

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ÖRNEK ÇEVİRİ METİNLERLE
MANTIK
İLMİNE GİRİŞ

PROF. DR. ALİ DURUSOY



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Dördüncü Baskı

ÖRNEK ÇEVİRİ METİNLERLE MANTIK İLMİNE GİRİŞ

Kapak Resmi: Fârâbî

ÖRNEK ÇEVİRİ METİNLERLE MANTIK İLMİNE GİRİŞ

(Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da)

Prof. Dr. Ali DURUSOY

M.Ü. İlâhiyat Fakültesi

Mantık ve Felsefe Öğretim Üyesi



İSTANBUL - 2012

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI Nu: 218

ISBN 978-975-548-256-9

Sertifika No: 16209

Kitabın Adı

Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş

Yazarı

Prof. Dr. Ali DURUSOY

Dizgi-Mizanpaj

MİFAV

Baskı/Cilt

Seçil Ofset Matbaacılık

Sertifika No: 12068

4. Baskı

Eylül 2012 - İSTANBUL

Bu eserin bütün hakları İFAV'a aittir.

Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı - Üsküdar - İSTANBUL

Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61

ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

İçindekiler

Önsöz	7
Giriş	11

BİRİNCİ BÖLÜM

KİNDÎ

1. Giriş	21
2. Algılamak; Duymak Ve Bilmektir	23
3. Özdeşlik Ve Tümelik	29
4. Dil, Düşünce Ve Varlık	31

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ

1. Giriş	38
2. İnsanın Bilme Gücü Ve Mantık	43
3. Bilme Bilimi Olarak Mantık Ve Bilgi	46
4. Mantığın Konusu, Yararları, İlkeleri Ve Kaynağı	68
5. Mantığın Kavramsal Ve Kurumsal Tarihi	85
6. Mantıkta Özdeşlik, Tümelik Ve Sûrîlik	92
7. Dil Ve Düşünce	120
8. Dilbilim Ve Mantık	135
9. Mantık Ve Bilim	138

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ

1. Giriş	152
2. İnsanın Bilme Gücü Ve Mantık	158
3. Bilme Bilimi Olarak Mantık Ve Bilgi	188
4. Mantığın Konusu, Yararı Ve Kaynağı	219
5. Mantık Ve Tümelik	240
6. Mantık Ve Sûrîlik	260
7. Dil Ve Düşünce	270
8. Mantık Ve Bilim	288
 Sonuç	 299
Kaynaklar	305
Dizin	309

ÖNSÖZ

İnsanın değişmeyen temel özelliği ve doğası, bilen bir varlık olmasıdır. İnsanın temel özelliği olup değişmez doğasını oluşturan 'bilmek' ne demektir? Başka bir deyişle bilmenin özü nedir? Bu sorunun yanıtı, bilmenin ne olduğunu bilmekle verilebilir. Bilmenin ne olduğunu bilmek; ancak insanın kendi kendine, kendi bilmesini, bilme konusu yaparak çözümlemekle olanaklı olabilir. İlkçağlardan bu yana birçok düşünür bu soru ile ilgilenmiş ve çeşitli sonuçlar ortaya koymuştur. Bilme olarak bilmenin düşünmeye konu yapılması sonucu insanın nasıl bildiğini inceleyen, mantık adını verdiğimiz bir düşünme bilimi, bir sayma ve ölçme bilimi ortaya çıkmıştır. Böylece bilgiler, bilmenin yöntemini ortaya çıkarınca kendisine, doğaya ve tüm varlığa ilişkin bilgisini yeniden gözden geçirmeye başlamıştır. Bu aşamadan sonra bilgin ve bilgiler bir yandan bilme üzerine düşünerek bilmenin yöntemini geliştirmeye, diğer yandan tüm varlığa ilişkin bilgisini derinleştirmeye ve genişletmeye çalışmıştır. Onların bu uğraşmaları sonucunda varlığın çeşitli alanlarını inceleyen bir takım bilimler ortaya çıkmıştır. Böylece insanlık, toplumsal düzenini ve doğa ile ilişkilerini bilgiye göre düzenleyerek daha mutlu bir yaşama doğru yönelmiştir.

Bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan bu çalışmada Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerine dayanarak bilmenin ne olduğunu göstermeye çalıştık. Girişte çalışmanın amacını ve anlamını bir bilim ve felsefe tarihi tasavvuru bağlamında vermeyi uygun gördük. Çalışmanın gövdesini oluşturan üç bölümde ise sırasıyla Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuya ilişkin görüşlerini

içeren metinleri birer değerlendirme girişiyle vermeye çalıştık. Sonuç kısmında metinlerin genel bir değerlendirmesini yaptık.

Her bölümün başında yer alan girişte verdiğimiz değerlendirmelerin satır arasında gösterilen atıflar, ilgili bölümün paragraf numaralarındadır. Konumuz açısından önemli görüp alıntıladığımız her metnin hemen altında kaynağını, sayfa ve satır numarasını (kitap adı, A^{a-b}) şeklinde gösterdik.

Bu çalışmamıza, mantığın mahiyetine dair bir tasavvur vermeyi amaçladığı ve Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ ile sınırlı kaldığı için *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş (Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'da)* adını vermeyi uygun gördük.

Bazı metinlerin daha önce çevirisi yapılmış olmakla birlikte, çevirilerin tümü tarafımızdan yapılmıştır. Zira bölüm girişlerinde ve sonuç'ta yapılan değerlendirmeler; bize ait çeviriler göz önüne alınarak yapılmıştır.

Şüphesiz, her çalışmanın gerçekleşmesini umduğu bir amacı vardır. Bu çalışmanın amacı, ülkemizde bilimsel düşünmenin gelişmesine katkı sağlamaktır. Eğer bu çalışma, söz konusu amaca bir parça katkı sağlarsa emek yerini bulmuş olacaktır.

Ayrıca Mantık, Bilgi, Bilim ve Dil Felsefesi ile İslâm Felsefesine ilgi duyanlara hitap eden bu çalışmamı 1995 yılının 19 Kasımında, beklenmedik bir sel baskınında öteki dünyaya göç eden kardeşlerim Mehmet ve Murat'ın benim için unutulmaz olan anılarına armağan etmek istiyorum.

Son olarak bu çalışmamda katkıları olan meslektaşlarıma ve öğrencilerime, her zaman mânevî yardımlarını gördüğüm eşime ve çocuklarıma şükran borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Ali DURUSOY

Üsküdar, 2008

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Öncelikle Kindî ve özellikle Fârâbî ile İbn Sînâ'nın metinlerine dayanılarak hazırlanan *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş* adını verdiğimiz bu kitabın birinci baskısının ardından kısa zamanda ikinci baskısının gerçekleştirilmesini sağlayan ve mantığa ilgi duyan değerli okuyucularıma içtenlikle teşekkür ederim.

Bu baskıda birinci baskıdaki birkaç sözcüğün türkçe anlamıyla değiştirilmesinin ve kitabın adının *Örnek Çeviri Metinlerle Mantık İlmine Giriş* olarak yapılan küçük değişikliğin dışında fazla bir değişiklik yapılmamıştır. İlkinde belirttiğim gibi bu baskının da mantık, mantık tarihi, bilgi felsefesi, bilim felsefesi, dilbilim, dil felsefesi ve islam felsefesi çalışanlara ve bu alanlara ilgi duyanlara yararlı olmasını umarım. Ayrıca yayında emeği geçen dostlarıma içtenlikle teşekkür ederim. Vesselam.

Ali DURUSOY

Ümraniye 2010

GİRİŞ

Burada sunmaya çalışacağım bir bilim ve felsefe tarihi tasavvuru için ‘insanın varlık alanına çıkışından bu yana, gerçekliği biri bilinçli, diğeri bilinçsiz olmak üzere iki tarzda kavraya geldiğini’ söylemenin iyi bir başlangıç olacağını düşünüyorum. Çünkü tarih sözcüğünün kendisi bile bilinçli bir durumu içerir veya tarih zaten insanın zaman ve yere ilişkin bilincinin ürünüdür denilebilir. Şimdi gerçekliği kavrayışa ilişkin bu ayrımın doğal bir sonucu olarak, bilinçsiz kavrayışın bilinçli kavrayışı öncelediği ve insanlığın tarihi bakımından ikinci kavrayış tarzının çok daha sonraları ortaya çıktığını ileri sürebiliriz. Açıkça söylemeliyim ki burada bilinçli kavrayışla nedensellik bağlamında bilimsel, eleştirel, belli bir çabaya dayanan, bilinçsiz kavrayış ile de söz konusu çabalara gerek duymayan, tam tersine doğal ve kendiliğinden olan kavrayışı dile getirmek istiyorum. Burada sunmaya çalışacağımız tarih tasavvuru için kabul ettiğimiz diğer bir ilke ise insanın gerçekliği kavrayış tarzlarıdır. Bize göre en genel anlamda insanın gerçekliği kavrayışı ve gerçeklikle ilişki kurması; her birinin kendine özgü bir takım özellikleri bulunan ‘sanat, bilim ve felsefe’ yoluyla gerçekleşmektedir (Burada din yoluyla gerçekliğin kavranışının da sanat yoluyla gerçekliğin kavranışı içinde yer aldığını belirtmek isterim). Bir başka deyişle sanatla kavrayışın duyuşsal ve tikel somut bir kavrayış, bilimsel ve felsefi kavrayışın bilişsel, tümel ve soyut bir kavrayış olduğunu belirtmek gerekir.

İnsanlığın tarih içinde gerçeklikle kurduğu ilişkiye baktığımızda, insanlık tarihinde biri Hint, diğeri Akdeniz olmak üzere iki büyük düşünce havzasıyla karşılaşmaktayız. Başlangıçta veya ilk ortaya çıkışlarında sözü edilen bu düşünce havzaları birbirine benzer ortak bir zemin ve renkte tomurcuk açıp çiçeklenmelerine rağmen bilim ve felsefeyi yeşertecek çekirdeğin Akdeniz düşünce havzasınca içerildiğini görmekteyiz.¹

Bu açıklamalardan sonra Hint düşünce havzasını kendi gizemli dünyasına bırakarak bilim ve felsefenin içinde doğup geliştiği Akdeniz düşünce havzasının tarihî seyrini, birbiriyle nedensellik ilişkisi bağlamında bir sınıflandırma altına koymaya çalışalım. Ancak şunu belirtelim ki bizim aşağıda sunacağımız sınıflandırma veya dönemlendirmede de görüleceği gibi, hiçbir sınıflandırma, kendi içinde tutarlı olsa bile, zorunlu ve biricik bir sınıflandırma değildir. Sınıflandırmada temel olan, neyin ölçü olarak alındığı ve hangi amaç için yapıldığıdır. Şimdi buna göre Akdeniz düşünce havzasını aşağıdaki şekilde dönemlere ayırabilir ve çalışmamızın tarihi konumunu ve önemini buna göre belirleyebiliriz.²

Birincisi, hazırlık dönemi diyebileceğimiz ilk dönemdir. Bu dönem, bilinebilen en eski tarihiyle Sümerlerden başlayarak miltattan önceki altıncı yüzyıla kadar uzanır. Bu dönemin en büyük özelliği, bir sonraki dönem olan İlkçağ için zengin bir veri ve deneyim oluşturmaları yani İlkçağ bilim ve felsefesinin çekirdeğini gizil olarak içinde bulundurmasıdır.

¹ Hint ve Akdeniz düşünce havzaları ayrımı; hocam Prof. Dr. Fahrettin Olguner'e aittir.

² Benzer bir dönemlendirme için bkz. Aydın Sayılı, "Bilimin Tarihsel Gelişimine Türklerin Katkıları", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Bîrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumunu Bildirileri*, Ankara 1990, s. 5-10.

İkinci dönem, bilim ve felsefesinin açıkça ortaya çıktığı milattan önceki altıncı yüzyılda başlayıp milattan sonraki altıncı yüzyıla kadar sürüp giden dönemdir. Eğitim-öğretim ve yazı dili Yunanca olduğu için bu dönem; İlkçağ Yunan bilim ve felsefesi dönemi olarak da anılır. Bu dönemde, dönemin en büyük iki siması olan ve hemen hemen isimleri dönemle özdeş olan Platon (m.ö. 427-347) tarafından “bilgi”, Aristoteles (m.ö. 384-322) tarafından “bilim” kavramları ele alınıp tanımlanmış ve düşünce tarihine armağan edilmiştir. Sözcüğün geniş anlamıyla bu dönemde bilim ve felsefenin kurulduğunu, Aristoteles’in elinde *Organon* adıyla yönteminin belirlendiğini söyleyebiliriz.

İlkçağdan sonra gelen üçüncü dönem; başta Aristoteles’inkiler olmak üzere Yunanca bilim ve felsefe metinlerinin milattan sonraki sekiz ve dokuzuncu yüzyıllarda Arapçaya çevrilmesi sonucunda dokuzuncu ve onikinci yüzyıllar arasında ortaya çıkan ortaçağ (Arap) bilim ve felsefesi dönemidir. İlkçağ bilim ve felsefesi için yapılan “Yunan” nitelemesi gibi, bu dönem için yapılan “Arap” nitelemesi de yazı dilinin Arapça olmasından dolayıdır. Gerek ilkçağda, gerek ortaçağda olsun bilim ve felsefeye katkı sağlayan birçok bilgin ve bilge, köken olarak Yunan veya Arap değildir. Ama bilim ve felsefe Yunan veya Arap yani bilim ve felsefe dili Yunanca veya Arapçadır. Söz gelimi bu çalışmada araştırma konusu olarak ele aldığımız, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, ortaçağ bilim ve felsefesinin her bir yüzyılını temsil eden üç büyük ve önemli simadır. Köken itibarıyla Fârâbî ve İbn Sînâ, Türk olmalarına rağmen, bize göre bu dönemin bilim ve felsefesine, Türk bilim ve felsefesi diyemeyiz. Belki de en doğru isimlendirme bunların birer büyük Türk filozof ve bilim adamı olması şeklinde olabilir.

Dördüncü ve son dönem onikinci yüzyıldan itibaren Arapça yazılmış bilim ve felsefe metinlerinin Latinceye³ çevrilmesi sonucu ortaya çıkan -felsefe tarihlerinde yeniçağ denilen- fakat bize göre küresel veya evrensel çağ denmesi daha uygun olan dönemdir. Bu dönemde bilim ve felsefe, artık milletlerin kendi dillerinde yapılmaya başlanmış; böylece İngilizce, Fransızca ve Almanca birer bilim ve felsefe dili haline gelmiştir; dahası bilim ve felsefe, doğası gereği bu toplumları aydınlatmış, onları hızla dönüştürmeye başlamıştır. Toplumun yaşamını düzenleyen tüm kavram, kurum ve kurallar sorgulanıp eleştirilmiş ve yeniden yapılandırılmıştır. Bilimin uygulama alanına konarak doğayı dönüştürmesi ve insan yaşamını kolaylaştırması bu dönemde daha çok hız kazanmıştır.

Bu dönemde hızlı ya da yavaş, şu ya da bu şekilde bilim ve felsefenin insan ve toplum yaşamı üzerindeki etkisi tüm milletler tarafından görülmeye başlamış, tarihin büyük milletleri kendi dillerinde bilim ve felsefe yapmaya koyulmuş ve bunların eğitim-öğretim ve üretimi için kurumlar oluşturmuştur. İşte bu nedenlerden dolayı biz, bilim ve felsefe tarihinin son dönemi için en uygun ve belirleyici ismin küresel veya evrensel dönem olduğunu düşünüyoruz.

Burada sunmaya çalıştığımız tarihsel dönemlendirmeye bir bütünlük içinde bakıldığında genel anlamda bilim ve felsefenin tarihinde bir süreklilik, birikimsellik, nedensellik ve ilerlemenin

³ Yunancadan Arapçaya ve Arapçadan Latinceye yapılan bilim ve felsefe metinlerinin çevirisi için Alain de Libera'nın *Ortaçağ Felsefesi* (çev. Ayşe Meral İstanbul 2005), ile çevrilerle ilgili en geniş ve en ayrıntılı bilgileri sunan H. Bekir Karlığa'nın, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* (İstanbul 2004) adlı eserine bakılabilir. Ayrıca Ortaçağ (Arap) bilim ve felsefesinin Yeniçağ etkileri konusunda Charles Z. Butterworth ile Blake Andrce Kessel'in editörlüğünü yaptığı makalelerden oluşan, *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* (çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul 2001) kitabına da bakılabilir.

bulunduğu, bu ilerleme ve gelişmenin insanlık bilincinin ilerleme ve gelişmesi olduğu, dolayısıyla bilim ve felsefe tarihinin özünde bilincin tarihi olduğu görülebilir. Öte yandan yine bilincin tarihsel gelişim süreci içinde bilim ve felsefenin sınırları ile dinlerin ve siyasal yapıların sınırlarının birbirleriyle örtüşmediği çok açık olarak görülebilir.

Ayrıca söz konusu tarihsel dönemlerin ortak özelliklerinden yola çıkarak bir toplumda bilim ve felsefenin doğup gelişmesi için gerekli; ama yeterli olmayan koşulları saptayabiliriz. Buna göre bir toplumda bilim ve felsefenin, buna bağlı olarak bilime ve felsefeye ilgi duyan düşüncenin yeşermesi ve doğup gelişmesi için o toplumun özerk olması, öz yönetimle yönetilmesi, kendine özgü bir dili, yazısı ve toplumda bir millet bilincinin bulunması gerekir. Bunların yanı sıra bu temeller üzerinde bu toplumda bilim ve felsefeyi seven, bu konularda düşünüp çalışmak isteyen bilgi ve bilim severlerinde bulunması gerekir. Aksi takdirde gerekli koşullar yerine getirilse bile toplumda bu konulara ilgi duyan bireyler yoksa bu toplumda bilim ve felsefenin mayası tutmaz.

Bilim ve felsefe tarihi tasavvurumuza ilişkin bu açıklamalardan sonra bizim için Türk toplumu bu sürecin neresindedir? sorusu, anlamlı ve dahası sorulması gerekli bir soru olacaktır. Kısaca belirtmek gerekirse bize göre Türk toplumunun kendi dili, yazısı ve toplumsal bilinci içinde bilim ve felsefe ile tanışıp hayatını buna göre bilinçli olarak düzenleme sürecine girmesi, insanlığın ilk, orta ve yeniçağ bilim ve felsefe deneyimini alıp, anlayıp yeniden anlamlandırma çabasına girişmesi; ondokuzuncu yüzyılda başlayıp sonraki yüzyıllarda büyük bir ivmeyle geri dönüşü olmayan bir tarzda sürüp gitmektedir. Bilim ve felsefenin doğup gelişmesi için gerekli olan koşullara Türk toplumu yirminci yüzyılda kavuşmuştur, denilebilir. Burada sözünü ettiğimiz tarih tasavvuruna göre ondokuzuncu yüzyıl, Türk toplumunun tarihinde son derece önemli bir dönüm noktasıdır. Bu yüzyıldan başla-

arak Türk toplumu kendi yaşam biçimini us temelinde yeniden yapılandırmaya yönelmiştir. Kısaca toplum yaşamını düzenleyen tüm kavram, kurum ve kurallar; bilim ve felsefenin ışığında yeniden düzenlenmeye çalışılmıştır. Ondokuzuncu yüzyıldan başlayıp günümüze kadar ‘batılılaşma, çağdaşlaşma, laiklik, anayasal düzen’ ve buna benzer kavramlar çerçevesinde süregelen tartışmaların özünde vurgulanmak istenen ve ulaşılmaya çalışılan amaç; toplumun bilim ve felsefeyle aydınlanması ve hayatını buna göre düzenlemesidir.⁴ Batılılaşma, çağdaşlaşma, laiklik ve buna benzer kavramlardan, bilim ve felsefede gelişmiş olan batı toplumlarına kendi öz değerlerinden ve kimliğinden arınarak yüzeysel bir öykünme anlaşılmamalıdır; çünkü bir toplumun bilimin ve felsefenin aydınlığında yürümesi ve bunları yüceltmesi; ne o toplumun dininin ne de toplumsal kimliğinin karşısında bir seçenektir.

İşte bu süreci, hızlandırmak için gerekli olan dil, tarih, yurt ve vatan bilincini geliştirmek için cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) tarafından Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi (1935), Türk Tarih Kurumu (1931) ve Türk Dil Kurumu (1932) gibi kurumlar kurulmuştur.

Ortaçağ (Arap) bilim ve felsefesine büyük katkı yapanlar ve bir anlamda onu kurup geliştirenlerin en önemlileri, Fârâbî, İbn Sînâ, Bîrûnî gibi Türk kökenliler olmasına rağmen, ondokuzuncu yüzyıldan önce Türk dili, yazısı ve kimliği temeline dayalı olarak, Türk toplumunu kendisine ve doğaya karşı bilinçlendirme amacına yönelik köklü, kalıcı ve sürekli olan bilim ve felsefeye ilişkin bir etkinlikten söz edilmez.

⁴ Bu kavramlar çerçevesinde yapılan tartışmalar için Bernard Lewis’in *Modern Türkiye’nin Doğuşu* (çev. Metin Kıratlı, Ankara 2000) ile Niyazi Berkes’in *Türkiye’de Çağdaşlaşma* (İstanbul 2003)’sına bakılabilir.

Bilim ve felsefenin tarihi, aynı zamanda onun kendisidir; gerçeğini göz önüne alarak burada bilim ve felsefenin tarihine ilişkin bütünsel bir tasavvur ortaya koymaya ve Türk toplumunun bunlar karşısındaki konumunu kısaca belirlemeye çalıştık. Dolayısıyla bu tasavvurumuz burada sunmaya çalıştığımız çalışmamızı anlamlandırmaya yönelik bir tasavvurdur.

Bilim ve felsefenin Ortaçağ döneminde bir konuyu çalışarak kendi toplumumuzda bilim ve felsefeye ilişkin bilincin gelişmesine bir katkı sağlamayı amaçladık.

Bilim ve felsefenin bir toplumdan bir topluma geçişinde ilgili metinlerin çevrilmesi, anlaşılması ve yeniden üretilmesi aşamaları⁵ göz önüne alındığında Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ sırasıyla bu üç aşamanın birer temsilcisi olarak görülmelidir.

Bu çalışmada bilme, bilgi ve bilim kavramları ve bunların mantıkla olan ilişkisi bağlamında söz konusu üç aşamanın nasıl geliştiğini göstermeye çalışacağız.

Bu itibarla bizzat metinlere dayalı olarak akıl, ma'kûl, küllî, fikir, hads, fehim, ilim, sînâ'a, hiss, meleke, madde, sûret ve benzeri bilmeyle ilgili bir dizi kavramı çözümlemeye çalışacağız.

⁵ Bir dilden bir dile yapılan çevirilerde görülen üç zihinsel süreçle ilgili daha geniş bilgi ve yorumlar için Muhittin Macit'in "Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde çeviri Faaliyetlerinin Psikososyal Rolü" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2003/2, (İstanbul 2005), s. 79-102 makalesine bakılabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KİNDÎ

(801-866)

Ortaçağ (Arap) felsefesinin ilk filozofu olan Kindî; Yunan bilim ve felsefesinin yoğun olarak Arapçaya çevrilmeye başlandığı mîlâdî dokuzuncu yüzyılda yaşamıştır. Bu bakımdan çevrile-
rin düzeltilmesi, bilim ve felsefe deyimlerinin Arapça karşılıkları-
nın bulunmasında, önemli katkıları olmuş bir filozoftur. Özellikle
dînî düşünce karşısında felsefenin meşruiyetini savunarak ona
olan olumlu ilginin artması için çalışmıştır. İlk kez dînî ve felsefî
bilgi ayrımını yapmıştır. Bilim ve felsefenin tüm alanlarında ya-
zan Kindî'nin çok az eseri günümüze ulaşmıştır. Kindî'nin man-
tıkla ilgili doğrudan bir metni bize ulaşmamış ise de diğer
Risâlelerinin satır aralarında konumuzla ilgili son derece önemli
bilgiler vardır. Her ne kadar, adı anılmasa da onun konumuzla
ilgili söylediklerinin, onuncu ve on birinci yüzyıllarda Fârâbî ve
İbn Sînâ'da izlerini bulmak mümkündür.⁶

1. GİRİŞ

Metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere burada bazı
temel kavramların anlamlarını vermek gereklidir. Fârâbî ve İbn
Sînâ için de geçerli olmak üzere, Kindî'de bilen öznenin kendisi
için kullanılan “nefs”, en temel kavramdır. Güç olarak çevirdi-
ğimiz ‘kuvve’ genellikle söz konusu bilen öznenin yetileri için
kullanılır. Buna göre “nutuk, nutkiyye ve mantikiye” (1-4, 6, 8)
gibi sözcükler; düşünmeyi (fikir) (15, 16) içine alan nefsin bilme
gücü anlamında kullanılır. ‘Akıl’ deymi, bilme gücünün fiili olan
bilmek ve bazen de doğrudan bilme gücü anlamında kullanılır.
Bilinen şeyler; duyular (hiss) ile algılanan (idrâk) şeylerdir (mah-
sûsât). Bu tekil duyu algılarını, bilmenin aracı olan tümeller ile

⁶ Kindî'nin yaşamı, yapıtları ve öğretileri konusunda daha geniş bilgi için ba-
kınız. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, İstanbul 2002, s. 3-115.

algılarız. Kindî, tümeller için bazen akıl ve çoğunlukla yine akıl sözcüğünden türetilen “ma’kûl” (çoğulu ma’kûlât) sözcüğünü kullanır. Bunlar başta cins ve tür olmak üzere beş tümeldir. Buna göre bilmek; nefsin özdeşlik yolu (ittihâd) ile şeyleri tümeller altına almasıdır (8-14, 17-18). Kindî’nin vücûd sözcüğü ile anlatıldığı algı, duymayı (hiss) ve bilmeyi (‘akıl) içine alır (8). Duymak, bilmek demek değildir. Ama bilmek (‘akıl) için duymak (hiss) gereklidir. Duyulara konu olan tek tek şeyler, tümeller veya ikinci cevherler ile bilinir (29-30). Tümeller ise özdeşlik (vâhid) ile elde edilir. Özdeşlik kurmadaki temel ilke, benzerlik ve eşitliktir. Özdeşlik, nitelik ile ilgili ise “benzerlik”; nicelik ile ilgili ise “eşitlik” temelinde yapılır (29-30). Özdeşlik ile elde edilen tümeller yalnızca nefstedir (18).

Özdeşlik için kullanılan ‘vâhid’ (24) ile nefsin tümeller ile ilişki kurması anlamında kullanılan ‘ittihâd’ (14, 18) sözcüklerinin aynı kökten geldikleri göz önüne alınırsa ittihâd, nefsin tümeller ile bir olması değil, tam tersine özdeşlik yolu ile tümellere ulaşması anlamına gelir.

Algı ile ilgili olarak varlığı nefste olan “ma’kûlât” ve “mahsûsât” ayrımının dildeki (lafız) karşılığı tümel ve tekil anlamındaki “külli” ve “cüz’î” lafızlarıdır (31). Bilme gücü (‘akıl) ile elde edilen bilgi (ilim) ve bilimde (felsefe) tümeller (külliyyât) talep edilir (32-33). Özdeşlik ile elde edilen tümellerin isimlendirilmesi uzlaşma ile olduğu için bunlara mütevâtî isimler denir (35).

Aristoteles’in *Peri Hermeneias*’da ele aldığı dil-düşünce ve varlık ayrımına (41-42) Kindî de değinir. Bu ayrım, mantık için son derece önemlidir. Dil, düşünce, yazı ve varlık arasındaki delâlet ilişkisini açıklamak için Aristoteles’in doğal ve iradî anlamında kullandığı bi’t-tabî’ ve bi’t-tevâtî sözcükleri yerine Kindî, tab’an ve ‘arazan’ sözcüklerini kullanır (39-40).

Henüz bilim ve felsefe geleneği bulunmayan bir toplumda Kindî’nin yalnızca kavramsal bilgiye ilişkin bilmek ile ilgi olarak

akıl, ma'kûl, hiss, mahsûs, küllî, cüzî, lafız ve benzeri kavramlara dair açıklaması son derece önemlidir. Onun bize, doğrudan mantık ile ilgili metinleri ulaşmasa da mantığı kurmada temel yapıyı oluşturan tümellik ve dil-düşünce ayrımına ilişkin derin bir bilince sahip olduğu görülmektedir.

2. ALGILAMAK; DUYMAK VE BİLMEKTİR

1. “Bize göre apaçıktır ki nefsin güçleri üçtür. Bilme (nutkiyye) (...), (el-kuvve el-mantıkiyye) gücü, insanî erdemin (fazilet) yetkinleşmesi (tamam) içindir” (*Risâle fi'l-İbâne an sucûdi cirmi'l-aksâ*, sayfa 255¹⁵⁻¹⁸).

2. “(...) Çünkü güçlerin en sağlamı (mutkîn) bilme gücüdür (el-kuvvetü'l-mantıkiyye). Öyle ise bilme gücü, bizde etki eden bir araç (âlet) iledir. Ve bilme aracına (âletü't-temyiz) bilme (nutk) denir” (*Risâle fi'l-İbâne an sucûdi cirmi'l-aksâ*, s. 255¹²⁻¹³).

3. “(...) İyiyi seçme (ihtiyâr); yetkin nefslere (el-enfûsü't-tâmme) -bilme gücü olan nefsleri (el-enfûsü'l-mantıkiyye) demek istiyorum-âittir” (*Risâle fi'l-İbâne an sucûdi cirmi'l-aksâ*, s. 246⁸⁻⁹).

4. “(...) Doğal şeyleri araştıran (bahs) nezdinde apaçık olarak kullanılan bilme ilkeleri (el-evâilü'l-mantıkiyye) olması için (...)” (*Risâle fi Ennehu tûced cevâhirü lâ-ecsâm*, s. 265⁸⁻⁹).

5. “(...) Bilme kuralları (el-ekâvilü'l-mantıkiyye) ile açıklanışı ortadadır (...).” (*Risâle fi'l-İbâne an sucûdi cirmi'l-aksâ*, s. 247¹⁰⁻¹¹).

6. “Doğrusu duyma ve bilme güçleri (el-kuvvetü'l-hissiyyetü ve'l-akliyyetü) nefsin, birbirinden uzak duran iki gücüdür. Ve duyma ve bilme arasında nefsin, tüm insanların sahip olduğu aracı güçleri vardır.” (*Risâle fi Mâhiyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ*, s. 294⁵⁻⁶).

7. “Maddesi (tînet) olmaksızın kendisinde tekil (şahsiye) şeylerin sûretlerinin bulunduğu güce nefsin, bellek gücü (el-kuvvetü'l-musavvire) denir” (*Risâle fi Mâhiyeti'n-neum ve'r-rü'yâ*, s. 295⁵).

8. “(...) Gerçek şu ki algı (vücûd); biri duyma, (hissî) diğeri bilme (aklî) ile ilgili olarak ikidir. Çünkü şeyler; tümel (küllî) ve tekildir (cüzî). Tümel ile türlerin (nevî) cinslerini ve bireylerin (şahıs) türlerini demek isterim. Tekil ile de türlerin bireylerini demek isterim. Tekil ve maddî bireyler, duyum konusu; cinsler ve türler, yetkin nefsin (en-nefsü't-tâmme) güçlerinden bir gücün –insan nefsinin demek isterim, ki buna insanın bilme gücü (el-aklu'l-insanî) denir- (bilme) konusudur” (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 107³⁻⁸).

9. “(...) Her tür ve onun üstündeki anlam; nefis için somutlaşmış (mütemessel) değildir. Somut olanların (müsül) hepsi duyumlanır” (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 107¹¹⁻¹²).

10. “(...) Tersine tür somut olmaksızın (lâ misâliyyün) algılanır” (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 108³).

11. “Doğanın (tabîa') ötesindeki şeyleri; maddesiz ve maddeyle beraber olmayan şeyleri demek istiyorum; araştıran (bahs) kimse onları nefsinde somut olarak duymakla (hiss) algılayamaz, tersine bilmekle (akıl) araştırıp algılayabilir” (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 110⁷⁻⁸).

12. “Kuşkusuz Yunanlıların hakîmi Eflâtun da aynı şeyi söyledi. Onların tanınmış filozofu Aristûtâlis de Eflâtun'dan nefse ilgili sözleri alıp anlattı. Eflâtun bu konuda der ki çünkü bilinen (ma'lûm) şeylerin hepsi ya tekil (mahsûs) ya da tümel (ma'kûl)dir. Öyle ise nefis için tümeller ve tekilerin algılanması söz konusudur. Ona göre nefis duyandır demek, tekileri (mahsûsât) kendi varlığında algılayan ve bilendir (âkile) demek ise tümelleri (ma'kûlât) kendi varlığında algılayandır (vicdân) demektir” (*Risâle fi Mâhiyeti'n-neum ve'r-rü'yâ*, s. 301⁶⁻¹¹).

13. “Nefsin tümeli (ma‘kûl) algılaması da böyledir. Şu halde tümel (ma‘kûl) bilme (akıl) denen güçten başkası değildir. Çünkü tekil (mahsûs) sözümüzün anlamı ancak bireylerdir (şahıs). Tümel (ma‘kûl) sözümüzün anlamı ise ancak türler ve en genel cins (cinsü’l-ecnâs) kadar giden ara türlerdir. Öyle ise tüm canlılarda ortak olan ve tekili algılayan güç; şeylerin bireylerinin sûretlerini algılayan (idrâk) güçtür. Bireysel sûret ile renk, şekil, tat, ses, koku ve dokunma ile ilgili şeyleri ve maddî sûretlerden bunun gibi olan her bir şeyi demek istiyorum. Ve yalnızca insanda bulunup tümeli (ma‘kûl) algılayan güç ise şeylerin türlerini ve türlerinin ayrımlarını (temyîzât) ve özelliklerini (levâhık) algılayan güçtür.

Tekil olan, neftse algılanınca onda duyumlayan tekil şeyden (mahsûs) başkası değildir. Tıpkı bunun gibi nefsin bilmesi (akıl) de; onun tümeli (ma‘kûl) algılaması sırasında tümelden başkası olmamasıdır. Şu halde neftse algılandıkları zaman bilme, tümel; duyma, tekil olmaktadır. Bunların nefiste algılanmadan önceki durumlarına gelince, duymaya konu olan tekil şey (mahsûs) bireylerin sûreti, bilmeye konu olan tümel şey ise bireylerin üstündekilerin (fevk) sûreti demek olan türler ve cinslerdir. Çünkü bilme konusu (ma‘kûlât) olanlar; bireyler, türler ve cinslerdir. Zira bunlar, duyan ve bilenin nefsinde algılanınca hepsi duyan ve bilenin nefsinde var olur. Bu yüzden Eflâtun nefis; tekil (mahsûs) ve tümel (ma‘kûl) tüm şeylerin yeridir dedi. Öyle ise nefis, doğal olarak, hep bilendir (allâme). Çünkü bilgi (ilim) tümüyle, yalnızca duyma (hiss) ve bilme (akıl) (güçlerine), bu ikisiyle cinsdaş olana ve bu ikisini içine alana aittir” (*Risâle fî Mahiyeti’n-nevm ve’r-rü’yâ*, s. 302³⁻¹⁸).

14. “Bize göre Aristoteles’in bilme (akıl) konusundaki görüşü, onun dört tür olması tarzındadır. Bu türlerin ilki ebedi olarak bilen olma (bilfiil akıl), ikincisi bilebilirlik veya bilebilir olma (bil-kuvve akıl), üçüncüsü bilebilir durumdan bilen durumuna geçme (bilkuveden bilfiile) ve dördüncüsü bilmenin sonucundaki

bilgiyi açıklarken meydana gelen bilmedir (beyânî-zâhir 'akıl).” (*Risâle fi'l-'Akıl*, s. 353-354⁹⁻¹¹).

“Aristoteles, tüm canlılara yakın olup hepsini içine aldığı için bilmeyi (akıl) duymakla (hiss) örneklendirir (örnek vererek açıklar). Buna göre Aristoteles diyor ki sûret; biri duymaya (hiss) konu olan maddî, diğeri bilmeye (akıl) konu olan maddesiz sûret olmak üzere ikidir. Maddesiz sûret, şeylerin türleri ve türlerinin ötesindekilerdir. Öyle ise maddedeki sûret; bilfiil tekil ve somut olan (mahsûs) sûrettir. Çünkü öyle olmasaydı duyum konusu olmazdı. Öyle ise nefis onu alınca o nefste bulunur, çünkü nefis onu ancak, o, nefste bilkuvve bulunduğu için almıştır. Böylece nefis, bu sûret ile doğrudan ilişkiye geçince o, nefiste bilfiil olur. Ama ne var ki duyararak algılanan bu sûretin nefste bulunması bir şeyin bir kap içinde ve bir cisim içinde bulunması gibi değildir. Çünkü nefis, cisim değildir ve parçalanamaz, onun nefiste bulunması ve nefis aynı şeydir.” (*Risâle fi'l-'Akıl*, s. 354¹⁻⁸).

“Aynı şekilde Aristoteles bilmeyi (akıl) de örneklendirerek açıklar. Şöyle ki nefis, tümel (metinde akıl ama, ma'kûl olması daha uygundur) ile ilişkiye geçince -maddesi olmayan ve bellekte bulunmayan sûretleri demek istiyorum- nefis onunla özdeşlik kurar (ittihad) -demek istiyorum ki daha önce nefiste bilfiil bulunmazken şimdi bilfiil bulunmuş olur. Dahası bu sûret daha önce bilkuvve idi. Şimdi maddesi olmayan ve bellekte bulunmayan bu sûret; ebedî olarak şeylerin bilfiil türselliği olan ilk bilmeden (el-aklu'l-evvel) dolayı nefsin kazanmış olduğu bilme (el-'aklû'l-müstefâd) olur. Ve ancak ilk tümeller; kazandırıcı (müfid), nefis de kazanan (müstefid) olur. Çünkü ilk tümeller bilfiil iken henüz nefis bilkuvve bilendir (âkile). Çünkü biri, birine bir şey veriyorsa, bu şey, onu alan için henüz bilfiil değil, bilkuvvedir. Ve kendisinde bilkuvvelik bulunan hiçbir şey, bunu kendiliğinden bilfiile çıkaramaz. Zira kendiliğinden kuvveden fiile çıkabilseydi kendisi bilfiil ebedî olurdu, kendisi ebedî olarak var olduğu için. Öyle ise bilkuvve olan her şey, ancak kendisi bilfiil olan bir baş-

ka şey nedeniyle kuvveden fiile çıkar. Öyle ise nefis, bilebilir olandır (bilkuvve âkile) ve ilişkiye geçince ilk tümeller nedeniyle bilir duruma geçer. Buna göre bilme konusu olan sûreti nefis özdeşlik yolu ile alınca nefis ve bu sûret; bir biriyle başkalaşmaz, çünkü o bölünmez ki başkalaşsın. Böylece bilme ile ilgili (tümel) sûreti (es-sûretü'l-akliyye) nefis özdeşlik yaparak alınca nefis ve o (akıl) tek bir şey olur. Neticede nefis, bilen ve bilinen (âkile ve ma'kûle) olup, nefis açısından bilme (akıl) ve bilinme (ma'kûl) bir tek şeydir. Nefsi, henüz bilebilir iken bilir duruma getiren ve hep (ebeden) bilfiil olan tümele ('akıl) gelince, bu tümelde bilme ve bilinme ('akıl ve ma'kûl) tek bir şey değildir" (*Risâle fi'l-'Akıl*, s. 356¹⁻¹⁴).

"Öyle ise neftse, ilk tümel açısından olan bilme ve bilinme bir tek şey değildir. Nefis açısından olan duruma gelince bu açıdan bilme ve bilinme birdir. Bilmede yalın olan bu durum nefse daha çok benzer. Çünkü çoğu zaman nefsin, tekili (mahsûs) duyması bilmesinden daha güçlüdür.

Şimdi öyle ise bilmek (akıl); ya tüm tümellerin (ma'kûlât) ve ikincil bilmelerin ilki (başlangıcı) olan bilmedir. Veya ikincileyin bilmedir ki bu da nefsin bilebilir iken bilfiil bilir olmasıdır. Üçüncü bilme ise nefsin onu bilfiil kazanmış olması, bu ise bilmenin; istediği zaman kullanacak ve başkası için gösterecek şekilde nefis için mevcûd olmasıdır" (*Risâle fi'l-'Akıl*, s. 357¹⁻⁵). Yazı yazmanın yazanda bulunması gibi. O yazı yazmaya yatkındır ve yazmak onun için olanaklıdır. Çünkü yazı yazmayı kazanmış, nefsi-ne yerleştirmiş dolayısıyla istediği zaman açığa çıkarıp kullanabilir. Dördüncü bilmeye gelince, bu istediği zaman nefsin açığa çıkardığı ve başkası için de bilfiil mevcûd olan bilmedir.

Öyle ise üçüncü ve dördüncü bilme arasındaki ayrım şudur: Nefis, üçüncü bilmeyi kazanmış, kazanmasının başından bu yana belli bir süre geçmiş ve nefis onu isteyince açığa çıkarabilir. Dördüncü bilme ise kazanma zamanında ilk bilme, nefsin kullanıp ortaya koyma zamanında ikinci bilme olur. Öyle ise üçüncü bil-

me; nefis için bir alışkanlık olan (kunye) bir bilmedir. Geçmişte kalmıştır ve istediği zaman nefste mevcûd olur. Dördüncü bilme gelince bilfiil açığa çıkınca nefste görünür hale gelen bilmedir. İşte eski filozofların bilme (akıl) konusundaki görüşleri budur" (*Risâle fi'l-'Akıl*, s. 358¹⁻¹⁰).

15. "Şüphesiz hareket, nefste mevcuttur. Demek istiyorum ki düşünme (fikir), şeylerin sûretlerinin bir kısmından bir kısmına intikal eder." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûla*, s. 154¹⁰⁻¹¹).

16. "Öyle ise düşünme (fikir), çoklaşır (mütekessire) ve tekleşir (mütevahhide) zira her çoklukta (kesret) bir bütün (küll) ve parça (cüz) söz konusudur. Çünkü çokluk, sayılabilendir (ma'dûde) (...) öyle ise nefis, bu tür sebebiyle çoğalan ve tekleşendir." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 154¹⁴⁻¹⁵).

17. "Çünkü nefis, dosdoğru (düşünmeye) başlayınca (sülûk) düşünme, bilmede (akıl) sona erer. Bilme, şeylerin türleri ve türlerin ötesindekiler ile ilgilidir. Zira tür (nevî') tümel ve bilme konusudur (ma'kûl). Oysa bireyler (şahıs) tekil ve duymanın konusudur (mahsûse). Bireyler ile tek tek şeyleri demek istiyorum ki bunlar şeylere isimlerini ve tanımlarını vermeyen şeylerdir." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 154¹⁶⁻¹⁸).

18. "Şeylerin türleri, nefis tarafından özdeşlik yolu ile alınınca (ittihad) onlar tümel (ma'kûl) olur ve nefis de türleri özdeşlik ile alması sırasında bilfiil bilen (âkile) olur. Oysa nefis, onları özdeşlik yolu ile almadan önce bilkuvve bilendir. Kendisi için bilkuvvelik bulunan her şeyin bu bilkuvveligi başka bir şey nedeniyle kuvveden fiile çıkar ve bu kuvveden fiile çıkaran nedinin kendisi bilfiildir. Buna göre nefsi, bilkuvve bilen iken bilfiil bilen durumuna geçiren şey; -nefsin, şeylerin türleri ve cinslerini özdeşlik yolu ile almasını demek istiyorum, tür ve cinslerle de tür ve cinslerin tümelliklerini demek istiyorum -tümellerin ta kendisidir. İşte nefsin bu tümelleri özdeşlik yolu ile alması nefsi, bilen (âkile) bir nefis yapar. Yani nefsin bir çeşit bilmesi (aklun mâ)

olur. Başka deyişle şeylerin tümellikleri nefis ile dir. Öyle ise şeylerin tümellikleri; nefsin içinde (zihinde) kuvveden fiile çıkmaktadır (bu durum) nefis için bilkuvve olan bilmenin kazanılmış olmasıdır (aklu'n-nefsi'l-müstefâd). Öyle ise işte bu tümeller, nefsi bilebilir olmaktan (bilkuvve) bilfiil bilir duruma çıkaran bilfiil olan tümellerdir." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 155¹⁻⁸).

19. "(...) duyma (hiss) ve bilme (akıl) için aracı/yardımcı olan (mutavassıt) riyâzî açıklamaları kullanarak (...)" (*Risâle fi Îzâhi tenâhi cirmi'l-âlem*, s. 192⁹).

20. "Felsefenin özünün tanımına gelince; felsefe; ebedî, tümel şeylerin varlıklarının (inniye), neliklerinin (maiyye) ve nedenlerinin insanın gücü ölçüsündeki bilgisidir (ilim)" (*Risâle fi Hudûdi'l-eşyâ ve rusûmiha*, s. 173¹¹⁻¹²).

21. "Bilme gücünün (el-kuvvetü'n-nutkiyye) erdemi olan hikmete gelince; tümel şeylerin (el-eşya el-külliyetü) gerçekliklerinin bilgisi ve bu gerçekliklere göre kurulan değer (amel) bilgisidir" (*Risâle fi Hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*, s. 177¹⁰⁻¹¹).

3. ÖZDEŞLİK VE TÜMELLİK

22. "Tekil şeylerde (mahsûs) niceliğin artıp eksilmesi (tefâdül); daha çok, daha az, eşit ve eşitsizlik ile olur. Niteliğin başkalaşması (tegâyür); benzerlik (teşbih)- benzemezlik ve daha pek (eşeddü) ve daha gevşek (eda'f) ile olur" (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 106¹⁰⁻¹¹).

23. "(...) Zira tüm cisimlerde (cirim) sürüp giden (dâim) bir artmayı sanmak (vehim) olanaklıdır. Sürekli olarak bir cisimden daha büyük bir cismin var olduğu sanılabilir." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 116¹³⁻¹⁴).

24. "(...) Demek istiyorum ki (bundan sonra) sayı, sûret, cins ve eşitlik bakımından özdeşlikler (vâhid) gelir. Bu açılardan özdeş olmada sonra gelenler, önce gelenleri izlerler, ama önce

gelenler sonra gelenlere bağlı değildirler.” (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 159¹⁷⁻¹⁸).

25. “Nicelik; eşitlik ve eşitsizlik olasılığı olan, nitelik ise benzer ve benzemez olan şeydir.” (*Risâle fi Hudûdi'l-eşyâ ve Rusûmihâ*, s. 167²⁻³).

26. “İlk müfred cevherlerin yüklemeleri ikidir: Nicelik ve nitelik. Çünkü cevhere yüklem olarak ilişen her şey ya niceliğin özelliği olan denk (misil) ve denksizlik ya da niteliğin özelliği olan benzerlik ve benzemezlik nedeniyle birbirlerinden ayrılırlar.” (*Risâle fi Kemmiyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsili'l-felsefe*, s. 370¹¹⁻¹³).

27. “(...) Nicelik, nitelik ve varlığın (cevher) bilgisine (ilim) sahip olmayan bilimsel bilgiye (ilmü'l-felsefe) sahip olamaz” (*Risâle fi Kemmiyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsili'l-felsefe*, s. 378⁷⁻⁸).

28. “Zira her bilimsel bilginin ('ilmün felsefiyyûn) temelini oluşturan ilk bilgi konusu olan şeyler (el-malûmatu'l-ûlâ el-muhîta); cevher, nicelik ve niteliktir. Çünkü duyular (hiss), ilk cevhere nicelik ve nitelik aracılığı ile ilişir. Şu halde nitelik ve niceliğin bilgisini yitiren, yok eden cevherin bilgisine sahip olamaz. Öyle ise kalıcı, yetkin ve gerçek olan bilgi, cevherin bilgisidir. Nitelikim bilgiye konu olanın (malûmât) kalıcı olması (sâbit) nedeniyle ikinci cevherlerin bilgisi de yitip gitmez (zevâl bulmaz) (...). Ama ne var ki ikinci cevherlerin bilgisine, birinci cevherlerin bilgisi üzerinden ulaşılır.” (*Risâle fi Kemmiyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsili'l-felsefe*, s. 372²⁻⁸).

29. “(...) İlk cevherlerin tekil ve duyularla algılanan (mahsûse) fakat ikinci cevherlerin duyularla algılanmayıp (gayru mahsûse) tümel olarak ilk cevherlere yüklem (makûle) olduğunu açıklamak için.” (*Risâle fi Kemmiyeti kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsili'l-felsefe*, s. 379¹¹⁻¹²).

30. “Sonra bilimsel kanıtın (burhân) ilkeleri (evâil), kanıtlanmaya gerek duymaz. Çünkü onlar hem bilme (akıl) hem de duymada (hiss) apaçık ve kalıcıdır.” (*Risâle fî Kemmiyeti kütûbi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe*, s. 381¹⁸⁻¹⁹).

4. DİL, DÜŞÜNCE VE VARLIK

31. “Bize göre her sözcük; anlamlı veya anlamsızdır (manâ). Anlamlı olmayan ise bir sorun (matlûb) oluşturmaz. Oysa bilim (felsefe) ancak bir soruna (matlûb) dayanır. Öyle ise bilim anlamlı ve sorun olmayan sözcükleri kullanmaz. Anlamlı olan şey (lafız); tümel (külli) veya tekildir (cüz'î). Bilim (felsefe) tekilleri talep etmez. Çünkü tekiller sonsuzdur ve sonlu olmayanı bilgi (ilim) kuşatamaz.” (*Risâle fî'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 124¹⁷⁻²¹).

32. “(...) Öyle ise bilim (felsefe), bilginin kuşattığı sonlu tümeleri talep eder.” (*Risâle fî'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 125¹⁻²).

33. “(...) Genel ve tümel şeyler; kalıcı (zâtî) veya geçici (gayri zâtî) (yüklemler)dir.” (*Risâle fî'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 125³).

34. “(...) Canlı cisimler için canlılık; kalıcı (zâtî) veya geçici (arazî) olmanın dışında kalamaz. Şeydeki kalıcı ve kurucu (zâtî) ile, şeyden ayrılınca şeyin bozulanını, geçici (arazi) ile şey bozulmaksızın kaldığı halde şeyden ayrılması olanaklı olanı demek istiyorum.” (*Risâle fî Ennehu tûced cevâhire lâ-ecsâm*, s. 266⁹⁻¹¹).

35. “(...) veya nitelenen mütevâtî veya müteşâbih bir nitelikle nitelenmiştir. Mütevâtî niteliğe (na'at) gelince; bu nitelemeyi yapanın nitelediği şeye adını ve tanımını (hadd) verdiği niteliklidir. Müteşâbih niteliğe gelince, her ne kadar nitelenene adını verse de, niteleyenin nitelenene adını ve tanımını vermediği niteliklidir. Müteşâbih nitelikle bir isim vermek, ismin sağlamlığına göre değil, bir isimden türetilmiş olmasına göre verilir.” (*Risâle fî Ennehu tûced cevâhire lâ-ecsâm*, s. 266³⁻⁷).

36. "(...) Kurucu ve kalıcı (zâtî) (tümele) cevherî de denir ki bu, toplayıcı (câmi'a) veya ayırıcıdır (mufarrık). Toplayıcı olan ismini ve tanımını verdiği pek çok şeye söylenir (vâkî olur). Her bir insan bireyine insan adının verilmesi gibi. Buna sûret denir. Çünkü o, her bir insan bireyine söylenen tek bir sûrettir. Veya pek çok sûrete verilir ki (...) buna cins denir (...) kurucu-kalıcı olup da cevhere ait olan ayırıcıya ise ayırım (fasıl) denir." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 125⁸⁻²⁰).

37. "(...) Cevherin varlığını kurucu olmayana 'araz denir. Bu da özellik (hâsse) ve genel arazdır ('araz 'âmm). Buna göre her anlamlı sözcük; ya cins, ya sûret, ya ayırım ya özellik veya genel arazdır." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 128¹⁻¹¹).

38. "Bilimin dört sorusu vardır. Bunlar: mı, ne, hangisi ve niçin sorularıdır. Var mı sorusu yalnızca varlığı (inniye) araştırır. Her varolanın bir cinsi vardır. Öyle ise nedir sorusu, var olanın cinsini sorar. Hangisidir sorusu varolanın ayırımını, nedir ve hangisidir soruları birlikte varolanın türünü araştırır (bahs). Niçin sorusu amaçla ilgili nedeni sorar. Çünkü niçin sorusu mutlak anlamda nedeni (ille) araştırır. Açıktır ki varolanın maddesinin (unsur) bilgisini (ilim) elde edince cinsine ilişkin bilgisini elde etmiş oluruz (ihâta). Varolanın sûretinin bilgisini elde edince türünün bilgisini elde etmiş oluruz. Ayrıca türün bilgisinde ayırımın bilgisi de vardır. Şu halde var olanın madde, sûret ve amaç olan nedeninin bilgisine ulaşınca onun tanımının bilgisini kazanmış oluruz. Çünkü her tanımlananın gerçekliği onun tanımındadır." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 101⁵⁻¹⁴).

39. "(...) Zira duyma (hiss) veya bilme ('akıl) ile algılanan (idrâk) her şey; ya kendinde ('ayn) veya düşünmemiz de (fikir) doğal olarak vardır. Ya da söz (lafız) veya yazıda (hatt) araz olarak vardır." (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 154¹⁰⁻¹¹).

40. "(...) Şeyin kendi kendindeki (zât) varlığı ('ayn), düşünmedeki varlığının nedeni, düşünmedeki varlığı sözcükteki (la-

fız) varlığının, sözcükteki varlığı ise yazıdaki varlığının nedeni-
dir.” (*Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 156²⁻³).

41. “Bize göre ses ile çıkan nefiste bulunan izlere (âsâr) delâlet eder. Ve yazılan şey, ses ile çıkana delâlet eder. Nitekim yazı, herkes için bir ve aynı olmadığı gibi, ses ile çıkan şeyde herkes için bir ve aynı değildir. Ama ne var ki öncelikle ses ile çıkan şeylerin delâlet ettiği şeyler ki bunlar nefsin izleridir (âsâr) - herkes için bir ve aynıdır. Nefsin izlerinin -ki bunlar manâlardır- kendileri için misâller olan şeyler; herkes için bir ve aynıdır.” (*Aristûtâlis, Kitâbu'l-İbâre*, s. 104¹⁻⁶).

42. “Bize (İbn Rüşd) göre, söylenen (nutk) sözcükler (elfâz) öncelikle nefiste bulunan anlamlara (meâni) delâlet eder. Ve yazılan harfler de öncelikle bu sözlere delâlet eder. Nitekim yazılan harfler; yazıyı demek istiyorum; tüm uluslar için bir ve aynı olmadığı gibi, bu anlamları anlatan (ta'bir) sözcüklerde tüm uluslar için bir ve aynı değildir. İşte bu yüzden söz ve yazının delâleti; doğal (bittabi) değil, uzlaşma (tevâtî) ile olur. Nefiste bulunan anlamlara gelince bunlar herkes için birdir. Nitekim nefisteki anlamların, kendileri için misâller ve delâletler olan varlıklar da herkes için doğal olarak mevcûd ve birdir” (İbn Rüşd, *Kitâbu Telhîsi'l-İbâre*, s. 81¹⁰⁻¹⁶).

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ

(870-950)

Organon Arapçaya çevrildikten sonra onu yorumlayıp açımlayarak mantığı Arapçada yeniden kuran filozof Fârâbî'dir. Bu itibarla ona, birincisi Aristoteles olmak üzere, ikinci mantıkçı anlamında ikinci muallim ünvanı verilmiştir. Bilim ve felsefenin doğup gelişmesinde mantığın olmazsa olmazlığı göz önüne alındığında Fârâbî, Ortaçağ (İslâm) bilim ve felsefesinin kurucusu sayılır. Fârâbî'nin Arapçada mantığı yeniden kurmasıyla o dilde bir bilim ve felsefe geleneği başlamıştır. Bu bakımdan Ortaçağın Fârâbî'den sonra gelen bilgin ve filozofları, bir bakıma Fârâbî'nin öğrencileri sayılabilir. Fârâbî için mantık varoluşsal bir öneme sahiptir. Şöyle ki insan ancak kendisini; erdemli ve mutlu olması anlamında kesin doğru bilgi (yakîn) ve gerçek bilim (felsefe) ile gerçekleştirebilir. Olanaklı durumlarda yanılmaktan sakınarak kesin doğru bilgiye ise ancak mantık ile ulaşabilir. Doğru bilgiye giden yolun başında bulunduğu için mantık, Fârâbî nezdinde önemi ve vazgeçilmezliği tartışmasız bir bilimdir.

Bu bakımdan Fârâbî'nin en çok ilgilendiği sorunların başında dil ile düşünce veya dilbilim ile mantık arasındaki ayrımı ortaya koyup açıklamak gelir. Fârâbî'nin ilgilendiği diğer önemli bir sorun ise birey ve toplumun erdem ve mutluluğunu sağlayacak düzenin temelini oluşturacak gerçek bilginin toplum yaşamındaki yerini nasıl alacağıdır. Başka bir deyişle bir bilgi toplumunun nasıl kurulacağı ve bunun olanağı sorunudur. Fârâbî'nin deyimlerini kullanırsak felsefe ve mille arasındaki ilişkiyi açıklama sorunudur.

Fârâbî'nin önemle üzerinde durduğu konulardan biri; gerçekliğin birliği ve bilginin bütünlüğü konusudur. Bu konu bugün bizim için de son derece önemlidir. Bu bakımdan Fârâbî, kendi çağında ve içinde bulunduğu toplumda bir bilinç ve zihin bölünmesini önlemeye çalışır. Nitekim onun bilimler sınıflamasını

konu aldığı ünlü *İhsâu'l-'ulûm* adlı eseri bu durumun apaçık bir kanıtıdır.

Yine onun önemli özelliklerinden biri, başkalarıyla polemige girmeksizin ele aldığı bir konuyu tam bir bütünlük ve birlik içinde ele alıp incelemesidir. Bu itibarla onun her kitabı belli bir konuyu inceler ve bir bütünlük arz eder. Eğer Fârâbî'nin mantık ile ilgili çalışmaları olmasaydı İbn Sînâ ve İbn Rüşd, mantıkla ilgili yazılarında bu kadar başarılı olmayabilirlerdi.

1. GİRİŞ

Fârâbî'nin konumuzla ilgili metinlerini okumaya başlama-dan önce önemli gördüğümüz temel kavramlara ilişkin genel bir açıklama şüphesiz metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Ayrıca bu durum, mantık ile ilgili temel tanımları anlaşılır kılacaktır.

Kindî'de olduğu gibi Fârâbî için de bilen özne anlamında en temel kavram nefstir. Ancak Fârâbî'de nefis, Kindî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi, baştan cevher olarak kabul edilmediği için nefis de-yimini zihin sözcüğü ile karşılamayı uygun gördük. Yine nefsin yetisi anlamındaki kuvveyi de güç olarak çevirdik.

Algı ile karşıladığımız idrâk sözcüğü; beş duyunun hepsi için kullanılan duyma anlamındaki hissi, düş kurma veya düşleme anlamındaki tahayyülü ve bilme anlamındaki akli içine alır. Yani algılama; duyma, düş kurma ve bilmeyi kapsar (2, 4, 55, 99). Mantık sözcüğünün kendisinden türetildiği nutuk ve el-kuvve el-nâtıkayı, bilme gücü diye karşıladık (1, 5, 8, 10, 14-15, 109, 276).

Konumuzun en merkezi kavramlarından biri olan akıl sözcüğünü nutuk ile eşanlamlı kabul edip bilme veya bilme gücü olarak açıkladık. Akıl sözcüğünden türeyen ve neredeyse mantığın konusunu veya özünü oluşturan ma'kûl (çoğulu: ma'kûlât) sözcüğünü tümel veya tümeller sözcüğü ile karşıladık. Fârâbî, ma'kûlâtı; ister kavram ister yargı ile ilgili olsun tümeller anlamında kullanır. Nitekim Fârâbî'nin kendisi de bir keresinde çok

açık olarak ma'kûlât ile tümellerin (külliyyât) kastedildiğini söyler (156, 162). Akıl, bilme veya bilme gücü olunca ister istemez aynı kökten gelen ma'kûlât da bilmenin araçları olacaktır. Çünkü tümel olmadan bilgi meydana gelmez. Bilmek; tümeli bilmektir. Dolayısıyla tümeller kendileriyle şeyleri bildiğimiz araçlardır (1, 5, 8, 17-18, 31, 61, 71-73, 91, 109, 105, 137, 149-150, 154, 230).

Fârâbî, söz konusu ma'kûlâtı birinci ve ikinci ma'kûlât yani tümeller olarak ikiye ayırır. Birinciler, makûlâtı 'aşere veya kategoriler dediğimiz on tümel yüklem; ikinciler ise birinciler zihinde iken onlara ilişkin beş tümeldir. Mantığın konusunu oluşturan bu ikinci tümeller yani ma'kûlâtıdır (94-96, 105, 140-141, 189).

Kendi içinde bilkuvve ve bilfiil gibi değerler alarak derecelenen bilme gücü, (akıl) varlığı bilme ile ilgili olunca nazarî akıl, değeri bilme ile ilgili olunca amelî akıl adını almaktadır (6, 7, 98, 102, 109-110).

Adı bilme ile ilgili bir sözcükten (nutuk) ve konusu ise bilme anlamındaki (akıl) bir sözcükten türetilen (ma'kûlât) tümeller olan mantık; bir bilme bilimidir (8, 10-11, 13-16, 20-21, 100, 276).

Bilme gücünün (akıl), mantık bilgisi ile elde ettiği ürün ise ma'rife ve ilim sözcükleriyle dile getirilen bilgidir. Bilgi, (ilim) salt kendisi olarak göz önüne alındığında kavram (tasavvur) ve yargı (tasdîk) olarak ikiye ayrılır (25-28, 40, 66-68). Fârâbî, her zaman olmamakla birlikte bazen kavram anlamındaki bilgi için "marife" ve yargı anlamındaki bilgi için "rey" (çoğulu: ârâu) deyimlerini kullanır (25-29, 35, 42, 209-210, 301). Yargı anlamındaki bilginin doğruluk ve yanlışlığı için sâdık-kâzib veya hakk-bâtıl sözcükleri kullanılır (33-34, 235). Yine yargının tanımında geçen i'tikâd, inanç anlamında ele alınır (35, 42, 209-210, 301).

Yargı anlamındaki (tasdîk) bilginin doğruluk değerini açıklamak için Fârâbî, kesin doğru anlamında yakîn ve olası doğru anlamında zann sözcüklerini kullanır. Keza büyük olasılıkla doğru anlamında ez-zann-ef-âlel, düşük bir olasılık ile doğru anla-

mında reyb ve töhme'yi, doğruluğu belirsiz anlamında şekk (kuşku) sözcükleri kullanılır. Doğruluğu belirsiz olan yargı, doğruluğu kanıtlanması gereken sorun anlamında matlûb deyimini ile ifade edilir (27, 34-37, 58).

Bilgi anlamındaki ilim sözcüğü, el-'ilmü'l-ilâhî (metafizik), el-'ilmü'l-medenî (yönetim bilimi) ve 'ilmü'l-ilâhî, 'ilmü'l-medenî örneklerinde görüldüğü gibi, bir konuyla nitelik veya isim tamlaması tarzında ilişkiye girdiğinde "bilim" anlamında kullanılmaktadır.

Bilim; zihindeki varlığı veya zihninin bir alışkanlığı (meleke) olması bakımından ele alındığında "sınâ'a" adını almaktadır. Tek başına sınâ'a sözcüğü bilim anlamına geldiği gibi, mantık bilimi anlamındaki sınâ'atü'l-mantık örneğinde görüldüğü gibi, konusu ile isim tamlamasına girerek de bilim anlamına gelir (280-283).

Yöntemlerine göre ise bilimler; burhân yöntemini kullanan ve gerçek bilimler dediğimiz el-'ulûmu'l-felsefiyye, eytişimsel bilim dediğimiz cedelî ve nihâyet sözde bilim diyebileceğimiz sufistâî kısımlarına ayrılır. Şu halde Fârâbî, felsefe sözcüğünü, burhân yöntemini kullanan gerçek bilim anlamında kullanmaktadır (38-39, 53, 112, 120, 284-290).

Fârâbî, bilimleri amacına göre de ikiye ayırır. Birincisi tıp, ticaret ve çiftçilik gibi yararlı (nâfi') olanı veren uygulamalı bilimler diyebileceğimiz, es-sınâ'atu'l-'ameliyye sözcüğü ile ifade ettiği bilimlerdir. İkincisi ise kuramsal bilimler diyebileceğimiz ve amacı iyi (cemîl) olan ve es-sınâ'atü'n-nazariyye sözcüğü ile ifade edilen bilimlerdir.

Amacı iyi (cemîl) olan ve gerçek anlamda kendisine bilim denilen bilimler ise konusu varlık ile ilgili olan gerçek bilim anlamında el-felsefetü'n-nazariyye ve konusu değer ile ilgili olan

gerçek bilim anlamında el-felsefetü'l-'amelîyye olmak üzere ikiye ayrılır (289, 294-295).

Tek başına herhangi bir bilimi niteleyen nazârî ve amelî sözcükleri bazen bilimin sûrî veya maddî bir bilim olduklarını gösterir. Bu itibarla bilimler, sûrî ve maddî olması bakımından da ikiye ayrılır. Nitekim 'ilmu'l-'adedî'n-nazarî ve 'ilmu'l-hendeseti'n-nazarî birer sûrî bilim olan sayma ve ölçme bilimi anlamında, nazârî yerine amelî sözcüğü konulunca uygulamalı ve maddî olan sayma ve ölçme bilimi anlamında kullanılmaktadır (301, 305, 307-308, 310).

Doğru bilmeyi öğrettiği ve bir bilme bilimi olduğu (16, 20-21, 78, 89, 90, 100) için mantık, tüm bilimlerden önce öğrenilmesi zorunlu bir bilimdir (101). Mantık, bilimin (felsefe) bir parçası değil, özerk bir bilim (21) ve bilimlere bir giriştir (mukaddime) (23). Mantık, bilme ile ilgili üç temel faaliyet olan öğrenme, öğretme ve araştırma yapmak için gerekli görülen bir bilimdir (83-85, 101). Bu yüzden mantığa, bazen öğrenme ve öğretme ile olan ilgisinden dolayı "et-ta'lim" adı verilir (120, 165).

Mantık da sayma ('aded) ve ölçme (hendese) bilimi gibi sûrî bir bilimdir. Mantığın sûrîliği öncelikle tümeller konusunda görülür. Tümellik ise eşitlik (musâvî) (183) ve benzerlik (teşâbüh) (132, 255-256) temeline dayalı özdeşlik (vâhid) yolu ile elde edilir (122, 129). Mantık, kendisinin sûrîliğini açık olarak gösteren tümeller üzerine kurulur (140-141). Bu bağlamda tümel, o kadar önemlidir ki Fârâbî, tümelin varlığını reddetmek ile insan olmayı reddetmenin eşanlamı olduğunu açıklar (258).

Doğrudan mantığın kendisinin değil, metafiziğin bir sorunu olmakla birlikte (108) tümelin veya tümellerin (ma'kûlât) kaynağı sorunu aynı zamanda mantığın kaynağı sorunudur. Fârâbî, tümellerin kaynağını, bilmeyi sürekli öğreten ve kendisi de sürekli bilen anlamında Faâl 'Akıl adını verdiği aşkın bir ilke ile açıklar (108-110, 57). Bilmemiz için gerekli olan tümelleri, Faâl 'Aklın

özdeşlik yapmamız sırasında verdiği ışık (feyz) ile kazanırız. Kindî'de olduğu gibi, Fârâbî'de de özdeşlik için kullanılan vâhid sözcüğü ile Faal Akıl ile iletişim anlamında kullanılan ittihâd sözcüğünün aynı kökten geldiği üzerine düşünmek gerekir (109-110). Her türlü yoruma rağmen ittihâd sözcüğü, aşkın bir ilke olan Faal Akıl ile özdeşleşmek anlamına gelmemelidir.

Mantığın sûrî bir bilim olduğunu gösteren ikinci önemli konu, önermelerdir. Önermelerin bağfiil demek olan (el-kelimetü'l-vücûdiyye) "...dır" ile yapılışı anlamına gelen "te'lîf" (111, 185-186, 194, 253), bağfiilin kendisi (187, 192), önermelerin olumlu-olumsuz olması (143-144, 193, 195, 211-214, 217, 261-262); önermelerde kiplik ve kiplik konusu anlatılırken yapılan madde-sûret benzetmesi (198-199) ve önermelerin karşıtlığı (tezâdd) (190-191, 207, 209) gibi konular; önermelerin madde ve sûretiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu durum mantığın sûrî olduğunu göstermektedir.

Mantığın sûrî oluşunun en açık görüldüğü yer kıyâstr. Fârâbî kıyasın madde ve sûreti ile kıyâsın sûretinin evrenselliğinden, toplumdan topluma değişmediğinden söz eder (218, 220-224, 227-228, 265-266, 315). Sözcükler yerine harfleri kullanarak kıyas işleminin yapılıyor olması bile kıyasın sûrî olduğunu gösterir (264). Sûrîlik ile değişmezlik arasında olumlu bir ilişki vardır (205). Kısaca mantık, sûrî bir bilimdir, dolayısıyla toplumdan topluma değişmeyen evrensel bir bilimdir.

Mantık bir dilbilim değildir (270, 275-276, 279). Fakat mantığı öğrenmeye başlayacaklar için dil bilimin belli konularını bilmek gereklidir (271). Mantığın ilgilendiği dilbilimin konuları aslında tüm dillerde ortaktır (277). Mantık, bir öğrenme, öğretme ve bilme bilimidir. Oysa dilbilim anlama (fehim), anlatma (ibâre) ve anlaşma (muhâvere, muhâtaba) kısaca konuşma bilimidir. Mantık ve bilme için tümeller (ma'kûlât) ne ise konuşma ve dil bilim için sözcükler (elfâz) odur. Şu halde biz tümeller ile bilir, sözcükler ile bildiğimizi anlatır ve konuşuruz. Dil ve anlam, biri

diğeri için gerekli olmakla birlikte ayrı ayrı şeylerdir (246-250). Mantık, sözcükler ile onların anlamı nasıl gösterdiği bakımından ilgilenir.

Dil ile ilgili olan temel deyimlerden luğat ve lisânı (234, 243, 253, 278) dil, ibâreyi (275, 53, 58, 266, 276) anlatma, fehmi (255, 252, 266, 258, 53, 83, 84, 86, 203) anlama, müfred lafzı (83, 84, 230, 231, 233, 234, 238-239, 243, 263, 270) sözcük ve mürekkep lafız demek olan kavli (53, 83, 111, 232, 238-239, 252) söz diye çevirmeyi uygun gördük. Bileşik (mürekkep) sözcük anlamındaki sözlerden bağfiil ile bileşerek kesin söz adını alan kavlü câzim (241) ile sınırlandırma (takyîd) ve koşullu (şartî) tarzda bileşene, dilbilgisinin öteki tarz istek, buyruk, soru ve benzeri gibi bileşik sözcüklerinden ayırmak için müellef kavil (294, 253, 257) adı verilmektedir. Hatt sözcüğünün de yazı anlamında kullanıldığını belirtmek gerekir (230-231, 234).

Hemen her fırsatta mantığın bir dilbilim olmadığını vurgulayan Fârâbî, dil, düşünce ve varlık arasını kesin olarak ayırmaktadır.

2. İNSANIN BİLME GÜCÜ VE MANTIK

1. “(Düşkurma gücünden) (el-kuvvetü'l-mütehayyile) sonra insanın kendisi ile tümelleri (ma'kûlât) bilmesi ('akıl) olanaklı olan, iyi (cemîl) ve kötüyü (kabîh) ayırteden (temyiz) ve yine kendisiyle bilgi ve bilimleri (ilim ve sinâ'a) kazandığı bilme gücü (el-kuvvetü'n-nâtika) meydana gelir” (*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 87¹¹⁻¹³).

2. “(...) Kuşkusuz çevremizde olan şeyleri her zaman en yetkin, en güzel, en sağlam ve en tam olarak duyma (ihşâs), düşkurma (tahayyül) veya bilme ('akıl) ile algılarız (idrâk). Bilme ile algılamamanın sonucu, bilgidir ('ilim)” (*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 53⁶⁻⁸).

3. “Bir şeyin bilgisi (ilim), bazen bilme gücü (el-kuvvetü'n-nâtika), bazen düşkurma (mütehayyile) bazen duyma (ihşâs) yolu ile olur.” (*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 90⁷⁻⁸).

4. “(...) Varlığın (vucûd) bir kısmı duyu (hiss) ve gözlem (müşâhede), bir kısmı bilimsel kanıt (burhân) ile bilinir.” (*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 55⁵).

5. “Arapça’da “nutk” adı, şüphesiz bilmenin kendisini (zâtü'l-‘akıl) gösterir. Çünkü bu, insanın bilmesini sağlayan güçtür. Ve bazen nutk; bu gücün fiiline ve bazen de bilmeyi (nutk) dil ile (lisân) iletmeyi gösterir. Biliyor (yentıku) sözümüz, gelecekte herhangi bir zamanda insanda bu gücün (kuvvet) bulunacağını göstermez. Aksine biliyor (yentuku) sözümüz; yapıyor, yiyor, konuşuyor sözümüzün gösterdiği şey gibi gösterir.” (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 34¹⁵⁻¹⁸).

6. “Varlıkla ilgili bilme gücü (el-‘akıl el-nazarî), bize bilimlerin ilkeleri olan zorunlu ve tümel öncüllere ilişkin kesin doğru bilgiyi (el-‘ilim el-yakîni), kanıt (kıyâs) ve araştırma (bahs) olmaksızın doğal olarak kazandıran (hâsıl) güçtür. Bütünün parçadan büyük, bir ölçüye (mikdâr) eşit olan ölçülerin birbirine eşit olması ve bunlara benzeyenlere ilişkin olan bilgimiz gibi. Bu bilgiler; kendilerinden yola çıkarak, insan yapısı olmayıp salt bilgi (nazar) konusu olan varlıkların bilgisine ulaştığımız bilgilerdir. Bu bilme (akıl) gücü, ilk bilgiler (evâil) elde edilmeyince “bilkuvve”, elde edilince de “bilfiil” olur. Bundan sonra geri kalan şeyleri bulup çıkarma (istinbât) yeteneği de (istidâd) güçlü hale gelir. Bu gücün kendisine gelenler konusunda yanlışa (hatâ) düşmesi, olanaksızdır. Aksine kendisine gelen bilgilerin (ilim) hepsi, başka türlü olması olanaksız olan anlamında doğru (sâdık) ve kesindir (yakîn)” (*Fusûlun Münteze‘a*, s. 50⁸⁻¹⁰, 51¹⁻⁶).

7. “(Değerlerle ilgili) bilme gücü (‘amelî ‘akıl) deneyimler olmadıkça bilkuvvedir. Deneyimler meydana gelip korununca bilfiil olur. Deneyimlerle bilfiil duruma geçen bu (değerlerle ilgili)

bilme gücü, insanın yaşamı boyunca kazandığı deneyimlerin artmasıyla artar.” (*Fusûlün Münteze’a*, s. 55³⁻⁵).

8. “Bu (mantığın adı), nutuktan türetilmiştir. Bu sözcüğün (lafız) eskiler (kudemâ) nezdinde üç anlamı vardır. Birincisi sesle dışarı çıkan sözdür (kavil). İçerde (zamîr) olan şey, bu sözle konuşarak anlatılır. İkincisi kökü (merküz) nefste bulunan sözdür ki bunlar sözcüklerin gösterdiği tümellerdir (ma’kûlât). Üçüncüsü insanın yaratılışında bulunan nefsin bir gücüdür. İnsan bu güçle kendi dışındaki canlılardan ayrılır. İnsan bu güç ile tümelleri (ma’kûlât), bilgileri (‘ulûm) ve bilimleri (sınâ’a) kazanır. Bu güç ile ne yapıp yapmayacağı konusunda karar verir, iyi (cemîl) ve kötü (kabîh) fiillerin arasını bununla ayırır. Bu güç, bebekler de dahil olmak üzere, her insanda bulunur. Fakat bu güç, bebekte henüz fiilini yapacak düzeye ulaşmayan bir tohumdur.” (*İhsâu’l-‘ulûm*, s. 78¹⁻², 4-10).

9. “Bize göre bilme gücü (cevdetü’t-temyiz) insan bilgisiyle ilgili şeylerin hepsinin bilgisini (meârif) kazandıran ve veren şeydir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 220⁴⁻⁶).

10. “(...) sayesinde (bilme) gücünü kazandığımız (müstefid) bilime (sınat), mantık bilimi (sınâ’atu’l-mantık) denir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 227¹⁻²).

11. “Bu bilimin (sınâ’a) insana verdiği (müfid) şey bilme (akıl) olunca bu, insana en özel iyiyi (hayır) veren bilim olur.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 228¹¹⁻¹³).

12. “Bilme (nutuk) gücüne yetkinliğini (kemâl) verdiği için bu bilime, bilme (mantık) bilimi denildi. (...) öyle ise bilme bilimi (sınâ’a), bilme gücünü (nâtık cüz) yetkinliğine ulaştıran bir bilimdir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 230¹⁻⁴).

13. “(...) Mantık, doğru (sevâb) bilmenin bilgisini (ilim) ve bilinecek şeyde doğru bilme kudretini verir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 231⁴⁻⁵).

14. “Akıl adı; bazen insanın zihni ile bir şeyi algılamasına (idrâk), bazen insanın kendisi sayesinde algıladığı şeye verilir. Bu bilim (sınâ’a) bu her iki şeyin mutluluk ve iyiliğini verir ve bu ikisi bu bilim ile var olur (kâim olur). İnsanın kendisiyle algıladığı (idrâk) şey; o akıl adını alan iki şeyden biridir. Eskilerin geleneği, ona nutuk adını vermek tarzındadır. Bazen nutuk adı konuşmaya (kelâm) ve dil (lisân) ile anlatmaya (ibâre) da verilir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 229²⁻⁸).

15. “Bu bilim (sınâ’a), bilmeye (nutka) yetkinliğini veren bir bilim olunca mantık bilimi (sınâ’atü’l-mantık) adını aldı. Yine aynı şekilde insanın algılamak istediğini, kendisi sayesinde algıladığı şeye bazen, nefsin bilen (nâtık) bölümü (cüz) denir. Öyle ise buna göre mantık bilimi, nefsin bilen (nâtık) kısmını, yetkinliğine (kemâl) ulaştıran bilimdir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 230¹⁻⁴).

3. BİLME BİLİMİ OLARAK MANTIK VE BİLGİ

16. “İnsana ait iyiliklerin (hayır) bir kısmı bir kısmından daha özel olunca ve insanla ilgili en özel iyiliğin onun bilmesi (veya bilme gücü) (akıl) olunca ve insanı insan kılan şey de bilme olunca ve (mantık) biliminin (sınâ’a) insana verdiği iyilik insanın bilmesi (akıl) ile ilgili olunca bu bilim (mantık) insana özgü olan iyiliklerin en özel olanını ona kazandırmaktadır.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 228⁹⁻¹³).

17. “İnsan için ilk tümellerin (el-ma’kûlâtü’l-ûlâ) meydana gelmesi, onun ilk yetkinleşmesidir (el-istikmâlu’l-evvel). Söz konusu bu tümeller insana ancak, onları son yetkinleşmesi (el-istikmâlu’l-âhir) için kullanıp varlığını dönüştürmesi için verilmiştir. İnsanın son yetkinleşmesi onun mutlu (sa’âde) olmasıdır.” (*Kitâbu Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâdila*, s. 105⁹⁻¹¹).

18. “İnsan için tümeller (ma’kûlât) meydana gelince onda doğal olarak kendisi üzerine düşünme (teemmül), iyi ve kötü

-neyi yapıp yapmayacağı- üzerine düşünme (reviyye) ve kanıtlayıp açıklama (istinbât) isteği (şevk) doğar.” (*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdıla*, s. 105³⁻⁵).

19. “(...) Bu şeylerin (öncüller) cinsleri üçtür. Varlık (nazarî), değer ('amelî) (bilgilerine ilişkin öncüller) ve bilme (mantıkî) bilimine ilişkin öncüllerdir ve (...) bilme bilimi (mantıkî) ile ilgili olanların yolu; varlık (nazarî) ve değere (amelî) ilişkin şeylerin bilgisinde bu (öncüllerin) araçlar (âlet) olarak kullanılmasıdır. Bu (öncüllerle) tümellerde yanılmaktan (galat) sakınılır, kıyasların (kavil) ve yargıların (haber) doğru olup olmadıkları (sâdik-kâzib) bunlarla sınılanır (imtihan).” (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 20^{5-6, 8-9}).

20. “(...) Buna göre mantık bilimi; konusu varlıklardan (mevcûdat) bir varlık olması açısından araştırılıp incelenmez ve tanımı (tarif) yapılmaz. Fakat o, insana varlıkların bilgisine (ma'rife) sahip olma gücünü veren bir araç (âlet) olarak incelenir.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 107⁴⁻⁵).

21. “(...) İşte bunun gibi, mantık bilimi, varlıklardan herhangi bir varlığı konusunun içine alsa da, bizim onu incelememiz, konusunun herhangi bir varlık olması bakımından değildir. Ama bizi varlıkların bilgisine (ma'rife) sahip olmaya ulaştıran bir araç (âlet) olması bakımından incelenir. Dolayısıyla biz, mantığı konusu varlıkların dışında kalan bir şeymiş gibi ve varlıkların bilgisine sahip olmak için gerekli olan bir araç olarak ele alırız. Bu yüzden mantık biliminin, bilimsel bilimin (sınâ'atu'l-felsefe) bir parçası olduğuna inanmamak (i'tikâd) gerekir. Fakat mantık kendi başına özerk bir bilim olup ne başka bir bilimin bir parçası ne de başka bir bilimin aynı anda hem parçası hem de aracıdır.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s.107¹³⁻¹⁶, 108¹⁻³).

22. “Mantık bilimi, gerçek bilimler (felsefe) kümesine giren tüm bilimlerden, kısaca sözlü olarak öğrenilen (teallüm) tüm diğer bilimlerden (sınâ'a) önce gelir.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 108⁵⁻⁶).

23. "(...) öyle ise mantık bilimi, düşünmeyi (fikir) kullanan diğer bütün bilimler için bir giriştir (mukaddime)" (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 108⁸⁻⁹).

24. "(...) kısaca düşünmeyi (fikir) kullanan her bilimdeki (sınâ'a) her yargı (îmân veya tasdîk), anlatılan şekiller ile meydana gelir." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 513¹⁶⁻¹⁷).

25. "Bilgiler (meârif) iki sınıftır: Kavram (tasavvur) ve yargı (tasdîk)" (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 19⁵).

26. "Buna göre tam yargı (tasdîk); kesin doğru olan (yakîn) yargıdır. Tam kavram (tasavvur), bir şeyi o şeye özgü olacak tarzda varlığını (zât) topluca veren (mülahhas) şey ile kavramaktır (tasavvur) (...). Bu ise bir şeyi, o şeyin tanımının (hadd) gösterdiği şey ile kavramaktır. Bize göre kısaca doğru yargı (tasdîk) insanın, üzerinde yargıda bulunulan (hüküm) şey (emr) konusunda zihinde inanıldığı (mu'tekâd) üzere zihninin dışında da var olduğu yargısına (mu'tekâd) inanılmasıdır. Çünkü doğru (sâdık yargı), zihninin dışındaki durumun, zihinde inanıldığı üzere olmasıdır." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 20¹⁻⁶).

27. "Buna göre gerçek olarak (fi'l-hakika) yargı bazen doğru (sâdık), bazen yanlış (kâzib) olur. Doğru yargılarda kendi içinde bir kısmı kesin doğru (yakîn) bir kısmı ise kesin doğruya yaklaşmış olur (mukârib). Bir kısmı zihninin (nefs) bir şeye dinginliği (sukûn) demek olan yargı olur ki bu yargılar kesin doğruya en uzak olan yargılardır. Yanlış yargıda (kâzib tasdîk) asla kesinlik (yakîn) meydana gelmez. Aksine kesinlik, (yakîn) doğru olan yargıda olanaklıdır." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 20⁷⁻¹⁰).

28. "Bana göre bilgi (ilim) adının (...) kısaca iki anlamı (manâ) vardır. Birincisi doğru yargı (tasdîk), ikincisi kavramdır (tasavvur)." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 25¹²⁻¹³).

29. "Bir şeyin şöyle olmasına veya olmamasına inanılmasıdır (i'tikâd) sözümüz; kesin doğrunun (yakîn) cinsidir. Çünkü bir

şey hakkında o şöyledir veya değildir sözümüze inanç (i'tikâd) ve oydaşma (icmâ') adını vermemiz arasında fark yoktur. İşte bu da bilgidir (rey) ve bundan sonrakiler bilginin (rey) ayrımlarıdır (fasıllar)." (*Kitâbu Şerâiti'l-yakîn*, s. 95⁵⁻⁷).

30. "Kesin doğrudaki (yakîn) doğru olmanın (sıdk) şartı, bunun iğreti (bi'l'araz) olmamasıdır. Bu yüzden insanın bir şeyin (emr) varlık (vücûd) ve yokluğuna ('adem) ilişkin inancının (i'tikâd) (inanılan şeyi) kaplamasına almasının (mutâbaka) bilincinde (şu'ur) olması gerekir." (*Kitâbu Şerâiti'l-yakîn*, s. 99¹⁶⁻¹⁷).

31. "Ve inancın (i'tikâd) anlamı; bir şeyin bir şeyde bulunduğu (vücûd) veya bir şeyin bir şeyden alındığına (nefy) inanıştır (i'tikâd). Bu inancın birincisi olumlamayı (îcâb) diğeri olumsuzlamayı (selb) gösterir. Zirâ yüklem (mahmûl) ve öznenin (mevzû') her biri zihinde (nefs) konulmuş olan (mevzû') başka bir anlamı (ma'nâ) gösterir. İşte bu yüzden olumsuzluk (selb); zihinde (nefs) tümel bir anlamın (ma'kûl ma'nâ) diğer tümel bir anlamdan olumsuzlanmasını gösterir." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 196³⁻⁶).

32. "(...) ve ancak olumlama (îcâb), olumsuzlamadan (selb) önce kılındı. Çünkü olumsuzlamanın sözcükleri, olumlamadan daha çoktur. Bunlar "değil" (lâ ve leyse) sözümüz gibi, olumsuzlamadaki olumsuzluk edatının (harf) eklenmesidir. Yine olumlama, olumsuzlamanın verdiği bilgiden (ma'rife) daha yetkin (ekmel) bir bilgi verir. Öyle ise olumlama; bize şeyi ve cevherinin ne olduğunu tanımlar (tarif). Olumsuzlama ise şeyin ne olmadığını ve cevherinin dışında olan şeyin tanımını (tarîf) yapar bize." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 53¹⁷⁻²⁰).

33. "(...) Aristoteles bâtil ile yanlış (kâzib), hakk ile doğruyu (sâdık) demek ister." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 197²).

34. "Kesinlik (yakîn), bize doğru yargıyı (sâdık-tasdik) veren şeyle ilgili olarak, varlığına inandığımız (iti'kad) şeyin (emr) varlığının, bu inancımızın (i'tikâd) karşısı (hilâfi) olmasının kesinlikle olanaksız olmasıdır. Çünkü onun öyle olduğuna inanmakla (itika'd) birlikte onun olduğundan başka türlü olmasının olanaksızlığına da inanırız (i'tikâd). Öyle ki ilk inancımız konusundaki inancımızı göz önüne aldığımızda bu ikinci inancın ilk inanca göre başka bir inanç olması olanaksızdır ve bu durum sonsuzca gider. Kesinliği (yakîn) vermeyen şey ise doğru yargıyı meydana getiren şeyin varlığına ilişkin inanca karşıt (hilâf) olarak yokluğuna ilişkin de bir inancın olanaklı olması veya yokluğu olanaksız (mümteni') olmamasıdır. Kesin doğru (yakîn) olmaya yakın olan (mukârib) yargının önündeki engelin (mûânid) bilincinde (şuur) olunur veya olunmaz. Bilincinde olunan bu engel ('inâd) ise ya bilinemeyecek (nutk) ölçüde (mikdâr) gizli ve kapalıdır veya açıklanacak (tefsîr) bir ölçüye ulaşmış olur." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 20¹¹⁻¹⁷).

35. "Olasılık (zann) ve kesinlik (yakîn) (kanıt ile elde edilen) bilgi (rey) olma bakımından ortaktırlar. Bu bilgi (rey); bir şeyin şöyle olmasına veya olmamasına inanmaktır (i'tikâd). Bu bilgi (rey); olası doğru (zann) ve kesin doğrunun cinsi, olası doğru ve kesin doğru ise bu bilginin (rey) türü gibidir." (*el-Hatâbe*, s. 98-9).

36. "Kısaca gelecekteki herhangi bir karşı durma ('inâd) nedeniyle yitip gitmesi olanaklı olan herhangi bir zamanda meydana gelmiş her inanç (i'tikâd); olası doğrudur (zann). Çünkü belli bir zamana kadar durup (kâim) sonra bir karşı çıkış nedeniyle yitip giden (zâil) her inanç; kuşkusuz olası doğruya sahip olanın (zânn) bilincinde (şuur) olmadığı, yitip giden bir olası

doğru olmadan önce de, o bir olası doğru (zann) idi.” (*el-Hatâbe*, s. 16¹²⁻¹⁴).

37. “Bir şey hakkındaki, güçlendireni (muâdidi) karşı çıkandan (mu‘ânid) çok olan olası doğruya büyük olasılıkla doğru (ez-zannü'l-ağleb) denir. Güçlendireni çok az ve gizli olan oysa karşı çıkanı daha çok ve daha açık olan olası doğruya ise çok düşük olasılıkla doğru (reybe ve tuhme) denilir. Dolayısıyla (bilgi değeri olmadığı için) terk edilen bir olasılıktır. Çok ve açık olma (kesret-zuhûr) açısından güçlendiren ve karşı çıkan olası doğru, kendisi ve kendisine karşı olan (mukabil) olası doğru; bilimlerde kullanılan olası doğrudur. Ama bu aynı zamanda ve aynı şeyde ikisi birlikte kullanılır anlamında değil, ayrı ayrı şeylerde ve zamanlarda kullanılır anlamındadır. Bu olası doğruların örnekleri (misâl) bilimlerde (ilim) kullanıldığında düşük olasılıkla doğru olanın (reyb-tuhme) yanlışlığının (kizb) bilincine (şuur) varılmaksızın kuşku (şekk) ve kararsızlığın (hiyre) meydana gelmesi olanaklıdır. Buna göre kuşku (şekk) açıklama (beyan) ve belgeleme (vesâka) bakımından birbirine eşit iki şeyden meydana gelen birbirine karşıt (mütekâbil) iki olası doğru arasında zihnin (nefs) duraksamasıdır (vakıf). Belgelemenin eşitliği demek; iki olası doğrunun her birine gerekli olan şeyin gerekliliğinin zorunlu olması konusunda iki olası doğrunun birbirine eşit olması demektir. İkisinin de varlığında (vucûd) olanak ve zorunluluk kipinin (cihet) eşit ('alâ's-sevâ) olmasıdır. İnsan, birbirine karşıt olan (mütekâbil) önermeden (kaziye) hiç birine ilişkin bir olası doğruya sahip olmayınca bu durum kuşku (şekk) değil, sorun (matlûb) olur.” (*el-Hatâbe*, s. 20¹⁶⁻¹⁹, 21¹⁻⁷).

38. “Olası doğrunun belge ile güçlendirilmesi (vesâkatü'z-zann) demek; bilgiye (rey) karşı çıkanın bilincine (şuur) varılamayacağı yere ulaşana kadar sanıyı derinliğine (istiksâ) sorgulamaktır (te'akkub). Olası doğrunun (zann) bu tarz soruşturulması (te'akkub) (inandırmaya yönelik olan) sözbilimsel (hatabî) ve eytişimsel (cedelî) yöntemlerle (turûk) yapılır. Çünkü insan,

eytişimsel yöntemlerin bilincine varmadan önce sözbilimsel yöntemlerin bilincine varmıştır. Çünkü sözbilimsel yöntemler; insanın gözlemlediği (muâyene) şeyler hakkında ilk etapta (evvel emr) çocukluğundan beri kullanmaya alışkın ve yatkın olduğu yöntemlerdir. Çocukluğundan beri sözbilimsel yöntemle kuşatılmıştır. İnsan, eytişimsel yöntemlerin bilincine çok sonraları varır. Gerçek bilimsel yöntemler (burhânî) çok daha gizlidir. Çünkü insan, neredeyse kendiliğinden gerçek bilime ilişkin yöntemin (burhânî tarîk) bilincine varamaz." (*el-Hatâbe*, s. 21⁸⁻¹²).

39. "Bilimsel kanıt (burhânî) da denilen bilimsel (felsefî) bilgi alış verişi (muḥâtaba); gerçeğin öğretimini (ta'lim) ve bir şeye ilişkin kesin bilgiyi (yakînî ilim) veren şeyleri soruşturan (iltimâs) bilgi alış verişidir." (*et-Tevtia'*, s. 57²⁻³).

40. "Bilgi alış verişi (ilmî muḥâtaba); ya bir şeyin bilgisini gerekli kılar (iktizâ) veya herhangi bir şeyin bilgisini verir (ifâde). Bir şeyin bilgisini verme işi ise iki çeşit söz ile olur. Ya bir şeyi sormak yolu ile veya kesin bir söz (kavlü câzim) ile olur. Kesin söz ise ya sorunun cevabı olur veya başlangıçta olur. Çünkü söyleme yolu ile iletmeyi gerektiren bilgi; ya bir şeye ilişkin bir inanç olup (i'tikâd) o şeyin kavranılması (tasavvur) ve anlamının (ma'nâ) zihinde (nefs) var kılınmasıdır (kâim) ya da varlığı veya varlığının nedenine ilişkin bir inançtır. Burada bu üçünden başka bir bilgi (ilim) yoktur." (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 164³⁻⁷).

41. "Araştırma (fahs) ve öğretmeyle incelenen (iltimâs) şeyler, ilk durumda (evvel emr) bilinmeyen (mechûl) şeylerdir. Bunların bilgisi, araştırma ve inceleme konusu yapılırca sorun (matlûb) olurlar." (*Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, s. 49¹⁴⁻¹⁵).

42. "İnsanın incelediği konuda bulup çıkarma (istinbât) ve öğretme sonucu bir bilgi meydana gelince bu bilgilere sonuçlar (netice) denir." (*Kitâbu Tahsîlu's-sa'âde*, s. 50¹⁻²).

43. "Böylece (Aristoteles) dedi ki: İlk bilgiler (evâil) kendiliğinden bilinir. Bunların (evâil) altındakiler (taht) başkasıyla bili-

nir. İlk bilgiler ile bütün parçadan büyüktür gibi olan bilgiyi demek istedi. Bunların altındaki şey sözü ile de üçgenin iç açıları toplamı iki dik açiya eşittir, gibi olan bilgileri demek istedi.” (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 365¹¹⁻¹⁴).

44. “(Aristoteles) ilk bilgilerin altındaki şey sözü ile ilk bilgilerden yola çıkılarak bilimsel kanıtı yapılan şeyi demek istedi. Çünkü bu şeyler, ancak kendiliklerinde ilk bilgi olan (ma'rife) bilgiler aracılığı ile bilinirler.” (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 365¹⁹⁻²⁰).

45. “(...) Bu bilgilerin bir kısmı, ilk etapta (evvel emr) nereden, nasıl geldiğini bilmeksizin ve bilincinde olmaksın insana gelir. Bunlar ilk bilgilerdir ('ulûmu evvel). Bir kısmı ise kendi üzerinde düşünmek (teemmül), araştırmak, bulup çıkarmak (istinbât), öğretmek (ta'lîm) ve öğrenmekle (te'allüm) meydana gelir. İlk bilgiler diye bilinen şeyler (ma'lûm) ilk öncüllerdir. Araştırma (fahs), bulup çıkarma (istinbat), öğrenme ve öğretme (yolu) ile meydana gelen (hâsıl) bilgilere bu bilgilerden ulaşılır.” (*Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, s. 49⁹⁻¹³).

46. “Şeylere ilişkin bilginin bir kısmı kanıtlama (istidlâl), düşünme (fikir), karar verme (reviyye) ve bulup çıkarma (istinbât) olmaksızın, bir kısmı ise kanıtlama, düşünme, karar verme ve bulup çıkarma yolu ile elde edilir. Asla düşünme ve kanıtlama olmaksızın elde edilen bilgi ve algılar dört sınıftır. (Bunlar) doğru sayılan bilgiler (makbûlât), yaygın olarak doğru sayılan bilgiler (meşhûrât), duyularla elde edilen bilgiler (muhsûsât) ve ilk tümeler olan bilgilerdir (el-ma'kûlât el-üvel).” (*et-Teutia*, s. 64¹²⁻¹⁵).

