir sorusuna verilen bütün cevaplar, fasldır. O zaman bu kıyas, natıkta fasldır, şeklinde kıyaslanır.

Denilir ki; natık fasldır. Çünkü; natık, bir şeyi cinsinde kendisine ortak olanlardan

ayırandır. Bir şeyi cinsinde kendisine ortak olanlardan ayıran herşey, fasldır. O halde, bu kıyasta sugra-i sühle hasıl olur ve natık fasıldır, şeklinde neticelenir.

[109] Yani; (fasl) zatı itibariyle o hangi şeydir sorusuna cevap olarak söylenen herşey yada bir şeyi cinsinden kendisine ortak olanlardan ayıran herşeydir.

Bu kaziyye, zamirden dolayı şahsiyye/tekil önermedir. Zamir merci-i açısından ise, mucibe-i kulliyedir. مقول جمل مقول فى جواب tenvini ise mucibe-i kulliyenin sur'u dur. Çünkü tenvin daha önce de geçtiği üzere, eğer tenkir için gelmişse o zaman tenvin mucibe-i kulliyenin suru olur. Bu kaziyye daha önce geçen ve 3 şıktan mürekkep olan sugranın, üçüncü şıkkının kübrasıdır.

[110] Zâtî; ya cinstir, ya nevîdir, ya fasldır,

Çünkü Zâtî;

(Birinci şık) ya; sadece ortaklığı hasebiyle o nedir sorusuna verilen cevaptır,

(ikinci şık) ya; mahiyetteki ortaklığı hasebiyle birlikte ona ait olan özellikleriyle de o nedir sorusuna verilen cevaptır,

(üçüncü şık) yada; zatı itibariyle o hangi şeydir sorusuna verilen cevaptır.

O halde;

Ortaklığı hasebiyle o nedir sorusuna verilen bütün cevaplar, cinstir.

Mahiyetindeki ortaklığı hasebiyle birlikte ona ait olan özellikleriyle de o nedir sorusuna verilen bütün cevaplar, nev'dir.

Zatı itibariyle o hangi şeydir sorusuna verilen bütün cevaplar da. Fasıldır.

Kıyas bu şekilde iktirani kıyasın beşince şekliyle sonuçlanır ve şöyle olur; Zâtî; ya cinstir, ya nevdir, ya da fasıldır.

[111] Fasıl da ya faslı karibtir, ki faslı karibte; cins-i karibte kendisine ortak olan bir şeyi diğerlerinden ayırır. Tıpkı natık gibi insanı, canlılıkta ortak olduğu attan ayırır.

Ya da fasl-ı baidtir. Fasl-ı baid te cins-i baidte kensine ortak olan bir şeyi diğerlerinden ayırır. Tıpkı, hesas/duygusallık gibi, insanı cins-i nami de ortak olduğu bitkiden ayırdığı gibi.

[112] Denilir ki; vucudiyetteki ortaklığı ayıran fasldır. Tıpkı kıyam bi-zâtîhi gibi

cevheri, vucudiyette ortak olduğu arazlardan ayırır. Bu görüş müteahhiruna göredir. Mutekaddimuna göre ise; vucudiyette ki ortaklığı ayıran fasıl değildir. Çünkü, vucud-u mümkünât, arazî zihniyye-i ammeden oluşur. Vucüdiyette ortaklığı olan arazî amm'ı ayıran hassa-i lazimedir. Çünkü kıyam bi-zâtîhi cevherleri vucudiyette kendisene ortak olan arazlardan ayırır. Hasa-i lazime (vucudiyetteki ortaklığı) ayıran olmazsa, o zaman zâtî fasıl ayıran olur ve zâtî fasıl ayıran olursa cevherin üstünde cins (olmuş) olur. Eğer bir şeyin faslı varsa muhakkak cinsi de vardır (şeklinde bir kaidr vardır.) cevherin üstünde cins olduğunu kabul edersek, cevher için o cins-i âlâdır, diyemeyiz. Muteahhirun ulema faslı olan herşeyin cinside vardır kaidesini men etti/gözardı etti ve şöyle dedi; kıyam bi-zâtîhi cevheri arazi ortaklardan ayıran zâtî fasıldır. Bazı üstad ülemalar, müteahhirunun bu büyük bedihi kaideyi göz ardı ettiklerini söyledi. Çünkü şüphe yokku tıpkı mütekaddimun ulemanın söylediği gibi, kıyam bi-zâtîhi hassa-i lazimedir ve vucudiyette ortaklığı olan arâzları cevherden ayırır. Bu konuda Ömer el-Katibî Şemsiyye Risalesindeki görüşü ile müteahhirun ulemanın görüşünü tercih ederek ayrılmış oldu.

[113] Yani fasıl tanımlanır(resmedilir.)

[114] Burdan kasıt (musannif sanki şöyle demiştir.) “muhakkakki fasıl”.

[115] Yani, sadece mefhumu düşünüldüğünde ortak almasına engel olmayan lafızlar.

[116] Yani, muarrefun ve mumeyezun için (bunlarda ra ve ye harfleri üstün olarak gelir.) mahmul manasındadır.

[117] Bu şey kendisinden sorulandır. Burada ise bu soruya cevap olarak verilecek olan fasıldır.

[118] Buradaki birinci şeyden ve zâtîden maksat mahiyet itibarıyladır. كلی sözünde de fasıl için cins-i baidtir.Daha önce metinde birden fazla kez geçtiği gibi zatı vasıtasıyla ona cistir ve yine فى جواب اي شئ هو فى فى cumleside hassa-ı lazimedir. O halde bu tarif/resim cins-i baid ile hassa-ı lazimedir.

oluşturmuştur. Cins-i baide ve hassa-ı lazımeden oluşan bütün tarifler/resimler, resm-i nakıstır. O halde **أه.....قوبأى فى شئى قى مقول** cümleside resm-i nakıstır. Ömer el-Katîbî'nin Şemsiye risalesinde; resm-i nakıs ya tek başına hassadan oluşandır ya da cins-i baid ile birlikte oluşandır. Sözüne binaen bu tarif/resim resmi nakıs olur.

Bazıları da bu resm-i tamdır, dediler. Bu görüş alimlerin alimleri nezdinde muteber değildir. Bu görüşte olanlar, musannıfın **أه.....قوبأى فى ذاته** **ویرسم بأنه قلى مقول** şeklindeki tarifini sanki **أه.....قوبأى فى ذاته** **ویرسم بأنه ذاتى مقول** şeklinde/makamında kullanmış gibi gördüler ve böyle olunca bu tarif, cins-i karib olan **أه.....قوبأى فى ذاته** dan ibaretmiş gibi oldu ve bu tarife resm-i tam dediler. Ama musannıf burada **أه.....قوبأى فى ذاته** **ویرسم بأنه قلى مقول** şeklinde tarif etti ve buda resm-i nakıstır, tıpkı Ömer el-Katîbî'nin (Şemsiye Risalesinde) dediği gibi.

[119] (Araz) Müfred, küllî ve zâtîdir. Çünkü hakîki veya izafî olarak cüziyyatının hakikatına dahildir.(araz'ın hakikatını dört madde şeklinde şöyle açıklayabiliriz)

- a- Arazî لازمın hakikatı: mahiyetinden ayrılması imkansız olan araz,
- b- Arazîmufârıkın hakikatı: mahiyetinden ayrılması imkansız olmayan araz,
- c- Hassa'nın hakikatı: bir tek hakikate has olan araz,
- d- Arazî Am'ın hakikatı: muhtelif hakikatlar için (söylenebilen) araz.

O halde;

Araz;

Ferdlere ve nevîleri açısından,Zâtî

Mefhumu açısından, Arazî

Yukarıda zikredilen dört kısımdan dolayı, cins-i karibtir aynı zamanda küllî için de nevîdir.

