T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ'NİN ŞERHU TEHZİBİ'L-MANTIK İSİMLİ ESERİNİN TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET ZAHİT TİRYAKİ

İSTANBUL-2007

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ'NİN ŞERHU TEHZİBİ'L-MANTIK İSİMLİ ESERİNİN TAHLİLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET ZAHİT TİRYAKİ

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. ALİ DURUSOY

İSTANBUL-2007

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi MEHMET ZAHİT TİRYAKİ nın MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ'NİN ŞERHU TEHZİBİ'L-MANTIK İSİMLİ ESERİNİN TAHLİLİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 14.06.2007 tarih ve 2007/07-34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/~~oyçokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Öğretim Üyesi Adı Soyadı	**İmzası**
Tez Savunma Tarihi	: 05/07/2007	
1) Tez Danışmanı :	**PROF. DR. ALİ DURUSOY**	.....
2) Jüri Üyesi :	**PROF. DR. İLHAN KUTLUER**	.....
3) Jüri Üyesi :	**PROF. DR. ADİL BEBEK**	.....

Tez Adı: Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzîbi'l-Mantık İsimli Eserinin Tahlili

Haz›rlayan: Mehmet Zahit Tiryaki

İslam mantık düşüncesinin çeşitli dönemleri ve meseleleri ile ilgili çalışmalar devam etmektedir. Fakat klasik döneme gösterilen yoğun ilginin aksine, sonraki dönem mant›k düşüncesi ile ilgili olarak bazı araştırmacıların da dikkat çektiği bir eksiklik, bir kapal›l›k bulunmaktad›r. Bu durumun önemli sebeplerinden birisi, zikredilen dönem mant›k literatürünün büyük oranda yazma eserler olarak varlığını devam ettirmekte oluşudur.

Mehmed Emin Üsküdârî'nin, Sa'deddin Taftazânî'nin *Tehzîbü'l-mant›k* isimli eserine yazdığı şerh de, hem dönem itibariyle hem de yazma olmas› itibariyle işaret edilen değerlendirmeler bağlamında düşünülebilir.

Söz konusu eserin metin olarak tahkikini, muhteva olarak tahlilini kendisine temel gaye edinen bu çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında mant›k tarihi ilgili baz› önemli bilgiler zikredilmiş, tarihsel tasvirler değerlendirilerek çalışmanın anlam›n› kazanabileceği zemin belirgin hale getirilmeye çalışılmıştır.

Elimizdeki metnin bir şerh olmasının tabii olarak bahsedilmesini gerekli kıldığı bir diğer mesele olan, metin-şerh ilişkileri bağlamında bir şerhin ne olup ne olmadığı, şarihin şerhte kullandığı yöntem, şerhin kaynakları gibi hususlar ise çalışmanın birinci bölümünde incelenmiştir.

Metinle alakalı iki bölüm ise çalışmanın iki ve üçüncü bölümlerine tekabül etmektedir. İkinci bölümde, klasik mantığın önemli tartışma konular› metinde işaret edilmeleri aç›s›ndan, metinde yer ald›klar› kadar incelenmiş, üçüncü ve son bölümde metnin tahkikine yer verilmiştir. Netice olarak, son iki bölümün, baş tarafta işaret edilen kapalılığın bir metin üzerinden bir nebze de olsa aç›kl›k kazanmas›n›n hedeflendiği bu çalışmanın zatî ve mukavvim unsurlar›n›, giriş ve ilk bölümün ise tezin arazî özelliklerini oluşturduğu söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Sadeddin Taftazânî, Mehmed Emin Üsküdârî, Tehzîbü'l-mant›k, Şerhu Tehzîbi'l-mant›k, şerh-haşiye, İslam mantık geleneği.

Tez Ad›: The Evaluation of Şerhu Tehzîbi'l-Mant›k written by Mehmed Emin Üsküdârî

Haz›rlayan: Mehmet Zahit Tiryaki

The related studies to the islamic logic thought's different ages and problems go on. However, there is an unclearness and deficiency related to following logical thought attracted attention by some researchers, contrary to the intensified interest showed to the classic age. The important reason of this situation is that the following age's literature especially depends on the manuscripts.

The commentary written by Mehmet Emin Üsküdarî to the Sadeddin Taftazanî's study named *Tehzîbü'l mant›k* can be thought under the context of the notions mentioned above both as age and as manuscript.

This study which attempts to investigate as a text and analyse as a content the *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k* has one part as an introduction and three as chapters. In the introduction part, the study evaluates the important information related to the history of logic and struggles to make clear the basic meaning of the study by evaluating the works made in the past.

In the first part, because of we faces with a commentary, the study seeks to argue the sources of the commentary, the method of the commentary used by the commentator, the meaning of what the commentary is or is not under the context of the relations between the text and the commentary.

The second and the third part of the work is related to the main text, that is, *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k*. In the second part, the study targets to evaluate the important debates of classic logic as much as they find place on the main text, and in the last part the study is an attempt to review of the evaluation of the *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k*. In the end, it can be said that the inroduction and the first part of the work designate the accidental (*arazî*) features of the thesis by making an attempt to make clear the unclearness said in the initial part and the last two parts of it mention the essential (*zâtî, mukavvim*) features of the study.

Key words: Sadeddin Taftazânî, Mehmed Emin Üsküdârî, Tehzîbü'l-mantık, Şerhu Tehzîbi'l-mant›k, Commentary, footnote-commentary, islamic logic tradition,

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

İÇİNDEKİLER……..... I
ÖNSÖZ……..... III
KISALTMALAR…….....VI

GİRİŞ

I. İlkçağ'da Mantık ve Aristo ……..1
II. Mantığın İslam Dünyasına İntikali ……2
III. Fârâbî ve İbn Sînâ ……..4
IV. İbn Sînâ Sonrası Dönem ve Sa'deddin Taftazânî ……..8
V. Mehmed Emin Üsküdârî ……...19

BİRİNCİ BÖLÜM
MUHTELİF YAZIM TEKNİKLERİ BAĞLAMINDA MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ'NİN ŞERHU TEHZİBİ'L-MANTIK İSİMLİ ESERİ

1.1. İslam Düşüncesi Tarihinde Ortaya Çıkmış Yazım Teknikleri……..... 22
1.2. Tehzibü'l-Mantık Üzerine Yapılmış Diğer Çalışmalar (Şerh-Haşiye) ……. 26
1.3. Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzibi'l-Mant›k'taki Kaynaklar› …… 31
1.4. Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzibi'l-Mant›k'ta Takip Ettiği Yöntem…….. 33

İKİNCİ BÖLÜM
ŞERHU TEHZİBİ'L-MANTIK'IN TAHLİLİ

I. Mukaddime'de İncelenen Konular……... 37
A. Mantık İlminin Tarifi ve Mantık İlmine Olan İhtiyaç……. 38
B. Mantık İlminin Konusu (Mevzu)…… 47
II. Laf›zlar ve Delalet……... 54
III. Müfred Manalar-Beş Külli…….. 69
IV. Tan›m (Tarif/Muarrif) ve K›s›mlar› …….. 79
V. Önermeler, Önermelerin Kısımları ve İlgili Diğer Konular…… 83
VI. K›yas…….. 105
VII. Maddesi İtibariyle Kıyaslar…….. 111

SONUÇ……115
BİBLİYOGRAFYA……119

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ŞERHU TEHZİBİ'L-MANTIK'IN TAHKİKİ

I. Tahkike Esas Olan Nüshan›n Tan›t›m› ……... 128
II. Tahkikteki Usule Dair ……... 128
III. Şerhu Tehzibi'l-Mant›k'›n Tahkiki ..……... 130

ÖNSÖZ

Bir dönemden sonraki İslam düşüncesinin tabiatı ve düşüncenin kendisi aracılığıyla dile geldiği metinler hakkında bazı fikirler bulunmaktadır. Bu fikirlerin temel dayanaklarından birisi, söz konusu dönemdeki ilmî faaliyetin ağırlıklı olarak şerh-haşiye niteliğindeki eserler üzerinden yürütülmüş olmasıdır. Dolayısıyla bir şerhi konu edinen bu çalışmanın biri doğrudan, diğeri dolaylı olmak üzere iki *gaye*si olduğu söylenebilir

Bütün çalışmalarda olması gerektiği gibi bu çalışma da temel *gaye*sini çalışanın şahs›nda bulmaktad›r. Zira bu olmasayd› birazdan bahsedilecek ikinci gayenin de en azından bu eser üzerinden gerçekleşebilmesi imkân dâhilinde olmayacaktı.

Meram›m›z› daha iyi ifade edebilmek için Kutbeddin Râzî'nin söylediklerini yeniden hat›rlayabiliriz. O, belki bir ilmin ya da metnin incelenmesi sürecindeki aşamalar olarak da yorumlanabilecek bazı kavramlardan söz etmektedir. Buna göre böyle bir çaba esnas›nda yap›lmas› gereken ilk vazife, metnin *tahlil* edilmesi ve kastedilenin açık, doğru ve olduğu şekliyle ifade edilebilmesi için musannifin üslubundaki kapalılıkların izah edilmesidir. İkinci adımda ilmin ve metnin kaidelerinin *tahkik*i, yani meselelerin delilleri ile ispat edilmesi noktasına ulaşılmaktadır. Bu aşamadan sonra metin sahibinin maksadı *beyan* edilmekte, sonra söylediklerinin *tenkid*ine intikal edilmektedir. Son aşamada ise neticeye ulaşılmakta ve söylenilenler ya reddedilmekte (*nakz*), ya da kabul (*tasdik*) edilmektedir.

Burada söylenilenleri, bütünüyle İslâm düşüncesinin muhtelif disiplinlerine teşmil ederek, onları, bugün hakkında konuşulması gerektiğini düşündüğümüz bir ilmî birikimin değerlendirilmesi esnasındaki aşamalar olarak da kabul edebiliriz.

Buna göre şu an içinde bulunduğumuz dönemin bize yüklediği esas vazifenin; varlığı, yokluğu ve kıymeti hakkında değişik sözler söylenen bir düşüncenin ana malzemelerinin ortaya konulması olduğu söylenebilir. Bu vazife, ilk başta bir nakil gibi algılansa da, yukarıda zikredilen tahkik, tenkid süreçlerine ancak bu şekildeki bir çaban›n neticesinde meydana gelecek donanım ve birikimle ulaşılabilecek olması açısından oldukça gerekli bir ameliye olmaktadır. Üstelik bu ilk vazifenin sağlıklı bir

biçimde yerine getirilmiş olması, verilecek hükmün dayanak noktasını teşkil etmesi açısından hükmün değeri noktas›nda da ayr›ca önem arz etmektedir.

Netice olarak bu çalışma dolaylı gayesini, bir düşünce geleneğine ait mevcut bütün metinlerin, mezkur düşünce geleneğinin kendisi üzerinden tahlil edilebileceği bir zeminin oluşmasına imkan verecek şekilde gündeme getirilmesinde bulmaktad›r. O halde bahsedilenler hakk›nda lehte ya da aleyhte bir hüküm vermenin, her iki halde de bu çalışmanın gayeleri arasında olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Çalışmanın kapsamına ve bölümlerine gelince, müellif ve şarihin hayatları doğrudan tezin kapsamına dahil edilmemiştir. Giriş bölümü ilk olarak mantık tarihinin genel görünüşü şeklinde tasarlanmıştı. Fakat buna dair çalışmaların daha önce yapıldığı, hâlâ da yapılmakta olduğu fark edilince gereksiz bir tekrara düşmemek için bölümde tavır değişikliğine gidilmiş, bölümün, mantık tarihi ilgili bazı önemli bilgiler ile tarihsel tasvirlerin değerlendirildiği bir şekle bürünmesi uygun görülmüştür.

Bir şerhi çalışıyor olmanın tabîî bir neticesi olarak, dikkatimizi bir nebze de metin-şerh ilişkileri bağlamında bir şerhin ne olup ne olmadığı gibi meselelere teksif etmek zorunda kaldık. Buna ilâveten şarihin şerhte kullandığı yöntem hakkında bazı tespitlerde bulunma mecburiyeti ilk bölümün bu ve benzeri meselelere tahsis edilmesini gerekli k›lmıştır.

Çalışmamızın ikinci kısmını teşkil eden bölümün bütünüyle Üsküdârî şerhinin bir tasviri mi yoksa özeti mi olması gerektiği noktasında zaman zaman farklı tavırlar takınılmıştır. Metnin bütünüyle tasvirinin hacim bakımından tezi oldukça kabarık hale getireceğinin bizzat görülmüş olması, bölümdeki esas vurgunun müellif ve şarihin mant›k ilminin temel meseleleri etraf›nda yapt›klar› tercihlere ve bu tercihlerin onlar› diğer görüşlerden ayıran farklılıklara olmasını gerekli kılmıştır. Bu noktada da metin ve şerhte zikredilen meselelerin en azından klasik mantık eserlerinde nerede ve hangi bağlamda ele alındıklarına işaret eden atıflar yapılması uygun bulunmuştur. Fakat burada da bir sınırlama cihetine gidilmiş, belki de her biri ile ilgili müstakil yazılar›n kaleme alındığı/alınabileceği meseleler hakkındaki tartışmalar bütünüyle değil,

söylenildiği gibi sadece farklılıklara işaret etmesi açısından inceleme konusu yapılmıştır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise metnin tahkiki yer almaktadır.

Öncelikli olarak çalışmanın maddesi konusundaki engin müsamahasından, sureti konusundaki olumlu tekliflerinden dolayı danışman hocam Prof. Dr. Ali Durusoy'a; zaman zaman baş gösteren ve seyr ü seferimizi yavaşlatan problemlerin üstesinden gelerek, bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki en büyük teknik desteği sağlamış olan sevgili Bilgehan'a ve işlerimi yetiştiremediğim zamanlarda nükseden dermansız asabiliğim ile bir kısmının kendisine de ayrılması gerektiği noktasında hiçbir tereddüdümün olmadığı zamanımın büyük bir kısmını çalışmama tahsis etmem karşısında gösterdiği sabır ve anlayıştan, ayrıca Arapça ve Türkçe metnin mukabele ve tashih edilmesi esnasındaki yardımlarından dolayı da eşime teşekkür ediyorum.

Mehmed Zahid TİRYAKİ

Fatih, 2007

KISALTMALAR

AB	: Ayatü'l-Beyyinat/Fahreddin Razi
a.g.m.	: Ad› geçen makale
a.mlf.	: Ayn› müellif
a.y.	: Ayn› yer
ay.md.	: Ayn› madde
ayr. bk.	: Ayr›ca bak›n›z
bk.	: Bak›n›z
c.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
dn.	: Dipnot
Ed.	: Editör
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphane
LE	: Levamiu'l-Esrar/Kutbeddin Razi
md.	: Madde
ME	: Metaliu'l-Envar/Siracüddin Urmevi
mes.	: Mesela
MS	: Mucezü's-Sagir/İbn Sina
M.S.	: Milattan Sonra
nşr.	: Neşreden
nu.	: Numara
ö.	: Ölümü
pr.	: Paragraf
s.	: Sayfa
sy.	: Say›
Şİ	: Şerhu İsagoci/Molla Fenari
ŞŞ	: Şerhu'ş-Şemsiyye
ŞTM	: Şerhu Tehzibi'l-Mant›k
TB	: Tenviru'l-Burhan/Hasan Hüsni Efendi
Thk.	: Tahkik Eden
trc.	: Tercüme eden
t.y.	: Tarih Yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devam›
vdğ.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
yay.	: Yay›nlar›
yy.	: Yüzy›l

GİRİŞ

Hazırlık mahiyetindeki ilk çalışmalar ile erken dönem Grek düşüncesinde ortaya ç›kan, Aristo (ö. M.Ö. 322) ile birlikte sistemleşen, tercümeler yoluyla İslâm dünyas›na intikal eden, orada da kendine özgü görünüşler kazanarak modernleşme dönemine ve bugüne kadar devam eden klasik mantık düşüncesinin muhtelif dönemleri ile ilgili uzun bir süre önce başlayan tarihsel çalışmalar hâlâ devam etmektedir.[1] Bu bölümde, bahsedilen tarihî süreç hakk›ndaki mevcut bilgiler bütünüyle tekrarlanmay›p sadece özet olarak baz› noktalara işaret edilecek, bahsedilen çalışmalarda takdim edilen tarihsel tasvirlerin metodolojik olarak adland›r›labilecek problemli bazı yönlerine işaret edilerek, belki de bu çalışmanın anlamını kazanacağı noktanın belirgin hale getirilmesine çalışılacaktır.

I. İlkçağ'da Mantık ve Aristo

Her ne kadar kendisinden önce mant›k biliminin k›smi konular› hakk›nda çalışmalar yapılmış, fikirler yürütülmüş olsa da, Aristoteles, mantığın ilkelerini belirleyen ve onu sistemli bir bilim haline getiren ilk isim olarak bilinir.

Aristo düşüncesinde mantık, aynı zamanda metafizikle irtibatlı ve felsefe tahsili için bir mukaddime olarak düşünülmesi hasebiyle felsefi araştırmadan önce öğrenilmesi gereken, düşüncenin kanunlar›n› tespit eden bir alet ilmi olarak tasavvur edilmekte ve teorik bilimlerin k›s›mlar› içinde zikredilmemektedir.

Aristo, mantığı *Kategoriler* (Mekulat), *Önermeler* (Peri-Hermenias, İbare), *Birinci Analitikler* (K›yas), *İkinci Analitikler* (Burhan), *Topikler* (Cedel), *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* (Safsata) k›s›mlar›ndan ibaret olarak alt› bölüm halinde

[1] Aristo mantığının İslâm dünyasına intikal sürecindeki farklı dönemler, bu dönemlerin karakteristik özellikleri, İslâm mantık tarihinin katettiği muhtelif aşamalar ile önemli temsilcilerinden bahseden baz› eserler için bk. Ülken, Hilmi Ziya, *Mant›k Tarihi*, İstanbul, 1942; Rescher, Nicholas, *Tatavvuru'l-mant›k›'l-Arabî*, trc. Muhammed Beyyumi Mehran, Kahire, 1985; Ferhan, Muhammed Celub, *el-Fikru'l-mantîk›yyü'l-İslâmîyy*, Musul, 1988; Taylan, Necip, *Mant›k, Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul, 1996. Dönemler ve meseleler hakkındaki tarihsel bilgilere ilaveten son dönemde yapılan İslâm mantık tarihi ile ilgili çalışmalar hakkında daha fazla bilgi için ayr. bk. Emiroğlu, İbrahim, "Mant›k"; *DİA*, XXVIII, s. 18-28.

incelemiştir. Bu kitaplardan *Birinci* ve *İkinci Analitikler* ile *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* Aristo mantığının esas bölümlerini teşkil ederken, ilk iki kitap ise giriş olarak düşünülmüştür.

Onun daha sonralar› *Organon* olarak bilinen bu incelemesine ilk olarak Aphrodisyas'l› Aleksandros (M.S. 160-220) taraf›ndan *Logica* adı verilmiş, mantık kelimesi ise ilk olarak doğrudan mantıkla ilgili bir eser olmamakla birlikte *Kitabü Islahi'l-Mant›k* isimli eserinde İbnü's-Sikkit (M.S. 857) tarafından kullanılmıştır.

Kavram, önerme, kıyas şekilleri ve ispat teorisi şeklinde işleyiş gösteren Aristo mantığında incelenen ilk önemli şey kavramlardır. Zira kıyas önermelerden, önermeler ise kavramlardan oluşmaktadır.[2]

II. Mantığın İslâm Dünyasına İntikali

Bu intikal sürecinin, miladi 800-900 y›llar›n› (Dokuzuncu As›r) kapsayan ilk döneminde öncelikli olarak Süryaniler taraf›ndan yap›lan tercüme faaliyeti önem arz etmektedir. Aralarında Abdullah İbn el-Mukaffa (ö. 759), Tezari (Theodoros, ö. 850), Yuhanna b. Maseveyh (ö. 857), Huneyn b. İshak (ö. 873 veya 877), Hubeyş İbn el-Hasen (ö. 890), Sabit b. Kurra (ö. 901), Ebu Yahya el-Mervezi (ö. 910), İsa b. Yahya (ö. 910), İshak b. Huneyn (ö. 910/911), Ebu Osman ed-Dımeşki (ö. 912), gibi isimlerin bulunduğu mütercimler, ilk tercümeleri yapmışlardır. Bu faaliyetin neticesinde ortaya çıkan ilk örnekler, Abdullah b. Mukaffa (ö. 140/756)'nın özetleyerek yaptığı *Organon*'un ilk üç kitab› ile Porphyrius'un *İsagoci*'sinin tercümesidir. Süryanilerin mantık çalışmalarının şekillenmesinde Aristo'nun *Kategoriler* (Mekulat), *Önermeler* (peri hermenias, İbare), *Birinci Analitikler* (Tahlilati'l-ûla), *Retorik* (Hatabe) ve *Poetika* (Şiir) kitaplar› ile Porphyrius'un *İsagoci* isimli eseri etkili olmuştur. *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* (Safsata) ve *İkinci Analitikler* (Burhan) İslam'dan önceki Süryani dönemde hiç ele alınmamış, *Topikler* (Cedel) ise kısmi olarak dikkate alınmıştır. Bu çalışmalar neticesinde *Retorik* (Hatabe) ve *Poetika* (Şiir) esasen *Organon*'un bölümü olarak

[2] Aristo için bk. Aristoteles, *Mant›ku Aristo*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, 1980; Atademir, Hamdi Rag›b, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara 1974; Ross David, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul, 2002, s. 36-82.

yazılmamış olmakla birlikte Süryaniler tarafından Aristo felsefesinin bir parçası kabul edilmiştir. Bu iki kitapla birlikte Porphyrius'un *İsagoci*'sinin de *Organon*'a eklenmesiyle Aristo'nun mantık eserleri dokuz bölüm halinde incelenmeye başlanacak ve İslam dünyasına bu yeni tertible intikal edecektir. Özellikle Porphyrius'un *İsagoci*'si, sonraki İslam mantıkçılarının çalışmalarında etkili olacaktır.[3] Bahsedilen ilk dönemin isimlerinden olan ve tercüme olmayan mantık çalışmalarının kendisiyle başladığı, bilinen ilk İslam filozofu Kindi'ye (ö. 873) gelindiğinde, *Kemmiyyetü Kütübi Aristutalis* isimli risalesinde zikrettiği gibi Aristo'nun mantık külliyatı sekiz kısımdan müteşekkil olarak dikkate alınacak, Farabi ve sonraki dönem mantık çalışmalarının şekillenmesinde de bu sekiz k›s›m etkili olacakt›r.[4]

Bu ilk tercüme döneminin ardından Ebu Bişr Metta b. Yunus (ö. 939), Farabi (ö. 950), Yahya b. Adiyy (ö. 974), Ebu Süleyman (es-Sicistani) (ö. 990), İbn Nedim (ö. 995), İsa b. Ali (ö. 1001), İbn Züra (ö. 1008), Ebu Hayyan et-Tevhidi (ö. 1010), İbnü'l-Heysem (ö. 1039), İhvan-› Safa (970-1030'lar) gibi önemli şahsiyetlerin yaşadığı miladi 900-1000 y›llar› aras›ndaki dönem (Onuncu as›r) gelmektedir.[5]

Bu dönemde ise ilk olarak bir önceki dönemdeki Süryani şerhler ve şerh-tercüme niteliğindeki eserler üzerinden yürütülmüş olan Yunan mantık metinleri üzerine yapılan çalışmalar dikkat çekmektedir. Bağdat medresesindeki mantık müderrisleri taraf›ndan yapılan bu çalışmalar İskenderiye'deki büyük Aristocuların zamanından beri asla ulaşılmamış olan bir seviyeye yükselmiştir.

Ayrıca bu yüzyılda dikkat çeken bir başka önemli husus dokuzuncu asır mantık çalışmalarının, asıl ilgileri tıbba, yunan felsefesi ve ilmine olan, Süryanice yaz›p

---

[3] Başta *Organon* olmak üzere ilk dönem mantık mirasının İslam dünyasına tercümesi ilgili olarak bk. Rescher, *Tatavvur*, s. 239-295; Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, "Bilginin Zaferi-İslam Düşüncesinde Bilgi Kavram›" ismiyle tercüme eden: Lami Güngören, İstanbul 2003, 219-227; Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul, 1969-70, I., s. 34-36; Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988, s. 45-51; Inati, Shams, "Mant›k", *History of İslamic Philosophy*, ed. S.Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Londra-New York 1996, II., s. 802-803; "İslam Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araşt›rmalar›*, İstanbul, 2003, sy. 3, s. 223-239.

[4] İslâm dünyas›na intikalinden sonra *Organon*'un bölümleri ve muhtevas› hakkında daha geniş bilgi için bk. Kindî, *Aristo'nun Kitaplar›n›n Say›s› Üzerine*, trc. Mahmut Kaya, (*Felsefi Risaleler* içinde), İstanbul, s. 263-279; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, trc. Ahmet Ateş, s. 79-91; İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 487-488; Rescher, *Tatavvur*, s. 256-257; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 160, 164.

[5] Rescher, *Tatavvur*, s. 154-155.

ve Süryanice öğreten temsilcilerinin aksine Arapça konuşan mantık müderrisleri ve mantıkta mütehassıs araplarla ilk kez karşılaşılmış olmasıdır.[6]

III. Fârâbî ve İbn Sînâ

İslâm mant›k tarihi ile ilgili yap›lan ilk çalışmalar›n, başta *Organon* olmak üzere Grek düşüncesinden yapılan tercüme ve tercüme edilen eserlerin şerhedilmesi faaliyetine odakland›klar›, hükmün İslâm mant›kç›lar›n›n mant›k ilmine herhangi bir katkıları olmadığı şeklinde verildiği görülmektedir.[7] Fârâbî'nin ve diğer düşünürlerin eserlerine sadece şerh olması itibariyle yapılan ve İslâm düşünürlerinin mantığa hiçbir katkılarının olmadığı şeklindeki bu vurguda, İslâm düşüncesinin muhtelif disiplinleri hakkında da sahip olunan genel olumsuz kanaatin etkili olduğu görülmektedir.

Olumsuz kanaatler ihtiva eden ilk tasvirlerden sonraki çalışmalarla ve İslâm düşüncesinin ilk dönemi hakkındaki menfi hükmün yanlışlığın›n dile getirilmesi ile birlikte meselenin bu noktası bir nebze de olsa vuzuha kavuşmuş ve problem aşılmış gözükmektedir. Bu noktada kadim felsefî mirasla ilk tanışma sonrasında gösterilen tercüme ve şerh faaliyetinin, esasında bütün tercüme faaliyetlerinde olması gerektiği gibi bir lafzın yerine başka bir lafzın konulması şeklindeki basit bir değişiklikten ibaret olmadığı, tercüme ve şerh edilecek eserler ile tartışılacak meselelerin seçiminde ilkeli ve bilinçli bir tavrın gözetildiği, hedefin sonsuza dek bu eserleri kavramak değil, İslâmî aklın uyandırılması olduğu ifade edilecek[8] ve art›k İslâm düşünürlerinin *biçim* ya da *içerik* olarak mantığa yaptıkları çeşitli katkılardan bahsedilmeye başlanacaktır.[9]

---

[6] Rescher, *Tatavvur*, s. 169.

[7] Bir örnek olmas› için bk. Van den Berg, Simon, "Mant›k", *İslâm Ansiklopedisi*, VII, Ankara, 1988, s. 307-310.

[8] Hanefî, *İslâmî Araştırmalar*, (trc. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İstanbul, 1994, s. 18-21; Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, s. 219-220. Esas›nda İslâm Düşünce Tarihinin bu ilk dönemiyle ilgili olan, fakat bir tercüme faaliyetinin nasıl olması gerektiği noktasında görebilen için bazı imalar da ihtiva eden, değişik ilim dallarını kapsayan söz konusu tercüme faaliyetini önceleyen bir bilim anlayışının, tavrının ve bu birikimin temsilcisi şahsiyetlerin var olduğuna, bunlar›n bir gecede tercüme ettikleri alan›n bilgisine sahip olamayacaklar›na, tercüme faaliyetlerinin kurumsal bir destek ile bilinçli bir şekilde yürütüldüğüne dair baz› tahliller için bk. Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2003, s. 108-120.

[9] Mes. Bk. Arnaldez, R., "Mant›k", *Encyclopedia of Islam*, vol VI, s. 449; Gyekye, Kwame, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Albany, 1979, İntroduction, s. 1; Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2c, Leiden, 1999, s. 370-374; Rescher, *Tatavvur*, Muhammed

Nitekim bir süre sonra yap›lan, tercümelerle başlayıp gelişen yazım tarzının son büyük filozofu ve en önemli figürü olan Fârâbî (ö. 339/950)'nin sadece şerhle yetinmeyip müstakil eserler de kaleme aldığı ve bu eserlerde, nakledilen düşüncenin yeni dahil olduğu coğrafyada kazandığı kendine özgü problemlerle de ilgilendiği şeklindeki vurguda böyle bir değişiklik sezilmektedir. Mantığa giriş mahiyetinde olan ve dil-mantık ilişkisini anlattığı eserleri *et-Tavt›e*, *el-Füsûlü'l-hamse*, *Îsâgucî*, *Kitâbü'l-Elfâz›'l-Müsta'mele fi'l-mant›k, Kitâbü'l-İbâre, Kitâbü'l-Huruf*; kesin bilgiyle ilgili kısımları anlattığı *Kitâbü'l-Burhân, Kitâbü'l-K›yâs* ve *Kitâbü Şerâiti'l-Yakiîn*; değişik mantık meselelerini incelediği *Risâle Fîma Yenbağî En Yualleme Kable Teallümi'l-Felsefe* ve *İhsâu'l-ulûm*, bahsedilen farklılaşmanın kendilerinde varlık kazandığı Fârâbî düşüncesinin kaynakları olarak zikredilebilir.

Bu durumda Fârâbî'nin müstakil eserlerinin bizzat işaret ettiği Aristo mantığı ile kendi düşüncesi arasında mutlak bir benzerliğin olmadığı hususu, mant›k ilminin değişik meseleleri söz konusu olduğunda da kendini izhar etmektedir. İşaret edilen meselenin bütün boyutlar›yla incelenmesinin bu çalışmanın boyutlarını hayli aşacak bir gayret gerektirdiği aşikar olmakla birlikte, belki de önemli birkaç örnek olmas› aç›s›ndan zikretmek gerekirse, Fârâbî'nin ilk ve en önemli katkısının ıstılahlaştırmaya yönelik olduğu görülecektir. Nitekim O, Arapça mant›k kavramlar›n›n tahlil ve teşekkülü noktasında İslâm mant›kç›lar› aras›nda neredeyse benzeri görülmemiş bir başarı kaydetmiştir.[10] Bir diğer önemli değişiklik olarak ise, Fârâbî'nin, laf›zlar›n *zihnî* varl›klar olan kavramlara, onlar›n da *aynî* varl›klar olan şeylere delalet ettiğini söyleyerek laf›z, anlam ve bu ikisinin aras›ndaki delalet ilişkisini mantığın konusu yaptığı, mantığı varlıkları inceleyen bir bilim olmaktan çıkardığı görülmektedir. Halbuki Aristo'da varlığın ilkeleri ile düşüncenin ilkelerinin ayn› olmas›ndan hareketle metafizik ve mantık arasındaki bağa vurgu yapılmakta,[11] bu durum ise mantık karşıtı görüşler için bir sebep teşkil etmekte ve ilk dönemin baz› bilginlerini mantık karşısında

---

Mehran'ın girişi, s. 48-49; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 164-166. İslâm düşünürlerinin mantığa ve onun epistemolojik boyutuna yapt›klar› katk›n›n, mukaddimelerinde ilim/bilgi meselelerine at›f yapılmadan yazılan risalelerin çok nadir olduğu şeklindeki bir değerlendirme üzerinden tahlili için bk. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 232.

[10] Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, thk. Macit Fahri, Beyrut, 1987, muhakkikin mukaddimesi, s. 5.

[11] Atademir, Hamdi Rag›b, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, s. 95-96. Bu ilkeler ve varlığa tatbik edilmeleri hakk›nda bir yorum için bk. Öner, Necâti, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varl›kla Olan İlişkileri", *AÜİF Dergisi*, XVII, Ankara, 1969, 285-303.

mesafeli bir tavra sevk etmekteydi. Fârâbî k›yas›n ve mantığın dil ve dünya görüşü ile doğrudan bir ilişkisi olmadığını söyleyerek,[12] kendisinden sonra giderek daha da netleşecek olan mantığın biçimselleşmesi, bilimleşmesi ve artık başka ilim yahut ilimlerin aleti olmakla birlikte kendinde bilim haline gelmesi şeklindeki gayretlerin ilk öncüsü olmuş olmaktadır.[13]

Fârâbî'nin mantık ilmi bağlamındaki bir diğer katkısı, tasavvur ve tasdik aras›nda bir tefrike gitmesidir. Bu ayr›m, kendisinden sonraki İslâm filozoflar›nca da benimsenecek ve Bat›'ya da intikal edecektir. Yine *hadd*'in (tan›m) *hadd-i tam* ve *hadd-i nak›s* şeklindeki tefriki de müslüman filozoflara has bir anlayış olarak kabul edilmektedir.[14]

Fârâbî'nin çalışmaları ile yeni bir kisveye bürünen mantık ilmi, Ebu Bişr Mettâ b. Yunus (ö. 328/939)'la Ebu Said es-Sîrafî (ö. 368/979) aras›nda mant›k ve nahvin üstünlüğü hakkında cereyan eden meşhur tartışmada bir örneği görülen,[15] Fârâbî'nin kendisinin de *İhsâu'l-ulûm*'un mantıkla ilgili bir kısmında yer verdiği mant›k-nahiv ilişkisi gibi İslâm düşüncesine özgü yeni tartışmalara kaynaklık etmiştir.[16] En önemli isimlerinden birisinin Fârâbî olduğu bu tartışmada mantık ve nahiv arasındaki irtibata vurgu yapılmış, her ne kadar mantıktaki *kaz›yye, mefhum, mevzu, mahmul, rab›ta* gibi kavramlar dildeki *cümle, laf›z, s›fat, mevsuf* ve *harf* gibi unsurlarla mukayeseli olarak

[12] *Kitâbü'l-K›yâsi's-sagîr, el-Mant›k inde'l-Fârâbî* içinde (nşr. Refik el-Acem) Beyrut, 1986, II, s. 68-70.
[13] Durusoy, Ali, "Aristoteles'den Gazzâlî'ye Klasik Mant›kta Anlam Kuram›", *MÜİF Dergisi*, say›: 28 (2005/1), s. 40-41; Fârâbî, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-mant›k*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1968, s. 108; a.mlf., "İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, İstanbul, 2003, sy. 3, s. 223-239; Meselenin Müslüman mantıkçılar arasında mantığın felsefenin bir aleti mi yoksa bölümü mü olduğu şeklindeki tartışmalara kaynaklık etmesi ve bu konu hakkındaki farklı görüşlere dair bir değerlendirme için ayr. bk. Emiroğlu, "Mantık", s. 19.
[14] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 166; Türker, Sad›k, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 25, 43.
[15] Bu tartışmayı ilk olarak Ebu Hayyan et-Tevhîdî (ö. 1010) zikretmektedir. Bk. *el-İmtâ ve'l-Muânese*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, 2003, s. 99-114. Bu meseleyle ilgili daha detayl› bir inceleme için bk. Mehdi, Muhsin, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. Von Grunebaum, Weisbaden, 1970, s. 51-85. Ali Durusoy meselenin sonraki dönemlerde de tartışılan bir mesele olduğuna işaret eden metinleri kısa bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu bağlamda Fârâbî'nin *İhsâu'l-ulûm*'da zikrettiklerine ilave olarak Yahya b. Adiyy'in, *Makâle fi tebyîni'l-fasl beyne s›naateyi'l-mant›ki'l-felsefî ve'n-nahvi'l-arabî*, İbn Vehb el-Kâtib'in *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*, İbn Hazm'›n *et-Takrîb li-haddi'l-mant›k ve'l-medhal ileyhi bi'l-Elfâz›'l-ammiyye ve'l-emsileti'l-f›kh›yye* isimli eserleri ile Gazzâlî'nin muhtelif mant›k eserleri nahiv-mantık ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Bk. "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *MÜİF Dergisi*, say›: 27 (2004/2)s. 26-31.
[16] Rescher, *Tatavvur*, s. 166-168. İslâm mantıkçılarının ilgilendiği meseleler için ayr. bk. Gyekye, Kwame, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, s. 1-2.

incelense de, son tahlilde her iki ilim de kendilerine mahsus alanın dışına çıkmamışlar ve biri diğerine indirgenmeyerek varlıklarını devam ettirmişlerdir.[17] Neticede VIII. yüzy›lda tercümelerle başlayan, IX. yüzy›lda Kindî (ö. 252/866, 873) ile güç kazanan hareketin, X. yüzy›lda Fârâbî ile İslâm mantık geleneği diye ifade edilebilecek bir oluşuma kaynaklık ettiği görülmektedir.[18]

Bu dönemle ilgili olan ve problemli gibi gözüken ikinci bakış açısı, İbn Sînâ (ö. 428/1037) etkisinin arttığı, Aristo'nun takipçisi olan Bağdat Medresesinden sonraki süreci mantık tarihi açısından olumsuz bulan yargıda zımnen görüldüğü üzere, Aristo'nun, kendisinden hareketle sonraki İslâm düşüncesinin bütün birimlerinin doğru ya da yanlış yolda olduğunun tesbit edilebileceği yegane merci olarak kabul edilmek istenmesidir.[19]

Hem kendi döneminin hem de kendisinden sonraki dönemin en önemli isimlerinden biri olan İbn Sînâ'yı, mantığın bütün konuları üzerine çalışmalar yapmakla birlikte bütüncül bir mantık eseri yazmamış olan ve Batılı araştırmacılarca daha fazla Aristocu olduğu iddiasıyla önemli bulunan selefi Fârâbî'den ayıran en önemli özelliği, *Kitâbü'ş-Şifâ, Kitâbü'n-Necât* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* gibi mantığın bütün bölümlerini şamil eserler yazmasıdır. *Kitâbü'ş-Şifâ*'n›n mant›k k›sm›nda kategoriler bahsini incelemesinde de görüldüğü gibi meşşâî çizgiyi takip etmiş ve tertipte çok fazla bir değişikliğe gitmemiş olmakla birlikte, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ile *el-Mant›ku'l-Meşrıkiyyin*'de kendi yöntemini takip etmiş ve kategorileri mantıkta incelenir olmaktan çıkarmıştır. Ayr›ca O'nun mantık ilminin çeşitli meselelerinde kendisinden önceki düşünceyi, özellikle Aristo'yu tahkik tavrını benimsemeyip *meşhûrât*a göre konuşmasından dolayı sık s›k tenkit ettiği görülmektedir. Bunlar İslâm dünyas›ndaki mantık çalışmalarının aynı zamanda bir tür Aristo tenkidiyle birlikte yürüdüğüne işaret etmektedir.

[17] Türker, Sad›k, "Fârâbî'de Dil Mantık İlişkisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, İstanbul, 2002, sy. 1, s. 138,146-147.
[18] Keklik, *İslâm Mant›k Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, I., s. 48.
[19] Rescher, *Tatavvur*, s. 188-190; a.mlf., "Arabic Logic", s. 527. T.J. de Boer ile Câbirî gibi isimlerin bütünüyle İslâm Felsefesi geleneği için aynı şekilde düşündükleri görülmektedir.

İbn Sînâ, eser ve düşünce düzeyinde mantık ilmine yapmış olduğu katkılar ile, İbn Rüşd (ö. 595/1198)'den sonraki dönemden itibaren mantık çalışmalarının kendi eserleri üzerinden takip edildiği bir isim haline gelecek, Aristo'nun belirleyiciliği büyük oranda ortadan kalkacak ve İslâm mantık düşüncesinin kaynaklarında bir değişime gidildiği görülecektir.[20] İbn Sînâ'n›n, İslâm dünyas›ndaki ilmi faaliyetlerin belirli bir siyaseti olduğu ve belki de olması gerektiği anlam›nda da yorumlanabilecek bir durumun ortaya ç›kmas›na imkan veren çabas›, Fârâbî taraf›ndan maddesi haz›rlanan İslâm mantık geleneğinin İbn Sînâ ile suret kazanması olarak değerlendirilebilir.[21] Hadisenin Batı düşüncesi nokta-i nazar›ndan olumsuz bir durum olsa da, İslâm düşünce tarihi aç›s›ndan müspet bir durum olduğu aç›kt›r.

IV. İbn Sînâ Sonrası Dönem ve Sa'deddin Taftazânî

İbn Sînâ sonras› dönemin en önemli iki ismi ise Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1209)'dir. Fakat bu noktada da doğrudan mantık ilmi hakkındaki tarihsel tasvirlerden değil de, daha çok mantık dışından gelen tenkitlerden ve mant›k ilminin özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) gibi düşünürlerden sonra bizzat kelamcılar tarafından devam ettirilen bir faaliyet olmasının neticesinde İslâm dünyasında kazandığı rol noktasındaki bütüncül bakış eksikliğinden kaynaklanan bir problem daha bulunmaktad›r. Bu problemin odak noktas›n› ise Aristo'nun temsilciliğini yaptığı klasik mantık hakkında ilk dönemlerde tak›n›lan muhalif tutum ve bu tutumun devam ettirilme arzusu teşkil etmektedir.[22] Halbuki Gazzâlî'nin, bu olumsuz tavr›n aşılması noktasında; Fahreddin Râzî'nin ise Gazzâlî'nin

[20] Rescher, "Arabic Logic", s. 527; Street, Tony, "Mant›k", *İslâm Felsefesine Giriş* (ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor), trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2007, 273-293, s. 275, 289; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'nin mantık, ilahiyat ve tabiiyyat ilimlerini İbn Sînâ örneği üzerinden incelemesi de bu anlamda yorumlanabilir. Bk. *el-Milel ve'n-Nihal*, tsh. Ahmed Fehmi Muhammed, c. 3, Beyrut , t.y., s. 526.

[21] Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'nın 'el-Mucezü's-Sağir fi'l-Mant›k' Adl› Risalesi", *MÜİF Dergisi*, 1997, say›: 13-15, s. 145.

[22] Klasik mantığa yöneltilmiş muhtelif eleştiriler, eleştirilerin sahipleri, nedenleri ve filizlendikleri ortam için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 489-490; Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 163; Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 229-230; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2005, s. 45-48; Vural, Mehmet, "Düşünce Tarihinde Mantık: Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, İstanbul, 2002, sy. 2, s. 181-183. Mantık hakkındaki eleştirilerin nahivciler taraf›ndan yap›lan k›sm›yla ilgili tahliller ve meselenin laf›z-mana ilişkisi eksenindeki bir yorum için bk. Durusoy, Ali, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkaki'nin Yeri ve Önemi", *MÜİF Dergisi*, say›: 27 (2004/2), s. 31-34.

başlattığı tavrın yerleşmesi ve yeni bir sistem içinde ifade edilmesi noktasında önemli katk›lar› bulunmaktad›r.

Gazzâlî, hem *el-K›stâsu'l-Müstakîm* gibi Kuran'daki ispatlama yöntemlerinden hareketle mantığı kullanmanın meşruluğunu ve mantığın sadece nazari bilginin ölçütü olduğunu savunan eserler, hem de *Mihakku'n-nazar* ve *Mi'yâru'l-ilm* gibi mant›k sanatının ne olduğunu anlatan eserler kaleme almıştır. Gazzâlî ayr›ca nahiv-mant›k tartışmaları bağlamında yukarıda zikredildiği gibi Fârâbî ile belirmeye başlayan dil ve düşünce arasındaki tefrike güç kazandırmış ve lafız-mana arasındaki ilişkide aslolanın mana olduğunu ifade etmiştir.[23]

Netice olarak İslâm düşüncesinde ortaya çıkan mantığın metafizikten arındırılması şeklindeki gayretlerin önemli bir durağını oluşturan ve mantığı filozoflara özgü bir şey olmaktan çıkarıp, onu "*medâriku'l-ukûl*", "*Kitâbü'n-nazar*" gibi kelamda zaten uyguladıklarını söylediği yöntemlerle aynileştirerek, ısrarla mantık bilmeyenin ilmine güvenilmeyeceğini söyleyen Gazzâlî,[24] her ne kadar tek tek meseleler üzerinde çok fazla tayin ediciliği olmasa da, mantığı kelam ilminin mukaddimesi haline getirerek nazari düşüncenin seyri üzerinde önemli tesirlerde bulunmuş ve birbirlerinden ayrı istikametlerde gelişen fıkıh, kelam, nahiv ve mantık gibi disiplinlerin kesin bilgiye ulaşma çabası şeklindeki bir ortak gaye üzerinde ve derli toplu, tutarlı bir felsefi sistem içinde anlamlı bir bütün oluşturabileceklerini göstermiş, aklî olsun dînî olsun bütün ilimlerin temeline mantığı yerleştirmiştir.[25] Bununla birlikte önce Stoac›larla

---

[23] Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkaki'nin Yeri ve Önemi", s. 33. Ayr›ca bk. Türker, Sad›k, *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, İstanbul, 2002, s. 245.

[24] Gazzâlî, Ebu'l-Hamid, *Tehâfütü'l-Felâsife* (metin ve çeviri: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 11; a.mlf., *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hazma b. Züheyr Haf›z, Medine, t.y., I, s. 30

[25] Türker, Sad›k, Aristoteles, *Gazzâlî ile Leibniz'de Yargı Mantığı*, s. 251. Gazzâlî'nin hem ıstılahlaştırmaya hem de İslâm düşüncesinin geneline dair katk›lar› için ayr. bk. Van Ess, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. Von Grunebaum, Weisbaden, 1970, s. 47-48; Acem, Refik, *el-Mant›k inde'l-Gazzâlî fî eb'adihi'l-Aristoviyye ve hususiyyatihi'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1990, Giriş kısmı; Taylan, Necip, *Mant›k, Tarihçesi-Problemleri*, s. 48 vd; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 48-50; Çapak, İbrahim, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, Giriş kısmı; *DİA*, XXVIII, "Mant›k" maddesi; Ay›k, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul, 2007, giriş kısmı. Gazzâlî'nin mant›k ilmi hakk›ndaki olumsuz kanaatlerin değişimi noktasındaki rolü için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 489-490. Bu konuda hemen hemen Gazzâlî ile ayn› rolü icra etmiş olan İbn Hazm, mantık bilmeyi mutluluğun, mükemmelliğin, Allah'ın iradesini anlaman›n arac› olarak görürken esas›nda mantıktan arındırılan metafiziğin, onun reddine sebep olan Grek metafiziği olduğuna dikkat çekmekte ve mantık ilminin Müslüman toplumda kabul

başlayan,[26] Aristo'dan sonraki dönemde ise İslâm düşünürlerinin yaptıkları çalışmalarla devam eden ve yeniçağa kadar uzanan, mantığ›n metafizikten ar›nd›r›lmas› ve giderek daha da fazla biçimselleşerek bilimleşmesi şeklinde tezahür eden yaklaşım, mant›k hakkındaki olumsuz kanaatleri hafifletmiş, tartışmalar yerini mantık çalışmalarına bırakmış, netice itibariyle mantık kendisinden vazgeçmenin mümkün olmadığı bir ilim haline gelmişt›r.[27] Dolay›s›yla Gazzâlî'nin mant›k ilmine herhangi bir katk›s›n›n olmadığı şeklindeki yargı, esasa ilişkin bu durumu dikkate alm›yor gibidir.

İşaret edildiği üzere sürecin önemli isimlerinden biri olan Fahreddin Râzî, *el-Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mant›k* ile *el-Ayâtü'l-Beyyinât* isimli eserlerinde mantığı incelemiştir. Bunlardan ilki Fahreddin Râzî'nin mantık görüşlerinin en çok tartışıldığı ve kendisinden sonra Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283), Necmeddin Katibi Kazvînî (ö. 675/1276), Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1302), Kutbeddin Râzî (ö. 757/1356) ve Seyyid Şerif Cürcânî (816/1413) gibi isimlerin dikkate aldığı en önemli eserken, ikincisi muhtasar bir eserdir. Fahreddin Râzî ayr›ca İbn Sînâ'n›n *el-İşârât ve't-tenbihât* ile *Uyûnu'l-Hikme* isimli eserlerine yazdığı şerhlerde de mantıkla ilgili görüşlerini zikretmiştir.[28] Fahreddin Râzî, oluşturduğu sistemde Gazzâlî'nin başlattığı süreci devam ettirmiş, ayrıca kelam, felsefe ve tasavvufun *ilm-i ilâhi* ad› alt›nda en üst düzeyde ifade edilmesini mümkün k›lan bir sistem tesis ederken, mant›k ilminin bu sistemdeki merkezi yerini tahkim etmiştir.

Ayrıca İbn Haldun (ö. 1406)'un da zikrettiği üzere, İbn Sînâ'dan sonraki dönemde mant›k ilminin konularında görülmeye başlanan baz› değişiklikler kesinlik kazanmıştır. Mesela beş külli bahislerinin neticesi olarak (*semere*) tarife (hadd-resm) dair meseleler *Burhan* kitabından intikal yoluyla mantıkta incelenmeye başlanmış, mantıkçının kendisiyle ilgisinin doğrudan değil de dolaylı olduğu ifade edilen kategoriler bahsi terkedilmiştir. Bir diğer değişiklik olarak mütekaddiminin eserlerinde

---

edilebileceği daha makul bir metafizik çerçeve sunmak istemekte gibidir. İbn Hazm için bk. Inati, Shams, "Logic", s. 809-810. On dördüncü as›r alimlerinden Taceddin Subki'nin mant›k hakk›ndaki fetvas› da mantık hakkındaki bakış açısının değişmesi istikametinde yorumlanabilir. Bk. Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in İslâm: Arabic Thougt and Culture*, London, 1992, s. 81-82.

[26] Çapak, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara 2006, 27-29.

[27] Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in İslâm: Arabic Thougt and Culture*, s. 75.

[28] *Uyunu'l-Hikme*'nin mantık kısmı ile yine İbn Sînâ'ya ait *Mucezü's-Sağîr* isimli küçük mant›k metninin aynılığı ile ilgili bilgiler için bk. Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'nın 'el-Mucezü's-Sağir fi'l-Mant›k' Adl› Risalesi", s. 145-149.

kaz›yyeler bahsinin tâbi meseleleri olarak incelenen "aks"le ilgili konular *İbâre* kitab›na dahil edilmiştir. Gerek sureti, gerek maddesi itibariyle olsun kıyas meseleleri etrafındaki tartışmalar da ilerlemiştir. İlk olarak Fahreddin Râzî ile öğrencisi Efdaluddin Hunecî'nin çalışmalarında kendini gösteren, müteahhirinin kendi vaz' ettikleri meseleler üzerindeki bu derinlikli tahlilleri, yukarıda da işaret edildiği üzere, mantığı başka bir ilmin aleti olmaktan çıkarmış ve başlı başına bir ilim haline getirmiştir. Bu noktada t›pk› İbn Sînâ'dan sonra tak›n›lan tutuma benzer şekilde yeni bir kaynak değişimine gidildiği ve müteahhirinin çalışmalarının mütekaddiminin eserlerinin geri planda kalmasına yol açtığı görülmektedir.[29]

Netice itibariyle İbn Sînâ'n›n, mantığa metafizik bahislerinin de dahil edilmesinden, mantık ilminde mantığa ait olmayan konularla sözün uzatılmasından şikayet ederek ve bu yöntemi terk ettiğini söyleyerek *Kitâbü'ş-Şifâ*'ya giriş yapmasıyla başlayan süreç,[30] takipçilerinden ve ayn› zamanda Fahreddin Râzî'nin de öğrencilerinden Nasîruddin Tûsî'nin, "*mantığın, kendisi bakımından ilim; diğer ilimlere k›yasla alet*" olduğu şeklindeki sözünde de görüldüğü üzere çift taraflı dikkate al›nabilecek bir ifadeye kavuşacaktır.[31] Özellikle sonraki dönemlerde bu ilişkiye fıkıh usulü ve kelamın eklenmesiyle oluşan disiplinler arası bir doğru düşünme ve kesin bilgiye ulaşma çabasının ön plana çıktığı ve bu tavrın İslâm düşünürlerinin neredeyse tamamına hakim olduğu görülmektedir. Bu ilişki gözetilmediği takdirde bahsedilen alanlar›n birbiriyle ilişkisinden ortaya çıkan ve çok boyutlu girift bir yap› arz eden İslâmî ilimler sistemi tam anlamıyla kavranamamış olmaktadır.[32]

---

[29] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 488. ayr. bk. İbnü'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrahim, *İrşâdü'l-Kâs›d ilâ esne'l-Makâs›d*, ed. Jan Justus Witkam, Leiden, 1989, s. 28.

[30] İbn Sînâ, *Şifâ, Mant›k, Medhal*, (metin ve çeviri: Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 3. Esas›nda Fârâbî *Elfâzu'l-Müsta'mele fi'l-Mant›k* isimli eserinde mantık ve metafizik arasındaki farklılığa dikkat çekmekte idi. Fakat burada, *el-İşârât ve't-Tenbîhât, el-Uyûnu'l-Hikme* ve *Mant›ku'l-Meşrîk›yyin* isimli eserlerde kategoriler bahsinin terkedilmesi gibi eser düzeyinde ortaya çıkmış bilfiil bir tavırdan söz edilmektedir.

[31] Tûsî, Nasîruddin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünya, Beyrut, 1992. (*el-İşârât ve't-Tenbîhât* ile birlikte), s. 117. ayr. bk. İbnü'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrahim, *İrşâdü'l-Kâs›d ilâ esne'l-Makâs›d*, s. 28. Mantığın, "kendisine riayet edildiği takdirde fikirde zihni hatadan koruyan bir alet" şeklindeki resminde bu durum belirgin olmaktadır. Zira bu tarifin resm oluşunun sebebi, mantığı bizatihi kendi durumundan kaynaklanmayan bir alet olmakla nitelemesine mebnidir. Çünkü mantığın alet oluşu ar›zîdir, yani hikmete k›yaslad›r. Dolay›s›yla mant›k kendisi bak›m›ndan bizatihi ilim olmaktad›r. Bk. K.Râzî, *ŞŞ*, c.1, s. 136.

[32] Kelam ve f›k›h usulünün aleti ve zeminindeki ilim olması bakımından mantık ilmine dair geniş kapsaml› tahliller için bk. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 233-262.

Bu tezdeki incelememize konu teşkil eden şerhin as›l metninin musannifi de, İbn Sînâ sonrası dönemin önemli isimlerindendir. Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, hicrî 722, mîlâdî 1322 senesinin Safer ayında, Horasan'ın Nesa şehrine bağlı Taftazan yak›nlar›nda dünyaya geldi.

Nesa, Semerkand, Cürcan, Herat, Serahs gibi Horasan'ın muhtelif şehirlerine yolculuklar yapt›, Ad›duddin Îcî, Kutbeddin Râzî gibi hocalardan nahiv, sarf, meani, beyan, f›k›h, usul-i f›k›h, kelâm ve mantık gibi muhtelif ilimleri tahsil etti. Tasnif ettiği eserler şöhret buldu. Semerkand'da hicrî 791, mîlâdî 1389 y›l›nda vefat etti.[33]

Erbaîn fi'l-hadis, Risaletü'l-İkrâh, Şerhu hadisi'l-erbaîn (Hadis), *Şerhu'l-Keşşâf, Keşfü'l-esrâr ve iddeti'l-ebrâr fi tefsîri'l-Kur'âni Farisi, Hâşiye ale'l-Keşşaf li'z-Zemahşerî ila suretin* (Tefsir), *Fetâvâ el-hanefiyye, Şerhu Feraizi's-Sirâciyye, Miftâhu'l-fıkh, Muhtasar Şerhi telhisi'l-Cami li'ş-Şeyh Mes'ûd* (F›k›h), *et-telvîh fî keşfi hakâiki't-tenkîh fi'l-usûl, Hâşiyetü Şerh Müntehe's-Suâl ve'l-Emel li-İbni'l-Hâcib, Tavzih* (Usul), *en-Ni'amü's-sevâbiğ fi şerhi kelimi'n-nevâbiğ li'z-Zemahşerî* (F›khu'l-lüğa), *Şerhu Tasrîfi'z-Zencânî* (Taftazânî'nin yaklaşık olarak on altı yaşında iken telif ettiği ilk eserdir), *İrşâdü'l-hâdî fi'n-nahv, el-İsbâh fî Şerhi Dibâceti'l-Misbâh fi'n-nahv, et-Terkîbü'l-celîl fi'n-nahv, Kavânînü's*-sarf (Nahiv), *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh li's-Sekkâkî fi'l-meânî ve'l-beyân, Muhtasaru'l-Meânî, Şerhu'l-k›smi's-salis mine'l-Miftâh, el-Ma'lûl fil meânî ve'l-beyân* (Belagat), *Tehzîbü'l-mant›k ve'l-kelâm, Şerhu'ş-Şemsiyye fi'l-mant›k* (Mant›k), *el-Mekâs›d fi ilmi'l-kelâm, Şerhu'l-Mekâs›d, Mekâs›du't-tâlibîn fî ilmi usuli'd-Din, Şerhu'l-Akâidi'n-nesefiyye* (Kelâm), *El-cezru'l-esam fî şerhi*

[33] Sadeddin Taftazânî'nin ismi, künyesi, hayatı ve vefatına dair bilgiler için bk. Taşköprîzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, Beyrut, 2002, c. 1, s. 190-191; İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb***,** thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut, 1991, c. 8, s. 547; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlâni, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsin min ba'di'l-karni's-sâbi'***,** Beyrut t.y., c. 2, s. 303; Hansârî, Muhammed Bâk›r b. Zeynelabidin b. Cafer el-Mûsevî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*; thk. Esedullah İsmailiyyan, Tahran, 1390, c. 4, s. 34; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve asârü'l-musann›fin***,** trc. Kilisli Rifat Bilge; tashih İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara 1951, c. 1, s. 429; Kehhâle, Ömer R›za, *Mu'cemü'l-Müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye***,** Beyrut, 1957, c. 12, s. 228; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâs›d*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1998**,** c. 1, s. 75-77; Rescher, *Tatavvur*, s. 486-487.

*mekâs›d›'t-tâlibîn***,** *Defu'n-nusûs ve'n-nukûs* gibi birçok alanla ilgili çok say›da eser kaleme almıştır.[34]

Sa'deddin Taftazânî, *Tehzîbü'l-mant›k ve'l-kelam* isimli eserini h. 789 y›l›nda telif etmiştir. Birinci kısmı mantık, ikinci kısmı kelamdır. Eser son zamanlara kadar medrese müfredatlarında da yer almış ve iktisat kısmının orta derecesinde okutulmuştur.[35]

Tehzîbü'l-mant›k, bir mukaddime, on üç fasıl ve bir hatime şeklinde tertib edilmiştir. Eserin mukaddimesinde tasavvur ve tasdikin k›s›mlar› ile mantığın mevzuu incelenmektedir.

Bölümleri ve incelenen mantık konuları ise şu şekildedir: 1. Fasıl: Lafızlar Bahsi. 2. Fas›l: Müfred Manalar-Küllinin K›s›mlar›. 3. Fas›l: Muarrif (Tarif) ve K›s›mlar›. 4. Fas›l: Mebâdi-i Tasdîkât: Kaz›yyeler ve Hükümleri. 5. Fas›l: Kaz›yye-i Şartıyyenin Kısımları. 6. Fasıl: Tenâkuz. 7. Fas›l: Aks-i Müstevî. 8. Fas›l: Aks-i Nakîz. 9. Fas›l: Mekâs›d-› Tasdîkât: K›yas Bahisleri. 10. Fasıl: İktirânî Kıyas. 11. Fasıl: İstisnâî Kıyas. 12. Fasıl: İstikrâ ve Temsil. 13. Fasıl: Maddesi İtibariyle Kıyaslar.

Taftazânî, eserin sonuç k›sm›nda ise, ilimlerin cüzleri (Mevzu, Mebadi, Mesail) hakk›nda bilgiler vermektedir.[36]

Bu noktada son olarak, *Tehzîbü'l-mant›k*'›n tedris amaçl› muhtasar bir mant›k metni olması bakımından, İbn Sînâ'nın *el-Mucezü's-sağîr*,[37] Fahreddin Râzî (ö. 606/1209)'nin *el-Ayâtü'l-beyyinât*,[38] Esîrüddin Ebherî (ö. 663/1265)'nin *Îsâgucî*,[39]

---

[34] Sadeddin Taftazânî'nin eserleri için bk. İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, c. 4, s. 350; Taşköprîzade, *Miftâhu's-saâde*, c. 1, s. 190-191; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. 8, s. 547-548; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî*, c. 2, s. 303-304; Hansari, *Ravzâtü'l-Cennât*, c. 4, s. 35-36; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. 1, s. 429-430; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâs›d*, c. 1, s. 99-112.

[35] Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul, 1997, c. 1, s. 72, 79, 90, 94, 106.

[36] Taftazânî, Sadeddin, *Tehzîbü'l-Mant›k*, (Devvânî şerhi ve Ebu'l-Feth hâşiyesi ile birlikte), İstanbul, t. y.

[37] Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'nın 'el-Mucezü's-Sağir fi'l-Mant›k' Adl› Risalesi", s. 150-166. Uyunu'l-Hikme'nin mantık kısmı ile yine İbn Sînâ'ya ait Mucezü's-Sağir isimli küçük mantık metninin aynılığı ile ilgili bilgiler için bk. Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'nın 'el-Mucezü's-Sağir fi'l-Mant›k' Adl› Risalesi", s. 145-149.

[38] İbn Ebi'l-Hadid, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhu'l-âyâti'l-beyyinât***;** thk. Muhtâr Cebli, Beyrut, 1996.

[39] Ebherî, Esirüddin, *Îsâgucî*.

Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274)'nin *Tecrîdü'l-mant›k*,[40] Necmeddin Katibi Kazvînî (ö. 675/1276)'nin *Şemsiyye*,[41] Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283)'nin *Metâliu'l-envâr*,[42] Sadreddin Şîrâzî (ö. 1050/1640)'nin *et-Tenqîh fi'l-mant›k*,[43] İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791)'nin *Burhan*[44] isimli eserleri gibi benzer eserlerle mukayese edilebileceğine, gerek muhteva ve tertib, gerek bir dönemden sonra muhtasar eserler şeklinde de gelişme kaydeden İslâm mantık düşüncesinin sürekliliğine işaret etmesi bakımından büyük oranda onlarla paralellik arzettiğine işaret edilmelidir.

İslâm mant›k tarihinde mütekaddimin-müteahhirin ayr›m›n›n kendisi ile başlatıldığı isimlerden biri olan Taftazânî'den bahsetmişken mütekaddimin-müteahhirin ayr›m›n›n mutlaklaştırılması ve genelleştirilmesi şeklinde ortaya çıkan bir başka probleme daha işaret etmek gerekmektedir. İlk olarak bu konuda tam bir mutabakat›n bulunmadığına işaret edilmelidir. Mesela İbn Sînâ müteahhirinin başlangıcı olarak kabul edilebildiği gibi,[45] Sa'deddin Taftazânî (ö. 792/1390)'nin, ya da Gazzâlî'nin zikredilen dönemin başlangıcı olduğu noktas›nda da fikirler bulunabilmektedir.[46] Fakat çalışmamız esnasında nadir de olsa görülen baz› durumlar, bu tefrikin, iki taraftan birinde yer alan›n kesinlikle taraflardan birine atfedilen hakim görüşü paylaştığı şeklinde genelleştirilmesinin problemli olduğuna, bu tavrın eserler ve görüşlerin kendilerine atfedildiği düşünürler üzerinden tahkik edilmesi, sorgulanması gerektiğine işaret ediyor gibidir. Mesela Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283) tarihsel süreç itibariyle ortaya konulan ikinci dönemlendirmeyi doğrulasa ve "mütekaddimin" olarak adland›r›lsa da, mant›k ilminin konusu meselesinde bir örneğine şahit olduğumuz gibi, savunduğu fikir itibariyle "müteahhirin" denilen grup içerisinde yer alabilmektedir. Aynı şekilde Fahreddin Râzî (ö. 606/1209), mant›k ilminin konusunun "kendisiyle bilinenlerden hareketle bilinemeyenlere ulaşmanın mümkün olması açısından ikinci

[40] H›lli, İbnü'l-Mutahhar Cemaleddin Hasan b. Yusuf b. Ali**,** *Cevherü'n-nadîd der şerh-i mant›k-› tecrîd* **/** trc. Menuçihr-i Sa'ni Derrebidi, Kum, 1370. Eser, Nasîruddin-i Tûsî'nin *Tecridü'l-itikad*'›n›n mant›kla ilgili bölümünün şerhidir.

[41] Kazvînî, Necmeddin Katibi, *Şemsiyye*, (Şuruhu'ş-Şemsiyye içinde), İstanbul, t. y., s. 287-309.

[42] Urmevî, Siracüddin, *Metâliu'l-envâr*, (Kutbeddin Râzî'nin şerhi *Levâmiu'l-Esrâr* ve Seyyid Şerif hâşiyesi ile birlikte), İstanbul, 1303, (Bundan sonraki at›flarda *ME*).

[43] Şîrâzî, Sadreddin, *et-Tenq›h fi'l-Mant›k*, (*Mecmuatü Resail-i Felsefiyye* içinde), Beyrut, 2001, s. 243-280.

[44] Gelenbevî**,** Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Burhan***,** İstanbul, 1839.

[45] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 488.

[46] Aynî, Mehmet Ali, "Türk Mant›kç›lar›"**,** *Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, X, İstanbul, 1928, s. 52; Ay›k, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, s. 34.

ma'kuller (*ma'kûlât-› sâniye*)" olduğunu söylerken, İbn Sînâ'dan sonrasını müteahhirin olarak kabul eden görüşe göre mantık ilminin konusu meselesinde müteahhirinin görüşü olarak ifade edilen görüşle farklı taraflarda yer almaktadır. Öyle gözüküyor ki İslâm düşüncesi tarihi okumalarında gözden uzak tutulmaması gereken husus, alimlerin birer tekil bireyi temsil ettikleri ve tahkik tavr›na sahip olduklar›d›r. Her ne kadar aralar›ndaki yakınlaşmalar belki de bir araştırmanın tabiatı gereği kategorik aynileştirme ve ayrıştırmalara imkan verse de, en azından bu şekildeki bir ayrımın geçerli olamayacağı bazı noktaların bulunabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Esasında bu tahkik tavrı İbn Sînâ'nın sadece Aristo'ya değil, selefi Fârâbî'ye de yönelttiği tenkitlerle başlamış görünmektedir. Bir örnek olarak zikretmek gerekirse O'nun, Fârâbî'nin öncülük ettiği lafız-anlam ilişkisi ve delalet bahislerini mantığın konusu olarak görmekle birlikte mant›kç›n›n laf›zlarla olan irtibat›n›n zorunluluktan kaynaklandığına yaptığı vurguda, belki de Fârâbî'de de ifade edilen mantık ve nahiv ilimlerinin müstakilliğinin teyid edilmesi açısından daha iyi anlaşılabilecek kritik bir müdahale bulunmaktad›r.[47] Dolayısıyla İbn Sînâ sonrası dönemin, İbn Sînâ mantığını sadece muhteva olarak değil aynı zamanda geçmiş birikim karşısında takınılması gereken tavır noktasında da benimsemiş ve İbn Sînâ'nın yanlış olduğunu kabul ettikleri görüşlerini reddetme konusunda da rahat bir tavır takınmış oldukları görülmektedir.[48] Kutbeddin Râzî (ö. 757/1356)'nin, İbn Sînâ'dan sonraki, kendinden önceki dönemi İbn Sînâ'yı yanlış anladıklarını söyleyerek, doğrudan İbn Sînâ'nın metinlerinden hareketle tenkit etmesinde de görüldüğü üzere bu tavır yaygınlaşarak devam edecek ve özellikle Fahreddin Râzî sonras› dönemin en belirgin vasf› haline gelecektir.

Bu noktada Mehmed Emin Üsküdârî'den bahsetmeden önce hemen hemen Taftazânî'den sonraki İslâm düşüncesinin seyri hakk›nda ifade edilen problemli bir noktaya işaret edilmelidir. Diğer disiplinlerinde de hakim olan bakış açısının etkisiyle, mantık ilmi bağlamında da 1200'lü yıllardan sonras›na, özellikle sömürge ve modernleşme öncesi döneme (XIII-XVIII. yüzy›llar) ilişkin bir muğlaklık bulunmakta, tarihi tasvirler özellikle belli bir noktadan sonra ya sessizliğe bürünmekte ya da menfi hükümler bar›nd›rmaktad›r. Bu menfi hükümlerin odak noktas›n›, söz konusu dönemden

[47] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Medhal*, s. 16-17.
[48] Street, "Mant›k", s. 290.

itibaren yürürlükte olan ameliyenin telhis ve şerh-hâşiye merkezli olması teşkil etmektedir. Söz konusu dönemi kemikleşme, katılaşma (ossification) olarak yorumlayan bakış açısın›n, ayn› dönemin mant›kç›lar›n›n önceki dönemin eserleri ile mant›k ilminin değişik meseleleri hakkındaki görüşler, yaklaşımlar karşısında gösterdikleri bağımsız tavr› parçalanma (disintegration) olarak yorumlarken ne oranda makul olduğu sorgulanmas› gereken bir mesele olarak gözükmektedir.[49]

Halbuki Fahreddin Râzî'nin vefat›ndan sonra Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) yaşadığı on beşinci yüzyıla kadarki dönem, nazari düşüncenin kaynaklarının yeniden teşekkül ettiği bir dönem olduğu için hem mantık ilmi hem de yazılan eserler bu yeniden teşekkül ve oluşan yeni sistem bağlamında değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu döneme, mantık ilminin, kendisi dikkate alınmadığı takdirde oluşan yeni sistemin diğer birimlerinin de anlaşılamayacağının kavrandığı ve bu sebeple onun tahsili noktasında azami gayretin gösterildiği bir dönem olarak da bakılabilir. Hakkında gerek klasik gerek modern tenkitler yap›lan telhis ameliyesinin neticesinde ortaya ç›kan muhtasar nitelikli eserler de ancak böyle bir tedris faaliyeti dikkate alındığı takdirde anlamlı hale gelmektedir. Bu durumda çalışmanın ileri kısmında da hususen incelenecek olan şerh ve hâşiye faaliyeti hakk›ndaki hükmün tahkik edilmediği görülmekte, buna ilaveten tasavvur-tasdik vb. daha birçok mesele etraf›nda cereyan eden tartışmaların canl› bir ortamın teşekkülüne imkan vermesi itibariyle, bahsedilen dönemin İslâm mant›k düşüncesi açısından en yüksek ve en verimli seviyeye işaret ettiği gözlerden kaçmaktad›r. Dönemin isimlerinden özellikle Kutbeddin Râzî, talebesi Sa'deddin Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî zikredilmelidir. Kutbeddin Râzî, İbn Sînâ ile kendi yaşadığı dönem aras›nda yaz›lan mant›k eserlerini ve bunlarda ifade edilen fikirleri, İbn Sînâ eleştirilerini doğrudan İbn Sînâ'nın eserlerine giderek tahkik etmiş ve kendinden önceki birikimi değerlendirmeye tabi tutmuşken, Sa'deddin Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî yazd›klar› şerh ve hâşiyelerle meselelerin ve eserlerin etkinliğini artırma yönünde gayret sarf etmişlerdir.

[49] Mes. Bk. Ülken, *Mant›k Tarihi*, s. 116; Rescher, *Tatavvur*, 204-205, 218; a.mlf., "Arabic Logic", s. 527; Keklik, *İslâm Mant›k Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, s. 164-166; Çüçen, A.Kadir, *Mant›k*, Bursa, 2006, s. 30-34; Emiroğlu, "Mant›k", s. 23-27.

Nitekim belki de bu gayretin bir neticesi olarak, gerek bu çalışmada incelemeyi gaye edindiğimiz eserden, gerekse de bu eserden daha sonra yazılmış eserlerden hareketle, söz konusu uzun süreç boyunca klasik dönem mantık geleneği ile herhangi bir kopukluğun olmadığı,[50] alim olsun talebe olsun bir şekilde tahsil faaliyetinin içerisinde bulunmuş kimselerin kendisinden önceki geleneğe çok rahat at›flar yapabildikleri, tercihlerde bulunabildikleri görülmektedir.

Dolay›s›yla bu durum, bir dönemden sonraki mantık düşüncesinin durduğu şeklindeki yargının, mantık ilminin diğer ilimlerle oluşturduğu bütüncül yap›n›n ve bu yapının sürekliliğindeki rolünün dikkate alınmamasından kaynaklandığını göstermektedir. Bu durumda meselenin büyük oranda uzun bir süre dikkate al›nmayan yazma şerh-hâşiye türü eserlerle, ya da dikkate al›nd›klar› halde bu eserler hakk›ndaki menfi hükümlerle ilgili bir husus olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar işaret edilen dönem artık toptan bir reddin konusu kılınamıyor ve en azından kendisinde meselelerin farklılaştığı şeklindeki daha ılımlı bir tespitin odak noktasını teşkil ediyor olsa da, üzerinde çalışılacak ve söylenilenlerin dayanak noktasını oluşturabilecek malzemenin büyük oranda gün ışığına çıkmamış ya da yeterince tetkik edilmemiş olmas› sebebiyle, yapılan çalışmalar hala baz› eksikliklerle kusurlu olmakta, bu eksikliklikler nedeniyle nitelikli bir tarihsel tasvirin bile sunulamıyor oluşuna modern araştırmacılar tarafından da dikkat çekilmektedir.[51] Bu noktada bu çalışman›n da muhtemel değerini esas itibariyle İslâm ilim tarihinin sessizliğe bürünmüş bu dönemi ile ilgili çalışmalardan herhangi bir çalışma olmasına borçlu olduğuna işaret edilmelidir.

Ayr›ca mantık çalışmaları bakımından "hareketsizlik"le vasfedilen söz konusu dönemin son dilimindeki tav›rlar›n tahkik edilmesi esnas›nda, özellikle XVI. yy.dan sonra gelişme gösteren Batı bilim ve metod anlayışı karşısında bilinçli bir mesafeli duruşun olup olmadığı da sorgulanması gereken bir mesele olarak gözükmektedir. Osmanl›'n›n, kuruluşundan itibaren görülen bariz vasfının, Batı karşısındaki üstünlük fikrini muhafaza etmek ve uzun yıllar boyunca çağdaş Avrupa'nın bilimine ihtiyaç

[50] Street, "Mant›k", s. 275.
[51] Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 232-233; Street, "Mant›k", s. 274; Inati, Shams, "Mant›k", s. 802, 819.

duymamak olduğu ifade edilmiştir.[52] Buradaki "ihtiyaç duymama"y› basit bir 'dünyada olup biten gelişmelerden haberdar olmama gafleti' olarak yorumlay›p yorumlayamayacağımız, bilinçli bir tercihin ve yeterlilik fikrinin, o zamanki üstünlük ve istiğna tavrına kaynaklık edip etmediği, soruşturulması gereken bir mesele olarak gözükmektedir. Zira Osmanl› ile Bat› aras›nda o zamanlar teknik anlamda sonradan farz edildiği gibi önceki yüzy›llara kadar çekilebilecek bir uçurum bulunmadığına işaret edilmektedir.[53] Burada ayr›ca sorgulanmas› gereken bir diğer husus, bir taraftan, belirli bir tarihten sonra düşüncenin olmadığı iddia edilmekte iken, bir taraftan da yeni yüz yüze gelinen bir bilim şemas›n› hemen kabul etmeme şeklinde ortaya çıkan tavrın, bir anda vazgeçilemeyecek kadar yerleşik bir ilim tasavvuru olduğu şeklinde değil de, taassupla yorumlanmasının ne kadar makul olduğu meselesidir.

Dolay›s›yla uzun bir süre önce oluşmuş ve bir İslâmî ilimler sistemi şeklinde tecessüm etmiş sistemin iş görmez hale geldiğinin iddia edildiği bir dönemde, klasik düşünceye bağlı ulemada meydana gelen şaşkınlığın, esas itibariyle olumsuz bir şey olarak değil, bir anda gidilecek paradigma değişikliğinin, Gazzâlî ile birlikte oluşmaya başlayan Fahreddin Râzî ile muhkemleşen mevcut sistemin diğer unsurlarını da işlemez hale getireceği noktasında duyulan bir kaygı hali şeklinde yorumlanması da imkan dahilindedir. Nitekim 18. yy.dan beri süren ve İslâm düşüncesinin altın çağ› olarak an›lan dönemdeki tercüme faaliyetlerinde gösterilen hassasiyetin biraz›n› bile yans›tmayan bir anlayışla gidilen metod ve paradigma değişiminin, şu an itibariyle bir kaosa yol açtığı ve bizi, kendimizi her iki dünyaya da ait hissedemediğimiz bir noktaya getirdiği bilinmektedir. Dolay›s›yla bizden bir süre sonra yaşayacak birilerinin, elimizdeki metin de dahil olmak üzere dönemin son eserlerini, sistemin hala feda edilmediği ve direnildiği bir sürecin ürünü olarak değerlendirmeleri imkanını ihtimal olarak da olsa dikkate almak gerekmektedir. Sonraki dönemler itibariyle gerekli görülen

[52] İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi", *Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna* içinde, İstanbul, 1996, s. 202.

[53] On altıncı yüzyıl maden teknolojisinde Osmanlılarla Avrupalılar arasında pek bir farkın olmadığını, on yedinci yüzy›lda ilk kez Avrupa'dan barut alındığını, bunda da temel sebebin Osmanlıda barutun olmayışı ya da kalitesizliği değil, miktar olarak yetersizliği olduğunu zikreden E. İhsanoğlu'nun görüşleri, s›kça ifade edilen ve önceki dönemlere rahatça ircâ edilebilen teknik ve ilmi bakımdan yetersiz kalındığı fikrini nakzeder, bu yeterlilik fikrini ise destekler niteliktedir. Bk. İhsanoğlu, "Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi", s. 204 vd. Ayn› fikrin ilim-bilim tasavvuru noktas›nda da dikkate al›nmas› çok da yad›rgat›c› bir tutum değildir.

bir değişim fikrinden hareketle söz konusu dönemin değerlendirilmesinin, bizi, meseleleri olduğu gibi anlamayı mümkün kılan bir tavrın değil, anakronik bir tavrın sahibi kılacağı ise üzerinde konuşulmaya ihtiyaç olmayacak kadar aç›kt›r.

V. Mehmed Emin Üsküdârî

Mehmed Emin Üsküdârî, yukarıda bahsedildiği üzere, İslâm düşüncesinin hakk›nda fazla bilgi sahibi olunmayan dönemi mant›kç›lar›ndand›r. Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Mehmed Emin Üsküdârî'nin künyesi, es-Seyyid Mehmed Efendi ibnu's-Seyyid eş-Şeyh Abdülhayy Efendi ibnu's-Seyyid eş-Şeyh Saçlı İbrahim Efendi'dir.

Devrinin önde gelen ilim adamlar›ndan olan Mehmed Emin Efendi, dînî ve aklî ilimleri İstanbul'da tahsil etmiş, daha sonra müderris payesini almıştır.[54]

Üsküdârî Mehmed Efendi, *Tehzîbu'l-mant›k* şerhini tamamladığı yıl olan[55] 1149/1736 tarihinde vefat etmiş ve Üsküdar Bülbülderesi Kabristan›'na defnolunmuştur.[56]

Mehmed Emin Üsküdârî'nin, *Şerhu Tehzîbi'l-Mant›k* isimli eserinin dışında, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş bölümü, 266 ve 556. numaralardaki iki nüshada bulunan eserlerini topluca şöylece sıralayabiliriz:

Şerhu Dîbâce-i Mutavvel,[57] *Hâşiye alâ imtihâni'l-ezkiyâ*[58] *Risale li-beyâni'l-fark beyne'l-mecâz ve'l-kinâye ve beyne'l-mecâzi'l-mürsel ve'l-istiâre*,[59] *Risaletun müteallikatun li-kavli Sahibi't-Telhîs: "ve leha tarafâni a'lâ ve esfel"*,[60] *Hulâsatu'l-Bahsi'l-Meşhûr beyne't-Taftazânî ve Seyyid Şerif*,[61] *Şerhu risaleti Isam fi'l-*

[54] Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletu'ş-Şakây›k fi Hakki Ehli'l-Hakây›k*, nşr: A. Özcan, İstanbul, 1989, s: 105-108, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, c. 2, 323
[55] Hacı Selim Ağa Ktp, Kemankeş Bölümü, nr: 339, müellif hattı, 70 varak
[56] Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletu'ş-Şakâyık fi Hakki Ehli'l-Hakây›k*, s: 106, Bursal› Mehmet Tahir, *Osmanl› Müellifleri*, İstanbul 1333, c. 2, s. 29.
[57] Hacı Selim Ağa ktp, Kemankeş bölümü, nr: 556, müellif hattı, vr: 2-21
[58] a.y. 21-25. vr.
[59] a.y. 28-29. vr.
[60] a.y. 29. vr.
[61] a.y. 65-66. vr.

İstiâre,[62]*Risale fi beyâni tevcîhi't-Teşbîh*[63](dil); *Risale fi tahkîki'l-mezâhib fi'n-nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâya,*[64] *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k*[65] (mant›k**);** *Risale-i müfrede li-burhân-i temânu,*[66] *Risale fi meseleti meculüyyeti'l-mahiye,*[67] *Risaletun müteallikatun li-tahkîki'l-imani'z-Zahiri ve'l-İmani indallah,*[68] *Risale fi'l-cebr ve'l-ihtiyar,*[69] *Risale fi Keşfi'l-gammi an kulûbi'l-ümme*[70] (kelam); *Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ ve mezâhibu ehli'l-ehvâ*[71] (felsefe**);** *Risale fi şerh-i kelâm-ı Şeyh Murad* [72] (tasavvuf**);** *Talikât şettâ alâ teâlimi ba'zi'l-âyât/ba'zu'l-makâmâti'l-müşkile li-Üsküdârî,*[73] *Risale fi Tefsiri Âyeti "Mâ enzelnâ aleyke'l-kur'ane…",*[74] *Risale fi Tefsîri Âyeti "Yevme ye'tî ba'du ayati rabbike…",*[75] *Risale fi Tevcîhi sahibi'l-Keşşâf: "ve ize'l-mevudetu suilet…",* [76] *Nikâtu't-Tasrîh,*[77] *Risale fi Sûret-i nasr,*[78] *Risale fi Tefsîri "inne mea'l-usri yusran",*[79] *Risaletun müteallikatun bi-kavlihi teala: "illa tezkireten li-men yehşâ", Risaletun müteallikatun bi-kavlihi teala fi sureti'l-feth* (tefsir); *Risale-i Müfrede li-meseleti halli'ş-şa'îriyye fi'l-hey'e,*[80] *Hulâsatu risale-i feyzi'l-akdes li-Katip çelebi*[81] (astronomi) ve *Risale fi "Z›-derya-yı şehadet…"* ,[82] *Risale fi tahkîki mahreci'd-dâd [li-Saçakl›zade el-Maraşi]* [83] gibi birçok alanla ilgili eserleri bulunmaktad›r.

Yazdığı çok sayıda eserden hareketle, kendisinden önceki düşünce birikimine vakıf olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz Mehmed Emin Üsküdârî'nin ve muasırlarının yaşadığı dönem dikkate alınmadığı takdirde, Tanzimat dönemi ve sonras›

[62] a.y. 67. vr
[63] a.y. 71. vr.
[64] a.y. 72-73. vr.
[65] Hacı Selim Ağa Ktp, Kemankeş Bölümü, nr: 339, müellif hattı, 70 varak.
[66] a.y. 27-28. vr.
[67] a.y. 52. vr.
[68] a.y. 53-54. vr.
[69] a.y. 57-59. vr.
[70] a.y. 60-63. vr.
[71] Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş Bölümü, nr: 266, müellif hattı, 47 varak.
[72] a.y. 63-65. vr.
[73] a.y. 39-40. vr.
[74] a.y. 48. vr.
[75] a.y. 49-52. vr.
[76] a.y. 55-57. vr.
[77] a.y. 67. vr.
[78] a.y. 74-75. vr.
[79] a.y. 75-76. vr.
[80] a.y. 116-120. vr.
[81] a.y. 121-122. vr.
[82] a.y. 48. vr.
[83] a.y. 68-70. vr.

mantık çalışmalarına intikal edildiğinde gündeme gelebilecek olan bir başka tarihsel problem daha ortaya ç›kmaktad›r. Bu problemin iki yönü bulunmaktadır. İlk olarak aradan geçen zaman dilimi boyunca farz edilen kopukluğun, eksikliğin, birden bire ortaya çıktığı izlenimi veren Tanzimat sonrası mantık çalışmalarını izahı güç bir mesele durumuna getirmesi; ikinci olarak da gerek tercüme gerek telif şeklinde ortaya çıkan dönemin eserlerinin tarihsel bağlam itibariyle nitelikli değerlendirmelere konu olamamas›d›r. Klasik mant›kla modern mant›k aras›ndaki bir telif gayretinin neticesinde ortaya çıkmış gözüken anlayışların ve eserlerin kendilerini konumlandırdıkları yer itibariyle, yukarıda kısaca işaret edildiği üzere, mantığın İslâmî ilimler sistemi içinde uzun süreç boyunca kazandığı yeri tahkim mi ettikleri, yoksa benimsenen yeni bilim ve metod fikrinin tesiriyle sistemin bütününe ilişkin, etkileri hala süren bir intibaksızlığa ve düzensizliğe mi yol açtıkları da sorgulanmayı bekleyen meseleler arasındadır. [84]

[84] Tanzimat sonrası dönemin mantık anlayışı ve bu dönemde yazılmış mantık eserleri için bk. Ülken, *Mant›k Tarihi*, s. 118; Öner, Necâti, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, 1967, s. 11; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 54.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHTELİF YAZIM TEKNİKLERİ BAĞLAMINDA MEHMED EMİN ÜSKÜDARİ'NİN ŞERHU TEHZÎBİ'L-MANTIK İSİMLİ ESERİ

I. İslâm Düşüncesi Tarihinde Ortaya Çıkmış Yazım Teknikleri

İbn Nedim (ö. 385/995), *el-Fihrist* isimli eserinde *telif, tasnif, ihtisar, nakz, red, şerh, ilhak, tetimme, ziyade, h›fz, tefsir, nakil-tercüme, hâşiye, cem'* gibi say›lar› otuzu bulan yaz›m türlerinden bahsetmektedir.[85] Bu durum daha ilk dönemlerden itibaren Müslüman düşünürlerin bir yazım faaliyeti neticesinde ortaya konulan ürünlerin tabiatına dair düşündüklerini ve bir tasavvur geliştirme gayreti içerisinde olduklarını göstermektedir.

Bu noktada İbn Haldun'un *Mukaddime* isimli eserinde bahsettiği, telifin yedi maksadından hareketle araştırmacının bir ilim ya da metin karşısındaki tavrını belirlemek ve bunun neticesinde klasik İslâmî ilimlerin hemen hemen tamam›nda ortaya çıkmış yazım tarzlarını bir ilmin tarihsel sürecindeki aşamaları yansıtması açısından da inceleme konusu yapmak mümkün hale gelmektedir.

1. *Telif*: İlmin mevzularını ortaya koyma, bab ve fas›llar›n› taksim etme ve meselelerini derinlemesine incelemenin (tetebbu) amaçlandığı çabanın neticesinde ortaya ç›kan yaz›m tarz›d›r. Bu tür eserlerin sahiplerine müellif denilmektedir. Zikredilenlerden hareketle telife, bir ilmin tedvin edildiği ilk dönemin ürünü olarak da bak›labilir.

Bir başka kültürden nakil söz konusu olduğunda İbn Haldun'un zikretmediği tercüme de bu kapsamda değerlendirilebilecek bir tür yazım tarzı olarak ortaya ç›kmaktad›r.

[85] Şaban Abdülaziz Halife, "el-Fihrist li-İbn Nedim Dirasetün Biyucrafiyyetün Bibliyucrafiyyetün Bibliyumetriyyetün", *Mecelletü Merkezi'l-Vesaik ve'd-Dirasetü'l-İnsaniyye* içinde, Katar 1991.

2. *Tefsir* (*Şerh/Hâşiye*): Burada ilk olarak araştırmacının öncekilerin söz ve eserlerinden anlaşılmayanları incelemesi amaçlanmaktad›r. Hem aklî hem de naklî ilimlerde kullanılan bir yazım tarzı olan bu yöntemin esas itibariyle şerh ve hâşiye gibi iki şeklinin olduğu görülmektedir.

Şerhler de kendi içinde küçük (muhtasar-mülahhas), orta (mütevass›t) ve büyük (mutavvel) şerh olmak üzere üç kısma ayrılmakta ve her birinin de birbirinden farklı özellikleri bulunmaktadır. Şerhlerin bu şekildeki üçlü taksimi, ayn› zamanda bir tahsil metoduna işaret etmesi açısından da önemlidir. Şerhi yazana şarih denilmektedir.

Her bir ilim için şerhlerin ortaya çıktığı dönem farklı olmakla birlikte, İslâm mantık tarihindeki şerhlerin, Aristo metinlerinin tercümeler yoluyla İslâm dünyas›na intikalinden sonra ortaya çıktığı görülmektedir. Daha sonras›nda da öncekilerin metinleri sonrakilerin incelemesine konu olmuş ve değişik eserlere şerhler yazılmıştır.

İslâm düşüncesi'nden önceki düşünce dünyalarında da kullan›lan bir yöntem olan ve ana metnin tashih ya da başka bir dile tercüme edilmesi s›ras›nda da faydalar› olan şerh-hâşiye olgusu hakk›ndaki hükümleri sağlam bir temele dayand›rmak için, *metin, şerh, şerhu'ş-şerh, hâşiye, hâşiyetü'l-hâşiye, ta'lik, ta'lîkâtü't-ta'likât, ihtisar, tercüme, telif, tasnif, tefsir, tevil* gibi kavramların ne anlama geldikleri, şerhin metinle ilişkisi, hangi gaye ile yazıldığı, esas metinle tamamen aynı olup olmadığı, şerhdeki görüşlerle eserin yazıldığı toplum arasındaki ilişkinin neliği, şerhde ifade edilen görüşlerin İslâm düşüncesi tarihi içindeki yeri, şerhlerin tek bir türde mi yoksa farkl› türlerde mi yaz›ld›klar›, bir esere neden birçok şerh yazıldığı, şerh ve hâşiyelerin farkl› bir dilinin olup olmadığı, şerh ve hâşiyelerin tefsir ve tevilden farkl› olup olmad›klar›, bazı eserlerin şerh için neden daha fazla ilgi görmüş oldukları ve bazı şerhlerin daha meşhur olma sebepleri, şarihin metindeki bütün görüşlere katılıp katılmadığı, şerhde takip ettiği usul, ilmî birikimi ve gücü, metin sahibi ile şerhi yazanların farklı görüşte olabilmeleri imkanı, şarihlerin neden sorunların tamamı üzerinde değil de bir kısmı

üzerinde durduklar› gibi, hem şerhle hem de şarihle ilgili bazı meselelerin soruşturulması gerekmektedir.[86]

Öncekilerin eserlerinin tahlili sürecinde, şerhin bir ileri aşamasında, yine bir değerlendirme biçimi olan hâşiyeler gündeme gelmektedir. Hâşiyenin, İslâm mantığı söz konusu olduğunda müteahhirin döneminde yaygınlık kazanmış bir yazım tarzı olduğu görülmektedir. Şerh ve tefsir yöntemine benzemekle birlikte şerhin ana kitaplara mahsus ve ilmin asıl metinlerine dair bir yorumlama çalışması, buna karşılık hâşiyelerin kitabın şerhi, hatta zaman zaman kitaplardan biri üzerine yapılmış bir şerhin taliki üzerine de yapılmış şerh ve yorum çalışmaları niteliğinde olması itibariyle aralar›nda bir fark da bulunmaktad›r. Hâşiyenin yazarı, çoğunlukla cümle cümle şerhettiği eserin sahibinin sözünü almakta, lügavi anlamlar bakımından uzunca şerhetmekte, daha sonra ise kastedilen manay› vermektedir. Hâşiye yazan kimse (muhaşşi) kimi zaman şarihin tek kelime ile yetindiği yerlerde uzun uzun durmakta, kimi zaman da değişik dil tahlillerinde bulunmakta, böylece hâşiye, bazen şerh edilen asıl metinden hayli uzun olabilmektedir. Hâşiyenin kendisi de bir başka şerh ya da hâşiyenin konusu olabilmektedir.