47. “(...) Duyularla elde edilen bilgiler (mahsûsât) Zeyd oturandır, vakit gündüzdür gibi beş duyudan biriyle algılanan (idrâk) bilgilerdir. İlk bilgiler (el-ma'kûlât el-üvel), ilk etapta (evvel emr) zihnimizin (nefs) sanki doğuştan (fıtra) beri biliyormuş gibi olduğu bilgilerdir (ma'rife). Zihnimizin (nefs) doğası (cibilliyeti) bunların kesin (yakîn) doğru olup başka türlü olmasını ola-

naklı görmediği bilgilerdir. Bu durum öncelikle (evvel emr) bizim için bu bilgilerin nereden ve nasıl geldiği bilinmeksizin böyledir. Bu bilgiler, üç tek sayıdır, her dört sayısı çift sayıdır, bir şeyin parçası kendisinden daha küçüktür, her bütün parçasından daha büyüktür, ve başka bir şeye eşit olan iki ölçü (mikdar) birbirlerine eşittir gibi olan bilgilerdir. Biz bu (dört sınıfın) dışındaki bilgileri (ma'lûmât) ancak kanıtlama (kıyâs) ve çıkarımla (istinbât) elde ederiz." (*et-Tevtia'*, s. 65⁵⁻¹²).

48. "Önergelerin bir kısmının bilgisi (ma'rife) kanıtsız (kıyâs) bir kısmının bilgisi ise kanıtlı (kıyâs) meydana gelir. Kanıtsız olarak doğrudan elde edilen bilgiler (ma'rife) dört sınıftır. Bunlar doğru varsaydığımız önermeler (makbûlât), herkesçe doğru sayılan önermeler (meşhûrât), duyularla elde edilen önermeler (mahsûsât) ve ilk ve tümel olan önermelerdir (el-ma'kûlâtü'l-külliyetü'l-üvel). Buna göre doğru sayılan önermeler (makbûlât), hoşnut olunan (murtezâ) bir kişi veya toplumdan alınıp benimsenen önermelerdir. Herkesçe doğru sayılan önermeler (meşhûrât); tüm insanlar, çoğunluk, bilginler ('ulemâ) ve bilgeler ('ukâla) veya kendi işlerinden ya da dışardan hiç kimse-nin karşı çıkmadığı kimselerin çoğu nezdinde yeğlenmiş olan (mü'ser) bilgilerdir (ârâu). Duyularla elde edilen bilgiler (mahsûsât) ise beş duyudan biriyle algılanan (idrâk) tekil (şahsî) önermelerdir. İlk ve tümel önermeler; her üç tek sayıdır, her beş sayısı; on sayısının yarısıdır, her bütünün (cümle) parçası bütünden daha küçüktür ve benzeri sözlerimiz gibi olan önermelerdir. Bu dört sınıfın dışında kalan bilgilerin (malûmât) bilgisi (ma'rife) ancak kanıtlı (kıyâs) kazanılır." (*Kitâbu'l-Kıyâs*, s. 18¹⁶⁻¹⁹, 191-6).

49. "Bilim (sınâ'a) ve bilgilerin (ilim) ilk ilkelerinin bir kısmı; belli bir amaca yönelik olmaksızın (te'ammüden) doğumdan gelişmeye giden süreçte yapılan duyum (ihşâs) veya duyumlardan (ihşâsât) meydana gelir. Bu ilkeler (mebâdii); doğal bilgiler (bittabi' meârif), genel bilgiler (el-'ulûmu'l-âmmiyye) ve apaçık bilgiler (el-müteârife) denilen ilkelerdir (...). Bazı ilkeler ise özetle-

yip açıkladığımız yol ile deneyden (tecrübe) meydana gelen ilkelere dir.” (*Kitâbu’l-Mûsîkâ el-kebîr*, s. 96⁸⁻¹²).

50. “Çünkü Aristoteles, *Kitâbu’l-Burhân*’da diyor ki doğruluğu apaçık olan (binefsihâ beyyin) önermelerin doğruluğunun ölçütü (sibâr); insanın bu önermeyi bir sözcük (lafız) ile söyleyip (‘itirâf) söylememesi kılınmamalıdır. İnsan, onu dil (lisân) ile söyleyip kabul etsin veya etmesin, onu yaratılışından (bilfitra) dolayı zihni ile benimser (‘itirâf) ve kesin doğru kabul eder (tayakkun). Bu yüzden bu tür bir önermenin ölçütü onun yaygın (meşhûr) olup olmaması değildir. Durum böyle olunca bizim için olanaklının (mümkün) varlığı yaratılış gereği (bilfitra) apaçıktır. Ama bununla beraber olanaklı, herkes nezdinde yaygındır. Bu yüzden olanaklıyı apaçık olan öncüller ve ilk bilgilerden (evâil) saymalıyız ve onun ortadan kaldırılmasını olanaksız (mümtenî, muhâl) görmeliyiz.” (*Şerhü’l-Fârâbî li-Kitâbî Aristûtâlis fî’l-‘İbâre*, s. 83²⁵, 84¹⁻⁵).

51. “(...) Eytışimsel (cedelî) (bilimin) sorunları (mesâil) iki sınıftır. Bunlar tümdengelim (kıyâs) ve tümevarımdır (istikra). Kıyâs; yüklemlî (hamlî), koşullu (şartî) ve ikisinin bileşiminden (mürekkep) oluşan ters kıyastır (kıyâsu’l-hulf) (...) yüklemlî kıyas; (kıyâsu’l-hamlî); tümelden (külliyyetü) tikele (cüziyyetü) (...) ve eşitten (musâvî) eşite gidilen kıyastır (...). Tümevarımda ise her zaman tek tek tekillerden tekillerin tümeline gidilir. Çünkü tümevarım; ancak tümel bir öncülü doğrulamak (tashîh) için kullanılır.” (*Kitâbu’l-Cedel*, s. 97¹⁻⁸).

52. “Birçok (birbirine) benzer şeyden tek bir benzer şeye gitmek tümevarım (istikrâ) değildir.” (*Kitâbu’l-Cedel*, s. 98¹).

53. “Bilimlerde bazen tümevarıma benzeyen bir şey kullanılır. Şöyle ki ilk etapta (evvel emr) her insan, bir ilk bilgiyle bilgisi olmaya yol bulunan ilk tümel öncüllerin pek çoğundan çoğu zaman bilgisiz (gâfil) kalır ve bu öncüllerin aslında kendi nezdinde var olduğunun bilincine (şuur) varamaz. Kendisine bu öncül-

ler ile konuşulduğu (hitâp) zaman, bu öncüllerin tümel olması ve kendisine anlatılış (ibâre-tabir) tarzından dolayı bunlarla ilgili bir yargıda bulunamaz. Çünkü o, ya bu zamana kadar bu öncülleri kullanmayı gerektirecek bir çalışmaya girişmediği için onları asla hiç kullanmamış veya çalıştığı konularda (umûr) tikellerini kullanmış olup ama onları tümel öncüller gibi kullanmamıştır. Söz konusu bu öncüller tümel olarak kendisine anlatılınca (ibâre) anlatılan şeyin anlamını (ma'nâ) anlayamadığı (fehim) için bunlarla ilgili bir yargı (tasdîk) meydana gelmez. Bu nedenle kendisine söylenen (hitap) sözcüğün (lafız) anlamını anlayabilmesi için onun kesin olarak bildiği (ârif) tekiler onun (tümeli bilmesi) için araştırılır (tasaffuh). (Burada sözü edilen tümevarım) insanın kendi çabasıyla (kuvvet) bu öncüllere ilişkin kesin doğruyu (yakîn) meydana getirecek şeyin onun anlaması (fehim) için yapılan şeydeki gibi olan (tümevarımdır). Çünkü onun için meydana gelen kesin doğru (yakîn) tümevarım nedeniyle meydana gelmemiştir. Ama sözcüğün anlamını anlamasından dolayı meydana gelmiştir. Çünkü o, zaten tekillerden elde etmediği tümel bir anlamı (ma'nâ) kendi zihninde (nefs) kavramaktadır (...). Öyle ise imdi bu araştırmaya (tasaffuh) ya kesinlikle tümevarım adı verilemez veya bilimsel tümevarım denir. Böylece tümevarımdaki durum (hal) örneklemdaki (misâl) duruma benze-miş olur. Örneklem (misâl) yolu ile yapılan kanıtın; bir kısmının (inandırma ile ilgili) sözbilim (hatâbe) ile, bir kısmının da (gerçek) bilimle (ilmî) ilgili olması gibi. Buna göre söz söyleme bilimiyle (hatabî) ilgili örneklem (misâl) yargı vermeyi ve inandırmayı (iknâ) birlikte meydana getirmek içindir. Oysa (gerçek) bilim (ilmî) ile ilgili örneklem; (karşımızdakinin) tümel anlamı anlaması (tefhîm), tümel anlamı onun zihnine yerleştirmek ve onun o anlamı kavramasını (tasavvur) sağlamak içindir. Çünkü tümel şeyler (ma'kûl emir) zihinde var olan bir şeye dayanır. Bunun gibi tümevarım da, eytişimsel (cedelî) bilim ve gerçek bilim (ilim) ile ilgilidir. Çünkü eytişimsel bilim ile ilgili tümevarım; tümel öncülü düzeltmek, onun herkesçe bilinen yaygın (şöhret) ve doğru

(sıdk) bir öncül olduğunu açıklamak içindir. Gerçek bilim ile ilgili tümevarım ise tümel öncülün (küllî mukaddime) doğruluğunu açıklamak, onunla ilgili bir yargı (tasdîk) meydana getirmek ve onu düzeltmek (tashîh) için değildir. Yalnızca tümel öncülün anlamının anlaşılmasını sağlamak içindir. Tümevarımdan sonra bu tümel öncüle ilişkin bir yargı yapma ve kesin doğru bilgi (yakîn) meydana gelirse bu durum, öncelikle tümevarımdan değildir. Tersine tümel anlamın sûretinin zihinde soyutlanmış (münteze'a) olarak bulunmasındandır (kâim). Eğer bu durum tümevarımla ilişkili (nisbe) görülecekse ancak bunun öncelikle değil, ikincileyin ve tümel anlamın anlaşılması aracılığı ile ilişkili görülmelidir." (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 101¹⁶⁻²¹, 102^{1-5, 9-18}).

54. "Bize göre apaçıktır ki bebeğin bilebilir olan (bilkuvve âlime) bir nefsi vardır. Nefsin algı araçları olan (âlet) duyuları (hisse) vardır. Duyuların algısı (idrâk), ancak tekiler (cüziyyât) ile ilgilidir. Tekil (algılardan) tümeller (külliyyât) meydana gelir. Tümeller, gerçek anlamda ('alâ'l-hakîka) deneylerdir (tecîbe). Şu var ki deneylerin bir kısmı kasıtlı olarak meydana gelir. Toplum (cumhûr) arasındaki geleneğe göre isteyerek kazanılmış olan tümellere, deneylerin öncülleri (el-mukaddimât) denir. İnsanın istemesi ve çabalaması olmadan meydana gelen tümellere gelince önem vermedikleri için toplum nezdinde bunların bir adı yoktur. Ama bilginler ('ulemâ) nezdinde bunların bir adı vardır. Bilginler bunlara ilk bilgiler (evâilü'l-meârif), bilimsel kanıtın ilkeleri (mebâdiu'l-burhân) ve bunlara benzer isimler verirler." (*Kitâbu'l-Cemî' beyne re'yeyi'l-hekimeyni Eflâtun el-Îlâhî ve Aristûtâlis*, s. 98¹⁹⁻²⁵).

55. "Şüphesiz Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*'da bir duyusunu yitirenin onunla ilgili bir bilgiyi (ilim) yitirdiğini açıklar. Öyle ise bilgiler (meârif) zihne (nefis) ancak duyular (hiss) yoluyla gelir. En başta belli bir çaba ve istek (kasd) olmaksızın bir takım bilgiler (meârif) zihne (nefis) gelince tek tek meydana geldikleri için insan onları anımsayamadı. Bu yüzden çoğu kişi bu bilgilerin zi-

hinde (nefs) her zaman (dâima) bulunduğunu ve onları duyu-
dan başka bir yolla bildiğini sandı (vehim). Söz konusu bu de-
neyler (ile tümeller) zihinde (nefs) meydana gelince nefis, bilen
(âkile) olur. Çünkü bilmek (akıl), deneyler (tecârib) yapmaktan
başka bir şey değildir. Ne kadar çok deney yapılırsa nefis o ka-
dar tam bilen olur. Her ne zaman insan bir şeyin bilgisine
(ma'rife) sahip olmak isteyince onun özelliklerinden (haller) biri-
ni bilmek (vakıf olmak) istemiş (şevk) olup onun bu özelliğini,
daha önce bildiği bir özelliğin içine koyma yükümlülüğünü üst-
lenir. Oysa bu durum zaten bu şeyin özelliği türünden olup ön-
ceden kendi zihninde (nefs) bulunan bir şeyin bilgisini istemeden
başka bir şey değildir. Sözelimi insan herhangi bir şeyin canlı
olup olmadığının bilgisine (ma'rife) sahip olmak isteyince, kuş-
kusuz daha önceden onun zihninde (nefs) canlı olup olmamanın
anlamları (ma'nâ) meydana gelmişti. Dolayısıyla bu kişi, zihin ya
da duyu veya her ikisiyle birden bu iki anlamdan birinin bilgisi-
ne sahip olmak istiyor olur. O, en sonunda bu anlamı bulunca
(tesâdüf) bu anlamın yanında durup dinginleşir ve kendisine acı
(ezâ) veren şaşkınlık (hayret) ve bilgisizliğin (cehil) kalkmasından
(izâle) dolayı haz (lezzet) duyar. İşte Eflatun'un öğrenmek;
(te'allüm) anımsamaktır (tezekkür) dediği şey budur. Çünkü dü-
şünmek (tefekür) bilgiyi, anımsamak (tezekkür) ise anıyı ortaya
koyma yükümlülüğünü üstlenmektir. (Bir şeyin bilgisini) isteyen
(tâlib); kendinde, bilgi isteğini yaratan (muştakk) ve kendisini
bilgi için yükümlü kılandır (mütekellif). Böylece insan bilgisine
(ma'rife) sahip olmak istediği şeyi, önceden zihninde (nefis) bu-
lunan şeyin anlamlarına (ma'nâ) alâmet ve kanıtlarına (delil)
uyarıcı olarak (münebbih) bulunca sanki bilgisine sahip olmak
istediği şeyi anımsıyormuş gibi olur. Sanki niteliklerini (araz) bilip
unuttuğu cismin niteliklerine benzeyen başka bir cismi inceliyor
(nazar) gibi olur.

Böylece o (daha önce) benzerini (şebîh) algıladığından do-
layı bu cisme ilişkin bilgiyi anımsıyor (tezekkür) gibi olur. Çünkü
tüm şeyleri ve karşıtlarını bilmeye (akıl) algılamamanın ve varlıkla-

rın (mevcûdât) özelliklerini olduğundan başka türlü sanmanın (tevehhüm etme) dışında, duyulardan ayrı olarak sırf kendine özgü bir algı eylemi yoktur (algılar: duyma, sanma, bilme). Duyu (hiss) algısına gelince, o bir arada olanı bir arada olarak, ayrı ayrı olanı ayrı ayrı olarak, çirkini (kabîh) çirkin, güzeli (cemîl) güzel olarak ve diğer başka şeyleri de bunlar gibi (nasılsalar öylece) duyup algılar. Bilmeye (akıl) gelince duyunun algıladığı her varlığın özelliğini ve karşıtını birlikte algılamaktır. Çünkü bilmek, bir araya gelmiş olanı ayrı ayrı olanla, ayrı ayrı olanı bir araya gelmiş olanla birlikte algılamaktır. Diğer başka şeyleri bilerek algılamak da böyledir.” (*Kitâbu'l-Cemî' beyne re'yeyi'l-hekimeyni Eflâtun el-İlahî ve Aristûtâlis*, s. 99¹⁻²³).

56. “Kanit (kıyâs) yoluyla kazanılmayıp fakat zorunlu (zarûrî) olarak kesin doğru olan (yakîn) öncüller (mukaddimât) iki sınıftır. Birincisi doğal (bittabî'), ikincisi deneyle (bittecribe) meydana gelenlerdir. Doğal olarak meydana gelen bilgiler (mukaddimât) nereden ve nasıl geldiğini bilmeksizin, herhangi bir zamanda onları bilmediğimizin bilincinde (şuur) olmaksızın, onların bilgisini istediğimizin bilincinde olmaksızın, hiçbir zaman kesinlikle onları bilme sorunu (matlûb) yapmaksızın, tersine ilk varoluşumuzdan beri onları zihnimizin (nefs) doğası (fıtrat) imiş gibi bulduğumuz, sanki onlarsız olamayacağımız bir doğamızmış (garîze) gibi olan kesin doğru (yakîn) öncüllerdir. Bunlara insanın doğal olarak kazandığı ilk öncüller ve ilk ilkeler (mebâdi) denir. Bu kitapta (*Kitâbu'l-Burhân*) öncüllerin nereden ve nasıl geldiklerini açıklamamız (tarif) gerekmez. Çünkü bu öncüllerin meydana geliş yollarını ve yönlerini (cihât) bilmememiz ne onların kesin doğru (yakîn) oluşunu ortadan kaldırır ve eksiltir ne de bizim bu öncüller ile kesin doğru sonuçlar veren kanıtlar (kıyâs) yapmamızı (te'lîf) engeller. Bu ilk bilgilerin (meârif) meydana geldiği (hâsıl) yönler; bilimler (ulûm) ve (gerçek) bilime (felsefe) ilişkin sorunlardan (matlûb) biridir.” (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 23¹⁻¹⁰).

57. "Açıktır ki biz bu gibi öncüllerden yapılan (te'lif) kanıtların (kıyâs) meydana getirdiği yönden (cihât) kesin doğru sonuca (yakîn) ulaşırız. Eğer bu öncüllerin doğru oldukları açıklanamaz (tashîh) veya bunların (doğruluğuna) ilişkin bilginin (ma'rife) nereden ve nasıl olduğu (vâki') tanımlanamaz (tarif) olunca kesinlikle bir şeyin açıklanmasında (tebyîn) kullanılmaları olanaksız olur ve onların bilgi oluşları ancak kanıtla bilinir ve onların bilgi oluşlarını açıklamada kanıtın kullanılması ise olanaksızdır (denilirse) o zaman kesinlikle hiçbir şeyin bilgisini (ma'rife) elde edememek gerekir. İşte bu yüzden bu öncüllerin meydana geliş yönlerini araştırmayı mantık için gerekli gören yanılığa düşer (galat). Aksine mantık için bu mukaddimelere ilişkin yeterli bilgi (ma'rife); bu öncülleri nitelemek, betimlemek (resim), sınıflandırmak, kıyasın öğeleri olarak kullanılma yönlerini tanımlamak ve diğer bilgilerin (meârif) bunlar (seviyesine) nasıl yükseldiğini (irtikâ) açıklamaktır. Şüphesiz bu öncüllerin nereden geldiği konusunda insanların farklı görüşleri (ârà) vardır. Ne var ki biz bu öncülleri kullanırken onların nereden ve nasıl geldiklerini bilmemiz gerekmez. Ancak tümel öncüllerin çoğunun özü (ayn) tek tek duyumlar (mahsûs) olarak ortaya çıkar. Bu yüzden bir kesim (kavim) bu (öncüllerin) duyulardan (hiss) meydana geldiğini söyler. Şüphesiz burada açıklık kazanmıştır ki her ne kadar duyulardan meydana gelseler bile, bu bilgilerin tam olarak meydana gelmesinde bu öncülleri bizim duyumladığımız ölçü ile yetinme açısından duyular tek başına yeterli değildir. Çünkü biz, bu öncüllerin somut görünümelerini ('ayın) ancak sınırlı sayıda somut görünümeler olarak duyumlarız (ihşâs). Sınırlı (mahdûd) sayıdaki somut (ayn) duyumlardan ise bizim için tümel değil, tikel öncüllerin meydana gelmesi gerekir. Oysa biz bunları tümel (külliyyetü) olarak meydana gelmiş buluruz. Böylece biz (yüklemelerini) özneleri (mevzû') üzerine, duyumlamadığımız ve duyumlayamadığımız şeylerin hepsini kaplamına (şumûl) alacak tarzda genel (âmm) bir yargıda bulunarak yükleriz (hükmederiz).

Böylece açıklığa kavuşmuştur ki zihnî (nefs); duyular (mahsûsât) üzerinde bizim onları (mahsûsât) duyulamamızdan (ihşâs) daha öte (çok) olan bir tür işi (fiil) vardır, her ne kadar bu konunun burada açıklanması zor ise de. Öyle ise şimdi bu konuyu burada bırakıp ondan özetlenmiş (mülâhhas) ölçüde olanla yetinelim. Sonra onların nasıl algılandığına (idrâk) aldırmayalım. Zihnî (nefs) onları algılamasının, onların tikellerini duyulamamız olmaksızın, zihne (nefs) özgü bir algı olup olmadığına aldırmayalım. Çünkü bizim tümel öncüllere ilişkin bilgimiz, ancak bizim önceden (tekaddüm) onların tikellerini duyuladıktan (ihşâs) sonra meydana gelir.” (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 23¹¹⁻¹², 24¹⁻¹⁷).

58. “Deney (tecrûbe) ile meydana gelen tümel öncüller; az veya çok tikellerini isteyerek (te‘ammüden) duyulamamızdan (ihşâs) dolayı kesin doğru olmayı (yakîn) veren (tayakkun) öncüllerdir. Buna göre deney (tecrûbe) tümel öncüllerin (altına giren) tikellerini araştırmamızdır (tesaffuh). Tümelin yüklemi, (onun kaplamındaki) tikellerin her birinde var mıdır? Bizim için zorunlu olan kesin doğru (yakîn) meydana gelene kadar tümel öncüllerin yüklemine tikellerin tümünde veya çoğunda olup olmadığını araştırmaktır (tettebbu‘). Doğrusu bu yargı (hüküm) türün (nevi‘) tümü üzerine verilmiş bir yargıdır. Çünkü deney (tecrûbe) tümevarıma (istikrâ) benzer (şebîh). Ancak tümevarım ile deney arasındaki fark; tümevarımla verilen tümel yargıya ilişkin zorunlu ve kesin bir doğrunun henüz meydana gelmemiş olmasıdır. Oysa deney; tümel yargıya ilişkin kesin doğruyu (yakîn) meydana getiren şeydir. Pek çok insan bu ikisinin yerini birbirleriyle değiştirir. Ancak biz, bu iki anlamın (ma'nâ) nasıl anlatıldığına (ibâre) aldırmayız. Ve yine açıklarız ki zihin (nefs) bu konuda araştırdığı (tesaffuh) tikellerin ölçüsüyle yetinmez. Aksi-ne araştırdıktan sonra araştırmadığı şeyleri de kaplamına alan (şumûl) genel (âmm) bir yargı verir. Bu araştırmanın (tesaffuh) sonunda zihne (nefs) gelen bu genel yargının nereden meydana geldiğine gelince, daha önce söylediğimiz gibi bunun nereden

geldiğinin geriye bırakılması gerekir. Çünkü bu tûmelin (âmm) durumuna ilişkin bilginin (ma'rife), kesin doğruyu (yakîn) vermede bir yararı yoktur. Ne bu genellik veya tûmelliğin nereden geldiğini bilmemek, tûmel öncüllere ilişkin kesin doğru olmayı (yakîn) azaltıp eksiltir ne de bizim bu tûmel öncülleri kullanmamızı engeller." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 24¹⁷⁻²¹, 25¹⁻⁹).

59. "Zorunlu ve kesin doğru (yakînî) öncüllerden yapılan (te'lîf) ve bu üç sınıf (varlık, neden, varlık ve neden) bilgiden (ilim) kesin doğru sonuç veren kanıt (kıyas) bilimsel kanıt (burhân) denir. Öyle ise bilimsel kanıtlar üç sınıftır. Birincisi bir şeyin varolup olmadığının bilimsel kanıtı (burhânu'l-vucûd, burhânı enne's-şey) denilen kanıttır. İkincisi şeyin varlığının nedeninin bilimsel kanıtıdır (burhânı lime's-şey). Üçüncüsü hem varlığını hem de nedenini bir arada veren (cem'eden) bilimsel kanıttır. Mutlak anlamda bilimsel kanıt (burhân) bu üçüncüsüdür. Birlikte varlık ve nedene ilişkin kesin doğruyu (yakîn) veren kanıt; mutlak olarak bilimsel kanıttır. Öyle ise mutlak olarak (ala'l-ittlâk) bilimsel kanıt dolaylı olarak (bilaraz) değil de doğrudan doğruya (bizâtihi) şeyin varlık ve nedenine ilişkin bilgiyi bir arada kesin doğru bilgi olarak (yakîn) veren kanıttır. Öyle ise her bilimsel kanıt (burhân); kazanılmış (müstefâd) bilginin ('ilim) nedenidir. (Dolaylı bilginin nedenidir). Ne var ki her bilimsel kanıt şeyin varlığının nedenini vermez." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 26⁵⁻¹⁴).

60. "Şimdi öncelikle (şeyin) varlık (vücûd) ve nedeninin bilgisini birlikte veren mutlak ('ala'l-ittlâk) bilimsel kanıt (burhân) hakkında bilgi verelim." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 32¹⁻²).

61. "Her bilimin (sınâ'a) zihinde (nefs) ilk ve kesin (yakîn) kanıtlarının (burhân) ilkeleri (mebâdi), ancak tek tek somut şeylerin (şahıs) duyumlarından (ihşâs) meydana gelir (...). Bu ilkelerin bir kısmının meydana gelmesi için pek az somut şeyin duyumlanması yeterli iken bazı bilimlerin (sınâ'a) ilkelerinin meydana gelmesi için pek çok somut şeyin duyumlanması gerekir. Sonra duyum (mahsûs) ve duyumun yansıması (mütehay-

yel) meydana geldikten sonra -az olsun/çok olsun- bu duyumun her birinde bilme (gücünün) (akıl) kendine özgü bir çeşit işi (fiil) vardır. (Bilme gücünün) bu işi, duyumları birbirinden ayırmak (ifrâd) ve birbiriyle bileştirmektir (terkîb). Bu durum, bilme (gücünün) (akıl), bileşik duyumlar üzerine yargıda bulunan ve bilme (gücünün) (akıl) kendisi için kesin doğruyu (yakîn) meydana getirme özelliği olan konuda kesin doğruyu meydana getirmeye yönelik doğal bir güç olmasıdır.” (*Kitâbu'l-Mûsikâ el-kebîr*, s. 92⁹⁻¹³, 93¹⁻²).

62. “Yine açıktır ki (bilme gücü) somut şeyler (şahıs) konusundaki yargısında (hüküm) duyudan (hiss) gelenin ölçüsüyle (mikdâr) yetinmez. Bilme gücü (akıl), duyumun getirdiği ile yetinmiş olsaydı kendisi (akıl) için kesinlikle, kesin doğru (yakîn) meydana gelmezdi. Çünkü duyunun (hiss) bir şey hakkında yargıda bulunması (hüküm) ve (*Kitâbu'l-Burhân*) da (Analitika) tanımlanan kesin doğruyu (yakîn) meydana getirecek tümel yargıyı vermesi olanaksızdır. Aksine kesin doğru yargıda bulunma (tayakkun), kendine duyumlardan (ihşâs) gelen şeylerde (umûr) bilme (gücüne) (akıl) özgü olan ve bilme (gücünün) (akıl) yaptığı bir iştir (fiil). Buna göre bilme gücü (akıl), bazı şeyler ilk duyumlandığında kesin doğruya (tayakkun) güç yetirirken bazı şeylere ise ilk duyumlandıklarında pek çok konuda güç yetiremez. Ancak duyumların pek çok yinelenmesinden sonra güç yetirir. Çünkü bu, çoğu kez artıp eksilen (mütefâdil) bir durumdur.

Bilme gücü (akıl) istediği herhangi bir zamanda ve herhangi bir şey hakkında kendi isteği (ihtiyâr) ile kesin doğruya (yakîn) ulaşamaz. Ama yine de kesin doğru yargıda bulunmak (yakîn); bilme gücünün (akıl), doğal olan (tabîi') bir gücüdür. Buna göre bilme gücü, kendine duyudan gelen şey konusunda ne zaman kesin doğru (yakîn) yargı verme gücüne sahip olursa o zaman kesin doğru bilgiyi elde eder. Bilme gücü (akıl) kesin doğru yargıda bulunma gücünü kazanmamışsa zihinde (nefs) meydana

gelen şey; bilme gücünün ulaştığı (bâliğ) güven (sikâ) derecesinde (mertebe) bâkî kalır.” (*Kitâbu'l-Mûsikâ el-kebîr*, s. 93³⁻¹³).

63. “Olası doğru bilgilerin (zann) en alt derecesi, duyunun (hiss) verdiği yargı nedeniyle meydana gelen güvenin ölçüsünü, bilme gücünün (akıl) aşmadığı olası doğrudur. İnsan bazı somut ve tekil şeyleri (şahıs) ilk doğduğunda veya büyürken duyar (hiss). Böylece duyudan (hiss) bilme gücüne (akıl) tekillerin duyusu (mahsûs) gelir. Bu durumda iken insan bilincinde olmaksızın (şuur), duyulardan gelen bu şeyler konusunda bilme gücü (akıl) kendine özgü işini (fiil) yapabilecek bir konumda bulunabilir. Böylece bilme gücü (akıl) ile birlikte bilme işi de (fiil) gelişir. Bundan sonra insan zihninde meydana gelen şeyin bilincine (şuur) varması olanaklı olan bir konuma ulaşıncaya kendi zihninde -nereden ve nasıl meydana geldiğinin bilincine varmadığı- doğruluğunu kesin olarak bildiği (tayakkun) pek çok (doğru) bilgiler (malûm umûr) bulur. Bu yüzden insan bu bilgilerin (ma'lûm umûr) kaynağının esinlere (ilhâmât) benzer şeyler ve ilk varoluşundan beri yaratılışına (fıtra) kök salmış (garîze) bilgiler sanır (zann).” (*Kitâbu'l-Mûsikâ el-kebîr*, s. 93¹⁴, 94¹⁻⁸).

64. “Bazı şeyler var ki bilme (gücünün) (akıl) yetkinleşmesinden (istikmâl) sonra da onların, bilerek ve isteyerek (te'am-müden) duyulanması (ihşâs) gerekir. Bu şeylerin bir kısmını, bilme gücü kendine özgü işini (fiil) yapabilmesi için bir kere isteyerek (te'ammüden) duyulamak (ihşâs) yeterlidir. Bunların bir kısmının ise bilme gücünün (akıl) kendine özgü işini yapabilmesi için birkaç kez duyulanması yeterli değildir. Aksine bunları pek çok kez duyulamak gerekir. Bu duyulama (ihşâs) işi de ya tek bir şey konusunda pek çok kez olur ya da pek çok değişik (muhtelif) şeylerde pek çok kez duyulama olur. İşte o zaman bilme gücü (akıl), bu duyulardan doğruluğu kesin olan (yakîn) öncülleri üretir (amel). Bu kesin doğru (yakîn) öncüller yetkin olarak (kâmilin) veya çoğunlukla (ala'l-ekser) tümeldirler (küllî). Buna göre ilk ve zorunlu olan şeylerin (umûr) ilkelerinin bilme

gücünün (akıl) kesin doğru olarak bilmesiyle (tayakkun) kesin doğru olması demek; *Kitabu'l-Burhân*'da (*el-Analitikâ el-Âhire*) anlatılan koşullara göre; yüklem (mahmûl) öznenin (mevzû) hepsinde (cemî') bulunması demektir. Çoğunlukla ('ala'l-ekser) olan şeylere (umûr) ilişkin ilk ilkeyi (mebde) bilme gücünün (akıl) kesin doğru olarak bilmesi (tayakkun) demek; yüklem öznenin çoğunda bulunması demektir. Veya çoğu zaman yüklem öznenin tümünde bulunması ya da çoğu zaman yüklem öznenin çoğunda bulunması demektir. Zira bu yargı, büyük olasılık ile doğru olan (zann-ı gâlib) bir yargı değildir. Çünkü büyük olasılık ile doğru olan, hakkında öyle olduğuna inanılan (i'tikâd) şeyin başka türlü olması olanaklı olan bir inançtır (i'tikâd). Oysa çoğunlukla varolanın çoğunlukla var olduğuna dair inançta (itikâd), inanılan şeyin, inanılandan başka türlü olması olanaklı değildir. Çoğunlukla ve zarûrî olana ilişkin kesin doğru bilginin (yakîn) meydana gelmesi ve duyunun (hiss) getirdikleri üzerinde bilme gücünün (akıl) kendine özgü işini (fiil) yapabilmesi için pek çok şeyin pek çok kez isteyerek (teammüden) duyulanmasına (ihsâs) deney (tecrübe) denir." (*Kitâbu'l-Mûsikâ el-kebîr*, s. 94⁹⁻¹², 95¹⁻¹¹).

65. "Deney (tecrübe) tümevarım (istikrâ) değildir ama tümevarıma benzer. Tümevarım; bilme gücünün (akıl), henüz duydudan zihne gelmeyen şey konusundaki özel bir işidir (fiil). Deney (tecrübe) ise duyunun (hiss) zihne getirdiği şey konusunda kesin doğru bilgiyi elde etmek için bilme gücünün (akıl) yapmış olduğu kendine özgü bir işidir (fiil). İşte bu yüzden deneyden meydana gelen şeyler; bilimsel kanıtlarda (burhân) ilk ilkelerdir. (mebâdî). Oysa tümevarımdan meydana gelen (hâsıl) şeyler; bilimsel kanıtların dayandığı ilk ilkeler olamaz. İşte bu yüzden Aristoteles pek çok yerde bilimsel kanıtların ilkelerinde duydudan yararlanılır demiştir. Ve bu sözüyle, burada söz konusu olan yönü demek istemiştir." (*Kitâbu'l-Mûsikâ el-kebîr*, s. 96¹⁻⁷).

66. “(Bilgi alış-verişiyle ilgili) konuşmanın (muhâtaba) bir kısmı, dinleyenin zihninde daha önce ne bilfiil nede bilkuvve olan bir bilgiyi meydana getirmeyi amaçlar. Ve öğretme (ta’lim) bu sınıfa dahildir. Şüphesiz Menon, öğretme (ta’lîm) yolu ile tanım (tarif) amaçlanan şeyin bilgisi (ma’rife) bir açıdan öğrenenin (müteallim) öğrenmesinden önce meydana gelmiş ve başka bir açıdan onu bilmemiş olmasını, zorunlu sonuç olarak veren bir kıyas kullanarak bir kuşku ortaya atmıştır. İşte Menon’u kuşkulandıran şey budur. Çünkü bir şeyi öğrenen her öğrencinin (müteallim), o şeye ilişkin bir bilgisi vardır veya yoktur. Eğer ona ilişkin bir bilgisi varsa onun bilgisini yeniden istemesine gerek yoktur. Eğer ona ilişkin bir bilgisi yoksa kendisine ilişkin bilgi sahibi olmadığı bir şeyi nasıl bilen olmayı (ârif) isteyebilir (talep). Çünkü bilmediği şeyi bulursa, bulduğu şeyin daha önce bilmeyi istediği şey olduğunu bilemez. Bu kuşkunun her iki olasılığına pay verilirse öğrenenin öğrendiği (teallüm ettiği) şeyi, bir açıdan bilmesi, bir başka açıdan ise bilmemesi gerekir. Bir şeye ilişkin bilgisizlik (cehil) iki sınıftır. Birincisi bilgisiz olduğunun bilincinde (şuur) olan bilgisizlik, ikincisi ise bilgi sahibi olduğunu sanan (zann) bilgisizliktir. Oysa öğrenenin (öğrendiği) şeyi bir açıdan bilmiş olması gerekirdi.

İmdi bilginin (ma’rife) bir kısmı kavram (tasavvur) bir kısmı yargıdır (tasdîk). Öğretme ile bir şeyin kavramının öğretilmesi amaçlanırsa o zaman bu şeyin kavranılmasından önce onun bir çeşit kavranılmış olması gerekir. Oysa bu şey başka bir bakımdan bilinmiyordu. Öğretme ile (öğrenciye) bir yargının (tasdîk) verilmesi amaçlanırsa o zaman öğretmeden önce (konuya ilişkin) bir çeşit yargının (tasdîk) yapılmış olması gerekirdi. Şüphesiz Menon’un ortaya attığı bu kuşkuda kavram ile yargının arası ayrılmamıştır (tafsîl). Çünkü zorunlu olarak yargısı öğretilmek istenen (ikâ) şeyde kavramın (tasavvur) bulunması gerekir.” (Kitâbu’l-Burhân, s. 79⁵⁻²¹).

67. “Şüphesiz kavranılması (tasavvur) amaçlanan her şeyin önceden kavranılmış olmasının gerekmediği sanılır (zann). Herhangi bir adın anlamına ilişkin bilgimiz olmadığı zaman bu adın (isim) gösterdiği anlamı (ma'nâ) kavramak (tasavvur) isteriz. Ve böylece de adının anlamını anlar (fehim) ve kavrarız. İmdi bu adın anlamı bizce daha önceden kavranmış mıdır (mutasavver) yoksa kavranmamış mıdır? Bu addan dolayı tanımlayarak bilgisini edindiğimiz şeyin başka bir adının veya bu adın yerine geçen başka bir şeyin olmaması ve bu ikinci adın anlamına ilişkin bilginin, bilgisizlik sınırında bulunması ve onun anlamının ilk adın anlamının aynısı olması durumuna gelince bunun anlamını daha önce kavramış olmamız gerekir. Öyle ise (bizden) kavramı istenen (matlûb) şey nedir? Ve biz hangi şeyin bilgisine sahip değiliz (cehil)? Oysa bizim nezdimizde bu şey, adın gösterdiği bilgi (ma'lûm) olması bakımından kavranılmış gibidir. Yeni ortaya çıkan (vârid) adın gösterdiği şey olması bakımından ise biz o şeyin bilgisine sahip değilmiş gibiyizdir. Ama her şeye rağmen biz bu yeni adın (bir anlamı) gösterip göstermediğini (delâlet) bilmenizdir (ârif). Bu yeni gelen adın (vârid) (bir anlamı) gösterdiğini bilmiyorsak o zaman bu adın bir anlamı gösterip göstermediğini bildikten sonra onun anlamını kavramayı istememiz gerekir. Çünkü bazen bu yeni gelen ad, bir anlamı göstermekle birlikte onun anlamına ilişkin kavramın meydana gelmesi bizim için olanaksız olabilir. Ama bu durum geçicidir (bilaraz). Eğer bu yeni gelen adın bir anlamı gösterdiğini biliyorsak bir açıdan bu adın gösterdiği şeyi kavramış olmaktadır. Bu da herhangi bir anlam (ma'nâ) veya herhangi bir tümel olan (ma'kûl) şeydir. O zaman bu şey örtük olarak (mücmel) kavranılmış demektir. İşte bu kavranılmış şey bu yönüyle kavranılmış sayılır ve başka (daha açık) bir kavramla kavranılması istenir (talep). Çünkü bu tarz bir kavrama ile kavranılan şeyin, kavranılırken varolmasının bilinmesi gerekmez. Bazen dolaylı olarak (bilaraz) onun varlığına ilişkin bir bilgi olabilir.” (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 80¹⁻¹⁵).

68. "(...) Ve kavramların (tasavvur) en eksiği, bir şeyi gösteren tek tek (müfred) sözcükler ve bu sözcüklerin yerine geçenlerin meydana getirdiği kavramlardır. Kavramların en yetkini (mükemmel) ise tanımların (hudûd) meydana getirdiği (vâki') kavramlardır." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 45²⁻³).

69. "Doğrusu bu kuşku şöyle çözülebilir. Bilimsel kanıt (burhân) iki sınıftır. Biri yalnızca varlığın (vucûd) (bilgisini) verir. Diğeri ise varlık ve nedenin (sebepe) (bilgisini) verir. Bilimsel kanıt adını en çok hak eden bu ikincisidir." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 360²²⁻²³).

70. "(...) Varlığı en tam olan her şey, bilme (akıl) ve bilgiye (ilim) konu edildiğinde onun bilinmesi ve bilgisi de en tam bilme ve bilgi olur. Onun zihnimizde (nefs) bilmeye konu olan varlığı dışarıdaki varlığını kaplamına alınca (mutâbık), zihnin dışındaki varlığa (mevcûd) göre zihindeki bilinişi, onu kaplamına almış olur. Eğer şeyin varlığı eksik ise onun zihinlerimizde bilinmesi de (ma'kûl) eksik bir bilme olur. Buna göre hareket, zaman, sonsuzluk, yokluk ve buna benzer her bir varlığı zihinlerimizde bilme (ma'kûl) eksik bir bilmedir. Çünkü onlar, zihinlerimizde (nefs) eksik varlıklar olarak vardır. Oysa sayı, üçgen, dörtgen ve benzerlerini zihnimizde (nefs) bilmek (ma'kul) en yetkin bir bilmedir. Çünkü bunlar, zihnimizde yetkin olarak vardır." (*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 48⁹⁻¹⁵, 50¹).

4. MANTIĞIN KONUSU, YARARLARI, İLKELERİ VE KAYNAĞI

71. "Mantık bilimi (sınâ'atu'l-mantık) bilmeye (akıl) dayanak olan ve insanı yanıltması (galat) olanaklı olan her bir tümel şeyde (ma'kûlât) onu doğru yöntem (sevâbu't-tarik) ile gerçeğe yönlendiren yasaları verir. Tümel (ma'kûlât) konusunda meydana gelebilecek olan yanılgı (galat), sürçme (zülel) ve yanlıştan (hata') insanı koruyan (hıfz) ve kollayan (ihâta) yasaları mantık bilimi verir. Güvenilmeyen bir konuda birinin, tümel konusunda

yanılıp yanılmadığını sinayacak (imtihân) yasaları da bu bilim verir. Çünkü tümeller (ma'kûlât) içinde bazıları var ki onlarda yanılmak olanaksızdır. Bunlar, insanın kendi zihninde (nefs) sanki fitrî imiş gibi kesin doğru olarak (yakîn) bildiği (ma'rife) tümellerdir (ma'kûlât). Bunlar; bütün parçadan büyüktür, üç tek sayıdır gibi (olan ilk bilgilerdir). Ama tümellerin (ma'kûlât) bir kısmı var ki bunlarda insanın yanılması ve doğrudan (hakk) vazgeçip doğru olmayana yönelmesi olanaklıdır." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 67⁵⁻¹²).

72. "Çünkü bu çeşit tümeller (ma'kûlât) düşünme (fikir), kendi üzerine düşünme (teemmül) ve kanıtlama (kıyâs ve istidlâl) ile algılanan (idrâk) tümellerdir. Ötekiler değil ama, bunları sorun olarak (matlûbât) koyup da bunlarda doğru (hakk) ve kesinliğe (yakîn) ulaşmayı (vâkıf) araştıran (iltimâs) insan mantık yasalarını (kanûn) (bilmek) zorundadır." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 68¹⁻³).

73. "Yine mantık yasaları (kanûn) yanlış (galat) bilme (akıl) ve gerçeği (hakikat) eksik algılama (idrâk) konusu ile ilgili güvenli olmayan durumlarda tümellerin (ma'kûlât) sınındığı bir takım araçlardır (âlet)." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 68¹¹⁻¹²).

74. "İçinde yasalarını verdiği mantığın konularına gelince bu konular sözcüklerin gösterdiği bakımdan tümeller (ma'kûlât) ve tümelleri gösteren sözcüklerdir. Şöyle ki biz ancak bilgiyi (rey) zihnimizde (nefs) düşünmemizle (rey) ve görüş bildirmemiz (reviyye) ile düzeltiriz (tashîh) ve zihinlerimizde bu bilgiyi (rey) düzeltme özelliği olan bir takım şeyleri (umûr) ve tümelleri (ma'kûlât) var kılarız (ikâme ederiz)." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 74¹⁰⁻¹³).

75. "Bir takım yasalar (kanûn) içeren mantık biliminin konuları; sözcüklerin gösterdiği tümeller (ma'kûlât) ve tümelleri göstermesi bakımından sözcüklerdir." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 74¹⁰⁻¹²).

76. "Öyle ise mantığın bölümleri (cüz) zorunlu olarak sekizdir ve her bir bölüm bir kitap içindedir." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 86¹⁴⁻¹⁵).

77. “Mutluluğa (sa‘âde) ancak iyi şeyler (cemîl) bizim için bir meleke (kûnye) olduğu zaman ulaşırsak ve iyi şeyler de ancak bizim için gerçek bilim ile (felsefe sanatıyla) bir meleke olarak meydana gelirse o zaman zorunlu olarak felsefenin mutluluğa ulaştıran olması gerekir. Felsefe ise ancak doğru algılamak (cevdetü’t-temyiz) ile meydana gelir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa‘âde*, s. 225¹⁰⁻¹², 226¹⁻²).

78. “Şimdi iyi algılamayı meydana getiren yol hakkında konuşmamız gerekir. Bana göre felsefe; doğru algılama (cevdetü’t-temyiz) ile hasıl olunca ve doğru algılama da ancak zihin gücü ile bilgisi istenen herşeyin doğrusunu algılama (idrâk) olunca, doğruyu algılama gücünün bütün (bu bilimlere) başlamadan önce bizim için kazanılmış olması gerekir. Zihin gücü de ancak bizim için, kesin doğruya vakıf kılıp ona inanmamızı sağlayan bir güç olunca ve bizi doğru olmayanın (bâtıl) doğru olmadığına vakıf kılıp ondan kaçınmazı sağlayan bir güç olunca ve doğru olmayıp ama doğruya benzeyene vakıf kılıp onda yanılmamızı (galat) sağlayan bir güç olunca, doğru olmayana benzediği halde kendi zatında doğru olana bizi vakıf kılıp tuzağa düşmemizi önleyen bir güç olduğu zaman, meydana gelmiş olur. İşte bize bu gücü kazandıran bilim (sînâ‘a) mantık bilimidir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa‘âde*, s. 226⁴⁻¹², 227¹⁻²).

79. “(...) Bu bilimin (sînâ‘a) kaplamındakileri (şumûl) açıklamak (keşf) için kullanılması gereken şeyleri (umûr) bilmemiz gerekir. Her bilimin (konularının) açıklanmasında kullanılan şeyler, bu bilime başlamadan önce kazanılan şeylerdir. Bilime girişi veya başlamayı olanaklı kılan bu şeylere ilk bilgiler (evâil) denir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa‘âde*, s. 232⁷⁻¹¹).

80. “İnsanın bildiği (ma‘rife) şeylerin bir kısmı, zihni sağlıklı olan (selîmü’z-zihin) hiç kimsenin bilmemezlik edemeyeceği bilgilerdir. Bir şeyin toplamı parçasından daha büyüktür, insan at değildir ve bunlara benzeyen bilgiler gibi. Bu tür bilgilere, herkesçe bilinen bilgiler (el-‘ulûmu’l-meşhûra) ve apaçık ilk bilgiler

(el-evâilu'l-mütearife) denir. İnsanın böylesine apaçık ilk bilgileri yok sayması (inkar) ancak dilde (lisân) olanaklıdır. Oysa zihninde bunları yok sayması olanaksızdır. Çünkü bunların karşıtı olan yargıları doğru (tasdîk) kabul edipte bunları doğru yargı olarak kabul etmemek kesinlikle olanaksızdır. Bu tür ilk bilgilerin bir kısmına ilişkin bazı kimselerin bilgisi olur, bazılarının olmaz. Yine bu ilk bilgilerin bir kısmına kolayca ulaşılır (vâkıf olur), bir kısmına ise biraz düşünüp (fikir) alıştırma (tederrüb) yapıp yorulduktan sonra ulaşılır (vâkıf olunur). Bu ikinci kısma düşünmekle (fikir) ulaşıldığı için bu kısmın bilgisi (ma'rife) herkese açık değildir. Bu ikinci kısmın bilgilerine ancak hiç kimsenin bilmemezlik edemeyeceği bu ilk bilgilerin bilgisi aracılığı ile ulaşılır." (*Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, s. 233¹⁻¹²).

81. "Mantık bilimi (sınâ'a), bilimsel yöntemle kendisine başlanacak ilk bilim olunca bu bilimde (mantık) kendisinden yola çıkarak başlayacağımız ilk bilgilerin; hiç kimsenin bilmemezlik edemeyeceği ilk bilgiler olması gerekir. Öte yandan hiç kimsenin bilmemezlik edemeyeceği ilk bilgiler pek çoktur. Bu yüzden bu ilk bilgilerin bir kısmı gelişi güzel alınarak herhangi bir bilimde gelişi güzel kullanılamaz. Oysa bu ilk bilgilerin bir kısmı bir bilimde, geri kalan diğer kısmı ise başka bir bilimde kullanılır. İşte bu yüzden bizim bu ilk bilgilerden yalnızca mantık bilimi için uygun olanı elde etmemiz (hâsıl), diğerlerini diğer bilimlere bırakmamız gerekir." (*Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, s. 233¹³, 234¹⁻⁸).

82. "Hiç kimsenin bilmemezlik edemeyeceği bu ilk bilgilerin tümü; insanın ilk varoluşundan beri zihninde, onun bir doğası (garîze) imiş gibi meydana gelmiştir. Ama ne var ki onları gösteren sözcükleri (elfâz) işitip onların, zihninde meydana geldiğinin bilincine varana kadar, çoğu zaman insan bu bilgilerin kendi zihninde meydana geldiğinin bilincinde (şuur) olamaz. Yine insan çoğu kez zihnindeki bu ilk bilgilerin her birini kendi ayrımları (fasıl) ile bilemez. Zihnindeki bu ilk bilgilerin her birini ayrımlarıyla kendi konumlarında ancak onları gösteren birbirine karşıt

(mütebâyin) sözcükleri işittiği zaman bilgisine sahip olur. Böylece onları zihninde ayırmalarıyla (munfasıl) birbirinden ayrılmış olarak (mütemeyyiz) bilip görür. İşte bu yüzden varlığının veya ayırmalarının bilincine (şuur) varılamayan ilk bilgilerin denk geldiği durumlarda onları gösteren sözcüklerin sayımının (ta'dâd) yapılması gerekir. İşte o zaman insan bu ilk bilgilerin bilincine varır ve onların her birini kendi konumunda bilir.

Mantık bilimine (sınâ'a) başlamayı olanaklı kılan ilk bilgilerin pek çoğu insan zihninde meydana geldiği halde insan onların bilincinde olamaz veya (onların varlığının bilincinde olup) ayırmalarının bilincinde olamaz. Bu ilk bilgilere insan zihnini uyarmak istediğimizde tümel (ma'kûl) anlamların (ma'nâ) sınıflarını gösteren sözcüklerin sınıflarını belirlememiz (hasr) gerekir. Ki böylece insan bu anlamların (ma'nâ) bilincine vararak onların her birini kendi konumunda bilir. Ve yine o zaman mantık biliminin (konularını) açıklamada (keşf) kullanılacak olan bu ilk bilgileri (meâni) (öteki ilk bilgilerin içinden) alıp seçer." (*Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, s. 234⁹⁻¹¹, 235¹⁻¹², 236¹⁻³).

83. "Öğretme (ta'lîm) bazen işitme (simâ') bazen görmekle (ihtizâ) ile olur. İşitme yolu ile olan öğretme; öğretenin (muallim) öğretirken sözü (kavil) kullandığı öğretmedir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 86¹¹⁻¹²).

84. "Söz ile öğretme özelliği olan her konuda öğrenen (müteallim) için şu üç durumun olması zorunludur. Birincisi öğretenin söz ile demek istediği şeyin anlamı demek olan, işittiği şeyin anlamını (ma'nâ) anlayıp (fehim) kavramasıdır (tasavvur). İkincisi öğretmenin sözcüğünden (lafız) anladığı veya kavradığı şeyin varlığına ilişkin kendisinde doğru bir yargının (tasdîk) meydana gelmesidir. Üçüncüsü kavradığı (tasavvur) veya doğru yargıda (tasdîk) bulunduğu şeyi bellemesidir (hıfz). Bu üç durum; söz ile öğretilen her şeyde gereklidir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 86¹, 87¹⁻⁵).

85. “Öğreneni, öğrendiği şeyin kavramını ve doğru yargısını elde edip bellemesinde ona yardımcı olan ve onu bu üç şeye götüren pek çok şey vardır (umûr). Bunlar sırasıyla (kavranıp hakkında doğru yargı verilerek bellenen) şeyi gösteren sözcükler (elfâz), bu şeyin tanımı (hadd) ve tanımının parçaları (öğeleri, cüzleri), şeyin tekillik ve tümellikleri, betimleri, hasseleri ve arazları, şeyin benzeri (şebîh) ve karşıtı (mukâbil), bölme (kısm) (ve sınıflama), örneklem (misâl), tümevarım (istikrâ), tümdengelim (kıyâs) ve şeyi (somut olarak) göz önüne koymadır. Bunlardan kıyasın dışındakilerin hepsi, şeyi anlayıp kavramayı kolaylaştırmada yararlıdır. Kıyasın özelliği, yalnızca bir şeyin (doğru) yargısını (tasdîk) vermektir. Hakkında doğru yargı meydana getirmek istediğimiz şeyin önce yeterli ölçüde kavranması ve sonrada onunla ilgili (doğru) yargının sorun yapılması (talep) gerekir. Onun hakkındaki yargının doğruluğu kendiliğinde apaçık olarak bilinirse kıyas yapmaya gerek kalmaz.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 87¹¹⁻¹⁸).

86. “Onun hakkındaki yargının doğruluğu kendiliğinden bilinmez ise doğruluğunu açıklamak için kıyâs kullanılır. Kuşkusuz bütün bunların hepsi, şeyin kolay bellemesinde yararlıdır. Bunlardan istikrâ ve misâl, öğrenmenin üç aşamasının hepsinde yararlıdır. Şeyi, istikra ve misâl yolu ile anlamak (fehim) daha kolay olur. Yine bu iki yol, doğru yargıyı verir ve kolayca bellemede yarar verir demek istiyorum. Kıyâs, istikrâ, ve misâlin dışındakiler, (doğru) yargıyı meydana getirmezler ancak kolay anlayıp (fehim) bellemede (hıfz) yararlıdırlar.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 88¹⁻⁶).

87. “Zihnin güç (kuvvet) ve yetkinliği (kemâl); onu, bu söyledir veya bu şöyle değildir'e bağlayan (inkiyâd) durum (umûr) ve yönleri (cihet) bilmekle (vukûf) meydana gelir. Veya zihnin yargı yapma (inkiyâd) sınıflarını bilmekle olur.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 96²⁻⁴).

88. “Apaçık ortaya çıkmıştır ki bu kitaptan önceki (*Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*) kitapta tanımını yaptığımız (tahdîd) zihin gücü; ancak (kıyâsın) burada saydığımız sınıflarının bilgisine sahip olmakla meydana gelir.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 100¹⁻²).

89. “Şu halde bu bilimin (sınâ'a) amacı, zihni, hangi yargı olursa olsun; “bu böyledir” veya “bu böyle değildir”; tarzında bir yargı yapmaya (munkâd) götüren (sevk) bütün yönleri ve durumları, bu yönleri (cihet) ve durumları (umûr) oluşturan (iltiâm) şeylerin hepsinin tanımını (tarif) yapmaktır.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 104⁶⁻⁸).

90. “Bu bilimin (sınâ'a) yararı (menfa'a); bize, yalnızca herhangi bir şey hakkında zihnimizin yaptığı bir yargının doğru (hakk) olup olmadığını (bâtıl) ayırt etme gücünü, kudretini veya yetkinliğini kazandırmaktır.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 104⁹⁻¹¹).

91. “Ve yine tekilerin duyumundan (mahsûsât) zihinde (nefs) meydana gelen bu tümelleri (ma'kûlât), zihne geldikleri zaman zihne gelmeleri bakımından bunlara, bunların bir kısmını cins, bir kısmını tür yaparak birbirleriyle tanımlayan (maarrif) bazı özellikler (levâhık) ilişir. Öyle ise söz konusu bu tümeli (ma'kûl) cins veya tür (nevi') kılan anlam; -tümel olan şeyin cins ve tür olması onun pek çok şeye yüklem olması demektir- tümel olan şeye, o zihinde (nefs) iken ilişen bir anlam demektir. Yine bu tümellere ilişip onların bir kısmını bir kısmına göre özel (ehass) ve genel (eammm) kılan görecelikler de (izâfe) zihinde (nefs) iken tümellere ilişen anlamlardır. Yine bunların birbirleriyle tanımlanması (ta'rîf) zihinde iken (nefs) bunlara ilişen bir takım durum (umûr) ve özelliklerdir (ahvâl). Keza bunların tümel (ma'kûl) ve bilinen (ma'lûm) olduklarını söylememiz, zihinde iken onlara ilişen şeylerdir. Zihinde (nefs) meydana geldikten sonra bu tümellere (ma'kûlât) ilişmiş (mülhak) olan şeyler de tümel olan durumlardır. Ama bunlar; zihinde (nefs), zihnin dı-

şındaki şeylerin tümelleri (ma'kûlât), duyumlanan tekil şeylerin yansıları (misâller) veya tekillere dayandırılmış şeyler olarak meydana gelmiş tümeller değildir. İşte bunlara ikincil tümeller (ma'kûlâtü sevânî) denir." (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 64⁹⁻¹⁹).

92. "Ve yine birinci tümellere ilişkin özelliklerin, ikinci tümellere de ilişkisi olanaksız değildir. Çünkü bunlar da (ikinciler) tümel oldukları için birbirlerini tanımlama (tarif), cinsler, türler olma ve bunlara benzer çeşitten birincilere ilişkinler bunlara da ilişir. Öyle ki zihinde meydana geldiği zaman şeye ilişkin (mülhak) bilginin (ilim) kendisi de bilinen (ma'lûm) olmaktadır ve yine bilinenin kendisi bilinen (ma'lûm) ve tümelin kendisi tümel (ma'kûl) olmaktadır. Bilinen yine bilinen, bilgi anlamındaki bilgi yine bilinen olur. Ve yine bu bilinen, başka bir bilgiye ait olup sonsuzca gider. Öyle ki cinsin de bir cinsi olup bu yüzden bu durum böylece sonsuza doğru sürüp gider." (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 64²⁰⁻²¹, 65¹⁻⁸).

93. "Şu var ki sonsuzca sürüp giden dizinin hepsi tek bir tür olunca onlardan birinin özelliği (hal) hepsinin özelliği gibi olur. Bunlardan hangisi ele alınırsa ötekinin bulunduğu özelliğe göre ele alınmış olur. Durum böyle olunca ilk bilinen için var olan özellik ile ikinci bilinen için varolan özellik arasında asla bir fark olmaz." (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 65⁹⁻¹²).

94. "Sonlu olsun, sonsuz olsun tek bir tümele (ma'kûl) ilişkin bilgi (ma'rife) hepsine ilişkin bilgidir. Nitekim insanın anlamına ilişkin bilgi ve bu anlam açısından insana ilişene (mülhak) ilişkin bilginin; insanlar sonlu veya sonsuz olsun; insanların hepsine ve insan olan şeylerin tümüne ilişkin bilgi olması gibidir. Öyle ise asla sonsuzluk türünden ilişkin (mulhak) bir kanıt sözü konusu değildir. Çünkü bizim, bu tümellerden (ma'kûlât) birine ilişkin bilgimiz, hepsine ilişkin bilgimiz demektir. Zira biz ancak sonsuz sayıda şeyleri içine alan (teammum) şeyi bilmekteyiz (ârif). (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 65¹⁸⁻²²).

95. “Bu tümeller (ma‘kûlât), ikinci tümellerin tümüne göreceli olarak ilk tümellerdir. İlk sözcükler, ancak bu ilk tümelleri ve bunlardan bileşenleri göstermek için konulmuşlardır (vazı‘). Çünkü bu tümeller; mantık biliminin, doğa (tabi‘î), siyaset (medenî), sayma ve ölçme ile ilgili bilimlerin ve metafiziğin (ilmi maba‘du’t-tabia‘) ilk konularıdır.” (*Kitâbu’l-Hurûf*, s. 66¹⁸⁻²⁰).

96. “Bu ilk tümeller (el-ma‘kûlât el-ûlâ); sözcüklerin gösterdikleri şeyler olmaları, tümeller olmaları, özne ve yüklem olmaları, birbirlerini tanımlayan (muarrif) olmaları, soru ve yanıt konusu olmaları bakımından mantığın konusudurlar.” (*Kitâbu’l-Hurûf*, s. 67¹⁻³).

97. “Mantığın dışındaki bilimlerde ilk tümeller; sözcüklerin onları göstermesinden, zihinde iken anılan özelliklerinden (araz) ve diğer şeylerden ayrı olarak (mücerred) zihin dışındaki şeylerin tümelleri olarak incelenirler. Ancak yine de insan bu ilk tümelleri, onları tümel olarak elde edene kadar bu özelliklerle (ahvâl) ele almak, bilinenler (malûmât) olarak elde ettikten sonra da bu özelliklerden soyutlanmış (mücerred) olarak ele almak zorundadır.” (*Kitâbu’l-Hurûf*, s. 67⁹⁻¹²).

98. “Bundan sonra tümellerin (ma‘kûlât) dışında kalan şeylerin başka bir bilimde incelenmesi gerekir ki bu bilim metafiziktir (‘ilmü mâba‘dü’t-tabî‘a). Öyle ise bu bilim (sînâ‘a) (metafizik) tümellerin dışında kalan şeyleri inceler ve onlara ilişkin bilgiyi (ma‘rife) derinleştirir. Ve ilk tümellerin (ma‘kûlât) içerdiği şeyleri, onlara ilişkin durumların (umûr) nedenleri bakımından inceler. Metafiziğin bu inceleme işi; sayma ve ölçme ile ilgili bilimlerin (te‘âlimî) ve yönetim bilimlerinin bu ilk tümellerden içerdiği şeylere ve yönetim biliminin (ilmü’l-medenî) kapsamına giren değerle (amelî) ilgili bilimlerin bu ilk tümellerden içerdiği şeylere kadar uzanır. Ve işte bu noktada salt varlıkla ilgili (nazarî) bilgiler son bulur.” (*Kitâbu’l-Hurûf*, s. 69¹⁷⁻²¹).

99. “Bütün tümellerin bilgisini önceleyen bilgi, özellikleri bizim nitelediklerimizin dışında kalan somut ve bireysel olanın (muşârun ileyh) bilgisidir. Çünkü bu somut şey, öncelikle duyu ile algılanıp (idrâk) anlatılan (mezkûr) niteliklerin bir kısmı ile nitelenmiş olarak görülür. Bu şey, insandır, aktır, uzun olandır gibi. Bu somut olan şey, tümeller (ma’kûlât) ile birlikte ele alınınca türetilmiş (muştakk) bir ismin gösterdiği şey (medlûl) olarak ele alınır. Ve bu niteliklerin her biri bu şey insandır veya bu şey aktır dememizdeki gibi “bu şeyi” söylemeden “insan ve ak” diyerek ele alınınca (bu niteliklerde) somut olan bu şey (muşârun ileyh) bilkuvve olarak içerilmiş olur. İşte bunlar ve bunlara benzeyen (yüklemeler); tümellerin (ma’kûlât) ilki olurlar. Çünkü bu tümellerin her biri sayı bakımından tek olan somut bir şeyi içerir. Ve insan, ak ve uzun belli bir (aynihi) özdeşlikle meydana gelmiş olur. Şu halde (ilk) tümeller (ma’kûlât) birbirinden böyle ayırt edilirler.” (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 71¹⁷⁻²², 72¹⁻⁴).

100. “Kesin doğru bilgi veren (yakîn) bilimler (sînâ'a) üçtür. Varlık (nazarî), değer (amelî) ve bilme (mantikî) ile ilgili olan bilimler (...). Bilme ile ilgili olan bilim (es-sînâ'atu'l-mantikî); araç olarak (âlet) kullanılacak şeyleri ve her bilimdeki doğru olanı (savâb) bulup çıkarmada yardımcı (muin) olacak özellikteki şeyleri kaplamına (şumûl) alan bir bilimdir (sînâ'a).” (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 69⁴. 18-20).

101. “İnceleme (iltimas) konusu yapılan her sorundaki (matlûb) amaç, kesin doğru bir bilgiyi kazanmaktır. Ne var ki çoğu zaman bizim için kesin doğru (yakîn) meydana gelmez, aksine bizim için kesinliğin bir kısmı meydana gelir. İncelediğimizin bir kısmında olası doğru ve inandırma (iknâ) meydana gelir. Bazen inceleme konusu yaptığımız şeyde şaşırıp (dalâl) onun bilgisini bulmadan (tesâdüf) bulduğumuzu sanırsınız (zann). Nezdimizde varlığını ve yokluğunu kanıtlayan (isbat-ibtal) şeyler eşit olduğunda araştırdığımız konuda kararsızlığa düşeriz (hayre). Bütün bunlardaki neden, sorunu çözerken tuttuğumuz yöntem

lerin (tarîk) farklı farklı olmasıdır. Çünkü bir sorunun (matlub) çözümünde tutulan tek bir yöntemin bize farklı farklı inançlar (i'tikâd) vermesi olanaksızdır. Aksine sorunların çözümünde bize farklı inançlar (i'tikâd) veren yöntemlerin (tarîk); onları birbirinden ayırıştıran ayrımların biz bilincinde olmasak bile; ayrı ayrı yöntemler olması gerekir. Oysa biz her sorunun çözümünde tek bir yöntem tuttuğumuzu sanırız (zann). Öyle ise bizim herhangi bir sorunun çözümünde bizi kesin doğruya götüren bir yöntemi, başka bir sorunun çözümünde onun misal ve hayaline götüren bir yöntemi veya inandırma ve olası doğruya götüren bir yöntemi, bilincinde (şuur) olmaksızın kullanmış olmamız gerekir. Ve bizim nezdimizde ikinci sorunun çözümünde tuttuğumuz yöntem ile birinci sorunun çözümünde tuttuğumuz yöntemin aynı yöntem olması gerekir. Pek çok araştırma-inceleme yapanların durumunu ve kendi durumumuzu gözlemlediğimizde durumun böyle olduğunu görürüz. Bütün bunlardan anlaşılıyor (tebeyyün) ki sorunları (matlûbât) çözmeye (fahs) başlamadan önce bütün yöntemleri (turûk) bir bilim olarak (sınâiyyeten) bilmeye, ayrı ayrı yöntemlerin her birine özgü olan ayrımlarını (fasıl) ve özelliklerini (alâmat) bilmeye, doğal olarak bizim yaratılışımızda bulunan bilgimizin, bize bu bilgiyi veren bir bilim (sınâ'a) ile desteklenip güçlendirilmesine (mukavvim olmasına); çünkü bizim yaratılışımızdan gelen bilgi, bu yöntemleri birbirinden ayırmaya yeterli değildir; ilişkin bir zorunluluk vardır (muzdarr).

İşte bu amaca; ilk öncüllerin hangi durum (hal) ve koşullarda olduğunu, hangi işlem yapılırsa (tertîb) araştırmacıyı (fâhıs) doğrunun kendisine ve doğru ile ilgili kesinliğe (yakîn) ulaştıracağını ve ilk öncüllerin hangi durum ve koşullarda olursa, hangi işleminden geçirilirse (işlem yapılırsa) kesin olmaksızın kesin sanılacak (vehim) şekilde olası doğru ve inandırmaya (zann ve iknâ) ulaştırdığını, araştırmacıyı sorunun çözümünün hangisinin doğru (hakk) olup olmadığını bilemeyip gerçek olmaksızın gerçeğin misal ve hayaline onu götürecektir şekilde gerçeklik konusunda şaşır-

tacağını veya kararsızlığa (tahayyür) düşüreceğini kesin olarak bilmekle ulaşılır.

Bütün bunları bildiğimizde (ârif olduğumuzda) varlıkların (mevcûdât) bilgisini (ilim) araştırmaya (iltimâs) başlayabiliriz. Ne var ki bu da doğrudan doğruya kendimizin araştırması (fahs) veya başkasının bize öğretmesiyle (ta'lîm) olur. Çünkü biz, araştırma (fahs), öğretme ve öğrenmenin (ta'lîm ve te'allüm) nasıl olduğunu ancak yukarıda andığımız şeylerin bilgisiyle biliriz. Ve biz (mantığın bize verdiği) güç ile bulup çıkardığımız (istinbât) şeyin, kesin mi, olası (yakîn-zann) mı, şeyin kendisi mi yoksa misâl veya hayalî mi olduğunu ayırt etmeye muktedir oluruz. Aynı şekilde bu güçle başkasından öğrendiğimiz ve başkasına öğrettiğimiz şeyin sınamasını da (imtihân) yaparız.” (*Kitâbu Tahsîli's-sa'âde*, s. 50³⁻²⁰, 51¹⁻¹⁴).

102. “Varlıklara ilişkin bilimi (nazarî felsefe) öğrenmeye (teallüm) çalışan sırasıyla sayma ('aded) ve ölçme ('ızam) bilimlerinden başlayıp sonra bunlara katılan ışınlı, (menâzır), gök bilimi, mûsiki ve mekanik (hiyel) bilimine doğru yol alır. Çünkü bunlar madde olmaksızın anlaşılır ve kavranır. (fehim-tasavvur). Sonra yavaş yavaş gök cisimlerine çıkana kadar anlama ve kavrama konusunda maddenin gerekli olduğu şeylere kadar yükseilir (*Fusûlun Münteze'a*, s. 96¹¹⁻¹⁶).

103. “Sonra bilir ki, insan ve alemdeki doğal ilkeler; insanın varoluş amacı olan yetkinliğe ulaşmasında yeterli değildir. Ve insan için bu yetkinliğe doğru çalışma konusunda bilmek ile ilgili ilkeler (el-mebâdi el-akliyye) gereklidir.” (*Fusûlun Münteze'a*, s. 97¹⁴⁻¹⁶).

104. “Kuşkusuz biz bazen insan için bilme (akıl) konumunda olduğunu söyleyip bununla, onun zihninde (nefs) tümellerin (ma'kûlât) betimlenip (mürtesem) kavrandığını (mutasavver) demek isteriz. Ve yine bazen onun bilen (âkil) olduğunu söyleyip bu sözümüzle (kavil) onun zihninde (nefs) tümellerin (ma'kûlât)

meydana geldiğini ve onun, bunların (ma'kûlât) bilgisine (ilim) sahip olduğunu demek isteriz (murâd). Doğrusu böyle bir durumda bu insana, bilme konumunda (akıl) demek ile bilgiye sahip olma (ilim) konumunda demek arasında veya bilen (âkil) demekle bilgin (âlim) demek arasında veya tümellere (ma'kûlât) sahip demekle bilgilere (malûmât) sahip demek arasında bir ayrılık yoktur." (*Fusûlun Münteze'a*, s. 89⁹⁻¹²).

105. "(...) Zihindeki (nefs) izlerin (âsâr) kendileri için örnekleri (misâl) olan şey; zihninin (nefs) dışındaki varlıklardır. Ki bunlar (...) yüklem (makûl) cinsleri içine giren (...) anlamlardır (manâ). Bu anlamlar (ma'nâ), inanç (i'tikâd) konusu olmadan önce vardır. Bu anlamların bir kısmı zihninin dışında (hâriç) bir kısmının varlığı zihindedir (fi'n-nefs). (Zihinde bulunan anlamlar) mantıkla ilgili şeylerin pek çoğu, bilme gücü (akıl) ve tümeller (ma'kûlât) gibi şeylerin durumları, anma, unutma, nefse ait etkilennemeler ve benzeri çeşitten araştırılan şeyler gibi olan anlamlardır. İşte söz konusu inanç (i'tikâd), bu şeyleri, zihninin (nefs) dışındaki şeyleri kaplamasına aldığı (ihtiva) gibi kaplamasına alır. Bu mantıkla ilgili şeylere ilişkin inanç ve bilgi (ilim) varsayımla kabul edilmiş (vazî') şeylerden biri konumundadır. Çünkü bunlar kendileri üzerine meydana gelmiş inançların dışındadırlar. Burada dışında kalan şeyle inancın dışında olanı demek istiyorum. Şüphesiz inancın kendisi, kendisi hakkında, kendisinin kesin doğru (yakîn) veya olası doğru (zann), doğru (sâdık) veya yanlış (kâzib) olduğuna inanır (i'tikâd eder). Böylece inancın kendisinin kendisi hakkındaki inancı doğru (sâdık) veya yanlış (kâzib), kesin doğru (yakîn) veya olası doğru (zann) olur. (...) bunlar da inancın dışındadır. İkinci tümeller (el-ma'kûlât es-sânî) denilen tümeller ve mantık ile ilgili pek çok şeylerin durumu buna göre (değerlendirilir)" (*Kitâbu Şerâiti'l-yakîn*, s. 98¹, 99¹⁻¹²).

106. "Öyle ise bir şeyin kendiliğindeki varlığının olanaklı mı (mümkünü'l-vucûd) yoksa zorunlu mu (zarûriyyu'l-vucûd) olduğunu araştırmak (fahs); bu varlığın (mevcûd) varlığının (vucûd)

niteliğini araştırmak demektir ki bunu araştırmak; mantıkta uygun (lâyık) olmaz.” (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitabî Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 84¹⁷⁻¹⁸).

107. “Metafiziğin (el-'ilmü'l-ilahî) üç bölümü vardır.” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 120⁷).

108. “(Metafiziğin) ikinci (bölümü) tekil kuramsal bilimlerdeki (el-'ulûm el-nazariyye el-cüziyye) bilimsel kanıtların (burhân) dayandığı ilkeleri (mebâdi) araştırır (fahs) (...). Öyle ise metafizik (ilmü ilahî) mantık biliminin ('ilmü'l-mantık) niceliksel bilimlerin ('ulûmu't-te'âlim) ve doğa biliminin (el-'ilmu't-tabîi') ilkelerini araştırır (fahs)”. (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 120^{10, 13-14}).

109. “Bilme Gücü (el-Kuvve en-Nâtika) Hakkında Söz (Kavil): O Nasıl Bilir (Akıl) ve Bilmesinin Sebebi Nedir?”

Bundan sonra geriye bilme gücü için olan tümel (ma'kûlât) şeylerin betimlenmesi ve bu yolla onların bilinmesi (irtisâm) kalır. Bilme gücünde betim yoluyla bilinen (irtisâm) tümel (ma'kûlât) şeylerin bir kısmı; bilfiil bilen (âkil) ve bilinen (ma'kûl) cevherlerdir. Çünkü bunlar maddenin dışındadır. Bir kısmı ise bilfiil bilme ve bilinmeye konu olmayan cevherlerdir, taş ve bitki gibi. Kısaca her cisim, maddî bir cisimde bulunan, maddenin kendisi ve varlığı maddeye dayanan (kivâm) her şey gibi. Doğrusu bunlar, ne bilfiil bilen (âkil) ne de bilinendir (ma'kûl).

İlk etapta (evvel emr) doğal olarak bilmenin (akıl) kendisi için meydana geldiği (hâsıl) insanın bilmesine gelince, onun bilmesi; tümelleri (ma'kûlât) betimleme yoluyla (resm) kabul etmeye yatkın olan ve maddede bulunan (kabul edebilir olan) bir çeşit yapıdır (heye'tün mâ). Bu durumda insanın bilmesi ve bilinmesi; bilebilir olan bir bilme ve bilinmedir (bilkuvve ve heyâlânî akıl). Geri kalan maddenin kendisi, maddede bulunan ve madde ile ilgili şeylerin hiç biri, ne bilfiil ne de bilkuvve bilirler ('akıl). Fakat bilkuvve ve bilfiil olarak bilinmeleri yani tümel olmaları (ma'kûl) olanaklıdır. Çünkü bunların cevherleri kendi

kendilerine bilfiil bilinmeye yeterli değildir. Bilme gücünün (nâtık) durumu da böyledir. Onun kendi doğası bilfiil bilen ('âkıl) olması için yeterli değildir. Aksine onun bilfiil bilmesi için onu bilebilir (bilkuvve) durumdan bilir duruma (bilfiil) geçirecek (intikâl) başka bir şey gerekir. Çünkü bilme gücü, ancak kendisi için tümeller (ma'kûlât) meydana gelince bilfiil bilen ('âkıl) olur." (*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 101²⁻¹⁶).

Bilme gücü için ('âkıl), bilkuvve olan tümeller (ma'kûlât), bilmenin bilfiil olması için meydana gelince bilfiil bilinir olurlar. Çünkü (bilmek için gerekli olan) bu tümeller (ma'kûlât), onları kuvveden fiile geçirecek bir şeyi gerektirir. Çünkü onları kuvveden fiile geçiren fiil, bir çeşit varlık (zâtun mâ), kendi cevheri bilfiil bilen ve ayrıca maddeden ayırık (mufârık) olandır. Öyle ise bu (bilfiil) bilen ('âkıl), maddî ve bilkuvve olan bilene ('âkıl); görme gücünün güneşten aldığı ışık yerine geçen bir bilmeyi ('âkıl) verir. Çünkü onun, bilmek için maddî akıl karşısındaki konumu; görmek için güneşin göz karşısındaki konumu gibidir. Doğrusu görme; madde de bulunan bir çeşit yapı ve güçtür (heye' ve kuvve), çünkü o, görmeden önce bilkuvve gören, renkler ise görülmeden önce bilkuvve görülebilendir. Ne görme gücünün cevheri bilfiil görmek, ne de renklerin cevheri bilfiil görünmek için yeterlidir. Şu halde güneş, görme gücüne görmesi ve renklerin ise görünmesi için ışık vermektedir. Böylece görme gücü, güneşten aldığı (istifâde) ışık ile bilfiil görünen ve gören, renkler ise bilkuvve görünen iken, bu ışık nedeniyle, bilfiil görünen olur.

İşte bunun gibi, bilfiil bilen (cevher) ('âkıl), bilebilir olana (heyûlanî akıl) onun betimsel (resim) olarak alıp bildiği bir şeyi verir (ifâde). Bu (bilfiil bilen) verdiği şeyin, bilebilir olan (heyûlanî akıl) nezdindeki konumu; ışığın görme gücü nezdindeki konumu gibidir.

Görme gücü, görmenin nedeni olan ışığı, aynı ışıkla ışığın kaynağı olan güneşi ve bilkuvve görünebilecek olan şeyleri göre-

rek bilfiil gören olduğu gibi [*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 102¹⁻¹⁶] bilebilir olanın (heyûlânî 'akıl) durumu da böyledir.

İşte bunun gibi, görme gücü için ışık konumunda olan şey ile bilebilir olan (heyûlânî akıl); ışık yerine geçen tümelleri, kendisini ve bu tümellerin (ma'kûlât) kendisinde betimlenmesinin (irtisâm) nedeni olan bilfiil bilen de bilir. Ve bu ışık yerine geçen şey nedeniyle bilkuvv ve bilinen (ma'kûl) bilfiil bilinir duruma gelir. Bilebilir olanın (heyûlânî 'akıl) kendisi de bilkuvv ve bilen iken bilfiil bilen olur. Çünkü bu aşkın (mufarık) bilenin, bilebilir olan-daki etkisi (fiil) güneşin, görme gücüne olan etkisine (fiil) benzer (şebih). İşte bu nedenle ona sürekli bilen (el-aklu'l-fa'âl) (veya bilmeyi öğreten) denir. Bilmeyi sürekli öğreten bu cevherin, varlık basamağındaki (mertebe) yeri, İlk Neden'den sonra anılan aşkın şeylerin (mufârık) onuncu basamağındadır. Ve bilebilir olan (heyûlânî 'akıl) ise etkilenen bilendir (münfa'il 'akıl) (veya bilmeyi öğrenen).

Sürekli bilmeyi öğretenden (Fa'âl 'Akıl), görme gücü için ışık konumunda olan şey meydana gelince (hâsıl) düş kurma (mütehayyile) gücünde saklı bulunan tekiler (mahsûsât) tümel (ma'kûl) duruma gelir. (Sürekli bilmeyi öğretenden bilme gücüne gelen) şeyler, herkes için apaçık olan (müşterek) ilk tümel bilgilerdir (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ). Bütün, parçadan büyüktür ve bir şeye eşit olan ölçüler (mikdar) birbirine eşittir gibi.

İnsanların tümü için ortak olan ilk tümel bilgiler (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ) üç sınıftır. Bunlar; ölçme ve (sayma) biliminin (ilmü'l-hendese) ilkeleri (evâil) olan sınıf, insanın iyi (cemîl) ve kötüye (kabîh) ilişkin değerlerinin ('amel) dayanağı olan (vâkıf) sınıf ve insanın yapıp etmeleriyle ilgili olmayıp varlıkların özellikleri, ilkeleri ve basamaklarının bilgisinde (ilim) kullanılan ilkeler sınıfıdır." (*Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 103¹⁻¹⁵).

110. "Hangi insan tümelleri öğrenme konumunda (münfa'il 'akıl) iken tümeller ile (ma'kûlât) yetkinleşirse bilfiil bilen (akıl) ve

bilinen (ma'kûl) olur. Bilen ve bilinen olduğu zaman bilme ve öğrenme basamağındaki konumu, bilmeyi öğrenmenin (münfa'il akıl) üstünde bilmeyi bir çeşit bilfiil bilen olur. Ve maddeden ayrıklaşıp daha çok aşkınlaşmış olur. Böylece sürekli bilmeyi öğretene (Faal Akıl) daha yakın olur. İşte bu seviyedeki bilmeye, kazanılmış bilme (müstefâd) denir. Ve bilmenin (akıl) bu seviyesi, bilmeyi öğrenen ile bilmeyi sürekli öğreten arasında yer alır (mutavassıt). Bunun ile bilmeyi sürekli öğreten arasında bir şey bulunmaz. Böylece bilmeyi öğrenme konumunda olan; bilmeyi öğrenmiş (müstefâd akıl) olanın maddesi ve konusu gibi olur. Bilmeyi öğrenmiş olan ise bilmeyi sürekli öğretenin konusu ve maddesi gibi olur. Böylece doğal bir özellik (hey'e) olan bilme gücü (el-kuvve el-nâtika), bilmeyi bilfiil sürekli öğreten (Fa'âl 'Akıl) için konulmuş bir madde olur.

İnsan olmanın ilk basamağı (rütbe); bilfiil bilen olmaya yakın ve bilmeyi kabul eden doğal bir özelliğin (hey'e) onda meydana gelmesidir. Bu doğal özellik tüm insanlar için ortaktır. (İnsanın bilmeye yönelik) bu doğal özelliği ile bilmeyi sürekli öğreten (Fa'âl 'Akıl) arasında iki basamak vardır. Bunlar tümelleri öğrenme konumunda (münfa'il 'akıl) bulunmanın ve tümelleri öğrenmiş olmanın (müstefâd akıl) meydana gelmesidir. İnsan olmanın ilk basamağına ulaşma düzeyi ile bilmeyi sürekli öğreten arasında iki basamak vardır. Madde ve suretin bir tek şey olarak birleştirilme (te'lif) örneğinde görüldüğü gibi, bilmeyi yetkin olarak öğrenme konumunda olan (münfa'il akıl) ve doğal özellik, bir tek şeymiş gibi yapıldığında" (*Kitâbu Ârâî ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 124²⁻¹⁴) ve de bu insan bilfiil meydana gelmiş, bilmeyi öğrenmek konumu demek olan insanî sûreti alınca bilmeyi sürekli öğreten ile kendisi arasında yalnızca tek bir basamak kalır. Ve insanın (bilmeye yönelik) doğal özelliği (hey'etü tabi'yye), bilfiil bilen ('âkıl) olan bilmeyi öğrenme konumunun maddesi, bilmeyi öğrenme konumu ise bilmeyi öğrenmiş olmanın (müstefâd akıl) maddesi, bilmeyi öğrenmiş olan ise bilmeyi

sürekli öğretenin maddesi ve bunların tümü (tümelleri öğrenen ve öğretene ilişkisi) tek bir şeymiş gibi ele alınınca tümelleri öğrenmiş insan (sanki) içine, bilmeyi sürekli öğretenin (Fa'âl 'Akıl) girmiş olduğu bir insan olur.

Bu durum; bilme gücünün iki bölümünde -varlığa ilişkin bilme (nazarî) ve değere ilişkin bilme (amelî) -sonra da düş kurma gücünde (mütehayyile) meydana gelince bu insan kendisine vahiy verilmiş bir kişi olur. Böylece Yüce ve Değerli Allah, bilmeyi sürekli öğretene (Faal Akıl) aracılığı ile bu insana vahiy verir. Dolayısıyla Mübarek ve Aşkın olan Allah'tan bilmeyi sürekli öğretilene gelen şeyi (feyz), bilmeyi sürekli öğretene, bilmeyi öğrenmiş (müstefâd akıl) olma durumu ile bilmeyi öğrenme konumundaki durumuna oradan da düş kurma gücüne verir (ifâze). Bu insan, bilmeyi öğrenme konumundaki durumuna verilen şeyden dolayı bilge (hakîm feylûsof), ne yapıp yapmayacağını en iyi bilen (müte'akkil), bilmeyi sürekli öğretene onun düş kurma gücüne verdiği (ifâze) şeyden dolayı olacak şeyleri önceden bildirip uyaran (nebî ve münzir), kendisinde varlığın yasalarını bilen bir güç (akıl) bulunmasından dolayı tekil olayları açıklar, bildirir (muhterir). İşte bu insan insanlığın en yetkin basamağında bulunur ve mutluluğun (sa'âde) en üst düzeyinde yer alır." (*Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, s. 125¹⁻¹⁴). Ve onun zihni (nefis) anlattığımız tarz (vecih) üzere bilmeyi sürekli öğretene (faal akıl) ile yetkin bir iletişim (ittihâd) içinde olur. (*Kitâbu Ârâi ehli medîneti'l-fâdila*, s. 126⁶).

5. MANTIĞIN KAVRAMSAL VE KURUMSAL TARİHİ

111. "(...) ve bilmemiz gerekir ki Aristoteles bu kitapta (*Peri Hermeneias*) ve *Analytica Priora*'da kesin sözü (el-kavlü'l-câzim) maddesi açısından değil, yalnızca ve yalnızca sûreti (te'lîf) açısından inceledi. Bu kural (kanûn); ister yalın (basît), ister bileşik (mürekkep) olsun; kesin sözlerin hepsinde korumamız gereken

bir kuraldır (kanûn). Ve özellikle o, bu kitapta ancak yalın ve yüklemli (hamlî) olan kesin sözü inceledi. Oysa kesin sözün (el-kavlu'l-câzim) bir kısmı yüklemli ve bir kısmı koşulludur (şartî). Oysa Aristoteles, *Kitâbu'l-Kıyâs*'da şartlının biçimini (te'lîf) çok az incelediği halde, bu kitapta (*Kitâbu'l-'İbâre*) şartlının biçimini (te'lîf) asla incelemedi. Şüphesiz şartlının biçimini (te'lîf) Chrysippus ve başkaları gibi Stoacılar (ashabı revâk) derinlemesine incelediler ve bu konuda çok aşırı gittiler (ifrât) ve onlar şartlı kıyasların durumunu da derinlemesine incelediler. Aristoteles'ten sonra şartlı kıyasları Theophrastus ve Eudemus'da aynı şekilde incelediler. Ve bu ikisi Aristoteles'in şartlı kıyaslar konusunda bir kitabının bulunduğunu ileri sürdüler (zu'um). Aristoteles'in mantıkla ilgili kitaplarına gelince, biz onun şartlı kıyasları başlı başına ele aldığını bilmiyoruz. Ve bu konu ancak yorumcuların (müfessir) Theophrastus'tan anlattıkları (hikâye) yorumlarında mevcûttur." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 53²⁻¹²).

112. "Gerçek bilimler (el-'ulûmü'l-felsefiyye); tüm sorunlarının (matlûbât) çözümünde (beyân) andığımız bilimsel kanıtları (el-kıyâsâtü'l-ilmiye) kullanarak kesin doğruyu (yakîn) veren bilimlerdir. Andığımız karışık yol ve yöntem (tarîk) üç yöntem birbirinden ayrılan kadar eski dönemde (kadîm) bilimsel araştırma yapmaya çalışanın (mütefelsif) yöntemi idi. Çok daha sonra (bilimsel araştırmanın) yöntemi-yolu (tarîk); (gerçek) bilimsel (ilmî), eytişimsel (cedelî) ve sözde bilimsel (sufistâî) araştırma yöntemlerine ayrıldı. Çünkü gerçek bilimsel yöntemler (et-turûk el-'ilmiyye) meydana gelmişti. Ve böylece gerçek bilim (es-sınâ'atu'l-'ilmiyye) ülkü ve amaç durumuna gelen bilim oldu. Eytişimsel bilim (cedelî sınıâ'a) ise gerçek bilime (ilmî sınıâ'a) bir giriş ve hazırlık, bir araç (âlet) ve yardımcı oldu. Sözde bilim (sufistâî sınıâ'a) ise eytişimsel bilime öykünen, ona benzeyen ve eytişimsel bilim sanılan (zann) bir bilim (sınıâ'a) olarak kaldı. Ve çoğu kez sözde bilim (sufistâî sınıâ'a), gerçek bilim (felsefe) sanıldı (vehim).

Bu üç bilimin (sınâ'a) konuları (mevzû') ve sorunları (matlûbât) bir ve aynı şeylerdir. Ama bu üç bilim en son amaçlarında ve ilkelerinde birbirinden ayrılırlar. Buna göre gerçek bilimin (felsefe) amacı en yüce mutluluktur. Eytîşimsel bilimin en yüce amacı; insana araştırma gücünü kazandırması, insan zihnini gerçek bilime (felsefeye) yönlendirmesi ve gerçek bilimin ilke ve sorunlarını hazırlamasıdır. Kısaca eytişimsel bilimin (cedel sın'âtı) amacı, gerçek bilime destek ve yardımdır. Sözde bilimin en son amacı ise insanın kendisinde bilim (ilim), bilgelik (hikmet) ve mutluluğa ilişkin yüce bir isteğin (talep) bulunduğu sanısını (vehim) vermektir. Oysa çevresine böyle bir sanıyı (vehmi) veren kimsenin gönlü (zamîr), gizemleri (sırlar) ve zihninin (nefs) içindeki (bâtın) amacı kendisi için, bilgisiz insanların isteyeceği mal, şeref, övgü ve buna benzer türden iyilikleri elde etmektir. Yine bu üç bilim, ilkelerinde de (mebâdi) birbirinden ayrılırlar. Gerçek bilimin ilkeleri; tümel, doğru, apaçık (evvelî) ve kesin doğru (yakîn) olan öncüllerdir. Eytîşimsel (cedelî) bilimin öncülleri herkesçe bilinen yaygın (meşhûr) tümel öncüllerdir. Sözde bilimin öncülleri ise, gerçekte öyle olmadığı halde görünüşte yaygın olarak bilindiği (meşhûr) sanılan (vehim) şeylerin sanısını veren (mümevvihe) tümel öncüllerdir. Çünkü yaygın olarak bilinen tümel öncüllerin tikeli, yanlış (kâzib) öncüllerdir. Ama onun yaygınlığı tikel olanın yanlışlığını gizlemiştir. İşte bu yüzden ilk bakışta bu öncüllerin doğru olan tikelini bulup çıkarmak (tahlîs) zordur." (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 27¹²⁻²¹, 28¹⁻⁹).

113. "Onlar bu yöntemlerin (turuk) hepsine eytişimsel yöntemler adını verdiler. Çünkü bu yöntemlerdeki amaç bilimsel doğruluktan (ilmî hakk). Ve onların zihinleri (nefs) nezdindeki yollar, eytişimsel yollar oldukları için doğruya (hakk) giden yolların eytişimsel yollar olduğu görüşüne vardılar. Bu yüzden Revâkiler, eytişimsel bilimin gerçek bilim (felsefe) olduğu görüşündedirler. Ve eytişimsel bilim (cedel sın'âtı) ile gerçek bilim (felsefe sın'âtı) arasında bir ayrılığın bulunmadığını düşündüler. Zira bu

konuyu daha önce özet olarak sunduğumuz üzere Revâkiler için gerçek bilim (felsefe), bir kısmı sözbilimin (hatabî), bir kısmı eytişim (cedel) biliminin bileşmesinden (mürekkep) oluşmuş bir bilim idi." (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 62⁶⁻¹⁰).

114. "(...) işte eski zamanda (kadim) (bilimsel) yollar birbirinden ayrılana kadar eskiler (kudemâ) arasındaki ayrılıkların nedeni budur. Mantık bilimi (sınâ'a) yetkinleşip (tekemmül) gerçek bilimsel yöntem (ilmî sınâ'a) kökleştiğinde ayrı ayrı sonuçlara (ârâu) varmak ortadan kalktı." (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 52¹⁴⁻¹⁶).

115. "Şüphesiz bilimsel araştırma yapanlar (mütefelsifûn) çok eski zamanlarda (kadîmü'd-dehr) varlıkla ilgili (nazarî umûr) araştırma (fahs) yaparken uzun bir süre sözbilimsel (hatabî) yöntemleri kullandılar. Çünkü onlar çok sonraları eytişimsel (cedelî) yöntemlerin (turuk) bilincine varana kadar sözbilimsel yollardan başkasının bilincine varamadılar. Eytişimsel yöntemlerin bilincine varınca bilimsel araştırmada (felsefe) sözbilimsel yöntemi küçümseyip eytişimsel yöntemleri kullandılar. Ve varlığı araştıranların (mütefelsif) pek çoğu da sözde bilimsel yöntemleri (sufistâî turuk) kullandılar. Bu durum Eflatun'un dönemine kadar sürüp gitti. Eflatun; gerçek bilimsel yöntemin (burhân) bilincine varan ve bu yöntemi; eytişimsel, sözde bilimsel, sözbilimsel (hatabî) ve sanatsal (şiiirî) yöntemlerden ayıranın ilkidir. Ancak ne var ki Aristoteles, *Kitâbu'l-Burhân*'da gerçek bilimsel yöntemin (burhân) tümel yasalarını koyana kadar, Eflatun için bu yöntemlerin birbirinden ayrılması; bu yöntemler birer tümel yasa (kanûn) olarak konmaksızın, bunları kullanma sırasında, maddelerinde ve aradaki uzun süreç ile onun üstün yaratılışının (fıtra) yönlendirdiği (irşâd) şeye göre oldu. Kendisi için bu yöntemleri (turuk) meydana getiren Aristoteles'tir. Böylece Aristoteles, bu yöntemlerin tümel yasalarını bilimsel (sınâ'î) bir yöntemle düzenleyip (tertîp) ortaya koyarak bunları mantık (biliminde) belirledi (tespit). Böylece bu zamandan sonra varlığa (nazarî umûr) ilişkin bilimsel araştırma yapanların (mütefelsif), kesin doğru (yakîn) bilgiyi

araştırmak (iltimâs) için eskilerin kullandıkları önceki yöntemleri değersiz gördüler (refize). Ve eytişimsel yöntemi; eğitime (riyâzet) ve varlığa ilişkin (nazarî umûr) pek çok şeyi, topluma (cumhûr) öğretmek (ta'lim) için kullanmaya başladılar. Sözde bilimsel (sufistâî) yöntemi ise baskı (mihne) ve sakındırma (tahzir) için kullanmaya başladılar. Sözbilimsel (hatabî) yöntemleri ise tüm bilimlerin hepsindeki ortak konularda (umûr) kullanmaya başladılar. Bu ortak konular (umûr), şu veya bu bilimin (sınâ'a) kendine özgü bir yöntemi kullanmasının olanaklı olmadığı tümüyle bütün bilimler ile ilgili olan konulardır (umûr). Varlıkla ilgili pek çok şeylerin (nazarî şeyler) topluma öğretiminde, bir bilime (sınâ'a) yatkın olmayan bir insana, gerekli görüldüğü zaman o bilime özgü şeylerin öğretiminde ve siyasal (medenî) ilişkilerdeki (mu'âmelât) konuşmalarda (muhâtaba) sözbilimsel yöntemleri kullanmaya başladılar. Kendileri için hazırlanmış olan konularda, kendilerinden sanı meydana gelme özelliği olan sanıya dayalı bilimlerde (sınâ'a) -ki bunlar sözle inandırma (hatâbe) ve bir konuda görüş bildirme (ta'akkul) ile ilgili bilimlerdir- tıbb, çiftçilik, tuzculuk ve benzeri uygulamalı ('amelî) bilimlerde sözbilimsel (hatabî) yöntemleri kullanmaya başladılar. Çünkü (inandırmayla ilgili) sözbilimin bu bilimlerin (sınâ'a) her biri kendisinde veya kendisine yönelik yapılacak işler (fiil) konusunda görüş bildirip (ictihâd) doğru olanı (sevap) araştırırlar (taharri)." (*el-Hatâbe*, s. 22¹⁻¹⁰, 23¹⁻¹¹).

116. "Çağımızda fakih ve kelamcılar olarak bilinip de kıyâsı yok sayanlar (ibtâl); ancak örneklemeleri (temsîller) yok saymışlardır. Çünkü onlar yalnızca örneklemelere kıyas adını vermekteler ve anlamdaki (ma'nâ) benzerlikten (iştibâh) dolayı kıyas adı ile örneklemeleri demek isterler." (*el-Hatâbe*, s. 41⁷⁻⁹).

117. "(...) Toplum (cumhûr) nezdinde örneklemeler (temsîl) kıyâs adı verilir." (*el-Hatâbe*, s. 27⁵).