[120] Bilki; Araz iki kısımdır. Çünkü araz, ya arazî لازم ya da arazîmufârıktır. Bu şekilde oluşan (kubra) bedihidir ve açıklamaya ve ispata ihtiyaç duymaz. Sugra ise nazaridir, açıklamaya ve ispata ihtiyaç duyar. Sugranın delili, musannıfın **وأما العرضى.....أه** cümlesidir. Şöyle denilir; araz; ya arazî لازم ya da arazîmufârıktır. Çünkü araz ya mahiyetten ayrılması imkansız olandır, ya da mahiyetten ayrılması imkansız olmayandır. Mahiyetten ayrılması imkansız olanların hepsi arazî lazımdır. Mahiyetten ayrılması imkansız olmayanların hepsi de arazîmufârıktır. İki hamliyeden

oluşan kubra ve munfasıladan oluşan ve ispatı talep edilen sugra bu şekilde neticelenir. Bu netice de ‘ araz; ya arazî lazımdır ya da arazîmufâriktır.’ Şeklindedir.

Zâtî ile talep edilerek istenen birinci kıyas; sugrası ve kubrasıyla oluşturulan bu kıyastır. Birinci kıyastan oluşturulan sugra için sabit olan ikinci kıyas ise; metinde zikredilen iki hamleyeden oluşan kubrayla birlikte iki şıktan oluşan munfasıladan ibaret olan sugradır.

Sugra; ya ayrılması imkansız olan.

Ya da ayrılması imkansız olmayandır.

} MUNFASILA

Kubra;

ayrılması imkansız olan (sugranın birinci şıkkı) arazî lazımdır, }
Ayrılması imkansız olmayan (sugranın ikinci şıkkı) arazîmufâriktır. } 2 HAMLİYE

Azda olsa ilimden nasibi olanlar için bu tertipten yana korkuları olmaz ama الخذعة
العدنة olanlar için korku vardır.

[121] Mahiyetinden ayrılması mümkün olmayan arazîlar (lazımı arazî) tıpkı insan için bi-l’ kuvve teaccüb olmak/şaşıрма gibi. Çünkü teaccüb/şaşırmak, farklı/garip olaylar idrak edildiğinde gerçekleşir. Bu idrak insanın mahiyetinden ayrılmaz. Çünkü insan mahiyetini düşünmek, şaşırmayı da düşünmeyi gerektirir. O zaman bi-l’ kuvve teaccüb/şaşıрма insanın mahiyetinden ayrılması imkansızdır. İnsanın mahiyeti de, düşünen canlıdır.

[122] Mahiyetinden ayrılması imkansız olan herşey(arazî lazımdır.)

[123] Bu kaziyye içinde zamir bulundurması hasebiyle şahsiyye/tekil önermedir. Çünkü zamir, manevi bir cüz ve muayyen bir şahıs manasındadır. Tıpkı va’ziyye risalesinde zikredildiği gibi. Yine kaziyye murcî itibariyle, mahsuratı erbaadan mucibe-i kulliyedir. Bu kıyası birinci şekilden kabul edersek, o zaman bu kaziyye kubrasıdır. Aynı zamanda bu kıyasın üçüncü şekilden olma ihtimali de vardır. Ancak (üçüncü şekilden olabilmesi için), tıpkı birinci şeklin, birinci darbı gibi, iki tane mucibe-i kûllîyeden mürekkep olması gereklidir. Yani, bunlardan birincisi kubra, ikincisi de sugra olur. Birinci şeklin şartı ise kubranın kûllîyesinin kemmiyeti hasebiyledir. Musannifin وهو العرض اللازم cümlesi, mucibe-i kûllîye-i kubradır. Bu yüzden zikredilen

kıyasın birinci şekilden ya da ikinci şekilden olması farketmez.(birbirine eşittir) tıpkı, musannifin daha önce metinde geçen آه.....اما مقول والذاتی cümlesinde öğrendiği gibi.

[124] Bu kaziyenin sur'u için ise; zamirin murcî-i olan ما harfinden istifade ediyoruz. Metinde geçen الماهية عن انفكاكه وهو ما يمتنع cümlesindeki bu murcî-i, yukarıda yapılan taksim içerisinde de geçmiştir. Burada ما harfî ya mevsul ya da mevsuftur. Eğer ism-i mevsul olursa, o zaman ما harfî istiğrak için kullanılmış olur ve mucibeninde sur'u olur. Çünkü mevsulâtın manaları küllîdir. Tıpkı vazîyye risalesinde geçtiği gibi. Bu risaleye göre; ism-i mevsullar, ya cins için, ya istiğrak için ya da ahd/yemin için gelirler. Buradanda anlaşıldı ki bu taksim içerisinde geçen bu zamirin, murcî-i olan ما harfî eğer ism-i mevsul olarak kabul edilirse, istiğrak için kullanılmıştır. Eğer ما harfini mevsuf olarak düşünersek, zamirin murcî-i olan ما harfî yine istiğrak olarak kullanılmış kabul ederiz.

[125] Musannifin وهو العرض اللازم cümlesi de, metinde geçen iki şıktan mürekkep olan munfasıla-i sugranın, birinci şıkkının mucibe-i küllîye-i kubrasıdır.

[126] Yine (musannifin) وهو العرض اللازم cümlesi, tarifin tard'ıdır. Çünkü arazî lazîminin tarifi هو zamirine murcîdir. mübteda, معرف/bilinen olan, yani وهو العرض اللازم ise haberdur. Eğer tarif mübteda, muarrefte haber olursa ozaman tarif itradı/اطراد Tarif olur. Mantıkçılar buna طردtarif der. Tıpkı, Şeyh Fahreddin Razînin Kafîyenin Şerhinde şöyle demesi gibi; 'lazim-i havaslardan girer.' Daha önce birden fazla kere geçtiği gibi. طردtarif, sugra-i suhle-i husl vasıtasıyla cüzîyyatının hükümlerinin yayılmasından dolayı, kazîyye-i hamliyye-i mucibe-i küllîyenin bütün cüzlerine uygundur. Burada denir ki; bi'l-kuvve gülen, mahiyetten ayrılması imkansız olandır. Mahiyetten ayrılması imkansız olan herşey arazî lazımdır. O zaman bi'l-kuvve /gülen arazî lazımdır. Aynı şekilde bi'l-kuvve yürüyen, mahiyetten ayrılması imkansız olandır. Mahiyetten ayrılması imkansız olan herşey arazî lazımdır. O zaman bi'l-kuvve yürüyen arazî lazımdır.

Anlaşıldı ki; (musannif) وهو العرض اللازم cümlesi طرد tariftir. Daha önce zikrettiğimiz (md.120) iki şıktan mürekkep, munfasıla-i sugranın, mucibe-i küllîye olan kubrasıdır. Bildiğin üzere; iki şıktan mürekkep olan munfasıla-i sugranın birinci şıkkı; mahiyetinden ayrılması imkansız olan, ikinci şıkkı ise; mahiyetinden ayrılması imkansız olmayandır, şeklindeydi.

[127] Bazıları (musannifin) وهو العرض اللازم cümlesinin, kaziyye-i tabiyye olduğunu iddia ettiler. (bu şekilde değildir) Çünkü, burada hüküm fertlere göre değil mufhuma göredir. Eğer musannif ان العرض اللازم هو ما يتمتع انفكاكه عن الماهية şeklinde tarif etseydi o zaman, muarref, mubteda tarif ise haber olurdu. Bu şekilde olunca da tarif, aks-ı tarif olur. Ama musannif, tarifi وهو العرض اللازم şeklinde yaptı ve bu şekilde olan tarifte; tarif, mubteda muarref ise haber oldu ve buda طردtarif olarak kabul edilir ve sugra-i suhle-i husl vasıtasıyla cüziyyatının hükümlerinin yayılmasından dolayı, kaziyye-i hamliyye-i mucibe-i küllîyenin bütün cüzlerine uygundur. Bunları iyi öğren/ezberle, çünkü; bu faydalar, daha iyi ifade edebilme ve yeni faydalardan istifade etmende sana yardımcı olur.

[128] Arazî لازم;

Müfrettir; Lafzının cüz'iyile, manasının cüz'i kast olunmayan, olması hasebiyle. Aynı şekilde vâsfının manasının mahiyetinden ayrılması imkansız olması, manasına nakledildiğinden dolayı müfrettir yine mahiyetinden ayrılmasının imkansız olmasına karşı konmuş olmasından dolayı müfrettir,

Küllîdir; sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmadığı için,

Cüz'i izafidir; daha umumi/eâm olanın altında bulunuyor olmasından dolayı,

Zâtîdir; hakikatları açısından değil, ferdleri açısından farklı olan bir çok şeye o nedir diye sorulduğunda verilen küllî bir mefhum olduğundan,

Ve yine hassaya ve arazî am'a cinstir.