3. *Hatalar›n Tashihi*: Araştırmacının daha öncekilerin eserlerinde bir hatanın varlığını tespit ettiği takdirde yapılan hataları tashih etmesidir.

4. *Eksikliklerin Tamamlanmas› (istikmalü'n-naks)*: Araştırmacının bazı meselelerinin ve fasıllarının eksik bırakıldığını fark ettiği bir ilmin ya da metnin eksikliklerini giderme amac›yla eser yazmas›d›r.

---

[86] Anay, Harun, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *Dergah*, say›: 76, Haziran 1996, s. 13. Şerhle ilgili olarak Hasan Hanefi şunları söylemektedir: "Şerh, şarkiyatçılarının büyük bir bölümünün söylediği gibi her hangi bir İbâreyi inşâî sigalarla veya benzeşen lafızlarla (paraprhase) ifade etmeye çalışıp, doğrudan çok hata eden, güzel anlaşılmadan daha çok yanlış anlayan, ayrıştırmadan çok karıştıran ve açıklık kazandırmadan çok muğlaklaştıran bir ameliye değildir. Aksine şerh, tarihten bağımsız bir anlamın kazandırılması gayesiyle metnin yeniden canlandırılması ve özümsenmesidir. Şerh, aklî farazîyenin, felsefî maksad›n, mant›kî ahengin ve mutlak hikmetin beyan›n› hedefler. Ayn› zamanda şerh, nakıs için bir ikmal, cüz'ün küll'e bağlanması ve felsefî tasavvura dengenin kazand›r›lmas›d›r... Sonuç itibariyle şerh; yeni bir medeniyetin bakış açısıyla kadim medeniyetlerin yeniden ele alınmasıdır. Burada söz konusu yeni medeniyet, daha kapsaml› ve dengeye daha yak›n olan İslâm Medeniyeti'dir …" Hanefi, *İslâmî Araştırmalar*, s. 19-20.

5. *Tertib ve Tasnif*: Bir ilmin ya da metnin bölümlerinin (bab) öncekiler taraf›ndan tertib ve tasnif edilmemiş olması durumunda araştırmacının onun tertibine ve tasnifine niyet etmesidir.

6. *Cem' ve Tanzim*: Bazı durumlarda ise ilmin meseleleri diğer ilimler arasında dağılmış olabilmektedir. Araştırmacı, bu meseleleri tek bir kitapta toplamakta ve bu kitapta ilmin meselelerini tanzim etmektedir. Mesela Abdülkahir Cürcânî ve Sekkâkî beyan ilminin meselelerini Câh›z'›n *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde bir örneğini gördüğümüz gibi, değişik nahiv kitaplarında dağınık bir şekilde bulmuşlar, fakat daha sonra bu ilmin mevzuuna ve onun diğer ilimlerden müstakilliğine dikkat çekmişlerdir.

7. *Telhis ve Îcaz*: Asıl müellifin metninin çok uzun olduğu durumlarda araştırmacı bu uzun metni ihtisar ve icaz yoluyla telhis etmekte, fakat bunu yaparken ilk müellifin maksad›na mani olmamak için zikredilmesi zorunlu şeyleri hazfetmekten kaç›nmaktadır. Bu yöntem de müteahhirin döneminde yaygınlaşmış bir yazım tarzıdır. Şerh türlerinden üçünsünden (mülahhas) alınmış izlenimi uyandırsa da, tek bir kitaba özgü olmamak ve çeşitli kitaplar için de yazılabilmek bakımından ondan ayr›lmaktad›r. Muhtasarlar, sınırlı sayıdaki sayfalarda bir ilmin konularının tamamının incelendiği eserler olmakla birlikte, bir ilmin tahsili esnas›nda fazla verimli olmamalar› aç›s›ndan İbn Haldun'un tenkit ettiği bir yazım tarzın›n ürünü olan eserlerdir.[87]

Burada zikredilen yaz›m tekniklerinin, yerleşmiş bir ilim geleneği içerisinde icra ettiği fonksiyonu daha iyi kavrayabilmek için, onlar›n İslâm düşüncesinin kendine özgü kavramsal yap›ya, yeni bir dile sahip olmas›n› mümkün k›lan özelliklerine dikkat çekilmelidir.[88] Ayr›ca onlar medreselerdeki tahsil sürecinin önemli malzemelerini de oluşturmaktadır. Buna göre bir ilmin tahsilinde *iktisar, iktisad, istiksa* rutbeleri ve bunlar›n her birinin de *aşağı, orta* ve *yukar›* dereceleri bulunmaktad›r. Dolay›s›yla *muhtasar, mütevass›t* ve *mebsut* olarak yaz›lan eserler bir ilmin tahsili sürecinde farkl› düzeylerde muteber olmaktad›r.[89]

[87] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 548-551; Rescher, *Tatavvur*, s. 83-91.
[88] Hanefi, *İslâmî Araştırmalar*, s. 23.
[89] Taşköprizade, *Miftahu's-Saade*, c. 1, s. 272-284; İbnü'l-Ekfani, *İrşad*, s. 29. Ayr. bk. Kayac›k, Ahmet, "Osmanlı Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslâmiyat*, c. 2, s. 4, sh. 111-123, Ekim-Aral›k 1999.

II. Tehzîbü'l-Mantık Üzerine Yapılmış Diğer Çalışmalar

Tehzîbü'l-mant›k ve'l-kelam'›n, müellifin *el-Mekâs›d* isimli eserinin muhtasar› mesabesinde olan ikinci k›smı çok fazla şöhret bulmazken,[90] musannifin mant›ktaki eserlerinin en iyisi olan mant›k hakk›ndaki ilk kısmı daha fazla kabul görmüş,[91] üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmış, çok sayıda yazma nüshası mevcut olmakla birlikte defalarca da basılmıştır.[92] Eser üzerine yapılan çalışmalardan tespit edebildiklerimizi şöyle sıralayabiliriz:

1. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k* / Molla Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kafiyeci (ö. 1474)[93]

2. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam* / Celaleddin Muhammed b. Es`ad es-Siddiki ed-Devvânî (ö. 1501)[94]

3. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam* / Seyfüddin Ahmed b. Yahya el-Herevi Hafidü't-Taftazânî (ö. 1510)[95]

4. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam* / Mahmud b. Muhammed en-Neyrîzî (ö. 1510)[96]

5. *Hâşiyetü Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam* / Mirzacan eş-Şîrâzî (ö. 1530)[97]

---

[90] Üsküdârî'nin şerhin sonunda da belirttiği üzere *Tehzîbü'l-Mant›k ve'l-Kelam*'›n kelam k›sm›, Ayasofya Camii vaizi Süleyman Efendi tarafından şerhedilmiştir. Bu eserin tesbit edilebilen bazı nüshalar› şunlardır: Beyazıt Ktp., Veliyüddin Efendi Bölümü, nr: 3200, 110 vr.; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa Bölümü, nr: 512, 170 vr.; Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah bl. nr: 200, 221 vr.; TYTK, nr: 310, 297 vr., Raşid Ef. Ktp., nr: 459, 206 vr.

[91] Katib Çelebi**,** Hac› Halife Mustafa b. Abdullah *Keşfü'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun***,** tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, 1941. c. 1, s. 515.

[92] Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâs›d*, c. 1, s. 108.

[93] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, c. 1, s. 517; Rescher, *Tatavvur*, s. 506. Katip Çelebi mebsut bir kale-ekulü şerhi olduğunu söylemektedir. Rosenthal ise, Laleli 2592 numarada kayıtlı olduğunu zikrettiği eserin ismini *et-Tergib fi Keşf Rumuzu't-Tehzîb* olarak zikretmektedir. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 234 (56.dn).

[94] Beyaz›t Devlet Ktp., nu: 4317, 4406, 4408; Süleymaniye, Amcazade Hüseyin, nu: 336; Aşır Efendi, nu: 219; A.Tekelioğlu, nu: 765; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, c. 1, s. 516; Rescher, *Tatavvur*, s. 523-55. Faydalı ve meşhur bir şerh olan eser tamamlanmamışt›r. Fakat Mir Ebu'l-Feth'in ayn› zamanda mezkur şerhi tekmile ettiği hâşiyesi ile birlikte çokça okunmuş, okutulmuş ve üzerine hâşiyeler yazılmıştır.

[95] Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nu: 659; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*., c. 1, s. 516. Rescher, *Tatavvur*, s. 534. Katip Çelebi, bu eseri "memzuc şerh" kaydı ile zikretmektedir.

[96] Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nu: 1780; Rescher, *Tatavvur*, s. 535.

[97] Rescher, *Tatavvur*, s. 543-544.

6. *Şerhu Mukaddimeti Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam* / İbn Kemal Paşa Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ö. 1533)[98]

7. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k* / İsamüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah el-İsferâyinî (ö. 1537)[99]

8. *Sebatü Ebhas,* Abdülhay b. Abdülvehhab el-Hüseynî (ö. 1540)[100]

9. *Hâşiyetü Tehzîbi'l-mant›k* / Kara Davud (ö. 1541)[101]

10. *Hâşiye ala Şerhi Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam li'd-Devvânî* / Muhammed b. Emin Tacü's-Saidi el-Erdebili Mir Ebü'l-Feth (ö. 1543).[102]

11. *Hâşiye ala Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam* / Lari Muslihuddin Muhammed b. Salah (ö. 980/1571)[103]

12. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam* / Muhammed Emin b. Abdülhay el-Üsküdârî (ö. 1736)[104]

13. *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / İsmail b. Mustafa b. Mahmud el-Gelenbevî (ö. 1791)[105]

14. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Cemaleddin Muhammed b. Mahmud eş-Şehristânî.[106]

15. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Abdullah el-Yezdi b. Necmeddin el-Hüseyin.[107]

---

[98] At›f Efendi, nu: 2816.
[99] Hacı Selim Ağa Ktp., Hac› Selim Ağa, nu: 715, 712, 714; Rescher, *Tatavvur*, s. 547.
[100] Rescher, *Tatavvur*, s. 553. Rescher, burada zikredilen mecmuan›n, *Tehzîbü'l-mant›k*'a yazılmış hâşiyelerin toplandığı bir eser olduğunu söylemektedir.
[101] Rescher, *Tatavvur*, s. 549.
[102] Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nu: 906; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, c. 1, s. 516; Rescher, *Tatavvur*, s. 248-49.
[103] Kayseri Raşid Efendi Ktp., nu: 1438; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 516. Katib Çelebi, Lari'nin asıl metne de şerhi olduğundan bahsetmektedir.
[104] Hac› Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nu: 339
[105] At›f Efendi, nu: 1610.
[106] Beyaz›d Devlet Ktp., Beyaz›d, nu: 4314; Süleymaniye, Aşır Efendi, nu: 219.

16. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k* / Muzafferuddin Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 922/?).[108]

17. *Şerhu Tekmileti't-Tehzîb fi'l-Mant›k* / Davud b. Muhammed el-Hanefî el-Karsî.[109]

18. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Abdullah Necm b. Şihab.[110]

19. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam* / Ubeydullah b. Fazlullah el-Hubeysî.[111]

20. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k li't-Teftazani* / Şerefüddin Hasan b. Ahmed b. Muhammed b. Celal el-Yemenî.[112]

21. *el-Vesit fi Şerhi Tehzîbi'l-mant›k* / Bağdâdî Ganim b. Muhammed.[113]

22. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Süleyman Efendi.[114]

23. *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Abdurrahman el-Aynî.[115]

24. Mir Fahreddin Muhammed b. Hüseyin el-Esterabadi –Semnaki- Hâşiyesi.[116]

25. *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-mant›k* / Hüseyin el-Hüseynî el-Halhalî.[117]

---

[107] Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin ((TÜYATOK), nu: 335; Nuruosmaniye, nu: 2751; Koca Rag›b Paşa Ktp., nu: 894, 895, 897. Hacı Selim Ağa, nu: 713.
[108] Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nu: 864; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, c. 1, s. 517.
[109] Süleymaniye, Fatih, nu: 5305; Köprülü Ktp., Mehmed As›m Bey, müllif hatt›, nu: 325. Şarih, eserin sonunda şerhi 1152 yılında bitirdiğini söylemektedir.
[110] Süleymaniye Ktp., Murad Buhari, nu: 293. Tarih: 1602; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, c. 1, s. 516; Katip Çelebi kavlühü şerhi olduğunu söylemektedir.
[111] Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nu: 602; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun.*, c. 1, s. 516. Katip Çelebi eser hakk›nda şu bilgileri vermektedir: Memzuc bir şerhdir. Şarih, Şemsiyye şerhini mutala ettikten sonra şerhetmiş ve Tehzîb ismini vermiş, buna ilaveten Tehzîb'in, Şemsiye şerhinin çoğu meselesini müştemil olduğunu zikretmiştir. Şarihin şerh etme gerekçesi ise Tehzîbi tahsil edenlerin zor meselelerini anlamada laf›zlar›n›n icaz›ndan dolayı sıkıntıya düşmeleridir.
[112] Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nu: 160
[113] Kayseri Raşid Efendi Ktp., nu: 826
[114] Kayseri Raşid Efendi Ktp., nu: 459
[115] Diyarbak›r Umumi Ktp., nu: 1569.
[116] Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, c. 1, s. 516.
[117] Süleymaniye Ktp., Laleli, nu: 2690, 2591 ve 2585; Mahmut Paşa, nu: 311; Şehit Ali Paşa, nu: 1804; Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 516.

26. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Mehmed Efendi Birgivî Celaleddin b. Abdullah.[118]

27. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Tehzîbi'l-mant›k* / Celaleddin Muhammed b. Abdullah el-Evcî.[119]

28. *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mant›k* / Şihabüddin Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî.[120]

29. *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mant›k* / Kara Halil b. Hasan b. Muhammed el-Boyabadî.[121]

30. *Hâşiye ale't-Tehzîb fi'l-Mant›k* / Achuri Nureddin Ali b. Muhammed.[122]

31. *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Muhammed Amidî.[123]

32. *Hâşiye alâ Şerhi't-Tehzîbi'l-mant›k* / Kara Halil b. Mehmed Konevî.[124]

33. *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Ömer Çilli b. Ahmed el-Maî.[125]

34. *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mant›k* / Hüsameddin (ö. ?)[126]

35. *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-mant›k ve'l- kelam* / Hamidi Efendizade Mustafa.[127]

36. *Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-mant›k* / Debbagzade Mehmed b. Mahmud.[128]

---

[118] Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin (TÜYATOK), nu: 336.
[119] Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nu: 336
[120] Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nu: 857.
[121] Süleymaniye Ktp., Hac› Mahmud Efendi, nu: 5820.
[122] Koca Ragıb Paşa Ktp., nu: 884.
[123] Kayseri Raşid Efendi Ktp., nu: 651
[124] Milli Kütüphane, nu: 475.
[125] Konya Bölge Yazma Eseler Ktp., nu: 90.
[126] Manisa İl Halk Ktp., nu: 885/5.
[127] Amasya Bayezid İl Halk Ktp., nu: 164.
[128] Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nu: 299.

37. *Talika ala Tehzîbi'l-mant›k ve'l-Kelam* / Mir Zahid Muhammed el-Herevî.[129]

38. *Hâşiye ala Şerhi Tehzîbi'l-mant›k ve'l-Kelam* / Hac› Emirzade Ömer Efendi.[130]

39. *Hâşiye* / Mir Fahreddin Muhammed b. Hüseyin el-Esterabadi –Semnaki- Hâşiyesi.[131]

40. *Hâşiye* / Ebu'l-Hüseyin b. Ahmed el-Ebyurdi–Danişmend diye meşhur- Hâşiyesi.[132]

41. *Hâşiye* / Mürşid b. İmam eş-Şîrâzî.[133]

42. *Hâşiye* / Zeyneddin Abdurrahman b. Ebi Bekr.[134]

43. *Hâşiye* / Muhammed b. İbrahim b. Ebi's-Safa.[135]

44. *Hâşiye* / Hibetullah el-Huseynî.[136]

45. *Hâşiye* / Molla Ahmed el-Kazvînî.[137]

---

[129] Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nu: 2884/3; Mir Zahid el-Herevi, *Şerhu Risaletü'l-Mamule fi't-Tasavvur ve Tasdik*, s. 29. Devvânî'nin *Tehzîb Şerhi*'ne yazılmış bir hâşiyedir.

[130] Burdur İl Halk Ktp., nu: 1884.

[131] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 515-517. Rescher'in eserinde "Rukneddin Esterabadi" olarak zikredilen bir şahıs bulunmakla fakat, O'nun da *Tehzîbü'l-Mant›k*'la ilgili bir çalışması gözükmemektedir.

[132] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 515-517. Rescher'de 1490 y›l›nda vefat eden bu isimde birisi bulunmakta fakat Seyyid Şerif'in Şemsiyye ve Metâliu'l-Envâr hâşiyelerine hâşiyesi olduğundan bahsedilirken, *Tehzîbü'l-Mant›k*'la alakalı bir çalışması zikredilmemektedir. Bk. *Tatavvur*, s. 525-26.

[133] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 515-517.

[134] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 515-517. Katip Çelebi İbnü'l-Ayni diye de bilinen muhaşşinin şerhinin memzuc bir şerh olduğunu ve cehdü'l-mukil olarak nitelediği bu metnin şerhini görmediğini zikretmektedir.

[135] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 515-517. Hâşiye sahibinin İbnü'l-Hümam'ın öğrencisi olduğu bilgisi zikredilmektedir.

[136] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 515-517. Şah Mir diye de meşhur olan zatın şerhi muhtasar memzuc bir şerhdir.

[137] Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I, s. 515-517. Devvânî şerhi üzerine bir risalesi bulunmaktadır.

III. Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzîbi'l-Mant›k'taki Kaynaklar›

Üsküdârî'nin *Tehzîbü'l-mant›k*'taki kaynakları söz konusu olduğunda, ilk olarak şerhde bazı isimlere veya bazı isimlerin eserlerine açıkça atıflar yapıldığı görülmektedir. Bunlar›n k›saca tesbiti bize Üsküdârî'nin en azından bu şerhi yazarken dikkate aldığı eserler açısından biraz da olsa ip ucu verecektir. Bu isimleri kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

1. Kendisine beş kez atıfta bulunulan Fârâbî (ö. 339/950)'ye herhangi bir eseri üzerinden değil, ismi üzerinden atıf yapılmaktadır.[138]

2. İsmi ve eserleriyle şerhde en çok atıfta bulunulan isim olan (on yedi kez) İbn Sînâ (ö. 428/1037)'n›n *el-İşârât ve't-tenbîhât* (bir kez) ile *Kitâbü'ş-Şifâ* (üç kez) isimli eserleri zikredilmektedir.[139]

3. Herhangi bir eseri zikredilmemekle beraber Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) de üç kez şerhde zikredilen isimlerdendir.[140]

4. Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274), Fahreddin Râzî'nin *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahh›rîn mine'l-Ulemâ* isimli eserine yazdığı şerhle Üsküdârî'nin şerhinin kaynakları arasına girmiştir.[141]

5. Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283), *Metâliu'l-envâr* sahibi olarak şerhde bir kez zikredilmektedir.[142]

6. Ad›duddin el-Îcî (ö. 756/1355)'nin herhangi bir eseri zikredilmeksizin ismine bir kez atıfda bulunulmuştur.[143]

---

[138] Üsküdârî, Mehmed Emin, *Şerhu Tehzîbi'l-Mant›k*, 19 (dn), 32, 53, 60. vr. (Çalışmanın bundan sonraki k›sm›nda yap›lan at›flarda *Şerhu Tezhîbi'l-Mant›k*, "*ŞTM*" k›saltmas› ile zikredilecek, bu k›saltma *Tehzîbü'l-mant›k* şerhlerinden herhangi biri –özellikle de Celaleddin Devvânî'nin şerhi- ile kayıtlanmadığı sürece Mehmed Emin Üsküdârî'nin şerhi için kullanılacaktır. Atıflarda ise bu başlık hariç mezkur kütüphanede kayıtlı nüsha ve varak numaraları değil, çalışmada tahkik edilmiş ve paragraflandırılmış olarak takdim edilen metin esas alınacaktır.)
[139] *ŞTM*, 10, 19 (dn), 34, 53, 54 (dn), 59, 60. vr.
[140] *ŞTM*, 4, 10. vr.
[141] *ŞTM*, 6. vr.
[142] *ŞTM*, 37. vr.
[143] *ŞTM*, 15. vr.

7. *K›stâsü'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr* isimli eserin hem sahibi hem de şarihi olan Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1302), şerhde ismi ile değil eseri ile yer almaktadır.[144]

8. Muhakkik Râzî ifadesiyle Kutbeddin Râzî (ö. 757/1356)'nin Siraceddin Urmevî'nin *Metâliu'l-envâr* isimli eserine yazdığı şerhe atıfda bulunulmuştur.[145]

9. Üsküdârî'nin şerhine konu olan *Tehzîbü'l-mant›k*'›n müellifi olan Sa'deddin Taftazânî (ö. 793/1390) as›l metnin müellifi olmas›n›n da etkisiyle birçok kez ismi ile, zaman zaman da *Şemsiyye Şerhi* ile Üsküdârî'nin en önemli kaynaklar› aras›ndad›r.[146]

10. Hemen hemen bir çok ilmin klasik metinlerine yazdığı şerh ve hâşiyelerle müteahhirin döneminin en önemli isimlerinden olan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413), Kutbeddin Râzî'nin *Metâliu'l-envâr* şerhi olan *Levâmiu'l-esrâr*'a, yine Kutbeddin Râzî'nin *Şemsiyye* şerhi olan *Tahrîru Kavâidi'l-Mantîk›yye fi-Şerhi Risaleti'ş-Şemsiyye* isimli eserine, Taftazânî'nin *Telhis* Şerhi olan *Mutavvel*'e, Îcî'nin *Muhtasaru'l-Müntehâ* Şerhi'ne yazdığı hâşiyelerle Üsküdârî'nin şerhinde beş kez zikredilmektedir.[147]

11. Celaleddin Devvânî (ö. 908/1501), *Tehzîbü'l-mant›k*'ın şarihlerinden birisidir. Üsküdârî'nin şerhinde doğrudan eserine atıfta bulunulmamakla birlikte ismi iki kez geçen Devvânî'nin şerhinin Üsküdârî üzerinde zımnen de olsa hayli belirleyici olduğu görülmektedir.[148]

12. *Tehzîbü'l-mant›k* muhaşşilerinden olan Kara Davud (ö. 1541) bir kez ismen zikredilmektedir.[149]

13. Ebu'l-Feth el-Huseynî (ö. 1543) de *Tehzîbü'l-mant›k* muhaşşilerinin önemli isimlerinden birisidir. Eseri bizzat zikredilmemekle birlikte ismine üç kez at›fda bulunulmaktad›r.[150]

---

[144] *ŞTM*, 9. vr.
[145] *ŞTM*, 20. vr.
[146] *ŞTM*, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 24, 26, 27, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 68. vr.
[147] *ŞTM*, 5, 20, 25, 29, 69. vr.
[148] *ŞTM*, 7, 29. vr.
[149] *ŞTM*, 31. vr.
[150] *ŞTM*, 7. vr (dn), 9. vr. (dn), 31. vr. (dn), 54. vr. (dn).

14. Sadreddin Şîrâzî (ö. 1050/1640), *Tecrid* Şerhi hâşiyesi ile eserde zikredilmektedir.[151]

15. Mehmed Emin Üsküdârî (ö. 1149/1736), birer kez de kendisinin *Şemsiyye* Şerhinin tasdikat kısmına yazdığı hâşiye ile *Bahaiyye Risalesi*'ne yazdığı şerhden söz etmektedir.[152]

Üsküdârî zaman zaman da doğrudan isim zikretmemekte fakat mütekaddimin, müteahhirin, baz›lar›, cumhur, dilciler, fukaha, fudela, hukema, mütekellim, şarihler, mant›kç›lar gibi ifadelerle at›flarda bulunmaktad›r.

IV. Mehmed Emin Üsküdârî'nin Şerhu Tehzîbi'l-Mantık'ta Takip Ettiği Yöntem

Mehmed Emin Üsküdârî kendi şerhini Sa'deddin Taftazânî'nin *Tehzîbü'l-mant›k ve'l-kelam* olarak isimlendirilen eserinin ilk kısmına yazdığı, müteaddid şerh ve hâşiyelerden telhis edilmiş "faydalı mucez bir hülasa" olarak nitelendirmektedir. Şerhi yazmaktaki gayesi ise zaman›n talebelerinin uzun sözlerden kaç›n›p icaza meyletmeleri ve meramın manaları çabucak zihne ulaştıracak şekilde beyan edilmesinin talibi olmalar›d›r. Üsküdârî'ye göre onlar arasında arifler azalmış, marifet yok olmuş, cismani lezzetler akli ve ruhani lezzetlere galip gelmiştir.[153] Bize İbn Haldun'un muhtasar eserler hakkındaki olumsuz düşüncelerini hatırlatan bu ifadeler ve metin içinde zaman zaman yaptığı değinmelerden de anladığımız kadarıyla, Üsküdârî'nin muhtasar bir şerh yazma niyetinde olduğu anlaşılmaktadır.[154]

Üsküdârî'nin şerhde nasıl bir yöntem takip ettiğini şu maddelerde s›ralayabiliriz:

›. "Ey" (yani) lafz› ile tefsir: Üsküdârî şerh denilince ilk akla gelen "ey" lafzı ile kastedilenin açıklanması yöntemine sık sık başvurmaktadır. Şerhde sıkça başvurulan böyle durumlarda herhangi bir yorumda bulunulmaks›z›n sadece musannifin o noktada

[151] *ŞTM*, 18. vr.
[152] *ŞTM*, 34, 64. vr.
[153] *ŞTM*, 1. pr.
[154] *ŞTM*, 15, 23, 183, 371, 377. pr.

neye işaret etmek istediği zikredilmekte,[155] veya bir zamirin merciine işaret edilmektedir.[156]

››. Üsküdârî'nin kullandığı ikinci bir yöntem, metinde zikredilen ya da metinde zikredilmediği halde kendisinin şerhde kullandığı veya metinde anlamı verildiği halde yeterince açıklık kazanmadığını düşündüğü *menahic, takrib, tahrir, iz'an, mülahaza, nazar, nazari, zaruri, tesavi, tefavüt, evveliyyet, evleviyyet, eşeddiyyet, kesret, mahiyet, s›dk, kizb, yakin* vb. birçok kelimenin lügavî ve ›st›lahî anlamlar›na dair bilgiler vermektir.[157]

›››. Üsküdârî, şerhde zaman zaman sarf ve nahiv ilminden hareketle de bazı izahlar, çeşitli tahliller yapmaktadır.[158]

›v. Taftazânî, büyük oranda anlattığı meselelere dair örnek zikretmemekte, Üsküdârî, musannifin anlatt›klar›n› örneklerle izah etmektedir.[159]

v. Çeşitli meseleler hakkındaki detaylı taksimler asıl metinde yer almadığı halde Üsküdârî taraf›ndan zikredilmektedir.[160]

v. Üsküdârî, değişik meseleler etrafında yapılan tartışmaları, itirazlar› ve bu itirazlara verilen cevaplar› nakletmektedir.[161]

v›. Üsküdârî, tartışılan mesele ve benimsenen görüş etrafında serdedilebilecek muhtemel itirazların reddi ile de meşgul olmaktadır.[162]

v››. Üsküdârî, ayrıca çeşitli mantık ıstılahlarının isimlendirilme gerekçelerini, Taftazânî'nin tariflerinde geçen kay›tlar›n sebeplerini, bu kayıtların neleri içine aldığını, neleri almadığını ve Taftazânî'nin tercihlerinin dayanaklar›n› da aç›klamaktad›r.[163]

---

[155] *ŞTM*, 13, 14, 58, 64, 90, 121, 298, 319-321. pr.
[156] *ŞTM*, 23, 24. pr.
[157] *ŞTM*, 3, 4, 8, 17, 18, 104-105, 106, 125, 146, 261, 392. pr.
[158] *ŞTM*, 3, 4, 35, 255. pr.
[159] *ŞTM*, 46-48, 310, 312, 404. pr.
[160] *ŞTM*, 40-45, 114-117, 390.
[161] *ŞTM*, 65-68, 90-97, 99-102, 107-108, 217. pr.
[162] *ŞTM*, 123, 215, 340. pr.
[163] *ŞTM*, 46, 48, 55, 69, 130, 145, 148, 153, 211, 273, 318, 347, 348. pr.

viii. Musannifin herhangi bir görüşten ya da bazı meşhur görüşlerden udul etme gerekçeleri de Üsküdârî taraf›ndan verilen bilgiler aras›ndad›r.[164]

›x. Üsküdârî baz› yerlerde "el-murad" sözü ile doğrudan Taftazânî'nin ifadesinden kastedileni zikretmekte,[165] baz› yerlerde ise Taftazânî'nin ifadesinden kastedilebilecek muhtemel yorumlar›, takdirleri vermekte[166] ve bunlar aras›nda tercihler yapmaktad›r.[167]

x. Üsküdârî baz› yerlerde Taftazânî'nin ifadelerinin maksad› anlatmaya yetmediğine işaret etmekte, O'nun eksik b›raktığını düşündüğü yerlerdeki eksikliklerini tamamlamaktad›r.[168]

x›. Baz› durumlarda ise Taftazânî'nin ifadelerini zaid bulmakta, zikredilmesine gerekli olmadığı halde Taftazânî'nin zikrettiği durumlara işaret etmektedir.[169]

x››. Üsküdârî'nin şerhde takip ettiği yönteme dair konuşabilmek için bu noktada bir de Üsküdârî'nin de başvurduğu *tevcîh, tavzîh, takrîr, tafsîl, tefrî', tahkîk* kavramlar›n› hat›rlamak gerekmektedir.

Tevcîh, sözü, hasm›n sözünün def edileceği şekilde zikretmektir. *Tavzîh*, bahsedilen şeylerde meydana gelen gizliliklerin kald›r›lmas›d›r. *Takrîr*, manan›n ibare ile aç›klanmas› demektir. Manan›n yaz› ile aç›klanmas› ise *tahrir* olmaktad›r. *Tafsîl* k›saca ifade edilen sözü uzatmak demektir. *Tefrî'*, sonrakinin öncekine ihtiyac›ndan dolayı bir şeyi bir şeyin ardından getirmektir. *Tahkîk* bir meselenin delilleriyle isbat edilmesi demektir.[170]

---

[164] *ŞTM*, 10, 19, 202, 388. pr.
[165] *ŞTM*, 76, 82, 110, 121, 126, 128-129, 159, 166, 230, 301, 329, 374-375. pr.
[166] *ŞTM*, 36-39, 219. pr
[167] *ŞTM*, 94, 96. pr.
[168] *ŞTM*, 79-80, 139, 194 (dn), 329, 372. (dn) pr.
[169] *ŞTM*, 85. pr.
[170] Burada yer alan tanımlar, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *et-Tarîfât* isimli eserinin ilgili maddelerinden alınmıştır.

Üsküdârî burada zikredilen kavramlar›n her birini de zaman zaman kullanmakta ve musannifin ya da tartışmalarda görüşlerine atıflarda bulunan kişi ya da gruplar›n maksadının ortaya çıkmasına çalışmaktadır.[171]

x›››. Üsküdârî, Taftazânî'nin sözünün zahirinden anlaşılabilecek olanı ifade etmekte[172] ve buradan hareketle akla gelebilecek muhtemel yanlış anlamaları önlemeye çalışmaktadır.[173]

x›v. Üsküdârî, eserin muhtasar olmas›ndan kaynaklanan sebeplerle Taftazânî'nin doğrudan söz konusu etmediği tartışmalara, belli başlı ana görüşlere ve onların fikirlerine işaret ederek, karşılıklı delillerini ve birbirlerine itirazları söz konusu ederek metni muhtasarl›ktan kurtarmakta, mantık ilminin değişik meselelerini de harmanlamaktad›r.[174]

xv. Üsküdârî'nin kendinden önceki geleneğin *Tehzîbü'l-mant›k*'la ilgili k›sm›na da vakıf olduğu görülmektedir. Bu vukûfiyet onun muhtelif şarih ve muhaşşiler arasındaki tartışmaları tahkik etmesi neticesini doğurmakta, gerekli gördüğü yerde tenkitler de yapmaktad›r. Üsküdârî'nin tartışan tarafların delillerini zikretmesi esnasında gösterdiği tavırdan O'nun bir tür tahkik tavrı içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.[175]

[171] *ŞTM*, 4, 295 (dn), 304, 326, 384, 395. pr.
[172] *ŞTM*, 157. pr.
[173] *ŞTM*, 291. pr.
[174] *ŞTM*, 6-7, 8-13, 20, 24-33, 58-61, 66, 70-73, 86-89, 140-141, 183, 185, 187, 188, 196, 203-207, 208, 228, 331, 332,
[175] ŞTM, 29. (dn), 206. (dn), 277. pr.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞERHU TEHZÎBİ'L-MANTIK'IN TAHLİLİ

I. Mukaddime'de İncelenen Konular

Üsküdârî, her bir ilmin konusunu (*mevzu*), gayesini, tarifini beyan eden bir mukaddimenin gerekmesi sebebiyle ilk olarak, ilimlerin, konular›na ve gayelerine göre tariflerinin kendisi aracılığıyla yapıldığı "*cihet-i vahde*" meselesini incelemekte ve buna göre mantığın tarifini zikretmektedir.

Zâtî olan ve mant›k ilminin *konu*sunu ifade eden ilk cihete göre mantığın tarifi, mant›k, "bilinmeyenlere ulaştırmadaki faydası bakımından kendisinde *malumât-› tasavvuriyye ve tasdîkiyye*nin zâtî arazlar›ndan bahsedilen bir ilimdir" veya "birinci ma'kulleri (*makulat-› üla*) şamil olması açısından ikinci ma'kullerin (*makulat-› saniye*) zâtî arazlar›ndan bahsedilen bir ilimdir" şeklinde yapılmaktadır.[176] Tariflerden ilki müteahhirînin, ikincisi ise mütekaddimînin tarifine işaret etmektedir.

Arazî olan ve mant›k ilminin gayesini ifade eden ikinci cihete göre mantığın tarifi ise, "nazarî bir meçhule götürmesi için bilinenlerin tertibi anlam›na gelen fikirde, zihni hatadan koruyan bir ilimdir" şeklindedir.[177]

Üsküdârî, her iki cihete göre de mantığın tarifini zikrettikten sonra, Taftazânî'nin, mant›k ilminin konusunu, tarifini, gayesini ve ona olan ihtiyac› aç›klayan mukaddimesine dönmektedir.

Mantık ilminin mukaddime kısmını ana hatlarıyla iki bahis oluşturmaktadır. Bunlardan birinde mant›k ilminin mahiyeti ve ona olan ihtiyaç açıklanırken diğerinde ise mant›k ilminin konusu ortaya konulmaktad›r. Bu iki durumdan her birinin de mant›k ilmini tahsil edecek kişinin gayesine daha baştan kesinlik kazandırmak gibi bir amacı bulunmaktad›r. Zira bir ilmin meseleleri hakk›nda icmalen de olsa bir tasavvuru bulunmayan ve o ilmin konusu itibariyle diğer ilimlerden ayrıldığı noktaların farkında

[176] *ŞTM*, 6 ve 7. pr.
[177] *ŞTM*, 7. pr. Mant›k ilminin tarifi için ayr. bk. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 67; Molla Fenârî, *Şerhu Îsâgucî*, İstanbul, t.y., s. 4. (Bundan sonraki at›flarda *Şİ*)

olmayan bir talibin sağlıklı bir tahsil süreci geçirmesi mümkün olmamaktadır. Hem metnin hem de şerhin bu klasik tertibe bağlı kaldıkları ve aynı hat üzerinde meseleyi ele ald›klar› görülmektedir.

A. Mantık İlminin Tarifi ve Mantık İlmine Olan İhtiyaç

Mant›k ilminin tarifini belirleme ve mant›k hakkında bir tasavvur oluşturulması noktas›nda ilk olarak, ilmin tasavvur ve tasdik şeklindeki ikili taksimi gündeme gelmektedir. Aristo, mantığı *kavramlar, hüküm* ve *önermeler* ile *ak›l yürütme*den ibaret olan üç ana bölümde incelemekteydi. İslâm mant›kç›lar› ise ilk kez Fârâbî ile birlikte olmak üzere, mantığı, *tasavvur* ve *tasdik* şeklinde iki k›s›mda incelerler.[178] Fârâbî'ye göre tasavvurât›n esas› (*mebâdi*), laf›zlar, kategoriler, beş külli iken amacı (*mekâs›d*) taksim, terkib, tertip, tarif (*hadd, resm*) ve yüklemdir. Tasdîkât k›sm›nda ise önermeler, önermelerin çeşitleri ve özellikleri, kıyas, kıyas şekilleri ve modları (*darb*), k›yas türleri, istikra ve en-nakle (analoji) gibi konular bulunmaktadır. Bilgi ve mantığın tasavvurât ve tasdîkât kısmındaki konuların neleri kapsadığı hakkındaki ilk detaylı bilginin ise İbn Sînâ tarafından verildiği ve tasavvur-tasdik ayrımın sistemin temeli haline getirildiği,[179] sonras›nda da kesinlik ve yayg›nl›k kazandığı görülmektedir.[180]

---

[178] Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, (*Felsefenin Temel Meseleleri* ismiyle trc. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflar›ndan Felsefe Metinleri* içinde, İstanbul, 2003, s. 117; a.mlf., *Kitâbü'l-Burhân*, s. 19; Bolay, M. Naci, *İbn Sînâ Mantığında Önermeler (Aristo, Fârâbî, İbn Hazm ve Gazzâlî ile Karşılaştırmalı)*, İstanbul 1994, s. 11; Bingöl, Abdülkuddüs, *Klasik Mant›k'›n Tan›m Teorisi*, İstanbul, 1993, s. 15; Türker, *Sad›k, Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, s. 25, 43. Tasavvur-tasdik ayırımının kaynağında Stoa mantığının bulunduğuna dair bir dikkat için bk. Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, s. 199.

[179] Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1989, s. 7, 62. K.Râzî mantığın mukaddimesi ile tasavvur ve tasdikte incelenen konuların işleniş tarzını şu şekilde ifade etmektedir: Mantık ilminde bilinmesi gereken şeyler ya mantık ilminine başlamanın kendilerine bağlı olduğu şeylerdir ya da mantık ilmine başlamanın kendilerine bağlı olmadığı şeylerdir. Birinci kısımda mantık ilminin mukaddimesi olarak incelenen mantığın tarifi, mantığa olan ihtiyaç ile mantığın konusu problemleri ele alınır. Eğer mantıkta incelenen konulardan birisi mantığa başlamanın kendilerine bağlı olduğu mukaddime konularından birine girmiyor ise bu durumda da ya müfredlerden ya da mürekkeplerden bahsediliyor demektir. Müfredlerden bahsedilen k›s›mda laf›zlar, müfred manalar, külli-cüzi ve tarif meseleleri incelenir ve bunlar mantığın tasavvurat kısmını oluşturur. Mürekkeplerin incelenmesi ile bizzat ulaşılmak istenen konu kıyas iken kıyasa ulaşma isteği esnasında kendisi sebebiyle değil de kıyas sebebiyle incelenen konu ise önermeler olmaktadır. Bunlar ise mantığın tasdikat kısmını oluşturmaktadır. K.Râzî, *Tahrîru kavâidi'l-mantîkiyye fî şerhi'ş-Şemsiyye*, (*Şurûhu'ş-Şemsiyye* içinde), İstanbul, t. y., s. 21-28. (K.Râzî'nin, burada as›l ismi ile zikredilen *Şemsiyye Şerhi* bundan sonraki atıflarda "ŞŞ" kısaltması ile anılacaktır)

[180] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Mant›k, Burhan*, (metin ve çeviri: Ömer Türker), İstanbul, 2006, s. 1-3 ve ilgili yerler; a.mlf., *en-Necât fi'l-mant›k ve'l-ilahiyyat*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1992, s. 9-10; a. mlf, *eş-Şifâ, Mant›k, Medhal*, s. 10-11; a. mlf., *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (metin ve çeviri: Ali Durusoy,

Tasavvur ve tasdikin mahiyeti konusunda, tasdikin basit mi mürekkep mi, sadece hüküm mü, yoksa hükümle beraber tasavvur mu olduğu şeklindeki tartışmadan kaynaklanan üç farklı görüş bulunmaktadır. Hukemanın temsilciliğini yaptığı ilk görüş, tasdiki sadece hüküm olarak kabul etmekte ve tasdikin hükme eklenmesi ile oluşan toplam›n, ilmin tasdik olarak isimlendirilen k›sm› addedilmesinde fayda görmemektedir. Onlara göre ilim mutlak idraktir. Eğer bu idrak vaki olsun ya da olmasın bir nisbetin idraki olursa tasdik, nisbetten başka bir şeyin idraki olursa tasavvur olmaktad›r. Bu görüşe göre tasavvur ve tasdik arasındaki fark, idrak edilen şeyin nisbet olup olmamas›nda ortaya ç›kmaktad›r.

Fahreddin Râzî'nin temsilciliğini yaptığı müteahhirine göre hüküm, nefsin fiillerinden bir fiildir. İdrak ise infial kategorisinden olduğu için fiil ve dolayısıyla hüküm de olamamaktad›r. Hükmün idrak olmad›ğını söyleyen bu görüşe göre ilim, *mahkümün aleyh, mahkümün bih, nisbet-i hükmiyye* ve bu *nisbetin vaki olmas› ya da olmamas›*n›n idraki ise tasdik; bunlardan başka bir şeyin idraki ise tasavvur olmaktadır. Bu durumda tasdik üç tasavvurla hükmün toplam›ndan ibaret olmaktad›r. Öyle görünüyor ki, idraki hüküm olarak kabul etmeyen bu görüş, onu hem tasavvuru hem de tasdiki kuşatan ve hükmün daha üstünde olan bir cins olarak görmektedir. Hukeman›n görüşünden farklı olarak burada tasdike konu olan şey sadece nisbet değil, aynı zamanda zikredilen üç tasavvur da olmaktad›r.

Üçüncü olarak zikredilebilecek bir diğer görüş ise, hükmü idrak olarak görmekte ve tasdikin dört tasavvurun toplamından ibaret olduğunu söylemektedir. Katibi Kazvînî ile Siraceddin Urmevî bu görüşü savunmaktad›rlar.[181]

Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul, 2005, s. 3. İbn Sînâ sonras› için ayr. bk. Gazzâlî, *Mekâs›du'l-Felâsife*, s. 12; Bağdâdî, Ebul Berekat, *el-Mûteber fi'l-Hikme*, Haydarabad, 1938, I., s. 5, 69; F. Râzî, *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mant›k*, Şehit Ali Paşa Ktp., nu: 1730, vr. 2; Kazvînî, Katibi, *Şemsiyye*, (*Şurûhu'ş-Şemsiyye* içinde), İstanbul, t. y., s. 287; Urmevî Siracüddin, *Metâliu'l-envâr*, s. 7, 103; Hasan Hüsnü Efendi, *Tenvîrü'l-Burhân (Şerhu'l-Burhân)*, İstanbul, 1891, s. 16 (Bundan sonraki at›flarda *TB*); Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-› Sedâd, Mant›k Metinleri 2* içinde. Haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul, 1998, s. 20.

Tasavvur ve Tasdik meseleleri etrafındaki daha geniş açıklamalar ve tasavvur ve tasdik hakkındaki tartışmaları ihtiva eden kitap ve risalelerin bir listesi için bk. K. Râzî, *Risaletü'l-Ma'mule fi't-Tasavvur ve't-Tasdik*, (Sadreddin Şîrâzî ve Zahid el-Herevi'nin şerhleri ile birlikte), muhakkikin girişi.

[181] K.Râzî, *ŞŞ*, c.1, s. 70-76. K. Râzî, tasdikin dört tasavvurun toplam›ndan ibaret olduğu görüşünü Siraceddin Urmevî üzerinden değerlendirirken bunda üç vecihten nazar olduğunu söylemekte, bu görüşe

Sonuç olarak hukeman›n tarifine göre tasdik *hüküm*dür, *basit*tir ve varlığı için, kendisi hakkında hüküm verilen şeyin (*mahkümün aleyh*) tasavvuru, kendisiyle hüküm verilen şeyin (*mahkümün bih*) tasavvuru, *nisbet-i hukmiyye*nin tasavvuru olmak üzere *üç tasavvur şart*t›r.

Fahreddin Râzî'ye göre ise tasdik hükümle beraber bu *üç tasavvurun tamam›*d›r, *mürekkep*tir ve zikredilen tasavvurlar terkibe giren şeylerin bir yarısı, hükmün kendisi ise diğer bir yarısıdır, *hükmün kendisi değil*dir.[182] Dolay›s›yla iki görüş aras›ndaki fark bu üç aç›dan (*vech*) olmakta ve hukema tasavvurlar› tasdik için gerekli üç şart olarak dikkate alırken, Fahreddin Râzî ise bunlar›, tasdikin hüküm gibi diğer bir yar›s› olarak dikkate almaktad›r.

Bu mesele hakk›ndaki temel görüşlerin zikredilmesinden sonra metin ve şerhimize dönebiliriz. Taftazânî'nin tasavvur ve tasdik aras›ndaki fark› vurgularken kullandığı ifade, "iz'ânen li'n-nisbeti"dir. O'na göre ilim nisbetin tereddüdsüz kabulü (*iz'ânen li'n-nisbeti*) şeklinde ise *tasdik*, değilse *tasavvur*[183] olmaktad›r. Tasavvur da ya kendisi hakkında hüküm verilen şeyin (*mahkûmün aleyh*) ve hükmün tasavvuru gibi bir nisbetin idraki olmamakta ya da böyle bir nisbetin idraki olmakta ama *iz'ân* şeklinde, yani *teslim* ve *kabul* yoluyla olmamamaktad›r. Bu durumda da iki yol olmakta ve tasavvur, ya "Zeyd'in oğlu", "düşünen canlı (*hayvan-› nat›k*)" gibi *takyîdî nisbet*lerde, "döv!" gibi *inşâî nisbet*lerde olduğu gibi *iz'ân* taallukunu kabul etmemekte, ya da *tahayyül*, *şekk* ve *vehm* gibi zikredilen şeylerde bunu kabul etmektedir.[184]

Üsküdârî, tasavvur ve tasdikin tarifinde Taftazânî'nin kullandığı "nisbet" kelimesini, *haberî tam nisbet* (*nisbet-i tamme-i haberiyye*) olarak nitelemekte ve bununla da yüklemli önermelerde (kaz›yye-i hamliyye) vaki olup olmamay› (*vuku'-la-*

İbn Sînâ'dan delil getirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre, İbn Sînâ'nın eserlerinin diğer kısımlarında da açıkça gözükene mutabık olması açısından doğru olan, taksimin, ilmin ya hüküm ya da hükmün dışında bir şey olduğu, birincisinin tasdik ikincisinin ise tasavvur olarak isimlendirilmesi şeklinde yap›lmas›d›r. K. Râzî, *Şemsiyye Şerhi*'nde bu kez Katibi Kazvînî üzerinden tenkit ettiği bu görüş (bk. *Şemsiyye Şerhi*, s. 74-75) ve tasavvur-tasdik meseleleriyle ilgili daha tafsilatl› bilgi içinse, *Risaletü'l-Mamule fi't-tasavvur ve't-tasdik Risaletü'l-ma'mule fi't-tasavvur ve't-tasdik*, (Sadreddin Şîrâzî ve Zahid el-Herevi'nin şerhleri ile birlikte), thk. Mehdi Seriati, Beyrut, 2004) isimli eserine işaret etmektedir. K. Râzî, *LE*, s. 8-9.

[182] *ŞTM*, 9. pr.

[183] *ŞTM*, 8 ve 13. pr.

[184] *ŞTM*, 13. pr.

vuku'), şartlı önermelerin (kazıyye-i şartıyye) muttasıla ve munfasıla kısımlarında ise *ittisal* ve *infisal*i kasdettiğini söylemektedir. Bu noktada Üsküdârî'nin ilmin tarifini, "*bir şeyin idrak eden kimsede meydana gelen sureti*" olarak zikrettiği görülmektedir.[185]

Taftazânî'nin tarifinde geçen "*iz'ânen li'n-nisbeti*" ifadesinin manas›, kendisine teslim ve kabul isminin verilebileceği (*›tlak*) şekilde nisbetin idrak edilmesidir. Zikredilen şeye göre idrak hüküm olarak isimlendirilir. Bu tarife göre tasdikin hukemanın görüşünde olduğu gibi sadece hüküm olduğu görülmektedir.[186]

Üsküdârî bu noktada Taftazânî'nin tasdikin meşhur tarifinden udul etme gerekçelerini izah etmektedir. Üsküdârî'ye göre meşhur tarif tasdiki, nisbet vaki olsun ya da olmas›n idrak olarak görmektedir. Bu sebeple *tahayyül*, *şekk* ve *vehm*in tasdikin meşhur tarifine dahil olma ve tasdik olarak kabul edilme ihtimali vard›r. Çünkü bunlar›n hepsinde de Taftazânî'nin tarifinin aksine nisbetin vaki olup olmamas› söz konusu olup idrak, *kabul* ve *teslim* (*iz'an*) şeklinde değil; *tahayyül, tereddüd* ve *tecviz* yoluyla olmaktad›r. Dolay›s›yla Taftazânî tasdiki farkl› bir biçimde tan›mlayarak onlar›n tarife dahil olabilme ihtimallerini ortadan kaldırmış olmaktadır.[187]

Üsküdârî bu noktada son olarak mant›kç›lar›n tasavvur ve tasdikin *zat*lar› itibariyle farkl› olduklar› hususunda ittifak ettiklerini, fakat aralar›nda *müteallak*

---

[185] *ŞTM*, 8. pr.
Kelamcı (mütekellim) ve filozofların (hukema) ilim konusundaki fikirleri şu şekilde ifade edilebilir: Kelamcılar arasında ilmin ne olduğu konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birine ve çoğunlukta olan görüşe göre ilim, *hakiki* bir sıfattır, diğer gruba göre ise *itibari* bir s›fatt›r. Buradan hareketle birinci gruptakilere göre ilim, 'kendisiyle kaim olduğu kimsede mezkurun tecelli ettiği bir s›fatt›r (*s›fetün yetecella bihe'l-mezkur li-men kamet bihi*)'. İkinci gruptakilere göre ise ilim, 'vakıa mutab›k sabit ve kesin (cazim) itikadd›r (*itikadün cazimün mutabikun li'l-vak›› sabitün*)'. Hukema ise bu meselede üç gruba ayrılmıştır. İlk gruba göre ilim *keyfiyet* kategorisindendir ve şöyle tarif edilir: İlim, 'bir şeyin akılda meydana gelen suretidir (*es-suretü'l-hasıletü mine'ş-şey inde'l-akl*)'. Müteahhirinden çoğunluğun tercih ettiği görüş de budur. İkinci gruba göre ilim *infial* kategorisindendir ve şöyle tarif edilir: İlim, 'aklın mebdei'l-feyyazdan (faal ak›l) gelen bahsedilen sureti kabul etmesidir (*kabulü'l-akl li-tilke's-sureti mine'l-mebdei'l-feyyaz*)'. Üçüncü grup ise ilmin *izafet* kategorisinden olduğunu söylemiş ve onu 'bilen (*alim*) ve bilinen (*malum*) arasındaki özel bir nisbet' olarak tarif etmiştir (*fe hüve nisbetün mahsusatün beyne'l-alim ve'l-malum*). Bu durumda Üsküdârî'nin zikrettiği tarif, hukemanın birinci grubunun tarifi olmuş olmaktadır. Gelenbevî'nin tarifi de böyledir. Bk. H.H.Efendi, *TB*, s. 14-15. Ayr. bk. K. Râzî, *Risâletü'l-Ma'mûle fi't-Tasavvur ve't-Tasdik*, giriş kısmı, s. 18-35; Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâk›f*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut, 1998, I., s. 81-85; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun*, I., s. 3-5.
[186] *ŞTM*, 8. pr.
[187] *ŞTM*, 10. pr.

itibariyle de bir fark olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiklerine dikkat çekmektedir. Bu noktada da iki görüş bulunmaktadır:

Bunlardan bir k›sm›na göre tasavvur, nisbetin vaki olmas› (*vuku'*) ya da olmamas› (*la-vuku'*) gibi tasdikin taalluk ettiği şeye taalluk etmemekte, aksine nisbetlerden ve onun kısımlarından başka bir şeye taalluk etmektedir. Onlara göre tasdik, hükmün vaki olduğuyla ya da olmadığıyla (*vuku'-la-vuku'*) ilgili (*taalluk*) bir idraktir. Tasavvur ise, bunun dışında bir şeyle ilgilidir (*taalluk*). Böylece ikisinin arasında zatları itibariyle bir fark olduğu gibi, müteallak itibariyle de bir fark olmaktad›r.

Baz›lar›na göre ise, tasavvur için bir k›s›tlama bulunmamakta ve o, tasdikin ve başka şeylerin taalluk ettiği şeylere taalluk etmekte, aralarında ancak doğruluk ve yanlışlık ihtimali gibi *zat* ve *lüzûm* itibariyle olan, taallukun dışında bir fark bulunmaktad›r. Üsküdârî, muhakkiklere göre doğru olanın da bu son görüş olduğunu ifade etmekte ve bu görüşün musannifin tasdikin meşhur tarifinden sarf-ı nazar edişinin de sebebi olduğunu zikretmektedir. Zira *tahayyül*, *şekk* ve *vehm*in tasdike değil, musannifin tarifindeki gibi tasavvura dahil olduğunu düşünmek (*tevehhüm*) bu doğru görüşe mebni olmaktadır.[188]

Tasavvur ve tasdik, zorunlu olarak iki k›sma ayr›lmaktad›r. Birincisi aç›k olarak *zorunlu* oland›r (*bedahaten zaruri*), ikincisi ise *nazar*la kazan›land›r (*iktisab*). Bu ikili taksim *bedîhî*dir. Zira her akıllı kişi "sıcaklık" ve "soğukluğun" tasavvuru, "her bütünün parçasından büyük oluşu"nun tasdiki gibi bazı tasavvur ve tasdiklerin *nazar* ve *iktisab* olmaks›z›n nefsinde meydana gelmiş olduğunu ve o ikisinden başka "melek" ve "cinnin" tasavvuru, "alemin hadis" oluşu gibi bazı şeylerin de nazar ve iktisab ile nefsinde meydana gelmiş olduğunu görmektedir.[189]

---

[188] *ŞTM*, 11, 12. pr.

[189] *ŞTM*, 14. pr. Tasavvur ve tasdikin bu şekildeki ikili taksimi için ayr. bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, thk. Macit Fahri, Beyrut, 1987, s. 20-22. (Fârâbî tasavvurat ve tasdikat› da kendi içinde tam ve tam olmayan diye ikiye ay›r›r. Kesin bilgi anlam›na gelen tam tasdikin de zorunlu olan ve olmayan şeklinde iki k›sm› vard›r.); Gazzâlî, *Mekas›d*, s. 12; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 287; Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*, s. 10, 14, 16; H.H. Efendi, *TB*, s. 16.

Üsküdârî, Taftazânî'nin metninde geçen "zorunlu olarak (*bi'z-zarure*)" ibaresinden tasavvur ve tasdikin zarurî ve nazarî olana taksiminin zorunluluk ifade ettiğini, bunların her ikisinin de sadece "zorunlu (*zaruri*)" olana taksim edilmesi durumunda nazar ve fikre ihtiyaç duymayacağımızı ve bunun batıl olduğunu, her ikisinin de nazari olmaları durumunda ise devr ve teselsül lazım geleceğini, bunun da aynı şekilde batıl olduğunu söylemekte ve bu konunun mantık kitaplarının şerh ve hâşiyelerinde genişçe işlendiğine işaret etmektedir.[190]

Meşhur tariflerine göre zorunlu (*zaruri)*, meydana gelmesi (*husul*) nazara bağlı olmayan (*tevakkuf*) ve tahsilinde nazara ve kesbe ihtiyaç duyulmayan; *nazari* ise meydana gelmesi nazara bağlı olan ya da tahsilinde nazara ve kesbe ihtiyaç duyulan olarak bilinmektedir.[191]

Hem *nazarî*nin hem de *zarurî*nin bilinmesi, nazar›n bilinmesine yahut tarifine bağlı olduğu için, burada nazarın ne olduğunun, fakat bundan da önce nazar konusundaki görüşlerin kısaca aç›klanmas› gerekmektedir.

Bu durumda bizde bir şeye dair bir şuur meydana geldiği zaman üç tür fiilin bulunduğu görülmektedir: ı) Ulaşılmak istenene (*matlub*) uygun bilinenleri bulana kadar bir bilinenden diğerine *intikal*. ıı) İkinci hareketi gerekli k›lan (*müstelzim*) *tertib*. ııı) İki hareketin veya tertibin z›mn›nda vâkî olan *mülâhaza*. Dolayısıyla tartışma, nazar›n hakikatinin bilinenle bilinmeyen arasındaki fiil olmasında değil, nazar›n bu fiillerden hangisi olduğu noktasında cereyan etmekte ve bu görüşlerden her birini benimseyen farkl› gruplara göre nazar›n da farkl› tarifleri söz konusu olmaktad›r: ›) Mütekaddimin hukemaya göre, nazar yukar›da zikredilen fiillerden birincisi olup, "*metâlibden mebâdiye, oradan da matlûba olan hareket*" olarak tarif edilmektedir. ››) Müteahhirine

[190] *ŞTM*, 15. pr.

[191] *ŞTM*, 16. pr. Zarurinin müradifi olarak bedihi de kullan›lmaktad›r. Tarifler için ayr. bk. Cürcânî, *Ta'rîfât*, "bedihi" ve "nazari" maddeleri; Tahânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Keşşafu Istılâhati'l-Fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dehruc, Beyrut 1996, c. 2, s. 1115-1117 ("zaruri" maddesi). *Zarûri* ve *nazarî*nin meşhur tarifleri hakkında Üsküdârî'nin burada zikretmediği bir itiraz vardır. Bu itiraz özetle, kazanılması nazarla değil de sezgi (hads) ile olan hiçbir tasavvur ve tasdikin bulunmadığını ifade etmektedir. Celaleddin Devvânî, bu itirazda nazarla kazan›lan bilginin mukabili olarak zikredilen hadsin iyi bir örnek olmadığını söylemekte ve bu özel bilginin kesb olmadan meydana gelme imkanını teslim etmemektedir. Devvânî'nin ulaştığı netice, bir şeyin nazarî ya da bedîhî oluşunun, kişilere ve zamanlara göre değişiklik gösteren bir şey olduğudur. Devvânî, Celaleddin, Muhammed b. Es`ad es-S›ddîkî, *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam*, t.y, s. 7-8. (Bundan sonraki at›flar için *ŞTM*)

göre ise, nazar, ikinci fiildir ve tarifi şöyledir: "*Nazar, bilinmeyene (meçhul) ulaşmak için (teeddi) bilinen şeyleri (ma'lum) tertib etmektir.*" ›››) Müteahhirinden baz›lar› ise, basit bir şeyle bilinmeyenin tahsilini caiz görmüş ve nazarın üçüncü fiil olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre ise nazarın tarifi, "*bilinmeyenin (meçhul) tahsili için ma'kulün mülahaza edilmesi*" şeklinde olmaktadır.[192]

Buna göre "bazı müteahhirin" ile kendisine işaret edilmesi muhtemel olan Taftazânî'ye göre *nazar*, "bilinmeyenin tahsili için ma'kulün mülahaza edilmesi"dir. *Mülahaza* ise, nefsi ma'lumün tarafına tevcih etmektir. Bir şeyin *ma'lum* olmas› ile *melhuz* olmas› aras›nda ise şu şekilde bir ilişki bulunmaktadır: Bir şeyin sureti meydana geldiği zaman, bu, ona yönelinmiş (*iltifat*) olduğu anlamına gelmektedir. Sadece bu şeyin suretinin meydana gelmesi (*husul*) ile o şey *ma'lum* olmuş, ona yönelmekle de bu suret *melhuz* olmuş olmakta, onunla birlikte o şeyin dışında bir şeye yönelindiği takdirde ise, her ne kadar o şeyin sureti bizde meydana gelmiş olsa da, o şey melhuz olmamaktadır. Dolayısıyla bir şeyin ma'lum olmasıyla melhuz olması arasında umum husus mutlak bulunmakta, yani her melhuz ma'lumken, her ma'lum melhuz olmamaktad›r. [193]

Üsküdârî, musannifin, nazar›n, yukar›da da zikredilen "*nazarî bir bilinmeyene (meçhul) ulaşmak için bilinen şeyleri (ma'lum) tertib etmektir*" şeklindeki meşhur tarifinden[194] de udul ettiğini belirtmektedir. Zira musannife göre meşhur tarif, tek başına *fasl*, tek başına *hassa* gibi müfredlerle tarifi dışarıda b›rakmaktad›r. Üsküdârî, her ne kadar buna bir takım cevaplar verilmeye çalışılsa da bu cevapların zorlama (*tekellüf*) ve doğru yoldan sapma (*teassüf*) olduğunu söylemekte ve musannifin tarifinin, nazar›n

[192] H.H.Efendi, *TB*, s. 18.
[193] *ŞTM*, 16, 17. pr. "Mülahaza" için ayr. bk. Tahânevî, *Keşşaf*, c. 2, s. 1639.
[194] Nazarın bu meşhur tarifi için Tahânevî, "erbâb-ı teâlim" dediği zümreye işaret etmekte ve bazı şeylerin tarifin dışında kalması noktasında Taftazânî'nin de işaret ettiği eksiklikleri nakletmektedir. Esas›nda buradaki fark, nazar›n tarifinde tertib ve tahsil laf›zlar›ndan birinin kullan›lmas›yla alakal›d›r. Bunlara ilaveten Tahânevî, aşağıdaki satırlarda görülecek olan, nazarla alakalı, nazarın tarifi, zihnin iki tür hareketi, nazar›n bunlardan hangisi olduğu, muhakkikin (kudema) ile müteahhirin arasındaki farklı anlayış ve bu anlayışın, manaya değil lafza dair oluşu gibi meselelerde Üsküdârî ile benzer ifadelerle meseleyi özetlemektedir. Bk. Tahânevî, *Keşşaf*, c. 2, s. 1706-1708. Seyyid Şerif'in zikrettiğine göre ise Îcî kudemanın görüşüne meyletmiştir.

bütün fertlerini şamil olduğunu ifade etmektedir.[195] Bu durumda Taftazânî'ye göre nazar, "*nefsin, ma'kul olsun meçhul olsun tasavvurî bir meçhulü veya tek bir tasdikî meçhulü tahsil etmek için sureti akılda meydana gelmiş şeye teveccüh etmesi, yönelmesidir.*" Bu *tasavvurî meçhul* de, ya sadece fasl ile yap›lan *hadd* ve sadece *hassa* ile yap›lan *resm* gibi tek bir şeyde ya da cins ve fasılla yapılan *hadd* ile cins ve hassa ile yap›lan *resm* gibi çok şeyde olmaktadır. Mesela nefsin "düşünen canlı (*hayvan-› nat›k*)" gibi iki bilinene yönelmesi (*teveccüh/iltifat*) bilinmeyen "insan›" elde etmek içindir. Yine nefsin, "âlemin değişken" olduğuna ve "her değişkenin hâdis" olduğuna yönelmesi de, "âlemin hâdis" olduğu neticesini elde etmek içindir ki, âlem bu durumda tasdîkî meçhul olmaktad›r.[196]

Şarihin burada dikkat çektiği bir nokta da, her bilinemeyenin (*meçhul*) herhangi bir bilinenden (*malum*), herhangi bir şekilde kazanılamayacağıdır (*iktisab*). Yani bilinmeyene uygun bilinenler ile birlikte, aralar›nda muayyen bir tertibin ve bu tertib sebebiyle ortaya ç›kan mahsus bir heyetin olmas› gerekmektedir. Zira bizde tasavvurî yahut tasdîkî bir şeye dair herhangi bir şuur meydana geldiği zaman, onu en mükemmel bir şekilde tahsil etmek için gayret sarfederiz.[197]

Zihnin "bilinmeyen"in (*meçhul*) elde edilmesi esnas›nda iki tür hareketi bulunmaktad›r. Bunlardan birinde, zihin, netice (*matlub*) için "uygun bilinenler"i bulmak maksad›yla hareket etmektedir. Bu uygun bilinenlere *mebâdi* denilmektedir. İkinci harekette ise, neticeye (*matlub*) götürecek özel bir tertib elde etmek için mebâdide hareket etmektedir. Bu iki hareketten birincinin başlangıç noktası kendisiyle eksik (*nak›s*) bir şekilde idrak edilen matlubdur. Birinci hareketin sonu, bu mebâdiden tahsil edilen şeyin sonudur. İkinci hareketin başlangıç noktası, tertib için o mebâdiden vaz' edilen ilk şeydir. İkinci hareketin sonu, kendisiyle tam (kamil) bir şekilde idrak edilen neticedir (*matlub*). Bu hareket birincisi olmaks›z›n çok az bulunurken, bunun aksine zihnin ilk olarak metâlibden mebâdiye, sonra ise ondan da metâlibe hareket etmesi daha çok bulunmaktad›r.

---

[195] Üsküdârî'nin tekellüf olarak gördüğü bu cevapları Devvânî de zikretmekte, fakat O, aynı zamanda Taftazânî'nin meşhur tariften udul etmesini isabetli bularak, O'nun tarifinin nazarın bütün fertlerini şamil olduğuna da işaret etmektedir. Bk. Devvânî, *ŞTM*, s. 8-9.
[196] *ŞTM*, 18, 19. pr.
[197] *ŞTM*, 20. pr. Ayr. bk. Gazzâlî, *Mekas›d*, s. 13.

Kudemanın görüşüne göre, nazar›n esas› bu iki hareketin toplam›d›r. Müteahhirine göre ise, bu iki hareket nefsani keyfiyetlerdeki hareket kabilindendir ve lazım olan tertib ikinci hareket içindir. Fakat bu ihtilaf nazarın meşhur olan iki görüşe (*kavl*) göre de fikrin eş anlamlısı (*müradif*) olmas›na engel olmamaktad›r. Yine de fikrin "iki hareketin toplam› ve onun tertibi", nazar›n ise "iki hareketin z›mn›nda ya da tertibte vaki olan ma'kulleri mülahaza etmek" olduğu söylenerek araları tefrik edilebilmektedir.[198]

Bu noktada Taftazânî, mantığa olan ihtiyacı açıklamak için nazarda hatanın olabileceğini ifade etmekte ve zihni hatadan koruyacak bir kanuna ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Nazarda hata olmasaydı nazarların ulaştırdığı neticelerde tenakuzun da olmayacağını söyleyen Üsküdârî'ye göre, musannif, mantığa ihtiyacın açıklamasında fikirde hatanın varlığını (*vuku*) ispatlamakla yetinmiş, mantığa ihtiyaç için nazara ihtiyaç duymamış ve bu sebeple mantık kitaplarında zikredildiği bilinen, mantıkçıların "*mantık bütün cüzleriyle bedihi değildir. Aksi halde onun taliminden istiğna edilirdi. Nazari de değildir. Bu takdirde de devr ve teselsül laz›m gelirdi*" şeklindeki sözlerini terk etmiştir. Zira musannife göre nazar, mantığa ihtiyacın açıklanmasında değil, mantığın öğrenilmesine (*ta'lim*) olan ihtiyac›n aç›klanmas›nda gerekli olmaktad›r. Dolay›s›yla baz›lar› musannifin, mantığa olan ihtiyacı aç›klarken fikirde hatan›n varlığını ispat ettikten sonra, insan fıtratının yeterli olmadığını isbata da muhtaç olduğunu zannederek, insan fıtratının doğru ile yanlış arasını temyiz etmek için yeterli olmadığını isbata kalkışsalar da (*taarruz*) durum böyle değildir. Üstelik musannifin sözlerinde, nazara ihtiyaç olmadığı halde onu mantığın kendisine ihtiyacı beyanında zikretmeleri aç›s›ndan, zikredilen kimselere bir tariz olduğu da görülmektedir. Nitekim Seyyid Şerif'in, *Şemsiyye* şerhi hâşiyesinde yaptığı gibi, baz›lar› bu makamda onu izahta tekellüfe düşmüşlerdir.[199]

---

[198] *ŞTM*, 21, 22. pr.

[199] *ŞTM*, 23. pr. ayr. bk. Cürcani, Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ Şerhi'ş-şemsiyye*, (*Şuruhu'ş-Şemsiyye* içinde), İstanbul, t.y., s. 145-150. Muhtemelen, Katibi Kazvînî, Siraceddin Urmevî, ve Taftazani'nin hocas› olan Kutbeddin Râzî gibi isimler, mantığa ihtiyacı açıklamak için giriştikleri çabada Taftazanî'nin bu tarizinin muhatab› olan kimseler olmaktad›r.
İbn Sînâ, bu meseleyi insanın istikmali ile ilişkili olarak düşünmekte ve bunun da hakkı kendisi için, hayrı da amel etmek için bilmekle mümkün olacağını söylemektedir. İnsanın ilk fıtratı ve bedihi bilgileri bunun için yeterli olmamakta ve bilinmeyenin kazan›m›n› gerektirmektedir. Öyle gözüküyor ki, taraflar aras›nda

B. Mantık İlminin Konusu (Mevzu)

Üsküdârî burada musannifin mantığın konusuyla (*mevzu*) alakal› olarak söylediklerinden önce, mantığın konusundan (*mevzu*) daha genel olmas›ndan hareketle ilk olarak, mutlak ilmin konusundan (*mevzu*) bahsetmeyi gerekli görmektedir. Buna göre ilmin konusu (*mevzu*), "kendisinde zâtî arazlarından bahsolunan şeydir." Tarifte zikredilen "bahs" ve "zâtî araz" ise, şöyle açıklanmaktadır:[200]

"*Bahs*"den kastedilen, *haml*; "*zâtî arazlardan bahs*"le kastedilense, ilmin mevzuunun ve zâtî arazlar›n türleri (*nev'*) için zikredilen, "mevzu, kendisinde ilmin zâtî arazlar›ndan bahsedilendir" şeklindeki sözde geçen *bahs* olmaktad›r.

"*Zâtî arazlar*" ise, konu (*mevzu*) ya da yüklem (*mahmul*) olmaktan daha genel bir şeydir. Çünkü, nasıl ki bizzat ilmin mevzuu meselenin mevzuu olabiliyor ve ilmin *zâtî araz*› ilmin mevzuuna hamledilebiliyorsa, mevzunun zâtî arazlar›n›n da, meselenin mevzuu olabilmesinde ve meselenin zâtî arazı olan şeyin de mevzunun zâtî arazlar›na hamledilebilmesinde şüphe yoktur. Mesela "her hareketlinin ciheti vard›r" ifadesindeki "müteharrik", ilm-i tabiînin mevzuu olan cism-i tabiînin zâtî araz›d›r. Cihet de, her ne kadar bizzat ilmin mevzuunun zâtî arazı olmuş olsa da, müteharrik için zâtî arazd›r. Çünkü mutlak olarak ilmin mevzuunun zâtî araz› olan her zâtî araz, ilm-i tabiînin de zâtî araz› olmaktad›r.[201]

Bu noktada Üsküdârî'nin dikkat çektiği bir diğer mesele, mütekaddimin ile müteahhirinin *zâtî araz*lardan kastedilen şey konusunda farklı düşündükleridir. Fakat buna geçmeden önce, bütünüyle arazlar›n k›s›mlar›ndan ve bunlar›n hangilerinin ilimlerde muteber kabul edildiğinden bahsedelim.

Buna göre arazlar alt› k›sma ayr›lmaktad›r: 1. Bir şeyin zatına ilişen araz (insan›n zat›na bilkuvve ilişen idrak gibi) 2. Bir şeyin zatına daha genel cüzü (*cüz-ü eamm*) vasıtasıyla ilişen araz (insana cisim olması vasıtasıyla ilişen yer kaplama gibi) 3.

---

burada zikredilen ihtilaf ya da tartışma, İbn Sînâ'nın buradaki sözleriyle de irtibatlıdır. İbn Sînâ, *Medhal*, s. 10.

[200] K. Râzî'ye göre de ilimlerin mevzuu meselesinin anlaşılabilmesi için üç şeyin kamil manada izahına ihtiyaç vardır. Bu üç şey şunlardır: ı) araz ıı) zâtî araz ııı) zâtî arazdan bahs. Bk. *LE*, s. 19.

[201] *ŞTM*, 24-27. pr.

Bir şeyin zatına kendisine eşit cüzü (*cüz-ü müsavi*) vasıtasıyla ilişen araz (insana nat›k olmas› sebebiyle ilişen konuşma/tekellüm gibi) 4. Bir şeye kendisinin dışında, kendisinden daha özel bir şey vasıtasıyla ilişen araz. (insan olmas› sebebiyle canl›ya ilişen gülme gibi) 5. Bir şeye kendisinin dışında, kendisine müsavi bir şey vasıtasıyla ilişen araz (insana garip şeyleri idrak etmesi sebebiyle ilişen şaşırma gibi) 6. Bir şeye kendisinin dışında, kendisinden daha genel bir şey vasıtasıyla ilişen araz (cisim olması sebebiyle beyaza ilişen hareket gibi).

Bu arazlardan ilk üçü, zatla ilişkili oldukarı için *zâtî araz* olarak isimlendirilmekte ve ilimlerde ancak onlar dikkate alınmaktadır. İlimlerde dikkate al›nmayan son üç araza ise, *garîp araz* denilmektedir.[202] Dolay›s›yla ilimlerin mevzular›n›n zati arazlar›na k›yasla belirlenmesinin sebebi açıklık kazanmış olmaktad›r.

Şarihin zikrettiğine göre meseleyi yeniden değerlendirecek olursak, müteahhirin zâtî arazlarla, ›) insan›n zat›na ilişen şaşırma (taaccüb) gibi, bir şeyin zat›na ilişen, ››) insana nat›k vas›tas›yla ilişen idrak gibi, bir şeyin *cüz-i müsavi*sine ilişen, ›››) insana canl›l›k vas›tas›yla ilişen hareket gibi bir şeyin *cüz-i eamm*›na ilişen, ›v) insana şaşırma (taaccüb) vas›tas›yla ilişen gülme gibi bir şeyin kendisine müsavi bir şeye ilişen harici yüklemleri (*mahmul*) kasdetmektedir.

Mütekaddimin ise, zâtî arazla, bir şeye ı) zat› için ya da ››) müsavisi için ilişen harici mahmulü kasdetmiş ve müteahhirindan farklı olarak, bir şeye *cüz-i eamm*› vasıtasıyla lahık olan şeyin, zâtî araz olamayacağını söylemiştir. Üsküdârî, bu noktada ayr›ca, *Tehzîbü'l-mant›k* şarihlerinden Celaleddin Devvânî'nin burada ifade edilenin aksini söylediğini zikretmektedir. Yani Devvânî'ye göre, Üsküdârî'nin müteahhirinin görüşü olarak zikrettiği görüş, mütekaddiminin; Üsküdârî'nin mütekaddiminin görüşü olarak zikrettiği görüş ise müteahhirinin görüşü olmaktadır. Üsküdârî, Devvânî'nin bu fikrinin Ebu'l-Feth'in de dikkat çektiği şekilde doğru olmadığı kanaatindedir.[203]

Yürüyen olmas› vas›tas›yla insana ilişen "mesafeyi kat etmek" gibi, bir şeye kendisinden daha genel harici bir şey vas›tas›yla ilişen, ya da insan olmas› vas›tas›yla canl›ya ar›z olan "gülmek" gibi, kendisinden daha özel harici bir şey vasıtasıyla ilişen

[202] K.Râzî, *ŞŞ*, c.1, s. 158-159; a.mlf., *LE*, s. 19.
[203] *ŞTM*, 28-29. pr. Devvânî, *ŞTM*, s. 9; Ebu'l-Feth, *Hâşiye alâ şerhi Tehzîbi'l-mant›k*, s. 40-41.

veya ateş vasıtasıyla suya ilişen "yak›c›l›k" gibi, kendisine mübayin bir şey vasıtasıyla ilişen şeyler ise *garib araz*d›r. Zati arazlardan farklı şeyleri anlayan mütekaddimin ile müteahhirini aras›nda ilimlerde garip arazlardan değil, ancak zâtî arazlardan bahsedileceği noktasında ise ittifak bulunmaktadır.[204]

"Zâtî arazlardan bahs" de, farklı şekillerde olabilmektedir. Bunlar şunlardır:

›) "Her cism-i tabiinin, tabii bir alan› vard›r" ifadesindeki cism-i tabii gibi, ilmin mevzuunun kendisini, meselenin mevzuu k›lmak ve ilmin mevzuunun zâtî araz›n› meselenin mevzuuna hamletmekle olur. Burada zikredilen örnek, hikmet-i tabiiyyenin meselelerinden bir meseledir. Cism-i tabii, hikmet-i tabiiyyenin mevzuu iken, meselenin de mevzuu kılınmış ve onun zâtî araz› olan "tabii bir alan›n›n olmas›" ona yüklenmiştir.

››) "Her canl›n›n, dokunma duyusu vard›r" sözlerindeki gibi, ilmin mevzuunun nev'ini meselenin mevzuu yapmak ve nev'in zâtî arazı olan şeyi meselenin mevzuuna hamletmekle olur. Zikredilen ifade, ilm-i tabiinin meselelerinden bir meseledir. İlm-i tabiinin mevzuu –ki bu canl›d›r, çünkü cism-i tabiiden bir nev'dir-, meselenin mevzuu kılınmış ve bu nev'in zâtî arazı olan şey (dokunma kuvvesi), meselenin mahmulü yap›lmıştır. Zira dokunma kuvvesi, mutlak cismin değil, canl›n›n zâtî araz›d›r.

›››) Nasîruddin Tûsî'nin Muhassal şerhinde açıkladığı üzere, daha genel olan şeyin, genellikte ilmin mevzuunu aşmaması şartıyla, fukahanın "her sarhoş eden haramdır" sözlerindeki gibi kendisinden daha genel bir şey vasıtasıyla ilmin mevzuunun nev'ine arız olan şeyi meseleye hamletmekle olur. Bu örnek şu şekilde tahlil edilebilir: Mükelleflerin fiilleri, fıkıh ilminin mevzuudur. Dolayısıyla sarhoş eden bir şeyi yemek, bu mevzunun (fiiller) bir nev'i olmuş olur. Bu nev'e kendisinden daha genel olan "nehyedilen şeyler (menhiyyün anh)" vas›tas›yla "haraml›k" ar›z olmakta ve bu da meselenin mahmülü yap›lmaktad›r.

›v) "Her hareketlinin ciheti vard›r" ifadesindeki gibi, ilmin mevzuunun araz›n› ya da bu araz›n nev'ini, meselenin mevzuu k›lmak ve onlar›n zâtî araz›n› meselenin mahmülü yapmakla olur. Bu örnekte zikredilen "cihet", ilmi-tabiinin mevzunun, yani

[204] *ŞTM*, 30. pr. Mütekaddimin ve müteahhirinin arazdan ve zâtî arazdan ne anlad›klar› ve onun s›n›flar› hakk›nda ayr. bk. K.Râzî, *LE*, 19-20.

“cism-i tabii”nin zâtî araz› olan “müteharrik”in zâtî araz›d›r. Yine onlar›n, “iki müstakim hareketle hareket eden her hareketlinin aralar›nda sükunet olmas› laz›md›r” sözleri de böyledir. Bu durumda da ilmin zâtî araz›n›n, yani “mutlak muharrik”in nev’i olan “iki müstakim hareketle hareket eden her hareketli” ifadesi meselenin mevzuu; zâtî araz, yani iki müstakim hareketle hareket edene ar›z olan ve o ikisinin aras›nda olmakla kayıtlanan “sükun” ise, meselenin mahmülü olmuş olmaktadır.

v) Üçüncü maddede zikredilen şartla, daha genel bir şey vasıtasıyla ilmin zâtî arazının nev’ine lahık olan şeyi ilmin zâtî araz›n›n nev’ine hamletmekle olur. Sükunun daha genel bir şey, yani mutlak hareket vasıtasıyla onun mahmulü yapılması itibarıyla dördüncü maddede zikredilen misal, aynı şekilde bu madde için de misal olmaya elverişlidir. Çünkü o hareket, genellikte ilmin mevzuunu, yani cism-i tabiiyi aşmamaktadır.

Üsküdârî’ye göre, mant›kç›lar›n “kendisinde zâtî arazlarından bahsolunan şey” şeklindeki sözlerinin zahirinin, meselelerdeki mevzular›n, ilmin mevzuu olmas›n› gerektirmesi söz konusu değildir. Çünkü bir ilimde “bir şeyin zâtî arazlar›ndan bahs”in zahirinden anlaşılan, ondaki zâtî arazları ilmin mevzuu olan o şeye hamletmektir. Fakat vakıada durum böyle değildir. Çünkü meselelerinin çoğunun mahmullerinin mevzularından ve yine meselelerinin çoğunun, mevzular›n›n ilmin mevzuundan daha özel olduğu akli veya nakli hiçbir ilim bulunmamaktadır.[205]

Bunun neticesinde müteahhirin, aklı bilinmeyenlerin tahsiline ulaştırmas› aç›s›ndan tasavvuri ve tasdiki bilinenleri (*ma’lumat-› tasavvuriyye* ve *tasdikiyye*) mantığın mevzuu olarak görürken; mütekaddimin, birinci ma’kulleri de (*ma’kulat-› ülâ*) şamil olması açısından kendileriyle hariçteki bir şeyin nitelendirilemeyeceği ikinci ma’kulleri (*ma’kulat-› saniye*), mantığın mevzuu olarak görmektedir. Müteahhirinin

[205] *ŞTM*, 31, 33. pr. Üsküdârî’nin bu noktada yer vermediği bir başka tartışma daha vard›r. Celaleddin Devvânî, İbn Sînâ’nın ilmin konusunu (mevzu) tarif ederken bir ilmin ya da sanatın zati arazlarının yanı s›ra, bu sanata ait halleri de (ahvâli’l-mensûb ileyh) ilmin konusu kapsamında düşünmesinden hareketle (bk. İbn Sînâ, *Kitabü’l-Burhân*, (metin ve çeviri: Ömer Türker), İstanbul, 2006, s. 102) İbn Sînâ’nın sözünün, bizzat ilmin mevzunun zati arazı olamayan mahmullere işaret edebileceğini söylemektedir. Halbuki Devvânî’ye göre, müteahhirin ancak mevzunun zati arazlar›na itibar etmektedir. Tartışma, Devvânî ile, O’nun İbn Sînâ’ya göre ilmin konusuyla ilgili hallerin zati araz kapsamında değerlendirilemeyecek mahmuller olabileceği şeklindeki sözüne itiraz eden muhatabları arasında cereyan etmektedir. Devvânî, sözün bu şekilde uzamasından da memnun görünmemektedir. Devvânî, *ŞTM*, s. 10-12.

görüşünü benimseyen Taftazânî'ye göre de mantığın mevzuu, "*muarrif*" veya "*kavl-i şarih*" diye isimlendirilen tasavvuri bir matluba ya da "*huccet*" veya "*k›yas*" diye isimlendirilen tasdiki bir matluba ulaştırması açısından, *tasavvuri* ve *tasdiki bilinenler* olmaktad›r.[206]

Burada öncelikli olarak, birinci ve ikinci ma'kuller (*ma'kulat-› üla* ve *ma'kulat-› saniye*) ile kastedilen şeyin izah› gerekmektedir. Mevcut olsun madum olsun, basit olsun mürekkep olsun birinci derecede akledilen şeye *ma'kul* denilmektedir. Ayn› şekilde, hariçte kendisine tetabuk eden bir şey bulunduğu zaman, ancak kendisinin dışında bir şeye arız olmak bakımından akledilen izafet vb. şeyler de tahakkuk ettikleri zaman *birinci ma'kul* olarak isimlendirilir. Birinci derecede akledilir olmay›p, ancak başka bir ma'kule arız olmak bakımından akledilen ve hariçte kendisine tetabuk eden bir şey de bulunmayan ma'kule ise, *ikinci makul* denilmektedir. İkinci ma'kullerin, zihni varlığa özgü arazlar olduğu da söylenmiştir. Arazlar üç kısımdır: Birincisi, hareket ve sükun gibi özellikleri itibariyle harici varlığa dahil olan şeylerdir. Zira bir şey zihindeki varlığı itibariyle bunlarla (hareket-sükun) nitelenememektedir. İkincisi, küllilik ve cüzilik gibi özellikleri itibariyle zihni varlığa dahil olan şeylerdir. Bir şey hariçteki varlığı itibariyle de bunlarla (küllilik-cüzilik) nitelenememektedir. Bunlar, ikinci ma'kuller olarak da isimlendirilen şeylerdir. Özelliği itibariyle bu iki varl›ktan hiç

---

[206] *ŞTM*, 34-35. pr. İbn Sînâ, mantığın mevzuu meselesini, mahiyetin üç farklı itibarı ile ilişkili olarak açıklamaktadır. Buna göre mahiyetler üç şekilde itibara alınırlar: 1. Mahiyetin, iki varl›k seviyesinden her hangi birine ve bu varlık seviyesinde kendisine ilişenlere izafe edilmeksizin, kendi olmaklığı bakımından itibara al›nmas›. 2. Mahiyetin, hariçteki varlığı bakımından itibara alınması. Bu durumda mahiyete, hariçteki varlığında özgü arazlar ilişecektir. 3. Mahiyetin, zihindeki varlığı bakımından itibara alınması. Bu durumda mahiyete, onun zihindeki varlığına özgü *mevzuluk-mahmullük*, hamldeki *küllilik-cüzîlik*, hamldeki *zâtilik-arazîlik* gibi arazlar ilişecektir. Zira hariçteki varlıkta zâtîlik-arazîlik, bir şeye mübteda ya da haber olmakl›k gibi arazlar bulunmaz. İbn Sînâ, *Şifâ*, *Mant›k*, *Medhal*, s. 7-8. Dolay›s›yla İbn Sînâ'ya göre şeylerin, ya dış dünyada ya da zihinde var olmaları açısından, mantığım mevzuunun, zihinde varlığı olan şeyleri incelemek olduğunu söyleyenler meseleyi kavramamış gözükmektedirler. Bilakis mantığın mevzuu, zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir, ki bu *makulat-› saniye* olarak ifade edilen şeydir. İbn Sînâ, *Medhal*, s. 17.
Fahreddin Râzî'ye göre mantığın mevzuu, "kendisi aracılığıyla bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmenin mümkün olduğu makulat-› saniye"dir. *el-Mülahhas*, vr. 2.
Kutbeddin Râzî ise, ehl-i tahkik, muhakkikler gibi ifadelerle zikrettiği mütekaddimine göre mantığın mevzuunun makulat-ı saniye olduğunu, *Keşfü'l-Esrar* müellifi Huneci ve Urmevî'nin bu görüşten daha genel olana udul ederek, mantığın mevzuunun *malumat-› tasavvuriyye* ve *tasdikiyye* olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. K. Râzî'ye göre ise bunlar mantığın mevzuu olamamaktadır. Bk. K. Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr* , (Urmevî'nin *Metâliu'l-Envâr*'ı ve Seyyid Şerif Hâşiyesi ile birlikte), İstanbul, 1303, s. 21-22. (Bundan sonraki at›flarda *LE*).
Mantığın mevzuu meselesi için ayr. bk. Fârâbî, *İhsau'l-ulûm*, s. 74-75; İbn Sînâ, *Medhal*, 16-17; Bağdâdî, *el-Mûteber*, I., s. 5-8; F.Râzî, *el-Mülahhas*, vr. 2; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 287; Urmevî, *ME*, s. 20; K.Râzî, *LE*, s. 21; Molla Fenârî, *Şİ*, s. 4; H.H. Efendi, *TB*, s. 21-22.

birinin varlığına dahil olmayan şey ise arazların üçüncü kısmını oluşturmakta ve *levazimü'l-mahiye* olarak isimlendirilmektedir.[207]

Bu durumda mant›kç›lara göre, mantığın mevzuu olan ikinci ma'kullerin misali, düşünen canlıyı (*hayvan-› nat›k*) şamil olan *hadd-i tamm*d›r. Küllinin cüzilerini şamil olması ise, birinci ma'kuldür. Canlılığı şamil olan cins ve "alem değişkendir (mütegayyer), her değişken hadistir" ifadesini şamil olan birinci şekil gibi olanlar ise, birinci ma'kul olmaktad›rlar.[208]

Üsküdârî, mantığın mevzuu meselesindeki bu farklılığı, "*mevzu-u hakiki*" ve "*mevzu-u zikri*" şeklindeki kavramsallaştırmaya dikkat çekerek telif etmeye çalışmaktadır. *Mevzu-u zikri*, akledilen kavramd›r (ma'kul mefhum); *mevzu-u hakiki* ise yüklemin (*mahmul*) kendisine yüklendiği şeydir.[209] Buna göre, mantığın mevzuunun malumat-ı tasavvuriyye ve tasdikiyye olduğunu söyleyen kimse, mantığın meselelerindeki *mevzu-u zikri*nin, yani akledilen kavram›n, ikinci ma'kuller olduğunu inkar ediyor değildir. Mesela, "Her hadd-i tamm künhe ulaşmak içindir" ifadesinde hadd-i tamm, "düşünen canlı"ya (*hayvan-› nat›k*) zihinde ar›z olmas› aç›s›ndan ikinci ma'kuldür ve *mevzu-u zikri*dir. Fakat aynı kişi, *mevzu-u hakiki*nin, bu misaldeki düşünen canlı (*hayvan-› nat›k*) gibi zihindeki ikinci ma'kullerin arız olduğu malumat olduğunu da iddia etmektedir. Aynı şekilde, mantığın mevzuunun ikinci ma'kuller olduğunu söyleyen kimse de mantığın meselelerindeki *mevzu-u hakiki*lerin malumat-› tasavvuriyye ve tasdikiyye olduğunu inkar etmemektedir. Sonuç olarak, mantığın meselelerindeki mahmullerin ikinci ma'kuller olduğu konusunda hiçbir kimse için tartışma söz konusu olmamakta ve Üsküdârî'ye göre, mant›kç›lar›n, "*mant›kta kullan›lan önermelerin tamam› zihni, yani önermlerde kendileriyle hüküm verilen şeylerin (mahkümün bih) zihni fertlere mahsus olduğu önermelerdir*" şeklindeki sözleri, meseleyi ayd›nlatmak için yeterli olmaktad›r.[210]

Üsküdârî daha sonra, Taftazânî'nin mantığın mevzuunda zikrettiği *tasavvuri* ve *tasdiki ma'lum* ifadesindeki "*haysiyet kay›tlar›*"ndan bahsetmektedir. Buna göre

[207] Tahânevî, *Keşşaf,* c. 2, s. 1093. Ayr›ca bk. K. Râzî, *LE*, s. 21.
[208] *ŞTM*, 6. pr., 13. dn.
[209] *ŞTM*, 212. pr (dn).
[210] *ŞTM*, 6. pr., 12. dn.

tasavvuri ve tasdiki ma'lum mutlak anlamda mantığın mevzuu olmamakta, onlar iki matluba ulaştırmaları açısından muteber olmaktadır. Aksi takdirde, "kelam ilminin mevzuu dini akidelerin isbat›na taalluk etmesi aç›s›ndan ma'lumdur" ifadesinde de açıkça görüldüğü üzere, bir ilimde ancak bilinenlerin (*ma'lum*) hallerinden bahsedilmekte olduğu için, bütün ilimlerin meselelerinin mant›ktan olmas› gerekirdi. Bundan kurtulmak için de kay›t gerekmektedir.[211]

Üsküdârî daha sonra ise mevzunun ifadesinde geçen "*îsâl*"in keyfiyetinden kastedilen şeyi izah etmektedir. "Ulaştırması açısından (*min haysü'l-isal*)" sözünden kastedilen, îsâlin kendisi aç›s›ndan değil, sıhhati açısındandır. Çünkü hem îsâlin kendisi ve hem de mant›kta burhanlarla ispatlanmas› talep edilen, zâtî arazlardan îsâlin kendilerine tevakkuf ettiği bahsedilen şeyler, îsâle ve îsâlin tevakkuf ettiği şeye raci oldukları için bu iki şey mantığın meselelerinin mücmel mahmulleridir. Yani îsâl ve ona tevakkuf eden şey mantık ilminin mahmulüdür. Bir ilmin mahmulü ile kastedilen de, meselelerin mahmullerinin kendisinde tahlil edildiği şeydir. Bu sebeple bunlar, ilmin meselelerinden herhangi birininin mevzunun bir cüzü ve onun bir kayd› olamamaktad›r. Çünkü mevzuun ve onun kayd›n›n, ilimde subutü müsellem olmuş olması gerekmekte ve bunlar söz konusu ilimde değil, aksine kendinden daha üstteki bir ilimde sabit olmaktad›r. Bu durum mevcud gibi, mevzuu bedihi (*beyyinü's-sübut*) olan bir ilme ulaşıncaya kadar devam etmektedir.