118. "Şüphesiz bir kesim (kavim), gizli kıyaslar (zamîr) nedeniyle örneklemelere (temsîl) göre davranmayı (amel) ortadan

kaldırmaya (ibtâl) çalıştı. Gizli kıyaslara gelince onların yok sayılması kesinlikle olanaksızdır. Çünkü gizli kıyaslar, ancak gizli kıyaslar ile ortadan kaldırılır. Bu da ancak onları varlıkları (zât) ile yok saymak (ibtâl) olur ki bu durum olanaksızdır.” (*el-Hatâbe*, s. 40⁷⁻⁹).

119. “Ve bu bilimi (sînâ’a) kurana (münşîi), bir kitap içinde tespit edene, ve onu kazanmayı ve söz ile öğrenmeyi (te’allüm) amaçlayan için bunu olanaklı kılacak bir yol bulana gelince; o yalnızca ve yalnızca Aristoteles’dir.” (*el-Elfâzü’l-musta’mele fî’l-mantık*, s. 108¹⁸, 109¹⁻²).

120. “Ebû Nasr el-Fârâbî’nin Felsefe’nin doğuşuna (zuhûr) ilişkin anlatısının (hikâye) metni şudur: Fârâbî dedi: Yunan Kraları döneminde felsefenin durumu (emr) yaygınlaştı (meşhûr oldu). Ve Aristoteles’in ölümünden sonra felsefe Kraliçe (Kleopatra) döneminde İskenderiye’de yaygınlaştı (meşhûr oldu). Bu Kraliçenin ölümünden sonra mantık (ta’lîm), İskenderiye’de on üç kral zamanına kadar olduğu durum üzere süregeldi (bâki kaldı). Bu on üç kralın yönetimi süresince biri Andronikos olmak üzere on iki mantık (felsefe) öğretmeni (muallim) birbiri ardınca devam edip geldi. Bu Kraliçelerin sonuncusunu Roma Kralı Augustus yenip (mağlûb) öldürdü ve ülkesine (mülk) el koydu. Augustus kitapları ve kütüphanelerin yapısını iyice inceleyince bunlar arasında Aristoteles’in (mantık) kitaplarına ait Aristoteles ve Theophrastus döneminde (eyyâm) çoğaltılmış (istinsâh) metinler (nüshalar) buldu. Ve Aristoteles’in ürettiği (amel) anlamlar (ma’nâ) hakkında kitaplar yazıp üreten (‘imâl) öğretmenler (muallim) ve filozoflar buldu. Augustus (gördüğü) bu durum üzerine Aristoteles ve öğrencileri döneminde çoğaltılan bu kitapların (yeniden) çoğaltılmasını (istinsah), öğretilmesini ve geri kalan kitaplardan vazgeçilmesini emretti. Ve bu işin yönetimini de (tedbîr) Andronikos’a verdi (hakem tayin etti). Ve mantık (ta’lîm) öğretiminin İskenderiye’de devamını sağlamak üzere, yanında Roma’ya götürmek için Andronikas’a metinleri çoğaltmasını ve

İskenderiye'de kendi yerine geçecek bir mantıkçı (muallim) belirlemesini ve onun kendisiyle Roma'ya gelmesini emretti. Böylece mantık (ta'lim) iki merkezde (İskenderiye ve Roma) öğretilir oldu. Nasrânîlik Roma'da üstün gelip mantığı (ta'lim) ortadan kaldıran (ibtâl) kadar onun öğretimi böylece sürüp gitti. Ve Nasrâni kral bu konuyu inceleyene kadar mantık (ta'lim) İskenderiye'de bâki kaldı. Ve Hristiyan din adamları bir araya gelip (ictimâ') mantığın (ta'lim) bırakılıp yok edilmesi (ibtâl) gereken kısımları hakkında görüş alış verişinde bulundular (istişâre). Bu toplantının sonunda onlar, mantık kitaplarından kipi belirsiz kıyasların (el-eşkâlü'l-vucûdiyye) sonuna kadar olan kısmının öğretilip (ta'lim) geri kalan kısmının öğretilmemesi görüşüne vardılar. Çünkü onlar, kipi belirsiz kıyaslardan (el-eşkâlü'l-vucûdiyye) sonraki bölümlerin Hristiyanlık (Nasrânîlik) için zararlı ve öğretimini (ta'lim) serbest bıraktıkları önceki bölümlerin dinlerinin başarısına (nusre) yardım edecek şeylerden oluştuğu görüşüne vardılar. Hristiyanlıktan çok çok sonra İslâm ortaya çıkana kadar mantığın bu kadarının öğretimi (ta'lim) açık olarak (zâhir) yapıldı, geri kalan bölümlerin incelenmesi (nazar) ise gizli gizli (mestûr) yapıldı. Daha sonra mantık (ta'lim) İskenderiye'den Antakya'ya geçti. Ve mantık (ta'lim) Antakya'da tek bir mantıkçı (mu'allim) kalana kadar uzunca bir süre orada kaldı. Bu bir tek mantıkçıdan (muallim) iki kişi mantığı (ta'lim) öğrenip (teallüm) yanlarındaki (mantık) kitaplarıyla birlikte Antakya'dan ayrıldılar. Bu iki kişiden biri Harranlı, diğeri Mervli idi. Mervli olandan da iki kişi mantık (ta'limi) öğrendi. Bu iki kişiden biri İbrahim el-Mervezî, diğeri Yuhanna b. Haylan (860-920) idi. Ve Harranlı olan kişiden ise İsrail el-Eskaf ile Kuveyrî (mantık) öğrendi. Ve İbrahim el-Mervezî Bağdat'a gelmek üzere yola çıkıp din ile ilgilendi. Ve Kuveyrî mantığı (ta'lim) (öğrenmeye) başladı. Yuhanna b. Haylâna gelince o da aynı şekilde din ile ilgilendi (meşgûl oldu). Ve İbrahim el-Mervezî, Bağdat'a gelip oraya yerleşti (ikâmet etti). Ve Mervezî'den Mettâ b. Yunân (870-940) mantık öğrendi (teallüm etti). Ve bu zamanda (vakit) hala kipi belirsiz kı-

yasların (el-eşkâlü'l-vucûdiyye) sonuna kadar olan kısım öğrenilmekte (teallüm) idi. Ebû Nasır Fârâbî kendisi hakkında demektedir ki: *Kitâbu'l-Burhân*'ı sonuna kadar Yuhanna b. Haylan'dan öğrendi. Ve *Kitâbu'l-Burhân* okunana kadar kipi belirsiz kıyaslardan (el-eşkâlü'l-vucûdiyye) sonraki kısma okunmayan bölüm adı verilirdi. [(kıyasın) üçüncü şekli burada sona erdi. Ve geç dönem (hades) İskenderiyeliler *Kitâbu'l-Kıyas*'ın buraya kadar olan kısmını (cüz) okurlar (kıraat). Ve bunlar bu kitabın bundan sonraki kısmına okunmayan bölüm (el-cüzü gayru'l-makrû') adını verirler. Bu okunmayan bölüm; kipli (cihet) öncüllerden yapılan (müellef) kıyaslar hakkında bilgi verir (kelâmdır). (Aristûtâlis, "*Kitâbü'l-Kıyâs*" nşr. Ferid Cebir), *en-Nassu'l-Kamil li-Mantiki Aristû I*, Beyrut 1999, s. 211¹⁻³]. Ve bundan sonraki bağlayıcı kural (resm); Müslüman Mantıkçılara (muallim) gelinceye kadar, insanın okuyabileceği ölçüde kipi belirsiz kıyâsları (el-eşkâlü'l-vücûdiyye) okumak idi. Böylece Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Burhân*'ın sonuna kadar okudu. (...) Fârâbî, mantığı (es-sınâ'a) Mukdedir (öl. 902) döneminde Bağdat'ta Yuhanna b. Haylan'dan okudu. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnân da Fârâbî'nin çağdaşı idi, ama Fârâbî'den daha yaşlı idi ve Ebû Nasr'ın zihni daha keskin ve anlatımı (kelâm) daha tatlı idi. Ve Ebû Bişr Mettâ, mantığı (ta'lîm) İbrâhim el-Mervezî'den öğrendi (...). Ve Yuhannâ b. Haylân ile İbrâhim el-Mervezî birlikte mantığı (ta'lîm) Mervli bir kişiden öğrendiler." (İbn Ebî Useybia, '*Uyûnu'l-enbâi fi tabakati'l-etibbâ*', s. 604¹³⁻³⁰, 605¹⁻¹⁴).

6. MANTIKTA ÖZDEŞLİK, TÜMELLİK VE SÜRÜLİK

121. "Ve iki şey; cins, tür (nevi') ve sayı ('aded) bakımından özdeş olur (vâhid). Ve sayı bakımından özdeşlik ise üç kısma bölünür. Birincisi bir şeyin iki isimli olmasıdır. Böylece bu ve şu isimle isimlendirilen şey aynı şey olur. İkincisi tanım (hadd) bakımından olan özdeşliktir. İnsan, canlı, yürüyen ve iki ayaklının özdeşliği gibi. Üçüncüsü araz açısından olan özdeşliktir. Dilbilim-

ci (Nahiv) ve Müzisyenin (musikâr) aynı kişi olması gibi, bu özdeşlik bir insan hem dilbilimci, hem müzisyen olmasının denk geldiği zaman olur (...). *Kitâbı Tûpikâ'nın* yorumunda (tefsir) biz bu konuyu daha önce açıklamıştık. Ve bazen sayı bakımından olan özdeşlik; özellik (hâsse) açısından meydana gelir. İnsan ve gülenin özdeş (vâhid) olması gibi." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 374⁴⁻¹⁵).

122. "Ve ancak özdeşliği (vâhid) ya yakın cinsleri özdeş olan iki şey hakkında söyleriz: Cinsi oldukları canlıda özdeş olduklarında at ve eşeğin canlı olmada (hayvaniyet) özdeş olduklarını söylemiş gibi. Veya Zeyd ve Amr'ın yakın tür olan insanda özdeş oldukları zaman söyleriz: Zeyd ve Amr için son tür olan insan olmada özdeştir dememiz gibi." (*Kitâbu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 371⁵).

123. "Ve bazen iki şeyin mahiyetini gösteren söz (kavil), birbiriyle aynı olunca bu iki şey hakkında özdeştir (vâhid) deriz." (*Kitâbu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 3714-15).

124. "Bazen iki şeyden birinin bir şey ile olan ilişkisi; diğeri-nin başka bir şey ile olan ilişkisi (nisbe) gibi olan iki şey hakkında ilişki türlerinin özdeş olduğunu söyleriz." (*Kitâbu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 3810-13).

125. "Özdeşliğin (vâhid) bir kısmı, iki şeyin öğelerinin peş peşe gelerek sayı bakımından (bi'l-'aded) özdeş olmasıdır. Bu iki şey hakkında da özdeştir deriz. Taç iken halhal yapılan gümüş gibi. Buna taç ve halhal özdeştir deriz. Zira sayıca ikisinin öğesi (unsur) özdeştir." (*Kitâbu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 401⁴).

126. "Ve kısaca yüklem veya özneleri sayı bakımından özdeş olan iki şey hakkında da özdeştir deriz." (*Kitâbu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 411³).

127. "Ve genel (âmm) içinde devredip duran şeyler; ya gökte bulunanlar gibi sayı bakımından özdeştir, ya insan bireyleri (şahıs) gibi tür (nevi) bakımından özdeştir veya canlı ve bitki gibi

cins bakımından özdeştir. Birbirine karşıt ve birbirini izleyen şeyler; böyle olmalarından dolayı cins bakımından özdeştirler. Ve birbirine karşıt şeylerin bireyleri tür bakımından özdeşliğe geri gelir. Buna göre sürüp giden (devâm) şeyler ya güneş ve ay gibi sayı bakımından sürüp giderler, ya insan gibi tür veya canlı ve bitki gibi cins bakımından sürüp giderler.” (*Kitâbu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 43⁷⁻¹⁶).

128. “Böylece kendinden daha özel olan bir özneye bölünemeyen şeye, daha genel bir yüklem için konulmuş (vazı') olan en özel özneye (mevzû') ve en genel yüklem için son dayanağı olup en genel yüklem için aşamadığı (tecâvüz) özneye, pek çok kimsenin sayı bakımından özdeş, somut şeyler ('ayn) ve bireyler (şahıs) demesi gelenek ('âdet) olmuştur.” (*Kitâbu'l-Vâhid ve'l-vahde*, s. 52⁵⁻⁹).

129. “Özdeşliğin (vâhide) bir kısmı cins, bir kısmı tür, ve bir kısmı ilişki (tenâsüb) ile olur.” (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 43¹⁵⁻¹⁶).

130. “Özdeşlik (el-vâhid bi-'aynihi) bölme ölçüsünce (haseb) üç tarzdır. Bunlar; cinsten özdeşlik, türde (nevi') özdeşlik ve sayıda ('aded) özdeşliktir.” (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 89¹, 90¹).

131. “Kısaca özdeşlik ve özdeşsizlik (veya başkalık) (müteğâyire); çok şeyin (kesîr) olduğu her yerde birbirine karşı (mütekâbil) olarak bulunan iki durumdur. Buna göre çok şeyler (kesîre), bir şeyde -ki bu özne veya yüklem- ortak olunca (müşterek) bu ortak olunan şey açısından bu çok şeyde özdeşlik ve ortak olmadığı şey açısından ise özdeşsizlik meydana gelir. Çok şeyler hem özne, hem de yüklemde ortak olmayınca tümüyle (bilküllîye) özdeş olan şeylere karşı dururlar (mukâbil).” (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 90¹⁷⁻²¹).

132. “(...) Her yalın yüklem (mahmûl) birbirine benzeyen (müşâbih) veya birbirine benzemeyen (mübâyin) şeyler nede-niyle yüklem olur. Bir şeyde birbirine benzeme ise şeyin cevheri veya cevherde olmayıp cevherin bir özelliği (hal) açısından olur.

(Bu benzerlik ilkesine göre) iki veya daha çok şeyin birbirine yüklem yapılması ile yapılan yükleme, insan ve canlı örneklerinde görüldüğü gibi, tümel yüklem (el-mahmûl el-küllî) ve ikisinin kesinlikle birbirine benzeşmediği açılardan yapılan yükleme, Zeyd ve Amr örneklerinde görüldüğü gibi, tekil (şahs) yüklem denir." (*et-Tevtia*, s. 60⁸⁻¹²).

133. "Tümel ve basit olan yüklemelerin hepsi beştir: (Bunlar) cins, tür (nevi'), ayırım (fasıl), özellik (hâsse) ve arazdır." (*et-Tevtia*, s. 61³⁻⁴).

134. "(...) Her yüklem (mahmûl) ve özne (mevzû'); ya bir anlamı (ma'nâ) gösteren sözcük veya herhangi bir sözcüğün gösterdiği anlamdır. Ve her bir sözcüğün gösterdiği anlam ise tümel (küllî) veya tekildir. Tümel; iki veya daha çok şeyi birbirine benzeten şeydir. Tekil (şahıs), kesinlikle iki şey arasında benzerliği olanaksız kılan şeydir. Buna göre tümel, birden çok şeye yüklem olma özelliği olan, tekil ise birden çok şeye yüklem olma özelliği olmayan şeydir. (*Kitâbu'l-Medhal*, s. 75⁴⁻⁸).

135. "(...) Eskilerin (kudemâ) pek çoğunun saydığı üzere tek tek olan (müfred) tümel anlamlar beştir. Bunlar cins, tür, ayırım, özellik ve arazdır." (*Kitâbu'l-Medhal*, s. 76¹³⁻¹⁴).

136. "Ve cevherin tekileri (şahıs) birinci cevherler denen şeydir. Bu tekilerin tümelleri ikinci cevherlerdir. Çünkü tekil cevherler cevher olmaya daha elverişlidir (evlâ). Dahası (tekiller) varlık açısından tümellerden daha yetkindir (ekmel)." (*Kitâbu'l-Makûlât*, s. 91¹¹⁻¹²).

137. "Tekillerin tümel (küllî) olmalarına gelince, tümeller olarak kurulması (kivâm) için tekil (şahıs) cevherler gereklidir. Ne var ki (kurulmaları) için bir öznenin (mevzû') gerekli olması onları cevher olmaktan çıkarmaz. Çünkü bunlar öznenin içine (fî) değil, üzerine ('alâ) yüklemdirler (makûl). Özneye yüklem olan şeyler ise o öznenin ne olduğunu (mâhiyet) tanıtan (ta'rîf) (yüklemlerdir) (makûlât). Çünkü bu öznelerin ne olduğuna iliş-

kin bilgi (ma'rife) ancak bu tümellere (külliyyât) ilişkin bilgi ile meydana gelir. Ayrıca bir şey ancak onun ne olduğunu (ma'hiyet) tanımlamakla (ta'rîf) ancak tümel (ma'kûl) olur. Öyle ise tekil (şahıs) cevherler ancak onlara ilişkin tümelleri bilmekle (akıl) tümel (ma'kûl) olurlar. Ve bu tümellerden tümel (ma'kûl) olanlar ise ancak tekillerin varlığı ile varolurlar. Bu durumda tekil cevherlerin tümel (ma'kûl) olmaları için (ikinci cevherler olan) tümelleri gereklidir. Tümellerin varolması (mevcûd) için tekillerin gerekli olması gibi. Zira tümeller (için gerekli olan) tekiller var olmaz ise zihinde (nefs) (bulunduğu) var sanılan (tevehhüm) tümeller (zihnin) sözde (kâzib) bir yaratması (muhterea) olur ve sözde yaratılan şey de varolmaz (gayri mevcûd). Öyle ise tümeller, tekilleri ile vardır ve tekiller de tümelleri ile tümel olurlar (ma'kûl). İşte bu yüzden tekillerin, tümelleri de cevherdirler. Zira tümellerin (ma'kûlât) varlığı, tekillerin varlığına bağlı olduğu için (tekilleri bilme aracı olan tümellerin) ikinci dereceden (mertebe) cevher olmaları apaçıktır." (*Kitâbu'l-Makûlât*, s. 91¹⁵⁻²⁰, 92¹⁻⁷).

138. "İşte bunlar, duyularla algılanan (tekil) şeylerin (mahsûsât) hepsini içine alan (teammmum) en genel cinslerdir (el-ecnâs el-'âliye). Çünkü bunlar, tekil şeyler için en genel olan tümellerdir (ma'kûlât). Çünkü bu cinsler ve türlerin kaplamında (taht) bulunanların her biri, varolan tekil şeyler (el-mevcûd el-mahsûs) için tümellerdir (ma'kûlât) ve varolan şeylerin (umûr mevcûd) zihindeki (nefs) yansımaları (misâlât) olarak ele alınırlar. Genel cinsler, bu şekilde ele alınınca tümeller (ma'kûl) varlıklar olup mantıkla ilgili olmazlar. Sözcüklerin gösterdikleri şeyler ve tekil şeyleri tanımlayan (tarif) tümeller (ma'kûl) olarak ele alındıklarında mantık ile ilgili olup yüklem (makûlât) adını alır. Yine bu konumda bulunurken bu cinslerin biri tekiler diğeri sözcükler ile olan iki ilişkisi (nisbe) vardır ki bu bakımdan da bunlar mantığın konusu olurlar. Aynı şekilde birbirlerinden daha genel (e'amm) veya daha özel (ehass) olarak ele alındıklarında ya da yüklem ve özne olarak ele alındıklarında, veya (yukarıda) andı-

ğımız tarzda bir kısmı bir kısmının tanımında -bir şeyin ne ve hangi şey olduğunun tanımında- birbirini tanımlayan olarak ele alındıklarında bu tümeller (cinsler) mantık ile ilgili olur, yani mantığın konusu olur. Doğa (tabi'î), ölçme ve diğer varlıkla ilgili bilimlerin herhangi birinde, bütün bu birbirini tanımlamalardan ayrı olarak (mücerred) varolan (mevcûd umûr) şeylerin tümelleri (ma'kûlât) diye ele alındıklarında bunlara (tümel) yüklemeler (makûlât) denmez." (*Kitâbu'l-Makûlât*, s. 116¹³⁻²¹, 117¹⁻³).

139. "(...) Doğrusu şu ki Aristoteles, yüklemelerin sonsuz olmadığını açıklamak isteyince bunu *Makûlât*'ta açıkladı." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbı Aristûtâtâlis fi'l-İbâre*, s. 21⁶⁻⁷).

140. "(...) Zira tümel yüklemeler (makûlât) mantığın bütün bölümleri (cüz) için konu (mevzû') ve madde gibidir (şebih). Ve mantığın üzerinde çalıştığı (fiil) madde ve konuların (mevzû') en yalınıdır (basît). İşte bu yüzden *Kitâbu'l-Makûlât*, mantığın tüm bölümlerinden önce gelir. Öyle ise mantık biliminin (sınâ'a) tanımlayıp (tarîf) betimlediği (resim) ve kendine özgü kıldığı her bir tümel (makûlât); tümelleri (makûlât) maddeler ve varlıklar olması açısından tümellerin (makûlât) durumlarına (haller) ilişkin işlemlerdir (te'lîf). Fakat bu tümellere (makûlât) ilişkin zihindeki (nefs) işlem (te'lîf); sözcükler ile gösterilen tümeller (ma'kûlât) olması bakımındandır." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbı Aristûtâtâlis fi'l-İbâre*, s. 22¹²⁻¹⁶).

141. "(...) Bir başka açıdan *Kitâbu'l-Makûlât*; mantığın bütün bölümlerinden önce gelir. Çünkü tümeller (makûlât) gerçek bilimin (felsefe) tüm bölümlerinden öncedir. Çünkü gerçek bilim (felsefe) ne niceliğe ilişkin bilimler (te'âlîm) ne doğa (tabi'î) bilimi (ilim) ne de toplum (medenî) bilimidir. O, öncelikle tümellerin (makûlât) araştırılmasından başka bir şey değildir. Metafiziğe (ilmî ilâhî) gelince bu bilim, tümellerde (makûlât) bulunandan daha çoğunu inceler." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbı Aristûtâtâlis fi'l-İbâre*, s. 23⁷⁻¹⁰).

142. "(...) Nicelik edatı (sûr); öznenin (mevzû') değil, yargının (hüküm) niceliğini gösteren şeydir." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 127²⁶).

143. "(...) Çünkü olumsuzluk; yargının veya yargının tümelliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Bağ fiil (kelime) veya nicelik (sûr) edatıyla birlikte olan olumsuzluk (selb) edatının özne (mevzû') üzerinde bir etkisi yoktur, aksine ancak yargıda bir etkisi vardır." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 128³⁻⁵).

144. "Ve olumsuzluk edatının, ancak yargı üzerinde işi (sun'u) olan şey ile bir arada olması gerekir ki bu da bağ fiil (el-kelime el-vücûdiyye) veya nicelik edatıdır (sûr)." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 128⁷⁻⁸).

145. "(...) İmdi şunu bildirmek istiyoruz ki bilgi ve karşıtının bir araya gelmesi (ictima); ancak bilgi ve bilgisizliğin (cehil) bir araya gelmesinin olanaklı olduğu yerde olanaklıdır. Şöyle ki A'nın hiçbir C'de bulunmadığını sandık (zann), bu bilginin, her A'nın C olmasını bilinceye kadarki bilgisizliğimiz (cehil) ile bir araya gelmesi; ancak zihinlerimizde (nefs) olanaklıdır. Bu tarz bilgisizliğimiz ve her A'nın B olmasına ilişkin bilgimiz ile birlikte olan bilgisizliğimizin bir araya gelmesi olanaklı olur. Tek ve belli bir şeye (muayyen) ilişkin bilginin karşıtı olan sanı (zann); aynı şeye ilişkin bilginin karşıtı olan bilgisizliğe (cehil) benzer (şebîh). Bilginin karşıtı olan sanıya benzeyen bir bilgisizlik olmasına göre bu bilgisizlik; bilgisizlik türlerinden bir türdür. Ve geçici (hâl) yolla olan bilgisizliğe girer." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 468⁵⁻¹²).

146. "Sonra Aristoteles, tekil kıyası anıp iki açının dik, B'nin üçgen ve C'nin tekil ve somut (mahsûs) üçgen olması örneğini verdi. Şöyle ki bu somut (muşârun ileyh) üçgenin, gerçeklikte (fi'l-hakîka) üçgen olması ve her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olması örneği gibi. Çünkü bunların durumu bu üç deyimin (hadd) durumu gibidir, biz bunların durumunu bilelim

veya bilmeyelim. Şu var ki onlar öncelikle bizim için bilgi (ma'lûm) olarak ele alındı." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 469⁴⁻⁸).

147. "Sonra (Aristoteles) şöyle dedi: Bir kimse her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğuna ilişkin bilgiye sahip olduğu halde (üçgen olan) C'nin varolmadığı sanal bilgisine (vehim) sahip olabilir. Bu demektir ki her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğuna ilişkin bilgisi olan bir insanın somut (mahsûs) üçgenin asla varolmadığını sanması (zann) olanaklıdır. Çünkü bu konudaki örneğin, niceliksel bilimlere (te'âlîmî) ilişkin şeylerden alınması zorunludur. Nicelikle (tea'limî) ilgili pek çok somut (şahıs) şeylerin doğadan (tabiat) değil de sanat nedeniyle (yapay yolla) olması olanaklıdır. Çünkü herhangi bir zamanda (vakit) niceliksel bilime (te'âlîmî) ilişkin olan somut şeyi (şahıs) var kılan bir zanaatın (sanat) olmaması olanaksız değildir. Dolayısıyla söz konusu bu somut şeylerin (şahıs) hiç biri asla varolmaz. İşte bu yüzden birinin niceliksel bilimler ile ilgili pek çok şeyin somut (şahıs) olarak var olduğunu sanması olanaklıdır ve bu sanısı da doğrudur. Yine bu nedenle bir kimsenin, üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bildiği halde somut bir üçgenin var olmadığına ilişkin sanal bir bilgisinin (te-vehhüm) olması olanaklıdır. Böylece bu kişi üçgen olan her şeyin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bildiği halde şu somut (şahıs) üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğunu bilmez, bütün somut üçgenlerde iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu bilindiği halde. Çünkü bu kişi somut (şahıs) ve tekil (mahsûs) üçgenlerin varolmadığını sanıyor. Ve bu yüzden bu tekil (mahsûs) üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunun bilgisizi (câhil) oluyor. Öyle ise onun bu tekil (mahsûs) üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olmasına ilişkin bilgisi olmadığı halde bazen tekil üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğunu bilir." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 469⁹⁻²²).

148. "İşte bu yüzden önümüzde somut bir şey olarak (müşârun ileyh) tekil (somut) bir üçgen varsa, bazen bir insanın

önündeki tekil (mahsûs) üçgenin üçgen olduğunu bilmemesi olanaklıdır. Dolayısıyla her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğuna ilişkin bilgisi olmasına rağmen önündeki tekil (mahsûs) üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bilmez. Oysa üçgen olan her şeyin, önünde duran tekil üçgen gibi olduğunu bilince bu somut (muşârun ileyh) üçgenin açılarının da iki dik açıya eşit olduğunu bilir. Çünkü o, artık her üçgenin önündeki üçgen gibi olduğunu bilmektedir. Böylece önündeki somut (muşârun ileyh) üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğunu kesin olarak bilir. Çünkü onun üçgen olduğunu bilmemesi nedeniyle açılarının iki dik açıya eşit olduğunu bilmemektedir. Dolayısıyla o, aynı anda üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunu hem bilmekte hem de bilmemektedir.” (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 470¹⁻⁸).

149. “Bu yüzden Aristoteles, her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olmasına ilişkin bilgi, yalın (mebsût) bir bilgi (marife) değildir dedi. Fakat bu bilginin bir kısmı genel (veya tümel) (âmmî), bir kısmı özeldir (veya tekil) (hâssî). Bilginin (ma'rife) bu tarzına göre C (tekil üçgen), şüphesiz genel olan bilgi ile bilinir. Özel bilgiye gelince onun ile bu tekil üçgeni asla bilemeyiz.” (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 470¹¹⁻¹³).

150. “Ve böylece Aristoteles bilgiyi iki sınıfa ayırdı. Birincisi yalnızca tek bir şeyi değil başka şeyleri de içine alan bir bilgidir. Zeyd'in insan olmasına ilişkin bilgimiz gibi. Demek istiyorum ki bizim Zeyd'e ilişkin bilgimiz, onu Amr'dan ayıran bir ayrıktan (alâmet) dolayı olan bir bilgi değildir. Fakat Zeyd'e ilişkin bilgimiz onun insan olmasıyla ilgili bilgimizdir. Böylece biz Zeyd'i, onu ve başkasını içine alan bir bilgi (ma'rife) ile biliyoruz (ârif). İşte bu, iki sınıftan biridir. Ve diğer sınıf; bizim Zeyd'i, yalnızca ona özgü olan bir bilgi ile bilen olmamızdır. Şöyle ki biz Zeyd'i, onu içine alan (teammum) veya tüm insanlara değil, yalnızca ona özgü olan bir ayrıkla (alâmet) bilen olmaktayız. Ve işte somut olan (muşârun ileyh) üçgenin durumu da böyledir. Biz bu

üçgeni ona özgü ve onu öteki somut üçgenlerden ayıran bir ayraç (alâmet) ile bilen olmadığımızda, aksine onu üçgen olarak bilen olduğumuzda şüphesiz bu üçgeni ve başka üçgenleri içine alan bir bilgi ile bilen olmaktayız. Oysa biz bu üçgeni öteki üçgenlerden ayırt eden bir ayraçla (alâmet) bilen olduğumuzda şüphesiz onu, yalnızca ona özgü olan bir bilgi ile bilen olmaktayız." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 470¹⁷⁻²³, 471¹⁻³).

151. "Aristoteles'in her üçgenin iç açıları toplamı iki dik açiya eşittir bilgisi yalın (mebsût) bir bilgi değildir, sözü ile demek istenilen; bu bilginin tek bir açıdan ve tek bir anlama göre olan bir bilgi olmadığıdır. Şöyle ki her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açiya eşit olmasına ilişkin bilgimiz, tek bir bilgi değil, fakat iki bilgidir (ma'rife). Sonra (Aristoteles) bölmeyi geri bırakarak bu bilginin bir kısmının genel (âmmî) bir kısmının özel (hâssî) olduğunu söyledi." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 471⁴⁻⁷).

152. "Durum böyle olunca her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açiya eşit olduğuna ilişkin bilgimiz nedeniyle bu üçgenin iç açılarının toplamının da iki dik açiya eşit olduğuna ilişkin bilgimiz; bu somut (muşarun ileyh) üçgeni ve başka üçgenleri içine alan bir bilgidir (ilim). Ve bunun üçgen olduğuna veya somut üçgenlerin varolduğuna ilişkin bilgisizliğimiz (cehil) nedeniyle bu somut (müşârun ileyh) üçgenin iç açıları toplamının iki dik açiya eşit olduğuna ilişkin bilgisizliğimiz; yalnızca bu somut üçgene ilişkin bir bilgisizliktir (cehil). Öyle ise bizim bu somut şey ile ilgili olan bilgisizliğimiz; bu zamanda bir bilgimiz olmakla birlikte, özel bir bilgisizliktir ve bu özel bilgisizlik, genel (âmmî) olan bilgiye karşıt (muzâdd) değildir." (*Şerhu'l-Kıyâs*, s. 472⁷⁻¹²).

153. "Buna göre bir şeyi, onu ve başkasını içine alan bir bilgisizlik (cehil) ile bilmezken yalnızca o şeye özgü olan bir bilgi ile bilen olmak olanaklıdır. Şöyle ki neccarın bu üçgenin iki kenarının toplamının üçüncü kenardan büyük olmasına ilişkin bilgisi; bu üçgenin kenarlarını cetvel ile ölçtüğü zaman söz konusudur. Çünkü neccarın üçgenin iki kenarının toplamının üçüncü kenar-

dan büyük olduğunu açıklayan (tafsil) bilgisi (ilim); yalnızca bu üçgene özgü bir bilgidir. Bununla birlikte neccarın her üçgene ilişkin bilgisinin yolu da budur diye kabul edilir. Ama neccarın bunun böyle olduğuna ilişkin bilgisizliği; bu ve başka üçgenleri içine alan bir bilgisizliktir.” (Şerhü’l-Kıyâs, s. 473¹⁻⁵).

154. “(...) Ve Menon’daki öğretmek (ta’lîm) anımsatmaktır (tezekkür), sözü de böyledir. Çünkü bilgiyi elde etme açılarından herhangi biri nedeniyle tekillere ilişkin bilginin (ma’rife) öne geçmesi meydana gelmemiştir. Ama tekilleri, biz duyular (hiss) ile bilen (ârif) olmaktayız. Sanki daha önce bizim onlara ilişkin bir bilgimiz var idi. Çünkü biz bu şeyin üçgen olduğunu bildiğimizde iç açıları toplamının iki dik açiya eşit olduğunu bilmekteyiz. Bu durum öteki şeyler için de geçerlidir (âriz). Öyle ise apaçıktır ki biz, tekilleri genel (‘âmmî) bir bilgi ile bilen olmaktayız. Çünkü tekil (cüzî) bir bilgi ile tekilleri bilen (ârif) olamayız.” (Şerhü’l-Kıyâs, s. 473¹⁵⁻¹⁹).

155. “(...) Şöyle ki tümeller (külliyyât) doğal olarak (bi’t-tabi’) daha açık iken, tekiller (cüzîyyât) bizim nezdimizde tümellerden daha açıktır.” (Şerhü’l-Kıyâs, s. 524¹).

156. “Aristoteles’in doğal olarak (bi’t-tabi’) sözüyle denilmek istenir ki bilme gücünün (akıl) doğasında (tîbâ’ı) tümelleri bilmek, tümellerin doğasında da duyular (hiss) ile bilinmemek fakat bilme gücü (akıl) ile bilinmek vardır. Çünkü tümeller, gerçek anlamda (fi’l-hakîka) bilmenin araçlarıdır (ma’kûlât).” (Şerhü’l-Kıyâs, s. 524⁷⁻⁹).

157. “Bizim için kesin doğru olan (yakîn) öncüller; tümel (el-külliye) veya tikeldir (el-cüzîyye). Biz yalnızca tümel olanları araştıralım. Çünkü bilimlerde (‘ilim) daha çok tümel olanlar kullanılır. Ayrıca tümellerin incelenmesinde tikellerin de düzenlenmesi söz konusudur.” (Kitâbu’l-Burhân, s. 22¹⁴⁻¹⁶).

158. “Genel şeyler (eşyâ ‘âmmе) iki sınıftır. Birincisi insan ve at için canlının genel olması gibi olan genel, ikincisi bütün

cinsler için varlık (mevcûd) veya şeyin genel ('umûm) olması gibi olan geneldir." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 32¹⁻²).

159. "Tümeller ve tekiler (ayn) arasını duyu (hiss) ile algılanması (idrâk) bakımından karşılaştırdığımızda duyular yolu ile tekillere ilişkin bilgi (ma'rife) önce gelir. Tümellere ilişkin bilgi ise çok daha sonra gelir. Genel olarak bu açıdan eksik olana ilişkin bilgi daha önce gelir. Tümel ve tekilerin duyular dışında algılanmasına gelince, duyular yoluyla elde edilen bilgi (ma'rife) açık ve yaygın olarak bilinmesine rağmen tümellerin bilgisi daha önce gelir. Tekilerin bilgisi çok daha sonra gelir, denilir. Tümellerin sınıfları arasında bir karşılaştırma yaparsak en çok tümel (külli) olana ilişkin bilgi en önce gelir denilir." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 39¹¹⁻¹⁶).

160. "Bilmemiz gerekir ki öncüllerin (mukaddime) yüklemeleri; cins bakımından sorunların (matlûbât) yüklemeleri ile aynıdır. Zira her eytişimsel (cedelî) (bilim ile ilgili) öncülün yüklemi; sorunda (matlûb) yüklem yapılan cins, ayırım (fasıl), özellik (hâsse), tanım (hadd), betim (resim), araz veya bunlara benzer şeylerden olmanın dışında kalmaz. İşte yine bunun gibi öncüllerde yüklem olan şey, bazen çoklukla (bi'l-ekser) veya azlıkla (bi'l-ekall) yüklem olur. Buna göre yüklemeleri açısından eytişimsel bilimin öncüllerinin cinsleri; (bilimsel) soruların (matlûbât) cinsleri sayısındadır. Çünkü bu bilimin (sınâ'a) konuları on cins ve bu tümel anlamların kaplamında (taht) bulunan şeylerin tümüdür. On cins şunlardır; cevher, nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, konum, iyelik, etkilemek (fiil) ve etkilenmektir (infiâl). Öncüller ve sorunlara ilişkin cinslerin hepsi bunlardan yapılr (te'lîf). Bu durumda her öncül ve her sorunun konusu (mevzû'); ya cevher, ya nicelik (kemmiyet) ya nitelik (keyfiyet) veya geri kalan diğer cinslerden birinin kaplamında (taht) bulunmanın dışında kalmaz. Her öncül (mukaddime) ve her sorunun (matlûb) yüklemine durumu da böyledir. Bu yüklem de; cevher, nicelik, nitelik veya geri kalan diğer tümellerden (makûlât)

biri ile nitelenmenin dışında kalmaz. Öyle ise cins de; ya cevher ya nicelik veya geri kalan öteki yüklemelerden (makûlât) biri olmanın dışında kalmaz. Ayrım (fasıl) tür (hadd) ve özelliğın (hâsse) durumları da böyledir.” (*Kitâbu’l-Cedel*, s. 94¹⁵⁻²⁰, 95¹⁻⁷).

161. “Aristoteles bir konuda (mevzû‘) olmayan somut şeye (müşârun ileyh) ilk cevher, bu ilk cevherin tümellerine (küllî) ikinci cevherler adını verir. Çünkü ilk cevher zihnın (nefs) dışında vardır, fakat ikinciler bu ilk cevherden sonra zihinde (nefs) meydana gelirler.” (*Kitâbu’l-Hurûf*, s. 102⁷⁻⁹).

162. “İlk durumda (evvel emr) açıklanmıştır ki burada duyu (hiss) ile algılanan (idrâk) bir takım tekil şeyler (mahsûsât) ve bunların arasında birbirine benzeyen (müteşâbih) ve benzemeyen (mütebâyin) şeyler vardır. Ve yine birbirine benzeyen tekiller, ancak aralarında ortak olan tümel (ma‘kûl) bir anlamda (ma‘nâ) ortaklırlar (tümel olana ilişkin bir anlamı paylaşırlar). İşte bu tümel (ma‘kûl) olan anlam; birbirine benzeyen tek tek şeylerin hepsi için ortaktır. Bunların birinde tümel olan bu anlam, diğerinde de tûmeldir (ma‘kûl). (Tek tek) pek çok (somut) şeye yüklem olan bu tümel (ma‘kûl) anlama (manâ); tümel ve genel anlam (küllî, el-ma‘nâ’l-âmm) denir. Duyularla algılanan (tek tek somut şeylerin) kendisine gelince pek çok şey için ortak bir nitelik (sıfat) olmayan ve asla hiçbir şeye benzemeyip tek başına var olan her anlama (ma‘nâ); somut bireyler ve nesneler (şahıs, ‘ayn) denir. Tümellerin (küllîyât) tümüne ise cinsler ve türler denir. Öyle ise sözcüklerin bir kısmı, cinsler ve türleri, kısaca tümelleri, bir kısmı ise somut nesneleri ve bireyleri (ayn, şahs) gösterirler. (Tümel) anlamlar, genel (‘umûm) ve özel (husûs) olma bakımından artıp eksilirler (tefâdül).” (*Kitâbu’l-Hurûf*, s. 139⁶⁻¹⁵).

163. “Menon ile ilişkili olan kuşku şudur: Biz bir şeyi öğrendiğimizde (teallüm), öğrendiğimiz bu şeyi öğrenmeden önce bilgisiz mi idik yoksa ona ilişkin bir bilgimiz var mı idi. Eğer öğrenmeden önce biz onu bilen idiysek o zaman onu öğrenmemiz gerekmez. Öğrenmeden önce onun bilgisizi idiysek onu öğrenme-

ye girişmek için onu öğrenmemiz gerektiğinin bilincine nasıl vardık? Eğer onun, öğrenmemiz gereken şeylerden olduğunun bilincinde (şuur) idiysek, o zaman şüphesiz öğrenmeden önce biz onu bilmiş olmalıyız. Öyle ise bilincinde olmadığımız ve belleğimizle (bâl) anımsamadığımız bir şeyi sorun yapmamız (matlûb) olanaksızdır. Bununla birlikte onu denk gelip bulduğumuzda önceki bilgisizliğimizden dolayı sorun yaptığımız şeyin bu olduğunu nasıl biliriz. Öyle ise öğrenmek istediğimiz şey; iki durumdan biri üzeredir. Öğrenmeyi amaçlamadan önce bizim için bu şey ya bilinmektedir (ma'lûm) veya bilinmemektedir (mechûl). Eğer o bilinmeyen bir şey ise bizim onu bilmemiz olanaksızdır. Eğer bilinen bir şey ise bizim onu öğrenmemize gerek yoktur. Öyle ise öğrenme (ta'lîm) diye bir şey yoktur (bâtıl). Buna göre bilmediğin bir şeyin bilgisini kazanmak (müstefid) asla olanaklı değildir. Öyle ise şeyler ya ebedî olarak hiç bilinmeyeceklerdir (mechûl) veya hepsi bilinecektir (malûm). Veya bilinmeyen şeyleri bilmek asla olanaklı olmayacaktır. İşte bu kuşku; öğrenilen şeyin bir açıdan bilinen (ma'lûm), bir açıdan bilinmeyen (mechûl) olmasını gerekli kılmaktadır. Bu kuşku; Sokrates için Menon'un ortaya koyduğu kuşku diye anılır. Bunun üzerine Sokrates geometrik (hendesî) şekillerden bir şekil ile daha önce bilmediğimiz bir şeyi bulup çıkarmanın (istinbât) olanaklı olduğunu açıklar. Böylece insanın öğrendiği şey; daha önce onun için bilinmeyen bir şey olmuş olur. Oysa Sokrates'in bu kuşkuyu gideremediğini (zâil) söylerler. Öğrenmeyi anımsama (tezekkür) olarak kabul etmekle Platon'un bu kuşkuyu çözdüğü söylenir. Sanki Platon şimdi bilmediğimiz şeyleri, daha önce bilip de sonradan unuttuğumuz görüşündedir. Dolayısıyla biz bir şeyi öğrendiğimizde; ancak daha önce bildiğimiz bir şeyi anımsamaktayız. Böylece bu şey, bir zaman (vakit) bilinen (ma'lûm), bir başka zaman bilinmeyen (mechûl) olmaktadır. Dolayısıyla o şeyi denk gelip bulduğumuzda bu şeyin zaten daha önceden bildiğimiz şey olduğunu anımsamaktayız (tezekkür)." (Şerhü'l-Kıyâs, s. 474²⁻²⁴).

164. “Bu kuşku ve bu kuşkunun bu yol (vecih) ile çözümü; Platon’un *Menon* adını verdiği kitabında anlatılır. Ve bu kitapta öğrenmenin (ta’lîm); anımsama (tezekkür) olduğu anlatılır (zikredilir).” (*Şerhü’l-Kıyâs*, s. 475²⁻³).

165. “(...) Sanki Platonun, genel bilgisi (ilmi âmm) önce gelen şeyin özel bilgisinin (ilmi hâss) meydana gelmesinin (hudûs) öğretme (ta’lîm) olduğu görüşüne sahip olduğunu söylememiz gerekir.” (*Şerhü’l-Kıyâs*, s. 475⁹⁻¹⁰).

166. “İşte bizim öğretme; genel bilgisi (ilmi âmm) öncelenmiş şeyin özel bilgisini (ilmi hâss) kazandırmaktır dememizin anlamı budur.” (*Şerhü’l-Kıyâs*, s. 475¹⁴⁻¹⁵).

167. “Bu konudaki neden şudur: Zihnimize (nefs) gelen şeyden dolayı önceden bilmekte olduğumuz ona özgü olmayan bir tarzla bu tekili (mahsûs) bilen (ârif) olduğumuzda, biz onu ancak yalnızca ona özgü olmayan bir bilgi (ilim) ile bilmiş ol-maktayız. Ve işte bu bilgi, şüphesiz daha önce bilinen bir şeyin anımsanması (tezekkür) sanılıyor (vehm). Öyle ise bu konuda şöyle demek gerekir. Biz o şeyi ona özgü olmayan bir bilgi ile bilmekte idik. Şimdi ise ona özgü olan bir bilgi (ilim) ile bilmek-teyiz. Öyle ise bu ikinci bilgi birinci bilgiden başkadır. İşte bu ne-denle bu ikinci bilgi; bir anımsama (tezekkür) değildir. Çünkü anımsama; her açıdan daha önceki bilgi ile aynı olan ve önce gelmiş olan (tekaddüm) bir bilgiyi elde etmektir (müstefid). İkinci bilgi; birinci bilgiden başka olursa bu bir anımsama olmaz. An-cak şu var ki meydana gelen (hâdis) bu bilgi, insandaki ilk bilgi ile bir arada olunca (ictimâ’) herhangi bir ad verici buna anım-sama adını verir. O zaman da bu isim verici, insanların bu isim (anımsama) ile isimlendirme alışkanlığı (âdet) olmadığı bir şeye, bu ismi vermiş olur. Çünkü bilgi (ilim) anımsamadır diyenler bunu demek istemezler.” (*Şerhü’l-Kıyâs*, s. 476¹⁹⁻²⁴, 477¹⁻⁴).

168. "(...) Çünkü bilgi (ma'rife) üç çeşittir (darb): Genel ('âmmî), özel (hâssî) veya bilfiil bilgi (ma'rife)." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 483²¹⁻²²).

169. "(...) Bilgi (ma'rife) ya genel, ya özel veya bilfiil demekle Aristoteles şunu demek istiyor: Bilfiil bilgi ile iki öncül ile birlikte bilinen ve iki deyimi (cüz) ile birlikte sonucu ortaya çıkan şeyi demek istiyor. Çünkü iki öncül (mukaddime) ile birlikte olan (mukterin) sanı (zann), dolaylı bilgi (rey) ve doğrudan bilgi (ilim); aynı şekilde sonuç (netice) ile de birlikte dir. İşte bu bilgi (ma'rife); sonuca ilişkin bilfiil olan bilgidir (ma'rife). Daha önce açıklandığı üzere genel bilgi (ma'rifeti ammiye); ona özgü olmayan bir bilgi ile sonucun öznesine ilişkin bir bilgimiz olduğunda (bu bilgi) küçük deyimin (tarafı evvel) varlığının sonucun öznesine ait olduğuna ilişkin bilgimizdir (ma'rife). Açıktır ki Aristoteles özel bilgiyi (ma'rifeti hâssiyye) tek bir anlamda kullanmaz. Aksine onu bir çok anlamda kullanır. Birincisi; şeyin kendiliğindeki varlığına ilişkin bilgidir (ma'rife). İkincisi; şeyin kendisini kendine özgü olan bir şey ile kavramamıza (tasavvur) ilişkin bilgidir. Üçüncüsü; bu şeyin herhangi bir tümele (külli) ilişkin bir tekil (cüz'î) olmasına yönelik bilgimizdir. Dördüncüsü; sonucun (netice) öznesiyle ilgili olan büyük deyimin varlığına ilişkin bilgidir. Çünkü sonucun öznesi kendine özgü olan bir yol ile (nahv) kavranılır (mutasavver)." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 484⁷⁻¹⁷).

180. "(...) Öncüllere ilişkin bilgimiz olup da öncüllerin gerektireceği üzere, bizim için özne ve yüklemiyle (cüzleri) birlikte sonuç açıklanmış olmayınca sonuca ilişkin bilgimiz (ma'rife) bilfiil değil, bilkuvve bir bilgidir." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 484²¹⁻²³).

181. "Öyle ise sonuca (netice) ilişkin yetkin bilgi (ma'rifeti kemâl); bizim genel, özel ve bilfiil bilgimizin var olmasıdır." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 485¹⁷⁻¹⁸).

182. "Cinsler, maddeler; ayrımlar (fasıl) sûretler gibidir." (*Fusûlun Müntezea*, s. 274).

183. “Yine bu açıdan Aristoteles *Kitâbu’l-Burhân*’ın başında şöyle bir kuşku (şekk) ortaya koyar. Herhangi bir şeyin bilgisini (ilim) isteyen (talep) iki durumdan biri dışında kalamaz. O, ya bilgisine sahip olmadığı (câhil) şeyin bilgisini istiyor veya bildiği şeyin bilgisini istiyor. Eğer bilgisine sahip olmadığı şeyin bilgisine sahip olmak istiyorsa sahip olmak istediği bilgiye sahip olma konusunda nasıl bir kesinliğe (yakîn) sahip olabilir. O zaman onun isteği gereksiz ve fazladan olan ikinci bir bilgi olur. Sonra Aristoteles sözlerini şu sonuca varana kadar sürdürdü: Herhangi bir şeyin bilgisini isteyen ancak tam olarak kendi zihninde (nefs) meydana gelmiş olan başka bir şeyi ister. Zihinde (nefs) mevcûd olan bu şey, eşitlik ve eşitsizlik gibi bir şeydir. Odunun eşit olup olmadığını bilmek isteyen ancak kendi zihninde (nefs) bulunan eşiti (musâvât) bilmek ister. Böylece o, eşitlik ve eşitsizlikten birini bulunca sanki zihninde mevcûd olan bir şeyi anımsıyor (zikir) gibi olur. Buna göre o, odun eşit ise onu eşit olarak, değilse eşit olmayarak (bilir).

Eflatun’da *Fedon* diye tanınan (marûf) kitabında öğrenmeyi (te’allüm) anımsama (tezekkür) diye açıklayarak eşit olan şey (musâvî) ile eşitlik (musâvat) konusundaki Sokrates’in soru ve cevaplarında anlatılan kanıtları sundu. Buna göre eşitlik zihinde (nefs) bulunan bir şeydir. Eşit olan (musâvî) başka bir şeye eşit olan odun ve benzeri diğer bir şeydir ki insan onu duyunca zihnindeki (nefs) eşitliği anımsar (tezekkür). Böylece o, bilir ki bu eşit olan şey, zihinde bulunana benzeyen (şebîh) bir eşitlikle eşittir. Diğer öğrenilen (te’allüm) şeylerdeki durum da bunun gibi, ancak zihinde (nefis) bulunan şeyi anımsamaktır (tezekkür).” (*Kitâbu’l-Cemî’ beyne re’yeyi’l-hekimeyni Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis*, s. 97¹⁰⁻²⁴).

184. “Aristoteles, *Kitâbu’l-Burhân*’ın başında şöyle diyerek söze başladı. Her öğretme ve öğrenme (ta’lîm ve te’allüm) önceki bir bilgiden (ma’rifeti mukaddimeti’l-vucûd) meydana gelir. Sonra hemen şu sözü ekledi: Şüphesiz insanın öğrendiği şeylerin

bir kısmı daha önceden bildiği, bir kısmı öğrenirken o sırada meydana gelen bilgidir. Tümel şeylerin kaplamında (taht) bulunan şeylerin hepsi bunun bir örneğidir." (*Kitâbu'l-Cemi' beyne re'yeyi'l-hekimeyni Eflâtun el-ilâhî ve Aristûtâlis*, s. 98⁸⁻¹²).

185. "Aristoteles'in *Kitabu'l-'İbâre*'deki amacı; yalın (basit), yüklemli (hamlî) ve kesin (câzim) söz (kavil) hakkında, maddesi açısından değil sûreti (te'lîf) açısından bilgi vermektir (kelâm)." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbî Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 17¹⁻²).

186. "Tümel yüklemlerdeki (el-makûlât) şey; öncüller (mukaddimât) ve bilimsel soruların (matlûbât) maddeleridir. Ve bu kitapta (ibâre) öncüller ve sorular; maddesi açısından değil, yalnızca sûreti açısından incelenir. Tıpkı bunun gibi *Kitâbu'l-Kiyâs*'da kıyâslar ancak sûreti ve yapılışı (te'lîf) açısından incelenir." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbî Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 20¹⁰⁻¹²).

187. "(...) Buna göre bağ fiil (el-kelimetü'l-vucûdiyye), zamanı ve bileşimi (terkîb) yani bağlanmayı (ribât) ve yine açıkça görülmeyen (gayrı musarrah bih) bir özneyi (mevzû') gösterir. Bağ fiillerin (veya Dır fiillerin) bu anlamları göstermesi; bağ fiil (vucûdî) olmaları bakımındandır." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbî Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 45²⁻⁴).

188. "(...) Dır (vucûd) anlamının başkasından dolayı yüklem (mahmûl) yapılmasına gelince, burada yineleme söz konusu değildir. Çünkü "... dır (yûced)" sözümüz ancak zamanı, özneyi (mevzû') ve yalnızca bağ (râbit) olan dır'ın (vucûd) anlamını gösterir. Ve onun anlamı, yüklem olan anlamdaki varlığın (vucûd) anlamından başka bir şey olur." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbî Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 45¹⁸⁻²⁰).

189. "(...) Zira burada bağın (râbita) anlamı (ma'nâ) ikinci tümellerdendir (el-ma'kûlât es-sevânî). İkinci tümellerin sonsuzca sürüp gitmesi olanaksız (mümteni, muhâl) değildir." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbî Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 45²⁷⁻²⁸).

190. "(...) Ve yine aynı şekilde Aristoteles bu kitâpta (*Kitâbu'l-İbâre*), sözlerin karıştığını (tezâd) maddesi açısından değil, ama yalnızca sûreti (te'lîf) açısından inceler." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 68¹⁵⁻¹⁶).

191. "Ve yine bizim söylediğimiz bu karışıklık; karşı olmaların (mütekâbilât) maddesi açısından değil, sûretleri açısından"dır." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 70¹⁻²).

192. "(...) Sonra yüklemeleri isim olan önermelerde anladığımız (fehim) bağ fiil (el-kelimetü'l-vucûdiyye); sözcükde (lafız) açıklanmış veya gizlenmiş olsun, ister -Arapça'daki gibi-bilkuvve, ister diğer uluslardaki gibi bilfiil olsun; yalnızca zamanı gösteren bir şey olmamalı, aynı zamanda yüklem olan ismin, özne olan isme bağlandığını da (irtibât) göstermelidir. Sonra var (mevcûd) sözümüzde olduğu gibi, bağ fiil, dır'ı gösteren bir isim olmalıdır. Arapça dışındaki dillerde varlık (mevcûd) ve varlığın yerine geçen bu sözcük; konuşanın (mütekellim) yüklemnin özne için varolduğu zamanı göstermesine gerek duymadığı yerlerde bağ (râbita) olarak kullanılır. Çünkü bu durum; zorunlu şeylerde ve zamana bağlı olmayan önermelerde böyledir." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 103¹³⁻¹⁹).

193. "(...) Bu şundan dolayıdır bağ edatı (harfi vücûd) yüklemi özneye bağlayan olunca olumsuzluk da (selb) bağlamayı (ribât) çözüp atan ve bağ fiil (el-kelimetü'l-vucûdiyye) yüklemi özneye bağlayan olunca yüklemi öznenen olumsuzlayan edatın (harf) ancak bağ (râbita) olan sözcükle birlikte olması gerekir." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 165²²⁻²⁵).

194. "(...) Buna göre sözün (kavil) yapılışı üç koşulu bir araya getiren (ictimâ') bir yapıdır (te'lif). Bunlar sırasıyla: Bileştirme (terkib), bağlama (ribât) ve sıralamadır (tertib). (...) fakat yapılmış (müellef) ile, bağlama (ribât) ile bileştirilmiş (mürekkep) sözü demek istedi." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 167¹⁻²).

195. “Doğrusu olumsuzluk edatının (harf) her zaman (dâima) ve ancak dır (yûced) sözümüzle beraber konulması gerekir.” (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 167¹⁸⁻¹⁹).

196. “Çünkü mantık, ancak herkesçe bilinen (meşhûr) sözcüklerin gösterdikleri anlamları incelemeyi içerir (tazammun). Zira anlamları gösteren sözcükler bakımından olumsuzluk edatı (harfu selb) ile beraber olan fiilin (kelime) anlamı da olumsuzdur. İnsan sağlıklı (lâ yesihhu), Ahmet yürümesiz (lâ yemşi) sözümüzün anlamını olumlu (icâbı ma'dûle) değil, biçimini olumlu kıldık. Kendisinde bağfiil (vucûd) (dır) açıkça gösterilmiş (tasrîh) olan önermelerde ancak anlamın yoksunluğu ('udûl) yalın olumsuzluktan ayırt edilir. İnsan adildir dediğin gibi. Buna göre dır (yûced) değil (lâ) ile beraber olunca (mukarin) önerme olumsuz olur. Değil edatı (lâ) âdil ile beraber olunca önerme (anlamı olumsuz) biçimi olumlu (icâb ma'dûle) olur. (insan adaletsizdir sözümüz gibi). Kendinde, dır'ın (vucûd) anlamını gizil olarak (bilkuvve) içeren önermelere gelince bunlarda biçim olumsuzluğu (selb) ile anlam olumsuzluğu ('udûl) birbirinden ayırt edilemez. Bu yüzden önermeler Arapça'nın geleneğine göre yapılmıca önermelerde dır (vucûd) açık olarak gösterilmez. Arap toplumu (cumhûr) ve Arap dil bilimcilerine göre, yüklemli isim olan önermelere gelince, bunların dilinde yoksunluk anlamı (ma'dûle) bulunmaz. Çünkü onlar “insanün âdilün” derler fakat “insanün mevcûdun veya yûced âdilen” demezler. İşte bu yüzden olumsuzluk edatı (harf) yüklem olan isim ile birlikte olduklarında onlar nezdinde bu edat (lâ) önermenin olumsuz olduğunu gösterir. İnsan lâ âdil ve Zeyd lâ mâşin (insan adil değil, Zeyd yürüyen değil) sözlerimiz gibi. Halk ve dilbilimcilere (ehli sînâ'ati'l-lügâ) göre bu sözler olumsuzdur.” (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 102¹¹⁻²³).

197. “Çünkü onlar olumsuzluk edatını (harfi selb) bağ fiil (el-kelimetü'l-vucûdiyye) ile birlikte kılarılarsa önerme yalın (basît) (olumsuz), bağ fiil ile değil de yüklem olan isim ile birlikte

kırlarsa Zeyd mevcûd la âdil (Zeyd adaletsizdir) sözümüz gibi, önerme yoksun anlamlı olumlu önerme (îcâbî ma'dûle) olur." (*Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fî'l-'İbâre*, s. 103¹⁻²).

198. "(...) Maddesi zorunlu olan önerme kipi (cihet) zorunlu (zarûri) olan önermeden başkadır. Maddesi zorunlu olan önerme demek, hiçbir vakit yüklemnin öznesinden ayrılması kesinlikle olanaklı olmayan önerme demektir. Her üç tek sayıdır, sözümüzde görüldüğü gibi. Maddesi olanaklı olan önerme ise yüklemi öznesinde şimdi bulunmayıp gelecekte olup olmamaya yatkın olan önerme demektir. Zeyd bilgin olacaktır, sözümüz gibi. Kipi zorunlu olan önerme demek; maddesi ister zorunlu ister olanaklı olsun, kendisine zorunludur sözcüğü bitişen önermedir. Zeyd'in yürümesi zorunludur, sözümüz gibi. Bu önermenin kipi zorunlu, maddesi olanaklıdır. Her üçün tek sayı olması zarûridir, sözümüzün hem maddesi, hem kipi birlikte zorunludur. İşte tıpkı bunun gibi kipi olanaklı (mümkün) olan önerme; maddesi nasıl olursa olsun, kendisine olanaklı sözcüğü bitişen (iktiran) önermedir. Her üçün tek sayı olması olanaklıdır sözümüzün kipi olanaklı maddesi zorunludur. Zeyd'in yürümesi olanaklıdır sözümüzün ise hem kipi hem maddesi olanaklıdır." (*Kitâbu'l-'İbâre*, s. 158¹⁻¹¹).

199. "Bu şundan dolayıdır ki her varlık (mevcûd) ilk bölümlenme ile pek çok karşıtlarına (mütেকâbilât) bölünebilir. Birincisi kuvve ve fiildir. Buna göre bilfiil olan, zorunlu olan ve bilkuvve olan ise olanaklı (mümkün) olandır. Veya olanaklı olmak demek; bilkuvve olanın ve zorunlu olmak demek; bilfiil olanın kümesine (cümle) girmesi demektir. Bu şundan dolayıdır: Olanaklı (mümkün) ya bilkuvve olan ile eş anlamlı (mürâdif) bir isimdir veya bilkuvve olan olanaklı olandan daha genel olmaktadır. Zorunlu ve bilfiil olan şeyin durumu da böyledir. Buna göre ya zorunlu ve bilfiil eş anlamlı (müterâdif) iki isim olmaktadır veya bilfiil olan zorunludan daha geneldir. Bu yüzden zorunlu ve olanaklı ilk kiplerdir (cihât) ve kipler; maddelerden başkadır. Çünkü

kipler; yüklemün özne-deki varlığının (vücûd) niteliğini (keyfiyet) gösterenlerdir. Maddeler ise bir takım şeylerdir (umûr) ki birbirleriyle; önerme ve haberin yapıldıkları (te'lîf) gibi; bir şey yapıldıklarında (te'lîf) bu şeylerin birbirleriyle bağlantısı (irtibat) içinde yer alan nitelikler olarak meydana gelir. İşte bu yüzden mantıkta kiplerin araştırılması (nazar) önermelerin yapılışı (te'lîf) konusuy- la ilgilidir. Zira kip (cihet); önermenin yapılışının (te'lîf) özellikle- rinden bir özellik ve bu yapılışın niteliklerinden bir niteliktir. Da- hası (mantıkta) kiplerin araştırılması; maddelerin araştırılması bakımından olan bir araştırma değildir. İşte bu yüzden bazen kipleri; maddeleri kiplerin gösterdiği şeye karşıt olan (muzadd) önermelerde bulunurlar. Çünkü kipler; yalnızca ve yalnızca (yüklemi özne-ye bağlayan bağın) bağlanmasının (irtibât) kipini ve niteliğini gösterirler." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbı Aristûtâlis fi'l- 'İbâre*, s. 164²⁻¹⁴).

200. "(...) Kipler; bağ fiil (el-kelimetü'l-vucûdiyye) veya bağ fiili bilkuvve içeren ile birlikte (mukarin) olunca, yüklemün özne- de bulunuşunun niteliğini gösteren sözcüklerdir." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbı Aristûtâlis fi'l- 'İbâre*, s. 163⁸⁻¹⁰).

201. "(...) Bu şu demektir: Kipin (cihet) bağ fiil (el-kelimetü'l-vucûdiyye) ile ilişkisi (nisbe); bağ fiilin yüklem ve özne ile ilişkisi gibidir. Bağ fiili tanımlayan (tahdid) şeyin, yüklem ve özne olan şeyi (emr) özne ve yüklem olarak meydana getiren şey olması gibi, kip de (bağ olan) dır'ın (vucûd) hangi özellikte olduğunu meydana çıkarandır. Tıpkı bağ fiilin yüklemün öznenin hangi özelliğinde olduğunu meydana getirmesi gibi." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbı Aristûtâlis fi'l- 'İbâre*, s. 171⁶⁻⁹).

202. "Şöyle ki yüklem ve öznenin, üç öğeden oluşan öner- mede (sülâsî) bağ fiil ile (el-kelimetü'l-vucûdiyye) ilişkisi; bağ fiilin kipli öncüllerdeki kipler ile ilişkisi (nisbe) gibidir. Şöyle ki yük- lem ve öznenin ikisinin toplamı; (mecnûu) bağ fiilin maddesi gibi olan iki şeydir (emr). Tıpkı bunun gibi, bağ fiil de kipler (cihât) için madde gibidir. Bu şundan dolayıdır; kipler bağın

(vucûd) niteliğini, bağ da yüklemnin öznedeki durumunun (hal) niteliğini gösterince kipin gösterdiği şey zorunlu olarak bağ fiilin içindedir. Ve bağ fiilin gösterdiği şeyde özne ve yüklemdeki sûret gibidir (şebîh). Çünkü üç öğeden oluşan önermede (sülâsî) olumsuzluk edatı (harf), bağ fiilin maddesi gibi olan ile değil de sûreti gibi olan ile birlikte olur. Tıpkı bunun gibi olumsuzluk edatı (harf) kipli öncüllerde madde gibi olan şey ile birlikte olmaz aksine kipler için sûret gibi olan şey ile birlikte olur.” (Şerhü’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-‘İbâre, s. 171¹²⁻²¹).

203. “Ve olanak (imkân), güç (kuvvet), kudret ve yeteneği (isti’dâd) şimdilik eşanlamlı (müterâdif) isimler olarak anlamamız (fehim) gerekir. Ne var ki pek çok bilimde (sınâ’a) bu sözcükler değişik (muhtelif) anlamlarda (ma’nâ) kullanılır.” (Şerhü’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-‘İbâre, s. 182¹⁶⁻¹⁷).

204. “(...) Burada bütün bunlardan tek bir anlamı anlamamız gerekir. Ve bilmemiz gerekir ki olanaklı ile şeyin bazen öznesinin bazen ise yüklemnin durumu (hal) gösterilir.” (Şerhü’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-‘İbâre, s. 182²⁴⁻²⁵).

205. “Ve (Aristoteles’in) bazı şeyler kuvvenin dışında ve bilfiildir ve bunun örneği ilk cevherlerdir, sözü de yine kapalı şeylerdendir. Ve bu sözle ilgili verdiği örnekte gerçekten çok kapalıdır. Şu var ki ilk cevherlerin anlamı, onun çağdaşları nezdinde yaygın olarak bilinmekteydi (meşhûr). Çünkü onlar pek çok tanrılara inanıyorlardı (i’tikâd). Ayrıca bizim çağdaşlarımızın melekler olarak gördüğü şeyleri, Aristoteles’in çağdaşları ve ülkesinin vatandaşları ilk cevherleri tanrılar olarak görüyordu. Bizim çağdaşlarımız onları ölümlü kabul ederken onun çağdaşları onları ezeli kabul ediyordu. İşte bu yüzden bu konu (bâb) kapalı ve yorumlu bir durum haline geldi. İşte bu sebeplerden dolayı biz bu ezelinin yerine başkalaşması ve değişmesinin (nitelik ve niceliğinin değişmesinin) (tagayyür ve tebeddül) olanaksızlığı apaçık olan nicelik bilimleriyle (te’âlîmî) ilgili şeyleri koymayı uygun gördük. Üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olması ve

buna benzeyen örneklerde olduğu gibi. Çünkü Aristoteles bu örneği *es-Simâu't-Tabî'i*'nin sekizinci makâlesinde ezeli şeyler için kullandı. Zira öznelereinden ayrılmaları asla olanaklı olmayan yüklem; zorunlu olan yüklemlerdir. Bizim, Aristoteles'in, "ezeli şeyler" sözünden anladığımız budur." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 191²⁶⁻²⁷, 192¹⁻⁸).

206. "(...) Doğrusu olumlu ve olumsuz olma açısından birbirine karşı olan (mütekâbil) sözler (kavil) (...) beş sınıftır. İki tekil (şahıs), iki üst karşıt (müteẓâdd), iki alt karşıt (tahte'l-müteẓâdd), iki çelişik (mütenâkız) ve iki niceliği belirsizdir (mühmel)." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 194⁴⁻⁶).

207. "(...) Öyle ise sözlerin (kavil) herhangi birindeki karşıtlığın (tezâdd) maddedeki karşıtlık gibi göz önüne alınması gerekmez. Aksine sözlerin karşıtlıkları; sözler ve inançlar (i'tikâdât) olmaları bakımından göz önüne alınmalıdır." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 199⁹⁻¹¹).

208. "(...) Böylece açıklandı ki maddelerin karşıt (tezâdd) olmasından inançların (i'tikâd) karşıt olması sonucunu çıkarmayız. Aksine iki inancın birbirinin karşıtı olması (tezâdd); bunların iki inanç olmaları açısından olması gerekir. Ve yapıtlarının (te'lîf) maddeleri açısından olması gerekir. Dahası inançların yapıtlarındaki (te'lîf) herhangi bir özellik (hal), nedeni maddeler olan bir özellik olarak göz önüne alınmaz." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 199²⁵⁻²⁷).

209. "(...) Bu şundan dolayıdır: İki inanç (i'tikâd) ancak yapıtları (te'lîf) bakımından birbirine karşıdırlar (mütekâbil). Bu iki inancın maddelerinin karşıt (tezâdd) olmasına gelince bu karşıtlık; inançların kendileri açısından olmaksızın onlara dışardan ilişkin ('âriz) bir karşıtlıktır (tezâdd). Öyle ise bu kitaptaki (*Kitâbu'l-'İbâre*) amaç; doğrudan (bizzât) ve öncelikle (evvelen) iki inanç ile ilgili olması bakımından iki inancın karşıtlığını (tezâdd) sorun yapmaktır (talep). Çünkü açıktır ki olumlu inanç; yüklem öz-

neye bağlanması ile olumlu olur (mûcîbe). Olumlu olması bakımından olumlunun karşı olanı (mukâbili); bu bağı (ribât) çözüp alan bir karşı değildir. Veya yapılışı (te'lîf) açısından iki inancın birbirine karşıt olması (mütezzâdd) için bu bağa karşı olan bir bağ ile bağlayan karşı değildir (mukâbele)." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fî'l-'İbâre*, s. 200⁸⁻¹⁵).

210. "(...) Öyle ise maddelerin karşıtlığından inançta (i'tikâd) meydana gelen karşıtlık da böyledir. Bu karşıtlık yapılış (te'lîf) açısından ve yapııştan (te'lîf) dolayı olan bir karşıtlık (tezâdd) değildir. Zira maddelerin karşıtlığı (tezâdd) (inançların) yapılışı (te'lîf) olsun veya olmasının mevcûttur." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fî'l-'İbâre*, s. 200²⁵⁻²⁶).

211. "Ve inancın (i'tikâd) karşıtlığı, yapılmış olan (müellef) şey açısından ve yapılmadan (te'lîf) dolayı olması gerekir. Olumlama ve olumsuzlamanın (icâb-selb) durumu böyledir. Bu yüzden bu ikisinin karşı olması (tekâbül) doğrudan ve öncelikli (bizzât ve evvelen) bir karşı değildir. Başkalarının karşı olması ise dolaylıdır (bilaraz). Ve yine olumlama ve olumsuzlamanın karşı olmaları; yapılmış olmaları (müellef) açısından olumlama ve olumsuzlamaya özgü bir karşı değildir (tekâbül)." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fî'l-'İbâre*, s. 201¹⁻³).

212. "Ve yüklem olumsuzlanmasına gelince; olumsuz (selb) yapmadaki ilk amaç, bu yol ile onun özünde bulunuşunu (vucûd) ortadan kaldırmaktır (zâil). Zira olumsuz yapmanın mahiyeti; yüklemi (mahmûl) ortadan kaldırmaktır. Oysa ak olanın mahiyeti, kara olanı ortadan kaldırmak değildir (izâle etmek). Ve kara olanın varlığı da (inniyye), ak olanı yok edici olması (izâle) veya ak olanın ortadan kalkması değildir." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fî'l-'İbâre*, s. 206²³⁻²⁵).

213. "Mahiyeti ve varlığı (zât) gereği olumsuzlama (selb) öncelikle olumlamaya (icâb) karşı olur (mukâbil). Öyle ise mahiyeti ve varlığından dolayı karşıt (muzâdd) olan şey; mahiyetin-

den değil de bir arazdan dolayı karşıt olan şeyden daha şiddetli karşıttır. Öyle ise olumsuzlama; mahiyeti gereği olmayan karşıt bir şeyin olumlamasından daha şiddetli karşıttır. Çünkü olumsuzlamanın karşıt olması; kendi mahiyetinden dolayıdır.” (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fî'l-'İbâre*, s. 207¹⁻⁴).

214. “(...) Ve bu şundan dolayıdır: Olumlu ve olumsuz (mûcîbe-sâlibe) birbirine karşıdırlar (mütekâbil), aralarına giren (mutavassıt) bir şey yoktur. Çünkü hangisi giderse ikincisinin gelmesi (vazı') zorunlu olarak gereklidir.” (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 280¹⁻²).

215. “(...) Ve karşı olmalar; ya sözcüktedir (lafız) -ki bunlar dört tanedir: hepsi (küll) hiçbirisi (lâ vâhid küll), hepsi değil (lâ küll), bir kısmı değil (lâ vâhid bazı), bir kısmı değil (lâ bâzı)- veya gerçektir (bilhakîka) -ki bu da üç tanedir: Çünkü bir kısmı (ba'zı) ve bir kısmı değil (lâ ba'zı); ancak sözcükte birbirine karşıdırlar (mukâbil). Ve karşıtlık (tezâdd) ile karşı olan şeyler; bu karşı olmalardır (mütekâbil). Hepsi (küll) ve hiç birinin (lâ vâhid) karşıtlığı; her bilgi erdemdir- hiçbir bilgi erdem değildir, sözümüzün karşıtlığı gibidir. Öncüllerin geri kalan karşı olmalarına (tekâbül) gelince; bunlar çelişki (tenâkuz) tarzındaki karşı olmalar gibidir.” (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 312²⁰⁻²⁴).

216. “(...) ve karşı olmalardan (mütekâbil) biri de olumlu ve olumsuzdur. Ve olumlu ve olumsuz; öteki karşı olmalardan-yoksunluk (adem) ve iyelik (meleke) ve birbirine karşıt iki şey gibi olanı demek isterim -daha geneldir. Şöyle ki birbirine karşıt olan her iki şeyden birine olumlu olma, diğerine karşıtlığın gerektirdiği olumsuz olma (selb) ilişir (mulhak), Zeyd aktır ve Zeyd karadır, örneğindeki gibi.” (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 314¹⁵⁻¹⁷).

217. “Öyle ise olumlu (îcâb) ve olumsuz (selb) yapmanın birbirine karşı olmaları (mütekâbil); iki karşıtın (mütezâdd), yoksunluk ve iyeliğin (adem-meleke) karşı olmalarından daha geneldir (e'amm).” (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 314²³⁻²⁴).

218. "Öyle ise ondaki (kıyâs) yanlış (hatâ) sûreti (te'lîf) açısından değil, aksine maddesi açısındanadır." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 395⁹).

219. "(...) Çünkü ters kıyasta (kıyasu'l-hulf) iki durum bir araya gelir (ictimâ'). Birincisi kıyasın maddesi, ikincisi kıyasın amacıdır (gâye). Buna göre ters kıyas, onun (asıl) ortadan kaldırılması (iptal) için yapılır (amel)." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 406¹⁸⁻¹⁹).

220. "(...) ve şüphesiz birkaç kez söylenildiği gibi bozuk (fâsid) kıyasların bozukluğu (fesâd); bazen şekillerin bozuklğundan, bazen ise öncüllerin yanlış olmasından dolayı olur." (*Şerhü'l-Kıyâs*, s. 345⁴⁻⁶).

221. "Gizli kıyasların (zamîr) ilk kısımları, kıyasların ilk kısımları gibidir. Çünkü gizli kıyasların da bir kısmı yüklemli (hamlî), bir kısmı şartlı (şartıyye) kıyastır. Gizli kıyasların (zamîrler) madde ve sûret açısından inandırmaları (iknâ) gerekir." (*el-Hatâbe*, s. 427⁻⁸, 43¹).

222. "(...) Kıyâsların maddesine gelince, bunlar; kıyasların kendilerinden (meydana geldiği) şeyler (umûru mevcûda) ve kıyas yapılırca (te'lîf) öncüller (mukaddimât) adını alan kıyasın içindeki önermelerdir (kaziye). Buna göre öncüllerin zorunlu (zarûrî) olanları, kendiliklerinde varolmanın sonunda olanlar ve olanaklı (mümkün) olanları ise varolmanın gevşekliğinin sonuna gelmiş olanlardır ve belirsiz olanlar (mutlaka) ise (zorunlu ve olanaklı) arasında bulunanlardır. Şu halde kıyâsın maddesi olan bu öncüllerin bir kısmı kesin doğru (ilmü'l-yakîn) olan bilgi (ma-lûm), bir kısmı olası doğru (maznûne) bir kısmı da duyudur (mahsûse). Buna göre bilgi (ma'lûme); en pekin (vesâka) algı-lamanın (idrâk) sonunda yer alan, sanı (maznûne); en gevşek algılamanın sonunda yer alan ve duyuru (mahsûse) ise bu ikisi arasında yer alandır. Yine daha önce geçenlerden açığa çıkmıştır ki duyuru bilgisinin (mahsûse) kesin doğru olması (yakîn); bizim onu burada şimdi duyuyor olmamızdandır. Duyuru bilgisi (mahsûs), duyularımızdan yitip gidince (gayb) onun duyduğu-

muz şey üzere olup olmadığını bilemeyiz." (*el-Hatâbe*, s. 43⁷⁻¹², 44¹⁻²).

223. "(...) Ve gizli kıyaslar (zamîr) sûret ve maddeleriyle inandırırılar (iknâ)." (*el-Hatâbe*, s. 44¹³).

224. "(...) Öyle ise işte bu da kıyasları, sûretleri açısından inandırıcı (iknâ edici) olmaya dönüştüren şeylerden biridir." (*el-Hatâbe*, s. 45²).

225. "Daha sonra açıklayacağımız üzere bu beşin dışında zihnin başka bir yargı yapma (inkiyad) yolu yoktur." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fî'l-mantık*, s. 96¹⁹).

226. "Bütün bu sınıfların hepsini içine alan zihnin yargı yapmasıdır (inkiyâd). Zihnin yargı yapması; cinslerin türleri, mutlakın şartlıları, örtük olanın (mücmel) ayrımlaşmış (mufassal) olanı içine aldığı (teammum) gibi; bu beş sınıfın hepsini içine alan bir durumdur. Çünkü zihnin mutlak olarak yargı yapması; sanki yargı yapma sınıflarının cinsi gibidir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fî'l-mantık*, s. 97²⁻⁶).

227. "Veya mutlak olarak zihnin yargı yapması; mutlak ve yargı yapmanın sınıfları ise şartlarla sınırlanmış gibidir. Yargı yapmanın bir kısmı şî'irî, bir kısmı hatabî ve diğerleri bir özellikle koşullanmıştır. Sanki mutlak olarak yargı yapma; örtülü (mücmel) yargı yapma ve ayrımlarla yargı yapma ile sınıflandırılmış gibidir. Zihnin yargı yapmasının (inkiyâdü'z-zihin) bir kısmı genel ('âmm), bir kısmı ayrımlaşmış (mufassal) ve genel olan bu ayrımlaşmışların geneli olunca zihni yargı yapmaya götüren durumların (umûr) bir kısmının onu mutlak yargı yapmaya götüren genel durumlar olması ve bir kısmının ise ayrımlarla (mufassal) yargı yapmaya götüren ayrımlaşmış durumlar olması gerekir. Ayrımlaşmış yargı yapmaların mutlak yargı yapmaların kaplamında bulunduğu gibi." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fî'l-mantık*, s. 97⁶⁻¹⁸). "(zihni) ayrımlaşmış yargı yapmalara götüren ayrımlaşmış durumlar; mutlak yargı yapmaya götüren genel durumların

(umûru âimme) kaplamındadır (taht). Çünkü (yargı yapmaya götüren) durumlar mutlak ve ayrılmışmış olarak vardır. Dolayısıyla mutlak, mücmel ve genel olan durumların bilgisi (ma'rife), tek tek her bir ayrılmışmışa özgü olan durumların bilgisinden önce gelir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 98¹⁻³).

228. "(...) Aynı şekilde zihni mutlak olarak yargı yapmaya götüren genel durumlara ilişkin bilğimiz; zihni şu ya da bu sınıftan bir yargı yapmaya götüren o sınıfın durumlarına ilişkin bilğimizden önce gelir. Zihni mutlak olarak yargı yapmaya götüren (sevk) genel ve mutlak durumlara (umûr) kıyaslar (mekâyis) adı verilir. Zihni yargı yapımlarının her bir sınıfına götüren genel durumların sınıflarına kıyasların sınıfları ve türleri denir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 98⁸⁻¹⁴).

229. "Mantık biliminin en büyük amacı (maksadı 'azam) zihni doğru (hakk) ve kesin doğru (yakîn) yargı yapmaya (inkiyâd) götüren kesin (yakînî) kıyasların bilgisine sahip olmaktır." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 99¹³⁻¹⁴).

7. DİL VE DÜŞÜNCE

230. "Mantık bilimine (sınâ'a) başlamak (şurû') isteyen bilmesi (ârif olması) gereken ilk şeyler şunlardır. Bilmeli ki burada duyularla algılanan tek tek şeyler (mahsûsât) var, kısacası zihnin (nefs) dışında bir takım şeyler var (mevcûdât). Sonra zihinde (nefis) tümeller (ma'kûlât), kavranılmış (mutasavvurât) ve duyumlardan yansıtılmış şeyler (mütehayyilât) var. Sözcükler (lafız) ve yazılar (hatt) var. Şimdi bizim öncelikle bunların birbirleriyle olan ilişkilerini (nisbe) bilmemiz gerekir. Çünkü mantıkçı (sâhibu ilmi'l-mantık) tümelleri (ma'kûlât), iki yöne (taraf) yönelik olan ilişkileri (nisbe) bakımından inceler (nazar). (Zihinde bulunan tümellerin) bu iki yönü; zihnin (nefs) dışındaki varlıklar ve sözcüklerdir (elfâz). Ve yine mantıkçı, sözcükleri ancak tümeller (ma'kûlât) ile olan ilişkisi bakımından inceler." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbî Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 24²⁻⁷).

231. “(...) Sözcüklere gelince; işitildikleri zaman gösterge (alâmet) yapıldıkları şeyi, bir takım ortak göstergelerle gösteren şeyler olarak, insan belleğine (bâl) bilfiil anımsatan (hatırlatan) şeylerdir. Çünkü sözcüklerin bundan daha öte bir göstergesi söz konusu değildir. Sözcüklerin anımsatıcı göstergeler olma durumu; insana anımsaması (tezekkür) gereken şeyi anımsatması için koyduğu (vazı‘) öteki göstergelerin (alâmet) anımsatması gibidir. Öyle ise sözcüklerin göstermelerinin (delâlet) anlamı (ma‘nâ) bundan daha fazla bir şey değildir. Aynı şekilde yazıların (hatt) sözcükleri göstermesi; bundan daha öte bir şey değildir.” (*Şerhü’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-‘İbâre*, s. 25⁷⁻¹¹).

232. “(...) Burada bileşik (mürekkap) sözcükler, bileşik tümellerin (ma‘kûlât) yerine geçer. Çünkü bileşik tümellere birbirine benzer şeyler ilişir. Öyle ise bileşik sözcükleri anmakla (zikir) onların gösterdiği bileşik tümelleri (el-ma‘kûlât el-müreккеbe) anmak arasında bir ayrılık yoktur. Çünkü burada amaçlanan ilk şey; tümellerin (ma‘kûlât) bileşimidir. Ama tümellerin bileşimini görmek (vukûf) zor olunca tümellerin bileşimi, onları gösteren sözcüklerin bileşimi ile yer değiştirdi. Dolayısıyla böylece sözcüklerin bileşimi ile tümellerin (ma‘kûlât) bileşimi arasında hiçbir ayrılık görülmedi.” (*Şerhü’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-‘İbâre*, s. 25²³⁻²⁶).

233. “(...) Buna göre zihindeki (nefs) bileşim (terkip) sözcükteki olumlamanın (îcâb) ve zihindeki ayırım (tafsîl) sözcükteki olumsuzlamanın (selb) benzeridir (nazîr). Doğrulanıp (tasdîk) yanlışlanamayan (tekzîb) tümellere (ma‘kûlât) gelince bunlar yalın (müfred) tümellerdir. Ve doğrulanıp yanlışlanmayan sözcükler; yalın tümelleri (ma‘kûlât) gösteren (delâlet) yalın sözcüklerdir.” (*Şerhü’l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi’l-‘İbâre*, s. 26²⁴⁻²⁶).

234. “(...) Nitekim bütün ulusların (ümem) yazıları (hatt) bir ve aynı değildir. Aksine her ulusun yazısı ayrı ayrıdır. Aynı şekilde tümelleri (ma‘kûlât) gösteren sözler de tüm uluslar nezdinde bir ve aynı değildir. Aksine ulusların yazıları ayrı ayrı olduğu gibi

dilleri (lüğat) de ayrı ayrıdır. Tüm uluslar nezdinde ayrı ayrı dillerin (lüğat) gösterdiği tümellerin bir ve aynı olması gibi, insan için sözcükler doğal (tabii) olmuş olsaydı bütün ulusların sözcükleri bir ve aynı olurdu. Yine ayrıca bu tümeller (ma'kûlât) aracılığı ile (bilinen) tek tek somut şeyler (mahsûsat) tüm uluslar nezdinde ortaktır. Sözcükler konusunda söylenmesi olanaklı olan her şeyin, yazı konusunda da söylenmesi olanaklıdır. Yazıların sözcükleri (elfâz) göstermesi uzlaşma ile (bil-ıstılâh) olunca sözcüklerin zihinde (nefs) bulunan tümelleri (ma'kûlât) göstermesi de uzlaşma, koyma (vazı') ve yasa (şeri'a) ile olur. Buna göre uluslar için sözcükler; davranışlara (ef'âl) ilişkin yasaların yapılması (teşrî') gibi, yapırlar (teşrî'). Yani uluslar, davranışlar (ef'âl) ve başka şeyler konusunda bir takım yasalar yaptıkları (teşrî') gibi, sözcükleri de yaparlar (teşrî') ve koyarlar (vazı'). Ve sözcükleri koyanlar (vâzı') yasaları da (şerâi') koyanlardır (vâzı'). Nitekim davranışlar (ef'âl) konusundaki yasalar; bazen toplum (medîne) veya ulusun tümünden (cumhûru ümme) bir topluluğun (cemâa') uzlaşmasıyla (ıstılâh) veya ulusu yöneten (tedbîr) topluluğun (cemâa') ulus için yasa yapmasıyla veya ulusu yöneten tek bir yöneticinin (müdebbir) yasa yaparak onları bu yasaya göre davranmaya (ef'âl) yönlendirmesiyle yapılan yasalardır. İşte (ulusların) sözcükleri ve yazıları da aynı şekilde yapırlar (teşrî'). Zihinde (nefs) bulunan tümellerin (ma'kûlât) zihninin (nefs) dışındaki varlıklarla ilişkisi doğal olarak (bittabi') meydana gelen bir ilişkidir (nisbe). Ama sözcüklerin tümeller (ma'kûlât) ile olan ilişkisine gelince; bu aynı zamanda sözcüklerin tümelleri gösterme ilişkisi demektir; bu ilişki, koyma (vazı') ve salt yasama (teşrî') ile meydana gelen bir ilişki demektir." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre*, s. 276-20).

235. "(...) Yalın (müfret) sözcüklerin bir kısmı, (zihninin) dışında var olan bir şeye dayanmayan, zihindeki (nefs) yansımaları (hayâlât) gösterir, Mugribi Anka gibi. Bir kısmı (zihninin) dışındaki varlığa dayanan (isnâd) tümelleri (ma'kûlât) gösterir. Yalın

sözcükler; ister zihninin dışında varolana dayanan yansımaları (hayaller), isterse zihninin dışındaki bir varlığa dayanmayan yansımaları gösterebilir, bunların hiçbirisi ne doğru (sâdık) ne de yanlış (kâzib). Buna göre (zihninin) dışındaki varlığa dayanan şeyi gösteren şeyin, dışarıdaki varlığa dayandığı söylenmedikçe onun doğru olması söz konusu değildir. Veya varlığa dayanan şeyi gösterdiği söylenmedikçe ve varlığa dayanmayan şeyi gösteren şeyin de onunla birlikte varlığa (mevcûd) dayanmadığı (istinâd) söylenmedikçe veya varlığa dayanmayan şeyi gösterdiği söylenmedikçe yanlış olması (kâzib) söz konusu olamaz.” (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 28¹⁴⁻²¹).

236. “(...) Birlerin sayının maddesi olması gibi, harfler de sözcüğün maddesidir. Ne bir, ne birlik, ne de birler sayıların cinsidir, aksine maddesidir. Tıpkı bunun gibi, harfler de sözcüğün maddesidir. Çünkü ses (savt) sözcüğün (lafız) maddesinin cinsidir. Yoksa sözcüğün cinsi değildir.” (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 29¹⁷⁻¹⁹).

237. “(...) Buna göre ses (savt); bazen doğal (bi't-tabî') bazen uzlaşma (veya irâdî) (bi't-tevâtî) ile olur. Ama sözcüğe gelince o ancak uzlaşma (tevâtü) ile olur.” (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, s. 31¹⁴⁻¹⁵).

238. “Doğrusu bir kesim (kavim) anlamlı (delâletli) yalın (müfred) sözcüklerin (lafız) uzlaşma (muvâtâa) yoluyla (tarîk) yapılmadığı görüşündedir. Buna göre onların bir kısmı sözcüklerin doğal (bittabi) olduğunu, bir kısmı ise yapay araçlar (âlet) ile ortaya konulduğu (istihraç) gibi, irâde ile ortaya konan bir araç (âlet) olduğu görüşündedirler. Bunlara göre anlamlı (delâlet) olan her sözcüğün anlamını gösterdiği şeyi (medlûl) yansıtması (muḥâkî) ve doğası (tabiat) gereği gösterdiği şeyin varlığını (zât) ve özellikle gösterilen şeyi öğreten niteliklerini (araz) tanıtmaları (ta'rîf) ve onun doğasını (tîbâi') yansıtması gerekir. Sesi, adının sözcüğüne benzeyen kuşa hüd hüd dememiz gibi (...). Bazen sözcüğün tamamı değil ama bazı parçaları gösterdiği şeyin do-

ğasını yansıtır, zenbur ve tambûr gibi (...). Bazen de sözcüğün harflerinden yalnızca biri gösterdiği şeyin (medlûl aleyh) kendisini veya bir niteliğini (araz) yansıtabilir. Şöyle ki ses (savt) bir araç (âlet) ve her aracın yapısı (bünye) ve yapılışı (hilkat) ondan ortaya çıkması (sudûr) istenilen fiilin ortaya çıkmasına uygun bir yapılaşta (hilkât) ise, aynı şekilde anlamlı (delâletli) sözcük, bilme gücünün (nâtık kuvvet) bir aracı olunca sözcüğün yapısının (sîğa) gösterdiği şeyi (medlûl aleyh) tanımlayan (ta'rif) bir yapıda olması gerekir.

Diğerleri ilk yalın sözcüklerin (anlamı) uzlaşma ile (ıstılâh ve tevâtü) gösterdiği görüşündeler. İlk yalın sözcüklerden türetilmiş (müştak) ve bileştirilmiş (mürekkep) olan isimlere gelince bunların (anlamı) göstermesi uzlaşma ile (ıstılâh) değildir. Ancak gösterilen şeyin durumunun doğası; ilk yalın sözcüklerden türetilmiş veya onlardan bileştirilmiş adlar ile gösterilmeyi gerekli kılmıştır.

Diğer bir kesim (kavim) bu durumun yalın sözcükler konusunda değil ama sözler (kavil) konusunda olduğu görüşündedir. Buna göre onlar ileri sürüyorlar ki (zu'um) sözcüklerin bileşimi (terkîp) şeylerin (umûr) bileşimine bağlıdır (tâbi). Dolayısıyla bileşik sözler (kavil) bileşik şeyleri yansıtlar. Ve bunların sözü daha çok inandırıcıdır (iknâ). Çünkü biz sözleri, ancak sözün gösterdiği bileşik şeyin parçalarını gösteren sözcükleri bileştirerek meydana getiririz. Aristoteles bütün bunların uzlaşma (ıstılâh ve tevâtü) ile olduğu görüşündedir. Çünkü sözlerin bileşimi (terkip), şeylerin (umûr) bileşimi türünden değildir. Ancak şu ya da bu bileşimin, herhangi bir şeyin (emr) bileşimini göstermesi için uzlaşmıştır (ıstılâh). Bu bileşimi göstermek üzere sözün bir başka bileşiminde uzlaşmış (ıstılâh) olsaydı bu bileşim de ilk sözün gösterdiği şeyi gösterirdi. Oysa anlamların bileşiminin sözcüklerin bileşimini yansıtması; üzerinde uzlaşılan bir şeydir (mustalah aleyh). Böylece anlamın bileşimi, sözcüğün bileşimini yansıtması için sanki uzlaşmış (ıstılâh) gibidir. Bu; şeyin (emr) doğasındaki bileşimin, doğal olarak (bittabi) sözcüğün bileşimine benzer

(müşâbih) demek değildir, fakat uzlaşma yolu ile benzerdir (müşâbih) demektir. Çünkü birbirine benzeyen (müteşâbih) şeylerden birinin diğerini yansıtması (muhâkat) doğaldır (bittabî'). Oysa sözcüğün bileşiminin, anlam bakımından, gösterdiği şeyin bileşimini yansıtması, uzlaşma iledir (bi'l-ıstılâh). Yalın sözcüklerin hiçbir anlamı veya anlamın bir niteliğini (araz) yansıtma (muhâkât) yoluyla göstermediği apaçıktır. Türetilmiş (muştakk) sözcüklere gelince, türetilmiş olmayanların gösterdiği şeyi, bunlar da uzlaşma (ıstılâh) ile gösterirler." (*Şerhü'l-Fârâbî li-Kitâbi Aris-tûtâlis fî'l-İbâre*, s. 50¹⁻²⁴, 51¹⁻⁶).

239. "Mantığın bütün bölümleri sekiz kitap içinde toplanmıştır. Bunların ilki tümel yüklemeler kitabıdır (*Kitâbu'l-Makûlât*). Bu kitap tek tek (müfret) sözcüklerin gösterdiği tek tek tümelleri (ma'kûlât) ve tek tek tümelleri gösteren tek tek sözcükleri kapsamına (şumûl) alır. Çünkü bunlar bilgi alış-verişinin (muhâtaba) yapıldığı sözlerin ve kanıtlar (kıyas) oluşturan öğelerin olmazsa olmaz olan (ekall) en küçük (asgar) birimleridir. İkinci kitap, anlatma veya önermeler kitabıdır (*Kitâbu'l-İbâre*). Bu kitap ikişer tümel (ma'kûl) ve ikişer sözcükten yapılan (te'lîf) bileşik tümelleri (ma'kûller) ve bileşik (mürekkap) sözcükleri kapsar (iştimâl)." (*et-Tevtia'*, s. 58⁷⁻¹¹).

240. "(...) Ve bileşik sözcükler (el-elfâzü'l-mürekkabe) öncelikle iki sınıftır. Birincisi bileşimi bilgi verme (ihbâr), ikincisi bileşimi (terkib); iştirât, istisnâ ve takyîd bileşimi gibi olandır." (*el-Fusûlu'l-hamse*, s. 72¹⁻²).

241. "Mantıkçılar (ashabu mantık), bileşik sözcüğe söz (kavil), bileşimi ihbar tarzında olana kesin söz (el-kavlü'l-câzim), önerme (el-kaziyeye) ve yargı (el-hüküm) adını verirler." (*el-Fusûlu'l-hamse*, s. 72¹³⁻¹⁸).

242. "(...) Ve her anlamın (manâ) bir adı (isim) ve de tanımı (hadd) vardır. Çünkü her anlamın tanımı, adın gösterdiği şeye eşittir (musâvi). Ve (tanım ve adın) her ikisi şeyin ne olduğu-

nu (mâhiye) tanıtır (ta'rîf). Ancak ne var ki ad, şeyin anlamını ve neliğini, ayırmış (mufassal) ve tam olarak (mülahhas) değil de örtük (mücmel) olarak tanıtırken tanım, şeyin anlam ve niteliğini (mâhiye) onu kurup oluşturan şeyleri (kâim kılan) ayırmış ve açık bir tarzda (mufassal-mülahhas) vererek tanıtır (ta'rîf)." (*Kitâbu'l-medhal*, s. 87¹⁻³).

243. "Kısaca kıyaslar, öncüllerin (şeyler) zihinde bir tür düzenlenmesi ve dizilmesidir (tertîp) ki kuşkusuz bu düzenlemenin sonucunda zihin başka bir şeyin bilgisine yükselir (müşrif olur). Böylece o daha önce bilmediği şeyi şimdi biliyor olur. O zaman zihin için elde ettiği sonucun öyle olduğunu bildiği tarzında bir yargı yapma meydana gelir. Ve açıktır ki burada dizilen şeyler (...) sözcüklerin (elfâz) dizilmesi değildir (...). Bu dizi, şeylerin zihindeki dizimidir (tertîp). Çünkü sözcükler (elfâz), yalnızca ve yalnızca dilde (lisân) dizilirler. Sözcükleri bu tarzda zihinde (nefs) dizmek (tertîp) olanaklı olsaydı zihnin bu dizme işleminden sonuç olarak çıkarıp bildiği şey, tümel olan (ma'kûl) bir anlam (ma'nâ) değil de yine bir çeşit sözcük olurdu." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 100³⁻¹¹).

244. "Zihnin dizilen şeylerden ulaştığı şey; tümel olan (ma'kûl) anlamlar olunca ve bu tümel olan anlamlara yalnızca ve yalnızca önceden dizilmiş sözcüklerden ulaşmak olanaksız olunca, zorunlu olarak önceden dizilen şeylerin sözcükler olmaması gerekir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 100¹⁴⁻¹⁷).