Yukarıda geçenlerin hepsi arazî mufârik içinde geçerlidir. Cüz'îyyatlarının kısımları açısından ikiside zâtîdir ve mefhumları itibariyle tıpkı daha önce geçtiği gibi ikiside arazîdir.

[129] Lâzım-i olan ya zihnidir ya da haricidir.

a-Lazım-i zihni: bir şeyi düşünmek için, müsemmasını düşünmek gerekir. Tıpkı insanın mahiyeteini düşünmek için teaccubu/şaşımayı düşünmek lazım geldiği gibi.

b-Lazım-i harici: bir şeyin doğrulanması için hariçte de doğrulanması gerekir. Habeşli için siyahlılığın doğrulanması gibi. Musannifin ise burada murad ettiği, lazım-i zihnidir. Lazım-i harici ise genel ve kaydedilebilir değildir ve mizani alimlerde genel ve kaydedilebilene itibar ederler.

Lazım-i zihni ya gayr-i beyyin ya beyyin bi'l-ma'ne'l-ehas ya da beyyin bi'l-ma'ne'l-eâm olmak üzere üçe ayrılır.

1) Gayr-i beyyin: aradaki lüzumu anlamak için lazım ile melzum arasında bir vasıtaya ihtiyaç duyulur. Yeryüzünün aydınlığı ile gündüzün varlığının anlaşılması için güneşin doğması (vasıtasıyla anlaşılması gibi).

2) Beyyin bi'l-ma'ne'l-ehas: sadece melzumu düşünmek lazım ile melzum arasındaki lüzumu bilmek için yeterlidir. İki (2) rakamının mahiyeti itibariyle, bir (1) rakamının iki katı olması gibi.

3) Beyyin bi'l-ma'ne'l-eâm: lazım ve melzumu düşünmek, lazım ile melzum arasındaki lüzumun ne olduğuna karar vermeye yeterlidir. 4 eşlilik gibi.

Lazımın kısımları daha önce delalet-i iltizamiyyede geçmişti. Hem yeri geldiği için hem de öğrencilerin bu taksimi dah iyi öğrenmeleri için bir kez daha anlatmış olduk.

[130] Yani; mahiyetinden ayrılması (imkansız değildir.)

[131] Yani; mahiyetinden ayrılması imkansız olmayanların hepsi(arazîmufârıktır.)

[132] Bu kaziye de aynı şekilde هو zamirinden dolayı şahsiyye/tekil önermedir. Zamirin murciı itibariyle, iki şıktan oluşan munfasıla-i sugranın ikinci şıkkının mucibe-i kûllîye-i kubrasıdır.

[133] Arazîmufârık;

Ya, kısa ömürlüdür. Tıpkı utangaçlık anındaki (yüzde oluşan) kızarma ve korku anındaki sararma gibi,Ya, uzun ömürlüdür. Tıpkı gençlik ve yaşlılık gibi,Ya da, (oluşu) mümkündür, kişinin daima fakir olması gibi.

Şanı böyle olan her şey, üç kısımdır. Arazîmufârıkta üç kısımdır. Arazîmufârıkın kûllîyatı hamsede zikredilmesinin sebebi hassa-i lazimenin ve arazî لازمın tam bir şekilde anlaşılmasını sağlamak içindir. Bir şey zıddıyla tam anlaşılabilir.

[134] Yani; Arazî لازمdan ve arazîmufârıktan herbiri.

[135] (her ikisinde) Bir mahiyete has olur. Taaccüb/şaşırmamanın sadece insana has olması gibi. Hakikat ise; onunla bir şeyin sınırlarının ne olduğu bilinir. Bir şeyin hadd-ı tam'ı gibi. Anlaşıldı ki hassa, tek bir hakikata mahsustur. Mevlana Fazıl Camî (kaddese sırruhu), kafiye'nin şerhinde hassa'yı şöyle tanımladı; bir şeyde bulunup başkasında bulunmayandır.

[136] Bu iki hadd/tanımdan (arazî لازم ve arazîmufârık) herbiri;

Ya tek bir hakikate hastır,

Ya da birden çok hakikate aittir.

Tek bir hakikate ait olanların hepsi hassadır.

Birden çok hakikate ait olanların hepsi de arazî am'dır.

İktirani kıyasın beşinci yoluyla hasıl olan bu kıyas şöyle neticelenir:

İksinden herbiri; ya hassadır, ya da arazî am'dır.

Şanı böyle olan herşey iki kısımdır. O zaman ikisinden herbiri iki kısımdır.

[137] Yani, tek bir hakikate has olanların hepsi (hassadır).

[138] Bu kaziyyede aynı şekilde zamir'in varlığı itibariyle şahsiyye/tekil önermedir. Zamir'in murcî-i itibariyle mucibe-i kulliyedir. Daha önce bahsi geçen ve iki şıktan oluşan munfasıla-i sugranın birinci şıkkının kubrasıdır. (zikredilen bu iki şıktan) Birincisi اما ان يختص بحقيقة واحدة diğeri ise, musannifin sonraki sözleri olan اما ان يعم حقائق احدى طرفى واحد. Tıpkı daha önce metinde geçtiği gibi.

[139] Bi'l-kuvve gülen fiilin bir kişide sabitlenmesi/kişinin gülmesidir. İsmail Gelenbevî'nin dediği gibi, القوة ; bir şeyi, bir şey için hazırlamaktır.

[140] Bi'l-fiil gülen. Yine İsmail Gelenbevî'nin İmkan risalesinde dediği gibi بالفعل bir şeyi ademden/yokluktan hakikata çıkarmak demekten ibarettir. Yani gülen hassadır.

Çünkü gülme, tek bir hakikate hastır. Tek bir hakikate has olanların hepsi de hassadır. İşte bu yüzden gülme, hassadır. Bu kaziyyede kubra bedihidir, sugra ise nazaridir. İspatı da; gülmenin sadece insanda bulunması ve tabii olarak başkasında bulunmamasıdır. Bu şekilde olan herşey tek bir hakikate hastır. Bu neticede sugra için istenen olan ispattır.

[141] Hassa, resm/tarif edilir.

[142] Yani, muhakkak ki, hassa;

[143] (kûllîdir.) Yani, sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayandır.

[144] Yani, tek bir hakikatin altındaki fertlere hamledilir.

[145] تحت حقيقة cümlesi, zarf-ı müstekardır.

a-Eğer ما harf-i ism-i mevsul ise, aynı zamanda تحت حقيقة cümlesi sıla cümlesidir. Bu görüş Basriyyun ulamasına göredir. Çünkü zaarf-ı müstekar fiile mukadderdir. Kufiyyun ulamasına göre ise; isme mukadderdir. Eğer fiile mukadder ise, cümle-i haberiyye olur. Sıla cümlesinin haberiyye olmasında şüphe yoktur. Çünkü, ait olduğu sıla cüzü olmadan, ism-i mevsul tam olmaz. Sonuç olarak basriyyun ulamasına göre, zarf-ı müstekar, fiile mukadderdir, der. Kufiyyun ulemaya göre ise, isme mukadderdir. Bu ihtilaf sonucunda;

Basriyyun uleması, zarf-ı müstekarın bulunduğu yere, mahzûf bir fiile müteallik olarak sıla gözüyle baktılar. Bu takdirde zarf-ı müstekar haberi cümle kabul edilir.