Musannif de eğer îsâl ile "*mutlak îsâl*"i kasdetmişse, ilkinde "*muarrif olarak isimlendirilir,*" ikincisinde "*huccet olarak isimlendirilir*" şeklindeki sözleri, bunların kesinlikle "*iki yak›n mûs›l*"e özgü olmalar›ndan dolay› doğru olmamakta, onunla "*yak›n îsâl*"i kasdetmişse de, mantık kitaplarında meşhur olan şeye göre, mantığın mevzuunun, uzak bir îsâl ile tasavvura götüren tasavvuri malum (*beş külli*) ile, uzak (*kaz›yyeler*) veya en uzak bir îsâl (*kaz›yyenin taraflar›*) ile tasdike götüren tasdiki malum olmas› sebebiyle zorunlu olarak mevzuunun ona hasrı sahih olmamaktadır. İkinci şık, yani musannifin yakın îsâli kasdettiği tercih edilerek cevap verilmiş ve mevzunun

[211] *ŞTM*, 36. pr.

kısımlarının tafsiliyle ilgili şöhret bulmuş şeylerin, bu ilmin meselelerinin zahirine mebni olduğu söylenerek problem aşılmaya çalışılmıştır.[212]

II. Laf›zlar ve Delalet

İslâm mant›kç›lar›n›n, laf›zlar, laf›zlar›n k›s›mlar› ve laf›zlar›n manaya delaleti gibi meselelerle geniş bir biçimde ilgilendikleri görülmektedir. Mesele ilk olarak Fârâbî ile gündeme gelmekle beraber, en ayr›nt›l› olarak İbn Sînâ ile incelenmeye başlanır.[213]

Üsküdârî'nin fasl›n başında izah ettiği ilk şey, Aristo'dan beri vurgulanmakta olan, mant›kç›n›n laf›zlarla ilgisi meselesidir. Mant›kç›, mant›kç› olmas› itibariyle laf›zlardan bahsetmemekte, onun bahsettiği *kavl-i şarih*, *k›yas* ve onlar›n tertiblerindeki keyfiyetler, lafızlara bağlı olmamaktadır. Çünkü tasavvura ulaştıran şey, düşünen canlı (*hayvan-› nat›k*) gibi cins ve faslın lafzı değil, onların manalarıdır. Tasdike ulaştıran şey de, önermelerin lafızları değil mefhumlar›d›r. Fakat manalar›n ifade edilmesi ile tasavvur ve tasdik yoluyla onlardan istifade edilmesi lafızlara bağlı olduğu için (*tevakkuf*), lafızlardan bahsetmek ve onlar hakkında düşünmek (*nazar*) mant›k ilminde *saniyen ve bi'l-araz* maksud olmuş olmaktadır.[214]

Laf›zlar hakk›ndaki nazar da, manalara delalet etmesi açısından olduğu için musannifin ele aldığı ilk konu delalet olmaktadır.

"*Delalet*", bir şeyin ilminin başka bir şeyin ilmini yahut zannını, ya da bir şeyin zannının başka bir şeyin zannını gerekli kılışıdır. Birincisi, yani delalet eden ilk şey, kendisinde zann yoksa *burhâni delil* ve *burhân*; böyle değilse, yani kendisinde zann varsa *iknâi delil* ve *emâre* diye isimlendirilirken; ikincisi, yani kendisine delalet edilen şey ise *medlül* diye isimlendirilmektedir.[215]

---

[212] *ŞTM*, 37-39. pr.
[213] Laf›z ve delalet bahisleri için ayr. bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, s. 133-146; İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 4; Gazzâlî, *Mekâs›d*, s. 15; a. mlf., *Mi'yâru'l-ilm*, şrh. Ahmed Şemseddin, Beyrut 1990. s. 43-44; Bağdâdî, *el-Mûteber*, I., s. 8-12; F.Râzî, *AB*, s. 87-90; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 3; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 288; Urmevî, *ME*, s. 26 vd.; K.Râzî, *LE*, s. 26 vd.; Molla Fenârî, *Şİ*, s. 7-10; H.H. Efendi, *TB*, s. 22-27.
[214] *ŞTM*, 40. pr. Aristo için bk., Ross, *Aristoteles*, s. 37. Ayn› fikrin Fârâbî ve İbn Sînâ'daki ifadesi için bk. Fârâbî, *Elfâz*, s. 107-108; İbn Sînâ, *Medhal*, s. 16.
[215] *ŞTM*, 41. pr.

Delalet eden, laf›z ise delalet *lafzî*; değilse *gayr-› lafzî*dir. Delaletin, lafzî ve gayr-› lafzîye hasredilmesi aklîdir.[216] Lafzî ve gayr-› lafzî delaletin her ikisi de *aklî, tabiî* ve *vaz'î* şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.

Delalet eden lafız, duvarın arkasından işitilen "veyz" lafzının lafzın sahibine (*lâf›z*) delalet etmesi gibi, delalet eden lafz›n kendisi için laz›m bir alaka ile delalet etmişse, delalet *aklî*dir. Ak›l, burada, kendinde lafz›n durumunun mülahazas› ile, lafz›n sahibinin delalet eden olduğuna hükmetmektedir.

Böyle olmayıp da alaka, "ah ah" lafzının göğüsteki acıya delalet etmesi gibi, mananın varlığı esnasında delalet eden bir lafzın ihdas edilmesini gerektiren bir tabiatsa, delalet *tabiî*dir. Bu durumda ise, tabiî bir delaleti izhar eden şey lafzın kendisi değil, sonuçtaki manaya delalet edecek bir lafız ihdas etmenin gereğidir. Burada dikkatimizi çeken, Üsküdârî'nin "vaz'" kelimesini değil, "ihdas" kelimesini kullanmasıdır. Zira ilki bir sonraki delalete, yani vazî delalete işaret etmektedir. Burada delalet eden, tabiî bir ses çıkararak anlatmak istediği manaya işaret etmektedir ki, delaletin bu türünün tabiî olarak isimlendirilmesinin gereği de büyük ihtimalle bu olmaktadır.

Eğer delalet, delalet eden lafzın manaya bir alamet olmasına dair bir topluluğun icma› ile ise, buna da *vazî delalet* denilmektedir.[217]

Gayr-ı lafzi delalet de aynı şekilde ya *aklî*, ya *tabiî* ya da *vazî* olmaktad›r. Birincinin misali, âlemin yarat›c›n›n (sani') varlığına delalet etmesi gibi, eserin müessire delalet etmesidir. İkincinin misali, utangaçın kırmızılığının ve korkan›n sarılığının medlüllerine delalet etmesidir. Üçüncünün misali, dört delalet edenin, yani s›n›rlar (hudut), miller (ukad), yol gösteren levha (nusab) ve işaretlerin (işârât) medlüllerine delalet etmesidir.[218]

Mant›kta as›l olarak incelenen, lafzî-vaz'î delalettir. O da musannifin dediği gibi, *mutabakat* (lafzın vaz' olunduğu şeyin tamamına delaleti), *tazammun* (lafz›n vaz'

[216] *ŞTM*, 42. pr., 42. dn.
[217] *ŞTM*, 43. pr.
[218] *ŞTM*, 44. pr.

olunduğu şeyin *cüz*üne delaleti) ve *iltizam* (lafz›n vaz' olunduğu şeyin dışında, laz›m bir şeye delaleti) k›s›mlar›na ayr›lmaktad›r.[219]

Üsküdârî, delelet edilen şeyin (*medlül*), lafz›n kendisi için vaz' edildiği şeyin (*mevzuun leh*) kendisine (*nefs*), *cüz*üne ve lafz›n dışındaki laz›m bir şeye hasrının da aklî oluşundan dolayı, lafzî-vaz'î delaletin mutabakat, tazammun ve iltizama hasredilmesinin *aklî* mi yoksa *istikraî* mi olduğu meselesinde, Ebu'l-Feth'in açıkladığına da uygun olmas› itibariyle delaletin lafzî ve gayr-› lafzîye hasr›n›n aklî oluşu gibi, lafzî-vaz'î delaletin, mutabakat, tazammun ve iltizama hasredilmesinin de aklî olduğu görüşünü tercih etmektedir.[220]

İltizamî delalette aklen veya örfen bir *lüzum* gerekli olmaktad›r. Üsküdârî, bu noktada mant›kç›lar›n ittifak ve ihtilaf ettikleri baz› hususlardan bahsetmektedir.

Bu ittifak konular›ndan birisi, *lüzûm-i haricî*nin iltizamî delalette şart olmamas›d›r. *Lüzûm-i haricî*, müsemman›n hariçte tahakkuk etmesinden kendisinin de hariçte tahakkukunun lazım geldiği, lafzın kendisi için vaz' olunduğu şeyin (*mevzuun leh*) dışında bir şeydir.

Bir diğer ittifak noktası, iltizam delaletinde, bir delile muhtaç olan açık olmayan lüzumun (*lüzum-i gayr-› beyyin*) yeterli olmay›p, aç›k zihni lüzumun (*lüzum-i beyyin ez-zihni*) şart olmasıdır.

Mant›kç›lar, en genel manada aç›k lüzumun (*el-lüzûmü'l-beyyin bi'l-ma'ne'l-eamm*) iltizamî delalette yeterli olup olmadığında, yeterli olmaması durumunda en özel manada aç›k lüzuma (*el-lüzûmü'l-beyyin bi'l-ma'ne'l-ehass*) muhtaç olunduğu noktasında ise ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluk, iltizam delaletinde en genel manada aç›k lüzumun yeterli olmay›p, en özel manada aç›k lüzumun gerekli olduğunu söylerken, Fahreddin Râzî, yeterli olduğunu söylemiştir.[221]

---

[219] *ŞTM*, 45-48. pr.
Lafzî-vaz'î delaletin üç kısım olarak incelenmesinin kaynağında İbn Sînâ bulunmaktad›r. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 4. Ayr. bk. Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", s. 37.
[220] *ŞTM*, 49. pr., 48. dn.
[221] *ŞTM*, 51-53. pr; F. Râzî, *el-Mülahhas*, vr. 3.

Bu meselede mant›kç›lar›n ittifak ettikleri son nokta, ayr›lman›n (*infikak*) tasavvurda tamamen ve daima mümtenî olmas› anlam›nda, iltizamî delalette küllî lüzumun şart kılınmasıdır. Dilcilere göre ise, küllî olsun cüzî olsun ayr›lman›n (*infikak*) tasavvurda biraz (fi'l-cümle) mümteni olması anlamında az bir lüzum şart olmaktadır.[222]

Üsküdârî, bazı şarihlerin *aklî lüzûm*u *küllî zihnî lüzûm*a, *örfî lüzûm*u *cüzî zihnî lüzûm*a hamlettiklerini söylemektedir. *Küllî lüzûm*un misali, zihindeki "körlük" mefhumu için "görmenin (*basar*)" lüzumu, *cüzî örfî lüzûm*un misali de, zihindeki "Hâtem" mefhumu için "cömertlik"in lüzumudur. Bu noktada musannif, dilcilerin görüşünü tercih etmiştir. Çünkü bu mananın anlaşılmasında, cüzî örfî lüzûmun itibar derecesinden düşürülmesinin makbul olmadığında şüphe yoktur. İtibardan düşürülmesinin tevcihi sadedinde söylenilen, "Arapça'n›n lüzûmu, ıstılah farklılığı sebebiyle farkl› farklıdır. Bir topluluğa göre Arapça'n›n lüzûmu olan nice şeyler, bir başkasına göre böyle değildir. Bu sebeple küllî mantîkî lüzûmun aksine ona güvenmek doğru olmaz" gibi şeyler dikkate alınmamakta, muteber olmamaktadır (*gayr-› mesmu*). Zira aynı şekilde, vaz'î delalet de, vaz'ların farklılığı sebebiyle farklılık arz etmekte, fakat onun muteber olması noktasında herhangi bir şüphe söz konusu olmamaktadır. Burada "Arabî lüzum" ile mutlak olarak Arapça değil, örfün dile işaret etmesi açısından herhangi bir dil kastedilmektedir. Bazı şarihler ise lüzumu, küllî zihnî lüzuma hamletmişlerdir.[223]

Bu noktadan sonra şarih, Taftazânî'nin mutabakat›n, tazammun ve iltizam için gerekli olduğu, tazammun ve iltizam›nsa mutabakat için gerekli olmadığı hakk›ndaki ifadeleri bağlamında, mantıktaki bir tartışmaya temas etmektedir. Bu meseleyi daha iyi anlayabilmek için biraz daha aç›klama yapmak gerekmektedir. Mesele, burada zikredilen üç delaletten hangisinin as›l, hangilerinin tâbi olduğuyla ilgilidir. Burada gereklilik olarak ifade edilen ve ilzam kavram›yla, farkl› metinlerde ise istilzam kavram› ile açıklık kazandırılmaya çalışılan şeye göre, mutabakat delaleti, diğer iki delaletin kendisine tâbi olduğu (*metbu*) as›l delaleti temsil etmektedir. Buna göre, mutabakat›n tazammun ve iltizam için gerekli olmas› demek, tazammun ve iltizam›n mutabakat olmad›kça asla bulunamayacaklar›, onlardan birisi ne zaman varsa orada

[222] *ŞTM*, 54. pr.
[223] *ŞTM*, 55-56. pr.

mutabakatın da mutlaka olması gerektiği anlamına gelmektedir. Zira kendisine tâbi olunacak şey bulunmad›kça, tâbi olacak olanın da varlığı söz konusu olmamaktadır. Tazammun ve iltizam›n mutabakat için gerekli olmamas› da bunun aksi olmakta, yani mutabakatın bulunması için ya da bulunduğu her durumda, mutlaka tazammun ve iltizamın da bulunması gerektiği ya da bulunduğu düşünülememektedir.

Üsküdârî'ye göre, sadece mutabakat›n tazammun ve iltizam için gerekli olmas›, lafzın kendisi için vaz' olunduğu şeyin (*mevzuun leh*) *cüz*üne ve laz›m›na delaletin, lafzın kendisi için vaz' olunduğu şeyin (*mevzuun leh*) tahakkuku için fer' olmas› sebebiyledir.

Mutabakatın diğer iki delalet için gerekli olması, *takdiren* de olsa gerçekleşmektedir. Bu takdir de, ya *gerekli k›lan (lâz›m)* mutabakat›n takdîrî olmas›na, ya da *lüzûm*un takdîrî olmasına işaret etmektedir. Birincisine göre tazammun ve iltizam› gerekli k›lan (*laz›m*) mutabakat, tahkîkiyye ve takdîriyyeden daha genel olurken, ikincisine göre ise gereklilik ilişkisinin kendisi (*lüzum*) tahkîkî ve takdîrî olandan daha genel olmaktad›r.

Bu meselede esas itibariyle iki farkl› görüş bulunmaktadır. Bunlardan birisi, vaz'î delalette irade ve kasdı mutlak olarak şart kabul etmeyenlerin, yani çoğunluğun görüşüdür. Bunlara göre, insan lafzının düşünen canlıya (*hayvan-› nat›k*) delaleti gibi, lafzın kendisi için vaz' olunduğu şeyin (*mevzuun leh*) tamam›na delaleti, konuşan tarafından kastedilmemiş olması durumunda, hem mutabakat, hem de mutabakatın tazammun ve iltizam için gerekli olmas› tahkîkî olmaktad›r.

İradeyi şart koşan diğer görüşe göre ise, mutabakat takdîrî olmaktad›r. Bunun manas›, "delalet"ten, kendisine delalet edilen şeyin (*medlül*) kastedilmiş olması durumunda, hem mutabakat›n, hem de mutabakat›n tazammun ve iltizam için gerekli olmasının takdîrî olduğudur.[224]

Burada bir de, kasd›n olmas› durumunda her iki görüşe göre de mutabakat›n tahkîkî olduğuna dair bir görüş bulunmaktadır. Bu genellik ise, İbn Sînâ'n›n

[224] *ŞTM*, 58-61. pr.

benimsediği, iradenin mutabakat delaletinde şart olduğu şeklindeki görüşe veya İbn Sînâ'nın görüşünün takrîrindeki meşhur iki kavle göre de, iradenin mutlak vaz'î delalette şart olduğunu söyleyen görüşe işaret yoluyladır.[225]

Burada, vaz'î delalette kasdın şart kabul edilmesi sözü üzerine gündeme gelen bir münakaşa vardır. Bu tartışmaya göre, lafzın kendisi için vaz' olunduğu şeyin (*mevzuun leh*) *cüz*üne veya laz›m›na delaleti kastla birleşik (*mukarin*) olmazsa, *şart*›n yokluğu durumunda *meşrut* da olmayacağı için vaz'î delalet de, mutabakat, tazammun ve iltizam delaletleri de olmamakta, şarta mukarin olsa bile tazammun ve iltizam delaletleri olmamaktad›r. Çünkü bunlar, lafz›n kendisi için vaz' olunduğu şeyin *cüz*üne, lafz›n kendisi için vaz' olunduğu şeyin (*mevzuun leh*) z›mn›nda gerekli (*laz›m*) olan şeye ve onun tâbîlerine delalet etmekteyken, kasda mukarin bu iki delalet böyle değildir. Hatta, lafzî-vaz'î delaletin bu üçüne münhas›r olması zorunluluğundan dolayı mutabakat›n olmas›, tazammun ve iltizam›nsa asla bulunmamas› gerekmektedir.

Üsküdârî, burada "tazammun ve iltizamda lafzın kendisi için vaz' olunduğu şeyin kısmına (*cüz*) ve lafzın kendisi için vaz' olunduğu şeye (*mevzuun leh*) intikal anlam›nda, intikal ve iltifatta tâbîlik (*tebe›yyet*) muteber değildir, aksine o ikisinde muteber olan, vaz' olunduklar› şeye intikal tâbîliği anlam›nda vaz'da tâbi olmakl›kt›r (*tebeiyyet*)" denilmedikçe bu münakaşadan kurtulmanın mümkün olmadığını söylemektedir ki, bu da zaten yukarıda zikredilen ikinci şıkka işaret etmektedir. Üsküdârî'nin burada "*tebe›yyet*"le kasdettiği şey ise, lafz›n *mevzuun leh* için vaz edilmesinden sonra, bu lafz›n *cüz*ünün veya gereğinin (*laz›m*) kastedilmesidir.[226]

Üsküdârî, baz› muhakkiklerin İbn Sînâ'n›n kasdı mutlak vaz'î delalette değil de mutabakat delaletinde şart kılmış olduğunu tahkik etmelerinden dolay›, kastla birleşmiş (*mukarin*) olmad›klar› zaman cüze delalet ve laz›m›n vaz'î delalet olmamalar›n›n laz›m gelmeyeceğini, böylece de tazammun ve iltizamın olmasının caiz olduğu söylenerek de bu itiraza cevap verilebileceğini ifade etmektedir.[227]

[225] *ŞTM*, 62. pr.
[226] *ŞTM*, 62. pr., 63-64. dn.
[227] *ŞTM*, 63. pr.

Burada bir de tazammun ve iltizam›n mutabakat için gerekli olup olmadığı meselesi gündeme gelmektedir. Mutabakat›n tazammun ve iltizam için gerekli olmas›n›n aksine, tazammun ve iltizam, mutabakat için gerekli olmamaktad›r.

Tazammunun mutabakat için gerekli olmadığına basitlerin tahakkukuyla istidlal edilmiş ve buna karşı "O ancak bazı mahiyetlerde *zihni basitlik*ler sabit olduğu zaman tamam olur" denilerek itiraz edilmiştir. Fakat buna burhan ikame edilmemiştir. Onun beyanında zikrettikleri şeyler de tam değildir. Nitekim Vacib Teâla gibi baz› mahiyetlerde *harici basitlik*ler sabit olduğu halde, cüzünün olmamasından dolayı mutabakat›n tazammunu gerekli kılması düşünülememektedir.[228]

İltizamın mutabakatın varlığını gerekli kılmadığına ise, onun mutabakat için lazım olmayışının örfî değil, aklî olduğuna cevaz verilerek istidlal edilmiştir. Fakat bunun hakk›nda da, "aklî ihtimal manas›nda cevaz iddia edilirse, bu delil sabittir. Fakat zikredilen delil, iltizamın mutabakatın varlığını gerekli kılmadığına dair bir bilgi değil, aksine onu gerekli kıldığına dair bir bilginin olmadığını ifade etmektedir. 'Meydana gelmesinde asla bir mani olmayan şey' anlam›ndaki imkan manas›nda cevaz iddia edildiği takdirde ise delil sabit olmamakta, üstelik onu lazım kılmadığına dair bir bilgi ifade etmek için beyana ihtiyaç duymaktad›r" şeklinde bir itiraz söz konusu olmaktadır.

Aynı şekilde, bizim insanda olduğu gibi mahiyetlerden çoğunu aklettiğimiz ve ondan başka bir şeyin hatırımıza gelmeyişi ile de iltizamın mutabakat› gerekli k›lmadığına istidlal edilmiştir. Fakat bu da kendisi hakkındaki bir itiraza konu olmaktan kurtulamamıştır. Bu itiraz da şudur: Delil ancak iltizam›n bir k›sm›nda lüzum yeterli olmamışsa ikame edilebilir. Hatta aynı şekilde ona yeterliliğinin yokluğunun takdirine göre de itiraz edilebilir. Bununla, baz› mahiyetlerin akledilmesi esnas›nda zihinden başka bir şeye gelişinin yokluğu kastedilmişse, başkasına iltifatın yokluğu ve onun hatıra gelişi müsellemdir. Fakat bu, iltizamın gerçekleşmediğine delil olabilmek için yeterli değildir. Çünkü onda ister iltifat ve hatıra gelme yoluyla olsun ister olmasın, isimlendirilen şeyin (*müsemma*) tasavvuru esnas›nda mutlak olarak başkasının tasavvurunun lüzûmu yeterli olmaktadır. Başka bir şeyin ilminin yokluğu kastedilmişse müsellem değildir. Çünkü bizim, baz› vakitlerde kendisine yönelinmese de bizden asla

[228] *ŞTM*, 64-65. pr.

ayr›lmayacak olan (*la-yenfekkü*), zat›m›z› bilmek, *vücud*, *şeyiyyet* ve başka şeyler gibi zorunlu bilgilerimiz bulunmaktad›r.[229]

Tazammun ve iltizamdan birinin diğerinin varlığı için gerekli olmas› yahut gerekli olmamas› hakkında musannif bir şey zikretmemiş ve yaygın olduğu gibi mutabakat›n, tazammun ve iltizamın aksine daha az terk ediliyor oluşu ve asli bir mesele oluşu, onlardan her birinin diğeri ile olan ilişkisinin ise, önemli olmayışı ve fer'î bir mesele oluşu yüzünden terk etmiştir. Bu mesele hakkında konuşulmamasının bir diğer sebebi, Ebul Feth'in de dediği gibi onun varlığının ve yokluğunun bilinemeyecek bir şey olmasıdır. Varlığının bilinememesinin sebebi, tazammunun iltizamın varlığı için gerekli olmas›n›n, daima mürekkep için zihnî bir lazımın varlığına (*sübut*) bağl› olmasıdır. İltizamın tazammunun varlığı için gerekli olmas› ise basitlerden hiçbir şey için zihnî bir lazımın varlığının (*sübut*) bulunmamasına bağlıdır. Her iki surette de dayanağın (*mevkufün aleyh*) sübutu bulunmamaktad›r. Yokluğunun bilinemeyişinin sebebi ise, tazammunun iltizam için gerekli olmayışının mürekkebin varlığına (*sübut*) bağlı olup, onun için aklî ve örfî bir luzumun olmamasıdır. İltizamın tazammun için gerekli olmamas› ise, basitin varlığına (*sübut*) bağlıdır. Onun akli veya örfi bir lazımı vard›r. Her iki surette de dayanak (*mevkufun aleyh*) sabit olmamaktad›r.[230]

Üsküdârî bu noktada, musannifin, lafzın türlerini izaha girişmesinden hareketle *vaz'* hakk›nda bilgiler vermektedir.

Dilcilere göre iki manaya gelen *vaz*'ın birinci ve özel manası, bir şeyi o manaya bizzat kendisiyle delalet etmesi için bir mananın karşısına koymak iken, ikinci ve genel manası ise, bir şeyi bir *karine* yard›m› ile de olsa manaya delalet etmesi için bir mananın karşısına koymaktır. Bu manalardan ikincisi, hakikat ve mecazı da şamil olmaktad›r.

[229] *ŞTM*, 66-68. pr.
[230] *ŞTM*, 69. pr., 67. dn.

Vaz'›n iki manas›ndan her biri, müfredlerde olduğu gibi *ayn'›n ayn için vaz'›*, ya da mürekkeblerde olduğu gibi *cüz'ün cüz için vaz'›* olmak üzere ikiye ayr›l›r. Ayn› şekilde *şahsi* ve *nevi vaz*'a da ayr›l›r.[231]

Şahsi vaz', düşünen canlı (*hayvan-› nat›k*) için insan›n vaz'› ve manalar için harflerin vaz'› gibi, bir mana için özellikleri ile melhuz olan bir şeyi vaz' etmektir.

Nevî vaz', türemiş isimlerin (*müştaq*), mürekkeplerin, mecazlar›n vaz'›nda olduğu gibi, melhuz bir şeyi genel bir şekilde başka şeylerle beraber vaz' etmektir. Mesela, her ism-i failin 'kendisinden türeyen eylemin kendisine nisbet edildiği müphem bir zat' için, vaz' edilmiş iki cüzden oluşan her mürekkebin 'o iki manan›n tamam› için' vaz' edilmiş olması böyle olmaktadır.[232]

Laf›zlar, Gazzâlî'nin de zikrettiği üzere farkl› itibarlarla, farkl› k›s›mlara ayr›lmaktad›r. Buna göre laf›zlar›n, manaya delaletleri (mutabakat-tazammun-iltizam), mananın genelliği ve özelliği (külli-cüzi), varlık mertebeleri, tekillik ve bileşiklik (müfred-mürekkeb), müfredin kendinde taksimi (isim-fiil-harf), laf›zlar›n manaya nisbetleri (müşterek-müteradif-mütevat›r-mütezayil/mübayin) gibi itibarlarla oluşan farkl› k›s›mlar› bulunmaktad›r.[233]

Üsküdârî ise, ilk olarak lafz›n müfred ve mürekkep şeklindeki iki kısmından söz etmektedir. Bu durumda mevzu lafz›n *cüz*ü ile, manan›n *cüz*üne delalet kastedilirse laf›z *mürekkep*tir, eğer lafzın *cüz*ü ile, maksud olan manan›n bir *cüz*ü kastedilmiyorsa laf›z *müfred*dir.[234] Fakat burada küllilik ve cüziliğin manalarda bi'z-zat, laf›zlarda ise bi'l-araz muteber olduğuna işaret edilmelidir.[235] Bu durum mant›kç›n›n laf›zlarla ilişkisinin zorunlu olması ile de irtibatlı bir durumdur. Yani mant›kç›, nas›l ki zorunlu

---

[231] *ŞTM*, 70-72. pr.
[232] *ŞTM*, 73. pr.
[233] Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 43-56.
[234] *ŞTM*, 76, 83. pr. Laf›zlar›n k›s›mlar› için ayr. bk. İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 5-6; Gazzâlî, *Mekâs›d*, s. 15-16, a.mlf., *Mi'yâr*, s. 55; F. Râzî, *AB*, s. 90-92; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 3; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 288-289; Urmevî, *ME*, s. 36-44; K.Râzî, *LE*, s. 36-44; H.H. Efendi, *TB*, s. 27-41.
Esasında delaletin aslına itibar edildikten sonra kasda itibar edilmesine gerek yoktur. İbn Sînâ'nın kasda delaletin, tamamlamak için değil (tetmîm), anlamak için (tefhîm) olduğunu söylemesi de buna işaret etmektedir. Devvânî, *ŞTM*, s. 15.
[235] K.Râzî, *ŞŞ*, c.1, s. 239.

olarak laf›zlarla ilgilenmek zorunda ise, aynı şekilde lafızların küllilik ve cüzilik hallerinden de zorunlu olarak bahsetmektedir.

Şarih bu noktada, tarifin zahirinden hareketle düşülebilecek muhtemel yanlış anlamalar› engellemek maksad›yla mürekkebin tarifindeki kay›tlardan kastedilenin ne olduğunu açıklamaktadır. Üsküdârî'nin zikrettiklerinden anlaşılana göre, netice itibariyle mürekkebin tarifinde önemli olan iki kay›t gözükmektedir. Birisi, özel isim (*alem*) olan "düşünen canlı (*hayvan-› nat›k*)" gibi örnekleri dışarıda bırakan "*delaletin kasd›*"; diğeri ise, özel isim (*alem*) olan "Abdullah" gibi örnekleri dışarıda bırakan "*manan›n kasd›*"d›r.[236]

Şarihe göre, Taftazânî manan›n kasd›n› bir kay›tla aç›klamasa da iki kayda itibar edilmesinde onlara tabi olmuştur. Dolayısıyla mürekkebi, "*cüz*ü *bir manaya delalet eden laf›z*" olarak, müfredi de, "*cüz*ü *bir manaya delalet etmeyen laf›z*" olarak bilmek doğru olmamaktadır. Özel isim (*alem*) olan Abdullah ve "düşünen canlı (*hayvan-› nat›k*)" gibi örneklerle tard ve aks yoluyla müfred ve mürekkep hakk›nda bir nakz söz konusu olmas› durumunda, buna *ifrad* ve *terkib*in iki izafi mefhum olduğu, "haysiyet kaydı"nın izafi mefhumların tarifinde muteber olduğu söylenerek cevap verilebilir. Üsküdârî'nin burada dikkat çektiğine göre musannif her ne kadar makam›n yardımıyla anlaşılacağına güvendiği için tasrih etmemiş olsa da anlaşılmas› gereken, mürekkebin, "*vaz'lardan bir vaz'a itibarla öyle olmas› aç›s›ndan cüzü bir manaya delalet eden*", müfredin de, "*vaz'lardan bir vaz'a itibarla ve öyle olmas› aç›s›ndan cüzü bir manaya delalet etmeyen*" olduğudur. Bu yüzden özel isim (*alem*) olan Abdullah'›n ilmi müfredlik vaz'›na itibarla müfred, izafi vaz'›na itibarla da mürekkep olarak tarifi doğru olmaktadır. "Düşünen canlının (*hayvan-› nat›k*) ilmi müfredlik vaz'›na ve tavsifi vaz'›na itibarla durumu da böyle olmaktad›r.[237]

Mürekkeb *tam* veya *nak›s* olmak üzere iki k›s›md›r. Tam mürekkep ise, ya "Zeyd kalkt›", "Amr dövüldü", "Zeyd ayaktad›r" gibi *haber*; ya da "döv", " Zeyd uzans›n", "Amr dövülmesin" gibi *inşâ* olur. Tam mürekkeplerin isimlendirilme sebebi, işitildiklerinde, sükut etmenin, "Zeyd'in oğlu", "faziletli adam" ve benzeri nakıs

[236] *ŞTM*, 76-79. pr.
[237] *ŞTM*, 80. pr.

mürekkeplerin aksine, müsnedün ileyhin (mübteda, fail) veya müsnedin (haber, fiil) sözün devam›n› beklemesini gerekli k›lmamas›d›r.

Nakıs mürekkebin de iki kısmı vardır. Eğer ikinci lafız, birincisi için "tahsis eden (*muhassis*)" olarak da tefsir edilen bir kay›tsa mürekkep, *takyîdî*dir. Bunun örnekleri, "Zeyd'in oğlu", "faziletli adam", "gülen veya yürüyen insan", "yazan Zeyd", "akan p›nar" ve "insan türü (nev')" gibidir.

İkinci lafız, birincisi için kayıt değilse mürekkep, *gayr-› takyîdî*dir. Bunun örnekleri ise, ya isim ve edattan oluşan "ev" (*ed-daru*) ve "evde" (*fi'd-dari*) gibi, ya da kelime ve edattan oluşan "…de/da dövdü" (*darabe fî*) gibidir.

Burada birinci ve ikinci ile, lafız itibariyle değil, rutbe itibariyle bir s›ralama kastedilmektedir. Bu da laf›z itibariyle mukayyedden önce gelen kayd› da şamil olması içindir. Mesela Farsça'daki "külab", "mehtab" ve "yahşi kişi" gibi, Küfelilere göre Arapça'daki "cerdü kat›fetin" ve "ahlaku siyabin" gibi, ittifakla yine arapçadaki "Amran darabe Zeydün" deki "Amran darabe", "râkiben câe Bekrun"deki "râkiben câe" ve benzerlerindeki gibi örnekler böyledir. Çünkü baş taraftaki ma'müllerin son taraftaki âmiller için kay›t olduklar› kesindir. Fakat rutbe itibariyle âmillerinden sonra gelmişlerdir. Bu tahkikin neticesinde, takyîdî mürekkebin *izâfî* ve *tavsîfî* olana hasr›n›n bu ve benzeri takyîdî mürekkep örnekleriyle nakzedilmiş oluşunun onlar arasında şöhret bulmuş şeylerden olduğu anlaşılmaktadır. [238]

Müfred kelimenin, mürekkebin tarifi esnas›nda zikredilen iki k›sm›na ilaveten iki kısmı daha vardır. Bunların hepsini tekrar ifade etmek gerekirse şu kısımların olduğunu görürüz: ı) Özel isim (alem) olan Abdullah gibi, hem kendisinin hem de manas›n›n bir *cüz*ü olan, lafz›n›n bir *cüz*ü manan›n bir *cüz*üne delalet eden fakat maksud olan manan›n bir *cüz*üne delalet etmeyen laf›zlar. ››) Belirli bir insana özel isim (*alem*) olmuş "düşünen canlı (*hayvan-› nat›k*)" gibi, hem kendisinin hem de manas›n›n bir *cüz*ü olan, lafz›n›n bir *cüz*ü maksud olan manan›n bir *cüz*üne delalet eden, fakat ona delaleti kasdedilmeyen lafızlar. ıı) İstifham hemzesi gibi, *cüz*ü olmayan laf›zlar. ›v) Zeyd ve

[238] *ŞTM*, 81-82. pr.

insan gibi, bir *cüz*ü olan ama ister kastedilsin ister kastedilmesin, *cüz*leri asla bir manaya delalet etmeyen laf›zlar.

Baz›lar› ise buna bir *cüz*ü olan ama manası olmayan diye beşinci bir kısım daha ilave etmişler ve örneğinin nokta lafzı olduğunu söylemişlerdir.[239]

Müfred lafzın bir diğer taksimi, kelime/fiil (heyetiyle üç zamandan birine delalet eden laf›z), isim (heyetiyle zamanlardan birine delalet etmeyen laf›z) ve harf (tek başına bir manaya delalet etmeyen lafız) şeklindedir.[240]

Üsküdârî'ye göre, asl›nda kelimenin tarifinin tamamlanmas›nda zamanlardan biriyle zaman›n tayin edilmesine ihtiyaç olmamakta, zaman›n mutlak olarak zikredilmesi yeterli olmaktadır. Çünkü kelimenin dışında başka bir şeyde mutlak olarak zamana delalet bulunmamaktad›r. Fakat musannif izah etmek istediği için onu da zikretmiştir.[241]

Burada Üsküdârî, *vücûdî kelimeler*in –bunlar *nâk›s fiiller* olarak da bilinir- zikredilen müfred lafızlardan edatlara mı yoksa kelimelere mi dahil oldukları şeklinde bir başka tartışmaya daha işaret etmekte ve musannife göre bunların kelimeye dahil olduğunu söylemektedir.

Üsküdârî'ye göre, buradaki ihtilaf, mülahaza esnas›nda manalar›n müstakil oluşundaki ihtilafa mebnidir. Fakat buradaki tartışma (*kelam*), mülahazada manan›n müstakilliği ile kastedilenin ya oradaki mutabakat manası, ya da mutabakat olsun, tazammun olsun, iltizam olsun mutlak olarak istiklal manas› olmas› hakk›ndad›r.

---

[239] *ŞTM*, 83. pr. Müfred ve mürekkebin burada zikredilen kısımları için ayr. bk. İbn Sînâ, I., *Necât*, s. 11.
[240] *ŞTM*, 84-85. pr.
Aristo, ilk olarak Platon gibi, cümlenin ögeleri anlam›nda sadece isim ve fiilden söz etmektedir. Bk. Aristoteles, *Kitâbü'l-İbâre*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Mant›ku Aristo içinde), I., s. 100-101. Fakat Ross, Aristo'nun isim ve fiilin her zaman yeterli olmadığının farkında olduğunu ve mantığın ikinci kitab›nda (*Peri-Hermenias*) çok da başarılı olmayan bir şekilde edatlarla meşgul olduğunu söylemektedir. Bk. Ross, *Aristoteles*, s. 45. Aristo'nun *Peri-Hermenias*'ta lafızları isim, kelime ve edat olarak incelediği bilgisi için ayr›ca bk. Türker, Sad›k, *Fârâbî'de Dil Mantık İlişkisi* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. x›››. Fârâbî ise, anlama delalet eden laf›zlar› kesin olarak isim-fiil-harf şeklinde taksim etmiştir. Bk. *Elfâz*, s. 41-42.
[241] *ŞTM*, 84-85. pr.

Eğer birincisi kastedilmişse, nâkıs fiillerin edat kabilinden oluşunda şüpheye de tartışmaya da gerek olmamaktadır. Çünkü bu takdirde fiillerin tamamı edat kabilinden olmaktad›r. Zira fiiller, oluştan (*hades*), zamandan ve faile nisbetten mürekkeptir. Üsküdârî'ye göre, mant›kç›lar nâkıs fiillerin dışındaki fiiller kelime kabilindendir diye ittifak etmişlerken, nâkıs fiilleri diğer fiiller arasında edat kabilinden olmaya tahsis etmenin anlamı olmadığı gibi, mutlak manada istiklali murad ettikleri açıklık kazandığı için de mutabakat manas›nda istiklali kasdetmeye imkan bulunmamaktad›r.

Üsküdârî'ye göre, nâkıs fiillerin kelime kabilinden olduğunu söyleyen bir kimse ya *zaman* anlamındaki tazammunî mananın müstakilliğine, ya da *oluş* (*hades*) anlam›ndaki tazammunî mananın müstakilliğine itibar etmektedir. Birinciye imkan yoktur. Çünkü delalet edilen mananın müstakilliği ile kastedilen, bu delalete itibarla kendisiyle haber verilmeye elverişli olmasıdır. Nâkıs fiillerin, tazammunî olarak kendisine delalet ettiği *zaman* ise, gizli olmadığı üzere delalet esnasında bu salahiyette değildir. Böylece itibarın ikincisine, yani oluştan (*hades*) ibaret olan tazammunî mananın müstakilliğine olduğu açıklık kazanmış olmaktadır.[242]

Nâkıs fiillerin kelime kabilinden olduğunu söyleyen kimse ise, mesela "*kâne*"nin tazammunî olarak delalet ettiği "*kevn*" mefhumunun mülahazada müstakil mana olmaya elverişli olduğu görüşünü benimsemiş demektir. Çünkü ona delaleti esnas›nda, orada muteber (*me'huz*) olan kevnin, zat›nda melhuz olan kevn olmas›na mebni olarak onunla haber vermektedir. "Dövdü (*darabe*)" fiilinden alınmış "dövmek (*darb*)" gibi zikredilmesine ihtiyaç duymaks›z›n icmalî olarak müteallak›n› akletmeyi gerekli görürse o, zat›nda melhuz olan "dövmek"tir. Zikredilmesine ihtiyaç duymaks›z›n icmalî olarak "döven (*darib*)" ve "dövülen (*madrub*)"in akledilmesini gerekli görürse onda muteber (*me'huz*) olan kevn külli bir mana için vaz' edilmiş olur. Böylece de ibtida gibi olur ki o, zat›nda melhuz külli bir mana için vaz' edilmiş ve zikredilmesine ihtiyaç olmaks›z›n müteallak›n›n icmalen akledilmesi onu gerekli kılmıştır. Bu itibarla o, mesela aklın "seyr" ve "Basra" arasındaki hali açısından mülahaza ettiğinde kendisini o ikisinin bilinmesi için alet kılan şeyin, yani edat›n aksine isimdir. Zira bu itibarla "kane", mefhumiyetten müstakil bir mana olmuş, kendisi

[242] *ŞTM*, 86-87. pr.

hakkında hüküm verilen şey (*mahkümün aleyh*), ya da kendisiyle hüküm verilen şey (*mahkümün bih*) olmaya elverişli olmamış ve müteallakı özellikleri ile (*bi-hususihi*) zikredilmeksizin akledilmesi mümkün olmamıştır. Böylece de bu itibarla edat, yani "min" manasında olmuştur.[243]

Nâkıs fiillerin edat kabilinden olduğunu söyleyen kimse ise, onda muteber (*me'huz*) olan "kevn"in, zat›nda melhuz olan kevn olmay›p, mesela "Kâne Zeydün âlimen" örneğinde, ayn› "min"in manas›n›n "seyr" ve "Basra" aras›nda bir hal olan ibtida olmasında olduğu gibi, "Zeyd" ve "ilim" arasındaki bir hal açısından muteber (*me'huz*) olan kevn olduğu görüşünü benimsemiş demektir. Böylece "min" lafzı gibi, külli mefhumun cüzilerinden her biri için vaz' edilmiş ve edat kabilinden olmuş olmaktad›r.

Üsküdârî'nin tartışmanın başında zikrettiği şeye göre, "nâkıs fiillerin dışındaki fiiller kelime kabilindendir" diye ittifak edilmişken, diğer fiiller arasından nâk›s fiilleri edat kabilinden olmaya tahsis etmenin anlam› yoktur demekte ve musannifin tercih ettiğinin de bazı eserlerinde açıkladığı üzere nâk›s fiillerin kelime kabilinden olmas› olduğunu söylemektedir.[244]

Müfred laf›z, "*manas›n›n müstakil olmas›*" durumuna göre *kelime, isim* ve *edat*a ayrıldığı gibi, "*manas›n›n müttehid olmas›*" durumuna göre ikinci bir taksimle *alem, mütevati, müşekkek, müşterek, menkul, hakikat* ve *mecaz*a da ayr›lmaktad›r.[245]

"İki yahut daha fazla manasının olmaması" anlam›nda müfredin tek bir manas› olmas› durumlar›ndan bahseden, alem, mütevatı ve müşekkekin tariflerinde zikredilen "*manas› müttehidse*" sözünün müşterek alemleri, mütevatıları, müşekkekleri, müşterekleri, tarifin dışında bıraktığını söyleyen bir itiraz söz konusu olmaktadır. Üsküdârî ilk ad›mda bu itiraza, manadan kastedilenin, kendisine k›yas edilen (*makisün aleyh*) mana olduğunu, yani müfred lafzın tek bir manaya kıyas edilmesi durumunda *alem, mütevat›* veya *müşekkek*; birden fazla manaya k›yas edilmesi durumunda ise *müşterek, menkul* veya *hakikat* ve *mecaz* olacağının söylenerek cevap verildiğini

[243] *ŞTM*, 88. pr.
[244] *ŞTM*, 86. pr.
[245] *ŞTM*, 90. pr.

zikretmektedir. Bir diğer cevabın ise, mananın ittihad› ile kastedilenin, itibarî taksime göre müfredin bir çok manas› olsa da, tek bir manan›n olmas› bak›m›ndan tek bir manasının olması olduğunu söylemektedir.[246]

Bir başka itiraz iki şeyi problem olarak görmektedir. Bunlardan birine göre, mana ile kastedilen, hemen akla gelen gibi hakîkî mana ise hakikat ve mecaz›n manan›n çokluğunun kısımlar›ndan k›l›nmas› doğru olmamaktadır. Eğer mana ile kastedilen, vaz' hasebiyle olmanın gerektirdiği gibi, hakîkî ve mecazî manadan genel ise veya onun durumu onun için vaz' edilmiş olmaksa, lafız, teşahhus etmiş mecazî manas›na itibarla mukassime dahil olduğu halde kısımlardan çıkmaktadır. Netice olarak bu itiraz, "*manan›n müttehid*" olması şeklinde tarifin başında zikredilen kaydın, bir tür lafz› tarifin kapsamı dışında bıraktığını söylemekte ve "mana" ile kastedilmesi muhtemel her iki şeyin de kesinlikle batıl olduğu kanaatini taşımaktadır.

Üsküdârî burada ikinci ş›kk›, yani kastedilen şeyin hakîkî ve mecazî manadan daha genel olduğu şıkkını tercih etmekte ve itirazda zikredilen ifadeleri tek tek ele alarak cevap vermekte, burada yapılması gereken şeyin itirazda söz konusu edilen lafzın, kısımların dışında kaldığını tercih etmek ve azlığı (*nedaret*) sebebiyle tarifin dışında kalmasının caiz olmas›ndan dolayı bunda bir sakınca olmadığını düşünmek olduğunu söylemektedir.[247]

Taftazânî'nin bahsetmediği halde Üsküdârî'nin değerlendirdiği bir başka lafız türü ise, hiçbir münasebet olmadan hakîkî manasından başka bir manaya nakledilmiş *mürtecel* laf›zd›r. Mesela, "Cafer" lafz›, bir insan şahsı için özel isim (*alem*) olmuştur. Böylece "küçük nehir" manasıyla hiçbir ilişkisi kalmayarak *menkul* olmuştur. Bunun müşterek lafza mı dahil, yoksa kendi başına bir kısım mı olduğu sorusuna Üsküdârî, muhakkiklerin, onun müştereke dahil olduğu görüşünü benimsediklerini söyleyerek cevap vermektedir. Çünkü ondaki münasebet muteber değildir. Sanki o ilk manada hiç mülahaza edilmemiş ve ondan nakledilmemiş gibidir. Bununla birlikte onun başlı başına bir kısım olduğu da söylenmiştir.[248]

---

[246] *ŞTM*, 91-92. pr.
[247] *ŞTM*, 93-97. pr.
[248] *ŞTM*, 111-112. pr.

Laf›zlar bahsinde Üsküdârî'nin dikkat çektiği bir başka tartışma ise, hakikat ve mecazın bir manada kullanılmalarının şart olup olmadığı meselesidir. Dilcilere göre, hakikat ve mecaz›n bir manada kullanılmaları şart olup, lafız kullanımından önce hakikat ve mecaz olarak isimlendirilememektedir. Buna göre hakîkî ve mecazî manas›na nisbetle bu iki laf›z kullan›lmadan önce k›s›mlar aras›nda vas›tad›r. Çünkü o mukassime dahildir. Yani bir çok manas› yoktur ve kısımların dışındadır. Mantıkçılara göre ise, hakikat ve mecazın kullanılmaları şart değildir. Üsküdârî'ye göre ise, bunlar ıstılah farklılığı kabilindendir.[249]

Üsküdârî'nin lafızlar bahsinin sonunda dikkat çektiği bir başka husus bu taksimin itibârî olduğudur. Kısımlar haysiyet kaydına itibarla diğer kısımlara tekabül etmekte, aksi takdirde önceki taksimle (*alem, mütevatı, müşekkek*) sonraki taksim (*müşterek, menkul, hakikat, mecaz*) aras›nda tekabül olmamaktad›r. Çünkü tek bir laf›z, iki şahsa özel isim olmuş "insan" ve "beyaz" gibi baz› manalar›na itibarla *alem*, baz› manalar›na itibarla *mütevat›* veya *müşekkek* olabildiği gibi, yine tek bir laf›z, baz› manalar›na itibarla *müşterek*, baz› manalar›na itibarla *menkul*, baz›lar›na itibarla da *hakikat* ve *mecaz* olabilmektedir.[250]

III. Müfred Manalar-Beş Külli

Laf›zlar manaya delalet etmeleri aç›s›ndan ve zorunlu olarak mant›k ilminin konusu kabul edilmişti. Bir de lafızların delalet etmesi açısından değil, kendiliklerinde durumu aç›s›ndan manalar›n incelenmesi gerekmektedir. Gazzâlî farkl› itibarlarla manalar›n k›s›mlar›ndan söz etmektedir. Gazzâlî'ye göre manalar, varolanlar›n (mevcûdât) idrakimize nisbeti, genellik ve özellik itibariyle baz› manalar›n baz›s›na nisbeti, belirlilik (taayyün)-belirsizlik (adem-i taayyün) ve baz› manalar›n baz›s›na nisbeti, zâtî ve arazînin kendilerinde durumlar›, mahiyete dair sorulan sorunun cevab›nda söylenenler gibi itibarlarla farkl› k›s›mlara ayr›lmaktad›r.[251] Bu bahiste incelenen külliler aras›ndaki nisbetler, küllinin k›s›mlar› gibi meseleler Gazzâlî'nin sözünü ettiği farkl› itibarlarla ortaya ç›kmaktad›r.

---

[249] *ŞTM*, 118. pr.
[250] *ŞTM*, 120. pr.
[251] Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 60-80.

Burada işaret edilmesi gereken bir başka husus, mant›kç›n›n külli manalarla olan irtibatıdır. Bilindiği üzere mantık ilminde müfredlerin incelenmesi ile ulaşılmak istenen yer tasavvurî bilinenlerden tasavvurî bilinmeyenlerin elde edilme şekilleri hakk›ndaki bir bilginin meydana gelmesi idi. Bu maksat, değişebilir olmalarından ve bununla ilgili olarak düzenli bir görünüm arz etmemelerinden dolay› ilimlerde dikkate al›nmayan cüzilerle gerçekleşebilecek bir şey değildir. Dolayısıyla mantıkçı, bu noktadaki ilgisini küllilere hasretmektedir.

Beş külli meselesi İslâm dünyas›na Porpyhrus'tan intikal etmekle beraber, İslâm mant›kç›lar›, Üsküdârî'nin külliler konusunun sonucu olarak incelediği küllinin *mantîkî*, *tabiî* ve *aklî* şeklindeki ayrımı yaparak, önceki bazı meselelerden doğan problemi aşmaya çalışmışlardır. Bu noktada da mütekellimin ile felasife aras›nda zihnî varlığa dair görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Biz şimdi as›l metnimize dönelim.

Mefhumun doğruluğu hakkındaki hükmü bir çok şey için düşünmek mümtenî ise *cüzî*; böyle değilse, yani doğruluğu hakkındaki hükmü bir çok şey için düşünmek mümtenî değilse *külli* olmaktad›r.[252]

Buradaki mefhumdan murad, ak›lda has›l olmas› aç›s›ndan ak›lda meydana gelen şeydir. Bununla da, mahiyetlere ar›z olan küllilik, cüzilik vb. ikinci ma'kullerin (*ma'kûlât-› sâniye*) kısımları kastedilmektedir. Tarifde de zikredildiği üzere bunların ak›lda meydana gelmeleri şarttır. Bu durum varlık (*vücud*), yokluk (*adem*) ve benzerlerinin aksinedir. Çünkü bu zikredilenlerin ak›lda meydana gelmeleri için ar›z olmalar›nda problem olmaks›z›n, ne ise o olmalar› aç›s›ndan mahiyetlere ar›z olmalar› caizdir.

Burada Üsküdârî, küllinin k›s›mlar›ndan bahsetmektedir. Esas›nda külliler önce mefhumları meydana gelen sonra da bu mefhumların karşılığında isimler vaz' edilen itibari şeylerdir. Bu mefhumların dışında küllilerin manas› bulunmamakta onlar ancak aklî varl›klar olarak dikkate al›nmaktad›r. Dolay›s›yla küllinin hariçte mümteni ya da

[252] *ŞTM*, 121, 127. pr. Müfredlerin külli-cüzi şeklindeki taksimi her ikisi hakkındaki çeşitli meseleler için ayr. bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 12; a. mlf., *MS*, s. 151; a.mlf., *el-İşârât*, 5-6; a.mlf., *Medhal*, s. 20-21; Gazzâlî, *Mekâs›d*, s. 15-16; a.mlf., *Mi'yâr*, s. 44-45; a.mlf., *Mihakkü'n-nazar*, s. 78-83; F.Râzî, *AB*, s. 92; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 4-5; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 289; Urmevî, *ME*, s. 45; Molla Fenârî, *Şİ*, s. 15-16; H.H. Efendi, *TB*, s. 41-64.

mümkün oluşu külli mefhumların kendilerinin gerektirdiği bir şey olmamakta, onlar›n hariçte varl›klar›ndan ancak aklın ihtimal dahilinde gördüğü bir şey olarak bahsedilebilmektedir.[253]

O halde, bu ihtimale göre külli, hariçteki fertleri itibariyle alt› k›sma ayr›lmaktad›r:

ı. Allah Teala'nın şeriki gibi hariçteki fertleri mümteni olanlar.

ıı. Yakuttan dağ ve anka gibi, hariçteki fertleri mümkün olanlar, ama bulunmayanlar.

ııı. Fertleri bildiğimiz güneşe münhasır olan bu güneş gibi, kendinden başkası mümkün olmakla beraber hariçte sadece tek bir fert olarak bulunanlar.

›v. Vacibü'l-vücud gibi kendinden başkası mümteni olmakla beraber, tek bir ferd olarak bulunan külli.

v. Y›ld›zlar gibi, sonsuz olarak hariçte birçok varlığı bulunanlar.

v›. Allah›n bilgisi ve iradesi dahilinde olanlar gibi, sonsuz olmayarak hariçte bir çok varlığı bulunanlar.[254]

Sonraki konu, iki külli aras›ndaki nisbetlerdir. Nisbetler meselesinde sadece iki külliden bahsedilmesinin sebebi ise, mant›kta cüziden ancak istidrad olarak söz edilmesidir. Buna ilaveten, nisbetlerin tamam› iki cüzide ve cüzi ile küllide geçerli değildir. Çünkü birincide sadece tebayün (Zeyd ve Amr gibi) ve müsavat (yazan/katip) ve gülen/dahik gibi), ikincide sadece Zeyd ve attaki gibi tebayün veya ona münhas›r külli ile cüzideki gibi müsavat vard›r. Bu da Vacib Tealan›n zat› ve vacib li-zâtîhinin mefhumu, bu görülen güneş ve güneşin mefhumu veya Zeyd ve insandaki mutlak genellik gibidir. Bu ikisi arasında umum husus min vechin yokluğu ise açıktır.[255]

---

[253] K.Râzî, *ŞŞ*, c.1, s. 288.
[254] *ŞTM*, 127-129. pr. ayr. bk. F.Râzî, *AB*, s. 92-93; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 290; Urmevî, *ME*, s. 45.
[255] *ŞTM*, 130. pr., 123. dn. İki külli arasındaki nisbetler için ayr. bk. Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 63; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 291; Urmevî, *ME*, s. 49.

Bilindiği üzere iki külli arasında *mübayenet* (insan ve eşek), *müsavat* (insan ve nat›k), *umum-husus mutlak* (insan ve canl›l›k) ve *umum husus min vech* (beyaz ve canlılık) olmak üzere dört tür nisbet ilişkisi bulunmaktadır.[256]

Üsküdârî, musannifin külliyi başka bir manaya itlak etmeyişinin, küllinin hakiki olan tek bir manas›nın olduğu düşüncesini akla getirebileceğinden hareketle bunun böyle olmadığını, cüzinin de birisi *hakîkî*, diğeri *izâfî* olmak üzere iki türü olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Kutbeddin Râzî'nin *Metâliu'l-envâr* şerhindeki, "burada ikisi cüzi biri külli olmak üzere üç mefhum var." şeklindeki sözünün zahirinden anlaşılan da Üsküdârî'nin bahsettiği ihtimali güçlendirmektedir.[257] Fakat Seyyid Şerif *Metâliu'l-envâr* hâşiyesinde, doğru olanın, küllinin de iki manası olması olduğunu ifade etmiştir. Onlardan biri hakiki iken, diğeri *Şemsiyye* şerhindeki sözünden de anlaşıldığı üzere izafidir.[258] Çünkü izafi cüzinin muzaflar› olmas› gerekmekte, bu da izafi cüzide muteber olan›n bi'l-fiil başka bir şeyin (canl› gibi) alt›nda münderic olmas› veya hadd-i zatında bir şeyin altında indiracının mümkün olması zorunluluğundan dolayı, hakiki küllinin kendisi (ayn) olmamaktad›r. Dolay›s›yla bu mefhumlar›n, muzaflar› bi'l-fiil onun alt›nda münderic veya onun alt›nda indiracı mümkün olan başka bir şey olduğu aç›kl›k kazanmaktad›r.[259]

Önermelerin terkibinde sadece anlamlı lafızların bulunmasının yeterli olmayışı, buna ilaveten bu lafızların hangi tür anlamlardan oluştuğunun da bilinmesine duyulan ihtiyaç, mant›k disiplininde beş külli denilen konuyu ortaya çıkarmıştır. *Topica*'da[260] dağınık bir şekilde de olsa beş külli konusunu inceleyen Aristo'dan beri meselenin bir anlam teorisi şeklinde düşünüldüğü görülmektedir. Aristo'nun bu konuyla ilişkili görüşleri, Porphyrius tarafından beş külli adı altında incelenmiş, önce Süryanice'ye, ardından da Arapça'ya tercüme edilmiştir. Aristo'nun aksine İslâm filozoflar› bu meseleye önem atfetmişler ve eserlerinde üzerinde durmuşlardır. Özellikle Fârâbî,

[256] *ŞTM*, 131. pr.
[257] K.Râzî, *LE*, s. 48.
[258] K.Râzî, *ŞŞ*, c.1, s. 310-312; Cürcânî, *Hâşiye ala Levâmiu'l-Esrâr*, İstanbul, 1303, s. 122-123; a. mlf, *Hâşiye ala Şerhu'ş-Şemsiyye* (Şuruhu'ş-Şemsiyye içinde), İstanbul, t.y., s. 239.
[259] *ŞTM*, 137. pr.
[260] Aristoteles, *Kitâbu't-Tobika*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Mant›ku Aristo içinde), II-III., ilgili yerler.

Îsâgucî ve *Kitâbü'l-Huruf*'ta bu meseleyi bir anlam teorisi şeklinde incelemiştir.[261] İbn Sînâ ise, *eş-Şifâ*'nın Mantık bölümüne girişte (*Medhal*) bu meseleyi izah etmiş, sonraki dönemlerde de mesele tasavvurat k›sm›n›n esas› (mebadi) olarak incelenmeye devam edilmiştir.[262]

Üsküdârî klasik işleyiş tarzına bağlı kalarak meseleyi incelemekte ve küllinin *cins* (cins-i qarip-cins-i baid), *nev/tür* (nev-i hakiki-nev-i izafi), *fasl* (fasl-› qarip-fasl-› baid/mukavim-mukassim), *hassa* (laz›m-mufar›k) ve *araz-› amm* (laz›m-mufar›k) şeklindeki beş kısımdan, onlar›n tariflerinden ve tariflerindeki kay›tlardan bahsetmektedir. Bunlar›n zaten bilinmesinden hareketle, takip ettiğimiz usule de uyarak Üsküdârî'nin külliler bahsinde önem vererek zikrettiği noktalara dikkat çekelim.

Üsküdârî ilk olarak Taftazânî'nin cinsi tarif ederken külli lafz›n› zikretmemesini tahlil etmekte, külli lafz›n›n "söylenenin (*mekul*)" cinsi olmakla beraber hazfedildiğini, cinsin tam tariflerde zikredilmesinin ise gerekli olduğunu, çünkü tarifte bizzat ulaşılmak istenenin sadece temyiz değil, mahiyetleri de ihata etmek olduğunu söylemektedir. Zira temyiz, mahiyetin ortaya ç›kmas› için gerekli olan ikincil (tâbi) bir hedeftir. Fakat yine de tarifi beş küllinin ard›nda zikretmesinden, beşden her birinin külliden bir ferd olduğu veya icaz olarak nakıs resmini kasdettiği açıklık kazanmıştır.[263]

Üsküdârî'nin burada işaret ettiği bir başka şey, nefs-i emrde fertleri olan her küllinin, o fertlere kıyasla küllinin nev'in dışında kalan kısımlarından biri olsa da, o fertlere muzaf olmuş hassalarına kıyasla nev' olduğunu bilmek gerektiğidir. Mesela canl›l›k, insanl›k ve atl›k kavramlar› (*mefhum*) fertlerine k›yasla *cins*tir, kendisine muzaf

[261] Fârâbî, *Kitâbü Îsâgucî*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1985, s. 76-85. Ayr. bk. Türker, Sad›k, *Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi*, s. 48.

[262] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *Mant›k*, *Medhal*, ilgili yerler; a.mlf., *en-Necât*, s. 12-18; a.mlf., *el-İşârât*, s. 9-16; a.mlf., *MS* (Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'nın "El-Mucezü's-Sağîr Fi'l-Mant›k Adl› Risalesi" içinde), s. 151-152; Gazzâlî, *Mekâs›d*, s. 18-22; a. mlf., *Mi'yâr*, s. 68-78; Bağdâdî, *el-Mûteber*, I., s. 16 vd.; F.Râzî, *AB*, s. 94-114; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 5-9; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 289-290; Urmevî, *ME* (K.Râzî, *LE*), s. 60-93; Molla Fenârî, *Şİ*, s. 19-26; H.H. Efendi, *TB*, s. 73-91.

[263] *ŞTM*, 139. pr. Cinsin tarifiyle ilgili olarak Üsküdâri'nin burada gündeme getirmediği bir başka tartışma daha bulunmaktadır. Bu tartışmada taraflardan biri, cinsin tarifinde zikredilen "çok şeye söylenen"le kastedilenin bilfiil söylenen olmadığını, zira kastedilenin bilfiil söylenen olması durumunda fertleri hariçte ve zihinde var olmayan külli mefhumların tarifden çıkması gerekeceğini, dolayısıyla kastedilenin, "çok şeye söyleniyor olmaya elverişli olma" olduğunu söylemektedir. Devvânî, iki açıdan problemli bulduğu bu görüşü eleştirdikten sonra, küllilerin farazî küllîlere değil de nefs-i emr hasebiyle fertleri olan beş külliye hasredilmesinin problemli olduğuna işaret etmektedir. Devvânî, *ŞTM*, s. 23-24.

olduğu hassalara kıyasla *nev'*dir. Düşünen, gülen ve yürüyen hakkındaki söz de böyle olmaktadır. Bu sebeple beş külliden her birinin tarifinde, haysiyet kay›tlar›na itibar etmek gerekmektedir. Mesela "cins"in tarifinde "*onlara söylenmek aç›s›ndan (min haysü) hakikatleri farkl› çok şeye söylenendir*"; "nev"in tarifinde ise "*öyle olmas› aç›s›ndan (min haysü) hakikatleri ayn› çok şeye söylenendir*" denilir. Aynı şekilde "canl›", fertlerine itibarla cinsin tarifine dahilken, cinsin tarifinde muteber olan haysiyet kayd›yla, hassalar›na itibarla ona sad›k olan nev'in tarifinin dışında kalmaktad›r. Bu sebeple, nev'îlikleri, Zeyd'in ve Amr'ın canlılığı gibi hassalarına kıyasla olan nev'lerin cinsin tarifinin dışında bırakılması, sadece "hakikatleri muhtelif çok şey" sözüyle değil, ancak haysiyet kayd›yla olmaktad›r.[264]

Üsküdârî'ye göre, nev' ve fasl cinsten bir cüz olmalarına rağmen Taftazânî'nin cinsi nev'e takdim etmesinin, fasl› da nev'den sonra zikretmesinin sebebi, nev' için olan ikinci manan›n beyan›n›n cinse, takvim ve taksime dair fasl›n hükümlerinin beyan›n›n da nev'e bağlı olmasıdır. Yahut meşhur olana göre bunun sebebi, cinsin genelliğinin cinsin nev'e takdimini, nev'in tamamlığının da nev'in fasla takdimini gerektirmesidir.[265]

Üsküdârî bu bahiste bir de temsilin neden insan ve canlı ile yapıldığından bahsetmektedir. Bu temsil, mant›kç›lar›n zâtî küllileri *bi-hasebi'l-farz* tertib etmeleri sebebiyledir. Külliler konusunda temsile kendileri için haz›rl›k olmas› için insan›, sonra canl›y›, sonra cism-i nâmîyi, sonra cismi, sonra cevheri koymuşlardır. Mesela insan›n hakiki nev', canl›n›n cins olmay›p, hassa ve araz-› amm olmalar› da caizdir.[266]

Üsküdârî'nin beş külli konusunda Taftazânî'nin ifadelerini belirgin hale getirdiği bir başka görüş farklılığı, *nev-i hakîkî* ile *nev-i izâfî* aras›ndaki nisbete dairdir. Bu durumda Taftazânî'nin, iki nev arasında umum husus min veche dair zikrettiği şey, müteahhirinin görüşüne göre olurken, kudemanın ve İbn Sînâ'nın Şifa'daki görüşü ise nev-i izâfînin nev-i hakîkîden mutlak olarak daha genel olduğu şeklindedir.[267]

[264] *ŞTM*, 140-141. pr. Ayr. bk. 168. pr.
[265] *ŞTM*, 145. pr.
[266] *ŞTM*, 149. pr.
[267] *ŞTM*, 150. pr.

Üsküdârî burada hassanın tarifindeki ıstılahlaştırmaya dair tespitlerde bulunmaktad›r. Ona göre baz› mant›kç›lar, musannifin Şemsiyye risalesi şerhinde açıkladığı üzere, hassan›n *mutlak* olarak nev-i hakîkînin hassas›na münhas›r olmas›na göre ıstılahlaştırmışlardır. Dolayısıyla hassanın, "tek bir nev'in fertlerine özgü hariç"le bilinmesi bu ›st›laha göre olmuş olmakta ve böylece cins-i âlînin hassalar› hariçte bırakılmış olmaktadır.

Buna göre, Taftazânî'nin ifadesindeki "*tek bir hakikat*"le nev'î hakikat kastedilmişse hassanın tarifi zikredilen ıstılaha uygun olmuş olmakta, onunla nev'î, izafî ve cinsî hakikatten mutlak olarak daha genel bir şey kastedildiği takdirde ise, tarif cins-i âlîlerin hassalarını da şamil olmaktadır. Bu iki takdire göre de hassa ile kastedilen, ya sadece insan için "gülen" gibi kendinin dışındaki bütün şeylere kıyasla bir şeye özgü olan *mutlak hassa*; ya da insana nisbetle "yürüyen" gibi kendi dışındakilerin bazılarına kıyasla bir şeye özgü olan, mutlak hassadan ve izafi hassadan daha genel bir şey olmaktad›r. Bu durumda ise, musannifin tarifinin zahiri "sadece" kayd›yla *izâfî hassa*ları çıkardığı için birinciye özgü olmaktadır. Çünkü o da aynı şekilde muhtelif hakikatler altındaki şeye söylenmektedir. Bunda bir sakınca da gözükmemektedir. Çünkü dört külliyi kasîm olan hassa, mutlak hassadır, çoğunluğun benimsediği gibi kendisinden daha genel bir şey değildir. Musannifin sözünden hareketle bazılarının, beş külliden biri olan hassan›n, mutlak ve izafi olandan daha genel olduğu görüşünü benimsemeleri mümkündür.[268]

Üsküdârî'nin hassan›n anlamlar› ile ilgili bu tahkikinin *Tehzibü'l-mant›k* şarihlerinden Celaleddin Devvânî'nin izahı ile tam olarak örtüşmediği görülmektedir. Zira Devvânî'nin zikrettiğine göre, hassan›n *evvelî*, *mutlak* ve *izâfî* olmak üzere üç anlam› bulunmaktad›r. Nitekim O, hassan›n mutlak ve izâfî olmak üzere iki anlam› bulunduğunu, halbuki Taftazânî'nin tarifinin bunlardan ikincisini dışarıda bıraktığı için efrâd›n› câmi olmadığını savunan bir iddiaya, Üsküdâri'nin de zikrettiği gibi, dört külliyi kasîm olan hassan›n *mutlak hassa* değil, *birinci manadaki hassa* olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.[269] Taftazânî'nin kasdettiği anlamın hassanın ilk anlamı olduğunu söyleyen Devvânî ile, kastedilenin, mutlak hassa olduğunu söyleyen Üsküdârî

[268] *ŞTM*, 165-166. pr.
[269] Devvâni, *ŞTM*, s. 28.

aras›ndaki fark da bu noktada ortaya ç›kmaktad›r. Fakat Devvânî'nin müşterek bir kullan›mla hassaya ilk anlam›n ve mutlak anlam›n verilmesinin, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki görüşünden kaynaklandığını söylemesi, buna ilaveten Üsküdârî'nin "*bazılarının beş külliden biri olan hassanın, mutlak ve izafi olandan daha genel olduğu görüşünü benimsemeleri mümkündür*" şeklindeki ifadeleri, Üsküdârî'nin, Celaleddin Devvânî'nin sözünü ettiği farklı kullanımlardan haberdar olduğu ve o kullanımlardan birini tercih ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Üsküdârî'nin, hassa ile araz-ı amm bahsinde zikrettiği önemli meselelerden biri ise, hassa ve araz-› ammdan her birinin *araz-› laz›m* ve *araz-› müfar›k* olmak şeklindeki kısımları, özellikle de lazımın iki farklı şeklidir. Hassa ve araz-› ammdan her birinin zihinde ya da hariçte mevcut olan bir şeyden ayrılması (*infikak*) mümteni ise *laz›m*d›r.

Laz›m da ya *mahiyete* ya da *vücuda* nazarlad›r. Mahiyet, zihnî ve haricî varlığa itibarla mutlak mevcut olan mahiyettir. Bu, *mahiyetin laz›m›*d›r (*lâzimü'l-mahiye*). Bir şeyin mahiyetin lazımı olması demek, mahiyet ne zaman var olursa, o laz›mla muttas›f olarak var olacak demektir. "Dört" için "çiftlik" böyledir. Zira dört, zihinde de olsa hariçte de olsa ancak çift olarak bulunabilmektedir.

Lazımın vücuda nazarla oluşu ise, özellikleriyle hariçte ya da zihinde oluşudur. Hariçteki varlığa nazaran lazım olanın hariçteki varlığı lazımdır. Mesela cismin yer kaplama (*tahayyüz*) özelliği zihinde değil, ancak hariçteki varlığında laz›m olmaktad›r. Zihindeki varlığa nazaran lazım olanın da, zihindeki varlığı lazımdır. Bunun örneği ise insan›n külliliği gibidir, zira o akli varlıkta lazım olmaktadır.[270] Daha aç›k olmas› itibariyle verilebilecek örnek ise, habeşînin siyahlığıdır. Çünkü onun siyahlığı varlığı ve ferdiyeti (teşahhus) için gerekli iken, mahiyeti için gerekli olmamaktadır. Aksi takdirde, siyahl›k insan mahiyetinin laz›m› olsayd› bütün insanlar›n siyah olmas› gerekecekti.

[270] *ŞTM*, 169. pr. Devvânî, Taftazânî'nin burada zikredilen taksimini düzenli olmadığı ve taksimden beklenen karşıtlığı (tekabül) sağlamadığı gerekçesi ile tenkit etmektedir. Zira O'na göre, taksimin bu noktada gündeme getirilmesinden maksat, meselenin mahiyetin lazımı olacak şekilde değil, bu mahiyetin varlığı için lazım olacak şekilde zikredilmesidir. Devvânî'nin, Taftazânî'den farklı olarak yaptığı taksime göre ise, lazımın yine iki kısmı bulunmaktadır. Bunlardan biri iki varlığın da lazım olan şeydir, ikincisi ise belirli tek bir varlığın lazımı olan şeydir. Devvânî, bu iki taksimin farklı olmakla birlikte taksimlerdeki ilk k›sm› "mahiyetin laz›m›" olarak isimlendirme noktas›nda ayn› olduklar›n› söylemektedir. Devvânî, *ŞTM*, s. 28-29.

Araz-ı lazımdaki lüzum ilişkisi, ya *aç›k (beyyin)* olmakta ya da *aç›k olmamaktad›r (gayr-› beyyin).* Aç›k olmas› da iki mana ile olur.

Eğer lazımın tasavvuru, melzumün tasavvurundan kat'î bir lüzumla gerekli olursa, ona, "en özel mana ile aç›k laz›m (*lazimü'l-beyyin bi'l-mane'l-ehass*)" denir. Görmek gibi ki, onun tasavvuru "gören olmanın şanından olduğu bir kimsede görmenin yokluğu" demek olan körlük mefhumunun tasavvurundan laz›m gelmektedir.

Eğer lazımın tasavvuru, lazımın ve melzumun tasavvurundan kat'î bir lüzumla gerekli olursa buna da "en genel mana ile aç›k laz›m (*lazimü'l-beyyin bi'l-mane'l-eamm*)" denir. Bunun örneği ise, iki eşit parçaya bölünmenin, dört için laz›m olmas›d›r. Zira onun tasavvuru sadece dördün tasavvurundan değil, iki eşit parçaya bölünme ve dördün birlikte tasavvur edilmesi neticesinde aralar›nda kesin bir lüzümun gerekli (*laz›m*) olmas›ndan olmaktad›r.[271]

Üsküdârî, araz-› mufâr›k›n *dâim* ya da *zâil* olduğundan bahsederken meşhur bir tartışmaya işaret etmektedir. Bu tartışma, devam›n, vücud ve adem olarak *araz-› lâz›m* ve *araz-› müfâr›k*ta lüzumla kastedilen en genel mana ile zorunluluktan, yani ister zattan ister başka bir şeyden kaynaklans›n ayr›lman›n (*infikak*) imtina›ndan hali olmadığı, çünkü vacib li-zâtîhide son bulan sebebin devam›ndan dolay› müsebbebin devam etmesinde şüphe olmadığı ve böylece irtifa›n›n mümteni olmuş olacağı noktasında gerçekleşmektedir. Buna göre devam araz-› laz›ma dahil olmakta ve devam› araz-› laz›m›n kasimi k›lmak doğru olmamaktad›r. Özel mana ile, yani zatın menşei olması anlam›nda zorunluluktan ayr›lmas›na (*infikak*) gelince, lüzumla kastedilenin en genel olması takrir edildiği için burada faydalı olmamaktadır. Netice olarak bu itiraz *dâim* ve *zâil*in araz-ı lazıma dahil olduğunu, araz-› mufar›k›n daim ve zail olarak zikredilen iki kısma taksiminin sıhhatli olmadığını söylemektedir.

Üsküdârî buna cevap olarak, "*dâim*"le kastedilenin, bedenin baz› parçalar›n›n bazısına bitişik olmas› gibi, iyileşmesi mümkün olmayan hastalıklara benzer şekilde, meydana gelmesinden sonra da mevzu devam ettikçe devam eden şey olduğunu; "*zâil*"le kastedilenin ise, mevzunun devam etmesine rağmen zail olan şey olduğunu

[271] *ŞTM*, 169. pr.

söyleyerek cevap vermektedir. Araz-› mufârıkın zevali de ya günün sıcaklığı gibi *h›zl›*, ya da aşkla temsil edilen müzmin hastalıklar gibi *yavaş* olmaktad›r.[272]

Üsküdârî külli bahislerinin sonuç k›sm›nda küllinin, *mantîkî*, *tabiî* ve *aklî* şeklindeki üç k›sm›ndan söz etmektedir. Külli mefhumu herhangi bir madde ile kay›tlanmas›na itibar edilmeksizin alındığında *mantîkî külli*, mantîki küllinin âr›z olduğu şey ise (*maruz*) *tabiî külli* olarak isimlendirilmektedir. Üsküdârî, mant›kç›lara göre meşhur olanın, tabiî külli olduğunu söylemektedir. Mesela "canlı küllidir" dediğimizde, canl› neyse o olmas› aç›s›ndan *tabiî küllid*ir. "Mefhumunu tasavvurun ortaklığa mani olmadığı şey" anlamındaki külli *mantîkî külli*, mant›ki ve tabii küllinin ikisinden mürekkep olan şeyin bütünü ise *aklî külli* olmaktad›r.[273]

Cins, fas›l, nev, hassa, araz-› ammdan ibaret olan küllinin beş kısmında da, bu üç şey (*tabii, mant›ki, akli külli*) muteberdir.[274]

Üsküdârî, tabiî küllinin hariçteki varlığı meselesindeki bir tartışmaya işaret etmektedir. Buna göre hukemadan muhakkiklerin görüşü, tabiî küllinin, yani, küllinin aruzu olmaları şartıyla değil neyse o olmaları açısından küllinin ma'ruzu olan mahiyetlerin, hariçte şahısların aynî varlıklarına mugayir olarak değil, onlarla mevcut olmas›d›r. Mevcut ikidir, vücut birdir. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*'›n dördüncü namat›n›n baş kısmında İbn Sînâ'nın ve kudemadan ondan başka kimselerin aç›klad›klar› şeyler de bunu teyid etmektedir. Taftazânî ise, "*şahısların/ın aynî varl›klar›yla*" dememesi aç›s›ndan bu görüşü değil, bazılarının benimsediği, "*tabiî küllinin hariçte varlığı yoktur, mevcut olan ancak onun şahıslarıdır*" görüşünü benimsemiştir. Üsküdârî, meselenin tahkikinin fazla sözü gerektirdiğini ve bu makamın buna müsait olmadığını söylemekle yetinmektedir.[275]

---

[272] *ŞTM*, 176-177. pr.
[273] *ŞTM*, 178. pr. Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 290-291; Urmevî, *ME*, s. 53.
[274] *ŞTM*, 182. pr.
[275] *ŞTM*, 183. pr. Urmevî, *ME*, s. 53 (Tabii küllinin varlığı yakini, mantıki küllinin varlığı ise ferdir. Akli küllide ihtilaf edilmiştir.)

IV. Tan›m (Tarif/Muarrif) ve K›s›mlar›

Tarif, İslâm mant›kç›lar›n›n tasavvurât ve tasdîkât şeklinde ayırdıkları mantık ilminde tasavvurât›n mekâs›d› olarak bilinmektedir. Yani, tasavvurât›n ilk k›sm›ndaki kavram tahlilleriyle ulaşılmak istenen yer, tarif olmaktad›r. Mesele Aristo mantığından miras kalmıştır. Fakat Aristo'nun tarifle kasdettiğinin, yani onun tarif olarak itibar ettiğinin sadece hadd olduğu, resmle tarifin ise onun şarihlerinden kaldığı söylenmekte, bütünüyle dikkate alındığında ise, İslâm mantıkçılarının tarif bahsinde İskenderiyeli mantıkçılar, Stoalılar gibi değişik kaynaklardan beslendikleri görülmektedir.[276]

Tarifle hem bir şeyin hakikatinin, mahiyetinin tasavvur edilmesi, hem de o şeyin kendisi dışındakilerden ayrıştırılmas› yani temyizi hedeflenmektedir.

Üsküdârî bu noktada tarifin sadece tasvir olup, onda hamlin olmayacağı, bu sebeple de Taftazânî'nin tarifinde geçen, "*kendisine hamledilen şey*"le *muarrif*in tarifinin doğru olmayacağı şeklindeki itirazı, "kendisine denilenle kastedilenin, kendisine böyle hamledilmesi şanından olan" olduğunu söyleyerek cevapland›rmaktad›r.

Üsküdârî'ye göre, her ne kadar "nazarla tasavvura ulaştıran şey, *kavl-i şarih* olarak isimlendirilir, bu fende bahis tasavvur ve tasdiklerin kazanılmasıdır" şeklinde geçen şeyi karine kabul ederek ve istilzamdan kastedilenin, nazar yoluyla istilzam olduğu söylenerek problemin aşılması mümkün olsa da, musannif, "kendisinin tasavvuru melzümünün tasavvurunu gerektiren şeydir" şeklindeki muarrifin meşhur tarifinden, onun aç›k laz›mlar›na nisbetle melzümlerle tenakuzundan dolay› udul etmiştir.[277]

---

[276] Rescher, *Tatavvur*, Muhammed Mehran'ın girişi, s. 67. Aristo, tan›m› *II. Analitikler*'in ikinci k›sm›nda anlatmaktad›r. Bk. *Kitâbü't-Tahlilati's-Saniye (Kitâbü'l-Burhân*), thk. Abdurrahman Bedevî (Mant›ku Aristo içinde), II., s. 427-485; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, thk. Macit Fahri, Beyrut, 1987; İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 16-20; Gazzâlî, *Mekâs›d*, s. 21-22 (Gazzâlî, tarif/tan›m konusunu *Mustasfâ* ve *Mihakkü'n-nazar* isimli eserlerinde daha detayl› incelemektedir); Bağdâdî, *el-Mûteber*, I., s. 46-55; F.Râzî, *AB*, s. 115-128; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 10-12; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 292-293; Urmevî, *ME* (K.Râzî, *LE*) s. 93 vd.; Molla Fenârî, *Şİ*, s. 26-31; H.H. Efendi, *TB*, s. 91-104. Tanım konusuyla ilgili yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Bingöl, Abdülkuddüs, *Klasik Mant›k'›n Tan›m Teorisi*, İstanbul, 1993.

[277] *ŞTM*, 185. pr.

Bu noktadan sonra tarifin şartları zikredilmektedir. Bu şartları şöyle s›ralayabiliriz:

›) Tarif (*muarrif*), tarif edilene, birinin doğru olduğu bütün şeylerde diğerinin de doğru olması anlamında müsavi olmalıdır.

››) Tarif (*muarrif*), bilgi bak›m›ndan tarif edilenden daha aç›k olmal›d›r.[278]

ıı›) İlk maddedeki eşitlik (*müsavat*) şartının bir fer'i olarak, daha genel ve özel olanla tarif de doğru değildir.[279]

›››) Her ne kadar Taftazânî, kendisiyle tarifin doğru olmadığı noktasında mütekaddimin ile müteahhirin arasında ittifak olduğu için zikretmemiş olsa da, mübayinle tarif de doğru değildir.[280]

›v) Daha genel ve daha özel olanla tarif konusunda mütekaddimin ile müteahhirin aras›nda ihtilaf bulunmaktad›r. Kudema bu ikisiyle tarifi caiz görürken, musannif ise müteahhirinin görüşünü tercih etmiş ve bunlarla yap›lan tarifi kabul etmemiştir. Fakat hadd-i nak›s ve resm-i nak›sla yap›lan lafzî tarifde, tarif edenin tarif edilenden daha genel ve daha özel olmasına cevaz verilmiştir.[281]

Daha genel ve daha özel olanla kastedilen, umum husus mutlaktan veya umum husus min vechten daha genel olmakt›r. O ikisine min vechin genel ve özel olan da dahil olur. Veya o ikisinden kastedilen, mutlak olarak daha genel ve daha özel oland›r. Böylece mübayinde olduğu gibi, kendisiyle tarifin sıhhatli olmadığı noktasında ittifak olduğu için, aynı şekilde umum husus min vech de terk edilmiş olmaktadır.

v) Tarif edilene *bilgi* bakımından eşit olanla da tarif aynı şekilde doğru olmaz. Buradaki "marifet" kayd›, ilk maddedeki müsaviliğin *doğruluk* bakımından olduğuna dair bir işarettir. Muarrifin, bilgi bakımından tarif edilenle eşitliğinden kastedilen, tarif

[278] *ŞTM*, 186. pr.
[279] *ŞTM*, 187. pr.
[280] *ŞTM*, 187. pr.
[281] *ŞTM*, 195. pr.

edenin bilgisinin tarif edilenden önce meydana gelmiş olmamas› ve tarif edenin tarif edilenden daha gizli olmamas›d›r.[282]

Bu da *zarûrî*, *âdî* ve *nadiren ittifâkî* olmaktad›r. "Baba"y› "*oğlu olan kimse*" diye tarif etmek gibi mütezâyiflerin, yani ikisi de zorunlu olarak birlikte akledilen şeylerin tarifi *zarûrî*nin, yani ayr›lmas› nefs-i emrde aklen mümtenî olan şeyin örneğidir. "Beyaz"› "*siyah olmayan*" diye tarif etmek gibi zıt şeylerin tarifi ise, *adi*dir. Kaplan› bilmeyen kimse için zürafan›n "*cildi kaplana benzeyen canl›*" diye tarifi gibileri ise, *nadiren ittifaki* olmakta ve kendileriyle tarif doğru olmamış olmaktadır.[283]

v›) Tarifin (*muarrif*), tarif edilenden daha gizli olmas› durumunda da tarif doğru olmamaktad›r. Tarifin (muarrif) tarif edilenden daha gizli olmas›yla kastedilen, kendisi için tarif edilen kimseye bilgi bakımından daha uzak olmasıdır. Bu şart, birinci maddedeki daha açık olma şartının fer'idir. Bunun da *zarûrî*, *âdî* ve *nadiren ittifâkî ittifaki* k›s›mlar› vard›r.

Netice olarak, tarifin (*muarrif*), bilinmek bak›m›ndan kendisine müsavi ve daha gizli olanla tarif etmek gibi, tarifin sıhhat şartlarının yokluğuna göre birkaç kola ayr›lan tarif edilenden daha açık olmasıyla, tarif edenin bilgisinin bir şekilde tarif edilenin bilgisinden önce meydana gelmiş olmas› kastedilmektedir.[284]

Bilindiği üzere tarif cins, fasıl ve hassanın ve bunların çeşitli kısımlarının bir araya gelmesi ile yap›lmakta, farkl› durumlara göre hadd (tam-nak›s) ve resm (tam-nak›s) olarak incelenmekte, hatta bu unsurlar›n birlikte bir araya gelmeleriyle "*hadd-i tamdan ekmel resm-i tamm*" gibi k›s›mlar olabilmektedir.

Tarifin dörde hasredilmesinin yolu ise şöyle olmaktadır: Tarif, ya sadece zatilerle yap›lmaktad›r, ya da sadece zatilerle olmay›p zatilere eklenen arazi özelliklerle yapılmaktadır. Tarifin sadece zatilerle yapıldığı durumda iki kısım ortaya çıkmakta, *bütün zatiler*le yap›lan tarife hadd-i tamm, *baz› zatiler*le yap›lan tarife hadd-i nak›s denilmektedir. Aynı şekilde tarifin sadece zatilerle yapılmadığı durumda da iki kısım

[282] *ŞTM*, 189. pr.
[283] *ŞTM*, 189. pr.
[284] *ŞTM*, 190. pr.

bulunmakta, cins-i garip ile hassadan oluşan tarife resm-i tamm, bunlardan başka şeylerle oluşan tarife resm-i nak›s denilmektedir.[285]

Araz-› amm›n tarifde kullan›lmas› noktas›nda ise, Üsküdârî'nin de işaret ettiği üzere, ihtilaf bulunmaktad›r. Müteahhirin, kendisi dışındaki şeylerin (*ağyar*) hepsinden temyiz etmediği ve de zâtîlerden bir şeye muttali olma imkanı vermediği gerekçesiyle tarifde araz-ı amma ne tek başına ne de başkasıyla birlikte olması halinde, asla itibar etmemişlerdir. Müteahhirinin ›st›lah›na göre, onlar›n külliler bahsinde zikredilmesi de ancak istidrad yoluyla olmaktad›r.[286] Kudema ise, ancak kendisiyle meydana gelen tasavvuru ifade ettiği için ona itibar etmiş ve onu şamil olan tarifi (*muarrif*) resm-i nak›s kılmışlardır.[287]

Nev'in tariflerde mutlak olarak muteber olmay›p istidradi olarak zikredildiği konusunda ise, mant›kç›lar aras›nda ittifak bulunmaktad›r.