245. "Zihnin (yeni bir bilgiye) yükselmesi (işrâf) önceden bilmediği bir şey üzerinde olunca bu durum ancak önceden bildiğimiz şeyler sebebiyle olur. Önceden bildiğimiz şeyler ise nefse yansılar (hayaller) önceden gelen şeyler ve doğru (hakk) oldukları zihinde (nefs) kesin olarak (i'tikâd) bilinen şeylerdir. Çünkü nefiste yansılar (hayaller) önceleyen şeyler; sözcüklerin kendileri değil, sözcüklerden alınan tümel şeylerdir (ma'kûlât) (...). Böylece açığa çıkmıştır ki zihinde dizilen (tertîp) şeyler, sözcükler

(elfâz) değil, tümel olan anlamlardır (el-meâni'l-ma'kûl). Ayrıca bilgi konusu olan şeyler; tüm herkes nezdinde aynı özelliğe sahip olan şeylerdir. Oysa (anlamları) gösteren (delâlet) sözcükler herkes nezdinde bir ve aynı değildir. Şu halde bilgisi (ma'rife) amaçlanan (maksûd) şeyler, bu şeyleri gösteren sözcükler değildir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 100¹⁷, 101¹⁻⁸).

246. "(...) Yine bu tarzda dizilme özelliği olan şeyler; zihinde doğal (bi't-tabi') ve zorunlu olarak ele alınma özelliği olan şeylerdir. Oysa (anlamları) gösteren sözcükler uzlaşma yolu ile-dir (bi'l-istilâh). Öyle ise o zaman bu tarzda dizilen şeylerden hiç biri, bu şeyi gösteren sözcük değildir. Ve yine kıyasın meydana gelmesi için zihinde bu tarzda dizilen şeyler; kendilerini gösteren sözcüklerle bir arada bulunan (makrûn) anlamlar da (me'ânî) değildir. Şu bakımdan ki kendilerini gösteren sözcükler ile birlikte (makrûn) olan anlamlar demekle, kendilerini gösteren yazılarla beraber olan anlamlar demek arasında fark yoktur. Çünkü tümel olan (ma'kûl) anlamları göstermek için bazen işâretler, el çırpımlar ve buna benzer şeyler kullanılır." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 101¹⁰⁻¹⁷).

247. "Şimdi buna göre dizilen (tertîp) şeyler konusunda, kendilerini gösteren sözcüklerle beraber olan anlamlar demekle kendilerini gösteren yazılar veya işâretlerle beraber olan anlamlar demek arasında bir fark yoktur. Bu durumda (anlamı) gösteren sözcüklerin dizilmesiyle kıyaslar yapılabiliyorsa aynı nedenden dolayı işâret veya yazıların dizilmesiyle kıyasların (mekâyis) meydana gelmesi gerekir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 101¹⁷, 102¹⁻⁵).

248. "(...) "Aristoteles'in kendisi *Kitâbu'l-Burhân*'da bilimsel kanıtların (burhân) dış düşünmeden değil iç düşünmeden (nutku dâhil) meydana geldiğini söyler. Kıyâsların durumu da böyledir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s.102⁸⁻¹⁰).

249. “Anlatılanlardan anlaşılmıştır ki kıyaslar, (mekâyis); zihni daha önceden bilmeyip şimdi bildiği bir şeye yükseltecek (işrâf) tarzda zihinde (nefs) dizilmiş olan tümellerdir (ma‘kûlât).” (*el-Elfâzu’l-musta‘mele fi’l-mantık*, s. 102¹⁵⁻¹⁷).

250. “Öncüllerin (mukaddime) öğeleri tek tek (müfred) sözcüklerin gösterdiği anlamlar demek olan; insan, at, eşek, öküz, ak, kara ve benzeri sözcüklerimiz gibi; tek tek olan tümellerdir (ma‘kûlât). Öyle ise bunlar ve bunlara benzer sözcüklerin gösterdikleri anlamlara tek tek olan tümeller denir. Tek tek tümel olan şeyler (el-ma‘kûlât el-müfrede) birleştirilince (terkip) bir tür bileşik tümel olan (el-ma‘kûlât el-mürekkebe) öncüller meydana gelir.” (*el-Elfâzu’l-musta‘mele fi’l-mantık*, s. 103⁷⁻¹²).

251. “(...) Tek tek olan tümeller (ma‘kûlâtı müfrede) başka tümellere bölünmeyince bu bilimde (sınâ‘a) tek tek olan tümelleri (tümelleri) önceleyen bir şeyin bulunması olanaksızdır.” (*el-Elfâzu’l-musta‘mele fi’l-mantık*, s. 103²³, 104¹).

252. “Bileşik sözcükler (el-elfâzlü’l-mürekkebe); ancak isim, kelime ve harflerin (edatlar) birleştirilmesinden oluşan sözcüklerdir. Tüm bileşik sözcüklere, sözler (kavil) ve bu yüzden isim, kelime ve harflere sözlerin öğeleri (cüz) denir. Şüphesiz tek tek (müfret) sözcükler, birbirleriyle pek çok bileşim sınıfına girerler (...). Fakat bizim için gerekli olan bileşim tek bir sınıftır. Bizim için gerekli olan bileşim sınıfı ise biri nitelik, diğeri nitelenen olmak üzere iki isimden yapılan bileşimdir. Zeyd gidendir gibi (...). Başına “inne” harfini almaya uygun her bileşim (bize gerekli olan) bileşimdir. İşte o zaman söz (kavil), (kendinden) anlaşılan (mefhûm) şeyin tam olduğu bir söz olur.” (*el-Elfâzu’l-musta‘mele fi’l-mantık*, s. 56¹¹⁻¹⁹, 57¹).

253. “Bu iki sözcük (sıfât-mevsûf, müsned-müsned ileyh, haber/muhber bih, muhber anh) dilde (lisân) bir araya geldikleri gibi, anlamları da zihinde (nefis) bir araya gelmektedir (mukterin). Anlamların (me‘âni) zihinde (nefis) bir araya gelme-

si; bu iki sözcüğün dilde (lisân) bir araya gelmesine (iktirân) benzer. Bileştirilmiş (te'lîf) söz, iki öğeden oluştuğu gibi, zihindeki (nefs) bir araya gelmede (iktiran) biri nitelenen diğeri nitelik olan öğenin (cüz) gösterdiği iki anlamdan (manâ) meydana gelir (te'lîf)." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 57¹¹⁻¹⁵).

254. "(...) Mantık biliminde (sınâ'a), nitelenen (mevsûf), kendisine dayanılan (müsned ileyh) ve kendisinden haber verilen (muhter anih) anlama, özne (mevzû'); dayandırılan (müsned), nitelik (sıfât) ve haber olan anlama, yüklem (mahmûl) demek gelenek haline (âdet) gelmiştir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 58⁵⁻⁷).

255. "İsimlerden anlaşılan (mefhûm) anlamların (manâ) bir kısmının özelliği, birden çok özne (aynı anda) yüklem olabilmektir. Sözelimi, insan sözümüzden anlaşılan anlam gibi. Çünkü insanın, Zeyd, Amr ve başkalarına yüklem olması olanaklıdır." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 58¹²⁻¹⁴).

256. "Buna göre bir çok şeye yüklem özelliği olan anlamlara (meânî); tümel, genel ve çokluğa yüklem olan anlamlar (el-meânü'l-küllîyye, el-meânü'l-âmmе, el-âmmiyye) ve kesinlikle hiçbir şeye yüklem olmama veya yalnızca bir tek şeye yüklem olma özelliğinden dolayı birçok şeye yüklem olamayan anlama, bireyler (tekiller, şahıslar) denir." (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 59¹⁴⁻¹⁸).

257. "Bilme gücü (nâtık kuvvet) bu şeyleri birbirinden söküp alarak soyutlayınca (intiza') (tek tek tümelleri oluşturunca) geri döner ve zihninin (nefis) dışındaki bileştirmeyi (terkip) yansıtan (muhter anih) bileştirmeyi araştırarak (taharri) bunları birbirleriyle birleştirir. Bilme gücünün bunları birbiriyle bileştirmesi; önermelerin (kaziye) bileştirilmesidir. Böylece (önermeler için) olumlu (mûcîbe) ve olumsuz (sâlibe) olmalar meydana gelir. Bu bileşimin bir kısmı koşullu (veya çözümlü) (takyîd ve iştirât) bileşim olur, bir kısmı buyurma ve yasaklamayı gerektiren bir bileşim

olur. Ve başka bir takım bileşim sınıfları da meydana gelir. Böyle bir durumda sözcükler meydana gelir ve (anamlar için) konulurlar (takdir). Sözcükler üzerinde düşünmek (teemmül) ve onları düzenleyip geliştirmek (ıslâh) meydana gelir. Ve tümelleri (ma'kûlât) sözcükler (elfâz) ile yansıtmakta (muhâkât) tamamlanmış olarak meydana gelir. Ve (tümellerin) yansıtılması (muhâkât) ile sözcüklerin sınıfları da meydana gelir. Ve sözcüklerin her bir sınıfı; tümellerin (ma'kûlât) bir sınıfını gösterir. Böylece en önce zihinde (nefs) bulunan şeyleri gösteren sözcükler meydana gelir. Çünkü zihinde (nefs) olan şeyler, zihnin (nefs) dışında bulunan şeylerin örnekleri (misâller) ve yansımalarıdır (muhâkât). Tümel olan (ma'kûl) anlamların birbirinden ayrılıp tek tek olmaları, zihnin (nefs) dışında olmayıp ancak özellikle zihinde (nefs) oldukları için biz yalnızca "en önce veya öncelikle, ilk olarak" dedik. Sözcüklerin birbirinden ayrılıp tek tek (münferid) olması ise zihinde (nefs) birbirinden ayrılıp tek tek olmuş anlamların göstergeleri (medlûl) olmasındandır." (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 76³⁻¹⁵).

258. "Sözcükler, zihinde (nefs) bulunan tümellere, zihnin dışındaki şeylere benzemekten daha çok benzerler (şebîh). Ama ne var ki bir topluluk (halk); aklık, karalık, uzunluk gibi; sözcüklerin gösterdiği şeylerin pek çoğunun varlığını (mevcûd) veya doğruluğunu (sâdık) yadsıdılar (inkâr). Tersine onlar aklığın değil, ak olan bir şeyin, uzunluğun değil, uzun olan bir şeyin varolduğunu ileri sürdüler. Dahası bunların pek çoğu ak, uzun ve insan olmanın varlığını yadsıyıp işte buradaki şu insanın, şu ak olanın, şu uzun olanın varolduğunu ileri sürdüler. Daha da ötesi insanların pek çoğu somutu (muşârun ileyh) gösteren şeyin çok olmayışını yadsıdılar. Böylece de tümellerin (ma'kûlât) varlığını ortadan kaldırdılar (iptal). Ancak ne var ki bu tutum; duyularla algılanan şeylere (mahsûs) ve ilk bilgilere (meârif üvel) karşı durmak (muhâlefet) ve insan olmanın dışına çıkmak demektir. Çünkü insanın doğasında (tıbâi') sözcükler ile bilmek

(nutuk) (bildiğini sözcükler ile) göstermek (delâlet), öğretmek (ta'lim) ve şeyleri nitelenen özellikleri (hal) ile tümeller olarak (ma'kûlât) zihninde meydana getirmek (tahsîl) vardır. Dahası bütün bunların ötesinde bu kimselerin yaptıkları yanlışları (galat) açıklamak (keşf); ancak onlar ile bizim aramıza (bilmeyi) ve bilme (gücünü) (nâtıka), öğretme (ta'lim) ve anlatmayı (tefhîm) koymakla/varsaymakla (vazı') olanaklı olur. Aksi takdirde bitkiler ve taşlarla bizim aramızda hiçbir fark kalmazdı. Ama canlı olmayı ve insan olmayı var saydığımızda (vazı') (bunların) öğretilmesi ve anlatılması (tefhîm) kaçınılmaz ve gerekli olur. Dahası (sözcüklerin yerine) birbirini gösteren ve anlatan (müfhim) olduktan sonra bu (anlatma) işlerini (umûr) istediğin başka şeyler (umûr) ile de yapabilirsin. Durum bu (kadar açık) olunca, tümeller (ma'kûlât) bilindiği üzere yeniden geri gelir." (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 76¹⁶⁻²², 77¹⁻⁸).

259. "(...) Çünkü bunların her birine, somut olan bireye (müşârun ileyh) görelî olarak yüklem (makûle) denir. Söylediğimiz özelliğe göre somut olanı tanımlamayan (muarrif) şey, kesinlikle yüklemlere (makûlât) dahil değildir." (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 94²⁰, 95¹⁻²).

260. "(...) İsimler bazen varsıl (muhassal) bazen yoksun (gayrı muhassal) olur. Bir isim ancak kendisine olumsuzluk eklemi (harfû's-selb) olan "değil" eklenerek yoksun olur. Olumsuzluk eklemi ile bir araya gelen isim, tek bir sözcük olur." (*Kitâbu'l-İbâre*, s. 135¹⁷⁻¹⁹).

261. "(...) Yine kendisine olumsuzluk eklemi eklenen isimlerin olumsuz isim olduğu sanılmamalıdır. Çünkü içinde bu çeşit isimlerin bulunduğu dillere göre bu isimler; yokluk ('adem) sınıflarından birini göstermesi bakımından göstergeleri olumlu isimler gibidir. Onların dillerindeki gözsüz (lâbasir) sözünün köre, bilgisiz (lâ âlim) câhili ve adâletsiz (lâ âdil) sözünün zâlimi (câir) göstermesi gibi." (*Kitâbu'l-İbâre*, s. 136⁵⁻⁸).

262. “Yoksun isimler (gayrı muhassal) olumsuzluğu (selb) değil, yokluğun (‘adem) sınıflarını gösterirler. Zeyd bilgisizdir (lâ âlim) sözümüz, Zeyd câhildir, sözümüzün gösterdiği şeyi gösterir (...). Yükleme bir yoksun isim olan önerme, olumsuz değil olumlu bir önermedir. (Önermenin) doğruluğu (sıdk) bakımından yoksunluk ile olumsuzluk arasındaki fark; olumsuzun yoksunluktan daha genel (umûmî) olmasıdır. Çünkü olumsuzluk (selb); bir şeyin bir şeyde bulunma özelliği olsun veya olmasın bir şeyin bir şeyden kaldırılmasıdır (ref’i). Oysa yoksunluk bir şeyde bulunma özelliği olan bir şeyin bir şeyden kaldırılmasıdır.” (*Kitâbu’l-‘İbâre*, 147^{12-13, 17}, 148¹⁻³).

263. “(...) Ve bilinmesi gerekir ki gerçek anlamda (fi’l-hakîka) yüklem ve özneler; isimler ve fiillerin anlamlarıdır (meâni). Yoksa isimler ve fiiller değildir. Ama ne var ki ilk etapta (evvel emr) (bunların) anlamlar olarak anlaşılması çok zor olunca bu anlamların sözcükleri (lafız), anlamların yerine geçirildi (kâim) ve sözcükler sanki yüklemlemiş ve öznelmiş gibi ele alındı.” (*Kitâbu’l-Kıyâsi’s-sağîr*, s. 71⁴⁻⁷).

264. “Buna göre üç şekil içinde yapılan yüklemler kıyasların hepsi on dört işlemdir (darb). Bu işlemlerin her biri, biri büyük ve öteki küçük olmak üzere birbirine bitişen (mukterin) iki öncül (mukaddime) ve ilk, orta ve sonuncu olan üç deyimden (hadd) meydana gelir. Ve Aristoteles, bu üç deyimden ilkinin yerine A, ortanın yerine B, sonuncunun yerine C hece harflerini (el-hurûf el-mu‘ceme); tek tek her bir bilimdeki (sınâ’a) öncüllerin öğeleri olarak alınmak üzere uzlaşmış olan şeylerin (umûr) hepsini içine alan (te‘ammûm) temsiller (misâlât) olarak koydu. Aristoteles bu harfleri, anlamları gösteren sözcüklerin yerine koymadı. (Bunu) harflerle yapılan işlem (te’lîf) zorunlu olarak çıkan (lâzım gelen) şeyin, ancak sözcüklerin gösterdiği maddelerden dolayı zorunlu olarak çıktığının sanılmaması için yaptı.” (*Kitâbu’l-Kıyâs*, s. 22⁹⁻¹³, 23¹⁻²).

265. "(...) Ve bu kitapta yapılan ve amaçlanan şey; insanlara cedel (kelâm) ve fıkıhta kullanılan kıyasların mantikî kıyaslara nasıl indirgendiğinin bilincini vermek, (fakihlerin ve kelimcilerin) kıyas, kanıt ve delillerinin sûretleri ve yapıları (te'lîf) açısından bir boşluk (inâd ve ta'an) içermesi olanaksız olacak şekilde, mantık biliminde nasıl düzeltilip (tashîh) sağlam (sahîh) bir kıyasa indirgendiklerinin bilincini vermektir. İşte bu yüzden bu kitabın örneklerinin hepsi veya çoğunluğu cedel (kelâm) ve fıkıh ile ilgili olarak verilmiştir." (*Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr*, s. 68⁵⁻⁹).

266. "İçinde kelimcilerin delillerini ve fakihlerin kıyaslarını, eskilerin (kudemâ) yöntemlerine (mezhep) göre mantıkla ilgili kıyaslara çevirdiği, Ebû Nasır Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî'nin kitabı, Ebû Nasır der ki: (bu kitap da) önce kıyas ve istidlâlin nasıl yapıldığı, bilinmeyen (mechûl) sorunların (matlûbât) bilgisinin (ma'rife) hangi şey ile bulunup çıkarıldığı (istinbât), kıyâsın sınıfları ve her bir sınıfın nasıl ve hangi şeylerden yapıldığı (iltiâm) açıklandı. Ayrıca bu kitapta Aristoteles'in mantık biliminde (sınâ'a) ortaya koyduğu yasaların (kanûn) aynısı ortaya kondu (tespit edildi). Ve çoğunlukla bu yasaların Arapça konuşanlar nezdinde yaygın olarak bilinen (meşhûr) sözcükler (elfâz) ile anlatılmasına (ibâre) özel gayret gösterildi. Yine bu yasaların açıklanmasında çağdaşlarımız nezdinde çok yaygın olarak bilinen örnekler (misâller) kullanıldı. Çünkü Aristoteles kitaplarında bu yasaları (kanûn) ortaya koyduğunda (tespit), bunları, Aristoteles'in dilini (lisân) konuşanlar nezdinde alışılmış olan (mu'tâd) sözcükler ile anlattı (ibâre). Böylece o, kendi çağdaşları nezdinde çok yaygın olarak bilinip (meşhûr) kullanılan (mütedâvil) örnekleri kullandı." (*Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr*, s. 68¹¹⁻¹⁹). Dolayısıyla (Arapça) konuşanların anlatma (ibâre) alışkanlığı, o ülkelerin (belde) insanların (yunanlılar) alışkanlıklarından ve çağdaşlarımızın yaygın olarak bilinen örnekleri, onların yaygın olarak bilinen örneklerinden başka olunca onların örnekleriyle Aristoteles'in açıklamayı (beyân) amaçladığı şeyler;

çağdaşlarımız nezdinde açıklanmamış ve anlaşılmamış (mefhûm) olarak kalmıştır. Öyle ki çağdaşlarımızın pek çoğu, Aristoteles'in mantıkla ilgili kitaplarının hiç yararı olmadığını ve neredeyse bunların atılması gerekli kitaplar olduğunu sanmışlardır (zann). Ve biz bu (mantık) yasalarını açıklamayı (izâh) amaçladığımızda çağdaşlarımız olan araştırmacılar (nazzâr) arasında yaygın olarak kullanılan örnekleri kullandık. Çünkü Aristoteles'in yazmış olduğu yasaları açıklamak için, onun yaptığı şeyin dış görünüşüne göre onu izlemek üzere, onun kullandığı örnekleri olduğu gibi kullanarak (yasaları) anlatmak (ibâre) onu izlemek demek değildir. Aksine Aristoteles'i izlemek demek; onun yaptığı bu işle (fiil) amacı olan şey ne ise o amaca göre onu izlemek demektir. Kesinlikle Aristoteles'in amacı; öğrenenlerin (müteallimin) bu örnek ve sözcüklere ilişkin bilgisi (ma'rife) demek değildir. Ve bir takım örnekler ve sözcükler ile onun kitabındakileri anlama (fehm) yolunu bulması demek değildir. Dahası (onun amacını anlamak) öğrenenlerin yalnızca bu örnekler ve sözcüklerle yetinmesi de değildir. Ama Aristoteles'in amacı, onlar nezdinde rastladığı en çok bilinen şeyler ile bu (yasaları) onlara tanıtmaktı. Her ne kadar Aristoteles bu yasaları, yunanca yazarak (te'lif) anlatmış (ibâre) olsa bile bu yasaları bizim dilimizi konuşanlara Yunanca sözcüklerle anlatmaya çalışmak; Aristoteles'i izlemek demek değildir. Fakat Aristoteles'i izlemek demek, kitaplarındakini, her dili konuşanın alışmış olduğu sözcükler ile onlara açıklamak demektir. Aynı şekilde Aristoteles'in ortaya koyduğu örnekler ile yetinmek de Aristoteles'i izlemek değildir. Fakat Aristoteles'i izlemek demek." (*Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağır*, s. 69¹⁻¹⁶) her çağdaki dil, bilgi (ilim) ve bilim (sınâ'a) sahibi için onun kitaplarındaki yasaları onların alışık olduğu örnekler ile açıklamaktır. İşte bu yüzden biz çağdaşımız olan araştırmacıların alışık olup denemedikleri Aristoteles'in örneklerini bırakmayı uygun gördük. Ve çağdaşlarımız nezdinde yaygın olarak bilinen (meşhûr) örnekleri kullandık. Ve biz bu kitabımızda genel olarak (ala'l-ıtlâk) kıyasın zorunlu olan yönleriyle (emr) yetindik ve onu

gücümüz yettiği ölçüde kolaylaştırdık. Bu işi de bu kitabın bu konuda bir giriş olması için yaptık.” (*Kitâbu'l-Kıyâsi's-sağîr*, s. 70¹⁻⁵).

267. “(...) Yalın sözlerin küçük parçası; parçalarının parçasıdır ki bunlar tümellerin (ma'kûlât) tek tek olanları ve sözcüklerin gösterdikleridir.” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 86¹¹⁻¹²).

268. “Birinci kitap tek tek tümellerin (el-ma'kûlât el-müfrede) yasalarını (kanûn) ve onları gösteren sözcükleri içerir. Bu, Arapça, *Makûlât* adı verilen kitaptır.” (*İhsau'l-'ulûm*, s. 87¹⁻²).

269. “İkinci kitap, yalın (basît) sözlerin (kavil) yasalarını içerir. Bunlar iki tekil tümelden (müfred ma'kûl) bileşen tümellerdir (mürekkab ma'kûlât) (...).” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 87⁴⁻⁵).

8. DİLBİLİM VE MANTIK

270. “Fakat mantık ile dilbilim (sınâ'atü'n-nahv) arasında bir çeşit benzerlik vardır. Dilbilim doğru (sevap) konuşmanın bilgisini (ilim) ve o dili konuşanların geleneğine göre konuşma gücünü veren bilimdir. Mantık bilimi ise doğru bilmenin bilgisini verir, doğru bilme kudretini kazandırır. Dilbilim herhangi bir dili doğru konuşmayı (teleffûz), mantık bilimi ise zihninin herhangi bir şeyi doğru bilmesini ('akıl) sağlar. Kısaca dilbilimin sözcükler ile ilişkisi; mantığın tümeller (ma'kûlât) ile ilişkisi gibidir. İşte dilbilim ile mantık arasındaki benzerlik (teşâbüh) budur. Mantığın dilbilim veya dilbilimin mantık olmasına veya birinin diğerinin içinde bulunmasına gelince kesinlikle böyle bir durum söz konusu değildir.” (*Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, s. 231¹⁻¹¹).

271. “Anlamlı sözcüklerin (el-elfâzu'd-dâlle) sınıflarını konu olarak içine alan (şumûl) bilim (sınâ'a) dilbilim (sınâ'a tu'n-nahv) olunca bu bilimin, mantık biliminin ilk ilkelerini (evâil) bilme (vâkıf olma) ve (zihninin) onlara uyarılması (tenbîh) konusunda bir tür yararının olması gerekir. Öyle ise dilbilimden, (zihni) mantık biliminin ilkelerine (evâil) uyarmaya (tenbîh) yetecek

ölçüde (mikdâr) (bazı konuları) almamız gerekir.” (*Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, s. 236⁴⁻⁸).

272. “Dilbilim sözcüklerin (anlamları) göstermelerini (delâlet), toplum nezdinde yaygın (meşhûr) olan duruma göre inceler (nazar); bilginler (ashâbu 'ulûm) nezdindeki göstermelerine göre değil. Biz bu sözcüklerin (anlamı) göstermesini tanımlamak istediğimiz zaman bu sözcüklerin yalnızca mantık bilimi nezdinde anlamı (manâ) nasıl gösterdiklerini (veya yalnızca bu anlamın kendisini) amaç ediniriz.” (*el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, s. 43⁵⁻⁶, 11-12).

273. “(...) Bu sırada sözcükler için zihinde tümeller ve tümel yasalar (kanûn) meydana gelir. Böylece zihinde (nefs) sözcüklere ilişkin tümeller ve yasalar türünden meydana gelen şeyler için, bu tümeller ve yasaların öğretim ve öğreniminin olanaklı olabilmesi için bunları anlatacak (ta'bîr) sözcüklere gerek duyulur. Bu gereksinim için iki şeyden biri yapılır. Ya dillerindeki harflerden daha önce hiç bilinmeyen (nutuk) bir takım sözcükler yapıp (tertip) yaratılır (ihtira') veya daha önce başka anlamları göstermek için kullandıkları sözcüklerden, sözcüklere ilişkin olarak meydana gelmiş tümeller için (bir takım) sözcükler naklederler.” (...) (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 147¹⁵⁻²⁰).

274. “İşte bu aşamada onların dilleri (lisân, lügat), söz ile öğretim ve öğrenimi olanaklı olan bir bilim (sınâ'a) biçimine (sûret) dönüşür. (bir bilim haline gelir).” (*Kitâbu'l-Hurûf*, s. 148⁷⁻⁸).

275. “(...) Amacımız mantık bilimini (sınâ'a) incelemektir (nazar). Bu bilim; yanılğıya düşülmesi olanaklı olan her konuda bilme gücünü (nâtık kuvvet) doğru yöne (sevâb) götürecektir şeyleri kapsayan (şumûl) bir bilimdir. Bu bilim, bilmek (akıl) için bulup çıkarım yapılan (istinbat) her konuda (bilmeyi) yanılğıdan koruyacak her şeyin tanımını yapar. Bu bilimin bilme (akıl) karşısındaki konumu, dilbilimin (nahiv) konuşma (lisân) karşısında-

ki konumu (menzile) gibidir (...). Mantık bilimi de bunun gibidir, bilmenin (akıl) doğru (savâb) olması için, yanlışlığının olanaklı olduğu yerde bilme (gücünü) (akıl) güçlendirir (takvîm). Buna göre dilbilimin (nahiv) konuşma (lisân) ve sözcükler (elfâz) ile ilişkisi (nisbe) ne ise mantık biliminin de bilme gücü (akıl) ve tümeller (ma'kûlât) ile ilişkisi (nisbe) de onun gibidir. Dilbilim (nahv) dilde (lisân) yanlış anlatmanın (ibâte) olanaklı olduğu yerlerde dilin (lisân) ölçüsü ('iyâr) olduğu gibi, mantık bilimi de yanlışlığa düşmenin olanaklı olduğu tümeller konusunda (ma'kûlât) bilme gücünün (akıl) ölçüsüdür ('iyâr)." (*et-Tevtî'a*, s. 556¹¹, 561²).

276. "Mantık bilimi (sınâ'a); gerçek bilimin (felsefe) bütün bölümlerinde kullanıldığı zaman, bilgi (ilmî) ve değere ('amelî) ilişkin bütün bilimlerin (sınâ'a) kaplamına aldığı konularla ilgili kesin doğru bilgiyi (el-ilmü'l-yakînî) kazandıran bir araçtır (âlet). Çünkü araştırmaya (iltimâs) konu edilen herhangi bir şeyde, kesin doğru bilgiye giden mantıktan başka hiçbir yol yoktur.

Onun adı bilmekten (nutk) türetilmiştir. Eskiler (kudemâ) nezdinde bu sözcük üç şeyi gösterir. Birincisi, insanın tümelleri (ma'kûlât) bilmesini, bilgileri ve bilimleri (sınâ'a) kazanmasını, iyi (cemîl) ve kötü (kabîh) davranışların (e'fâl) arasını ayırt etmeyi sağlayan güçtür. İkincisi insan zihninde (nefs) anlama (fehim) yoluyla meydana gelen tümellerdir (ma'kûlât). Buna iç bilme (nutku dâhilî) denir. Üçüncüsü içerdekini (zamîr) dil (lisân) ile anlatmaktır (ibâre) ki buna da dış bilme (nutku hâricî) denir. Bu bilim; tümeller (ma'kûlât) demek olan iç bilmenin yasalarını ve sözcükler (elfâz) demek olan dış bilmenin bütün dillerde (lisân) ortak olan yasalarını verince ve her iki (bilme) konusunda bilme gücünü (el-kuvve el-nâtika) doğruya (savâb) yönlendiren ve yanlışlıktan (galat) koruyan bir bilim olunca bu bilime (sınâ'a) bilme (mantık) bilimi adı verildi. Mantığın bazı konuları dilbilim (nahv) ile ortak, bazı konuları dilbilimden ayrıdır. Çünkü dilbilim, herhangi bir ulusa (ümme) özgü olan ve bu ulusun konuştuğu dilin (lisân) sözcüklerine ilişkin yasaları (kanûn) verir. Mantık bilimi

ise sözcüklerin, bütün dillerde (lisân) ortak olan yasalarını verir.” (*et-Tevtia*, s. 59⁸⁻¹⁷, 60¹⁻⁴).

277. “Mantık, sözcüklerin yasalarını vermesi bakımından dilbilim ile ortaktır. Dilbilim herhangi bir ulusun (ümme) sözcüklerinin yasalarını vermesi bakımından mantık, dilbilimden (nahiv) ayrılır. Oysa mantık, ancak tüm ulusların sözcüklerini içine alan yasaları (kanûn) verir. Zira sözcüklerin tüm ulusların dillerinde ortak olan özellikleri (hal) vardır. Sözcüklerin yalın (müfred) ve bileşik (mürekkeb) olması ve yalın olanın isim, fiil (kelime) ve edatlar olması gibi.” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 76²⁻⁶).

278. “Her dilin (lisân) dilbilgisi ancak o ulusun dilini inceler, o ulusun dilinin başka diller ile ortak olan yönünü ise ortak olması bakımından değil de yalnızca o ulusun diline özgü olması bakımından inceler.” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 77⁵⁻⁷).

279. “Mantığın bilme (akıl) ve tümeller (ma'kûlât) ile ilişkisi; dilbilimin dil (lisân) ve sözcükler ile olan ilişkisi gibidir. Dilbilimin sözcüklerin yasalarıyla ilgili verdiği her şeyin benzerini bize Mantık bilimi tümellerde verir”. (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 68⁴⁻⁷).

9. MANTIK VE BİLİM

280. “(...) Bizim için (bu durum), zihin gücümüz (kuvveti'z-zihin) yitip gitmesi olanaksız ve çok zor yitip giden bir alışkanlık (meleke) durumuna gelince olur.” (*Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, s. 189⁴⁻⁵).

281. “Sonra buna, doğruyu (sevâb) algılayan gücün bizim için bir alışkanlık (meleke) durumuna geldiğini açıklamayı ekleyeceğiz. Alışkanlık ile yitip gitmesi (zevâl) olanaksız ve çok zor yitip gideni demek istiyorum.” (*Risâletü't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, s. 190³⁻⁵).

282. “Meleke ve hal; nefiste bulunan her yapıdır (heyet) (...). Nefiste bulunan heyetlerin bir kısmı irâde ve alışkanlıktan

(‘itiyâd) meydana gelir ki bunlar: Bilgiler (‘ulûm), bilimler (sınâ‘a) ve huylardır (ahlâk) (...) Bir kısmı doğal (tabii) olarak meydana gelir. Bunlar insanın yaratılışı gereği olan (fitra) doğal bilgilerdir (el-‘ulûm et-tabî‘iyye), ilk öncüllerin bilgisi (ilim) örneğindeki gibi.” (*Kitâbu’l-Makûlât*, s. 99¹⁰⁻¹⁴).

283. “Silinmesi çok zor olacak kadar nefste yerleşmiş özelliğe alışkanlık (meleke) denir.” (*Kitâbu’l-Makûlât*, s. 99¹⁷).

284. “Çünkü bilim tümel olan yasalarıyla korunup denetlenir (hıfz ve zabt).” (*Fusûlun Müntezea’*, s. 92¹⁸⁻¹⁹).

285. “Kanıtı dayalı bilimler (sınâ‘a) beştir. Felsefe, sınâ‘a tu’l-cedel, es-sınâ‘atu’s-sufistâiyye ve sınâ‘atu’l-hatâbe ve sınâ‘atu’ş-şiiir.” (*et-Tevtia’*, s. 56⁸⁻⁹).

286. “(...) Dördüncü kitap: *Kitâbu’l-Burhân*’dır. Bu gerçek bilimin bilimini (sınâ‘atu’l-felsefe) oluşturan yasaları kapsar.” (*et-Tevtia’*, s. 58¹⁴⁻¹⁵).

287. “(...) Ve gerçek bilim (felsefe) dört bölümdür: İlmü’t-te‘âlîm, ilmü’t-tabii, el-ilmu’l-ilahî ve el-ilmu’l-medenî ...” (*et-Tevtia’*, s. 58¹⁶, 59¹).

288. “(...) Ve bunların örnekleri (gerçek) bilimlerde (ulûm), eytişimsel (bilim de) (cedel) ve sözde bilimde (es- sınâ‘atü’s-sufistaiyye) kullanılan (önergelerdir).” (*el-Medhal*, s. 75¹²).

289. “Bütün bilimler, bir kısım bilgileri (ma’lûmât) kapsar (şumûl), insan için bilimlerdeki (sınâ‘a) bilgilerin bir kısmı o bilimin işlerini (‘amel) çalışmak ve onun fiillerine alışmakla (‘itiyâd) meydana gelir. Bir kısmının bilgileri onların fiiline çalışmaksızın meydana gelir. Fiiline çalışmakla bilgisi meydana gelen; yazma, marangozluk ve benzerinin bilgisi gibi olan bilgilerdir. Bunlara uygulamalı (amelî) bilimler denir (es-sınâ‘atu’l-ameliyye). Uygulama yapmaksızın (amel) bilgisi meydana gelen bilimlere, nazari bilimler (es-sınaâtü’n-nazariyye) denir. Bunlar kendilerinde bilimsel kanıtların (burhân) kullanılması gereken bilimlerdir. Nice-

likle ilgili bilimler (et-te'âlimî), doğa bilimleri (et-tabî'ıyyât) ve buna benzeyen bilimlerdir." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 594¹⁰).

290. "Ve bilimler (sınâ'a) ve bilgiler ('ulûm) iki sınıftır. Mutlak olarak konuları şey, varlık gibi tümel şeyler (umûru külliyye) olan sınıf ve sayı ve büyüklük gibi konuları daha özel varlıklar olan bilimler sınıfıdır. Bunlara kanıta dayalı tikel bilimler (es-sınâ'aî el-burhâniyye el-cüziyye) denir. Konuları genel şeyler (umuru âmme) olan bilimler; hikmet -ki ilk felsefeyi (el-felsefetü'l-ûlâ) demek istiyorum; eytişim (cedel) ve sözde bilimdir (es-sûfistâiyye)." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 624⁷).

291. "İşte bunlar, genel bilimlerdir. Konuları özel şeyler (umûru hâsse) olan bilimlere gelince; bunlar nicelikle ilgili bilimler (et-te'âlim), doğa bilimi (el-ilmu't-tabî'î) ve toplum bilimi (el-ilmu'l-medenî) gibi olan bilimlerdir." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 62²⁵, 63¹).

292. "Bilimleri öğretmede (ta'lîm) dört ilke vardır. Kesin doğru önermeler (yakîn), tanımlar veya deyimler (hudûd), doğru saydığımız ilkeler (usûlu mevzû'a) ve başkasından doğru diye aldıklarımız (musâderât). Mantıkçıların kesin doğruların (yakîn) dışındakilere doğru varsayımlar (evzâ'u) demek gelenekleri olmuştur. Kesin doğrulara (yakîn) mantıkçılar (ashabu'l-mantık) kabul edilmesi zorunlu öncüller (el-mukaddimât vâcib kabûluha) adını verirler." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 87¹⁵⁻¹⁷).

293. "Sorunların (matlûb) cinsleri, yüklemelerinin birbirinden ayrılmasına göre birbirinden ayrılırlar (ihtilaf). Çünkü sorunun (matlûb) yüklemi (mahmûl); zaten sorunu sorun yapan şeydir. Çünkü biz ancak yüklemın öznedede (mevzû') bulunup (vucûd) bulunmadığını sorun (talep) yaparız (yani bilmek isteriz). Öyle ise her sorunla ancak, yüklemın (mahmûl) öznedede varolup (mevcûd) olmadığı (gayrı mevcûd) (bilinmek) istenir (talep)." (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 82¹⁸⁻²¹).

294. “Bilimler (sınâ’a) iki sınıftır. Bir sınıfın amacı (maksûd) iyiyi (cemîl), bir sınıfın amacı yararlıyı (nâfi’) kazandırmaktır. Öyle ise amacı yalnızca iyiyi kazandırmak olan bilim (sınâ’a); gerçek bilim (felsefe) ve mutlak anlamda bilim (hikmet) denen bilimdir. Amacı yararlıyı kazandırmak olan bilimlerin hiç birine mutlak anlamda bilim (hikmet) denmez fakat felsefeye benzetme (teşbîh) yoluyla, bazen onların bir kısmına bilim (hikmet) denir.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 223⁵⁻¹¹).

295. “İyi (cemîl); birisi salt bilgi (ilim), diğeri bilgi ve değer (‘amel) olunca gerçek bilim (sınâ’ati’l-felsefe) iki sınıftır. Birisi insanın yapmasıyla ilgili olmaksızın varlıkların bilgisini hâsıl eden sınıf -ki buna nazarî felsefe denir- diğeri insana yapacağı şeylerin bilgisini ve iyiyi yapma gücünü veren -‘amelî ve medenî felsefe denen- sınıftır.” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 224³⁻⁸).

296. “Nazarî felsefe (el-felsefetü’n-nazariyye) üç sınıf bilimi (‘ilim) kaplamına alır. Birincisi niceliksel bilim (ilmü’t-te’âlim), ikincisi doğa bilimi (‘ilmu’t-tabî’î), ve üçüncüsü metafizikdir (ilmü mâba’du’t-tabîyyât).” (*Risâletü’t-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde*, s. 224⁹⁻¹).

297. “(...) Ve açıklanmıştır ki her bilimdeki (sınâ’a) ilk ilkelere, bu bilimin sorunlarının (matlûbât) hepsinin çözümünde kendilerine başvurulmuş ilkelerdir.” (*Kitâbu’l-Burhân*, s. 60¹¹⁻¹²).

298. “(...) İlkelerin (mebâdi) bir kısmı yalnızca bilginin (meârif) ilkeleri olan kanıtlar (delil), bir kısmı varlığın (vucûd) ilkeleri olan nedenler, bir kısmı ise birlikte varlık ve bilginin ilkeleri olan ilkelere. Biz burada ilkeler sözü ile ya bilginin ilkelerini veya bilgi ve varlığın birlikte ilkesi olan ilkeleri demek istiyoruz. Şu halde bu ilkelere birincisi herhangi bir bilimde (sınâ’a) bilimsel kanıt (burhân) konusu olmayandır. Çünkü (ilk olarak) ilk olan (herhangi bir bilgi) herhangi bir bilimde ilk olarak kullanılmasına göre ilktir. Oysa bu ilk olan (bilgi) başka bir bilimde sonda gelebilir.” (*Kitâbu’l-Burhân*, s. 70¹⁸⁻²³).

299. "Mutlak olarak ('alâ'l-ıtlâk) ilk ilkelere ilişkin bilginin herhangi başka bir bilimden kazanılmasının olanaklı olup olmadığının araştırılması gerekir. İlk etapta (evvel emr) hangi yönden ve nasıl meydana geldiğini bilmeksizin insanın doğasının (fıtra) sanki o yargıları (tasdîk) yapmak üzere yaratılmış gibi olduğu (ilk) ilkelere (mebâdi) gelince bu ilkelerin (herhangi bir bilimde) başka bir bilimden alınması olanaklı değildir. Oysa insanın bir bilimde (sınâ'a) deney (tecrûbe) ile elde ettiği (bilginin) başka bir bilimde ilkeler olarak ele alınması olanaklıdır. Deneyden (tecrûbe) yararlanan her bilim, deneyle elde ettiği bilgiyi, bu bilim içindeki başka bir şeyin bilgisini kazanmak için kullanmaksızın yalnızca deneyin verdiği bu bilgi ile yetinir veya bu bilimde deney ile edinilen bilgi, yine bu bilim içinde olan başka bir şeyin bilgisini elde etmek için kullanılır. Veya bu bilgi, bu bilim içindeki başka (bir bilimde) bir şeyin bilgisini elde etmek için hem kullanılır hem kullanılmayabilir. Yalnızca deney ile elde edilen bu bilgi ile yetinmeyip bu bilgiyi başka bir bilgiyi bulup çıkarmada (istinbât) kullanma durumuna gelince bu durum; tıpkı bilimsel gökbilimde (ilmü'n-nucûm et-ta'limî) olan durum gibidir. Bir bilimde deneyle elde edilen bilgiyle yetinme durumuna gelince bu da tıpkı yıldızların gözlemi (ahkâmu'n-nucûm) ve pekçok uygulamalı bilimlerdeki (es-sınâ'atü'l-'ameliyye) deneyle elde edilen bilgiler gibidir. Bu bilimlerin çoğu; deneyle elde ettikleri bilgiyi, kendisinde veya başka bir bilimdeki diğer bir şeye ilişkin bir bilgiyi bulup çıkarmada kullanmaksızın yalnızca ve yalnızca deneyin verdiği bilgiler ile yetinip gelişen bilimlerdir. Yalnızca deneyin verdiği bilgiler ile yükselerek yetkinleşen (tamam) bilimlerin tümü; ancak kaplamalarına (şumûl) giren konularına ilişkin varlık bilgisi (enne's-şey ve vucûd) veren ama nedensellik (lime's-şey) bilgisi vermeyen bilimlerdir." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 71¹¹⁻²³, 72¹⁻³).

300. "Başka bir bilimin (sınâ'a) ilkelerinin nedenini veren her bilim; o bilimin başkanıdır, başıdır. Nedenleri veren bilimler arasında mutlak anlamda ('ala'l-ıtlâk) başkan olan bilime gelince bu bilim; varlıkların (mevcûdat) en son (kusvâ) nedenlerini (se-

bep) veren bilimdir (ilim) ve bu bilimin, ilk gerçek bilim (felsefe) olması gerekir." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 70¹²⁻¹⁴).

301. "(...) Kesin doğru bilgi (yakîn) veren bilimler ('ulûm) iki çeşittir (darb). Birincisi; konusunu araştırıp (nazar) inceleme-nin (fahs) insan zihnine kolay gelmesi ve zihnin bu bilimlerin konuları ile birlikte (mukârin) bulunan geçici niteliklerden ('araz-lar) bilimlerin konularını hızla kurtarması (soyutlaması, tahallus) nedeniyle konuları zihni doğruya götüren (irşâd) bilimlerdir. Çünkü bu bilimlerin konularının maddeden soyut olarak kav-ranması ve (zihinde) yansıtılması (tahayyül) konularının kendi varlıklarından (zât) dolayı kolaydır. Öyle ki zihnin bu konuları kavraması ve örneklerle kendinde yansıtması için büyük bir çaba gerekmez. İşte bu bilimler nicelikle ilgili bilimlerdir ('ulûmu't-te'âlîm).

İkincisi; zihnin konularını (mevzû') maddeden kurtarmasının (tahallus) zorluğundan dolayı konuları; zihnin kendilerine ilişkin doğru (savâb) (bilgiye) ulaşmasına engel olan bilimlerdir. Çünkü zihin, (bu ikinci çeşit bilimlerin) konularını her zaman (ebeden) madde ile bir arada ve maddeleri içinde anlar (fehim). İşte bu yüzden zihin; maddede pek çok geçici nitelik (el-'arâz) bulunduğundan bu bilimlerin konularını anlarken (fehim) konuların, bu geçici niteliklerle birlikte bulunmasından emin olamaz. Söz ko-nusu bu nitelikler, bu bilimlerin konusunu araştıranları (nâzır) gerçeğe ulaşma konusunda yanıltırlar (galat). Ve böylece araş-tırmacıların zihninde tek bir şey bile birbirine karşı olan (mütekâbil) durumlar (ahval) olarak yansırırlar (tahayyül). Dolayı-sıyla bir şey konusunda bir birine karşı olan (mütekâbil) bu du-rumlar araştırmacıları birbirine karşıt (mütezâdd) sanılara (zann) düşürür. Böylece bu bilimlerin konularının araştırılmasından el-de edilen bilgiler (ârâu); tartışmalı (mütenâzi') olur ve bu durum ise araştırmacıları kararsızlığa (tahyîr) (bir çeşit kuşkuya) iter. Çünkü anlamlar (ma'nâ); madde ve maddeyle birlikte olan geçi-ci niteliklerden (el-'arâz) kurtarılıp (tahallus) soyut (mücerred)

olarak zihinde (nefs) bulunmadıkça zihin (nefs) ilk etapta (evvel emr) ilk öncülleri (mukaddimât) tümel (külliye) olarak (madde-den) kurtaramaz. Çünkü tümel olan şeyler (ma'kûl umûr) zihinde birbirinden iyice ve tam olarak ayrılmadıkça (temyîz) bu bilimlerin konularının her biri kendine özgü doğaları ile (madde-den) kurtulup (tahallus) zihinde (nefs) soyut (mücerred) olarak bulunmaz ve yine zihinde özne ve yüklem (mevzû' ve mahmûl) tam ve tümel olarak maddeden kurtarılmış olmaz. Aksine konu bir takım koşul (şart) veya koşullara bağlı olarak kalır." (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 32¹¹⁻¹², 33¹⁻³).

302. "İşte öncülleri (mukaddimât) bu özellikte olan bilimler (ilim); doğa bilimi (ilmi tabîi'), metafizik (ilmi ilâhî) ve toplum bilimidir (ilmü medenî). Işın (menâzir), musiki ve mekânîk (hiyel) bilimleri gibi doğa (tabii) bilimine yakın olan bazı niceliksel (te'âlîmî) bilimlerin öncülleri de bu özelliği gösterirler. Söz konusu bu bilimler, sayma ve ölçme ('aded ve hendese) bilimlerine yakın olmaktan daha çok doğa bilimlerine yakın oldukları için bu bilimlerin her birinde veya ilkelerinde (mebâdi) doğa bilimine yakınlığı ölçüsünde (haseb) zorluk ve ayrılığa düşme (ihtilâf) meydana gelir. Sayma bilimi (ilmü'l-'aded) doğa biliminden son derece uzak olunca sayma ve sayıların hiç birinin (kavranmasında) asla zorluk yoktur. İşte bu yüzden sayma biliminde kesinlikle ayrı ayrı sonuçlara varma (ihtilaf) meydana gelmez. Maddeden uzaklaşma açısından sayma biliminin derecesinden (mertebe) düştüğü ölçüde (mikdâr) ölçme biliminin (hendese) ilkelerinin (mebâdi) bir kısmının (kavranmasında) az bir zorluk vardır. Sonra gökbilimin (ilmü nucûm) (konularının kavranması) ölçme biliminden daha zor ve (onların kavranması ile ilgili) görüş ayrılıkları (ihtilâf) daha çoktur. Bundan sonra (sırasıyla) ışın bilimi (menâzir), musikî ve mekânîk (hiyel) bilimi gelir. Ve özellikle söz konusu zorluklar, bu bilimlerin ilkeleri (mebâdi) ile ilgilidir. Bu zorlukların tümünün nedeni; söylediğimiz şeydir. Öyle ise bilimsel yöntemle (ilmî tarîk) araştırma (nazar) yapmadan önce, bu

üş bilimde doğruya (hakk) ulaşmak ve eytişimsel (yöntemin) ortaya koyduğu kuşkunun (teşekkük) önüne geçmek; olanaklı değildir.” (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 33¹⁹⁻²³, 34¹⁻⁶).

303. “Kesin doğru bilgi veren (yakîn) bir bilimi (sınâ'a) öğreten (muallim) herkesde üç koşulun bulunması gerekir. Birincisi bilimin kökleri (usûl) demek olan yasalarının (kanûn) bilgisini kuşatmış olmasıdır.” (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 48¹⁸⁻¹⁹).

304. “(...) ve bilimsel kanıt (el-kıyasu'l-ilmî) burhândır. Burhân ise kesin doğru (yakînî), tümel, ve apaçık olan (evvelî) öncüllerden yapılan (te'lîf) kanıttır (kıyas). Veya doğru (yani) tümel, kesin doğru, apaçık (evvelî) öncüllerden yapılmış kanıttan (kıyas) meydana gelmiş olan öncüllerden (mukaddimât) yapılan (te'lîf) kanıttır (kıyâs).” (*Kitâbu'l-Cedel*, s. 27⁸⁻¹⁰).

305. “Sayma bilimine (ilmü'l-'aded) gelince, bu adla bilinen iki bilim vardır. Birincisi uygulamalı sayma bilimi (ilmü'l-'adedi'l-amelî), diğeri kuramsal sayma bilimidir (ilmü'l-'adedi'n-nazarî).” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 93⁵⁻⁶).

306. “Kuramsal (sayma bilimine) gelince: Bu, her cisim ve her saymaya konu olandan (ma'dûd) soyut (mücerred) olarak mutlak anlamda zihinde sayıları inceleyen (fahs) bir bilimdir (ilim). Bu bilim, sayıları ancak sayılması olanaklı olan her duyumdan ayrı olarak hem duyumda karşılığı olan ve hem de olmayan sayıları içine alacak tarzda sayıları inceler (nazar).” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 93¹²⁻¹⁴).

307. “Bu sayma bilimi, tüm (niceliksel) bilimlere girişir (dâhil).” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 94¹⁻²).

308. “Ölçme bilimine (ilmü'l-hendese) gelince; bu isimle bilinen bilim de uygulamalı (amelî) ve kuramsal (nazarî) ölçme bilimi olarak ikiye ayrılır.” (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 95⁴⁻⁵).

309. “Kuramsal (ölçme bilimi) çizgileri ve yüzeyleri ancak tüm cisimlerin yüzeylerini içine alacak tarzda mutlak ve genel

olarak inceler. Bir ölçme bilimci zihninde (nefs), çizgileri hangi cisimde bulunduklarına aldırmadan genel bir tarzda (bilvechi'l-âmm) kavrar (tasavvur eder). Genel olarak ölçme bilimci, yüzey, kare, daire ve üçgen olmayı, onların hangi cisimde bulunduklarına bakmaksızın zihninde (nefs) kavrar (tasavvur). Ve yine üç boyutlu şekilleri (mücessemât) genel bir tarzda, hangi cisim ve maddede bulunduklarına, duyularla algılanıp algılanmadıklarına bakmaksızın kavrar (tasavvur eder). Dahası onları zihninde (nefis) odun veya duvar diye boyutlanmış (mücessem) bir cisim olarak var kılmaksızın (mukim) kavrar (tasavvur eder)." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 95¹²⁻¹⁷).

310. "İşte bu (ölçme) bilimi de tüm (cümle) (niceliksel) bilimlere giriş (dâhil) olan bir bilimdir." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 96³).

311. "Nicelikle ilgili bilimlere (te'âlîm) biçimsel bilimler (el-ulûmu'l-intizâ'iyye) denir. Çünkü bu bilimlerin konularına (mevzû') ilişkin ilk tanımlarda ne madde, ne de maddeye gerekli olan şeylerin hiçbiri açık olarak görülür (zâhir). Maddenin bu konuların tanımlarında görünmemesinin nedenine gelince, bu bilimlerde sorun olan şeyin maddesiz ve maddeden ayrık (mufarık) olmasından dolayı mı yoksa başka bir nedenden dolayı mı olduğunu burada araştırmanın (fahs) bir yararı yoktur. Bir kesim (kavim) bu bilimlerin konularının maddesiz olduğunu, başka bir kesim ise konuların maddede olup fakat maddeden ayrık olarak konularına ilişkin tanımların kavranmasının olanaklı olduğunu, çünkü bunların bilgi (ma'rife) bakımından maddeden ayrık, ama varlık bakımından maddeden ayrık olmadığını söylerler.

Bu kesime göre nicelikle ilgili bilimin uzunluk, yüzey, nokta ve diğer şeyleri araştırma yönü (cihet), bunları araştırmanın bunlarla birlikte maddî yönden de onları kavramayı zorunlu kılmayan bir araştırma yönü olunca bunlar maddesiz kavranabilecek şeyler olarak ele alınmıştır. Şimdi biz burada bu şeyleri incelemeyi bırakalım. Çünkü duyu (hiss); uzunluk, yüzey ve noktaların

hepsini maddede gözlemler. Bir kesime göre ise niceliksel bilim-ler (te'âlîm) doğrudan doğruya (bizâtihâ) maddedeki şeyleri in-celemez. Fakat maddedeki şeylerin sûretleri ve örnekleri olan başka şeyleri inceler. Çünkü (bu bilimler) öncelikle ve doğrudan sûret ve örnekler (misâl) olan uzunluk, nokta ve yüzeyi inceler ve sonra da dolaylı olarak onların maddedeki durumunu inceler.

Şimdi biz kendi görüşümüze gelelim. Nicelikle ilgili bilimler; bu kavramları araştıranın birincileyin mi, ikincileyin mi, doğru-dan mı dolaylı mı olarak araştırıp araştırmadıkları konusunda bir yargıda bulunmamız olmaksızın, bu kavramları duyuların (hiss) maddede gözlemlediği (şâhid) şeyler olarak ele alıp inceler. Bu şeyleri (nokta, yüzey, çizgi) bizim salt tanımlarından ötürü kav-ramamız olanaklıdır. Bunlar varlık bakımından değil, ama bilgi (ma'rife) bakımından maddeden ayrık olarak araştırılmaları açı-sına göre diğer tanımları nedeniyle maddesiz olarak kavranma-ları olanaklı olan bir konumda bulunurlar. Ve araştırmanın bu yönüne göre bu tanımların öğelerinde madde veya maddeye gerekli olan şeyler görünür olur (zâhir)." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 68¹, 69¹⁻¹⁶).

312. "Nicelikle ilgili bilimlerin (te'âlîmî ilim) konuları (mevzûu) ölçülmesi olanaklı olan ve kendisiyle ölçülebilen şeyle-ri ölçme özelliği olan şeylerdir." (*Kitâbu'l-Burhân*, s. 69²⁰⁻²¹).

313. "Her bilim (sınâ'a) yasaları (kanûn) bir takım tümel sözlerdir. Bu bilimin konusuna giren şeylerin tümünü veya ço-ğunu kuşatması için yasalar her bir bilimde, yalnızca o bilimin kaplamasına giren pek çok şeyi içine alan toplayıcı (câmia) sözler-dir. Böylece yasalar, bir bilime girmeyen şeylerin o bilime girme-sine engel olmak veya o bilimin konusuna girenlerin dışarıda kalmasını önlemek için yapılmışlardır. Yine yasalar, bir bilimde emin olunmayan konularda yanlış yapıp yapmadığını sınamak (imtihân) veya bilimin içerdiği konuları öğrenmeyi ve bellemeyi kolaylaştırmak için yapılmışlardır. Pek çok tekil şeyler (mefredât) yasalar içine alınmak sûretiyle ancak bilimler veya bilimin için-

dekilerin, belli bir düzen üzere insan nefsinde bilinmeleri (ma'lûm) meydana gelir." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 57⁶⁻¹⁵).

314. "Herhangi bir bilimde (sınâ'a) yasa olan her söz, andığımız şeylerin biri veya hepsi için bir yasa olarak hazırlanmıştır (mu'add). Bu yüzden eskiler (kudemâ) duyunun kesin olarak yanıldığı şeyleri sınamak için, cismin nitelik, nicelik ve benzeri şeylerini ölçen pergel, cetvel, şâkul, tartılar, ölçüler gibi; ölçmek üzere üretilen her araca (âlet) yasalar demişlerdir. Yine eskiler gök bilimle ilgili gözlem cetvellerine (cevâmi hisâb ve nücûm) yasalar demişlerdir. Geniş kitapların içeriğini anımsatan özet kitaplara da yasalar demişlerdir. Çünkü az sayıdaki şeyler, pek çok şeyi içine almıştır. Bu itibarla az sayıda oldukları için onları öğrenmek ve bellemek ile pek çok sayıdaki şeyi öğrenmiş ve bilmiş oluruz." (*İhsâu'l-'ulûm*, s. 58²⁻⁹).

315. "Yine biz Aristoteles'in sözlerini kıyâs kitabının (analitika) bu bölümünde yorumlayıp (şerh) tüm (küll) üzerine yapılan yüklem (makûl) anlamını (ma'nâ) açıkladık. Orada onun durumunu özetleyerek biçimsel kanıtın zorunluluğu (el-zarûri el-kıyâsî) ile içerikli kanıtın (ez-zarûrî el-burhânî) zorunluluğu arasını ayırdık." (*Kitâbu'l-Cemî' beyne re'yeyi'l-hekimeynî Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis*, s. 90⁷⁻⁸).

316. "Yasa olan söz (el-keâm el-kanûnî) her zaman tümel ve mutlak olup şu ya da bu şeye göre değildir." (*Kitâbu'l-Cemî' beyne re'yeyi'l-hekimeynî Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis*, s. 95¹⁸⁻¹⁹).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ

(980-1037)

Fârâbî'den sonra Ortaçağ bilim ve felsefesinin en büyük temsilcisi; onun öğretilerini benimseyip geliştiren İbn Sînâ'dır. Bilim ve felsefe tarihinde, belki de ilk kez İbn Sînâ, bilim ve felsefenin bütün konularını tek bir kitap içinde toplayan büyük bir bilgin ve filozof, aynı zamanda bir bilim ve felsefe tarihçisidir. Onun ünlü *Kitâbu'ş-Şifâ*'sı bu durumun apaçık bir kanıtıdır. Büyük bir olasılıkla insanlık, bilim ve felsefenin bütün konularını onun bu kitabında bir arada görmüştür denilebilir. Bu itibarla Ortaçağ'da İbn Sînâ'nın konumu, ilkçağda Aristoteles'in konumu ne ise odur. Dolayısıyla İbn Sînâ, Ortaçağ'ın Aristoteles'i gibidir. Bu bakımdan ortaçağ boyunca İbn Sînâ'dan sonra bilim ve felsefe ile ilgilenenler onun öğrencileri sayılabilirler.

İbn Sînâ, felsefenin eğitim ve öğretimine uygun kitaplar yazdığı için; Fârâbî'ye ikinci mantıkçı anlamında muallimi sâni ünvanı verildiği gibi; kendisine bilimin ve felsefenin başöğretmeni anlamında eş-Şeyh er-Reis ünvanı verilmiştir.

Ünlü kitabı eş-Şifâ'nın mantık bölümü; büyük bir olasılıkla mantık tarihinin şahit olduğu mantığa dair en geniş ve en ayrıntılı mantık kitabıdır. Dolayısıyla eş-Şifâ'yı görmeden yapılan bir mantık çalışması ve incelemesi eksiktir denilebilir. Keza klasik mantığı bütün konularıyla temsil edecek örnek bir kitap gösterilmek istense bunun için en doğru seçim filozofun *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ının mantık bölümü olacaktır.

İşte bu bağlamda Aristoteles'in kurduğu, Fârâbî'nin geliştirdiği mantığı, İbn Sînâ'nın yetkinleştirdiği ve neredeyse ona son şeklini verdiği söylenebilir. Zaten İbn Sînâ da kendi metinlerinde mantıkta yetke olarak Aristoteles ve Fârâbî'ye itibar eder. İbn Sînâ, kendi mantık metinlerinde Aristoteles'i muallimi evvel veya sahibu'l-mantık ve *Organon*'u da *et-ta'limu'l-evvel* veya *et-ta'lim* adlarıyla zikreder. Aynı şekilde her ne kadar kitaplarına atıfta bulunmasa da İbn Sînâ, Fârâbî'nin doğru ve yerinde açıklamaları-

na fâdilu'l-müteahhirîn'in görüşü olarak atıfta bulunur. Bu nedenle İbn Sînâ'nın klasik mantığa son şeklini verdiği söylenebilir demiştik. Nitekim İbn Rüşd ayrı tutulursa, İbn Sînâ'dan sonra Arapça yazan mantıkçıların birinci kaynağı *Organon*'un Arapça çevirisi değil, İbn Sînâ'nın metinleri olmuştur. Dolayısıyla İbn Sînâ, Aristoteles'in yerini almış ve ortaçağ boyunca onun metinleri mantık için birinci başvuru kaynağı olmuştur. Bu nedenle İbn Sînâ'yı görmeden bir mantık tarihi yazılamaz, yazılsa bile eksik olur.

1. GİRİŞ

Kindî ve Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ metinlerini okumaya başlamadan önce metinlerin temelini oluşturan kavram örgüsünü çözümlememiz metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

İbn Sînâ'ya göre de insanda bilen özne nefstir. Fakat Kindî ve Fârâbî'den ayrı olarak kendi kendini bilen, kendinin ve bilgisinin bilincinde olan anlamında nâtık nefstir. Çoğu zaman nefis ile zihin eş anlamlıdır.

“Akıl” sözcüğü, Kindî ve Fârâbî'de olduğu gibi, bilme veya bilme gücü anlamındadır (1, 17, 34, 46). Bilme gücü, varlığı bilmek ile ilgili olunca “nazarî akıl”, değeri bilmekle ilgili olunca “amelî akıl” adını alır (2, 3, 13-14, 51). Çeşitli dereceleri olan bilmenin yetenek hali heyûlanî akıl (4, 14, 51), bilmeyi alışkanlık haline getirme ve bilmek için gerekli ilkeler ile donanma hali bilmeleke akıl (4, 5, 23) ve bu ilkeler ile bilgiyi kazanma ve fiilen bilme hali bilfiil ve müstefâd akıl (5, 14, 21, 51) adını alır.

Bilmek (akıl), algılamaktır; ama idrâk denilen her algı bilmek değildir. Algı; duyma (hiss), düşkurma (hayâl) ve sanmaya (vehim) kadar bir dizi aşamayı içine alır. Algının zirvesi bilmedir ki bilme gücü denen akıl ile gerçekleşir. Bilme anlamındaki algı, şeyin neliğine (mahiyet) ulaşmak için yapılan bir çeşit soyutlama (tecrîd) ile olur (6-9, 15-16, 31, 46, 49). Soyutlama yolu ile bilinip

algılanan şey; mâhiyet, sûret, et-tabiatü'l-asliyye, küllî sûret, küllî ma'nâ, ma'kûlât ve nevî gibi adlar ile anılır (17, 19-20, 33, 36, 48). Duymak, (hiss, hayal, vehim) bilmek (akıl) için gerekli ama yeterli değildir (30, 50).

Bazen bilgiyi kazanma gücü ve yatkınlığı için "zihin" sözcüğü kullanılır (29, 45). Çünkü zihin; düşünmeyi (fikir), sezmeyi (hads) ve anlamayı (fehim) içine alan bir kavramdır. Ama zaten bilmek (akıl), düşünme ve sezme ile olur. Dolayısıyla akıl, düşünme ve sezmeyi içermektedir (29, 50-52, 118, 120).

İbn Sînâ, zekâyı sezmenin gücü anlamında kullanır. Kendi içinde derecelendiği için bir insanın zekası ölçülebilen bir şeydir (23, 24, 29, 45, 53). Sezginin en üst düzeyine, kutlu kılınmış bilme gücü anlamında kudsî akıl denilir (22, 24, 51, 53). Sezme, duyularla algılanan şeylerin mahiyetini sezmekle ilgili olunca, buna istikrâ denilen tümevarım yardımcı olur (25). Veya sezme, bir olayın nedenini sezmekle ilgili olur ki buna deney ve gözlem yardımcıdır (25, 46, 100). Ya da sezme, kıyastaki orta deyimmin sezilmesiyle ilgilidir (23, 29, 45, 46).

Bilme gücü (akıl) ile elde edilen ürün; "ilim" (35) sözcüğü ile anlatılan bilgidir. Bilgi ise kendi kendisinde kavram (tasavvur) ve yargı (tasdîk) olarak ikiye ayrılır (12, 31, 56, 61, 86, 116).

İbn Sînâ'da tasavvur denilen kavram; ilk ve temel bilgidir. Kavram, bir mahiyetin kavramıdır. Bilme için mahiyetin yeri ve önemi; sayma ve ölçmedeki (el-aded ve'l-hendese) bir sayısı ve nokta gibidir (132, 134). Mahiyetle ilgili olan bu kavram, yargının ilkesidir (117). İbn Sînâ, bu mahiyetlere, birinci tümeller anlamında el-ma'kûlâtü'l-ûlâ adını verir (17, 19-20, 48). Bu mahiyetler, zihinde soyut olarak bulunurken bunlara ilişkinlere ikinci tümeller anlamında el-ma'kûlâtü's-sânî adını verir ki işte mantığın konusu bu ikinci tümellerdir. Bunlar, mahiyete yalnızca zihinde iken iliştikleri için mantığın konusu zihnî anlamında aşkındır (150-151).

Bilme gücü ile elde edilen bilginin ikincisi, tasdîk denilen yargıdır (87, 92). Yargının doğru veya yanlışlığı için sâdık-kâzib veya hakk-bâtıl (83-84, 95) sözcükleri kullanılır. Yargının doğruluğu zihinden varlık yönüne alınınca sâdık, varlıktan zihin yönüne alınınca hakk sözcükleri kullanır. Doğruluk kaplam (mutâbaka) ile ilgilidir (85). Yargının tanımında geçen i'tikâd inanç anlamındadır (87, 92, 45, 13).

Çoğunlukla rey (çoğulu: ârâu); kanıta dayalı bilgi anlamında kullanılır (13, 42, 45, 59, 87, 123). Yakîn, kesin doğru (85, 87-89, 107) ve zann, olası doğru (13, 39, 42, 45, 87-89, 95, 107) anlamlarında ve önermelerin doğruluğu bağlamında kullanılır.

Temel bilgi dediğimiz kavramın konusu olan mahiyeti soyutlama ile elde ederken, bilme gücünün mahiyeti görüp algılayabilmesi için ona ışık veren kaynak; kendisi sürekli bilen ve bilmeyi sürekli öğreten anlamındaki aşkın bir ilke olan Faal Akıldır. Bu aynı zamanda bilginin, dolayısıyla mantığın kaynağıdır (20, 24, 25, 27, 51, 189-191).

İbn Sînâ'nın bilgi ile ilgili olarak yaptığı tasavvur ve tasdîk ayrımının temeli; varlık ve mahiyet ayrımına dayanmaktadır (75). Bu ayrıma bağlı olarak tasavvurun hakikatı (76) -ki bunlar mahiyetin mukavvimleridir (69, 72) -ve tasdîkin kesin doğruluğu (yakîn) (81, 87-89, 107) söz konusudur. İbn Sînâ, bilimsel soruları bile tasavvur ve tasdîk ile ilgili olarak ikiye ayırır (61-62). Dolayısıyla ne tanım anlamındaki hadd, tasdîki ve ne de bilimsel kanıt anlamındaki burhân, tasavvuru verir (63-64).

İbn Sînâ, duyma (hiss) ile bilme arasına sanma gücü diyebileceğimiz, vehim gücünü yerleştirir. Bu güç, bilme gücünün (akıl) tam karşısında yer alır. Aklı şaşırtır ve yanılgıların kaynağıdır (8, 44, 77, 90, 94, 102, 114).

İbn Sînâ, sayma ve ölçme biliminin kavramlarını vehmî olarak niteler (114, 136-137). Bunu sayma ve ölçmenin bilme olmadığını göstermek için yapmış olabilir.

Bilgi, tasavvur ve tasdîk olunca ister istemez mantık, bize bu iki bilgiyi veren yolları öğreten bir bilim olacaktır (140). Böylece mantık, kendisi için bilim, başka bilimler için yöntem anlamında bir alet bilimi olacaktır (138, 146). O, bize bilinenden (ma'lûm) bilinmeyenin (mechûl) bilgisinin nasıl çıkarılacağını gösteren bir bilimdir (56, 6, 186, 116, 146, 161).

İnsan nefsinin yetkinleşmesi (istikmal) bilgi ile olunca, bilme ile ilişkisinden dolayı mantık, öğrenilmesi zorunlu bir bilim olur (139). Çünkü insan doğası (fitra) mantığın yerini tutmaz (141).

Öğrenme ve öğretmedeki işlevinden dolayı İbn Sînâ da Fârâbî gibi mantığa bazen et-ta'lîm (144, 163, 167, 169, 174), *Organon*'a et-ta'lîmü'l-evvel (143, 164, 165, 171) ve burhânî kıyas için ta'lîmî kıyâs (168-170) adlarını verir.

Tasavvur ve tasdîke bağlı olarak hadd ve burhânı merkeze alan İbn Sînâ, *Organon*'un bölümleri olan cedel, şiiir ve muğâlatayı doğrudan mantığın özülüyle ilgili bölümler olarak görmez (172-173). Tasavvur nedeniyle *Makûlâtın* da mantıkla ilgili olmadığını söylemiştik (174-176, 194). Ancak gerçek, bilginin topluma (avâm) öğretilmesi konusunda *Hatâbe* yaralıdır.

Bilimsel çalışmada mantığın yararı bilimin maddesinde de-ğil, sûretinde görülür (146).

Bilmek için gerekli olan tümeller (külliyyât, ma'kûlât) ile sayma ve ölçme için gerekli olan sayılar ve ölçekler ancak zihinde (nefs, akıl, zihin) vardır (200, 201, 231, 236, 238, 232, 240, 243, 246). Ayrıca tümellerin varlığını araştırmak, mantığın değil, metafiziğin konusudur (225-226). Zihnin soyutlama (tecrîd) yolu ile tümeli kazanırken dayandığı ilke, benzerliktir (şebîh) (245, 247). Sayının tümelliğinin dayandığı ilke ise eşitliktir (202, 230, 232).

Mantıkta kullanılan tümeller; ister on tümel (makûlâtı aşere), ister beş tümel olsun, sonludur (219). Tümellerin asla zihin dışında bir varlıkları yoktur (218). Şu halde mantığın sûrîliğinin

temelini oluşturan tümellik; zihinde iken tek bir sûret olan mahiyetin dışarıdaki pek çok şeye izâfetidir (273, 241).

Mantiğin sûrî bir bilim oluşu; kendini üç konuda gösterir. Bunlardan biri kavramın (tasavvur) sûriliğidir. Bu yüzden mahiyetin kavranmasına varlık dahil değildir. Bu bağlamda varlık ve mahiyetin nedenleri birbirinden ayrılmaktadır. Dahası hadd ve burhânın birbirinden ayrı durmalarının, birinin diğerinin yerine geçmemesinin nedeni de bu ayrıma dayanır (251-254, 254, 265).

Mantiğin sûriliğinin kanıtı olarak madde ve sûret ayrımının ikinci görüldüğü yer, önermelerdir (207-208, 260-261). Önermeler için doğru ve yanlış (sâdik-kâzib) olmak, kipli olmak (258-259), olumlu-olumsuz (mûcibe-sâlibe) ve çelişkili olmak (260) onlarda madde ve sûretin ayrı olduğunu gösterir. Bunlardan doğruluk ve kiplik (cihet) önermenin maddesiyle, olumluluk ve çelişki sûretiyle ilgilidir.

Mantiğin sûriliğinin en açık olarak görüldüğü yer, kıyas konusudur. Burhân, cedel, muğâlata, hatâbe ve şiir; kıyasın maddesi göz önüne alınmadan tanımlanamazlar (158, 263-264, 266-268, 270, 272-273, 281). Kıyasın maddeleri, kıyasta kullanılan öncüller (mukaddimat) yani onların doğruluk değerleridir (115). Bu durum bize kıyastaki sûrî zorunluluğun, maddî zorunluluğu gerektirmediğini veya vermediğini gösterir.

Şu halde mantık, bilmenin ve bilimin ön koşulu olan sûrî bir bilimdir. Fârâbî gibi, İbn Sînâ için de mantık, dilbilim değildir. O, ancak dilin belli bir yönüyle, sözcüğün anlamı nasıl gösterdiği ile ilgilenir (289-290).

Anlam-sözcük (mânâ-lafız) ilişkisinin -ki buna delâlet denir- birbirinden özerk dört ögesinden söz edilir. Bu ilişki sırasıyla şöyledir: Yazı (kitabet) söze (lafız, kavi); söz, anlama (meâni, âsâr) ve anlam şeye (umûr) delâlet eder. Sözcükler anlamlı (dâll) ve anlamsız (gayru dâll) olabilir. Çünkü sözcüğün (lafız) sözcük olması, anlamla ilgili değildir. Tam tersine sesçiklerden (hurûf) ya-

pılmış (mürekkep) bir ses olmasıyla ilgilidir. Başka deyişle kesiti olan bir ses olmasıyla ilgilidir (293). Şu halde sözcük kendi başına anlamlı değildir. Ona anlamı yükleyen veya anlamı veren onu söyleyenin (telaffuz) irâdesidir (291). Dolayısıyla dilin temeli; uzlaşma ve karşılıklı anlaşmaya (tevâtü-rızâ) dayalıdır (284-285).

Dil ile ilgili olarak anlatmaya ibâre, anlamaya fehim (308), anlama ve anlatmayı içine alan konuşup anlaşmaya muhâvera ve muhâtaba denilmektedir (303).

Bilmek ve bilim için mantık zorunlu bir bilim olmasına rağmen, temeli uzlaşmaya dayalı dili inceleyen dilbilim, konuşmak için öğrenilmesi zorunlu bir bilim değildir. Dilbilimin işlevi için insan doğası (fitra) yeterli iken mantığın işlevi için yeterli değildir (311). Durum böyle olmasına rağmen düşüncüyü iletecek başka bir yol olmadığı için dil ve dilbilim ile ilgilenmek mantık için bir zorunluluktur (343-345).

Sûrî birer bilim olan niceliksel bilimlerin (ilmü'l-aded, ilmü'l-hendese) kavramlarının semboller ile anlatılmaya yatkın olduğunu (306) söyleyen İbn Sînâ mantığın kavramlarının sembolleştirilme olanağını gözden kaçırmış gibidir.

Mantık, en önce gelen bir bilimdir. Onu önceleyen başka bir bilim, yani mantığın mantığı yoktur. Dolayısıyla mantığı öğrenmek kadar uygulamak da zorunludur (346).

Mantık ile elde edilen ve ilim denilen bilgi, konusu ile isim tamlaması veya sıfat ilişkisine girdiği zaman, ahlâk bilimi, sayı bilimi ve metafizik anlamlarındaki ilmü'l-ahlâk ilmü'l-aded ve el-ilmü'l-ilâhî örneklerinde görüldüğü gibi, bilim adını alır. Bilime yöntemi bakımından felsefe denir. Buna göre felsefe, burhân yöntemini kullanan gerçek bilim demek olur (341, 356). Bilimlerin konusu varlıkla ilgili ise nazari felsefe (el-'ulûmu'n-nazariyye el-felsefiyye), değer ile ilgili olursa ameli felsefe (el-felsefetü'l-ameliyye) adını alır (341-342).

Belli bir konuyla ilgili bilim, insanda meleke haline gelince ona sînâ'a adı verilir. Demek oluyor ki bilim, mevcûdiyetine göre sînâ'a adını alır (5, 32, 38, 59, 346, 352, 353, 356).

İbn Sînâ bilim ile ilgili olarak basiret sözcüğünü bilimde uzmanlık (356) ve hikmet sözcüğünü ise değer ve varlıkla ilgili tüm bilimleri kuşatan bilgelik anlamında kullanır (357). Bir konu üzerinde araştırma yapan birisi, o konuyu incelerken bilgin anlamında âlim, konusunu öğrencilerine öğretirken öğretmen anlamında muallim ve aynı konuyu toplum düzeyine indirip onlara öğretirken hatîb olmaktadır (358). İşte bu üç konunun üçü için de gerekli olan donanım mantık bilimi ile kazanılmaktadır.

2. İNSANIN BİLME GÜCÜ VE MANTIK

1. “Ve insanın bilen nefsinin (en-nefs en-nâtika el-insânî) güçleri, biri bilmeye (âlime), diğeri değere (âmile) ilişkin olarak ikiye ayrılır. İsim ortaklığı veya benzerliğinden dolayı bu gücün her birine bilme (gücü) ('akıl) adı verilir.” (eş-Şifâ, et-Tabi'ıyyât, en-Nefs, s. 377-8).

2. “Değere (âmile) ilişkin gücün kendine kıyas ile yorumu (itibarı); değer ile ilgili bilme gücü ('amelî akıl) ile varlık ile ilgili bilme gücü (nazarî 'akıl) arasında değerler ('amâl) ile ilgili bilgilerin (el-ârâü) doğması (tevellüd) kâbilindendir.” (eş-Şifâ, et-Tabi'ıyyât, en-Nefs, s. 3717-19).

3. “(...) ve bizim ahlâkımız, ancak değer ile ilgili bilme gücü (âmile) ile ilişkilidir (nisbe). Çünkü insan nefsi (...) tek bir cevherdir. Ve bu cevherin, biri alt (taht) diğeri üst (fevk) olan iki yön ile ilişkisi ve mukâyesesi söz konusudur. Bu cevherin her bir yön ile kendisi arasındaki ilişkiyi (alâka) düzenleyen (tanzîm) bir gücü (kuvve) vardır. Öyle ise bu cevherin değere ilişkin gücü ('amelî), onun kendisinin altındaki (dûn) ile olan ilişkisi (alâka) içindir. (Söz konusu) bu ilişkinin (konusu) beden ve bedeninin yönetimidir (siyâse).

Varlık ile ilgili bilme (nazarî) gücüne gelince nefsin bu gücü, onun kendi üstündeki (fevk) yönden etkilenmesi (münfa'il) (bilgiyi oradan) alması (müstefid) ve oradan geleni kabul etmesine ilişkin bir güçtür. Bu durumda sanki bizim nefsimizin iki yönü (veche) vardır. Bunlar; biri bedene diğeri aşkın ilkelere (el-mebâdî el-'âliyye) dönük olan yönüdür. Ve aşkın ilkelere dönük olan yönün, her zaman (dâima) oradan gelenleri kabul etmesi ve o yönün etkisine açık olması gerekir. Buna göre (nefsin) aşağı (süflî) yön ile (ilişkisinden) değerler (ahlâk) ve yukarı (fevkânî) yön ile (ilişkisinden) bilgiler (ilim) doğar (tevellüd). (*eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs*, s. 38¹¹⁻²⁰).

4. "Bilgi ile ilgili (nazarî) güce gelince; bu gücün özelliği (şe'n) kendisinde maddeden soyutlanmış (mücerred) tümelin (külliye) yer etmesidir (muntabi'). Tümel sûretler kendiliklerinde soyut ise bilme gücünün bunları alması daha kolaydır. Kendi varlıkları gereği (bizâtiha) soyut değilseler, bu gücün onları soyutlaması ile soyut olurlar. Öyle ki bu sûretlerde maddeye ilişkin (alâiku'l-madde) hiçbir şey kalmaz (.....) ve bilme ile ilgili bu gücün (nazarî kuvvet) bu tümel sûretler ile değişik (muhtelif) ilişkileri (nisbe) vardır. Bu, şundan dolayıdır: Bir şeyi kabul etme özelliği olan her şey, bu şeyi bazen bilkuvve bazen de bilfiil kabul eder. Ve kuvvenin, öncelik ve sonralığa (takdîm ve te'hir) göre üç anlamı vardır. Buna göre, kendisinden bilfiil bir şey açığa çıkmamış ve onu kuvveden fiile çıkaracak bir şey de meydana gelmemiş (hâsıl) olan mutlak yeteneğe (istidât) kuvve denir. Bebeğin (tıfil) yazı yazmaya yönelik olan yeteneği (kuvve) gibi. Ve yine doğrudan doğruya (vasitasız) bir fiili kazanma (iktisâb) girişimini (tevessül) olanaklı kılan durumun meydana geldiği sıradaki yeteneğine (isti'dât) kuvve denir. Henüz yürüyen çocuğun yazı yazmak için gerekli olan mürekkep, kalem ve harfleri tanıma gücü gibi olan güçtür (kuvve). Bu güç (kuvvet) bir araç (âlet) ile tamam olup yeteneğin (isti'dât) yetkinliği (kemâl) araç ile meydana gelince -şöyle ki kazanmaya (iktisâb) gerek kalma-

dan, istediği zaman eylemde (fiil) bulunmak için yalnız dilemenin (kasd) yettiği duruma da kuvve denir. Yazma sanatında yetkinleşmiş (kemâl) yazıcının yazı yazmadığı zamandaki kuvvesi gibi olan kuvvedir. İmdi bu güçlerden birincisine mutlak ve maddî (heyûlanî) güç, ikincisine olanaklı güç (kuvve mümkün), üçüncüsüne yetkin (kemâl) güç (kuvve) denir. Bu durumda bilme (nazarî) gücünün andığımız tümel sûretler ile olan ilişkisi (nisbe), mutlak güç (kuvve) ile olan ilişki gibidir. Bu ilişki (nisbe) nefsin bilme gücünün henüz kendi yetkinliği (kemâl) ile ilgili bir şeyi kabul etmediği zamanki gücüdür (kuvve). Ve işte o zaman buna, bilme yeteneği (heyûlânî akıl) denir. Bilme yeteneği (heyûlânî akıl) denen bu güç, insan türünün (nevi') her bir bireyinde (şahs) vardır (mevcûd). Her bir sûret için konu olduğu halde kendinden dolayı (bizâtiha) herhangi bir sûrete sahip olmayan ilk maddenin (heyûlâ) yeteneğine (istida'd) benzetilerek bu güce ancak maddî (heyûlânî) adı verilmiştir. Bilme gücünün soyut sûretler ile ilişkisi (nisbe) bazen olanaklı olan bir güç (kuvve) ile olur. Bu ise kendilerinden yola çıkarak ikinci tümellere (el-ma'kûlât es-sânî) ulaştığımız birinci tümellerin (el-ma'kûlât el-ûlâ) maddî bilme gücünde meydana gelmesidir. İlk tümeller ile demek istediğim bir kazanma işlemi (iktisâb) yapılmadan ve asla başka türlü olmasının olanaklı olduğunu bilincine (şuur) getirmeden hakkında yargıya varılan (tasdîk) öncüllerdir." (eş-Şifâ, et-Tabî'ıyyât, en-Nefs, s. 391-25).

5. "Bütün parçadan büyüktür ve bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir (yargılarına) olan inancımız (i'tikâd) gibi. Bilme gücünde bu ölçüde bir bilgi (ma'nâ) meydana geldiği (hâsıl) sürece bu güce bilmeleke bilme gücü ('akıl) denir. Bu düzeydeki bilme gücüne bir önceki durumuna kıyas ile bilfiil bilme gücü de ('akıl) denebilir. Çünkü bilme gücünün ilk düzeyi, henüz bilfiil bir şeyi bilmeye çalışmış (akletmiş) değildir. Bilmeleke bilme gücüne gelince, araştırmaya (bahs) başladığında bunun bir çeşit bilmesi (akletmesi) vardır. Bazen bilme gücünün tümel sûretler

ile ilişkisi (nisbe) yetkinleşmiş bir güç ile olur. Yetkinleşmiş güç ile olan bu ilişki, bilme gücünde ilk tümellerden (ma'kûlât) sonra kazanılmış tümel (ma'kûl) sûretlerin meydana gelmesidir. Ancak bu güç henüz tümel sûretlere bakıyor (müte'âla) ve bilfiil onlara dönük de (râcî') değildir. Aksine bu sûretler sanki onun kendi yanında saklı (mahzûn) gibidir. Dolayısıyla istediği zaman bu sûretlere bilfiil bakıp (müte'âla) onları bilme konusu yapabilir (akledebilir) ve onları bilmesini de bilme konusu yapabilir (aklettiğini akleder). Ve işte buna bilfiil olan bilme gücü (bilfiil akıl) denir. Çünkü her ne kadar bu güce, kendinden sonraki düzeye kıyas ile bilkuvve bilme gücü (akıl) demek olanaklı ise de bu güç, istediği zaman (bilmeyi) kazanma yükümlülüğüne girişmeksizin bilen (akleden) bilme gücüdür (akıl). Bazen bilme gücünün soyut ve tümel sûretler ile ilişkisi (nisbe) mutlak fiil durumunda olur. Bu durum ise tümel sûretin (ma'kûl) bilme gücünde (akıl) hazır bulunması ve bilme gücünün (akıl) bilfiil ona bakması (mute'âla) demektir. Bu düzeyde bilme gücü (tümel sûretleri) bilfiil bilir (akleder) ve bilfiil bildiğini (aklettiğini) de bilir (akleder). İşte o zaman bilme gücü (akıl) için meydana gelmiş olan bu duruma kazanılmış (müstefâd) bilme gücü (akıl) denir. Ve buna ancak kazanılmış bilme gücü denmesi (...); bilkuvve olan bilmenin (akıl) her zaman (daima) bilfiil olan bilme (akıl) nedeniyle kuvveden fiile çıkmasındandır. Bilkuvve olan bilme (akıl), bu bilfiil olan bilme ile bir çeşit iletişim (ittisâl) kurunca, türlerin dışardan kazanılan (müstefâd) sûretleri bu bilme gücünde (akıl) yer eder (muntabî'). İşte (nefsin) varlığa ilişkin bilme güçlerinin ('ukûlu nazariye) dereceleri (merâtib) bunlardır. İnsan türü ve canlı cinsi kazanılmış bilme gücü (el-akıl el-müstefâd) ile tamamlanır. Ve bu düzeyde insanın (bilme) gücü, şüphesiz tüm varlığın ilk ilkelerine (mebâdî) benzemiş (teşebbüh) olur." (eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs, s. 40¹⁻¹⁹).

6. "(...) Bize göre her algı (idrâk); bir açıdan algılananın sûretini almaya benzer (şebîh). Algı; madde ile ilgili bir şeyin algısı ise bu algı, onun sûretini, bir çeşit soyutlama ile (tecrîd)

maddeden soyutlayarak almaktır. Ancak soyutlamanın da ayrı ayrı sınıfları ve birbirinden değişik basamakları (mertebe) vardır. Çünkü madde ile ilgili sûrete onun kendi varlığından (bizâtiḥâ) kaynaklanmayan bazı durumlar (hâl) ve şeyler (emr) ilişir (âriz olur). Bu nedenle sûretin maddeden çekip alınması, bazen bu ilişkilerin (alâik) tümü ile veya bir kısmı ile birlikte olur. Ve bazen de sûret, yetkin olarak (kâmil) bu ilişkinlerden koparılıp alınır. Sûretin yetkin olarak maddeden çekip alınması ise anlamı (ma'nâ) maddeden ve maddeden dolayı (cihet) anlama (ma'nâ) ilişkinlerden (levâhik) soyutlamak ile olur. Bu soyutlamanın tipik bir örneği şöyledir: Şüphesiz insanla ilgili sûret ve nelik (mâhiye), insan türünün tüm bireylerinin (şahıs) eşit olarak kendisine katıldıkları (iştirâk) (ortak) bir doğadır (tabi'a). Çünkü bu doğa, (tüm insanlar için) tanım (hadd) bakımından özdeştir (vâhid). Ve şüphesiz bu doğaya şu ya da bu bireyde (şahıs) bulunma ve dolayısıyla çoğalma durumu ilişmiştir (âriz). Fakat insan ile ilgili doğa, ilişkin bu durumlar ona insan doğası olması bakımından ilişmiş değildir. Çünkü insan doğasında çoğalmayı (tekessür) gerektiren şey, insan doğasında zorunlu olsaydı (vâcip) sayı bakımından bir tek şeye yüklem olacak bir tek insan bireyi bulunmazdı. Zeyd için olan insan olma, eğer Zeyd'in kendine ait insan olmadan dolayı var olsaydı bu insan olma durumu aynı zamanda Amr için söz konusu olmazdı. Öyle ise insan olmaya (insâniye), madde açısından ilişkin şeylerden biri, bu türden bir bölünme ve çoğalmaz. Ayrıca insan olmaya, bunlardan başka arazlar da ilişir." (eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs, s. 50²⁻¹⁶).

7- "İnsan olma (insâniye) herhangi bir maddede bulununca o, belli bir ölçüde nicelik, nitelik, yer ve durum ile meydana gelir (hâsıl). İşte onun ile birlikte meydana gelen bu şeyler, diğer arazlardır. Çünkü bu arazlar; (nitelik, nicelik, yer, durum) insan doğalarına yabancı (garîb) olan şeylerdir. Bunların insan doğasına yabancı olmasının (veya insan doğasının dışında olmasının) an-

lamı şudur: Eğer insan olma, insan olma olarak nitelik (keyf) nicelik (kemm), yer (eyn) ve durumdan (vazı') herhangi birinin şu ya da bu tanımına (hadd) göre olmuş olsaydı (tanımlanan) bu anlamların her birinde her bir insanın öteki insan ile ortak olması gerekirdi. Ve yine insan olma, insan olma olarak, nitelik, nicelik, yer ve durumun başka bir açıdan yapılan tanımına göre olmuş olsa idi yine her insanın bu başka tanıma katılması gerekirdi. Öyle ise insan ile ilgili sûret, kendi varlığından dolayı (bizâtihâ), kendisine ilişen bu arazlardan hiç birinin kendisine ilişmesini gerektirici değildir. Tam tersine bunların ona ilişmesi; madde açısından dır. Çünkü bu ilişenler, insan sûretinin birlikte (mukârin) bulunduğu maddeye ilıştırılmıştır. İmdi buna göre duyu (hiss), sûreti; maddeden, söz konusu ilişenler, madde ve kendisi arasında bir ilişkinin meydana gelişi ile birlikte alır. Bu ilişki (nisbe) ortadan kalkınca duyunun (hiss), sûreti alması da yok olur (bâtıl). Çünkü duyu, maddeden sûreti, tüm ilişenleri (levâhik) arasından çekip alamaz ve madde yitip gidince de (gâib) onun bu sûreti tutması olanaklı olmaz. Böylece madde yitip gidince duyu (hiss), sûreti maddeden çekip almamış gibi olur. Sanki o, sûreti maddeden iyice (muhkem) çekip almamış gibi olur. Tam tersine sûretin, duyu için varolması konusunda, maddenin bulunması gerekir.

Düşkurma (hayâl ve tahayyül) gücüne gelince bunlar sûreti, maddeden biraz daha fazlaca soyutlayarak alırlar, sûretin bu güçte bulunabilmesi için sûreti maddeden onun varlığına gerek duymaksızın alır. Çünkü madde, duyudan uzaklaşsa (gâib) veya yok olsa (bâtıl) bile, sûretin varlığı düşkurma gücünde (hayâl) kalıcı (sâbit) olur. Dolayısıyla bu gücün (hayâl) maddeden sûreti alması; onun madde ile arasındaki ilişkiyi tam olarak koparan bir almadır. Ama ne var ki hayal, sûreti maddeye ilişenlerden (alâik) soyutlayamaz. Sonuç itibariyle duyu (hiss), sûreti madde ve maddeye ilişenlerden soyutlayamaz (tecrîd). Oysa hayâl, sûreti maddeden tam olarak soyutlar ama maddeye ilişenlerden

soyutlayamaz. Çünkü hayalde bulunan sûret, duyu ile algılanan (mahsûs) sûrete göre belli bir nicelik, nitelik ve konum ile birlikte bulunur. Çünkü kesinlikle hayaldeki sûreti, türün bütün bireylerinin katılacağı (iştirâk) tarzda tahayyül etmek olanaklı değildir." (eş-Şifâ, *et-Tabi'iyât, en-Nefs*, s. 51¹⁻²¹).

8. "Çünkü tahayyül edilen insan, insanlardan herhangi birisi gibidir. Ve hayali, tıpkı bu insanın hayali gibi tahayyül edilemeyen ama mevcûd ve tahayyül edilebilecek olan pek çok insanın olması olanaklıdır (câiz).

Vehim gücü soyutlamanın bu basamağını biraz daha aşar. Çünkü her ne kadar bu anlamlara maddede bulunma durumu ilişmiş (ârız) olsa da o, kendi varlığında (zâtında) madde ile ilgili olmayan bir takım anlamlara (ma'nâ) ulaşır. Çünkü şekil, renk, konum ve benzerleri ancak cisimsel maddede bulunmaları olanaklı olan şeylerdir (umûr). İyi-kötü (hayır-şerr) uyuşma ve karşı çıkma (muvâfık-muhâlif) ve benzerlerine gelince, bunlar kendiliklerinde madde ile ilgili olmayan şeylerdir (umûr). Ama bunlara maddede bulunmak ilişmiştir (ârız). Bu şeylerin madde ile ilgili olmamasının kanıtı (delil) şudur: Eğer bunlar kendi varlıkları gereği madde ile ilgili olsaydı bilme gücü (akıl) iyi-kötü, uyuşma ve karşı durmayı ancak bir cisme ilişmiş (ârız olmuş) olarak bilirdi (aklederdi). Oysa bunlar bilme (akıl) gücünün konusudur ve vardır. Öyle ise apaşıktır ki bu şeyler kendiliklerinde madde ile ilişkili değildir (gayri maddî) ama maddede bulunma bunlara ilişmiştir (ârız). Ve vehim gücü, bu gibi şeylere (umûr) ulaşır onları algılar. Öyle ise vehim, madde ile ilgisi olmayan şeyleri algılar. Vehim gücü duyu ile algılanmayan (gayri mahsûs) anlamları algıladığı gibi madde ile ilgili olmasalar da onları maddeden (çekip alarak) algılar. İmdi vehmin, bu çekip alması (nezi') önceki ikisinden (duyu ve hayal) daha derin ve daha yalındır (basît). Ancak böyle olmakla birlikte vehim gücü, sûreti maddeye işen (levâhik) şeylerden soyutlayamaz. Çünkü vehim (gücü) (algıladığı) sûreti, tekil olarak, her bir maddeye göre, maddeye kıyâs

ile, duyunun algıladığı (mahsûs) maddenin işlenleriyle kuşatılmış bir sûret ile ilişkili olarak ve maddede bulunan hayâlî sûretin ortaklığı (müşâreke) ile algılar.

Kendilerinde kalıcı (müsbite) sûretler bulunan algı gücüne gelince, bu sûretler ya kesinlikle madde ile ilgili olmayan ve madde ile ilgili olma da kendilerine ârız olmayan sûretlerdir veya madde ile ilgili olup da her açıdan maddeye işlenlerden (alâik) uzak duran (müberra) sûretlerdir. Öyle ise açıktır ki bu güç, sûretleri, her açıdan maddeden soyut olarak (mücerred) alıp algılar. Kendi varlığından dolayı maddeden soyut olana gelince bunun durumu apaçıktır. Madde için mevcûd olana gelince; bu şeyin ya varlığı madde ile ilgilidir veya ona madde ile ilgili olma durumu ârız olmuştur. Bu güç, onu, madde ve maddeye işlenlerden birlikte alıp çeker ve onu soyut (mücerred) olarak alır. Öyle ki bu şey, insan örneğinde olduğu gibi, pek çok şeye yüklem olacak ve çok şeyler de tek bir doğa (tab'ia) olarak ele alınacak şekilde olur. Bu (bilme) gücü bu şeyi, her çeşit nicelik, nitelik, yer ve madde ile ilgili konumdan soyutlar. Eğer böyle bir soyutlama yapmasaydı onun (sûret) herkese yüklem olarak söylenmesi uygun olmazdı. İşte böylece duyma, hayal etme, vehim ve bilme (akıl) ile ilgili yargı güçlerinin (hâkime) algılarının arası ayırt edilir." (eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs, s. 52¹⁻²¹, 53¹⁻⁷).