Kufiyyun ulema ise; zarf-ı müstekarın bulunmasına sıla olarak bakmazlar. Çünkü, onlara göre müteallik mahzûf bir isimdir. Bu takdirde zarf-ı müstekar müfrettir ve müfret olan da, nahv ilminde açıklandığı üzere, sıla olamaz.

b- ما harfini burada mevsuf olarak kabul edersek, تحت حقيقة cümlesini, zarf-ı müstekar olarak kabul eder ve isimle veya fiille takdir edilmesi caiz olur. Her iki takdirde de, تحت حقيقة cümlesi, sıfat ve ما harfi de, mevsuf olabilir. Bu şekilde sıfatın hem cümle hem de müfret olması caizdir

[146] Bu şekilde musannifarazî am'ı ve fasl'ı tariften çıkarmış oldu. Çünkü bunlar zâtî bahsinde geçmişti. Musannıfın كلية sözü hassa için, arazî vasıtasıyla cins olduğundan

cins-i baiddir. كلى/kûllî, zâtî' ye ve arazî' ye vasıtasız bir şekilde cinstir. Arazda, arazî lazım ve arazîmufârıka vasıtasız cinstir. Arazî lazım ve arazîmufârıkta, vasıtasız bir şekilde hassaya ve arazî am'a cinstirler. Bu yüzden kûllî, hassaya cins-i baiddir. Yine, musannifin ما تحت حقيقة..... فقد sözû ise, arazî lazım-ı eâmdır ve فقد وترسم بانها عرضية; O zaman, bazılarının söylediği gibi bu resim, cins-ı karib ve hassadan meydana gelir ve resm-ı tam olur. Ama musannif bu şekilde tarif etmedi ve şöyle dedi; وترسم بانها تقال..... فقد Bu halde resm; cins-ı baiddir ve hassadan meydana gelmiş oldu ve Ömer el-Katîbî'nin görüşüne göre bu resm, resm-ı nakıs olur. Sen (talib/öğrenci); kabiliyetli olan bu kişilerin sözüne itibar et, dalkavukların sözüne ise iltifat etme. Çünkü onlar hileci ve doğru yoldan çıkarıcıdırlar.

[147] Yani; arazî lazımdan ve arazîmufârıktan herbiri için

[148] Arazî am'ın, hadd-ını/tarifini yapmak için, şu hadd/tariftan faydalanıyoruz; birden çok hakikate ait olan. Yani; Arazî:

Ya, sadece bir hakikate aittir,

Ya da, birden çok hakikate aittir.

Sadece bir hakikate ait olanların hepsi, hassadır.

Birden çok hakikate ait olanların hepsi de, arazî am'dır. O halde arazî;

Ya, hassa'dır,

Ya, arazî am'dır.

[149] Yani, birden çok hakikate ait olanların hepsi, arazî am'dır.

[150] Yine bu kazıyye, zamirinin varlığı dolayısıyla şahsiyye/tekil önermedir. Zamirinin murcîi itibariyle bu kazıyye, mucibe-i kûllîdir. Daha zikredilen ve iki şıktan oluşan munfasıla-i sugranın ikinci şıkkının kubrasıdır. Bu konu daha önce birkaç defa daha zikredilmişti. Bazıları, bu kazıyye için kazıyye-i tabiyyedir, dediler. Eğer musannif

burada واحدة.....يعم ما هو ان العرض العام Şeklinde, cümleyi kurmuş olsaydı, o zaman maruf muhteda, tarif ise haber olurdu. Bu şekilde maruf muhteda tarif ise haber olursa aks-ı tarif olur ve tarifte ne zaman aks-ı tarif olursa bu tarif hem maruftan dolayı hem tariften dolayı, tabiyye olur. Fakat musannif burada tarifi; وهو العرض العام şeklinde yaptı. Bu tarif اطراد/itradi dir. O zaman bu kazıyye mucib-i küllîyedir. Sugra-i suhle-i husul yoluyla kendinden, cüzlerinin hükümleri öğrenildiğinden bütün cüzîyatına muntabıktır. Tıpkı نوم/uyku için,arazî am'dır. dememiz gibi. Çünkü نوم; birden çok hakikae aittir. Birden çok hakikate ait olanların hepsi arazî am'dır. Bu şekilde kıyasın birinci şeklinden hasıl olan bu kıyas şöyle neticelenir; o halde نوم/uyku, arazî am'dır.

[151] Bi'l-kuvve nefes alan. Daha öncede zikrettiğimiz gibi, bi'l-kuvve; bir şeyin bir şeyde sabitlenmesi demektir. Bi'l-fiil ise; bir şeyi yokluktan hakikate çıkarmaktır. Bi'l kuvve ve bi'l-fiil nefes almak insan ve (onun) dışındaki İnek, at ve katır gibi diğer canlılara ait bir özelliktir. Yani nefes almak arazî am'dır. Çünkü birden çok hakikate aittir. Birden çok hakikate ait olanların hepsi arazî am'dır. Bu kıyas sugra-i suhle-i husul yoluyla şöyle neticelenir; nefes alma, arazî am'dır. Tıpkı daha önce zikrettiğimiz gibi.

[152] Yani, arazî am şu şekilde resmedilir/tarif edilir: muhakkak ki arazî am (şeklinde söylenerek) küllîdir. Yani, sadece mefhumunu düşünmek (manasının birçok fert arasında) ortak olmasına mani olmayandır. eğer علىقول sözünü harfine geçiyorsa, o zaman الحمل/hamletme manasındadır. Çünkü cümle, mahmulün cüzlerindendir. Başka hakikatler altında olan ferdler üzerine (hamledilir). Zeyd, Amr, bu at ve katır gibi

[153] İnsan, at ve eşşek gibi, bunların farklı hakikatları vardır. Çünkü insanın hakikatı düşünen canlı, atın hakikatı kişneyen canlı, eşşegin hakikatı ise anıran canlıdır. Bu üçünün hakikatının farklı olmasında şüphe yoktur.

[154] Musannif metinde muhtelif hakikatlar sözüyle, (bu tariftan) hassayı çıkarmış oldu. Çünkü hassa, tek bir mahiyete ait olandır. Yine musannif 'arazî bir sözdür' cümlesiyle de faslı (bu tariftan) çıkarmış oldu. Çünkü fasl, zâtî bir sözdür.

[155] Arazî am için denilir ki; Arazî am için soru sorulduğunda cevap olarak yalan veya iftira şeyler söylenmez. Çünkü söylenecek cevap arazî am'ın tarifine tabidir. (arazî am'ın tarifi/resm'i) arazî am için arazî lazım olur. O halde; 'arazî am için insan hangi

şeydir?’ şeklinde insanı sorduğumuzda cevaben; insan yürüten, yiyen, içen uyuyan ve uyanandır, denir.

[156] کلی/kûllî, yine aynı şekilde arazî am için cins-i baiddir. Çünkü arazî am kendisine cins olan araz’a cinstir. يقال Sözüde arazîâm lazımdır. واحدة حقیقة علی ما تحت cümleside arazî hassa-i lazımedir. Bu resim/tarif hassa-i lazımeden ve cins-i baidden mürekkeptir. Hassa-i lazımeden ve cins-i baidden mürekkep olan bütün resimler/tarifler resm-i nakıstır. O zaman bu resm/tarifte resm-i nakıstır. Tıpkı Ömer el-Katîbî’nin dediği gibi. Bazıları da bu resm-i tamdır, dediler. Eğer musannif resm’i/tarifi ويرسم بانه عرض لاضم او şeklinde yapsaydı, bu tarif cins-i karib ve hassa-i lazımeden oluşacaktı. O zaman bu resm/tarif tam olurdu. Ama musannif ويرسم بانه şeklinde tarif etti ve bu şekil tarifte resm-i nakıstır. Tıpkı Ömer el-Katîbî’nin dediği gibi.

Kelam bitti (mebadî tasavvurat için), makam arttı ve bu şekilde meramımızda gerçekleşmiş oldu.

[157] Kulî oluşu açısından mebadî tasavvurat beş kısımdır. Çünkü, kûllî mebadî tasavvurat oluşu açısından;

Ya, hakikatları muhtelif bir çok şey üzerine söylenendir,

Ya, o nedir? sorusu sorulduğunda cevap olarak, hakikatları açısından değil fertleri açısından muhtelif birçok şey üzerine söylenendir,

Ya, zatı itibariyle o hangi şeydir sorusuna söylenendir,

Ya, sadece bir hakikate ait arazî olarak söylenendir,

Ya da, birden çok hakikate ait arazî olarak söylenendir.

Hakikatları muhtelif olanlar için söylenenlerin hepsi cinstir.

hakikatları açısından değil, fertleri açısından muhtelif bir çok şeye o nedir? diye sorulduğunda, söylenenlerin hepsi nev’dir.