Lafzî tarif, kendisiyle, lafzın delalet ettiği şeyin tefsiri kastedilen şeydir. Onun vaz'ını bilmeyen kimseye lafzın kendisi için vaz' edildiği şeyin izahı, ya lafz›n kendisi için vaz' edildiği şeyin (*mevzuun leh*) beyan› ile, ya onun lafz›n kendisi için vaz' edildiği şey (*mevzuun leh*) olma cihetinin tasviri ile ya da başka bir şekilde olmaktadır. Bu başka şekil de, ya "gazanfer:aslan" ifadesi gibi ona eş anlamlı (*müradif*) bir laf›zla, ya da "sudanün:sebetün" ifadesinin manas› gibi ondan daha genel bir laf›zla olmaktad›r.[288]

Delalet edilen şeyi (*medlül*) bilmeyen kimse için lafz›n medlülünün izah›n›n kastedilmesine gelince, onun tasavvuru bir şekilde, tasavvurunun muradı başka bir şekilde tafsîlî ve icmâlî olarak olabilir. Bu da *ismî tarif* diye isimlendirilir. Bunun ismî tarif olması varlığını bilmeden öncedir. Çünkü, varlığını bildikten sonra onunla tarif hakîkî olmaktad›r. "Üçgen"in, "*kendisini üç kenarın kuşattığı şey*" ile tarifi, varlığını

[285] K.Râzî, *ŞŞ*, c.1, s. 340.
[286] *ŞTM*, 193. pr.
[287] *ŞTM*, 193. pr.
[288] *ŞTM*, 195. pr.

bilmeden önce ismî tarif iken, varlığını bildikten sonra hakîkî tarif olmaktad›r. İsmî tarifin de hadd ve resimleri vard›r.[289]

Üsküdârî burada, ismî tarifle lafzî tarif hakk›ndaki bir tartışmaya işaret etmektedir. Buna göre ismî tarifin metâlib-i tasavvuriyeden olmas› konusunda bir ihtilaf söz konusu olmamakla birlikte, lafzî tarifin metâlib -i tasavvuriyye ve tasdikiyyeden olup olmadığına dair bir tartışma vardır. Musannifin de kendilerinden olduğu çoğunluğa göre lafzî tarif, metâlib-i tasavvuriyyedendir.[290] Seyyid Şerif ise, *Telhis* şerhi hâşiyesinde bu görüşe muhalefet etmiş ve lafzî tarifi metâlib-i tasdikiyyeden kılmıştır.[291] Üsküdârî bu noktada, Celaleddin Devvânî gibi baz› muhakkiklerin sözü uzatt›klar›n› belirtmektedir. Onlara göre ise, lafzî tariften maksat, bu mana için vaz' olunmas› itibariyle lafz›n halinin bilinmesiyse, söz konusu olan şey metâlib-i tasavvuriyyeden hariç olarak lügavî olmaktadır. Eğer ondan maksat, lafzın manasının tasviri ise durum böyle değildir. Mesela, "Gazanfer mevcuttur" denildiği zaman bu sözü işiten kimse gazanferden bir mana anlamamış, onun gazanferin manas› hakk›nda bir tasavvura sahip olmas› için gazanfer, aslanla tefsir edilmiştir. Böylece lafzî tarif onların zikrettiğine göre metâlib-i tasavvuriyyeden olmaktad›r.[292]

V. Önermeler, Önermelerin Kısımları ve İlgili Diğer Konular

Önermeler bahsi, tasdîkât k›sm›n›n esas›n› (*mebâdi*) oluşturmaktadır. Bunlardan hareketle k›yasa gidilecektir. Önermeler ve istidlal gibi iki temel başlığı olan tasdîkât k›sm›nda İslâm mantıkçılarının yaptığı katkının, Aristo'nun incelemediği şartlı önermeler ve k›yas›n dördüncü şekli konusunda olduğu görülmektedir.[293]

---

[289] *ŞTM*, 195. pr.
[290] *ŞTM*, 195-196. pr.
[291] *ŞTM*, 197. pr.

[292] *ŞTM*, 198. pr; Devvânî, *ŞTM*, s. 34-35.
[293] Aristo, *Kitâbü'l-İbâre*, ilgili yerler; Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, ilgili yerler; a.mlf., *Kitâbü'l-K›yas*, s. 12-18a.mlf., *Kitâbü'l-k›yasi's-Sağir*, s. 70-75; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İbâre*; a.mlf., *en-Necât*, s. 20-42; a.mlf., *el-İşârât*, s. 20-56; a.mlf., *MS* (Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'n›n "El-Mucezü's-Sağir Fi'l-Mant›k Adl› Risalesi" içinde), s. 153-156; Gazzâlî, *Mekâs›d*, s. 23-29; a.mlf., *Mi'yâr*, s. 81-105; a.mlf., *Mihakkü'n-nazar*, s. 83-90; Bağdâdî, *el-Mûteber*, I., s. 69-107; F. Râzî, *AB*, s. 129-202; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 12-28; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 293-302; Urmevî, *ME* (K.Râzî, *LE*), s. 103-247; Molla Fenârî, *Şİ*, s. 31-48; H.H. Efendi, *TB*, s. 104-199.

Burada Üsküdârî'nin tahkik ettiği meselelerden biri, önermenin (kavl) doğruluk ve yanlışlığının kaynağı meselesidir. Önermenin doğruluk ve yanlışlık ihtimalinin kaynağı, olmuş bir şeyden hikaye eden anlamına gelen nisbeti şamil olmasıdır. Olmuş bir şeyden hikaye olmayan ve bu sebeble kendilerinde doğruluk ve yanlışlığın geçerli olmadığı tasavvurların ve inşâî nisbetlerin aksine hikayenin tabiat›, vak›a mutab›k olmak veya olmamakla vasfedilmektir. Üsküdârî burada, Devvânî'nin de zikrettiği nakkaş örneğini vermektedir. Nakkaş, Zeyd'den hikaye olan bir sureti nakşetmeye niyetlendiği zaman mutabakatın yokluğu gerekçesiyle bir itiraz geçerli olurken, falan şeyin nakşı olmasına iltizam etmeksizin sadece nakşa niyetlendiği zaman ise, mutabakatın yokluğu ile onu suçlamak asla geçerli olmamaktadır. Zira her nakış özü itibariyle nakış olmaktadır.[294]

Gazzâlî'nin belirttiği üzere düzenli bir şekilde ifade etmek gerekirse, önermelerin, zatlar›na (mevzu-mahmul), terkip cihetlerine (hamliyye-şartıyye), mahmulün mevzuya olumsuz (nefy) ya da olumlu (ispat) şekilde nisbet edilmesine (mucibe-salibe), mevzuunun genelliğine veya özelliğine (şahsıyye, mühmele, mahsura), mahmulün mevzuya nisbet edilmesindeki cihete (vücub, cevaz, imtina-müveccihat), tenakuz ve aks[295] ya da selb harfinin durumuna (madule, muhassala) itibarla farkl› kısımları olduğu bilinmektedir.

Taftazânî'nin, *hamliyye*, *şartıyye*, *mucibe* ve *salibe*nin meşhur tariflerinden onlarda fazla tekellüf olduğu gerekçesiyle udul ettiğini söyleyen Üsküdârî'ye göre, musannifin hamliyyeyi tarifinde, "kaz›yyenin taraflar› aras›nda müteahhirinin benimsediği gibi iki nisbet yoktur, tek bir nisbet vardır, o da vaki olmak ya da olmamaktır" diyen kadim mantıkçıların görüşünü tercih ettiğine işaret vard›r. Aksi takdirde "eğer hüküm bir şeyin bir şey için vukuunun sübutu veya bir şeyin bir şey için sübutunun yokluğu ile ise…ilh" demesi gerekirdi. Halbuki musannif böyle dememiştir.[296]

---

[294] *ŞTM*, 201. pr.
[295] Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 81-105.
[296] *ŞTM*, 202. pr. K. Râzî'nin zikrettiğine göre "her c b'dir" ifadesinde iki şey bulunmaktadır: ı. c'nin mefhumu ve hakikati. ››. c'nin ma-sadaka aleyhi olan fertler. Dolayısıyla "her c b'dir denildiği zaman bunun anlamı "c'nin mefhumu b'nin mefhumudur" demek değildir. Bu takdirde hamlin lafızda da

Burada şarih önermenin cüzleri bahsindeki meşhur tartışmayı tahkik etmektedir. Kudemaya göre, *kaz›yye-i hamliyye*nin üç cüzü bulunmaktad›r: *Mevzu, mahmul* ve *nisbet-i hükmiyye*. Baz› muhakkikler, bu görüşün muhakkiklere göre de doğru olan görüş olduğunu ifade etmişlerdir. Üsküdârî'ye göre musannifin sözünün zahirinden anlaşılan da kudemanın görüşünün doğru olduğudur.[297]

Mütekaddimin mant›kç›lar›, nisbet-i hükmiyye ile mahmulün mevzu için vaki olmas› ya da olmamas›n› kastedetmekte, vaki olmay› ve olmamay› mahmülün iki s›n›f› k›lmaktad›rlar. "*Vaki olma*"n›n manas› mahmül ile mevzunun *ittihad›*; "*vaki olmama*"n›n manas› ise mahmulle mevzunun *adem-i ittihad*›d›r. Bunun neticesinde "Zeyd ayaktad›r" ifadesinin manas›, ayakta olma kavram›n›n (*kaim mefhumu*) Zeyd'e müttehid olması, "Zeyd ayakta değildir" sözünün manası da aynı kavramın Zeyd'e müttehid olmamas›d›r.[298]

Müteahhirine göre ise, kaz›yyenin cüzleri dörttür: *Mevzu, mahmul, mevridü'l-hükm olan nisbet-i beyne beyne* ve *nisbet-i hükmiyye* olarak tabir edilen, hükmün *vaki olma*s› ya da *olmama*s›d›r. Nefs-i emre mutabakat ya da adem-i mutabakat anlam›na gelen vaki olmak ya da olmamak, onlara göre mahmülün mevzuya ittihad›ndan ibaret olan *nisbet-i beyne beyne*nin iki sınıfıdır. "Zeyd ayaktadır" örneğinde "ayakta olma"nın Zeyd'e ittihad› nefs-i emre mutabıktır. "Zeyd ayakta değildir" örneğinde ise, "ayakta olma"n›n Zeyd'e ittihad› nefs-i emre mutabık değildir. Üsküdârî bu noktada, Ebu'l-Feth'in bir yorumunu nakletmektedir. Ona göre burada zikredilen mana, meşhur olan fakat nisbetin vukuu yahut la-vukuu lafz›ndan ve kaz›yye laf›zlar›ndan ilk akla gelen mananın aksine bir şeydir. Daha açık olan o ikisinin, yani vukuu ve la-vukuun mevzudan veya mahmulden veya her ikisinden intiza›n›n doğruluğu manas› ile kendinde nisbetin subutu olarak tefsir edilmeleridir. Kendinde sübutun yokluğu ise bu mana ile olmaktad›r.[299]

---

manada da bir manas› olmayacakt›. O halde bu ifadenin anlam›, "cinsin ma-sadaka aleyhi olan her fert, b'dir" olmaktad›r. Bk. *ŞŞ*, c.2, s. 33.

[297] *ŞTM*, 204. pr. Üsküdârî bu meseleyi iki varaklık kısa risalesinde de incelemiştir. Bk. *Risale fi Tahkiki'l-mezahib fi'n-Nisbeti'l-Hükmiyye ve'n-Nisbeti beyne beyne fi'l-Kazâya*, Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş, nu: 556, 72-73. vr.

[298] *ŞTM*, 204. pr.

[299] *ŞTM*, 205. pr. ve ilgili dipnot.

Neticede iki grup arasındaki tartışmanın iki şeyde olduğu ortaya çıkmış olmaktad›r. Onlardan biri, müteahhirinin kudeman›n aksine beyne beyne nisbetini kabul (*isbat*) etmeleri, diğeri de, müteahhirinin nisbet-i hükmiyyeyi, yani vukuu ve la-vukuu beyne beyne nisbetinin bir s›n›f› yapmalar›d›r. Halbuki kudemaya göre vuku' yahut la-vuku', mahmülün sınıfıdır. İkinci şeydeki tartışma, birincideki tartışmadan kaynaklanmaktad›r.[300]

Musannife göre, rab›ta için, "Zeydün *hüve* alimün" ifadesindeki gibi "hüve" lafzı alınmıştır. Üsküdârî'nin zikrettiğine göre Taftazânî'nin bu sözüyle zamirin mevzuya raci olduğuna, hakikatte rabıta olmadığına işaret edilmektedir. Çünkü rabıta ancak edat olmakta iken, zamir manada mercinin ayn› olmas› nedeniyle isimdir. Bu durumda bir topluluğun, "hüve" zamirini rab›ta olarak kabul etmesi Arapça'da, Farsça'daki "est" gibi gayr-ı zamani bir rabıtaya delalet edecek bir şey bulamadıkları içindir. Verdikleri örneklerin doğruluğu aç›s›ndan bu manaya "hüve" lafz› ödünç alınmıştır. Bir topluluğun rabıtayı hüve lafzı ile örneklendirmelerinin bu şekilde tevcihi, musannifin Şemsiyye şerhinde de naklettiği gibi, Fârâbî'nin baz› kitaplar›ndaki aç›klamas›na mebnidir. Üsküdârî'ye göre musannif, Fârâbî'nin görüşünü benimsemiş ve İbn Sînâ'n›n, doğru olduğu zannını veren, "buradaki hüve lafzı edattır" şeklinde *Şifâ'*da açıkladığı şeye iltifat etmemiştir.[301]

Üsküdârî yukar›da zikredilen ve kaz›yyenin cüzleri aras›ndaki nisbet meselesinde mütekaddimin ile müteahhirin arasındaki bir farklılaşmaya neden olan meselenin şartıyyede de geçerli olduğuna işaret etmektedir. Buna göre mucibe olsun salibe olsun muttas›ladaki nisbet-i hükmiyye, mutlak olarak *ittisal*dir. Mucibe ile salibe aras›ndaki fark ise şudur: Mucibedeki ittisal, *îkâ'*›n müteallak› olur ve kaz›yyedeki hüküm bu ittisalin varlığıyla onda kesin olurken, salibedeki ittisal ise *intizâ'*›n müteallak› olup kaz›yyedeki hüküm onun irtifa› ile kesin olmaktad›r.

Kudemadan, "kaz›yyenin taraflar› aras›nda tek bir nisbet vard›r o da *nisbet-i hükmiyye*dir" diyenlere göre bu ittisal, daha önce işaret edildiği gibi başka bir kaz›yyenin tahakkuku esnas›nda bir kaz›yyenin tahakkukundan ibaretken,

[300] *ŞTM*, 206. pr.
[301] *ŞTM*, 208. pr. Ayr. bk. İbn Sînâ, *İbâre*, s. 37.

müteahhirinden *nisbet-i beyne beyneyi* kabul edenlere (*müsbitin*) göre de aynı şekilde beyne beyne nisbeti başka bir kazıyyenin tahakkuku esnas›nda bir kaz›yyenin tahakkukundan ibaret olmakta ve nisbet-i hükmiyye olan ittisal de ona izafetle olmaktad›r. Böylece muttas›lan›n mefhumu, onlara göre başka bir kazıyyenin tahakkuku esnas›nda bir kaz›yyenin tahakkukunun, nisbetin vaki olmas› veya olmamas› aç›s›ndan (*îkâan ve intizâan*) ittisali ile hakkında hüküm verilen şeyden ibaret olmaktad›r.[302]

Aynı şekilde munfasıladaki nisbet-i hükmiyye de, mucibe olsun salibe olsun mutlak olarak *infisal*dir.

Kudemaya göre infisal, bir kaz›yyenin tahakkukunun başka bir kazıyyenin tahakkundan ayr›lmas›ndan (*infikak*) ibarettir. Müteahhirine göre ise infisal, uyuşmazlıktan (münafat); beyne beyne nisbeti başka bir kazıyyenin tahakkuku esnas›nda bir kaz›yyenin tahakkukundan ibarettir. O halde müteahhirine göre munfas›la, başka bir kazıyyenin tahakkukuyla bir kazıyyenin tahakkukunun *îkâan ve intizâan* uyuşmaması (münafat) ile hakkında hüküm verilen şeyden ibarettir.[303]

Üsküdârî burada bir başka meseleyi incelemektedir. Kazıyye-i mucibenin doğruluğu, mevcut olmayan bir şeye hiç bir şeyin yüklenmeyeceğinin zorunlu olmas›ndan dolayı mevzuunun varlığını gerektirmektedir. Zira mevcud olmayan şey, şeylerden bir şey olmadığı için kendinden selbi de doğru olamamaktadır.

Mevzunun varlığı, ilk olarak *haricen* ya da *zihnen* olmak üzere iki şekilde olabilir. Mevzunun hariçteki varlığı da kendi içinde iki şekilde olduğu için neticede mevzunun üç tür varlığından söz edilebilmektedir:

ı) Mevzunun varlığı, "Zeyd ayaktad›r" gibi *haricen* tahakkuk etmiş olur. Mevzuu hariçte tahakkuk etmiş olan kazıyye-i mucibeye *hariciyye* denilir.

ıı) Mevzunun varlığı, "her anka uçar" gibi (*haricen*) *takdir* edilmiş olabilir. Yani hariçteki varlığı farzedilmiştir ve bu *hakikiyye*dir.

[302] *ŞTM*, 209. pr.
[303] *ŞTM*, 210. pr.

›››) Mevzunun varlığı, hariçte ne tahkiken ne de takdiren asla olmay›p, "Allah Tealanın şeriki madumdür" ifadesi gibi sadece zihinde var olmasıyla *zihnen* olur. Bu da *zihniyye*dir.[304]

Müteahhirin, *hakikiyyet*i ister muhakkak olsun ister mukadder olsun hariçi fertlere dair hükümle tefsir etmiştir. Bu hüküm, hariçte var olsalardı kendilerine hamledilen şeyle muttasıf olarak var olacak olmalar› aç›s›ndan, hariçte mevcut olmayan fertleri de şamildir. Mesela, "her anka uçar" ifadesinin manası onlara göre, her şey var olsayd› anka olurdu, var olsayd› da uçard› anlam›ndad›r. Buna göre hakikiyyet, mutlak olarak haricilikten daha geneldir.

Bu meselede musannifin sözünün zahirinden anlaşılan, hakikiyyetin, mukadder fertlerine özgü olup, mukadder fertlerden ve hariçte tahakkuk etmiş olandan daha genel olana özgü olmamas›d›r. Buna göre Taftazânî'nin mukadderle kasdettiği şey, mevcut olsun madum olsun hariçteki varlığı takdir edilen şey olmakta, mevcudun mukabili olan şey olmamaktadır.

Aynı şekilde hakikiyyetin, varlığı hariçte tahakkuk etmiş fertlere özgü k›l›nan hariciyyeye k›yasla izafi olarak mukadder fertlere tahsis edilmesi de caizdir. Yani o, hariçteki varlığı tahakkuk etmiş fertlere özgü olmamakta, aksine muhakkak ve mukadder olanı da kapsamaktadır. Böylece her iki takdire göre de musannifin söylediği şey, müteahhirinin tefsirine uygun olmuş olmaktadır.[305]

Üsküdârî'ye göre baz›lar› ise hakikiyyeti, "nefs-i emr hasebiyle c'nin doğru olmas› mümkün olan ve akl›n bi'l-fiil c olmasını farzettiği her şey, nefs-i emr hasebiyle b'dir" sözleriyle yorumlamışlar ve bunu İbn Sînâ'ya nisbet ederek onu bütün maddelerine uygun bir mefhum kılmışlardır. Üsküdârî burada, *Şemsiyye* şerhi tasdikat kısmına yazdığı hâşiyede bazılarını incelediği bir çok bahis olduğunu söylemektedir.[306]

Üsküdârî bu noktada son olarak, müteahhirinin, "tek olmayan her say› çifttir" gibi *salibetü'l-mevzu*, *salibetü'l-mahmül* ve "her canl› olmayan insan değildir" gibi

[304] *ŞTM*, 218. pr.
[305] *ŞTM*, 219. pr.
[306] *ŞTM*, 219. pr.

*salibetü'l-mevzu ve'l-mahmul*lere, madülenin k›s›mlar›na k›yasla itibar ettiklerinden bahsetmektedir.

Onlara göre, madületü'l-mahmül ile salibetü'l-mahmül aras›nda fark vard›r. "Zeyd yazan (katip) değildir" ifadesine *mucibe salibetü'l-mahmül* olarak da itibar edilebilir, *mucibe madületü'l-mahmül* olarak da itibar edilebilir. Selb harfinin varlığı açısından ikisinin arasında bir karışıklık (*iltibas*) bulunmakta ve aralar›nda *manevî* ve *lafzî* bir fark (bu fark salibetü'l-mevzuda da geçerlidir) bulunmaktad›r.

Manevî fark, salibetü'l-mahmulün mucibe madüleden daha genel olmas›d›r. Birincisi, ikincinin aksine mevzunun varlığını gerektirmemektedir.

Lafzî fark ise şu şekilde gerçekleşmektedir: Kaz›yye ya ikilidir (*senai*), ya üçlüdür (*sülasi*). Sülasi ise, aralar›ndaki fark, rab›tan›n selb harfinden önce ya da sonra oluşuna göre olmaktadır.

"Zeydün *hüve* leyse bi-katibin" ifadesindeki gibi, rab›ta, selb harfinden önce gelirse *mucibe madületü'l-mahmül* olur. Çünkü rabıtanın özelliği, kendinden öncesini sonras›na rabt etmektir. Burada *selbin rabt›* vard›r ve kaz›yye mucibe olur.

Eğer rabıta, "Zeydün leyse *hüve* bi-katibin" ifadesindeki gibi selb harfinden sonra gelirse salibe olur. Çünkü selb harfinin özelliği öncesini sonrasından ref etmektir. Burada ise *rabt›n selbi* vard›r ve kaz›yye salibe olur.

Kaz›yyenin ikili (*senai*) olmas› durumunda ise, fark iki vecihten olmaktad›r. Birincisi, *niyetle*dir. Yani selbin rabt›na veya rabt›n selbine niyet etmekledir. İkincisi, "gayr" ve "la" lafz› gibi baz›lar›n›n icabla, "leyse" gibi baz›lar›n›n da selble tahsis edilmesine göre *›st›lahla*d›r. "Zeydün *gayru* katibin" denilirse *mucibe madületü'l-mahmül* olur. Eğer "Zeydün *leyse* bi-katibin" denilirse *salibe* olur.[307]

Klasik mantığın önemli konularından birini teşkil eden müvecceh (modal, kipli) kazıyyeler meselesinin kaynağında, *Organon*'un ikinci ve üçüncü kitaplar› bulunmakta ve mesele, "Aristo mantığının en az anlaşılan ve en zor problemlerinden

[307] *ŞTM*, 223-226. pr.

birini teşkil etmektedir."[308] Hem Fârâbî'nin kaynağı, hem de müteahhirin dönemi İslâm mant›kç›lar›n›n dayanaklar› olan İbn Sînâ'n›n kaynağı da Aristo'dur.[309]

Aristo'nun, zikredilen iki kitabında, birinde iki diğerinde dört olmak üzere müveccihat›n say›s› ile ilgili iki farkl› görüş bulunsa da, dört olarak ifade edilen görüştekilerin diğer görüşteki iki türe irca edilebilmesinden dolayı, O'nun sadece *zorunluluk* (necessary) ve *imkan* (possibility) kategorilerinden bahsettiği anlaşılmaktadır.[310]

İslâm mant›kç›lar› aras›nda müvecceh kaz›yyelerin say›s› noktas›nda da bir görüş farkı olmuş, Fârâbî ile İbn Sînâ'nın başını çektiği mütekaddimin, üç tür müvecceh kaz›yye kabul etmiştir.[311] Müteahhirin ise, müveccihelere temel teşkil eden asıl cihetleri *zaruret*, *devam*, *fiil* ve *imkan* olmak üzere dört olarak kabul etmekle birlikte, bunlar›n birbirleriyle ilişkisinden ortaya çıkan meşhur olan *müveccihe* kaz›yyelerin alt›s› basit, yedisi mürekkep olmak üzere on üç olduğunu söylemiştir. Kendilerinden adeten değil de nadiren bahsedilen diğer müveccihelerle birlikte say›lar› Taftazânî ve başkalarına göre yirmiden fazla olmakta, kendisinden bahsedilmeyen müvecciheler ise s›n›rland›r›lamamaktad›r. Üsküdârî'nin de belirttiğine göre, Taftazânî mürekkeplerin z›mn›nda muteber olmalar›ndan dolay› ikisi de vaktiyye ve münteşiradan cüz olan *vaktiyye-i mutlaka* ve *münteşira-i mutlaka*y› da ekleyerek kendilerinden bahsedilen müvecciheleri on beş olarak zikretmiştir.[312]

Müvecceh kaz›yyelere olan ve Katibi Kazvînî'nin *Şemsiyye* isimli eseri ile artan yoğun ilgi[313] müteahhirin dönemi boyunca da devam etmiştir. Üsküdârî'nin de müvecceh kazıyyeleri ve aralarındaki nisbet ilişkilerini uzun uzun anlatmas›ndan bu ilginin son dönemde de azalmamış olduğu anlaşılmakta, nitekim O'nun hemen ardından

---

[308] Aristo, *Kitâbü'l-İbâre*, s. 122-129; a.mlf., *Kitâbü Tahlîlâti'l-Ülâ*, ilgili yerler; Bolay, M.Naci, "Modalite Meselesi ve Modal Önermeler Yönünden Aristo ile Fârâbî'nin Bir Mukayesesi", *Felsefe Dünyas›*, say›: 6 (1989), s. 184.

[309] Bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, s. 153-159; İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 30-39; a.mlf., *en-Necât*, I., s. 26-33; Gazzâlî, *Mekâs›d*, s. 26-27; Bağdâdî, *el-Mûteber*, I., s. 78-84; F. Râzî, *el-Mülahhas*, Şehit Ali Paşa, nu: 1730, vr. 15 vd.

[310] Ross, *Aristoteles*, s. 48; Bolay, "Modalite Meselesi ve Modal Önermeler Yönünden Aristo ile Fârâbî'nin Bir Mukayesesi", s. 184-185.

[311] Ahmet Cevdet, *Mi'yâr*, s. 80.

[312] *ŞTM*, 227-228. pr. Ayr. bk. H. H. Efendi, *TB*, s. 141; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr*, s. 80.

[313] Street, "Mant›k", s. 283.

yaşayan İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) *Burhan* isimli eserinde meseleyi genişçe incelerken, Ahmet Cevdet Paşa (ö. 1313/1895) da *Mi'yâr-› Sedad* isimli eserinde müveccihattan bahsetmektedir.[314]

Fârâbî ile İbn Sînâ aras›nda ilkinin *vacib, mümkün* ve *mutlak* şeklinde üç tür; ikincisinin ise *vacib, mümkün* ve *mümteni* şeklinde yine üç tür müvecceh kazıyye kabul etmesinden kaynaklanan bir fark bulunmaktad›r.[315]

Bu ikilinin arasında Aristo'yu farklı yorumlamaktan kaynaklanan bir başka fark›n daha olduğu görülmektedir. Buna göre Aristo, müvecceh kaz›yyedeki zorunluluk kategorisini, sadece mahmüle değil kazıyyenin bütününe ait olarak da okumak istemektedir. Bu meselenin çözümü noktas›ndaki sonraki dönem çabalar› da iki ana eksende gelişme kaydetmiştir. Fârâbî'nin temsilciliğini yaptığı ve İbn Rüşd tarafından da benimsenen gelenek, *bi'z-zat* (per se) ve *bi'l-araz* (per accidens) kavramlar› ile meseleye açıklık getirmeye çalışırken, İbn Sînâ'nın öncülüğünü yaptığı anlayış ise, Fârâbî'nin Aristo metnini yanlış anladığı temel fikrinden hareketle bir başka yaklaşım tarzı geliştirerek, *zâtî-vasfî* şeklindeki ayrımı ve okuma biçimlerini gündeme getirmiş, neticede "zorunluluk" kipinin zâtî ve vasfi şeklindeki iki farklı şeklinden söz edilir olmuştur.[316] Bu durumda müteahhirinin, *zaruriyye-i mutlaka* olarak andığı kazıyye kendisindeki zorunluluğun zâtî bir zorunluluk olduğu müvecceh kazıyye tipine tekabül ederken, *meşruta-i amme* olarak anılanı ise kendisindeki zorunluluğun zattan değil de sıfattan kaynaklandığı bir kazıyye olarak dikkate alınmaktadır. Bu tutum bizim, Üsküdârî'nin şerhindeki örneklerde "zatı devam ettikçe", "vasfı devam ettikçe" şeklinde ifade ettiğimiz ayrımın kaynağını da ortaya çıkarmakta, gerek musannifin gerek şarihin İbn Sînâc› tavr› devam ettirdikleri, hemen sonraki dönemden Gelenbevî ve Ahmed Cevdet Paşa'n›n da bu tavr› benimssedikleri görülmektedir. Bahsedilen etkileşim ve

[314] Hasan Hüsnü Efendi, *TB*, s. 140-166; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr*, s. 78-85.
[315] Fârâbî, *Kitâbü'l-İbâre*, s. 157-159; İbn Sînâ aslında kabul ettiği türleri çeşitli eserlerinde farklı olarak zikretmektedir. Bk. *en-Necât*, s. 30-32 (vacib-mümteni-zaruri); *el-İşârât*, s. 30-33 (mutlak-zaruri-mümkün); *el-İbâre*, s. 103 (vacib-mümteni-mümkün).
[316] Street, "Mant›k", s. 283-289. Müvecceh kaz›yyelerle ilgili buradakilere kıyasla daha geniş bilgi için ayr. bk. Haklı, Şaban, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği", *Felsefe Dünyas›*, say›: 39 (2004/1), s. 111-132; Çapak, İbrahim, "İlk Dönem İslâm Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı", *Felsefe Dünyas›*, say›: 39 (2004/1), s. 144-158; Durusoy, "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkan, İhtimal ve Kuvve)", *MÜİF Dergisi*, say›: 27 (2004/2), s. 121-134.

süreklilik, "mümkün" kipinin *imkan-› has* ve *imkan-› âm* şeklindeki ikili ayr›m›nda da görülmektedir. Bu zikredilenlerden sonra şimdi de Üsküdârî'nin meseleyi nas›l incelediğini görelim.

Üsküdârî'ye göre kaz›yyede yer alan ve kaz›yyenin maddesi olarak isimlendirilen "*zaruret*" ve "*la-zaruret*", "*devam*" ve "*la-devam*" vb sabit keyfiyetler, nisbet-i hükmiyyenin niteliğinin (*keyfiyet*) açıklanabileceği kavramları oluşturmaktadır. Bu kavram gruplar› mahmülün mevzuya nisbetinin ya kendinde zorunlu (*zaruri*) ya da *daimi* yahut *gayr-› daimi mümkün* vb. şeyler olmas›ndan hareketle tespit edilebilmektedir. Dolay›s›yla mahmülün mevzuya nisbet edilmesi esnas›ndaki keyfiyetlerin açıklanması şeklindeki çabanın müveccihatın kaynağını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Yukar›da İbn Sînâ taraf›ndan Aristo'daki bir problemin aşılması noktasında getirildiğine işaret edilen *zâtî-vasfi* ayr›m›, müteahhirinin basit müvecceh kaz›yyelerinin kaynağı olmuştur. Bu ayr›ma göre, zorunluluk, mevzunun zat›ndan kaynaklan›yorsa *vücub-i zâtî*; mevzunun zatının dışında bir şeyden kaynaklanıyorsa *vücub bi'l-gayr* olmaktad›r.[317] Bu durumda zâtî zorunluluk, her türlü kayıt ve şarttan bağımsız olarak zaruriyye-i mutlakaya tekabül ederken; vasfi zorunluluk, kendisindeki kayıt ve şartların durumuna göre *meşruta-i amme, vaktiyye-i mutlaka, münteşira-i mutlaka, daime-i mutlaka, örfiyye-i amme* gibi basit müvecceh kaz›yye k›s›mlar›na tekabül etmektedir.[318]

Aynı şekilde devam›n da farkl› k›s›mlar› bulunmaktad›r. Bunlar ise üç tanedir: 1. Ezelî devam 2. Zâtî devam 3. Vasfî devam.[319]

Verilen bilgilerden sonra, işaret edildiği üzere önemli bir mesele olmasından hareketle, burada basit ve mürekkep müvecceh kaz›yyelerin k›saca tan›m›n›n yap›lmas› ve örnek verilmesi yerinde olacakt›r. Fakat bundan önce, bu konunun bundan sonraki k›s›mlar›nda s›kça zikredilecek olan *mevzunun zat›* ve *mevzunun vasf›*ndan kastedileni k›saca izah etmek gerekmektedir.

---

[317] A.Cevdet, *Mi'yâr*, s. 79.
[318] Hakl›, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği", s. 129.
[319] Urmevî, *ME*, s. 147.

Herhangi bir önermenin konusu olan şeyin (mevzu), ma-sadaka aleyhi olan şeye *mevzunun zat›* denilmektedir. Kendisi ile mutlak fertlerin kastedilmediği mevzunun zatı ile asıl olarak kastedilen konusunda ise iki ihtimal vardır. Eğer mevzu nev' ise, veya fasıl ve hassa gibi nev'e müsavi bir şeyse mevzunun zatından şahsi fertler anlaşılmaktadır. Eğer mevzu cins ise, veya araz-› amm gibi cinse müsavi şeyler ise *şahsî* ve *nev'î fertler* birlikte kastedilmektedir.

Yine herhangi bir önermenin konusu olan şeyin mefhumu olan şeye ise, *mevzunun vasf›* ve *mevzunun ünvan›* denilmektedir. Buna unvan denilmesinin sebebi ise, mevzunun zatının, yani kendisi hakkında hüküm verilen şeyin gerçekte onunla biliniyor olmas›d›r. Bu unvan, mevzunun zat›n›n kendisi, mevzunun zat›n›n cüzü veya mevzunun zatının dışında bir şey olabilmektedir.

Bunlar›n neticesinde kazıyye mefhumunun iki akde raci olduğu görülmektedir: 1. Vaz' akdi 2. Haml akdi. *Vaz' akdi*, mevzunun zat›n›n mevzunun vasf› ile nitelenmesi iken, *haml akdi*, mevzunun zat›n›n mahmülün vasf› ile nitelenmesi anlam›na gelmektedir.[320] Bu noktadan sonra müvecceh kaz›yyelerin k›s›mlar›n› zikredebiliriz.

1. Zaruriyye-i Mutlaka: Eğer kazıyyede, mevzunun zatı var olduğu müddetçe nisbetin zorunluluğu (*zaruret*) ile hükmediliyor ise, kaz›yye, *zaruriyye-i mutlaka*d›r.

Zorunlulukla (*zaruret*) kastedilen, mahmülün mevzudan ayr›lmas›n›n (*infikak*) müstahil olmas›d›r. Nisbetle kastedilen ise *vuku'* veya *la-vuku'*dur. Vuku'un zorunlu olmas› (*zaruret*) *zarûrî mucibe*ye, la-vukuun zorunlu olmas› (*zaruret*) *zarûrî salibe*ye işarettir. Zorunlu (zaruri) olmasının sebebi ise, "her insan zorunlu olarak canl›d›r" ve "canlı olmayan bir şey zorunlu olarak taştır" gibi, onda muteber olan zorunluluğun *vakit* ve *vasf*la kayıtlanmamasından dolayı mutlak olarak zarureti şamil olmasıdır.[321]

Meselenin kendisinden sonraki işleniş biçimini yansıtması aç›s›ndan, Siraceddin Urmevî'nin söylediklerini de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Ona göre zaruretin beş kısmı olduğu görülmektedir: 1. Ezelî zaruret 2. Zâtî zaruret 3. Vasfî zaruret 4. Belirli ya da belirsiz bir vakit itibariyle zaruret 5. Mahmul şartıyla zaruret.

[320] K.Râzî, *ŞŞ*, c.2, s. 36-38.
[321] *ŞTM*, 230. pr.

Urmevî İbn Sînâ'n›n, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta, zaruriye-i mutlakan›n ezeli zaruret olduğunu; başka eserlerinde ise bunun zâtî zarurete işaret ettiği bilgisini de zikretmektedir.[322]

Bu durumda, Üsküdârî'nin de işaret ettiği üzere, musannifin zaruret ismiyle zikrettiği şey, *zâtî* zaruret olmaktad›r. Çünkü varlığı anında canlının insan için varlığının zorunlu olmas›, zat şartıyla kayıtlanmış bir zorunluluktur. Nitekim insan olmasa canl› da asla olmamaktadır. Bundan da canlılığın (*hayat*) Allah için zorunlu olmas›n›n aksine muhal laz›m gelmemektedir. Zira canlılığın Allah için zorunlu olması, bir şartla kayıtlanmış değildir. Çünkü Allah'a yüklenen bir şeyin varlığının ortadan kalkması (*intifa*) müstahildir. Bu mana ise, musannifin zikrettiği manadan mutlak olarak özeldir.[323]

Bu noktada dile getirilen bir diğer itiraz ve cevaba geçmeden önce, *imkân-› âm* ve *imkân-› has* kavramlar› ile kastedilenin izah› gerekmektedir. Bu iki kavram, İbn Sînâ'nın mümkünün kısımları olarak zikrettiği dört sınıftan ikisini oluşturmaktadır. *İmkan-› âm*, mümkün kavram›n›n sözlük anlam›na ve yayg›n kullanımına işaret etmekte ve "varl›k ile yokluk durumlarının her ikisinden de zorunluluğun kaldırılması" anlam›na gelmektedir. Bu durumda, mümkün, "yokluğu zorunlu olmayan" ya da bir diğer deyişle "varlığı imkansız (mümteni) olmayan şey" olmaktad›r.

İmkan-› has ise, mümkün kavram›n›n teknik ve felsefî anlamına işaret etmekte ve "hem varlığı hem de yokluğu zorunlu olmayan", diğer bir deyişle "varlığı da yokluğu da mümkün olan" şey anlamına gelmektedir.[324]

Buradaki bir başka itiraz, musannifin zaruriyye-i mutlakan›n tefsirinde zikrettiği şeye göre mahmûlün, yani varlığın zorunluluğunun, "her insan zorunlu olarak mevcuttur" ifadesi gibi *imkan-› hassa* münafi olmamasının lazım geleceğini, zira onun doğru olduğunu, çünkü şeyin mevcut olduğu müddetçe, "her insan bi-imkani'l-hass

[322] Urmevî, *ME*, s. 142-143.
[323] *ŞTM*, 233. pr.
[324] A. Cevdet, *Mi'yâr*, s. 79; Hakl›, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlarının Mantıksal ve Ontolojik İçeriği", s. 122.

mevcuttur" ifadesinin doğru olmasıyla birlikte zorunlu olarak mevcut olacağını söylemektedir.

Bu itiraza mutlak zorunluluktan kastedilenin, zâtî olan› da, zâtînin dışındakini de şamil olan mutlak vücüb olduğu, mutlak zorunluluğun (*zaruret*) mukabilindeki *imkân-› amm*la kastedilenin de, bu mana ile zorunluluğun selbi olduğu söylenerek cevap verilmiştir. İnsanın varlığı, her ne kadar zâtî vücubun selbi manas›yla genel (*umumen*) ve özel (*hususen*) olmak bak›mlar›ndan mümkün olsa da, mevcut olduğu takdirde başkasıyla vacip veya madüm olduğu takdirde başkasıyla mümteni olduğu için mutlak vücubun selbi manas›yla mümkün olmamaktad›r. Burada kendilerinden bahsedilen "zorunluluk (zaruret)" ve "imkan", felsefede (hikmet) bahsedilen iki zâtînin zaruret ve imkanından başkad›r. Nitekim Urmevî'nin, "zorunlulukla (*zaruret*) mahmülün mevzudan ayr›lmas›n›n (*infikak*) müstahil oluşunu kastediyoruz" şeklinde söylediği şey de bunu teyid etmektedir. Çünkü ondan ilk akla gelen, zâtî vücubtan ve onun dışındaki şeylerden genel olmas›d›r[325]

2. Meşruta-i Amme: Eğer kazıyyede, *mevzunun zat›n›n* değil de, *vasf›n›n devam* ettiği müddetçe *nisbetin zorunluluğu* (*zaruret*) ile hükmediliyor ise, kaz›yye *meşruta-i amme*dir.

Meşruta-i ammenin iki manas› vard›r. Ona bazen "mevzunun vasf› şartıyla nisbetin zorunluluğu" manas›yla, bazen de "bütün vasf zamanlar›nda zorunluluk" manas›yla itibar edilmektedir.

3. Vaktiyye-i Mutlaka: Eğer kazıyyede, "her ay kesim (*haylulet*) vaktinde batmıştır" örneği gibi, mevzunun varl›k zamanlar›ndan *belirli bir vakitte* nisbetin zorunluluğu ile hükmedilmişse, *vaktiyye-i mutlaka*d›r. "Muayyen bir vakit"le kastedilen, herhangi bir vakitte ondan daha özel olmas› aç›s›ndan belirliliği bir şekilde mülahaza edilen ve onda muteber olan şeydir. Bu belirlilik, "her insan insanl›k *vaktinde* zorunlu olarak canl›d›r"daki gibi ünvanî vasf ile veya "her ay kesim *vaktinde* batmıştır" gibi ünvanî vasf›n dışında bir şeyle de olabilmektedir.

[325] *ŞTM*, 233. pr. Urmevî, *ME*, s. 142-143.

4. Münteşira-i Mutlaka: Eğer kazıyyede, "her akciğer sahibi, *bir vakitte* zorunlu olarak müteneffisdir" örneği gibi, *belirsiz bir vakitte* nisbetin zorunluluğu ile hükmedilmişse kazıyye, *münteşira-i mutlaka*d›r.[326]

5. Daime-i Mutlaka: Kaz›yyede, "her insan daima canl›d›r", "hiçbir taş daima insan değildir" örnekleri gibi, *mevzunun zat›* var olmaya devam ettikçe *nisbetin devam›* ile hükmedilirse, kaz›yye, *daime-i mutlaka* olur.[327]

6. Örfiyye-i Amme: Eğer kazıyyede, "her yazanın (*katip*), yazan (*katip*) olduğu müddetçe parmaklar› hareketlidir", "hiçbir yazan›n (*katip*) yazan olduğu müddetçe parmakları sakin değildir" örnekleri gibi, *mevzunun vasf›* devam ettiği müddetçe *nisbetin devam›*yla hükmedilirse, kaz›yye *örfiyye-i amme*dir.[328]

7. Mutlaka-i Amme: Eğer kazıyyede, "insan bi'l-fiil yazand›r (katip)" ya da "insan bi'l-fiil yazan değildir" örnekleri gibi, *nisbetin bi'l-fiil sübutu*yla hükmedilirse, ister cisimlerin halleri gibi üç zamandan birinde olsun, ister mücerred nefsler ve on ak›l gibi maddeden mücerred olan şeylerin durumu gibi zamandan müteali olsun, mutlaka-i ammedir.[329]

8. Mümkine-i Amme: Eğer kazıyyede, "her insan bi-imkani'l-am yazand›r" örneği gibi, *nisbetin değil* de, *zorunluluğun* (*zaruret*) *yokluğu* ile hükmedilirse, *mümkine-i amme*dir. Buradaki zorunluluğun yokluğu, kazıyyenin mucibe olmas› durumunda selb zaruretinin yokluğu ile, salibe olması durumunda ise icab zaruretinin yokluğu ile izah edilmektedir.[330]

Mutlaka iki amme (*meşruta-i amme* ve *örfiyye-i amme*) ve iki vaktiyye (*vaktiyye* ve *münteşira*), zâtî bir "*la-devam*"la kay›tlanabilir ve *meşruta-i hassa, örfiye-i hassa, vaktiyye* ve *münteşira* olarak isimlendirilir.

Zikredilen kazıyyelerin isimleri ve örnekleri ise şu şekilde olmaktadır:

---

[326] *ŞTM*, 238. pr.
[327] *ŞTM*, 240. pr.
[328] *ŞTM*, 243. pr.
[329] *ŞTM*, 245. pr.
[330] *ŞTM*, 247. pr.

1. Meşruta-i Hassa: Meşruta-i ammenin, "her yazan›n (*katip*), yazan (*katip*) olduğu müddetçe daimî olarak değil, zorunlu olarak parmakları hareketlidir" ifadesi gibi, zâtî daim olmayışla mukayyed olanı *meşruta-i hassa*d›r.

2. Örfiyye-i Hassa: "Her yazan›n (*katip*), yazan (*katip*) olduğu müddetçe daimî olmayarak parmaklar› hareketlidir" ifadesi gibi, zâtî daim olmayışla mukayyed örfiyye-i amme, *örfiyye-i hassa* olarak isimlendirilir.

3. Vaktiyye: "Her ay kesim vaktinde daimî olarak değil zorunlu olarak batmıştır" ifadesi gibi, zâtî daim olmayışla mukayyed vaktiyye-i mutlaka, *vaktiyye* olarak isimlendirilir.

4. Münteşira: "Her ay herhangi bir vakitte daimî olarak değil, zorunlu olarak batmıştır" ifadesi gibi zâtî daim olmayışla mukayyed münteşira-i mutlaka ise, *münteşira* olarak isimlendirilir.[331]

5. Zorunlu (Zaruri) Olmayan Vücudiyye: Mutlaka-i amme, zâtî zaruri olmayış ile de kay›tlanabilir ve böylece *zorunlu* (*zaruri*) *olmayan vücudiyye* olarak isimlendirilir. Zorunlu olmayan vücudiyye, "Her insan zorunlu olarak değil, bi-›tlak›'l-amm (bi'l-fiil) müteneffisdir" ifadesi gibi, "*la-zaruret*" kaydına rağmen zatı itibariyle mutlaka-i ammedir.[332]

6. Daimi Olmayan Vücudiyye: Mutlaka-i amme, "her insan daimi olarak değil, mutlak genel olarak müteneffisdir" ifadesinde olduğu gibi, "zâtî daim olmayış" ile de kay›tlanabilir, bu takdirde de, *daimi olmayan vücudiyye* olarak isimlendirilmektedir.[333]

7. Mümkine-i Hassa: Mutlaka-i amme, nas›l bir tak›m kay›tlarla kay›tlanarak mürekkep kazıyyeler oluşturuyorsa mümkine-i amme de *la-zaruret*le kay›tlanabilir ve *mümkine-i hassa* olarak isimlendirilir. Neticede mümkine-i amme, kendisinde aksinin zorunluluğunun yokluğuyla mukayyed olarak, mahmülün mevzuya nisbetiyle hüküm verilen bir kazıyye olduğu için, mümkine-i hassa da kendisinde, hem kendinin hem de aksinin zorunluluğunun yokluğuyla mukayyed olarak mahmulün mevzuya nisbetiyle

[331] *ŞTM*, 249. pr.
[332] *ŞTM*, 251. pr.
[333] *ŞTM*, 252. pr.

hüküm verilen bir kaz›yye olur. Mümkine-i hassanın örneği, "her insan bi-imkani'l-hass gülendir" ifadesidir.

Zikredilen bu yedi kaz›yyenin mürekkep olmalar›n›n sebebi, *daim* veya *zorunlu* (*zaruri*) olmamakla kayıtlanmış olmalarıdır.[334]

Üsküdârî bu noktada uzun uzun müvecceh kaz›yyelerin basit ve mürekkep olanlar› aras›ndaki nisbeti aç›klamaktad›r. Burada k›saca zikretmek gerekirse mürekkeplerin en geneli mümkine-i hassadır, min vechin en özeli ise meşruta-i hassad›r. Basitlerin hatta kaz›yyelerin en geneli, mümkine-i ammedir, en özeli ise zaruriyye-i mutlakad›r. Fakat bu, ikinci manada meşruta-i ammeye göredir.[335]

Üsküdârî daha sonra şartıyyelerin *muttas›la* (lüzumiyye-ittifakiyye)-*munfas›la* (hakikiyye, maniatü'l-cem ve maniatü'l-huluv) ve *mahsura-şahsiyye/mahsusa-mühmele* şeklindeki taksimlerinden bahsetmektedir. Bilindiği üzere, hamliyye de onlara taksim edilmekteydi. Fakat aralar›nda hamliyyenin onlara taksiminin mevzunun nefsine veya fertlerden sadık olan şeylere itibarla, şartıyyenin onlara taksiminin mukaddemin, yani vaz'lar›n takdirlerine itibarla olmas›ndan kaynaklanan bir fark bulunmaktad›r. Munfas›la ayr›ca kendi içinde *inadiyye* ve *ittifakiyye* k›s›mlar›na ayr›lmaktad›r.

Üsküdârî'nin zikrettiğine göre, mukaddemin vaz'lar› ile kastedilen, bi'l-imkan veya bi'l-fiil kendine bitişik (*mukarin*) olan şeylerden kendinden başka bir şeye kıyasla ona ar›z olan hallerdir. Onlardan baz›lar›, mukaddemin vaz'larını, doğrulukları kendileri ile birlikte olan mümkün kaz›yyeler ile beraber mukaddemden meydana gelen neticeler ile tefsir etmişler ve şu örneği vermişlerdir: "Zeyd ne zaman insan olsa canlı olur." Zira "Zeyd nat›kt›r" ifadesi, mukaddemin vaz'lar›ndan addedilen "Zeyd insand›r, her insan nat›kt›r" ifadesinden elde edilen bir neticedir. Cüzi halleri ve bedîhî küllileri şamil olmamas›na rağmen onun uzak bir ihtimal olduğunun gizli olmadığı da söylenmiştir. Birinci tefsir daha genel ve daha şamildir.

[334] *ŞTM*, 255. pr.
[335] *ŞTM*, 251-254. pr.

Hamliyyelerde muteber olanla yetinerek şartıyyede tabiiyyeye asla itibar etmemişlerdir. Çünkü ilimlerde itibarı olmadığı için, onlara göre tabiiyyeler muteber değildir.[336]

Tasdîkât kısmında incelenen konulardan bir diğeri ise tenakuz ve aks bahisleridir.

Şarih burada ilk olarak tarifdeki kay›tlar›ndan hareketle tenakuzdan ne kastedildiğini izah etmektedir. Mant›kç›lara göre *tenakuz,* ihtilaf›n zat›n›n iki kazıyyeden birinin doğruluğunun diğerinin yanlışlığını, ya da onlardan birinin yanlışlığının diğerinin doğruluğunu gerekli kılması açısından iki kazıyyenin ihtilaf›d›r.[337]

Ist›lahda tenakuz, kaz›yyelerde veya müfredlerdeki tenakuzdan daha geneldir. Burada müfredlerin tenakuzu söz konusu olmadığı için, tarif edilenin "*onun hakk›ndaki söz*" ifadesi de buna karine k›l›narak "kaz›yyelerin hükümlerinden olan tenakuz"la tahsis edilmesi gerekmektedir.

Üsküdârî'nin burada özellikle üzerinde durduğu kay›t, "li-zâtîhi"dir. Bununla ihtilaf›n sureti kastedilmekte, o da iki kazıyyenin maddelerinin değil, suretlerinin ihtilaf› anlam›na gelmektedir. Yani ihtilaflar› suretlerine itibarla olmayan kaz›yyeler, burada zikredilen tenakuz kapsam›na dahil olmamaktad›r. Mesela, "her insan nat›kt›r" ve "hiçbir insan natık değildir" ifadesi gibi mucibe-i külliye ile salibe-i külliyenin ihtilaf› ve "baz› insan nat›kd›r" ile "bazı insan natık değildir" ifadesi gibi, mucibe-i cüziyye ve salibe-i cüziyyenin ihtilaf› gibi olanlar tenakuzun tarifinden ç›kmaktad›r. Çünkü, her ne kadar zikredilen iki külliden birinin doğruluğundan diğerinin yanlışlığı ve bunun aksi lazım gelse de, bu iki lüzum, suretlerine itibarla değil, ikisinden her birinin yanlışlığının diğerinin doğruluğu anlam›ndaki ikinci lüzumun suretlerinden kaynaklanmamas›ndan dolay›, maddelerinin özelliği ile olmaktad›r. "Her canl› insand›r" ve "hiçbir canl› insan değildir" ifadeleri, yanlış olup aralarında asla tenakuz olmamaktadır. Zikredilen iki cüzide de aynı şekilde, her ne kadar onlardan birinin doğruluğundan diğerinin yanlışlığı ve bunun aksi laz›m gelse de, bu iki lüzum, "baz› canl›lar insand›r" ve "baz› canl›lar

[336] *ŞTM*, 268-269. pr.
[337] *ŞTM*, 276. pr.

insan değildir" ifadelerindeki gibi, her birinin doğruluğundan diğerinin yanlışlığının laz›m gelmesi anlam›ndaki birinci lüzumun o ikisinin suretinden kaynaklanmamas›ndan dolay› suretleri itibariyle olmamaktad›r. Çünkü o ikisi birlikte doğru olmakta ve aralarında tenakuz gerçekleşmemektedir.[338]

Üsküdârî bu zikredilenler neticesinde, Taftazânî'nin tarifindeki "*ve-bi'l-aks*" sözüne ihtiyaç olduğunu ve yine onun *Şemsiyye* şerhinde açıkladığı gibi, ihtilaf›n icab ve selble kayıtlanmasına ihtiyaç olmadığını söylemektedir.

Tenakuzun gerçekleşmesi için bir takım şartlar vardır. Bu şartlar, sekiz maddede birlik olarak da ifade edilebilmektedir. Buna göre iki kaz›yye aras›nda tenakuzun gerçekleşebilmesi için o iki kazıyyenin kemiyette (nicelik), yani iki kazıyyenin küllilik ve cüziliğinde ve keyfiyette (nitelik) yani iki kazıyyenin icab ve selbinde ve cihette *ihtilaf* etmeleri gerekmektedir. Buna ilaveten *mevzu, mahmul, zaman, mekan, şart, izafet, cüz, kül, kuvve, fiil* gibi nisbet-i hükmiyyenin birliğine irca edilebilecek sekiz birliğin lazım olduğu şeylerde ise, iki kaz›yyenin *ittihad›* gerekli olmaktad›r.[339]

Cihette ihtilafla, ister cihette muhtelif olsun ister müveccihet olmas›n, müveccihe olmayan hamliyyeleri ve şartıyyeleri şamil olmasından dolayı onda ittihadın yokluğu; kemiyette ihtilafla da, ister farkl› olsunlar ister mahsura olmas›nlar mutlak olarak *şahsiyye* ve *tabiiyye* kaz›yyeleri şamil olmasından dolayı kazıyyede ittihadın yokluğu kastedilmiştir. Meşhur sekiz birlikle kastedilense, baz›lar›na varl›k ve yokluk (*vücud-adem*) bak›m›ndan itibar edilmemesinin caiz olmas›ndan dolay›, kaz›yyede ihtilafın yokluğudur. Başkalar›nda ittihadla kastedilen ise, meşhur birliklerden ve şartıyyelerde onun yerine geçen *mukaddem* ve *tali*den; *ittisal, infisal, lüzum, ittifak, ›tlak, inad* gibi bu ikisinin dışındaki şeylerden, ve bu sayılanların dışındaki şeylerden, hatta *alet, mahall, mefulün bih, hal, temyiz* ve başka şeyler gibi hamliyyelerde bu sekiz vahdetin dışındaki şeylerden daha geneldir.

---

[338] *ŞTM*, 279-280. pr.

[339] *ŞTM*, 281. pr. Esasında tenakuzun gerçekleşmesi için, burada zikredilen şartlar mütekaddimine göre gerekli görülmüş şartlardır. Fârâbî, bu sekiz maddeyi nisbet-i hükmiyyede birlik olarak ifade ederek tek bir şarta indirirken, müteahhirin ise, mevzuda ve mahmülde birlik şeklinde iki şart kabul etmiş, fakat mütekaddiminin zikrettiği diğer şartları da bu iki birliğin altında düşünmüşlerdir. K. Râzî, *ŞŞ*, c.2, s. 121-122.

Sonras›nda Üsküdârî ilk olarak, kaz›yyelerin farkl› k›s›mlar›nda tenakuzun gerçekleşebilmesi için gerekli şartları, arkasından da müveccihelerin nakizlerini aç›klamaktad›r.

Üsküdârî'ye göre musannifin sözü kazıyyelerdeki tenakuzun şartlarını mutlak olarak şamildir ve bir topluluğun sözünde şartların beyanıyla ilgili meşhur olan şey, bazılarının da ifade ettiği gibi çeşitli açılardan kusurludur.[340]

Üsküdârî, aks-i müstevî bahsinde kaz›yyelerin k›s›mlar›n›n aks-i müstevî ile aksedilebileceği durumlardan söz etmektedir. Fakat O'nun bu konuda tahkik ettiği asıl mesele, iki mümkinenin, yani mümkine-i amme ile mümkine-i hassan›n akslerinin bulunmadığı noktasındaki görüş olmaktadır.

Buna göre kaz›yye mefhumu, daha önce de geçtiği üzere iki akde racidir. Onlardan biri *vaz' akdi*dir. *Vaz' akdi*, mevzunun zat›n›n mevzunun vasf›yla ittisaf›d›r. İkincisi, *haml akdi*dir. Bu ise, mevzunun zat›n›n mahmülün vasf›yla ittisaf›d›r. Birincisi, *takyîdî terkib*dir, ikincisi cihetlerden biriyle kayıtlanmış olmayan, yahut zikredilen cihetlerden biriyle kayıtlanmış olan *haberî terkib*dir.

Fârâbî, vaz' akdinde sadece onunla ittisaf›n imkan›na itibar etmekte ve mümkine-i amme ve mümkine-i hassan›n, mümkine-i amme olarak aksedileceğini düşünmektedir.

İbn Sînâ'nın bu meseledeki görüşünün tahkikine göre, *farz hasebiyle fiille ittisaf* muteberdir ve diğerinin doğruluğunun mümkün olmasına yani farzedilmesine göre iki vasıftan birinin doğruluğunun imkanı zorunlu olarak, diğerinin de onun doğru olma imkanına göre doğruluk imkanını gerektirir. Zira, eğer "her bi'l-imkan c, bi'l-imkan b dir" ifadesi doğru olursa, "bazı bi'l-imkan b, bi'l-imkan c"dir de açıkça doğru olmakta, yine eğer "her bi'l-farz c, bi'l-imkan b dir" ifadesi doğru ise, "bazı bi'l-farz b, bi'l-imkan c dir" ifadesi de doğru olmaktadır. [341]

[340] *ŞTM*, 285. pr.
[341] *ŞTM*, 315-316. pr.

Vaz' akdinde İbn Sînâ'nın görüşünün zahirine göre ise, *nefs-i emr hasebiyle fiille ittisaf* muteberdir. Mümkine-i amme ve mümkine-i hassa, İbn Sînâ'n›n vaz' akdindeki görüşünün zahirine göre, unvan›n, zat›, nefs-i emr hasebiyle bi'l-fiil, mahmulün ise zat›, nefs-i emr hasebiyle fiilen değil, bi'l-imkan sad›k olmas›n›n cevazından dolayı kesinlikle aksedilmemektedir. Bunun örneği, Zeyd'in, hayatında attan başka bir şeye binmediğini, bu sebeple de onun hiçbir bir bineğinin, yani atın zorunlu olarak eşek olmadığını farzettiğimiz zaman, "Zeyd'in bazı bineği bi-imkani'l-amm eşektir" sözümüzün yanlışlığına rağmen, "her eşek bi-imkani'l-amm Zeyd'in bineğidir" ifadesindeki gibidir.[342]

Bu zikredilenlerin neticesinde, musannifin iki mümkinenin yani mümkine-i amme ile mümkine-i hassan›n akslerinin olmayacağına dair zikrettiği görüşün, vaz' akdinde İbn Sînâ'nın görüşünün zahirini tercih etmesine mebni olduğu anlaşılmaktadır. Onların (yani iki mümkine mucibenin) inıkaslarının yokluğunu benimseyen bazı müteahhirinin sözü de böyledir.

Mütekaddiminin zikrettiği mümkine-i amme ile mümkine-i hassan›n mucibe-i cüziye mümkine-i amme olarak aksedilmeleri hakk›ndaki görüş ise, Fârâbî'nin görüşünü veya İbn Sînâ'nın görüşünün tahkikini tercih etmelerine mebnidir.[343]

Kudemanın iddia ettiği, "o ikisinin mucibe-i cüziyye mümkine-i amme olarak aksi" şeklindeki görüşün, vaz' akdinde Fârâbî'nin görüşünü veya İbn Sînâ'n›n görüşünün tahkikini tercih etmelerine mebni olmas› gibi, ikame ettikleri delil de, buna mebnidir. Müteahhirinin onlar›n delilini reddetmeleri de, Ebu'l-Feth gibi baz› muhakkiklerin uzunca zikrettiği gibi İbn Sînâ'nın görüşünün zahirini tercih etmelerine mebnidir.

Üsküdârî daha sonra aks-i nakîzi incelemektedir. Aks-i nakîzin tarifinde geçen "tebdil"den neyin kastedildiği noktasında, mütekaddimin ile müteahhirin aras›nda farkl›l›k vard›r. Buna göre iki taraf›n nakizinin tebdilinden murad›n iki taraftan her birinin diğer tarafın nakiziyle tebdili olduğu şeklindeki ibare, Üsküdârî'ye göre bu manan›n edas›ndan kas›r olsa da, kudeman›n ›st›lah›na mebnidir. Onlar›n ›st›lah›na göre,

[342] *ŞTM*, 316-317. pr.
[343] *ŞTM*, 318. pr.

“Her insan canl›d›r” ifadesi, aks-i nakizle “her canl› olmayan, insan olmayand›r” ifadesine aksedilir. Bu ifade iki taraf›n salibesinden meydana gelen bir mucibedir.[344]

Müteahhirinin ›st›lahlar›na göre, aks-i nakiz, doğruluklarını bırakıp keyfiyetlerini, yani icab ve selblerini farkl› k›larak, ikinci taraf›n nakizini birinci taraf ve birincinin kendisini (*ayn*) ikinci k›lmakt›r. Bu ifade, tek bir manan›n iki k›sm› aras›nda değil, ›st›lahlardaki iki mana aras›nda bir tekrard›r (*terdid*). Özetle, keyfiyetlerini değil, doğruluklarını bırakarak, aslın kendisi ile hüküm verilen şeyini (*mahkümün bih*) kendisi hakkında hüküm verilen şey (*mahkümün aleyh*); asl›n kendisi hakk›nda hüküm verilen şeyini (*mahkümün aleyh*) ise, kendisi ile hüküm verilen şey (*mahkümün bih*) k›lmakt›r. Dolay›s›yla musannifin ibaresinin icmal gayesiyle olduğu anlaşılmaktadır. Müteahhirine göre, “her insan canl›d›r” ifadesi aks-i nakizle “hiçbir canlı olmayan insan değildir” ifadesine aksedilir. Müteahhirin buna, mevzuu salibe olan›n kendisinin de salibe olmas› gereğinden hareketle salibe olarak itibar etmektedir.[345]

Kudeman›n ›st›lahlar›na göre, mucibelerin ve salibelerin akslerine in›kas›n›n tamamına dair delillerinin haklarında men’ varid olmuştur. Üstelik o deliller mahmulleri şamil mefhumlardan olan mücibelerle ve mevzuları şamil şeylerin nakizlerinden olup, mahmulleri şamil mefhumlardan olmayan nakizlerden olan salibelerle çelişmektedir, dolayısıyla tamam olmamışlardır. Bu sebeplerden dolayı müteahhirin hamliyyelerde onların tarikinden udul etmiştir.

Müteahhirinin, şartıyyelerde kudemanın görüşünden udul etmesinin sebebi ise, onlar›n “ ‘her ne zaman güneş doğsa gündüz mevcuttur’ ifadesi, ‘her ne zaman gündüz mevcut olmamışsa güneş doğmamıştır’ sözümüze aks-i nakizle aksedilir” şeklindeki sözleri hakkında men’ varid olmasından dolayıdır. Çünkü lazımın yokluğu melzumun yokluğunu gerektirmektedir. Halbuki lazımın yokluğunun muhal olmasının ve bir muhalin başka bir muhali (bu, melzümün intifaının lüzumunun yokluğudur) gerekli k›lmas›n›n caiz olmas›ndan dolayı, lazımın yokluğunun, melzumün yokluğunu gerektireceği kabul (teslim) edilmemektedir.[346]

---

[344] *ŞTM*, 329. pr.
[345] *ŞTM*, 330. pr.
[346] *ŞTM*, 331. pr.

Netice olarak zikretmek gerekirse, kudeman›n ve müteahhirinin aks-i nakizdeki ıstılahlarına göre külliyye olsun cüziyye olsun, hamliyye olsun şartıyye olsun mucibelerin hükmü aks-i müstevide salibelerin hükmü gibidir. Hamliyyelerin mucibe-i cüziyyelerinin çoğunluğunda, şartıyyelerde, iki mümkinede aks-i nakizle aksedilmemektedir. Yine her iki ›st›laha göre de aks-i nakizdeki mutlak salibelerin (külli olsun cüzi olsun salibe hamliyyelerde) hükmü, aks-i müstevideki mucibelerin hükmü gibi olmaktad›r.

Bu noktada son olarak, klasik mantığın önermeler k›sm›nda incelenen meselelerin önermeler arasındaki farklılığın fasıllarla değil, arazlarla olmasından dolayı son tahlilde dört ana unsura irca edilebileceğine işaret edilmelidir. Buna göre, mant›kç›n›n esas olarak dikkatini çevirdiği bu dört unsur kazıyyelerin *mucibe*, *külliyye*, *hamliyye* ve *zaruriyye* olanlar› olmaktad›r. Kaz›yyenin mucibe olana irca›, adl (denklik) yoluyla olmaktadır. İkinci durum ise, *şart koşma ve kabul etme* (iftiraz) yoluyla olmaktad›r. Şöyle ki, hakiki ilimlerde şahsiyyelerden bahsedilmemektedir. Çünkü onlar›n burhan› bulunmamakta, dolay›s›yla bunlar gibi bazı şeyler durumları tam olarak belirlilik kazanmaks›z›n mühmele olarak soruşturulamamaktadır. Bu durumda da haklar›nda burhana dayal› olarak bir soruşturmanın yürütülebileceği asıl kısım, külliler olmaktadır. Şartıyyelerin hamliyye kazıyyelere ircaı ise, şartıyyedeki lüzum veya inadın aç›klanmas› yoluyla olmaktad›r. Zira lüzum ve inad esas itibariyle kendileri hakk›ndaki aç›klaman›n hazfedildiği, ittisal ya da infisal edatıyla muttasıla ya da munfasıla kılınmış hamliyye kaz›yyelerdir. Sonuncusu ise, müvecceh kaz›yyelerdeki cihetin mahmulün cüzü kılınarak hepsinin zaruriyye olması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü imkan mümkün için, imtina mümteni için, vücub vacib için zorunludur. Bu durumda yine hakiki ilimlerde incelenenlerin başka şekillerde olsalar da ancak zaruriyyeler olduğu, kalan cihetlerin ise sadece incelemenin cüzleri olduğu görülmektedir. Çünkü kesinlik ancak zaruriyyeler ile elde edilmektedir.[347]

Zikredilenlerin sonucunda mantık ilminde esas gayenin kesin bilgiye ulaşmak olduğu, bunun dışında incelenen diğer konuların bu asıl maksada ulaşılmak için büyük oranda zorunlu olarak ele alınan tabi ve tali meseleler olduğu ortaya ç›kmaktad›r.

[347] Şîrâzî, Sadreddin, *et-Tenqîh fi'l-mant›k*, s. 259-260.

VI. K›yas

Deliller bahsi, en son ve en yüce maksadı teşkil etmektedir. Zira ilimlerin asıl maksad›, tasavvurî değil, tasdîkî idrakler olmakta, dolay›s›yla tasavvuri idraklerden ancak tasdike ulaştırmaları açısından bahsedilmektedir. Buradan hareketle, diğer konu ve ›st›lahlar›na nazaran mantık ilminin en üst matlabının kıyas olduğu söylenebilmektedir.[348]

Üsküdârî, k›yas›n tarifinde geçen "*kaz›yyeler*" ile, bi'l-fiil kaz›yyelerin kastedilmesi durumunda, meşhur olduğu gibi tasdikin mukaddimeleri ile taallukunun yokluğundan dolayı şi'rî kıyasın tariften çıkacağı şeklindeki muhtemel bir itirazı, kaz›yyelerle kastedilenin, ya nefs emr hasebiyle ya da zahiri itibariyle bi'l-fiil kazıyyeler olduğunu, şi'rî kaz›yyelerin nefs emr hasebiyle bi'l-fiil kaz›yye olmasalar da, zahirleri itibariyle bi'l-fiil kaz›yye olduklar›n› söyleyerek cevapland›rmaktad›r.

"*Yelzemühü*" sözü ise, k›yas›n iki mukabili *istikra* ve *temsil*i tarifden ç›karmak içindir. Çünkü lüzumla kastedilen, melzum müellef kavlin suretine nazaran maddenin hususundan sarf-› nazar, nefs-i emr hasebiyle luzumdur. İstikra ve temsilin neticesi, baz› maddelerde (*istikra-› tam* ve *temsil-i kati*) nefs-i emr hasebiyle ve mutlak olarak zanni ilim hasebiyle laz›m olsalar da, bu mana ile onu gerekli olmamaktad›r.[349]

"Li-zâtîhi" sözü, müsavat k›yaslar›n›, aks-i nakîzle mübeyyen k›yaslar› ç›karmak içindir.

Müsavat k›yaslar›, "a b'ye müsavidir. B c'ye müsavidir. O halde a c'ye müsavidir" şeklindeki kıyaslardır. Çünkü bir şeye müsavi olanın müsavisi, o şeye müsavidir. Fakat bu mukaddime, sureti itibariyle kıyasın mukaddimelerinden bir şey için gerekli (lazım) değildir. Bunun için "a b'nin yarısıdır. b c'nin yarısıdır." ifadesi gibi

---

[348] Aristo, *Kitâbü't-Tahlilati'l-Üla* (Kitâbü'l-K›yas), thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, 1980. Fârâbî konuyu *Kitâbü'l-K›yas* (thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986) ve *Kitâbü'l-K›yâsi's-sagîr* (thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986) *Kitâbü't-Tahlil* (thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986) isimli kitaplar›nda incelemektedir. Sonrası için bk. İbn Sînâ, *Şifâ*, *K›yas*, thk. Said Zayed, Kahire, 1964; a.mlf., *Necât*, I., s. 43-76; a.mlf., *el-İşârât*, s. 56-69; a.mlf., *MS* (Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'n›n "El-Mucezü's-Sağir Fi'l-Mant›k Adl› Risalesi" içinde), s. 156-161; Gazzâlî, *Mekas›d*, s. 29-45; a.mlf., *Mi'yâr*, s. 109-172; Bağdâdî, *el-Mûteber*, I., s. 109-199; F.Râzî, *AB*, s. 203-243; a.mlf., *Mülahhas*, vr. 28-43; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 302-307; Urmevî, *ME* (K.Râzî, *LE*), s. 247-349; Molla Fenârî, *Şİ*, s. 48-59; H.H. Efendi, *TB*, s. 199-262.

[349] *ŞTM*, 339-341. pr.

baz› maddelerde netice bulunmamaktad›r. Çünkü bir şeyin yarısının yarısının, o şeyin yarısı değil, dörtte biri olması gereğinden dolayı a'nın c'nin yarısı oluşu neticesi gerekmemektedir.

Aks-i nakîzle mübeyyen k›yas, "cevherin cüzü, irtifa› cevherin irtifa›n› gerekli kılan şeydir. Cevher olmayan şey, irtifa› cevherin irtifa›n› gerektirmeyendir. O halde cevherin cüzü cevherdir" ifadesi üzerinden tahlil edilebilir. Burada ikinci mukaddime (cevher olmayan şey, irtifa› cevherin irtifa›n› gerektirmeyendir), aks-i nakizle "her irtifa› cevherin irtifa›n› gerekli k›lan, cevherdir" ifadesine aksedilir. Bu ifade ise, zikredilen suğra ile birlikte zikredilen neticeyi veren birinci şekildir. Fakat burada hadd-i evsat ikinci mukaddimede tekerrür etmediği ve ondan neticeye intikal uzak olduğu için, kıyasın tarifinden çıkarmışlardır.

Ancak aks-i müstevî ile mübeyyen k›yas, netice verdiği için onu tarife dahil etmişlerdir. Mesela, "her insan canlıdır. Hiçbir taş canlı değildir. O halde hiçbir insan taş değildir" ifadesindeki *kübra*, kübra aks-i müstevi ile "hiçbir canlı taş değildir" sözümüze aksedilir. O da *suğra* ile birlikte zikredilen neticeyi veren birinci şekil olmuş olur.[350]

Diğer kavlin, yani neticenin k›yasta maddesiyle ve heyetiyle zikredilmiş (*istisnai*) ya da zikredilmemiş (*iktirani*) olmas› durumuna göre k›yas›n iki türü bulunmaktad›r.[351] İktirani'nin de, hamli ve şartıi olmak üzere iki kısmı vardır.

Sadece hamliyyelerden mürekkep olan hamlî iktiranîde matlubun, yani k›yastan bir cüz olan neticenin mevzuu *hadd-i asgar*, mahmulü *hadd-i ekber*, k›yasta tekerrür eden cüz *hadd-i evsat* olarak isimlendirilir. Musannifin, *Şemsiyye* şerhinde de açıkladığı gibi bu ıstılahlar, hamlî iktirâni kıyasa mahsus değildir, şartî iktiranîde de geçerlidir.[352]

Bunun ard›ndan, hadd-i evsatın mukaddimelerde ve neticede bulunduğu yere göre kıyasın şekilleri belirlenir.

---

[350] *ŞTM*, 342-343. pr.
[351] *ŞTM*, 344. pr. İstisnai kıyas Fârâbî'de bulunmamaktadır.
[352] *ŞTM*, 349-350. pr.

Kıyasın birinci şekli, hadd-i evsatın suğranın mahmülü, kübranın mevzuu olmasıdır. Kıyasın ikinci şekli, hadd-i evsatın hem suğranın hem de kübranın mahmülü olmas›d›r. Kıyasın üçüncü şekli, hadd-i evsatın hem suğranın hem de kübranın mevzuu olmas›d›r. Kıyasın dördüncü şekli, hadd-i evsatın suğranın mevzuu, kübranın mahmulü olmas›d›r.[353]

Şekillerin tertibinde ise, kıyasın asıl şekline uygunluk sırası dikkate alınmıştır. K›yas›n hadlerindeki tabii nazm, esgarın ve ekberin neticedeki halleri değişmesin diye esgardan (alem) evsata (değişken), ondan da ekbere ("alem değişkendir, her değişken hadistir. O halde alem de hadistir" sözündeki hadis gibi) intikal etmektir. Bu nazm ancak birinci şekilde olduğu için o, birinci mertebeye konulmuştur. Diğer şekiller de bu birinci şekle uygun olup olmama ya da muhalif olma durumlar›na göre s›ralamaya tâbi tutulmuşlardır. Buna göre ikinci şekil, iki mukaddimenin en değerlisinde –ki bu neticenin (*matlub*) taraflarının en değerlisini müştemil olan suğradır- birinci şekle muvafık olduğu için ikinci mertebeye, üçüncü şekil kübrada birinci şekle muvaf›k olduğu için üçüncü mertebeye, dördüncü şekil iki mukaddimede de birinci şekle muhalif olduğu için dördüncü mertebeye konulmuştur.[354]

Bir de kıyasın her bir şeklinin kendine özgü şartı bulunmaktadır. Buna göre birinci şekilde keyfiyet itibariyle suğranın mucibe olması, cihet hasebiyle suğranın iki mümkinenin dışında bir şey olmasıyla birlikte fiilliği (*fiiliyet*), kemiyet itibariyle de kübranın külli olması şarttır.[355]

Birinci şekilde suğranın fiiliyetinin şart kılınmas›, ekberin evsattan esgara suğra mümkine ile birlikte taaddisinin yokluğuyla gerekçelendirilmiştir. Zira biz, "her eşek bi'l-imkan Zeyd'in bineğidir. Ve Zeyd'in her bineği attır" dediğimiz zaman hadd-i ekber olan "at", hadd-i evsat olan "Zeyd'in bineği"nden, hadd-i esgar olan "eşeğe" taaddi etmemektedir. Bu durum, bineğinin bi'l-fiil at olup, bi'l-fiil değil bi'l-imkan eşek olmas›n›n cevaz›ndan dolay›d›r. Böylece iki mukaddimenin doğruluğuna rağmen, "her eşek attır" sözümüzü netice vermemektedir. Üsküdârî'ye göre, buna karşılık olarak "aynı şekilde bazı maddelerde suğranın fiiliyetinin takdirine göre de ekber evsattan

[353] *ŞTM*, 351. pr.
[354] *ŞTM*, 352. pr.
[355] *ŞTM*, 353. pr.

esgara taaddi edemeyebilir. Zira biz, 'her eşek bi'l-fiil Zeyd'in bineğidir. Ve Zeyd'in her bineği bi'l-fiil att›r' dediğimiz zaman da bu hüküm, "her eşek attır" sözümüze taaddi etmez" denilemez. Çünkü buradaki örnekte "Her eşek…" sözüyle hakiki istiğrak kasdetmişse yanlış, örfi istiğrak kastedilmişse doğru olmaktadır. Fakat bu durumda kübra yanlış olmaktadır. Dolayısıyla buradaki tartışma, iki mukaddimenin de doğru olduğu zamanki duruma göredir.[356]

Birinci şeklin neticelerinde suğranın fiilliğinin (*fiiliyet*) şart kılınmasının talili olarak zikredilen şey, o durumda ekberin evsattan esgara suğra mümkine ile birlikte taaddisinin yokluğundan dolay›, İbn Sînâ'nın görüşünün zahirine, yani "vaz' akdinde, muteber olan nefs-i emr hasebiyle bi'l-fiil ittisafdır" şeklindeki görüşüne mebnidir. Zira, "her c bi'l-imkan b'dir. Ve her b d'dir" denildiği zaman suğrada c nin zatının c nin vasf›yla nefs-i emr hasebiyle bi'l-fiil ittisaf› kastedilmektedir. Kübrada b nin zat›n›n b nin vasf›yla nefs-i emr hasebiyle bi'l-fiil ittisaf›nda da hüküm evsattan esgara taaddi etmemekte ve daha önce de zikredilmiş olan "bi'l-fiil binek olmas›n›n cevaz›ndan dolay› "her c d'dir" sözümüzü de netice vermemektedir.

Birinci şeklin neticelerinde, Fârâbî'nin görüşüne göre tek başına ittisafın imkan› veya İbn Sînâ'nın görüşünün tahkikine göre farz hasebiyle fiille beraber ittisafın imkanı ise, hükmün evsattan esgara suğranın mümkün olmas›yla birlikte taaddi etmesi zorunluluğundan dolayı şart değildir. Zira, "her bi'l-imkan c, bi'l-imkan b'dir. Ve her bi'l-imkan b d'dir" dediğimiz zaman, "her c, d'dir" sözümüzü netice vereceğine şüphe yoktur. Üçüncü şekilde suğranın fiilliğinin (*fiiliyet*) şart kılınması hakkındaki söz de böyledir.[357]

Birinci şeklin netice veren dört darbı bulunmaktadır:

Suğra mucibe-i külliyye, kübra mücibe-i külliye ile mucibe-i külliyyeyi netice verir. Suğra mucibe-i cüziyye kübra, mücibe-i külliye ile mucibe-i cüziyyeyi netice verir. Suğra mucibe-i külliye, kübra salibe-i külliyye ile salibe-i külliyyeyi netice verir. Suğra mucibe-i cüziyye, kübra salibe-i külliyye ile salibe-i cüziyyeyi netice verir. Bu

[356] *ŞTM*, 357. pr.
[357] *ŞTM*, 358-359. pr.

darblar, suğranın iki kısmının (mucibe-i külliyye-mucibe-i cüziyye), kübran›n iki k›sm›na (mucibe-i külliyye-salibe-i külliyye) darb›ndan has›l olmaktad›r.[358]

Üsküdar daha sonra iki, üç ve dördüncü şekillerin de şartlarını ve darblarını zikretmektedir.

Üsküdârî'nin incelediği bir diğer mesele *hulfî k›yas*t›r.

Bir de *istikra* ve *temsil* meselesi vard›r. *İstikra*, Aristo mantığında akıl yürütme (istidla) çeşitlerinden biri olsa da kıyasla karşılaştırıldığında, makbul olmayan bir ak›l yürütme biçimi olmaktad›r. *İstikra*, külli bir hükmün isbat› için cüzileri detayl› bir şekilde incelemektir. Tarifinde meşhur olan, "istikranın cüziyyatın çoğunluğunda, sadece cüziyyatın çoğunluğundaki manaya göre var olduğu için külliye dair bir hükümdür" denilmesidir. Bu meşhur tarifin problemli olduğu görülmektedir. Çünkü cüzlerinin tamam› aç›s›ndan bütün cüzlerinde onun varlığına hükmedilirse, istikradan mutlak olarak akla ilk gelenin zan ifade eden k›yas-› kasîm olan *nak›s istikra* olmadığı gibi, aynı şekilde *tam istikra* diye isimlendirilse de mukassim k›yas da söz konusu olmamaktad›r. Halbuki *mutlak istikra*, "her canl› hassast›r. Çünkü düşünen (nat›k), kişneyen (sahil), an›ran (nah›k) ve başka bütün canlılar hassastır" ifadesi gibi yakin ifade eden *tam istikra*ya (*k›yas-› mukassim*) ve "dişi olan her canlı yeme esnasında alt çenesini hareket ettirir. Çünkü insan, behaim, sibağ hepsi böyledir" ifadesi gibi zan ifade eden *nak›s istikra*ya (*kasîmü'l-k›yas*) taksim edilmektedir.

Meşhur tarifte istikra olarak söylenilen şey, istikray› "kül"le dair hüküm olarak görmektedir. Oysa musannife göre, "cüz"lerinin çoğunluğunda bulunduğu için "kül"le dair hüküm istikranın neticesidir, kendisi değildir. Üsküdârî'nin zikrettiğine göre, musannif bunun için meşhur tarifden, *"tesaffuhu'l-cüziyyat li-isbati hukmin külliyyin"*le tarife udul etmiştir. [359]

Temsil, hükmü başka bir cüzide isbat etmek için hükmün illetinde cüzinin başka bir cüziye ortaklığını beyan etmektir. Şarihe göre istikranın tarifinde olduğu gibi bunda da müsamaha vardır. Zahir olan, bir cüzi hakkındaki hükmün başka bir cüzi için

[358] *ŞTM*, 354. pr.
[359] *ŞTM*, 388. pr.

de sabit olmas› için, "cüzi hakk›nda sabit olan hükmün illetinde, cüzinin başka bir cüziyle ortaklığının (*müşareket*) beyanını şamil olan kazıyyelerden müellef" denilmesidir. Temsil, "şarap sarhoş etmede içki gibidir. İçki haramdır. O halde şarap da haramdır" örneğindeki gibi, fukahanın kıyas olarak isimlendirdiği şeydir.

Bir topluluk temsili, *kat'î* ve *gayr-› kat'î* olmak üzere ikiye taksim etmiştir. "Alem imkanda ev gibidir. O müessire ihtiyac›n illetidir. Böylece alem müessire muhtaç olur." ifadesi yakin ifade eden *kati temsil*e; "Alem telifde ev gibidir. O da hudusün illetidir. O halde alem de aynı şekilde hadistir" ifadesi zan ifade eden *gayr-› kati temsil*e örnektir. K›yas›n mukabilindeki temsilde zahir olan, ikincisidir. Çünkü birincisi, "alem ev gibi mümkündür. Ve her mümkün müessire muhtaçd›r" örneğindeki gibi kesin olarak k›yasa racidir.[360]

Zikredilenlerin neticesinde, temsilde iki cüzi aras›ndaki hükmü verebilmek için iki şeyin bilgisinin gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi, aslın hükmünü müstelzim olan illetin bilgisidir. Bunun dayanağı olduğu için gerekli olan ikinci bilgi ise, iki cüzi arasında müşterek olan şeyin bilgisidir.

Musannife göre, bu bilgilerden ilkinin tarikinde iki vecih vard›r. Bunlardan birisi *deveran*d›r. *Deveran* ›st›lahda, hudusün vücud ve adem olarak telifle beraber kullan›lan bir ibare olduğunun söylenmesi gibi bir şeyin vücud ve adem olarak diğer bir şeye iktiranıdır. Vücud (telif gibi), evdeki (hudus gibi) gibidir. Adem ise, vacib li-zâtîhideki gibidir. Deveran medar›n (mevkufün aleyh) daire (mevkuf) illet oluşunun alametidir.

İkincisi, *terdid*dir. Yani *sebr* ve *taksim*dir. O ikisi aklen illiyet olmas› muhtemel olan vas›flar›n zikredilmesi ve kalan illiyetlerin belirginlik kazanmas› için baz›lar›n›n illiyetinin ibtal edilmesidir.

Sebr ve taksimde, nazar-› amikden ve akli k›s›mlar›n beyan› manas›na taksimden bir şey bulunduğu için bazı ihtimallerin illiyetinin ibtali ile isimlendirilmiştir. "İlliyetin muhtemel vas›flar›n›n zikredilmesi" ile isimlendirilmesi ise, "evdeki hudusün

[360] *ŞTM*, 390. pr.

illeti; ya *telif*tir, ya *imkan*d›r, ya *vücud*dur denilmesinde olduğu gibi, illiyetin akli k›s›mlar›n›n olmas›ndan dolay›d›r. Bu noktada kudeman›n baz›s›na göre imkan hudusün varlığı için illiyet olmaya, tamamına göre ise, vücud hudüsün tahakkuku için illiyet olmaya elverişli olmadığı için telif ortaya çıkmış olmaktadır.

Üsküdârî'ye göre her iki vecih de zayıftır. İlk olarak, deveranın varlığı, vücud ve adem bak›m›ndan baz› maddelerde bulunmamas›n›n caiz olmas›ndan dolay› memnudur. İlliyyetten hali telazümün caiz olmas›ndan dolay›, varlığın teslim edilmesi durumunda da illiyete delalet etmemektedir. İkinci olarak ise, hükmü gerekli k›lan illetin zikredilen vas›flara hasr› onlardan birinin illiyete dahil olmamas›n›n cevaz›ndan dolayı memnudur. İllet oluşu teslim edilse bile, müstelzim bir illet olmamas›, daha doğrusu başkalarını müstelzim bir illet oluşu caiz olur.[361]

VII. Maddesi İtibariyle Kıyaslar

Aristo'nun kesin bilgi için en kabul edilebilir istidlal biçimi olarak kabul ettiği ve *Birinci Analitikler*'de incelediği kıyas meselesi, k›yas›n sureti-şekli itibariyle doğruluk ya da yanlışlığını değerlendirmekte ve kıyasın mukaddimelerinin doğru olması durumunda neticenin de kesin olarak doğru olacağı esasına dayanmaktaydı. Bu durumda, kıyasın kendinde doğruluk ve yanlışlığı, yani muhteva bakımından doğruluğu meselesi incelenmemiş olmaktaydı. İşte kıyasları oluşturan önermelerin doğruluk değeri bakımından tahlil edildiği, kıyasın muhteva itibariyle doğruluğunu soruşturmayı amaç edinen konu, mantık ilminde beş sanat olarak ifade edilmektedir.[362]

Bu mesele ilk olarak Aristo taraf›ndan Organon'un 4, 5 ve 6. kitaplar›nda s›ras›yla *Burhan, Cedel* ve *Safsata* olarak incelenmektedir.[363] *Hatabe* ve *Şiir*, kendisinden sonra *Organon*'un bir bölümü halinde düşünülmüştür.

Mütekaddimin İslâm mant›kç›lar› arasında da meselenin bu şekilde incelenmesinde, İbn Sînâ'n›n *el-İşârât*'ta bu meseleye ilgisinin azlığı istisna tutulması

---

[361] *ŞTM*, 390. pr.
[362] Muzaffer, Muhammed R›za el-, *el-Mant›ku'l-Muzaffer*, Kum, h.1388, III., s. 279; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı; Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, 2001, 492-496.
[363] Bk. Aristo, *Kitâbü't-Tahlilati's-Saniye-Kitâbü'l-Burhân, Kitâbü't-Tobika, Kitâbü's-Sofistika.*

şartıyla bir mutabakat bulunmaktadır.[364] Fârâbî ayr›ca, beş sanatın temellendirmesini yapan ilk isim olarak da gözükmektedir.[365]

İbn Haldun'un zikrettiği üzere, müteahhirin mant›kç›lar›n›n ise her ne kadar beş sanat konusunu tamamen terk etmemiş olsalar da, meseleyi inceleyiş tarzlarında hacim ve kendisine önem atfetme itibariyle bir azalma olduğu görülmektedir.[366]

Üsküdârî de fazla detayl› olmayan bir tarzda (iki varak) meseleyi incelemekte, maddesi itibariyle meşhur olan beş kıyası ve onları oluşturan önermelerden bahsetmektedir. Özet olmas› bak›m›ndan, onun sanatların beşe hasrının vechi konusunda söylediklerini yeniden hat›rlayabiliriz. Buna göre delil, tasdik ifade etmeyip tasdik yerine geçen *tahayyül* ifade ederse *şiir*dir. Tasdikle birlikte yakin de ifade ederse *burhan*d›r. Kesin olmayan tasdik ifade ederse, *hatabe*dir. Kendisinde itiraf ve teslimin umumiliği muteber ise *cedel*dir. Değilse *safsata* ve *mugalata*d›r.

Buradaki taksim haysiyet kay›tlar›n›n muteber olmas›yla itibari olmakta, dolayısıyla kısımların tek bir delilde çeşitli açılardan bir araya gelmesinde problem bulunmamaktad›r. Mesela, mukaddimelerden biri zannî diğeri cedelî veya yanlış olabildiği gibi, onlardan biri ya da ikisi zannî ve cedelî, zannî ve yanlış, yahut cedelî ve yanlış olabilmektedir.[367]

Burada kendisi hakk›nda genel bir faydadan söz edilebilecek iki temel sanat›n, burhan ve safsata olduğu görülmektedir. Burhan, hakikate kendisiyle ulaşılması sebebiyle bahsedilen önemi haizken, safsata ise bat›ldan kaç›nman›n arac› olarak önem

---

[364] Fârâbî konuyu, *Kitâbu'l-Burhan* (thk. Macit Fahri, Beyrut, 1987), *Kitâbu Şeraiti'l-Yakin* (thk. Macit Fahri, Beyrut, 1987), *Kitâbü'l-Cedel* (thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986), *Kitâbü'l-Emkineti'l-Mugalata* (thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986) isimli kitaplar›nda incelemektedir. Ayr. bk. *Şifâ*'n›n *Burhan* (metin ve çeviri: Ömer Türker, İstanbul, 2006), *Cedel* (thk. Ahmed Fuad el-İhvani, nşr. Taha Hüseyin Paşa, Şifâ-Mant›k III içinde, Kahire 1966), *Safsata* (metin ve çeviri: Ömer Türker, İstanbul, 2006), *Hatabe* (thk. Muhammed Selim Salim, nşr. Taha Hüseyin Paşa, *eş-Şifâ,-el-Mant›k* IV içinde, Kahire 1966) ve *Şiir* thk. Abdurrahman Bedevî, *eş-Şifâ, el-Mant›k* IV içinde, Kahire 1966) kitaplar›; a.mlf., *Necât*, I., s. 76 vd.; a.mlf., *el-İşârât*, s. 69-78; a.mlf., *MS* (Durusoy, Ali, "İbn Sînâ'n›n "El-Mucezü's-Sağir Fi'l-Mant›k Adl› Risalesi" içinde), s. 161-166; Gazzâlî, *Mekâs›d*, s. 45-52; a.mlf., *Mi'yâr*, s. 173-247.

[365] Medkür, İbrahim, "Fârâbî", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M.Şerif), İstanbul 1990, II, s. 73.

[366] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 488. İbrahim Medkür ise, beş külliye karşı olan bu tutumun kaynağında İbn Sînâ'yı görmektedir. *L'Organon d'Aristote dans le monde arab*, s. 245'den nakleden Öner, Necâti, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, s. 9. Ayr. bk. Bağdâdî, *el-Mûteber*, I., s. 203-274; F.Râzî, *AB*, s. 289-296; a.mlf., *el-Mülahhas*, vr. 43-45; Kazvînî, *Şemsiyye*, s. 307-309; Urmevî, *ME* (K.Râzî, *LE*), s. 349 vd.; Molla Fenârî, *Şİ*, s. 59-63; H.H. Efendi, *TB*, s. 262-278.

[367] *ŞTM*, 398. pr.

kazanmakta, ilzam (cedel), ikna (hatabe) ve tahyil (şiir) için olanlar ise, önem bak›m›ndan ikincil planda kalmaktad›r.[368]

Üsküdârî, eserin sonuç (hatime) k›sm›nda ise ilimlerin cüzlerinden bahsetmektedir. İlimlerin cüzleri üçtür:

Birincisi, *mevzû*dur. Mevzû, kitabın baş kısmında tahkiki geçtiği üzere, ilimde zâtî arazlarından bahsolunan şeydir.[369]

İkincisi, *mebâdî*dir. Mebâdî de tasavvuriyye ve tasdîkiyye olmak üzere ikidir.