9. "Bize göre bilmen gerekir ki tümellerin (ma'kûlât) hiç biri duyu ile algılanmaz (mahsûs) ve duyu ile algılanan şeylerden de değildir ve duyuya sunulan şey olması açısından da tümel (ma'kûl) değildir. Yani her ne kadar duyu (hiss) birçok tümelin (ma'kûl) meydana gelmesi için bir ilke olsa da bilme gücünün (akıl) algılamasına sunulması açısından duyuya sunulan bir şey değildir. Bunu açıklamak için öncelikle duyumlanan ve bilinen insanı buna örnek verelim. Bize göre her bir insan bireyi duyular ile algılanır. Çünkü duyu, insana belli ölçüde bir büyüklük, bir çeşit niteliksel yapı (heyet) belli bir konum ve kendine ait bir yer ile ulaşır (duyar). Keza duyu insanın her bir uzvunu böyle algı-

lar. Öyle ise duyunun algıladığı (idrâk) bu şey; tümel insandır (el-insan el-ma'kûl) veya eğer duyması gerekiyorsa tümel insan bu duyumlanandan başka bir şeydir. Sonra açıktır ki tümel insan (el-insan el-ma'kûl), eşit olarak ortak olunan bir şeydir. İşte bu yüzden bilme gücü (akıl) nezdinde Amr insan olduğu gibi, Zeyd de insandır. Bu durum mutlak özdeşlik (bi't-tevâtî) ile olur. Oysa bu duyumlananda bir ortaklık yoktur. Zira onun niceliği, niteliği ve konumunda bir ortaklık söz konusu değildir (....). Öyle ise duyumlanan insanın hayaldeki sûreti, tümel insan değildir. Kısa- ca duyunun rastladığı şey, insanın ortak gerçekliği (hakîkâ) değildir. İnsanın gerçekliği, bilme gücünün (akıl) ancak dolaylı olarak rastladığı (bulduğu) şeydir. Öyle ise şimdi tümel insanın nasıl olması gerektiğini araştıralım. Bize göre tümel insanın, belli bir büyüklük ile nicelenme, belli bir nitelik ile nitelenme, belli bir konum ve yer ile sınırlanma gibi dış şeylerin kendisine ilişme şartından soyut olması gerekir. Aksine tümel insanın (el-insan ol- ma'kûl) varlık bakımından (fi'l-vucûd) insana ilişme özelliği olan her nicelik, nitelik, konum ve yerin kendisine ilişmeye yatkın olan (muhey'ye) tümel bir doğa (tabia' ma'kûle) olması gerekir. Bilme gücünde (akıl) insanın, tanım nedeniyle kavranması, belli bir nicelik, veya konum ve başka bir şey ile birlikte olsaydı bu kavranmada bütün insanların ortak olması gerekirdi. Oysa bu işaret edilen büyüklük, konum, yer ve başkası, insana ancak ona özgü olan maddesi açısından ilişir. Öyle ise açıktır ki tanım (hadd) nedeniyle bilme gücünde (akıl) kavranması bakımından insan, bilme gücünün, madde ve maddeye ilişkin şeylerden so- yutlaması ile soyut (mücerred) olmuştur. Ve soyut olması bakı- mından duyu ile ona yol bulunamaz. Aksine duyu, insanı, ya- bancı ilişenlere gömülmüş olarak elde eder. Sonra bize göre var- lıklar (mevcûdat) iki kısımdır: Varlık açısından varlığı bilmeye konu olanlar (ma'kûlu'z-zevât) ve varlık açısından varlığı duy- maya konu olanlardır (mahsûsu'z-zevât). Varlık açısından varlığı bilmeye konu olanlar, maddesi ve maddeye ilişenlere sahip ol- mayanlardır. Ve onlar ancak kendi varlıklarından dolayı tümel

ve soyutturlar (ma'kûle) çünkü onların tümel olması (ma'kûle) için bir iş yapmaya gerek duyulmaz. Ve onların kesinlikle duyulmama konusu olması olanaksızdır. Varlık açısından varlıkları duyulmamaya konu olanlara gelince varlık bakımından onların varlıkları bilme (ma'kûl) değil, duyumlama (mahsûs) konusudur. Fakat bilme gücü (akıl) onu, bilmeye konu olacak bir duruma dönüştürür. Çünkü bilme gücü onun gerçekliğini maddeye ilişkinlerden soyutlar." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 200¹⁷⁻¹⁹, 221¹⁻²¹, 222¹⁻³).

10. "Bize göre duyu aracılığı ile tümellerin (ma'kûlât) kavramının kazanılması ancak tek bir tarzdadır. Bu şöyledir: Duyu, duyumlananların sûretini alır ve hayal ile ilgili güce (el-kuvve el-hayaliyye) teslim eder. Böylece bu sûretler, bizim varlığı bilme gücümüzün (el-akıl el-nazarî) fiili için konulmuş (mevzû') olurlar. (....)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 222⁴⁻⁶).

11. "Bize göre duyu, nefse tümel olmayan bir takım karışık şeyleri getirir ve bilme gücü (akıl) onları tümel ve soyut (ma'kûl) kılar. Bilme gücü, bunları tek tek birbiriyle çeşitli tarzlarda terkip etmeye sahip olur. Bir kısmını bir şeyin anlamını anlatan bir söz olarak terkip eder, tanım ve betimde olduğu gibi, bir kısmını kesin söz olarak (câzim) terkip eder." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 222¹⁴⁻¹⁶).

12. "Ve insanın en temel özelliği, bilme gücü (aklî) ile ilgili bütünüyle maddeden soyut olan tümel anlamları (ma'nâ) kavramaktır (...) ve ister kavram (tasavvur) ister yargı (tasdîk) türünden olsun bilme gücü ile ilgili olarak bilinenlerden (ma'lûmât) bilinmeyenlerin (mechûlât) bilgisine (ma'rife) ulaşmaktır." (eş-Şifâ, *et-Tabi'iyat, en-Nefs*, s. 184⁹⁻¹¹).

13. "Buna göre insan nefsinin varlığın araştırılması ile ilişkili olan birinci gücüne varlıkla ilgi bilme gücü (nazarî akıl) ve değer (amel) ile ilişkili olan (nisbe) ikinci gücüne değerle ilgili bilme (amelî akıl) gücü denir. Doğru ve yanlış (sıdk-kizb) varlık bilgisi-

ne ilişkin bilme gücü (nazarî akıl) ve tekillerdeki iyi ve kötü (hayır-şerr) değer bilgisine ilişkin bilme gücü (amelî akıl) ile ilgilidir. Zorunlu (vâcib), olanaksız (mümteni) ve olanaklı bilgi ile ilgili bilme gücü (nazarî akıl) ve çirkin (kabîh), güzel (cemîl) ve mu-bah ise değer ile ilgili bilme gücü (amelî akıl) ile ilişkilidir. Bilgi ile ilgili bilme gücünün ilkeleri (mebâdi) ilk öncüllerdir. Değer ile ilgili bilme gücünün ilkeleri ise yaygın doğrular (meşhûrât), doğru sayılanlar (makbûlât), olası doğrular (maznûnât) ve güvenilir deneylerin dışında kalıp birtakım olası doğrulardan ibâret olan zayıf deneylerdir. (tecridiyyât). Bu iki (bilme) gücünün her birinin kendine özgü bir bilgi (rey) ve sanısı (zann) vardır. Buna göre bilgi (rey) kesin doğru olan (meczûm bih) inanç (i'tikâd); sanı (zann) ise diğerini de olanaklı görmekle birlikte iki olasılıktan birine yönelen (meyleden) inançtır (i'tikâd). Ve her duyanın (hiss) bilmediği (akletmediği) veya her düş kuranın (tahayyül) bilgi (rey) ya da sanıdan (zann) ibâret olan bir inanç (i'tikâd) sahibi olmadığı gibi, her sanıda (zann) bulunan da o şeye inanmış (i'tikâd) değildir." (eş-Şifâ, et-Tabî'yyat, en-Nefs, s. 185⁶⁻¹³).

14. "(...) Bu iki gücün (kuvve) her birinin kendine özgü bir yetenek (isti'dât) ve yetkinliği (kemâl) vardır. İster bilgi (nazarî) ister değer (amelî) ile ilgili olarak ele alınsınlar, her birinin salt yeteneğine maddî (heyûlânî) bilme gücü (akıl) denir. Ancak bundan sonra her bir güce kendisi ile fiillerini yetkinleştireceği (kemâl) ilkelerini (mebâdii) meydana getirmek âriz olur. Bilgi ile ilgili bilme gücünün (nazarî akıl) ilkelerine gelince; bunlar ilk öncüller (mukaddimât) ve onların yerine geçenlerdir. Değer ile ilgili bilme gücünün (amelî akıl) ilkeleri yaygın doğrular olan (meşhûr) öncüller ve başka yapılardır (he'yât). İlkeler kazanılınca bilgi ve değere ilişkin bilme gücünün her biri bilmeleke bilme gücü (akıl) olur. Sonra her biri için kazanılmış yetkinlik meydana gelir." (eş-Şifâ, et-Tabî'yyât, en-Nefs, s. 186⁹⁻¹⁴).

15. "Hayvanî güçler, bilen nefse (nâtik nefis) bir çok konuda yardım eder. Duyu (hiss) bu şeylerin hepsinden tekileri nefse

getirir. Ve nefis de bunlardan şu dört şeyi meydana getirir (hâsıl eder). Birincisi şudur: Zihin, tekil şeylerin anlamlarını (ma'nâ); bunlardaki ortak (müşterek) ve aykırı (mütebâyin), varlığı kalıcı (zâtî) ve geçici ('arazî) olan özellikleri göz önüne alarak; madde ve maddenin ilişkinlerinden (alâik, levâhik) soyutlama (tecrîd) yoluyla tekillerde bulunan tek tek tümelleri (müfred küllî) çekip alır (intiza'). Böylece bu soyutlama işinden kavramın (tasavvur) ilkeleri meydana gelir (hâdis olur). Bu soyutlama işi ise zihnin, hayâl ve vehim güçlerini kullanarak onlardan yardım alması ile olur. İkincisi ise duyunun, nefis için bu tek tek (müfred) tümeller arasında olumlu (icâb) ve olumsuz (selb) yapma gibi ilişkileri (münâsebe) meydana getirmesidir ('ikâ etmesi). Olumsuz veya olumlu yapma yolu ile bileştirilen (te'lîf) şey, kendiliğinde (binef-sihi) ilk ve apaçık (beyyine) ise zihin onu alır değil ise onu almak için bir aracının (vâsita) bulunmasına (müsâdefe) bırakır. Üçüncüsü ise deneye ilişkin (tecrîbî) öncülleri meydana getirmesidir. Bu, zihnin, bir yüklem her hangi bir özne üzerine yargı yapılmasının gerektiğini (luzûm) duyu (hiss) nedeniyle bulmasıdır. Bu yargılama (hüküm); ister olumlu ister olumsuz, ister bitişik (mut-tasıl) olumlu, ister bitişik olumsuz, ister ayrışık (munfasıl) olumlu ister ayrışık olumsuz olsun, şu ya da bu zamanda ve eşit tarzda olmaz. Tam tersine bu öznenin doğası (tabiat) ile bu yüklem arasındaki ilişkinin (nisbe) ve denk gele olmaksızın (bilittifak) ardbitişenin (tâlî) doğasının önbitişen (mukaddem) için gerekli olacak (lâzım gelecek) veya varlığı gereği (zâtî) ardbileşenin önbileşene aykırı (münâfi) olacağına ilişkin nefsin her zaman (dâima) sukûn bulmasıyla olur. Böylece nefsin bu sukûnu, duyu (hiss) ve kıyastan meydana gelen (hasıl) bir inanç (i'tikâd) olur. Dördüncüsü ise rivâyetlerin (tevâtür) şiddetinden dolayı yargıyı (tasdîk) meydana getiren haberlerdir." (eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs, s. 1974-17).

16. "Bize göre nefis, tümellerin (ma'kûlât) sûretini, kendisine (zât) alarak onları maddeden soyutlar. Sûretin soyut olması

(mücerred) ise ya bilme gücünün (akıl) onu soyutlaması (tecrîd) ile olur veya sûretin kendi kendisinde maddeden soyut olması ile olur. Böylece nefs, onu soyutlama gibi bir yük altına girmemiş olur. Ayrıca nefs, kendi varlığını (zât) da kavrar (tasavvur), onun kendini kavraması, onu bilme, bilen ve bilinen (akıl, âkil ve ma'kûl) kılar. Ama nefsin (söz konusu tümel) sûretleri kavraması, kendisini bilme, bilinme, ve bilen ('akıl, ma'kûl, âkil) kılmaz. Çünkü nefs, bir takım şeylerde (umûr) bilfiil olsa bile, bedende iken o, kendi cevherinde her zaman bilkuvve bilme gücüdür ('akıl)." (eş-Şifâ, *et-Tabi'ıyyât, en-Nefs*, s. 212⁴⁻¹⁰).

17. "(...) Tam tersine nefs, bilme gücüne sahip olandır (âkile). Bilme gücü (akıl) ile ancak onun kendisi (zât) ile bilmeyi gerçekleştirdiği (akletme) gücü demek istenir. Veya bilme gücü (akıl) ile bu tümellerin (ma'kûlât) kendiliklerindeki sûretleri kastedilmiş olabilir. Çünkü tümellerin (ma'kûlât) sûreti, onlar nefiste iken tümeldirler (ma'kûle)" (eş-Şifâ, *et-Tabi'ıyyât, en-Nefs*, s. 213¹²⁻¹³).

18. "(...) veya faal ilke (mebde), nefsin isteğine (taleb) göre (tümel) sûretleri ona, birer birer verir (feyz) ve nefs, faal ilkeden yüz çevirince ('irâz) verme (feyz) işlemi kesilir." (eş-Şifâ, *et-Tabi'ıyyât, en-Nefs*, s. 217⁸⁻¹⁰).

19. "(...) zira nefsin tümel sûreti bilmesinin (taakkul) anlamı, sûretin onda bulunması (mevcûd) demektir." (eş-Şifâ, *et-Tabi'ıyyât, en-Nefs*, s. 217¹²⁻¹³).

20. "(...) ve öğrenme (te'allum); kavram ile ilgili (basît) bilmenin (akıl) meydana gelmesi için bilmeyi öğreten (faal akıl) ile tam bir iletişim kurma (ittisâl) yeteneğini (isti'dâd) istemektir (talep). Böylece bu kavramı bilme gücünden (basit akıl) sûretler, düşünme (fikir) aracılığı (vasıta) ile (nefse) ayrımlaşmış (mufassal) olarak gelirler (tefeyyüz). Öğrenmeden önce eksik olan (iletişim kurma) yeteneği (isti'dâd) öğrenmeden sonra tam olur. O zaman öğrenmenin özelliği (şe'n) şudur: Bilinmesi istenen

(matlûb) tümel (ma'kûl) ile iletişimde olan akla (bâl) gelir ve nefis bilme (nazar) yönüne yönelirse -bu bilmeyi (akıl) veren (vâhib) ilkeye (mebde) yönelmek demektir- o ilke ile iletişime (ittisâl) geçer. Böylece bu ilkeden, kendisini ayrımlara ayırmanın (tafsîl) verilisinin (feyezân) izlediği soyutlayıcı (mücerrid) bilme gücü (akıl) verilir (feyezân). Bu ilkeden yüz çevirme olunca nefis eski durumuna geri döner ve tümel sûret de bilfiile yakın bilkuvve bir konumda olur. Sonuç itibariyle ilk öğrenme (te'allüm) gözün ilaç ile iyileştirilmesi gibidir. Göz iyileşince istediği zaman hangi şeyden sûret almış ise o şeye bakar (nazar). Göz, bu şeyden yüz çevirince durumu, bilfiile yakın bilkuvve olur. Avamın (âmmî) nefsleri beden ile birlikte olduğu sürece bilmeyi sürekli öğretenin (faal akıl) öğretmesini bir çırpıda kabul etmeleri olanaksızdır. Tam tersine onların durumları bizim söylediğimiz gibidir. Bir kimseye tümelleri (ma'kûlât) bilendir (âlim) denilmesinin anlamı, istediği zaman onların sûretini zihninde hazır etmesi bakımındandır. Ve zihinde tümelleri hazır etmenin anlamı ise istediği zaman bilmeyi sürekli öğretin (faal akıl) ile bu tümeli (ma'kûl) kendi zihninde kavrayacak (tasavvur) şekilde iletişime (ittisâl) geçmek demektir. Yoksa onun bilme gücünde (akıl) tümel (ma'kûl) her zaman (dâima) bilfiil kavranmakta (mutasavver) ve zihninde hazır durmakta demek değildir. Ama (onun tümel ile olan ilişkisi) öğrenmeden önce olduğu gibi de değildir." (eş-Şifâ, et-Tabi'ıyyât, en-Nefs, s. 218⁸⁻²¹).

21. "Bilfiil olan bilme gücünün (akıl) bu çeşidinin meydana getirilmesi (tahsîl) demek, bilme gücünü (akıl) istediği zaman kullanmanın (ta'akkul) elde edilmesi (tahsîl) demektir. Böylece nefis, istediği zaman iletişime (ittisâl) geçer ve tümel (ma'kûl) sûret kendisine verilir (feyz). Ve işte gerçek anlamda (bilhakîka) bu sûret, kazanılmış bilme gücüdür (müstefâd akıl). Ve bizim bilme gücüne (akıl) sahip olmamız bakımından bu güç, bizde bilfiil var olan bilme gücüdür (bilfiil akıl). Ve kazanılmış olan bilme gücüne gelince, yetkinlik (kemâl) olması bakımından bilfiil

olan bilme gücüdür. Düşgücünde bulunan (mütehayyile) şeylerin (umûr) kavranmasına (tasavvur) gelince bu; nefsin, tekil şeyleri (mahsûsât) saklama kabına geri dönmesidir (rucû'). Birincisi yukarıya (fevk) ikincisi aşağıya (esfel) yönelik bilme girişimidir (nazar)." (eş-Şifâ, et-Tabî'iyât, en-Nefs, s. 219¹⁻⁶).

22. "Ve bil ki öğrenme, ister öğrenenin (müteallim) kendisinden (nefs) isterse öğrenenden başka olan bir şeyden meydana gelsin; değişiklik arzeder (mütefâvit). Buna göre öğrenenlerin bir kısmı kavramaya (tasavvur) çok yakındır. Çünkü onun anlattığımız yeteneğinden (isti'dâd) önceki yeteneği çok güçlüdür. İnsanın kendisi ile nefsi arasında böyle bir güçlü yetenek varsa işte bu güçlü yeteneğe sezgi (hads) denir. Bazı insanlarda bu yetenek o kadar güçlüdür ki bilmeyi ve öğrenmeyi öğreten (faal akıl) ile iletişime (ittisâl) geçmek üzere kuvveden fiile çıkarma (tahrîc) ve öğretme (ta'lîm) için pek çok şeye gerek duymaz. Dahası onun bu güçlü yeteneği sanki onun için meydana gelmiş (hâsil) ikinci bir yetenek gibidir. Daha da ötesi o, sanki her şeyi kendi kendine biliyor (ârif) gibidir. Ve bu düzey (derece), söz konusu yeteneğin en üst düzeyidir. Ve maddî (heyûlanî) bilme gücünün bu durumuna, kudsî bilme gücü (kudsî akıl) demek gerekir. Bu durum (hal) bilmeleke olan bilme gücü ('akıl) cinsindendir. Ama ne var ki bu özellik herkesin paylaşamayacağı (iştirâk) yüce bir düzeydir (seviye)." (eş-Şifâ, et-Tabî'iyât, en-Nefs, s. 219⁸⁻¹⁶).

23. "(...) tümel (ma'kul) şeyleri (umûr) kazanmaya girişmek (tavassul), ancak kıyastaki orta deyim (hadd) meydana gelip kazanılmasıyla olur. Ve orta deyim meydana gelmesinin iki çeşidi vardır: Bazen sezgi (hads) ile meydana gelir. Sezgi, zihnin kendi kendine (bizâtihi) orta deymi bulup çıkarma (istinbât) fiilidir ve zekâ ise sezginin (sezmenin) gücüdür (kuvve). Bazen de orta deyim bulup çıkartılması öğretme (ta'lîm) ile olur. Oysa öğretmenin dayandığı ilkeler de (mebâdi) sezgi ile bulunur. Öyle ise şeyler en sonunda uzmanların (erbâb) sezme (hads) ile bulup

çıkardığı (istinbât) ve öğrenenlere (müteallim) verdiği sezgilere dayanır.” (eş-Şifâ, et-Tabi’iyyât, en-Nefs, s. 219¹⁹⁻²³).

24. “Öyle bir insan için, kendi nefsinden dolayı (binefsihi), sezginin (hads) meydana gelmesi ve bir öğretici olmaksızın kendi zihninde kıyası kurması (in’ikâd) olanaklıdır (câiz). İşte sezgiye ilişkin bu özellik de nicelik ve nitelik açısından değişiklik (mütefâvit) arzeder. Niceliğe (kemm) gelince bazı insanların orta deyimlere ilişkin sezgisi sayısal olarak daha çoktur. Nitelik bakımından olana gelince bazen insanların sezgisi çok hızlıdır. Çünkü sezgideki bu değişiklik bir sınırdan durmaz. Aksine her zaman artma ve eksilmeyi kabul eder. Ve eksilmenin sonu, kesinlikle hiç sezgisi olmayana gelip dayanır. Artmanın ise yine her sorunda (matlûb) veya çoğu sorunda sezgisi olan ve sezgisi en kısa zamanda olanın sezgisinde sona ermesi gerekir. Öyle ise herhangi bir kişinin (şahıs), son derece temiz (şiddetü’s-safâ) ve bilme gücüne (aklî) ilişkin ilkeler (mebâdi) ile güçlü (şiddetli) bir iletişiminden (ittisâl) dolayı sezgi ile yanıp tutuşturularak desteklenmiş (müeyyed) bir nefsinin olması olanaklıdır. Bu nefsin her şey konusunda, bilmeyi öğreten şeyden (faal akıl) gelenleri kabul edici olmasını ve ondan gelen (tümel) sûretlerin kendisinde betimlenmesini (irtisâm) demek istiyorum. Bu durum, bütün orta deyimleri kaplamasına alacak ve öykünme (taklîd) olmayan bir betimlendirme tarzında bir çırpıda (defaten) veya bir çırpıya yakın bir şekilde meydana gelir. Çünkü nedenleri ile bilinen şeylerde öykünme (taklîd) yolu ile bilmek; bilme gücü (aklî) ile ilgili ve kesin doğru (yakın) bilmeler değildir. Sezgi, nübüvvetin bir çeşidi (darb) ve bekli de nübüvvet ile ilgili güçlerin en üstünüdür. Bu güce, kudsi güç demek en uygun olanıdır. Bu güç, insan güçlerinin en üst düzeyidir (derece).” (eş-Şifâ, et-Tabi’iyyât, en-Nefs, s. 220¹⁻¹³).

25. “Aksine bize göre tümeller ile ilgili yargı (tasdîku’l-ma’kûlât) duyu ile (bi’l-hiss) dört tarzda kazanılır. Bunların birincisi dolaylı olandır (bi’l-‘araz), ikincisi tikel kıyas, üçüncüsü tü-

mevarım, dördüncüsü deney yoluyladır. Dolaylı olarak (bi'l-'araz) olana gelince; bu anlattığımız tarzda duyudan (hiss), duyma ve düşünme ile ilgili (hissî-hayâlî) karışıklıktan (ihtilât) soyut olarak (mücerred) tümel ve tekil olan (el-müfrede el-ma'kûla) anlamları kazanmaktır. Sonra bilme gücü (akıl) bu tümeleri, birbirlerinden ayrılma (tafsîl) ve bileşmesine (terkîp) göre kabul eder. Sonra bu işlemi, bunların bir kısmında bilme gücünün doğal olarak (bi'l-fitra) yaptığı yargılamalar izler. Bilme gücü, bunların bir kısmı ile ilgili yargılamayı bilimsel kanıt (el-burhân) bırakır. Bu iki yargı yapma tarzının birinci kısmına gelince; bu yargılama bilme gücünün (akıl) hep bilen ve öğreten (el-aklu'l-faâ'l), denen ve doğa (et-tabia) ve nefslere yaratıcıdan (sânî) akıp gelenin ışığı ile bitişmesiyle (ittisal) olur. Bu hep bilen ve öğreten, (el-aklu'l-fa'âl) bilme gücünü kuvveden fiile çıkaranıdır. Fakat her ne kadar bu böyle olsa da duyunun (hiss) bu yargılama için bir çeşit ilke olması (mebdeün mâ), doğrudan değil dolaylıdır. Bu yargılamanın bilimsel kanıt ile olan ikinci kısmına gelince bu konuda orta deyim sığınılır. Buna göre orta deyim (el-haddu'l-evsat) meydana gelince, ilk bilgilerin (el-evveliyât) kazanılması gibi ve bu ilkenin (duyu) gücüyle kendisi nedeniyle yargı yapılan tümel kavram (el-ma'kûl el-musaddak) kazanılmış olur.

Duyu ile kazanmanın ikinci yolu olan tikel kıyasa (el-kıyâs el-cüzî) gelince; bu bilme gücü (akıl) nezdinde cins üzerine bir çeşit tümel yargının bulunması ve dolayısıyla bu cinse ait olan türün bireylerinin (şahıs) duyulanmasıdır. Sonra bu duyumdan türsel sûret (es-sûretü'l-nev'iyye) kavranır ve bu yargı, tür üzerine yüklenir. Böylece daha önce olmayan bir tümel (ma'kûl) kazanılır.

Duyudan kazanmanın üçüncüsü olan tümevarımla (el-istikrâü) olana gelince, bu şöyledir: Bazen ilk bilgilerin (el-evveliyât) pek çoğu, bilme gücü için ilk önce anlatılan yolla açıklanmış olmaz. Onun tekileri tümevarımla sayılınca, duyusal ve tekil bir tümevarım kesinlikle tümel bir inancı (i'tikâd) gerektir-

meksizin, bilme gücü, tümelin inancına (i'tikâdu'l-küllî) uyarır (tenebbüh). Aksine duyu ve tümevarım uyarandır (münebbih). Birbirine değmedikleri halde bir şeye değen iki şeyin bu şeyin bölünmesini gerektirmeleri örneğindeki gibi. Çoğu zaman bu bilgi, nefiste sabit ve anımsanan bir bilgi olmaz. Ama bu yargının tekileri duyumlanınca, bilme gücü ona uyarılır ve ona inanır (i'tikâd).

Duyu ile kazanılmanın dördüncüsü olan deneye (et-tecribe) gelince bu şöyledir: Sanki deney, kıyas ve tümevarımın karışımıdır. Ama deney, tümevarımdan daha güçlüdür. Ve deneyin bilgi vermesi, salt ilk bilgiler (el-evveliyât es-sırfa) konusunda değildir. Tam tersine duyu ile kazanılanlar ile de ilgilidir. Çünkü o, tümevarım gibi değildir. Dolayısıyla tümevarım, her ne kadar bazen uyarıcı (münebbih) olsa da, tekileri bulup alma açısından kesin doğru (yakîn) ve tümel bir bilgi ('ilim) vermez. Deney ise kesin doğru ve tümel bilgiyi verir. Halbuki deney, kendisini bir etki ve tepkinin (fiil ve infial) izlediği, aynı türden şeylerin görülmesi ve duyumlanmasında olduğu gibidir. Bu görme ve duyma çok kez yinelenirse, bilme gücü, bu durumun bu şey için, denk olan değil, onun varlığı ile ilgili bir şey olduğuna dair bir yargı yapar. Çünkü denk gele olan her zaman (dâima) olmaz. Miknatısın demiri çekmesine ve afyonun ishal yapmasına ilişkin verdiğimiz yargı gibi (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık*, *el-Burhân*, s. 222¹⁷⁻¹⁹, 223¹⁻¹⁹, 224¹⁻²).

26. "Öyle ise her ne kadar duyu (hiss) bilgi değilse de, herhangi bir duyusunu yitiren, bir çeşit bilgiyi (ilmün mâ) yitirir." (eş-Şifâ, *el-Mantık*, *el-Burhân*, s. 224¹¹).

27. "(...) Şüphesiz biz, tekil duyumların yinelenmesinden tümevarım ile birtakım tümel şeyleri elde etmiş isek, bu durum duyunun onları algıladığı (idrâk) ve onlara ulaştığı anlamına gelmez. Ama her ne kadar duyu (hiss) onu algılayamasa da bilme gücünün (akıl) özelliği, yinelenip duran tekillerden soyut ve tümel bir şeyi (küllî-mücerred, ma'kûl) yakalamaktır. Fakat du-

yu, bu tûmelin tekillerini algılar, bilme gücü de (akıl) bu tekillerden duyunun onu bilmesine yol olmayan, tûmel bir anlamı (ma'nâ ma'kûl) yaratır. Dahası bilme gücü, kendisine gelen (feyz) tanrısal bir aydınlatma (işrâk) ile bu tûmel anlama ulaşır. Ve yine duyular ile ulaştığımız pek çok tûmel öncüle duyular onları idrâk ettiği için ulaşıyor değiliz. Tam tersine bilme gücü (akıl) deney (tecrûbe) yoluyla onları avlayıp yakaladığı için onlara ulaşıyoruz (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 250¹⁻⁶).

28. "(...) O vakit bu bilgi (ilim) duyu nedeniyle meydana gelmiş olur. Ama bu duyunun onu meydana getirdiği anlamına gelmez. Fakat bilme gücü (akıl), deney (tecrûbe) ve duyuyu (hiss) ilke (mebde) edindiği için duyu nedeniyle meydana gelmiştir (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 250¹⁹⁻²⁰).

29. "Buna göre zihin, nefsin tanımlar (hudûd) ve bilgiler (el-ârâû) kazanmaya yatkın ve hazır olan (el-müheyya el-muste'id) gücüdür. Anlama (fehm), bu gücün (zihin) başkasından kendisine geleni kavrama yönünde sahip olduğu yapının (hey'e) güzelliğidir (cevde). Sezgi (hads), zihin gücünün kendiliğinden orta deyimi yakalamaya yönelik hareketinin güzelliğidir (...). Zeka, zihin gücünün en kısa zamanda meydana gelen sezgisinin güzelliğidir. Düşünme (fikir), sorunları kendilerinden kalkarak çözmek için, insan zihninin sorunların (metâlib) ilkelerine (mebâdi) yönelik hareketidir (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 259¹⁴⁻¹⁹).

30. "(...) Bu sorunu çözmenin yolu şudur: Bizde, öğrenme olmaksızın birtakım şeyleri bilme özelliği olan bir güç vardır ve bu gücün bilmesi, öğretme (ta'lim) tarzındaki yardımın tarzından başka olan bir tarzda yardımı olan bir takım yardımcıları ile olur. İşte bu birtakım şeyleri bilen gücün yardımcıları, canlıların tümünde veya çoğunda bulunan iç ve dış duyu güçleridir (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 330¹¹⁻¹³).

31. "Canlılar algı güçleri (el-kuvâ el-derrâke) ile iki şeyi alırlar: Birincisi duyumlananın sûretini ve yaradılışını (hilka) algılar-

lar. Kurdun canlılara zarar veren ve insanın canlılara iyilik yapan yaradılışları gibi. Canlılar bu sûreti duyu (hiss) ile alırlar ve onu sûretlerin belleğinde (hayâl) korurlar (...). Canlıların (algı güçleri ile aldıkları) ikinci şey; duyumlanan şeyin (el-mahsûs) anlamıdır. Kurda düşmanlık ve iyilik yapana dostluk gibi. Bu ikinci kısım duyu (hiss) ile algılanmaz. Aksine, bizim bilme gücümüz ('akıl) gibi olup dostluk ve düşmanlığı ayırt eden bir güç (kuvve mü-meyyize) ile algılanır. Bu güce vehim denir. Bu güç anlamı (ma'nâ), anımsama (zıkr) denilen başka bir güçte korur (...). Bu iç duyu güçleri özellikle de anımsama (zıkr), belleme (hıfz) ve vehim insanda daha güçlüdür. Çünkü sûretleri ve anlamları belleme (el-musavvire ve el-hâfıza) güçlerine gelen şeylerin yinelenmesiyle, duyu ve vehim gücü güçlenirler (te'kid).

Sonra bizde (finâ) ilk bilgileri (el-'ulûm el-ûlâ) kazanan güç, bu iç vehimleri (sûretler ve anlamlar) gözetleyip (müte'âlâ) ben-zeyen (şebîh) ve benzemeyen (mu'hâlif) arasını ayırır ve her bir sûretten doğrudan (bizzât) ve dolaylı (bilârâz) olan şeyi soyutlar (nezi'). Böylece ilk bilgileri kazanan bu güçte ilk yalın kavramlar (evvelu şey tasavvur el-basâit) meydana gelir. Sonra bu güç, düşünme (müfekkire) gücünün yardımıyla bu yalın kavramları birbirleriyle birleştirip ayırır (terkîb ve tafsîl). Böylece ilk bilgileri kazanan güç için bu anlamlar (me'âni) arasında bazı bileşimler ortaya çıkar. Bu bileşimlerin (terkîbât) bir kısmının, öğrendiği (teallüm), bildiği ve denediği bir orta deyim (vasat) olmaksızın bileceği özellikte (önergeler) şeyler olması denk gelir. Bütün parçadan büyüktür örneğinde olduğu gibi. Bu güç, birleştirme ve ayırma ile ilgili yargıların pek çoğunu da deney yolu ile du-yudan elde eder (istifâde) (...).

Öyle ise bizim bu ilkeleri (mebâdiu'l-burhân) bilmiyor ol-mamızın nedeni (sebeb) yine onların ilkesini yitirmemizdir ve bu ilke, kavramdır (tasavvur). Buna göre ilk ilkelerin her ne kadar yargı (tasdik) açısından ilkelerinin yokluğu söz konusu ise de kavram açısından bir takım ilkeleri (mebâdii) vardır. Bunların

kavram açısından olan ilkeleri ise duyma (hiss), düşleme (tahay-yül) ve sanma (tevehhüm) ile kazanılır. Öyle ise kavram açısından olan bu ilkeler kazanılınca, bunlar arasında yargıyı (tasdîk) meydana getirecek bileştirme (terkîp) ve ayırmayı (tafsîl) ortaya koymak olanaklı olur. Dolayısıyla bu ilkeler, bileştirilmiş ve ayrılmış olmaları bakımından kavranırlar. İşte bizim için bir bilimsel kanıta dayanmadan tümel kavramları yakalamak ve onlar ile tümel yargılar yapmak bu yol ile olur. Dolayısıyla bunların kazanılması öğrenme ve öğretmenin (teallüm, ta'lim) dışındaki bir yol ile olur. Halbuki biz daha önceden (kadîm) onları hiç bilmiyorduk. Zira bu ilkelerin kavramları (basâit) bizim için ortaya çıkmamış ve aklımıza da (bâl) gelmemiştir. Dolayısıyla bizden birisi, anlatılan tarzda; duyu ve düşleme gücünden bu ilkelerin kavramlarını (basitler) elde edince bunların işlemi (te'lîf) kendisi için açık hale gelir. İşte bizim bu kavramların kendilerinden dolayı bu kavramlar ile yargı yapmamızın (tasdîk) nedeni budur. Bu da yatkın olandan (müstai'd) hiç kesilmeyen Tanrısal vergi (feyz) ile bitişik (ittisal) olduğu zaman olur." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 330¹⁷⁻¹⁹, 331¹⁻²¹).

32. "(...) Bize göre söz sanatı (hitâbe) tek tek her bir tekil şeyde olanaklı olan inandırma (el-iknâ' el-mümkün) sorumluluğunu üstlenen güçtür (kuvve). Burada güç (kuvve) sözümüzle, irâdî fiillerin kendisinden sâdır olduğu nefse ait bir melekeyi demek istiyoruz. Çünkü meleke olan bu kuvvet, kudretten daha köklü ve güçlüdür. Zira salt kudret her insanda bulunur. Ama meydana gelmiş olan (hâsıl) meleke ise ya öğrenilmiş (teallüm) yasalardan (kavânin) veya âdet haline dönüşmüş olup tek tek her bir bireyde bulunan (var olan) fiillerden meydana gelir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, es-Safsata*, s. 28¹¹⁻¹⁴).

33. "Öyle ise insanların bilme güçlerinde bu şeylerin varlıkları (zât) değil, ancak mahiyetlerinin anlamları (meânî) meydana gelir." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 129³⁻⁴).

34. “Bize göre doğa ve niceliğe (et-tabiiyye ve et-ta’lîmiyyât) ilişkin sûretlerden olan tümellerin (ma’kûlât) (...) kendi başlarına apayrı (mufârık) varolmaları (kâim) olanaklı değildir, tersine onların bilme gücünde (akıl) veya neftse bulunmaları gerekir, (maddeden) apayrı olan (mufârık) şeylere gelince onların bizden ayrı ve uzak olan varlıkları; bizim onlara ilişkin bilgimiz değildir. Aksine onların varlığından etkilenmemiz (tees-sür) gerekir ve böylece onlardan alınan etki; onlara ilişkin bilgimizdir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 129⁹⁻¹³).

35. “(...) yansıtma (muhâka) ile olan; bilgi ve bilinen (ilim-ma’lûm), duyu ve duyulan (hiss-mahsûs) gibidir. Doğrusu bu ikisi arasında bir yansıtma vardır. Buna göre bilgi (ilim) bilinenin yapısını (hey’e), ölçme ve tanımlama (takdir, tahdîd) altına alınamamasına rağmen duygu (hiss) duyumlananın (mahsûs) yapısını yansıtır.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 138¹²⁻¹⁴).

36. “(...) irâde; (...) bilme gücü ile ilgili düşünmeyi (fikretün akliyyetün) izleyen bilme gücüne ait bir bilgiden (re’yün ‘akliyyün) veya bilme gücüne ilişkin bir sûretin (sûretün akliyyetün) kavranmasından doğar (...).” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 155¹⁷⁻¹⁹).

37. “(...) gerçekte (fi’l-ayân) veya sanıda (fi’l-evhâm) varlığın kendisine lazım geldiği mahiyeti nedeni ile (...).” (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, s. 94¹¹⁻¹²).

38. “(...) sonra şüphesiz bilinmektedir ki düşünme (fikir); kendisi nedeniyle bir şeyden bir şeye intikal edilen ve nefsin hareketi gibi olan bir durumdur (emr). Çünkü o şeyi bulan değil, isteyen (tâlib) öteye-beriyeye gidip gelir (tereddüd eder). Öyle ise öğrenme ve öğretme konusunda, olması gerektiği tarzda bu hareket meydana gelmeyince burada düşünce (fikre) olmaz. Her öğrenme ve öğretme bilme gücü ile ilgili şeylere (el-umûr el-akliyye) ilişkin olunca bu düşünme, ya sezme (hads) veya anlama (fehm) yoluyla olur. Çünkü bu durum yalnızca yargı (tasdîk)

değil, kavrama (tasavvur) konusunda da geçerlidir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 60).

39. "Bir şey hakkında yargı yapma meydana gelince bilkuvvce olarak başka bir şeye ilişkin bir yargı meydana gelirse bu şey; ya onun gerektirdiği (melzûm) veya onun karşıtı (muânidi) ya da onun üstündeki, tümel veya altındaki tikel ya da beraberindeki tikeldir. Gerekli olan (melzûm) bilfiil bilinince bu bilgi, bilkuvvce olarak onu gerektirenin de (lâzım) bilgisi olur. İşte bu bitişik şartlı öncüllerden yapılan seçkin kıyas (el-kıyâs el-istisnâî) ile olan bilgidir. Birbirine karşıt iki şeyden biri (el-muânid) bilfiil bilinince bu bilgi karşıtın karşıtının da bilkuvvce bilgisi olur. Bu da ya onu kaldırırken bunu koymak (vazı') veya onu koyarken bunu kaldırmak (refi') ile olur. İşte bu da ayrışık öncüllerden yapılan seçkin kıyâs ile olur. Olumlu veya olumsuz tümel üzerine yapılmış bir yargının (hüküm) varlığı bilfiil bilinince bu bilgi, kıyâs yoluyla tümelin altındaki (taht) tikelin bilkuvvce olarak bilgisi olur. Olumlu veya olumsuz tikel üzerine yapılmış bir yargının (hüküm) varlığı bilirse bu bilgi, bilkuvvce olarak tikelin üstündeki tümele ilişkin bir sanı (zann) olur. Eğer bilinen (ma'lûm), tikellerin bir kısmı hakkındaki bir yargı ise, bu bilgi eksik tümevarım yoluyla olur. Veya eğer bilinen tüm tikelleri kapsamına alan (teammüm) bir yargı ise bu bilgi tikelin üstündeki tümelin bilkuvvce bilgisi olur. Bu da tam tümevarım ile olur. Ve tikel hakkındaki yargının varlığı bilindiği zaman -bir anlam hakkında başka bir tikel ile ortak olduklarında- bu bilgi başka bir tikele ilişkin bilkuvvce bir sanı (zann) olur. Bu da örneklem (temsîl) yolu ile olur. Öyle ise kazanılmış her sınıf bilgi (ilim) ve sanının (zann) kazanılması, zihin ile ilgili (zihnî) olunca bu kazanma işi, ister başkasından öğrenme yoluyla, isterse nefsin bulup çıkarması (istinbât) yoluyla olsun; daha önce gelen bir bilgi veya sanı (zann) nedeniyle olur. Ve bütün bunların hepsi bilkuvvce bilgi olma konusunda aynı düzeyde değildir. Tam tersine bazıları daha

uzak bazısı daha yakın kuvve durumundadırlar (...)." (eş-Şifâ el-Mantık, el-Burhân, s. 60¹¹⁻²⁰, 61¹⁻³).

40. "(...) Bilmeye neden olan bilginin önce gelmesi; zihin ile ilgili öğrenmede, zamanda bir önce gelme değil, varlıkta (zât) bir önce gelmedir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 61¹⁵).

41. "(...) Buna göre biz öncelikle (evvelen) sorunu (matlûb) kavram (tasavvur) olarak biliriz (...) ve kavramdan önce de kavramın bilgisini (ma'rife) yargı olarak (bi't-tasdîk) bilmeye götürecektir şeyi (yolu) biliriz (...). Biz sorunun (matlûb) çözümüne giden yola girdiğimizde bizim yanımda önceden o sorunun varlığına (zât) ait bir kavram ve ona götüren (mûsıl) bir yol vardır. Dolayısıyla o yolun sonuna geldiğimizde o zaman söz konusu sorunu algılamış oluruz. Nitekim yitik bir köleyi aramaya çıktığımızda bizde önceden kölenin varlığına ait bir kavram ve onu bulmaya götürecektir bir yol vardır. Ona ulaştığımız zaman daha önce onu hiç gözlemlemesek bile onu tanırız. Fakat onun alametini kavramıştık: Bu belirti (alâmet) kimin üzerinde ise o bizim yitiğimizdir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık el-Burhân, s. 75¹⁵⁻¹⁹, 76¹⁻²).

42. "Bir insan bazen bir şeyi, ona özgü değil de onu ve başkasını içine alan bir bilgi (ilim) ile bilir. Çünkü o şeyi, o bilginin ona da özgü olduğunu bilemez (cehil). Dolayısıyla onu kesinlikle bilmemiş olur. Veya bilincinde (şuur) olmaksızın, o şeye özgü olan konuda bir bilgi (rey) ve gerçek olmayan bir sanıya (zann) inanır (i'tikâd). Örneğin insan iki sayısının çift olduğunu bilir, ama Zeyd'in elindeki iki şeyin çift olup olmadığını bilmez ve çoğu zaman onu tek sanır. Çünkü ya onu iki olarak bilmez veya onu iki olarak bildiği sırada iki sayısının çift olduğu aklına (bâl) gelmez. Ve bu bilgisizlikte (cehil) asla bir çelişki yoktur. Çünkü o, iki sayısının çift olduğunu bilmezse de iki olan her şeyin çift olduğunu kesinlikle biliyor. Öyle ise bu şeyin iki olduğunu bilince ilk önceki tümel (küllî) bilgisiyle (ilim) onun çift olduğunu da bilir. Öyle ise bu bilgi, tümel bir bilgi olup (küllî ilim) tekil bilgisizlik

(el-cehil el-cüzî) ile asla çelişmez.” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 104⁶⁻¹², 105¹⁻³).

43. “Bir şeyin bazen bilkuvve bilinip bilfiil bilinmemesi olanaklıdır. Bu durum sadece büyük öncülü (el-mukaddime el-kübrâ) bilmemekle olmaz, küçük öncülü (el-suğrâ) ve sonucu (netice) bilmemekle de olur. Bu şundan dolayıdır: Çünkü büyük ve küçük öncülün bilgisi, sonucun bilgisinden başkadır. Fakat öncüllerin bilgisi sonucun bilgisinin nedenidir. Ama (öncüllerin) neden olması denk gelemez. Aksine öncüller, zihin nezdinde bilfiil beraber bulununca (iktiran) olur. İki öncül ayrı ayrı bilinip ve henüz ikisi birlikte olmamışsa ve sonuca yönelik olarak ikisi birlikte akla (bâl) gelmemişse işte o zaman bu öncüller bilfiil neden olmazlar ve bunlar bilfiil sonucun bilgisi olan bilgiyi (ma-lûm) gerektirmezler. Örneğin insan her katırın kısır olduğunu ayrı bilgi olarak bilir ve yine bu hayvanın bir katır olduğunu da bilir. Ama onu karnı şiş olarak görünce hâmile sanır. Eğer bu iki bilgi onun nezdinde bir araya gelseydi (iktiran) böyle bir sanıya (zann) kapılmazdı (*Kitâbu’n-Necât*, s. 105⁴⁻¹⁰, 106¹⁻³).

44. “Bazen düşünme (fikir) ve vehim birbiri ile çelişir (tenâkuz). Çünkü vehim, duyuyu (hiss) izler. Dolayısıyla vehim, duyu ile (algılanamayan) her şeyin varlığını ya olanaksız (mümteni‘) veya duyumlanan şeylerin (mahsûsât) varlığı tarzında kabul eder. İşte bu yüzden biz, ne boşluğa ne de doluluğa gelip çatmaksızın tüm varlığın sonlu olduğunu biliriz (akıl). Ama tüm varlığı (alemi) (küll) sonsuzca doluluk veya boşluktan sonra doluluk olmaksızın hiçbir zaman zihinlerimizde (nefs) kavrayamayız (tasavvur edemeyiz). Ve yine biz tüm varlığın, asla yönü ve mekanı olmayan ve somut olmayan (muşârun ileyh) bir ilkesinin (mebde) bulunduğunu biliriz (akıl). Fakat vehim, onun varlığını bu üç özellikten birine göre gerekli görür. Ve neredeyse vehimden kurtulmak olanaklı değildir.” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 106⁴⁻¹⁰).

45. “Doğru sanı (el-zann el-hakk) bir şey hakkındaki şöyle olmaması olanaklı olmakla birlikte bu şey şöyledir, tarzındaki

bilgidir (rey). Bilgi (ilim), bir şey böyledir ve bu şeyin böyle olmaması olanaklı değildir tarzındaki ve bu şeyin böyle olmasını gerektiren bir araç (vasıta) ile olan inançtır (i'tikâd). Bazen tanımlama (tahdîd) yoluyla (bir şeyin) mahiyetinin kavranmasına da bilgi denir.

Bilme (akıl), dolaylı (vâsıta) değil de doğ al olarak (tab'ân) bir şeyin böyle olduğ una inançtır (i'tikâd), çünkü o şeyin böyle olmaması olanaklı değildir. Bilimsel kanıtların (burhân) ilk ilkelere ilişkin inanç (i'tikâd) gibi. Tanımı yapmaksızın mahiyetin doğ rudan (bizâti hâ) kavranmasına da bazen bilme (akıl) denir. Tanım yapmanın ilk ilkelerinin (el-mebâdi el-ûlâ) kavranması (tasavvur) gibi.

Zihin, nefsin bilgiyi (ilim) kazanmak üzere hazırlanmış (mu'idde) olan gücüdür.

Kavrayış (zekâ), sezgi (hads) yeteneğinin (isti'dâd) gücüdür. Sezgi (hads) sorun (matlûb) ortaya konunca orta deymi bulmaya yönelik veya orta deyim bulununca (isâbet) büyük deymi bulmaya yönelik bir devinimdir. Kısaca (sezgi), bilinenden (ma'lûm) bilinmeyene (mechûl) hızla geçmektir. Güneşe yaklaşıp uzaklaştığı sıralarda ayın aydınlanma şekillerini gören kimsenin onun ışığını güneşten aldığını sezen kimsenin durumu gibi.

Duyu (hiss) ancak somut (şahsiye) tek il şeyleri algılar (idrâk). Belleme ve düş kurma (zıkr-hayâl) duyunun somut olarak (şahsiye) getirdiğ i şeyi korur, saklar (hıfz). Düş kurma şeyin sûretini, belleme sûret ile alınmış olan anlamı (ma'nâ) korur-saklar. Duyu yeniden olunca (tekrar) belleme (zıkr), belleme yinelenince deney (tecride) olur." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 168⁹⁻¹¹, 169¹⁻¹³).

46. "Bilme ile ilgili düşünme (el-fikir el-aklî) soyutlama yaparak tümellere (külliyyât) ulaşır. Oysa duyu, düş kurma ve belleme (hiss, hayâl, zıkr) tekillere (cüziyyât) ulaşır. Duyu (hiss) pek çok kişiye yüklem olan (makûl) insan (kavramına) ulaşamaz.

Düşkurma (gücünün) durumu da böyledir. Doğrusu sen düşkurma veya duyu güçlerinde hangi insana ilişkin sûreti hazırlarsan hazırla bu sûreti, diğer somut (şahsî) sûretler ile ortak yapman olanaksızdır. Çünkü duyu ve düş kurmada betimlenen (irtisâm eden) şey; insan olmakta (insâniye) zorunlu olmayan ve insan olmada asla eşit olmayan nicelik, nitelik, yer ve durum gibi bazı arazlar ile birlikte betimlenecektir. Oysa tümeller ve yargılar (tasdikât) ve yargıların içinde bulunan kavramlar (tasavvurât); ne duyular (hiss) ile ne de düş kurma (tahyil) ile algılanır (müdreğ). Onları algılamanın nedeni, yalnızca ve yalnızca sezgi ve deneydir. Fakat duyma (hiss) ve düşkurma (tahayyül), bilmenin (akıl) yardımcılarıdır. Kavrama (tasavvur) gelince, duyu, düşkurma (gücüne) o da bilme (akıl) (gücüne) şeyleri (umûr) birbirine karışmış olarak sunar. Sonra bilme (gücü) (akıl), bu şeyler üzerindeki işlemi (temyiz) ve kaplamı (tecrîd) bulma işini (fiil) yapar. Ve bilme gücü bu anlamların her birini birer birer ele alır, onları özel ve genel oluşlarına, kurucu (zâtî) ve geçici (arazî) oluşlarına göre dizer (tertip). Böylece kavrama ilişkin ilk anlamlar (el-me'ânü'l-ûlâ) bilme gücünde (akıl) betimlenir. Sonra bilme gücü bunlardan tanımlar yapar (terkip eder).

Yargı yapma açısından olan duruma gelince şüphesiz (bilme gücünün) yargı yapması konusunda deney ve sezgi nedeniyle duyma ve düşkurma (hayâl) güçleri bilme gücüne yardım eder. Bazen tümevarım da (bilme gücüne) bu konuda yardım eder. Tümevarım ile deney arasındaki ayrım bilinmektedir. Tümevarım ya kanıtlama (ihticâc) veya uyarma (tenbîh) tarzında olur. Uyarma tarzındaki tümevarım, zihnî (nefs) farkında olmadığı doğruluğu apaçık olan yargıların kendisi için bu durumun tekil şeylerin tümevarımıyla olması gibidir. Burada tümevarımın yardımı dolaylı bir şekilde (sebîlü'l-araz) olur. Şöyle ki öncelikle tümevarım kavramların kazanımında yardımcı olur. Sonra kavramlardan (tasavvurât) olumlu ve olumsuz (önergeler) yapılır (te'lif). Böylece bilme gücü (akıl) için doğrudan doğruya

(bizâtihi) yapması gereken yargı ortaya çıkar ve yargıyı dolaylı olarak kıyas ile kazanması gereken yerde bilme gücü (akıl) için kıyas ortaya çıkar, görünür olur.” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 170²⁻¹³, 171¹⁻⁸).

47. “Bir şeyin algılanması (idrâk), algılayan nezdinde, algıladığı şey ile gözlemlediği gerçekliğinin temsil olunmasıdır. Bu (algılanan) gerçekliğin, algıladığı sırada algılananın dışındaki şeyin gerçekliğinin kendisi olmasına gelince (bu gerçeklik) zihin dışında (fil-‘ayâni’l-hârice) bilfiil varlığı bulunmayan bir şeyin gerçekliği olur. Ölçme bilimi ile ilgili pek çok şeklin örneğinde olduğu gibi. Dahası ölçme biliminde (hendese) varsayıldığı zaman gerçekleşmesi kesinlikle olanaklı olmayan pek çok şey olabilir. Veya kalıcı olduğu halde, kendisine aykırı olmaksızın algılayanın varlığında betimlenmiş olarak kendi gerçekliğinin bir örneği olur.” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 110²⁻⁷).

48. “Bir şey, bazen gözlemlendiği sırada duyumlanmış olur. Sonra gözlemden yitince düşünmüş (mütehayyel) olur (...) bazen de, örneğin Zeyd’den başkası içinde var olan insan anlamının kavranması (tasavvur) sırasında olduğu gibi, bilinir (ma‘kûl) olur. (...).” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 110⁹⁻¹²).

49. “(...) Bilme gücü (akıl) ise mahiyeti saran yabancı somut eklentilerden, onu (mâhiye) belirleyerek (tesbit) soyutlamaya (tecrîd) güç yetirir. Sanki bilme gücü (akıl), duyumlanana (mahsûs) bilinen (ma‘kûl) kılacak bir iş (amel) yapmış gibi olur. Kendi varlığında maddî örtülerden ve mahiyetinin gerektirmediği yabancı eklentilerden soyut (müberrâ) olan şey, kendi varlığından dolayı bilinir. Öyle ki bilme özelliği olan şeyin onu bilmesi için onu bilmeye hazırlayacak bir işe gerek duyulmaz. Tam tersine onu, bilme özelliği olan şey bakımından bir hazırlık yapmak gerekir.” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 110²⁰⁻²¹, 111¹⁻⁴).

50. “(...) Duyulardan gelen sûretlerin sanma (vehime) gücünün algıladığı anlamları birleştiren (terkîp), ayıran (tafsîl) ve

sûretler ile anlamları birleştiren ve ayıran dördüncü bir güç ona yardım eder. Bu güce, onu bilme (akıl) gücünün kullanması sırasında düşünme (müfekkire) gücü, sanma (vehim) gücünün kullanılması sırasında düşkurma (mütehayyile) gücü denir. (...). Bu güç, sanki sanma gücünün bir gücü, sanma (vehim) gücünün aracılığı ile de bilme gücüne ait bir güç gibidir. (...).” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 112⁸⁻¹¹).

51. “(...) Bilme özelliği olan insan nefsinin bir takım güçleri ve yetkinlikleri (kemâl) vardır. Buna göre onun, bedeni yönetmeye (tedbir) gerek duyması bakımından olan gücüne, değere ilişkin bilme gücü (el-aklu’l-‘amelî) adı verilir. Değeri bilmek ile ilgili olan bu güç; iyi diye seçilmiş (ihtiyarî) amaçlara ulaşmak için, apaçık yaygın ve deneye dayalı öncüllerden; insanın yapması gereken tekil şeyler konusunda gerekli olan (bilgiyi); bulup çıkarır (istinbât) ve (bunu yaparken değer ile ilgili bilme gücü), tümel bilgiden (er-re’yü’l-küllî) tikeli seçme konusunda varlığı bilme gücünden (el-aklu’n-nazarî) yardım alarak yapar. Nefsin kendi varlığını bilfiil bilen (akleden) bir cevher olarak yetkinleştirmeye (tekmîl) gerek duyması bakımından birtakım güçleri vardır. Buna göre bu güçlerin ilki, nefsin tümel olan şeylere (ma’kûlât) yönelik olan yetenek ile ilgili gücüdür (kuvve isti’dadiyye). Bir kesim (kavim) bu güce, maddî bilme gücü (el-‘akıl el-heyûlânî) der. Bu kandildir (mişkat). Nefs için ilk tümellerin (el-ma’kûlatü’l-üvel) meydana geldiği sırada, bu gücü, nefse ait başka bir gücün meydana gelmesi izler. Böylece (bilme gücü) ikinci tümelleri kazanmak için hazırlanmış olur. Eğer bu kazanma; zayıf olursa zeytin ağacı denilen düşünme (fikir) ile olur, daha güçlü olursa zeytin yağı (zeyt) denilen sezgi (hads) ile olur. Bilme gücünün bu seviyesine bilmeleke bilme gücü denir ki bu da fanustur. Bilmeleke bilme gücünün en değerli ve en üstünü, yağı neredeyse ışık verecek olan kudsî güçtür. Bundan sonra nefis için bir güç ve yetkinlik meydana gelir. Yetkinlik ise tümel olan şeyin (ma’kûl) nefis için zihinde bilfiil gözlenen ve temsil

edilen bir şey olarak meydana gelmesidir. İşte bu ışık üstüne ışıktır. Güç ise kazanılıp bırakılmış olan tümeli (ma'kûl) yeniden kazanmaya gerek duymaksızın istediği zaman sanki onu gözlemlenmiş gibi meydana getirmesidir (tahsil). İşte bu da lambadır. Ve bu yetkinliğe verilmiş bilme gücü (aklu müstefâd) ve kazanılmış bilgiyi yeniden bilen bilme gücüne bilfiil bilme gücü (aklun bilfiil) denir. Ve bu bilme gücünü, maddî bilme (heyûlanî) gücünden bilmeleke bilme gücüne, bilmeleke bilme gücünden de tam bilfiil bilme gücüne çıkaran şey; bilmeyi her zaman öğretendir (el-aklu'l-faâl) ki bu da ateştir." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 112²⁰⁻²², 113¹⁻¹⁶).

52. "Şimdi düşünme (fikir) ve sezme (hads) arasındaki ayrılığı tanımak istiyorsan dinle. Düşünme (fikir) nefsin, çoğu durumda düşlemeden de (tahayyül) yardım alarak anlamlar konusundaki bir çeşit hareketidir. Bu hareket ile, yokluğu sırasında bilinmeyenin bilgisine götürecektir olan orta deyim ve onun yerine geçen şey, bilinmek istenir (talep) ve bu iş, iç duyuda (batın) ve onun yerine geçende saklı bulunan şey ortaya konularak yapılır. Böylece düşünme bazen sonuca (matlûb) ulaşır, bazen ulaşmaz. Sezme ise orta deyim zihinde bir çırpıda ortaya çıkmasıdır (temessül). Bu ise ya (düşünme) hareketi olmaksızın istek ve arzusun hemen peşinde olur veya bilme arzusu ve (düşünme) hareketi olmaksızın olur. Ve bu sezme ile birlikte orta deyim ve onun konumunda (hükm) olan ortaya çıkar (temessül)." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 113¹⁸⁻²², 114¹⁻³).

53. "Kutsal güç (el-kuvvetü'l-kudsiyyetü) ve varlığının olanağı hakkında daha fazla bilgi istersen dinle! Sen sezginin varlığını, sezme ve düşünme konusunda insanların derece derece olduğunu bilmiyor musun? (biliyorsun). Onların bir kısmı asla kendine düşünme gelmeyen aptallardır. Bir kısmı ise belli bir sınıra kadar kavrayışı vardır ve düşünceden yararlanırlar. Bir kısmı bunlardan daha keskin zekalıdır (eskaf) ve sezgi ile tümelleri (el-ma'kûlât) yakalar. Bu keskin zekâ ise herkesde birbirine ben-

zemez, tersine bazen daha çok bazen daha az olur. Sen zeka kıtlığının sezginin yokluğuna kadar gittiğini görürsün. Öyle ise kesin olarak bil ki zekânın zirvesinin çoğu durumda öğrenme ve düşünmeye gerek duyurmayan sınıra kadar gitmesi olanaklıdır.” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 114⁵⁻¹²).

54. “(...) öyle ise biz bilme gücü (akıl) ile bilen nefsi (en-nefs en-nâtika) demek istiyoruz”. (*Kitâbu'l-Mübâhasât*, s. 95¹⁰⁻¹¹).

55. “Bizdeki algılayan köke (asıl) nefis adını veriyoruz, tü-melleri (külliyyât) algılayana (idrâk) bilen nefis adını veriyoruz.” (*Kitâbu'l-Mübâhasât*, s. 314⁹⁻¹⁰).

3. BİLME BİLİMİ OLARAK MANTIK VE BİLGİ

56. “Bir şey, iki açıdan bilindiği gibi, iki açıdan da bilinmez olur. Birincisi salt kavram açısından bilinir. Şöyle ki her ne kadar doğru veya yanlış olma söz konusu değilse de şeyin bir adı olup da söylenince onun anlamı (ma'nâ) zihinde canlanır (temessül). İnsan denildiğinde veya şunu yap denildiğinde sana söylenen bu şeylerin anlamını bilersen bu anlamı kavrarsın. Bu bilginin ikincisi kavram ile beraber olan yargıdır. Meselâ sana her ak arazdır denildiğinde senin için yalnızca bu sözün anlamının kavramı meydana gelmez dahası bu böyledir diye yargıda da bulunursun. Bu böyledir veya böyle değildir, sözünde kuşkulandığında ise şüphesiz sana söyleneni kavramış olursun. Sen henüz bununla ilgili bir yargıda bulunmadığın için kavrayıp anlayamadığın (tasavvur, fehim) şey konusunda kuşkuya düşmezsin. Çünkü her yargı (tasdîk) bir kavram ile beraber olur ama bunun tersi olmaz. Bu örnekteki gibi, bir anlam ile ilgili olan kavram, sana zihninde bu işlemin (te'lîf) sûretini ve kendisinden işlem yapılan şeyin sûretini -ak ve arazdaki gibi- meydana getirmenin bilgisini verir. Öyle ise doğru yargı, zihinde bu sûretin (te'lîf), onları kaplamına alacak (mutâbaka) şekilde kendinde şeyler ile ilişkisidir (nisbe). Yanlış yargı (tekzîb) ise bunun karşıtıdır (yani şeyleri kaplamına almayacak şekilde, zihinde sûretin şeyler ile olan ilişkisidir).

Aynı şekilde birincisi kavram, ikincisi yargı açısından olmak üzere bir şey iki açıdan bilinmez olur. Böylece bu her iki açıdan (kavram ve yargı) bilinmeyen şey, ancak kazanma yolu ile bilinen olarak meydana gelir. Ve bu her iki bilinmeyenin bilgisi, daha önce gelen bir bilinenin bilgisi ile kazanılır. Ve bu bilinene ait bir yapı ve özellik (heyet ve sıfat) ile kazanılır. Çünkü zihin bu bilinen (ma'lûm) ve onun ile ilgili özelliklerin ve yapıların bilgisinden bilinmeyen (meçhûl) bilgisine geçer. Öyle ise şimdi burada kavramı (tasavvur) bilinmeyen şeyin bilgisini verme özelliği olan bir şey ile yargısı bilinmeyen şeyin bilgisini verme özelliği olan bir şey vardır. Bilgisi, bir şeyin kavramının bilgisini vermesi bakımından toplayıcı olan anlam için, gelenek toplayıcı bir isim varsaymamıştır veya böyle bir isim bize ulaşmamıştır. Çünkü daha sonra açıklanacağı üzere bunların bir kısmı tanım (hadd) bir kısmı betim (resim) bir kısmı örnek (misâl), bir kısmı alâmet, bir kısmı isimdir. Çünkü bunların ortak olduğu şeylerin hepsini içine alan genel bir isim yoktur. Öncelikle bilinen olarak düzenlenip (terfîp) sonra da bu düzen nedeniyle kendisinden başka bir şeyin yargı yolu ile bilinen bir şey olmasına gelince, bu şey nasıl olursa olsun kanıttır. Bunun ise bir kısmı kıyâs, bir kısmı tümevarım (istikrâ), bir kısmı da örneklem (temsîl) ve bir kısmı da başka şeylerdir." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 10¹⁴⁻¹⁵, 11¹⁻²²).

57. "(...) Bilgi de (ilim) böyledir. O, nefiste yerleşmiş (mütekarrıra) bir sûret ve niteliktir. Fakat ona bir çeşit görecelik gerekmiş ve nefse ait bir varlığı (vucûd) olması bakımından özel bir varlığı (vucûd) vardır. Kat kat olmada (dî'f) böyledir. Çünkü o, nefste sayı veya nicelik olarak bulunan bir sûrettir ve ona bir ilişki (nisbe) arız olur." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, s. 159⁸⁻¹¹).

58. "(...) varlığı nefis ile ilgili olan niteliklerin bir kısmı, nite-lenende iyice kök salmış (râsih) veya zor yitip giden ve kısaca hiç yitip gitmeyen niteliktir. Buna meleke denir. Bir kısmı da iyice kökleşmemiş ve kolayca yitip giden niteliktir buna hâl denir." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, s. 181⁶⁻⁸).

59. "(...) Yine bilimler de melekelerdir. Yalnızca öğrenenin bilimin (sınâ'a) yöntemlerini (el-usûl) öğrenip onda uzmanlaşması meleke değildir. Dahası inanılıp, bilinip kesin olduğu kabul edilince silinip gitmesi çok zor olan tek bir bilgi de (rey) melekedir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât, s. 182⁷⁻⁸).

60. "(...) Demek istiyorum ki soyutlama (et-tecrîd), soyutlanmasaydı dışardan kendisine ilişecek olan bir şeyden arındırmak (tebrîe) ve uzak durmaktır (...). Öyle ise bir şeyin kendi varlığından (zât) ve tanımının (hadd) bir parçasından soyutlandığı söylenemez." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 164⁷).

61. "(...) Öyle ise o zaman var mı (hel) ve niçin (lime) sorularıyla yargı (tasdîk), nedir (mâ) ve hangisidir (eyyü) sorularıyla kavram (tasavvur) bilinmek istenir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 68¹⁸).

62. "(...) Niçin sorusu kanıtı (burhân), nedir sorusu tanımı bilmek ister (talep) (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 267²¹).

63. "(...) Öyle ise tanımı vermek; bilimsel kanıtı (burhân) vermek değildir. (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 268¹⁵).

64. "(...) Sen biliyorsun ki bir şeyin tanımı (hadd) kanıttan başkadır. Çünkü her tanımlanan, tanımı nedeniyle kanıtlanmış ve her kanıtlanan, kanıtı (burhân) nedeniyle tanımlanmış değildir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 268²⁰⁻²¹).

65. "(...) Nasıl olur tanım, doğrudan (bizzat) ve yalnızca kavramı (tasavvur) gerektirir. Kanıt (burhân) doğrudan ve yalnızca yargı yapmayı (tasdîk) gerektirir. Yargı yapmanın ancak kavram ile olması ise kabul edilen bir şeydir. Ama bu durum, kavramın kanıt (burhân) açısından meydana geldiği anlamına gelmez. Aksine yargı (tasdîk) kanıt açısından meydana gelir. (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 269⁴⁻⁶).

66. “(...) Bir şeyin gerçek tanımı (el-hadd el-hakîkî) yalnızca bir tanedir. Gerçek tanımın ne olduğunu tanıyınca bu tanımı iki açıdan şeyin varlığına (zât) eşit olduğunu da tanırız. Birincisi yüklem (haml) ve döndürme (in‘ikâs), ikincisi ona eşit (musâvî) ve onun mevcût sûretine eşit (musâvî) tümel bir sûret (sûret ma‘kûle) olması için onun varlığına (zâtî) ait her anlamın mahiyetine tam olarak katılması açılarındandır. Ve bilinmektedir ki böyle bir tanım, yalnızca ve sadece tek bir varlığa ait olur. (...).” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 272¹¹⁻¹⁵).

67. “(...) ve yine tür (nevi‘) günümüzde ve bilimsel kitaplardaki geleneğe göre bizim nezdimizde yalnızca mantık ile ilgili tür ve şeylerin sûretleri anlamına gelir. Şimdi amacımız mantıkçıların kullandıkları anlamlardakilerdir. Bize göre cins sözcüğünün gösterdiği yalnızca ve yalnızca kavram (tasavvur) anlamındaki cinstir. Bu anlam, en küçük bir yorum ile değiştirilse bile cins olmaz. Yaygın olarak bilinen öteki tümellerin durumu da böyledir.” (*Kitâbu‘ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 188⁸⁻¹³).

68. “Tür, hem varlıkta hem de bilme gücünde (akıl) tam olarak meydana gelmiş doğadır (et-tabia el-mütehassıla). Çünkü cinsin mahiyeti, onu meydana getiren durumlar nedeniyle meydana gelince bundan sonra bilme gücünün (akıl) onu yalnızca ve ancak bir işaret ile kazanması gerekir. Çünkü bilme gücü, cinsi elde etmek için, doğa, en son tür olarak (nevi‘l-envâi) meydana geldikten sonra, işâretten başka bir şey istemez (talep).” (*Kitâbu‘ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 202³⁻⁶).

69. “Bu kuşkunun çözülebilmesi için bilmen gereken şudur: Yüklemlerin bir kısmı öznenin mahiyeti için kurucu (mukavim) olan yüklemidir. Bir kısmı ise öznenin mahiyetinin kurucusu olmamakla birlikte, varlık gibi, onun mahiyeti için gerekli bir durum (emr lâzım) olan yüklemidir.” (*Kitâbu‘ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 204¹⁷⁻¹⁹).

70. "(...) Bize göre tanım (hadd) gerçek anlamda (bilhakika) tek bir doğanın (tabia vâhîde) anlamını verir." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 213²¹).

71. "(...) Tanımın ismin açıklanması olmasıyla yetinerek bu gibi örnekleri onların gerçek tanımları olarak kabul etmemiz gerekmez. Çünkü, bildiğin gibi, tanım; mahiyeti gösterir. Her ismin karşısında varsayılması olanaklı olan söz tanım olsaydı, Câhîz'ın (777-869) bütün kitapları tanım kitapları olurdu." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 216¹⁵⁻¹⁹).

72. "(...) aksine bir şeyin tanımı, onun varlığını (zât) kuran şeylerin (mukavvimât) hepsini gösterir." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 217³⁻⁴).

73. "Bu şundan dolayıdır, çünkü tanım, hiç şüphesiz, somut bir şeye (şey muayyen) işâret etmeyen niteleyici (nâi'te) isimlerden meydana gelir (müellef). Nitelik olan isimler, işâret olsaydılar, bu niteleme tanımlama değil, yalnızca isimlendirme olurdu (...) ve bu işarete, nitelik ile bilinmeyen tanımlanmış (ta'rîf) olmazdı." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 217¹⁹⁻²²).

74. "Her tanım, tanımlanana yüklem olması doğru olan (sâdık) bilme gücü ile ilgili bir kavramdır (tasavvur aklî)." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 219¹).

75. "(...) Kısacası tanım bir şeyin ne olduğuna dairdir. Kanıt (burhân) bir şeyin varlığının bir şeye ait olduğuna dairdir. Oysa bir şeyin varlığı (inniyetü) onun mahiyetine yabancı (garîb) ve onun mahiyetinin dışındadır (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, s. 278¹⁸⁻¹⁹).

76. "Tüm dillerde şey ve şeyin yerine geçen başka bir anlamı (ma'nâ) daha vardır. Çünkü her şeyin (emr), o şeyi o şey yapan bir gerçekliği (hakika) vardır. Buna göre üçgenin üçgen olmasının, ak olanın ak olmasının bir gerçekliği vardır. İşte bu gerçeklik bizim bazen (ona) özgü varlık (el-vucûd el-hassî) adını

verdiğimiz şeydir. Bu özgü varlık ile fiilen varolduğu varlık (el-vucûd el-isbâtî) anlamını demek istemiyoruz. Çünkü yine varlık (vucûd) sözcüğü pek çok anlama gelir. Bunlardan biri de şeyin üzerinde yer aldığı gerçekliktir (hakika). Bu durumda sanki bu gerçeklik, şeye özgü varlığın üzerinde bulunduğu (ma aleyh) (durduğu) şeydir (...). Bize göre açıktır ki her şeyin, o şeyin mahiyeti demek olan özel bir gerçekliği (hakikâ hassa) vardır. Ve bilinmektedir ki her şeyin bu özel gerçekliği, fiilen varolmak (el-isbât) anlamındaki varlıktan başkadır. Bu şundan dolayıdır: Sen bunun gerçekliği (hakika) ya somut nesnelerde ('ayân) ya nefislerde veya mutlak olarak nefislerde ve somutlarda birlikte vardır (mevcûd) dediğinde bu sözün meydana gelmiş ve anlaşılmış (mefhûm) bir anlamı (ma'nâ) vardır." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 296¹⁵).

77. "(...) İşte bu anlam ile demek istenilen şey bu şeydir. Ve ona varlık anlamının gerekliliği (luzûm) asla ondan ayrılmaz. Dahası varlık anlamı (mevcûd) her zaman ona lazım gelir. Çünkü o, ya somut şeylerde (el-'ayân) veya sanma (vehim) ve bilme gücünde (akıl) vardır (mevcûd). Şu halde eğer o, böyle değilse bir şey değildir." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 302⁴).

78. "Haber her zaman zihinde gerçekleşmiş olan bir şeyden verilir. Ve mutlak yokluktan olumlu haber verilmez. Ondan olumsuz haber verilirse zihinde ona bir çeşit varlık verilmiş olur. Çünkü dır (hüve) sözümüz bir işaret içerir (tazammun), hiçbir açıdan zihinde sûreti bulunmayan yokluğa (ma'dûm) işaret olanaksızdır." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 30¹³⁻¹⁶).

79. "(...) haber vermek (ihbâr), her ne kadar somut varlıkları (el-'ayân) olmasa da (ma'dûm), nefiste varlıkları olan anlamlardan (meâni) olur. Ve bu anlamlardan haber vermenin anlamı; onların somut şeylerle (el-'ayân) bir çeşit ilişkisi (nisbetün mâ) vardır demektir (...)." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 31¹⁸⁻²⁰).

80. "(...) Açıktır ki kendisinden haber verilen şeyin (el-muhber anı) kesinlikle nefiste bir çeşit varlığının olması gerekir. Gerçek anlamda haber vermek (ihbâr) (öncelikle) nefste varolan ve dolaylı olarak (bilaraz) dışarıda varolan (mevcûd) şeyden verilir (...)." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 32³⁻⁶).

81. "(...) Gerçekte (bilhakika) kesin doğru (yakîn) olan bilgi, bu budur, diye inanılan (i'tikâd) ve yitip gitmesi olanaksız bir inançla onun öyle olmamasının olanaksız olduğuna ilişkin inanmadır (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, s. 78¹¹⁻¹²).

82. "(...) Yalın sözcükler ne doğru ne de yanlış anlamını gösterirler. (...) bunlar özel bir biçimde birleşince (te'lîf) doğru veya yanlış (şâdık-kâzib) anlamını gösterirler. Yalın sözcüklerin anlamları zihinde birleştirilince, yüklem özneyi kaplamına alırsa (mutabaka) doğru, almaz ise yanlış olur. Sonra bu yalın sözcüklerin gösterdiği anlamlar doğru ve yanlış olmasalar da doğru ve yanlışın birer parçasıdır." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, s. 88²⁻⁷).

83. "(...) ve sahihtir ki Ona ilişkin bilgi (ilim) mutlak anlamda doğru (hakk) bilgidir. Ve ona ilişkin bilgi hasıl olunca bu bilgi, bilgi için doğru denilen anlamda, mutlak doğru bilgidir. Ve bilgi için doğru denilmesi, bilinene (ma'lûm) kıyas iledir." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 24⁴⁻⁶).

84. "Doğru (hakk) (sözcüğünden) mutlak olarak somut (el-'ayân) varlıklar, her zaman (dâima) varolan, (zihnin) dışındaki şeyin durumunu (hal) gösteren söz (kavil) veya inancın ('akd) şeyi kaplamına (mutabık) aldığı zamanki özelliği ki buna göre biz bu doğru bir söz ve doğru bir inançtır deriz- anlaşılır (...)." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 46⁴⁻⁶).

85. "Kaplama (mutâbaka) bakımından olan doğruya gelince bu doğru (şâdık) gibi olandır. Ancak kanımca doğru, söz veya inancın şey (emr) ile ilişkisi (nisbe) ve doğru (hakk) ise şeyin (emr) söz veya inanç ile olan ilişkisi itibariyledir ve sözlerin en

gerçek olanı her zaman (dâima) doğru olan ve doğru olanların da en doğru olanı, doğruluğu bir nedene bağlı olmayıp apaçık (evvelî) doğru olanıdır." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 46¹⁰⁻¹³).

86. "Her bilgi (ilim) ya herhangi bir anlama (ma'nâ) ilişkin bir kavramdır (tasavvur) veya bir yargıdır (tasdîk). Çoğu kez kavram, bir yargı olmaksızın olur. Boşluk vardır diyenin sözünü bir yargıda bulunmaksızın kavrayanın durumunda olduğu gibi. Ve insanın anlamını (ma'nâ) kavrayan örneğindeki gibi. Ne insanın ne de tekil şeylerden birinin anlamını kavrayan için bir yargıda bulunma (tasdîk) ve yanlışlama (tekzîb) söz konusudur.

Her yargı veya kavram ya bir çeşit araştırma (bahs) ile kazanılır veya başlangıçta (ibtidâen) meydana gelir. Yargıyı kazandıran şey, kıyâs ve anlattıklarımızdan kıyasa benzeyenlerdir. Kavramı kazandıran şey, tanım (hadd) ve anlatacaklarımızdan tanıma benzeyenlerdir (şebîh)." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 112⁷⁻¹³, 113¹).

87. "(...) Bilgi (ilim) ve sanı (zann) kanıtlarla elde edilmiş bilginin (re'y) altına dahildir (...). Her bilginin (ilim) sanı ile mukâyese edilmesi doğru (hasen) olmaz. Aksine bir yargı olan bilgi (el-ilmu't-tasdîkî) sanı ile mukâyese edilir. Her bilgi, her sanı ile beraber olmaz. Aksine kanıta dayalı bilgi (el-re'y) cinsine girme konusunda ona muvâfık olan sanı ile mukâyese yapılır. Bunun dışındaki şanın bilgisizlikle mukâyese edilmesi gerekir. Yargılama ile ilgili bilgi (el-ilmu't-tasdîkî); bu şey böyledir diye inanmaktır (i'tikâd). Bu bilginin kesin doğru olanı (yakîn); bir şey hakkında bu böyledir diye inanmak ve yitip gitmesi olanaksız olması bakımından onun böyle olmamasının olanaksız olduğuna ilişkin inançtır (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, s. 256⁵⁻⁹).

88. "(...) Sanı, bir şeyin böyle olduğuna dair inanca, böyle olmaması inancının ilişmesinin olanaklı olmasıdır (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, Burhân*, s. 257¹⁹).

89. "(...) Çünkü kesin doğru bilgiyi ancak gerçek bilimsel kanıt (burhân) verir. Kesin doğrunun (yakîn) dışındakilerin ço-

ğunluğu sanıdır (zann). Sanı (zann) ise her zaman güçlü veya zayıf bir kuşku (şekk) ile karışıktır. Kuşku ise yetkinliğin (kemâl) yokluğudur. Kanıtla kazanılan dolaylı bilgi (er-re'yü) her ne kadar kesin doğru (yakîn) değilse de sanı (zann) da değildir. Aksine kesin doğru bilgiye benzeyen güçlü bir inançtır. Öyle ise bu, yine de gerçek anlamda (bi'l-hakîka) bir bilgisizliktir (cehil). Bu bilgi, yanlış (kâzib) olduğunda katmerli bilgisizlik, doğru (sâdık) olduğunda ise, onu ve onunla beraber olanı bozan bir güç olmaksızın bu inancın (el-'ikd) bilme gücünde (fi zâtî'l-'akıl) tek başına bulunmaması açısından bilgisizliktir. Çünkü apaçık olan bilme gücü (el-'aklu's-sarîh) bilinmeyen ancak onu bilinir kılabacak neden (sebeb) açısından kabul eder. (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Cedel*, s. 117-12).

90. "(...) içinde yargı (tasdîk) bulunan kısma gelince bunun ile ilgili yargı ya zorunlu bir tarzda veya nefiste karşıtına (mu'ânid) dair bir kuşku belirmeyen kabul etme (teslîm) tarzında olur. Veya yüksek olasılık (zannı gâlib) tarzında olur. Zorunlu tarzda olan yargı ise ya zorunlu oluşu (zarûret) apaçık olur (zahiriye). Bu da duyu veya deney veya rivâyet (tevâtür) ile olur- veya zorunluluğa gizli (batiniyye) olur. Bu gizli zorunluluk da ya bilme gücünden (akıl) kaynaklanır veya bilme gücünün dışından ve bilme gücünden başka olan bir güce ait olur. Bilme gücünden ('akıl) kaynaklanan ise ya salt bilme gücünün kendisinden (mücerredü'l-'akıl) veya bilme gücünün bir şeyden yardım almasından kaynaklanır. Salt bilme gücünden kaynaklanan zorunlu yargı, kabul edilmesi gerekli olan ilk yargılardır (el-evveliyü'l-vâcib kabûluha). Bütün parçadan büyüktür sözümüzde olduğu gibi. Bir şeyden yardım almakla birlikte bilme gücünden kaynaklanan yargıya gelince buradaki yardımcı, (mu'in) ya bilme gücünün doğasında bulunmayan (gayru gariziyyün fi'l-'akıl) bir yardımcı olur -ki o zaman bu yargı (tasdîk) kazanma ile meydana gelir ve ilkelerden (mebâdi) sonra olur ve sözümüz de bu ilkeler konusunda olur- veya bu yardımcı bilme gücünün doğasında bulunur (gariziyyün fi'l-'akıl) yani bilme gücünde hazır bu-

lunur. Bu bilgi, zihin için orta deyimî doğal (bilfitra) ve hazır olarak bulunan bir kıyas nedeniyle bilinen bir bilgi olur. Buna göre büyük ve küçük deyimden yapılmış kıyas olarak sorun (matlûb) her ne zaman hazır olursa, ikisi arasındaki orta deyim kazanmaya gerek duymaksızın bilme gücü için ortaya çıkar (temessül eder).

Bunun örneği şu sözümüzdür: Her dört çift sayıdır. Dördü ve çift sayıyı anlayan için dördün çift sayı olması ortaya çıkar. Çünkü bu durumda onun için ortaya çıkar ki dört iki eşit parçaya bölünür. İşte böylece her ne zaman dört ve iki sayısı zihin için ortaya çıkınca, bu durumda, orta deyimî ortaya çıkması için dördün ikinin katı olduğu ortaya çıkar. Ama bu sayının yerini otuz altı veya başka sayılar aldığı zaman zihin orta deyimî bulmaya gerek duyar. Öyle ise bu kısma kıyası doğal olan öncül (mukaddimetü fitriyyeti'l-kıyâs) demek daha uygundur.

Bilme gücünün (akıl) dışında olan ise vehmî gücün kesin olarak verdiği yargılardır ve bilme gücünün apaçık ilk yargısı bulunmayan şeyler hakkındaki yargılar vehmî zorunluluk ile olduğu zamanki yargılardır. Çünkü bununla birlikte bu şeyler (umûr) duyuların da (mahsûsat) dışındadır. İşte bu yüzden vehim, nefsi bu şeyler hakkında yanlış zorunlu bir yargı vermek zorunda bırakır. Zira vehim bu şeyleri, duyu (hiss) ile algılanan şeyler konumunda (hüküm) kabul eder. Nefsin algılayan (mümeyyize) olarak varoluşunun ilk başında, bilgiler (ârâu) ve araştırma (nazar) ile donanmadan önce, varolan her şey bir mekandadır veya somut uzaydadır ve âlemin içinde ve dışında olmayan şey, mevcûd değildir tarzında verdiği yargı gibidir. Bilme gücü (akıl) böyle bir yargıyı gerektirmediği halde nefis, bunu zorunlu bir yargı yapar. Fakat bilme gücü bunun karşısında susar. Daha sonra varlık bilgisine özgü bilme gücü (el-akıl en-nazarî) araştırmaya, bilme ve diğer güçler arasında ortaklaşa kabul edilen öncüllerden -her ne kadar kabul ve teslimde vehmin de bir konumu varsa da- kıyaslar yapmaya başlayınca duyularla algılanan

şeylerin onlardan ayrı olan bir takım ilkelerinin bulunduğu sonucuna ortaya çıkar. Dolayısıyla araştırma böyle sonuçlanınca anlatılan tarzda yargılar veren vehim gücü bu sonuca engel olmaya çalışır. Böylece bilinir ki vehim gücünün zorunluluğu yanlış bir zorunluluktur. Her ne kadar ilk etapta çok güçlü bir zorunluluk olsa da onun doğası ve zorunluluğu bilme gücüne (akıl) ilişkin zorunluluktan başkadır. Ve onu (vehim) ilk yanlışlayan şey, kendisinin vehme dahil olmamasıdır. Bununla birlikte bu iki zorunluluğun arasını ayırmak bize çok zor gelir. Ancak sorunun özne ve yüklemine araştırarak bunu yapabiliriz.

Buna göre sorunun (matlûb) özne ve yüklemi duyu algısından daha genel veya duyu algısının (mahsûs) dışında ise ve (vehmin) zarûreti, onu duyu ile algılanan bir şeyin sûretinde (sûretün mahsûse) kabul etmeye çağırıyorsa buna yönelmeyip derhal kanıta (huccet) koşarsınız. Çünkü varlık, şey, neden, ilke, tümel, tikel, sonlu ve buna benzeyen şeylerin hepsi duyular ile algılanan şeylerin dışında kalır. Daha da ötesi insanın gerçekliği örneğindeki gibi, türler ile ilgili gerçeklikler; kesinlikle tahayyül edilen ve vehimlerimizde temessül eden şeylerden değildir. Aksine bunlara yalnızca bilme gücümüz ulaşır. Bilme gücü ile ilgili olan gerçeklikler şöyle dursun duyularla algılanan şeylerin türsel gerçekliklerinin yani her tümel gerçekliğin durumu böyledir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 63¹⁵⁻¹⁷, 64¹⁻²¹).

91. "Kıyasın doğru yargı (musaddak) ve kavram olarak (musavver) kabul görmüş birtakım öğeleri (cüz) vardır. Ve tanımın da (hadd) kavram olarak (musavver) kabul görmüş birtakım öğeleri vardır. (Söz konusu kıyas ve tanımın) bu öğelerine ilişkin bilginin, ancak başka öğelerden kazanma yoluyla meydana gelecek bir süreçte olması için bu özellikteki öğeler sonsuzca (geriye) gitmez. Fakat bu durumlar (umûr); doğrudan doğruya (bilâvasıta) doğru kabul edilmiş (musaddikât) ve kavranmış sayılan (mutasavvirât) yargı ve kavramlarda son bulur. Şimdi doğrudan doğruya, doğru kabul edilmiş olan yargıları sayalım: (1) Duyu-

nun verdiği tekil duyu yargıları (mahsûsât). Bunlar kar aktır veya güneş aydınlatıcıdır sözün gibi olan yargılardır. (2) Kıyasın ortaklığı (şirke) ile duyunun meydana getirdiği deney yargılarıdır (mücerrebât). Şöyle ki bir şeyin bir şeye ait olan varlığını yeniden duyduğumuzda, örneğin afyonun ishal yapması ve göklerin gözlenmiş hareketleri yeniden yeniden meydana gelirse (tekrar) belleğimizde de (zikir) yeniden meydana gelir. Bu durum belleğimizde yenilenip durunca, bellek ile birlikte olan (iktirân) kıyas nedeniyle bizim için bu yenilenmeden bir deney (tecride) meydana gelir. Eğer bu durum örneğin afyonun ishal yapmasında olduğu gibi, doğanın (tabi'a) gerektirdiği bir şey değil de rastlantısal (ittifâk) ve geçici bir şey (arazî) olsaydı, ayrılığa düşmeksizin (ihtilâf) bu durum çoğunlukla (fi'l-ekser) meydana gelen bir şey olmazdı. Öyle ki ishal var olmayınca zihin (nefs) bunu nadir meydana gelen bir şey olarak kabul edip ortaya çıkan bu olmanın nedenini bilmek isterdi (talep). Bu duyum (ihşâs) ve bu bellek (zikr) bu kıyas ile bir araya gelince (ictimâ') bu bir araya gelme sebebiyle zihin (nefs), afyonu içince içeni ishal yapacağı yargısını (tasdîk) kabul eder (iz'ân)." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 112⁶⁻¹², 113¹⁻¹², 114¹⁻⁹).

92. "Herhangi bir amaç için, onun benzerinde ne doğruluğu ne de yanlışlığı üzerine uzlaşmış olmanın (muvâta) sağlıklı (sahih) olmadığı haberlerin rivâyet edilmesi açısından doğru kabul edilen (musaddık) şeyler (umûr) mütevâtir yargılardır. Her ne kadar biz onların varlığını gözlemlemesek de ülkelerin ve şehirlerin varolmasına ilişkin yargıda bulunmamızın zorunluluğu (zarûret) gibi (olan yargılardır mütevâtirat).

Doğru söylediğine güvenilen kişinin sözünden dolayı, söylediği konudaki sözleri doğru bilgiler (ârâu) kabul edilen yargılardır (makbûlât). Onun söylediklerini doğru kabul etmek, ya ona özgü aşkın (semâvî) bir şeyden dolayıdır veya güçlü bir öngöründe bulunma (reviyye) ve düşünme özelliği ile öne çıkmış olmasından dolayıdır. Dinlerin (şeria') önderlerinden (imâm)

kabul ettiğimiz şeylere inanmamız (i'tikâd) gibi." *Kitâbu'n-Necât*, s. 115²⁻¹⁰).

93. "Duyu yargılarına (mahsûsat) yöneltilmiş olarak duyuları izleyen vehim gücünün (kuvvetü'l-vehim) inanmayı (i'tikâd) gerektirdiği (icâb) bir takım bilgiler (ârâu) olan önyargılar (vehmiyyât). Çünkü vehim gücü, bir konuda kavradığı (tasavvur) şeyin karşısında olanı kavrayamaz. Bunun örneği şudur: Halkın pek çoğunun zorla vazgeçirilmediği sürece tüm varlığın boşlukta sona ereceğine veya doluluğun sonsuz olduğuna inanması gibi. Ve yaratılışa bağlı vehimlerin (el-evhâmü'l-fitriyye) hepsinin, her varlığın belli bir yönde yer tutmasının gerekli olduğu yargısında bulunması gibi. Bu iki örnek; yanlış olan (kâzib) vehimlerdir. Bazen bu yargıların bir kısmı doğru olur ve bilme (akıl) gücü onu izler. Tek bir yerde iki cismin veya tek bir zamanda iki yerde bir cismin bulunmasını vehmetmenin olanaklı olmaması gibi. Öyle ise böyle bir cisim ne bulunur ne de bilinir (akledilir).

Gerçekten bu ön yargılar (vehmiyyât) insan zihninde çok güçlüdürler. Bu önyargıların doğru olmayanlarının doğru olmadığı ancak bilme gücü (akıl) ile ortaya çıkar. Bu yargılar doğru olmamakla birlikte kolay kolay vehimden silinip gitmezler. Bu yüzden bunlar, ilk bakışta (bâdii'l-emr) bilme gücü ile ilgili açık bilgilerden (el-evveliyatü'l-akliyye) ve onlara benzeyenlerden ayırt edilemezler. Çünkü biz yaratılışın tanıklığına (şehâdetü'l-fitra) döndüğümüzde yaratılış (fitra) bunlara bilme gücü ile ilgili (akliyyât) yargılara tanıklık ettiği gibi tanıklık eder." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 115¹, 116¹⁻¹³).

94. "Yaratılışın anlamı (ma'nâ'l-fitra) şudur: Bir insanın kendisini bir kerede ergenlik çağına (bâliğ âkıl) gelmiş olarak dünyaya geldiğini vehmetmesidir. Fakat o, bir bilgi (rey) işitmemiş, bir mezhebe inanmamış (i'tikâd) bir ulus ile içli dışlı olmamış (muâşere) siyaset de öğrenmemiş (ârif) ama sadece tekil şeyleri (mahsûsât) gözlemlemiş olsun. Bu tekil şeylerden yansımalar (hayâlat) alıp onlardan birini zihnine sunsun ve bu sunu-

lan şey konusunda kuşkulansın eğer bu durum ona kuşkulanma olanağı verirse yaratılış (fitra) bu kuşkuya tanıklık etmez. Eğer bu durum ona kuşkulanma olanağı vermez ise işte yaratılışın gerektirdiği durum (şey) budur.

Oysa insan yaratılışının (fitratü'l-insân) gerektirdiği her şey doğru değildir. Aksine onların bir çoğu yanlıştır. Doğru olan (sâdık) ancak bilme (akıl) denilen gücün doğasının (fitra) gerektirdiği şeydir. Kısaca sanma (vehim) (gücünün) doğasına (fitra) gelince o çoğunlukla yanlıştır. Ve bu yanlışlık da (kizb) ancak varlıkları (zât) duyularla algılanamayan şeyler konusundadır. Dahası madde ve sûret gibi, duyularla algılananların (mahsûsât) ilkeleri (mebâdii) konusundadır. Daha da ötesi Akıl ve Tanrı (Bârî) konusundadır. Veya duyu algılarından (mahsûsât) daha genel olan (eammm) birlik, çokluk, sonluluk, neden, nedenli ve benzeri gibi konulardadır. Buna göre bilme gücü (akıl), sanma gücünün (vehim) yardım ettiği bir öncülден yola çıkarak bir şeyi bilmeye başladığında sanma gücü bu şeyi bilme konusunda bilme gücü ile çelişmez ve çatışmaz. Sonra bilme gücü, sanma gücünün doğasının (fitratü'l-vehim) gerektirdiği şeye karşıt olan sonuçlara vardığında sanma bu kanıtlamanın gerektirdiği doğruyu (hakk) kabulden (teslîm) kaçınmaya (onu olanaksız görmeye) (imtinâ') başlar. Böylece sanma gücünün doğasının (fitra) bozuk (fâsid) olduğu bilinir. Onun doğasındaki bozukluğun nedeni, onun, duyumlanan (mahsûs) tarzda olmayan hiç bir şeyi kavrayamayan (tasavvur) yaratılışta (cibille) bir güç olmasıdır. Bu durum tıpkı sanma gücünün bilme (akıl) gücüne, bir konumu ve yeri olmayan varlıkların var olduğu sonucunu çıkardığı sonra da onun (vehim) bu şeyin varlığına ilişkin bir yargıda (tasdîk) bulunmaktan kaçındığı öncüller (mukaddimât) konusundaki yardımı gibidir. Sanma gücünün doğası, (fitratü'l-vehim) duyularla algılanan şeyler, duyu ile algılanan şey olması açısından duyularla algılanan şeyin özellikleri konusunda, bilme gücünün (akıl) kendisini izleyeceği doğru kabul edilir (musaddak). Duyularla algılananlar konusunda bu güç bilme gücünün

(akıl) aracıdır (âlet). Sanma gücünün duyular ile algılanamayan şeyler konusundaki doğasına (fitrâ) gelince onları duyular ile algılanan şeylerin varlığına çevirdiği için onun bu konudaki doğası yanlış (kâzib) (yanıltıcı) bir doğadır.” (*Kitâbu'n-Necât*, s. 117¹⁻¹⁴, 118¹⁻⁹).

95. “Yaygın olan yargılara (zâi'ât) gelince bunlar herkesçe bilinip (meşhûr) ve güzel kabul edilen (mahmûde) bilgiler (ârâu) veya öncüllerdir. Bu yargıları (tasdik) ya herkesin tanıklığı (şehâde) gerektirmiştir. Adâlet güzeldir gibi. Ya insanların çoğunun ya da bilginlerin veya bilginlerin (ulemâ) çoğunun tanıklığı gerektirmiştir. Veya halkın aykırı düşmediği konularda bilginlerin erdemli olanlarının tanıklığı gerektirmiştir.

Yaygın yargılar, yaygın yargılar olarak doğa (fıtra) açısından yargı yapmayı gerektiren yargılardan değildir. Yaygın yargılar ne apaçık bilme ile (evvelî aklî) ne de sanma ile (vehmî) ilgilidir. Zira bunlar insan doğasından (fitrî) kaynaklanmaz. Fakat bu yargılar zihinlerde (inde'l-enfus) iyice yerleşmiştir (mütekarrire). Çünkü alışkanlık (âdet) çocukluktan beri ve özellikle denk gele konularda süregelen bir durumdur. Çoğu zaman insan çocukluktan gelen alışkanlıkları severek kabullenir. Kamu düzeni (ıslah), dostluk ve utanma gibi ahlâkî bir şey (el-ahlâk el-insânî), yürürlükten kalkmamış eskiden kalma yasalar (süneni kadîme), tüme varımın çokluğu (el-istikrâ el-kesîr) veya sözün (kavil) salt doğru ile salt yanlış (hakk-bâtıl) arasında, anlaşılamayıp (fatın) mutlak olarak alınacak bir durumda olması, insanı bu yaygın yargıları kabule zorlar.

Yaygın yargılar (zâi'â) ile yaratılıştan (fıtra) gelen yargılar arasındaki ayrımı tanımlamak (ta'rîf) istiyorsan, daha önceden bildiğin yaratılışa göre olan adalet iyi, yalan çirkindir sözünü göz önüne getir ve bu iki söz hakkında kuşku duymaya (şekk) çalış, bütün parçadan büyüktür yargısında kuşkulanmazken, bu ikisi hakkında hemen kuşkulanırsın. Çünkü bu apaçık bir doğrudur (hakk evlâ). Ve tüm varlık (küll) dolu ya da boş olan bir şeyin di-

şında son bulur, sözün(de de) kuşkulanmazsın, çünkü bu yanlış (batıl) bir sanıdır (vehmî). Apaçık bilgiler (evveliyât) ve önyargılar da (vehmiyyât) yine yaygın yargılardır. Bazen bunlara, önyargılar olma özelliğini giderecek bazı nedenler arız olur ve onları yaygın yargılar konumuna çıkarır.