Zatı itibariyle o hangi şeydir? Sorusuna verilen cevapların hepsi, fasldır.

Sadece bir hakikate ait arazî olarak söylenenleri hepsi hassadır.

Birden çok hakikate ait arazî olarak söylenenlerin hepsi de arazî amdır.

Kûllî, mebadii tasavvurat oluşu açısından; ya cins'tir, ya nev'dir, ya fasıl'dır, ya hassa'dır, ya da arazî am'dır. Bu şekilde olan her şey beş kısımdır ve kûllî de mebadii tasavvurat oluşu açısından beş kısımdır.

الباب الثانى / İKİNCİ BAB

[158] Kavl-işârih/tarif; onu tasavvur etme ile başka bir şeyi tasavvur etmeye sebep olan şeydir ya da onu diğer varlıklardan ayırmaya sebep olan şeydir.

القول الشارح Cümlesi, meşhur görüşe göre; mahzûf olan mevzuyla birlikte, kazıyye-i hamliyye-i şahsiyye/tekil önermedir. Mahzûf olan muvsumundaki ال/elif lam takısından dolayı şahsiyye/tekil önermedir. (Mahzûf olan muvsumu da) الباب الثانى cümlesidir. Mahzûf olan الباب الثانى cümlesi (kitabın) kısımlarına/bölümlerine mahzûftur ve hakikatte mühmedir. Çünkü mahzûf olan lafızlardan الباب الثانى ibarettir. Lafızlarda arazî'lardan kabul edilir ve bununla beraber şahsi özellikleriyle beraber arazîlar mahalline tabidir. Tıpkı mizaniyyun ulamasının ve latif olan Allah (c.c) sırlarını takdis etsin Seyyid'is- Sened'in dediği gibi.

Yine (bu ulamaların) görüşüne göre, bu kazıyye (kazıyyenin) kısımlarına bağlı olan ال/eliflam takısının, mucibe-i kûllîyenin سور/takısı olmasından dolayı. Mucibe-i kûllîyedir. Tıpkı daha önce ايساغى bölümünde geçtiği üzere.

[159] Tarif, قول/söz olarak adlandırılır.

Ya, قول/söz mahiyete muteberdir. Çünkü ما يكون تصويره سببا لاكتتاب تصور شئ أم..... . Çünkü ما harfî, sözden ibarettir ve bu sözü tasavvur etmenin takdiri de, başka bir şeyi tasavvur etmeye ya da (onu) diğer varlıklardan ayırmaya sebep olur.

Ya da, genellikle mürekkep olması açısından التعريف/tarif, قول/söze benzer. Çünkü قول/söz, harf-i cer olan ب/be harfinin mürekkep oluşu gibi olmaz ama genellikle mürekkeptir. التعريف/tarifte, hernekadar müteahhirun ulamaya göre müfred olsada genellikle mürekkeptir.

[160] Yine tarif için الشارح Söylenmesinin sebebi de, bilineni keşfetmesinden dolayıdır.

[161] Bilki; öncelikle tarifin kısımları üçtür.

Birinci kısım lafzi tariftir. Bir lafzın manasını belirlemek için başka bir lafzın kullanıldığı tarif şeklidir.(söylenen bu lafız) duyan kişide, nisbet yoluyla (anlaşılması istenen diğer lafız için) açık bir delalet oluşturur. Tıpkı beşer'in tarfinin insan lafzının kullanarak yapılması gibi. Çünkü insan için, insan beşerdir, denir. Ancak insanın delaleti düşünen canlıdır ve bu da (delaletinin) beşer oluşundan daha açıktır.Manalarının düşünen canlı olması hasebiyle eş anlamlı da kabul edilebilirler.

İkinci kısım tenbihi tariftir. Yeni bir şey öğrenme ihtiyacı duymadan, aklın içindeki tasvirlerin elde edilmesinin istendiği tarif şeklidir. Tıpkı aklın tarifi gibi. Akıl, nefsin bir sıfatıdır ve kendisiyle tasavvuratve tasdikata elde edilir. Aklın tarifi böyle yapıldıktan sonra anlaşılır ki; akıl, kendisiyle had ve resmlerine itibar edilmeden ilimlerin ve idrakların anlaşıldığı nefsin bir kuvvetidir.

Üçüncü kısım ise, hakîki tariftir. Bu tarif şekli de, akılda (önceden) hasıl olmayan bilgilerin elde edilmesinin istendiği tarif şeklidir. Genel görüşe göre kavlı-işârihhakîki tarif şeklindedir. Hakîki tarif;

Ya hadd-ı tam hakîki,

Ya hadd-ı tam ism-i,

Ya hadd-ı nakıs hakîki,

Ya hadd-ı nakıs ism-i,

Ya resm-ı tam hakîki,

Ya resm-ı tam ism-i,

Ya resm-ı nakıs hakîki,

Ya resm-ı nakıs ism-i olmak üzere sekiz kısımdır. Böylelikle tarif; lafzi ve tenbihi'yle birlikte on kısım oldu. Eğer lafzi ve tenbihi tarif şekilleri, hakîki tarif gibi sekiz kısıma ayrılırdı, o zaman tarif için yirmidört kısımdır diyecektik ama lafzı ve tenbihi tarif, hakîki tarif gibi ayrılmadığından geriye on kısım kaldı. Bunlardan;

Hadd-ı hakîki; hariçteki işleri tanımlar, tıpkı insanı, hayevan-ı natık olarak tanımlamak gibi.

Hadd-ı ismi; zihni ve itibari işleri tanımlar, tıpkı anka kuşunun kaf dağında uçan bir kuş olduğunun varsayılması gibi.

Resm-ı hakîki; hariçteki işleri resmeder.

Resm-ı ismi ise; zihni ve itibari işleri resmeder.

İstılahi tariflerin hepsi, ya hadd-ı ismidir, ya da resm-ı ismidir. Çünkü ıstılahi tariflerin hepsi zihni ve itibari işler olarak kabul edilirler, tıpkı Assam'ın tasdikât'ın haşiyesinde söylediği gibi.

[162] Kavı-işârih; ya hadd, ya da resm'dir. Resm; bir şeyin mahiyetinin bir yönüne delalet eden şeydir.

[163] Had ise; lugatta engellmek manasındadır. Tarifin içine ağıyarının girmesine engel olduğu için bu şekilde adlandırılmıştır. (ıstılahi manası ise) bir şeyin mahiyetine delalet eden sözdür.

[164] Burada geçen delalet ile kastedilen, dalalet-i lafziyye-i vaziyye'dir. Bu şekilde olmasının karinesi ise burada geçen القول/söz kelimesindendir. Diğer bir karineyi de hadd-ı tarif ederken söylemiştik ve son olarak dalalet-i lafziyye-i vaziyye olmasının karineside risalenin dalalet-i lafziyye-i vaziyye sadır olmasıdır.

Mahiyet ise; o, o olan şeydir ya da kendisinin ne olduğunu öğrendiğimiz şeydir.

شيء/şey ise; bilgi ve haber verilen buradaki şey'den maksak mahdud/had edilen şey olmasıdır. Bunun karinesi ise hadd'lerdir. Çünkü bütün hadd'lerin mahdudları olur.

(musannifiin) دال/delalet eder sözü hadd-ı, kaziyeden ve kıyastan ayırdı ve yine على/کنه ماهية الشيء/bir şeyin mahiyetine sözüyle de resm'den ayırmış oldu.

[165] القول/söz, had için vasıtasız olduğundan cins-i karibtir. على/کنه ماهية الشيء/ bir şeyin mahiyetine sözü de, onun için fasl-ı karibtir. Bu şekilde cins-i karibte kendisine ortak olan resm-i, hadd'den ayırmış oluyor ve (hadd'in) tarifi cins-i karib ile fasl-ı karibten olduğundan hadd-i'in bu tarifi, hadd-ı tam olur daha doğrusu hadd-ı ismi olur. Çünkü ıstılahi bir tariftir. Tıpkı Fadıl Assam'ın dediği gibi; ıstılahi tariflerin hepsi ismiyye'dir. Çünkü ıstılahların hepsinin akl-i itibari işlerden olduğu kabul görür.