Mebâdi-i tasavvuriyye, ilimlerin mevzular›n›n, cüzlerinin ve arazlar›n›n tarifidir. Musannif burada hakîkî veya ismî tarifden daha genel bir şeyden bahsetmekte, muhtemelen tesbit veya zikredilmesi gibi bir şey kasdetmektedir.

Mebâdi-i tasdikiyye, ilmin kıyaslarının kendileri üzerine bina edildiği, ya vazıh olduklar› için beyana muhtaç olmayan kendinde mübeyyen mukaddimeler, ya da gayr-› mübeyyen olup başka bir ilimden alınarak, bu mukaddimelerin zikredildiği yerde veya o ilmin başka bir kısmında açıklanmış olan mukaddimelerdir. Mesaili isbat için ilimde kullan›lan deliller, *k›yas*lar olabildiği gibi, kıyasların haricindeki *istikra* ve *temsil* gibi şeyler de olabilmektedir.

Üsküdârî burada, bilinmesi gereken bir başka şeye daha işaret etmektedir. Seyyid Şerif'in *Muhtasaru'l-Münteha Şerhi* hâşiyesinden hareketle aç›klanan bu mesele ise şudur: Mebâdi-i tasavvuriyye başka bir ilimden alınmamakta, zira başka bir ilimde zikredilmemektedir. Çünkü mebâdi-i tasavvuriyye, başka bir ilimde zikredildiği takdirde, mesâilin tasavvurat kabilinden değil, tasdikat kabilinden olmasından dolayı o başka ilmin mesaili olmamakta, bilakis o başka ilmin mebâdi-i tasavvuriyyesi olmuş olmaktadır. Onun beyanında kendinin dışında başka bir şeye ihtiyaç duyulsa idi devr veya teselsül laz›m gelecekti. Oysa ki mebâdi-i tasdikiyyenin aksine, mebâdi-i tasavvuriyyelerden birinin diğerinden istimdadı evla olmamaktad›r. Zira ilmin mesâili

[368] Şîrâzî, Sadreddin, *Tenqîh*, s. 274.
[369] *ŞTM*, 400. pr.

olduğu için mebâdi-i tasdikiyyenin başka bir ilimde zikredilmesinde bir sakınca bulunmamaktad›r.[370]

Üçüncüsü, *mesâil*dir. Mesâil, ilimde gerek delil yoluyla olsun gerekse tenbih yoluyla olsun açıklanması talep edilen kazıyyelerdir. Çoğunlukla nazari olmakla birlikte bazen, mant›kta "salibe-i külliyye kendi gibi aksedilir" ifadesinin zorunlu (*zaruri*) bir kazıyye olmasında bir örneğine rastladığımız gibi zorunlu (*zaruri*) da olabilmektedir.[371]

Bu noktada şarih, ilmin mevzuu ile mesaili arasındaki meşhur ilişkiden bahsetmektedir.

Mesâilin mevzuu, ilmin mevzuu olabilir. Mesela nahiv ilmindeki 'her kelamda müsned ya zikredilir ya da zikredilmez' ifadesinde "kelam", kelime gibi nahiv ilminin mevzuu olmaktad›r.

Mesâilin mevzuu, ilmin mevzuunun nev'i olabilir. 'İsim ya murebdir ya da mebnidir' ifadesinde isim kelimenin nev'idir.

Mesâilin mevzuu, ilmin mevzuunun zâtî araz› olabilir. 'bina ya mebniyyü'l-asla müşabehet sebebiyledir, ya da terkibin ademi sebebiyledir.' örneğinde bina kelimenin zâtî araz› durumundad›r.

Mesâilin mevzuu, ya, 'Her mureb kelime ya munsarifdir, ya da gayr-› munsarifdir' ifadesi gibi ilmin mevzuu ile ilmin zâtî araz›ndan, ya da 'her isim ya harflerle murebdir ya da harekelerle' ifadesi gibi, ilmin mevzuunun nevi ile ilmin zâtî araz›ndan mürekkep olabilmektedir.

Mesailin mahmulü, mevzunun kendisi veya cüzü olmayarak onun dışında ve onun zatına lahık olan bir şey, yani onun zâtî arazlar› olabilir.[372]

Zikredilen üç şeyin (mevzu, mebadi, mesail), ilimlerin cüzleri olmalar› hakk›ndaki aç›klamalar, müteahhirîne göre meşhur olmuş şeylerdendir ve bir topluluğun

[370] *ŞTM*, 401-402. pr.
[371] *ŞTM*, 403. pr.

[372] *ŞTM*, 404. pr.

kitaplarında da meşhur olan, ilmi usullerle, ilimleri de kanunlarla (mesail) tarif etmenin zahirine münafidir. Bu sebeple baz› müteahhirin, ilmin bu üç cüzü ile alakal› onlar arasında meşhur olan görüşün, müsamahaya mebni ve ilimlerin bazı şartlarını ilimden bir cüz kabul ederek ilme dahil kılmalarında bir mübalağa olduğuna dikkat çekmişler ve her ilmin hakikatinin, o ilmin mesaili ve tasdikatı olduğunu söylemişlerdir.[373]

Üsküdârî son olarak, kudemanın kitaplarının başlarında maksadlar›na başlamadan önce zikrettikleri, *ruûs-ü semâniyye* olarak bilinen şeylerden bahsetmektedir. Bunlar ise, ilmin tedvin ve tahsil edilmesinden *garaz, menfaat, tesmiye, müellif*in tesbiti, söz konusu ilmin yakînî mi, zannî mi, nazarî mi, amelî mi, şer'î mi, başka bir şey mi olduğunun beyanı, o ilmin mertebesi, taksim ve öğretim metodlarıdır (taksim, tahlil, tarif, burhan).

[373] *ŞTM*, 405. pr.

SONUÇ

Elimizdeki metnin, esas itibariyle üç açıdan değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. 1. Tarihsel dönem itibariyle (elimizdeki metin *miladi 1736* y›l›nda yaz›ld›) 2. Yaz›m tarz› itibariyle (elimizde bir *şerh* var) 3. Kendisi itibariyle (elimizdeki metin *Mehmed Emin Üsküdârî* isimli bir şahsın *Şerhu Tehzîbi'l-Mant›k* isimli eseri). Bu maddelerden ilki tezin giriş kısmına, ikincisi ilk bölüme, üçüncüsü ise iki ve üçüncü bölümlere karşılık gelmektedir. İlk iki madde, inceleme esnas›nda bizzat metnin dikkate almamızı gerekli kıldığı metin dışı şartlar olarak da yorumlanabilir. Bunlar hakk›nda bu zamana kadar çeşitli fikirler beyan edilmiş olmakla birlikte sonuncu madde hakkında bizzat bu çalışma ile ve önceki iki madde ile irtibatlı olarak bir şeyler söylenecektir. Birbiriyle iç içe geçmiş bir yapı arz eden bu meseleleri, çalışmaya son verme aşamasında olduğumuz sonuç kısmında tahlil etmeyi deneyelim.

1. Bir ilmî gelenek, belirli aşamaların sonucunda oluşmaktadır. Geleneğin oluşumunun ilk safhalarında sistem kurucu düşünürler rol alırken, bunun yanı sıra bir de sistemin pekiştiği sonraki zamanlarda ortaya çıkan ve sistem içi faaliyet gösteren düşünürler bulunmaktadır. Malzeme itibariyle yeni bir şeyler söyleme ihtiyacı bir ilim geleneğinin, üslubunun henüz kamil manada tesis edilmediği ilk dönemlerde esaslı bir vazife olabilir. Fakat böyle bir ilmî gelenek ve sistem oluştuktan sonra yapılması gereken, sistemin unsurlar› ile sürekli irtibatı temin edecek kavramsal şema ile meselelerin akışına ilişkin nitelikli bir üslub ve muhteva kuşatıcılığını yakalamak, kurulmuş sistem içinde detaya ilişkin îmâl-i fikirde bulunmakt›r. Yeni bir şeyler söylemenin tarz› her zaman öncekilerin söylediklerinden udul anlamı taşımamakta, önceki maddelerden hareketle yeni formlar verme şeklinde de gerçekleşebilmektedir. Dolay›s›yla sistemli bir yap›, düşünüre her zaman için içinde nefes alıp verebileceği bir imkan sunmakta, hiçbir şey olmasa bile düşünür orada, sistemin bütünlük arz eden unsurlar› aras›nda soluklanabilmektedir.

2. Bu noktada bir temel metin üzerinden yürütülen ilmi faaliyetin s›hhati konusunda dile getirilen itirazlar hakkında, bu çalışmada incelenen şerhden hareketle bir şeyler söylenmelidir.

Çalışmada da işaret edilmiş olduğu üzere, her bir yazım tarzının çeşitli dönemlerin farklı ilmi faaliyetlerinin tabii bir neticesi olarak ortaya çıkmış oldukları görülmektedir. Her dönemin sürekli olarak yeni ilimler ve meseleler bulma gibi bir vazife ile yükümlü olmayışı, mevcut metinler üzerinden önceki meselelerin tartışıldığı, varsa yeni meselelerin ilave edildiği bir tahsil ve tedris usulünün doğmasına imkan vermiştir.

Bahsedilen konu hakk›ndaki olumsuz kanaatlerin bir diğer sebebinin, şerh ve hâşiye yazarlar›n›n pasif bir konumda olduklar› zann› üzerine bina edilen hükümler olduğu görülmektedir. Halbuki üzerine şerh ya da hâşiye yaz›lacak metnin seçim sürecinden itibaren yazar›n iradesi devreye girmektedir. İslâm düşüncesi tarihinde, Fahreddin Râzî'nin, İbn Sînâ'n›n *el-İşârât ve't-Tenbîhât* isimli eserine yazdığı şerh için söylenen, "şerh değil cerh" ifadesinde, ya da Kutbeddin Râzî'nin, Siraceddin Urmevî'nin *Metâliu'l-envâr* ile, Katibi Kazvînî'nin *Şemsiyye* isimli eserlerine yazdığı şerhlerin, müelliflere muhalefet ettiği çeşitli yerlerinde ve daha bir çok metinde örneklerini gördüğümüz gibi, adları şerh olmakla birlikte itibar derecesinden düşürülemeyen metinlerin varlığı, bu şekildeki bir hükmün mutlaklaştırılmasına imkan vermemektedir.

Şerhleri anlamlı kılabilecek bir diğer önemli nokta, şerhin sadece gereksiz bir tekrar ve uzatmadan ibaret olmadığı hususudur. Şerh, aslında sadece şerhe konu olan metni değil, o metni önceleyen ve metni o haliyle ortaya ç›karan, ayn› zamanda o metinden sonra şerhin yazıldığı zamana kadarki süreçte teşekkül eden birikimi de izah etmektedir.

Bir diğer önemli nokta, şerhlerin medrese müfredatında çeşitli düzeylerdeki metinler üzerinden takip edilen bir öğretim metodunun aracı olmasıdır. Buna göre, ihtisar rutbesinde, genelde muhtasar eserler tercih edilirken, şerhler yoğunluğuna göre iktisad ya da istiksa rutbesinin metni olarak kabul edilmektedirler. Bir şerh ya da hâşiyenin, yazarları açısından böyle bir araştırma sürecinin ürünü olması da bu bağlamda değerlendirilebilecek bir konu olmaktadır. Musannifin doğrudan metinde yer vermediği tartışmalara işaret eden şarih, bir yandan kendisini kendinden önceki döneme rabt ederken bir yandan da kendisinin şahsında tecessüm etmiş ilimle kendinden önceki

birikimi nasıl anladığını göstermekte, kendinden önceki birikimin neresinde olduğuna dair ip uçlar› sunmaktad›r.

Şerhte bugün anladığımız anlamda sadece o ilme ya da o konuya dair izahlar yap›lmamakta, aynı zamanda hem diğer ilimlerle irtibat noktaları, hem de diğer ilimler hakk›nda örnekler gündeme getirilerek mesele harmanlanmaktadır. Bu, bugünkü bakış açısından karışıklık olarak adlandırılan şeye tekabül etmekle birlikte bir bütünlük fikrinin, yerleşmişliğin işareti olmak bakımından da anlaml› olmaktad›r. Üsküdârî'nin şerhinde zikredilen nahiv, kelam, f›k›h gibi muhtelif ilimlere ait örnekler, söylediğimiz şeyle irtibatlı olarak düşünülebilir. Buna ilaveten aynı metne yazılmış iki şerhin, birisi doğru diğeri yanlış olabilecek kadar farklı yorumlara kaynaklık edebildiği de görülen durumlardand›r. Dolay›s›yla bu zikredilenlerden sonra, en az›ndan bir metin üzerinde de olsa şerhin sanılandan daha fazla öneme sahip olduğu, bir metnin sadece isminin oradaki düşüncenin sıhhatine ilişkin olumsuz değerlendirmelerin kaynağı olmaması gerektiği söylenebilir.

3. Yazıldığı dönemden itibaren Taftazânî'nin *Tehzîbü'l-mant›k* isimli eseri üzerine yapılmış şerh-hâşiye formundaki çok sayıda çalışma, metnin önemine işaret etmektedir. Hem Mehmed Emin Üsküdârî'nin yazdığı şerh, hem de O'ndan bir süre sonra İsmail Gelenbevî'nin müstakil mantık eseri olmakla birlikte bu esere yazdığı hacimli hâşiye, yazıldıkları dönem itibariyle bu esere verilen önem bağlam›nda değerlendirilebilir ve metnin güncelliğini koruduğuna dair işaretler olarak yorumlanabilir.

Metnin on sekizinci yılda yeniden güncellenmesini sağlayan Mehmed Emin Üsküdârî'yi, hem en önemli ilk temsilciliklerinden birini Fahrettin Râzî'nin yaptığı sistemin yerleştiği ve kaynaklarda değişime gidildiği, hem de İslâmî ilimlerin yetersizliği hakkındaki iddiaların geride bıraktığımız yüzyıldaki kadar yaygınlık kazanmadığı bir dönemin insanı olarak düşünmek gerekmektedir. Şarihimiz, sadece *Tehzîbü'l-mant›k*'a değil, birçok esere yazdığı şerh ve müteaddid eserleri ile kendinden önceki birikimi kavraman›n önemini idrak etmiş bir şahsiyet görünümü arz etmektedir. Yani karşımızda, hem *yaşadığı dönem* itibariyle, hem de konular› *ele alış biçim*i, şerh *üslub*u, hukema, mütekaddimin, müteahhirin, mant›kç›lar gibi İslâm düşüncesinin çeşitli

gruplar› ve dönemleri karşısında takındığı *tercih* ve *tahkik tavr›* ile muhakkikler dönemine mensup bir alim bulunmaktad›r.

Mehmed Emin Üsküdârî'nin *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k* isimli eseri, sistemin tam anlamıyla teşekkül ettiği dönemden sonraki zaman dilimine ait bir metin olmas› itibariyle şerh formunda ortaya çıkmış bir metindir. O'nun yazdığı şerhde, laf›zlar›n ve beş küllînin dokuz, tarifin dört, önermelerin yirmi yedi, kıyasın on, beş sanatın iki varaklık hacme tekabül ettikleri görülmektedir. Kategorilerden bahsedilmemesi, şerhde incelenen mantık ilmine dair çeşitli konuların yoğunluk derecesi ve işleniş biçimi gibi durumlardan ortaya ç›kan neticeler, Fahreddin Râzî sonras› dönemin muhtevaya yönelik belirleyiciliğinin devam etmesi olarak yorumlanabilir. Problemlerin inceleniş tarzı itibariyle ise, Üsküdârî'nin daha çok önceki dönem düşünürlerine, özellikle de *Tehzîbü'l-mant›k*'ın en önemli şarihlerinden olan Celaleddin Devvânî'ye bağlı kaldığı görülmektedir. Üsküârî'nin bu tavr›, mesele düzeyinde çok fazla yenileşmenin olmadığı, daha çok tedris faaliyetinin ön plana çıktığı bir dönemde yaşamış olmasıyla irtibatlı olarak düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Acem, Refik, *el-Mant›k inde'l-Gazzâlî fî eb'adihi'l-Aristoviyye ve hususiyyatihi'l-İslâmiyye***,** Beyrut, 1990.

Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-› Sedâd*, *Mant›k Metinleri 2* içinde, haz. Kudret Büyükcoşkun, İstanbul, 1998.

Anay, Harun, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *Dergah*, say›: 76, Haziran 1996, s. 12-14, 22.

Aristo, *Mant›ku Aristo*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, 1980.

Arnaldez, R., "Mant›k", *Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1991.

Atademir, Hamdi Rag›b, *Aristo'nun Mant›k ve İlim Anlayışı*, Ankara, 1974.

Ay›k, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul, 2007.

Aynî, M. Ali, "Türk Mant›kç›lar›", *Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, X, İstanbul, 1928, s. 49-64.

Bağdadî, Ebul Berekât, *el-Mûteber fi'l-hikme***,** Haydarabad, 1938.

Bağdatl› İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve asârü'l-musann›fin***,** trc. Kilisli Rifat Bilge; tashih İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara, 1951.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988.

Bingöl, Abdülkuddüs, *Klasik Mant›k'›n Tan›m Teorisi*, Öğretmen Kitaplar› Dizisi 191, İstanbul, 1993.

Bolay, M.Naci, "Modalite Meselesi ve Modal Önermeler Yönünden Aristo ile Fârâbî'nin Bir Mukayesesi", *Felsefe Dünyas›*, say›: 6 (1989), s. 183-189.

…, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1989.

…, *İbn Sînâ Mantığında Önermeler* (*Aristo, Fârâbî, İbn Hazm ve Gazzâlî ile Karşılaştırmalı)*, İstanbul, 1994.

Bursal› Mehmet Tahir, *Osmanl› Müellifleri*, İstanbul 1333.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı; Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul, 2001.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Ta'rîfât*, thk. Muhammed Bâsil, Beyrut, 2000.

…, *Hâşiye alâ Levâmiu'l-esrâr*, İstanbul, 1303.

…, *Hâşiye alâ Şerhi'ş-şemsiyye*, (*Şuruhu'ş-Şemsiyye* içinde), İstanbul, t. y.

…, *Şerhu'l-Mevâk›f*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut, 1998.

Çapak, İbrahim, *Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara, 2005.

…, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi*, Ankara, 2006.

…, "İlk Dönem İslâm Mantıkçılarının Modaliteye Yaklaşımı", *Felsefe Dünyas›*, say›: 39 (2004/1), s. 144-158.

Çüçen, A.Kadir, *Mant›k*, Bursa 2006.

Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden, 1999.

Devvânî, Celaleddin Muhammed b. Es`ad es-S›ddîkî, *Şerhu Tehzîbi'l-mant›k ve'l-kelam*, İstanbul, t.y.

Durusoy Ali, "İbn Sînâ'n›n 'el-Mucezü's-Sağir fi'l-Mant›k' Adl› Risalesi", *MÜİF Dergisi*, 1997, say›: 13-15, s. 143-166.

…, "Aristo'dan Gazzâlî'ye Klasik Mant›kta Anlam Kuram›", *MÜİF Dergisi*, say›: 28 (2005/1), s. 37-52.

…, "Nahiv-Mant›k Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *MÜİF Dergisi*, say›: 27 (2004/2), s. 25-39.

…, "Olanak, Olas›lık ve Olabilirlik (İmkan, İhtimal ve Kuvve)", *MÜİF Dergisi*, say›: 27 (2004/2), s. 121-134.

Ebherî, Esîrüddin, *Îsâgûcî*, (Molla Fenârî, *Şerhu Îsâgûcî*, İstanbul, t.y. içinde).

Ebu'l-Feth, Mir, *Hâşiye alâ şerhi Tehzîbi'l-mant›k*, İstanbul, t.y.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2005.

…, "Mant›k", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.

Fârâbî, Ebu Nasr (el-), *İhsâu'l-'ulûm*, trc. Ahmet Ateş, İstanbul 1990.

…, *Kitâbü'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-mant›k*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1968.

…, *Kitâbu'l-Elfâzi'l-Müsta'mele fi'l-mant›k*, trc. Sad›k Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araşt›rmalar›*, İstanbul, 2002, sy. 2, s. 93-179.

…, *Uyûnu'l-Mesâil*, (*Felsefenin Temel Meseleleri* ismiyle trc. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflar›ndan Felsefe Metinleri* içinde, s. 117-126, İstanbul, 2003.

…, *et-Tavt›e*, tah. Refik el-Acem, Beyrut, 1985.

…, *Kitâbu İsaguci*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1985.

…, *Kitâbü'l-İbâre*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1985.

…, *Kitâbü'l-K›yâs*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986.

…, *Kitâbü'l-K›yâsi's-Sağîr*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986.

…, *Kitâbü't-Tahlîl*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986.

…, *Kitâbü'l-Burhân*, thk. Macit Fahri, Beyrut, 1987.

…, *Kitâbu Şerâiti'l-Yakîn*, thk. Macit Fahri, Beyrut, 1987.

…, *Kitâbü'l-Cedel*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986.

…, *Kitâbü'l-Emkineti'l-Mugâlata*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986.

Ferhan, Muhammed Celûb, *el-Fikru'l-mantîk›yyü'l-İslâmiyy*, Musul, 1988.

Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletu'ş-Şakâyık fi Hakki Ehli'l-Hakây›k*, nşr: A. Özcan, İstanbul, 1989.

Gazzâlî, Ebû Hamid, *Mekâs›du'l-felâsife*, t.y.

…, *Miyâru'l-ilm*, şrh. Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1990.

…, *Mihakkü'n-nazar***,** thk. Refik Acem, Beyrut,1994.

…, *Tehâfütü'l-felâsife*, (metin ve çeviri: Mahmut Kaya, Hüseyin Sar›oğlu), İstanbul, 2005.

…, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Haf›z, Medine, t.y.

Gelenbevî**,** Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, ***Burhân*****,** İstanbul, 1839.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul, 2003.

Gyekye, Kwame, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, State University of New York Press, Albany, 1979.

Hakl›, Şaban, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Modal Mantığın Bazı Temel Kavramlar›n›n Mantıksal ve Ontolojik İçeriği", *Felsefe Dünyas›*, say›: 39 (2004/1), s. 111-132.

Hanefî, Hasan, *İslâmî Araştırmalar*, trc. İbrahim Aydın, Ali Durusoy, İstanbul, 1994.

Hansârî, Muhammed Bâk›r b. Zeynelabidin b. Cafer el-Mûsevî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*; thk. Esedullah İsmailiyyan, Tahran, 1390.

Hasan Hüsnü Efendi, *Tenvîrü'l-Burhân (Şerhu'l-Burhân)*, İstanbul, 1891.

H›llî, İbnü'l-Mutahhar Cemaleddin Hasan b. Yusuf b. Ali**,** *Cevherü'n-nadîd der şerh-i mant›k-› tecrid* / trc. Menuçihr-i Sani Derrebidi, Kum, 1370.

Hüseynî, Mir Ebu'l-Feth, *Hâşiyetü't-Tehzîb*, İstanbul, t.y.

Inati, Shams, "Mant›k", *History of Islamic Philosophy*, ed. S.Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Londra-New York, 1996, s. 802-823.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah, *Şerhu'l-Ayâti'l-Beyyinât***;** thk. Muhtâr Ceblî, Beyrut, 1996.

İbn Hacer, el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî-A'yâni'l-Mieti's-Sâmine***,** Beyrut, 1931.

İbn Haldun, *Mukaddime*, nşr. Ali Abdülhamid Vâfî, Kahire, 1981.

İbn Sînâ, Ebu Ali, *el-Mucezü's-Sağîr fi'l-Mant›k*, trc. Ali Durusoy, *MÜİF Dergisi*, 1997, say›: 13-15, s. 150-166.

…, *el-İşârât ve't-tenbihât*, (metin ve çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul, 2005.

…, *en-Necât fi'l-mant›k ve'l-ilâhiyyât*, thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1992.

…, *Kitâbü'ş-Şifâ, Medhal*, (metin ve çeviri: Ömer Türker), İstanbul, 2006.

…, *el-İbâre* (metin ve çeviri: Ömer Türker), İstanbul, 2006.

…, *el-K›yâs*, thk. Said Zayed, Kahire, 1964.

…, *el-Burhân*, (metin ve çeviri: Ömer Türker), İstanbul, 2006.

…, *el-Cedel*, thk. Ahmed Fuad el-İhvani, nşr. Taha Hüseyin Paşa, Şifâ-Mant›k III içinde, Kahire, 1966.

…, *es-Safsata* (metin ve çeviri: Ömer Türker), İstanbul, 2006.

…, *el-Hatâbe*, thk. Muhammed Selim Salim, nşr. Taha Hüseyin Paşa, *eş-Şifâ,-el-Mant›k* IV içinde, Kahire 1966.

…, *eş-Şi'r*, thk. Abdurrahman Bedevî, *eş-Şifâ, el-Mant›k* IV içinde, Kahire 1966.

İbnü'l-Ekfânî, Muhammed b. İbrahim, *İrşâdü'l-kâs›d ilâ esne'l-makâs›d*, ed. Jan Justus Witkam, Leiden, 1989.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb***,** thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut, 1991.

İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Modern Bilimlerin Türkiye'ye Girişi", *Büyük Cihaddan Frenk Fodulluğuna* içinde, İstanbul, 1996.

İzgi, Cevat, *Osmanl› Medreselerinde İlim*, İstanbul, 1997.

Kâtip Çelebi**,** Hac› Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünun***,** tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, 1941.

Kayac›k, Ahmet, "Osmanl› Medreselerinde Mantık Eğitimi Üzerine", *İslâmiyat*, c. 2, s. 4, sh. 111-123, Ekim-Aral›k 1999.

Kazvînî, Necmeddin b. Ömer el-Kâtibi, *Şemsiyye,* (*Şurûhu'ş-Şemsiyye* içinde), İstanbul, t. y., s. 287-309.

Kehhâle, Ömer R›za, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye***,** Beyrut, 1957.

Keklik, Nihat, *İslâm Mant›k Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul, 1969-70.

Kindî, Ebu Yûsuf Yakub b. İshâk, *Felsefî Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002.

Medkür, İbrahim, "Fârâbî", *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M.M.Şerif), İstanbul, 1990.

Mehdî, Muhsin, "Language and Logic in Classical Islam", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. Von Grunebaum, Weisbaden, 1970.

Molla Fenârî, *Şerhu Îsâgûcî*, İstanbul, t.y.

Muzaffer, Muhammed R›za el-, *el-Mant›ku'l-muzaffer*, Kum, h.1388.

Öner, Necâti, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", *AÜİF Dergisi*, XVII, Ankara, 1969, s. 285-303.

…, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara, 1967.

Râzî, Fahreddin, *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mant›k*, Şehit Ali Paşa Ktp., nu: 1730.

…, *el-Ayâtü'l-beyyinât*, Beyrut, 1996.

Râzî, Kutbeddin, *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi metâliu'l-envâr*, Hac› Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1303.

…, *Tahrîru kavâidi'l-mantîkiyye fî şerhi'ş-Şemsiyye*, (*Şurûhu'ş-Şemsiyye* içinde), İstanbul, t. y.

…, *Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk*, (Sadreddin Şîrâzî ve Zahid el-Herevi'nin şerhleri ile birlikte), thk. Mehdi Seriati, Beyrut, 2004.

Rescher Nicholas, *Tatavvuru'l-mant›ki'l-arabî*, trc. Muhammed Beyyumi Mehran, Kahire, 1985.

…, "Arabic Logic", *The Encyclopedia of Philosophy*, IV, s. 525-527, New York, 1972.

Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, "*Bilginin Zaferi-İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*" ismiyle tercüme eden: Lami Güngören, İstanbul, 2003.

…, *The Classical Heritage in İslâm: Arabic Thougt and Culture*, London, 1992.

Ross, W. David, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan, İzmir, 1993.

Street, Tony, "Mant›k", *İslâm Felsefesine Giriş* (ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor), trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2007, 273-293.

Şaban Abdülaziz Halîfe, "el-Fihrist li-İbn Nedim Dirasetün Biyucrafiyyetün Bibliyucrafiyyetün Bibliyumetriyyetün", *Mecelletü Merkezi'l-Vesaik ve'd-Dirasetü'l-İnsaniyye* içinde, Katar, 1991.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, tsh. Ahmed

Fehmi Muhammed, Beyrut, t.y.

Şevkâni, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlâni, *el-Bedrü't-tali' bi-mehasin min ba'di'l-karni's-sabi',* Beyrut t.y.

Şirâzî, Sadreddin, *et-Tenqîh fi'l-Mant›k,* (*Mecmûatü Resâil-i Felsefiyye* içinde), Beyrut, 2001, s. 243-280.

Taftazanî, Sa'deddin, *Tehzîbü'l-mant›k*, İstanbul, t.y.

…, *Şerhu'l-Mekâs›d,* thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1998.

Tahânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Keşşâfü ıst›lâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm,* thk. Ali Dehruc, Beyrut ,1996.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm,* Beyrut, 2002.

Taylan, Necip, *Mant›k, Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul, 1996.

Tevhîdî, Ebu Hayyan, *el-İmtâ ve'l-muânese*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, 2003.

Tûsî, Nasîruddin, *Tecrîdü'l-mant›k,* Beyrut, 1988.

…, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât,* nşr. Süleyman Dünyâ, Beyrut, 1992. (*el-İşârât ve't-Tenbîhât* ile birlikte).

Türker, Sad›k, *Fârâbî'de Dil ve Mant›k İlişkisi* (Yay›nlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1998.

…, "Fârâbî'de Dil ve Mant›k İlişkisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araşt›rmalar›,* İstanbul, 2002, sy. 1, s. 137-176.

…, *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz'de Yarg› Mantığı*, İstanbul, 2002.

…, "İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Tercüme Faaliyetlerinin Rolü", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araşt›rmalar›*, İstanbul, 2003, sy. 3, s. 223-239.

Urmevî, Siracüddin, *Metâliu'l-envâr,* (Kutbeddin Râzî'nin şerhi Levâmiu'l-Esrâr ve Seyyid Şerif Hâşiyesi ile birlikte), İstanbul, 1303.

Ülken, Hilmi Ziya, *Mant›k Tarihi*, İstanbul, 1942.

Üsküdârî, Mehmed Emin, *Şerhu tehzîbi'l-mant›k,* Hac› Selim Ağa, Kemankeş, nu: 339.

…, *Risâle fi Tahkîki'l-mezâhib fi'n-Nisbeti'l-hükmiyye ve'n-nisbeti beyne beyne fi'l-kazâyâ*, Hac› Selim Ağa, Kemankeş, nu: 556, 72-73. vr.

Van den Berg, Simon "Mant›k", *İslâm Ansiklopedisi*, VII, M.E.B.G.S.B Bas›mevi, Ankara, 1988.

Van Ess, Josef, "The Logical Structure of Islamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. G.E. Von Grunebaum, Weisbaden, 1970.

Vural, Mehmet, "Düşünce Tarihinde Mant›k: Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araşt›rmalar›*, İstanbul, 2002, sy. 2, s. 179-192.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHU TEHZÎBİ'L-MANTIK'IN TAHKİKİ

I. Tahkike Esas Olan Nüshan›n Tan›t›m›

Müellif nüshası olan metin, mukavva ciltli olup 70 varaktan oluşmaktadır. 223x165 (151x87) mm ölçülerinde 19 sat›rd›r. Fasl kelimeleri k›rm›z›, metin ise siyah mürekkep ve okunaklı bir talik hattı ile H. 1149 tarihinde yazılmıştır. Metin üzerinde düzeltmeler yapılmıştır.

II. Tahkikteki Usule Dair

Çalışmamızda Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 339 numarada kayıtlı Mehmed Emin Üsküdârî'nin Tehzîbü'l-Mantık Şerhi'ne ait tek nüsha olan bir önceki başlıkta tanıtımı yapılan müellif nüshası esas alınmıştır.

Metnin dizimi esnasında takip edilen esaslar şöyle sıralanabilir:

›. Taftazânî'nin metni, şerhe kıyasla büyük puntolu, koyu ve italik harflerle belirgin hale getirilmiştir.

››. Üsküdârî tarafından konulmuş fasıl başlıkları muhafaza edilmiş, fasıllar köşeli parantez içinde ([ ]) numaralandırılmış ve ana metinden tefrik edilmiştir.

ııı. Varak numaraları varakların sonunda yine köşeli parantez içinde verilmiştir. Mesela [12] sembolü on ikinci varakın bittiğine dair bir işarettir.

ıv. Hâşiyelerde yer alan metnin herhangi bir yerine işaretle kaydedilen notlar işaret edildikleri uygun yere köşeli parantez içinde yerleştirilmiştir.

v. Hâşiyelerde numaralandırılmış yerlere ait olarak kaydedilen notlar ise dipnot şeklinde metnin alt kısmında gösterilmiştir.

v. Şarihin kısaltmasını vererek zikrettiği fh, mus, mat vb. baz› ifadeler fehıneizin, musannif, matlub gibi asıl şekillerinde yazılmıştır.

vı. Metin ayrıca paragraflandırılmış, metnin tahlili esnas›ndaki at›flarda kolaylık sağlaması açısından paragraflar numaralandırılmış ve numaralar ait oldukları paragrafın başında köşeli parantez içinde yazılmıştır.

ŞERHU TEHZÎBİ'L-MANTIK

[١] الحمد لله الذي جعل المنطق عاصما عن الخطاء في ترتيب[374] مبادئ الحدود والرسوم. ونظم مقدمات الاقيسة وشرائط[375] انتاجها[376] على العموم. والصلوة و السلام على محمد الذي ارسله ميزانا للانظار [وانزل عليه كتابا لا ريب فيه هدى لاولى الابصار]. وعلي اله واصحابه المتمكين باعظم الوسائل، المهتدين باظهر الحجج واوضح الدلائل. و بعد فيقول العبد الفقير الي ربه الغني الباري، محمد امين ابن الشيخ محمد الاسكداري، هذه خلاصة موجزة مفيدة، وملخصة من حواش وشروح عديدة علقتها على القسم [السابق على القسم] الثانى، المسمى بتهذيب المنطق للعلامة التفتازاني لما رايت ان طلبة الزمان مائلون الى الايجاز من غير اخلال، متنفرون عن الاكثار والاملال، طالبون اداء المرام في ساحة البيان بعباراة تسابق[377] معانيها الاذهان. فان همتهم قاصرة، وعزيمتهم متقاصرة[378]. فلهذا قل فيهم العارف، وسلبت عنهم المعارف، وغلبت فيهم اللذة الجسمانية على اللذة العقلية والروحانية. وارجو من الله تعالى ان يسعد بها من جبل طبعه على الانصاف وعصم نفسه عن الاعتساف وان يقبلها الكملة وان ردها الجهلة وعلى الله التكلان انه خير من اعان. وهو الهادى الى احسن السبيل وهو حسبى ونعم الوكيل. قال المصنف رحم بعد التيمن بالتسمية ***الحمد لله الذى هدانا سوا ء الطريق*** اقتداء باسلوب الكتاب الكريم وامتثالا بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم كل امر ذى بال لم يبداء فيه بسم الله فهو ابتر، وكل امر ذى بال لم يبداء فيه بالحمد فهو اجذم، [اى اقطع] وعملا بما اجمع عليه اصحاب التصنيف. والهداية تتعدى بنفسها وبإلى وباللام. ومعناها على الاول الايصال، وعلى الثانيين اراءة الطريق كذا صرح به المصنف في حاشية الكشاف. وسواء بمعنى المستوى واضافته الى الطريق من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الطريق المستوى.

---

[374] كتقديم الجنس على الفصل وتقديم الذاتي على العرضي مثلا. فيه اشارة الى ان المنطق ليس عاصما عن الخطاء فى مواد الحدود والرسوم ومواد الاقيسة. والمشار اليه حق لا شبهة فيه. فان كون الانسان حيوانا ناطقا فى نفس الامر انما يبين فى علم يبحث فيه عن حقايق الاشياء على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية، وهو علم الحكمة. وكون العالم متغيرا وكل متغير حادثا انما يبين فى علم الكلام. وقس على هذا غير ذالك من المواد.

[375]كايجاب الصغرى وكلية الكبرى فى الشكل الاول مثلا.

[376]قيد بالانتاج يعنى وان حصل الانتاج فى بعض المواد بدون هذه الشرائط لكنه بخصوص المادة فلا عبرة به.

[377]اى تصل معاني العبارات الى الاذهان قبل وصول العبارات بتمامها اليها.

[378]فى القاموس تقاصر اظهر القصر.

[٢] والمراد من الطريق الصراط ، ومن الاستواء الاستقامة مجازا. ففيه اقتباس من معنى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم. قيل المراد به نفس الامر عموما ذالك ان تخصه بالاسلام. لكن الاول انسب انتهى. وفيه نوع براعة الاستهلال، تدبر! ***وجعل لنا التوفيق خير رفيق*** للتوفيق معنيان. لغوى وعرفى. اما اللغوي، فهو توجيه الاسباب باسرها نحوى المسبب. واما العرفي، فعند بعض المتكلمين هو الدعوة الى الطاعة، وعند بعضهم هو خلق القدرة على الطاعة، وعند بعضهم خلق الطاعة. ولهذا لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير. وقوله لنا الظاهر[379] فيه من حيث المعنى تعلقه برفيق. لكن اللفظ لا يساعده لا متناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف. لانه كتقدم المضاف اليه على المضاف وهو ممتنع. فينبغي ان يجعل متعلقا بمحذوف يفسره المذكور. فتقدير الكلام جعل التوفيق خير رفيق لنا خير رفيق ***والصلوة على من ارسله هدى هو بالاهتداء حقيق.*** الهدى اما بالمعنى المصدري على ان يكون المجاز في النسبة كما هو المشهور في رجل عدل، واما بمعنى اسم الفاعل. والاول ابلغ. لان اعتبار المجاز في النسبة ابلغ من اعتباره في الطرف كما حقق في محله. وجعله بمعنى اسم المفعول غير مناسب لمقام المدح. والجار في قوله بالاهتداء متعلق بقوله حقيق. والاهتداء مصدر مبنى للمفعول اى حقيق بان يهتتدى به عليه السلام ***ونورا به الاقتداء يليق*** عطف على هدى. والنور اما بالمعنى**[2]** المصدري، او بمعنى اسم الفاعل اى المنور على قياس ما مر انفا. والظرف متعلق بالاقتداء.

[٣] ***وعلى اله واصحابه الذين سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق*** المناهج، جمع منهج بمعنى الطريق. وقوله بالتصديق متعلق بسعدوا. والباء للسببية والمعنى حصل لهم السعادة في طرق الصدق بسبب التصديق بجميع ما اخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم. ***وصعدوا معارج الحق بالتحقيق*** الظرف. اما ظرف لغو متعلق بصعدوا، والباء للسببية كما في قوله بالتصديق والمعنى صعدوا معارج الحق وبلغوا اقصاه بسبب التحقيق والاتقان بما جاء به النبى عليه السلام، واما ظرف مستقر والمعنى هذا الحكم حاصل وملتبس بالتحقيق لا ريب فيه.

[٤] وبعد ***فهذا*** اى المرتب الحاضر في الذهن ***غاية تهذيب الكلام.*** يحتمل ان يكون التهذيب بمعنى المهذب اسم مفعول. والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف نحو جرد قطيفة. اى غاية الكلام المهذّب. وحاصله انه كلام مهذب غاية التهذيب. ويحتمل ان يكون بالمعنى

[379] لدلالته صريحا على رفاقة التوفيق للمتكلم والمقصود الحمد بحصول رفاقة التوفيق له.

المصدرى، ويعتبر حذف المضاف اى تصنيف هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام ***في تحرير المنطق والكلام*** اى تنقيحهما وتبيينهما تبيانا خاليا عن الحشو والتطويل. قيل الظرفية تجوزية تشبيها للشمول العمومي بالشمول الظرفي واستعارة لكلمة في الموضوعة للثاني للاول انتهى. وتوضيحه: ان تحرير المنطق والكلام اعم تحققا من هذا الكتاب. فانه كلما تحقق هذا الكتاب، تحقق تحرير المنطق والكلام. وليس كلما تحقق تحرير المنطق والكلام، تحقق هذا الكتاب. فيكون تحريرهما اعم وشاملا له بحسب التحقق كما ان الظرف شامل، ومحيط بالمظروف. فشبه الشمول العمومي، بالشمول الظرفي واستعمل في الاول ما وضع للثاني استعارة تبعية مصرحة.[380] وقيل الظاهر ان الظرفية ههنا من قبيل ظرفية الصفة للموصوف كما في قولهم زيد في الخصب والراحة ضرورة ان تحرير المنطق والكلام اى بيانهما والدلالة عليها صنعة للكلام في هذا الكتاب، فتدبر! ***وتقريب المرام*** يحتمل ان يكون معطوفا على تهذيب الكلام. اى هذا غاية الكلام المقرب على صيغة اسم الفاعل وحاصله ان هذا مقرب غاية التقريب للمرام الى الافهام فالتقريب {حينئذ} محمول[381] على المعنى اللغوي. ويحتمل ان يكون معطوفا على التحرير فح{ينئذ} اما ان يحمل[382] التقريب على المعنى الاصطلاحى وهو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب. فالمعنى هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد وسوق دليلها على وجه يستلزم المطلوب، {المطلوب} واما ان يحمل على المعنى اللغوي. فالمعنى هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المقاصد الىالافهام فتدبر! ***من تقرير عقايد*** **الاسلام** يحتمل ان يكون بيانا للمرام، ويحتمل ان يكون متعلقا بالمرام صلة له اى تقريب المقصود[383] من تقرير عقايد الاسلام الى الفهم. والاسلام ان كان بمعنى التصديق بما جاء به النبى عليه الصلوة والسلام والعقايد بمعنى الاعتقادات كانت الاضافة[384] بيانية. وان كان الاسلام بمعنى الاقرار بذالك او مجموع الاقرار والتصديق به او [كان] العقايد بمعنى المعتقادات فالاضافة لادنى ملابسة. ويمكن ان يراد اهل الاسلام على طريق المجاز المرسل او المجاز في الحذف. فالاضافة لامية ***جعلته تبصرة*** بمعنى اسم الفاعل اى مبصر او كذا تذكرة ***لمن حاول التبصرة*** اى طلبه

---

[380] حيث صرح بما يدل على المشبه به.

[381] ولا يجوز ح {حينذ} حمله على المعنى الاصطلاحي او ليس هذا الكتاب نفس سوق الدليل الح وان كان مشتملا على الدليل المسوق.

[382] فيه انه لم يذكر الدليل فى هذا الكتاب الا نادرا تدبر!

[383] وهو نفس العقايد اى المعتقدات.

[384] اى اضافة العقايد الى الاسلام.

لدى الافهام اى حين تفهيم الغير وهو ظرف للتبصرة او التبصر ***وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من اولى الافهام.*** اولي جمع ذو من غير لفظه، والافهام جمع فهم ***لا سيما*** اى خصوصا ***الولد الاعز الحفي*** في الصحاح الحفي هو العالم الذي يتعلم الشئ **[3]** باستقصاء ***الحري*** اى اللايق ***بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية و السلام لازال له من التوفيق قوام*** في الصحاح قوام الامر بالكسر نظامه وعماده يقال فلان قوام اهل بيته اى الذي يقيم شانهم ***ومن التأييد*** اى من كونه مؤيدا ***عصام وعلى الله التوكل والاعتصام.***

[٥] ***القسم الاول*** من الكتاب ***في علم المنطق.*** والقسم الثانى في علم الكلام. لكن فصلوا بينهما، وجعلوا كلا منهما كتابا مستقلا ولم يكن القسم الثانى اشهر كالقسم الاول.

[٦] اعلم انه لا بد قبل الشروع في العلم من مقدمة في تبيين موضوع العلم، وغايته، وتعريفه. فنقول ان للمنطق جهتي وحدة تعد مسائله المتكثرة باعتبار كل منهما علما واحدا. احديهما، ذانية وهى موضوعه اعنى المعلومات التصورية والتصديقية من حيث نفعها في ايصال العقل الي تحصيل المجهولات على رأي[385] المتأخرين، والمعقولات[386] الثانية التي لا يوصف بها امر في الخارج من حيث تشتمل على المعقولات الاولى على رأي القدماء.

[٧] والجهة الاخرى، عرضية. وهى غايته اعنى كونه عصما للذهن عن الخطاء في الفكر. فتعريف المنطق باعتبار الجهة الاولى علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للمعلومات

---

[385]اعلم ان من قال موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقة لا ينكر كون الموضوع الذكرى فى مسائل المنطق معقولات ثانية. اذ لا شك ان قولنا كل حد تام ليوصل الى الكنه مثلا من مسائله. وموضوعه الذكري معقول ثان. لان الحد التام يعرض للحيوان الناطق مثلا فى الذهن. بل يدعي ان الموضوع الحقيقي هو المعلومات التى تعرضها المعقولات الثانية فى الذهن كالحيوان الناطق فى هذا المثال. وان من قال ان موضوعه المعقولات الثانية لا ينكر كون الموضوعات الحقيقية فى مسائله المعلومات التصورية والتصديقية. ولانزاع لاحد فى كون محمولات المسائل المنطقية معقولات ثانية. يرشدك اليه انهم قالوا القضايا المستعملة فى المنطق كلها ذهنيات وهى القضيا التى يكون المحكوم به فيها مخصوصا بالافراد الذهنية، فلا تغفل!

[386]مثال المعقولات الثانية التى هى موضوع المنطق عندهم الحد التام المشتمل على الحيوان الناطق مثلا. اشتمال الكلى على جزئياته وهو المعقول الاولى فيبحث عن احواله ويقال الحد التام موصل الى الكنه وكالجنس المشتمل على الحيوان مثلا وكالشكل الاول المشتمل على نحو قولنا العالم متغير، وكل متغير حادث. وعلى هذا فقس.

التصورية والتصديقية من حيث نفعها في الايصال الى المجهولات، او عن الاعراض الذاتية للمعقولات الثانية من حيث تشتمل على المعقولات الاولى وباعتبار الجهة الثانية علم يعصم مراعاته الذهن عن الخطاء في الفكر الذى هو ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول نظري. فلما اراد المصنف الاشارة الى بعض[387] ما ذكرناه [والى بيان الحاجة الى المنطق] قال:

مقدمة اى هذه مقدمة فى بيان موضوع المنطق وتعريفه وغايته وبيان الحاجة اليه.

[٨] ***العلم*** هو الصورة الحاصلة من الشئ عند المدرك، ***ان كان اذعانا للنسبة*** التامة الخبرية اعنى الوقوع واللاوقوع في القضية الحملية والاتصال والانفصال فى الشرطية المتصلة والمنفصلة ***[فتصديق]***. ومعنى اذعان النسبة، ادراكها على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول. والادراك على الوجه المذكور يسمى حكما. فالتصديق على هذا التعريف هو الحكم فقط كما هو مذهب الحكماء. فيكون بسيطا. لكن يشترط فى وجوده ثلثة تصورات: تصور المحكوم عليه، وبه، وتصور النسبة الحكمية.

[٩] وعند الامام فخرالدين الرازي التصديق، مجموع التصورات الثلث مع الحكم.[388] فهو مركب عنده. والتصورات المذكورة شطره الداخل فيه، وان نفس الحكم شطر داخل فيه ايضا وليس نفسه. فالفرق بين المذهبين من وجوه ثلثة.

[١٠] وانما عدل المصنف عن التعريف المشهور. وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة. لانه يمكن ان يتوهم دخول التخيل[389] فيه. فانه ادراك لوقوع النسبة او لا وقوعها. وكذا

---

[387]انما قال بعض ما ذكرناه فانه لم يتعرض لبيان موضوع المنطق على مذهب المتقدمين، ولا لتعريف المنطق باعتبار الموضوع

[388]هذا على تقدير ان يكون الحكم فعلا من افعال النفس كما هو مذهب المتأخرين. واما على تقدير كونه ادراكا، وكونه من قبيل الانفعال كما هو مذهب القدماء، فالتصديق عنده مجموع تصورات اربعة: تصور المحكوم عليه، وبه، وتصور النسبة الحكمية، والتصور الذى هو الحكم. وهو تصور مخصوص يتتبع اثرا مخصوصا بخصوص ماهية. وهو اطمينان النفس واعترافها [اى ما هو التصديق عند الامام مجموع تصورات اربعة فى الواقع ونفس الامر لا انه كذلك عنده حتى يرد عليه انه خلاف الواقع اذ الحكم عنده فعل.]

[389]المراد بالتخيل تصور الوقوع او اللاوقوع من غير تردد ولا تجويز. والشك تصورهما على وجه التردد، والوهم تجويز احدهما مع ظن الاخر.

دخول الشك والوهم ضرورة ان المدرك فى جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع بخلاف تعريف المصنف، او ليست تلك الادراكات على وجه الاذعان والتسليم، بل على سبيل التخيل، والتردد، والتجويز، وان امكن[390] دفع ذالك عن التعريف المشهور بان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة، ادراكها على وجه الاذعان كما يشعر به عنوان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها هذا.

[١١] واعلم انهم اختلفوا[391] فى ان التصديق ممتاز عن التصور باعتبار المتعلق او لا. فمنهم من قال ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق من وقوع النسبة او لا و قوعها، بل انما يتعلق بغيره من النسب واطرافها. فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة او لا وقوعها، والتصور ادراك متعلق بغير ذالك. فيكون بينهما امتياز باعتبار المتعلق **[4]** كما ان بينهما امتيازا بحسب الذات.

[١٢] ومنهم من قال لا حجر فى التصور، بل يتعلق بما يتعلق به التصديق وغيره من الاشياء. فلا امتياز بينهما الا بحسب الذات واللوازم كاحتمال الصدق والكذب، دون المتعلق. وهذا هو الحق عند المحققين بشهادة الوجدان الصادق. ففى العدول عن التعريف المشهور اشارة الى ان المختار عند المصنف هذا المذهب الحق. لان توهم دخول التخيل، والشك، والوهم فيه مبني على ذالك المذهب الحق. اذ شك فى خروج هذه الادراكات التصورية عن التعريف المشهور على المذهب الاول باضافة الادراك الى وقوع النسبة او لا وقوعها لعدم[392] تعلق شئ منها به على المذهب الاول.

[١٣] ***والا*** اى وان لم يكن العلم اذعانا للنسبة ***فتصور*** سواء لم يكن ادراكا للنسبة اصلا كتصور المحكوم عليه وبه او ادراكا لها، لا على وجه الاذعان. اما بان لا تقبل تعلق الاذعان كما

---

[390]فلذا قلنا يمكن ان يتوهم الخ.

[391]بعد اتفاقهم على امتيازه عنه بحسب الذات.

[392]لا يقال التعلق بالوقوع او اللاوقوع مأخوذ فى مفهوم تلك الادراكات كما عرفت. لانا نقول المأخوذ فى مفهومها انما هو الوقوع او اللاوقوع مضافا الى النسبة. وحال كون المراد بهما المركب التقييدى عند من قال ان التصور لا يتعلق بهما لا ما هو محل النزاع. وهو وقوع النسبة او لا وقوعها بمعنى ان النسبة واقعة او ليست واقعة. ولا نزاع فى ان ادراك معنى الوقوع او اللاوقوع مضافا الى النسبة ادراك تصوري، بل النزاع فى ان ادراك الوقوع او اللاوقوع بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة هل يكون تصوريا او لا.

فى النسب التقييدية كغلام زيد والحيوان الناطق والا نشائية كاضرب او بان تكون قابلة له كما فى الصور المذكورة اعنى التخيل، والشك، والوهم.

[١٤] *ويقسمان بالضرورة*. اى يقسم التصور والتصديق بالبداهة ***الضرورة*** اى الضروري ***والاكتساب بالنظر*** اى المكتسب بالنظر. يعنى ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والنظرى بديهى. فان كل عاقل يجد من نفسه انه يحصل له بعض التصورات والتصديقات كتصور الحرارة والبرودة، والتصديق بان الكل اعظم من الجزء من غير نظر واكتساب. ويحصل له بعض اخر منهما كتصور الملك والجن، والتصديق بان العالم حادث بالنظر والاكتساب.

[١٥] ويجوز ان يحمل قوله بالضرورة على ما هو المراد بها فى القضايا الموجهة من جهة القضية اعنى امتناع انفكاك المحمول عن الموضوع. يعنى ان انقسام كل من التصور والتصديق اليها واجب، يمتنع انفكاكه عنهما. فح {فحينئذ} لا تعرض لدعوى بداهة الانقسام اليها، بل لوجوبه سواء كان ثبوته نظريا او بديهيا. وقد يستدل عليه بانه لو كان الكل من كل من التصور والتصديق نظريا، لدار او تسلسل. وكلاهما باطل. او بديهيا لما احتجنا في شئ منهما الى نظر وفكر. والتالي باطل ضرورة. وعليه ابحاث كثيرة مبسوطة فى شروح كتب المنطق وحواشيها تركناها خوفا من الاملال.

[١٦] والمشهور فى تعريف الضروري والنظري، ما يتوقف حصوله على النظر، وما لا يتوقف عليه. وقد يعرفان بما يحتاج فى تحصيله الى نظر وكسب، وما لا يحتاج فيه اليه. ولما كان معرفة النظري، بل معرفة الضروري ايضا موقوفا على معرفة النظر. اراد تعريفه فقال: ***وهو*** اى النظر ***ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول***.

[١٧] الملاحظة، توجه النفس نحو المعلوم كما اذا حصل فيك صورة الشئ، والتفت اليه بها. فبمجرد حصول صورة ذالك الشئ يصير ذالك الشئ معلوما، وبالالتفات اليه بتلك الصورة ملحوظا. فلو التفت بها الى غير ذالك الشئ، لا يكون ذالك الشئ ملحوظا، وان حصلت صورته فيك. فبين معلومية الشئ، وملحوظيته عموم وخصوص مطلق. فكل ملحوظ معلوم بلا عكس كلي.

[١٨] فالنظر، توجه النفس، والتفاتها الى ما حصل صورته فى العقل لتحصيل امر مجهول تصوريا كان المعقول والمجهول او تصديقيا واحدا كان التصورى كما فى الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة وحدها، او كثيرا كما فى الحد بالجنس والفصل والرسم بالجنس والخاصة مثلا كتوجه النفس والتفاتها الى الحيوان الناطق المعلومين لتحصيل الانسان المجهول وكتوجهها والتفاتها الى ان العالم متغير، وكل متغير حادث لتحصيل ان العالم حادث، وهو المجهول التصديقي هذا.

[١٩] والمشهور**[5]** فى تعريف النظر، ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول نظري. وانما عدل عنه المصنف. لانه اورد عليه خروج التعريف بالمفرد كالفصل وحده، والخاصة وحدها. نعم، اجيب عنه باجوبة[393] كثيرة، لكنها لا تخلو عن التكلف[394] والتعسف كما بين فى بعض الشروح والحواشى بخلاف تعريف المصنف. فانه شامل لجميع افراد النظر بلا كلفة.

[٢٠] ومما ينبغى ان يحقق فى هذا المقام انه لا شبهة فى ان كل مجهول، لا يمكن اكتسابه من اى معلوم كان. بل لا بد من معلومات مناسبة اياه. ولا شك ايضا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كان. بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها، ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذالك الترتيب. فاذا حصل لنا شعور ما، بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل. فلا بد ان يتحرك الذهن من المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذالك المطلوب وهى المسمات بمباديه.

[٢١] ثم لا بد ايضا ان يتحرك فى المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يودي الى ذالك المطلوب. فهناك حركتان. مبداء الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذالك الوجه الناقص، ومنتهاها اخر

---

[393]منها ان المعرف يجب ان يكون معلوما بوجه ما. فالتعريف بالمركب من ذلك الوجه والمفرد. ومنها ان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهى مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة او من حيث انها اعم بحسب المفهوم. فلا بد من قرينة مخصصة فالتعريف بالمركب من معنى المشتق والقرينة. ومنها ان التعريف به ندر خداج اي قليل ناقص.

[394]من قبيل الكتفاء بادنى ما يكفى. فان بعض هذه الاجوبة غير تام فضلا عن التكلف كما بين فى بعض الحواشي.

ما يحصل من تلك المبادي. ومبداء الثانية[395] اول ما يوضع منها للترتيب، ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل.

[٢٢] فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول، هى مجموع هاتين الحركتين كما ذهب اليه القدماء. وهما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية. والترتيب الازم للحركة الثانية كما ذهب اليه المتأخرون. ويرادفه الفكر على القولين فى المشهور. وربما يفرق بينهما بان الفكر هو مجموع الحركتين او الترتيب اللازم لها، والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة فى ضمن الحركتين او الترتيب.

[٢٣] ***وقد يقع فيه*** اى فى النظر ***الخطاء*** كما نشاهده منا ومن غيرنا. اذ لولاه لما تناقض النتايج التى تتادى اليها الانظار، ***فاحتيج الى قانون***، اى قاعدة كلية تستنبط منها احكام الجزئيات ***يعصم*** ذالك القانون ***عن الخطاء[؟عنه]*** اذا روعي ***وهو المنطق.*** [وفيه اشارة الى تعريف المنطق باعتبار غايته. وقد ذكرنا سابقا تعريفه باعتبار موضوعه على المذهبين ايضا، والى غايته، وهى العصمة عن الخطاء فى الفكر على المذهبين] ولما كان وقوع الخطاء فى الفكر كافيا فى استلزام الاحتياج الى العاصم، اكتفى المصنف به. وبعضهم تعرض لاثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية فى التمييز بين الصواب والخطاء، زعما[396] منه انه يحتاج فى بيان الحاجة الى المنطق بعد اثبات وقوع الخطاء فى الفكر الى اثبات ذالك. وليس كذالك. ولو سلم[397] ذالك، لكن يمكن اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية فيه بما ذكره المصنف. اذ لو كفيت لم يقع الخطاء وقوعا شايعا كما يدل عليه لفظ قد، التحقيقية والهيئة الاستقبالية الاستمرارية. وهما شايعتان فى التحقيق والاستمرار.

[٢٣] واعلم ان المصنف ترك ما تعارف ايراده فى كتب المنطق فى هذا المقام من قولهم ليس المنطق بجميع اجزائه بديهيا. والا لاستغنى عن تعلمه، ولا نظريا، والا لزم الدور والتسلسل. لانه لا حاجة اليه فى بيان الحاجة الى المنطق، بل الحاجة اليه فى بيان الحاجة الى تعلمه. وفيه تعريض على القوم حيث اوردوه فى بيان الحاجة الى نفس المنطق من غير حاجة اليه. وقد تكلف

---

[395] و قلما توجد هذه الحركة بدون الاولى. بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي، ثم منها الى المطالب.

[396] بناء على ان وقوع الخطاء مطلقا غير مقيد بكونه على سبيل الاستمرار، لا يستلزم عدم كفاية الفطرة الانسانية فى ذلك.

[397] اى لو سلم انه يحتاج بعد اثبات وقوع الخطاء مطلقا الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية، لكن يمكن الح.

بعضهم فى توجيه ايراده فى هذا المقام كما ذكره السيد الشريف قدس سره فى حاشيته على شرح الشمسية. فان اردت ذالك فارجع اليها.

[موضوع المنطق]

[٢٤] ***وموضوعه*** اى موضوع المنطق اخص من موضوع العلم مطلقا. والعلم بالخاص مسبوق بالعلم بالعام. فلا بد ان يعرف [اولا] موضوع العلم. فنقول هو ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية. وهذا التعريف مركب من امور. ومعرفة المركب يحتاج الى معرفة اجزائه.

[٢٥] فالمراد بالبحث هاهنا، الحمل. وكلمة عن، اذا دخلت على الموضوع يراد انه يثبت المحمول له، ويحمل عليه. واذا دخلت على المحمول يراد انه يثبت للموضوع. **[6]**

[٢٦] والاعراض الذاتية ههنا اعم من ان يكون موضوعا او محمولا. اذ لا شك ان الاعراض الذاتية للموضوع قد يكون موضوع المسئلة، ويحمل عليها ما هو عرض ذاتي لها كما ان موضوع العلم نفسه قد يكون موضوع المسئلة ويحمل عليه العرض الذاتي له كقولنا كل متحرك فله جهة. فان المتحرك عرض ذاتي لموضوع العلم الطبيعي. وهو الجسم الطبيعي. والجهة عرض ذاتي للمتحرك، وان كان عرضا ذاتيا لنفس موضوع العلم ايضا. لان كل عرض ذاتي لعرض ذاتي عرض ذاتي له ايضا.

[٢٧] والمراد بالبحث فيه عن الاعراض الذاتية له ان يرجع البحث فيه الى البحث عن اعراضه الذاتية لما سنذكره من انه يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لانواع موضوع العلم ولانواع اعراضه الذاتية.

[٢٨] والمراد بالعرض الذاتي، هو الخارج المحمول الذي يلحق الشئ لاجل[398] ذاته كالتعجب اللاحق لذات الانسان، او لاجل جزئه المساوى، او الاعم كالادراك اللاحق للانسان

[398] مطلب فى بيان افسام الواسطة= اى بلا واسطة فى العروض وان كان بواسطة فى الثبوت. وتفصيل ذلك ان الواسطة على ثلثة اقسام: واسطة فى الاثبات، وواسطة فى الثبوت، وواسطة فى العروض.
والاول، هو ما بسببه يحصل التصديق بشيئ كالدليل.

بواسطة الناطق والحركة اللاحقة له بواسطة الحيوان، او لاجل ما يساويه كالضحك اللاحق له بواسطة التعجب هذا على مذهب المتأخرين.

[٢٩] واما المتقدمون، فذهبوا[399] الى ان اللاحق للشئ بواسطة جزئه الاعم ليس من اعراضه الذاتية. فعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشئ لذاته، او لما يساويه.

[٣٠] فالعرض اللاحقة للشئ بواسطة الامر الخارج الاعم منه كقطع المسافة اللاحق للانسان بواسطة كونه ماشيا او بواسطة الامر الخارج الاخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة كونه انسانا او بواسطة الامر المباين له كالحراق اللاحقة للماء بواسطة النار. فعرض غريب على المذهبين جميعا لا يبحث عنه فى العلوم. وانما يبحث فيها عن الاعراض الذاتية.

[٣١] ثم البحث[400] عن الاعراض الذاتية اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي فى قولهم[401] كل جسم طبيعي فله حيز طبيعي، او بان يجعل نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له كالحيوان فى قولهم[402] كل حيوان فله قوة اللمس، او يثبت له ما يعرضه بواسطة امر اعم منه

والثانى، هو ما بسببه يكون ثبوت العرض للمعروض سواء كان ذلك الواسطة بنفسها متصفا بذلك العرض كالنار فى ايصال الحرارة الى الخشب، او لا كالباري تعالى فى ايصال السواد الى الحبشى. فالنار والباري تعالى واسطة فى الثبوت.

والثالث، هو ما بسببه يكون ثبوت الشئ للشئ. لكن يتصف بذلك الشئ العارض الواسطة اولا وبالذات. ثم ذو الواسطة ثانيا وبالعرض كالحركة اللاحقة للشخص بواسطة السفينة. فالواسطة فى الثبوت اعم من الواسطة فى العروض. ولما عدوا الالوان [وهى من الاعراض الاولية اللاحقة لها لذاتها] من الاعراض الذاتية للسطوح مع انها فاضت عليها من المبداء الفياض. وهو واسطة فى الثبوت علم ان المعتبر فى العرض الاولى الذى يلحق الشئ لذاته هو انتفاء الواسطة فى العروض، دون الواسطة فى الثبوت الذى هو اعم.

[399]جعله الجلال الدواني مذهب المتأخرين، وما ذكرناه اولا من مذهب المتأخرين مذهب المتقدمين. وما هو الا خلط وخبط كما نبه عليه ابو الفتح ووجه كلامه باخراجه عن ظاهره.

[400]هذا نفصيل ما اشار اليه سابقا من ان المراد رجوع البحث اليها.

[401]فانه مسئلة من مسائل الحكمة الطبيعية. وقد جعل موضوع هذا العلم وهو الجسم الطبيعي موضوع المسئلة، واثبت له ما هو عرض ذاتي له.

[402]فانه مسئلة من مسائل العلم الطبيعي. وقد جعل نوع موضوعه وهو الحيوان. لانه نوع من الجسم الطبيعي موضوع المسئلة، واثبت له ما هو عرض ذاتى لذلك النوع. فان قوة اللمس عرض ذاتي للحيوان، لا للجسم مطلقا.

بشرط[403] ان لا يتجاوز ذالك الامر الاعم فى العموم عن موضوع العلم، كما صرح به نصير الدين الطوسي في شرح المحصل، كقول الفقهاء كل[404] مسكر حرام، او يجعل[405] عرضه او نوع عرضه موضوع المسئلة ويثبت له العرض الذاتي له كقولهم كل متحرك له جهة. فان الجهة عرض ذاتي للمتحرك الذى هو عرض ذاتي للموضوع، اعنى الجسم الطبيعي وكقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما. فان المتحرك بحركتين مستقيمتين نوع عرضه الذاتي وهو المتحرك مطلقا واثبت له ما هو عرض ذاتي له وهو السكون المقيد بكونه بينهما. فانه يعرض للمتحرك بحركتين مستقيمتين او يثبت لنوع عرضه الذاتي ما يلحقه بواسطة امر اعم بالشرط المذكور.

[٣٢] وهذا المثال يصلح لان يكون مثالا له ايضا باعتبار ان السكون[406] اثبت له بواسطة امر اعم وهو الحركة المطلقة. وليس تلك الحركة متجاوزا فى العموم عن موضوع العلم وهو الجسم الطبيعي.

[٣٣] فلا[407] يرد ان ظاهر قولهم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية يقتضى ان يكون الموضوعات فى المسائل موضوع العلم. اذ الظاهر عن البحث من الاعراض الذاتية للشئ فى العلم، حمل الاعراض الذاتية فيه على ذالك الشئ الذى هو موضوع العلم والحال ان الامر ليس كذالك. اذ ما من علم من **[7]** العلوم معقولها او منقولها الا ومحمولات اكثر مسائلها اخص من موضوعاتها، وموضوع اكثر مسائلها اخص من موضوع العلم. فقولهم ما يبحث فى العلم عن الاعراض الذاتية لموضوعه مجمل، ومفصله ما ذكرناه.

[٣٤] اذا عرفت هذا فاعلم ان موضوع المنطق ***المعلوم التصوريّ***، والمعلوم ***التصديقى*** على مذهب المتأخرين وقد ذكرنا موضوعه على مذهب المتقدمين ايضا.

---

[403]انما اشترط بهذا الشرط. لانه لو كان متجاوزا لم يكن البحث بسببه بحثا عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم، ولا راجعا اليه.

[404]اى اكل كل مسكر حرام. فان موضوع علم الفقه افعال المكلفين، واكل المسكر نوع منها. واثبت لذلك النوع الحرمة بواسطة امر اعم اعنى كونه منهيا عنه، وهو لا يتجاوز عن موضوعه.

[405]عطف على قوله او بان يجعل الح.

[406]من حيث هو هو، تدبر!

[407]تفريع على قوله ثم البحث عن الاعراض الذاتية.

[٣٥] وقوله ***من حيث يوصل الى مطلوب تصوري فيسمى [قولا شارحا و] معرفا*** بكسر الراء اسم فاعل من التعريف الناظر الى المعلوم التصوري. وقوله او ***الى مطلوب تصديقي فيسمى حجة [وقياسا]*** ناظر الى المعلوم التصديقي بطريق النشر على ترتيب اللف.

[٣٦] وانما قيد المعلوم التصوري التصديقي بقيد الحيثتة. لانهما ليسا مطلقا موضوع المنطق، بل حال كونهما مأخوذين ومعتبرين من حيث ايصالهما الى المطلوبين. والا يلزم ان يكون مسائل جميع العلوم من المنطق. اذ لا يبحث فى علم الا عن احوال المعلومين، كما قيل موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية، فلا بد من التقييد.

[٣٧] ثم المراد من قوله من حيث الايصال اليهما، من حيث صحة الايصال، لانفس الايصال. اذ نفس الايصال، وما يتوقف عليه الايصال من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها فى المنطق المطلوب اثباتها بالبراهين. فانهما مجمل محمولات مسائل المنطق لكونها راجعة الى الايصال، وما يتوقف عليه الايصال. فالايصال، وما يتوقف هو عليه محمول هذا الفن. فان المراد بمحمول الفن ما ينحل اليه محمولات المسائل. فلا يكون جزئا من الموضوع، وقيدا له. لان الموضوع، وقيده يجب[408] ان يكون مسلم الثبوت فى العلم. فلا يثبت الموضوع، ولا قيده فيه، بل فى علم اعلى منه حتى ينتهى الى اعلم موضوعه بين الثبوت[409] كالموجود.

[٣٨] ثم انه ان اراد[410] بالايصال، مطلق الايصال لم يصح قوله فى الاول يسمى معرفا، وفى الثاني يسمى حجة، لاختصاصهما بالموصلين القريبين قطعا. وان اراد به الايصال القريب، لم يصح حصر الموضوع فيه ضرورة ان من موضوع المنطق المعلوم[411] التصوري الموصل الى التصور ايصالا بعيدا، والمعلوم التصديقى الموصل الى التصديق ايصالا بعيدا[412] او ابعد على ما اشتهر فى كتب هذا الفن.

---

[408]و ذلك، لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ على ما هو معنى الهلية المركبة. ولا شك انها يتوقف على الهلية البسيطة. لان ما لم يعلم ثبوته فى نفسه لا يطلب ثبوت شئ له.

[409]اى بديهى الثبوت.

[410]اى المصنف.

[411]كالكليات الخمس.

[412]كالقضايا وقوله او ابعد كاطراف القضايا.

[٣٩] اجيب باختيار الشق الثاني، ودفع محذوره بان ما شتهر من تفصيل اقسام الموضوع مبنى على ما هو الظاهر من مسائل الفن. وللمصنف ان يصرفها عنه، ويراجعها الى الموصلين القريبين لنكتة. هى رعاية ضم النشر مع رجحان جانب[413] المعنى على جانب اللفظ حتى يكون قولهم الجنس[414] كذا فى قوة، ان الحد يتألف من الامر الذى هو كذا، او الحد جزءه كذا. وقس عليه حال القضايا. اذ لا شك انه يحصل بحسب تلك الاحوال، احوال الموصل القريب. ونظير ذالك ما يرتكبه من يجعل موضوع الطب بدن الانسان فى قولهم الزنجبيل حار. ان معناه بدن الانسان يتسخن باكل الزنجبيل. فلا يبعد هذه المخالفة منه للمشهور، سيما فى هذه الرسالة التى مبناها على الاختصار وضم النشر.

فصل [الاول] فى الالفاظ

[٤٠] اعلم انه لا يبحث للمنطقى من حيث انه منطقى عن الالفاظ. فانه يبحث عن القول الشارح، والحجة، وكيفية ترتيبها وهو لا يتوقف على الالفاظ. فان ما يوصل الى التصور، ليس لفظ الجنس، والفصل كلفظ الحيوان الناطق، بل معناهما. وكذالك ما يوصل الى التصديق مفهومات القضايا، لا الفاظها. لكن لما توقف افادة المعاني واستفادتها بالطريق المعتاد على الالفاظ ، صار البحث والنظر فيها مقصودا ثانيا وبالعرض. ولما كان النظر فيها من حيث انها دلائل المعاني، قدم الكلام فى الدلالة. **[8]**

[٤١] وهى كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم او الظن بشئ اخر او من الظن به الظن بشئ اخر. فالشئ الاول يسمى دليلا برهانيا، وبرهانا ان لم يتخلل الظن. والا فدليلا اقناعيا، وامارة. والشئ الثاني يسمى مدلولا.

[٤٢] والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية، والا[415] فغير لفظية.

[٤٣] واللفظ الدال ان دل لعلاقة لازمة لنفس اللفظ الدال فالدلالة عقلية كدلالة لفظ ويز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ. فان العقل يحكم بكونه دالا بملاحظة حال اللفظ فى

---

[413] اراد بجانب المعنى الارجاع المذكور، وبجانب اللفظ ابقاء المسائل على ظاهرها. فان الفاظها يقتضى ذلك.

[414] وهو الموصل البعيد.

[415] لا يخفى ان حصر الدلالة فى اللفظية وغيرها عقلي.

نفسه. والا فان كان العلاقة كون الطبيعة مقتضية لاحداث اللفظ الدال عند وجود المعنى فطبيعة كدلالة اح اح على وجع الصدر. فان نفس اللفظ ، وتحقيق حاله لا يقتضى ذالك، بل ملاحظة حال الطبيعة وكونها مقتضية لاحداث اللفظ حال حدوث المعنى. والا فان كان الدلالة لاجماع طائفة على كون اللفظ الدال علامة للمعنى فالدلالة وضعية.

[٤٤] وغير اللفظية ايضا اما عقلية، او طبيعية، او وضعية. مثال[416] الاول، دلالة الاثر على المؤثر كدلالة العالم على وجود الصانع. ومثال الثاني، دلالة حمرة الخجل وصفرة الوجل على مدلوليها. ومثال الثالث، دلالة الدوال الاربع اعنى الخطوط ، العقود، والنصب، والاشارات على مدلولاتها [وحصرها فى تلك الثلث استقرائي بناء على ان المعتبر فى الدلالة العقلية هو العلاقة[417] الذاتية المستندة الى ذات الدال والمدلول كالعلية. ومن الجائز عقلا ان يتحقق دلالة غير مستندة الى شئ من العلاقة الذاتية والوضعية والطبيعية[418] لكنها لم توجد بالاستقراء.]

[٤٥] والمقصود ههنا، الدلالة اللفظية الوضعية. وهى المنقسمة الى المطابقة، والتضمن، والالتزام كما قال المصنف.

[٤٦] ***دلالة اللفظ على تمام ما وضع*** ذلك اللفظ **له.** لم يقل على جميع ما وضع له لاشعاره بالتركيب مع ان دلالة المطابقة قد تتحقق فى البسائط ايضا، وللتنبيه على عدم اشعار لفظ التمام بالتركيب، لان مقابلة النقص. لم يقل عين ما وضع له او نفس ما وضع له ولم يكتف بقوله ما وضع له مع ان ما وضع له لا يصدق الا على تمام ما وضع له قصدا الى التأكيد او رعاية لما

---

[416] اكتفينا بذكر امثلتها من غير ذكر شئ من تعريفاتها بناء على ان تعريفاتها تعلم بالمقايسة الى تعريفات الدلالاة اللفظية. غاية الامر، ان الدال هناك اللفظ، وههنا غيره.

[417] بين الدال والمدلول. وهى الستلزام تحقق الدال فى نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعلة كاستلزام الدخان للنار، او العكس كاستلزام النار للحرارة، او استلزام احد المعلولين للاخر كاستلزام الدخان للحرارة.

[418] وهى احداث طبيعة من الطبايع سواء كانت طبيعة اللافظ، او طبيعة اللفظ، او طبيعة المعنى، او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول.

يقتضيه حسن التقابل لجزء ما وضع له بحسب[419] عرف اللغة. كذا[420] فى شرح القسطاس ***مطابقة*** لتطابق اللفظ والمعنى كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق.

[٤٧] ***وعلى جزئه*** اى جزء ما وضع له ***تضمن*** لكونها دلالة على ما فى ضمن الموضوع له، كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده، وعلى الناطق كذالك حين دلالته على مجموعهما.

[٤٨] ***وعلى الخارج*** عن المعنى الموضوع له ***التزام*** لكونها دلالة على الخارج اللازم لما وضع له. اذ لا دلالة على كل امر خارج عنه. والا لكان كل شئ دالا على كل شئ، ولا على بعض شئ غير مضبوط لعدم الفهم.

[٤٩] والمشهور ان حصر الدلالة اللفظية الوضعية فى المطابقة، والتضمن، والالتزام عقلي[421] ضرورة ان حصر المدلول فى نفس الموضوع له، وجزئه، والخارج[422] عنه عقلي يجزم به العقل بمجرد ملاحظة هذه القسمة.

[٥٠] فان قلت اذا وضع لفظ المجموع الملزوم واللازم، كلفظ الشمس اذا وضع لمجموع الجرم والضوء يكون دلالته على اللازم من حيث[423] انه لازم ما وضع له واسطة بين الدلالات

---

[419]فانهم يذكرون التمام فى مقابلة الجزء.

[420]ناظرا الى قوله ولم يكتف الخ.

[421]المشهور ان الحصر منحصر فى قسمين عقلي واستقرائي. لانه ان كان بحيث يجزم العقل به بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه فهو عقلى، والا فهو استقرائي. ومنهم من قسم القسم الثانى الى ما يجزم العقل به بالدليل او التنبيه والى ما سواه. وسمى الاول قطعيا، والثانى استقرائيا.
والظاهر، ان حصر الحصر فى الاثنين او الثلثة عقلى كحصر الدلالة فى اللفظية، وغير اللفظية كما صرح به ابو الفتح. وانت خبير بان الحصر الاستقرائي على مذهب من قال ان الحصر منحصر فى العقلى والاستقرائي اعم من ان يكون مستند الى الاستقراء، او الى غيره من الدليل او التنبيه الدال على الحصر فيكون الحصر فيهما عقليا عنده كما كان كذلك على المذهب الاخير.

[422]اى مطلقا لا الخارج اللازم بان يكون اللزوم داخلا فى مفهوم الالتزام، بل هو شرط خارج عنه. فلا يقدح فى الحصر العقلى الدلالة على الخارج الغير اللازم=فانه احتمال عقلى يقدح فى الحصر العقلى وان لم يكن واقعا فى نفس الامر.

الثلث خارجة عن تعريفاتها. فينتقض حصر الدلالة اللفظية الوضعية فيها بتلك الدلالة. قلنا معنى قوله وعلى الخارج التزام ان الدلالة على ما لا[424] يعتبر دخوله من حيث هو كذالك التزام. اذ مؤدى التقسيم، ان الدلالة اما لعلاقة كون المعنى عين ما وضع له وهو المطابقة، او لا فاما العلاقة كونه جزءا منه وهو التضمن، او لا لعلاقة الدخول[425] وهو الالتزام فتأمل!

[٥١] ***ولا بد من اللزوم عقلا او عرفا.***

[٥٢] اعلم ان المنطقيين اتفقوا على ان اللزوم الخارجي وهو كون الامر الخارج عن الموضوع له بحيث يلزم من تحقق المسمى فى الخارج تحققه فيه ليس بشرط فى الدلالة الالتزامية. واتفقوا ايضا على ان اللزوم الغير البين وهو ما يحتاج الى دليل لا يكفى فيها، بل يشترط فيها اللزوم الذهني البين.

[٥٣] ثم اختلفوا فى ان اللزوم البين **[9]** بالمعنى الاعم وهو كون[426] اللازم بحيث يكفى تصوره مع تصور ملزومه فى جزم العقل باللزوم بينها[427] هل يكفى فيها ام لا، بل تحتاج الى اللزوم البين بالمعنى الاخص وهو كون اللازم بحيث يلزم من تصور الملزوم تصوره كما فى دلالة العمى الذى هو عبارة عن عدم البصر على البصر. فالجمهور على ان المعنى الاعم، لا يكفى فيها، بل لا بد من المعنى الاخص. والامام فخر الدين الرازي قال بكفايته.

[٥٤] ثم ان اهل المنطق اتفقوا على انه يشترط فيها اللزوم الكلي بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كليا ودائما خلافا لاهل العربية. اذ يشترط عندهم اللزوم فى الجملة بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور فى الجملة سواء كان من كليا او جزئيا.

[٥٥] اذا عرفت هذا، فنقول حمل بعض الشارحين اللزوم عقلا على اللزوم الذهني الكلي، واللزوم عرفا على اللزوم الذهني الجزئي. مثال اللزوم الكلي ما ذكرنا من لزوم البصر لمفهوم

---

[423]لا من حيث انه جزؤه حتى يدخل فى التضمن. ولما لم يكن هذا اللازم خارجا عما وضع له لم يكن داخلا فى الاتزام ايضا. فصار واسطة بينها.

[424]وان كان داخلا فى نفس الامر.

[425]سواء كان داخلا او خرجا.

[426]وهو اعم باعتبار التحقق من المعنى الثانى كما يعرف بادنى تأمل.

[427]كما فى دلالة لفظ الانسان على قابل العلم، وصنعة الكتابة.

العمى فى الذهن. ومثال اللزوم العرفي الجزئي لزوم الجود لمفهوم الحاتم فى الذهن. وقال اختار المصنف مذهب اهل العربية. لانه لا ريبة فى فهم هذا المعنى. فاستقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن. وما يقال فى توجيه استقاطهم له من ان اللزوم العربي يختلف بسبب اختلاف الاصطلاحات. فرب لزوم عربي عند قوم لا يكون كذالك عند اخر. فلا يصح ان يعول عليه بخلاف اللزوم المنطقى الكلي، فغير مسموع. فان الدلالة الوضعية مثالا ايضا تختلف باختلاف الاوضاع.

[٥٦] وبعضهم حمل اللزوم على اللزوم الذهنيى الكلي.

[٥٧] وقوله عقلا على ما ثبت فى العقل مع قطع النظر عن العرف. وقوله عرفا على ما ثبت بسبب عرف شامل للناس، والازمنة بحيث يستدعي لزوما ذهنيا كليا حتى لا يلزم الخروج عن اصطلاح الفن. ولا يخفى انه بعيد عن هذه العبارة جدا.

[٥٨] ***ويلزمهما*** اى التضمن والالتزام ***المطابقة ولو*** كانت المطابقة اللازمة لهما ***تقديرا*** اي تقديرية، او المعنى ولو كان اللزوم تقديريا. فعلى الاول المطابقة اللازمة اعم من التحقيقية والتقديرية، وعلى الثانى اللزوم اعم من التحقيقي والتقديري.

[٥٩] وانما كانت المطابقة لازمة لهما. لان الدلالة على جزء الموضوع له، وعلى لازمه فرع لتحقق الموضوع له.

[٦٠] فعلى مذهب[428] من لم يشترط فى الدلالة الوضعية مطلقا الارادة والقصد يكون دلالة اللفظ على تمام الموضوع له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق حال[429] عدم[430] كونها مرادة للمتكلم مطابقة تحقيقية، ويكون لزومها للتضمن والالتزام تحقيقيا ايضا.

---

[428] وهو الجمهور.

[429] كما كانت كذلك حال كونها مرادة كما سنذكره.

[430] بان يكون مراد المتكلم ومقصوده الدلالة على جزء الموضوع، او على لازمه كالدلالة على الحيوان فقط، او على الناطق فقط، او على قابل العلم وصنعة الكتابة فقط على طريق ذكر الكل وارادة الجزء او ذكر الملزوم و ارادة اللازم مجازا فى المثال المذكور.

[٦١] وعلى مذهب من اشترط الارادة فيها كانت [مطابقة] تقديرية على معنى انها دلالة لوارید مدلولها كانت مطابقة. ويكون اللزوم ايضا تقديريا. واما حال كونها مرادة تكون المطابقة تحقيقية على المذهبين. فالتعميم المذكور اشارة[431] الى ما ذهب اليه الشيخ، من ان الارادة شرط فى الدلالة المطابقة او فى مطلق الدلالة الوضعية على الاحتمالين المشهورين فى تقرير مذهبه.

[٦٢] وههنا مناقشة تورد على القول باشتراط القصد فى الدلالة الوضعية. وهى ان دلالة اللفظ على جزء الموضوع له او لازمه لو لم[432] تكن مقارنة بالقصد لم تكن دلالة وضعية، لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط. فلم تكن مطابقة، ولا تضمنا، ولا التزاما. ولو كانت[433] مقارنة به لم تكن تضمنا، ولا التزاما. لانهما دلالتان على الجزء واللازم فى ضمن الموضوع له وبتبعية. ومن البين ان هاتين الدلالتين المقارنتين للقصد ليستا كذالك، بل لا بد ان يكون مطابقة ضرورة ان الدلالة اللفظية الوضعية منحصرة فى هذه الثلثة. فيلزم[434] ان لا يوجد دلالة تضمنية ولا التزامية اصلا. ولا فخلص عن **[10]** هذه المناقشة الا بان يقال[435] ليس المعتبر فى التضمن والاتزام التبعية في الانتقال والالتفات بمعنى تبعية الانتقال الى الجزء واللازم للانتقال الى الموضوع له، بل المعتبر فيهما هو التبعية فى الوضع بمعنى[436] تبعية الانتقال اليهما للوضع له وهى موجودة ههنا.

[٦٣] ويمكن ان يجاب[437] عنه ايضا بان يقال الدلالة على الجزء واللازم، اذا لم تكونا مقارنتين للقصد، لا يلزم ان لا تكونا وضعيتين لما حقق بعض المحققين ان مذهب الشيخ اشتراط القصد فى دلالة المطابقة، لا فى مطلق الدلالة الوضعية فيجوز ان يكونا تضمنا والتزاما.

[٦٤] ***ولا عكس*** اى لا يلزم شئ من التضمن والالتزام المطابقة. واستدل على عدم لزوم التضمن لها بتحقق البسائط.

---

[431] ووجه الاشارة انه على مذهب الجمهور يكون اللازم للتضمن والالتزام المطابقة التحقيقية لا غير.

[432] كما اذا كانت دلالته على تمام الموضوع له مقصودة.

[433] كما اذا ذكر اللفظ الموضوع لتمام ما وضع له، واريد جزؤه او لازمه مجازا.

[434] على تقدير اشتراط الارادة والقصد واللازم باطل.

[435] هذا الجواب باختيار الشق الثاني.

[436] اى بعد ما وضع اللفظ للموضوع له يقصد من ذلك اللفظ الجزء او اللازم.

[437] هذا الجواب باختيار الشق الاول.

[٦٥] واورد عليه انه انما يتم اذا ثبت البساطة الذهنية فى بعض الماهيات، لكن لم يقم برهان على ذالك [و ما ذكروه فى بيانها غير تام على ما يظهر بعد التأمل الصادق فيه] بل انما ثبت البساطة الخارجية فى بعض الماهيات كالواجب تعالى.

[٦٦] واستدل على عدم لزوم الالتزام لها بجواز ان يكون معنى لا لازم له عقلي، ولا عرفي.

[٦٧] واورد عليه انه ان ادعي الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو ثابت. لكن لا يفيد العلم بعدم لزومه لها، بل انما يفيد عدم العلم بلزومه لها. وان ادعى الجواز بمعنى الامكان[438] فى نفس الامر فهو غير ثابت، بل يحتاج [الى] البيان ليفيد العلم بعدم لزومه لها. واستدل عليه ايضا بانا نتعقل كثيرا من الماهيات كالانسان ولا يخطر ببالنا غيره.

[٦٨] واورد عليه انه انما ينتهض دليلا لو لم يكتف[439] فى الالتزام باللزوم فى الجملة، بل يرد عليه على تقدير عدم الاكتفاء به ايضا انه ان اريد بعدم خطور الغير بالبال عند تعقل بعض الماهيات عدم الالتفات الى الغير، واخطاره بالبال فمسلم. لكن لا يكفى هذا فى عدم تحقق الالتزام. اذ يكفى فيه لزوم تصور الغير مطلقا عند تصور المسمى سواء كان على سبيل الالتفات والاخطار بالبال او لا. وان اريد عدم العلم بالغير مطلقا فغير مسلم. اذ لنا علوم ضرورية لا تنفك عنا ابدا كالعلم بذواتنا، والوجود، والشيئية، وغيرها وان لم تكن ملتفتا اليها فى بعض الاوقات هذا.

[٦٩] بقى الكلام فى استلزام شئ من التضمن والالتزام للاخر وعدمه. قال المدقق ابو الفتح الحق انه غير معلوم وجودا[440] وعدما. وانما اقتصر على بيان حال المطابقة مع التضمن والالتزام من اللزوم وعدمه. وترك التعرض لحال احدهما مع الاخر لعدم الاهتمام بشانهما

---

[438] وهو ما لا يكون فى حصوله مانع اصلا.

[439] واما لو اكتفى به فلا ضرورة عدم انفكاك الالتزام عنها المأخوذ باللزوم فى الجملة وان انفك عنها الالتزام المأخوذ باللزوم الكلي.

[440] اما وجودا فلان استلزام التضمن الالتزام موقوف على ثبوت لازم ذهنى للمركب دائما، واستلزام الالتزام التضمن موقوف على عدم ثبوت لازم ذهني لشئ من البسائط. ولا ثبوت للموقوف عليه فى هاتين الصورتين. واما عدما فلان عدم استلزام التضمن الالتزام موقوف على ثبوت مركب لا لازم له عقلى، وعرفي وعدم استلزام الالتزام التضمن موقوف على ثبوت بسيط له لازم عقلي او عرفي وثبوت الموقوف عليه فى الصورتين غير متيقن فتأمل!

لفرعيتهما بخلاف المطابقة لاصالتها او لكونهما مهجورين فى الجملة على ما اشتهر فيما بينهم بخلافها.

[٧٠] واللفظ ***الموضوع*** لمعنى. اعلم ان للوضع عند اهل العربية معنيين. احدهما، جعل الشئ بازاء المعنى ليدل عليه بنفسه[؟] وهو المعنى الاخص المتبادر عند الاطلاق المعتبر فى اصطلاحاتهم من الدلالات الثلث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق بين الحقايق والمجازات.

[٧١] وثانيهما، جعل الشئ بازاء المعنى ليدل عليه ولو بمعونة قرينة وهو المعنى الاعم الشامل للحقيقة والمجاز.

[٧٢] وينقسم بكل من المعنيين الى وضع العين للعين كما فى المفردات، والى وضع الاجزاء للاجزاء كما فى المركبات.

[٧٣] وايضا ينقسم الى الوضع الشخصي وهو وضع الشئ الملحوظ بخصوصه للمعنى كوضع الانسان للحيوان الناطق و وضع الحروف لمعانيها، والى الوضع النوعي وهو وضع الشئ الملحوظ مع اشياء اخر بوجه عام كوضع[441] المشتقات والمركبات والمجازات.

[٧٤] والمراد بالموضوع ههنا، اللفظ الموضوع. لان المعتبر عندهم هو الدلالة اللفظية الوضعية. ولانه لا يوصف الدوال[442] الاربع بالافراد والتركيب اصطلاحا. لكن المراد من اللفظ اعم من اللفظ الحقيقى، ومما يقوم به من الهيئة ليشمل الكلمة الدالة بهيئتها على الزمان كما سيجئ. وكذا المراد بالموضوع اعم من الموضوع حقيقة، ومما فى حكمه ليشمل مثل قولنا جسق مهمل وديز مقلوب زيد. **[11]**

[٧٥] والمراد بالوضع، المعتبر فى الموضوع هو المعنى الاعم الشامل للحقيقة والمجاز، وبالدلالة فى قوله ان قصد بجزء منه الدلالة الخ، الدلالة فى الجملة[443] حتى لا يلزم خروج

---

[441]مثل ان يقال كل اسم فاعل موضوع لذات مبهمة نسب اليه الحدث الذى اشتق منه. وكل مركب من جزئين موضوعين موضوع لمجموع معنييهما. وكل لفظ وضع لمعنى موضوع لمعنى يناسب ذلك المعنى الموضوع له بعلاقة وقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له.

[442]اى الخطوط، والعقود، والنصب، والاشارات.

[443]سواء كانت بنفس الدال او بقرينة.