Bu yaygın yargılar, soruşturulmadan ilk bakışta güzel (mahmûde) yaygın yargılar olarak görülmesine gelince, bunlar toplumun genelinin veya farkında olmayan anlayışı güçlü insanların zihinlerine ansızın bir kerede sunulmuş olan birtakım bilgilerdir (ârâu). Ki zihinler bunları kabul etmiştir. Fakat bunlar incelenip soruşturulduğunda güzel kabul edilmezler. Bu, zâlim de olsa mazlûm da olsa kardeşine yardım etmen gerekir diyenin sözü gibidir. Çünkü tek bir şey, işiten herkese göre ilk bakışta yaygın doğru olamaz. Aksine her bir bireye (nefs) göre yaygın doğru değişir.” (Kitâbu’n-Necât, s. 118¹¹⁻¹³, 119¹⁻¹⁵, 120¹⁻⁷).

96. “Sanılar (maznûnât), hakkında yargılamanın sürekli (sâbit) olmadığı bilgilerdir (ârâu). Aksine akla (bâl) bu yargıların çelişğinin (nakîz) olanağı da gelir. Ama zihin bunlara daha çok yönelmiştir. Eğer bu yargının çelişğinin olanağı akla (bâl) gelmez ve bu yargının çelişğı zihne sunulur da zihin onu kabul etmez ve onun çelişğini olanaklı görmez ise o zaman bu yargı salt bir sanı (maznûn sırf) değil, aksine bir inançtır (mu’tekad). Eğer bu yargıya sanı (maznûn) denilirse bu durum isim ortaklığı ile olur. Sanki ona sanı denilmesi, ancak doğru olmayan (gayrı hakk) veya kesin olmayan (gayru vâcib) veya gerçekliği sürekli olmayan (gayru dâimi’l-hakîka) bir inanç (mu’tekâd) olmasından dolayıdır. Doğru veya kesin olmayan ve çelişğı akla (bâl) getirilmemiş olan inançların (mutekâdât) bir kısmı zoraki akla (bâl) getirilince o zaman bunların güzel görülmesi ve kabul edilmesi gerekmez. Ve tanınmışlığına (şöhret) göre çirkin (şenî) olur veya kuşkulu konuma düşerler. O zaman bunlar ilk bakışta (fi’l-

bâdii) yaygın yargılar olup bu yönüyle sanıdan (maznûn) ayrılırlar.” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 120⁹⁻¹⁵, 121¹⁻³).

97. “Yansılar (mütehayyilât); kendileri nedeniyle yargı yapılmalarından dolayı değil, yansıtma yolu ile (sebilü’l-muhâkât) bir şeyin başka bir şey olarak yansıtılmasına (veya düşünün kurulmasına) neden olduğu için birtakım öncüllerdir (mukaddimât). Çoğunlukla bu şeyin (zihindeki) yansıısını (tahayyül) nefsi, bir şeyden hoşlandırmama (tenfir) veya hoşlandırma (tergîb) izler. Kısaca bu yansıyı bir kasılma (kabz) veya genişleme (bast) izler. Mesela bizim balı, acı bir şeye benzetmemiz (teşbîh) ve bunun üzerine (insan) doğasının (tabia’) ondan tiksinişi (nefret) gibi. Ve taşkınlığı (tehavvür) yiğitliğe veya korkaklığı (cübün) ihtiyata benzetmemiz ve (insan) doğasının bunlara yönelmesi (rağbet) gibi.” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 121⁵⁻⁹).

98. “Apaçık bilgiler (evveliyât), kendi varlığı (zât) dışında bunlara ilişkin bir yargı yapmayı gerektirecek bir neden olmaksızın bilme gücü (el-kuvvetü’l-akliyye) açısından insanda meydana gelen önermeler veya öncüllerdir. Bunları önerme yapan anlam (ma’nâ), olumlama ya da olumsuzlama yoluyla yalın (basît) anlamların arasını birleştiren (câmia) düşünme gücüdür (el-kuvve el-müfekkire) veya yargı gücüdür. Duyu (hiss), düşkurma (hayâl) veya başka bir yönün yardımıyla yalın anlamlar (me’âni) insanda meydana gelip yargı gücü (el-müfekkire el-câmia) onları birleştiren (te’lîf), zihninin bir neden olmaksızın ve onları şimdilik nereden kazandığının bilincinde olmaksızın ilk başta (ibtidaen) bu anlamlara ilişkin yargıyı yapması gerekir. Dahası açıkladığımız üzere önyargı gücünün doğası (el-fitra el-vehmiyye) bunu gerektirmeksizin insan bu bilgileri sürekli (dâima) bilmekte olduğunu sanır. Bütün parçadan büyüktür örneğinde olduğu gibi. Bu yargı, ne duyudan (hiss) ne tümevarımdan (istikrâ) ve ne de başka bir şeyden kazanılmıştır. Evet duyunun bütün, parça ve daha büyük ile ilgili bir kavramı vermesi şüphesiz olanaklıdır. Ama bir yargı (tasdîk) ile böyle önerme yapmaya gelince (bu

tamamen yargı gücünün) doğası (cibille) ile ilgilidir. Açıkladığımız üzere önyargılardan (vehmiyyât) doğru (sâdık) olanlar da bu kümeye girerler.” (*Kitâbu’n-Necât*, s.121¹¹⁻¹², 122¹⁻¹¹, 123¹).

99. “Kıyas yapanlar ve onların yolundan gidenler arasında kullanılan önermelerin sınıfları dörttür: Doğru kabul edilenler (müsellemât), doğru sanılanlar (maznûnât) ve bunlar ile beraber olanlar, başkalarına benzeyenler (müşebbihât bigayrihâ) ve düşkurmalar (muhayyelât). Buna göre doğru kabul edilenler ise inançlar (mütekadât) ve başkalarından alınanlardır (me’hûzât). İnançlar da üç sınıftır: Kesin doğrular (vâcib kabûlihâ), yaygın doğrular (meşhûrât), doğru sanmalar (vehmiyât). Kesin doğrular ise doğruluğu apaçık olan ilk bilgiler (evveliyât), gözlemler (müşâhedât), deneyler (mücerrebât) ve deneyler ile birlikte olan sezgiler (hadsiyât), yaygın rivâyetler (mütevâtirât) ve kıyası kendi ile birlikte olan önermeler (el-kazâyâ kıyâsâtuhâ maahâ) (...) ilk ve apaçık doğru olan bilgiler; herhangi bir dış neden olmaksızın apaçık olan bilme gücünün (el-‘aklu’s-sarîh) kendi varlığı (zâtı) ve doğası (garîza) gereği zorunlu olarak doğru gördüğü önermelerdir. Her ne zaman bilme gücü (akıl) önermelerin deyimlerini (hadd) bütün derinliği ile kavrar ise bilme gücü için yargı (tasdîk) meydana gelir. Dolayısıyla yargı yapmadaki duraksama; ancak kavramın kavranmasına ve (önerme yapma) işleminin anlaşılmasına bağlıdır. Deyimlerinin kavranması (özne ve yüklem), apaçık olduğu için bu önermelerin bir kısmının doğruluğu herkes için apaçıktır. Deyimlerinin kavranmasındaki örtüklükten dolayı, bir kısmının doğruluğu herkes için apaçık değildir ve birazcık düşünülmesi gerekir. Çünkü kavram bulanık olunca yargıda bulanıklaşır (...).” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 50³⁻¹⁵).

100. “Gözlemler (müşâhedât) ise duyumlar (mahsûsât) gibi olanlardır. Bunlar, duyuya (hiss) dayanarak yargıda bulunduğu önermelerdir. Bunlar, güneş vardır, güneş aydınlatıcıdır, ateş ısıtıcıdır, önermelerimiz gibi olan önermelerdir (Yine gözlem önermeleri). Duyunun (hiss) dışındaki güçlerin gözlemine dayalı

yorumlama ('itibariyye) ile ilgili önermelerdir. Örneğin bizim bir düşünceye, korkuya, öfkeye sahip olduğumuzu, varlığımızın (zât) bilincinde olduğumuzu (şuûr) ve varlığımızın (zât) fiillerinin olduğunu bilmemiz gibi. Deneyler (mücerrebât) ise yinelenip duran gözlemlerimizi izleyen birtakım yargılar (hüküm) ve önermelerdir. Gözlem, yinelenmeyle bellekler (ezkâr) verir. Böylece bu belleklerden kuşku içermeyen güçlü bir inanç meydana gelir. Varlığında kuşku duymadıktan sonra bu inancın nedenini araştırmak mantıkçının işi değildir. Deney, önermenin bazen kesin doğru (cezm), bazen de çoğunlukla doğru olmasını gerektirir. Ayrıca deney, gözlemlere karışmış olan kıyasla ilgili bir çeşit gizli gücün dışında kalmaz. Bu, odun ile vurmak acı verir yargımızdaki durum gibidir. Deney; nefis, ancak şeyin denk gele olmasından emin olduğu zaman kurulur (inikâd eder). Ve ona yapının (hey'et) durumları eklenerek deney meydana gelmiş (mün'akid olmuş) olur. Deney gibi olanlardan biri, sezgilerdir (hadsiyât). Bunlar, yargı yapmanın ilkesi (mebdeu'l-hüküm) nefsin gerçekten çok güçlü sezgisi olan önermelerdir. Böylece sezgi, kuşkuyu giderir ve zihin onu benimser. Kim bu sezgiyi inkar ederse bu, sezgi gücü için gerekli değerlendirmeyi yapamadığı içindir. Veya sezgi sahibi nezdinde gerçekleşen onun nezdinde gerçekleşmediği için ona karşı çıkma tarzında inkar eder. Örneğin kendisinde ışığın şekillendiği yapılar dolayısıyla ayın ışığını güneşten aldığına dair önermemiz gibi. Yine bunda da bir kıyas gücü ve deneylerle güçlü (şiddetli) bir ilişki (münasebe) vardır. Rivâyete dayalı önermeler (el-kazaya el-tevâtüriyye); olanaklı olmakla birlikte gözlemlerin çokluğundan dolayı kuşkuyu ortadan kaldıran tam bir güven (sükûn) ile nefsin doğruluğuna güven duyduğu (teskin olduğu) önermelerdir. Şöyle ki bu gözlemlerin denk gele (ittifak) ve uzlaşma (tevâtü) yoluyla meydana gelmiş olmasından bu kuşkuyu (reyb) gideren bir güven olması bakımındandır (denk gele ve uzlaşma ile olmak olanaklı olmakla birlikte). Bu önermeler; Mekke, Galen, Öklid ve benzerlerinin

varlığına inancımızda olduğu gibi olan önermelerdir (...).” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 51¹⁻²⁰).

101. “Kıyaslarıyla birlikte olan önermeler ise ancak orta deyimden dolayı yargı yapılan önermelerdir. Fakat bu orta deyim zihnî, kaçırdıklarından değildir ki zihin onu istemeye (talep) gerek duysun. Tam tersine her ne zaman sorunun (matlûb) iki deyimini anımsatılırsa zihin (bâl) orta deyimini anımsar. İki dördün yarısıdır önermemizde olduğu gibi. İnançlar (mu'tekadât) kümesinden olan yaygın doğruların bir kısmı yine apaçık (el-evveliyât) ve onun gibi olan doğrulardır. Ama bunların ilk ve apaçık olması kesin doğru (vâcib kabûliha) olmalarından dolayı değil, tam tersine onun doğruluğu, genelin onu doğru kabul etmesi ('itirafu'l-umûm) bakımındandır. Bunların bir kısmı iyi (mahmûde) denilen bilgilerdir (el-ârâu). Bazen biz bunlara meşhûr adını da veririz. Çünkü bunların dayanağı, yaygın olarak kabul edilmesidir (şöhret). Bunlar öyle bilgilerdir ki insan salt bilme (akıl) sanma (vehim) ve duyma (hiss) güçleri ile baş başa kalmış, bunları benimseme ve doğru görmeye eğitilmemiş olsaydı ve güçlü sanısıyla (ez-zann el-kavî) tekillerin çokluğu için bir genel yargıya varmamış olsaydı ve insan doğasında bulunan acıma, korku, dostluk, kayırma ve benzeri bunları gerektirmemiş olsaydı insan yalnızca bilme veya sanma veya duyu (akıl, vehim, hiss) güçlerine uyarak bu yargılara varamazdı. Örneğin bir öncüle dayanması gerekmeyen hırsızlık ve yalan söylemek çirkindir (kabîh) yargılarımız gibi. Her ne kadar din (eş-şeri'a) onların böyle sanmasını önlemişse de pek çok insanın doğasında (garîza) bulunan acıma duygusuna uyarak -çoğu insanın doğası böyledir- canlıyı kesmenin çirkin (kabîh) olduğunu sanması (vehim) bu cins yargılardandır. Oysa salt bilme gücü (el-aklu's-sâzîc) bu yargılardan hiç birini gerektirmez. İnsan, kendisinin bilme gücü tam ve yetkin olarak bir çırpıda yaratıldığını, bir değer eğitiminden (edep) geçmediğini, nefsânî veya ahlâkî (hulkî) bir etki altında kalmadığını sanmış olsaydı (tevehhüm) bu gibi konularda hiçbir yargıda bulunamazdı. Tam tersine bilgisiz ve kararsız kalabilirdi. Oysa

onun bütün parçadan büyüktür tarzındaki yargılarının durumu böyle değildir. İşte bu (yüzden) yaygın önermeler (meşhûrat) bazen doğru (sâdık), bazen yanlış (kâzib) olabilir.” (İşaretler ve Tembihler, s. 52¹⁻²²).

102. “Bu önermeler, apaçık (evvelî) ve benzeri önermeler ile ilişkilendirilmeyen doğrular oldukları zaman bunların bilme gücü (akıl) nezdinde apaçık (evvelî) doğru olmaları; her ne kadar bilme gücü nezdinde güzel (mahmûde) olsa da, ancak araştırma (nazar) ile olur. Zira doğru olan, güzel (mahmûde) olan-
dan, yanlış olan (kâzib) çirkin (şen’î) olandan başkadır. Nice çirkin görülen vardır ki doğrudur (hakk) ve nice güzel (mahmûde) görülen vardır ki yanlıştır (kâzib). Buna göre yaygın doğru önermeler (meşhûrât) ya kesin doğru önermelerdendir (vâcibât) veya kamu düzeni ve eğitimi ile ilgili (et-te’dibiyât es-salâhiyye) ve ilâhî dinlerin kaplamına giren doğrulardandır. Veya ahlâk ve etkilenmeler ile ilgili (hulkiyât ve infialiyiyât) doğrulardandır veya tümevarımla elde edilmiş doğrulardandır (istikrâiyyât). Bunlar ya mutlak olarak yaygın doğrulardır veya belli bir bilim (sınâ’a) ehli ve siyasal düzene (mille) göre yaygın doğrulardır. Salt sanma gücüne ait yargılar (el-kazâyâ el-vehmiyye es-sırfa) ise yanlış yargılardır. Ancak insanın sanma gücüne ait bu yargıları çok güçlüdür. Çünkü sanma gücü, duyma gücünü (hiss) izlemesi nedeniyle insan bu önermelerin karşısını kabul edemez. Dolayısıyla duyuma (mahsûs) uygun düşmeyen (muvâfık) sanma gücü kabul edemez. Bilinmektedir ki duyumlanan şeylerin, kendilerinden önce gelen ve duyumlanmayan ve varlıkları da duyumlananlar tarzında olmayan birtakım ilkeleri ve temelleri (mebâdi, usûl) bulununca bunların varlıklarının sanma gücünde (vehim) temsil edilmesi olanaksızdır. İşte bu yüzden sanma gücünün kendisi ve fiilleri, sanma gücünün kendisinde temsil edilemez.

Bu nedenle sanma gücü, bilme gücüne (akıl) bu ilkelerin (mebâdi) varlığını sonuç olarak veren temeller (usûl) konusunda

yardımcı olup da birlikte sonuca ulaşacakları zaman sanma gücü (vehim) yan çizer ve bilme gücünün gerekli gördüğü doğruyu kabul etmeyi olanaksız bulur. Nefiste bu çeşit önermeler, apaçık olmayan yaygın (meşhûr) önermelerden çok daha güçlüdür. Bunlar neredeyse ilk doğrulara (el-evveliyât) benzeyip doğru gibi olan (el-müşebbihât) önermelere katılırlar. Sanma gücüne ait söz konusu bu yargılar; duyumlananlardan önce gelen veya duyumlananlardan daha genel olan birtakım şeyler (umûr) hakkında olmaması gereken ve olması gereken şey tarzında veya duyumlananlarda bulunması sanılır tarzında nefsin birtakım yargılarıdır. Örneğin sona erince boşluğun dolulukta sona ermesi gerektiğine ve yine her varlığın somut bir varlık olması gerektiğine inananın inanması gibi. Dinî (şerî') yasalar (sünen) sanma gücüne ait bu yargılara (vehmiyyat) karşı durmasalar idi bunlar yaygın doğrular (meşhûr) olur idi. Söz konusu bu önermelerin yaygınlığını ancak gerçek dinler ve gerçek bilimler (ed-diyânât el-hakîkiyye ve'l-'ulûmu'l-hikemiyye) kırabilir." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 53¹⁻²²).

103. "Sanma gücünün dışlanan önermeleri duyumlananlarda bulunduğu zaman sanma gücünün (vehim) kabul etmeyip karşı koyduğu şey anlamında onun güçlü bir denetimi söz konusu olduğu için neredeyse dışlanmış olan şeyin kendisi, dışlanma konusunda direnç gösterir (mukâvemet eder) öyle ise sanma gücünün yargısı, dışlanan (medfû') ve kabul edilmeyen (münker) bir yargıdır. Çünkü o, yanlış (bâtıl) olmakla birlikte çirkindir (şenî') ama çirkin olması yaygın (şöhret) olmasından olmayıp tam tersine neredeyse bunlar apaçık bilgiler olacaktı. Sanma gücünün başkasıyla çatışmayan yargıları (el-vehmiyyât), yaygın doğrulardır. Ama bunun tersi doğru değildir. Başkasından alarak doğru kabul ettiklerimize (el-me'hûzât) gelince bunlar, ya başkasından alıp doğru kabul ettiklerimiz (makbûlât) veya doğru saydıklarımızdır (takrîriyyât). Başkasından alıp doğru kabul ettiklerimiz, bir veya birden çok uzmanlar

topluluğundan veya kendisi hakkında hüsnü zanda bulunulan bir önderden alınan bilgilerdir (el-ârâû). Doğru sayılanlar ise muhatabın doğru kabul etmesine (teslîm) göre ele alınan öncüllerdir veya bilimlerin ilkeleri (mebâdiu'l-'ulûm) konusunda ortaya konan (ikrâr) ve kabul edilmesi gereken öncüllerdir. Bu kabul, ya bir çeşit çekinceme ile birlikte olur ki buna kanıtlanması gereken şeyler (musâderât) denir. Veya içe sindirilerek (tayyibi nefis) ve hoşnutlukla (musamaha) kabul edilir ki bunlara konulmuş ilkeler (usûlu mevzû'a) denir.

Doğru sanılan (maznûnât) önermelere gelince, her ne kadar kanıt yapan bunları kesin doğru (câzim) önermeler olarak kullansa da, karşıtının doğru olmasından vazgeçiren kesin bir inanç olmaksızın ancak büyük olasılıkla (gâlibu'z-zann) doğru olmanın kendilerini izlediği birtakım sözler ve önermelerdir. Henüz incelenmemiş olan yaygın önermeler (meşhûrât); doğru sanılan önermeler kümesindendir. Bunlar, zihnin dalgınlıkla doğru saydığı önermelerdir. Dolayısıyla doğru sanılmasından (maznûne) ötürü veya ikinci bir duruma kadar yaygın doğruya karşıt olmasından ötürü zihin onları iyice anlamaktan (fetâne) alıkonulmuş olur. Nefse, ilk doğuşunda sanki nefis onları kabul etmiş gibi olur. Bu durumda nefis, kendine (zâtına) dönerse bu doğru kabul ediş (iz'ân), sanıya veya yanlış yargıya (tekzîb) dönüşür. Burada sanı ile demek istediğim, karşıtını olanaklı görmenin bilinciyle birlikte nefsin (birbirine karşıt iki durumdan birine) yönelmesidir. İster zâlim ister mazlûm olsun kardeşine yardım et diyenin sözü bu çeşit öncüllerdendir. Buradaki değerlendirme karşıtının da doğru olabileceği bilinciyle birlikte nefsin (iki durumdan birine) yöneliminin meydana gelmesi bakımından olunca doğru kabul edilenler de (makbûlât) doğru sanılanlar (maznûnât) kümesine girerler. Doğrumsu yahut doğru imiş gibi olan önermelere (müşebbihât) gelince, kendileri bakımından öyle olmadıkları halde apaçık doğrular (evveliyât) ve onlar ile beraber olanlardan

veya yaygın doğrulardan (meşhûrât) birine benzeyen önermelerdir.” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 54¹⁻²²).

104. “Bu benzeyiş (iştibâh); sözcük (lafız) veya anlam (ma'nâ) aracılığı ile olur. Sözcük aracılığı ile olan benzeyiş ise her iki önermede sözcüğün bir (vâhid), anlamın ise ayrı ayrı olmasıdır. Bazen de sözcüğün bulunduğu konuma göre anlam ayrı ayrı olur, tıpkı göz ('ayn) sözcüğünden anlaşılarda olduğu gibi. Bazen bu benzeyiş, ışık (nûr) sözcüğünde olduğu gibi, çok gizli olur. Bu durum ışık sözcüğü bir keresinde görme (basar), başka bir keresinde bilme gücü (akıl) nezdindeki doğru (hakk) anlamında alındığı zaman olur. Bu benzeyiş bazen sözcüğün bileşimine ilişen şey bakımından olur. Bu durum ise ya bileşimin (terkîb) kendisinde olur. Gulâmhasan diyenin sözünde olduğu gibi. Veya kendi başlarına anlamlı olmayıp ancak bileşim ile anlamlı olan bileşimde bulunan ve bağlaç (sılât) görevi gören edatların (hurûf) ayrı ayrı anlama gelmeleri bakımından olur. Tüm edat sınıflarının durumu böyledir. İnsan ne biliyorsa o, bildiği gibidir diyenin sözü gibi. Buradaki o, bazen insanın bildiği şey, bazen insan anlamına gelir. Bazen de bu benzeşim sözcüğe çekimi (tasrîf) sırasında ilişen şey bakımından olur (...). Anlam (ma'nâ) bakımından olan benzeşime gelince, döndürülmesinin de doğru olacağının sanılması nedeniyle meydana gelen şeyde olduğu gibidir. Tıpkı her karın ak olmasından her akın kar olmasının sanılması gibi. Şeyin gerekeni (lâzım) şeyin kendi yerine alındığı zaman da durum böyle olur ve gerekenin durumu (hüküm) şeyin durumu gibi sanılır. Örneğin insanın sanan olması (mütevehhim) ve sorumlu olmasının ayrılmaz niteliği (levâzım) olmasından sanma gücü ve bir çeşit kavrayışı (fıtna) olan her canlının sorumlu olacağının sanılması gibi. Aynı şekilde bir şey, kendisinden araz yoluyla meydana gelen şey ile nitelenince de durum böyledir. Örneğin bir açıdan soğutan bir şeye benzetilerek Afyon soğutucudur yargısının verilmesi gibi. Buna benzeyen diğer şeylerin durumu da böyledir. Kısaca geçerli olan (revâçta

olan) her önerme, yargıyı (tasdik) gerektiren belli bir duruma (hâl) göredir. Çünkü o, önermeye benziyor veya o durum nede-niyle olan şey ile ilişkiye giriyor veya yargıyı gerektiren o duru-ma yakındır. Öyle ise sözcük ve anlama ilişkin benzeşimler (müşebbihât) bunlardır (...). Düşkurmaya dayalı (muhayyelât) önermeler ise söylenince nefiste kasılma ve gevşeme tarzında il-ginç etkiler yapan sözdür. Bu söz, bazen yargının etkisini arttırır-ken, bazen de bu söz ile beraber yargı olmaz." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 55¹⁻²²).

105. "Örneğin aç bir şeye öykünme (muhâkât) yoluyla bal kusturucudur sözümüz ve yargımızın nefiste yaptığı şey gibi. Böylece nefis, baldan kaçınır ve ondan dolayı bir gerilime girer." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 56¹⁻²).

106. "Düş kurmaya dayalı önermelerin hepsinin yanlış ol-ması (kâzib) gerekmez (...). Fakat biz, düşkurmaya dayalı öner-meler adını yalnızca etkisi öykünme (muhâkât) yoluyla olan önermelere veriyoruz (...)." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 56^{7-8, 11}).

107. "Kesin doğru bilgiler (yakiniyyât) ya apaçık bilgiler (evveliyât) ve bunlarla birlikte olanlardır, ya deneyler (tecridiyyât) veya duyu bilgileridir (mahsûsât) (...). Yaygın doğ-rular (za'îât), doğru kabul edilenler (makbûlât) ve sanılara (maznûnât) gelince bunlar kesin doğruların dışındadır." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 126³⁻⁶).

108. "Bilimsel kanıt (burhân) ile tanımın (hadd) yapılması (iktisâb) olanaklı değildir." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 146¹³).

109. "Bölme (kısm) yolu ile de tanım yapılamaz (iktisâb)." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 148¹⁰).

110. "Karşınının tanımlanmasıyla da tanım yapılamaz." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 149²).

111. "Tümevarım, tümel bilgiyi (ilim küllî) vermez ki tanımlı nasıl versin" (*Kitâbu'n-Necât*, s. 149⁴).

112. "Fakat tanım (hadd), bileşim (terkîb) ile kazanılır." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 149¹⁰).

113. "Tanımın, zihinde tamamıyla varolanın sûretine eşit (musâvî) olan tümel sûreti (sûret ma'kûle) kâim kılması gerekir." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 151⁸⁻⁹).

114. "(...) Toplama, çıkarma, çarpma, bölme, kök bulma ve küp alma ve diğer sayılara ilişkin özellikler (ahval), sayılar ancak insanların sanma gücünde (vehim) iken sayılara ilişkin özelliklerdir." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 6²²⁻²⁴).

115. "Zira (burada) düşünce (reviyye) ile kazanılmayan birtakım ilk yargıların (musaddikât evvelî) bulunması gerekir. Aksi takdirde bizim için ikinci (sevânî) yargıları kazanma yolu olmazdı. Zira ikincileri kazanmanın birincilere ilişkin yargı yapmanın (tasdîku'l-evâil) önce gelmesinden başka yolu yoktur. Çünkü her yargı yapmada (musaddak) bir ilk yargıya dayanmak gerekseydi bu durum sonsuzca giderdi ve bunu bir yerde kesip atmanın yolu olmazdı. Öyle ise açıktır ki bunlar, kıyas ile ilgili maddelerin ilkeleridir. Bunlara ilişkin yargı (tasdîk); ister bilme gücünün ilk bilgisi (evvelu'l-akıl), ister duyu (hiss) deney (tecrübe), rivâyet, yaygınlık (şöhret), yanılğı (galat), sanı (zann) veya söylediği şeyi doğru söylediği sanılandan kabul etme nedeniyle olsun fark etmez. Kazanma ile elde edilen bu yargılar; bir kez daha, kendileriyle başka yargıların elde edileceği kıyasların maddelerine dönerler ve bu durumun son bulmaması, umulan şeye kadar sürüp gider." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 7¹⁸, 8¹⁻⁸).

116. "Düşünce (fikir) ile kazanılan ve düşüncenin kazanımı olmadan meydana gelen bilgi (ilim); biri yargı (tasdîk) diğeri kavram (tasavvur) olmak üzere iki kısımdır. Ve düşünce ile kazanılan yargı bizim için bir çeşit kıyas ile meydana gelir. Ve düşünce ile kazanılan kavram bizim için bir çeşit tanım (hadd) nedeniyle meydana gelir." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, s. 51⁶⁻⁸).

117. "Kavramı, yargının bir çeşit ilkesi (mebde) gibi kabul etmek uygundur. Çünkü yargı yapmada kullanılan her şey, kavranmış, ama kavranan her şey ile yargı yapılmış değildir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 534-5).

118. "Öğretme ve öğrenmenin bir kısmı sanat ile ilgilidir (sınâî') marangozluk ve boyacılığın öğrenmesindeki gibi. Bu sanatların fiillerini kullanmaya çalışmak ile bu sanat kazanılır. Bir şiir veya dilin telkin edilmesinde olduğu gibi, bir kısmı telkin ile olur. Bu da ancak, bir melekenin meydana gelmesi için sesleri ve sözcükleri söylemeye çalışma yolu ile meydana gelir. Bir kısmı edep vermek ile ilgilidir. Bu da ancak öğrenen üzerinde meşveret yolu ile meydana gelir. Bir kısmı taklit etmek ile ilgilidir. Taklit, insanın herhangi bir bilgi ve inanca alışmasıdır (ülfet). Bu durum, öğrenen için ancak öğretmene (muallim) güven açısından meydana gelir. Bir kısmı uyarma (tenbîhî) ile ilgilidir. (...) veya ilk bilgiler (evâil) ile kendisine hitap edilip de anlatım (ibâre) veya zihnindeki bir eksiklikten dolayı anlayamayan (fatâne) dolayısıyla bunların ona kabul ettirilmeye (takrir) çalışılan kimsenin durumunda olduğu gibi, olan öğretmedir. Öğrenme ve öğretmenin başka sınıfları da vardır. Ama bunların hiç biri zihin veya düşünce ile ilgili değildir. Zihin ve düşünce ile ilgili olan (öğrenme ve öğretme); daha önce olmayan bir inanç (i'tikâd) veya bilgiyi (re'y) veya kavramı (tasavvur) meydana getirme özelliği olan işitilen (mesmû') bir söz (kavil) veya tümel (ma'kûl) nedeniyle kazanılan şeydir. Zihin ile ilgili olan bu öğrenme ve öğretme; bazen iki kişi arasında olur, bazen ise iki açıdan kişinin kendisinde olur. Böylece insan, örneğin kıyastaki orta deymi sezmesi bakımından öğreten, kıyastan kazandığı sonuç bakımından öğrenen olur. Çünkü öğrenme ve öğretme varlıkça (bizzât) bir, yorum bakımından (bi'l-'itibâr) ikidir. Buna göre tek bir şey, -ki bu bilinenden bilinmeyenin bilgisini kazanmaya girişmektir- kendisinde (fihî) meydana gelene kıyasla öğrenme ve kendisinden (anhu) meydana gelene kıyasla -ki o fâil nedendir- öğretmedir.

Zihin ve düşünce ile ilgili her öğrenme ve öğretme ancak daha önce geçen bir bilgi nedeniyle meydana gelir (...). Çünkü öğrenme ve öğretme nedeniyle varolan her kavram ve yargı ancak daha önce işitilmiş veya tümel (ma'kûl) bir sözden (kavil) sonra var olur. Ve bu sözün (kavil) daha önce bilinmiş olması ve bu bilinmenin de denk gele olmaması, bilfiil değilse bile bilkuvve olarak, sorunla (matlûb) ilgili bir çeşit bilgi olması açısından olması gerekir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 57³⁻²¹).

119. "Yargıya (tasdîk) gelince, ondan önce üç şeyin bilinmesi gelir. Birincisi henüz kendisiyle yargı yapılmaya bile sorunun (matlûb) kavranmasıdır. İkincisi derece bakımından sorundan önce geçen sözün (kavil-kıyâs) kavranmasıdır. Üçüncüsü derece bakımından sorundan önce gelen söze ilişkin yargıdır (tasdîk). Böylece bu üç bilineni soruna (matlûb) ilişkin yargı izler. Derece bakımından sorunu önceleyen söz; ister kıyas, ister tümevarım (istikrâ) ister örneklem (temsîl), gizli kıyas (zâmir), ister bunlardan başka bir şey olarak kabul edilsin, eşittir. Öyle ise öncül veya öncüllere ilişkin bilgi (ilim), iki açıdan meydana gelir. Birincisi kavram, ikincisi, olmayan bir yargının kendisi nedeniyle kazanılması için yargı (tasdîk) açısından meydana gelir. Kavrama gelince, kavramdan önce, başkası değil, yalnızca tanım (hadd) veya betimin (resim) parçalarının kavranmasının gelmesi gerekir. (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 58¹⁻⁶).

120. "(...) Bana göre (öğrenme ve öğretmenin) zihin ile ilgili olması (zihnî), düşünce ile ilgili (fikrî) olmasından daha uygundur. Çünkü zihin ile ilgili olma (zihnî), düşünce (fikrî), sezgi (hadsî) ve anlama (fehmî) ile ilgili olmaktan daha geneldir. Zira düşünce ile ilgili olan öğrenme ve öğretme bir tür istek (talep) nedeniyle olandır. Buna göre burada bir sorun (matlûb) vardır. Sonra nefis, kıyası kazanmada anlatılan tarza göre orta deyimi (el-evsat) istemek üzere harekete geçer ve orta deyimi bulana kadar, onunla ilişkili birtakım şeyleri (el-umûr el-münâsib) ortaya koyar durur. Sezgi (hadsî) ile ilgili olan öğrenme ve öğretme ise

zihin için sorun (matlûb) aydınlanınca (sunûh) bir istek (talep) olmaksızın orta deyimim zihinde canlanmasıdır (temessül) ve çoğunlukla olan (sezgi) budur. Veya zihin için iki öncülünden biri aydınlanır da zihin küçük veya büyük deyimini bir çırpıda ona izâfe eder. Dolayısıyla böylece bir düşünce ve istek olmaksızın sonuç yaratılır. Anlama ile ilgili (fehmi) öğrenme ve öğretme ise herhangi bir aydınlanma ve istek (talep) nedeniyle değil de tam tersine dışarıdan öğretmeni (muallim) dinleme nedeniyle orta deyimim meydana gelmesidir. Çünkü zihin, bütün bunların hepsini içine alandır (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 59⁷⁻¹⁵).

121. "Bize göre, eğer sorun (matlûb) bizim için her bakımdan bilinen (ma'lûm) olsaydı onu sorun yapmazdık ve eğer o, bizim için her bakımdan bilinmeyen (mechûl) olsaydı yine onu sorun yapmazdık. Öyle ise sorun (matlûb) bizim için iki açıdan bilinen (ma'lûm) bir açıdan bilinmeyendir (mechûl). Buna göre o, bizim için kavram olarak (tasavvur) bilfiil, yargı (tasdîk) olarak bilkuvve bilinendir. Çünkü o, ancak özel olması (mahsûs) bakımından bizim için bilfiil bilinmeyendir, her ne kadar yine de özel olmaması bakımından bilfiil bilinen olsa da. Öyle ise bir sorun (talep) olarak görmeksizin aksine bilme (akıl) veya duyma (hiss) veya başka bir gücün doğası (fitra) nedeniyle böyle olan her şey şöyledir şeklinde önceden bizim bir bilgimiz olunca şüphesiz bilkuvve olarak biz pek çok şeyin bilgisini kuşatmış oluruz. Dolayısıyla, bir sorun olarak görmeksizin tekillerin bir kısmını duyu ile gözlemlediğimiz zaman, o durumda onlar, bilfiil ilk bilginin altına girerler (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 75⁹⁻¹⁴).

122. "Zihin ile ilgili öğrenme ve öğretmenin nasıl olduğu ve bunun ancak önceden gelen bir bilgi ile meydana geldiği kesinleşince bizim yanımda kavram ve yargı yapmaya ilişkin ilk ilkelere olması gerekir. Her öğretme ve öğrenme önce gelen bir bilgi ile sonra da her bilgi, bir öğretme ve öğrenme nedeniyle olsaydı bu durum sonsuzca gider ve asla öğrenme ve öğretme söz konusu olmazdı. Aksine hiç şüphesiz bizim yanımda aracısız

olarak yargıları ve kavramları bulunan birtakım şeyler olmalı ve bunlar yargı ve kavramın ilk ilkeleri olmalıdır.” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 77¹⁻⁵).

123. “Duyu, tümevarım ve deney arasındaki ayrımlar şudur: Duyu kesinlikle hiçbir zaman tümel bilgi (rey) vermez. Ama tümevarım ve deney bazen verir. Tümevarım, şartlı veya şartsız (kesin doğru) tümel bilgi vermez aksine büyük olasılıkla doğru bilgi (zannı gâlib) verir. Ama tümevarım deneye döndürülebilir. Deney ise şarta bağlı tümel kesin doğru bilgi verir.” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 98⁴⁻⁶).

124. “Bize göre deney (tecrübe) yalnızca bu yargı üzerine olan gözlenen şeyin çokluğundan dolayı bilgi (ilim) vermez, aksine onun bir kıyas ile birlikte olması (iktirân) dolayısıyla bilgi verir. (...) ama bununla beraber o (deney) kıyastan kaynaklanan mutlak ve tümel bir bilgi de vermez. Aksine şarta bağlı tümel bir bilgi verir. Bu da şudur: Yeniden yeniden duyuya gelip duran bu şeyin, doğası, yeniden yeniden duyumlandığı bölgede (nâhiye) her zaman (dâima) bir şeyi (emr) gerektirmiştir. Ancak bir engel olmuş ve bu yargıda mutlak değil de bu şarta bağlı tümel bir yargı olmuştur. Hiç kuşkusuz herhangi bir nedene (sebeb) gerek duyan bir şey (emr) meydana geldiği sonra bu şeyin meydana gelişi ile birlikte neden, yinelenip durduğu zaman şüphesiz onun yinelenip duran bir neden olduğu bilinir. Öyle ise bu şey (emr) ya neden veya neden ile birlikte olan veya neden olmamanın dışında kalamaz. Buna göre eğer bu şey, neden değil veya doğal olarak neden ile birlikte olan bir şey değil ise çoğunlukla (fi'l-ekser) nedenin meydana gelmesi ile beraber bu şey (emr) meydana gelmez (hudûs). Aksine hiç şüphesiz onun neden olarak veya doğal olarak (bi't-tabı') neden ile birlikte (mukârin) olan şey olarak bilinmesi gerekir (...).” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 96³⁻¹¹).

125. “(...) Öyle ise deney, kesin doğru bilgi (yakîn) vermez. Çünkü ben, deney yanılığdan (galat) koruyan (emân) ve her

zaman (dâima) kesin doğru bilgi verendir demiyorum. Nasıl olur ki kıyas bile böyle değildir. Aksine diyorum ki deneyden, çoğu kez bizim için kesin doğru bilgi ortaya çıkar. Böylece deneyden meydana gelen kesin doğrunun meydana getiriliş yönü bilinmek istenir. (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 96²⁰, 97¹⁻³).

126. "(...) Böylece ma'rife ve ilimden bizim için bilgiyi meydana getiren bir biraraya gelme (ictimâ') meydana gelir. Bu ikisinden olan ma'rifete gelince o, duyudan gelen şeydir, ilim ise bilme gücünden (akıl) gelen şeydir. Çünkü ma'rife şimdi (fi'l-hâl) meydana gelendir, ilim ise ma'rifetten önce vardır. (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 73⁷⁻⁹).

127. "(...) Bilimsel bilginin ilkesi olan ve kesinlikle dolaylı olmayan ve bilme gücünden (akıl) başka bir açıdan kazanılmayan öncüle, apaçık doğru bilgi (el-'ilim el-müte'arife) ve kabul edilmesi gerekli öncül (el-mukaddimetü'l-vâcib kabûlihâ) denir. (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 110¹³⁻¹⁴).

128. "Bilgisizliğin (cehil) bir kısmı basittir -ki bu yalnızca nefiste bilginin yokluğudur ('ademu'l-ilim). Bu bilgisizlik, doğru (hakk) veya yanlış (lâ savâb) bir şey (emr) hakkında nefsin bir bilgisinin (re'yü) olmamasıdır. Ve bu bilgisizlik bir kıyas ile kazanılmaz. Çünkü bu bilgisizlik yalnızca bilginin ('ilim) olumsuzlanması ve nefsin bilgiden boş olmasıdır (huluv) (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 214⁴⁻⁶).

129. "Bilgisizliğin (cehil) bir kısmı mürekkeptir. Bu yalnızca (bilginin) yokluğu değildir. Aksine bu bilgisizlikte bilginin yokluğu ile birlikte ona karşıt olan bir bilginin (re'y) varlığı (vucûd) söz konusudur. Çünkü bu alışkanlık (el-künye ve el-meleke) tarzında olan bir bilgisizliktir. Ve nefsin bir hastalığıdır (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 214¹⁴⁻¹⁵).

130. "Aynı şekilde nefsin sağlığı da iki tarzdadır. Onun ilk sağlığı, nefsin ilk doğası (fıtra) ve temel mizâcı üzere olmasıdır. Ve nefiste onun doğasına uygun olmayan bir anlamın bulun-

mamasıdır. İkinci sağlığı ise nefsin bu sağlık için yatkın kılındığı ilâve yetkinliklerinin kendisi için meydana gelmesidir. Ve bu ilâve yetkinlikler gerçek bilgilerdir (el-ulûmu'l-hakikiyye). (...) Aynı şekilde nefis de kendi temel doğasına (el-fitra el-asliyye) dayanması gereken şeye aykırı düşen yanlış bilgilere (el-ârâu el-bâtıla) inanınca hasta olur.” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 215¹⁻⁶).

131. “(...) Her bilimsel kanıt ile elde edilen bilgi (ilmü burhânî), ancak ondan önce gelen bir bilgi nedeniyle elde edilir. Ama bu durum sonsuzca sürüp gitseydi bilimsel bilgi (el-ilmü'l-burhânî) kesinlikle ortadan kalkardı (...).” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 234⁴⁻⁵).

132. “Öyle ise apaçıktır ki ne yüklemelerin tanımına katılan özneler ve ne de öznelerin tanımına katılan yüklemeler sonsuzdur. Yine bütün bunlardan anlaşılmıştır ki bilimsel kanıtların, kanıtlamaya konu olmayan ve kanıtı kendi içinde olan birtakım ilkeleri vardır (mebâdii). Çünkü bunlar, aşağıdan ve yukarıdan yüklemine durduğu açıklandığı sırada, bölünemeyen öncüllerdir. Ve burada bir şey üzerine bir ilk yüklemine varlığı söz konusudur.” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 235¹¹⁻¹⁴).

133. “(İlk bilgilerin) dışındaki bilgiler (el-'ulûm) ise ya deneyden (et-tecribe) veya kavramlar (el-basait) ile yapılan işlemin (et-te'lif) kendisi yargıyı (tasdîk) gerektirmediği zaman orta deyim (vasat) yolu ile kazanılır. Buna göre kazanılmış bilgileri bilmemeyi önceleyen iki neden vardır: Bunlar, zihin için kavramların (el-basâit) ortaya çıkmasının ve orta deyim ile deneyin yokluğudur. Çünkü kendiliğinde apaçık olan bu ilk bilgileri bu iki nedenden biri önceler ki bu da (kavramların zihin için açığa çıkmaması) ilk olan (nedendir).” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 3321-4).

134. “(...) Öncelikle birlik (vahde) niceliğin (kemmiyye) tümünün ilkesi değildir. Onun bir türünün ilkesidir ki o da ayrışık niceliktir (sayılar). Ve yine nokta her ne kadar niceliğin ilkesi olsa

da, hepsinin ilkesi değildir, aksine ölçü olan (mikdâr) niceliğin ilkesidir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 7213-15).

135. "Orta deyim, kendiliğinde sonucun öznesi ve yüklemi arasında verilen yargının varlığının nedeni ise kanıt (burhân) nedensellik (lime) kanıtı olur. Çünkü o, yargı yapmanın (et-tasdîk bi'l-hüküm) ve yargının varlığının nedenini verir. Öyle ise mutlak anlamda nedeni verendir. Eğer böyle değil de aksine yalnızca yargı yapmanın nedeni ise o zaman yalnızca yargının (tasdîk) nedenini vermekte varlığının (vücûd) nedenini vermemektedir. Dolayısıyla ona varlık (inne) kanıtı (burhân) denmektedir. Çünkü o, yargının kendiliğindeki nedenini değil de varlığını (inniyetü'l-hüküm) göstermektedir (...)." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 73¹³⁻¹⁸).

136. "Şüphesiz sayılara, kendine ilişen (âriz) her şeyden soyut olarak vehimde bir konum sahibi olma durumu arız olur. Her ne kadar sayıların varlıktaki bir şeye âriz olarak varolmaları olanaklı olsa bile." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 21⁸⁻⁹).

137. "(...) İşte o zaman sayı, maddî veya maddeye dayanan insan vehmi ile ilgilidir." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 22⁴).

4. MANTIĞIN KONUSU, YARARI VE KAYNAĞI

138. "Şüphesiz şeylerin mahiyetleri, (zihin) dışındaki şeylerde (fi 'ayâni'l-eşya) ve kavramda (tasavvur) bulunur. Dolayısı ile mahiyetin üç çeşit değerlendirilişi söz konusudur. Birincisi mahiyetin, iki bulunuş tarzından birine göre ve iki bulunuş tarzı bakımından kendisine ilişen ile ilişkilendirilmeden, mahiyet olması bakımından değerlendirilmesidir ('itibar). İkincisi mahiyetin (zihin) dışında (fi'l-'ayân) bulunup da yalnızca ona özgü olan birtakım niteliklerin ('arâz) kendisine ilişmesi bakımından değerlendirilmesidir. Üçüncüsü ise kavranması sırasında (tasavvur) bulunup da yalnızca ona özgü olan özne ve yüklem olma, yüklemce tümel ve tekil (külli-cüzî) olma, yüklemce kalıcı (zâtî) ve geçici ('arazî) olma ve daha sonra öğreneceğin başka şeyler gibi birta-

kim niteliklerin ('arâz) mahiyetin kendisine ilişmesi bakımından değerlendirilmesidir. Gerçek şu ki (zihnin) dışındaki varlıklarda ne kalıcı ne de geçici (zâtî, 'arazî) yüklem olma söz konusudur. Ve ne de özne (mübteda), yüklem (haber), öncül (mukaddime) ve kıyâs olma ve başka bir şey olma söz konusudur. Oysa biz şeyleri düşünüp (fikir) bilmek (ilim) istediğimizde zorunlu olarak bu şeyleri kavram içine (fi't-tasavvur) katmamız gerekir. Böylece zorunlu olarak kavramda (zihinde, tasavvur) bulunan özellikler bu şeylere ilişir ('âriz olur). Dolayısıyla biz kavramda iken ortaya çıkan şeylere ait bu özellikleri yorumlamak zorunda kalırız. Ve özellikle de düşünme (fikir) yolu ile bilinenlerden (ma'lûmât) bilinmeyenleri (mechûlât) algılamaya çalıştığımızda bunu yapmak zorunda kalırız. Çünkü şüphesiz şeyler, ancak zihne kıyasla bilinmeyen şeylerdir. Ve yine aynı şekilde zihne kıyasla bilinen şeyler olurlar. Ve bilinenlerinden bilinmeyenlerine gidebilmemiz için şeylere ilişkin ('âriz) özellik ve nitelik (hâl-âriz), şeyler kavramda iken onlara ilişkin bir özellik ve niteliktir. Her ne kadar şeylerin kendi varlıklarında (zât) sahip oldukları şey, bunlar ile beraber varolmakla (mevcûd) birlikte. Öyle ise bizim için bu özellikler onların kaç tane ve nasıl olduklarına ve bu ortaya çıkan şeyde (âriz) nasıl değerlendirme yapılmasına ilişkin bir bilimin (ilim) olması zorunludur. Çünkü şeyler (umûr) konusundaki bu araştırma (nazar), şeylerin söz konusu edilen iki bulunuş tarzından birine göre olan bir araştırma değildir. Tam tersine şeylerin bu iki bulunuş tarzına ait özelliklerin (ahvâl) algılanmasında yararlı (nefi') olması bakımından olan bir araştırmadır. Öyle ise nezdinde gerçek bilimin (felsefe) şeyleri, varolması bakımından ve söz konusu iki bulunuş tarzına bölünmüş olarak inceleyen (bahs) bir bilim olmasına göre bu bilim (ilim) gerçek bilimin (felsefe) bir bölümü (cüz) olamaz. Söz konusu konularda yararlı bir bilim olması bakımından olan kimsenin nezdinde bu bilim, gerçek bilimin (felsefe) bir aracıdır (âlet). Kimin nezdinde gerçek bilim (felsefe), her açıdan ve her türlü varlıkla ilgili (nazarî) araştırmayı içine alırsa, gerçek bilimin geri kalan bölümlerinin bir

aracı (âlet) olarak yine onun nezdinde gerçek bilimin bir parçası olur (...). Böyle bir sorunda yapılan tartışmalar anlamsız (bâtıl) ve gereksizdir (fuzûl). Anlamsızdır (yanlıştır). Çünkü iki söz arasında bir çelişki yoktur. Çünkü bu iki görüşten her biri gerçek bilim (felsefe) ile başka bir anlamı demek istiyor. Gereksizdir. Çünkü bu gibi şeyleri tartışmanın bir yararı yoktur. İşte araştırmanın (nazar) bu türüne mantık bilimi (ilmu'l-mantık) denir. Çünkü söz konusu şeyler ile ilgili bu araştırma, kendilerinden bilinmeyenin bilinmesine gidilmesi bakımındandır ve başkaca değil yalnızca bu açıdan onlara ârız olan şeyler bakımındandır." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 721-23, 81-23, 91-7).

139. "Bilme gücüne (akıl) sahip olması bakımından insanın yetkinleşmesi, doğruyu (hakk) doğru olduğu ve iyiyi yapılması gereken bir değer olduğu için bilmesinde ve bu değeri (amel) kazanmasındadır. Oysa tek başlarına insanın ilk yaratılışı (el-fitra el-ûla) ve apaçık durumunun (el-bedihyye) bu konulardaki yardımı çok azdır. Söz konusu alanlardaki yetkinliğin büyük bir kısmı, insan için ancak kazanma ile meydana gelir. Bu kazanma ise bilinmeyenin (meçhûl) (bilgisinin) kazanılmasıdır. Bilinmeyeni kazandıran ise bilinenidir (ma'lûm). Öyle ise insanın öncelikle bilineniden bilinmeyenin nasıl kazanıldığını, bilinenlerin durumunun nasıl olduğunu, bilinmeyenin bilgisini vermek için nasıl düzenlendiklerini bilmesi gerekir. Demek istiyorum ki bunlar zihinde gerekli olan düzene göre düzenlendiklerinde bilinenlerin sûreti zihinde bu düzene göre iyice kökleşir ve zihin bunlardan bilinmesi istenen bilinmeyene geçer ve böylece onu bilir." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 103-13).

140. "Mantığın amacı insan zihnine yalnızca şu iki şeyin bilgisini (ma'rife) vermektir. Bunların ilki, şeyin varlığının gerçekliğini ve nasıl olduğunu tanıtip göstermesi için kavramı meydana getiren sözün hasıl olması gerektiğini ve şeyin varlığının gerçekliğine ulaştırmıyorsa onu gerçekliğe ulaştıran diye düşlenen nasıl bozuk bir söz olduğunu, sözün neden ve niçin gerçekliği göster-

mediğini ve bu sözler arasındaki ayrımların neler olduğunu insana tanıtmıştır.

İkincisi yine insana, yargıyı meydana getiren sözün nasıl olduğunu tanıtmıştır. Şöyle ki çelişki içermesi doğru olmayan gerçek kesin doğru (yakîn) yargıyı veren söz (el-kavlü el-mûki') nasıldır. Ve kesin doğruya yakın olan yargı veren söz nasıldır. Öyle olmayıp tersine bozuk ve yanlış olduğu halde, kesin doğru veya kesin doğruya yakın olan yargıdan birini verdiği sanılan söz nasıl bir sözdür. Kesin (cezm) bir yargıdan kaynaklanmayan bir inanma (kanâ'a), nefsin bir yönelimini ve bir sanı (zann) meydana getiren söz nasıl bir sözdür. Doğru ve yanlış (tasdîk-tekzîb) yargının etkisi gibi etki yaparak, bir yargı meydana gelmesi açısından değil de bir düşkurma bakımından, ileri atılma-kaçınma ve gevşeme ve kasılma türünden neftse birtakım etkiler meydana getiren sözler nasıldır. Gerçi bu konuda pek çok düşkurmalar doğru yargının yaptığı işi yaparlar. (...) Bu sonuçları veren sözler (kıyâslar) arasındaki ayrımlar nelerdir. Bunlar niçin böyledir. Bu bilimde bu iki amacı öğrenmeyi amaçlayan kişi bu iki amaca (kavram ve yargı) ulaştıracak öncüllere gerek duyar. İşte bu ilim mantıktır." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 12¹⁻¹⁸).

141. "Bazen insan doğasında (garîze) kavramı veren bir tanım ve yargıyı veren bir kanıt doğabilir (inbiâs). Ancak bu durum bilime dayalı bir şey değildir ve başka bir konuda yanılmaktan (galat) emin olunamaz pek çok şeyde olduğu gibi, mantığı öğrenmemiz (talep) konusunda da doğa ve yaratılış (garîze-karîha) bizim için yeterli olsaydı düşünce akımlarında (mezhep) ortaya çıkan görüş ayrılıkları ve çelişkiler ortaya çıkmazdı ve kendi doğasına (karîha) güvenen tek bir insan bile zaman zaman kendisi ile çelişkiye düşmezdi. Aksine mantık bilimini (sînâ'a) kazanmadığı sürece bu konuda insan doğası yeterli değildir. Nitekim, bazen amaca ulaşsa da (...) insan doğasının diğer pek çok işlerde ('amel) yeterli olmadığı gibi. İnsan, mantık bilimini elde edebileceği düzeyde (meblağ) elde ettiği zaman bu, yine de her

açından onun yanılmayacağı anlamına gelmez. Zira o, mantık bilimini yitirebilir ve pek çok durumda onu kullanmaktan vazgeçer. Bu durum, mantık biliminin kendiliğinde dizginleyici ve yanılmaktan alıkoyucu olmadığı anlamına gelmez. Fakat burada bazı şeyler ortaya çıkmıştır. Birincisi mantıkçının mantık biliminde tam yetkin (kâmil) olmaması açısından olabilir. İkincisi mantığın gereğini yerine getirmiştir ama bazı konuları gözardı edip doğa (karîha) ile yetinmeye kalkışmıştır. Üçüncüsü mantığı kullanma gücünü gösterememiş veya mantığı (kullanmaktan) vazgeçmiştir. Her ne kadar (mantığı öğrenen için) bu gibi durumlar ortaya çıkmakla birlikte bilgi (ilim sahibi, mantık sahibi) olup onu kullandığı zaman onun için meydana gelen yanlış (sehv), mantığa hiç sahip olmayan için meydana gelen yanlış gibi olmaz. Bununla birlikte mantık sahibi, mantığa yönelir ve onu sık sık kullanırsa kendinden dolayı mantıktan gözardı edilmiş bir şey meydana gelmişse onu elde edip ona sahip olur. Çünkü mantıkçı, bir veya birkaç kez mantığı kullanması bozulunca düzeltme ve onu düzgün kullanma gücüne sahip olabilir. Ancak bu mantıkçının son derece anlayışsız olma durumu başka. Durum böyle olunca, her ne kadar kıyıda köşede kalmış konularda yanlış (sehv) düşse de sık sık çalışmanın ona yardım ettiği mantığın ana konularında asla bilerek yanlış düşmez. Gerçekten de insanın inançlarında bazıları çok önemli, bazıları önem bakımından bunlardan sonra gelir. Öyle ise mantıkçının bu önemli işlerdeki durumunu, mantık yasalarını kullanmaya sık sık başvurarak güçlendirmeye ve desteklemeye çalışması gerekir. Ve bazen mantığa başvurular yanlıştan emin olunacak düzeye kadar yükselebilir. Tıpkı doğruluğunu açıkça göstermek için toplama işlemini bütün ayrıntıları ile sık sık yapıp da bu işlemin (akd) tamamındaki kuşkusunu gideren kimsenin durumu gibidir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 12¹⁹⁻²³, 13¹⁻²¹).

142. “Tek tek şeylere (müfredât) ilişkin bilgi (ilim), iki açıdan olur. Çünkü onlar ile ilgili bilgi, ya bunlardan sözü edilen işlemin (te’lîf) yapılıp yapılmamasına elverişli olması bakımından olan

bilgidir veya kendilerine bu anlamın (işlem yapma, te'lîf) iliştigi birtakım şeyler ve doğalar olmaları bakımından olan bilgidir. Bu ikinci bilginin örneği şudur: Ağaç ve benzerinden yapılmış (müellef) evi yapanın (müellif), evin yalın öğeleri olan tahta, tuğla ve çamur gibi şeyleri bilmesinin gerekli olması gibidir. Fakat tahta, tuğla ve çamurun, kendileri nedeniyle ev ve yapı (te'lîf) için uygun gelen bazı özellikleri vardır. Ve bunun dışında başka özellikleri de vardır. Tahtaya gelince o bitkisel nefsi olan bir cevherdendir, onun doğası sıcak veya soğuktur veya onun varlıklar ile karşılaştırılması böyle bir karşılaştırmadır. Çünkü ev yapan ustanın kerestenin bu özelliğini bilmesi gerekmez. Fakat kerestenin sert, yumuşak, sağlam, çürük ve başka özelliklere sahip olmasına gelince bunlar yapı ustasının bilmesi gereken şeylerdendir. Mantık biliminin (sınâ'atü'l-mantık) durumu da böyledir. Çünkü mantık bilimi tek tek olan bu şeyleri, zihinde veya zihin dışındaki ('ayân) varoluş tarzlarından birine göre araştırmaz (nazar). Ve yine onları birtakım mahiyetler olması bakımından şeylerin mahiyetleri olarak da incelemeyiz. Tam tersine ancak daha önce söylediğimiz açıdan bu anlamlara (mahiyetlere) ilişkin yüklemeler, özneler, tümeller, tekiler ve bunlara benzer başka şeyler olmaları açısından inceler." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 16¹⁵).

143. "(...) Şüphesiz bu konu Organon'da (fi't-ta'lim el-evvel) açıklandı (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, s. 186⁴).

144. "(...) Çünkü burâda öncülün (mukaddeme) incelenmesi, kendisine göre değil, bizim onu mantıkta (fi't-ta'lim) kullanmamıza göredir. Çünkü biz öncülleri bazen terkip, bazen tahlil yöntemine göre incelemeye çalışırız. Terkip yoluna girersek öncüller kıyaslardan önce gelir. Tahlil yoluna girersek önce sonucu varsayarız. Sonra orta deyimini (vasat) sorarız (talep)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, s. 267⁹⁻¹²).

145. "Mantık bilimindeki ilk ve öncelikli amacımız; kıyasların bilgisi, kıyasların da bilimsel (el-burhânî) kıyasları araştıran kıs-

mıdır. Bu kısmın bizim için olan yararı, bu araç ile bilimsel bilgilerin (el-'ulûm el-burhâniyye) kazanımına ulaşmaktır. İkinci amacımız ise diğer kıyas sınıflarının bilgisidir (ma'rife). Bunların bir kısmı bize, kıyasa alıştırma (irtiyâd) ve oradan bilimsel bilgilere yükselme yararını sağlar, eytişim (cedelî) ile ilgili kıyaslarda olduğu gibi ve bu kıyasların başka yararları da vardır. Ve bazıları bilimsel bilgileri amaçladığımız sırada, yanıltıcı kıyaslarda olduğu gibi, kendilerinden korunmayı bilme yararı sağlarlar. Bunların bir kısmı kamu çıkarı (mesâlihu'l-medeniyye) ve düzeni (nizamu'l-müşâreke) konusunda yarar sağlarlar. Bunlar hatâbe ve şiir gibidir." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 3⁸⁻¹², 4¹⁻²).

146. "(...) Buna göre mantığın konusu (mevzû') varlıklardan (mevcûdât) birisi olması bakımından ele alınırsa ve gerçek bilim de (felsefe), nasıl olursa olsun varlıklardan birinin bilgisine (ilim) söylenince (vaki olunca), mantık; bilinmeyenin bilgisinin nasıl kazanılacağını tanıtmak veya o konuda yardımcı olmak için, varlıkların durumlarının (ahvâl) ve doğasının ne olduğunu tanıtan bilimin bölümlerinden bir bölüm olur. Mantık, bunu bu özelliğin, varlıklardan birinin özel bir durumu veya ona ilişkin kalıcı bir özellik veya onu kuran, oluşturan bir durum olması bakımından yapar. O zaman mantık; varlık olması bakımından var olan şeyin belli bir durumunu incelemektir. Öyle ise mantık, bilimlerden bir bilimdir. Fakat ikincileyin bu varlığın (mevcûd) durumunu bilmenin başka şeyleri bilmeye yardım etmesi ilişkince (âırız olunca) bu bilgi (ma'rife) kendiliğinde bir çeşit bilgi (ma'rifetün mâ) ve başka bir bilginin de aracıdır (âlet). Dahası bu bilgideki en büyük amaç, onun diğer şeyi bilme (marife) konusundaki yardımıdır. Öyle ise buna göre onun varlıklardan bir bölümüne ilişkin bilgi olması, onun bilimin (felsefe) bir bölümü olması demektir. Ve onun varlıklardan bir bölümünün (cüz) bilgisi olması; diğer bir şeyin bilgisinde yardımcı olması bakımındandır. Ve bu yardımın da onun bir araç (âlet) olması için, olması bakımındandır. Böylece mantığın bilimin bir bölümü olma-

şı, onun araç (âlet) olmasından daha genel olur. Çünkü o, bilinmesine araç olduğu şeyin bir parçası olmaz. Öyle ise mantık, kendisi için a aç (âlet) olduğu şeyin parçası olmaz. Çünkü o bilgiler, mantıkla ölçülen (keyl) ve anlatım ile ('ibâre) tartılan (vezn) bilgilerdir. Dahası mantık; bilgilerin hepsinden daha genel olan mutlak anlamdaki bilginin (ilim) bir parçasıdır. Zira onun mantık olması, araç (âlet) olması bakımındandır. Ve araç (âlet) olması bakımından mantığa, bazen araç olmaktan (âlet) daha genel olan bir anlam yüklenir (...). Onun araç olma ve bilimlerden bir bilim olmasındaki ayrılık, mutlak olarak birbirinden uzak iki anlamdan dolayı değildir. Aksine biri diğerinden daha özel olan bir anlamdan dolayıdır. Zira bu şekilde bilimlerin aracı (âlet) olan her şey, mutlak anlamda bilimin bir parçasıdır. Ama bunun tersi doğru değildir. Öyle ise bunun böyle kavranması gerekir. Her ne kadar, Fârâbî'nin (Fadîlu'l-müteahhirin), mantık bilimin bir parçası değil, bir araçtır diyenin görüşüne yardım konusunda söylediği şeyin söylenmesi olanaklı olanın en tam olanı olsa da. Mantığın araç (âlet) olmasına gelince çünkü o yardım eder, ama her yardım (ma'une) değil. Çünkü şüphesiz bilgi, başka bir şeyin bilgisi konusunda, madde, tartı (mikyâl), ölçü ve kesinlikle madde olmamasına göre yardım eder. Her ne kadar bazen ölçünün (mi'yâr) herhangi bir açıdan (ölçülenin) parçası veya maddesi kılınması olanaklı olsa da. Buna göre örneğin her cisim hareket eder ve nefis cisim değildir deyip sonra bununla yetinip öyle ise nefis hareket etmez sonucunu çıkardığımızda burada kesinlikle mantıksal bir madde söz konusu olmaz. Ve mantık, hiçbir açıdan bu konuda, madde olma bakımından yardımcı değildir. Aksine bu (kıyâs) işleminin (te'lîf) sonuç veren bir işlem olduğunu bize tanıtan bir ölçü (mikyâl) olması bakımından yardımcıdır. Eğer bu kıyas işleminin yerinde herhangi bir tanım (hadd) veya betim (resim) olmuş olsaydı, kesinlikle tanım ve betimin bir parçası olma konusunda bir yarar vermediği halde, mantık, bu tanımın kendisiyle ölçülüp tartılması konusunda yarar verirdi." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs, s. 10⁶⁻¹⁶, 11¹⁻¹⁷, 12¹⁻²).

147. "(...) Mantiğı bildiğimiz zaman, yaptığımız her kıyasta, mantık nedeniyle açık olarak gösterilmiş ve sonuç veren kıyasın bir parçası olacak şekilde, onun mantık ile ölçülmüş olduğunu bilfiil açık olarak göstermemiz gerekmez. Tam tersine nefisde, sonuç verdiğini bildiğimiz bir işlem (te'lîf) ve nefsimizde tanım olduğunu bildiğimiz bir tanım (hadd) geldiği zaman, bu işlem-den sonuca gider ve bu tanım ile yetiniriz (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 12⁶⁻⁹).

148. "(...) Öyle ise mantık, bilimlere, mantıksal olmayan sorunları bakımından bilimlerde madde olarak ele alınmak üzere, yardımcı değildir. Evet cedelin veya hatâbe ve şiiirin ilkelerinin çoğu, birtakım öncüller ve kıyaslar olarak ele alınırlar fakat bunların sorunları (metâlib) mantık ile ilgilidir. Bu şey mi yoksa başkası mı daha erdemlidir, bu zulüm müdür veya değil midir ve bunlara benzer örneklerde olduğu gibi. Çünkü bunlar ispat edilmeleri konusunda mantıkla ilgili birtakım öncüller ve maddeler olarak kabul edilen mantıkla ilgili sorunlardır. Ama bizim sözümüz bu gibi sorunlarla ilgili değildir. Öğrenci (müteallim) emin olmadığı zaman mantıkta ölçü (miyâr) nevinden bildiği şeyi anımsaması nedeniyle mantık bazen konuların bir kısmında yine o konunun bir bölümüymüş gibi konuya dahil olur. Dolayısıyla mantığın konuya girmesi anımsatma (tezkrî) yoluyla olur. (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 12¹³⁻¹⁸, 13¹⁻²).

149. "(...) Ve yine bazen mantık ile başka bir bilim arasında ortak sorunlar olabilir. Bu ortaklığın çoğu metafizik (el-felsefetü'l-ûla) ile beraber olandır. Dolayısıyla incelenerek açıklanması metafizikte olur ve başka bir açıdan veya varsayım (vazı') tarzında mantıkta olur. Böylece bu sorunlar, bilimsel kıyaslarda maddeler olarak kullanılırlar. Eğer bu sorunlara mantıkta öğrenilmiş olmaları bakımından yönelinirse onlara anımsatma tarzında (sebîlü't-tezkîr) yönelinmiş olur." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 13⁵⁻⁹).

150. "(...) Zira mantık, bilimlerde ölçü ve tartı (mikyâl, mizân) olarak kullanılmak için öğrenilmiş, ölçme ve tartmaya (el-

keyl ve'l-'ıyâr) dahil olmak için değil. Bu gibi şeyler ancak, zihinde sabitleşmiş olan mantık konularının her vakit açık olmadığı sanısı ağır bastığı zaman, yalnızca anımsatmak için getirilir. Bu işin gerçeği (doğrusu), mantık varlığı açıkça (tasrîh) gösterilmeksizin öğrenmenin yapıldığı yerde mantığın varlığını bilmek ve mantığı değerlendirmektir. Öyle ise eğer burada mantığın varlığı açıkça gösterilirse bu, anımsatma (tezkiir) tarzında olur.” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs, s. 14²⁻⁶).

151. “(...) Öyle ise mantık, ölçen (mizân) tarzında yardımcı olur yoksa ölçmeye (vezn) dahil olur tarzında değil, çünkü o, ancak böyle olmasından dolayı mantıktır (...).” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs, s. 14¹⁰⁻¹³).

152. “İnsan için en önemli şey, kendi bireysel (şahsî) varlığını (zât) yetkinleştirecek şey ile ilgilenmesi, daha sonra da insanın kendi türüne yarar veren veya kendi türünü koruyan şey ile ilgilenmesidir. Gerçek anlamda insanın varlığı (zâtı) ise ya nâtik nefistir veya bu nâtik nefis insanın varlığından olup da yetkinleştirmeyi amaçladığı şeydir. Ve onun yetkinliği (kemâl) ise bilgi (ma'rife) ile kazanılır. Kazanılmış bilgilerin bir kısmı, yalnızca bilgi (ma'rife) bir kısmı ise yapılacak şeyin (amel) bilgisidir. Kazanılmış bilgi ise kesin doğru sonuç veren (el-kıyâs el-yakînî) kıyas ile kazanılan bilgidir. Kesin doğru sonuç veren kıyas ise gerçek bilim olan kıyastır (burhân). Öyle ise insanın en önce gerçek bilimin (burhân) bilgisine önem vermesi gerekir (...).” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel, s. 7⁸⁻¹²).

153. “Bildiğin gibi mantık biliminin (el-ilmü'l-mantıkî) konusu; birinci tümel anlamlara (el-meâni el-ma'küle el-ülâ) dayanan (istinâd) ikinci tümel anlamlardır (el-meânî el-ma'küle es-sâniyye). Ancak bu ikinci tümel anlamların mantığın konusu olması; kendileri ile bilinenden (ma'lûm) bilinmeyene (mechûl) nasıl ulaşılabileceği açısından dır. Yoksa bunlar; tümel (ma'küle) olmaları ve kesinlikle madde ile ilişkili olmayıp bilme gücü ile ilgili bir varlığı (el-vucûd el-aklî) olmaları veya cisimsel olmayan bir

madde ile ilişkisi olması bakımından mantığın konusu olmazlar.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 93-7).

154. “Mantığın konusuna gelince, açıktır ki onun konusu; tekilerin (mahsûsât) dışındadır.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 10¹³⁻¹⁴).

155. “(...) Gerçek bilim ile uğraşanların çoğu (mütefelsifin) mantığı öğrenir ama onu kullanmaz ve dahası yeniden eski doğâl durumuna (karîha) geri döner. Sanki o, denetleyemeyeceği başıboş dizginsiz bir ata binmiş gibi olur.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 497-9).

156. “Bütün bunlarla birlikte, kavram ve tanımın (tasavvur ve hadd) ilkelerini araştırmak kavram ve tanım ve bilimsel kanıtın (burhân) ilkelerini (mebâdii) araştırmak (bahs) bilimsel kanıt değildir ki birbirinden ayrı olan bu iki araştırma (türü) tek bir araştırma olsun.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 52¹²⁻¹⁴).

157. “(...) Buna göre şeyler, bilme gücünün konusu olduğu zaman, bu şeyler için bilme gücünde (akıl), (bilme gücünün) dışında olmayan bazı durumlar (umûr) meydana gelir. Ve böylece bu şeyler; tümel-tekil, kalıcı (zâtî)- geçici (arazî) olur, cins ve ayırım (fasıl) olur, yüklem (mahmûl), özne (mevzû‘) ve bu kabilden şeyler ile beraber olurlar.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 140¹⁷⁻²⁰).

158. “Mantık; hangi sûret ve maddelerden gerçek olarak (bilhakîka) tanım denilen sağlam tanım (sahîh hadd) ve gerçek olarak bilimsel kanıt (burhân) denilen sağlam kıyasın (sahîh kıyâs) meydana geldiğini; hangi sûret ve maddelerden betim (resim) denilen inandırıcı tanımın (el-haddü’l-iknâ’î) meydana geldiğini; hangi madde ve sûretlerden inandırıcı kıyasın (el-kıyâs el-iknâ’î) -ki bu inandırmanın güçlü olanına ve kesin doğruya (yakîn) benzeyen (şebîh) yargı (tasdîk) meydana getirenine eytişimsel bilim (cedelî) ve inandırmanın zayıf olanına ve yüksek sanı (zannı gâlib) meydana getirenine sözel bilim (hatabî) denir-meydana geldiğini; hangi sûret ve maddeden bozuk tanımın (el-

hadd el-fâsid) ve hangi sûret ve maddeden yanıltıcı (muğâlîfî) ve öyle olmadığı halde gerçek (burhânî) veya eytişimsel (cedelî) kanıtmış gibi görünen sözde bilimsel kanıt (sûfistâî) denilen bozuk kıyasın (el-kıyâs el-fâsid) meydana geldiğini; hangi sûret ve maddeden, kesinlikle bir yargı (tasdîk) meydana getirmeyip fakat nefsi, bir şey hakkında ona yönlendiren (rağbet) veya ondan uzaklaştıran (nefret) veya nefsi gevşeten (bast) veya geren (kabz) düşkurmanın (tahyîl) -ki bu sanatsal kıyastır (el-kıyâs eş-şî'rî)- meydana geldiğini tanıtan (ta'rîf) salt bilgi ile ilgili bir bilimdir (es-sinâ'at en-nazariyye). İşte mantığın yararı (fâide) budur." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 8⁸⁻¹⁵, 9¹⁻⁴).

159. "Ve mantığın düşünme (reviyye) ile ilişkisi; dilbilimin (nahiv) konuşma (kelâm) ve aruzun şiir söyleme ile ilişkisi gibidir. Fakat arı yaratılış (el-fitra el-selîme) ve arı sezgi (ez-zevk es-selim) dilbilim ve aruzu öğrenme gereğini duyurmaz. Oysa hiçbir insanın yaratılışı, (el-fitra el-insaniyye) düşünmeyi (reviyye) kullanma konusunda mantık (el-âlet) ile ön hazırlık yapmaktan vazgeçemez. Ancak Allah Teâlâ nezdinden desteklenmiş (müeyyed) insan başkadır." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 9⁴⁻⁸).

160. "Mantığın amacı göz önüne alındığında düşünürken onu şaşırmaktan koruyacak yasalara ilişkin bir aracın insanın nezdinde bulunmasıdır. Burada düşünme (fikir) ile insanın zihninde hazır bulunan kavram veya yargı gibi şeylerden hazır bulunmayan şeylere kesin olarak geçmek istediği sırada olan şeyi demek istiyorum. Buradaki yargılar; doğru, (ilmî), büyük olasılıkla doğru (zannî), doğru varsaydığımız (vazî') ve doğru kabul ettiğimiz (teslimî) yargılardır. Bu geçiş (intikal), içinde işlem yapılan bir dizi (tertîp) ve bir yapının (hey'e) dışında kalamaz. İşte bu dizi ve yapı bazen tutarlı (kurallara uygun, savâb) çoğu kez tutarlı olmadığı halde tutarlıya benzer olur veya tutarlıya benziyormuş sanılır (tevehhüm). Öyle ise mantık, insana, zihninde kazanılmış şeylerden, kazanılmak istenen şeylere geçiş işlemlerini öğreten bir bilimdir. Ayrıca (mantık) bu şeylerin (umûr) özellikle-

rini, bu işlemleri düzgün veya düzgün olmayarak meydana getiren dizme ve yapının sınıflarının sayısını öğretir." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 2¹⁻¹³).

161. "Çünkü bilinen bilinmeyen (mechûl) karşındadır. Nitekim bir şey bazen salt bir kavram (tasavvur) olarak bilinir. Üçgen adının anlamını bilmemiz gibi. Bazen de yargı (tasdîk) ile birlikte olan kavram olarak bilinir. Her üçgenin iç açıları toplamının iki dik açya eşit olması örneğindeki gibi. Tıpkı bunun gibi bir şey bazen kavram olarak bilinmez. Dolayısıyla tanımlanana kadar anlamı kavranamaz. Anlamı bir, adları ayrı; anlamları ayrı adları bir olan ve bundan başka şeyler örneğinde olduğu gibi. Bazen de bir şey öğrenilene kadar yargı bakımından bilinmez. Dairenin çapının, bilkuvve olarak dik açının iki kenarını kesen kiriş olmasının bilinmemesi gibi. Öyle ise bizim bilimler (el-'ulûm) ve benzeri konulardaki araştırma isteğimiz; kazanılması istenilen (istihsâl) bir kavrama veya yargıya yöneliktir. Şüphesiz sorun olan kavramı açıklayan şeye açıklayıcı söz (kavlü şârih) adı verilegelmiştir. Bu sözün bir kısmı tanım (hadd), bir kısmı betim (resim) ve benzeridir. Sorun olan yargıyı veren şeye kanıt (hucce) adı verilegelmiştir. Bu kanıtın bir kısmı kıyas, bir kısmı tümevarım (istikrâ) ve benzeridir. Çünkü kazanılmış olandan (hâsıl) sorun (matlûb) olana tanım ve kanıttan ulaşılır. Öyle ise bilinmeyen bir sorunu (matlûb mechûl) kazanılmış bir bilinen (ma'lûm) yola çıkarak algılamanın dışında yol yoktur. Yine aynı şekilde kazanılmış bilinen (ma'lûm) ile birlikte, sorunun çözümüne götüren yolu iyice bilmenin (tefattun) dışında bilinmeyen algılamanın başka bir yolu yoktur." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 3^{12-21, 1-4}).

162. "(...) Öyle ise mantıkçının asıl işi; açıklayıcı sözün (kavlü şârih) ilkelerini (mebâdi), bunlar ile tanım ve benzerlerinin nasıl yapıldığını, kanıtın (hucce) ilkelerini, bu ilkeler ile kıyâs ve benzerinin nasıl yapıldığını tanıtmaktır (...)." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 4⁷⁻⁹).

163. "(...) ve bu konuda söylenenlerin hepsi mantık yönteminin (tarîk et-ta'lim) dışına çıkmıştır." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 34¹⁴).

164. "Biz bunu açıklamak için kuşkusuz *Organon*'da (et-ta'lim el-evvel) anlatılanı izlemeyi seçiyoruz (...)." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, s. 75³⁻⁴).

165. "(...) Tekil sözcüklerin betimi (resim) ile ilgili *Organonda* (et-ta'lim el-akdem) bulunan şudur (...)." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 197⁸).

166. "(...) İnsan başkasını yanıltmak için yaptığı kıyası kendi kendine yapar da kendisini yanıltırsa bu konuda yaptığı kıyas; yanıltıcı kıyas (kıyâs muğâlitî) olmanın dışına çıkmaz. Nitekim insanın kendi kendine kıyas yaparken doğruyu (hakk) elde ettiğinde kıyasının bilimsel kıyas (ta'limî) olmanın dışına çıkmaması gibi. Dahası iki değerlendirmeye göre insanın kendinin öğrenen ve öğreten (müteallim-muallim) konumuna geçmesi gibi (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel*, s. 47¹⁰⁻¹³).

167. "(...) Tanımdaki (hadd) duruma gelince bildiğin gibi mantıkta (et-ta'lim) (bir şeyin) birden çok tanımının olması olanaklı değildir." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel*, s. 212¹¹).

168. "Kıyaslar; ya burhânî (ta'limî), ya cedeli (ihticâciyye) (...) ya mudillile sufistâiyye () veya hatabiyye (teşkiikiyye) olur (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel*, s. 331¹¹⁻¹²).

169. "(...) Doğru bilgiyi (hakk) kanıtlamayı amaçlayan kıyas; gerçek bilimdir ve mantıktır (el-burhân ve't-ta'lim) (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel*, s. 18⁸⁻⁹).

170. "(...) Yanılgıya düşüren susturma (et-tebkît el-muğâlitî) ise varsayılmış bir doğrunun (vaz'un mâ) çelişliğini elde etmek için kendisini eytişimci (cedelî) veya bilimciye (et-ta'limî) benzetmenin kullandığı kıyâstır (...). Bu kıyâsa şaşırtma (tadlîl) dememiz daha uygundur (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, es-Safsafa*, s. 6⁸).

171. “(Aristoteles) Organon’da (et-ta’lîm el-evvel) bunun için başka bir örnek verdi.” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 172⁸).

172. “Şüphesiz senin için mantık biliminin (ilmu’l-mantık) bu kadarıyla yetindik. Şüphesiz sana doğruya (savâb) ulaşmanın yolunu tanıttık ki bu yol bilimsel kanıt (el-kıyâs el-burhânî) ve gerçek tanımdır (el-hadd el-hakîkî). Ve yanlıştan (hata) korunmanın yolunu da tanıttık. Bu, sana kıyâs ve tanımlardaki yanlış (galat) yerlerini tanıttığımız şeylerdendir. Her ne kadar yararsız olmasa da bu iki amacın dışındaki şeyleri anlatarak mantığı uzatmadık. Bu iki konunun dışındaki yararlı (nefi’) şeyler örneğin eytişim ile ilgili konular (el-mevâzı el-cedelî) gibi, bunların araçları (âlât) ve kullanılmaları gibi şeylerdir. Sözbilim ile ilgili kıyaslar (el-mekâyisü’l-hatabiyye), bu kıyasların maddeleri, amaçları, bu kıyaslarda nasıl işlem (tasarruf) yapılacağı gibi şeylerdir. Ve sanat ile ilgili (şi’irî) sözler, bunların maddeleri ve amaçlarıyla ilgili olan şeyler gibi. Mantık için yararlı olan bu şeyleri bilmek istersen bunları Şifâ adındaki kitabımızdan öğrenebilirsin.” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 184⁵⁻¹¹, 185¹⁻²).

173. “(...) Yargı (tasdîk) bir bakıma kavramın (tasavvur) tamamlanması gibidir ve yargı yapmada yarar vermeyen diğer kavramlar, bilimlerde dışlanmış gibidir. Çünkü ancak bilimlerde yargı yapmada (tasdîk) yardımcı olan kavramlar talep edilir. Durum böyle olunca, bu kitabın ancak bu anlamdan dolayı, tanımı değil de kanıt (kıyâs) ile ilişkilendirilip *Kitâbu’l-Burhân* denilmesi olanaklıdır. Gerçekte (fi’l-hakîka) ise bu kitap, beraberce *Kitâbu’l-Burhân ve’l-hadd*’dır. Bu kitabın amacının kesin doğru yargı (et-tasdîk el-yakînî) ve gerçek kavramı (et-tasavvur el-hakîkî) meydana getiren yöntemleri (turûk) vermek olduğunu anlattığımızda, onun yararı açık olur. Bu da kesin doğru bilgilere ve bizim için yararlı gerçek kavramlara ulaşmaktır. Dahası mantık olan bu aracı (âlet) kullanmaya ve onun ölçüsü (mizân) ile varlık ve değere ilişkin bilgileri (el-‘ulûm en-nazariyye ve’l-‘ameliyye) ölçmeye başladığımızda, (yararın da ötesinde) bizim

için zorunlu olan gerçek kavramlara ulaşmaktadır.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 3¹¹⁻¹⁸).

174. “(...) Burada (...) bilmen gereken bir şey daha var: Bu da bu kitabı (*el-Makûlât*) yazan (vâzî') onu mantık (ta'lim) yöntemine (sebîl) göre yazmamıştır. Aksine kabul ve varsayım (taklîd ve vazî') yöntemine göre yazmıştır. Çünkü içinde bildirilen şeyi gerçekleştirerek bilmen için mantığa uygun düşen bir açıklama yolu yoktur.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 6⁹⁻¹¹).

175. “Benim sana söylediğimin doğru (hakk) olduğuna ilişkin kanıt şudur: *Temel (el-Asıl)* denilen kitapda bu konular (mebâhis) terkedilmiştir.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 7⁸⁻⁹).

176. “(...) Bize göre çok büyük bir yararı olmamakla birlikte bu kitabı (*Makûlât*) öne almak ilk etapta çoğu kez zararlıdır. Çünkü bu kitabı okuması nedeniyle kendini perişan etmiş çok kimse gördüm.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 8¹⁰⁻¹²).

177. “(...) Kategoriler konusunu uzatmak şöyle dursun bu kitabı (*el-Makûlât*) mantığın başına almanın bile çok büyük bir yararı yoktur.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 191¹).

178. “(...) sana açıklanmıştır ki yargı (tasdîk) çevresinde dönüp duran beş bilimin (sînâ'a) dördüdür. Ve sözde bilim (mugâlitîyye) dışlanmıştır. Eytîşimsel bilimin (cedeliyye) gerçek bilim (burhân) ile aralarındaki ortak yollar nedeniyle bilgelere (hukemâ) çok az yararı vardır. Bu yarar da; alıştırma (irtiyâz), ilkeler (mebâdi) konusunda inandırma ve doğru kabul ettikleri (yanlıştan) dolayı doğru bilgiden ayrılanların yanlışını göstermek ile olur ancak. Ve eytişimsel bilimin (cedeliyye) toplumun geneli için (âmmе) yararı çok azdır (...).” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Hatâbe*, s. 1⁵⁻⁹).

179. “Muhâtap insan olunca ve her insan seçkin (hassî) ve avam (âmmî) olunca ve seçkinlere ancak bilimsel (burhân) yargı (tasdîk) ile hitap edilmesi bakımından yarar sağlayınca ve ava-

ma da ancak hatâbe ile hitab edilince yargı (tasdîk) yarar sağlarken insanların yarar veren yargıyı (tasdîk nâfi') kazanmaları konusunda geriye yararlı iki bilim kalmaktadır: Gerçek bilim (burhân) ve sözsanatı (hatâbe)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Hatâbe, s. 2¹⁴⁻¹⁷).

180. "Bize göre tümel şeyler ile ilgili (el-umur el-külliyye) kıyas ile yapılan konuşmaların (el-muhâverât) cinsleri dörttür: Bilimsel (burhânî), eytişimsel (cedelî) sınaama (imtihânî) ve sözde eytişimseldir (muşâğibî)." (eş-Şifâ, el-Mantık, es-Safsata, s. 6¹¹⁻¹³).

181. "(...) Mantıkçı, şiirdeki sözü (kelâm) yalnızca düşünmüş (muhayyel) bir söz olması bakımından inceler (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, eş-Şi'r, s. 23¹², 24²⁻⁴).

182. "(...) Öyle ise mantıkçının sorunların (metâlib) sınıflarını, bunlar aynı zamanda önermelerin sınıflarıdır, sonra hangi işlemlerin (te'lîf) hangi soruna götürdüğünü ve belli bir sorunun çözümüne götüren her şeyi tanıması ve bilmesi gerekir. Çünkü önermeler her bir kıyas işlemine belli bir sorun (matlub muayyen) tarzında girerler. Önermeler için olan bu durum, henüz onların maddesine bakılmaksızın mutlak önermeler olması bakımındandır. Bu yüzden öncelikle önermelerin özelliklerinin bilinmesi gerekir. Sonra da bu önermelerin maddelerinin nasıl olduğunun bilinmesi gerekir. Önermelerin öğelerinin yapılışındaki doğruluğu (sıdk) demek istiyorum, öyle ki onunla gidilince kesin doğruya (yakîn) gidilir. Neredeyse kesin doğruya benzeyen güçlü sanıya götüren önermelerin, yanlışlığa (galat) götüren, kısaca inandırma denilen doğruluğu yüksek sanıya (aglebü'z-zânn) ve düşürmeye (tahayyül) götüren önermelerin durumunun nasıl olduğunu bilmesi gerekir. Sonra her konuda en iyi ve yüksek olasılıklı olanı (efdâl-agleb) araştırması gerekir. Mantıkçının yalnızca yargı (tasdîk) yönünde araştırma yapması gerekmez, tam tersine bu aynı kıyasa göre kavram (tasavvur) yönünde de araştırma yapması gerekir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs, s. 78-18).

183. “Gerçek bilge (el-hakîm bi'l-hakîka) kendi kendisine veya başkasına bir önermeyle hitap ettiği zaman doğruyu (hakk-sıdk) söylemeyi amaçlar. Dolayısıyla o, doğruyu iyice bilir. Çünkü doğru söz söylemesi için doğru ile doğru olmayan arasını ayırt edecek yasaları (kavânin) bilir. İşte bu gerçek bilge düşünüp söylediğinde doğru söyler (doğruya isabet eder) ve başkasından işittiği söz yanlış (kâzib) olunca da onun yanlışını ortaya koyabilir. Birinci durum söylediği, ikinci durum işittiği şeye göredir (...).” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 6¹⁻⁵).

184. “Hatâbe ve şiir bilimi (sınâ'a) ise varlıkla ilgili tümel şeylerde (el-umûr el-küllî ve el-nazariyye) yarar vermekten çok uzaktır. Çünkü bu iki bilimin konusu tekil şeylerdir. Bunlar tümel şeylere (el-umûr el-külliyetü) nakledildikleri zaman tümel şeylere kötülük edilmiş olur.” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 56¹³⁻¹⁴).

185. “(...) İşte bu nedenle zaman bakımından düşkurmak (tahyîl), doğru yargıdan (tasdîk) önce gelir. Çok çok önceki (kadîm) beğenilen anlatımlar (ibâre) ve tartışmalar (münâzara) ancak şairlerin düşlendirme (tahyîl) yolunda (mezhep) yürümekteydi. Ve insanların ilk işittikleri şey, ancak düş kurdurucu kıyaslara (el-ekâvilü't-tahyîliyye) benzeyen şiir ile ilgili örneklerdi. İnsanlar daha sonra hatâbeye, sonra da eytişim (cedel) ve sözde bilime (safsafa) ve en sonunda gerçek bilime (burhân) yükseldiler (...).” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 201⁵⁻⁹).

186. “Bu kitabı (eş-Şifâ) yazmaya mantık ile başladım. Ve mantık sahibinin (Aristoteles) kitaplarının sırasını izlemeye çalıştım. Ve mantık konusunda önceki kitaplarda bulunmayan birtakım incelikleri (letâif) ve gizemleri (esrâr) ortaya koydum.” (Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş, s. 4¹⁻³).

187. “Öncekilerin (kudemâ) kitaplarında önemli görülen ne varsa hepsini bu kitabımıza koyduk. Eğer bir konu geleneksel olarak bulunması gereken yerde bulunmuyorsa o konuyu uygun gördüğümüz başka bir yere koyduk. Şüphesiz bu kitabıma özel-

likle doğa bilimi, doğa sonrası bilimi ve mantık bilimi konusunda düşüncem (fıkr) ile algıladığım, ve araştırmam (nazar) ile kazandığım şeyleri de ekledim. Şüphesiz mantık ile ilgili olmayan pek çok şey ile mantığın ilkelerini uzatmak gelenekleşmiştir. Oysa bunlar ancak, hikmet biliminin (sınâ'atü'l-hikme), ilk felsefeyi (el-fesefetü'l-lûlâ) demek istiyorum, konusudurlar. Dolayısıyla bunları anlatıp zamanı boşa tüketmekten kaçındım ve onları kendi bağlamına erteledim." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 33¹⁰).

188. "(...) Zorunlu ve olanaklının doğasını (tabia') araştırmak ve olanağın varlığını kanıtlamak, mantıkçı olması bakımından mantıkçıya uygun gelen şeylerden değildir. Aksine bunları araştırmak başka bir bilimin (sınâ'a) konusudur. Mantıkçının amacı ancak ve ancak doğru ve yanlışın durumunu bilmektir (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre*, s. 74³⁻⁵).

189. "Bize göre insan nefsi, bil kuvve bilendir (âkile). Sonra bilfiil bilen (âkile) olur. Ayrıca kuvveden fiile çıkan her şey, ancak bilfiil olan bir şey nedeniyle kuvveden fiile çıkar. Öyle ise burada nefislerimizi tümeller (ma'kûlât) konusunda kuvveden fiile çıkaran bir neden vardır. Çünkü bilme gücü ile ilgili (aklî) sûretlerin verilmesinin ('itâ) nedeni de aynı nedendir. Öyle ise bu neden sûretlerin ilkeleri (mebâdii) soyut olarak kendi nezdinde bulunan ve bilfiil bilen ('akıl) olandır. Ve bu bilfiil bilme gücüne sahip olanın (akıl) nefislerimiz ile ilişkisi (nisbe); güneşin görme gücümüz ile olan ilişkisi gibidir. Nitekim güneş kendi varlığından dolayı (bizâtiâ) bilfiil görünür ve bilfiil görünmeyen şey ise güneşin ışığı (nûr) ile bilfiil görünür olur. (Bilfiil) bilen (akıl) bu şeyin, nefislerimiz nezdindeki durumu da böyledir. Buna göre bilme gücü (akıl) düş kurma (hayâl) gücündeki tekil şeylere (cûzi'yyât) bakıp ('ittıla) bilmeyi öğretenin (faal akıl) ışığı da (nûr) bizdeki bilme gücü (akıl) üzerine doğunca (işrâk) söz konusu tekilleri (cûzi'yyât) madde ve maddeye ilişkinlerden (alâik) soyut (mücerred) bir duruma dönüşür ve bilen nefse (natik nefis) yerleşir (muntabı' olur). Bu durum, tekillerin kendilerinin olduğu

gibi düşkurma (hayâl) gücünden bilme (akıl) gücüne geçtiği (intikal) anlamına gelmez. Ve ayrıca maddeye ilişkinler (alâik) içine gömülmüş olan anlamın (ma'nâ) kendiliğindeki bir değerlendirme ile bilfiil kendi kendisini soyutlamış olması anlamına da gelmez. Tam tersine demek istenilenin anlamı şudur: Nefsin düşkurma gücündeki tekillere (cüzî'yât) bakması (müte'âla) onu, kendisine bilmeyi öğreten şeyden (Faal Akıl) soyut (anlamların) gelmesi (feyz) için hazırlar. Öyle ise nefsin kendisi ve tekiller üzerinde düşünmesi (teemmül ve fikir), onu bilmeyi öğreten (faal akıl) gelen şeyi (feyz) kabul etmesi yönünde hazırlayan çabalarıdır (hareketler). Nitekim orta deyimlerin, sonucu daha güçlü ve pekin olarak (şiddet) kabul etmeye hazırlayıcı olması gibi. Bu durumda bilmeyi öğretenin (Faal Akıl) ışık vermesi (ışrak) dolaşısıyla (vasıta) bilen nefsin (nâtık nefis) söz konusu (tümel) sûret ile bir çeşit ilişkisi (nisbe) meydana gelince nefiste, bir açıdan tekillerin cinsinden olan bir açıdan onların cinsinden olmayan bir şey meydana gelir (hâdis olur)." (eş-Şifâ, *et-Tabi'ıyyât, en-Nefs*, s. 208³⁻¹⁷).

190. "(...) Böylece bilkuvv ve tümeller (ma'kûlât) olan hayaller; bilfiil tümel (ma'kûlât) olurlar. Bu tümeller (ma'kûlât), hayallerin kendisi değil, tersine hayallerden alınan (mültekât) şeylerdir (...). Aynı şekilde bilen nefis (nâtık nefis), düşkurma gücünde bulunan tekil sûretlere bakıp (müteâla) bilmeyi öğretenin (faal akıl) ışığı da (nûr) onun ile bir çeşit bitişince, nefis bu ışıktan dolayı söz konusu sûretleri soyut kılacak şeylerin kendisinde meydana gelmesi için yatkın (mustea'd) hale gelir. Buna göre insanın bilme gücünde (akıl) ilk belirlenen (temyiz) şey; düş kurma (hayâl) gücünde bulunan tekil sûretlerin kalıcı (zâtî) ve geçici (arazî) özellikleri (emr) ile onları birbirine benzeyen (müteşâbih) ve birbirinden ayrı kılan (muhtelif) şeydir. Böylece kalıcı (zâtî) özellikler de birbirinden ayrılmayan (ihtilaf) anlamlar (ma'nâ), birbirine benzemeye (teşâbüh) kıyas ile bilme gücünün varlığında (akıl zâtında) tek bir anlam olur. Ama birbirlerinden ayrıldıkları şeylere kıyâs ile bilme gücünde (akıl) pek çok anlam (ma'nâ)

olur. İşte bu yol ile bilme gücü (akıl) için tek olan anlamı (ma'nâ) çoğaltma ve çok olan anlamı, tek anlam durumuna (hal) getirme kudreti meydana gelir. Çok anlamı, tek anlama dönüştürmek (tevhîd) iki açıdan olur: Birincisi düşkurma gücünde (mütehayyile) sayı bakımından pek çok olan anlamlar; tanım (hadd) bakımından birbirlerinden ayrılmazlar ise tek bir anlam olurlar. İkincisi tanım (hadd) yapma yolu ile cins ve ayrımların (fasıl) bileştirilmesinden (terkip) tek bir anlam (ma'nâ) meydana gelir. Tek bir anlamın, bir çok anlam yapılması da bu iki yolun tersi yönde olur. İşte bu durum, insanın bilme gücünün (akıl) özelliklerindendir." (eş-Şifâ, et-Tabî'ıyyât, en-Nefs, s. 209¹⁻¹⁵).

191. "(...) Böylece bizim nefislerimize bilgi veren (feyz) akla kadar gelip son bulur. Çünkü o, yeryüzü aleminin aklıdır ve biz ona sürekli bilmeyi öğreten (Faal Akıl) deriz." (Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II, s. 145¹⁶⁻¹⁷).

192. "(...) Bizim nefislerimizi yöneten (tedbîr) sürekli öğretilende (Faal Akıl) son bulana kadar (...)." (Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II, s. 151¹³).

193. "Çalıştığı bilimin ilkelerini ve kanıt yaparken bu bilimin dayandığı öncüllerin sağlamlılığını (sıhhat) belirlemek (isbât), tekil bilimlerden birini çalışan hiçbir bilginin işi değildir. Aksine tekil bilimlerin ilkelerinin açıklanması, tümel bilim (el-ilm el-küllî) yapanın işidir. Bu tümel bilim ise ilahiyat bilimidir (el-ilmü'l-ilâhî) ve doğa sonrasını (ma ba'dü't-tabî'i) araştıran (el-ilmü'n-nâzır) ve konusu mutlak varlık olan bilimdir." (Kitâbu'n-Necât, s. 190³⁻⁷).