[166] Hadd, ya hadd-ı tamdır, ya da hadd-ı nakıstır.

[167] Burada geçen و/vav harfi istinafidir.

[168] o'ndan maksat, yani Hadd-ı tamdır.

[169] Had; cins-i karib ve fasl-ı karibten oluşan tariftir.

[170] (musannif) من جنس الشيء/şey'in cins-i diyerek, resm-i tanımtan çıkardı ve yine القريبين/iki yakın sözüyle de nakıs'ı tariften çıkarmış oldu.

سؤی ههءى وفسله القربین Sözü hadd-ı tam için cins-i karibtir, سؤی ههءى وفسله القربین sözü de fasl-ı karib yerindedir. سؤی ههءى وفسله القربین sözü hadd-ı tam için hadd-ı tam olur. سؤی ههءى وفسله القربین sözüde tariften hadd-ı nakıs-ı ve resm-i teâm ve resm-i nakıs-ı ayırır. Bu hadd aynı zamanda hadd-ı ismidir ve hadd-ı tam olarak adlandırıldı.

[171] (insana nisbetle düşünen canlı gibi) yani;Düşünen canlı sözümüz, cins-i karibten ve fasl-ı karibten oluşur. Bütün cins-i karibten ve fasl-ı karibten oluşan tarifler hadd-ı tamdır. O halde sugra-i suhle-i husul yoluyla şöyle neticelenir: düşünen canlı, hadd-ı tamdır. Çünkü canlı, insan için cins-i karibtir ve düşünen ise fasl-ı karibtir. O zaman düşünen canlı sözümüz, cins-i karibten ve fasl-ı karibten oluşmuş olur. Bu da hadd-ı tamdır.

[172] Cins-i karibten ve fasl-ı karibten meydana gelendir. Yani bütün cins-i karibten ve fasl-ı karibten meydana gelen (tariflerin hepsi) hadd-ı tamdır.

[173] (musannifin) وهو الحد التام sözü, hadd-ı tam için tard'ı tariftir. Çünkü tarif ki o da zamirin murciidir ve mubtedadır. Maruf olan yani hadd-ı tam da, haberdir. Zamirin murcii itibariyle bu kazıyye, dört şıktan oluşan sugranın birinci şıkkının kubrasının mucibe-i küllîyesinin kullanılmasıylaadır. Bu kubra, metinde geçendir. Sugranın diğer üç şıkkı için olan kubralar da, sugraların anlatımının yetinilmesinden dolayı kısaltılmıştır. Birinci kubranın ziktedilmesi, zeki (öğrenciler için) imtihanında (başarılı) olmalarına yeterlidir. Böylelikle açıklama için yer kalıyor.

[174] denilir ki, kavlı-işârih;

Ya, bir şeyin cins-i karibinden ve fasl-ı karibinden meydana gelir,

Ya, bir şeyin cins-i baidinden ve fasl-ı karibinden meydana gelir,

Ya, bir şeyin cins-i karibinden ve hassa-ı lazımasından meydana gelir,

Ya da, toplamı tek bir hakikate mahsus olan arazîlerden meydana gelir.

Bir şeyin cins-i karibinden ve fasl-ı karibinden meydana gelen (tariflerin) hepsi; hadd-ı tamdır.

Bir şeyin cins-i baidinden ve fasl-ı karibinden meydana gelen (tariflerin) hepsi; hadd-ı nakıstır.

Bir şeyin cins-i karibinden ve hasa-ı lazımasından meydana gelen (tariflerin) hepsi; resm-i tamdır.

Toplamı tek bir hakikate mahsus olan arazîlerden meydana gelen (tariflerin) hepsi de; resm-i nakıstır. Bu şekilde kıyas, dört şıktan oluşan sugra-i munfasıladan ve dört tane hamliyeden oluşan kubra, şu şekilde neticelenmiştir;

Kavl-i şârih, ya hadd-ı tamdır, ya hadd-ı nakıstır, ya resm-i tamdır, ya da resm-i nakıstır. Bu neticede başka bir kubranın oluşumuna sebep olmuştur ve şöyle söyleriz, şanı bu şekilde olanların hepsi, dört kısımdır. Bu kıyasta iktirani kıyasın beşinci yoluyla şöyle neticelenir; kavl-i şârif dört kısımdır.

[175] (musannifin) الح التام/hadd-ı tam sözü, mufredtir. Manasının cüz'ü lafzının cüz'üne delalet etmemesi itibariyle ve vasıf manasından bir şeyin cins-i karibinden ve fasl-ı karibinden meydana gelen manaya nakil olması itibariyle ve yine bu manaya konulması itibariyle müfrettir. Bu durum hadd-ı nakıs, resm-i tam ve resm-i nakıs için de geçerlidir.

Hadd-ı tam; iki zâtîden yani, cins-i karib ve fasl-ı karibten oluştuğu için tam olarak adlandırıldı.

[176] Hadd eğer, bir şeyin cins-i baidinden -ki bundan maksak mahdudun cins-i baidindendir. Çünkü her hadd-in bir mahdudu vardır.- ve fasl-ı karibinden oluşuyorsa o zaman bu tarif hadd-ı nakıs olur.

[177] (musannif tarifi yaparken) من الجنس البعيد sözü ile hadd-ı tam'ı tariften çıkarmış oldu. Yine فصله القريب sözü ile de resm-i tam'ı tariften çıkarmış oldu. Aynı şekilde من الجنس البعيد فصله القريب Sözüyle de resm-i nakısı tariften çıkardı.

Cins-i baid, başka bir cinsin vasıtası ile cins olandır. Fasl-ı karib, cins-i karibte kendisine ortak olanları ayırır. Cins-i karib, başka bir vasıta olmadan cins olandır. Fasl-ı baid ise, cins-i baidte kendisine ortak olanları ayırandır. Bu konu daha öncede birkaç kez geçmişti.

Yine (musannifin) *الحد الناقص وهو الذى يتركب آه* sözü, toplu olarak düşünüldüğünde ise, mevzusu itibariyle kaziyye-i hamliyye-i tabiiyyedir. Çünkü *الحد الناقص* daki *ال* harfi, bilinen bir cins için kullanılmıştır. Buradaki hüküm mefhumuna göredir. Aynı zamanda bu söz aks-ı tariftir.

يتركب من الجنس البعد للشئ وفصله Sözüde hadd-i nakıs için cins-i karibtir. Yine *الحد القريب* sözü de hadd-i nakısı diğer bütün hepsinden ayırır. Çünkü bu söz hadd-ı nakıs için fasl-ı karibtir. O halde bu tarif cins-i karib ve fasl-ı karibten oluşur. Bütün cins-i karib ve fasl-ı karibten oluşan tarifler hadd-ı tamdır. O halde bu tarifte hadd-ı nakıs için hadd-ı tamdır hatta itibari kabul edildiğinden dolayı hadd-ı ismidir. Zâtî baid olan cins-i baidten ve zâtî karib olan fasl-ı karibten oluştuğu için hadd-ı nakıs olarak adlandırıldı.

[178] insana nisbetle düşünebilen cisim gibi.

Cisim; boydan, enden ve derinlikten bölünebilendir. İnsan için cins-i baidtir. Yani düşünen cisim, bir şeyin cins-i baidinden ve fasl-ı karibinden oluşur. Bir şeyin cins-i baidinden ve fasl-ı karibinden oluşanların hepsi hadd-ı nakıstır. Sugra-i suhle-i husul yoluyla oluşan kıyas şöyle neticelenir: düşünen cisim sözümüz hadd-ı nakıstır.

düşünen cisim sözü, hadd-ı nakıs-ı hakîkidir. Çünkü içindeki şahıslarla birlikte mevcut olan tabii ve kûllî olan insanı sınırlandırdığı için. Ömer, Zeyd ve Bekr gibi.

[179] resm-i tam, yani mahiyet ve tabiiyeti itibariyle resm-i tam olan; bir şeyin cins-i karibinden—ki bundan maksat mersum'un cins-i karibidir. Çünkü her resm-in bir mersumu vardır.- mesela, insan için canlı oluşu (cins-i karibtir) ve hasa-i lazımesinden oluşan tariftir. Tıpkı insan için bi'l-kuvve gülen olması gibi. (musannif) *من الجنس الشئ* sözü ile tariften hadd-ı nakısı çıkarmış oldu. Yine *وحواصه اللازمة* sözü ile de hadd-i tam'ı tariften çıkarmış oldu.