المركبات المجازية كقولنا رمى بدر بمعنى نظر المعشوق عن تعريف المركب ودخولها فى تعريف المفرد ***ان قصد بجزء منه*** اى من اللفظ الموضوع ***الدلالة على جزء المعنى فمركب***.

[٧٦] المراد بجزء اللفظ ، الجزء المرتب فى السمع لئلا ينتقض بالفعل. فانه مفرد بالاتفاق مع ان مادته تدل على الحدث، وهيئته تدل على الزمان. فلو ابقى الجزء على اطلاقه، لانتقض حد المركب بالفعل منعا وحد المفرد جمعا.

[٧٧] والمراد بالقصد، هو القصد الجاري على قانون الوضع لئلا يلزم تركيب زيد اذا قصد بجزئه الدلالة على جزء معناه.[444]

[٧٨] واعلم ان من اقسام المفرد اللفظ الذي له جزء، ولمعناه ايضا جزء، ويدل جزء لفظه على جزء المعنى. لكن لا يدل على جزء معناه المقصود كعبد الله علما. اذ ليس شيء من العبودية والالوهية جزء للشخص المعلم. ومنها اللفظ الذى له جزء، ولمعناه ايضا جزء. ويدل جزء لفظه على جزء معناه المقصود ايضا. لكن لا يكون دلاللته عليه مرادة كالحيوان الناطق علما لانسان معين. اذ العلم لا يراد به الا الذات المعين مع قطع النظر عن حقيقة الذات.

[٧٩] فاخذوا فى تعريف المركب قصد الدلالة، وقصد المعنى، فقالوا، المركب لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى المقصود فبقصد الدلالة خرج عنه مثل الحيوان الناطق علما لانسان معين وبقصد المعنى خرج عنه مثل عبد الله علما. فانه لفظ له جزء، ولمعناه ايضا جزء ويدل جزء لفظه على جزء المعنى الاضافي، لكن لا يدل على جزء المعنى المقصود العلمي كما عرفت.

[٨٠] والظاهر ان المصنف تبعهم فى اعتبار القيدين جميعا وان لم يصرح بقيد قصد المعنى هذا. ولا يذهب عليك انه يصح ان يعرف المركب بلفظ يدل جزؤه على معنى، والمفرد بلفظ لا يدل جزؤه على معنى. فان اورد عليهما النقض طردا[445] وعكسا بمثل عبد الله علما والحيوان الناطق علما، قلنا الافراد والتركيب مفهومان اضافيان. وقيد الحيثية معتبر فى تعريفات المفهومات الاضافية. وربما لم يصرح به اعتمادا على انفهامه بمعونة المقام. فالمعنى ان المركب ما يدل جزؤه

---

[444] وهو الذات المشخصة.

[445] اى منعا وهو ناظر الى تعريف المركب وقوله وعكسا اى جمعا. وهو ناظر الى تعريف المفرد.

على معنى باعتبار وضع من الاوضاع من حيث هو كذالك، والمفرد ما لايدل جزؤه على معنى باعتبار وضع من الاوضاع من حيث هو كذالك. ولا شك انه على هذا يصدق تعريف المفرد على عبد الله علما باعتبار وضعه العلمي الافرادي، وتعريف المركب باعتبار وضعه الاضافي. وكذا الحيوان الناطق باعتبار وضعه العلمي الافرادي واعتبار وضعه التوصيفي، فلا اشكال.

[٨١] ***وهو*** اى المركب، ***اما تام*** وهو مركب لا يكون السكوت عليه كالسكوت على المسند اليه بدون المسند فى استدعائه انتظار المخاطب ذكر المسند ولا كالسكوت على المسند بدون المسند اليه فى استدعائه انتظار المخاطب ذكر المسند اليه او فى قبول التخطئة عرفا اى لا يكون السكوت عليه قابلا للتخطئة بحسب العرف كتخطئة السكوت على المسند اليه بدون المسند وعكسه سواء كان المركب التام ***خبرا*** [وهو التام الصادق او الكاذب وبعبارة اخرى ما يكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه] نحو قام زيد وضرب عمرو وزيد قائم **او** ***انشاء*** [وهو التام الذى ليس بصادق ولا كاذب وبعبارة اخرى ما لم يكن لنسبته خارج كذلك] نحو اضرب وليعم زيد ولا يضرب عمرو لان السكوت عليها لا يستدعي انتظار المسند اليه ولا المسند [و لا يقبل التخطئة عرفا ايضا] بخلاف غلام زيد ورجل فاضل وغيرهما من المركبات الناقصة. فان السكوت عليها كالسكوت على المسند اليه بدون المسند او على المسند بدون المسند اليه فى الاستدعاء والقبول المذكورين. ***واما ناقص*** غير تام. ***وهو اما تقييدي*** ان كان الثاني قيد الاول. ومما ينبغي ان يعلم انهم فسروا القيد بالمخصص وارادوا به ما يقلل الاشتراك بحسب **[12]** الصدق[446] او بحسب[447] المفهوم او بحسب الابهام والاحتمال ليشمل نحو غلام زيد، ورجل فاضل، وانسان ضاحك، او ماش، وزيد الكاتب، وعين جارية، وانسان نوع، وغيرها من المركبات التقييدية.

[٨٢] والمراد بالاول والثاني ههنا،[448] الاول والثاني بحسب الرتبة، لا بحسب اللفظ ليشمل ما قدم فيه القيد على المقيد على لفظا نحو كلاب، ومهتاب، ويخشي كشي فى لغة العجم ونحو

---

[446]بان لا يصدق المقيد على كل ما يصدق عليه المطلق.

[447]بان يصدق المقيد على كل ما يصدق عليه المطلق وانما الخصوص فى المفهوم.

[448]اى فى تقييد الاول بالثانى.

جرد قطيفة، واخلاق ثياب فى لغة العرب على مذهب[449] الكوفيين، ونحو عمرا ضرب، وراكبا جاء فى عمرا ضرب زيد وراكبا جاء بكر ونظائرهما فى لغة العرب اتفاقا. لان هذه المعمولات المتقدمة قيود ولعواملها المتأخرة قطعا. لكنها متأخرة عن عواملها رتبة. ومن هذا التحقيق يعلم ان ماشتهر فيما بينهم من حصر المركب التقييدي فى الاضافي والتوصيفي منقوض بامثال هذه المركبات التقييدية ***او غيره*** اى او غير تقييدي بان لم يكن الثانى قيدا للاول كالمركب من اسم واداة نحو الدار وفى الدار او من كلمة واداة نحو ضرب فى.

[٨٣] ***والا*** اى وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى المقصود ***فمفرد.*** فباعتبار نفي كل قيد من القيود المعتبرة فى تعريف المركب يحصل للمفرد قسم. وقد ذكرنا لك قسمين من اقسامه فى بحث المركب. فبقى قسمان اخران فى المشهور. احدهما، ما لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام نحو ا، والاخر، ما كان له جزء، لكن ليس له دلالة على معنى اصلا[450] كزيد وانسان. والمشهور ان اقسامه الحاصلة من نفي تلك القيود هذه الاربعة. وبعضهم زاد قسما خامسا وهو ما له جزء لا لمعناه كما اذا فرضنا ان لفظة النقطة موضوعة لما صدق عليه نهاية[451] الخط من الافراد الموجودة فى الخارج. فيكون ما صدق عليه نهاية الخط على هذا الفرض معنى لفظة النقطة، ولا جزء له. لانه لا يقبل القسمة اصلا.

[٨٤] ***وهو*** اى المفرد *ان* ***استقل*** فى الدلالة[452] على معناه لكون معناه مستقلا فى الملاحظة بان لا تكون ملاحظته تابعة لملاحظة الغير والة لتعرف حاله كما فى معنى الادواة ***فمع الدلالة بهيئة*** اى صيغة على ***احد الازمنة*** الثلثة اى الماضي والحال والاستقبال ***كلمة*** وعند النحاة فعل.

---

[449]فان مذهبهم انهما مركبان توصيفيان. قدم الصفة على الموصوف، ثم اضيفت اليه. واما على مذهب البصريين فهما مركبان اضافيان بالتأويل المذكور فى كتب النحو.

[450]اى سواء كان ذلك المعنى مقصودا او غير مقصود.

[451]وهى المعنى الموضوع له للفظة النقطة فى الواقع.

[452]المراد بها اعم من دلالة المطابقة. وكذا المراد بالمعنى اعم من المعنى المطابقى. فالكلمات الوجودية وهى الافعال الناقصة داخلة فى تعريف الكلمة لاستقلالها فى الدلالة التضمنية لما سنحققه فى بيان حد الاداة.

[٨٥] واعلم ان هيئة الفعل الماضى مثلا مفهوم كلي له افراد كثيرة. وكل واحد من افراد هذا المفهوم موضوع للزمان الماضي حال كونه ملحوظا بهذا المفهوم العام بان يقال كل ما صدق عليه هيئة الفعل الماضي موضوع للزمان الماضي. فيكون الوضع[453] نوعيا. ولما كان الموضوع له اعنى الزمان الماضي امرا كليا، والموضوع[454] له فى الحقيقة كل واحد من جزئياته صار الوضع بعد كونه نوعيا عاما، والموضوع له خاصا. فهيئة الكلمة مستقلة فى الدلالة على احد الازمنة الثلثة، لكن لا مطلقا، بل بشرط تحققها فى مادة موضوعة متصرف فيها تصرفا تاما،[455] افرادا، وتثنية، وجمعا، وتذكيرا، وتأنيثا، وغيبة، وخطابا، وتكلما، الى غير ذالك لئلا ينتقض بهيئة جسق وحجر. وانت خبير بانه لا حاجة فى اتمام التعريف الى تعيين الزمان بكونه واحدا من الازمة، بل يكفى ذكر مطلق الزمان. اذ لا يوجد فى غير الكلمة دلالة [بالهيئة] على الزمان مطلقا. الا ان المصنف اراد التوضيح والكشف لا الاحتراز. ***وبدونها*** اى بدون الدلالة بهيئته على احد الازمنة ***اسم*** سواء لم يدل على الزمان اصلا كالضرب، او دل بمادته كالزمان والغبوق[456] والصبوح. ***والا*** اى و ان لم يستقل فى الدلالة على المعنى وذالك لعدم استقلال مفهومه بالملاحظة ***فاداة*** وحرف عند النحاة.

[٨٦] ومما ينبغى ان يحقق فى هذا المقام ان الكلمات الوجودية وهى الافعال الناقصة داخلة فى الاداة عند بعض المنطقيين، وداخلة فى الكلمة عند بعضهم. **[13]** وهو المختار عند المصنف على ما صرح به فى بعض تصانيفه. فلا بد من بيان منشاء الخلاف. فنقول لا شك ان الاختلاف في هذا مبني على الاخلتلاف فى استقلال معناها فى الملاحظة. لكن الكلام فى ان المراد باستقلال المعنى فى الملاحظة استقلال المعنى المطابقي فيها او استقلال المعنى مطلقا مطابقيا كان او تضمنيا او التزاميا. فان اريد الاول فلا شك فى كون الافعال الناقصة من قبيل الاداة ولا وجه للنزاع فيه اصلا. بل الافعال كلها حينئذ من قبيل الاداة. اذ لا شك انها مركبة من الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل، ولا شك ان النسبة غير مستقلة بالمفهومية. والمركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل قطعا. فلا وجه لتخصيص الافعال الناقصة بكونها من قبيل الاداة بين سائر

---

[453]اذ لا نعنى بكون الوضع نوعيا الا كون الموضوع ملحوظا مع اشياء اخر بوجه عام.

[454]اذ ليس شئ من الفعل الماضى مستعملا فى الزمان الماضى الكلى بل فى جزئياته وهوظاهر.

[455]لم يكتف بمطلق التصرف لانه لا يخرج ح {حينئذ} هيئة حجر لوقوع التصرف فيه تثنية وجمعا.

[456]فى القاموس الغبوق كصبور ما يشرب بالعشي والصبح ما اصبح عندهم من شراب وما حلب من اللبن من الغداة يقال سقاهم صبوحا.

الافعال مع انهم اتفقوا على ان ما عدا الافعال الناقصة من الافعال من قبيل الكلمة. فلا مجال لارادة استقلال المعنى المطابقي فتعين انهم ارادوا استقلال المعنى مطلقا.

[٨٧] فمن قال الافعال الناقصة من قبيل الكلمة لا يخلو اما ان يعتبر استقلال المعنى التضمني الذي هو الزمان او استقلال المعنى التضمني الذى هو الحدث. لا مجال للاول. لان المراد باستقلال المعنى المدلول صلاحيته باعتبار هذه الدلالة لكونه مخبرا به. و ليس[457] الزمان الذى تدل عليه الافعال الناقصة تضمنا صالحا لذالك عند دلالتها عليه كما لا يخفى على المتأمل الصادق. فتعين الثاني اعني اعتبار استقلال المعنى التضمني الذي هو الحدث.

[٨٨] فمن قال ان الافعال الناقصة من قبيل الكلمة ذهب الى ان مفهوم الكون الذي يدل عليه كان مثلا تضمنا هو المعنى المستقل فى الملاحظة صالح. لان يخبر به عند دلالته عليه بناء على ان الكون المأخوذ فيه هو الكون الملحوظ فى ذاته. وان لزمه تعقل متعلقيه اجمالا من غير حاجة الى ذكرهما كما ان الضرب المأخوذ فى ضرب هو الضرب الملحوظ فى ذاته. وان لزمه تعقل الضارب والمضروب اجمالا من غير حاجة الى ذكرهما فالكون المأخوذ فيه موضوع لمفهوم كلي. فيكون كالابتداء الذي هو موضوع لمفهوم كلي ملحوظ فى ذاته ولزمه تعقل متعلقه اجمالا من غير حاجة الى ذكره فهو بهذه الاعتبار اسم بخلاف ما اذا لاحظه العقل من حيث انه حالة بين السير والبصرة مثلا وجعله الة لتعرف حالهما. فانه بهذا الاعتبار كان معنى غير مستقل بالمفهومية، ولا يصلح لان يكون محكوما عليه وبه، ولا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه بخصوصه فهو بهذا الاعتبار معنى الاداة اعنى من.

[٨٩] ومن قال ان الافعال الناقصة من قبيل الاداة ذهب الى ان الكون المأخوذ فيه ليس هو الكون الملحوظ فى ذاته بل من حيث انه حالة بين زيد والعلم مثلا فى كان زيد عالما كما ان معنى من الابتداء الذي هو حالة بين السير والبصرة. فيكون موضوعا لكل واحد من جزئيات المفهوم الكلي كلفظة من، فتكون من قبيل الاداة هكذا. ينبغي ان بحقق الكلام فى هذا المقام. فحفظه بالاهتمام التام وعده من فيوضات الفياض المنعام.

[457] لكونه معنى ظرفيا حرفيا بمنزلة قولك فى الزمان الماضي.

[٩٠] ***وايضا*** اى كما انقسم المفرد الى الكلمة والاسم والاداة، ينقسم الى العلم، والمتواطئ، والمشكك، والمشترك، والحقيقة، والمجاز. فقوله وايضا ان اتحد معناه الح معطوف[458] على قوله فى تقسيم المفرد وهو ان استقل الح. فيكون هذا تقسيما ثانيا للمفرد فيوافق[459] ما فى بعض الكتب المعتبرة فى هذا الفن من جعل المقسم مطلق المفرد، وما تقرر من ان المركبات لا تسمى حقايق ومجازات باعتبار معانيها الحقيقية والمجازية. ***ان اتحد معناه*** اى ان كان معنى المفرد واحدا بمعنى ان لا يكون له معنيان او اكثر، واورد عليه انه يخرج على هذا الاعلام المشتركة وكذا المتواطئات والمشككات المشتركة.

[٩١] واجيب[460] عنه **[14]** بان المراد من المعنى، المعنى المقيس اليه. اى ان قيس الى معنى واحد، فهو اما علم او متواطئ او مشكك. وان قيس الى معان كثيرة، فهو اما مشترك او منقول او حقيقة ومجاز.

[٩٢] واجيب عنه ايضا، بان المراد باتحاد المعنى ان يكون له معنى واحد من حيث يكون له معنى واحد وان كان له معان كثيرة ايضا على ان يكون التقسيم اعتباريا. وقيد الحيثية معتبر فى التعريفات حتى يحصل التقابل بين الاقسام، فلا اشكال.

[٩٣] واورد عليه ايضا، انه ان كان المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي كما هو المتبادر، لم يصح[461] جعل الحقيقة والمجاز من اقسام كثير المعنى. وايضا يلزم[462] استدراك قوله وضعا فى تعريف العلم. وان كان المراد اعم من المعنى الحقيقي والمجازي كما يقتضيه قوله وضعا[463] اى

---

[458] وههنا احتمال اخر. وهو عطفه على قوله ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فى تقسيم مطلق الموضوع. فح {فحينئذ} يكون تقسيما ثانيا لمطلق الموضوع الشامل للمفرد والمركب. وهو الموافق لما نقل عن الشيخ فى الشفاء انه جعل الاسم مقسما فى هذا التقسيم ثم فسره باللفظ الدال.

[459] مع قرب المعطوف عليه.

[460] مبنى الاعتراض حمله على معنى ان يكون معناه واحدا فقط فى نفس الامر. ومبنى الجواب الثانى على اعتبار نفس الامر دون قيد فقط. وفى كلا الجوابين قيد الحيثية معتبر، تأمل!

[461] اذ المعنى الحقيقى للفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز واحد، لا كثير.

[462] لان المعنى الحقيقى لا يكون الا باعتبار الوضع.

[463] اذ الظاهر ان يكون القيد احترازيا.

بحسب الوضع او حال كونه موضوعا له، خرج[464] اللفظ باعتبار معناه[465] المجازي المتشخص عن الاقسام مع دخوله فى المقسم. وايضا يلزم ان يكون اللفظ باعتبار معناه المجازي الكلي متواطئا او مشككا مع انه ليس كذالك على ما قيل. وفيه ما فيه. وايضا يلزم ان يدخل اللفظ باعتبار معنيين مجازيين فى كثير المعنى مع خروجه عن اقسامه او دخوله فى المشترك. وكلاهما باطل قطعا.

[٩٤] اقول نختار الشق الثانى، اعنى ان المراد اعم من المعنى الحقيقي والمجازي. قوله خرج اللفظ باعتبار معناه المجازي المتشخص الخ، قلنا مسلم، لكن لا بائس به. لان اخراجه عن الاقسام مع دخوله فى المقسم، لعدم الاهتمام بشانه لندرته كما لا يخفى.

[٩٥] وكذا قوله وايضا يلزم ان يكون اللفظ الخ مسلم. وقوله مع انه ليس كذالك ممنوع. اذ لا مانع من ان يكون اللفظ باعتبار معناه المجازي الكلي متواطئا او مشككا كما اشار اليه بقوله وفيه ما فيه.

[٩٦] وكذا قوله وايضا يلزم ان يدخل اللفظ الخ مسلم، لكن بطلان اللازم ممنوع. لانا نختار دخوله فى المشترك بناء على اعتبار الوضع النوعي في المجاز.

[٩٧] وما يقال من ان استعمال المشترك فى كل من معانيه حقيقة، مبنى على ما هو الاشهر فى اقسامه، وهو ما يكون باعتبار معنيين حقيقيين. ولك ان تختار خروجه عن اقسامه، وتقول لابأس بذالك لجواز اخراجه عنها بناء على ندرته. تأمل!

[٩٨] ***فمع تشخصه*** وتعينه بحيث يمنع تصوره عن الشركة ***وضعا*** اى بحسب الوضع ***علم.***

[٩٩] اورد عليه: ان الضمائر، واسماء الاشارة، والموصولات، والمعرفات بلام العهد الخارجي، والمضافات الى المعارف اضافة العهد الخارجي داخلة فى هذا القسم. لان[466] معناها

---

[464]لانه لا يصلح لان يكون علما شخصيا وضعا ولا كليا متواطئا او مشككا كما لا يخفى.

[465]كزيد اذا استعمل فى عمرو بطريق الاستقراء.

[466]لا يقال انها وان كانت داخلة فى قوله فمع تشخصه وضعا لكنها خارجة بقوله ان اتحد معناه. اذ لا شك ان معناها متعدد على هذا التحقيق وان كان وضعها واحدا. لانا نقول قد عرفت سابقا انه لا بد ان يحمل اتحاد المعنى على

متشخص وضعا بناء على انها موضوعة بوضع واحد عام لكل[467] واحد من الجزئيات كما حققه المتأخرون،[468] مع انها ليست باعلام اصطلاحا. فكان ينبغي ان يقول بدل قوله علم جزئي حقيقي.

[١٠٠] واجيب عنه: بان المصنف لايقول بهذا التحقيق، بل يقول بانها موضوعة بوضع عام للمعنى الكلي. الا انها ترك استعمالها فيه، والتزم استعمالها فى الجزئيات مجازا. فهى من قبيل المجازات التى تركت معانيها الحقيقية. فتشخص معانيها بحسب الاستعمال الطاري، لا بحسب الوضع. فلا تدخل فى قوله مع تشخصه وضعا.

[١٠١] واورد عليه ايضا: ان علم الجنس كاسامة، خارج عن تعريف العلم بقيد التشخص وضعا. لانه موضوع للجنس المعلوم للمخاطب.[469]

[١٠٢] واجيب[470] عنه بانه ليس علما فى عرف المنطق. لان نظر المنطيقي الى المعنى، ومعناه كلي. نعم، ادخله اهل العربية فى العلم نظرا الى الاحكام اللفظية. فهذا من قبيل تخالف اصلطلاحي العلمين لتخالف النظرين. فلا يضر خروج علم الجنس عن تعريف العلم، بل يجب.

[١٠٣] ***وبدونه*** اى وان اتحد معناه بدون تشخصه وضعا ***متواطئ ان تساوت افراده*** فى صدق المعنى الكلى عليها بان لا يكون بينها تفاوت بالاولية والاولوية المذكورتين فى تعريف المشكك، وان كان **[15]** بينها تفاوت بوجه اخر. وانما قلنا فى صدق المعنى الكلي. لان المعتبر فى

اتحاد المعنى المقيس اليه لئلا يرد النقض بالاعلام المشتركة، والمتواطئات، والمشككات المشتركة. وحينئذ يدخل هذه الالفاظ بالقياس الى واحد واحد من معانيها فيما اتحد معناه وفى العلم اذا كان متشخصة.

[467]فالموضوع له خاص لا عام.

[468]سيما القاضى عضد الملة والدين.

[469]فلا يقال رأيت اسامة الا لمن يعريف جنس الاسد بخلاف لفظ الاسد. وهو اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هى او للفرد المنتشر منها وان لم يكن معلومة للمخاطب.

[470]هذا الجواب مبنى على ما حقق فى محله من ان اطلاق العلم الجنس على افراده كقولك رأيت اسامة حقيقة لا مجاز بناء على ان التشخص الذهنى كالخارجي غير معتبر فى معناه. بل المعتبر فيه كون مدلوله حقيقة معلومة عند المخاطب. فيخرج عن التعريف المذكور بقيد التشخص وضعا، ويدخل فى تعريف المتواطئ، والمشكك. واما على ما قيل من انه موضوع للحقيقة الموجودة فى الذهن بشرط الوحدة الذهنية وان اطلاقه على الافراد مجاز. فهو بهذا الاعتبار متشخص تشخصا ذهنيا، ومشروط بكونه متشخصا كذلك. فيدخل فى قوله فمع تشخصه وضعا. فلا يرد الاشكال.

المتواطئ والمشكك انما هو تساوى الافراد وتفاوتها فى صدق المعنى الكلي عليها، سواء كان كلها ذهنية كالعنقاء، او بعضها خارجيا وبعضها ذهنيا كالانسان والشمس على ما هو المشهور فى تفسيرهما، لا تساويها وتفاوتها فى حد ذاتها

[١٠٤] ومعنى التساوي فى صدق المعنى الكلي، ان لا يكون لصدقه على تلك الافراد مدخل فى اختلافها باحد الوجهين[471] المذكورين. وان كان بين ذوات الافراد اختلاف بهذين الوجهين، ناش عن امر اخر مع قطع النظر عن صدق المعنى الكلي عليها، كالانسان والحيوان والنبات وغيرها.

[١٠٥] ومعنى التفاوت فى ذالك، ان يكون لصدقه عليها مدخل فى ذالك الاختلاف كالموجود والابيض. فان لصدق مفهوم الموجود على بعض افراده كالواجب مدخلا[472] فى عليته[473] لبعض اخر كالممكن. وكذا لصدقه على الواجب مدخل فى كونه اولى من بعض اخر كالممكن. وكذا الصدق مفهوم الابيض على الثلج مدخل فى كونه اولى[474] من العاج. وبهذا يند فع ما اورد ههنا من، انه لا شك ان بعض افراد الانسان علة لبعض اخر واولى منه ايضا. فيدخل الانسان فى تعريف المشكك مع انه متواطئ على ما تقرر من انه لا[475] تشكيك فى الذات[476] والذاتيات. فانتقض التعريفان طردا وعكسا.[477] وذالك، لانه يجوز ان يكون اختلاف افراد الانسان بالاولية والاولوية للعوارض الخارجة عن حقيقته، لا لصدقه عليها بخلاف مثل الموجود والابيض كما عرفت انفا. بقى ههنا ابحاث اخر. طويناها على غرها خشية الاملال.

[١٠٦] ***ومشكك*** معطوف على قوله متواطئ ***ان تفاوتت*** افراده فى صدق المعنى الكلي عليها ***باولية*** كالموجود، فان اتصاف الواجب تعالى به مقدم على اتصاف الممكن به، ***او اولوية***

---

[471] اى الاولية والاولوية.

[472] لان مالم يوجد لم يوجد.

[473] وهى التقديم الذاتي.

[474] اى فى الابيض.

[475] بل المشكك لا بد ان يكون عرضيا للافراد على ما ثبت فى كتب الحكمة والكلام.

[476] اى فى الماهية بالنظر الى افرادها كالانسان بالنسبة الى افراده. وقوله والذاتيات اى اجزاء الماهية كالحيوان والناطق بالنسبة الى افراد الانسان.

[477] بالنظر الى تعريف المتواطئ.

كالموجود ايضا، فان اتصاف الواجب تعالى به اتم واولى من اتصاف الممكن به وكالابيض فان اتصاف الثلج به اولى من اتصاف العاج به. والمشهور فى التشكيك اعتبار التفاوت باحد الوجوه الثلثة. الاولية بمعنى التقدم بالذات، اعني العلية، والاولوية بمعنى الانسبية فى نظر العقل، والاشدية بمعنى اكثرية الاثار كما فى الابيض بالنسبة الى الثلج والعاج. والمصنف اكتفى بالاولين منها بناء على ان الثالث يستلزم الثاني.

[١٠٧] فاورد عليه: ان الاول ايضا يستلزم الثاني. فلو اعتبر تغاير المفهومات كان عليه ان يورد الاشدية ايضا. ولو لاحظ استلزام بعضها لبعض واكتفى باللازم[478] الاعم، كان عليه ان لا يذكر الاولية ايضا.

[١٠٨] واجيب عنه: بان استلزام الاشدية للاولوية ظاهر غاية الظهور بخلاف استلزام الاولية لها. فانه ليس بظاهر كمال الظهور، فتدبر!

[١٠٩] ***وان كثر*** اى ان تعدد معنى المفرد بان كان اثنين فصاعدا وهو معطوف على قوله ان اتحد معناه ***فان وضع*** المفرد ***لكل*** من المعاني ***فمشترك.***

[١١٠] والمراد بوضعه لكل من المعاني، وضعه له ابتداء من غير ان يتخلل النقل بين اوضاعها. وحاصله ان اللفظ الموضوع بازاء معان متعددة لم يتخلل النقل بينها مشترك بالنسبة اليها. وان كان لهذا اللفظ معان اخرى تخلل بينها ههنا فيكون منقولا بالنسبة اليها او حقيقة ومجازا. فان التقسيم اعتباري لا يمتاز الاقسام الا باعتبار قيد الحيثية، فلا اشكال.

[١١١] فان قلت ما حال المرتجل الذى نقل عن معني حقيقي الى معنى اخر كذالك [بلا مناسبة] الجعفر علما لشخص انساني. فانه منقول عن النهر الصغير بلا مناسبة. هل هو داخل فى المشترك او هو قسم برأسه؟

[١١٢] قلنا ذهب المحققون الى انه داخل فى المشترك. لانه لما لم يعتبر المناسبة فيه. فكانه لم يلاحظ المعنى الاول ولاالنقل عنه. وقيل هو قسم برأسه.

---

[478] وهو الاولوية.

[١١٣] ***والا***، اى وان لم يوضع لكل من المعاني بل وضع لمعنى، ثم استعمل فى معنى اخر لمناسبة فلا يخلو من **[16]** ان يكون مشتهرا[479] فى المعنى الثانى دون الاول او لا. ***فان اشتهر فى*** المعنى الثاني ***فمنقول ينسب الى النا قل*** شرعا كان او عرفا[480] او اصطلاحا.

[١١٤] واراد بالناقل الناقل مجازا ضرورة ان الشرع ومقابلاته ليست نواقل[481] حقيقة، بل ربما ينسب اليها النقل مجازا لكونها محلا له.

[١١٥] فالمنقول الشرعي، كالصلوة والصوم. فانها فى الاصل للدعاء ومطلق الامساك. ثم نقلها الشرع الى الاركان المخصوصة والامساك المخصوص[482] مع النية.

[١١٦] والمنقول العرفي، كالدابة. فانها فى اصل اللغة لكل ما يدب على الارض. ثم نقله العرف[483] العام الى ذات القوائم الاربع المخصوصة، اعنى الخيل والبغال والخمير.

[١١٧] والمنقول الاصطلاحي، كالفعل. فانه كان موضوعا فى اللغة لما صدر عن الفاعل كالاكل والضرب. ثم نقله العرف الخاص وهو عرف النحاة الى كلمة دلت على معنى في نفسها مقترن باحد الازمنة الثلثة.

[١١٨] ***والا*** اى وان لم يشتهر فى المعنى الثانى، ولم يترك استعماله فى الاول ***فحقيقة*** ان استعمل فى المعنى الاول، كالاسد اذا استعمل فى الحيوان المفترس. ***ومجاز*** ان استعمل فى المعنى الثاني، كالاسد اذا استعمل فى الرجل الشجاع نحو رأيت اسدا فى الحمام. هذا مبني على ما هو مصطلح اهل العربية من ان الحقيقة والمجاز مشروطان بلاستعمال فى المعنى، وان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا. وعلى هذا يكون اللفظ بالنسبة الى المعنىالحقيقي والمجازي قبل الاستعمال فيهما واسطة بين الاقسام. لانه داخل فى المقسم، اعنى ما كثر معناه وخارج عن

---

[479] بان استعمل فى الثانى، وترك استعماله فى الاول.

[480] وبعض الشارحين اكتفى بذكر العرف، وقيده بالعام والخاص. لكن المشهور ان يطلق العرف على العرف العام والاصطلاح على العرف الخاص.

[481] بل الناقل حقيقة اصحابها.

[482] عن الاكل، والشرب، والجماع فى وقت مخصوص.

[483] وهو عرف اللغة.

الاقسام. فالتقسيم غير حاصر. ويمكن ان يقال، الحقيقة والمجاز عند المنطقيين غير مشروطين بالستعمال. بان يكون هذا من باب تخالف الاصطلاحين باختلاف النظرين. وحينئذ المراد بقوله والا فحقيقة ومجاز انه بالنظر الى المعنى الاول حقيقة، وبالنظر الى المعنى الثاني مجاز.

[١١٩] فان قلت اللفظ المستعمل فى المعنى الثاني لا يتعين ان يكون مجازا بل يحتمل ان يكون كناية، قلنا ذكر المجاز ههنا محمول على التمثيل اى حقيقة ومجازا و كناية او المراد من المجاز اعم من المجاز والكناية مجازا او المجاز عند المنطقيين اعم منهما من باب تخالف الاصطلاحين ايضا.

[١٢٠] واعلم ان هذا التقسيم اعتباري يكفى فيه تقابل الاقسام باعتبار قيد الحيثية. والا فلا تقابل بين الاقسام[484] السابقة ولا بين الاقسام[485] اللاحقة. اذ ربما يكون لفظ واحد باعتبار بعض معانيه علما، وباعتبار بعضها متواطئا او مشككا، كالانسان والابيض علمين لشخصين. وربما يكون لفظ واحد باعتبار بعض معانيه مشتركا، وباعتبار بعضها منقولا، وباعتبار بعضها حقيقة ومجازا كالزكوة[486] فى الزيادة والطهارة وفى المعنى الشرعي مع احديهما وفى مطلق التصدق مع احديها.

فصل [ألثاني] فى المعاني المفردة

[١٢١] ***المفهوم*** المراد من المفهوم، ما حصل فى العقل من حيث انه حاصل فيه. وعلى هذا يظهر كون الجزئية والكلية واقسامها من المعقولات الثانية العارضة للماهيات بشرط حصولها فى العقل بخلاف مثل الوجود والعدم وامثالهما لجواز ان تكون عارضة للماهيات من حيث هى هى

---

[484] اى العلم، والمتواظئ، والمشكك.

[485] اى المشترك، والمنقول، والحقيقة، والمجاز.

[486] فان لفظ الزكوة باعتبار الزيادة والطهارة مشترك. فانه موضوع فى اللغة لكل واحد منهما من غير تخلل نقل، وباعتبار المعنى الشرعى اعنى الصدقة المفروضة المعينة مع كل واحد من المعنيين اللغويين منقول، وباعتبار مطلق الصدقة مع واحد من المعانى الثلثة اعنى الشرعى واللغويين حقيقة ومجاز. فان اعتبر مطلق الصدقة مع المعنى الشرعى فحقيقة ومجاز شرعيين وان اعتبر مع واحد من المعنيين اللغويين فحقيقة ومجاز لغويين.

من غير ان يكون لحصولها فى العقل مدخل فى عروضها كما حقق فى محله، ***ان امتنع*** بمجرد[487] تصوره ***فرض صدقه*** اى الحكم بجواز صدقه ***على كثيرنن فهو جزئي***.

[١٢٢] فالمراد من الفرض ههنا. التجويز اى الحكم بالجواز، لاالتقدير المعتبر فى مقدم الشرطية. واستعمال الفرض بهذا المعنى ايضا كثير شايع فى كلامهم كما فى تعريفهم للجسم بانه جوهر يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه، وتعريف الجزء الذي لا يتجزى بانه جوهر يمتنع انقسامه خارجا وفرضا ووهما، وتعريف النقطة بانه عرض كذالك **[17]**

[١٢٣] فلا يرد ان تعريف الجزئي لا يصدق على شيئ من الجزئيات، بل جميعها مندرجة فى تعريف الكلي. فينتقض التعريفان طردا وعكسا. وذالك لان كل جزئي يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النظر اليه لصحة وقوعه مقدما للشرطية بان يقال ان كان زيد مثلا صادقا على كثيرين لم يكن جزئيا هذا.

[١٢٤] وانما قلنا بمجرد تصوره احترازا عن الكليات التى يمنع الشركة بالنظر الى الخارج كواجب الوجود. فان الشركة فيه ممتنعة بالدليل الخارجي. لكن اذا جرد العقل النظر الى مفهومه، لم يمنع من صدقه على كثيرين. والا لم يفتقر فى اثبات الوحدانية الى دليل. وكالكليات الفرضية مثل اللاشئ واللاممكن واللاموجود فانها يمتنع ان يصدق على شيئ من الاشياء الذهنية او الخارجية فى نفس الامر لكن لا بالنظر الى مجرد تصورها.

[١٢٥] وللكثرة معنيان. احدهما ما يقابل الوحدة، وثانيها ما يقابل القلة. وكلاهما صحيح ههنا. وانما اختاروا جمع الكثير بالياء والنون تنبيها على ان جميع الكليات متساوية[488] باعتبار نفس

---

[487] اى مع قطع النظر عن الخصوصين المقارنة له.

[488] هذا كلام مشهور فيما بينهم. لكن ينبغى ان يحقق حتى يندفع عنه ما اورد عليه. فنقول ان المفهوم الجزئي كزيد مثلا لا يمكن للعقل ان يجوز له اشخاصا اخر. لانه لا يقبل الشركة اصلا بخلاف الكلى. فانه يمكن للعقل ان يجوز له اشخاصا غير متناهية مثلا للعقل ان يجوز للانسان افرادا اخر. فلو فرضنا الفرس حيوانا ناطقا كان من افراده بحسب التصور لصدق قولنا ان كان الفرس حيوانا ناطقا كان انسانا وان كان مباينا له بحسب نفس الامر بخلاف ما. اذا فرضنا عمرا انسانا متشخصا بتشخصات مخصوصة بزيد. فانه لم يكن من افراد زيد بل عين زيد لان مفهومه لا يقبل الشركة اصلا فيمكن للعقل ان يجوز للكلي صدقة على جميع ما عداه بخلاف الجزئى. وبهذا يندفع ما اورده الصدر الشيرازي فى حاشيته على الشرح الجديد للتجريد من انه ان اريد بتجويز العقل التجويز المعتبر فى الكلى

التصور. حتى انه ما من كلى الا وهو صادق على ذوي عقول متكثرة بهذا الاعتبار وان كان مباينا لها بحسب نفس الامر.

[١٢٦] والمراد بصدقه على كثيرين، صدقه عليها على سبيل الاجتماع، لا على سبيل البدلية والترديد. فلا يرد ان بعض الجزئيات يمكن حكم العقل بجواز صدقه على كثيرين بمجرد النظر اليه كالبيضة المعينة المشتبهة ببيضات كثيرة والشبح المشاهد بضعيف البصر. وكذا الشبح المرئي من بعيد ومحسوس الطفل.[489] وذالك، لان تجويز الصدق على كثيرين فى الصور المذكورة انما هو على سبيل البدلية، دون الاجتماع.

[١٢٧] ***والا***، اى وان لم يمتنع بمجرد تصوره فرض صدقه على كثيرين، ***فهو كلي.*** ثم الكلي بالنظر الى افراده الخارجية ينقسم الى ستة اقسام كما اشار اليها بقوله:

[١] ***امتنعت افراده*** فى الخارج كشريك الباري تعالى عن ذالك علوا كبيرا وهو القسم الاول.

[٢] ***او امكنت*** افراده فى الخارج ***ولم توجد*** كجبل من الياقوت[490] وهو القسم الثاني.

[٣] ***او وجد*** الفرد ***الواحد فقط*** فى الخارج ***مع امكان غيره*** كالشمس المنحصر افرادها فى هذه الشمس المشاهدة وهو القسم الثالث.

[٤] ***او*** مع ***امتناعه اى*** امتناع الغير كواجب الوجود وهو القسم الرابع.

وجودا والجزئى عدما. فلا نسلم ان كل ما يمكن فرض اشتراكه بين كثيرين يمكن فرض صدقه على جميع ما عداه كيف ولا يجوز العقل صدق الشئ على نقيضه. وان اريد به انه يصحح جعله كليا بدخول ان كان فى قولك ان كان هذا مشتركا بين كثيرين كان كليا فمسلم. لكن ليس ذلك مناط الكلية، والا لكان زيد كليا وليس كذلك وذلك لانا نختار الشق الاول قوله كيف ولا يجوز الخ، قلنا ذلك مسلم لكنه غير مفيد وغير صالح للسندية. فان تجويز صدقه على نقيضه مبنى على فرض كون نقيضه من افراده كما ذكرنا. والعقل يجوز صدق الشئ على نقيضه بعد فرض كونه من افراده. والمحال تجويز العقل صدق الشئ على نقيضه حال كونه نقيضا له. نعم يكون النقيض من افراده الفرضية لا من افراده الحقيقية.

[489] فانه لا يفرق بين صورة امه وغيره فى مبداء الولاية صرح به الشيخ الرئيس.

[490] وكالعنقاء.

[١٢٨] واعلم ان المراد بامكان الافراد، الامكان[491] العام المقيد بجانب الوجود وهو سلب الضرورة عن جانب العدم سواء كان فى جانب الوجود ضرورة كما فى واجب الوجود او لا كما فى ممكن الوجود بالامكان الخاص. والحاصل ان المراد به، ما يقابل الامتناع الذي هو عبارة عن ثبوت الضرورة فى جانب العدم. فذكر ممكن الافراد فى مقابلة ممتنع الافراد قرينة لما هو المراد به ههنا.

[١٢٩] والمراد بالافراد، جنس الفرد سواء كان متعددا او واحدا على ان يكون اضافتها فى قوله افراده مبطلة للجمعية مع ارادة الجنس كاللام فى قوله تعالى لا تحل لك النساء. وحينئذ لا شبهة فى صحة تقسيم الكلي ابتداء الى ممتنع الافراد وممكن الافراد. لان واجب الوجود يدخل فيما يمكن جنس فرده بالمعنى[492] المذكور. وكذا يدخل فيه ممكن الوجود بالامكان الخاص. فيكون حاصرا. وكذا لا شبهة فى صحة تقسيم ممكن الافراد اى ما يمكن جنس فرده بالمعنى المذكور الى ما لا توجد افراده فى الخارج والى ما وجد فيه الفرد الواحد مع امكان غيره **او** مع امتناع غيره. فان واجب الوجود يدخل فيما وجد فرده فى الخارج مع امتناع غيره.

[٥] ***او*** وجد ***الكثير*** فى الخارج و هو معطوف على الواحد فى قوله او وجد الواحد ***مع التناهي*** اى مع تناهي الافراد الموجودة فيه، كالكواكب وهو القسم الخامس.

[٦] ***او*** مع ***عدمه*** اى عدم تناهيها. كمعلوم الله تعالى ومقدوره وهو القسم السادس هذا.

[١٣٠] ولما فرغ عن تعريف الكلي وتقسيمه، شرع فى بيان النسبة بين الكليين، فقال: ***والكليان*** خص البحث بهما. اذ لا بحث فى هذا الفن عن الجزئي الا بالاستطراد. لانه ليس كاسبا[493] ولا مكتسبا.[494]ا وايضا **[18]** لا يجرى جميع النسب فى الجزئيين ولا فى الجزئي والكلي. اذ ليس

---

[491]الامكان العام هو سلب الضرورة عن احد الجانبين مطلقا سواء كان جانب الوجود او جانب العدم. وقد يفيد بجانب الوجود فيكون عبارة عن سلب الضرورة عن جانب العدم. وقد يقيد بجانب العدم فيكون عبارة عن سلب الضرورة عن جانب الوجود. واما الامكان الخاص فهو عبارة عن سلب الضرورة عن الجانبين جميعا.

[492]اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود.

[493]لانه مباين لجزئي اخر كما قيل فلا يكون كاسبا له تدبر!

[494]لانه يحتاج الى الاحساس باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة.

فى الاول الا التباين[495] او التساوي،[496] وفى الثاني الا التباين كما فى زيد والفرس او التساوي كالجزئي والكلي المنحصر فيه كذات الواجب تعالى ومفهوم الواجب لذاته وهذه الشمس المشاهدة ومفهوم الشمس او العموم المطلق[497] كما فى زيد والانسان

[١٣١] [والكليان] ***ان تفارقا تفارقا كليا*** بان لم يصدق واحد منهما على شيئ مما صدق عليه الاخر ***فمتباينان*** تباينا كليا الانسان والحمار. ***والا*** اى وان لم يتفارقا كليا فلا يخلو اما ان يتصادقا من جانبين او من جانب واحد فقط ***فان تصادقا*** تصادقا ***كليا*** اراد بالتصادق الكلي ما يطلق عليه التصادق الكلي سواء كان من الجانبين او من جانب واحد على طريق عموم المجاز. فقوله ***من الجانبين*** يكون تقييدا لهذا المعنى الاعم كقوله فيما بعد او من جانب واحد فيندفع ما يمكن ان يورد من ان تقييد التصادق الكلي بقوله من الجانبين لغو و بقوله من جانب واحد فاسد ***فهما متساويان*** كالانسان والناطق. ***ونقيضاهما*** اى نقيضا المتساويين ***كذالك*** اى متساويان. والا فيكذب نقيض احدهما على بعض ما صدق عليه نقيض الاخر، فيصدق عين ذالك النقيض الذي كذب على بعض ما صدق عليه نقيض الاخر. لان كذب النقيضين محال. فيلزم صدق احد المتساويين بدون الاخر هف مثلا يصدق كل لاانسان لا ناطق، وكل لا ناطق لاانسان. والا فيصدق بعض اللاانسان ليس بلا ناطق، فبعض اللاانسان ناطق، فبعض الناطق لاانسان. هذا خلف. ***او من جانب واحد فقط*** عطف على قوله من الجانبين اى ان تصادقا كليا من جانب واحد فقط ***فاعم واخص مطلقا*** اى الذى صدقه كلي[498] اعم مطلقا ***و***الاخر ***اخص مطلقا*** كالحيوان والانسان. فكل انسان حيوان، وبعض الحيوان انسان. ***ونقيضاهما*** اى نقيضا الاعم المطلق والاخص المطلق ***بالعكس*** اى بعكس عينيهما. فنقيض الاعم مطلقا اخص مطلقا من نقيض الاخص مطلقا اى يصدق نقيض الاخص على كل ما صدق عليه نقيض الاعم غير عكس كلي.

---

[495] كزيد وعمرو.

[496] كهذا الكاتب وهذا الضاحك.

[497] وليس بينهما العموم والخصوص من وجه كما يظهر بادنى تأمل!

[498] اى يصدق على جميع افراد الاخر كالحيوان بالنسبة الى الانسان.

[١٣٢] اما الاول فلانه لو لاه لصدق عين الاخص على بعض ما يصدق عليه نقيض الاعم، فيصدق الاخص مطلقا بدون الاعم. وهو محال. مثلا يصدق كل لاحيوان لا انسان، والا فبعض اللاحيوان ليس بلاانسان، فبعض اللاحيوان انسان، فبعض الانسان لا حيوان هذا خلف.

[١٣٣] واما الثانى فلانه لو صدق نقيض الاعم على كل ما صدق عليه نقيض الاخص، وقد ثبت ان كل ما صدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه نقيض الاخص، فيكون بين نقيضي الاعم والاخص مساواة، فيلزم ان يكون بين عينيها مساواة ايضا لما[499] مر. او نقول بعض[500] نقيض الاخص عين الاعم تحقيقا لمعنى العموم ولا شيئ من عين الاعم نقيض الاعم فبعض نقيض الاخص ليس[501] نقيض الاعم.

[١٣٤] ***والا*** اى وان لم يتصادقا كليا لا من الجانبين ولا من جانب واحد ***ف***هما اعم واخص ***من وجه.*** فحينئذ بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض لتصادقهما فى الحيوان الابيض وتفارق الحيوان عنه فى الحيوان الاسود وتفارق الابيض عنه فى الثلج مثلا. ***وبين نقيضيها*** اى نقيضي امرين بينها عموم وخصوص من وجه ***تباين جزئي.*** وهو ان يتفارقا فى الجملة سواء تصادقا فى الجملة وهو العموم من وجه كما فى اللاحيوان و اللاابيض بالنسبة الى الحيوان والابيض. فان اللاحيوان واللاابيض يتصادقان فى الحجر الاسود، ويتفرقان فى الحجر الابيض والحيوان الاسود او لم يتصادقا اصلا وهو التباين الكلي كاللاانسان واللافرس. فان بينها عموما وخصوصا من وجه لتصادقهما فى الحمار، وتفارقهما فى الفرس والانسان. وبين نقيضيهما **[19]** اى الانسان والفرس تباين كلي.

[١٣٥] فالتباين الجزئي انما يتحصل باحد الامرين اى العموم من وجه والتباين الكلي. ولا تحقق له برأسه من غير رجوع الى احدهما. ولذالك لم يذكره المصنف فى نسب الكليات. اذ[502] المقصود ههنا حصر انواع النسب. وهذا جنس[503] يتحصل باحد النوعين.

---

[499]من ان نقيضى المتساويين متساويان. فان العينين بالنسبة الى النقيضين نقيضان لهما ايضا.

[500]صورة القياس من الشكل الثانى.

[501]فيكون نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم.

[502]اشارة الى جواب ما يتوجه ههنا من ان التباين الجزئى خارج عن الاقسام الاربعة. فيختل الحصر فها. واعترض على هذا الجواب بان معنى التباين الجزئى على ما مر لا يصدق على العموم من وجه. لانه عبارة عن مجموع

[١٣٦] وانما كان بين نقيضيهما تباين جزئي. لان العينين يصدق كل منهما بدون الاخر. فالنقيضان ايضا كذالك. اذ حيث لا يصدق عين احدهما يصدق نقيضه لامتناع ارتفاع النقيضين ***كالمتباينين*** تباينا كليا كالحجر والحيوان. فان بين نقيضيهما ايضا تباينا جزئيا بمثل ما ذكر من الدليل انفا. فبين نقيضي الحجر والحيوان اعنى اللاحجر واللاحيوان تباين جزئي متحقق فى ضمن العموم من وجه، لتصادقهما فى الشجر، وتفارقهما فى الحيوان والحجر. وكذا بين الانسان واللاناطق ايضا مباينة كلية. وبين نقيضيهما اعنى اللاانسان والناطق تباين جزئي متحقق فى ضمن التباين الكلي. فان بينهما تباينا كليا ***وقد يقال الجزئي للاخص*** من الشيئ كالانسان الاخص من الحيوان ***وهو*** اى الجزئي بهذا المعنى ***اعم*** من الجزئي بالمعنى الاول مطلقا. لان كل ما هو جزئي حقيقي كزيد اخص من شيئ كالانسان. وليس كل ما هو اخص من شيئ كالانسان بجزئي حقيقي.

[١٣٧] فللجزئي نوعان. احدهما الجزئي الحقيقي، والاخر الجزئي الاضافي. ولا يذهب عليك ان عدم التعرض لاطلاق الكلي على معنى اخر يدل على ان للكلي معنى واحدا هو الكلي الحقيقي كما يستفاد من ظاهر كلام المحقق الرازي فى شرح المطالع حيث قال فههنا ثلثة مفهومات الجزئيان والكلي. لكن المحقق الشريف سره افاد فى حاشية المطالع ان الحق ان للكلي ايضا معنيين. احدهما حقيقي، والاخر اضافي على ما يستفاد من كلامه فى شرح الرسالة. وذالك لان الجزئي الاضافي لا بد له من مضايف.[504] وهو ليس عين الكلي الحقيقي ضرورة ان المعتبر فى الجزئي الاضافي[505] ان يكون مندرجا بالفعل تحت شيئ اخر[506] او يمكن اندراجه تحت شيئ فى نفس الامر.

التفارق والاجتماع. ولا يصدق عليه التفارق فى الجملة نعم يصدق المتبينان[وهما معروض النسبة لا نفسها] بالتباين الجزئى على الاعم والاخص من وجه. فليست نسبة العموم من وجه فردا لنسبة التباين الجزئي. ثم اجيب عن اصل السؤال بان الحصر فى هذا المقام انما هو للكليين[اى معروض هذه النسبة] فى هذه النسب بمعنى ان الكليان اما متساويان او متباينان او اعم واخص مطلقا او من وجه لا حصر النسب فى الاربع. وكون التباين الجزئى من النسب لا يقدح فى الحصر المقصود وهو ظاهر.

[503]لا نوع منها حتى يختل به النسب بين الكليين فى النسب الاربع المشهورة.

[504]اى ما اضيف هو اليه كالحيوان الذى هو الجزئى الاضافي اى بالنسبة الى الحيوان.

[505] كالانسان.

[506]كالحيوان.

ومن البين ان مضايف هذا المفهوم ما[507] كان شيئ اخر مندرجا تحته بالفعل او يمكن اندراجه تحته. والكلي الحقيقي اعم من ذالك كما فى الكليات[508] الفرضية.

[١٣٨] واورد عليه ان ما ذكره انما يدل على ان مضايف الجزئي الاضافي مفهوم اخر غير الكلي الحقيقي، بل اخص منه. وهو لا يستلزم ان يكون ذالك المفهوم الاخص معنى للفظ الكلي. لانه لما كان الكلي الاضافي اخص من الكلي[509] الحقيقي جاز ان يكون اطلاق الكلي عليه لكونه فردا من الكلي الحقيقي، لا بخصوصه. فلا يلزم تعدد المعنى مع كونه خلاف الاصل بخلاف الجزئي الاضافي. فانه اعم من الجزئي الحقيقي، فلا يمكن اطلاقه[510] عليه الا بخصوصه. فيلزم هناك تعدد المعنى حقيقة او مجازا. ولما فرغ عن بيان النسبة بين الكليين، شرع فى بيان اقسام الكلي فقال ***والكليات خمس*** اى خمسة انواع:

[١٣٩] ***الاول الجنس***[511] ***وهو المقول على الكثرة*** اى الكثير سواء كان من ذوى العقول او لا، ***المختلفة الحقايق فى جواب ما هو***. وانما حذف لفظ الكلي مع انه جنس للمقول. وذكر الجنس واجب فى التعريفات التامة. اذ ليس المقصود بالذات فيها مجرد التمييز، بل الاحاطة بالماهية. والتمييز مقصود بالتبع لظهوره. حيث اورد التعريف عقيب تخميس الكليات، فظهر ان كلا من الخمس فرد منه[512] او لانه قصد رسمه الناقص ايجازا. وفسر المقول بالمحمول. وهو شامل للكلي والجزئي. فان الحمل يجرى فيهما. اما فى الكلي فظاهر، واما فى الجزئي فكما فى قولنا هذا الضاحك، هذا الكاتب مشيرا الى زيد، وقولنا بعض الانسان زيد. وقوله على الكثرة يخرج

---

[507]بسبب اخذ قيد اندراج شيئ تحته او امكان اندراجه فيه بخلاف الكلى الحقيقى. فانه ليس بمأخوذ فيه.

[508]التى لا يمكن صدقها على شئ من الاشياء الخارجية او الذهنية كاللاشئ واللاممكن العام.

[509]الشامل للكليات الفرضية.

[510]اى اطلاق لفظ الجزئى عليه الا بخصوصه. اذ لا يندرج فى مفهوم الجزئى الحقيقى.

[511]و اعلم ان الكليات التى ليست لها افراد اصلا لا خارجا ولا ذهنا كالكليات الفرضية مثل اللاشئ واللاممكن العام ليست اجناسا لشئ اصلا. فلا بأس بخروجها عن تعريف الجنس. فان قلت ان مثل هذه الكليات كما تخرج عن تعريف الجنس كذلك تخرج عن تعريفات سائر الكليات مع دخولها فى تعريف الكلى. فلا يكون تقسيمه اليها حاصرا قلنا ان المنحصر فى الخمس هو الكليات التى لها افراد بحسب نفس الامر، لا الفرضيات فتأمل!

[512] اى من الكلي.

الجزئيات. فانها لا تصدق الا على ذات واحدة. وقوله المختلفة الحقايق يخرج الانواع الحقيقية، وفصولها القريبة وخواصها.

[١٤٠] وينبغي ان يعلم انه قد حقق فى محله ان كل كلي له[513] افراد فى نفس الامر نوع **[20]** بالقياس الى حصصه[514] المضافة الى تلك الافراد، وان كان بالقياس الى تلك الافراد واحدا من الاقسام[515] الباقية. مثلا الحيوان جنس بالقياس الى الافراد الانسانية والفرسية، ونوع بالقياس الى حصصه المضافة اليها. وكذا الكلام فى الناطق والضاحك والماشي.

[١٤١] فلا بد من[516] اعتبار قيد الحيثية فى تعريف كل من الكليات الخمس. بان يقال فى تعريف الجنس مثلا كلي مقول على الكثرة المختلفة الحقايق من حيث انه مقول عليها، والنوع كلي مقول على الكثرة المتفقة الحقيقة من حيث انه كذالك. فالحيوان مثلا باعتبار افراده داخل فى تعريف الجنس، وخارج عن تعريف النوع الصادق عليه باعتبار حصصه بقيد[517] الحيثية. فاخراج الانواع التي نوعيتها بالقياس الى حصصها كحيوان زيد وحيوان عمرو عن تعريف الجنس، انما هو بقيد الحيثية، لا بمجرد قوله على الكثرة المختلفة الحقايق، فتدبر! وقوله فى جواب ما هو بخرج الفصول البعيدة، والعرض العام، وسائر الخواص. فان شيئا منها لا يقال فى جواب ما هو. فينطبق المعرف على المعرف جمعا ومنعا.

[١٤٢] ***فان كان الجواب عن الماهية***[518] كالانسان، ***وعن بعض المشاركات*** اى مشاركات الماهية فى الجنس كالحيوان بالنسبة الى الانسان وبعض مشاركاته كالفرس ***هو الجواب عنها*** اى عن الماهية ***وعن الكل*** اى جميع مشاركاتها فيه ***ف***الجنس ***قريب كالحيوان*** بالنسبة الى الانسان. فانه جواب عن الانسان، وعن بعض مشاركاته كالفرس مثلا. وكذالك جواب عنه وعن

---

[513]صفة للكلى احتراز عن الكليات الفرضية.

[514]الحصة عبارة عن الكلى المضاف الى الفرد كانسان زيد وانسان عمرو.

[515]اى من الكليات الخمس غير النوع.

142كما فى تعريفات المفهومات الاضافية كالاب، والابن فيقال فى تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفة حيوان اخر مع انه يصدق عليه تعريف الابن وهو حيوان يتولد من نطفة حيوان اخر. فلا بد من اعتبار قيد الحيثية اى من حيث انه يتولد من نطفته حيوان اخر ومن حيث انه يتولد من نطفة حيوان اخر.

143 المعتبر فى تعريف الجنس.

144 اى عن السؤال عن الماهية وهو ظاهر.

جميع مشركاته فى الحيوانية. فانه اذا قيل ما الانسان. والفرس، والحمار، والجمل الى غير ذالك من المشاركات، كان الجواب الحيوان ايضا. [واعلم انه لو قال فان كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات فقريب كالحيوان الخ لكان اخصر واظهر]

[١٤٣] ***والا*** اى وان لم يكن الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها هو الجواب عنها وعن الكل ***ف***الجنس ***بعيد كالجسم*** بالنسبة الى الانسان. فانه جواب عن السؤال بما هو عن الانسان وبعض المشاركات فقط اعنى الجمادات والافلاك. وليس جوابا عن الانسان وجميع المشاركات. اذ ليس جوابا عنه وعن الاجسام النامية، بل الجواب عنهما الجسم النامي.

[١٤٤] ***الثاني النوع وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو.***

فقوله المقول شامل للكلي والجزئي كما مر. وقوله على الكثرة يخرج الجزئيات، وقوله المتفقة الحقيقة ان قيد بقيد فقط يخرج الجنس من غير انضمام قوله فى جواب ما هو. فان الجنس وان كان مقولا على الكثرة المتفقة الحقيقة فى قولنا كل انسان حيوان، لكنه لا ينحصر فى المقولية عليها، بل يكون مقولا على الكثرة المختلفة الحقايق ايضا. وان لم يقيد به فالجنس يخرج لمجموع قوله المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو. لكن بد ان بحمل المقولية[519] على ما يتبادر منها. وهو المقولية بالذات ليخرج[520] الجنس[521] فيما اذا سئل عن زيد وعمرو وفرس بما هم واجيب بالحيوان. وكذا يخرج الفصول البعيدة، والعرض العام. وقوله فى جواب ما هو يخرج الفصول القريبة، وخواصها. فان شيئا منها لا يقال فى جواب ما هو هذا.

[١٤٥] وانما قدم الجنس على النوع، واخر الفصل عنه مع انهما جزان منه. لان بيان المعنى الثاني للنوع يتوقف على الجنس، وبيان احكام الفصل من التقويم والتقسيم يتوقف على النوع ايضا. او لان اعمية الجنس تقتضي تقديمه، واتمية النوع تقتضي تقديمه على الفصل كما هو المشهور.

---

[519] على الكثرة المتفقة الحقيقة.

[520] وان لم يحتج الى ذلك فى اخراج الجنس بالنظر الى قولنا كل انسان حيوان فانه يخرج بمجرد انضمام قوله فى جواب ما هو.

[521] فان مقولية على زيد وعمرو فى جواب ما هو انما هو فى ضمن مقولية عليهما وعلى الفرس جميعا لا بالذات.

[١٤٦] ***وقد يقال*** اى النوع ***على الماهية***. للماهية معنيان مشهوران. احدهما ما به الشيئ هو هو، والاخر ما يجاب به عن السؤال بما هو.

[١٤٧] والمراد ههنا هو المعنى الثاني ليخرج الشخص كزيد، والصنف كالرومي والحبشي. فانه يصدق على كل واحد منهما الماهية بالمعنى الاول. وكذا يصدق عليه المقول عليه، وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو. فانه اذا سئل عن زيد وفرس يجاب بالحيوان. وكذا اذا سئل عن الرومي **[21]** والفرس كان الجواب الحيوان بخلاف بالمعنى الثاني. اذ لا يصدق عليهما الماهية بالمعنى الثاني. اذ لا[522] يصح ان يجاب بشيئ من الشخص والصنف عن السؤال بما هو ***المقول عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو*** كالحيوان. فانه يقال عليه وعلى غيره كالنبات الجنس وهو الجسم النامي فى جواب ما هو كما اذا سئل عن الحيوان والنبات بما هو يقال فى الجواب الجسم النامي.

[١٤٨] ***ويخص*** اى النوع بهذا المعنى ***باسم الاضافي*** كما خص النوع بالمعنى ***الاول بالحقيقى***. ووجه التسمية ان المعتبر فى النوعية التحصل. والاول قد انتهى تحصله وتم. فخص باسم الحقيقي بخلاف الثاني. فانه لا يعتبر فيه كمال التحصل، بل التحصل بالاضافة الى ما فوقه من الاجناس. فخص باسم الاضافي.

[١٤٩] ***وبينهما*** اى بين النوع الحقيقي والاضافي ***عموم وخصوص من وجه لتصادقهما على الانسان***. فانه يصدق عليه النوع الحقيقي. لانه مقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو كما اذا سئل عن زيد وعمرو وبكر بما هم. ويصدق عليه النوع الاضافي ايضا. لانه يقال عليه وعلى الفرس مثلا الحيوان في جواب ما هو. ***وتفارقهما*** اى النوعين المذكورين ***فى***

---

[522]لان السائل بما هو انما يسئل عن تمام الماهية المختصة [اى بحسب السؤال فالمراد بالاختصاص، الاختصاص الذكرى لا المعنوى. فلا يرد ان هذه الماهية المفروضة المشتركة فكيف تكون مختصة كذا افاده بعض الفضلاء] او بتمام الماهية المشتركة كما اذا سئل عن الانسان بما هو. فيجاب بالانسان لانه تمام ماهية المختصة به وكما اذا سئل عن الانسان والفرس فيجاب بالحيوان لانه تمام الماهية المشتركة بينها. وليس شئ من الشخص والصنف تمام الماهية المختصة ولا المشتركة. فان تمام ماهية زيد هو الانسان. فانه لا يزيد على الانسان الا بعوارض مشخصة خارجة عنه يمتاز بها عن غيره من افراد الانسان. وكذا الصنف كالرومى بالنسبة الى الانسان. فلهذا اذا سئل عن زيد فقط بما هو كان الجواب الانسان. وكذا اذا سئل عن الرومي بما هو كان الجواب الانسان.

الحيوان. فانه نوع اضافي كما عرفت وليس نوعا حقيقيا. اذ افراده مختلفة بالحقايق [واعلم ان التمثيل بالانسان والحيوان ههنا مبني على انهم رتبوا الكليات الذاتية بحسب الفرض. فوضعوا الانسان، ثم الحيوان، ثم الجسم النامى، ثم الجسم، ثم الجوهر ليتهيأ لهم التمثيل فى باب الكليات. والا فالاطلاع على الذاتيات متعسر، بل متعذر. فيجوز ان لا يكون الانسان نوعا حقيقيا، والحيوان جنسا، بل يكون كل منهما خاصة او عرضا عاما. وكذا الكلام فى النقطة لجواز ان تكون خاصة او عرضا عاما كما صرحوا به] ***والنقطة*** فانها نوع حقيقى، وليست نوعا اضافيا. اما الاول، فلان افرادها متفقة فى الحقيقة التى هى مفهومها وهو العرض الذي لا يقبل القسمة اصلا لا طولا، ولا عرضا، ولا عمقا. واما الثاني، فلانها لا[523] تدخل تحت مقولة من المقولات التسع التى هى الاجناس العالية لانواع العرض كما بين فى محله، وان دخلت تحت العرض. لكن العرض ليس جنسا[524] لما تحته كما بين فى محله ايضا. ولانها بسيطة.[525]

[١٥٠] واعلم ان ما ذكره من ان بين النوعين المذكورين عموما وخصوصا من وجه مذهب المتأخرين. واما القدماء حتى الشيخ فى الشفاء، ذهبوا الى ان النوع الاضافي اعم مطلقا من النوع الحقيقى. واورد عليه انه انما يتم لو ثبت ان كل نوع فله جنس. ولم يثبت لجواز ان يكون نوع بسيط لا جنس له.

[١٥١] ***ثم الاجناس تترتب متصاعدة*** فى العموم منتهية ***الى*** الجنس ***العالى*** الذى لا جنس فوقه ***ويسمى*** ذالك العالى ***جنس الاجناس.*** لان جنسية الشيئ باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا فى جواب ما هو. فما يكون اعم من الكل يكون جنس الاجناس. فالجنس السافل كالحيوان،

---

[523]اما عدم دخولها فيما عدا الكم والكيف وهو الاضافة، واين، ومتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال فظاهر. لانه من الاعراض النسبة والنقطة ليست منها واما عدم دخولها فى الكم. فلانه يقبل القسمة لذاته وهى ليست كذلك، واما عدم دخولها فى الكيف، فلانه عبارة عن هيئته فى شئ لا تقتضى لذاتها النسبة والقسمة واللاقسمة وهى تقتضى لذاتها اللاقسمة.

[524]ان اريد انه ليس جنسا عاليا له فمسلم. لكنه غير مفيد لجواز ان يكون جنسا مفردا لا يكون فوقه ولا تحته جنس. اذ المنحصر فى المقولات التسع هو الاجناس العالية فقط وان اريد انه ليس جنسا له اصلا فممنوع لا بد له من دليل.

[525]ان اريد البساطة العقلية فممنوعة، وان اريد الخارجية فمسلمة. لكنها تجذى نفعا [اى ليست مركبة من الجنس والفصل حتى يدخل تحت الجنس].

وفوقه جنس وهو الجسم النامي، وفوقه جنس وهو الجسم، وفوقه جنس وهو الجوهر، وهو الجنس العالى.

[١٥٢] ***والانواع*** الاضافية [تترتب] ***متنازلة*** فى الخصوص منتهية ***الى*** النوع ***السافل*** ***ويسمى*** ذالك السافل ***نوع الانواع***. لان النوعية الاضافية لا يجرى الترتيب فيها الا باعتبار الخصوص. فاخص الكل نوع للكل. فالنوع السافل كالانسان فانه ينتهى اليه الانواع. فان الجسم نوع اضافي، تحته نوع وهو الجسم النامي، وتحته نوع وهو الحيوان، وتحته نوع وهو الانسان. وليس تحته نوع اخر، وان كان تحته اصناف كالرومي والحبشي مثلا.

[١٥٣] واعلم ان ترتب الاجناس على طريق التصاعد، وترتب الانواع على التنازل مبنى على اعتبار الترتب من المضاف اليه الى المضاف. واما اذا اعتبر من المضاف الى المضاف اليه، فترتب الاجناس على سبيل التنازل، وترتب الانواع على سبيل التصاعد. مثلا اذا قلنا جنس جنس جنس فان اعتبرنا الترتب من اللاحق الى السابق كان متصاعدا. وان اعيبرناه من السابق الى اللاحق كان متنازلا. واذا قلنا نوع نوع نوع فالامر بالعكس.[526] ***وبينهما*** اى بين السافل والعالي من الاجناس والانواع **[22]** ***متواسطات*** من الاجناس والانواع كما سبق.

[١٥٤] ***الثالث*** من الكليات الخمس ***الفصل. وهو المقول على الشيئ فى جواب اي شيئ هو فى ذاته***. [اى معتبرا فى ذاته مع قطع النظر عن عوارضه واعلم انه] يطلب باي ما يميز الشيئ عن غيره بشرط ان لا يكون ذالك المميز تمام[527] الماهية المختصة او[528] المشتركة.

[١٥٥] فان قيد بفي ذاته او فى جوهره او ما يجرى مجريهما كان طالبا للمميز الذاتي اما عن جميع الاغيار كالناطق بالنسبة الى الانسان [وهو الفصل القريب] او عن بعضها كالحساس بالنسبة الى الانسان وهو الفصل البعيد فتتعين فى الجواب احد الفصول. وان قيد بفي عرضه كان طالبا للمميز العرضي اما عن جميع الاغيار كالضاحك بالنسة الى الانسان وهو الخاصة المطلقة او عن بعضها كبادي البشرة، ومستقيم القامة بالنسبة الى الانسان وهو الخاصة الاضافية فتعين فى

[526]يعنى ان اعتبرنا الترتب من اللاحق الى السابق كان متنازلا وان اعتبرناه من السابق الى اللاحق كان متصاعدا.

[527]كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان.

[528]كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس فانه تمام الماهية المشتركة بينهما.

الجواب احد الخواص. وان لم يقيد بشيئ منهما كان طالبا للمميز كيف ما كان فيقع فى الجواب اما الفصول او الخواص.

[١٥٦] ***فان ميز*** اى الفصل النوع ***عن المشاركات*** اى مشاركات النوع ***فى الجنس القريب ف***هو فصل ***قريب*** كالناطق بالنسبة الى الانسان. فانه يميزه عن المشاركات فى الحيوان الذي هو جنسه القريب ***او*** ميز النوع عن مشاركاته فى الجنس ***البعيد ف***هو فصل ***بعيد*** كالحساس المميز للانسان عن مشاركه فى الجسم النامي الذي هو جنسه البعيد.

[١٥٧] ويستفاد من ظاهر[529] كلامه ان ما لا جنس له لا فصل له. والا لكان له قسم اخر يميز الشيئ عن المشاركات فى الوجود، لا فى الجنس كما فى الماهية المركبة من امرين متساويين. فانه على تقدير امكان تركبها منهما يكون كل منهما فصلا له ومميزا اياها عن مشاركاتها فى الوجود، لا فى الجنس. فظاهر كلامه مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين. فان تم تم والا فلا.

[١٥٨] **ثم** الفصل اما مقوم او مقسم. وذالك لانه ***اذا نسب الى ما يميزه*** اى يميز الفصل اياه ***فمقوم*** كالناطق فانه بالنسبة الى الانسان مقوم اى داخل فى قوامه. **و**اذا نسب الفصل ***الى ما يميز عنه فمقسم*** كالناطق بالنسبة الى الحيوان. واطلاق المقسم على الفصل يحتمل ان يكون من التقسيم بمعنى تحصيل قسم فيكون فصل واحد مقسما اى محصلا لقسم باعتبار انضمامه الى الجنس. ويحتمل ان يكون من التقسيم بالمعنى المشهور وهو ضم قيود متخالفة الى المقسم لبحصل قسمان او اكثر.

---

[529]انما قال ظاهر كلامه لانه يحتمل ان يكون المقصود تقسيم الفصل المميز عن المشركات الجنسية بقرينة الاقسام بناء على ان وجود الفصل المميز عن المشاركات الوجودية ليس امرا محققا، بل هو مجرد احتمال عقلى على تقدير القول بامكان تركب الماهية من امرين متساويين بخلاف الفصول المميزة عن المشركات الجنسية. فيكون تخصيص الكلام بها لزيادة الاهتمام بالماهيات المحققة الوجود. ويحتمل ان يكون المقصود تقسيم مطلق الفصل استقراء بناء على ان مجرد احتمال الفصل المميز عن المشاركات الوجودية لا يقدح فى صحة التقسيم الاستقرائى لمطلق الفصل الى القريب والبعيد المميزين عن المشاركات الجنسية ولا فى صحة التعريفين الخارجين لمطلق الفصل القريب والبعيد كذا افاده بعض الفضلاء.

[١٥٩] فالمراد بكون الفصل مقسما بهذا المعنى مدخليته فيه بان ينضم الى الجنس وجود وعدما. فيحصل قسمان. مثل ان يقال الحيوان اما ناطق او غير ناطق. والاول الانسان، والثاني الفرس مثلا. وبالجملة الناطق مثلا مقوم للانسان، ومقسم للحيوان وما فوقه. **و**الفصل ***المقوم للعالى*** اى للفوقاني من الجنس والنوع ***مقوم للسافل*** اى للتحتاني منهما. فيشمل العالى والسافل المتواسطات ايضا [فالانسان مثلا نوع سافل، والحيوان، والجسم النامى، والجسم انواع عالية بالنسبة اليه. فالمقوم للحيوان وهو الحساس لان الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة مقوم للانسان ايضا. والمقوم للجسم النامي وهو الاتصاف بالنماء لانه عبارة عما يتصف بالنماء مقوم للانسان ايضا. وكذا المقوم للجسم وهو قبول الانقسام طولا وعرضا وعمقا لانه عبارة عما يقبل الانقسام طولا، وعرضا، وعمقا مقوم له ايضا، وهكذا] واستدل عليه بان المقوم للعالي جزء منه. والعالي جزء من السافل. ولا شك ان جزء الجزء جزء. فهو جزء من السافل ايضا.

[١٦٠] واورد عليه ان ثبوت هذه الدعوى بهذا الدليل ظاهران اريد بالمقوم مطلق الداخل سواء كان جنسا او فصلا. واما ان اريد به الفصل الداخل كما هو الظاهر فى هذا المقام فلا يثبت بذالك ما لم ينضم اليه ان الفصل للمميز للعالى عن جميع ما عداه فصل مميز للسافل عن بعض ما عداه. وفيه تأمل لجواز ان يكون الفصل المقوم للعالى جنسا للسافل لا فصلا له. لا بد لنفيه من دليل.

[١٦١] ***ولا عكس***. اى كليا[530] او بالمعنى اللغوي. اى ليس كل فصل مقوم للسافل مقوما للعالي. لان الناطق مثلا مقوم للسافل وهو الانسان، وليس بمقوم للعالى [كالحيوان] الجسم النامي والجسم وهو ظاهر. بل بعض **[23]** ما يقوم السافل كالحساس المقوم للانسان، مقوم للعالي وهو الحيوان بالنسبة الى الانسان. لان الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة كما مر.

[١٦٢] **و**الفصل ***المقسم بالعكس*** اى بعكس الفصل المقوم. اى كل ما هو مقسم للسافل فهو مقسم للعالي. كالناطق المقسم للحيوان وهو السافل. فانه يكون مقسما للعالى ايضا وهو الجسم النامي والجسم مثلا. فان قسم القسم قسم.

---

[530] يعنى انه ليس المراد بالعكس معناه الاصطلاحي. لان العكس الاصطلاحي للموجبة الكلية موجبة جزئية لازمة لها. فلا يمكن صدقها بدونها فلا يجوز نفيه بهذا المعنى.

[١٦٣] ولا عكس كليا. اى ليس كل ما هو مقسم للعالى مقسما للسافل. اذ ليس كل ما هو قسم العالي قسم السافل. والا لم يكن العالى عاليا والسافل سافلا هذا خلف. وذالك كالحساس، فانه مقسم للعالي وهو الجسم النامي مثلا وليس بمقسم للسافل كالحيوان. فانه جسم نام حساس متحرك بالارادة. بل بعض ما هو مقسم للعالى مقسم للسافل كالناطق. فانه مقسم للجسم النامي مثلا، وكذا مقسم للحيوان وهو السافل بالنسبة اليه.

[١٦٤] ***الرابع*** من الكليات الخمس ***الخاصة. وهو الخارج*** عن الماهية ***المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط.*** خرج بقيد الخارج الجنس، والنوع، والفصل، وبقيد فقط خرج العرض العام لكونه مقولا على ما تحت حقايق مختلفة.

[١٦٥] اعلم ان بعض المنطقيين اصطلحوا على ان الخاصة مطلقا[531] منحصرة فى خاصة النوع الحقيقى كما صرح به المصنف فى شرح الرسالة الشمسية. فمن عرفها بالخارج المختص بافراد نوع واحد جرى على هذا الاصطلاح كما هو الظاهر.[532] فاخرج خواص الجنس العالى .

[١٦٦] فان اريد بالحقيقة الواحدة فى كلام المصنف، الحقيقة النوعية الحقيقة يكون تعريفه منطبقا على الاصطلاح المذكور. وان اريد بها ما هو اعم من الحقيقة النوعية والاضافية والجنسية مطلقا، فيشمل خواص الجنس العالى ايضا. وعلى التقديرين المراد بالخاصة اما الخاصة المطلقة فقط وهى التى تختص بالشيئ[533] بالقياس الى جميع ما عداه كالضاحك للانسان، واما ما هو اعم منها ومن الاضافية التى تختص بالشيئ بالقياس الى بعض اغياره كالماشي بالنسبة الى الانسان. وظاهر تعريف المصنف مختص بالاول لخروج الخاصة الاضافية بقيد فقط. لانها مقول على ما تحت حقايق مختلفة ايضا. ولا محذور فى ذالك. لان الخاصة التى هى قسيم للكليات الاربع هو الخاصة المطلقة، دون ما هو اعم منها كما ذهب اليه الجمهور. ويمكن بناء كلامه على ما ذهب اليه بعضهم من ان الخاصة التى هى احد الكليات الخمس اعم من المطلقة والاضافية.

---

[531]اى المطلقة والمضافة وستعرفهما.

[532]اى من قوله بافراد نوع واحد. وان امكن ان يراد من النوع مطلق المفهوم لكنه خلاف الظاهر.

[533]سواء كان نوعا حقيقيا او اضافيا او جنسا مطلقا.

[١٦٧] وحمل قوله فقط على الحصر الاضافي، دون الحقيقى واعتبار قيد الحيثية فى التعريف حتى يخرج عنه العرض العام. فمعنى قوله فقط ان الخاصة منحصرة فى المقولية على ما تحت حقيقة واحدة بالقياس الى مالا يكون مقولا على ما تحت حقيقة واحدة، بل على ما تحت حقايق مختلفة فقط كالعرض العام. وان كانت مقولا على ما تحت حقايق مختلفة ايضا كالماشي، لكنه من حيث انه مقول على ما تحت حقيقة واحدة كالانسان خاصة،[534] ومن حيث انه مقول على ما تحت حقايق مختلفة عرض عام. فلا انتقاض لشيئ من تعريفهما بالاخر[535] اصلا.

[١٦٨] ***الخامس*** من الكليات الخمس ***العرض العام وهو الخارج*** عن الماهية ***المقول عليها وعلى غيرها*** من حيث انه مقول عليها وعلى غيرها. فلا ينتقض التعريف بالماشى. فانه بالنظر الى الحيوان خاصة حقيقية، وبالنظر الى الانسان خاصة اضافية. لكنه من حيث انه مقول على ما تحت حقيقة[536] واحدة خاصة، ومن حيث انه مقول على ما تحت حقايق مختلفة عرض عام كما عرفت، فالقسمة اعتبارية، والاقسام متمايزة **[24]** بقيود الحيثية كما هو شان سائر التقسيمات الاعتبارية.

[١٦٩] ***وكل*** واحد ***منهما*** اى من الخاصة والعرض العام منقسم الى العرض اللازم والعرض المفارق. لانه ***ان امتنع انفكاكه***[537] اى انفكاكه كل واحد منهما ***عن الشيئ*** اى الموجود فى الخارج او فى الذهن. فان الشيئية تساوق[538] الوجود ***فلازم.*** وهو ***اما بالنظر الى الماهية*** اى ماهية الموجودة مطلقا اى بحسب كلا وجوديه[539] بمعنى انها حيث وجدت كانت متصفة به. وهو لازم الماهية كالزوجية للاربعة. فان الاربعة زوج سواء كانت فى الذهن او الخارج. ***او*** بالنظر الى ***الوجود*** اى وجوده اما فى الخارج بخصوصه او فى الذهن كذالك فاللازم بالنظر الى الوجود

---

[534] حقيقية كانت او اضافية.

[535] اى بنفسه الاخر.

[536] كالحيوان او الانسان.

[537] بان يوجد الشئ وهو اللزوم بدون كل واحد منهما.

[538] المساوقة الاتحاد فى الافراد سواء اتحد فى المفهوم ايضا كما فى الترادف كليث واسد او لا، كما فى المساواة كالانسان والناطق [فانه عبارة عن شئ ثبت له النطق سواء كان انسانا او غيره. فهو اعم من الانسان بحسب المفهوم وان كان مساويا له بحسب الصدق على الافراد] فهى اعم منهما.

[539] اى الذهنى والخارجي.

الخارجي لازم الوجود الخارجي كالتحيز للجسم. فانه انما يلزمه فى الوجود الخارجي، لا الذهني. واللازم بالنظر الى الوجود الذهني، لازم الوجود الذهني كالكلية للانسان. فانه انما يلزمه فى الوجود العقلي.

[١٧٠] **ثم** اللازم ***بين يلزم تصوره من تصور الملزوم***، ويقال له اللازم البين بالمعنى الاخص، كالبصر الذى يلزم تصوره من تصور مفهوم العمى. وهو عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا ***او*** يلزم ***من تصورهما*** اى من تصور اللازم والملزوم ***الجزم باللزوم***، ويقال له اللازم البين بالمعنى الاعم، كالانقسام بمتساويين اللازم للاربعة. فانه لا يلزم من تصور الاربعة فقط تصوره، لكن يلزم من تصوره وتصور الاربعة الجزم باللزوم بينهما.

[١٧١] فان قلت لا يكفى تصورهما فى الجزم باللزوم، بل لا بد فيه ايضا من تصور النسبة قطعا. فيجب ان يقول او يلزم من تصورهما مع تصور النسبة بينهما الجزم باللزوم، قلنا الكلام محمول على التقدير او مبني على جواز ان يكون تصور الطرفين مستلزما لتصور النسبة. فيكون مستلزما للجزم باللزوم بينها. لان مستلزم المستلزم مستلزم. فيتم التعريف بلا تقدير.

[١٧٢] ثم ان عموم المعنى الثاني انما يظهر اذا اعتبر فى المعنى الاول مع[540] ما اعتبر فيه كون تصورهما كافيا فى الجزم باللزوم. اذ يجوز ان يكون تصور الملزوم كافيا فى تصور اللازم، ولا يكفى التصوران مع تصور النسبة فى الجزم باللزوم.

[١٧٣] وقد اشار السيد الشريف قدس سره فى حاشية المطالع الى توجيه اخر لعموم المعنى الثانى بان المراد من الجزم باللزوم فى المعنى الاعم من الجزم باللزوم فى[541] نفس الامر والجزم به فى التصور ومن البين ان كل ما[542] يلزم تصوره من تصور ملزومه يلزم من تصورهما الجزم باللزوم فى التصور بينهما. ويرد عليه منع ظاهر لجواز ان يكون تصور اللازم لازما

---

[540] من لزوم تصوره من تصور الملزوم.

[541] ظرف للزوم لا للجزم وكذا قوله فى التصور تدبر!

[542] فان البصر مثلا يلزم تصوره من تصور مفهوم العمى اعنى عدم البصر، ويلزم من تصورهما الجزم بلزومه له فى التصور وان لم يلزم الجزم بلوزمه له فى نفس الامر تدبر!

لتصور الملزوم، ولا يكون الجزم[543] بهذا اللزوم لازما لتصورهما، بل نظريا محتاجا الى وسط على ما لا يخفى كما افاده بعض الفضلاء.

[١٧٤] ***وغير بين*** عطف على قوله بين ***بخلافه*** اى بخلاف البين بكل من المعنيين. فكما ان للبين معنيين كذالك لغير البين معنيان. احدهما خلاف الشق الاول، والثاني خلاف الشق الثاني من شقي البين، فيحتاج غير البين فى [بالمعنى الثاني[544]] جزم اللزوم بينهما الى دليل او حدس او تجربة وامثالهما.

[١٧٥] ***والا*** عطف على قوله ان امتنع انفكاكه عن الشيئ اى وان لم يمتنع انفكاكه عنه، بل جاز انفكاكه عنه ***ف***كل منهما[545] ***عرض مفارق.*** سمى به لجواز مفارقته عن معروضه. وهو اما ان ***يدوم او يزول.***

[١٧٦] ههنا بحيث مشهور. وهو ان الدوام لا يخلو عن الضرورة بالمعنى الاعم الذي هو المراد باللزوم ههنا[546] اعنى امتناع الانفكاك سواء كان ناشيا من الذات او غيره. لان دوام المسبب لا محالة لدوام السبب المنتهى الى الواجب لذاته. فيمتنع[547] ارتفاعه. واما انفكاكه عن الضرورة بالمعنى الاخص اعنى ما يكون منشاءه الذات، فلا يجدى ههنا لما تقرر من ان المراد باللزوم هو الاعم.

[١٧٧] واجيب عنه بان المراد بالدائم، ما يدوم **[25]** بعد[548] حصوله ما دام الموضوع كالامراض التى لا يمكن برؤها من[549] تفرق الاتصال[550] وغيره. وبالزائل، ما يزول مع بقاء

---

[543]فان الجزم من قبيل التصديق ولزومه للتصورين غير معلوم.

[544]انما قال بالمعنى الثانى لان غير البين بالمعنى الاول عبارة عما لا يلزم تصوره من تصور ملزومه. وهو اعم من غير البين بالمعنى الثانى.

[545]اى من الخاصة والعرض العام.

[546]اى فى العرض اللازم والمفارق وجودا وعدما.

[547]فيدخل فى العرض اللازم فلا يصح جعله قسيما له.

[548]بان يكون مسبوقا بالعدم. وهذا كاف فى كونه مفارقا ودائما. واما العرض اللازم فليس بمسبوق بالعدم اصلا فظهر التقابل بينهما.

[549]بيان لبعض تلك الامراض.

الموضوع. **ثم** زوال المفارق اما ***بسرعة*** كحمى اليوم **او** ***بطؤ*** كالامراض المزمنة وقد يمثل بالعشق.

خاتمة

[١٧٨] اى هذه خاتمة لمباحث الكلي ***مفهوم الكلي***، وهو ما لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة يعنى اذا اخذ هذا المفهوم من غير اعتبار تقييده بمادة من المواد ***يسمى كليا منطقيا***. لانه عنوان الموضوع فى المسائل المنطقية. ***ومعروضه*** يسمى كليا ***طبيعيا***. لانه طبيعة من الطبايع حقيقة من الحقايق. والمشهور فيما بينهم، انا اذا قلنا الحيوان كلي فالحيوان من حيث هو هو كلي طبيعي، ومفهوم[551] الكلي كلي منطيقي، والمجموع المركب منهما كلي عقلي.

[١٧٩] واورد عليه ان الكل الطبيعي لو كان هو الحيوان من حيث هو هو لكان الجنس الطبيعي ايضا هو الحيوان من حيث هو هو. فلا يكون فرق بين الكلي الطبيعي والجنس الطبيعي الا فى بعض[552] الافراد. ومن البين المكشوف من تتبع كلامهم ان بين افراد الكلي الطبيعي وافراد الجنس الطبيعي مطلقا فرقا ولو بالحيثية. فالحق ان الحيوان من حيث هو معروض للكلية كلي طبيعي، ومن حيث هو معروض للجنسية جنس طبيعي.

[١٨٠] وقد يوجه كلامهم. بان مرادهم من الحيوان من حيث هو هو الحيوان، من حيث هو كلي على ان يكون احد الضميرين راجعا الى الحيوان والاخر الى الكلي. فيرجع معناه الى الحيوان من حيث هو معروض للكلية. ولا يخفى بعده.

[١٨١] ***والمجموع*** اى مجموع المعروض والعارض يسمى كليا ***عقليا***. اذ لا تحقق له الا فى العقل والمنطقي ايضا كذالك. لكن لا يجب انعكاس وجه التسمية.

[١٨٢] ***وكذا الانواع الخمسة*** للكلي من الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام يعتبر فيها الامور الثلثة، اعنى الطبيعي والمنطقي والعقلي. فمفهوم الجنس وهو المقول على

---

[550]اى اتصال اجزاء البدن بعضها ببعض.

[551]وهو ما لا يمنع تصور مفهومه عن الشركة.

[552]اى بعض افراد الكلي الطبيعي كالانسان. فانه كلي طبيعي وليس بجنس طبيعي.

الكثرة الخ يسمى جنسا منطقيا، ومعروض هذا المفهوم كالحيوان مثلا يسمى جنسا طبيعيا، والمجموع المركب منهما يسمى جنسا عقليا. وكذا النوع وسائر الكليات الخمس. ***والحق، ان وجد الكلي الطبيعي [في الخارج] بمعنى وجود اشخاصه*** فيه.

[١٨٣] اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء، ان الكلي الطبيعي اعنى الماهية المعروضة للكلية من حيث هي هي لا بشرط عروض الكلية موجود فى الخارج بعين وجود الاشخاص، لا بوجود مغاير لها. فالموجود اثنان، والوجود واحد. وقد ايد ذالك بما صرح به الشيخ فى اول النمط الرابع من الاشارات وغيره من القدماء ايضا. والمصنف لم يسلك الى هذا المذهب حيث لم يقل بعين وجود اشخاصه، بل سلك الى ما ذهب اليه بعضهم من ان الكلي الطبيعي ليس بموجود فى الخارج، بل الموجود انما هو اشخاصه. وتحقيق هذا المرام يقتضى بسطا فى الكلام ولايساعده هذا المقام.

فصل [الثالث] فى المعرف واقسامه

[١٨٤] ***معرف الشيئ ما يقال*** اى يحمل عليه ***لافادة تصوره***. لا يخفى عليك ان الغرض من حمل شيئ على شيئ قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر، وقد يكون افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول كما فى اقسام المقول فى جواب ما هو وجواب اى شيئ هو. فيخرج الاول بالقيد الاخير، اعنى افادة تصوره. واما اقسام المقول فى جواب ما هو وجواب اى شيئ هو فما كان منها مسويا للمقول عليه كالفصل القريب بالنسبة الى الماهية فهو من افراد المعرف وداخل فى التعريف. وما كان منها اعم مطلقا من المقول عليه او من وجه فهو خارج عنه بما يتبادر من قوله لافادة تصوره. وهو كون قصد الافادة صحيحا. وكون المراد **[26]** بتصوره تصوره بالوجه المساوى. اذ لا شك انه لا يصح قصد افادة التصور بالوجه الساوى من حمل الاعم مطلقا او من وجه على الاخص كذالك. وبهذا يخرج الاخص مطلقا من المقول عليه ايضا. فان قصد افادة الاخص مطلقا للاعم غير صحيح على رأي المتأخرين. وكذا المباين له على انه يمكن اخراج المباين مما يتبادر من الحمل لغرض الافادة وهو ان يكون الحمل صادقا فى نفس الامر. وحمل[553] المباين غير صادق فى نفس الامر.

---

[553] اي حمل المباين للشئ عليه.

[١٨٥] فان قلت التعريف تصوير محض. فلا يكون فيه حمل. فلا يصح تعريف المعرف بما يحمل عليه، قلنا المراد بما يقال عليه ما من شانه ان يحمل عليه هذا. وانما عدل عن التعريف المشهور وهو ما يستلزم تصوره تصوره لاننقاضه بالملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة، وان امكن دفعه بان المراد بالاستلزام، الاستلزام بطريق النظر بقرينة ما سبق من ان الموصل الى التصور بالنظر يسمى قولا شارحا وان البحث فى الفن عن كواسب التصورات والتصديقات.