5. MANTIK VE TÜMELLİK

194. "Daha önce mürekkep ve müfret sözcüğün ne olduklarını, mürekkebin ancak yalın sözcükten yapıldığını (te'lîf), beş kısma ayrılan tekil sözcükleri tümel, tekil, kalıcı (zâtî) ve geçici ('arazî) yüklem olmaları bakımından öğrendin. Öyle ise şimdi bu

beş yalın (müfred) tümel sözcüğün özelliklerini bilmenin, bileşik sözcükleri bilmeyi amaçlama bakımından bileşik sözcükleri bilmeye yardımcı olduğunu bilmen ve ayrıca bu yalın sözcüklerin, bileşik sözcüklerin bilinmesinde gerekli olmayan birtakım başka özelliklerinin olduğunu bilmen gerekir. Öyle ise mantıkta bileşimi amaçlanan bileşik sözcüklerin özelliklerini bilme konusunda yararlı olması için yalın sözcüklerin tüm özelliklerine gerek duyulmaz. Ama yararlı olan özelliklere gelince mantık biliminde onlara vakıf olmak yararlıdır. Bileşik sözcükler mantık bilimine göre ancak yargı ve kavramı verme konusunda yararlı olacak bir yola vakıf olmak için bileştirilirler. Bu verme işi ise kıyaslar, tanımlar ve betimler ile tamam olur. Ve kıyaslar (...) öncüllerden yapılır (te'lîf). Ve bilimlere girmesi için öncüllerin öznelere ilişkin tümel olması gerekir. Ve bilimsel bilgiye (burhân) girmesi için öncüllerin özne ve yüklemlerinin kalıcı ve geçici (zâfî ve 'arazî) olması konusunda anılan ilişkilere göre olması gerekir (...). Beş yalın tümel sözcüğün bilgisi de kıyaslarda yararlıdır, fakat bunların yararı tanımlarda ve betimlerde daha açıktır. Çünkü tanımlar; cins ve fasıllardan olur ve betimler (resim); cins, hâsse ve arazlardan olur ve çoğu durumda tanımlar ve betimler türlere aittir. Bileşik sözcüklerin bilgisine başlamadan önce yalın sözcükler ile ilgili özelliklerin bilgisini öne almak zorunlu veya zorunlu gibidir. Ve yalın sözcüklerin bir takım başka özellikleri de vardır. Bu özellikler, bu sözcüklerin, mantığın konusunu tanımlarken açıkladığımız iki varlık tarzından birine göre var olan şeyleri (el-umûr el-mevcûda), göstermesidir. Oysa kesinlikle bu özelliklerin bilgisi zorunlu değildir. Yani mantık bilimini öğrenme konusunda zorunlu değildir ve asla zorunlu gibi de değildir demek istiyorum. Tekil bireyleri (şahıs) göstermesi bakımından da zorunlu değildir demek istiyorum. Çünkü bunları bilmek; mantık şöyle dursun, herhangi bir bilimde bile yarar veren şeylerden değildir. Ve türleri göstermesi bakımından da bu özellikleri bilmek zorunlu değildir. Çünkü bu durum, mantık biliminde hiç kimsenin gerek duymadığı bir şeydir (emr). Ve mantık bilimi bunlarsız tamam

olur. Geleneğin yüklemeler (makûlât) diye geldiği en genel cinsleri göstermesi açısından da bunları bilmek zorunlu değildir. Ve kategoriler denmesinden dolayı mantık biliminin başında (fâtîha) (bunlar için) bir kitabın ayrılması da zorunlu değildir. Çünkü mantığı öğrenen yalın sözcüklerin bizim tanıttığımız özelliklerini, isim ve kelimeyi öğrendikten sonra önermeleri ve bölümlerini, kıyasları, tanımlamaları ve sınıflarını, kıyasın maddelerini, bilimsel (burhânî) ve bilimsel olmayan tanımları, onların cinslerini ve türlerini -her ne kadar burada on kategorinin (makûlât) var olduğu, onların gösterdiği şeylerin bulunduğu veya onların yalın sözcükler ile gösterilen şeylere dahil olduğu akla (bâl) gelmese bile- (öğrenmeye) geçmesi olanaklıdır. Çünkü bunları bilmemekten dolayı ve birinin bunların sayısını daha az veya daha çok sanmasından dolayı mantık bilimine ciddiye alınacak boşluklar ve zayıflıklar ârız olmaz.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 38¹³, 41²¹, 51⁷).

195. “(...) Tümelemlerden yalnızca cins, nevi ve fasıl; uzlaşma (tevâtî) ile tekillere eşit olarak (bi’s-seviyye) (yüklem diye) vâki olurlar. Çünkü sanılmasın ki cins, nevi ve fasıldan başka bir şey uzlaşma (tevâtî) ile söylenmez. Çünkü tevâtînin, tevâtî olması anlamın kalıcı (zâtî) olması nedeniyle değildir. Aksine değişik olmaksızın anlamca özdeş (vâhid) olması nedeniyle. Çünkü bu özdeşlik (vahde) bazen kalıcı (zâtî) bazen geçici (arazî), bazen hâsse ve genel arazda da bulunur.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 15¹⁰⁻¹⁵).

196. “(...) Bize göre gerçek anlamda (bilhakîka) özne (mevzû‘) üzerinde olan her şey, tümeldir (küllî) ve her tümel (küllî) ise zorunlu olarak özne üzerine bir yüklem. Çünkü bu tümenin, bilfiil veya bilkuvvu bu sözün tümel olarak üzerine yüklem yapıldığı tekileri vardır ve bir öznedeki (fi) varolan her şey kendine araz denilen şeydir. Öyle ise her araz bir öznedeki mevcûttur.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 22⁸⁻¹¹).

197. "Böylece açıklandı ki nasıl olursa olsun birden çok şeye söylenen genel anlam tümel, özel anlam (el-ma'nâ el-hâss) ise tekildir." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 27¹¹⁻¹³).

198. "(...) Zira tümel (külli) ancak ve ancak sözcükte (lafız) veya kavranırken (tasavvur) mevcuttur (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 33³⁻⁴).

199. "(...) Bize göre yalın sözcükler ile gösterilmesi uygun olan yalın anlamların (el-me'âni'l-müfrede) hepsi şu on tanenin dışında kalmaz. Bunlar, ya cevheri (...) ya niceliği (...), ya niteliği (...) ya göreceliği (izâfet) (...), ya yer (eyn) (...) ya zaman (metâ) (...) ya durum (vazı') (...) ya iyelik (cüdde, mülk) (...) ya etki (yef'al) (...) veya edilgiyi (yenfa'ili) (...) gösterirler." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 57¹⁴⁻²⁰).

200. "(...) Bu şundan dolayıdır: Tümelin kesinlikle dış varlıkları (fi'l-'ayân) yoktur, onlar ancak nefiste vardır (vucûd)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 92⁷⁻⁸).

201. "Bize göre ölçme (mesâhe) bitişiğin (muttasıl), sayma ('adde) ayrışığın (munfasıl) ölçülmesidir. Sayı ve ölçünün (mesâhe) bir kısmı nefistedir o da sayan ve ölçendir ve bir kısmı şeydedir o da sayılan ve ölçülendir." (eş-Şifâ, *el-Mantık el-Makûlât*, s. 132⁹⁻¹⁰).

202. "Öyle ise niceliğin üç gerçek özelliği (hâsse) anlatılmıştır. Bunlar parçalarının olması, ölçülebilir olması (takdîr), eşitlik ve eşitsizliği kabul etmesidir." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 143⁶⁻⁷).

203. "(...) Bize göre tekil doğanın (et-tabi'a eş-şahsiyye), tümel olması (külliyye) bakımından tümel doğa (et-tabi'a el-külliyye) ile varolma (vucûd) konusunda mutlak olarak kesinlikle hiçbir ilgisi yoktur. Öyle ki (onun ile) ortak olması gerekli olsun. Ama tümel olan doğaya gelince hiç kuşkusuz o, bireye (şahıs) bağlı ve onunla ilgilidir." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Makûlât*, s. 97⁷⁻⁹).

204. Böylece açıklanmıştır ki öznenin (mevzû') tümelliği (külliyye) yargının (hüküm) tümelliğini gerektirmez." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 50⁹).

205. (...) İnsan (sözcüğü) genel ve özel olmaya (âmm-hâss) engel değildir. Ama sözcüğün kendisi bunları (genel ve özeli) göstermez. (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 51²⁻³).

206. "(...) Bütün bunlardan ortaya çıkmıştır ki öznenin tümelliği, yargının tümelliğinden başkadır. Ve yargının (hüküm) tümelliğini olumluda "her", olumsuzda "hiç biri" sözcükleri gösterir. Bu ikisi (her ve hiç biri) yargının genel ('umûm) oluşunu gösterir. Oysa öznenin genel oluşu, onun genel olmasını gösteren bir sözcük açısından değildir. Aksine özne kendi doğasında (tabi'a) tümeldir (küllî). Tümel nicelik eklemi (es-sûr el-küllî) yargının tümelliğini, yükleme değil, özneye göre gösterir. Buna göre her ne kadar yüklem tümelde olsa, niceleme eklemi onun tümelliği ile ilgili bir ilişkiyi (nisbe) göstermez. Aksine yüklem, öznenin tümel olmasına yönelik olan ilişkisini gösterir. (...)" (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 52⁸⁻¹³).

207. "(...) Önermenin kendisine ve sûretine gelince o hiçbir şey gerektirmez (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 56¹¹).

208. "(...) Önermenin (tanımında) vaki olan doğruluk, her zaman önermenin sûretine tâbidir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 63⁵⁻⁶).

209. "(...) Aksine sana düşen görev tümelleri yakalamaktır (avlamaktır) ('aleyke bi iktinâsi'l-külliyât). (...) Bil ki kıyas, senin için ancak tümellerden meydana gelir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs, s. 448¹⁴⁻¹⁶).

210. "(...) Bize göre kıyasın en büyük yararı tümel şeylerde (el-umûr el-küllîye) ve tümel şeylere hazırlayıcı olan burhân, cedel ve muğâlata bilimlerindedir. Ama muğâlata kötüdür (mezmûm) (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık el-Kıyâs, s. 454¹⁵⁻¹⁶).

211. "(...) Kısaca bilgi ya genel veya özel ile ilgilidir. Ve yine bilgi (ma'rife) ya bilkuvve veya bilfiil olur. İşte bu nedenle tikeli bilmezken tümeli bilenler olmamız olanaklıdır. Ama bu bilgisizlik, bilginin ('ilim) yalnızca yokluğu anlamında değil, aksine bilginin karşıtı anlamındadır. (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 546¹³⁻¹⁵).

212. "(...) Tümeller, duyular ile algılanan tikellerin karşısında dizilince bizim nezdimizde tekiler daha önce gelir ve daha önce bilinirler. Çünkü bizim önümüzde ilk duran ve ilk tanıdığımız şey; duyular ile algıladığımız şeyler (mahsûsât) ve onların hayâlleridir. Sonra bu duyu algılarından bilme gücü ile ilgili tümelleri (el-külliytü'l-akliyye) avlamaya/yakalamaya geçeriz. Sonra tür ile ilgili tümeller, cinsle ilgili tümellerin karşısına dizilince doğal olarak cins ile ilgililer önce gelir (...) yine onlar bizim bilme güçlerimiz (akıl) nezdinde önce gelir ve daha önce bilinirler. Bize kıyasla türle ilgili tümeller çok sonra gelir ve daha az bilinirler (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 106¹⁷⁻¹⁹, 107¹⁻³).

213. "(...) Güneş ve bu güneş sözümüz birbirinden ayrıdır. Çünkü güneş sözümüz bir çeşit doğa (tabia') ve cevheri, bu güneş sözümüz ise bu doğadan özelleşmeye göre meydana gelmiş belli somut bir şeyi gösterir. (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 144⁹⁻¹⁰).

214. "Doğal olan tümele (et-tabîatü'l-külliyye) üç tarzda tümel (külliyyetü) denir. Buna göre varlıkta, bilfiil pek çok şeye yüklem olması açısından tümel denir. Bilme gücüyle ilgili yargılar için söylenen tümeller, bu şarta bağlı tümel olması açısından değildir. Şimdiki durumda (fi'l-hâl) tek bir tanesine rastlansa da varlık bakımından pek çok şeye yüklem olma olasılığı (muhtemel) olana tümel denir. Yedigen ev gibi. (...)" (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 144¹⁵⁻¹⁸).

215. "(...) Varlık bakımından bilfiil genele sahip olmayan ve yine sahip olma olanağı da olmayana yüklem olan tümeldir. Fa-

kat onu, bilme gücünün (akıl) salt kavraması, bunda (tümelliğin temeli olan) ortaklığa engel değildir. Çünkü onda ortaklığın olmasına engel, ona ilâve edilen başka bir anlam ve durumdur ve bu şey, onun her zaman (ebeden) ancak tek bir şey olduğunu gösterir. Doğanın (tab'ia) kendisine gelince onun kavranması buna engel değildir. Çünkü sayıca özdeş olarak kavranan doğa tek bir şeydir. Tam tersine tek başına doğanın kavranması, bilme gücü (akıl) bakımından pek çok şeye yüklem olmasına engel olmayan bir şeydir. Fakat bilme gücünün (akıl) onu olanaklı görmesini engelleyen onun kavranmasının arkasında duran başka bir anlam vardır.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 145¹⁻⁶).

216. “(...) Çünkü eşitlik; nicelik (kemm) ve nicelikliden (zûkemm) başkası için ancak ad ortaklığı (iştirâk) ile yüklem olur.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 156¹⁻²).

217. “(...) Çünkü doğaya ait sûretler (es-suverü't-tabi'iyye) maddeden soyutlanınca kendi kendileri olarak varolamazlar. Sayma ve ölçme ile ilgili sûretler de (es-suver et-ta'limiyye) madde olmaksızın tanımlansalar bile, maddesiz var olamazlar (kâim olamazlar). Bunların kendi başına varolan sûretler olduğuna ilişkin bilgileri (ârâu) ve bu sonuca götüren kanıtları çürütmek; mantık ve diğer bilimlerin işi değil, ancak ilk felsefe biliminin (sınâ'atu'l-felsefeti'l-ûlâ) işidir.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 188⁶⁻⁹).

218. “Her yüklem ya bu şey nedir? yoluyla veya nasıldır? nicedir? neye göredir? nerededir? ne zamandır? ne yapar? veya ne yapılır? tarzında yüklem olur (...) bu ikisinin dışında kesinlikle yüklem yoktur.” Platoncu sûretlere (es-suveru'l-Eflâtuniyye) gelince onlara selam olsun. Onlar; hiçbir şekilde anlamı ve gerçekliği olmayan birtakım sesler ve isimlerdir. Bunlar mevcut olsalar bile, bilimsel kanıt bilminde (ilmu'l-burhân) bir katkıları (medhal) yoktur.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 232¹⁶⁻¹⁹).

219. "(...) öyle ise; ister cevherlerin tanımlarına katılsınlar, ister kalıcı (zâtî), ister geçici (garip) arazlar olsunlar, bütün yüklemeler sonludur." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 233¹⁶⁻¹⁷).

220. "(...) Bunun gibi, bilgi (el-'ilim) ve bilme gücü ile ilgili tümel sûret (es-sûretü'l-külliyetü'l-akliyye) tek tek duyumlardan (mahsûse) azar azar nefiste betimlenir (irtisâm). Bunlar bir araya geldiklerinde nefis bunlardan tümel sûreti (es-sûretü'l-külliyeye) kazanır sonra da onları atar. Bu şundan dolayıdır. Çünkü tekil olan duyumanınca şüphesiz bir açıdan tümel olan da duyumlanmış olur. Buna göre Sokrates'i duyumlayan şüphesiz insanı da duyumlar. Aynı şekilde duyumlamanın getirdiği şeyi de duyumlar. Buna göre duyu, nefse Sokrates'i ve insanı getirir. Ancak duyu, nefse niteliklerinden (arazlar) arınmış insanı değil de, niteliklere bürünmüş insanı getirir. Sonra bilme gücü, insanı, niteliklerinden arındırıp uzaklaştırır. Böylece bilme gücü için geriye Sokrates ve Platon'un birbirinden ayrılmadıkları soyut insan kalır. Eğer duyu (hiss) bir açıdan insanı algılamamış olsaydı, bilme gücü (akıl) olmadığı sürece bizde ve canlıda (hayvan) bulunan sanma gücü (vehim) ve de duyu gücü iki ayrı türün bireyleri (şahıs) arasını ayırt edemezdi. Her ne kadar sanma gücü (vehim) başka bir şeyin, bilme gücü (akıl) ise başka bir şeyin arasını ayırsa da, sanma gücü de bunu ayırt edemezdi. Bilme gücü her ne zaman tümel bir anlamı yakalayınca buna diğer tümel bir anlamı ekler ve bu ikisiyle diğer tümel bir anlamı yakalar. Nefsin ilk şeyleri (kavramlar) algılamasındaki (idrâk) doğal yol budur. Bu yol, Aristoteles'in tanımları (hudûd) yakalamak için çağırdığı yapay yola -ki bileştirmedir (et-terkîb)- benzer. İşte bu da bileştirme (terkip) yapmanın değerini gösteren kanıtlardandır. Şimdi bu işi yapan nefsin hangi gücüdür araştıralım.

İmdi bize göre nefsin, bilinmeyenlerin bilgisini, araştırarak kendisiyle kazandığı bilen bir gücü (kuvve 'allâme) vardır. Bir bilme gücü (kuvve âkile), bir sanı gücü (kuvve zânne), bir düşünme gücü (kuvve müfekkire) bir sanma gücü (kuvve müte-

vehhime) vardır. Çünkü bizim bunların dışında algılayan bir iç gücümüz (el-kuvvâ el-bâtına, zihin gücümüz) yoktur. Sonra sanı gücü, kendini düşünme gücü (el-kuvve el-mütefekhire) ve bilgi gücünden (kuvvetü'l-ilim) önce gelmesi için yargısı her zaman doğru olmayan ve tümele ulaşamayan kendini sanma gücü (el-mütevehhime) gelir. Çünkü bilgi gücü (kuvvetü'l-ilim) bu iş için uygun değildir. Çünkü nitekim bilimsel kanıtın ilkesi (mebdeü'l-burhân) kanıt ile kazanılmaz. Aynı şekilde bilginin ilkesine de (mebdeü'l-ilim) bilgi gücü ile ulaşılmaz. Geriye bu iş için en uygun gücün bilme gücü (el-'akıl) olması kalır. İşte bu güç, bizde yaratılmış olan, varlık ile ilgili bilme gücüdür (kuvvetü'l-aklî'n-nazarî). Ve işte bu sağlam ve doğal yetenektir. Bilgiyi (el-'ilim) kabul eden ilkeye (mebde) gelince bu alışkanlık haline gelmiş bilme gücüdür (bi'l-meleke 'akıl) (...) ve bu bilme gücü (el-kuvve el-âkile) ilk fiilini ancak beyin sağlığı tam yerinde olunca yapar. Böylece (beyin sağlığı ile birlikte) bilme gücüne yardımcı olan sûretleri belleme (hayâl), anımsama (zîkr), sanma (vehim) ve düşünme (fikre) güçleri de güçlenir. Dolayısıyla böylece bilme gücünün (akıl) araçları (el-âlât) tamamlanır." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 332⁷⁻²², 333¹⁻⁵).

221. "(...) Nitekim güneşin kavranan (mutasavver) tümel sûreti, bir tümel sûret olması bakımından kuvve durumunda pek çok şeye yüklem olur (makûle). Fakat bu tümel kavramın kendi dışındaki nedenlerden dolayı pek çok şeye yüklem olması engellenmiştir. Çünkü bu kuvve durumu; varlık (vücûd) bakımından değil, zihinde bulunan kavram bakımındandır (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Cedel*, s. 56¹³⁻¹⁵).

222. "(...) Sonra özdeş (vâhid) birkaç anlama gelir. Fakat bunlardan özdeşlik adı için en gerçekçi olanı, sayı bakımından (biladed) bölünmeyen olanıdır. Burada pek çok şeye yüklem olmayan somut olan bireyi (el-vâhid eş-şahsî) demek istemiyorum. Aksine, her ne kadar konularına kıyasla genel bir anlam olsa da kendi bireysel varlığı (zât) bakımından kendiliğindeki du-

rumunu demek istiyorum. Çünkü bu tümel anlam dışındaki pekçok şeyi kaplamına alır. Örneğin adalet ve yiğitlik özdeş midir? Tazındaki eytişimsel soruda somut bir özdeşlik, ve yine tür ve cins bakımından bir özdeşlik de (...) kastedilmez. Aksine buradaki özdeşlik ile adaletin gösterdiği gerçeklik ile yiğitliğin gösterdiği gerçekliğin aynı gerçeklik olup olmadıkları denmek isteniyor (...)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel*, s. 293⁸⁻¹⁴).

223. "(...) bize göre insanın tekil ve tümel şeylerde (umûr) birtakım işlemleri (tasarruf) vardır. Değer (amel) ile ilgili olsa bile, inanç (i'tikâd) yalnızca tümel şeylerde (el-umûr el-küllîyye) vardır." (*eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs*, s. 184¹³⁻¹⁴).

224. "(...) Öyle ise insanın biri tümel bilgilere (el-ârâu el-küllîye) özgü, diğeri yararlı ve zararlı, güzel ve çirkin (cemîl ve kabîh), iyi ve kötü (hayır ve şerr) türünden eylemde bulunması ve bulunmaması gereken konular ile ilgili tekil şeyler (umûr) hakkında görüş belirtmeye (reviyye) özgü olan iki gücü vardır." (*eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs*, s. 184¹⁹⁻²¹).

225. "(...) Metafizik (bu ilim), neden olmasından dolayı, nedenlere özgü birtakım arazlar türünden olmayan tümel (küllî) ve tekil (cüzî) gibi anlamları da inceler. (...)" (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 5¹⁵⁻¹⁶).

226. "Ve yine tümel (küllî) ve tekil (cüzî), bütün ve parçanın durumunu, tümel doğaların (et-tabâi'i el-küllîye) nasıl var olduklarını, onların tekil somut şeylerde (el-'ayân el-cüziyye) bir varlığının bulunup bulunmadığını, onların nefiste nasıl varolduklarını, somut tekil şeylerden (el-'ayân) ve nefisten ayrı bir varlıklarının bulunup bulunmadığını tanımlamamızda (metafiziğin) konusuna uygun düşer". (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 24⁴⁻⁶).

227. "Fakat doğrudan (bizzât) özdeş olan (vâhid); cins, tür, ayırım (fasıl), ilişki (münâsebe), konu (özne) (mevzû') ve sayı (aded) bakımından özdeş olur. Sayı bakımından özdeş olan bazen bitişmek (ittisâl), bazen teğet geçmekle (temâs) olur. Sayı

bazen türü ve bazen varlığı (zâtı) nedeniyle özdeş olur. Cinsde özdeşlik bazen yakın (karîb) bazen uzak (baîd) cinsde olur. Aynı şekilde türde (nevi') özdeşlik, bazen başka türlere bölünemeyen (tecezzî) yakın türde olur. Bazen uzak türde olur. (...) Tür bakımından özdeş olan, ayrım (fasıl) bakımında da özdeştir. Ve bilinmektedir ki cinsde özdeş olan türde çoğalır. Türde özdeş olan sayı bakımından çok olabilir." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 86¹⁴⁻¹⁵, 87¹⁻⁸).

228. "Tam bir bütünlük (birlik) (el-vahde et-tamamiyye) ya varsayım (bilfarz), sanı (bilvehim) ve kabul (bilvazi') ile veya gerçekte (bilhakîka) olur." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 90⁶⁻⁷).

229. "Bize göre sayıca pek çok olan şeyler ya ancak bir anlam (ma'nâ) üzerinde başka bir açıdan aralarında uzlaşmakla (ittifak) özdeş (vâhid) olurlar veya bir ilişki (nisbe) veya ilişkinin dışındaki bir yüklem ya da özneye (mevzû') özdeş olurlar. Yüklem ise ya cins, ya tür, ya ayrım ya da arazdır (...). Cins ile olan özdeşlik, ilişki (münâsebe) özdeşliğinden, türsel özdeşlik cins ile olan özdeşlikten ve sayısal özdeşlik türsel özdeşlikten özdeş olmada daha önceliklidir." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 91^{3-6, 8-10}).

230. "(...) Çünkü nefsin niceliği kavrayabilmesi için parça (cüz), bölme veya eşitliğin (musâvât) tanımlanması (ta'rîf) gerekir. Parça ve bölmeye gelince bunların kavranması (tasavvur) ancak nicelik (kemiyet) ile olanaklıdır. Eşitliğe gelince yetkin bir bilme gücü (el-akıl es-sarîh) nezdinde nicelik, eşitlikten daha açıktır ('aref). Çünkü eşitlik, tanımında niceliğin bulunması gereken niceliğe özgü bir niteliktir ('araz). Buna göre eşitlik, nicelikte özdeş olmaktır (ittihâd) denir. Ve yine sayının tanımına katılan dizi de (tertîp) sayı anlaşılmadan (fehim) anlaşılmayan şeylerdendir. Öyle ise bütün bunların eşanlamlı isimler ve örnekler ile yapılan uyarılar gibi olan uyarılar (tenbîhât) olduğunun, bu anlamların (me'âni) hepsinin veya bir kısmının kendi varlıklarından dolayı kavrandıklarının bilinmesi gerekir. Ve bu şeyler ile onların

gösterilmesi; yalnızca onların varlığına (zihni) uyarmak ve onları ayırtetmek içindir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 94⁴⁻¹³).

231. “Bize göre sayının (adet) şeylerde bir varlığı ve nefiste bir varlığı vardır. (...) sayının, somut (‘ayân) şeyler içinde bulunan sayılanlardan (ma’dûdât) soyut olan varlığı, ancak nefistedir diyene gelince bu (söz) doğrudur (hakk). Çünkü biz açıkladık ki özdeş olanın (vâhid), somut şeylerden (el-‘ayân) soyut olarak kendi başına varolması (kâim); ancak zihindedir. Ve varlığı özdeş olanın (vâhid) varlığına bağlı (terettüb) olan şeylerin durumu da böyledir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 106⁶⁻¹¹).

232. “Öyle ise her bir sayının ona özgü bir gerçekliği (hakîka) ve nefiste kavranan bir sûreti vardır. Ve bu sayının gerçekliği; bu sayının bu sayı olmasını sağlayan birliğidir (vahde). Çünkü sayı, kendisine birlerin toplamı (mecnû) denilecek şekilde çokluğun birlik içinde bir araya gelmesi (ictimâ) değildir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 107³⁻⁵).

233. “(...) Buna göre eşitliğin ilk karşı olumu, daha büyük ve daha küçük değil, aksine eşitsizliktir. Ve eşitsizlik ise kendinde eşitlik olma özelliği olanda eşitliğin yokluğudur. Ve eşitliğin yokluğu, nokta, birlik, renk ve bilme gücü (akıl) gibi, ölçüsü olmayan şeylerde değil, tersine ölçüsü ve niceliği (takdîr ve kemiyeye) olan şeylerdedir. Öyle ise eşitliğin karşı olumu (mukâbili); eşitsizlik demek olan yokluğudur. Fakat eşitsizlik daha büyük ve daha küçüğe lâzım gelir, eşitsizlik, cinstir demiyorum ama sanki cins gibidir. Demek istiyorum ki eşitsizlik; bu ikisinin her birine lâzım gelir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 118²⁰⁻²¹, 119¹⁻⁵).

234. “Bize göre tümel üç tarzda yüklem yapılır. İnsan örneğinde olduğu gibi, bilfiil pek çok şeye yüklem olan anlama tümel denir. Yedi kenarlı ev örneğinde olduğu gibi, bilfiil varolması şart koşulmaksızın pek çok şeye yüklem olması olanaklı olan anlama da tümel denir. Çünkü yedi kenarlı ev pek çok şeye doğası bakımından yüklemidir. Ama bu pek çok şeylerin, daha bir tane-

sinin bile varolması zorunlu değildir. Kavramının pek çok şeye yüklem olmasına engel bulunmayan anlama da (ma'nâ) tümel denir. Ancak gösterilen bir nedenden dolayı onun yüklem olması engellenir. Güneş ve dünya örneğinde olduğu gibi. Zihnın onların anlamlarını pek çok şeyde olanaklı görmesi engellenmeden dünya ve güneş bilinebilir. Aksi takdirde bunun olanaksız olduğunu bir delil veya kanıtla bilir. Ve tümelliğinin olanaksızlığı, kavramın (tasavvur) kendinden değil, bir dış nedenden olur. Bütün bunlar, şunda toplanır. Tümel, kendi kavramını pek çok şeye yüklem yapmaya engel olmayandır. Ve mantıkta kullanılan tümelin bu ve buna benzeyen tümel olması gerekir. Yalın (müfred) ve tekil (cüz'î) olana gelince o, kendi kavramının anlamı pek çok şeye yüklem olmayı engelleyendir. Zeyd'in şu somut varlığı gibi. Çünkü bu somut varlık (muşârun ileyh) yalnızca Zeyd için sanılabilir (tevehhüm)." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 172⁵⁻¹³, 173¹⁻⁹).

235. "Buna göre tümel (külli) tümel olması bakımından bir şey, kendisine tümel olmanın (külliyye) iliştiği bir şey olması bakımından ise başka bir şeydir. Şu halde tümel olması bakımından tümel; söz konusu (üç) tanımdan birinin gösterdiği şeydir. Ama tümel, insan veya at olduğunda burada bir de tümel olmanın (külliyye) anlamından başka olan bir de at olma (feresiyye) anlamı vardır. Dolayısıyla ne at olmanın tanımı, tümel olmanın tanımıdır ve ne de tümel olma, at olmanın tanımına katılır. Buna göre at olmaklığın, tümel olmaklığın tanımına gerek duymayan bir tanımı (hadd) vardır. Fakat (gel gör ki) bu tanıma tümel olma ilişmiştir (âriz olmuş). Çünkü kesinlikle at olma, kendiliğinde at olmadan başka bir şey değildir. Dahası at olma kendiliğinde ne tek, ne çok, ne somut varlıkta (fi'l-'ayân) ne nefistedir ne de bunlardan hiç biri bilkuvve veya bilfiil olarak at olmaya katılmıştır. Tam tersine o, yalnızca at olma olarak, at olmadır. Dahası özdeş olma (vâhidiyye) at olma ile birlikte olan bir niteliktir. Böylece at olma özdeş olma niteliği ile beraber özdeş (vâhid) olur. Böylece bu özdeşlik niteliği ile birlikte at olmaya katılan

daha pek çok başka nitelikler olur. Buna göre at olma; tanımından dolayı pek çok şeyi kaplamasına alması koşulu ile genel (âmm) olur. Ve somut olarak gösterilen birtakım özellik (hâsse) ve nitelikler (araz) ile ele alınınca özel olur (hâsse). Halbuki at olma, kendiliğinde yalnızca at değildir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 173¹⁰⁻²¹, 174¹⁻²).

236. “Burada anlamın gereken şey şudur: Canlı olarak canlıya özel olma veya genel olmanın söylenmesinin zorunlu olmaması doğrudur. Ama canlı olarak canlıya, özel olma veya genel olmanın (husûs ve ‘umûm) söylenmemesi zorunludur demek doğru değildir. Bu şundan dolayıdır: Canlı olma, kendisi hakkında özel veya genel olmanın söylenmemesini zorunlu kılsaydı canlı özel veya genel (hâss ve âmm) olmazdı. İşte bu anlamdan (ma’nâ) dolayı, başka bir şeyi şart koşmaksızın canlı, canlı olarak soyuttur, dememiz ile başka bir şey olmama şartı ile canlı, canlı olarak soyuttur dememiz arasında yer alan (kâim) bir ayrılık (fark) vardır. Canlı, canlı olması itibariyle, başka bir şey olmamak şartıyla soyut olarak dışarıda (fi’l-‘ayân) bir varlık olması olanaklı olsaydı Platoncu idelerin (müsül) dışarıda var olması olanaklı olurdu. Dahası başka bir şey olmama şartı ile hayvanın varlığı yalnızca zihindedir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 179¹¹⁻²⁰).

237. “Varlık açısından hayvanın birden fazla varlık tarzı olduğu gibi, bilme gücündeki (akıl) durumu da böyledir. Buna göre, anlattığımız soyutlama (tecrîd) tarzı üzere canlının soyut sûreti bilme gücündedir (fi’l-akıl). Ve bu açıdan ona bilme gücü ile ilgili bir sûrettir (sûretün aklıyye) denilir. Bilme gücünde (fi’l-akıl) iken tek bir tanım ile pek çok somut şeyleri kaplamasına alması bakımından yine canlının sûreti bilme gücündedir. Böylece bilme gücü nezdinde (inde’l-akıl) tek bir sûret, pek çok şeye izâfe edilir. Ve bu sûret bu itibarla tümeldir (küllî). Ve o, bilme gücünde iken hangi hayvan ele alınırsa alınsın onunla olan ilişkisi (nisbe) değişmeyen tek bir anlamdır (ma’nâ). Yani düşürme gücünde (hayâl) bir özellik (hâl) hangi canlının sûreti hazır

olursa bilme gücü, onun anlamını, niteliklerden (araz) soyut olarak çekip alır ve bilme gücünde aynı sûret meydana gelir. Ve bu sûret, dışarıda olan veya dışarıda olanın yerine geçenden - dışarıda somut olarak bulunmayıp düş kurma gücü onu yaratmış bile olsa- alınmış düş kurma gücündeki herhangi bir bireyden (şahsî) canlı olmanın (hayvaniyye) soyutlanması nedeniyle meydana gelir (hâsıl olur). Bu sûret, her ne kadar bireylere (şahıs) kıyas ile tümel (külliye) ise de, içinde yer aldığı tekil nefse (en-nefsü'l-cüz'iyeye) kıyas ile tekildir (şahsiyye) ve bilme gücünde bulunan sûretlerden bir sûrettir. Çünkü bireysel nefesler, sayıca çoktur. Öyle ise tekil (şahsiye) olması açısından bu tümel sûret (es-sûret el-külliyye) sayıca çoktur. Ve bu tümel sûretin dışarıdakine kıyas edilen kendi benzerine (misil) kıyasla tümel (ma'kûl) olan başka bir tümeli vardır. Ve bilme aracı olan bu başka tümel (ma'kûl küllî âhar); ona ve başkasına yüklem olması (makûle) itibariyle, dışarıdakine kıyas ile tümel olan (külliyye) bu sûretten ayrılır." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 180¹⁷⁻²¹, 181¹⁻¹²).

238. "Genel şeyler (el-umûr el-âmmme) bilfiil genel şeyler olması açısından yalnızca ve yalnızca bilme gücünde (fi'l-akıl) vardır." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 181¹⁷⁻¹⁸).

239. "Tümel (küllî), tümel (külliye) adını verdiğimiz anlamlardan birinin kendisine ârız olduğu doğadır. Bu anlamın (ma'nâ) kesinlikle dışarıda (fi'l-'ayân) tek başına bir varlığı yoktur. Çünkü bu tümel (küllî), tümel olarak kendi başına var değildir." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 182⁵⁻⁸).

240. "Bize göre insan olması bakımından insan doğasına (tabi'a) gelince, her ne kadar bu doğa insan olarak var olmasa ve insan olmaya katılmasa da, bu doğaya varolmak (mevcûd) ilişmiştir. Ve bu doğaya (tabi'a) varoluş (vucûd) ile beraber bu tümel oluş (külliye) da ilişir. Çünkü bu tümelliğin (külliye) varlığı ancak nefistedir." (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 182¹²⁻¹³).

241. “Şüphesiz açıklanmıştır ki dışarıda (fi'l-'ayân) bir doğanın (tabi'a) varolması ve onun bilfiil tümel (külliye) olması, yani hepsinin ortak olduğu tek bir doğanın bulunması olanaklı değildir. Çünkü tümellik (külliye) herhangi bir doğaya (tabi'a) o, zihnin kavramasında (et-tasavvur ez-zihnî) meydana geldiği zaman arız olur. Bunun zihinde nasıl meydana geldiğine (vâkî) gelince *Kitabu'n-Nefs*'te söylediklerimizin iyice düşünülmesi gerekir. Buna göre insandan, nefiste bilmeye konu olan şey (ma'kûl) tümeldir (külli). Onun tümel oluşu (külliye) nefste bulunmasından dolayı değildir. Aksine dışarıda ('ayân) varolan veya varolduğu sanılan pek çok şeye kıyas ile zihin nezdindeki hükmünün tek bir hüküm olmasına kıyasladır. Bu sûretin bir yapı (hey'e) olarak tek bir nefiste (nepsi cüziyye) bulunması bakımından olan duruma gelince bu sûret, tek tek bilgilerden (eşhâsu'l-'ulûm) veya kavramlardan (tasavvurrât) biridir. Nitekim bir şey, değişik değerlendirmelere göre cins ve tür olduğu gibi, değişik değerlendirmelere göre tümel ve tekil de olur (küllî-cüz'î). Buna göre bu sûret; herhangi bir nefste, nefsin sûretlerinden herhangi bir sûret olması bakımından tekildir (cüz'iyetün). Daha önce açıkladığımız üç tarzdan birine göre kendisinde pek çok şeyin ortak (müşterek) olması bakımından tümeldir (külliye). Bu iki durum arasında asla çelişki yoktur. Çünkü bir çok şeye izâfetle tek bir varlığa ortaklığın ârız olması olanaksız değildir. Doğrusu çoklukta ortaklık ancak ve ancak izâfetle olanaklıdır. Pek çok varlığa ait olan izâfet ortaklık olmayınca sayıca bir tek olan varlığa ait pek çok izâfetlerin olması gerekir. Sayıca bir tek olan varlık (zât) böyle olması bakımından kuşkusuz tekildir (şahiyye). Çünkü nefsin kendisi yine bu sûret ile birleşen (cem olan) başka bir tümeli (küllî) kavrar (tasavvur eder), bu başka sûret bu nefiste veya başka bir nefiste olduğu halde. Öyle ise bütün bu sûretlerin hepsi nefiste bulunmaları bakımından tek bir tanım ile tanımlanırlar.” (*Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I*, s. 184⁴⁻²¹).

242. “Tümel doğa (et-tabia‘ el-küllîye) dışarıda (fi'l-'ayân) vardır dediğimizde bununla tümel olmanın (küllîye) bu açısı ile tümel olması (küllîye) bakımından olan tümeli demek istemiyorum. Aksine tümel olmanın (küllîye) kendisine ârız olduğu doğanın dışarıda varolduğunu demek istiyorum. Öyle ise bu tümel, doğa olması bakımından bir şey, bu doğanın tümel bir sûret olarak bilinebilmesi bakımından bir şey ve yine bilfiil bilinmesi (akledilmesi) bakımından bir şeydir (...). Birinci yoruma göre olan tümel doğa, dışarıda mevcuttur.” (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 186⁷⁻¹³).

243. “Bizim anlattığımız tümel (el-küllîye) ise yalnızca nefste vardır.” (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 186¹⁶).

244. “Bütün (küll), bütün olması bakımından şeylerde mevcuttur. Tümel, tümel olması bakımından ancak kavramda (tasavvur) vardır. Bütün, parçaları ile dikkate alınır ve her parça onun varlığına (kıvâm) katılır. Tümele gelince tümel, tekileri ile dikkate alınmaz ve tekiler onun kurulmasına (kıvâm) katılmaz. Öyle ise bütünün (küll) doğası, kendi içindeki parçaları oluşturmaz, aksine bütün, parçalardan oluşur (onun ile kâim olur). Tümelin (küllî) doğasına gelince, tümel, kendi içindeki tekileri oluşturur (kâim kılar). Yine bunun gibi, bütünün doğası, kesinlikle, parçalarından herhangi bir parçanın doğası değildir. Tümelin doğası ise tekilerin doğasından birinin doğası gibidir. Çünkü tümel; ya türlerdir. Ki bu iki tümelin -cins ve ayrımı (fasıl) demek istiyorum- doğasından oluşur veya bireylerdir (şahıs) ki tümellerin tümünün ve madde ile beraberken onları saran niteliklerin (araz) doğasından (tabiat) oluşur. Bütün, tek başına kalmış olsa, herhangi bir parça için bütün olmaz iken tümel, tümel (küllî) olarak her tekile yüklem olur. Ve yine her bütünün parçaları sonlu iken her tümelin tekileri sonlu değildir. Ve yine bütünün parçalarının kendi ile beraber hazır olmaları gerekirken tümelin tekilerinin kendisi ile beraber hazır olmaları gerekmez.” (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 186¹⁹⁻²¹, 187¹⁻⁹).

245. "(...) Nitelik bakımından özdeş olan (hüve hüve) benzer (şebîh), nicelik bakımın özdeş olan eşit (musâvî), görecelik (izâfet) açısından özdeş olan birbiriyle ilişkilidir (münâsib). (...) cinsde özdeş olana (hüve hüve) birbiriyle cinsdeş (mücânis), türde özdeş olana birbirine benzer (mümâsil) ve hasselerde özdeş olana müşâkil denilir." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 498-12).

246. "Tümel anlam (el-ma'nâ'l-küllî), insanın insan olmasındaki gibi bir doğa (tabia') olarak ele alındığında bir anlamdır (ma'nâ). Genel (âmm) veya özel (hâss), bir (vâhid) veya çok (kesir) olarak ele alındığın da bir şeydir. Bu durumlar bu tümel için bilkuvve veya bilfiil olmasına göre başka bir şeydir. Kesinlikle başka bir şart ileri sürülmeksizin bu tümel anlam insan olarak ele alındığında o insandır. Sonra bu anlamın genel (umûm) ve özel (husûs) olması, yine bir veya çok olması; onun insan olmasına eklenmiş bir koşuldur. Bu durumlar (ahvâl) yalnızca bilfiil varsayıldığında değil, bilkuvve varsayıldığında da bu böyledir. Bu tümel anlamı, bilkuvve insan olma diye değerlendirdiğinde ('itibar) burada insan olma ve ona insan olmanın (insaniyye) dışarıya (hâriç) izâfe edilen bir değerlendirmesi (itibar) vardır. Öyle ise burada insan olma (insaniyye) ve bir çeşit izâfet vardır. Buna göre insan olma, insan olma olarak ele alındığında ne genel, ne özel, ne bilkuvve ne de bilfiildir. Bunların hepsi insan olmaya (insaniyye) dışardan gereken (lâzım) şeylerdir. İnsan olma, insan olma olarak ele alındığında, insan olma ne bir, ne de çok olarak vardır. İnsan olmanın bir ya da çok olmasına gelince; bu şey, ancak iki durumdan birine sahip olarak vardır demeyi söylememiz ile insan olma, insan olma olarak ele alındığında o bu iki durumdan birine sahiptir dememiz arasında fark vardır. Buna göre insan olma, insan olma olarak ele alındığında o bir (tek) değildir dememizden insan olma, insan olma olarak ele alındığında onun çok (kesire) olması sonucu çıkmaz (lâzım gelmez). Nitekim insan olmanın yerine, bir ve çok olmadan daha genel (e'amm) olması açısından olan varlığı koymayı varsaysak yinede insan olarak insan olma ele alındığında o, birdir, sözümüzün çe-

lişği insan olma bakımından insan olma ele alındığında o, çoktur, sözümüz değildir. Aksine insan olma, insan olma olarak ele alındığında ne tektir ne de çoktur. Durum böyle olunca, onun tek veya çok olması, insan olmanın insan olma bakımından ele alınmasından değil de var olan bir şey (mevcûd) olarak ele alınmasındandır.

Bu durumun böyle olduğunu bildiğinde koşulsuz olarak insan olma (insaniyye) tümel (küllî) denilir bazen ve yine bilinen tarzlardan bir tarzla (vecih) pekçok şeye yüklem olması koşulu ile insan olmaya tümel denilir. Birinci yoruma göre tümel (küllî) şeylerin içinde (fi) bilfiil vardır (mevcûd). Veya doğrudan doğruya (bizzât) bir ya da çok olma tarzında olmaksızın onların her bir bireyine yüklemidir. Bunun böyle olması; onun insan olma olarak ele alınmasından dolayı değildir. İkinci yoruma gelince bunun iki yönü vardır: Birincisi, varlık açısından (fi'l-vucûd) bilkuve olarak yorumlanmasıdır. İkincisi, tümel olan sûretine (es-sûre el-ma'kûle) izâfe edildiği zaman bilkuve olarak yorumlanmasıdır.

Kuvvenin varlık açısından yorumuna gelince, öyle ki insan olmanın varlık açısından olan yorumuna gelince; çünkü aynı insan olma bilkuve her bireye yüklemidir. Ve böylece o bir bireyden bir bireye geçip gider. Dolayısıyla birincinin varlığı (zâtı), dahası bireylerin şahısları bozulmadan kalır. Ve bu insan olmanın aynısı, belli bir süre her bir bireyde, varlık bakımından bilfiil yüklem olan tek bir şey olur. Böyle bir insan olma mevcûd değildir.

Açıktır ki kendine özgü olan arazların kuşattığı şu görünen insanı, başka bir bireyin arazları, Zeyd ile Amr'ın birbirinin aynısı olduğu gibi, bu insanı kuşatmaz, çünkü bu insan birbirine karşıt arazlar ile kuşatılmış olur.

Kuvvenin başka bir açıdan yorumlanmasına gelince (bu açıdan) kuvve mevcûttur. Buna göre Zeyd'de var olan insan

olma (insaniyye), insan olma olarak bilinen tümel sûrete (es-sûret el-mâkûle) kıyasla bu sûretin Zeyd'e yüklem yapılmış olarak bilinmesi (akıl), Amr'a yüklem yapılmış olarak bilinmesinden daha öncelikli değildir. Bu tümel sûretin (sûretü akliyye) Zeyd'den alınmasının zihindeki (nefs) etkisi, Amrda bulunandan (sûretten) daha öncelikli değildir. Aksine Amr'da bulunan şey, bilmek (akıl) için öne geçseydi bu sûretin aynısı Amr'dan da alınırdı ve hangisi önce gelirse bu etkiyi (eser) yapar, bundan sonra gelen diğeri gibi bir etkide bulunmazdı.

Öyle ise bu bilme konusu olan tümel sûretin (es-sûretü'l-mâkûle) kendi durumundan dolayı (Zeyd ve Amr'ın) hangisi öne geçerse ondan alınıp zihinde (nefs) betimlenmesi (irtisâm) olanaklıdır (câiz). Bu (sûretin) onun ikisinden birine mukâyese edilmesi diğerinden daha öncelikli değildir. Aksine bu sûret, onların hepsini kaplamına alır (mutabâka). Öyle ise kesinlikle genel (âmm) ve tümelin (küllî) dışarıda kendi başına bir varlığı yoktur. Aksine genel ve tümel olanın bilfiil varlığı; ancak bilme gücündedir (fi'l-akıl). Ve işte bu genel ve tümel olan şeyin; her bir şey ile bilfiil veya bilkuvvve ilişkisi (nisbe) bir ve aynı olan ve bilme gücünde (fi'l-akıl) bulunan sûrettir. Ve önermeler ve öncüllerde bulunan tümel (küllî) birinci kısım tümeldir." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 536⁸⁻¹⁸, 537¹⁻¹⁸, 538¹⁻¹⁰, 539¹⁻¹⁴).

247. "Özdeştir (vâhid) denilen açıdan (cihet) bölünmeyen (inkisâm) şeye, özdeştir (vâhid) denilir. Bu noktadan olarak cins açısından bölünemeyen şeye, cins bakımından özdeştir (cinsdeş). Tür açısından bölünemeyen şey, tür bakımından özdeştir (türdeş). Genel araz (el-'araz el-âmm) bakımından bölünemeyen şey, genel araz bakımından özdeştir (arazdaştır) karga ve ziftin karalıkta özdeş olması gibi. İlişki açısından (münâsebe) bölünemeyen şey, ilişki açısından özdeştir. Yöneticinin toplum ile bilme gücünün (akıl) zihin (nefs) ile ilişkilerinin özdeş olması gibi. Özne (mevzû') açısından bölünemeyen şey; her ne kadar tanım (hadd) bakımından çok olsa da, özne bakımından özdeş-

tir. Bu yüzden (bitki için) kuruyan ve yeşeren, özne bakımından özdeştir denilir. Sayı bakımından anlamları bölünemeyen şey, yani her birinin anlamı olan (meânî) sayılara bölünemeyen şey, yani bilfiil anlamları olan sayılara bölünemeyen şey, sayı bakımından (bi'l-aded) özdeştir. Tanım bakımından (bi'l-hadd) bölünemeyen, yani tanımı başkasına ait olmayan, ve varlığının (zât) gerçekliğinin (hakîka) yetkinliğinde benzeri (nazîr) olmayan sözcük bakımından (bilkelime) özdeştir (vâhid). Bu yüzden güneş (kendi kendi ile) özdeştir (vâhide) denir.

Sayı bakımından (biladed) özdeş olmak, ya onda herhangi bir açıdan bilfiil çokluk (kesret) vardır dolayısıyla bu çokluk bileştirme (terkîp) ve bir araya getirme (toplama) (ictimâ') ile özdeş olur. Ya da onda (hiçbir açıdan) çokluk yoktur. Eğer çokluğun bu bulunmaması; bilfiil ise çokluk bilkuvvedir. O zaman bitişik (muttasıl) bir çokluktur ve bitişiklik (ittisâl) bakımından özdeştir (vâhid). Çokluk onda bilfiil veya bilkuvve bulunmuyorsa o mutlak anlamda sayıca (bi'l-aded) (kendi kendisi) ile özdeştir. Mutlak anlamda çok olan (kesîr) özdeş olanın (vâhid) karşısında (mukâbil) bulunan sayıdır. İşte bu kendisinde özdeşliğin bulunduğu çoktur. Çok olanda bu açıdan bir özdeşlik bulunması bakımından o, tanım bakımından (fi'l-hadd) özdeş değildir. Yani çok olanda bulunan bu özdeşlik onun tanımı değildir. Bu araştırma (bahs) konusunda hesap yaparken kendisinden başladı-ğımız ilkedir (mebde). Çok olan bazen göreceli olarak (bilizâfe) çok olur. Bu, azın (kalîl) karşısında yer alan çoktur. Ve sayının en azı ikidir.

Nitelikte özdeş olmak (ittihâd) benzerlik (müşâbehe), nice-likte özdeşlik eşitlik (musâvât), cinsde özdeşlik, cinsdeşlik (mucâ-nese), türde (nev'î) özdeşlik, türdeşlik (muşâkele), parçaların ko-numunda özdeşlik bakışmıllık (muvâzât), uçlarda (etrâf) özdeşlik, kaplamdaşlık (mutabaka), varlıkta özdeşlik (hüve hüve) bir öz-nede var kabul edilen iki şey arasındaki özdeşliktir. Böylece bu

iki şey, iki şey arasında anlatılan özdeşlik türlerinden bir çeşit özdeşlik ile özdeş olurlar.” (*Kitâbu'n-Necât*, s. 544¹⁻²⁰, 545¹⁻¹⁰).

6. MANTIK VE SÛRÎLİK

248. “(...) Sûret ile ilgili varlık ise bilme ile ilgili (aklî) varlıktır (vucûd). Bilme ile ilgili bu sûrî varlık bir şeyde yerleşince, bundan dolayı o şey için bilme (akıl) söz konusu olur. Bu sûrî varlığa ulaşması olanaklı olan ise bilkuvve olan bilme gücüdür (bilkuvve akıl). Kuvveden sonra ulaşılan (neyl) ise yetkinleşme (istikmâl) tarzında olan bilfiil bilme gücüdür (akıl).” (*Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 102⁵⁻⁸).

249. “(...) Biz kesin doğru bir bilgi (ilim) ile biliyoruz (ilim) ki şeyleri kendisi ile bildiğimiz bir bilme (akıl) gücümüz vardır. Kendisiyle şeyleri bildiğimiz gücümüzün (akıl) var olduğunu bilen güç de aynı güçtür.” (*Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 103¹¹⁻¹²).

250. “(...) Gerçek kavram (tasavvur hakîki) (...) kesin doğru yargı (tasdikin yakîniyyen). (...)” (*Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik II*, s. 175¹⁵⁻¹⁶).

251. “(...) İşte bu yüzden üçgenin anlamını kavrayıp (tasavvur) onu şekil olma (şekliyye) ve var olmakla (vucûd) ilişkilendirdiğinde (nisbe) şekil olmanın üçgenin anlamına dahil olduğunu bulursun, öyle ki üçgeni üçgen olarak anlamadan önce onun şekil olmasının zorunlu olduğunu aksi takdirde onu anlamamanın olanaksız olduğunu görürsün. Oysa onun şekil olarak, kavranması zorunlu olmakla birlikte mevcût olarak kavranması zorunlu değildir. Çünkü üçgenin mahiyetini kavraman konusunda, onun şekil olduğunu kavramanın gerektiği gibi, mevcût olduğunu kavraman gerekmez. Öyle ise üçgen olduğu için ve kuruluşuna (kivâm) dahil olduğu için şekil, üçgene aittir. İşte bu yüzden, ister zihinde ister zihin dışında, nasıl olursa olsun üçgen, şekil ile kurulur (kâim olur). Varolmaya (vucûd) gelince, üçgenin mahiyeti varlık ile kurulmaz. İşte bu yüzden, varolup olmadığına ve olanaklı varlık olduğuna dair kanıt getirilene kadar üçgenin

varolup olmadığı konusunda şüphelendiğin halde senin için onun mâhiyetini anlayan olanaklıdır. Ama senin söz konusu kuşkuyu onun şekil olup olmaması konusunda duymayan olanaklı değildir. Öyle ise burada şekil olma (şekliyye) gibi olan şey; mahiyetin kurucusu olan anlamlardandır. Ve varlık gibi olan şey ise mahiyetin kurucusu değildir. Varlık (vucûd) senin zihninin de üçgünden ayrılmasa idi, üçgene dışardan ilişen bir durum (emr) olurdu. Ve işte bu yüzden üçgeni, üçgen veya şekil kılan şeyin ne olduğunu sormak (talep) olanaksız olurdu. Oysa üçgeni, zihinde veya zihin dışında var (mevcûd) kılan şeyin ne olduğunu sormak (talep) olanaksız değildir.” (eş-Şifâ, *el-Mantık*, *el-Makûlât*, s. 614-16).

252. “(...) Bil ki yüklemelerin bir kısmı, öznelere kurucu (mukavime) yüklemeleridir. Burada kurucu yüklem ile varlığının gerçekleşmesi için öznenin yoksunluğunu duyduğu yüklemi demek istemiyorum. İnsanın doğmuş, yaratılmış, sonradan olmuş olması ve karalığın araz olarak var olması gibi. Tam tersine benim demek istediğim öznenin mahiyetinin gerçekleşmesi için gerek duyulan ve onun bir parçası olarak mahiyetine katılan (dahil) yüklemidir. Üçgenin şekil, insanın cisim olması gibi. Bu yüzden cismi, cisim olarak kavrarken onun yaratılmamış olmasını olanaksız görme gereğini duymayız. Oysa üçgeni üçgen olarak kavrarken, onun şekil olmamasını olanaksız görme gereği duyarız. (...)” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 6¹¹⁻¹⁸).

253. “Bil ki mahiyeti olan her şey, ister zihin dışında var olsun, isterse zihinde kavranmış olsun; ancak parçalarının kendisiyle birlikte bulunmuş olmasıyla (hazır olması) gerçeklik kazanır, gerçekleşir (tahakkuk). Mahiyeti olan şeyin iki varlık tarzının dışında bir gerçekliği olup da varlık o şeyin kurucusu olmayınca (o zaman); ister gerekli (lâzım) ister gereksiz olsun; varlık (vucûd) onun gerçekliğine eklenen bir anlam (manâ) olur ve ayrıca bu şeyin varlığının nedenleri, mahiyetinin nedenlerinden başka olur. Tıpkı insan olma (insânîyye) örneğinde olduğu gibi. Doğrusu insan olmanın kendisi bakımından bir çeşit gerçekliği ve zi-

hinde veya dışarıda varolmanın (mevcûd) kurucusu (mukavim) olmadığı, tam tersine varlığın ona eklendiği bir mahiyeti vardır. Varlık bu mahiyetin kurucusu olsaydı, onun anlamının nefiste, mahiyetin kurucu parçaları olmaksızın temsil edilmesi olanaksız olurdu. Dolayısıyla insan olmaktan anlaşılan için nefiste bir varlığın (vucûd) meydana gelmesi ve onun zihin dışında ('ayân) varolup olmaması konusunda bir kuşkunun ortaya çıkması olanaksız olurdu. İnsanın varlığı konusunda bir kuşkunun olmaması ise insandan anlaşılan şey nedeniyle değil, belki insanın parçalarını duyumlama nedeniyledir. Çünkü sen bu amacımıza uygun başka örnek anlamlar bulabilirsin. Öyle ise mahiyetin bütün kurucuları mahiyet ile birlikte mahiyete katılırlar (mahiyetle beraberdirler). Her ne kadar bellekte ayrılaşmış olarak anımsanmasalarda (el-hatır bi'l-bâl). Nitekim bellekte (bâl) anımsanmayan (hatır) pek çok bilinen vardır. Fakat bunları bellek ile anımsadığında bunlar ortaya çıkarlar (temessül). Şu halde mantığın bu konusu ile ilgili geleneğe göre şeyin bireysel varlığı ile ilgili yüklemeler (zâtiyyât); işte bu kuruculardır (mukavvimat). Çünkü insan olma örneğindeki gibi, kendisinde yalnızca sayı bakımından ayrı ayrı olan temel doğa (et-tabî'atü'l-asliyye), kaplamındaki (taht) her bir bireyin (şahıs) kurucusudur. Ve bu temel doğa üzerine bireyin (şahıs) kendine ait özellikleri eklenir. Öyle ise bu özellikler de (hâsse) onun bireysel varlığına aittir (zâtiyyetün), ama onlar kurucudurlar (mukavvim).” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 72-18).

254. “Buna göre tanım (hadd) ancak, tanımlananın (mahdûd) mahiyetine katılan şeyler (umûr) ile kurulur ve (...) varlık (mevcûd) mahiyete dahil değildir. Çünkü varolma (el-vücûd) cins ve ayırım değildir, aksine mahiyete lâzım gelen bir yüklemidir. Ve tanım yalnızca cinsleri ve fasılları verdiği için, şeyin varlığını vermez, aksine onun varlığını kanıt (burhân) verir. Çünkü kanıt, tanıma dahil olmayan ama mahiyete lâzım gelenleri (lâzımât) verir. Öyle ise varlık bilgisi veren kanıt ya mutlak olarak varlığı bilinmeyenin varlığını verir veya varlığının bir şeye

ait olduğu bilinmeyenin bilgisini verir. Bütün bunların hepsi mahiyetin dışında olan lâzımlardır. Öyle ise kanıt (burhân) tanıma dahil olanı talep etmez çünkü o kendiliğinde apaçıktır. Ve ne de tanım, kanıtın talep ettiği şeyi verir. Çünkü kanıtın talep ettiği şey, şeyin cevherinin dışındadır (...).” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 282¹⁴⁻¹⁹).

255. “(...) Tanım yapmadaki amaç; şeyin mahiyetinin izdüşümü (muvâziye) olan bir sûretin tüm yetkinliği ile nefiste meydana gelmesidir (...).” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 299¹⁶).

256. “(...) Aksine bu ayrılık (ihtilâf) deyimlerin (hudûd) maddeleriyle ilgilidir. Onların yapılışının (te’lif) sûretiyle ilgili değildir (...).” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 154⁸).

257. “(...) Ölçme bilimi ile ilgili sûrete (es-sûretü’l-hendesiyye) gelince; bu maddeden soyut olarak (mücerred) ele alınır ve kendilerine sanma ve bilme güçlerinde (vehim ve akıl) bilfiil varolan (mevcûd) şeyler (umûr) diye işaret edilirler.” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 167¹⁷⁻¹⁸).

258. “(...) Sonra önerme kip ile beraber olursa dörtlü olur. Kip, yüklemın özne nezdindeki ilişkisini (nisbe) gösteren sözcüktür (...). Kip, pekinlik (teekküd) ve olanağı (cevâz) gösterir. Bazen kipe, tür de (nevi') denir (...). Kip ile madde arasındaki ayrılık şudur: Kip, yüklem, özne ve bağ üzerine eklenmiş bir sözcüktür, kip ile sözlü olarak bağın (râbıta) gücü (kuvvet) veya zayıflığı (vehin) açıklanmış olur. Kip, bazen yanlış olur. Bazen unsur da denilen maddeye gelince, sözle gösterilmiş olsaydı kip ile gösterilmiş olacak olan varlığının niteliği bakımından yüklemın özneye olumlu bir kıyas ile yüklemın kendiliğindeki durumudur (hal). Bazen önermenin kipi, maddesine karşıt olabilir. Her insanın yazar olması zorunludur dediğinde kip zorunlu (vâcib), madde ise olanaklı (mümkün) olur. Nitekim nicelik eklemının (sûr) özne ile, bağın (râbıta) yüklem ile komşu olma (mecâvir) hakkı olduğu

gibi, eğer nicelik eklemi yoksa kipinde bağ ile komşu olma hakkı vardır (...).” (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-‘İbâre*, s. 112⁶⁻¹⁰, 113¹⁻²).

259. “Kip (cihet) ile madde arasındaki fark şudur: Kip, önermede bu üç anlamdan birini gösteren açık sözcüktür. Madde ise önermenin kendiliğindeki açıklanmamış durumudur (hâle). Bazen madde ve kip birbirinden ayrı olur. Zeyd’in canlı olması olanaklıdır (mümkün) sözün gibi. Bu önermenin maddesi zorunlu (vâcib), kipi (cihet) olanaklıdır (mümkün).” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 29⁹⁻¹²).

260. “(...) Bize göre olumlu ve olumsuz olma durumdan bilinmesi gereken ilk şey, önermenin çelişki özelliğidir. Şöyle ki sûretinden dolayı, belirli veya belirsiz olsun, çelişik iki önermeden biri doğru iken diğerinin yanlış olmasını gerektirmesidir. Önermenin böyle olmayı gerektirmesi şu ya da bu maddeden dolayı değildir.” (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-‘İbâre*, s. 66¹²⁻¹⁴).

261. “(...) Önermenin sûretinin gerektirdiği durum ile, sûretin gerektirdiği durum üzere maddesinin eklediği şeyin durumu (hükm) arasında fark vardır (...).” (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-‘İbâre*, s. 69⁸⁻⁹).

262. “(...) Nicelik bilimi ile ilgili şeyler (el-umûr et-talîmiyye) doğaları bakımından, ancak başkaları ile var olmaları gerekir. Çünkü her ne kadar sanma gücünde (vehim) maddeden soyutlansalar da onların doğaları maddeden ayrılmaz. Dolayısıyla sanma gücünde (vehim) bunlar için gereken bölünme ve şekil alma, madde nedeniyle olan şeylerdendir. Ve neredeyse ölçekler (mekâdir), ölçmekle ilgili şekillerin, tek tek birler de sayıların ve sayılar, sayıların özelliklerinin yakın maddeleri gibidir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 46⁷⁻¹¹).

263. “Her bilgi (ma‘rife ve ilim); bir kavram (tasavvur) veya yargıdır (tasdîk). Kavram; ilk bilgidir (el-ilmü’levvel). Kavram; insanın ne olduğunu (mâhiyetü’l-insan) kavramamız örneğindeki gibi, tanım (hadd) veya tanımın yerine geçen şey ile kazanılır.

Yargı ise tüm varlığın (küll) tek bir ilkesi (mebde) vardır, yargımızda olduğu gibi, ancak kıyas veya onun yerine geçen ile kazanılır. Öyle ise tanım (hadd) ve kıyas; bilinmeyenin (meçhûl) bilgisinin (malûmat) kendileriyle kazanıldığı iki araçtır (âlet). Böylece (daha önce bilinmeyen) düşünce (reviyye) ile bilinir (malûm) olur. Tanım ve kanıtın her birinin bir kısmı gerçek (hakîki), bir kısmı gerçeğin biraz altında ama yine de kendince belli bir yarar sağlar (nâfi'), bir kısmı ise gerçeğe benzediği halde (müşebbih bilhakîki) gerçek dışıdır (bâtıl). Çoğu durumda insanın yaratılışı (el-fıtratü'l-insaniyye) bu sınıfların arasını ayırtetme (temyîz) konusunda yeterli değildir. Bu konuda insanın doğal hali (fıtra) yeterli olsaydı bilenler ('ukâlâ) arasında ayrılıklar olmazdı. Tek bir kişinin kendi bilgisinde (re'y) çelişki (tenâkuz) meydana gelmezdi. Çünkü her bir kıyas ve tanım; tanımlananın (mahdûd) bileşmesiyle (te'lîf) bir takım tümel anlamlardan (me'-âni ma'kûl) üretilir (ma'mul) ve yapılır (müellef). Öyle ise tanım ve kıyasın her birinin kendisinden yapıldığı (te'lîf) bir maddesi ve bu yapımın kendisiyle tamamlandığı (itmâm) bir sûreti vardır. Nitekim ne denk gele herhangi bir maddenin ev veya masa yapımında ele alınması ve ne de ev ve masanın maddesinin ev ve masa olarak tamamlanması için denk gele herhangi bir suretin olması olanaklıdır. Aksine her şeyin, kendine özgü bir maddesi ve yine kendine özgü belli bir sûreti vardır." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 73-15). İşte tıpkı bunun gibi düşünme (reviyye) ile bilinen (ma'lûm) her bilginin (malûm) kendine özgü bir maddesi ve sûreti vardır (onun) gerçekliğine (hakîka) madde ve sûretten geçerek ulaşılır. Nitekim sûreti sağlam (sahîh) olmakla birlikte evi yapmadaki bozukluk (fesâd); bazen maddesi açısından, bazen maddesi ev yapmaya uygun (sâliha) olup sûreti bakımından ve bazen ise her iki bakımdan meydana gelir. Düşünmedeki (reviyye) bozuklukta böyledir. Bazen düşünmedeki bozukluk; sûreti sağlam (sahiha) olsa bile, maddesi açısından; bazen maddesi uygun (sâliha) olsa bile, sûreti açısından; bazen ise her ikisi açısından meydana gelir." (*Kitâbü'n-Necât*, s. 81-6).

264. "(...) Tam tersine kıyasın şekli için öncüllerin durumu böyledir (madde ve sûret gibidir). Oysa sonuç, öncüllerin sûreti değil, öncüllerin gerektirdiği bir şeydir. Sanki öncüller, nefiste sonucu var kılandır." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 267-9).

265. "(...) Şeyin türü, cinsi, faslı ve bunların hepsi için sûret denir. Çünkü tümelin (külli) tümelliği (külliye) de tekiler için sûrettir (...)." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II*, s. 282⁰, 291).

266. "Bütün bunların hepsi (burhân, cedel, muğâlata, hatâbe, şiiir); bilfiil veya bilkuvv ve kıyasın yapısı ve sûreti bakımından ortak gibidirler ve ayrılıklarının çoğu, maddeleri bakımındandır. Her zaman tümel durumu (el-emr el-küllî) araştıran bilgi, tekil durumu araştıran bilgiden önce gelir. Çünkü genel ve mutlak olarak kıyası tanımayanın, özel kıyası tanıması olanaklı olmaz. Öyle ise uygun olanı mutlak kıyas hakkındaki sözü öne almamızdır. Maddeleri bakımından kıyasın ayrı ayrı olan durumlarının açıklanmasına gelince bu konuda sözün sona bırakılması uygundur." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 42-7).

267. "Bize göre kıyasın bilgisi, mantığın bir bölümü, bir tür sûret bilgisi ve bu sûret, maddesinin değişmesi ve çoğalması nedeniyle değişip çoğalarak beş bilimden (es-sanâi'u'l-hams) biri olunca, bu birbirinden ayrı olan sınıfların bilgisine bizim için ancak bütün bu sınıfları toplayan sûretin (es-sûretü'l-câmî'a) bilgisi ile yol vardır. İşte bu sûret, kıyas olma bakımından kıyasın sûretidir. Öyle ise kıyasın sûretini araştırmak önce gelir. Sonra bizim kıyası tanımamız önce kıyasın yapıldığı (te'lîf) şeyi tanımamızdan sonra gelir. Bu yüzden kıyasın öğelerini araştırmak önce gelir. Kıyasın yakın öğeleri (besâit) önermeler, uzak öğeleri; önermelerin öğeleridir ki bunlar yalınlardır (sözcüklerdir) (müfredât)." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 5¹¹⁻¹⁷).

268. "Bize göre kanıtlama (istidlâl) bir amaca götüren bir çeşit bilimdir. (sınâ'atün mâ). Ve her bilim, bir madde ve sûret ile ilgilidir. Ve madde ve sûretin her birinin ayrı ayrı olmalarına

göre bilimin (sınâ'a) konusu da (masnû') ayrı olur. Buna göre bazen sûret, iyi (fâdila) ama madde iyi olmaz. Nitekim çürük kereste ve yanık tuğladan bir evin yapılmasına rastlanıldığı gibi, sonra evin şekil ve resim bakımından hakkı verilir ama bu bir yarar sağlamaz. Ve evin vereceği yarar olan en yüce amaca bu ev ile ulaşmaz. Ve bu konudaki neden, maddenin bozukluğudur. Bazen madde iyi, sûret iyi olmayabilir. Terkîbi, konumu ve şekli muhkem olmaksızın sert kereste ve taşlardan ev yapma durumunda rastlanıldığı gibi. Sûretinin bozukluğundan dolayı bu evin kereste ve taşlarının sağlamlığının yararı yok olur. Bazen sûret ve madde bozukluğunun ikisi birlikte olur. İşte bunun gibi bir kanıtlamanın (istidlâl) bozukluğu da bu üç açının birinden dolayı olur. Bu durum ya kıyâsın yapıldığı şeyin, güvenilir yani gerçek (doğru) olmaması, açık ve olması gerektiği şey üzere olmaması açısından olur. Böylece kıyas işlemi (te'lîf) güzel, sağlam ve iyi olsa bile amaca ulaşmakta yarar sağlamaz. Veya kıyas işleminin kendisi açısından olur. Bu işlem, zihnin isteğinin amaca ulaşmasını gerektirmez. Her ne kadar kendisinden işlem yapılan şey, iyi ve gerçek olsa bile. Veya ikisinin bir araya gelmesi açısından olur. Yapıcının (sâni') amacı bakımından hangi sûretin yararlı, hangisinin yararsız, hangi maddelerin sağlam (muhkem), hangilerinin orta sağlamlıkta (mutavasita), hangilerinin çürük (vahiye) olduğunu bilmesi gerektiği gibi, kanıt yapmak isteyen (müstedlil) sonuç veren ve vermeyen işlemleri ve kendisinden işlemin yapıldığı şeyin özelliklerini bilmesi gerekir. Kanıt yapmadaki amaç, kazanma yoluyla bir bilgi veya kabul (teslîm) veya sanı (zann) meydana getirmektir. Ve bu amaca götüren güvenilir şey, kıyastır. Ve kıyasın sûreti yoldur (kanaldır) ve işlem (te'lîf) bu sûret içinde yapılır." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs, s. 64-17, 71-5).

269. "(...) Öyle ise kıyasın ve öncülün sûretini araştırmak, maddelerini araştırmaktan önce gelmesi gerekir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs, s. 53²⁻³).

270. "(...) Kıyasa benzeyen şeyler, maddesinden dolayı değil, sûretinden dolayı kıyasa benzerler (muḥâki) ve kıyasın sûretinden dolayı kıyasa indirgenirler ve kıyasta meydana gelen yanlışlıklar da sûret açısından meydana gelir. Ve sûret açısından kıyasın gerekeni olan (lâzım) niteliklerin (araz) anlatılmasının gerçek yeri bu bölümdür. Öyle ise bu bölümde (fenn) sûret açısından gizli kıyas (zamîr), örneklem (misâl) ve tümevarım (istikrâ) hakkında konuşmamız uygundur. Ve yine burada kıyâsın terkîbi, tahlîli, kıyasa benzeyen şeyler konusunda, döngünün (devr) açıklanması, kıyasın çevrilmesi (akîs) ve sonuç nedeniyle kıyasın döndürülmesi ('inikâs), ters kıyasın (hulf) düze, düz kıyasın (mustakîm) ters kıyasa çevrilmesini de (irtidâd) burada konuşmalıyız (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs, s. 53⁵⁻¹¹).

271. "(...) Çizgiler çizmek ve bir üçgen şekli yapmak; bilimsel kanıt (burhân) bu örneğe gerek duyduğu anlamına gelmez. Bilimsel kanıt, genişliği olmayan gerçek doğru çizgiyedir ve aynı şekilde dik kenarları eşit olan gerçek üçgenedir. Tam tersine bu çizginin çizilmesi ve bu üçgenin yapılması, düşünme (tahayyül) nedeniyle zihne yardım içindir. Bilimsel kanıt; bilme gücü ile bilinen tümelemdir (ma'kûl), duyulana ve düşünene (mahsûs, mütehayyel) değildir. Düşleme yapmadan soyut kanıtın kavranması zor olmasaydı kesinlikle bir üçgen şekli yapmaya gerek kalmazdı." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 186¹⁵⁻¹⁹).

272. "Bize göre kıyaslar, sûretleri açısından birbirlerinden ayrılmazlar (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel, s. 9³).

273. "Sözde eytişim (el-muşâgibiyye) kıyası, ya madde açısından olur bu ise öncüllerin gerçek anlamda yaygın doğrular (muşhûr) olmaması ile olur. (...) Veya sûret açısından olur. Bu ise kıyasın sonuç veren bir kıyâs olmamasıdır (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel, s. 44^{8-9, 12}).

274. "(...) Bütün bunların hepsi (kıyasın) sûreti açısından değil, tam tersine maddesi açısındanadır. (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel, s. 53⁶).

275. "(...) Yanılgı (bazen) kıyasın maddesi değil, sûreti açısından olur." (eş-Şifâ, el-Mantık, es-Safsata, s. 21¹).

276. "(...) Öyle ise bir araştırmada (nazar) doğru (savâb) ve yanlışın (hatâ) nedenlerini açıklamayı üstlenen kişinin, (önce) kıyasın sûretini ve sûretin nasıl olduğunu, kıyasın maddesinin ve maddenin nasıl olduğunu bilmesi gerekir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, es-Safsata, s. 50¹⁰⁻¹¹).

277. "Kıyas bazen sûreti bakımından kıyas olur, ama maddesi bakımından yanıltıcı olur. Bu durum, kıyasın öncülleri bakımından olan eksikliğidir. Bazen de kıyas, kıyas olmadığı halde sûreti açısından kıyasa benzediği için yanıltıcı olur (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, es-Safsata, s. 82⁴⁻⁶).

278. "Bu yanıltıcılar (muğallitât) ya sözcükte (lafız) veya anlamda (ma'nâ) meydana gelir. Ya kıyasın sûretinde veya maddesinde meydana gelir." (Kitâbu'n-Necât, s. 175⁹⁻¹⁰).

279. "Öyle ise, maddeden soyut olan her şeyin ancak ve ancak sûretinin ne olduğuna dair nedenin verilmesi olanaklıdır. Ve konusu bunun gibi olana özgü bilimlere sûrî bilimler ('ulûmu intizâ'îyye) denir. Sûrî bilimlerin bir kısmının sûriliği (intizâ'îyyetuhu) varlık bakımından (bizzât) olur. Mutlak olarak sûretleri maddelerinden ayrışık (mufarık) olan varlıkları inceleyen bilimler gibi. Bir kısmının sûriliği ise, ri'yâzî bilimlerde olduğu gibi tanım bakımından (bilhadd) olur (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 181⁸⁻¹¹).

280. "(...) Buna göre musikî bilimi (ilmu'l-musikî) sayıları belli bir özelliklerle inceler, bu da melodilerde vaki olan sayılardır. Optik bilimi belli bir özellikteki ölçüleri (mekâdir) inceler bu görmenin ilişkili olduğu niceliklerdir. Oysa sayma bilimi (ilmu'l-

hisâb) sayıları, ölçme bilimi de (ilmu'l-hendese) ölçüleri mutlak olarak inceler (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 206⁹⁻¹²).

281. "Yargı meydana getirme ve maddeleri açısından kıyasın sınıfları: Bilimsel kıyaslar (el-kıyâsâtü'l-burhâniyye) (...), eytişimsel (kıyaslar) (el-cedelîyye) (...), inandırıcı (kıyaslar) (el-hatâbiyye) (...), etkileyici (kıyaslar) (eş-şi'riyye) (...), sözde bilimsel (kıyaslar) (es-sufistâiyye) (...)." (İşaretler ve Tembihler, s. 70³⁻¹⁶).

282. "Yanılma bazen kıyas nedeniyle olur. Bu, kıyas olarak ileri sürülenin sûreti bakımından kıyas olmaması demektir. Bu ise kıyasın sonuç veren bir şekil üzere olmamasıdır. Veya kıyas, sûreti bakımından kıyas olur ama o istenen (matlûb) sonucu vermez. Çünkü kıyasta bazen neden (illet) olmayan neden yerine konulur. Veya kıyas olarak ileri sürülen, maddesi bakımından kıyas olmaz (...)." (İşaretler ve Tembihler, s. 76³⁻⁶).

7. DİL VE DÜŞÜNCE

283. "Şeyler (Umûr), Kavramlar, Sözcükler ve Yazılar Arasındaki İlişkilerin Bilgisine (Ma'rife) Dair (...).

Şüphesiz insana, zihin dışındaki şeylerin sûretlerinin kendisinde betimlendiği bir duyu gücü (kuvve hissiyye) verildi ve sûretler, duyudan (hiss) gayb olsalar da duyudan nefse gelip onda ikinci kez kalıcı olarak betimlenirler (irtisâm). Sonra bazen nefiste, duyunun getirip nefse verdiği şeyin tarzına göre olan bazı şeyler de betimlenir. Bunlar ya duyuda betimlenmiş (irtisam) olan şeyler olup fakat duyumlanmış yapılarından soyutlanmaya (tecrîd) geçmişlerdir. Veya açıklanması mantıkta gerekli olmayan başka bir yönden gelip nefste betimlenmişlerdir. Öyle ise şeylerin zihin dışında (fi'l-'âyân) bir varlıkları ve nefiste birtakım izler (âsâr) olan nefisteki bir varlıkları vardır. İnsan doğası için işbölümü ve komşuluğun zorunlu olmasından dolayı insan doğası konuşmaya (muhâvera) gerek duyunca onun doğasından bu

amacına ulaştıracak bir şeyi yaratma durumu ortaya çıktı ve bu şey, fiil olmaktan ve seslendirme (tasvît) de olmaktan daha hafif olmayan bir şey oldu. Ve özellikle de ses; ne silinmeden kalır ne kökleşip kalır ve ne de üst üste birikip kalır. Böylece seste, hafif olmasıyla birlikte, kendisi ile bildirimde ('ilâm) bulunma yararı, silinip gitme yararı ile birlikte bulunur. Zira sese olan gereksinim ortadan kalktıktan sonra sesi göstermeye gerek duyulmaz. Veya sesin göstermesi ile kendinden sonra şey kavranır (tasavvur). Böylece insan doğasının sesi kullanması sürüp gitti ve insan doğası, kendisiyle nefisteki etki (eser) çeşidinden şeyi gösterebilir diye, yaratıcı katından harflerin kesit ve terkiibini yapan araçlar (âlât) ile başarılı kılındı. Sonra ikinci kez bilineni yazmak (tedvîn) sûretiyle şimdi veya gelecek zamanda bulunup da uzakta (gâib) olanlara bildirme zorunluluğu meydana geldi (Bu bildirme). Ya gelecekte bilinenin şimdi bilinene eklenmesi içindir ki böylece toplum yararı (maslaha) veya insanî bilgelik (el-hikme el-insaniyye) iş bölümü nedeniyle yetkinleşir. Çünkü bilimlerin pek çoğu o konudaki düşüncelerin birbirine eklenmesi, yasalarının bulup çıkarılması, sonra gelenin öncekini izleyip ondan yararlanması ile tamam olur veya daha sonra gelecek olanların ondan yararlanması için tamam olur, her ne kadar bu bilime eklenen şeye gerek duyulup da bu bilim bu eklemeyeyle tamamlanmamış olsa bile. İşte bu yüzden konuşmanın (nutk) başka çeşit bir bildirimine gerek duyuldu ve böylece yazı şekilleri ihtirâ edildi. Ve bütün bunların hepsi ilâhî bir yol gösterme (hidâye) ve ilham iledir. Öyle ise şimdi buna göre ses ile çıkan şey; birtakım izler (âsâr) denilen ve nefiste bulunan şeyleri gösterir. Nefiste bulunan şeyler ise anlamlar (me'ânî) denilen şeyleri (umûr) gösterir. Yani nefsin amaçlarını (makâsıd) gösterir. Nitekim sözcüklere kıyas ile izler de (âsâr) anlamlardır. Ve yazı, sözcüğü gösterir. Zira yazı ile sözcüğü bileştirmenin izdüşümü alınır." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 16-10, 21-15, 31-3).

284. "Sözcükler anlamı uzlaşma (tevâtî) yolu ile gösterirler." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 3¹⁰).

285. "Sözcüklerin anlamları göstermeleri, zorunlu olmaksızın konuşanların rızâsı nedeniyle ancak örf (te'ârûf) olarak sürüp gitmiştir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 4¹).

286. "İşte bu yüzden sözcüklerin anlamlarının değişik (muhtelif) olması olanaklıdır. Sözcüğün delâletinin anlamı; işitilen bir isim hayalde yer edince anlamın nefiste betimlenmiş (irtisâm) olmasıdır. Böylece nefis, bu işitilen şeyin, şu anlaşılan şeye ait olduğunu bilir. Böylece her ne zaman duyu onu nefse getirirse nefis o işitilenin (ses) anlamına yönelir. Nefisteki her bir iz için muayyen bir yazı kabul edilecek şekilde, sözcüklerin aracılığı olmadan (nefisteki) izlere yine yazının delalet eden olması olanaklıdır." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 4⁷⁻¹²).

287. "İşte bu yüzden yazı öncelikle sözcüklere delâlet eder. Yine aynı şekilde yazının delâleti hoşnutluk ve uzlaşma (terâdî ve tevâtî) yolu ile dir. Bu nedenle yazılar da değişik değişikdir. Nefiste bulunanın şeylere delâletine gelince, bu ne delâlet edeni ne de delâlet edileni değişen doğal bir delâlettir (delâle tabiiyye). Sözcük ile nefse ait iz (eser) arasındaki delâlette olduğu gibi, her ne kadar gösterilen şey, değişik olmasa da gösteren değişikdir. Ne de sözcük ile yazı arasındaki gösterme ilişkisinde olan gibidir. Şüphesiz burada hem gösteren hem de gösterilen değişik değişikdir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 5³⁻⁹).

288. "Şey; ya somut bir varlıktır ('ayn mevcûde) veya somut varlıktan alınmış sanma (vehim) veya bilmede (akıl) bulunan bir sûrettir. Ve bu ikisi ('ayn ve sûret) bölgeler ve uluslarda (nevâhi-ümem) ayrı ayrı olmaz. Veya (şey); anlatılmış olarak (muabbire) sanma veya bilmedeki (vehim-akıl) sûreti gösteren bir sözcüktür (lafız). Ya da (şey); sözcüğü gösteren yazıdır (kitâbe). Yazı ve söz uluslar (ümem) bakımında ayrı ayrıdır (muhtelif). Öyle ise yazı; sözü (lafız), söz; sanma ve bilme ile ilgili (vehmiyye ve akliyye) sûreti gösterir. Ve bu sûret ise somut var-

lıkları (el-'ayânu'l-mevcûda) gösterir." (*Kitâbu'n-Necât*, s. 17⁹⁻¹², 18¹⁻²).

289. "Nefsin, şeylerin (umûr) sûretlerini nasıl kavradığına, onların nefiste nasıl meydana geldiğine, bu sûretler nefiste iken ve nefis dışında iken onlara nelerin ârız olduğuna ve kavrama gücünü (kuvve el-tasavvur) kuvveden fiile çıkaran nedenin ne olduğuna gelince bu sorular (mantık) biliminin (sınâ'a) değil başka bir bilimin (ilim) konusudur. Ve yine hangi sözcüğün bunun anlamını göstermek için konduğunu ve hangi yazının bunun anlamını ve izini (eser) göstermek için konduğunu (vazedildiğini) araştırmak (nazar), dilcilerin (lügaviyyîn) ve yazıcıların bilimine (sınâ'a) aittir. Bu konuda mantıkçı ancak dolaylı olarak konuşur. Aksine mantıkçının yapması gereken yalın ve bileşik (müfred ve müellef) anlamları göstermesi açısından sözcüğün özelliğini tanıtmaktır. Ki böylece kendilerinden bilinmeyenin bilgisini veren bir işlemin yapılması bakımından anlamların kendiliklerindeki özelliğine ulaşabilsin diye. İşte bu, mantıkçıların biliminin (sınâ'a) konusudur." (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre*, s. 5¹⁰⁻¹⁷).

290. "Bil ki sözcükler ve nefisteki izler (âsâr) içinde yalın ve bileşik (müfred ve mürekkep) olanları vardır. Çünkü şey (emr) bu yalın ve bileşiğin iz düşümü ve örtüşenidir (mütehâzi ve mutâbık). Nitekim yalın tümel (el-ma'kûl el-müfred) doğru (hakk) ve doğru olmayan (bâtıl) olmadığı gibi, yalın sözcükte doğru ve yanlış (sıdk ve kizb) değildir. Nitekim yalın ve tümel olan, zihinde başka bir yalın ve tümel olan ile beraber (iktirân) olup ona yüklendiği ve böylece onun şöyle olup olmadığına inanıldığı zaman bu inanç (i'tikâd) doğru (hakk) veya yanlış (bâtıl) olur. Aynı şekilde yalın bir sözcük, başka yalın bir sözcük ile beraber olup ona yüklendiği ve böylece o şudur veya o şu değildir denildiği zaman bu söz doğru veya yanlış olur. (...) Öyle ise sözcüklerdeki isimler ve kelimeler, içinde tafsil ve terkip bulunmayan yalın tümellerin (el-ma'kûlât el-müfrede) benzeridir (nazîr). Dolayısıyla bu tümellerin yalınları için ne doğru ne de

yanlış olma söz konusudur. Bil ki bir şey kendiliğinde yok (ma'dûm) ve varlığı açısından olanaksız olunca, zihinde veya dilde “mevcûttur veya mevcût değildir” sözcükleri onun ile beraber olmayınca, onun tek başına kavranması (tasavvur) veya yalnızca sözcüğün söylenmesi onun doğru veya yanlış olduğunu göstermiş olmaz.” (eş-Şifâ, *el-Mantık*, *el-‘İbâre*, s. 6¹⁻¹¹).

291. “(...) Bu şundan dolayıdır: Sözcüğün kesinlikle kendiliğinde bir anlamı yoktur, böyle olmasaydı, her sözcük, onu aşmayan bir anlamı hak ederdi. Aksine sözcük ancak konuşanın irâdesi ile anlamlıdır. Nitekim konuşan (lâfız) onu bir anlam için verir ve o da anlamlı olur. Suyun kaynağı için göz (suyun gözü) sözcüğünün verilmesi gibi. Sonra konuşan onu başka bir anlam için verir ve bu başka anlam, onun anlamı olur, paraya göz (‘ayn) adının verilmesi gibi. Aynı şekilde sözcük, bir anlam için verilmeyip boşta tutulduğu zaman anlamsız olur (gayru dâll). Pek çok araştırmacıya göre anlamsız sözcük, sözcük değildir. Bu yüzden, öyle sanıyorum ki pek çok mantıkçının geleneğine göre harf ve ses (savt) sözcük değil veya anlamsızdır.” (*Kitâbu’ş-Şifâ*, *Mantiğa Giriş*, s. 19¹³⁻¹⁹).

292. “Bana göre sözcüğün (lafız) yerine ses (savt) denilmesi gerekir demek yanlıştır (bâtıl). Çünkü bu konuda sesi kullanmak güzel olmaz. Zira ses, cins değil, maddedir, madde ise madde ve sûretten üretilen bir şeye yüklem yapılamaz.” (eş-Şifâ, *el-Mantık*, *el-‘İbâre*, s. 8¹⁵⁻¹⁷).

293. “Bana göre sözcük bazen anlamlı (dâll) bazen anlamsız (gayrudâll) olur. (...) Sözcüğün anlamsız olması da iki şekilde olur. Birincisi sözcük, harflerden yapılır ve sonra bunun ile nefiste bulunan bir ize (eser) delâlet etmesi murad edilmez. İkincisi ise nefiste bulunan bir ize (eser) delâleti murad edilir ama bu iz nefsin dışındaki bir şeye dayanmaz. Anka sözümüz gibi. Öyle ise sözcüğün anlamsız olması onu sözcük olmaktan çıkarmaz. Anlamlı olması da böyledir. Fakat sözcük burada uzlaşma (tevâtî) ile değil de başka bir tür ile anlamı gösterir. Ahh diyenin sözün-

de olduğu gibi. Bazen insanlardan anlamlarını uzlaşma (tevâti) yolu ile göstermeyen birtakım sözcükler ıstırsın. Böylece 'ahh!', ağrıya delâlet eder. Ve insan ağrı sırasında ah ah der ve bu onun göğsündeki bir sızıyı (ezâ) gösterir. Dolayısıyla bu sözcük anlamı salt uzlaşma yolu ile göstermez. Öyle ki insanlar ağrı sırasında göğsün acısının (ezâ) anlamını anlamak için bu sözcüğü kullanmak üzere uzlaşmış değillerdir. Her ne kadar bu ah, vâh gibi şeyler birtakım sesler olsa da onlar yine de sözcüklerdir. Çünkü onlar insanın bileştirdiği, harflerin bileşiminden meydana gelmiştir ve uzlaşma yolu ile olmasa bile, yine de anlamlıdır. Dolayısıyla onların anlamı uzlaşma olmaksızın göstermesi; onların birtakım sözcükler olmamasını gerektirmez. Temelde bir şey göstermemiş olsaydık da onlar yine de sözcüklerdir. Çünkü onlar isteğe bağlı olarak (ihtiyârî) harflerden yapılmışlardır. Bir ses olma bakımından anlamlı olmaları, sözcük olmalarına engel değildir. Öyle ise buna göre bir şey, ancak seslerin kesitleri olan harflerden (hurûf mukatta') yapıldıkları için sözcüktür. Anlamı doğal olarak (bittabi') gösteren olmamasının gerekli olması şöyle dursun, sözcüğün harflerin bileşiminden olmuş olması, onun anlamlı veya anlamsız olmasını gerektirmez. Çünkü sözcüğün maddesi gibi olan parçası sestir ki sese ilişen şeyin bir kısmı ona da iliştir. Çünkü o bir sestir. Sesi vereni göstermesinde etkili olmadığı gibi, bu durum sözcüğün anlamlı anlamsız olmasında da etkili değildir. Öyle ise bu karşı çıkma sağlıklı değil ve bu konuya uzlaşmayı dahil etmek zorunludur. Zira anlamlılık (dâll), uzlaşma ve başka bir açıya göre anlamlı olmaktan daha geneldir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 96-16, 101-8).

294. "(...) Buna göre tanımlar (hudûd) ve betimlerdeki (rusûm) ayrımlar; ancak sözcükler olarak, anlamlar olmaları bakımından sorun yapırlar (talep edilir) (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 1011-12).

295. "Burada öncelikle istenen şeyin, anlamın ancak uzlaşma ile gösterilmesi olduğu zihne hemen gelir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 10¹⁸).

296. "Şüphesiz açıklık kazandı ki, her ne kadar tanım da (hadd) ele alınan ses değil, sözcük olsa da, burada uzlaşmanın (ismin) tanımına dahil edilmesinin bir anlamı vardır. Çünkü hiçbir isim doğal olarak isim değildir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 11¹⁴⁻¹⁵).

297. "Edâtlar ve bağ fiillerin (el-kelimâtü'l-vücûdiyye) anlamı göstermeleri (delâlet) eksiktir. Bağ fiiller; idi, dır, olacaktır (sâra, yesîrû, kâne, yekûnu) gibi olan sözlerimizdir. Bu fiiller, mutlak bir olmayı (kevn) değil, anılmayan bir şeyin olmasını gösterirler." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 28¹⁴⁻¹⁶).

298. "Söz (kavil), bileştirilmiş sözcüktür." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 30⁴).

299. "Anlamı ancak uzlaşma (tevâtî) ile göstermesi bakımından sözün durumu da (hüküm) yalın (müfred) sözcüklerin durumu gibidir (...). Ancak yalın sözcüklerin arasını özel bir yapıya göre bileştirme; uzlaşma (tevâtî) ile değildir. Aksine tekil sözcük anlamlı olduktan sonra anlamın kendisinin gerektirdiği bir durumdur. Bu şundan dolayıdır. Çünkü kendisinden bileşimin yapıldığı yalın sözcüğün başkası üzerine uzlaşma ile söylenmesi olanaklı olunca bundan yapılan bileşik şey (mürekkep söz) uzlaşma ile değişir. Ama bileştirmenin kendisine (nefsü't-terkîb) gelince bu uzlaşma ile meydana gelen şeylerden değildir. Her ne kadar şu ya da bu dile göre bileşme yapmanın yapısı (hey'etü't-terkîb) değişse bile kesinlikle bileşme yapmanın kendisi değişmez (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 30¹¹⁻¹⁵, 31¹⁻²).

300. "(...) Fakat bilimlerde ('ulûm) yararlı olanı ya takyîd tarzında olan bileştirmedir. Bu bileştirme, tanım, betim ve bunların yerine geçen şeyler ile kavramları (tasavvur) kazanma konusunda yararlıdır. Veya haber tarzında olan bileştirmedir. Bu da

kıyaslar ve onların yerine geçenler ile yargıları kazanma konusunda yararlıdır. Ve bileşmenin bu çeşidinden meydana gelen sözcük cinsine, kesin (söz) (câzim) denir. Doğru veya yanlış (sâdık veya kâzib) olabilen sözlerin hepsine kesin söz (el-kavlü'l-câzim) denir. Diğer sözlere gelince onların hiç birine doğru ve yanlış denilmediği gibi kesin de (câzim) denilmez (...).” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-İbâre*, s. 31¹⁶⁻¹⁷, 32¹⁻⁴).

301. “(...) Öyle ise burada söz (kavil) kıyasın cinsi gibidir. Buna göre o; ya nefiste kavranmış ve tümel olan kıyasın (el-kıyâs el-ma'kûl el-mutasavver) cinsi olarak veya söz ile söylenmiş olan kıyasın (el-kıyâs el-makûl) cinsi olarak araştırılması gerekir. Bize göre kıyas iki şey arasındaki benzerlik ile (teşâbuh) söylenir. Buna göre nefiste bir çeşit işleminden geçerek başka bir şeye ilişkin yargı yapmaya götüren düşüncelere kıyas denir. Ve yalnızca işitilmiş bir söz olması bakımından olmamakla birlikte kendilerinden başka bir önermenin gerekli olarak çıktığı önermelerden yapılmış (te'lîf) söze de kıyâs denir. Oysa işitilmiş sözlerden (el-akvâlu'l-mesmûa') kesinlikle başka bir söz gerekli olarak meydana gelmez. Çünkü sözcük (lafız), sözcük olması bakımından başka bir sözün ne kendisini izlemesini (tâbi) ne de izlemesini gerektirir. Fakat o, tümel bir anlamı (ma'nâ ma'kûl) göstermesi bakımından bunu gerektir. Ama böyle bir işitme ile işitilmiş olan bir söz olmasına göre bilme gücü ile algılanan bir anlamı gösteren işitilmiş bir söz olması bakımından değil, aksine şu ya da bu dile (lüğat) özgü olmaksızın mutlak anlamda işitilmiş bir söz (kavil) olmasından dolayıdır. Çünkü şu veya bu dilin gösterdiği şeyin sonuç veren olması doğru olmaz. Aksine hangi dil olursa olsun, mutlak anlamda sonuç veren olması doğru olur (...).” (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 54⁷⁻¹⁵, 55¹⁻²).

302. “(...) Şartlı önerme, yüklemli önermeye, doğru veya yanlış olması için konulmuş kesin bir söz (kavlü lâzim) olma konusunda ve kendisinde dışarıdaki ile ilişkisi (nisbe); kaplamına alma tarzında (sebîlu'l-mutabaka) olan bir kavram ile beraber

olan anlama ait bir kavramın bulunması konusunda uyum sağ-lar (tevâfuk). Çünkü her önerme önce kendi kendisinde kavranır (tasavvur edilir). Fakat bu önermeye ilişkin doğru yargı ancak kaplam yoluyla dışarıdakine ilişkilendirilince meydana gelir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 231¹²⁻¹⁴, 232¹⁻²).