Resm olarak adlandırılmasının sebebi; bir şeye hassa olan şeyin üzerinde, sanki üzerinde vuku bulan bir eserin (emare, iz/izlenim) olması ve bu eserin üzerinde

resmedilmiş olması olarak kabul edimesindendir. Tıpkı hadd-ı tam gibi cins-i karibi kapsamayı itibariyle de tam olarak adlandırıldı.

Yine يتركب من الجنس الشئ القريب وخواصه Sözü, resm-i tam için cins-i karib ve sözünde resm-i tam için faslı karibtir. bu şekilde, bu tarif cins-i karibten ve fasl-ı karibten oluşur. O halde bu tarifte resm-i tam için hadd-ı tamdır hatta itibari kabul edildiğinden dolayı hadd-ı ismidir.

(musannif) sayılı olan havaslarından birtanesi işaret etmek için hassa-i lazime demedi de hava's-ı lazime dedi. Mesala; insana nisbetle bi'l-kuvve gülücü, bi'l-kuvve yazıcı, bi'l-kuvve şaşırması gibi

[180] İnsanı tarif ederken gülen canlı gibidir.

Canlı; Duygulu/hassas, kendi iradesi ile hareket eden cism-i tamdır. Aynı zamanda insan için cins-i karibtir. gülen ise; kendisinde gülme fiilinin sabit olduğu zâtîdir. Bu da insana hasır. Bizim gülen canlı sözümüz insan için resm-i tamdır. Çünkü gülen canlı sözümüz, insan için yakın cinsten ve hassa-i lazimedenden oluşmuştur. Yakın cinsten ve hassa lazimedenden oluşan tariflerin hepsi resm-i tamdır. Sugra-i suhle-i husul yoluyla oluşan kıyas şöyle neticelenir: mevcudat işlerinden olduğu kabul edildiği için, gülen canlı sözümüz insanın tarifi için resm-i tâmîhakîkidir.

[181] Resm-i nakıs, yani hakikatı, mahiyet ve tabiiyeti itibariyle resm-i nakıs olan, toplamı bir tek hakikate mahsus olan arazîlerden oluşan tariftir. Nakıs olarak adlandırılmasının sebebi, hadd-ı tam'a benzerliğinin olmayışındandır. (musannifin) tarifte geçen عن عراضيات sözü, tariften hadd-ı tam ve nakıs'ı çıkarmak içindir. الذى sözü resm-i nakıs için cins-i karibtir, واحدة جملتها بحقيقة واحدة sözü de, fasl-ı karibtir. Bu tarif cins-i karibten ve fasl-ı karibten oluşur. O halde bu tarifte resm-i nakıs için hadd-ı tamdır.

[182] İnsanı tarif ederken (onun için) iki ayağı üzerinde yürüyendir, -bu şekilde musannif dört ayağı üzerinde yürüyeni çıkarmış oldu.-

[183] Tırnakları geniş olandır, -bu şekilde de tırnakları dar olanları çıkardı.-

[184] Cildi açık olandır, -البشرة sözünü cild manasında kullandı ve cildi kıl/tüy ile kaplı olanları çıkarmış oldu.-

[185] Boynu dik olandır, -bu şekilde de boynu eğri olanları çıkardı.-

[186] Tabiatı itibariyle gülendir. -bu şekilde de öğrenerek gülteni çıkarmış oldu.- Bazıları bu kayıtları, bazılarına göre daha çok yaptı.

[187]İki ayağı üzerinde yürüyendir ile başlayıp, tabiatı itibariyle gülendir ile biten bu kayıtlar, toplamı bir tek hakikate mahsus olan arazîlerden oluşur. toplamı bir tek hakikate mahsus olan arazîlerden oluşanların hepsi resm-i nakıstır. Sugra-i suhle-i husul yoluyla kıyas şöyle neticelenir, iki ayağı üzerinde yürüyendir ile başlayıp, tabiatı itibariyle gülendir ile biten bu sözümüz resm-i nakıstır.

[188] Bilki;

Cins-i karibten ve fasl-ı karibten oluşan tarifler hadd-ı tamdır.

Cins-i baidten ve fasl-ı karibten oluşan tarifler hadd-ı nakıstır.

Cins-i karibten ve hasa-i lazımeden oluşan tarifler resm-i tamdır. Bu üç tarifiñ dışında kalan resm-i nakıstır.

Ya arazî am'dan ve hasa-i lazımeden oluşur, ya cins-i baidten ve hasa-i lazımeden oluşur, ya arazî am'dan ve fasl-ı karibten oluşur, ya da fasl-ı baidten ve hasa-i lazımeden oluşur, ya da fasl-ı baidten ve fasl-ı karibten oluşur.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Osmanlı'nın son döneminde medresede hocalık yapmış Bursalı Seyyid Ahmet Sıdkı B. Ali'ye ait, Ebherî'nin İsaguci adlı eserine şerh olarak yazdığı, Zeriatsu'l-İmtihan adlı eserinin tasavvurat kısmını tercüme ederek, bunun üzerinden Bursalı Seyyid Ahmet Sıdkı B. Ali'nin mantık anlayışını incelemeye çalıştık.

Bursalı Seyyid Ahmet Sıdkı B. Ali bu kitabını medrese öğrencilerine sınav dönemlerinde kolaylık olması ve mantık ilmini öğrenme yolunda talebelerinin çektiği sıkıntıları gidermek amacıyla hazırlamıştır. Ahmet Sıdkı, Zeriatsu'l- İmhihan adlı eserini diğer İsaguci Şerhlerinden farklı olarak daha detaylı yazmıştır. Zeriatsu'l-İmtihan tam olarak 142 sayfadan ibarettir, İsaguci'nin bu hacimde şerhini ne Ahmet Sıdkı'nın döneminde ne de öncekiler de bulmak güçtür. Konuları şerh ederken Sarf, Nahv ve İrab gibi Arapça gramer konularına da deyinerek eseri diğer şerhlerden farklılaştırmış ve dönemin medrese talebelerine yönelik anlaşılır hale getirmiştir.