[١٨٦] ***ويشترط ان يكون المعرف مساويا*** للمعرف بان يصدق كل منهما على جميع ما صدق عليه الاخر، واجلى اى اظهر منه معرفة.

[١٨٧] ***فلا يصح*** التعريف ***بالاعم والاخص***. تفريع لقوله ان يكون مسوايا. وانما ترك المباين لاتفاقهم على عدم صحة التعريف به بخلاف الاعم والاخص. فان القدماء جوزوا التعريف بهما. فالمصنف اختار مذهب المتأخرين. والمراد بالاعم والاخص، اعم من الاعم والاخص مطلقا او من وجه. فيدخل فيهما الاعم والاخص من وجه او المراد بهما الاعم والاخص مطلقا. فيكون الاعم والاخص من وجه متروكا كالمباين لاتفاقهم على عدم صحة التعريف به ايضا.

[١٨٨] فان قيل اذا لم يجز التعريف بالاخص كما هو مذهب المصنف، يلزم ان لا يصح تعريف المعرف. لان ما يذكر فى تعريفه معرف خاص. فهو اخص من مطلق المعرف. فتعريفه به تعريف بالاخص. قلنا ان اردت[554] ان معرف المعرف اخص منه بحسب العارض وهو كونه معرفا للمعرف فمسلم. لكن التعريف انما هو بحسب المعروض وهو مساو للمعرف. وان اردت انه اخص منه بحسب الحمل المتعارف، اعنى ان يصدق المعرف بالفتح على جميع افراد المعرف بالكسر ولا يصدق المعرف على جميع افراد المعرف كما فى الانسان والحيوان. فان كل انسان حيوان، وبعض الحيوان ليس بانسان. وكلاهما قضيتان متعارفتان.[555] فلانم {نسلم} ان معرف المعرف اخص منه بهذا المعنى، بل هما متساويان بحسب هذا المعنى. اذ كل فرد من المعرف

[554]الشق الاول من الترديد مبنى على ابتناء السؤال على اشتباه العارض بالمعروض. فانه لما كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه وهو مفهوم ما يقال على الشئ لافادة تصوره اخص منه. والشق الثانى مبنى على ابتنائه على ان المراد بالتساوي بين المعرف والمعرف التساوي بحسب الحمل الغير المتعارف.

[555]القضية المتعارفة هى اليى يكون المحمول فيها كليا.

يصدق عليه انه ما يقال على الشيئ لافادة تصوره. وكذا كل فرد مما يقال على الشيئ لافادة تصوره يصدق عليه انه معرف. نعم ان معرف المعرف اخص منه بحسب الحمل الغير المتعارف. لان ما يقال على الشيئ لافادة تصوره معرف. وليس كل معرف نفس هذا المفهوم ضرورة ان الحيوان الناطق معرف للانسان وليس نفس هذا المفهوم. وهذه سالبة منحرفة[556] طبيعية.[557] لكن المراد تساويهما بحسب الحمل المتعارف.

[١٨٩] ***ولا يصح*** التعريف ايضا ***بالمساوي*** للمعرف ***معرفة*** اى من جهة المعرفة. وهى قيد للمساوى احترازا عن المساوى[558] المذكور. والمراد بمساواة المعرف للمعرف فى المعرفة ان لا يكون معرفته حاصلة قبل حصوله، ولا يكون اخفى منه سواء كان هذا ضروريا[559] كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له ابن، فانهما يتعقلان معا بالضرورة او عاديا كالمتضادين كتعريف البياض بما ليس سواء او نادرا اتفاقيا بالنظر الى من يعرف له، وان كان من شان المعرف بحسب **[27]** العادة ان يعرف قبل معرفة المعرف كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر.[560]

[١٩٠] ***ولا بالاخفى*** من المعرف معرفة. [وهو تفريع لقوله واجلى كما قبله اعنى قوله والمساوى معرفة] والمراد بكون المعرف اخفى من المعرف، ان يكون ابعد عن المعرفة منه بالنظر الى من يعرف له سواء كان ذالك ضروريا كما فى قسمى الدور اى المصرح والمضمر. فالاول، تعريف الشيئ بما لا يعرف الا به اذا كان بمرتبة واحدة كما يقال الكيفية بها يقع المشابهة و اللامشابهة ثم يقال المشابهة اتفاق فى الكيفية. والثاني، تعريف الشيئ بما ذكر اذا كن بمراتب كما يقال الاثنان هما زوج اول ثم يقال الزوج هو المنقسم بمتساويين ثم يقال المتساويان هما الشيئان اللذان. لا يفضل احدهما على الاخر. ثم يقال الشيئان هما الاثنان او عاديا[561] كالنفس فى تعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس او نادرا اتفاقيا بالنظر الى من يعرف له فقط كالخفة فى تعريف النار

---

[556]هى القضية التى يكون محمولها جزئيا.

[557]هى التى حكم فيها على الطبيعية مع قطع النظر عن الافراد.

[558]و هو المساوى بحسب الصدق الذى هو شرط كما مر.

[559]اى ممتنع الانفكاك فى نفس الامر عقلا.

[560]النمر الاسد من المعرفة.

[561]عطف على ضروريا وكذا قوله او نادرا.

بالخفيف المطلق، لمن لم يعرف الخفة اصلا وعرف النار بوجه ما. ويعلم من هذا ان المراد بكون المعرف اجلى من المعرف الذى يتفرع على اشتراط عدم صحة التعريف بالمساى معرفة والاخفى، ان يكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف بوجه من الوجوه، فلا تغفل!

[١٩١] ***والتعريف بالفصل القريب*** كالناطق بالنسبة الى الانسان **حد، *وبالخاصة*** كالضاحك بالنسة اليه ***رسم. فان كان*** اى الفصل القريب او الخاصة ***مع الجنس القريب*** كالحيوان بالنسبة اليه ***فتام*** اى فحد تام كالحيوان الناطق بالنسبة اليه، او رسم تام كالحيوان الضاحك بالنسبة اليه. ***والا*** اى وان لم يكن كل واحد من الفصل والخاصة مع الجنس القريب سواء كان بالفصل وحده، او بالخاصة وحدها، او بالفصل مع الجنس البعيد كالجسم الناطق بالنسبة اليه، او بالخاصة مع الجنس البعيد كالجسم الضاحك بالنسبة اليه ***فناقص*** اى حد ناقص ورسم ناقص.

[١٩٢] ولا يحفى ان المركب من الفصل القريب والجنس القريب والخاصة داخل فى تعريف الحد التام والرسم التام معا. فيتداخل الاقسام مع انه لا يسمى حدا تاما، بل رسما تاما اكمل من الحد التام. وكذا يدخل فى تعريف الحد التام، بل تعريف الرسم التام ايضا المركب من الفصل القريب والجنس القريب والخاصة والعرض العام. والظاهر انه رسم تام اكمل من الحد التام، ويدخل فى تعريفى الحد الناقص والرسم الناقص معا المركب من الفصل القريب والخاصة فقط او مع الفصل البعيد والجنس البعيد والعرض العام جميعا او مع احدها او اثنين منها. فيتداخل الاقسام من وجوه.

[١٩٣] وتوجيه التعريفات على وجه يحسم مادة الاشكال ان يقال: المقسم هو المعرف المعتبر عندهم بان لا يشتمل الا على ما له دخل فى الاطلاع على الذاتيات او الامتياز عن جميع الاعتبار. ومن البين ان المعرفات المذكورة ليست من هذا القبيل. والمقسم معتبر فى الاقسام. فخرجت عن التعريفات ايضا[562] على ان لمانع ان يمنع وقوع التعريف بشيئ من تلك الصورة. ومادة النقض لابد ان يكون متحققة فى التعريفات والتقسيمات الاستقرائية.

[562]اى كما خرجت عن المقسم.

[١٩٣] ***ولم يعتبروا*** فى التعريف ***بالعرض العام***. اعلم ان المتأخرين من المنطقيين لم يعتبروا العرض العام فى التعريف اصلا[563] لعدم افادته الامتياز عن جميع الاغيار ولا الاطلاع على شيئ **[28]** من الذاتيات. والقدماء اعتبروه لافادته تصورا لا يحصل بدونه، وجعلوا المعرف المشتمل عليه رسما ناقصا. فايراده فى مباحث الكليات على اصطلاح المتأخرين انما هو على سبيل الاستطراد.

[١٩٤] والمشهور[564] ان النوع غير معتبر فى التعريفات عند المنطقيين مطلقا، وذكره استطرادي اتفاقا. واورد عليهم ان تعريف الصنف[565] بالنوع شايع كما يقال الرومي انسان ولد فى بلاد الروم. فكيف يصح حكمهم بعدم اعتباره فى التعريف مطلقا. وربما يجاب بان تعريف الصنف بما ذكر، تعريف اسمي[566] لماهية الاعتبارية. وذكر النوع فيه انما هو من حيث انه جنس اسمي، لا من حيث انه نوع حقيقى. واورد عليه انه يصح تعريف الصنف بما ذكر تعريفا حقيقيا ايضا، ويكفى هذا فى الرد عليهم. وبالجملة كلام المصنف ههنا قاصر عن [تفصيل] هذا المرام.

[١٩٥] ***وقد اجيز فى*** الحد او الرسم ***الناقص ان يكون*** المعرف ***اعم*** من المعرف بالفتح واخص ايضا. لكنه تركه اعتمادا على المقايسة ***ك***التعريف ***اللفظي.*** فانه يجوز ان يكون بالاعم والاخص ايضا. ***وهو*** اي التعريف اللفظي ***ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ*** اى ما يقصد به توضيح ما وضع له اللفظ لمن لا يعلم وضعه له، سواء كان ببيان انه موضوع له او بتصويره من حيث انه موضوع له او بوجه اخر، اما بلفظ مرادف له كقولنا الغضنفر الاسد، او بلفظ اعم منه معنى كقولنا سعدان نبت واما[567] ما يقصد به نوضيح مدلول[568] اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه ما، ويريد تصوره بوجه اخر تفصيلا او اجمالا فيسمى تعريفا اسميا منقسما الى

---

[563]لا وحده ولا مع غيره.

[564]اشارة الى ما فى كلام المصنف من القصور.

[565]وهو ما يكون مندرجا تحت النوع كالرومى.

[566]يقصد به تصوره مع قطع النظر عن وجوده فى الخارج.

[567]بيان للفرق بين التعريف اللفظي والاسمي.

[568]اى قبل العلم بوجوده. اذ بعد العلم بوجوده يصير التعريف به حقيقيا. فتعريف المثلث بما يحيط به ثلثة اضلاع قبل العلم بوجوده تعريف اسمى، وبعد العلم بوجوده يكون تعريفا حقيقيا.

الحدود والرسوم الاسمية. ولا نزاع فى كونه من المطالب التصورية كما يشهد به متتبع كلامهم. بل النزاع انما هو فى ان التعريف اللفظي هل هو من المطالب التصورية او التصديقية.

[١٩٦] والجمهور ومنهم المصنف على انه من المطالب التصورية. وايده بعضهم بان القوم علل تقدم مطلب ما الاسمية التى هى من المطالب التصورية على جميع المطالب،[569] بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يتمكن التصديق بوجوده. فلا يتمشي طلب الحقيقة ولا التصديق بهلية التركيبية. ولا شك ان هذا الكلام انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا فى مطلب ما كالتعريف الاسمي. والا لورد عليه انه يجوز ان يحصل فهم اللفظ من التعريف اللفظي من غير حاجة الى مطلب ما. فاذا كان داخلا فيه بكون من المطالب التصورية. لان مطلب ما من المطالب التصورية، لا اعم منها عندهم.

[١٩٧] وخالفهم السيد الشريف قدس سره فى حاشيته على شرح التلخيص حيث جعله من المطالب التصديقية. فعلى ما ذكره قدس سره يكون لمطلب ما بحسب الاسم الذى هو مقدم على جميع المطالب قسمان. احدهما تصديقيى،[570] والاخر تصوري.[571] ويكون احدهما[572] مقدما على جميع المطالب الاخر. ولا يلزم[573] من ذالك ان يكون المطالب خمسة، وهو ظاهر.

[١٩٨] وبعض[574] المحققين فصل الكلام، وقال: اذا كان الغرض من التعريف اللفظي معرفة حال اللفظ بانه موضوع لذالك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية. واما

---

[569]وهى اربعة: مطلب ما بحسب الاسم كقولنا ما العنقاء اى ما مفهوم هذا اللفظ، ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجود او معدوم، ثم مطلب ما بحسب الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء، ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء فى الهند او السند الى غير ذلك. فمطلب ما بحسب الاسم مقدم على مطلب هل البسيطة، ومطلب هل البسيطة على مطلب ما بحسب الحقيقة، ومطلب ما بحسب الحقيقة على مطلب هل المركبة.

[570]وهو المسمى بالتعريف الاسمي.

[571] وهو المسمي بالتعريف اللفظي.

[572]اوكل واحد منهما فتدبر!

[573]لكن يلزم ان لا يكون هذا المطلب بجميع اقسامه من المطالب التصورية وله قدس سره ان يمنع بطلان هذا اللازم.

[574]جلال الدين الدواني.

اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ فليس كذالك كما اذا قلنا الغضنفر موجود. فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى، فسرناه بالاسد ليحصل له تصور **[29]** معناه. فذالك من المطاللب التصورية.

فصل [الرابع] فى مبادى التصديقات

[١٩٩] وهى القضايا واحكامها. وفيها اصناف، وكل صنف فصل كما سترى. ***القضية قول يحتمل الصدق والكذب***. القول هو المركب المعقول والملفوظ على ان يكون مشتركا[575] بينهما او حقيقة فى المعقول مجازا فى الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول. والثاني انسب بنظر هذا الفن. وكذا القضية مشتركة بين القضية المعقولة والملفوظة او حقيقة ومجاز فيهما.

[٢٠٠] فان كان المقصود تعريف القضية المعقولة كما هو المناسب بالفن يحمل القول على المعقول. وان كان المقصود تعريف القضية الملفوظة يحمل[576] على الملفوظ. وعلى الاول يراد باحتمال الصدق والكذب تجويز العقل لهما فى نفس ذالك القول، وعلى الثاني تجويزه لهما فى مدلوله. وعلى التقديرين المراد باحتمال الصدق والكذب ان يجوزهما العقل بالنظر الى نفس مفهوم القول مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه، بل عن خصوصية الاطراف ايضا. وربما يقال لا حاجة الى قطع النظر عن خصوصية الاطراف، بل يكفى قطع النظر عن الامور الخارجة لجواز ان لا يكون المانع فى شيئ من الاخبار عن احتمال الصدق والكذب خصوصية الطرفين بل امرا خارجا عن مفهومها. [فان المانع عنه فى] الاخبار الاولية الصدق كقولنا الكل اعظم من الجزء، والاخبار الاولية الكذب كقولنا الجزء اعظم من الكل امر خارج عن مفهومها. وهو بداهة الصدق او الكذب لا خصوصية الطرفين. فدخل فى التعريف مثل هذه الاخبار، ومثل قولنا السماء تحتنا، والارض فوقنا وغير ذالك من افراد القضية.

[٢٠١] ثم اعلم ان مشاء احتمال القول للصدق والكذب اشتماله على النسبة التى هى حكاية عن امر واقع. فان شان الحكاية ان يتصف بالمطابقة للواقع وعدمها بخلاف النسب الانشائية والتصورات. فانها ليست حكاية عن امر واقع. فلا يجرى فيها الصدق والكذب. نظير ذالك ان

---

[575] اى لفظا.

[576] ولا يجوز ان يكون المقصود وتعريفهما جميعا وان يراد بالقول المعقول والملفوظ جميعا. لانه يلزم اما استعمال المشترك فى معنييه جميعا او الجمع بين الحقيقة والمجاز. وكلاهما غير جائز. وارادة ما يطلق عليه القضية وما يطلق عليه القول على طريق عموم المجاز لا يخلو عن بعد.

النقاش اذا تصدى لتنقيش صورة على انها حكاية عن زيد يجرى عليها الاعتراض بعدم المطابقة. واما اذا تصدى بمجرد التنقيش من غير التزام انه نقش الشيئ الفلاني لا يجري عليه التخطئة بعدم المطابقة اصلا. فان كل نقش فهو فى حد ذاته نقش. فقوله يحتمل الصدق والكذب يخرج ما ليس من افراد القضية من المركبات الانشائية طلبية كانت او غيرها والتقييدية مطلقا.

[٢٠٢] ***فان كان الحكم*** فى القضية ***بثبوت شيئ لشيئ*** كقولنا الانسان كاتب **او** ***بنفيه عنه*** نحو الانسان ليس بكاتب ***فحملية موجبة*** ناظر الى الشق الاول. وقوله ***وحملية سالبة*** ناظر الى الشق الثاني. والمراد بالحكم ما يعم الايقاع[577] والانتزاع، والمراد بالثبوت الوقوع وبالنفي اللاوقوع. والباء صلة للحكم. وفيه اشارة الى اختيار مذهب قدماء المنطقيين من ان بين طرفيى القضية نسبة واحدة هى الوقوع واللاوقوع، لا نسبتين[578] كما ذهب اليه المتأخرون. والا فالظاهر ان يقال فان كان الحكم بوقوع ثبوت شيئ لشيئ او بلا وقوع ثبوته له الخ. والمراد بالثبوت مطلق النسبة الثبوتية سواء كانت على وجه الاتحاد كما فى قولنا زيد انسان، او على وجه القيام كما فى قولنا ضرب زيد. وانما عدل المصنف عن التعريفات المشهورة للحملية والشرطية والموجبة والسالبة لما فيها من زيادة تكلف وتأويل على ما يستفاد من مواضع ذكرها.

[٢٠٣] ***ويسمى المحكوم عليه موضوعا*** لانه وضع ليحكم عليه **[30]** بطريق الاثبات او النفي. ***و***يسمى ***المحكوم به محمولا*** لكون وقوعه للموضوع او لا وقوعه له مدركا. والحمل فى اصطلاحهم عبارة عن ادراك الوقوع او اللاوقوع. ***و***يسمى ***الدال على النسة رابطة***. اراد بالدال ما هو اعم من اللفظ وغيره ليشمل الحركات والهيئة التركيبية، وبالدلالة الدلالة صريحا[579] سواء كانت وضعية او مجازية لئلا[580] يتناول الكلمات[581] الحقيقية وهيئاتها، وليتناول[582] ما هو استعارة فى النسبة. والمراد بالنسبة، النسبة الحكمية اعنى الوقوع او اللاوقوع لانها التى

---

[577]الايقاع ادراك ان النسبة واقعة، والانتزاع ادراك ان النسبة ليست بواقعة.

[578]احدهما الثبوت وهو النسبة بين بين اى بين المحمول والنسبة الحكمية التى هى الوقوع او اللاوقوع ففى الموجبة يضاف اليه الوقوع وفى السالبة اللاوقوع. والقدماء اكتفوا بالنسبة الحكمية، وسيجيئ تحقيق المذهبين عن قريب.

[579]المراد بالصريح ما يقابل الضمنى والالزامى.

[580]ناظرا الى قوله صريحا.

[581]اى الافعال. فان دلالتها على النسبة تضمنية. وانما احترزت عنها لانها ليست رابطة عندهم.

[582]ناظرا الى قوله او مجازية.

تستعمل فيها الرابطة. واما النسبة اليى بين بين عند من اثبتها فيكتفى فيها بالدلالة التضمنية عليها الحاصلة من الدال الصريح على النسبة الحكمية. لا يقال لو اريد الدلالة صريحا لم يصدق التعريف على الرابطة الزمانية ككان. لانا نقول ليس كان ونحوه رابطة عند المصنف، بل الرابطة عنده هى الحركات الاعرابية كما صرح به فى شرحه للرسالة الشمسية. نعم يرد ذالك على ما هو المشهور من القول بالرابطة الزمانية. وكانه مبني على اخذ الدلالة المعتبرة فى تعريف الرابطة اعم من الصرحة والضمنية والالتزامية. وكون الكلمات الحقيقية وهيئاتها روابط ، بناء على ان قولهم الرابطة اداة[583] مهملة،[584] لا كلية فتأمل!

[٢٠٤] واعلم ان القدماء ذهبوا الى ان اجزاء القضية[585] ثلثة: الموضوع، والمحمول، والنسبة الحكمية. قال بعض المحققين مذهب القدماء فيه هو الحق عند المحققين بشهادة الوجدان. [وهو المختار عند المصنف كما هو الظاهر من كلامه] والمراد بالنسبة الحكمية عندهم، وقوع المحمول للموضوع او لا وقوعه له. فجعلوا الوقوع واللاوقوع صنفتين للمحمول. ومعناهما اتحاد[586] المحمول مع الموضوع وعدم اتحاده معه. فمعنى قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد، ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمتحد معه.

[٢٠٥] واما المتأخرون فذهبوا الى ان اجزائها اربعة: الموضوع، والمحمول، والنسبة بين بين التى هي مورد الحكم وتلك النسبة عندهم عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع. ورابعها، وقوعها او لا وقوعها المعتبر عنه بالنسبة الحكمية. وجعلوهما صنفتين[587] للنسبة بين بين.

---

[583]اى حرف ولفظ هو استعارة للرابطة لانه رابطة حقيقة كما سيجيئ.

[584]والمهملة فى قوة الجزئية. لكن قد حقق ان مهملات العلوم كليات وكانه لهذا قال فتأمل!

[585]اى الحملية. وسيجيئ تفصيل الشرطية المتصلة والمنفصلة فى محلها ان شاء اللة تعالى.

[586]اى حالا او مئالا ليشمل ضرب زيد. فان الحكم فيه بقيام المحمول بالموضوع. لكن ماله الى قولنا زيد ضارب فى الزمان الماضى. ويجوز ان يكون اكتفاؤهم بالاتحاد مبنيا على التمثيل.

[587]فقالوا وقوع النسبة او لا وقوعها بالمعنى المذكور.

ومعناهما[588] حينئذ[589] المطابقة لما فى نفس الامر وعدمها. فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما فى نفس الامر، ومعنى المثال الثاني انه ليس مطابقا له.

[٢٠٦] فظهر لك من هذا التحقيق ان النزاع بين الفريقين فى امرين.[590] احدهما، ان المتأخرين اثبتوا النسبة بين بين بخلاف القدماء. والاخر، ان المتأخرين جعلوا النسبة الحكمية اى الوقوع واللاوقوع صنفة للنسبة بين بين. والقدماء جعلوها صنفة المحمول. والنزاع فى الامر الثاني ناش من النزاع فى الامر الاول. ووجه النزاع بينهما هو ان المتأخرين راوا ان فى صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم. اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك. وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات[591] الحاصلة ادراك[592] اخر كما يشهد به الوجدان، لا انه يزول ادراك ويحصل اخر بدله كما قال به القدماء.

[٢٠٧] واورد على قول المتأخرين انه يمكن لاحد ان يلتزم ان المدرك فى صورة الشك هو بعينه المدرك[593] فى صورة الحكم، اعنى الوقوع واللاوقوع والتغاير فى الادراك. فانه فى الاول مدرك بادراك غير اذعاني، وفى الثاني بالادراك الاذعاني على ان يكون التغاير بين الادراكين بالذات[594] لا بالمدرك.[595] وليس مما ياباه الوجدان. هذا هو الكلام فى تحقيق اجزاء

---

[588] قال الفاضل ابو الفتح هذا التفسير المشهور. لكنه خلاف ما هو المتبادر من لفظ وقوع النسبة او لا وقوعها، ومن الفاظ القضايا. والاظهر ان يفسرا ثبوت النسبة فى نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها من الموضوع او المحمول او كليهما، وعدم ثبوتها فى نفس الامر لهذا المعنى.

[589] اى حين كونهما صنفتين للنسبة بين بين.

[590] اذا عرفت هذا فنقول ان ما ذكره الفاضل قره داود من ان المفهوم الصريح بهذه القضية، اعنى قولنا الانسان كاتب مثلا ملتئم من اربعة اجزاء: هى ذات الانسان، ومفهوم الكاتب، ونسبة هذا المفهوم الى تلك الذات بالوقوع بها اعنى النسبة التامة الخبرية، وهذه النسبة وان كانت نسبة واحدة بالذات الا انها متعددة بالاعتبار. اذ يتعلق بها الادراك بدون الاذعان والقبول وهى بهذا الاعتبار من المعلومات التصورية وتسمى نسبة حكمية، ومع الاذعان والقبول وهى بهذا الاعتبار من المعلومات التصديقية على مذهب الحكيم. فهذه النسبة بالاعتبار الاول تغايرها بالاعتبار الثانى. فمن قال ان القضية الحملية ملتئمة من ثلاثة اجزاء لاحظ الوحدة الذاتية. ومن قال انها ملتئمة من اربعة اجزاء لاحظ التعدد الاعتباري الى اخر. ما قال مبنى على عدم تحقيق محل النزاع بين الفريقين. وجعل النزاع بينهما لفظيا وليس كذلك كما فصلناه.

[591] المتعلقة بالنسبة بين بين.

[592] متعلق بالنسبة الحكمية.

[593] لا النسبة بين بين.

بالذات[594] لا بالمدرك.[595] وليس مما ياباه الوجدان. هذا هو الكلام فى تحقيق اجزاء القضية الحملية. وسيجئ تحقيق اجزاء الشرطية فى محلها ان شاء الله تعالى.

[٢٠٨] ***وقد استعير لها*** اى للرابطة لفظ ***هو*** نحو [زيد هو عالم ويشير بهذا الكلام] الى ان هو ضمير راجع الى الموضوع، فلا يكون رابطة فى الحقيقة. لان الرابطة **[31]** انما[596] تكون اداة. والضمير اسم. لانه عين المرجع فى المعنى. فتمثيل القوم الرابطة به لانهم لم يجدوا فى كلام العرب ما يكون لفظا دالا على الرابطة الغير الزماني نحو است فى الفارسية. فاستعاروا لهذا المعنى لفظ هو ليصح تمثيلهم به كذا صرح به المصنف فى شرح الشمسية. وتوجيه تمثيل القوم الرابطة به بهذا التوجيه مبني على ما صرح به الفارابي الذي هو المعلم الثاني فى بعض كتبه كما نقله فى شرح الشمسية ايضا. فكانه عول عليه، ولم يلتفت الى ما صرح به الشيخ فى الشفاء من ان لفظة هو هنا اداة لما لاح له انه الحق والله اعلم.

[٢٠٩] ***والا*** اى وان لم يكن الحكم فى القضية بثبوت شيئ لشيئ او نفيه عنه ***فشرطية***. وذالك بان يكون الحكم فيها بتحقق قضية عند تحقق قضية اخرى ايقاعا او انتزاعا كما فى الشرطية المتصلة الموجبة والسالبة او يكون الحكم فيها بانفكاك تحقق قضية عن تحقق قضية اخرى ايقاعا او انتزاعا كما فى الشرطية المنفصلة الموجبة والسالبة. والظاهر ان النسبة الحكمية فى المتصلة مطلقا موجبة كانت او سالبة هو الاتصال. والفرق بينهما ان ذالك الاتصال فى الموجبة يكون متعلق الايقاع اى يجزم فيها بثبوت ذالك الاتصال، وفى السالبة متعلق الانتزاع اى يجزم فيها بارتفاعه. فعلى مذهب القدماء القائلين بان بين طرفي القضية نسبة واحدة وهى النسبة الحكمية يكون ذالك الاتصال عبارة عن تحقق قضية عند تحقق قضية اخرى كما اشرنا اليه انفا. وعلى مذهب المتأخرين المثبتين للنسبة بين بين ايضا تكون النسبة بين بين عبارة عن تحقق قضية عند تحقق قضية اخرى. ويكون الاتصال الذى هو النسبة الحكمية مضافا اليها. فيكون مفهوم المتصلة عندهم عبارة عما حكم فيه باتصال تحقق قضية عند تحقق قضية اخرى ايقاعا او انتزاعا.

---

[594] اى بالماهية النوعية لا باعتبار متعلقها وهو المدرك.

[595] كما زعمه من ذهب الى ان اجزاء القضية اربعة.

[596] كانه اراد الحصر الاضافى اى لايكون اسما. والا فالرابطة يكون غير لفظ كالحركات والحيئة. وقد يكون مجازا واستعارة كهو على هذا التوجيه، وقد يكون مركبة كليس هو. وقد يكون كلمة حقيقية على قول كما مر.

[٢١٠] وايضا الظاهر ان النسبة الحكمية فى المنفصلة مطلقا موجبة كانت او سالبة نفس الانفصال. والفرق بين الموجبة والسالبة كما مر. فعلى مذهب القدماء يكون الانفصال عبارة عن انفكاك تحقق قضية عن تحقق قضية اخرى كما اشرنا اليه ايضا. وعلى مذهب المتأخرين يكون عبارة عن المنافات، ويكون النسبة بين بين عبارة عن تحقق قضية عند تحقق قضية اخرى. ويضاف الانفصال بالمعنى المذكور اليها. فالمنفصلة ما حكم فيه بمنافات تحقق قضية بتحقق قضية اخرى ايقاعا او انتزاعا.

[٢١١] وانما سميت شرطية. لانها مشتملة على اشتراط ثبوت التالى بثبوت المقدم صريحا فى المتصلة ومستلزمة[597] لاشتراط ثبوت التالي بانتفاء المقدم او انتفائه[598] بثبوته او كليهما[599] فى المنفصلة كما سيظهر عليك انشاء الله تعالى. ***ويسمى[600] الجزء الاول*** من الشرطية وهو المحكوم[601] عليه فيها ***مقدما*** لتقدمه فى الذكر بكسر الذال فى القضية الملفوظة غالبا. فلا يرد ان التالى قد يتقدم على المقدم فى المتصلة كقولك كان النهار موجودا ان كانت الشمس طالعة. لان المناسب لنظر الفن ان يكون التالى ههنا هو الجملة المذكورة المتقدمة كما هو رأي الكوفيين، وان كان رأي البصريين انها دالة على الجزاء، والجزاء مقدر بعد الشرط. ولا يبعد ان يحمل التقدم والتأخر على ما هو اعم من الحقيقي والريبي ليشمل جميع المواد اتفاقا، ولتقدمه[602] فى الذكر[603] بضم الذال فى القضية المعقولة كذلك. ***و***يسمى الجزء ***الثانى*** منها ***تاليا*** لتلوه اياه فى الذكر او الذكر.

---

[597]فى مانعة الخلو نحو هذا الشئ اما لاحجر او لا شجر. فانه يستلزم قولنا فان لم يكن لا حجرا كان لا شجرا وان لم يكن لاشجرا كان لا حجرا. والا يلزم اجتماع النقيضين كما لا يخفى.

[598]اى او مستلزمة لاشتراط انتفاء التالى بثبوت المقدم فى مانعة الجمع كقولنا هذا الشئ اما حجر او شجر. فانه يستلزم قولنا ان كان هذا الشئ حجرا لا يكون شجرا وان كان شجرا لا يكون حجرا.

[599]اى او مستلزمة لاشتراط ثبوت التالى بانتفاء المقدم، واشتراط انتفاء التالى بثبوت المقدم جميعا. وذلك فى المنفصلة الحقيقية اعنى مانعة الجمع والخلو معا كقولنا العدد اما زوج او فرد. فانه يستلزم قولنا ان كان العدد فردا لا يكون زوجا ولقولنا ان لم يكن فردا فيكون زوجا.

[600]

[601]والكون محكوما عليه ليس من خواص الاسم عند المنطقيين مطلقا، بل فى الموضوعية والمحمولية.

[602]عطف على قوله لتقدمه الخ.

[603]وهو التعقل.

[٢١٢] ***والموضوع ان كان شخصا*** اى الموضوع الذكري[604] فى القضية ان كان جزئيا حقيقيا سواء كان متشخصا بتشخص خارجي، او بتشخص ذهني كقولنا زيد قائم، وقولنا هذه الصورة صورة زيد وانما لم يقل علما اى[605] معنى علميا ليشمل مثل هذا حيوان، ***سميت القضية شخصية ومخصوصة*** لخصوص موضوعها وتشخصه. **[32]**

[٢١٣] ***وان كان*** الموضوع ***نفس الحقيقة*** بحيث[606] لا يتعدى الحكم الى افرادها اى نفس المفهوم الكلي الذي هو الموضوع الذكري فى القضية بقرينة تقابل قوله ان كان[607] شخصا. فلا يشكل التعريف منعا بنحو الضاحك انسان. فان الحكم فيه يتعدى الى افراد الضاحك. فلا يكون[608] الموضوع نفس المفهوم. وكذلك لا يشكل منعا بنحو كل نوع كلي. لان الموضوع الذكري فيه هو مفهوم النوع والموضوع الحقيقى ما صدق عليه هذا المفهوم من المفهومات التى هى الانواع كالانسان والفرس مثلا. ولاشك انه يتعدى الحكم فيه من الموضوع الذكري الى هذه المفهومات من حيث انها افراد للموضوع الذكري وان لم يتعدى الى افراد الموضوع الحقيقي كافراد الانسان مثل زيد وعمرو. فخرج بتقييد المفهوم الكلي بالموضوع الذكري. ***فطبيعية*** اى فقد سميت طبيعية وكذا التقدير فى نظائره كقولك الانسان نوع.

[٢١٤] ***والا*** اى وان لم يكن الحكم على نفس الحقيقة بل يتعدي الى افرادها، ***فان بين*** فيها ***كمية افراده*** اى افراد الموضوع ***كلا او بعضا*** اى كمية افراده بطريق الكلية الافرادية او البعضية الافرادية. اذ لو بين كلية المجموعية او بعضية المجموعية كقولنا كل الرمان مأكول، وبعض الرمان مأكول لا يسمى محصورة، بل شخصية[609] او مهملة. وكذا لو بين كمية الفرد بوجه اخر كقولنا عشرون رجلا حاضرون. فانه مهملة قطعا.

---

[604] الموضوع اما ذكرى وهو المفهوم المعقول، واما حقيقى وهو ما ثبت له المحمول.

[605] انما فسره به لان العلم هو اللفظ الدال على الشخص فلا يكون موضوعا حقيقة، بل مجازا.

[606] تفسير لقيد النفس.

[607] اى الموضوع الذكرى كما سبق.

[608] فيه اشارة الى ان وجه عدم الاشكال به قيد النفس.

[609] ان اريد بالرمان مثلا الشخص المعهود منه على ان يكون اللام للعهد الخارجى. وقوله او مهملة ان اريد به الجنس من حيث هو.

[٢١٥] فان قلت، قد حقق ان الحكم فى الطبيعية على مفهوم الموضوع باعتبار وجوده فى شعور الذهن مع قطع النظر عن الفرد بحيث لا يتعدي الحكم اليه اصلا كقولنا الانسان نوع، وفى المحصورة عليه باعتبار تحققه فى ضمن الفرد اى فى خارج شعور الذهن بحيث يتعدى الحكم اليه قطعا كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان، وفى المهملة عليه من حيث هو هو سواء كان باعتبار وجوده فى الذهن مع قطع[610] النظر عن الفرد او باعتبار وجوده فى ضمن الفرد كقولنا الحيوان انسان، فعلى هذا يكون الحكم بالذات على المفهوم، لا على الافراد. فكيف بين فيها كمية الافراد؟ قلنا الذى بين بالذات هو مصاحبة الحكم للمفهوم فى ضمن جميع افراده او فى بعضها. فنسبة البين اليها بالعرض. فانها محكوم عليها بالعرض ***فمحصورة كلية او جزئية*** لف ونشر مرتب. ***ومابه البيان*** اى بيان كمية الافراد كلفظ كل وبعض فى الموجبة، ولفظ لا شيئ ولا بعض فى السالبة، وكوقوع النكرة فى سياق النفي الذى هو من اسوار السلب الكلي. فالسور اعم من اللفظ وغيره. وتفسيره باللفظ الدال على كمية الافراد كما هو المشهور ليس على ما ينبغى. ***سورا***. اخذا من سور البلد كما انه يحصر البلد، ويحيط به كذلك الدال على كمية الافراد ويحصرها ويحيط بها. فالقضية المشتملة على السور سميت محصورة لحصر افراد موضوعها ومسورة لاشتمالها على السور.

[٢١٦] ***والا*** اى وان لم يبين كمية الافراد كلا او بعضا ***فمهملة*** لاهمال بيان كمية الافراد. ***وتلازم*** اى للمهملة ***الجزئية***. لانه حيث يصدق الحكم على الطبيعة من حيث هى هى. فاما ان تصدق عليها فى ضمن جميع الافراد، او فى بعضها. وعلى التقديرين يصدق الجزئية كذا افيد. واورد عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على لزوم الجزئية للمهملة، دون العكس مع ان المدعى هو الملازمة التى هى اللزوم من الطرفين. واجيب بان لزوم المهملة للجزئية بين، لا يحتاج الى البيان وخفاء المدعى انما هو باعتبار لزوم الجزئية للمهملة. فبيانه كاف فى اثباته قطعا. **[33]**

[٢١٧] واورد عليه ايضا انه قد يصدق الحكم على الطبيعة من حيث هى هى، ولا يصدق الحكم على بعض الافراد كما اذا كان الموضوع كليا منحصرا فى فرد اما خارجا كقولنا الشمس طالعة، او مطلقا[611] كقولنا الواجب بالذات او القديم بالذات موجود. فان الاول يصدق مهملة

---

[610] اى مع عدم ملاحظة الفرد وان كان الحكم يتعدى اليه.

[611] اى سواء كان خارجا او مقدرا او ذهنا.

خارجية، ولا يصدق جزئية خارجية. والثاني يصدق مهملة باحد الاعتبارات[612] الثلثة، ولا يصدق جزئية اصلا. وذلك، لان الحكم على البعض يستدعى تعدد المضاف اليه. واجيب عنه بان القيود المعتبرة فى القضايا من الموجود الخارجي المحقق فى الخارجية، والمقدر الممكن فى الحقيقية، والذهني بحسب نفس الامر فى الذهنية انما تعتبر فيما[613] وقع الحكم عليه، لا فيما اضيف اليه السور. ويكفي فى صدق الجزئية تعدد المضاف اليه فرضا. وحينئذ لا خفاء فى صدق هذه القضايا جزئية ضرورة ان تعدد المضاف اليه فرضا متحقق هناك فلا اشكال.

[٢١٨] ***ولا بد فى*** القضية ***الموجبة من وجود الموضوع*** خارجا ***محققا، وهى*** اى الموجبة التى كان موضوعها محققا فى الخارج ***الخارجية*** نحو زيد قائم، ***او*** خارجا ***مقدرا*** اى مفروضا وجوده فى الخارج ***ف***هى ***الحقيقية*** [كانها حقيقة[614] القضية المستعملة فى العلوم] نحو كل عنقاء طائر، ***او***[615] ***ذهنا*** بان يكون موجودا فى الذهن فقط ، لا فى الخارج اصلا لا تحقيقا ولا تقديرا ***ف***هى ***الذهنية*** كقولنا شريك الباري تعالى معدوم. وجه ذلك ان صدق القضية الموجبة يستلزم وجود موضوعها ضرورة ان ما لا يوجد اصلا لا يثبت له شيئ اصلا. فان ما ليس موجودا ليس شيئا من الاشياء حتى انه يصدق سلبه عن نفسه.

[٢١٩] واعلم ان المتأخرين فسروا الحقيقية بالحكم[616] على الافراد الخارجية محققة كانت او مقدورة. فيتناول الافراد التى ليست بموجودة فى الخارج، اذا كانت بحيث لو وجدت فى الخارج كانت متصفة بالمحمول كقولك كل عنقاء طائر. فان معناه عندهم كل ما لو وجد لكان عنقاء. فهو بحيث لو وجد لكان طائرا. فعلى هذا تكون الحقيقية اعم مطلقا من الخارجية. والظاهر من كلام المصنف انها مختصة بالافراد المقدرة، لا اعم منها ومن المحققة فى الخارج. ولك ان تقول مراده

---

[612]اى الخارجية، والحقيقية، والذهنية.

[613]كلفظ بعض فى قولنا بعض الواجب بالذات موجود، وبعض القديم بالذات موجود مثلا لا فيما اضيف اليه السور كالواجب والقديم فى المثال المذكور. فيجوز ان يكون بعض الواجب هو الفرد الذى انحصر فيه محققا فى الخارج دون سائر افراده الفرضية. وكذا القديم بالذات فلا اشكال.

[614]بناء على ان اعتبار وجود الموضوع خارجا او ذهنا امر زائد على حقيقة القضية.

[615]عطف على خارجا.

[616]فيه تسامح لظهور المراد اى ما حكم فيه على الافراد الخ.

بالمقدر ما[617] قدر وجوده فى الخارج سواء كان موجودا فيه او معدوما، لا ما هو المقابل للموجود فيه. وايضا يجوز ان يكون تخصيصها بالافراد المقدرة اضافيا بالقياس الى الخارجية المختصة بالافراد المتحققة الوجود فى الخارج. يعنى انها غير مختصة بالافراد المحققة الوجود فى الخارج، بل تعم المحققة والمقدرة. وعلى التقديرين يوافق كلامه لتفسير المتأخرين. وبعضهم فسرها بقولهم كل ما يمكن صدق ج عليه بحسب نفس الامر، وفرضه العقل ج بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر، ونسبه الى الشيخ، وجعله المفهوم المنطبق على جميع المواد. وههنا ابحاث كثيرة قد قضينا عن بعضها الوطر فى حاشيتنا على تصديقات شرح الشمسية.

[٢٢٠] واعلم انه اورد على قوله وهي الخارجية وعديليه ان المفهومات المذكورة لا تصدق الا على الموجبات الصادقة[618] من الاقسام المذكورة، فلا يصح تعريفها بها. واجيب بان المراد مجرد الحمل، دون التعريف، وبان يقيد المعرفات بالموجبات الصادقة.

[٢٢١] ***وقد يجعل حرف السلب***[619] كلا، وغير، وليس ***جزئا من جزء*** اى من جزء القضية، اعنى الموضوع والمحمول، ***فتسمى*** القضية المشتملة على ذلك الجزء ***معدولة***، اى معدولة الموضوع نحو اللا حي جماد، او المحمول نحو زيد لا كاتب، او كليهما نحو اللاحيوان لا انسان. وانما سميت معدولة. لان حرف السلب انما وضعت فى الاصل للسلب والرفع. فاذا جعل مع غيره كشئ واحد يثبت[620] له شئ او لشئ[621] او يسلب عنه[622] او عن شئ، فقد عدل به **[34]** عن موضوعه الاصلي الى غيره.

[٢٢٢] وان لم يكن حرف السلب جزء من جزء، سميت القضية محصلة سواء كانت موجبة او سالبة نحو زيد كاتب، وعمرو ليس بكاتب.

---

[617] والتقدير بهذا المعنى يستعمل كثيرا سيما فى الشرط. فانا اذا قلنا ان كان الشئ انسانا فهو حيوان يتناول الانسان الموجود بالفعل.

[618] لا على الكاذبة كما يظهر لمن تأمل فيها.

[619] قيل لا يلزم فى المعدولة ان يكون لفظ الفضية مشتملا على حرف السلب. فان قولنا زيد اعمى معدولة مع انه ليس فى لفظه حرف سلب. فلا بد من تقدير مضاف اى معنى حرف السلب.

[620] كما فى معدولة الموضوع.

[621] كما فى معدولة المحمول.

[622] كما فى سالبتها.

[٢٢٣] واعلم ان المتأخوين اعتبروا سالبة[623] الموضوع، وسالبة المحمول، وسالبة[624] الطرفين على قياس اقسام المعدولة، وقالوا فى الفرق بين معدولة المحمول وسالبة المحمول. ان قولنا زيد ليس بكاتب قد يعتبر انه موجبة سالبة[625] المحمول، وقد يعتبر انه موجبة معدولة المحمول. فبينها التباس من حيث ان حرف السلب موجود فيهما فالفرق[626] بينهما معنوي ولفظي.

[٢٢٤] اما المعنوي فهو ان سالبة المحمول اعم من الموجبة المعدولة. فان الاولى لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الثانية.

[٢٢٥] واما اللفظي فهو ان القضية اما ان تكون ثنائية او ثلاثية. فان كانت ثلاثية فالرابطة بينهما اما ان تكون متقدمة على حرف السلب، او متأخرة عنه. فان تقدمت الرابطة كقولنا زيد هو ليس بكاتب يكون موجبة معدولة المحمول. لان من شان الرابطة ان تربط ما بعدها لما قبلها. فهناك ربط السلب، وربط السلب ايجاب. وان تأخرت عن حرف السلب كقولنا زيد ليس هو بكاتب كانت سالبة. لان من شان حرف السلب ان يرفع ما بعده عما قبله. فهناك سلب الربط ، فتكون القضية سالبة.

[٢٢٦] وان كانت ثنائية فالفرق انما يكون من وجهين. احدهما بالنية بان تنوي اما ربط السلب او سلب الربط ، وثانيهما بالاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب كلفظه غير ولا بعضها بالسلب كليس. فاذا قيل زيد غير كاتب كانت موجبة معدولة المحمول، واذا قيل زيد ليس بكاتب كانت سالبة. ولا يذهب عليك ان ما ذكروه فى تعريف المعدولة يتناول بظاهره اقسام سالبة الطرف جميعا. فلا بد من اعتبار قيد فيه يخرجها مطلقا بان يقيد الموضوع والمحمول فيه بالاولين. ولا شك ان حرف السلب ليس بجزء من الموضوع والمحمول الاولين فى سالبة الطرف بخلاف المعدولة. وعلى هذا يدخل اقسام سالبة الطرف فى المحصلة. فحينئذ لا بد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة يقتضي وجود الموضوع بما عدا السالبة المحمول. ولا يبعد تخصيص مقسم المعدولة، والمحصلة بما بقي على موضوعه ومحموله الاولين بان لم يرجع فى موضوعه من

---

[623] كقولنا كل عدد ليس هو بفرد هو زوج.

[624] كقولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان.

[625] فلا يقتضى وجود الموضوع فتكون مساوية للسالبة البسيطة بخلاف معدولة المحمول. فانها تقتضي وجوده.

[626] والظاهر ان خلاصة ما ذكر فى الفرق بينهما جارية فى سالبة الموضوع ايضا.

وضع الى وضع اخر، ولا فى محموله من حمل الى حمل اخر حتى يخرج اقسام سالبة الطرف من المعدولة، والمحصلة جميعا. كذا افاده بعض الفصلاء.

[٢٢٧] ***وقد يصرح*** فى القضية ***بكيفية النسبة*** الحكمية كالضرورة، واللاضرورة، والدوام، واللادوام، وغير ذلك من الكيفيات. فان نسبة المحمول الى الموضوع اما ان تكون ضرورية فى نفس الامر، او ممكنة دائمة، او غير دائمة الى غير ذلك. فتلك الكيفيات الثابتة فى نفس الامر تسمى مادة القضية. والصورة[627] المعقولة منها فى القضية المعقولة، واللفظ الدال على[628] تلك الصورة فى القضية الملفوظة تسمى جهة. فان كانت القضية خالية عنها تسمى مهملة من حيث الجهة، وان كانت مشتملة عليها ***تسمى موجهة. وما به البيان*** اى بيان الكيفية ***جهة*** اعم من الصورة العقلية واللفظ الدال عليها كما عرفت. ثم الجهة ان وافقت المادة صدقت القضية، والا كذبت. والمشهور ان القضايا الموجهة التى جرت العادة بالبحث عنها ثلثة عشر ست. منها بسائط ، وسبع مركبات. ولهم موجهات اخرى يبحثون عنها على سبيل الندرة دون العادة. وارتقى عددها الى اكثر من عشرين على ما عدده المصنف وغيره.

[٢٢٨] واما الموجهات الغير المبحوث عنها فهى **[35]** غير محصورة فى عدد. والمصنف جعل الموجهات المبحوث عنها ههنا خمس عشرة، وعد منها الوقتية المطلقة، والمنتشرة المطلقة اللتين هما جزئا الوقتية والمنتشرة لكونهما معتبرتين فى ضمن المركبات.

[٢٢٩] والمراد بتركب القضية تركب مئالها من ايجاب وسلب بين طرفيها، وببساطتها ان لا يكون كذلك لا تركب مفهومها الصريح منهما وعدمه. والا لكانت المركبة قضيتين بالفعل، لا قضية واحدة مركبة. ولا تركب مئالها من ايجاب وسلب مطلقا[629] وعدمه. لان كل سالبة بسيطة

---

[627]فان الصورة الذهنية دالة على ما فى نفس الامر على ما هو المشهور.

[628]لا على الكيفية الثابتة فى نفس الامر كما هو المشهور. والا لورد عليه ان اللفظ الدال على الكيفية الثابتة فى نفس الامر لا يكون مخالفا لها مع انهم صرحوا بان الجهة الملفوظة والمعقولة قد تخالفان المادة فيكذب القضية. ويحتاج فى دفعه الى تكلف ان يقال المراد بنفس الامر فى قولهم اللفظ الدال على الكيفية الثابتة فى نفس الامر نفس الامر مطلقا سواء كان حقيقيا او زعميا. ومادة القضية هى الكيفية الثابتة فى نفس الامر الحقيقى لا مطلقا. {فحينئذ} لا شبهة فى ان الجهة المعقولة والملفوظة قد تخالفان المادة.

[629]سواء كان بين طرفها وبين غيرها.

مشتملة فى المثال على ايجاب وسلب[630] احدهما بين طرفيها، والاخر بين نسبتها وجهتها كما يظهر بادنى تأمل.

[٢٣٠] ***فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة***، المراد بالضرورة ههنا استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، وبالنسبة هو الوقوع او اللاوقوع. فضرورة الوقوع اشارة الى الضرورية الموجبة، وضرورة اللاوقوع الى الضرورية السالبة، ***ما دام ذات الموضوع*** اى ما دامت موجودة ***فضرورية*** لاشتمالها على الضرورة، ***مطلقة*** لعدم تقييد الضرورة المعتبرة فيها بوقت او وصف نحو كل انسان حيوان بالضرورة، ولا شيئ من الحيوان بحجر بالضرورة.

[٢٣١] واورد على هذا التعريف انه ان كان الحكم فى الضرورية السالبة بضرورة اللاوقوع ما دامت ذات الموضوع موجودة لزم ان يكون صدق السالبة الضرورية مستلزما لوجود الموضوع، ضرورة ان الضرورة فى اوقات وجود الموضوع لا يمكن ان يتحقق بدون اوقات وجوده مع انهم صرحوا بان صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع. كيف ولو كان مستلزما له لم يكن بينها[631] وبين الموجبة الممكنة العامة تناقض لكذبهما عند عدم الموضوع.

[٢٣٢] اقول المستفاد من قولهم ما دامت ذات الموضوع موجودة انه لا حكم فيها بضرورة اللاوقوع حال انعدام ذات الموضوع، بل حاله مسكوت عنه من حيث الجهة. وان كانت السالبة الضرورية صادقة على هذا التقدير ايضا، فلا يلزم استلزام صدقها لوجود الموضوع غاية الامر. [انه] ان كان موضوعها موجودا فلا وقوع المحمول له ضروري.[632] وان كان معدوما فلا

---

[630] فالسلب بين طرفها والايجاب بين النسبة والجهة. فلو قلت لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة فقد سلبت الحجرية عن الانسان، وجعلت نسبة ذلك السلب عنه ضرورية. فكانك قلت نسبة سلب الحجرية من الانسان ضرورية.

[631]اى بين السالبة الضرورية نحو لا شئ من الاحيوان بحجر بالضرورة وبين الموجبة الممكنة العامة التى حكم فيها بعدم ضرورة خلاف النسبة كما سيجئ نحو بعض الحيوان حجر بالامكان العام. وقوله لكذبهما عند عدم الموضوع لان السالبة الضرورية اذا اقتضى وجود الموضوع كالاموجبة تكذب عند عدمه فلا يتحقق التناقض بينها ح {حينئذ}. اذ هو عبارة عن اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة.

[632]بمقتضى حكم هذه القضية.

تعرض فيها لبيان جهة، لا وقوع المحمول للموضوع. فالمقتضى لوجود الموضوع احد قسمي المفهوم الاعم، لا نفس المفهوم الاعم، فلا اشكال.

[٢٣٣] واعلم انه قد يطلق الضرورية المطلقة على ما حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول ازلا وابدا كما فى قولك الله تعالى حي بالضرورة. ويخص باسم الضرورة الازلية. وما ذكره المصنف باسم الضرورة الذاتية. لان ضرورة ثبوت الحيوان للانسان فى وقت وجوده فهو ضرورة مقيدة بشرط الذات. اذ لو لم يوجد الانسان اصلا لم يكن حنوانا. ولا يلزم من ذلك محال بخلاف ضرورة الحيوة له تعالى. فانه ضرورة غير مقيدة بشرط. فان انتفاء ثبوت المحمول له تعالى مستحيل. فهذا المعنى اخص مطلقا من المعنى الذي ذكره المصنف.

[٢٣٤] فان قيل على ما ذكره المصنف فى تفسير الضرورية المطلقة، اذا كان المحمول هو الوجود لزم ان لا ينافى الضرورة الامكان[633] الخاص كقولنا كل انسان موجود بالضرورة. فانه صادق. لان الشئ ما دام موجودا يكون موجودا بالضرورة مع صدق قولنا كل انسان موجود بالامكان الخاص. اجيب عنه بان المراد من الضرورة المطلقة، مطلق[634] الوجوب الشامل للذاتي والغيري، وبالامكان العام فى مقابلها، سلب الضرورة بهذا المعنى. ووجود الانسان وان كان ممكنا خاصا وعاما بمعنى سلب الوجوب الذاتي لكنه ليس ممكنا بمعنى سلب مطلق الوجوب لكونه واجبا[635] بالغير او ممتنعا[636] بالغير. فالضرورة والامكان المبحوث عنهما ههنا غير الضرورة والامكان **[36]** الذاتيين المبحوث عنهما فى الحكمة. ويؤيد ذلك انه قال صاحب المطالع نعنى بالضرورة استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع. اذ المتبادر منه انها اعم من الوجوب الذاتي والغيري.

---

[633] وهو سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم.

[634] فمعنى قولنا كل انسان موجود بالضرورة ان ثبوت الوجود بالانسان فى جميع اوقات وجوده واجب مطلقا سواء كان بالذات او بالغير فح {حينئذ} ان اراد بالامكان الخاص سلب الوجوب الذاتى، سلمنا انه لا ينافى الضرورة الامكان الخاص لكن لانم {لا نسلم }بطلان اللازم فان الباطل عدم منافاة الضرورة بمعنى الوجوب الذاتى للامكان الخاص بمعنى سلب الوجوب الذاتى. وان اراد به سلب مطلق الوجوب سواء كان بالذات او بالغير فلانم {فلا نسلم} انه لا ينافى الضرورة الامكان الخاص قوله مع صدق قولنا كل انسان موجود وبالامكان الخاص. قلنا صدقه انما هو بعمنى سلب الوجوب الذاتى.

[635] اي اذا كان موجودا.

[636] اى اذا كان معدوما.

[٢٣٥] ***او ما دام وصفه*** اى ان حكم فيها بضرورة النسبة ما دام وصف الموضوع موجودا اى بشرط وصف الموضوع، ثم الظاهر فيه وفيما بعده من المعطوفات العطف بالواو اى ان كان الحكم فيها بضرورة النسبة ما دام الوصف فهى مشروطة عامة. وكذا تقدير الكلام فى نظائره. وكان المراد معنى الواو والتعبير باو، للتنبيه على منع الجمع بين الاحكام المذكورة فى قضية[637] واحدة، ***فمشروطة عامة***. اما تسميتها بالمشروطة فلاشتراط الضرورة فيها بالوصف، واما تقييدها بالعامة فلكونها اعم من المشروطة الخاصة كما سيجئ فى المركبات.

[٢٣٦] واعلم ان المشروطة العامة تعتبر تارة بمعنى ضرورة النسبة بشر{ط} وصف الموضوع، وتارة اخرى بمعنى ضرورتها فى جميع اوقات الوصف. وبين المعنيين عموم وخصوص من وجه لصدقهما معا فى قولك كل منخسف[638] مظلم بالضرورة ما دام منخسفا. فان الاظلام ضروري له فى وقت[639] الانخساف. وهو وقت حيلولة الارض بين القمر وبين الشمس، دون وقت التربيع[640] على ما زعموا. ومن البين ان لوصف الانخساف مدخلا فى ضرورة ثبوت الاظلام له. وصدق المعنى الاول بدون الثانى فى قولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا. اما صدق المعنى الاول فيه فظاهر. واما كذب الثاني، فلان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان فى وقت كتابة وهو وقت الظهر مثلا. اذ الكتابة ليست ضرورية له فى شئ من الاوقات. وكذا حركة الاصابع. وصدق المعنى الثانى بدون الاول فى قولك كل كاتب انسان بالضرورة ما دام كاتبا. اما صدق المعنى الثانى فيه، فلان ثبوت الانسانية ضرورية للكاتب فى جميع اوقات الكتابة. واما كذب المعنى الاول فيه، فلانه لا مدخل لوصف الكتابة فى ضرورة ثبوت الانسانية كوصف الكتابة بالنسبة الى حركة اليد. ثم المشروطة العامة بالمعنى الاول اعم من الضرورية من وجه لتصادقهما فى مادة الضرورة الذاتية. وعنوان الموضوع عين الذات كقولك كل انسان حيوان بالضرورة الذاتية وبالضرورة بشرط كونه انسانا. وصدق الضرورية بدون المشروطة حيث يكون العنوان غير الذات والمادة ضرورية ذاتية كقولنا كل كاتب انسان بالضرورة. ولا يصدق كل كاتب انسان بالضرورة بشرط كونه كاتبا. وصدق المشروطة بدون

---

[637] باعتبار واحد تدبر!

[638] الانخساف مختص بحسب الاستعمال بالقمر كما ان الانخساف مختص بحسبه بالشمس.

[639] اشارة الى معنى الثانى. وقوله ومن البين الخ اشارة الى المعنى الاول.

[640] اى حين سير القمر مقدرا ربع ذلك البروج.

الضرورية فى مادة الضرورة الوصفية، دون الذاتية كقولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتبا. ولا يصدق كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة ما دام ذات الانسان. وهى اى المشروطة العامة بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الضرورية. لانه اذا ثبت الضرورة الذاتية ثبتت فى جميع اوقات الوصف من غير عكس كما فى قولك كل منخسف مظلم ما دام منخسفا. فان الاظلام ضروري له فى وقت الانخساف. وهو وقت الحيلولة كما عرفت. وليس ضروريا له فى سائر الاوقات.

[٢٣٧] ***او فى وقت معين*** اى حكم فيها بضرورة النسبة فى وقت[641] معين من اوقات وجود الموضوع ***فوقتية*** لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين، ***مطلقة*** لعدم تقييدها بلا دوام او لاضرورة كقولنا كل قمر منخسف وقت الحيلولة. وهى اعم مطلقا من الضرورية لانه كلما تحققت الضرورة فى جميع اوقات الذات، تحققت فى وقت معين **[37]** بلا عكس كلي. ومن وجه من المشروطة العامة بالمعنى الاول وهو ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني. لان الضرورة فى وقت معين قد تكون بشرط الوصف العنواني فى مادة من المواد. وقد توجد الضرورة فى وقت معين بلا شرط الوصف، وقد توجد الضرورة بشرط الوصف فى وقت غير معين. فعليك باستخراج الامثلة. واعم مطلقا من المشروطة بالمعنى الثاني وهو ضرورة النسبة فى جميع اوقات الوصف لانه كلما تحققت الضرورة فى جميع اوقات الوصف تحققت فى وقت معين لان جميع اوقات الوصف وقت معين من اوقات الذات بتعيين الوصف فلا محالة تصدق هناك الوقتية المطلقة ومن البين انها قد تصدق بدون المشروطة العامة بالمعنى الثاني كما فى قولك كل قمر منخسف وقت الحيلولة.

[٢٣٨] ***او غير معين*** اى حكم فيها بضرورة النسبة فى وقت ولم يعين ذلك الوقت فى القضية ***فمنتشرة مطلقة***. اما المنتشرة فلعدم تعين الوقت، واما المطلقة فلعدم التقييد بلا دوام او لاضرورة. مثاله كل ذي رية متنفس وقتا ما بالضرورة.

---

[641] المراد بالوقت المعين المعتبر فيها ما لو خط تعينه بوجه ما بحيث يكون اخص من وقت ما سواء كان ذلك التعين بالوصف العنوانى نحو كل انسان حيوان بالضرورة وقت الانسانية او بغير الوصف العنواني نحو كل قمر منخسف وقت الحيلولة. وبعضهم خصه بغير تعين الوصف العنوانى.

[٢٣٩] وهي اعم مطلقا من الضرورية، وهو ظاهر. وكذا اعم مطلقا من الوقتية المطلقة، وهو ظاهر ايضا. واعم من وجه من المشروطة العامة بالمعنى الاول. لان الضرورة فى وقت ما قد يكون بشرط الوصف العنواني فى مادة من المواد، وقد تكون بلا شرط الوصف العنواني والضرورة بشرط الوصف العنواني قد تكون فى وقت معين. واعم مطلقا من المشروطة العامة بالمعنى الثانى. لانه كلما تحققت الضرورة فى جميع اوقات الوصف تتحقق لا محالة فى وقت ما بلا عكس كلي.

[٢٤٠] ***او[642] بدوامها ما دام الذات***، اى ان حكم فيها بدوام النسبة ما دام ذات الموضوع موجودة ***فدائمة مطلقة***. وجه التسمية ظاهر بما مر. مثاله كل انسان حيوان دائما، ولا شئ من الحجر بانسان دائما. وهى اعم مطلقا من الضرورية. لان امتناع انفكاك النسبة يستلزم دوام ثبوتها من غير عكس لجواز ان تدوم النسبة مع امكان زوالها.

[٢٤١] وفيه بحث مشهور. وهو ان الممكن لا يدوم الا لعلة تجب اما بذاتها، او بواسطة. انها تنتهى الى ما يجب بذاته. ومع وجود العلة يجب وجود المعلول. فالدوام لا يخلو عن الضرورة بالمعنى الاعم المعتبر ههنا اعنى امتناع الانفكاك سواء كان ناشيا عن ذات الموضوع او غيرها. واجيب عنه بان هذه النسبة بحسب النظر الى مجرد مفهوم القضايا مع قطع النظر عن الاصول التي تحققت فى الفلسفة. فان العقل فى بادي نظره يجوز انفكاك الدوام عن الضرورة. وليس من وظايف هذا الفن بناء الكلام على الاصول الدقيقة التى تبرز حالها فى العلوم التى بعده. وقد اشار الى ذلك الشيخ فى [بعض] مواضع الشفاء.

[٢٤٢] واعم من وجه من المشروطة العامة بالمعنيين لتصادقهما فى كل انسان حيوان. وصدق المشروطة بالمعنيين بدون الدائمة فى كل منخسف مظلم. وصدقها بدونها فى مادة الدوام الخالي عن الضرورة الذاتية والوصفية. وكذا اعم من وجه من الوقتية والمنتشرة لصدقها معهما فى كل انسان حيوان. وصدق الوقتية بدون الدائمة فى قولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة. وصدق المنتشرة بدون الدائمة فى قولنا كل ذى رية متنفس بالفعل بالضرورة فى وقت ما. **[38]** واما صدق الدائمة بدونهما. فلم يوجد له مثال. فاعمية الدائمة المطلقة من وجه منهما. انما تكون بحسب المفهوم لا بحسب التحقق كذا صرح به بعض الفضلاء. واعلم انه كما ان لنا ضرورة ازلية

---

[642] عطف على قوله بضرورة النسبة.

كما عرفت. فكذا لنا دوام ازلي وهو دوام النسبة ازلا وابدا مطلقا لا حال وجود الموضوع فقط نحو الله تعالى حي دائما ازلا وابدا. وهو اخص مطلقا من مطلق الدوام كالضرورة الازلية بالنسبة الى الضرورة الذاتية كما سبق.

[٢٤٣] ***او ما دام الوصف*** عطف على قوله ما دام الذات، اى ان حكم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع ***فعرفية عامة***. اما العرفية فلان العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة حتى لو قيل لا شئ من النائم بمستيقظ يفهم العرف منه سلب الاستيقاظ عن النائم ما دام نائما. قيل وقد يفهم هذا المعنى من الموجبة ايضا. واما العامة فلكونها اعم من العرفية الخاصة كما سيجئ كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا، ولا شيئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا.

[٢٤٤] وهي اعم مطلقا من الضرورية. لانه كلما تحققت الضرورة فى جميع اوقات الذات تثبت فى جميع اوقات الوصف من غير عكس كما فى كل منخسف مظلم. ومن المشروطة العامة ايضا بالمعنيين. لان الضرورة الوصفية تستلزم الدوام[643] الوصفي من غير عكس كما فى قولنا كل[644] كاتب انسان ما دام كاتبا، وكل[645] كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا. ومن الوقتية والمنتشرة من وجه. لانهما يتصادقان جميعا فى مادة الضرورة الذاتية. والعنوان عين الذات مثل كل انسان حيوان. وتصدق العرفية بدونهما فى مثل كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا، وتصدقان بدونها فى كل قمر منخسف وقت الحيلولة، او وقتا ما مع كذب كل قمر منخسف ما دام قمرا. ومن الدائمة المطلقة مطلقا. لانه اذا ثبت الدوام فى جميع اوقات الذات يثبت فى جميع اوقات الوصف من غير عكس كلي كما فى كل منخسف مظلم.

[٢٤٥] ***او بفعليتها*** عطف على قوله بضرورة النسبة، اى ان حكم فها بثبوت النسبة بالفعل سواء كان فى احد الازمنة الثلثة كاحوال الجسمانيات، او متعاليا عن الزمان كاحوال المجردات[646] ***فمطلقة عامة***. اما تسميتها بالمطلقة، فلان هذا المعنى هو المتبادر عند اطلاق

---

[643]فى العرفية العامة.

[644]ناظرا الى عدم تحقق المعنى الاول للمشروطة العامة.

[645]ناظرا الى عدم تحقق المعنى الثانى للمشروطة العامة.

[646]عن المادة كالعقول العشرة والنفوس المجردة.

القضية مجردة عن الجهات. واما تقييدها بالعموم، فلانها اعم من الوجود يتبين كما سيأتى فى المركبات ان شاء الله تعالى.

[٢٤٦] وهى اعم مطلقا من جميع ما سبق. فان فعلية النسبة مأخوذة فى جميعها مع قيد اخر ليس بمأخوذ فيها. والمراد بفعلية النسبة [الثبوت مطلقا] اعم من ان يكون بحسب نفس الامر او على التقدير. فان القضية الحملية على ما عرفت سابقا يمكن اخذها خارجية وحقيقية بحسب نفس الامر، وحقيقية بحسب التقدير وفرض العقل. وهذه الاقسام تجرى فى جميع الموجهات. فالمشروطة[647] العامة الخارجية مثلا اخص من المطلقة العامة الخارجية. والمشروطة العامة الحقيقية بحسب نفس الامر اخص من المطلقة العامة الحقيقية بحسب نفس الامر. والمشروطة العامة الحقيقية بحسب التقدير من المطلقة العامة بحسبه. والمشروطة العامة مطلقا من المطلقة العامة مطلقا. وهذا هو المراد بقولهم المطلقة العامة اعم مطلقا من جميع ما سبق من الموجهات.

[٢٤٧] ***او بعدم ضرورة خلافها***، اى ان حكم فيها بعدم ضرورة خلاف النسبة، فان كانت موجبة فبعدم ضرورة السلب، **[39]** وان كانت سالبة فبعدم ضرورة الايجاب ***فالممكنة العامة***. اما تسميتها بالممكنة فلاشتمالها على الامكان، واما العامة فلعمومها بالنسبة الى الممكنة الخاصة كما سيأتي. فهى اعم القضايا بناء على ان سلب الضرورة عن النسبة المخالفة هاو للنسبة المطلقة بين الموضوع والمحمول، واعم من سائر قيودها.[648] ومنهم من قال انه مغير للنسبة المطلقة. لان اعم كيفياتها هو الاطلاق[649] العام والممكنة العامة قضية[650] بالقوة، لا بالفعل.

[٢٤٨] ***فهذه*** القضايا الموجهة المذكورة ***بسائط*** معتبرة عند القوم بحسب العادة اما منفردة او فى ضمن المركبات. وقد وضعت البسائط فى شكل مضرس ووضعت النسبة بين كل

---

[647]انما خصها بالذكر لكون بعضهم ناقش فى كون المطلقة العامة اعم منها. وبما ذكرنا يندفع هذه المناقشة.

[648]كالضرورة والدوام وغيرها.

[649]اى الحكم بفعلية النسبة.

[650]وذلك لانه اعتبر فى حقيقة القضية وقوع النسبة او لا وقوعها بالفعل. فعند التحقيق الحكم فى الممكنة ليس بين الطرفين، بل بين الموضوع وامكان المحمول حتى ان معنى قولنا كل انسان كاتب بالامكان امكان الكتابة واقع للانسان ليكون وقوع المحمول للموضوع بالفعل. فتكون قضية بالقوة لا بالفعل بالنظر الى ظاهرها.

اثنتين منها فى ملتقى الخطين الخارجين من كليهما تسهيلا للضبط على المبتدى وصورة الشكل هذه:

	المشروطة العامة	**الوقتية المطلقة**	**المنتشرة المطلقة**	**الدائمة المطلقة**	**العرفية العامة**	**المطلقة العامة**	**الممكنة العامة**
الضرورية المطلقة	اخص مطلقا واخص من وجه	اخص مطلقا	اخص مطلقا	اخص مطلقا	اخص مطلقا	اخص مطلقا	اخص مطلقا
	المشروطة العامة	اخص مطلقا واخص من وجه	اخص مطلقا واخص من وجه	اخص من وجه	اخص مطلقا	اخص مطلقا	اخص مطلقا
		الوقتية المطلقة	اخص مطلقا	اخص من وجه	اخص من وجه	اخص مطلقا	اخص مطلقا
			المنتشرة المطلقة	اخص من وجه	اخص من وجه	اخص مطلقا	اخص مطلقا
				الدائمة المطلقة	اخص مطلقا	اخص مطلقا	اخص مطلقا
					العرفية العامة	اخص مطلقا	اخص مطلقا
						المطلقة العامة	اخص مطلقا

[٢٤٩] ***وقد تقيد العامتان،***[651] اى المشروطة[652] العامة والعرفية العامة، ***والوقتيتان*** اى الوتية والمنتشرة ***المطلقتان باللادوام الذاتي.*** وانما اعتبر فى مفهوم المشروطة الخاصة تقييد الحكم باللادوام الذاتي. لانه المعتبر فى مفهومها اصطلاحا. واما تقييده[653] باللادوام الوصفي او اللاضرورة الوصفية فغير صحيح قطعا لمنافاتهما الضرورة الوصفية المعتبرة فى عامتها. واما تقييده بقيود اخرى وان كان صحيحا كاللادوام الازلي او اللاضرورة الازلية او الذاتية او غيرهما فغير معتبر، فلم يعتبر فيه اصطلاحا. وكذا المعتبر فى مفهوم العرفية الخاصة بحسب الاصطلاح تقييد الحكم باللادوام الذاتي دون اللادوام الوصفي لمنافاته الدوام الوصفي المعتبر فى عامتها. واما القيود الاخرى وان صح اعتبارها فيها كاللاضرورة الوصفية او الذاتية او الازلية او اللادوام الازلي فهى غير معتبرة فيها اصطلاحا. وكذا القيود الممكنة الاعتبار فى سائر المركبات بعضها غير صحيح، وبعضها صحيح غير معتبر، وبعضها صحيح معتبر. وهو الذى ذكر فى تعريفاتها ***فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة*** نشر على ترتيب اللف. اى المشروطة العامة المقيدة باللادوام الذاتي تسمى مشروطة خاصة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا، لا دائما. والعرفية العامة المقيدة بهذا القيد تسمى عرفية خاصة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا، لا دائما. والوقتية المطلقة المقيدة به وقتية كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة، لا دائما. والمنتشرة المطلقة المقيدة به منتشرة كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة فى وقت ما، لا دائما.

[٢٥٠] والنسبة[654] بين المشروطة الخاصة وبين الضرورية المطلقة، والدائمة مباينة كلية لمنافات اللادوام الذاتي **[40]** الضرورة والدوام الذاتيين المعتبرين فيهما. وبينها[655] وبين المشروطة

---

[651] هذا شروع فى بيان المركبات. واعلم ان ايجاب المركبات وسلبها انما هو باعتبار مفهومها الصريح كما هو المعتبر فى ايجاب مطلق القضية وسلبه وان كانت المركبات مشتملة على ايجاب وسلب بحسب المئال القضية. ويحتمل ان يكون ايجاب المركبات وسلبها بمعنى اخر اصطلاحا. وهو ايجاب الجزء الاول منها وسلبه على ما وقع فى كلام بعض المحققين.

[652] التى هى قضية حكم فيها بضرورة نسبة المحمول الى الموضوع ما دامت ذات الموضوع متصفة بوصفه فقط بمعنى عدم تقييد ذلك الحكم فيها باللادوام الذاتى سواء قيد بقيد اخر او لا. فح {حينئذ} يكون المشروطة العامة بعينها جزئا للمشروطة الخاصة كما هو الظاهر من عباراتهم. وكذا الكلام فى باقى البسائط بالنسبة الى مركباتها.

[653] تقييد الحكم فى مفهوم المشروطة الخاصة.

[654] هذا شروع فى بيان النسب بين المركبات الاربع المذكورة وبين البسائط.

العامة عموم وخصوص مطلقا. اعنى ان المشروطة الخاصة اخص مطلقا من المشروطة العامة. لان المقيد بقيد مخصص اخص مطلقا من المطلق. وكذا بينها[656] وبين البسائط الباقية عموم وخصوص مطلقا. اعنى ان المشروطة الخاصة اخص مطلقا من البسائط الباقية. وهى الوقتية المطلقة، والمنتشرة المطلقة، والعرفية العامة، والمطلقة العامة، والممكنة العامة لما مر انفا من انها اخص من المشروطة العامة التى هي اخص مطلقا من تلك البواقي. اما كونها اخص من العرفية العامة، والمطلقة العامة، والممكنة العامة فبكل من معنييها. واما من الوقتية المطلقة، والمنتشرة المطلقة فبالمعنى الثاني منهما، وهو ضرورة النسبة فى جميع اوقات وصف الموضوع. واما بالمعنى الاول، وهو ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني، فبين المشروطة العامة وبين كل منهما عموم وخصوص من وجه كما عرفت فى بيان النسبة بين البسائط. ولا شك[657] ان الاخص من الاخص اخص. والنسبة[658] بين المشروطة الخاصة، والعرفية الخاصة عموم وخصوص مطلقا. فان الاولى اخص مطلقا من الثانية بناء على ان الدوام لا يستلزم الضرورة بدون العكس كما مر فى بيان كون المشروطة العامة اخص مطلقا من العرفية العامة. والنسبة بين العرفية الخاصة والوقتية عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى كل منخسف مظلم. وصدق الوقتية بدونها فى كل قمر منخسف وقت الحيلولة، وصدق العرفية الخاصة بدونها فى كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما. وكذا بينها[659] وبين المشروطة الخاصة بالمعنى[660] الاول عموم وخصوص من وجه. فانهما يتصادقان فى كل منخسف مظلم وقت الحيلولة بالضرورة لا دائما. ويصدق المشروطة الخاصة بالمعنى الاول بدونها فى كل قمر منخسف وقت الحيلولة بالضرورة لا دائما. واما بالمعنى[661] الثاني لها فالنسبة بينهما[662] عموم وخصوص مطلقا. فان المشروطة الخاصة اخص مطلقا من الوقتية. لان الضرورة[663] فى وقت الوصف لا دائما ضرورة[664] فى وقت معين لا دائما

---

[655]اى بين المشروطة الخاصة.

[656]اى المشروطة الخاصة.

[657]من تتمة قوله انها اخص من المشروطة العامة وهى اخص الخ.

[658]هذا شروع فى بيان النسبة بين المركبات الاربع المذكورة بعضها ببعض.

[659]اى بين الوقتية.

[660]وهو ما حكم فيه بضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني لا دائما.

[661]وهو ما حكم فيه بضرورة النسبة فى جميع اوقات وصف الموضوع لا دائما.

[662]اى بين الوقتية والمشروطة الخاصة.

[663]المأخوذة فى المشروطة الخاصة.

من غير عكس. والنسبة بين المنتشرة والوقتية عموم وخصوص مطلقا. فان الوقتية اخص مطلقا من المنتشرة كما ان الوقتية المطلقة اخص مطلقا من المنتشرة المطلقة. وبينها وبين العرفية الخاصة عموم وخصوص [من وجه] لتصادقهما فى كل انسان حيوان ما دام انسانا، لا دائما. وصدق المنتشرة بدونها فى كل قمر منخسف وقتا ما بالضرورة، لا دائما. وصدق العرفية الخاصة بدونها فى كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا، لا دائما. وكذا بينها وبين المشروطة الخاصة بالمعنى الاول عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى كل منخسف مظلم وقتا ما بالضرورة، لا دائما. وصدق المشروطة الخاصة بدونها فى كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة لا دائما. وصدق المنتشرة بدونها فى كل قمر منخسف وقتا ما بالضرورة لا دائما. وبالمعنى الثاني بينها عموم وخصوص مطلقا. لان الضرورة فى وقت الوصف لا دائما ضرورة فى وقت ما لا دائما من غير عكس.[665]

[٢٥١] ***وقد تقيد المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية*** **[41]** ***فتسمى الوجودية اللاضرورية***. اى الوجودية اللاضرورية هى المطلقة العامة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات كقولنا كل انسان متنفس بالاطلاق[666] العام لا بالضرورة. والنسبة بينها وبين الضرورية المطلقة مباينة كلية. وبينها وبين الدائمة، والمشروطة العامة، والعرفية العامة، والوقتية المطلقة، والمنتشرة المطلقة عموم وخصوص من وجه. اما كونها اعم من وجه من الدائمة فلتصادقهما فى مادة الدوام الذاتي. لان الدوام الذاتي لا ينافى اللاضرورة الذاتية. وصدق الوجودية اللاضرورية بدون الدائمة فى بعض الانسان كاتب بالفعل، لا بالضرورة. وصدق الدائمة بدونها فى مادة الضرورة الذاتية نحو كل انسان حيوان بالضرورة. واما كونها اعم من وجه من المشروطة العامة، والعرفية العامة فلتصادقها جميعا فى مادة نكون الضرورة فيها بحسب الوصف فقط. وصدقهما بدونها فى مادة الضرورة الذاتية كقولنا كل انسان حيوان، ولصدقها بدونهما فى بعض الانسان كاتب. واما كونها اعم من وجه من الوقتية المطلقة، والمنتشرة المطلقة فلتصادقها جميعا فى كل قمر منخسف. وصدقهما بدونها فى مادة الضرورة الذاتية كقولنا كل انسان حيوان، ولصدقها بدونهما فى بعض الانسان كاتب بعين ما ذكر انفا. وبينها وبين المطلقة العامة والممكنة العامة عموم وخصوص

---

[664] المأخوذة فى الوقتية.

[665] كما فى كل قمر منخسف وقت الحيلولة.

[666] اى بالفعل.

مطلقا. فانهما اعم منها مطلقا وهو ظاهر. والنسبة بينها وبين المركبات الاربع السابقة عموم وخصوص مطلقا. فانها اعم مطلقا من المركبات[667] السابقة، وهو ظاهر.

[٢٥٢] ***او اللادوام الذاتي*** عطف على قوله باللاضرورة الذاتية اى وتقييد المطلقة العامة باللادوام الذاتي ***وتسمى الوجودية اللادائمة*** كقولنا كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا دائما. والنسبة بينها وبين الضرورية المطلقة، والدائمة مباينة كلية. وبينها وبين المشروطة العامة، والعرفية العامة، والوقتية المطلقة، والمنتشرة المطلقة عموم وخصوص من وجه. اما كونها اعم من وجه من المشروطة العامة فلتصادقهما فى مادة الضرورة الوصفية كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما. وصدق المشروطة العامة بدونها فى مادة الضرورة الذاتية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة. وصدق الوجودية اللادائمة بدونها فى بعض الانسان كاتب بالاطلاق العام لا دائما. واما كونها اعم من وجه من العرفية العامة فلتصادقهما فى مادة الدوام الوصفي كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالاطلاق العام لا دائما. وصدق العرفية العامة بدونها فى مادة الضرورة الذاتية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة. وصدق الوجودية اللادائمة بدونها فى بعض الانسان كاتب لا دائما. واما كونها اعم من وجه من الوقتية المطلقة فلتصادقهما فى كل قمر منخسف وقت الحيلولة لا دائما. وصدق الوقتية المطلقة بدونها فى مادة الضرورة الذاتية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة وقت الظهر مثلا. وصدق الوجودية اللادائمة بدونها فى كل انسان ماش لا دائما. وقس على هذا كونها اعم من وجه من المنتشرة المطلقة بهذه المواد. والنسبة بينها وبين المطلقة العامة، والممكنة العامة عموم وخصوص مطلقا. فان الوجودية اللادائمة اخص منها مطلقا، وهو ظاهر. والنسبة بينها[668] وبين **[42]** الوجودية اللاضرورية عموم وخصوص مطلقا. فان الوجودية اللادائمة اخص منها مطلقا. لانها مشتملة على نقيض الدوام الذاتي، والوجودية اللاضرورية مشتملة على نقيض الضرورة الذاتية. والدوام الذاتي اعم مطلقا من الضرورة الذاتية. فنقيض الدوام الذاتي اخص من نقيض الضرورة الذاتية لما تقرر من ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص. وهى اى الوجودية اللادائمة اعم مطلقا من باقى المركبات السابقة. وهو المنتشرة الوقتية، والعرفية الخاصة، والمشروطة الخاصة، وهو ظاهر.

---

[667]فان المأخوذ فيها اللادوام الذاتى والمأخوذ فى الوجودية اللاضرورة اللاضرورة الذاتية. وقد عرفت ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والضرورة اخص من الدوام فيكون اللاضرورة اعم من اللادوام.

[668]اى بين الوجودية اللادائمة.

[٢٥٣] ***وقد تقيد الممكنة العامة بلا ضرورة الجانب الموافق*** للنسبة الحكمية [الواقعة فيها] ***ايضا*** اى كما قيدت الممكنة العامة بعدم ضرورة الجانب المخالف لها. لكن من حيث انها ممكنة عامة لا من حيث انها ممكنة خاصة كما يتبادر[669] الى الوهم. والحاصل انه لما كانت الممكنة العامة قضية حكم فيها بنسبة المحمول الى الموضع مقيدة بعدم ضرورة خلافها، كانت الممكنة الخاصة قضية حكم فيها بنسبة المحمول الى الموضوع مقيدة بعدم ضرورة[670] خلافهما وعدم ضرورة نفسها معا كقولنا كل انسان ضاحك بالامكان الخاص. ثم الاظهر ان يقول بلاضرورة نسبتها. اذ ليس الحكم فى الممكنة الخاصة بسبب الضرورة عن نسبة موافقة لنسبة الممكنة العامة، بل عن نفس نسبتها وعن نقيضها الا ان يراد بالموافق الموافق للحكم بمعنى الايقاع او الانتزاع. ولا شك ان ما يوافق الحكم بهذا المعنى هو نسبة الممكنة العامة. لكن يأبى[671] عنه قوله فى تعريف الممكنة العامة سابقا او بعدم ضرورة خلافها اى خلاف النسبة هذا. واعلم ان الممكنة الخاصة سواء كانت موجبة او سالبة مركبة من ممكنتين عامتين احديهما موجبة، والاخرى سالبة. ولهذا قالوا لا فرق بين موجبتها وسالبتها فى المعنى، بل فى اللفظ.[672] قال بعض الفضلاء ولعلهم ارادوا انه لا فرق معتدا به بينهما فى المعنى. لانهما متساويتان متلازمتان فى الصدق. والا فالفرق بينهما فى المفهوم الصريح واضح. ***وتسمى الممكنة الخاصة***.

[٢٥٤] والنسبة بينها وبين الضرورية المطلقة مباينة كلية. لان الضرورة الذاتية المعتبرة فى الضرورية المطلقة تنافى اللاضرورة الذاتية المعتبرة فى الممكنة الخاصة. واخص مطلقا من الممكنة العامة. لان المقيد بقيد مخصص اخص من المطلق كما مر غير مرة. واعم من وجه من سائر البسائط. وهو المشروطة العامة، والوقتية المطلقة، والمنتشرة المطلقة، والدائمة المطلقة، والعرفية العامة، والمطلقة العامة لتصادقها فى مادة الوجودية اللاضرورية التى هى المطلقة العامة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات كما مر كقولنا كل زنجي اسود دائما،[673] او بالضرورة[674] ما

---

[669]فلهذا قيل لو لم يذكر قوله ايضا لكان اظهر واولى.

[670] اي الضرورة الذاتية.

[671]فانه لما كان الضمير فى خلافها راجعا الى النسبة كان المخالفة مضافة اليها لا الى الحكم. فينبغى ان يكون الموافقة مضافة اليها ايضا لا الى الحكم.

[672]لوجود اداة السلب فى السالبة دون الموجبة.

[673]ناظرا الى الدائمة المطلقة.

[674]ناظرا الى المشروطة العامة والعرفية العامة.

دام[675] زنجيا، او بالضرورة وقتا[676] ما، او وقتا معينا، او بالاطلاق[677] العام. وصدق الممكنة الخاصة بدونها حيث لا خروج للممكن من القوة الى الفعل اصلا كقولنا العنقاء موجود بالامكان الخاص. فان وجود العنقاء ممكن، لكن لا خروج له من القوة الى الفعل. ففى هذه المادة تصدق الممكنة الخاصة بدون القضايا المذكورة. وصدقها بدون الممكنة الخاصة فى مادة الضرورة الذاتية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة. فان الضرورة الذاتية تنافى اللاضرورة الذاتية المأخوذة فى الممكنة الخاصة. والنسبة بينها وبين المركبات الست السابقة عموم وخصوص مطلقا. فان الممكنة الخاصة اعم منها مطلقا. وذلك ظاهر، لا سترة فيه. فاعم المركبات الممكنة الخاصة، واخصها المشروطة الخاصة على وجه.[678] واعم البسائط ، بل القضايا **[43]** الممكنة العامة، واخصها الضرورية المطلقة على وجه.[679]

[٢٥٥] ***وهذه*** القضيا السبع المذكورة ***مركبات لان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة، واللاضرورة الى ممكنة عامة***. يعنى ان القضايا المذكورة مركبات لكونها مقيدة باللادوام او اللاضرورة. واللا دوام اشارة الى مطلقة عامة، واللاضرورة الى ممكنة عامة. وقوله ***مخالفتي الكيفية موافقتي الكمية*** صفة للمطلقة العامة، والممكنة العامة. والمراد بالكيفية الايجاب والسلب، وبالكمية الكلية والجزئية. وقوله***لما قيد بهما*** الظرف الاول فيه متعلق بالمخالفة والموافقة. وكلمة ما عبارة عن القضية. وتذكير الضمير العائد اليه فى قيد باعتبار لفظه. والجار فى قوله بهما متعلق بقيد. وضمير المثني عائد الى اللادوام واللاضرورة، اى مخالفتين للقضية التى قيدت بهما بحسب الكيف موافقتين لها بحسب الكم. فتكون القضايا المقيدة بهما مركبات لاشتمال معناها على ايجاب وسلب.

---

[675]وهى الضرورة الوصفية فلا ينافى اللاضرورة الذاتية المأخوذة فى الممكنة الخاصة.

[676]ناظرا الى المنتشرة المطلقة.

[677]ناظرا الى المطلقة العامة.

[678]اى ان كان جزؤها الاول المشروطة العامة بالمعنى الثانى وان كان جزؤها الاول المشروطة العامة بالمعنى الاول. فهى اخص من الوقتيتين من وجه كما سبق.

[679]انما قلنا على وجه لان اخصية الضرورية من المشروطة العامة انما هى من المشروطة العامة بالمعنى الثانى دون الاول. لان بينها ح {حينئذ} عموما وخصوصا من وجه كما سبق فى البسائط. فعلى هذا لا تكون الضرورية المطلقة اخص البسائط.

[٢٥٦] وانما قال اشارة. لان اللادوام ليس مدلوله الصريح مطلقة عامة، ولاالضرورة مدلولها الصريح ممكنة عامة، بل مفهوماهما يستلزمان هاتين القضيتين. اما اللادوام، فلان عدم دوام النسبة الايجابية الكلية لكل فرد من موضوعها يستلزم اطلاق[680] النسبة السلبية الكلية. وهى مطلقة عامة موافقة لتلك النسبة فى الكلية، مخالفة لها فى الايجاب والسلب. وكذا الكلام فى الجزئيتين. واما اللاضرورة، فلان عدم ضرورة النسبة الايجابية الكلية لكل فرد من موضوعها يستلزم امكان[681] النسبة السلبية الكلية. وهى ممكنة عامة موافقة لها فى الكلية، مخالفة لها فى الايجاب والسلب. وكذا الكلام فى لا ضرورة السالبة الكلية، والجزئيتين.[682] فلذلك ذكرالاشارة التى معناها المتبادر هو الدلالة الغير الصريحة.

فصل [الخامس] فى اقسام القضية الشرطية

[٢٥٧] ***الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير*** صدق نسبة ***اخرى او بنفيها*** اى بنفى نسبة على تقدير نسبة اخرى. قد عرفت فيما سلف ان الشرطية قضية لم يكن الحكم فيها بثبوت شيئ لشيئ او سلبه عنه.

[٢٥٨] فهى اما متصلة او منفصلة. لانه ان حكم فيها بثبوت النسبة على تقدير نسبة اخرى اى بوقوع اتصال نسبة بنسبة اخرى او بنفيه اى بلاوقوع ذلك الاتصال فهى متصلة. الاولى موجبة، والثانية سالبة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

[٢٥٩] **و**المتصلة قسمان ***لزومية ان كان ذلك*** اى الحكم بالاتصال او بنفيه ***لعلاقة*** كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ***والا*** اى وان لم يكن ذلك لعلاقة ***ف***هى ***اتفاقية*** كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق. فمادة المتصلة منحصرة فى مادة اللزومية والاتفاقية. وقد يصرح فيها باللزوم او الاتفاق، وقد لا يصرح بشئ منهما. والمراد بالعلاقة ههنا ما يقتضى الاتصال بين الطرفين فى نفس الامر كالعلية والتضايف. لكن لا مطلقا، بل بشرط كونها مشعورا

---

[680] فان الدوام والاطلاق نقيضان.

[681] فان الضرورة والامكان نقيضان.

[682] اى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية.

بها للحاكم بذلك الاتصال. والا لم يصدق موجبة اتفاقية اصلا ضرورة ان مطلق الاتصال الواقع فى نفس الامر بين الطرفين لا بد من علة تقتضيها فى نفس الامر.