303. "İşte bu ve bunlardan daha güçlü ve gizli olan neden-lerden dolayı, insanın kendi nefsindeki vazî' bir alametle arkada-şı olan diğerine bildirme ('ilâm) kudretinin doğasında (tıbâ'i) bu-lunmasına gerek duyulur. Bu iş için (vazî' alâmet) en uygun olan şey ise sestir. Çünkü ses, sabit ve kalıcı bir şey olmadığından be-dene ilişen bir yorgunluk vermeksizin kendilerinden birçok bile-şimlerin (terkibât) yapılabileceği harflere ayrılır. Böylece sesin bi-lincine gerek duymayanın vukûfuna güvenilir. Sesten sonra işa-retler gelir. İşâretler de böyledir, ancak ses, anlamı, işaretten da-ha iyi gösterir. Çünkü işaret anlamı, görülmüş olması bakımın-dan gösterir. Bu görme işi de özel bir açıdan olur (...). Oysa ses, özel bir açıdan olmaya gerek duyurmaz. Bununla beraber, işa-retlerin renginin algılanmasına gerek duyulduğu gibi, ses ile algı-lamada aracıya gerek duyulmaz. İşte bu yüzden insan nefsinin doğası, seslerden, başkasına bildirimde bulunacak şeyleri yapma (te'lif) özelliğinde kılındı. Yine aynı şekilde diğer canlılarında kendisiyle birbirlerinin durumlarını anlayacakları (vâkıf olacakla-rı) birtakım sesleri vardır. Ancak başka canlıların sesleri, ayırım-laşmış ve tam olarak olmaksızın bir bütün halinde dostluk veya düşmanlığı (muvâfaka veya münâfere) doğal olarak (bi't-tabi') gösterirler. Oysa insana ait olan (ses ile anlamı gösterme) irâdidir (bi'l-vazı'). Bu durum, insanın amaçlarının (el-'arâzu'l-insâniyye) neredeyse sonsuz olmasından dolayı böyledir. Öyle ise olması olanaklı olan, doğada sonsuz olan seslere göredir. Böylece insana özgü şeylerden olan iletişimi (i'lâm ve isti'lâm) zorunlu kılan gerekçe, adalet ölçüsünde alıp vermenin zorunlu bir gerekçe olmasındandır. Bunun yanı sıra daha başka zorunlu gerekçeler de vardır. Sonra kurumlar oluşturma (ittihâzu'l-

mecâmî') ve bilimleri bulup çıkarma (istinbâtî's-sanâî'i) gerekçeleri gelir." (eş-Şifâ, et-Tabî'ıyyât, en-Nefs, s. 182¹⁻¹⁷).

304. "(...) Öyle ise tanım yalnızca isme göre değil, aksine varlığa (zât) göredir. Dahası gerçek tanım varlığa göre olan tanımdır. Ve bir bütün olarak isimden anlaşılan ile ayrımla yapılmış tanımdan (hadd) anlaşılan (fehm) şey arasındaki ayrılığın az olmadığının bilinmesi gerekir. Buna göre bir isim ile kendisine hitap edilen her insan, o dili bildiği zaman bu isimden bir şey anlar (fehm) ve bu ismin gösterdiği şeye vakıf olur. Tanıma ise ancak mantık bilimine (sınâ'atu'l-mantık) çalışanlar vakıf olur. Böylece duymanın (hiss) marife, bilmenin (akıl) ilim olması gibi, bu iki tanımdan biri (isim tanımı) ma'rife, diğeri (zât tanımı) ilim olur." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 69⁹⁻¹³).

305. "Çünkü bu bilgisizlik (cehil) birçok nedenden meydana gelir. Bu nedenlerin en açık olanı iki tanedir. Birincisi isim ortaklığından dolayı kıyasın deyimlerinden ve özellikle de orta deyimden anlaşılanın karışmasıdır. İki öncüldeki sözcük bir, anlam ayrı ayrı olunca tuzağa düşmenin çoğu bunun sebebiyle meydana gelir (...). Birinci kısma gelince bu tuzağa düşmeler nicelikle ilgili bilimlerde (ta'limiyyât) meydana gelmez. Çünkü ölçüm bilimi ile ilgili (hendesiyât) anlamların sözcükleri, anlamları iyice bilinen (makimatu'l-meâni bi't-tahsîl) sözcüklerdir. Dolayısıyla bu sözcüklerden amaçlanan anlamlardan başkası sanılmaz (vehmedilmez). Aksine onun her bir sözcüğü, amaç bakımından ve daha önce yapılmış tanım bakımından anlamı anlaşılan sözcüktür. Sonra bu sözcüklerin anlamları hayâle çok yakındır. Nitekim bu sözcükler için bilme gücünde bir anlam anlaşıncaya aynı şekilde bu anlam için vehim gücünde bir hayâl kâim olur. Böylece vehim, bu anlamın (ma'nâ) gerçekliğinin hayalini tesbit eder ve onu hıfzeder ve zihin onu bırakmaz o da zihinden gitmez." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân, s. 196⁷⁻¹⁵).

306. "Niceliksel bilimlerin (et-ta'limiyyât) dışındaki hayal, çoğu durumda yanıltıcıdır. Oysa niceliksel bilimlerde yol gösteri-

cidir. İşte bu yüzden, harfler ile yapılmış işaretler ve duyulan çizilmiş şekiller olmadan riyâzî sorunları (mesâil) öğretmek çok zordur. Bu şekiller hayale yardımcı olsun ve güçlendirsın diyyedir. Zira bu konuda, diğer bilimlerde korkulduğu gibi hayalden korkulmaz (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 197¹⁻³).

307. "(...) Sözcüklerin (elfâz) şaşırtması, anlamların (me'ânî) şaşırtmasından (dalâlet) daha çoktur (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, es-Safsata*, s. 34²).

308. "Bil ki hatâbe ve şiir sanatında sözcükleri güzelleştirmeye çalışmak, önemli ve değerli bir iştir. Sayma, ölçme (te'âlîm) (ve mantık bilminde) ise sözcüklere çok az değer verilir. Bu bilimlerde sözcüklerden anlaşılanın (mefhûm) ortak ve mustear olmaması ve anlamların sözcüklerin kaplamına girmesi (mutabaka) yeterlidir. Anlama değer verilince, mantıkta hangi (sözle) anlatılırsa ('ibâre) anlatılsın önerme (tasdîk) ayrı ayrı olmaz. Hatâbedeki inandırma ve şiirdeki düşlendirme (tahyîl) ise anlamın büründüğü sözcüklere göre tek bir anlam konusunda ayrı ayrı olurlar (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Hatâbe*, s. 199¹⁰⁻¹⁴).

309. "Çünkü sözcük (lafız) ile anlam (ma'nâ) arasında bir çeşit ilgi vardır. Bazen sözcüğün durumları (hâl) anlamın durumlarını etkiler. İşte bu yüzden mantıkçının, çok azı dışında şu ya da bu toplumun diline (lûgat) bağlı kalmaksızın, sözcük olarak sözcük olması bakımından mutlak olarak sözcüğü göz önüne alması gerekir." (*İşaretler ve Tembihler*, s. 38⁻¹⁰).

310. "Sözcük anlamı, ya kaplam yoluyla gösterir ki bu, sözcüğün o anlam için konulması ve o anlamın karşısında yer almasıdır. Üçgenin üç kenarlı şekli göstermesi gibi. Veya işlem (ta-zammun) yoluyla gösterir ki bu; anlamın kaplam ile gösterilenin bir parçası olmasıdır. Üçgenin şekli göstermesi gibi. Doğrusu üçgenin şekli göstermesi, şeklin adı olmasından değil, bir parçası şekil olan anlamın adı olmasındandır. Veya sözcük anlamı, ardı ardına gelme ve çağrışım yoluyla gösterir. Bu da sözcüğün kap-

lam yoluyla bir anlamı göstermesi ve çağrışımla gösterilen anlamın, kaplamla gösterilenin parçası gibi değil, dışardan ona eşlik eden ve ondan hiç ayrılmayan bir arkadaş gibi olmasıdır. Tavan sözcüğünün duvarı, insan sözcüğünün yazma sanatına yetenekli olanı göstermesi gibi.” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 4¹²⁻²¹).

311. “Kazanmaya gerek duyurmayacak bir özellik ile desteklenmemiş bir insanın yetkinleşmesi (istikmal) için (mantık) bilimi (sınâ’a) gereklidir. (Mantık) biliminin iç konuşma da denilen iç düşünme (el-reviyye el-bâtînâ) ile ilişkisi; dış konuşma da (ennutk el-hârici) denilen dış anlatım (el-‘ibâre el-zâhire) ile dilbilimin (en-nahvi) ilişkisi gibidir. Ve yine ölçü biliminin (el-‘arûz) şiir ile olan ilişkisi (nisbe) gibidir. Fakat çoğu zaman aruz bilimi şiir söylemede bir yarar sağlamaz. Aksine zevki selim bu konuda yeterli olur. Ve yine taşralı arabın (bedevî) yaratılışı (fitra), Arap dil bilgisini öğrenmeyi gerektirmez. Ama bilgiyi (ilim) araştırma ve düşünme (nazar ve reviiyye) yolu ile kazanan insan için mantık bilimine gerek duymamak kesinlikle söz konusu olamaz. Ancak Allah katından desteklenmiş bir insan olma durumu bunun dışındadır. Çünkü böyle bir insanın, düşünmeyi kullanan insanlar ile ilişkisi; taşralı Arap’ın Arapça’yı sonradan öğrenenler ile olan ilişkisi gibidir.” (*Kitâbu’s-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 14¹⁻⁸).

312. “(...) Kısaca insan âdil olacaktır (insan yûced adlen) veya insan adildir (insan hüve adil) sözümüzde olduğu gibi, bağın (râbîta) açık söylendiği üçlü önermedeki olacak ve dır (yûced ve hüve) sözcükleri, kendiliklerinde yüklem değildirler. Aksine bunlar, yüklem için mevcûd olduğunu göstermek içindir. Ama bulunacak (yûced) sözcüğü, yüklem için gelecek zamanda bulunacağını gösterir. Dır (hüve) sözcüğü ise yüklem için özne için mutlak olarak bulunduğunu gösterir. Buna göre bağ (râbîta), yüklem ilişkisini (nisbe) ve nicelik eklemi (sûr) ise öznenin niceliğini gösterir. İşte bu yüzden bağ fiil, yüklem; nicelik eklemi ise özne yönünden (cânib) göz önüne alınır.” (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-‘İbâre*, s. 77¹¹⁻¹⁶, 78¹).

313. "(...) Bildiğin gibi, bağlar (revâbıt) kendiliklerinde bir anlamı olmayan edatlar gibidir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre, s. 109³⁻⁴).

314. "Her yüklemli önermeyi zihin nezdinde oluşturan kurucu (zâfî) öğeler üç tanedir: Öznenin anlamı (ma'nâ), yüklemnin anlamı, ikisi arasındaki ilişkinin (nisbe) anlamıdır. Ama (bu öğelerin) sözdeki durumuna gelince bazen özne ve yüklemnin anlamını gösteren söz ile yetinilir ve ilişkiyi (nisbe) gösteren sözcük gizli (matvî) kalır, Zeyd kâtip sözümüz gibi, buna ikili önerme denir. Bazen Zeyd hüve kâtip, sözümüz gibi ilişkiyi gösteren sözcük açıklanır ki buna üçlü önerme denir. Ve bu ilişkiyi (nisbe) gösteren sözcüğe bağ (râbıta) denir. Oysa fiil (kelime) kendi varlığı gereği (yüklemi özneye) bağlar. Zira fiil, her durumda bir özneyi (mevzû') gösterir. Öyle ise ilişki (nisbe) fiilde verilmiştir (mudmına)." (Kitâbu'n-Necât, s. 26⁵⁻¹³).

315. "Zeyd gözsüzdür, sözümüz olumludur. Çünkü bu önermede (el-kaziyye el-ma'dûliyye) olumsuzluk harfi ... siz, yüklemnin bir parçasıdır. Sanki sen ... siz ve gözü bileştirme (terkîp) yoluyla ikisinden meydana gelmiş tek bir şey gibi ele aldın. Buna göre bu bütünü tek bir şeymiş gibi olumlu yaptığında olumlu (mucibe ma'dûle) olumsuz yaptığında, Zeyd gözsüz değildir sözün gibi, olumsuz (sâlibe ma'dûle) olur." (Kitâbu'n-Necât, s. 27^{4. 6-10}).

316. "(...) Önerme üçlü olup olumsuzluk harfi ile beraber olunca ya olumsuzluk harfi bağın (râbıta) başına gelir veya bağ olumsuzluk harfinin başına gelir. Birincinin örneği Zeyd adil değildir (Zeyd leyse yûced âdilen) ikincinin örneği Zeyd adaletsizdir (Zeyd yûced lâ âdilen). Buna göre olumsuzluk harfi, bağın başına gelirse onu olumsuz kılar ve önerme gerçek anlamda olumsuz olur. Eğer bağ, olumsuzluk harfinin başına gelirse olumsuzluk harfini yüklemnin bir parçası yapar. O zaman adalet tek başına yüklem olmaz, tersine adaletsiz (lâ âdil) sözcüğünün tümü yüklem olur. Çünkü dır (yûced) sözcüğü, adaletsizi, Zeyd'e

olumlu olarak yüklenen bir bütün (cümle) yapar (...). Bu önerme olumsuzluk harfiyle tekrar olumsuz yapılmaya uygun olur. Zeyd adaletsiz değildir, denilir (Zeyd leyse yûced gayru âdil) (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre, s. 78¹⁻⁸).

317. "(...) Yükleme gayru muhassal bir isim veya kelime (fiil) olan önermeye, ma'dûle ve mütegayyire denir." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre, s. 78¹¹⁻¹²).

318. "(...) değil sözcüğü olumsuz olmaya ... sız sözcüğü ise döndürülmüş ('udûl) olmaya daha uygun gibidir. (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre, s. 79⁶).

319. "(...). Bize göre olumlu (icâb) yapmanın gerçeği; yüklemnin özneye ait olduğuna (vucûd) ilişkin yargıdır (hüküm). Çünkü olmayan (gayru'l-mevcûd) bir şey üzere, ona ait bir şeymiş gibi (şey mevcûd) yargıda bulunmak olanaksızdır. Öyle ise olumlu yapmaya (icâb) ait olan her özne; ya zihinde veya zihin dışında var olan (mevcûd) bir şeydir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre, s. 79¹¹⁻¹⁴).

320. "(...) Aksine zihin, şeyler üzerine şöyle olumlu yargıda bulunur. Bu yüklem, kendiliklerinde onlarda vardır veya zihinde bu yüklemnin onlar için var olduğu (mevcûd) bilinir. Bu, yalnızca onların zihinde bulunması bakımından bilme gücüne (akıl) ait olan bir bilme değildir. Aksine şu tarz bir bilmeye ilgili yargıdır. Bu şeyler varolursa onlar için bu yüklem de var olur. Eğer yargı sırasında bir şeye ait varlık yalnızca zihinde bulunursa örneğin o zaman zihinde mevcûd olmayan A için B'nin bulunduğunu söylememiz olanaksız olur. Oysa o, kendiliğinde (fî nefsi'l-emr) mevcûd olan bir şey değil ise onun için herhangi bir şey nasıl mevcûd olsun (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre, s. 80⁶⁻¹⁰).

321. "(...) Önerme sûreti (te'lîf) açısından olumlu olur, maddesi ve kipliliği açısından olan duruma gelince bu başka bir durumdur (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-İbâre, s. 82⁶⁻⁷).

322. "(...) Hiçbir şekilde varlığı olmayan şeylere gelince, bunlar hakkında zihnin bunlar şöyledir tarzında yargı yaptığı sırada görülen, bunlar üzerindeki olumlamanın bazen kullanılmasının anlamı (ma'nâ); eğer bu şeyler mevcût olsaydı, zihindeki varlıkları böyle olacaktır, demektir. Bu, mevcût olmayan şeyler hakkındaki olumlu yargı, "boşluk boyutlardır" denilmesi gibidir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-'İbâre*, s. 80¹³⁻¹⁴, 81¹).

323. "(...) Bu, Anka'nın, sanma (vehim) gücünde bulunan, ama zihin dışında (fi'l-'ayân) asla varlığı olmayan bir anlamı gösteren bir isim olmasına göredir." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-'İbâre*, s. 82¹⁷⁻¹⁸).

324. "(...) Aynı şekilde Anka'da sanma gücünde (fi't-tevehhüm) vardır (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-'İbâre*, s. 100¹⁷).

325. "(...) Bu araştırma yargı verme (hüküm) bakımından olunca çünkü yargı ya bir söz (kavil) ya bir inançtır ('akid) ve söz, inanca tâbidir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-'İbâre*, s.124⁸⁻⁹).

326. "(...) Şüphesiz sen bilmektesin ki sözcük ya yalın (müfred) veya bileşiktir (müellef) ve yalın olan ise ya tümel veya tekildir." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 21⁶⁻⁷).

327. "Yine bil ki biz tekil sözcükleri ve anlamlarını incelemek ile ilgilenmeyeceğiz. Çünkü bunlar kuşatılamayacak kadar sonsuzdur. Sonlu olsa bile bizim onları sonlu olması açısından bilmemiz bize felsefi (hikmî) bir yetkinlik vermezdi. Veya bizi felsefi bir amaca ulaştırmazdı (...) aksine bu gibi şeyde bizim için önemli olan araştırma tümel sözcüğün bilgisidir. Ve sen biliyorsun ki tümel sözcük ancak, gerçek (bilvucûd) veya sanal (bisihhati't-tevehhüm) olarak yüklem yapıldığı tikeller ile bir çeşit ilişkiye (nisbetün mâ) girmesi ile tümel olur." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 21⁹⁻¹⁵).

328. "Bize göre her şeyin, kendisi nedeni ile o şey olduğu bir mahiyeti vardır. Bu mahiyeti onun gerçekliğidir (hakîka) da-

hası onun bireysel varlığıdır (zât).” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 22¹⁻²).

329. “(...) Şimdi senin için apaçık ortaya çıkmıştır ki tekil ve tümel olan sözcüğün bir kısmı mahiyeti gösteren zâtidir, bir kısmı mahiyeti göstermeyen zâti ve bir kısmı da arazidir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 25¹⁶⁻¹⁸).

330. “Her tümel sözcük, ya cins, ya fasıl, ya tür ya hasse veya genel arazdır (arazı ‘âmm).” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 38¹⁹⁻²⁰).

331. “Özetlemek gerekirse sözcükler anlamı üç açıdan gösterir: Kaplam (mutabaka) (...), işlem (tazammun) (...) ve çağrışım (lüzûm) yoluyla gösterir (...).” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 36⁵⁻⁸).

332. “(...) Bize göre bu tümel şeylerin her biri (...) kendiliğinde bir şeydir, cins, tür, fasıl, hâsse ve genel araz olması bakımından başka bir şeydir.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 58⁹⁻¹²).

333. “Bilme gücünde (fi’l-akıl) cins olan canlıya gelince o doğal cinsden alınan tümeldir (ma’kûl). Soyut tümel (ma’kûl) cinse gelince o da yine bilme gücünde (akıl) yer etmiş (mukarrar) olması bakımından tümel (ma’kûl) bir cinstir. Fakat bu, mantıkçının incelediği (bahs) bir şey olması bakımından mantikî bir cinstir. Her ne kadar mantikî olan şeyin ancak bilme gücünde (akıl) bir varlığı var ise de onun bilme gücü ile ilgili olmasından anlaşılan (mefhûm) şeyin mantık ile ilgili olan şeyden anlaşılan şey olması gerekmez. Bu şundan dolayıdır. Bilme gücü ile ilgili (aklî) olandan anlaşılan anlam; mantık ile ilgili olandan anlaşılandan başkadır.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 60¹²⁻¹⁸).

334. “Çünkü bu beş, tek bir şeyin bölümleridir. Ki bu tek şey tümel sözcüktür. Bunların hepsindeki tümel sözcüğün sûreti; kendi tekileri üzerine yüklem olmak ve tekilerine isimlerini ve

tanımlarını vermede ortak olmaktır.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 74¹⁵⁻¹⁷).

335. “(...) Çünkü bu beş tümelin hepsi tevâti ile yüklem olurlar yani yüklem oldukları şeyin isimlerini ve tanımlarını verirler. Çünkü tanımlar (hudûd) cins ve faslı kapsar.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 82⁵⁻⁶).

336. “Çünkü biz burada isim ile, ister isim adına özgü olan veya kelime adına özgü olan şey olsun veya ister ortaklıkla anlamlı olan üçüncü bir şey olsun; anlamlı olan her sözcüğü (lafzu dâll) demek istiyoruz. İşte uzlaşmaya (tevâti) göre olan budur.” (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Makûlât*, s. 10¹⁻³).

337. “Yalın tümel sözcük (el-lafzû'l-müfred el-küllî); tek ve özdeş (müttefik) bir anlam (manâ) ile pek çok şeyi gösteren sözcüktür. Bu çok şey; ya gerçekte vardır (fi'l-vucûd) insan örneğindeki gibi veya sanmanın olanaklı görmesinde (fi cevâzi't-tevehhüm) vardır. Kısaca tümel (küllî); kendinden anlaşılandan (mefhûm) dolayı pek çok şeyin kendi anlamına katılmasına engel olmayan sözcüktür.” (*Kitâbu'n-Necât*, s.10⁹⁻¹²).

338. “Tekil yalın sözcük; (el-lafzu'l-müfred el-cüz'î) anlamı (ma'nâ) ne varlık (bilvucûd) ne de sanı bakımından (bihasebi't-tevehhüm) birden fazla şey için olması olanaklı olandır. Dahası kendisinden anlaşılan; birden çok şeyin kaplamasına girmesine engel olur.” (*Kitâbu'n-Necât*, s. 10¹⁴⁻¹⁶).

339. “Sözcük bazen tekil (cüz'î) bazen tümel (küllî) olur. Tekil, anlamı kavrandığında kendisinde ortaklığın meydana gelmesini engelleyen sözcüktür. Zeyd'in kavranmasında olduğu gibi. Tekil sözcük böyle olunca tümel sözcüğünde bunun karşısında yer alması gerekir. Bu, anlamının kavranması ortaklığa engel olmayan sözcüktür. Eğer bir engel varsa bu, sözcükten anlaşılanın (mefhûm) dışındaki bir nedendendir. Tümelin bir kısmındaki ortaklık insan sözcüğünde olduğu gibi bilfiil olur. Bir kısmında ortaklık, beşgenler ile sarılmış on iki yüzlü küresel şekilde olduğu

gibi, bazen bilkuvve ve olanaklıdır. Bazılarında ise sözcükten anlaşılanın dışındaki bir nedenden dolayı bu ortaklık; tıpkı başka bir güneşin varlığını olanaklı görmeyen nezdindeki güneş sözcüğünde oldu gibi; ne bilfiil, ne bilkuvve ve ne de olanaklıdır. Zeyd, şunun ile kuşatılmış bu küre, bu güneş, tekil (sözcüğün) örneği; tümel insan, mutlak anlamda onu kuşatan küre ve güneş sözcükleri tümelin örneğidir.” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 5²⁰⁻²¹, 6¹⁻⁸).

340. “Bazen (önerme) olumsuzluk edatını başkasıyla birleştirmek sûretiyle yapılır. Zeyd görmeyendir diyenin sözü gibi. Burada “görmeyen” ile kör veya ondan daha genel bir anlam demek istenir. Kısaca burada “... meyen” gören ve benzeri ile birlikte tek bir şeymiş gibi kabul edilip sonra önerme olumlu veya olumsuz yapılır. Böylece ... meyen (gayr) ve kısaca olumsuzluk edatı (harf) yüklem bir parçası olur. Buna göre toplamı (mecmû‘) olumlu yaparsan önerme olumlu, olumsuz yaparsan, Zeyd görmeyen değildir, sözün gibi olumsuz olur. Bilmen gerekir ki yüklem ve öznenin anlamı ile beraber bunların arasını birleştiren üçüncü bir anlamın bulunması her yüklemli önermenin gerçeğidir. Anlam sayısınca uygun bir sözcük istendiğinde bu üçüncü anlam önermede onu gösteren bir sözcüğü hak eder. (...) Bu sözcüğe bağ (râbita) denir. Buna göre olumsuzluk edatı bağın başına gelip örneğin Zeyd gören değildir denilince olumsuz olumluya gelmiş ve onun olumluluğunu kaldırıp onu olumsuz yapmış olur. Eğer bağ (fiil) olumsuzluk ekleminde önce gelirse olumsuzluk edatını yüklem bir parçası yapar ve Zeyd görmeyendir, sözün gibi önerme olumlu olur. Bazen Zeyd görmeyen değildir, sözün gibi olumsuzluk eklemi iki kere gelir. Bağdan (dır) önce gelen ikincisi (değil) olumsuzluk içindir. Ve yüklemden sonra gelen (... meyen) birincisi onu yüklem bir parçası kılar. Ve yüklemi böyle olan önermeye ma’dûle ve mütegayyire ve gayrı muhassal denir (...).” (*İşaretler ve Tembihler*, s. 25¹⁶⁻²¹, 26¹⁻², 5-12).

8. MANTIK ve BİLİM

341. “Bize göre gerçek bilimde (felsefe) amaç; insanın bilebileceği (vukûf) ölçüde tüm şeylerin gerçekliklerini bilmektir (vâkıf olmak). Varolan şeyler ise ya varlığı bizim fiil ve isteklerimize (ihtiyâr) bağlı olmayan şeylerdir veya varlıkları bizim fiil ve isteklerimize (ihtiyâr) bağlı olan şeylerdir. Birinci kısım şeylerin (umûr) bilgisine varlık ile ilgili bilim (felsefe nazariye) ve ikinci kısım şeylerin bilgisine değer ile ilgili bilim (felsefe ameliye) denir. Varlıkla ilgili bilimin amacı nefsi, ancak salt bilme ile yetkinleştirmektir. Değer ile ilgili bilimin amacı ise nefsi, yalnızca bilme ile değil, tam tersine değer olarak kabul edilmesi gerekeni bilme ve ona göre amel etme ile yetkinleştirmektir (tekmîl). Öyle ise varlıkla ilgili bilimin amacı, değere (amel) ilişkin olmayan bir inanç ve bilgi ve değer ile ilgili bilimin amacı ise değere ilişkin (fi'l-amel) bir bilgidir (ma'rife ve rey). Buna göre varlık ile ilgili olan bilimin, bilgi ile ilişkilendirilmesi daha uygundur.” (*Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığı Giriş*, s. 5³⁻¹¹).

342. “Öyle ise bilimlerin sınıfları ya türler ile özellik kazanmış maddeler ile ilgili olarak kavram (tasavvur) ve dayanak (kivâm) bakımından hareketli olan varlıkları incelemeyi içine alır veya kavram bakımından maddeden ayrışık, fakat varlık (kivâm) bakımından maddeden ayrışık olmayan varlıkları (mevcûdât) incelemeyi (itibar) içine alır. Veya hem varlık (kivâm) ve hem de kavram (tasavvur) bakımından maddeden ayrışık (mufarık) olan varlıkları incelemeyi içine alır. Buna göre bu bilimlerin birinci bölümü, doğa bilimidir (el-ilmü't-tabii). İkinci bölüm salt nicelik bilimidir (el-ilmü'r-riyâzî el-mahz). Bunun en tanınanı sayı bilimidir ('ilmü'l-'aded). Sayı olmak bakımından sayının doğasının (tabi'atü'l-'aded) bilgisine (ma'rife) gelince, bu konu bu bilime ait değildir. Üçüncü bölüm metafizik bilimidir (el-'ilmü'l-ilâhî). Zira doğal olarak varlıklar bu üç bölüm üzredir. Dolayısıyla varlıkla ilgili gerçek bilim de (el-'ulûm en-nazariyye el-felsefiyye) bunlardır.

Değer ile ilgili gerçek bilime (el-felsefetü'l-'ameliyye) gelince: Bu bilim ya genel olarak insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen değerlere ilişkin bilgilerin (ârâ) öğretimi (ta'lîm) ile ilgilidir ve toplumun yönetimi (tedbirü'l-medîne) diye bilinir ve buna yönetim bilimi (ilmü's-siyâse) denir. Veya insanların özel hayatlarını düzenlemekle ilgili olur bu bilgilerin öğretimi ile ilgili bilim ev yönetimi (tedbirü'l-menzil) diye bilinir. Veya bu bilgilerin öğretimi, kendisini arındırma (zekâ) konusunda tek bir kişinin durumunu düzenleyecek şeyle ilgilidir. Buna ahlâk bilimi (ilmu'l-ahlâk) denir. Bütün bu değer ile ilgili bilgilerin hepsinin sağlamlığı (sıhha), ancak bilimsel kanıt (el-burhân en-nazarî) ve dinin (şerî'a) tanıklığı (şehâde) ile gerçekleşir ve incelenir, ayrımları yapılarak tanımlanması ve ölçüsünün belirlenmesi (takdîr) ilâhî dinler (eş-şerî'a el-ilâhiyye) yolu ile olur. Buna göre varlık ile ilgi gerçek bilimin (felsefe) amacı; doğrunun (hakk) bilgisi ve değer ile ilgili gerçek bilimin (el-felsefe el-'ameliyye) amacı ise iyinin (hayr) bilgisidir (ma'rife)." (*Kitâbu'ş-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 73-20).

343. "Sözcüklerin incelenmesi ise zorunluluktan kaynaklanan bir durumdur. Yoksa, mantıkçı olması bakımından sözcükler ile öncelikli ilgilenişi ancak konuşma (muhâtaba) tartışma (muhâvera) açısındanadır. Mantığın salt düşünce (fıkr sâziç) ile öğrenilmesi olanaklı olsaydı, yalnızca ve yalnızca sözcüklerdeki anlamlar göz önüne alınır ve bu da yeterli olurdu. Tartışmacının (muhâvir) nefsindekini başka bir yol (hîle) ile bilmek olanaklı olsa idi kesinlikle sözcüğe gerek kalmazdı. Fakat sözcükleri kullanmak zorunlu olunca ve özellikle anlamın sözcüklerini, kendileri ile birlikte hayal etmeksizin anlamlar (meâni) ile işlem yapıp (tertip) düşünmek zor olunca, dahası neredeyse düşünmek insan zihninin tahayyül edilen sözcükler ile yalvarması olunca, nefisteki anlamların özellikleri ile sözcüklerin birebir örtüşmesi için sözcüklerin birtakım değişik özelliklerinin bulunması gerekli oldu. Öyle ki anlamların, sözcükler olmasa olmayacak olan birtakım özel durumları (ahkâm) meydana geldi. İşte bu yüzden mantık

biliminin (sînâ'atu'l-mantık) bölümlerinden biri sözcüklerin özelliklerini incelemek ile ilgili olmak zorunda kaldı. Söylediğimiz şeyler olmasaydı. Mantık biliminde böyle bir bölümün bulunmasına gerek kalmazdı. Bu zorunluluk ile birlikte anlamları ile birebir örtüşen sözcükler hakkında konuşmak, sözcüklerin anlamları hakkında konuşmak gibidir. Ancak sözcüklerin en iyi biçimde işlenip (amel) konulması (vazı') gerekir." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 16¹⁶⁻²⁵, 17¹⁴).

344. "Bu konuda, gerçek anlamda mantığın konusunu ve ona özgü olan varlık sınıfını elde edemem ş olmaları nedeniyle ancak ve ancak şaşkınlık yapıp konuları birbirine karıştırırlar. Zira onlar şeylerin varlıklarını biri zihinde diğeri zihin dışında olmak üzere iki tarz üzere bulmuşlardır. Dolayısıyla zihin dışındaki varlığı incelemeyi bir bilim veya gerçek bilimlere (sînâ'at felsefiyye) ait kılmışlardır. Ve zihindeki varlığı incelemeyi ve onun nasıl kavrandığını bir bilim veya bilimin bir bölümüne ait kılmışlardır. Dolayısıyla şu durumu ayırt edip bilememişlerdir. Zihinde bulunan şeyler ya dışardan alınıp zihinde kavranan birtakım şeylerdir veya zihin dışında bir karşılığı olmayıp zihinde bulunması bakımından dışardan alınan bu şeylere ilişkin (ârız olan) şeylerdir (emr)." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 17⁸⁻¹⁶).

345. "Bizim için öğrenme ve öğretmede (ta'lim, teallûm) sözcükler gereklidir." (*Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş*, s. 18⁶).

346. "Ve mantık, bütün bilimlerin algılanmasında ne iyi bir yardımcıdır. İşte bu yüzden mantığı, aşırı derecede övmekte Fârâbî (fâdilu'l-müteahhirin) haklıdır. Fârâbî'nin bu aşırı övgüsü şunu söylemeye kadar gitti. Diğer bilimler arasında mantığın yeri, hizmetçilik (hâdim) değil, başkanlıktır (er-reis). Çünkü o, ölçen ve tartandır (mi'yâr ve mikyâl). Fakat bana göre bilimin ölçü tarzında yardımcı bilim olması ne onu yükseltir ne de ölçülen (madde) tarzında olması onun değerini alçaltır (vazı'). Tam tersine her şeyde kendinden dolayı amaçlanan başkasından dolayı amaçlanandan daha değerli (eşref) ve üstündür ('alâ). Öyle ise

mantığın diğer bilimler üstündeki başkanlığını kanıtlamaya çalışmak gerçekçi olmaz. Fakat bizim şu soruyu soranı yanıtlamamız gerekir. Soruyu soran diyor ki: Eğer düşünce ile ilgili (fikrî) araştırmalarda mantık gerekli ise mantık biliminin (sınâ'atü'l-mantık) kendisinin öğrenilmesi için de mantığın gerekli olması gerekir. Ve bu kıyas kitabının bilgisini bilmek için ondan öncekinin bilgisinin gerekli olması gerekir. Sonra yanlarında birtakım kanıtlama yasaları bulunmayan kesime ne oluyor ki bilimsel kanıt yapmaya kalkışıyorlar. Örneğin Arşimed'in niceliksel (te'âlim) bilimlerde yaptığı kanıt gibi. Halbuki onun zamanında mantık meydanda yoktu. Dahası burada, bunlardan başka olarak eytişimciler (cedeliyyûn), sözle inandırıcılar (hutebâu), sanatçılar (şuâra) ve istediğin sözde bilimcileri de (sufistâiyyîn) (bunlara dahil et).

Bize göre öncelikle (bilinmeli ki) öğretme (ta'lîm); iki tarzda olur. Bunlardan birincisi, bilmediği şeyin bilgisini verme (ifade-tü'l-'ilim) tarzında olur. Tıpkı üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bilen kişinin durumunda olduğu gibi. (İkincisi): Anımsatma ve hazırlama (tezkir ve 'idâd) (tarzıyla) öğretmedir. Anımsatma (tezkir) yoluyla olana gelince bu; bilinmeyen, anımsatılınca (uhtura bi'l-bâl) anımsanan (muhtaran bi'l-bâl) bir şey olarak kabul etmektir. Buna göre bu öğrenme; tam bilfiil bilgisine sahip olunmaması bakımından bilinmeyen bir şeyi (mechûl) anımsayan olmak (hâtır bi'l-bâl) demek değildir. Aksine bilfiile yakın ama bilkuvve olan bir bilgiyi anımsamaktır ve anımsatılınca (zihinde) canlanması (teşekkül) olanaklı olana en yakın olan bilkuvve bilgiyi anımsamaktır. İşte anımsatma (tezkir) budur. Hazırlama (el-i'dâd) yoluyla öğretmeye gelince bu; öğrenilecek şey ile beraber, birisi bilinince, yalnızca bilinmek istenen şeyin bilgisini veren ve bilinecek şeyin yerine geçen birtakım şeyleri (umûr) anımsatmaktır (el-hatır bi'l-bâl). Çünkü anımsama (hâtır bi'l-bâl) diğerinin komşuluğu içinde meydana gelince anımsanan, anımsanmayanın bilgisini vermeyi (ifâde) meydana

getirir. Komşuluğu (mücâvere) meydana getirmeye dayalı öğretme (ta'lim) istendiği zaman bu pek çok şeyin hazırlanması ('idâd) gerekir. Buna göre bir şeyin anımsatılınca bilinmiş (ma-lûm) olması, onu anımsamanın, onun bilinmiş olan bir şey olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin tek başına anımsanmış olması, onun başkası ile beraber anımsanan bir şey olduğu anlamına gelmez. Öyle ise öğretmenin bir çeşidi bu, bir çeşidi de daha önce söylediğimizdir. Buradaki de yine kendi içinde ikiye ayrılır: Bir kısmı konusunda yanılmanın meydana gelmesinin çok uzak olduğu bitişik, düzgün ve yetkin olandır (muttasıl, muttasık). Bir kısmı ise böyle değildir. Birinci kısmın örneği sayma ve ölçme bilimlerinde ('ulûmu'l-hisâb ve'l-hendese) öğrendiğimiz şeydir. Ve bu kısmın belirtisi (alâmet), kendisinde görüş ayrılığının meydana gelmesinin azlığıdır. İkinci kısmın örneği ise doğa bilimlerinde ('ulûmu't-tabiiyyîn) öğrendiklerimizdir. Ve bu kısmın belirtisi, kendisinde meydana gelen görüş ayrılığının çokluğudur.

Sonra mantık biliminde öğrenilen şeylerin bir kısmının öğretilmesi; anımsatma ve hazırlama (et-tezkîr ve'l-'idâd), bir kısmının öğretilmesi doğru varsayma (vazı'), bir kısmının öğretilmesi, sonuçlardan kanıta, kanıtlardan sonuca gitme (en-nitâc ve'l-ih ticâc) yoluyla olur. İşte bu yüzden gerçekte (fi'l-hakîka) mantık ile ilgili bir bilim olmamasına rağmen, *Kategoriler*deki şeylerin çoğunun; ya doğru varsayma (vazı') veya anımsatma ve hazırlama; *Peri Hermeneias*'dakinin çoğunun anımsatma ve hatırlatma, bir kısmının kanıtlama (ih ticâc-istidlâl); bu bölümlerden sonra gelenlerin anımsama ve düzgün (el-muttasık) kısımdan olduğu için anlaşılması gerektiği üzere anladığında ayrılığın meydana gelmeyeceği birtakım şeylerin öğretimi ile olanın karışımından olan bir (öğrenme ve öğretme) tarzıyla öğretildiğini sanman (zann) gerekir. Oysa mantık, çoklukla diğer öğretme (ta'lim) tarzında gerekli olandır. İşte bu yüzden mantığın hepsi konusunda asla mantık gerekmez. Tam tersine mantığın anım-

satma ve hazırlama yolu ile öğretilen kısmı, kazanma (kesb) yoluyla öğretilen kısmında gereklidir. Öyle ki mantığın kazanma ve kanıtlama yolu ile öğrenilen kısmı, anımsama ve hazırlama yoluyla öğretilen ile değerlendirilir ('itibar edilsin) ve kanıtlama yolu ile öğretilen kısmı, gerçekte, mantığın, kendisinde ayrılığın çok az meydana geldiği kısmı olsun. Çünkü mantığın bu kısmında meydana geldiği sanılan (tevehhüm) ayrılık (ihtilâf); ancak sözcükler (elfâz), sözcüklerin anlamlarında ayrılığın meydana gelmesi ve her kümenin (fırka) başka bir amaca gitmesi nedenleriyledir. Eğer onlar tek bir amaçta toplansalardı çoğu durumda ayrılığa düşmezlerdi sözü, mantığa giren ve mantıkla ilgili olan bir söz değildir.

Bütün bunlar ile birlikte biz, mantıkçı olmayanın bilimsel kanıt yapmaya kalkışmasını, eytişimde bulunmasını ve inandırmaya başvurmasını (hatâbe) yadırgamıyoruz. Buna göre yine mantıkçı bu bilimleri (sınâ'a, beş bilim) öğrendiğinde, kendisi için bunları kullanma ve uygulama (irtiyâz, temrin) bir alışkanlık (meleke) haline dönüşmediği sürece sadece bu kuralların (kavânın) kendisini bilmenin ona çok fazla bir yararı olmayacaktır. Nitekim dilbilimci (nahvî) dilbilimi öğrendiğinde, dilbilimi bilmesi, onu yeterli düzeyde kullanma konusunda ancak birtakım uygulamalardan (temrin) ve kullanma alışkanlığını (meleke) kazandıktan sonra yarar sağlar. Bazen dilbilim, eytişim (cedel) ve başka konularda, (o bilimin) yasalarının bilgisi olmadan da kullanma alışkanlığı (meleke) meydana gelir, ama bu eksik bir alışkanlıktır. İşte bu yüzden Arap dilbilimi ile ilgili alışkanlığın (el-meleketü'n-nahviyyetü) yitip gitmesi gibi, mantıkla ilgili alışkanlığın bozulması ve yitip gitmesi olanaklıdır. Çünkü onlar yalnızca alışkanlığa güvenmişlerdir. Eğer onlar alışkanlık (meleke) ile birlikte, alışkanlık ve alışkanlığın fiillerinin kendisinden doğduğu yasalara sahip olsalar ve bu yasalar (o konuda) birtakım ölçüler (miyâr) olsaydı, meydana gelen şey, meydana gelmezdi. Öyle ise bir melekeye sahip olan ve bilme gücü (akıl) için maddeden

soyutlanmış olarak canlandırılmış (mütemessilet) olan ve yaptığı fiilde kendisine başvurduğu bu melekenin yasalarının tümünün bilgisine sahip olan kimse ile yasaların bilgisine dayanmamış olup salt bir melekeye sahip olan kimse birbirine eşit olmaz. Tam tersine birincisi (önce) bilimi (sınâ'a) meydana getirmiş (muhasıla) sonrada onun yasalarını (uygulama) alışkanlığını (meleke) kazanmıştır. Öyle ise sadece gösteriş yapmak isteyen (mustazhir) ve bilimle ilgili olmayan bir alışkanlığa dayanmak isteyen için mantığın hiçbir yararı yoktur." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Kıyâs*, s. 15¹⁻¹⁶, 16¹⁻¹⁵, 17¹⁻¹⁷, 18¹⁻⁷).

347. "Bize göre gerçek bilimlerin (el-'ulûm el-hakikiyye) birbirilerinden ayrılmaları konuları nedeniyle. Bilimlerin ayrılma nedeni, konu ya da konuların (mevzû'â) ayrı ayrı olmalarıdır (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 162³⁻⁴).

348. "(...) Öyle ise diğer bilimlerin ilkelerinin bu bilimde (bilimlerin en geneli olan bilim, e'ammu'l-'ulûm) doğrulanması (tashîh) gerekir." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 165¹²).

349. "Bu bilimin konusunda ortak bilimler üçtür: İlk felsefe, cedel ve sufistâiyyedir. İlk felsefe (el-felsefetü'l-ûlâ), konu (mevzû') araştırma ilkesi (mebdei nazar) ve araştırma amacı (gâyetü'n-nazar) açılarından eytişim ve sözde bilimden (sufistâî) ayrılır (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 165¹⁷⁻¹⁸).

350. "Tüm bilimlerin ilkeleri, metafizikte (ilmü mâ ba'dü't-tabia'da) açıklanır." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 194¹¹).

351. "(...) Çünkü ölçme (hendese) biliminin tümü noktadan ve sayma biliminin ('adedî) tümü birlikten (vahde) sonra gelir (...)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 251¹⁷, 252¹).

352. "Sınâ'a, tam bir amaca (maksûd) yönelmiş olarak, düşünüp kararlaştırmaksızın (bigayri reviiyyetin) nefsin kendisinden irâdî fiillerin doğduğu bir alışkanlıktır (meleke nefsâniyye)." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 259¹⁹, 260¹).

353. "(...) Bilim (sınâ'a), olabildiğince herhangi bir amaca yönelik olarak herhangi bir konuyu irâde yoluyla çalışma (isti'mâl) kudreti veren ve uzmanlıktan (basîre) doğan nefse ait bir melekedir (meleke nefsâniyye). İşte bu yüzden bu kıyasların (burhân, cedel, muğalata, hatâbe, şî'r) hepsi ve bu kıyasları kullanmak (tasarruf) ve tüm bilimler (el-'ulûm küllihâ) bir sınâ'attır (...). Fakat sanatçının nezdinde sanatı için ölçü (mi'yâr) olan tümel yasalar bulunmaksızın insan doğasına (fitra) ve deneyime (tecride) dayanan her sanat eksiktir (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel, s. 21⁶⁻⁸, 11-12).

354. "(...) Sınâ'a ve konuşma yoluyla olanın hepsi ise meleke ve sınâ'a bakımından yorumlanınca ancak bizim nefsimizin düşüncesinden (fikretün min enfüsinâ) ve çözüm yolları bulmamız ile olur (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, es-Safsata, s. 32⁶⁻⁸).

355. "(...) Ve yine eytişimcinin durumu, tümel ve bilimsel kanıta dayalı bilimin (es-sınâ'atü'l-külliyetü'l-burhâniyye) durumu (hüküm) gibi değildir. Ki bu bilim gerçek bilimdir (felsefe). Çünkü bu bilim, bilimsel kanıt yapar (burhân getirir) ama eytişimci yapmaz (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, es-Safsata, s. 60⁴⁻⁶).

356. "(...) bazıları alışkanlıkla elde edilmiş melekeyi, kendi nezdinde yasaların gerçekleşmesi için bilime ait olan (sınâ'iyye) meleke ile bir araya getirir. İşte bu kişi, mantığın hatâbe bölümünü kuşatan ve çalışarak bu melekeyi kazanandır. Çünkü yalnızca alışkanlıkla edinilmiş meleke doğru sonuç verse bile, bu bir uzmanlıktan (basîre) kaynaklanmaz. Yine tek başına bilime (sınâ'a) dair meleke de verimsiz olur ve doğru sonuca götürücü olmaz. Aristoteles, geçmişlerinin hatâbe konusunda konumlarının alışkanlıklar ile edinilen melekeye sahip olan ama bilimle ilgili melekenin sûretini (sûretü'l-meleketi's-sınâ'iyye) ayırt etmeyen konumundaki kişinin konumu gibi olduğunu söyler (...)." (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Hatâbe, s. 8⁴⁻¹⁰).

357. "(...) Bilgelik (hikme); bilgi (ilim) ve değerden (amel) birinde insan nefsinin kendisi için olanaklı olan yetkinliğine yükselmesidir. Bilgi yönünden olan yetkinlik ise nefsin varlıkları olduğu gibi kavrayan ve olduğu gibi önermeler ile onlara ilişkin yargılar yapan (mutasavvır, musaddık) olmasıdır. Değer (amel) yönünden olana gelince; insanın nezdinde adalet denilen bir huyun (hulk) meydana gelmesidir. Bazen her ne kadar huy (hulk) meydana gelmese de, nâtik nefsin varlık ve değer ile ilgili tümel olan şeyleri (el-ma'kûlât en-nazariyye ve'l-'ameliyye) kuşatması açısından kuşatmasına (ihâta) da bilgelik (hikme) denir." (eş-Şifâ, *el-Mantık, el-Burhân*, s. 260¹⁻⁴).

358. "Bize göre öncelikle tıbbın kesinlikle ne bir inandırma (iknâ') ne de bir öğretme (ta'lîm) melekesi vardır. Aksine iyileşmesi için tıbbın bedenleri yönetmeye (tedbir) yönelik bilime ait bir melekesi (meleke 'ilmiyye) vardır. Buna göre eğer tabib, bedenleri yönetmeye muktedir, onun kesinlikle bir inandırma basireti yok ve o tıp bilgisinin bir bilgini (âlim) ve öğretme yöntemi (sebîlû't-ta'lîm) konusunda kesinlikle bir yol göstermesi (hidâye) yoksa o zaman o bir tabip ve bir bilgindir (âlim). Daha sonra o öğretmeye muktedir olursa onun için bu durum onun öğretmen (muallim) olması bakımından olur. Çünkü onun tıbbî öğretmesi inandırma değildir. Çünkü o, ya kabul edilmesi zorunlu şeyleri (umûru vâcibe) öğretiyor. Öyle ise bu zorunlu şeylerin bilgisi, inandırma olmayıp aksine inceleme olan bu bilgiler gibisini (misil) öğretmektir. Ve eğer bu (tıp bilgini) öğrettiğinin gerçekliğini göstermez ve inceleme (tahkîk) yapmaktan pay almaksızın inandırırsa o zaman öğretmen değil, hitâbetin fiilini kullanan olur ve o bu konuda bu açıdan hatip olur. Veya bu tıp bilgini, gerçekten çoğunlukla olanaklı şeyleri veya onun altındakileri öğretir. Eğer o bunları çoğunlukla olanaklı olması bakımından öğretirse (...) ya bunların olanaklı oluşunun ve olmaya yakın oluşunun doğruluğunu göstermeye çalışır ki o zaman öğretmen olur (muallim) ya da kesin doğru veya kesin doğruya yakın bir inanç vermeksi-

zin (ifade) bu konuda inandırmaya çalışır ki o zaman da hatip olur (...). Öyle ise tabibin inandırması dolaylıdır (bilaraz) ve hatibin işini yapan olması bakımındandır. Ancak bu iş nedeniyle tabip, hatip olmaz. Çünkü tabibin her şey hakkında inandırma melekesi yoktur.” (eş-Şifâ, el-Mantık, el-Hatâbe, s. 30⁹⁻¹⁵, 31¹⁻¹⁰).

359. “Başka kitaplarda da değinildiği üzere, gerçek bilimler (el-‘ulûm el-felsefiyye) varlık bilgisi (nazarî) ve değer bilgisi (amelî) ile ilgili olmak üzere ikiye ayrılırlar. İkisi arasındaki ayırma değinilip anlatıldı ki: Varlığı bilmek ile ilgili olan (nazarî) bilimdeki amacımız, bilme gücünün (akıl) bilfiil meydana gelmesiyle nefsin varlık ile ilgili bilme gücünün (el-kuvve en-nazariyye) yetkinleşmesidir. Bu da bizim durum (ahvâl) ve değerlerimize (‘amâl) ilişkin olmayan şeyler ile ilgili kavram ve yargı bilgisini kazanmakla olur. Böylece bu bilimdeki amaç; değer (amel) kendisi veya değer ilkesi (mebde) olması bakımından ilkesinin nasıl olduğu ile ilgili olmayan bir bilgi (rey) ve inancın (i’tikâd) meydana gelmesidir. Değer (‘amelî) ile ilgili bilimde ise birincileyin değerlerimize (‘amâl) ilişkin şeylerin kavram ve yargısının bilgisinin (ilim) meydana gelmesiyle varlık bilgisi ile ilgili gücün (el-kuvve en-nazariyye) yetkinleşmesi ve ikincileyin bu bilgilerden (hareketle) ahlâka ilişkin olan değerle ilgili (el-kuvve el-ame-liyye) gücün yetkinleşmesidir. Ve yine anlatıldı ki bilme (nazarî) gücü ile ilgili bilimler üçe ayrılır. Bunlar: Doğa (tabî’), niceliksel (te’âlîmî) ve metafizik (ilâhiyyât) ile ilgili bilimlerdir.” (Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I, s. 2¹⁻¹²).

360. “Nicelikle ilgili bilimin (te’âlîmî) konusu; ya varlıkça (bizzât) maddeden soyut olan nicelik (kemm) veya nicelikli olan şeydir.” (Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I, s. 2¹⁴⁻¹⁵).

361. “Riyazî bilimin (el-ilmu’r-riyâzî) konusu; ya zihinde maddeden soyutlanmış olan bir ölçüdür veya zihinde madde ile birlikte bulunan bir ölçüdür (mikdâr) ya maddeden soyut olan bir sayıdır veya maddede bulunan bir sayıdır (‘aded).” (Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I, s. 8¹⁰⁻¹²).

362. “Çokluk (kesre) bir ile sayılandır dediğimizde çokluğun tanımına birliği katmış oluruz ve yine çokluğun tanımına sayma (‘udde) ve ölçmeyi (takdîr) katmış oluruz ve bu da ancak çokluk ile anlaşılır (fehmi). Bu konuda dişe dokunur bir şey söylememiz çok zordur. Fakat düşkurma gücümüz (tahayyül) nezdinde çokluk bilme güçlerimiz (akıl) nezdinde birlik daha iyi bilinir gibidir (şebîh). Ve birlik ve çokluk bizim apaçık kavradığımız şeyler gibidir. Fakat önce çokluğu düş gücünde canlandırırız (tahayyül), sonrada onu kavramamız için bilmeye ilişkin bir ilke olmaksızın biliriz (aklederez). (...) sonra bizim çokluğu birlik ile tanımlamamız bilme gücü ile yaptığımız bir tanımlama (ta’rîf) olur. Ve burada birlik kendiliğinden kavranan ve ilk kavrananlardan olarak ele alınır. Ve bizim birliği çokluk ile tanımlamamız; bizim nezdimizde bulunup da zihinde hazır olarak kavrayamadığımız bir şeyi göstermek (îmâ) üzere hayal yöntemini kullandığımız bir uyarma (tenbîh) olur.” (*Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik I*, s. 93¹⁻¹¹).

363. “Varlık ile ilgili her bilimin (sınâ’a nazariye) gerçek (mevcûdât) veya sanal varlıklardan (mevhûmât) bir konusu (mevzû‘) vardır.” (*Kitâbu’n-Necât*, s. 189⁷).

SONUÇ

Ortaçağın üç önemli filozofu olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın; doğrudan kendi metinlerine dayanarak; mantık, bilgi ve bilimin mahiyetine ilişkin olarak sunduğumuz açıklamaları bir bütün olarak göz önüne alındığında, her üç filozofun da temelde Aristoteles geleneğini izledikleri görülmektedir. Her ne kadar Kindî'nin doğrudan mantık ile ilgili metinleri günümüze ulaşmamış olsa da, bu bakımdan üç filozofun konu ile ilgili açıklamalarının birbirini tamamlayan bir bütünlük oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki Fârâbî ve İbn Sînâ, Kindî'ye hiç atıfta bulunmazken İbn Sînâ, özellikle *eş-Şifâ*'nın kıyâs bölümünde olmak üzere, Fârâbî'ye 'sonrakilerin en erdemlisi' (fâdilü'l-müteahhirin) nitelenmesiyle sıkça atıfta bulunur. Kindî'den İbn Sînâ'ya söz konusu filozofların konumuzla ilgili açıklamaları hakkında, birbirini çelişkiye düşüren değil, tam tersine birbirini açımlayan ve bütünleyen bir ilişkiden söz edilebilir. Buna göre her üç filozofun açıklamalarından ulaştığımız ve önemli gördüğümüz sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Her üç filozofa göre de 'akıl' ve mantığın kendisinden türettiği 'nutuk' sözcükleri 'bilme veya bilme gücü' anlamında kullanılmaktadır. Bu itibarla mantık, aklın yani bilmenin ne ve nasıl olduğunu inceleyen bir bilim olmaktadır. Daha doğrusu mantık, bir bilme bilimi olmakta, bu itibarla da bir bilme ve bilgi kuramı görevini üstlenmektedir.

Akıl sözcüğünden türetilen ma'kûlât ise mantığın konusunu ve temelini oluşturan tümeller (külliyyât) veya tümellik (küllî) anlamında kullanılmaktadır. Buna göre tümeller veya ma'kûlât; bilmenin yani akletmenin aracıdır. Akıl ve ma'kûlâtın karşı-

sında yer alan hiss ve mahsûsât ise duyu veya duyular ile duyuların tekil ve doğrudan algıları anlamında kullanılmaktadır. Buna göre mahsûsât ancak ma'kûlât ile bilinir, yani akledilir. Başka deyişle mahsûsât ma'kûlât aracılığı ile bilgiye dönüşür. Bu demektir ki duymak, bilmek değil; tam tersine bilmek için duymak gerekli ama yeterli değildir. Bilmeyi ve duymayı içine alan üst kavram, algı anlamındaki idrâktir.

Tümeller anlamındaki ma'kûlât; bilmenin araçlarıdır. Mahsûsât değiştiği halde ma'kûlât değişmez, Kindî bu değişmemeyi ebedî bilfiil akıl deyimi ile anlatır.

Ma'kûlâtın, bilmenin aracı olarak en açık görüldüğü yer; Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bilginin kaynağını açıkladığı yerdir. Bilme için ma'kûlâtın konumunun görme için ışığın konumuna benzetilmesiyle ma'kûlâtın tümeller olduğu bir kez daha ortaya çıkar. Her iki filozofa göre özdeşlik temelindeki soyutlama yoluyla, bilmenin aracı olan tümellere ulaşmak; bilmeyi sürekli öğreten diye çevirdiğimiz Faal Aklın aydınlatmasıyla (işrâk veya feyz) olur. Buna göre Fârâbî ve İbn Sînâ'da mantığın kaynağı Faal Akıldır.

Bilme gücü dediğimiz akıl; bilmesinin varlık ve değer ile ilgili olmasına göre nazarî akıl ve amelî akıl olmaktadır. Her üç filozofa göre bilme gücü denilen aklın, salt bilme yeteneği olma (heyûlânî akıl) durumundan bilmeyi öğrenme (meleke) ve öğrendiği bilme ile şeyleri bilfiil bilme durumuna kadar bir kısım basamaklarından söz edilir. İbn Sînâ'nın bilme gücüne açık olarak eklediği bilmenin düşünme (fikir) ve sezme (hads) ile olduğudur. Düşüncenin mantıkla ilgili olarak açık bir tanımı yine İbn Sînâ'da görülür. Yine İbn Sînâ'nın önemli bir katkısı zekânın sezme ve kavrama gücü olarak tanımlanması ile bu sezginin niceliksel olarak ölçülebilirliğidir. İbn Sînâ'nın bu açıklaması son derece önemlidir.

Bilme gücü ile kazanılan şey, ilim, ma'rife ve rey sözcükleri ile dile getirilen bilgidir. Bilgi; kendiliğinde Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre kavram (tasavvur) ve yargı (tasdîk) olarak ikiye ayrılır. Tanımla elde edilen kavram, İbn Sînâ'da mahiyetle ilgilidir. Şöyle ki bir şeyin kavramına, varlığın dahil olmadığını söyleyerek İbn Sînâ, Fârâbî'den daha açık olarak kavramın sûrî oluşunu ortaya koyar.

Yargı olan bilgi; gözlem, deney, ve bilme gücünün kendi doğası gereği elde ettiği bilgiler ile dolaylı olarak kıyâs, istikrâ ve temsil gibi kanıtlar (hucec) ile elde ettiği bilgiler olmak üzere kaynağı bakımından ikiye ayrılır. Doğruluk değerine göre ise bilgi; yakîn ve zann deyimleri ile ifâde edilen kesin doğru ve olası doğru kısımlarına ayrılır. Yargıların olumlu ve olumsuz olmaları, kiplik ve doğruluk durumları göz önüne alındığında, kavramlar gibi, önermelerin de sûrîliği söz konusu olmaktadır.

Metafizik ve doğa bilimi anlamındaki el-ilmü'l-ilâhî ve ilmü't-tabi'a örneklerinde görüldüğü üzere ilim sözcüğü konusunun niteliği veya isim tamlaması olduğu zaman bilim anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bilimler birbirinden konularına göre ayrılmaktadır. Bilimin, insan zihninde bir alışkanlık (meleke) durumuna gelmiş olarak varlığı göz önüne alındığında ona sînâ'a adı verilmektedir. Tek başına 'es-sînâ'atü' bilim anlamına geldiği gibi, konusu ile isim tamlamasına girerek de bilim anlamına gelir. Sînâ'atü'l-mantık -mantık bilimi- örneğinde olduğu gibi.

Bilme gücünde ('akıl) olduğu gibi, bilim; konusunun varlık ve değer ile ilgili olmasına göre nazarî ilim ve ameli ilim veya hem varlık ve değer ile ilgili olması hem de yöntemi göz önüne alınarak nazarî felsefe ve ameli felsefe kısımlarına ayrılır. Her iki alanla ilgili bilgileri edinerek insan nefsinin yetkinleşmesi, bilgelik anlamındaki hikmettir. Hikmet, tüm bu bilimleri içine almaktadır.

Bilimler yöntemlerine göre burhân veya felsefe nitelemesi ile anılan gerçek bilim, cedel nitelemesi ile anılan eytişimsel bilim ile muğâlata nitelemesi ile anılan sözde bilim kısımlarına ayrılır.

Bilme, bilgi ve bilim ile ilgili olarak Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre mantık; gerçek kavram, kesin doğru bilgi ve gerçek bilimin ne olduğunu ve bunlara hangi yollardan ulaşılacağını öğreten bir bilimdir. Mantık; tüm bilimlerden önce bilinmesi ve öğrenilmesi zorunlu olan bir yöntem ve giriş bilimidir (âlet, mukaddime). Bilme ve bilgiye dair bir bilgisi olmayan, dolayısıyla bilim bilincine sahip olmayan birinin bilimsel araştırmada başarılı olması nasıl olanaklı olabilir. İnsanın bilgi ile yetkinleşmesi, erdemli ve mutlu olması, bilgiye ise mantık ile ulaşılması söz konusu olduğunda mantık, erdem ve mutluluk için öğrenilmesi zorunlu olmaktadır. Bilginin ve bilimin ön şartı olan mantık; bilgi ve bilim için zorunlu olmakla birlikte; ne Fârâbî ne de İbn Sînâ'ya göre gerçek bilimin (felsefe) bir parçasıdır.

Öğrenme, öğretme ve araştırma yapma için zorunlu olan mantık; bilimlerden bağımsız bir yöntem (âlet) bilimidir. Onun öğretme ve öğrenme ile ilgisinden dolayı zaman zaman Fârâbî ve İbn Sînâ mantık için 'et-ta'lim' adını kullanırlar. Hatta zaman zaman felsefe sözcüğü bile burhân, dolayısıyla da mantık yerine kullanılmış olur.

Kindî'den itibaren Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'taki dil, düşünce ve varlık ayrımını izleyerek anlamın özerkliğini açık olarak ortaya koyarlar. Özellikle Fârâbî, bu konunun mantığa başlayacaklar için gerekli olduğunu belirtir. Dil ve düşünce ayrımına yazılarında geniş yer veren Fârâbî, mantığın bir dilbilgisi olmadığını, birinin bilmenin, diğerinin konuşmanın bilimi olduğunu açıklar. Bilme yetisi ('akıl) ile tümellerin (ma'kûlât) konuşma yetisi (lisân) ile sözcüklerin (elfâz) ilişkisine değinen Fârâbî, mantığın konusunu ma'kûlât, dilbilimin konusunu elfâz olarak belirler. Bunlara ek olarak İbn Sînâ, man-

tıkçının sözcükler ile ilgilenmesinin, anlamı sözcüklerin dışında iletmenin bir yolunun olmamasından ileri geldiğini açıklar.

Fârâbî, tam bir bilim tarihi anlayışı ile mantığın kavramsal tarihini göz önüne alarak *Organon*'a nelerin eklenip çıkarıldığını açıklar. Mantığın kurumsal tarihi açısından ise onun nerelerde ne kadarının okutulup okutulmadığını açıklamaya çalışır. Mantık tarihi bakımından onun verdiği bu bilgiler son derece önemlidir.

Aristoteles'in *Organon*'unda hiç sözü edilmeyip mantıkta Fârâbî ile başlayan madde ve sûret ayrımını ve buna bağlı olarak mantığın sûrîliği konusunu İbn Sînâ sonuna kadar götürür. O, bu ayrımı mantığın en temel konusu olan kavram, önerme ve kıyasta çok açık olarak ortaya koyar. Madde ve sûret veya içerik ve biçim ayrımının İbn Sînâ tarafından açık olarak gösterildiği yer; *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ın mantık bölümüdür.

Fârâbî'den ayrı olarak İbn Sînâ'nın mantığın temelini varlık ve mahiyet ayrımı üzerine kurduğu görülür. Bu bağlamda tasavvur ve tasdik ayrımı; varlık ve mahiyet ayrımına göre yapılır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Aristoteles sistemi içinde kalarak, onun kurduğu mantığı yetkinleştirip İbn Sînâ mantığından sözedilecek kadar ona kendi rengini verdiği söylenebilir. Tasavvur ve tasdik ayrımını merkeze alması itibariyle İbn Sînâ, *Organon*'un kategoriler kitabını mantık ile ilgili bulmayıp eleştirir. Dahası ona göre şiir ve cedeline mantık ile doğrudan bir ilişkisi ve yararı yoktur. Hatâbe ise bir bilme yolu değil, kazanılmış bir bilgiyi söz sanatı ile topluma iletme ve onları eğitme yoludur. Muğâlata ise (sözde bilim) yanlışlardan korunma yollarını gösterir. O halde geriye gerçek kavramı veren hadd yani tanım ve kesin doğru bilgiyi veren burhân yani bilimsel kanıt kalmaktadır. Kavramı veren tanımın mahiyet ile ilgili olduğu, kesin doğru bilgiyi (yakîn) veren bilimsel kanıtın (burhân) varlık (burhânî innî) ve nedensellik (burhânî limmî) ile ilgili olduğu, ne tanımın tasdik ne de kanıtın tasavvur verdiği, göz önüne alınırsa, İbn Sînâ'ya göre mantığın

konusunun varlık ve mahiyet ayrımına göre belirlendiği bir kez daha görülür.

İbn Sînâ ile karşılaştırıldığında Fârâbî, Aristoteles geleneğine daha sıkı bağlıdır. Nitekim Fârâbî, İbn Sînâ'nın dışladığı kategorileri (makûlât) mantığa dahil ederek mantığın zorunlu olarak sekiz bölümden oluştuğunu belirtir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın mantığı, mantık dışı şeylerden arındırarak onu salt bir bilim olarak ortaya koyduğu söylenebilir.

Kısaca mantık, bilmek ile ilgili sûrî bir bilimdir. Keza sayma ve ölçme ile ilgili sayma ve ölçme bilimleri de ('ilmü'l-'aded ve 'ilmü'l-hendese) birer sûrî (intizâ'î) bilimdir. Fârâbî'nin açıkça belirttiği gibi, sûrî bilimler, konusu madde ile ilgili olmadığı için kesin doğru bilgi verirler. Ama bunlar maddeye yaklaştıkça yanlışlaşma olasılığı artar.

İnsanın üç temel zihnî işlemi söz konusudur. Bunlar bilme, sayma ve ölçmedir. Ancak saymak ve ölçmek bilmek demek değildir. Sayma ve ölçme nicelik ile ilgili iken bilme nitelik, başka deyişle niteliği taşıyan mahiyet ile ilgilidir. Aklın bilme ile olan ilişkisinden dolayı, mantıkla ilgili tümeller için aklî, sayma ve ölçme bilimi ile ilgili sayılar ve şekiller için vehmî nitelemesi kullanılır.

Akıl ve mantık arasındaki ilişki; aslında 'akıl var mantık var', 'akla mantığa aykırı' gibi günlük konuşmalarda sıkça kullanılan deyimlerde bile kendisini göstermektedir.

Son olarak, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mîlâdî dokuz, on ve on birinci yüzyıllarda, mantıktan hareketle bir toplumda, bilim ve felsefenin doğup gelişmesi için gerekli olan bilgi ve bilim bilincini verecek bir bilgi ve bilim tasavvurunu; hayranlık duyulacak şekilde; son derece açık ve seçik olarak ortaya koyduklarını söyleyebiliriz.

KAYNAKLAR

- Alain de Libare, Ortaçağ Felsefesi (çev. Ayşe Meral), İstanbul 2005.
- Aristûtâlis, "Kitâbu'l-İbâre" (çev. İshâk b. Huneyin), *en-Nassu'l-Kâmil li-mantıkı Aristû I*, (nşr. Ferid Cebir), Beyrut 1999.
- , "Kitâbu'l-Kıyâs" (çev. Tezârî), *en-Nassu'l-Kâmil li-mantıkı Aristû* (nşr. Ferid Cebir), Beyrut 1999.
- Aydın Sayılı, "Bilimin Tarihsel Gelişimine Türklerin Katkıları", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Bîrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990.
- Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (çev. Metin Kırıtlı), Ankara 2000.
- Charles Z. Butterworth ve Blake Andrce Kessel, *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* (çev. Ömer Mahir Alper), İstanbul 2001.
- Fârâbî, *Kitâbu Tahsîli's-sa'âde* (nşr. Kafer Âl Yasin), Beyrut 1983.
- , "el-Fusûlu'l-hamse" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1986.
- , "et-Tavti'a" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1986.
- , "Kitâbu İsagûcî ey el-Medhal" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî*, Beyrut 1986.
- , "Kitâbu Şerâiti'l-yakîn" (nşr. Mâcid Fahrî), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî*, Beyrut 1986.
- , "Kitâbu'l-İbâre" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1986.
- , "Kitâbu'l-Burhân" (nşr. Mâcid Fahrî), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî*, Beyrut 1986.

- , "Kitâbu'l-Cedel" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî III*, Beyrut 1986.
- , "Kitâbu'l-Kıyâs" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî II*, Beyrut 1986.
- , "Kitâbu'l-Kıyâsî's-sağîr" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî II*, Beyrut 1986.
- , "Kitâbu'l-Makûlât" (nşr. Refik el-'Acem), *el-Mantık 'İnde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1986.
- , "Şerhu'l-Kıyâs" (nşr. Muhammed Takî Daniş Pazûh), *el-Mantikiyyât Li'l-Fârâbî*, Kum 1998-1990.
- , *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968.
- , *Fusûlun Münteze'a* (nşr. Fevzî Mitri Neccâr), Beyrut 1993.
- , *İhsâu'l-'ulûm* (nşr. Osman Emin), Kahire 1968.
- , *Kitâb fi'l-Mantık*, *el-Hatâbe* (nşr. Muhammed Selim Sâlim), Kahire 1976.
- , *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila* (nşr. Albir Nasri Nader), Beyrut 1986.
- , *Kitabu'l-Cemi' beyne re'yeyi'l-hekimeyni Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis* (nşr. Albir Nasri Nader), Beyrut 1986.
- , *Kitâbu'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1970.
- , *Kitabu'l-Mûsikâ el-Kebîr* (nşr. Gattâs Abdülmelik Haşabe – Mahmûd Ahmed el-Hafnî), Kahire 1967.
- , *Kitâbu'l-vâhid ve'l-vahde* (nşr. Muhsin Mehdi), Casablanca 1990.
- , *Risâletü't-Tenbîh 'ala sebîli's-sa'âde* (nşr. Sahbân Halifât), Ammân 1987.
- , *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtâlis fi'l-'İbâre* (nşr. W. Kutsch – S. Marrow), Beyrut 1986.
- Hacı Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004.
- İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâi fî tabakati'l-etibbâi* (nşr. Nezzâr Rızâ), Beyrut 1965.

- İbn Rüşd, "Kitâbu Telhîsî'l-'İbâre" (nşr. Cirar Cihâmî), *Telhisu Mantıkı Aristû I*, Beyrut 1982.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler – el-İşârât ve't-Tenbîhât* (metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005.
- , *el-Mübâhasât* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Tahran 1992.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, el-'İbâre* (nşr. Mahmûd Hudeyri), Kahire 1970.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân* (nşr. Ebû'l-'Alâ el-Afîfî), Kahire 1956.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Cedel* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1965.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Hatâbe* (nşr. Muhammed Selim Sâlim), Kahire 1954.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Kıyâs* (nşr. Saîd Zâyid), Kahire 1964.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Ma'kûlât* (nşr. G. C. Anawati, M. Hudeyri, A. F. el-Ehvânî), Kahire 1959.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, es-Safsata* (nşr. A. F. el-Ehvânî), Kahire 1958.
- , *eş-Şifâ, el-Mantık, eş-Şi'r* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1966.
- , *eş-Şifâ, et-Tabi'iyât, en-Nefs* (nşr. G. C. Anawati, Sa'id Zâyid), Kahire 1975.
- , *Kitâbu'n-Necât* (nşr. Muhammed Takî Dâniş Pazhuh), Tahran 1985.
- , *Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş – el-Medhal* (metin ve çeviri: Ömer Türker), İstanbul 2006.
- , *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik I-II – el-Îlâhiyât* (metin ve çeviri: Ömer Türker, Ekrem Demirli), İstanbul 2004-2005.
- Kindî, "Risâle fi'l-Felsefeti'l-ûla" (nşr. Abdul-hâdî Ebû Rîde), *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950.
- , "Risâle fi Ennehu tûced cevâhirü Lâ-ecsâm" (nşr. A. Ebû Rîde), *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950.
- , "Risâle fi Hudûdî'l-eşya ve rusûmihâ" (nşr. A. Ebû Rîde), *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950.
- , "Risâle fi İzâhi tenâhi Cirmi'l-'âlem" (nşr. A. Ebû Rîde), *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950.

-----, “Risâle fî Kemîyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe” (nşr. A. Ebû Rîde), *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950.

-----, “Risâle fî Mahiyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ” (nşr. A. Ebû Rîde), *Resâilü'l-Kindî le-Felsefiyye*, Kahire 1950.

-----, “Risâle fi'l-'Akıl” (nşr. A. Ebû Rîde), *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950.

-----, “Risâle fi'l-İbâne an sucûdî cirmi'l-aksâ” (nşr. A. Ebû Rîde), *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Kahire 1950.

Mahmut Kaya, *Kindî, Felsefî Risâleler*, İstanbul 2002.

Muhittin Macit, “Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psikososyal Rölü”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, yıl: 2003/2 (İstanbul 2005).

Niyâzi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2003.

DİZİN

A

akıl... 17, 22, 23, 24, 25, 26, 27,
28, 29, 31, 32, 38, 39, 43, 44,
45, 46, 58, 63, 64, 65, 68, 69,
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 96,
102, 135, 136, 138, 151, 152,
153, 154, 157, 159, 163, 164,
166, 167, 169, 170, 171, 173,
174, 175, 176, 178, 181, 182,
183, 184, 185, 187, 190, 192,
195, 196, 199, 200, 204, 206,
207, 210, 212, 215, 217, 221,
229, 237, 238, 244, 245, 246,
247, 249, 250, 252, 253, 258,
260, 263, 272, 279, 283, 285,
293, 297, 298, 299, 300, 301,
302, 304
âkile ... 24, 26, 28, 58, 169, 237,
247
alet..... 154
alışkanlık 28, 138, 139, 201,
217, 247, 293, 301
âlim..... 80, 131, 132, 139, 143,
146, 157, 170, 291, 296
ameli..... 47, 137, 156, 297, 301
amelî akıl..... 39, 151, 157, 166,
167, 300
amelî felsefe 301
analitika 148
Andronikos..... 90
anlam..... 24, 42, 67, 74, 75, 95,
104, 111, 125, 126, 129, 155,

179, 187, 188, 190, 191, 192,
203, 210, 226, 238, 242, 245,
247, 249, 256, 261, 274, 277,
279, 280, 285, 286, 287
araz..... 32, 58, 76, 92, 103, 123,
125, 172, 183, 210, 219, 241,
249, 252, 253, 255, 258, 261,
268, 285
Aristoteles 13, 22, 25, 26, 37, 50,
52, 53, 55, 57, 65, 85, 88, 90,
97, 98, 99, 100, 101, 102, 104,
107, 108, 109, 110, 114, 124,
127, 132, 133, 148, 150, 233,
236, 246, 295, 299, 302, 303,
304
Aristûtâlis 24, 33
Augustus 90
ayırım .. 22, 27, 32, 95, 103, 121,
183, 229, 248, 249, 262

B

basîret 295
bâtil. 50, 74, 105, 153, 162, 201,
208, 221, 265, 273, 274
benzerlik 22, 29, 30, 41, 95, 135,
259, 277
bilfiil .. 25, 26, 27, 28, 39, 44, 66,
81, 82, 83, 84, 107, 110, 112,
121, 151, 158, 159, 169, 170,
179, 181, 184, 185, 214, 215,
227, 237, 238, 241, 244, 250,
251, 253, 254, 255, 256, 257,

258, 259, 260, 263, 266, 286,
291, 297, 300
bilfiil akıl..... 25, 160, 170, 300
bilgelik..... 271
bilgi.. 13, 15, 17, 21, 22, 25, 30,
31, 37, 39, 43, 44, 48, 49, 50,
51, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 62,
66, 67, 68, 75, 77, 78, 80, 92,
96, 98, 99, 100, 101, 102, 103,
106, 107, 108, 109, 117, 118,
125, 127, 134, 137, 141, 142,
145, 146, 147, 153, 154, 156,
159, 167, 174, 175, 178, 179,
180, 181, 182, 186, 193, 194,
195, 196, 199, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 223,
225, 228, 230, 239, 244, 246,
247, 260, 264, 266, 267, 288,
296, 297, 299, 301, 302, 304
bilim... 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
17, 21, 22, 31, 37, 40, 41, 42,
45, 46, 47, 56, 69, 70, 71, 76,
77, 78, 79, 86, 87, 97, 103,
134, 135, 136, 137, 139, 141,
142, 145, 147, 150, 154, 155,
156, 157, 207, 220, 226, 227,
228, 229, 233, 234, 235, 239,
266, 271, 288, 289, 290, 292,
293, 294, 295, 299, 301, 302,
303, 304
bilkuvve.. 25, 26, 28, 39, 44, 57,
66, 77, 81, 82, 83, 107, 110,
111, 112, 113, 158, 160, 169,
170, 179, 181, 214, 215, 231,
237, 238, 241, 244, 251, 256,
257, 258, 259, 260, 266, 287,
291
bilme gücü.... 21, 23, 24, 38, 39,
43, 44, 45, 46, 63, 64, 65, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 102, 124,
136, 137, 151, 152, 153, 157,

158, 159, 163, 164, 166, 167,
169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 178, 183, 184, 185,
187, 190, 191, 192, 195, 196,
199, 200, 203, 204, 206, 207,
210, 212, 217, 228, 229, 237,
238, 244, 245, 246, 249, 250,
252, 253, 258, 260, 268, 277,
279, 283, 285, 293, 297, 298,
299, 300, 301
bilmek. 7, 21, 22, 27, 42, 58, 66,
68, 69, 79, 82, 102, 105, 108,
130, 136, 140, 151, 152, 172,
185, 189, 198, 220, 228, 233,
240, 258, 288, 289, 291, 297,
300, 304
birey 37
burhan 31, 40, 57, 62, 65, 68,
81, 88, 139, 153, 156, 189,
191, 194, 219, 228, 229, 234,
236, 240, 243, 245, 262, 266,
289, 295, 302, 303

C

cedel 87, 133, 139, 140, 154,
155, 236, 243, 266, 293, 294,
295, 302
cevher . 30, 38, 82, 95, 103, 104,
185
cihet.... 51, 73, 74, 92, 112, 113,
146, 155, 161, 258, 264
cins ... 22, 29, 32, 74, 92, 94, 95,
103, 173, 190, 206, 229, 239,
240, 241, 244, 248, 249, 250,
254, 255, 256, 258, 259, 262,
274, 285, 286

D

deney 58, 61, 65, 142, 152, 173,
174, 175, 176, 182, 183, 195,
198, 205, 212, 216, 301

dil 16, 22, 23, 37, 42, 43, 44, 46,
55, 111, 134, 137, 138, 156,
277, 302

dil-düşünce..... 22, 23

duyu .. 21, 44, 58, 77, 103, 104,
118, 146, 162, 164, 166, 168,
172, 174, 175, 176, 177, 178,
181, 182, 195, 196, 198, 200,
206, 211, 212, 215, 244, 246,
270, 272, 300

düşkurma 38, 85, 151, 162, 182,
183, 185, 203, 222, 238, 252,
298

E

ebedî..... 26, 29, 105, 300

Eflâtun 24, 25, 57, 59, 108, 109,
148

eşitlik.. 22, 29, 30, 41, 108, 242,
245, 249, 250, 259

Eudemos..... 86

evâil 31, 44, 52, 55, 70, 83, 135,
212

eytişim.. 88, 140, 225, 233, 236,
268, 293, 294

eytişimsel 40, 51, 56, 86, 87, 88,
103, 139, 145, 229, 234, 235,
248, 270, 302

F

faal akıl 85, 169, 171, 172, 237,
238

Fârâbî .. 7, 8, 12, 13, 16, 17, 21,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
49, 50, 55, 81, 86, 90, 97, 98,
109, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 120, 121, 122,
123, 125, 133, 150, 151, 154,
155, 226, 290, 299, 300, 301,
302, 303, 304

fehmi 134, 175, 178, 279, 298

felsefe.. 7, 11, 13, 14, 15, 21, 22,
29, 30, 31, 37, 40, 41, 47, 59,
70, 86, 87, 90, 97, 137, 139,
141, 143, 150, 156, 220, 225,
245, 288, 289, 294, 295, 302

feyz 42, 85, 169, 170, 175, 177,
238, 239, 300

fikir ... 17, 21, 28, 32, 48, 53, 69,
71, 152, 169, 175, 178, 181,
182, 185, 186, 212, 220, 230,
238, 300

H

hadd 31, 48, 73, 92, 98, 103,
125, 132, 153, 154, 155, 161,
162, 165, 171, 188, 189, 190,
191, 194, 197, 204, 211, 212,
214, 226, 227, 229, 231, 232,
233, 239, 251, 258, 259, 262,
264, 276, 279, 303

hads.... 152, 171, 172, 175, 178,
182, 185, 186, 300

hak 209, 274, 287

hakikat 69, 192, 265, 284

harf 49, 110, 111, 114, 274, 287

hatabe. 225, 227, 235, 266, 280,
295

hatâbe..... 56, 89, 139, 155, 235,
293, 295

hatib 157

hatt 32, 120, 121

hayal... 152, 162, 164, 166, 279,
289, 298

hayır 45, 46, 163, 167, 248

hikmet... 87, 140, 141, 157, 237,
296

hitap 56, 213, 234, 236, 279

i

ibâre ... 42, 46, 56, 61, 109, 133,
137, 156, 213, 226, 280, 281

İbn Rüşd 33, 38, 151

İbn Sînâ 7, 8, 12, 13, 16, 17, 21, 38, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 299, 300, 301, 302, 303, 304
 İbn Sînâ'nın.... 7, 150, 153, 299, 300, 303, 304
 idrâk 21, 38, 43, 54, 69, 70, 103, 151, 160, 174, 246
 ihtiyâr..... 23
 ilim... 17, 22, 25, 29, 30, 31, 32, 39, 40, 43, 44, 45, 48, 51, 52, 54, 56, 57, 62, 68, 75, 79, 80, 83, 87, 97, 101, 102, 106, 107, 108, 134, 135, 139, 141, 143, 144, 145, 147, 152, 156, 158, 174, 175, 178, 179, 180, 182, 188, 193, 194, 211, 212, 214, 216, 217, 220, 222, 223, 225, 244, 246, 247, 248, 260, 264, 273, 279, 281, 291, 296, 297, 301
 isim... 31, 40, 67, 106, 110, 111, 112, 125, 128, 131, 132, 138, 156, 188, 202, 241, 272, 276, 279, 283, 284, 286, 301
 İskenderiye 90
 istikmal..... 154, 260, 281
 istikrâ . 55, 61, 65, 73, 152, 188, 201, 203, 214, 231, 268, 301
 ittihad..... 26, 28, 259

K

kavil 43, 45, 47, 72, 79, 93, 109, 110, 115, 124, 125, 128, 135, 155, 193, 201, 213, 214, 276, 277, 284
 kavram... 14, 16, 38, 39, 48, 66, 151, 152, 166, 169, 173, 176, 180, 187, 188, 189, 190, 194, 197, 204, 212, 214, 215, 220, 222, 229, 230, 231, 235, 247,

260, 264, 277, 288, 297, 300, 301, 302, 303
 kâzib .39, 47, 48, 50, 80, 87, 96, 123, 153, 155, 193, 195, 199, 201, 207, 211, 236, 277
 kazıyye 282
 kelamcılar..... 89
 kemal..... 107
 kıyas 42, 55, 62, 66, 73, 89, 118, 125, 133, 145, 154, 155, 157, 159, 174, 179, 184, 193, 196, 197, 205, 212, 214, 216, 217, 220, 225, 226, 232, 235, 238, 243, 253, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 277, 291
 kıyâs .44, 54, 55, 59, 60, 69, 73, 89, 118, 145, 148, 154, 163, 172, 173, 179, 188, 194, 196, 198, 214, 220, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 238, 254, 265, 268, 270, 277, 299, 301
 Kindî..... 7, 8, 13, 17, 21, 22, 38, 42, 151, 299, 300, 302, 304
 kiplik..... 42, 155, 301
 kitâbe..... 272
 koşulludur 86
 kudsî akıl..... 152, 171
 küllî... 17, 22, 23, 24, 31, 57, 64, 95, 103, 104, 107, 152, 168, 174, 180, 185, 211, 219, 236, 239, 241, 242, 243, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 266, 286, 299
 külliyât 22, 96, 102, 154, 182, 187, 243, 299

L

lafız ... 22, 23, 31, 32, 33, 43, 45, 55, 56, 72, 110, 117, 120, 123, 132, 155, 210, 242, 269, 272, 274, 277, 280

M

ma'kûl.... 22, 23, 24, 25, 26, 28,
38, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 54,
67, 68, 69, 72, 74, 75, 76, 77,
79, 80, 81, 82, 83, 95, 96, 97,
102, 104, 109, 120, 121, 122,
125, 126, 127, 128, 130, 135,
137, 138, 139, 144, 152, 154,
159, 160, 164, 166, 168, 169,
170, 172, 173, 174, 178, 184,
185, 186, 190, 213, 214, 228,
237, 238, 253, 254, 257, 265,
268, 273, 277, 285, 296, 299,
300, 302

ma'kûlât. 22, 25, 38, 39, 41, 42,
43, 45, 46, 54, 68, 69, 74, 76,
77, 79, 80, 81, 82, 83, 95, 96,
97, 102, 109, 120, 121, 122,
125, 126, 128, 130, 135, 137,
138, 139, 152, 154, 159, 160,
164, 166, 168, 169, 170, 172,
178, 185, 186, 237, 238, 273,
296, 299, 300, 302

ma'nâ49, 52, 56, 58, 61, 67, 72,
80, 89, 95, 104, 109, 114, 121,
143, 152, 159, 161, 166, 168,
175, 176, 187, 191, 210, 238,
242, 249, 251, 253, 256, 269,
277, 279, 280, 282, 284

madde.... 17, 32, 42, 79, 81, 82,
84, 97, 113, 118, 143, 146,
147, 155, 158, 160, 162, 163,
164, 165, 168, 200, 226, 227,
228, 229, 237, 245, 255, 263,
264, 265, 266, 268, 274, 290,
297, 303, 304

maddî 24, 25, 26, 41, 81, 82,
146, 155, 159, 163, 167, 171,
184, 185, 219

mahiyet 95, 126, 151, 153, 184,
219, 262, 303, 304

mahsûsât.21, 22, 24, 53, 54, 61,
74, 83, 96, 104, 120, 171, 181,
198, 200, 204, 211, 229, 300
makûlât...96, 97, 103, 131, 241,
304

mantık.7, 22, 23, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 45, 46, 47, 48, 60, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 80, 81,
88, 90, 97, 119, 120, 125, 126,
127, 128, 129, 133, 135, 136,
137, 138, 140, 150, 154, 155,
156, 157, 190, 221, 222, 224,
225, 227, 228, 230, 232, 233,
234, 236, 237, 240, 245, 273,
279, 280, 281, 285, 289, 291,
292, 299, 301, 302, 303, 304

mantıkla 300

marifet 39, 47, 49, 53, 54, 58,
60, 62, 66, 69, 70, 75, 76, 96,
100, 101, 102, 103, 107, 120,
127, 133, 146, 147, 166, 180,
217, 221, 225, 244, 264, 288,
289, 301

matlûb 31, 40, 51, 52, 59, 67,
77, 103, 105, 140, 170, 172,
180, 182, 186, 196, 197, 206,
214, 215, 231, 270

meleke 17, 40, 70, 117, 138,
139, 157, 177, 188, 189, 217,
247, 293, 294, 295, 296, 300,
301

Menon 66, 102, 104, 106

muğâlata 243, 266, 302

mukavvimât 191

mutâbaka 153, 193

mutevâtî 22

müellef 43, 92, 110, 116, 191,
265, 273, 284

müfred 30, 43, 68, 95, 121, 123,
128, 135, 138, 168, 251, 273,
276, 284, 286

müstefâd 26, 29, 62, 84, 85,
151, 160, 170, 186
müstefid 26, 45, 158

N

nahiv 136, 138, 230
nâtik..45, 46, 82, 124, 129, 136,
151, 167, 228, 238, 296
nazari 156
nazari akil..... 39, 151, 166, 167,
300
nazari felsefe..... 79, 141, 301
nefs .. 21, 24, 25, 26, 27, 28, 38,
48, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 59,
61, 63, 68, 69, 74, 79, 80, 87,
96, 97, 98, 104, 106, 108, 120,
121, 122, 126, 128, 129, 130,
136, 137, 144, 146, 151, 154,
157, 167, 168, 169, 170, 171,
181, 183, 185, 187, 196, 198,
202, 209, 238, 254, 258
nicelik22, 30, 98, 103, 114, 148,
161, 163, 164, 165, 172, 183,
188, 243, 245, 249, 256, 263,
281, 288, 297, 304
nitelik 22, 30, 40, 103, 104, 113,
114, 128, 129, 143, 148, 161,
163, 164, 165, 172, 183, 191,
220, 246, 304
nutk.... 23, 33, 44, 50, 137, 271,
281

O

ortaçağ 13

Ö

önerme111, 112, 113, 125, 132,
203, 204, 211, 263, 277, 280,
282, 287, 303
özdeşlik 22, 41, 42, 93, 94, 165,
241, 247, 249, 251, 259, 300

R

rey 39, 49, 50, 51, 69, 107, 153,
167, 180, 182, 189, 199, 213,
216, 288, 297, 301

S

sâdık39, 44, 47, 48, 50, 80, 123,
130, 153, 155, 191, 193, 195,
200, 204, 207, 277
savt 123, 124, 274
sayma ve ölçme 7, 41, 144, 152,
153, 154, 292, 304
ses ..25, 33, 123, 124, 156, 271,
272, 274, 275, 276, 278
sevâb 45, 136, 138
sinaât 230
sözcük...31, 32, 43, 55, 95, 110,
124, 126, 127, 128, 131, 137,
155, 210, 243, 259, 272, 273,
274, 276, 277, 279, 280, 282,
284, 285, 286, 287
sufistaî..... 86
sûret17, 25, 26, 29, 32, 42, 114,
118, 119, 136, 147, 152, 155,
159, 161, 162, 163, 164, 170,
173, 182, 188, 190, 200, 212,
229, 238, 246, 247, 252, 254,
255, 258, 266, 268, 272, 303
sûrî..41, 42, 155, 260, 269, 301,
304

Ş

şahıs..24, 25, 28, 62, 63, 64, 93,
94, 95, 99, 104, 115, 161, 172,
173, 240, 242, 246, 253, 255,
262
şahs 95, 104, 159

T

ta'lim...41, 66, 76, 99, 131, 142,
171, 175, 224, 232, 233, 245,
264, 279, 290, 292, 297

tab 22, 182
 tanım.... 92, 103, 125, 153, 161,
 165, 166, 188, 189, 190, 191,
 194, 211, 212, 214, 222, 226,
 227, 229, 231, 239, 252, 254,
 258, 259, 262, 264, 266, 269,
 276, 279, 303
 tasavvur ... 8, 17, 39, 48, 52, 56,
 66, 67, 68, 72, 79, 107, 146,
 152, 153, 154, 155, 166, 168,
 169, 170, 171, 176, 179, 180,
 181, 182, 183, 184, 187, 188,
 189, 190, 191, 194, 199, 200,
 212, 213, 215, 219, 229, 231,
 233, 235, 242, 249, 251, 254,
 255, 260, 264, 271, 273, 274,
 276, 278, 288, 301, 303
 tasdik 39, 48, 50, 56, 66, 71, 72,
 73, 142, 152, 153, 154, 159,
 166, 168, 176, 178, 187, 189,
 194, 195, 200, 201, 203, 204,
 211, 212, 214, 215, 218, 219,
 222, 229, 233, 234, 235, 264,
 280, 303
 tazammun ... 111, 192, 280, 285
 tecrid..... 162, 169, 189, 270
 tecrübe..... 55, 61, 65, 142, 175,
 212, 216
 tekil.. 21, 22, 24, 25, 26, 28, 30,
 54, 64, 75, 81, 85, 95, 96, 98,
 99, 100, 102, 104, 107, 115,
 135, 147, 163, 168, 171, 173,
 174, 177, 180, 182, 183, 185,
 194, 198, 199, 219, 229, 236,
 237, 238, 239, 242, 246, 248,
 251, 253, 266, 276, 284, 285,
 286, 300
 tekilller 31, 56, 57, 83, 95, 96,
 102, 103, 104, 129, 224, 237,
 244, 255, 266

temsil 13, 89, 150, 179, 184,
 185, 207, 262, 301
 temsîl 188, 214
 tevâtî..... 33, 123, 241, 272
 Theophrastus 86
 tikel...11, 60, 87, 140, 172, 173,
 179, 197
 tümel.11, 22, 24, 25, 26, 27, 28,
 29, 30, 31, 38, 39, 41, 44, 49,
 54, 55, 60, 61, 63, 67, 68, 72,
 74, 75, 76, 81, 83, 87, 88, 95,
 97, 100, 102, 103, 104, 125,
 126, 127, 128, 129, 136, 139,
 140, 144, 145, 147, 148, 154,
 158, 159, 164, 166, 169, 170,
 171, 172, 173, 174, 177, 179,
 180, 185, 190, 197, 211, 212,
 213, 214, 216, 219, 228, 229,
 235, 236, 238, 239, 241, 242,
 243, 244, 246, 247, 248, 250,
 251, 253, 254, 255, 256, 257,
 258, 265, 266, 273, 277, 284,
 285, 286, 295, 296
 tümellik 23, 155, 254, 299
 tümevarım.... 55, 56, 61, 65, 73,
 173, 174, 179, 183, 188, 214,
 216, 231, 268
 tür.....22, 24, 25, 28, 55, 61, 70,
 74, 75, 92, 93, 94, 95, 104,
 126, 128, 135, 173, 190, 214,
 244, 248, 249, 254, 258, 266,
 274, 285
 Türk..... 12, 13, 15, 16, 17

U

uzlaşma...22, 33, 122, 123, 124,
 127, 156, 205, 272, 274, 276

V

vâhid.....22, 29, 92, 93, 94, 117,
 161, 210, 241, 247, 248, 249,
 250, 251, 256, 258, 259

varlık.. 7, 11, 22, 40, 43, 47, 49,
62, 68, 82, 83, 95, 103, 110,
112, 140, 141, 142, 146, 147,
153, 155, 157, 165, 166, 190,
191, 192, 196, 201, 208, 219,
225, 233, 239, 240, 244, 247,
251, 252, 254, 257, 260, 261,
262, 269, 283, 286, 288, 289,
290, 296, 297, 300, 301, 302,
303

vehim... 29, 58, 78, 86, 99, 151,
153, 163, 164, 168, 176, 181,
185, 192, 196, 199, 200, 206,
207, 208, 212, 246, 247, 263,
264, 272, 279, 284
vücûd..... 22, 24, 110, 113, 219,
247, 260, 262

Y

yakîn 37, 39, 44, 48, 49, 50, 53,
56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 69,
77, 78, 79, 80, 86, 88, 108,
118, 120, 140, 143, 145, 153,
174, 193, 194, 216, 222, 229,
235, 301, 303
yanılgı 68, 212, 233, 268
yargı. 38, 39, 40, 48, 56, 61, 63,
64, 65, 71, 73, 74, 98, 119,

120, 125, 126, 152, 164, 166,
168, 172, 173, 174, 176, 178,
179, 180, 183, 187, 188, 189,
194, 195, 196, 197, 199, 201,
202, 203, 204, 205, 206, 211,
212, 213, 214, 215, 216, 219,
222, 229, 231, 233, 234, 235,
240, 260, 277, 278, 283, 284,
297, 301

yetkinlik 167, 170, 185, 284, 296

Yunan 13, 21, 90

Z

zann..39, 50, 51, 64, 65, 66, 67,
77, 78, 79, 80, 86, 98, 99, 107,
134, 143, 153, 167, 179, 180,
181, 194, 195, 206, 209, 212,
222, 267, 292, 301

zekâ 171, 182, 186, 289

zihin..37, 38, 58, 61, 70, 74, 76,
119, 126, 138, 143, 151, 152,
153, 154, 168, 175, 179, 180,
181, 184, 188, 196, 198, 202,
205, 206, 209, 213, 214, 218,
219, 221, 224, 247, 254, 258,
260, 261, 270, 279, 282, 283,
284, 290

İnsanın değişmez doğasını oluşturan 'bilmek' ne demektir? Bu sorunun yanıtı, insanın bizzat 'bilmesini' düşünme konusu yaparak çözümlemekle mümkündür. İlkçağlardan bu yana birçok düşünür bu soru ile ilgilenmiş, bilmenin düşünmeye konu yapılması sonucu insanın nasıl bildiğini inceleyen, mantık adını verdiğimiz bir düşünme bilimi, bir sayma ve ölçme bilimi ortaya çıkmıştır. Böylece bilgiler, bilmenin yöntemini ortaya çıkarınca kendisine, doğaya ve tüm varlığa ilişkin bilgisini yeniden gözden geçirmeye başlamıştır.

İslam Felsefesi ve özellikle de Mantık alanlarındaki araştırmalarıyla tanınan değerli yazar Prof. Dr. Ali Durusoy bu eseriyle ilk dönemdeki başlıca Müslüman filozofların mantıkla ilgili görüşleri üzerindeki kapsamlı bir araştırma sunuyor. Esas alınan filozofların görüşlerini içeren ve pek çok farklı kaynaktan derlenmiş metinler yazarın kurguladığı bütüncül çerçevede yerli yerine oturuyor...

SBN 978-975-548-256-9



9 789755 482569

www.ilahiyatvakfi.com