Ahmet Sıdkı'nın yaşadığı dönem, Osmanlı'nın birçok alanda olduğu gibi eğitim sisteminde de çalkantıların olduğu ve yüzünü Avrupaya dönmeye çalışarak yeni arayışlara girdiği dönem olarak kabul edilir. Aynı şekilde Mantık ilmi içinde bu dönem arayışlar dönemi olarak kabul görür. Özellikle Ahmet Sıdkı'nın çağdaşları olan Ahmet Cevdet Paşa, Ali Sedat gibi ilim adamları, İslam dünyasının asırlardır devam eden Klasik Mantık anlayışından farklı olarak Batılı yaklaşımlara yönelmiş ve yeni arayışlar içine girmişlerdir. Ahmet Sıdkı ise, çağdaşlarının aksine Zeriatsu'l-İmtihan da olabildiğince klasik anlayışa bağlı kalmış İbn-i Sina, Gâzalî, Râzi, Teftâzânî, Kâtîbi gibi bir çok mütekaddimun ve müteahhirun ulemanın görüşüne yer vermiş bazen aralarında oluşan görüş farklılığını dile getirerek kendi tercihinin ne olduğunu ve gerekçelerini yazmıştır. Burada şunuda dile getirmeliyiz ki, her ne kadar Osmanlı için zorlu bir dönem olduğu ve bir çok alanda olduğu gibi eğitim sisteminde de çalkantıların olduğunu kabul ediyor olsakta, Ahmet Sıdkı'nın Zeriatsu'l-İmtihan'ın dibâce kısmında belirttiği üzere çalıştığımız bu kitap dönemin altı yaş gurubu öğrencilerinin sınavlarda başarılı olmaları için yazılmış olması, bize o dönemin eğitim sisteminin olmasa bile, Mantık ilim çalışmalarının günümüze oranla çok daha ileri seviyede olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Ahmet Sıdkı'nın, Zeriati'l-İmtihan da İslam Mantık Geleneğine bağlı kalarak yeni arayışlardan uzak olduğunu gösterir bir diğer husus ise; kitabın usul ve muhtevasında görülmektedir. Tıpkı diğer bütün medrese kitapları gibi Zeriati'l-İmtihan kitabı da çokça tekrarlar içermektedir. Mesela lüzum konusunu hem delalet-i iltizamiyye bahsinde hem de Arâz-ı lazım bahsinde tekrar etmiştir. Ahmet Sıdkı, buna gerekçe olarakta konunun önemmine ve tekrarın ilim öğrenmedeki önemine vurgu yaparak açıklamıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Osmanlının son dönemlerine ait bu eser hem dönemin eğitim sistemine dair bilgi vermesi hem Mantık ilmine ait klasik bir eserin o dönemde yapılan nadir şerhlerinden biri olması sebebiyle, Mantık ilmine ve o döneme ait yapılacak çalışmalara katkı sağlayacaktır. Bu sebeple bizde, öncelikle kitabın tercümesini yaptıktan sonra, tercüme ve arapça metni ile tezimizin 3. bölümünü oluşturmuş olduk. Birinci bölümde ise Seyit Ahmet Sıdkı B. Ali Bursevi'nin, Zeriati'l-İmtihan adlı kitabı özelinde ve Ebherî'nin İsagucisi hakkında yapılmış diğer şerhler ile birlikte aradaki farklar ve ortak noktalar tespit edilerek tezimizin 1. bölümünde lafız mana ilişkisi üzerinden, delalet ve beş tümel konularını ele aldık. Yine tezimizin 2. bölümün de, tanım konusunu ve tam özsel tanım ile tam ilintisel tanım hakkında detaylı bilgi verdik. Bu konuları değerlendirirken tercümesini yaptığımız Zeriati'l-İmtihan'a bağlı kalarak adeta karşılaştırma yoluna başvurmuş olduk. Bursevi, kitabının birçok yerinde kendini mütekaddimun ulamaya daha yakın görmüş ve mütakaddimun ile müteahhirun arasında her hangi bir konuda görüş ayrılığı olduğunda, her zaman mütekaddimunun görüşünü kabul etmiştir. Bizde değerlendirme kısımlarından hem mütakaddimun âlimlerinden, hem de müteahhirun âlimlerinden örnekler vererek varsa farklılıkları dile getirmeye çalıştık. Bu görüşlerden hangisinin Ahmet Sıdkı tarafından, kabul gördüğünü ve sebeplerini ayrı ayrı yazarak belirtmeye çalıştık. Bu şekilde tezimizi tamamlamış olduk. Şunu da belirtmemiz gerekiyor ki, Ahmet Sıdkı B. Ali'nin, Bursalı oluşu da çalışmamızda ayrı bir heyecan uyandırmıştır. Ayrıca bu çalışmamızın, Osmanlının son dönemlerine ve son dönem eğitim sistemine dair ışık tutacağına inancımız da vardır.

KAYNAKÇA

- ALP Taha, *Mantık İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, istanbul: yasin yayınevi, 2007
- BİNGÖL Abdulkuddüs, *Gelenbevînin Mantık Anlayışı*. istanbul: milli eğitim basımevi, 1993
- BOLAY Mehmet Naci "Beş Kûllî" Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı islam Ansiklopedisi (dia)*, *Türkiye Diyanet Dakfı islam Araştırmaları Merkezi (isam)* c.8, 1992, ss. 545-546
- BOLAY Mehmet Naci "Delalet" Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı islam Ansiklopedisi (dia)*, *Türkiye Diyanet Dakfı islam Araştırmaları Merkezi (isam)* c.9, 1993, s.194.
- BURSALI Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri c.1*. İstanbul.
- BURSEVÎ Ahmet Sıdkı, *Zeriatu'l-İmtihan*. istanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1303
- BURSEVÎ Ahmet Sıdkı, *Mizanu'l- İntizam*, İstanbul: Ahmed Kamil Matabaası, 1327
- ÇAPAK İbrahim, *Gazâlînin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayıncılık, 2005
- ÇAPAK İbrahim, *AnahatlarıylaMmantık*.İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2012
- EBHERÎ Esîruddin, *İsaguci Mantığa Giriş*, Çev: Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998
- EMİROĞLU İbrahim & ALTUNYA, Hülya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*.Sistanbul: Litera Yayıncılık, 2019
- ENSARÎ Zekeriyye, *Metlâ Şerhu İsagoci, tah: Bilal Muhamed el-Saka*, Daru't-Takva, 2020
- FENÂRÎ Şemseddin Muhammed, *Tam Kayıtlı Fenari*. istanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1997
- GELENBEVÎ İsmail, شرح اساغوجی (Şerh'u isagoci,) İstanbul: Dar'ı Saadet Matbaası. 1283
- GÖRGÜN Tahsin "lafız" Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı islam Ansiklopedisi (dia)*, *Türkiye Diyanet Dakfı islam Araştırmaları Merkezi (isam)* c.27, 2003, ss. 44-46.
- HALÎS Mehmed, *Mantık Metinleri 1 Mîzânu'l- Ezhân*. Çev: Kudret Büyükcoşkun, İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- HOCA İshak Harputlu, *Sûal'î İsagoci*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi no:793 vr.1B.

İBNİ SİNA, *Kitâbu's- şifâ Mantığa Giriş*, Çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006

KARLIAĞA Hüseyin, "*Kadı Mir Meybûdi*" Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (dia), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (isam) c.24, 2001, ss.118-119.

KATİPOĞLU Hasan "*Cins*" Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (dia), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (isam) c.8, 1993, ss. 118-120.

KATİBÎ Ömer el- Kazvînî, *Tam Kayıtlı Şemsiyye Mantık*, Çev: Salih Bilici, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1991

KÖMÜRCÜ Kamil, "*Mantık Tarihinde İsagoci Geleneği*," *Bilimname Dergisi*, C.XXVI, 2018/2, SS.45-62

KURÂN-I KERİM

MUĞNİSİ Mahmud Hasan, *Muğnî'l-tullab, Tah: Mahmud Ramazan Butî*, Şam: Daru'l-fikr Yayınevi, 2003.

OKUMUŞ Ömer "*abdurrahman câmi*" Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (dia), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (isam) c.7, 1993, ss. 94-99.

ÖNER Necati, *Klasik Mantık*, İstanbul: Divan Yayınları, 2013

ÖZEL Aytekin, YILDIZ Mustafa, DURAKOĞLU Abdullah, ÖZKAN Cengiz İskender, KAYA Mustafa, KAHVECİ Kutsi, NESTEROVA Svitlana, YAKAR Tanzer, *Klasik Mantık*, İstanbul: lord matbaası, 2016

ÖZPİLAVCI Ferruh, "*Dâvûd-i Karsînin Şerhu İsagoci Adlı Eserinin Eleştirmeli Metin Neşri ve Değerlendirmesi*", Sivas: CU.İ.D., c.21, sayı 3, 2017, ss. 62-86

ÖZPİLAVCI Ferruh, *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, İstanbul : Litera Yayıncılık, 2017

ÖZTURAN Mehmet, *Müteehhirun Dönemi Mantığında Tasavvurat Ali B. Ömer Katibi ve Kutbuddin Râzi Örneği (basılmamış doktora tezi)*, İstanbul, 2013.

SAİD PAŞA Mehmed, *Mantık Metinleri 1 Hulâsa-i Mantık*, Çev: Kudret Büyükcoşkun, İstanbul: işaret yayınları, 1996

ŞAHİN Ali Rıza, *Zeynuddin el-Keşşînin Hadâiku'l- Hakâik Adlı Eserinin Mantık Bölümünün Tasavvurat Kısımının Tahkiki Tercümesi ve Değerlendirmesi (yüksek lisans tezi)*, Ankara, 2017.

ŞİRONOV Agil, "*nasîrüddin Tûsî*." Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (dia), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (isam) c.41, 2012, ss. 437-442.

TÛSÎ Nasuriddîn, *Esâsü'l-İktibâs*, tah: *Hasan Şafi, Muhammed Said Cemaleddin*, Kahire, 2004.