[٢٦٠] وقوله ***ومنفصلة*** عطف على قوله متصلة اى الشرطية منفصلة ***ان حكم فيها بتنافى نسبتين او لا تنافيهما*** **[44]** اى بوقوع التنافى بين نسبتين او لا وقوعه. الاولى موجبة، والثانية سالبة سواء كان التنافى ***صدقا وكذبا وهى الحقيقية، او صدقا فقط فمانعة الجمع، او كذبا فقط فمانعة الخلو.*** يعنى ان اعتبر ذلك التنافي فى الصدق والكذب اى فى التحقق والانتفاء سميت منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا، وليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا واما ان يكون كاتبا. وان اعتبر فى الصدق فقط سميت منفصلة مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشيئ شجرا واما ان يكون حجرا، وليس اما ان يكون زيد انسانا او ناطقا. وان اعتبر فى الكذب فقط سميت منفصلة مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشيئ لا شجرا و اما ان يكون لا حجرا او ليس اما ان يكون هذا انسانا او فرسا.

[٢٦١] وانما فسر الصدق والكذب فى تعريف المنفصلة بالتحقق والانتفاء، لا بمطابقة الحكم للواقع وعدم مطابقته له لوجهين. احدهما ان الصدق والكذب بهذين المعنيين مختصان بالاخبار واطراف الشرطيات ليست[683] منها. وثانيهما انهما لو حملا على هذين المعنيين، لزم ان يكون قولنا اما ان يكون زيد نائما او مستيقظا منفصلة كاذبة مع انها صادقة قطعا. وذلك لانه لا منافات[684] بين صدق[685] قولنا زيد نائم، وصدق قولنا زيد مستيقظ ضرورة ان صدق[686] المطلقة[687] دائم، بل المنافاة انما هى بين تحقق مضمونيهما.

---

[683]لانها خرجت عن الاخبارية باداة الشرط.

[684]وهو يستلزم كذب الشرطية المنفصلة الموجبة. فتفسير الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها فى تعريفها يستلزم كذبها لان مستلزم المستلزم مستلزم.

[685]اى مطابقته للواقع.

[686]بالمعنى المطابقة للواقع.

[687]يعنى ان قول زيد مستيقظ مطلقة عامة. وكذا قولنا زيد نائم مطلقة عامة، واتصاف الموضوع بالمحمول فيها بالفعل وان كان اعم من ان يكون فى بعض الاوقات. الا انه يصدق دائما ان الموضوع متصف به بالفعل فى بعض الاوقات. فح {حينئذ} لا يكون بينهما منافات فى الصدق بمعنى المطابقة للواقع، بل المنافات انما هى بين تحقق مضمونيهما. فصدق القضية المذكورة انما هوعلى تقدير نفسير الصدق والكذب بالتحقق والانتفاء.

[٢٦٢] واعلم ان مانعة الجمع يطلق فى الاصطلاح على ثلثة معان. احدها، ما حكم فيها بالتنافي فى الصدق فقط اى و بعدم التافي فى الكذب. وثانيهما، ما حكم فيها بالتنافى فى الصدق فقط اى لم يحكم فيها بالتنافى فى الكذب سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشيئ منهما. وثالثها،[688] ما حكم فيها بالتنافى فى الصدق مطلقا اى سواء حكم بالتنافى فى الكذب او بعدم التنافى فيه او لم يحكم بشيئ منهما.

[٢٦٣] وكذا ما نعة الخلو تطلق على ما حكم فيها بالتنافى فى الكذب فقط اى وبعدم التنافى فى الصدق، وعلى ما حكم فيها بالتنافى فى الكذب فقط اى لم يحكم بالتنافى فى الصدق سواء حكم بعدم التنافى فيه او لم يحكم بشيئ منهما، وعلى ما حكم فيها بالتنافى فى الكذب مطلقا اى سواء حكم بالتنافى فى الصدق او بعدم التنافى فيه او لم يحكم بشيئ منهما.

[٢٦٤] والنسبة بين هذه المعاني ان الثاني من معاني كل واحد منهما اعم من المعنى الاول لهما بحسب الحمل، ومن الحقيقية بحسب[689] التحقق. والثالث من معاني كل منهما اعم من المعنيين الاولين لهما، ومن الحقيقية بحسب الحمل. اذا عرفت هذا فقيد فقط فى تعريف مانعة الجمع ومانعة الخلو صالح لان يحمل على كل واحد من المعنيين الاولين[690] لهما. لكن لا بد ههنا حيث[691] وقع فى تعريف المنفصلة مطلقا ان يحمل على المعنى الثانى الذى هو اعم لئلا يختل تعريفها جمعا.

[٢٦٥] ***وكل منها*** اى من الحقيقية، ومانعة الجمع، ومانعة الخلو ***عنادية ان كان التنافى لذات الجزئين*** اى ان حكم بالتنافي لذات الجزئين سميت عنادية كقولنا البتة اما ان يكون

---

[688]وان لم يمكن ارادته ههنا لانه ينافى قيد فقط.

[689]اى لا بحسب الحمل. لانه لا يصح حمل المعنى الثانى على المنفصلة الحقيقية بان يقال كل ما حكم فيه بالتنافى بين الجزئين فى الصدق والكذب معا هو ما حكم فيه بالتنافى فى الصدق فقط او الكذب فقط. لانهما متباينان بحسب المفهوم لكنه اعم من الحقيقية بحسب التحقق.

[690]اى الاول والثانى لا على الثالث لانه ينافى قيد فقط.

[691]قوله حيث وقع اى قيد فقط فى تعريف المنفصلة مطلقا اى حال كونها شاملة للاقسام الثلثة. فان قوله ان حكم فيها الى قوله او كذبا فقط تعريف للمنفصلة مطلقا. فح {حينئذ} ان اريد بقيد فقط فى تعريف مانعة الجمع والخلو المعنى الاول لا يكون تعريف المنفصلة جامعا. لانه يخرج عنه منفصلة حكم فيها بالتنافى فى الصدق ولم يحكم بشئ من التنافى وعدمه فى الكذب. وكذا يخرج عنه منفصلة حكم فيها بالتنافى فى الكذب ولم يحكم بشئ من التنافى وعدمه فى الصدق. واما اذا اريد به المعنى الثانى فلا يخرد شئ منهما عنه وهو ظاهر.

هذا العدد زوجا او فردا. ***والا*** اى وان لم يكن الحكم بالتنافى لذات الجزئين ***فاتفاقية*** كقولنا اما ان يكون زيد اسود او كاتبا اتفاقا. فمادة كل واحد منها منحصرة فى العنادية والاتفاقية. وقد يصرح فيها بما[692] يدل على [العناد] او الاتفاق، وقد لا يصرح بشيئ منهما. والمراد بالتنافى لذات الجزئين ان يكون فيهما او فى احدهما ما يقتضى التنافي بينهما بان يكون مفهوم كل واحد منهما مع قطع النظر عن خصوص المادة نقيضا[693] للاخر، او مساويا[694] لنقيضه فى الحقيقية واخص[695] من نقيض الاخر فى مانعة الجمع، واعم من[696] نقيض الاخر فى مانعة الخلو كما يظهر بادنى تأمل.

[٢٦٦] ***ثم الحكم فى [45] الشرطية ان كان على جميع التقادير*** الثابتة ***للمقدم فكلية، او*** على ***بعضها مطلقا*** غير معين ***فجزئية، او*** بعضها ***معينا فشخصية، والا*** اى وان لم يكن الحكم فيها على جميع التقادير ولا على بعضها المطلق، ولا المعين ***فمهملة*** لاهمال بيان التقادير. وهذا تقسيم ثان للشرطية الى المحصورة الكلية، والجزئية، والمخصوصة، والمهملة. وكما ان الحملية تنقسم اليها باعتبار الموضوع، كذلك الشرطية تنقسم اليها باعتبار المقدم. لكن انقسام الحملية اليها باعتبار نفس[697] الموضوع او ما صدق عليه من الافراد، وانقسام الشرطية اليها باعتبار تقادير المقدم اى اوضاعه.

[٢٦٧] فان كانت الشرطية لزومية او عنادية يعتبر الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم سواء كانت ممكنة فى حد ذاتها اولا. فان كان الحكم فيها على جميع تلك الاوضاع، او على بعضها فهى محصورة كلية، او جزئية كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا وقد يكون اذا كان الشيئ

---

[692] كقولنا البتة وقولنا اتفاقا.

[693] فينتفع اجتماعها وارتفاعها جميعا كالموجود والمعدوم.

[694] كالزوج والفرد.

[695] كالحجر والشجر. فان كل واحد منهما اخص من نقيض الاخر. فان كل حجر لا شجر بلا عكس كلي. وكذا كل شجر لا حجر بلا عكس كلي. والخاص يستلزم العام فيثبت منع الجمع بينهما.

[696] كاللاحجر واللاشجر. فان كلا منهما اعم من نقيض الاخر. فان اللاحجر اعم من الشجر. وكذا اللاشجر اعم من الحجر. ويلزم من ارتفاع العام ارتفاع الخاص فيثبت منع الخلو.

[697] الشق الاول اشارة الى ما ذهب اليه بعضهم من ان الحكم فى جميع انواع القضايا على مفهوم الموضوع لا على افراده الا بالعرض بمعنى ان الحكم وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد، وينطبق عليه فيما عدا الطبيعية. والشق الثانى اشارة الى ما اشتهر من ان الحكم فيما عذا الطبيعية على الافراد.

حيوانا كان انسانا ودائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا وقد يكون اما ان يكون الشيئ حيوانا او فرسا. وان كان الحكم فيها على وضع معين من تلك الاوضاع فهى شخصية ومخصوصة كقولنا ان جئتني على تقدير طلوع الشمس غدا اكرمتك وهذا الشيئ على تقدير كونه عددا اما ان يكون زوجا او فردا. وان كان الحكم فيها على وضع او اوضاع منها[698] فى الجملة فهى مهملة كقولنا ان جاء زيد يفر عمرو. وان كانت الشرطية اتفاقية يعتبر الاوضاع المجتمعة مع المقدم بالفعل سواء كانت محصورة او مخصوصة او مهملة كقولنا كلما كان او قد يكون اذا كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا.

[٢٦٨] والمراد باوضاع المقدم، الاحوال العارضة له بالقياس الى ما عداه من الامور المقارنة له بالامكان او بالفعل. ومنهم من فسرها بالنتايج الخاصلة من المقدم مع القضايا الممكنة الصدق معه كما اذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا. فان قولنا زيد ناطق نتيجة حاصلة من قولنا زيد انسان، وكل انسان ناطق فتعد من اوضاع المقدم. قيل وفيه بعد لا يخفى مع انه لا يتناول الاحوال الجزئية، والكلية البديهية. فالتفسير الاول اعم واشمل. وانما فسرنا التقادير بالاوضاع، لا بالازمنة، ولا بهما على اختلاف عبارات القوم فيها. لان شمول الاوضاع يستلزم شمول الازمنة من غير عكس على ما لا يخفى. فالاكتفاء بالاوضاع اولى كما اختاره المصنف فى شرح الشمسية.

[٢٦٩] وانما لم يعتبر الطبيعية فى الشرطية اصلا اقتصارا على ما هو المعتبر فى الحمليات. اذ الطبيعيات منها غير معتبرة عندهم لعدم اعتبارها فى العلوم.

[٢٧٠] ***وطرفا الشرطية*** المتصلة والمنفصلة ***فى الاصل***، اى قبل كونهما طرفين لها ***قضيتان حمليتان او متصلتان او منفصلتان او مختلفاتان***.

[٢٧١] فالمتصلة المركبة من حمليتين كقولنا كلما كان الشيئ انسانا فهو حيوان، ومن متصلتين كقولنا كلما كان الشيئ انسانا فهو حيوان فكلما لم يكن الشيئ حيوانا لم يكن انسانا، ومن منفصلتين كقولنا كلما كان دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون منقسما بمتساويين او غير منقسم بمتساويين، ومن مختلفتين فحينئذ اما ان تكون مركبة من حملية ومتصلة

[698] اى من الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم.

كقولنا[699] ان كانت الشمس علة لوجود النهار فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكقولنا كلما كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فوجود النهار لازم لطلوع الشمس، واما ان تكون مركبة من حملية ومنفصلة كقولنا ان كان هذا عددا فهو اما زوج او فرد وكقولنا كلما كان هذا اما زوجا او فردا كان عددا، واما ان تكون مركبة من متصلة ومنفصلة كقولنا كلما كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار **[46]** موجود فدائما اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا وكقولنا ان كان دائما اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.

[٢٧٢] والشرطية المنفصلة المركبة من حمليتين كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا، ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فلم يكن النهار موجودا، ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا واما ان يكون هذا العدد لا زوجا او لافردا، ومن مختلفتين فحينئذ اما ان تكون مركبة من حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا، واما ان تكون مركبة من حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون هذا ليس عددا واما ان يكون اما زوجا او فردا، واما ان تكون مركبة من متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا هذا.

[٢٧٣] واعلم ان ما ذكره المصنف ههنا مبني على ان الجملة الانشائية الواقعة جزاء مأولة بالجملة الخبرية عند المنطقيين على ما يستفاد من تصريحاتهم كقولنا ان جاءك زيد فاكرمه فانه يأول عندهم بمثل وجب عليك اكرامه هذا. ولابد من انتهاء الاطراف الغير الحملية الى الحمليات قطعا. والا لزم التسلسل فى ادراكات تفصيلية مترتبة مجتمعة فى الوجود الذهني فى نفس الامر. وهو باطل ببرهان التطبيق مثلا. ***الا انها***، اى طرفي الشرطية ***خرجتا*** بسبب ***اداة الاتصال*** كان واذا مثلا، ***واداة الانفصال*** كاو واما ***عن التمام***. سوق كلامه ههنا كما صرح به فى شرحه للشمسية يدل على، ان المانع من تعلق الحكم باطراف الشرطية هو ادوات الشرط ، لا غير. فمجرد حذف الادوات يحصل الحكم، ويصير اطرافها قضايا بالفعل.

[699]على تقدير كون الحملية مقدما والمتصلة تاليا. وقوله وكقولنا كلما الخ على تقدير عكس ذلك. وقس على هذا ما سياتى.

[٢٧٤] واورد عليه ان اطراف الشرطية قد يكون بديهية الكذب كما فى قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا. فبداهة كذبها ايضا مانعة من تعلق الحكم بها. ولو سلم فلا يكفى ارتفاع المانع، بل لا بد فى تعلق الحكم بها من امر اخر غير ارتفاع المانع كتوجه العقل مثلا.

[٢٧٥] اقول الجواب عن الاول، انا سلمنا[700] ان سوق كلامه ههنا بناء على ما صرح به فى شرحه للشمسية يدل على ذلك. لكن حصر المانع من تعلق الحكم بها فى ادوات الشرط بناء على النظر الى مفهوم القضية من حيث انها قضية مع قطع النظر عن خصوص المادة. ولا شك ان بداهة الكذب ناشية من خصوص المادة. وعن الثاني، بان المراد بحصول الحكم بمجرد حذف الادوات كون الحكم مفهوما من ظاهر القضية، وان لم يكن حاصلا فى ذهن الحاكم فى نفس الامر غاية الامر. انه تسامح فى العبارة لظهور المراد، والامر فيه سهل.

فصل [السادس] فى التناقض

[٢٧٦] ***التناقض*** عند المنطقيين، ***اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته*** اى لذات الاختلاف ***من صدق كل*** منهما ***كذب*** القضية ***الاخرى، وبالعكس*** اى يلزم لذاته من كذب كل منهما صدق الاخرى.

[٢٧٧] واعلم ان التناقض فى الاصطلاح اعم من ان يكون فى القضايا او فى المفردات لشيوع استعماله فى المفردات ايضا كما سبق فى بحث النسب،[701] وسيجيئ فى بحث عكس النقيض. والاصل فى الاستعمال الحقيقة.[702] ويؤيده قولهم نقيض كل شيئ رفعه، وجعلهم مطلق التناقض من اقسام التقابل. وحينئذ لا بد من تخصيص المعرف ههنا بالتناقض الذى هو من احكام القضايا بقرينة ان الكلام فيها. واما تعريف تناقض المفردات فمتروك للاكتفاء بمعرفته فى ضمن ما هو المشهور من بيان مطلق التناقض والنقيض، لا لانه يعرف بالمقايسة كما قيل. اذ لا[703] وجه للمقايسة ههنا **[47]** على ما لا يخفى.

---

[700] فيه اشارة الى منع ذلك.

[701] بين الكليين.

[702] فيكون التنافض مشتركا بينهما.

[703] اذ الاصطلاحات موقوفة على السماع ولا يجرى فيها المقايسة.

[٢٧٨] ثم الاختلاف اعم من ان يكون بين القضيتين او غيرهما. فاضيف اليهما لاخراج اختلاف غيرهما. واختلاف القضيتين اعم من ان يكون اختلافا هو التناقض او غيره. فقيد بقوله بحيث يلزم لذاته الخ لاخراج ما ليس تناقضا لانتفاء شرط من شروطه.

[٢٧٩] والمراد بقوله لذاته بصورته، اى صورة الاختلاف. وهى اختلاف صورة القضيتين مع قطع النظر عن مادتهما. ومعنى اللزوم بصورته ان يكون صورة اختلاف القضيتين بحيث اينما تحققت مع جميع وحداتهما يلزم من صدق كل واحدة منهما كذب الاخرى، اى يمتنع صدقهما معا ومن كذب كل واحدة[منهما صدق الاخرى، اى يمتنع كذبهما معا.

[٢٨٠] فقوله لذاته يخرج مثل اختلاف الموجبة الكلية والسالبة الكلية كقولنا كل انسان ناطق، ولا شيئ من الانسان بناطق، ومثل اختلاف الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية كقولنا بعض الانسان ناطق، وبعض الانسان ليس بناطق. لان الكليتين المذكورتين وان كان يلزم من صدق كل منهما كذب الاخرى وبالعكس، لكن هذين اللزومين ليسا بعتبار صورتهما، بل بخصوص مادتهما لتخلف اللزوم[704] الثاني عن صورتهما فى مثل قولنا كل حيوان[705] انسان، ولا شيئ من الحيوان بالسان. وكذا الجزئيتان المذكورتان وان كان يلزم من صدق كل منهما كذب الاخرى وبالعكس، لكن هذين اللزومين ايضا ليسا بحسب صورتهما لتخلف اللزوم[706] الاول عن صورتهما فى مثل قولنا بعض الحيوان[707] انسان، وبعض الحيوان ليس بانسان. فظهر ان قوله وبالعكس محتاج اليه فى التعريف. لان قوله لذاته انما يكون احترازا عن الكليتين باعتبار اللزوم الثاني الذى هو عكس اللزوم الاول كما ان احترازه عن الجزئيتن باعتبار اللزوم الاول. وبما ذكرنا من معنى اللزوم لذاته اتضح انه لا حاجه الى تقييد الاختلاف بالايجاب والسلب كما صرح به المصنف فى شرح الرسالة الشمسية، فتأمل!

[٢٨١] ***ولا بد*** فى تحقيق التناقض [بالمعنى المذكور فى الحمليات المحصورة او المهملة التى هى فى قوة المحصورة الجزئية ان كانت موجهة] ***من الاختلاف فى الكم***، اى اختلاف

---

[704] وهو قوله ومن كذب كل واحدة منهما صدق الاخرى.

[705] فانهما كاذبتان فلا تناقض بينهما اصلا.

[706] وهو قوله يلزم من صدق كل واحدة كذب الاخرى.

[707] لانهما صادقتان معا فلا تناقض بينهما.

القضيتين فى الكلية والجزئية، ***والكيف***، اى اختلافهما فى الايجاب والسلب، واختلافهما فى ***الجهة***، ومن ***الاتحاد*** اى اتحادهما ***فيما عداها*** اى فى غير هذه الامور من الموضوع، والمحمول، والزمان، والمكان، وغيرها[708] مما لا بد فيه من الوحدات الثمان المشهورة التى مرجعها الى وحدة النسبة الحكمية.

[٢٨٢] واما ان كانت غير موجهة فيكفى فى تناقضها الاختلاف فى الكم والكيف مع الاتحاد فى غيرهما، ضرورة ان نقيض الوقوع المطلق سلب الوقوع المطلق الذي هو اللاوقوع المطلق كما ان نقيض الوقوع المقيد بجهة سلب الوقوع المقيد بتلك الجهة الذي هو اللاوقوع المقيد بجهة اخرى.

[٢٨٣] واما الحمليات الشخصية والطبيعية، فان كانت موجهة يكفى فى تناقضها الاختلاف فى الكيف، والجهة مع الوحدات. وان كانت غير موجهة، يكفى فى تناقضها الاختلاف فى الكيف مع الوحدات.

[٢٨٤] واما الشرطيات، فيكفى فى تناقض محصوراتها الاختلاف فى الكم، والكيف مع الاتحاد فى غيرهما، وفى شخصياتها الاختلاف فى الكيف مع الاتحاد فى غيرها.

[٢٨٥] ولايبعد ان يراد بالاختلاف فى الجهة عدم الاتحاد فيها سواء كانتا مختلفتين فى الجهة او لم تكونا موجهتين ليشمل الحمليات الغير الموجهة والشرطيات ايضا، وان يراد بالاختلاف فى الكم عدم الاتحاد وفيه سواء اختلفتا فيه او لم تكونا محصورتين ليشمل الشخصيات مطلقا والطبيعيات كما ان المراد بالوحدات الثمان المشهورة عدم الاختلاف فيها لجواز ان لا يعتبر بعضها فى القضية لا وجودا ولا عدما. **[48]** وعلى هذا المراد بالاتحاد فى غيرهما اعم من الوحدات المشهورة ومما يحذو حذوها مما فى الشرطيات من وحدة المقدم والتالى وغيرهما كوحدة الاتصال، والانفصال، واللزوم، والاتفاق، والاطلاق، والعناد، والاتفاق، وغيرها، بل اعم من تلك الوحدات الثمان وغيرها فى الحمليات كوحدة الالة، والمحل، والمفعول به، والحال، والتمييز، وغيرها كقولنا زيد كاتب بالقلم الواسطي، وليس بكاتب بالقلم الغير الواسطي، وزيد كاتب فى الكاغد الهندي، وليس بكاتب فى الكاغد السمرقندي، وزيد ضارب عمرا او قائما او نفسا، وزيد ليس بضارب بكرا او

[708] كالشرط، والاضافة، والجزء، والكل، والقوة، والفعل.

راكبا او ابا. فظهر ان كلام المصنف شامل لشرائط التناقض فى القضايا مطلقا. وما اشتهر فى كلام القوم من بيان الشرائط مختل من وجوه كذا افاد بعض الفضلاء.

[٢٨٦] ***والنقيض للضرورية*** التي حكم فيها بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع موجودا، هو ***الممكنة العامة*** التى حكم فيها بعدم ضرورة خلاف النسبة. فنقيض قولنا كل انسان حيوان بالضرورة قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العام.

[٢٨٧] ***و***النقيض ***للدائمة*** التى حكم فيها بدوام النسبة ما دام ذات الموضوع موجودا، هو ***المطلقة العامة*** التى حكم فيها بفعلية النسبة. فنقيض قولنا كل انسان حيوان دائما قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بالاطلاق العام.

[٢٨٨] ***و***النقيض ***للمشروطة العامة*** التى حكم فيها بضرورة النسبة ما دام وصف الموضوع ***الحينية الممكنة*** التى حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف عن الجانب المخالف للحكم. وهى من البسائط الغير الشهورة. فلهذا لم تذكر فيما سبق من البسائط المشهورة. فنقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا فولنا بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان الحيني.

[٢٨٩] ***و***النقيض ***للعرفية العامة*** التى حكم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع، ***الحينية المطلقة*** التى حكم فيها بفعلية النسبة فى بعض اوقات وصف الموضوع. [وهى من البسائط الغير للمشهورة ايضا] فنقيض قولنا كل خمر مسكر ما دام خمرا قولنا بعض الخمر ليس بمسكر بالاطلاق الحيني.

[٢٩٠] واعلم ان المراد بالنقيض ههنا اعم من النقيض الحقيقى الذي هو رفع الشيئ او[709] عينه، ومما يساويه. ولهذا جعل نقيض الضرورية المطلقة بحسب الجهة الممكنة العامة. لان الممكنة العامة ليست نقيضا حقيقيا للضرورية المطلقة بحسب الجهة، بل هى مساوية لنقيضها. وذلك لان الامكان العام وان كان نقيضا حقيقيا للضرورة الذاتية بناء على ما مر من ان الامكان سلب الضرورة الذاتية من الجانب المخالف للحكم، لكن من حيث اعتبار الكمية يكون الممكنة العامة

[709] عطف على رفع الشئ فعين الشئ نقيض رفعه.

مساوية لنقيض الضرورية. فان نقيض الموجبة[710] الكلية حقيقة، هو رفعها على ما ذكر. وليس رفعها عين مفهوم السالبة الجزئية، بل هو لازم مساو لمفهوم السالبة الجزئية. [وعلى هذا فقس نقايض سائر المحصورات الموجهة وغير الموجهة] فالمعتبر من النقيض فى هذا الفصل ما هو اعم من النقيض الحقيقى، وما يكون مساويا له.

[٢٩١] ثم لا يذهب عليك ان المصنف[711] لما عد الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة من البسائط كان ينبغى ان يبين نقيضيهما ايضا، ثم يبين نقايض المركبات حتى يتم الكلام وينكشف المرام.

[٢٩٢] فنقيض الوقتية[712] المطلقة، الممكنة الوقتية وهى التى حكم فيها [بسلب] ضرورة النسبة فى وقت معين عن الجانب المخالف للحكم.

[٢٩٣] ونقيض المنتشرة[713] المطلقة، الممكنة الدائمة وهى التى حكم فيها بسلب الضرورة دائما عن الجانب المخالف **[49]** للحكم. فهما[714] ايضا من البسائط الغير المشهورة.

[٢٩٤] والنقيض للقضية ***المركبة*** هو المفهوم ***المردد بين نقيضى الجزئين*** بان يكون بينهما منع الخلو. لكن المفهوم المردد فى المركبة الجزئية بالنسبة الى كل فرد من افراد الموضوع.

[٢٩٥] وتوضيح ذلك ان المركبة ان كانت كلية فجزئاها بسيطتان كليتان. ونقيضاهما بسيطتان جزئيتان. فنقيضها المفهوم المردد بين هاتين الجزئيتين. والمتبادر من المفهوم المردد بينهما، اما منفصلة مانعة الخلو مرددة منهما او حملية مرددة المحمول بينهما. فيكون نقيض الوجودية اللادائمة الموجبة الكلية مثلا قولنا اما ان يصدق هذه الدائمة السالبة الجزئية، او يصدق هذه الدائمة الموجبة الجزئية، او قولنا الصادق اما هذه الدائمة السالبة الجزئية او هذه الدائمة الموجبة الجزئية. فنقيض قولنا كل انسان كاتب بالفعل لا دائما قولنا اما ان يصدق بعض الانسان

---

[710] كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة. فنقيض الحقيقي هو قولنا ليس كل انسان حيوانا بالامكان العام لا قولنا ليس بعض الانسان حيوانا بالامكان العام لكنه لازم مساو له.

[711] بخلاف اكثر المصنفين.

[712] التى حكم فيها بضرورة النسبة فى وقت معين.

[713] التى حكم فيها بضرورة النسبة فى وقت ما.

[714] اى الممكنة الوقتية والممكنة الدائمة.

ليس بكاتب دائما او بعض الانسان كاتب دائما او قولنا الصادق اما ان بعض الانسان ليس بكاتب دائما او ان بعض الانسان كاتب.[715]

[٢٩٦] وان كانت جزئية فجزئاها بسيطتان جزئيتان. ونقيضاهما كليتان. فنقيضها ليس مفهوما مرددا بينهما باحد الوجهين المذكورين لكذبها[716] مع المفهوم المردد بينهما فى مثل[717] قولنا بعض الجسم حيوان بالفعل لا دائما ضرورة ان بعض الجسم حيوان دائما، وبعضه ليس بحيوان دائما. فلا بد ان يؤخذ نقيضها مفهوما مرددا بالنسبة[718] الى كل فرد فرد من افراد الموضوع.

[٢٩٧] وحاصله حملية موجبة كلية مرددة المحمول مركبة من موضوع الاصل ومفهوم مردد بين مفهومي النقيضين حتى يمتنع اجتماعهما[719] صدقا[720] وكذبا.[721] فنقيض المثال[722] المذكور قولنا كل[723] جسم اما ليس بحيوان دائما او حيوان دائما. ولا شك فى صدقه[724] دون الاصل فحصل التناقض بينهما.

---

[715]هذا توضيح لقوله لكن فى الجزئية بالنسبة الى كل فرد.

[716]اى لاجتماع كذب المركبة الجزئية مع كذب المفهوم المردد فيما يكون المحمول فيه ثابتا دائما لبعض افراد الموضوع ومسلوبا عن الافراد الباقية كما فى مثل قولنا بعض الجسم حيوان بالفعل لا دائما فهو كاذب فلو كان نقيضه المفهوم المردد بين النقيضين لقلت اما كل جسم حيوان دائما او لا شئ من الجسم بحيوان دائما. ولا شك فى كذبهما كالاصل فلاتناقض لعدم صدق احديهما وكذب الاخرى.

[717]اى اذا كان الموضوع اعم من المحمول والمحمول لازما للموضوع فى بعض المواد دائما وغير لازم فى بعض اخر دائما.

[718]اى لا بالنسبة الى جميع الافراد.

[719]اى اجتماع الجزئية والمفهوم المردد بينهما.

[720]اى تحققا.

[721]اى انتفاء.

[722]اى قولنا بعض الجسم حيوان بالفعل لا دائما.

[723]اى كل فرد من افراد الجسم محكوم عليه بالمفهوم المردد.

[724]لان الحكم بالمفهوم المردد على كل فرد فرد لا على جميع الافراد. ولا شك ان كل فرد فرد من افراد الجسم اما حيوان دائما او ليس بحيوان دائما. نعم لايصدق الحكم على جميع افراده بانه حيوان دائما او ليس بحيوان دائما.

فصل [السابع] فى العكس المستوى

[٢٩٨] ***العكس المستوى*** عند اهل هذا الفن، ***تبديل طرفي القضية***، اى الموضوع والمحمول، او المقدم والتالى ***مع بقاء الصدق*** الواقع[725] فى الاصل فى العكس، ***والكيف*** اى الايجاب والسلب بان يوافق العكس الاصل فى الايجاب او السلب.

[٢٩٩] واعلم ان العكس المستوى يطلق فى الاصطلاح على العمنى المصدري وهو الذي فسره المصنف. ومنه يشتق سائر الصيغ كقولهم عكست، وتعكس، وانعكست، وتنعكس وعلى القضية[726] الحاصلة بذلك المعنى المصدري.

[٣٠٠] والمراد من تبديل الطرفين هو التبديل المغير تغييرا معتدا به حتى يخرج تبديل طرفي المنفصلة بناء على انهم قالوا لا عكس[727] فى المنفصلات. ويحتمل ان يكون مرادهم انه ليس للمنفصلات عكس معتد به. فحينئذ لا حاجة الى تخصيص التبديل فى التعريف بما ذكر.

[٣٠١] والمراد ببقاء الصدق لزوم بقاء الصدق المفروض[728] فى الاصل فى الفرع لذاته بلا واسطة، بمعنى انه لو فرض الاصل صادقا، لزم منه لذاته مع قطع النظر عن خصوص المادة صدق الفرع بلا واسطة فرع اخر ليدخل[729] فى التعريف عكس القضية الكاذبة كتبديل قولنا كل انسان فرس بقولنا بعض الفرس انسان، وليخرج[730] عنه تبديل طرفى القضية بحيث يحصل منه قضية لازمة الصدق مع الاصل بخصوص المادة كتبديل الموجبة الكلية بالموجبة الكلية فى قولنا كل انسان ناطق، وكل ناطق انسان، وليخرج[731] عنه تبديل طرفيها بحيث تحصل منه قضية اعم من

---

[725] سواء كان فى نفس الامر او بمجرد الفرض كما سنقف عليه.

[726] وهى الحاصل بالمصدر على مذهب من قال ان الحاصل من الضرب هو الالم الحاصل منه. واما على مذهب من قال ان الحاصل منه الضاربية او المضروبية الواقعة فى الخارج فالقضية الحاصلة تكون حاصل الحاصل بالمصدر لانفس الحاصل.

[727] لعدم الامتياز بين طرفيها الا بحسب الوضع لا بحسب الطبع.

[728] المراد به ما يمكن جعله مقدما للشرطية وهو اعم من ان يكون متحققا فى نفس الامر.

[729] ناظرا الى تقييد الصدق بالمفروض.

[730] ناظرا الى قوله لذاته مع قطع النظر الخ.

[731] ناظرا الى قوله بلاواسطة فرع اخر.

العكس كتبديل طرفي السالبة[732] الكلية بحيث تحصل سالبة جزئية. فعند التحقيق العكس المستوي بالمعنى المصدري، تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه **[50]** اخص قضايا لازمة لها لذاتها موافقة لها فى الكيف اى قضية لازمة لها لذاتها لا يكون قضية اخص منها لازمة لها لذاتها كذلك.

[٣٠٢] وبالمعنى الحاصل بالمصدر اخص قضايا حاصلة بتبديل طرفى القضية لازمة للاصل لذاته موافقة له فى الكيف. فلا بد فى اثبات انعكاس قضية الى قضية من بيان لزوم ذلك العكس للاصل فى جميع المواد بدليل او تنبيه، ومن بيان عدم لزوم قضية اخص منه كذلك بتخلفه عنها فى بعض المواد كما قال المصنف.

[٣٠٣] ***والموجبة انما تنعكس جزئية***. ولا تنعكس كلية ***لجواز عموم المحمول*** من الموضوع ***او*** عموم ***التالى*** من المقدم. يعنى ان الموجبة كلية كانت او جزئية تنعكس موجبة جزئية، لا كلية، للزومها لهما فى جميع المواد، وعدم لزوم الموجبة الكلية لشيئ منهما فى جميعها لتخلفها عنهما فيما اذا كان المحمول اعم من الموضوع، او التالى اعم من المقدم كما فى قولنا كل انسان حيوان، وقولنا كلما كان الشيئ انسانا كان حيوانا. اذ لا يصدق العكس هناك كلية مع صدق الاصلين. فهما ينعكسان قولنا بعض الحيوان انسان، وقولنا قد يكون ان كان الشيئ حيوانا كان انسانا، لا قولنا كل حيوان انسان، ولاقولنا كلما كان الشيئ حيوانا كان انسانا لكذبهما مع صدق اصلهما.

[٣٠٤] ***والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية***. ***والا*** اى وان لم تنعكس سالبة كلية ***لزم سلب الشيئ عن نفسه***، وهو محال. وتوضيحه ان السالبة الكلية تنعكس كنفسها فى الكم[733] بشرط ان يكون من الموجهات التى سيذكر انها منعكسة وهى الدائمتان،[734] والعامتان،[735] والخاصتان.[736] والحاصل ان السالبة الكلية الضرورية مثلا تنعكس[737] سالبة كلية دائمة. والا لزم

---

[732]فان قولنا لاشئ من الحيوان بحجر ينعكس قولنا لا شئ من الحجر لحيوان ويمكن تحصيل سالبة جزئية منه. بواسطة هذا العكس وهى اعم منه اعنى قولنا بعض الحجر ليس بحيوان.

[733]اى لا فى الجهة كما ستعرف وجه ذلك.

[734]اى الضرورية والدائمة.

[735]اى المشروطة العامة والعرفية العامة.

[736]اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة.

امكان سلب الشيئ عن نفسه. وذلك، لانها لو لم يستلزمها فى جميع المواد، لا مكن صدق نقيضها[738] معها فى بعض المواد. وهما[739] ينتجان سلب الشيئ عن نفسه، فيلزم امكان سلب الشيئ عن نفسه. ومن البين ان سلب الشيئ عن نفسه محال، وامكان المحال محال ايضا. مثلا اذا صدق قولنا لا شيئ من ج ب بالضرورة، لزم ان يصدق معه قولنا لا شيئ من ب ج دائما فى جميع المواد. والا لامكن ان يصدق معه نقيضه فى بعض المواد، وهو قولنا بعض ب ج بالاطلاق العام. وينتظم منهما قياس من الشكل الاول بان يقال بعض ب ج بالاطلاق العام، ولا شيئ من ج ب بالضرورة ينتج بعض ب ليس ب بالضرورة وهو سلب الشيئ عن نفسه. لا يقال النتيجة سالبة، وصدقها لا يستدعى وجود الموضوع، وسلب الشيئ المعدوم عن نفسه ليس بمحال فضلا[740] عن امكانه. لانا نقول موضوع هذه السالبة لا بد ان يكون موجودا. لانه موضوع الصغرى الموجبة. فيلزم سلب الموجود عن نفسه، وهو محال لا محالة. وكذا القياس فى انعكاس السوالب الكلية من سائر الموجهات الست المذكورة الى عكوسها كلية على ما سينكشف عن قريب. قيل ويتجه على الكل انه انما يتم اذا كان الاصل صادقا. واما اذا كان كاذبا ففيه تأمل، لجواز استلزام المحال محالا اخر. اقول قد عرفت ان من الواجب ههنا كون الاصل مفروض الصدق. ولا شك انه يتم الدليل المذكور حينئذ وان لم يكن صادقا فى الواقع. واما الاصل الذى فرض كذبه فلا عكس له بالمعنى المذكور. ولسنا بصدد اثباته اصلا.

[٣٠٥] والسالبة ***الجزئية لا تنعكس اصلا*** لا كلية، ولا جزئية ***لجواز عموم الموضوع او المقدم*** كما فى قولنا ليس بعض الحيوان بانسان، وفى قولنا قد يكون اذا كان **[51]** الشيئ حيوانا لا يكون انسانا. اذ لا يصدق العكس فيهما اصلا لا كلية ولا جزئية مع صدق الاصلين ضرورة ان كل انسان حيوان، وكلما كان الشيئ انسانا كان حيوان. واما صدق عكسها احيانا لخصوص المادة، فلا عبرة به نحو قولنا بعض الحجر ليس بانسان، وبعض الانسان ليس بحجر.

---

[737]بالمعنى الذى مر ذكره اعنى انه قد اخذ فيه لزوم العكس للاصل فح {حينئذ} ينطبق المدعى على الدليل اعنى قوله لانها لو لم يستلزمها الخ.

[738]وهو موجبة جزئية مطلقة عامة.

[739]اى السالبة الكلية ونقيضها.

[740]اى فضلا عن ان يكون امكانه محالا.

[٣٠٦] واورد على هذا الدليل ان كون الموضوع اعم من المحمول فى السالبة الجزئية الحملية. انما يدل على عدم انعكاسها الى السالبة الجزئية الدائمة او الضرورية، لا على عدم انعكاسها مطلقا. اذ ربما يصدق [عكس] سلب الاعم مطلقا عن بعض افراد الاخص بجهة اخرى[741] كالاطلاق العام والامكان العام [فى عكس سلب الاخص مطلقا عن بعض افراد الاعم بجهة اخرى كذلك مثلا يصدق فى عكس] قولنا[742] ليس بعض الساكن بالارادة متحركا بالارادة بالاطلاق العام او بالامكان العام. فان الساكن بالارادة اخص مطلقا من المتحرك بالارادة. لان كل ساكن بالارادة متحرك بالارادة بدون العكس الكلي. فان الافلاك متحركة بالارادة مع امتناع السكون فيها على زعم الحكماء.

[٣٠٧] وايضا لو تم ما ذكره لدل على عدم انعكاس السالبة الجزئية المشروطة[743] الخاصة والعرفية[744] الخاصة ايضا. واللازم باطل. بيان الملازمة ان عموم الموضوع من المحمول متحقق فى قولنا بالضرورة او دائما ليس بعض المتحرك بالارادة ساكنا بالارادة ما دام متحركا بالارادة لا دائما. وبيان بطلان اللازم انهما تنعكسان سالبة جزئية عرفية خاصة كما سيصرح به المصنف فى بحث عكس النقيض فيقال فى عكس المثالين المذكورين دائما ليس بعض الساكن بالارادة متحركا بالارادة ما دام ساكنا بالارادة لا دائما. فالصواب ان يستدل[745] على عدم انعكاس السالبة الجزئية فى غير الخاصتين المذكورتين بما اشتهر فيما بينهم من ان ما عداهما قضايا معدودة اخص بعضها الضرورية، واخص بعضها الوقتية.

[٣٠٨] والسالبة الجزئية لا تنعكس منهما لصدق قولنا بعض الحيوان ليس بانسان بالضرورة مع كذب قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العام ضرورة ان كل انسان حيوان بالضرورة، ولصدق قولنا ليس بعض القمر منحسفا بالضرورة وقت التربيع لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض المنخسف قمرا بالامكان العام ضرورة ان كل منخسف قمر بالضرورة. ومن البين ان

---

[741] اى غير الدوام والضرورة.

[742] وهو الاصل الذى هو سالبة جزئية موضوعها اعم من محموله مع انها منعكسة.

[743] وهى التى حكم فيها بالضرورة الوصفية بشرط الوصف العنواني المقيدة باللادوام الذاتي.

[744] وهى التى حكم فيها بالدوام الوصفى المقيدة باللادوام الذاتى.

[745] فان قلت مقتضى هذا الدليل ان لا ينعكس قولنا ليس بعض المتحرك بالارادة ساكنا بالارادة بالاطلاق العام او الامكان العام مع انه ينعكس قولنا ليس بعض الساكن بالارادة متحركان بالارادة بالاطلاق العام او الاكمان العام كما سبق قلنا انه لخصوص المادة فلا عبرة به اصلا.

عدم[746] انعكاس الاخص ملزوم لعدم انعكاس الاعم مطلقا. هذا وما ذكر الى ههنا بيان العكس المستوى بحسب الكم. وههنا شرع فى بيان العكس بحسب الجهة، فقال:

[٣٠٩] ***واما*** بيان العكس ***بحسب الجهة*** فحال كونها[747] ***من الموجبات تنعكس الدائمتان*** اى الضرورية والدائمة ***والعامتان*** اى المشروطة العامة والعرفية العامة ***حينية مطلقة*** وهى التى حكم فيها بفعلية النسبة فى بعض اوقات وصف الموضوع وهى من البسائط الغير المشهروة كما سبق.

[٣١٠] مثال الضرورية قولنا كان انسان حيوان بالضرورة. فعكسه قولنا[748] بعض الحيوان انسان فى بعض اوقات وصف الموضوع. ومثال الدائمة قولنا كل انسان حيوان دائما. فعكسه قولنا بعض الحيوان انسان فى بعض الاوقات. ومثال المشروطة العامة قولنا بالضرورة كل خمر مسكر ما دام وصف **[52]** الموضوع موجودا. وعكسه بعض المسكر خمر فى بعض اوقات وصف الموضوع. ومثال العرفية العامة قولنا كل خمر مسكر ما دام وصف الموضوع موجودا. وعكسه بعض المسكر خمر فى بعض اوقات وصف الموضوع.

[٣١١] وتنعكس ***الخاصتان*** اى المشروطة الخاصة، والعرفية الخاصة ***حينية لا دائمة***[749] اى حينية مقيدة باللادوام الذاتي.

[٣١٢] مثال المشروطة الخاصة قولنا بالضرورة كل ج ب ما دام ج لا دائما. فعكسه بعض[750] ب ج حين هو ب لا دائما. ومثال العرفية الخاصة قولنا دائما كل ج ب ما دام ج لا دائما. فعكسه بعض ب ج حين هو ب لادائما.

---

[746]فاسالبة الجزئية كما لم تنعكس من الضرورية والوقتية كذلك لا تنعكس فما هو اعم منهما مما عدا الخاصتين. فان لازم العام لازم [لان العام لازم للخاص ولازم اللازم لازم] الخاص بالضرورة فلو انعكس العام لانعكس الخاص بالضرورة فلما ينعكس الخاص علم انه لا ينعكس العام بطريق الدليل الاني.

[747]اى القضية الموجهة.

[748]والا لصدق نقيضه وهو السالبة الكلية العرفية العامة اعنى قولنا لا شئ من الحيوان بانسان ما دام حيوانا. فنجعله كبرى والاصل صغرى هكذا كل انسان حيوان بالضرورة ولا شئ من الحيوان بانسان ما دام حيوانا، ينتج لا شئ من الانسان بانسان دائما ما دام انسانا وهو محال. وقس على هذا الدائمة والمشروطة العامة والعرفية العامة.

[749]وهى من المركبات الغير المشهورة.

[٣١٣] وتنعكس ***الوقتيتان*** اى الوقتية، والمنتشرة ***والوجوديتان*** اى الوجودية اللادائمة، والوجودية اللاضرورية ***والمطلقة العامة مطلقة عامة.***

[٣١٤] مثال الوقتية كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لا دائما. وعكسه قولنا بعض المنخسف قمر بالاطلاق العام. واذا بدل قولنا وقتا ما بوقت الحيلولة يصير هذا المثال مثالا للمنتشرة. ومثال الوجودية اللادائمة قولنا كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا دائما. وعكسه قولنا بعض المتنفس انسان بالاطلاق العام. ومثال الوجودية اللاضرورية قولنا كل انسان متنفس بالاطلاق العام لا بالرورة. وعكسه قولنا بعض المتنفس انسان بالاطلاق العام. ومثال المطلقة العامة، وعكسها معلوم من هذه الامثلة.

[٣١٥] ***ولا عكس للممكنين*** اى للممكنية العامة والممكنة الخاصة. تفصيل الكلام فى هذا المقام ان مفهوم القضية يرجع الى عقدين. احدهما، عقد الوضع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه. وثانيهما، عقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول. والاول تركيب تقييدى، والثانى تركيب خبري غير مقيد بجهة من الجهات، او مقيد باحدى الجهات المذكورة.

[٣١٦] واما عقد الوضع فالمعتبر فيه هو الاتصاف بالفعل بحسب نفس الامر على ظاهر مذهب الشيخ ابي علي. والاتصاف بالفعل بحسب الفرض على تحقيق مذهبه. والمعتبر فيه عند الفارابي امكان الاتصاف به وحده. اذا عرفت هذا فنقول ان الممكنة العامة والممكنة الخاصة تنعكسان ممكنة عامة على مذهب الفارابى وتحقيق مذهب الشيخ فى عقد الوضع ضرورة ان امكان صدق احد الوصفين على ما يمكن[751] صدق الاخر عليه، يستلزم امكان صدق الاخر على ما يمكن

---

[750]والا لصدق نقيضا جزئية ونقيض الجزء الاول قولنا لا شئ من ب ج دائما ما دام ب. لان نقيض الحينية المطلقة العرفية العامة كما سبق. فنجعله كبرى [والجزء الاول من] الاصل صغرى حتى يلزم الخلف، فنقول كل ج ب مادام ج ولاشئ من ب ج دائما مادام ب ينتج لا شئ من ج ج وهو محال. ونقيض الجزء الثانى اعنى اللادوام الذى هو سالبة جزئية مطلقة عامة ههنا هو الموجبة الكلية الدائمة اعنى قولنا كل ب ج دائما. فنجعله صغرى ونجعل الجزء الاول من الاصل كبرى تارة فنقول كل ب ج دائما وكل ج ب بالضرورة مادام ج، ينتج كل ب ب دائما وتارة اخرى نجعله صغرى ونجعل الجزء الثانى من الاصل كبرى. فنقول كل ب ج دائما ولاشئ من ج ب بالاطلاق العام ينتج لا شئ من ب ب والنتيجتان متنافيتان قطعا وكذا القياس فى البواقى.

[751]او يفرض صدق الاخر عليه كما هو تحقيق مذهب الشيخ.

صدقه عليه. فانه اذا صدق كل ج بالامكان ب بالامكان، يصدق بعض ب بالامكان ج بالامكان بلا خفاء. وكذا اذا صدق كل ج بالفرض ب بالامكان، يصدق بعض ب بالفرض ج بالامكان.

[٣١٧] ولا تنعكسان قطعا على ظاهر مذهب الشيخ فى عقد الوضع لجواز ان يكون العنوان صادقا على الذات بالفعل بحسب نفس الامر، والمحمول صادقا عليها بمجرد الامكان، دون الفعل بحسب نفس الامر كما فى قولنا كل حمار مركوب زيد بالامكان العام مع كذب قولنا بعض مركوب زيد حمار بالامكان العام، اذا فرضنا ان زيدا لم يركب فى عمره الا فرسا ضرورة انه لا شيئ من مركوب زيد وهو الفرس بحمار بالضرورة.

[٣١٨] فما ذكره المصنف مبنى على اختيار ظاهر مذهب الشيخ فى عقد الوضع. وكذا كلام بعض المتأخرين الذاهبين الى عدم انعكاسهما.[752] وما ذكره قدماء المنطقيين من انهما تنعكسان موجبة جزئية ممكنة عامة مبنى على اختيار مذهب الفارابي او على الختيار تحقيق مذهب الشيخ فيه. واما وجه توقف بعضهم فى انعكاسهما، وعدم انعكاسهما، فالظاهر انه التوفق فى اختيار احد المذاهب فيه. وكما ان ما ادعاه **[53]** القدماء من انهما تنعكسان موجبة جزئية ممكنة عامة مبنى على اختيار مذهب الفارابي او على اختيار تحقيق مذهب الشيخ فى عقد الوضع، كذلك ما[753] اقاموا

---

[752]اى الموجبتين الممكنتين.

[753]بوجوه ثلثة احدها الخلف لانه اذا صدق بعض ج ب بالامكان صدق بعض ب ج بالامكان. والا فلا شئ من ب ج بالضرورة و نضمه مع الاصل، ونقول بعض ج ب بالامكان ولا شئ من ب ج بالضرورة ينتج من الشكل الاول بعض ج ليس ج وانه محال.

وثانيها، الافتراض وهو ان يفرض ذات ج وب د فد ب بالامكان ود ج فبعض ب ج بالامكان وهو المط {المطلوب}

وثالثها، طريق العكس فانه لو كذب بعض ب ج بالامان لصدق فلا شئ من ب ج بالضرورة وينعكس الى لا شئ من ج ب بالضرورة وقد كان الاصل بعض ج ب بالامكان فيجتمع النقيضان. ولا يذهب عليك ان الال مبنى على انتاج الصغرى الممكنة فى الشكل الاول، والثانى مبنى على انتاجها فى الشكل الثالث. وانتاجها فى صغرى الشكل الاول والثالث مينى على مذهب الفارابى، او على تحقيق مذهب الشيخ فى عقد الوضغ. اذ على ظاهر مذهب الشيخ فيه يشترط فى انتاج الشكل الاول والثالث فعلية الصغرى لعدم تعدى الاكبر من الاوسط الى الاصغر مع الصغرى للممكنة ح {حينئذ}

واما على مذهب الفارابى، وتحقيق مذهب الشيخ فليست شرطا ضرورة ان الحكم حينئذ يتعدى من الاوسط الى الاصغر مع كون الصغرى ممكنة والثالث مبنى على انعكاس السالبة الكلية الضرورة كنفسها كما وجهة وهو ايضا مبنى على مذهب الفارابى او تحقيق مذهب الشيخ فيه. واما على ظاهر مذهب الشيخ فيه فهى انما تنعكس دائمة.

عليه من الدليل مبني على ذلك. وكذلك رد المتأخرين لدليلهم مبنى على اختيار ظاهر مذهب الشيخ كما فصله بعض[754] المحققين.

[٣١٩] ***ومن السوالب*** عطف على قوله فمن الموجبات اى العكس بحسب الجهة من السوالب اى من سوالب الموجهات ***تنعكس الدائمتان*** اى الضرورية والدائمة دائمة. لانه اذا صدق بالضرورة او دائما لا شيئ من ج ب فدائما لا شيئ من ب ج. والا فبعض ب ج بالاطلاق العام. وهو[755] مع الاصل ينتج بعض ب ليس ب، وانه محال.

[٣٢٠] وتنعكس ***العامتان*** اى المشروطة العامة، والعرفية العامة ***عرفية عامة***. لانه اذا صدق بالضرورة او دائما لا شيئ من ج ب ما دام ج، صدق لا شيئ من ب ج ما دام ب. والا فبعض ب ج حين هو ب، وهو مع الاصل ينتج بعض ب ليس ب، وهو محال.

[٣٢١] وتنعكس ***الخاصتان*** اى المشروطة الخاصة، والعرفية الخاصة ***عرفية لا {د}ائمة فى البعض.*** العرفية اللادائمة فى البعض قضية مركبة من غرفية عامة كلية، ومطلقة عامة جزئية. اما العرفية العامة فهى الجزء الاول، واما المطلقة العامة الجزئية. فهى مفهوم اللادوام فى البعض وهى من المركبات الغير المشهورة.

[٣٢٢] اذا عرفت هذا فنقول المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان عرفية عامة مقيدة باللادوام فى البعض. لانه اذا صدق بالضرورة او دائما لا شيئ من ج ب ما دام ج لا دائما، صدق لا شيئ من ب ج ما دام ب لا دائما فى البعض. والا لصدق نقيضا جزئية.

[٣٢٣] ونقيض الجزء الاول قولنا بعض ب ج بالفعل فى بعض كونه ب لما عرفت من ان نقيض العرفية العامة الحينية المطلقة. فنجعله صغرى، والجزء الاول من الاصل كبرى حتى

فظهر بما ذكرنا ان رد المتأخرين لهذه الادلة بان الاول والثانى مبنيان على انتاج الصغرى الممكنة فى الشكل الاول والثالث مع ان فعلية الصغرى شرط فى انتاجها. وبان الثالث مبنى على انعكاس السالبة الكلية الضرورية كنفسها كما وجهة مع انها منعكسة الى الدائمة مبنى على اختبارهم لظاهر مذهب الشيخ فى عقد الوضع كل ذلك ظاهر بالتأمل الصادق.

[754]ابو الفتح.

[755]اى نجعله صغرى ونجعل الاصل كبرى.

ينتج المحال. فنقول بعض ب ج بالفعل فى بعض اوقات كونه ب ولا شيئ من ج ب بالضرورة او دائما ما دام ج ينتج بعض ب ليس ب بالضرورة او دائما ما دام ب. فيلزم سلب الشيئ الموجود[756] عن نفسه، وهو محال.

[٣٢٤] ونقيض الجزء الثاني الذي هو مفهوم اللادوام فى البعض اعنى قولنا بعض[757] ب ج بالاطلاق العام هو السالبة الكلية الدائمة لما عرفت من ان نقيض المطلقة العامة الممكنة العامة اعنى قولنا لا شيئ من ب ج دائما. فنجعله كبرى، والجزء الثانى من الاصل وهو اللادوام الذى هو مطلقة عامة كلية موجبة،[758] اعنى قولنا كل ج ب بالاطلاق العام صغرى. فنقول كل ج ب بالاطلاق العام، ولا شيئ من ب ج دائما ينتج لا شيئ من ج ج دائما. وهو سلب الشيئ الموجود[759] عن نفسه، وهو محال.

[٣٢٥] ***والبيان*** اى بيان ثبوت الانعكاس على الوجه المذكور ***فى الكل*** اى فى جميع الموجبات الحملية الموجهة كلية كانت او جزئية غير الممكنتين والسوالب الكلية الحملية الموجهة المذكورة: ***ان نقيض العكس*** اى عكس القضية الذى ادعى انه عكس لازم لها ***مع الاصل*** اى مع القضية التى هى اصله ***ينتج المحال***. وهذا البيان يسمى بالخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه.

[٣٢٦] وتقريره ههنا ان يقال: لو لم يصدق هذا العكس مع ذلك الاصل لزوما كليا، لامكن صدق نقيضه معه فى بعض المواد. لكنها ينتجان محالا. فيلزم امكان المحال وهو محال ايضا. فلا بد ان يصدق هذا العكس مع الاصل لزوما كليا وهو المراد بالانعكاس. وقد اشرنا الى كيفية ضم نقيض العكس الى **[54]** الاصل يجعل احدهما صغرى، والاخر كبرى فى بيان عكوس القضايا الموجهة البسيطة والمركبة فى الجملة.[760] والعاقل يكفيه الاشارة.

---

[756]لكون ب موضوعا فى الصغرى الموجبة.

[757]وجه كونه موجبة انه لا بد ان يكون اللادوام مخالفا لما قيد به فى الايجاب والسلب كما سبق.

[758]وجه كونه موجبة كون المقيد به سالبة.

[759]لكون ج موضوع القضية الموجبة اعنى الجزء الثانى من الاصل.

[760]اى فى بعضها.

[٣٢٧] ***ولا عكس للبواقي*** اى للقضايا السوالب الكلية الباقية. وهى تسع الوجوديتان،[761] والوقتيتان،[762] والممكنتان، والمطلقة العامة، والوقتية المطلقة، والمنتشرة المطلقة ***بسبب النقض*** الوارد على الانعكاس. وهو تخلف العكس عنها فيما هو اخصها. وهو[763] الوقتية لصدق قولنا لا شيئ من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض المنخسف قمرا بالامكان العام ضرورة ان كل منخسف قمر بالضرورة. واذا لم ينعكس الاخص، لم ينعكس الاعم. لان الاعم لازم للاخص. وقد عرفت ان العكس لازم لاصله. فلو انعكس[764] الاعم لانعكس الاخص. لان لازم اللازم لازم.

فصل [الثامن] فى عكس النقيض

[٣٢٨] ***عكس النقيض تبديل نقيضى الطرفين*** اى المحمول عليه وبه ***مع بقاء الصدق والكيف***. اى ان فرض صدق الاصل لزم عنه صدق العكس. وكذا ان كان الاصل موجبا كان العكس ايضا موجبا، وان كان سالبا كان العكس سالبا. وعكس النقيض كالعكس المستوى يطلق على المعنى المصدري، وعلى القضية الحاصلة منه.

[٣٢٩] والمراد بتبديل نقيضى الطرفين، تبديل كل من الطرفين بنقيض الطرف الاخر وان كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المعنى هذا مبنى على اصطلاح القدماء. فقولنا كل انسان حيوان ينعكس بهذا العكس على اصطلاحهم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وهو موجبة سالبة الطرفين.

[٣٣٠] وقوله ***او جعل نقيض الطرف الثانى*** طرفا ***اولا***، وعين الاول ثانيا ***مع مخالفته الكيف*** اى الايجاب والسلب مع بقاء الصدق ايضا اشارة الى ما هو مصطلح المتأخرين. فهو ترديد بين المعنيين فى الاصطلاحات، لا بين قسمي معنى واحد. وحاصله جعل نقيض المحكوم به من الاصل محكوما عليه وعين المحكوم عليه منه محكوما به مع بقاء الصدق دون الكيف. ولا

---

[761] اى الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة.

[762] اي الوقتية والمنتشرة.

[763] كما عرفت سابقا.

[764] اى لو كان له عكس لازم.

يخفى ان عبارة المصنف فى غاية الاجمال. فقولنا كل انسان حيوان ينعكس بهذا العكس على اصطلاحهم[765] قولنا لا شيئ مما ليس حيوانا بانسان وهو[766] سالبة.

[٣٣١] وانما عدل المتأخرون عن طريقة القدماء، لعدم تمام ادلتهم على تمام انعكاس الموجبات والسوالب الى عكوسها على اصطلاحهم لورود المنع عليها بل لاتتقاضها فى الحمليات بالموجبات التى محمولاتها من المفهومات الشاملة[767] وبالسوالب التى موضوعاتها من نقايض الامور الشاملة وليس محمولاتها من المفهومات الشاملة كقولنا كل شيئ او كل انسان ممكن عام. فانه صادق مع كذب[768] قولنا[769] كل لا ممكن عام لا شيئ او لاانسان، وكقولنا[770] لا شيئ من اللاممكن العام بلا شيئ او بلا انسان او انسان مع كذب[771] قولنا ليس بعض الشيئ او الانسان او اللاانسان ممكنا عاما. واما فى الشرطيات فلورود المنع على قولهم ان قولنا كلما كانت الشمس طالعة فانهار موجود وينعكس بعكس النقيض قولنا[772] كلما لم يكن النهار موجودا لم يكن الشمس طالعة. لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بان يقال لانم {لا نسلم} ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لجواز ان يكون انتفاء اللازم محالا وان يكون محال مستلزما لمحال اخر هو عدم لزوم انتفاء الملزوم.

[٣٣٢] وههنا بحث. وهو ان عدم تمام ادلة الاحكام، بل بطلانها، بل بطلان الاحكام لا يقتضى تغيير الاصطلاح **[55]** والتعريف الذى يبنى عليه تلك الاحكام لجواز تغيير الاحكام او تخصيصها بغير موارد المنع والنقض مع تمكن اتمام ادلة القدماء فى الحمليات بتخصيص احكامهم

---

[765] واجاب عنه بعض المحققين بانا نأخذ نقيض الطرفين فى العكس بمعنى السلب لا بمعنى العدول وقد تقرر ان الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة. فان كلا منهما لا يقتضى وجود الموضوع.

[766]وموضوعه سالبة ايضا فيكون سالبته سالبة الموضوع.

[767]للشئ ونقيضه كالانسان واللاانسان. فان الممكن العام شامل لهما.

[768]لان هذه القضية موجبة. والموجبة تقتضى وجود الموضوع واللاممكن العام لا وجود له اصلا.

[769]بخلاف قولنا لا شئ مما ليس ممكنا عاما بشئ او انسان كما هو عكس النقيض على مذهب المتأخرين. لانه سالبة والسالبة لا تقتضى وجود الموضوع.

[770]فان اللاشئ و اللاانسان والانسان ممكن عام فى نفس الامر.

[771]بخلاف قولنا بعض الشئ او الانسان او اللاانسان ليس لا ممكنا عاما بان يكون موجبة سالبة المحمول. وهو عكس النقيض على مذهب المتأخرين فتأمل!

[772]وعلى مذهب المتأخرين، ينعكس قولنا ليس البتة ان لم يكن النهار موجودا كانت الشمس طالعة.

بغير المفهومات الشاملة ونقايضها، وفى الشرطيات بدعوى البداهة فى استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم كما فى بعض الشرطيات التى اطرافها ممتنعة الصدق اتفاقا كقولنا كلما كان زيد حمارا كان ناهقا. فانه ينعكس بعكس النقيض قولنا كلما لم يكن زيد ناهقا لم يكن حمارا بداهة، فتدبر!

[٣٣٣] ***وحكم الموجبات*** كلية كانت او جزئية حملية كانت او شرطية ***ههنا***، اى فى عكس النقيض على اصطلاح القدماء والمتأخرين مثل ***حكم السوالب فى العكس المستوى***، فى ان الموجبات الكلية الحملية تنعكس بعكس النقيض بكلا الاصطلاحين من الدائمتين[773] الى دائمة كلية، ومن العامتين الى كلية عرفية عامة، ومن الخاصتين[774] الى كلية عرفية لا دائمة فى البعض ولا تنعكس من غيرها. وكذا الموجبات الكلية الشرطية تنعكس بعكس النقيض كنفسها بكلا الاصطلاحين. والموجبات الجزئية من الحمليات لا تنعكس عكس النقيض غالبا.[775] ومن الشرطيات لا تنعكس بهذا العكس اصلا.

[٣٣٤] ***وبالعكس***، اى حكم السوالب مطلقا باعتبار عكس النقيض على الاصطلاحين، حكم الموجبات باعتبار العكس المستوي فى السوالب الحملية سواء كانت كلية او جزئية. تنعكس بعكس النقيض من الدائمتين والعامتين الى حينية مطلقة جزئية، ومن الخاصتين الى حينية مطلقة لا دائمة جزئية، ومن الوقتيتين والوجوديتين[776] والوقتيتين المطلقتين والمطلقة العامة الى مطلقة عامة جزئية، ومن الممكنتين لا تنعكس اصلا.

[٣٣٥] والسوالب الشرطية سواء كانت كلية او جزئية تنعكس بهذا العكس الى شرطية جزئية. وذلك لان قولنا كل ج ب بالضرورة[777] او دائما[778] ينعكس الى قولنا[779] كل ما ليس ب ليس

---

[773]اى الضرورية والدائمة.

[774]اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة.

[775]بل انما تنعكس بهذا العكس فى الخاصتين اى المشروطة الخاصة والغرفية الخاصة دون غيرهما كالضرورية مثلا كقولنا بعض الحيوان هو ليس بانسان بالضرورة. فانه صادق دون عكسه. وهو بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العام [المعتبر في الممكنة العامة التي حكم فيها بعدم ضرورة خلاف النسبة] لصدق قولنا كل انسان حيوان بالضرورة كذا فى شرح الشمسية.

[776]اى الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة.

[777]اشارة الى الضرورية.

[778]اشارة الى الدائمة.

ج دائما او[780] لا شيئ مما ليس ب ج دائما. وقولنا كلما كان ا ب فج د ينعكس الى قولنا كلما لم يكن ج د لم يكن ا ب او ليس البتة اذا لم يكن ج د كان ا ب. وقولنا بعض ج ب بالضرورة[781] او دائما[782] ما دام ج لا دائما ينعكس الى قولنا بعض ما ليس ب ليس ج دائما ما دام ليس ب لا دائما او قولنا ليس بعض ما ليس ب ج دائما ما دام ليس ب لا دائما. وكذا قولنا لا شيئ من ج او ليس بعضه ب بالضرورة او دائما تنعكس الى قولنا ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالفعل حين هو ليس ب، او بعض ما ليس ب ج بالفعل حين هو ليس ب. وقولنا ليس البتة او قد لا يكون اذا كان ا ب فج د ينعكس الى قولنا قد لا يكون اذا لم يكن ج د لم يكن ا ب او قد يكون اذا لم يكن ج د كان ا ب. وكذا الكلام فى انعكاس باقى الاقسام وجودا وعدما.

[٣٣٦] ***والبيان*** اى الاستدلال على انعكاس الموجبات والسوالب الكلية والجزئية من الحمليات والشرطيات الى عكوسها بعكس النقيض على الاصطلاحين، ***البيان*** اى مثل الاستدلال على انعكاسها الى عكوسها بالعكس المستوي فى الطرق الثلث من الخلف، والعكس، والافتراض كما مرت الاشارة الى بعضها.[783] ***والنقض*** الموجب لعدم انعكاس بعضها بعكس النقيض، ***النقض*** اى مثل النقض الموجب لعدم انعكاس ذلك البعض بالعكس المستوي كما مر.

[٣٣٧] ***وقد بين*** يعنى بين بعض المنطقيين ***انعكاس الخاصتين*** اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة [بعكس النقيض كما يشعر به قوله ههنا] حال كونهما ***من الموجبة الجزئية ههنا*** اى فى بحث **[56]** عكس النقيض، وبين انعكاسهما بالعكس المستوى حال كونهما من السالبة الجزئية تتمة اى فى بحث العكس المستوى **الى العرفية الخاصة** الجزئية الموجبة على مذهب القدماء فى عكس النقيض، والسالبة على مذهب المتأخرين فيه بالنظر الى الخاصتين[784]

---

[779]على مذهب القدماء.

[780]على مذهب المتأخرين.

[781]اشارة الى المشروطة الخاصة.

[782]اشارة الى العرفية الخاصة.

[783]اى الخلف.

[784]كقولنا بعض الكاتب متحرك الاصابع بالضرورة او دائما مادام كاتبا لا دائما. فانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا بعض ما ليس بمتحرك الاصابع ليس بكاتب دائما مادام ليس بمتحرك الاصابع لادائما على مذهب القدماء، والى قولنا ليس بعض ما ليس بمتحرك الاصابع بكاتب مادام ليس بمتحرك الاصابع لا دائما على مذهب المتأخرين.

الموجبتين الجزئيتين، [المنعكستين بعكس النقيض] والى العرفية الخاصة الجزئية السالبة بالنظر الى الخاصتين[785] السالبتين الجزئيتين المنعكستين بالعكس المستوى.

فصل [التاسع] فى مقاصد التصديقات وهى مباحث القياس

[٣٣٨] ***القياس قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول اخر***. القياس يطلق على المعقول والملفوظ على قياس القول. فان كان المعرف بالفتح هو القياس المعقول كما هو الظاهر اللايق بنظر اهل هذا الفن، كان المراد بالقول الاول، والقضايا الامور المعقولة. وان كان المعرف هو الملفوظ ، كان المراد بهما الامور الملفوظة. وعلى التقديرين يراد بالقول الاخر هو المعقول لعدم لزوم التلفظ بالقول الملفوظ ، لا من القول الملفوظ ، ولا من المعقول. بل انما يلزم القول المعقول من القول المعقول بلا واسطة، ومن القول الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول بالنظر الى العالم بالوضع.

[٣٣٩] وقوله قول جنس. وقوله مؤلف من قضايا يخرج القول الواحد كالقضية البسيطة المستلزمة لعكسها مثلا. والمراد بالقضايا ما فوق الواحد. فان القياس البسيط مركب من قضيتين. والقياس المركب من ثلث قضايا فصاعدا فى الحقيقة اقيسة.

[٣٤٠] فان قيل ان اريد بالقضايا القضايا بالفعل، خرج عن التعريف القياس الشعري لعدم تعلق التصديق بمقدماته كما هو المشهور. وان اريد ما هو اعم من القضايا بالفعل وبالقوة دخلت[786] فى التعريف القضية الموجهة المركبة الواحدة، بل الموجهة الواحدة مطلقا او الشرطية الواحدة لاستلزام كل واحدة منها عكسها المستوى وعكس نقيضها بحسب نفس الامر، قلنا، المراد هو القضايا بالفعل اما بحسب نفس الامر او بحسب الظاهر. والقضايا الشعرية وان لم يكن قضايا بالفعل بحسب نفس الامر، لكنها قضايا بالفعل بحسب الظاهر، لاظهار التصديق فيها ليفيد قبضا او بسطا بخلاف اجزاء الموجهة المركبة[787] واطراف الشرطية.

---

[785] كقولنا ليس بعض ج ب بالضرورة او دائما مادام ج لا دائما. فانه ينعكس الى قولنا ليس بعض ب ج دائما ما دام ب لا دائما.

[786] فلا يكون التعريف مانعا.

[787] وبخلاف البسيطة الموجهة بالطريق الاولى.

[٣٤١] وقوله يلزمه ليخرج الاستقراء والتمثيل المقابلين للقياس. اذ المراد باللزوم، هو اللزوم بحسب نفس الامر بالنظر الى صورة القول المؤلف الملزوم مع قطع النظر عن خصوص المادة كما يدل عليه تذكير الضمير فى قوله يلزمه ليعود الى القول المؤلف الشعر بالهيئة التأليفية، لا الى القضايا الخالية عنها. ونتيجة الاستقراء والتمثيل ليست لازمة لها بهذا المعنى، وان كانت لازمة لها بحسب العلم الظنى مطلقا وبحسب نفس الامر فى بعض[788] المواد. وذلك لتخلف نتيجتهما بحسب نفس الامر عن صورةهما فى بعض المواد كما فى قولك اكثر الحيوانات يحرك فكها الاسفل عند المضغ. فكل حيوان يحرك فكه الاسفل عنده. لانه وان تحقق ههنا اللزوم العلمي الظني، لكن قد تخلف اللزوم بحسب نفس الامر لعدم جريان هذا الحكم فى التمساح.

[٣٤٢] وقوله لذاته ليخرج قياس المساوات والقياس المبين بعكس النقيض. اذا المراد باللزوم لذاته فى هذا المقام اصطلاحا ان لا يكون اللزوم بواسطة غربية سواء لم يكن بواسطة اصلا كما فى الشكل الاول او كانت بواسطة غير غريبة كما فى سائر الاشكال. وفسرت الواسطة الغريبة بواسطة لا تكون لازمة لشيئ من القضايا الملزومة بصورته كما فى قياس المساوات، او تكون لازمة لبعضها كذلك، لكن تكون مخالفة للقضية الملزومة فى كلا[789] الطرفين او[790] احدهما كما فى القياس المبين بعكس النقيض. اما قياس المساوات فكقولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج. **[57]** لان مساوى المساوى لشيئ مساو لذلك الشيئ. فان هذه المقدمة غير لازمة لشيئ من مقدمتى القياس بصورته. ولذا يتخلف النتيجة فى بعض المواد كما فى قولنا ا نصف لب وب نصف لج. ولا يلزم ان ا نصف لج. لان نصف نصف الشيئ ليس نصفه، بل ربعه.

[٣٤٣] اما القياس المبين بعكس النقيض، فكقولنا جزء الجوهر بوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فجزء الجوهر جوهر. لان المقدمة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، جوهر. وهو مع الصغرى المذكورة شكل اول ينتج النتيجة المذكورة. وانما اخرجوا القياس المبين بعكس النقيض

---

[788]كما فى الاستقراء التام والتمثيل القطعي كما سياتي فى فصلهما.

[789]كما فى عكس النقيض على مذهب القدماء.

[790]كما فى عكس النقيض على مذهب المتأخرين.

عن تعريف القياس لعدم[791] تكرر الحد الاوسط فيه، وبعد الانتقال منه الى النتيجة بخلاف القياس[792] المبين بالعكس المستوي.

[٣٤٤] ***فان كان*** القول الاخر، اعنى النتيجة ***مذكورا فيه*** اى فى القياس ***بمادته وهيئته ف***القياس ***استثنائي***،[793] ***والا*** اى وان لم يكن القول الاخر مذكورا فيه بمادته، وهيئته ***فاقتراني***. والاقترانى ***اما حملي*** ان تركب من الحمليات كقولنا كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث، ***او شرطي*** ان تركب من الشرطيات كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودا فالارض مضيئة ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة.

[٣٤٥] واراد بمادة القول الاخر طرفي النتيجة، وبهيئة النسبة التفصيلية بينهما على الترتيب الذى وقعا عليه فى النتيجة سواء كانت مع الكيفية التى عليها فى النتيجة من الايجاب والسلب اولا. وحاصله ان النتيجة ان كانت مذكورة اى موجودة[794] فى القياس بطرفيها، والنسبة التفصيلية بينهما سواء كانت عين النسبة التفصيلية التى فى النتيجة من الوقوع او اللاوقوع او نقيضها وان لم يكن متعلقا للايقاع او الانتزاع فهو الاستثنائى.

[٣٤٦] فلا[795] يرد عليه ان القول الاخر بمادة وهيئته عين النتيجة، فلا يجوز ان يكون مذكورا فى القياس، والا لزمت المصادرة[796] علىالمطلوب. وكذا لا[797] يرد عليه ان هذا وان كان صادقا على القياس الاستثنائي بوضع المقدم، لكنه لا يصدق عليه اذا كان يرفع التالى. اذ المذكور فيه نقيض النتيجة، لا عينها. ولذا اشتهر تفسيره بما كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل.

---

[791]فان الحد الاوسط فى المثال المذكور ليس بمتكرر. لان قوله لا يوجب فى الكبرى ليس عين قوله يوجب فى الصغرى بل عدوله.

[792]كقولنا كل انسان حيوان ولاشئ من الحجر بحيوان فلا شئ من الانسان بحجر. لان الكبرى ينعكس بالعكس المستوى الى قولنا لا شئ من ا لحيوان بحجر وهو مع الصغرى المذكورة شكل اول ينتج النتيجة المذكورة.

[793]وسيأتى مثال.

[794]هذا ليشمل القياس المعقول.

[795]تفريع على قوله وان لم تكن متعلما الخ.

[796]وهى كون النتيجة جزئا من الدليل.

[797]تفريع على قوله سواء كانت عين النسبة التفصيلية الخ.

ولعل مرادهم بالفعل القوة القريبة[798] من الفعل لما عرفت من ان النسبة التفصيلية ليست متعلقا للايقاع او الانتزاع كما كانت متعلقا له حال كونها بين طرفى النتيجة. فلو بدل بقولهم بالفعل قولنا بالقوة القريبة من الفعل لكان اظهر، كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنار موجود، لكن الشمس طالعة فالنار موجود او لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة.

[٣٤٧] وانما سمى استثنائيا لاشتماله على اداة الاستثناء، وهو لكن بناء على ان الا التى هى اداة الاستثناء حقيقة بمعنى لكن فى المتثنى المنقطع على ما هو المشهور فى النحو كما ان الاقتراني لاشتماله على اداة الجمع والاقتران، وهى الواو الواصلة يسمى اقترانيا.

[٣٤٨] وانما قدم الاستثنائي على الاقتراني فى التعريف لكون مفهومه وجوديا،[799] ومفهوم الاقتراني عدميا.[800] وقدم الاقترانى فى التقسيم لكون بعض افراده وهو الاقتراني الحملي ابسط واقل اجزاء من افراد الاستثنائي مطلقا او لان مباحث الاقترانى اوفر واوفى من مياحث الاستثنائي على ما لا يخفى.

[٣٤٩] ***وموضوع المطلوب*** اى موضوع النتيجة الذى هو جزء ***من*** القياس من الاقتراني ***الحملي*** الذى كان مركبا من حمليات **[58]** صرفة ***يسمى حدا اصغر***[لانه في الغالب اقل افرادا من المحمول فيكون اصغر]، ***ومحموله يسمى حدا اكبر*** [لانه فى الغالب اكثر افرادا من الموضوع فيكون اكبر]، ويسمى الجزء ***المكرر*** فى القياس حدا ***اوسط*** لتوسطه غالبا فى الصغر والكبر المعتبرين بحسب الاغلب فى الاصغر والاكبر تشبيها،[801] او لتوسطه بين الاصغر والاكبر فى الملاحظة فى الشكل الاول الذى هو اصل الاشكال، او لتوسطه واشتراكه بينهما فى النسبة[802] اليهما مطلقا[803] او لواسطته فى حصول العلم بالمطلوب. وانما وجب تكرره فى القياس

---

[798]وانما وصفنا القوة بالقريبة لئلا يدخل فى التعريف القياس الاقترانى فان التتيجة موجودة فيه بالقوة البعيدة من الفعل.

[799]بمعنى ان لايكون السلب جزئ من مفهومه.

[800]والاعدام انما تعرف بملكاتها.

[801]اى تشبيها لاقل الافراد واكثره بالاصغر والاكبر الواقعين فى الاجسام.

[802]اى نسبة الحد الاوسط اليهما اى انتسابه اليهما كما سيأتى.

[803]اى فى جميع الاشكال.

الاقتراني. لان القياس لابد فيه من امر مناسب اما لمجموع المطلوب، او لكل واحد من طرفيه. فالاول هو القياس الاستثنائي، و الثانى هو الاقتراني. فلا بد فيه ان يكون لذالك الامر نسبة الى الاصغر ونسبة الى الاكبر. فيكون مشتركا بين الصغرى والكبرى متكررا فيها هذا.

[٣٥٠] واعلم ان هذه الاصطلاحات[804] لا مختص بالقياس الاقتراني الحملي. بل يجرى فى الاقتراني الشرطي كما صرح به المصنف فى شرح الرسالة. فالاولى ان يقال والمحكوم عليه فى المطلوب يسمى اصغر، والمحكوم به اكبر الى اخر بيان الاشكال. ***وما فيه الاصغر*** اى القضية التى فيها الحد الاصغر يسمى ***الصغرى***، والتى فيها ***الاكبر*** تسمى ***الكبرى***.

[٣٥١] والحد ***الاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى***. وهو اى القياس الذي كان الاوسط فيه محمولا فى الصغرى وموضوعا فى الكبرى ***الشكل الاول***، ***او*** الاوسط ***محمولهما فهو الشكل الثاني***، ***او*** الاوسط ***موضوعهما*** فهو الشكل ***الثالث***، ***او*** الاوسط ***عكس*** الشكل ***الاول*** اى موضوع فى الصغرى ومحمول فى الكبرى فهو الشكل ***الرابع***.

[٣٥٢] وانما اختاروا هذا الترتيب، لان النظم الطبيعي فى حدود القياس ان ينتقل من الاصغر[805] الى الاوسط ،[806] ومنه الى الاكبر[807] لئلا يتغير الاصغر والاكبر عن حالهما فى النتيجة. وهذا النظم انما هو فى الشكل الاول. فلذا وضع فى المرتبة الاولى. ولما كان الشكل الثاني موافقا للاول فى اشرف مقدمتيه وهو الصغرى المشتملة على اشرف[808] طرفى المطلوب وضع فى المرتبة الثانية. ولما كان الشكل الثالث موافقا له فى الكبرى وضع فى المرتبة الثالثة. ولما كان الرابع مخالفا له فى المقدمتين وضع فى المرتبة الرابعة.

[٣٥٣] ***ويشترط فى*** انتاج الشكل ***الاول*** بحسب الكيف ***ايجاب الصغرى***، وبحسب الجهة ***فعليتها*** بان تكون غير الممكنتين، وبحسب الكمية ***كلية الكبرى***. والدليل على اشتراطها

---

[804] اى الاصغر والاكبر والاوسط وغيرهما مما سيأتى.

[805] كالعالم.

[806] كالمتغير.

[807] كالحادث فى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث.

[808] وهو الموضوع لانه اشرف من المحمول. لان المحمول انما يطلب لان يحمل عليه.

ظهور العقم[809] بانتفاء احد الشروط الثلثة كما فصل فى محله. وكذا الكلام فى شرائط الاشكال الباقية كما اشار اليه بقوله ***لينتج*** الصغريان ***الموجبتان*** اى التموجبة الكلية والموجبة الجزئية ***مع*** الكبرى ***الموجبة*** الكلية ***الموجبتين*** اى الكلية والجزئية ***ومع*** الكبرى ***السالبة*** الكلية ***السالبتين*** الكلية والجزئية.

[٣٥٤] فله ضروب اربعة منتجة للمطالب الاربعة بالتفصيل المذكور. وهو ان الموجبة الكلية الصغرى مع الموجبة الكلية الكبرى ينتج موجبة كلية. والموجبة الجزئية الصغرى معها ينتج[810] موجبة جزئية. والموجبة الكلية الصغرى مع السالبة الكلية الكبرى ينتج سالبة كلية. والموجبة الجزئية الصغرى معها ينتج سالبة جزئية. والحاصل ان ضروبه المنتجة بحسب الكيف[811] والكم[812] اربعة حاصلة من ضرب قسمي الصغرى، اعنى الموجبتين[813] فى قسمى الكبرى اعنى الكليتين.[814]

[٣٥٥] واما بحسب الجهة وهو فعلية الصغرى المسقطة للصغرى الممكنة العامة والممكنة الخاصة. فمأة وثلثة **[59]** واربعون حاصلة من ضرب احدى[815] عشرة فى صغرى فى ثلث عشرة فى كبرى على ما هو المشهور فى عدد البسائط المعتبرة. واما على ما اعتبره المصنف فيزيد عدد الصغرى المنتجة بحسب الجهة على ما لا يخفى.

---

[809]يقال رحم معقومة اى مسدودة لا تلد ومصدره العقم بفتح العين وضمها.

[810]بناء على ان النتيجة تابعة لاخص المقدمتين و الجزئية اخص من الكلية والسالبة اخص من الموجبة.

[811]اى الايجاب والسلب.

[812]اى الكلية والجزئية.

[813]اى الكلية والجزئية.

[814]اى الموجبة والسالبة.

[815]لان الموجهات المعتبرة المشهورة ثلثة عشرة. ست منها بسائط، وسبع مركبات. واسقط فعلية الصغرى الممكنتين فبقيت احدى عشرة فى صغرى مع ثلث عشرة فى كبرى. فيحصل بضرب الاولى فى الثانية مائة وثلثة واربعون. واما على ما اعتبره المصنف فالموجهات خمسة عشر. ثمانية منها بسائط، وسبع مركبات. فيحصل من ضرب ثلثة عشرة فى خمسة عشرة مائة و خمسة وتسعون.

[٣٥٦] وقوله بالضرورة[816] متعلق بقوله ينتج، واشارة الى ان انتاجه لتلك المطالب الاربعة بديهي لا يحتاج الى بيان بخلاف الاشكال الباقية على ما سيجيئ.

[٣٥٧] واعلم ان اشتراط فعلية الصغرى فى انتاج الشكل الاول معلل بعدم تعدى الاكبر من الاوسط الى الاصغر مع الصغرى الممكنة. فانا اذا قلنا كل حمار[817] مركوب زيد بالامكان، وكل مركوب زيد فرس، لا يتعدى الفرس الذي هو الحد الاكبر من الاوسط الذي هو مركوب زيد الى الحد الاصغر الذي هو الحمار لجواز ان يكون مركوبه بالفعل هو الفرس، ويكون الحمار مركوبا له بالامكان، لا بالفعل. فلا ينتج قولنا كل حمار فرس مع صدق المقدمتين. لا يقال قد لا يتعدى الاكبر من الاوسط الى الاصغر على تقدير فعلية الصغرى ايضا فى بعض المواد، فانا اذا قلنا كل حمار مركوب زيد بالفعل، وكل مركوب زيد فرس بالفعل لا يتعدى هذا الحكم الى قولنا كل حمار فرس. لانا نقول ان اردت بقولك كل حمار الخ الاستغراق الحقيقى فهو كاذب. وان اردت الاستغراق العرفى فهو صادق. لكن الكبرى يكون كاذبا او بالعكس. والكلام فيما اذا صدقت المقدمتان.

[٣٥٨] اذا عرفت هذا فاعلم ان اشراط فعلية الصغرى فيه لما ذكر من التعليل مبني على ظاهر مذهب الشيخ من ان المعتبر فى عقد[818] الوضع هو الاتصاف[819] بالفعل بحسب نفس الامر لعدم تعدى الاكبر حينئذ من الاوسط الى الاصغر مع الصغرى الممكنة. فانا اذا قلنا كل ج ب بالامكان، وكل ب د واردنا اتصاف ذات ج بوصف ج بالفعل بحسب نفس الامر فى الصغرى. وكذا اتصاف ذات ب بوصف ب بالفعل بحسب نفس الامر فى الكبرى، لا يتعدى الحكم حينئذ من الاوسط الى الاصغر. فلا ينتج قولنا كل ج د لما[820] ذكرنا انفا.

[٣٥٩] واما اذا كان المعتبر فيه امكان الاتصاف وحده كما هو مذهب الفارابي، او مع الفعل بحسب الفرض كما هو تحقيق مذهب الشيخ فليست شرطا فيه ضرورة ان الحكم يتعدى حينئذ من الاوسط الى الاصغر مع كون الصغرى ممكنة. فانا اذا قلنا كل ج بالامكان ب بالامكان، و كل

---

[816] اى بالبداهة.

[817] اى بالفعل بحسب نفس الامر. وكذا الكلام فى قوله وكل مركوب زيد اى بالفعل بحسب نفس الامر تدبر!

[818] وقد مر تفسيره فيما سبق.

[819] اى اتصاف ذات الموضوع بوصفه.

[820] اى بقولنا لجواز ان تكون مركوبه بالفعل الخ.

ب بالامكان د. فلا شك فى انه ينتج قولنا كل ج د. وكذا الكلام فى اشتراط فعلية الصغرى فى الشكل الثالث.

[٣٦٠] ***و***يشترط فى انتاج الشكل ***الثانى*** بحسب الكيف ***اخلافهما*** اى اختلاف الصغرى والكبرى ***فى الكيف*** بان تكون احديهما موجبة، والاخرى سالبة. ويشترط فيه بحسب الكمية ***كلية الكبرى*** اما ***مع دوام الصغرى***، او مع ***انعكاس السالبة الكبرى***. هذا هو شرطه الاول بحسب الجهة. وهو احد الامرين. احدهما، كون الصغرى احدى الدائمتين اى الضرورية والدائمة. وثانيهما، كون الكبرى من القضايا الست التى تنعكس سوالبها الكلية بالعكس المستوى. وهى الضرورية، والدائمة، والمشروطة العامة، والمشرطة الخاصة، والعرفية العامة، والعرفية الخاصة. وشرطه الثانى بحسبها احد الامرين ايضا. وهو ***كون الممكنة*** الكبرى اى على تقدير كونها ممكنة عامة او ممكنة خاصة. لا بد ان تكون مع صغرى ضرورية مطلقة [وكذا كون الممكنة[821] الصغرى ***مع*** كبرى ***ضرورية*** مطلقة او مع][822] ***كبرى مشروطة*** عامة او خاصة. والحاصل ان الكبرى ان كانت احدى الممكنتين فالصغرى لا بد ان تكون ضرورية مطلقة، وان كانت الصغرى احدى الممكنتين فالكبرى لا بد ان تكون ضرورية مطلقة، او مشروطة عامة او خاصة.

[٣٦١] فضروبه المنتجة بحسب الجهة اربعة وثمانون حاصلة من **[60]** ضرب الصغريين[823] فى ثلث عشرة كبرى تارة، وضرب ست[824] كبريات فى احدى عشرة صغرى تارة

---

[821]سواء كانت عامة او خاصة.

[822]اشارة الى ان الممكنة فى كلام المصنف اعم من الكبرى والصغرى وكذا الضرورية اعم منهما.

[823]وهما الدائمتان فى ثلث عشرة الخ وهى مجموع الموجهات. فحصل ستة وعشرون ضربا. وقوله و ضرب ست كبريات فى احدى عشرة وهى ما عدا الدائمتين من الموجهات واخراج الدائمتين مبنى على تحقق الشق الثانى من الشرط الاول دون الشق الاول الذى هو كون الصغرى من احدى الدائمتين. فحصل ستة و ستون ضربا و مجموع الحاصل من الضربين اثنان وتسعون. ولما اسقط الشرط الثانى ثمانية بقيت اربعة وثمانون ضربا وهذه الثمانية المسقطة الصغرى الممكنة العامة مع الكبرى الدائمة والعرفية الخاصة مع هذه الثلثة ايضا والكبرى الممكنة العامة مع الصغرى الدائمة والكبرى الممكنة الخاصة مع الدائمة [على تقدير تحقق الشق الاول فى الشرط الاول].

[824]على تقدير تحقق الشق الثانى من الشرط الاول.

اخرى بمقتضى الشرط الاول. واسقاط ثمانية منها بمقتضى الشرط الثانى. وهذا مبنيى على ما هو المشهور[825] فى عدد البسائط المعتبرة.

[٣٦٢] واما بحسب الكيف والكم فضروبه المنتجة اربعة حاصلة من ضرب القسمين الحاصلين من الاختلاف فى الكيف فى القسمين الحاصلين من كلية[826] الكبرى. ينتج الاولان منها سالبة كلية. وهما الكليتان المختلفتان[827] فى الكيف. واخران سالبة جزئية. وهما المختلفتان فى الكيف والكم معا كما قال المصنف. ***لينتج الكليتان*** اى الصغرى الكلية الموجبة والكبرى الكلية السالبة وبالعكس[828] ***سالبة كلية، و***ينتج ***المختلفتان فى الكم*** اى فى الكلية والجزئية اى الصغرى الجزئية والكبرى الكلية مع كون احديهما موجبة، والاخرى سالبة ايضا، اى كما فى الكيف ***سالبة جزئية بالخلف*** متعلق بقوله ينتج، وهو اثبات المطلوب باتطال نقيضه، ***او بعكس الكبرى*** بان يجعل موضوع الكبرى محمولا ومحمولها موضوعا ليرتد الى الشكل الاول. فينتج بديهة ***او بعكس الصغرى*** بان يجعل موضوعها محمولا ومحمولها موضوعا ***و***عكس ***الترتيب*** بان يجعل الكبرى صغرى وعكس الصغرى كبرى ليرتد الى الشكل الاول وينتج ما ينعكس الى المطلوب، ***ثم*** عكس ***النتيجة*** حتى يحصل المطلوب بعينه.

[٣٦٣] اما الخلف فيجرى فى ضروبه الاربعة مطلقا بان يقال مثلا كلما صدق قولنا كل ج ب، ولا شيئ من ا ب صدق لا شيئ من ج ا. والا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضمه[829] الى الكبرى لينتظم قياسا[830] من الشكل الاول منتجا لما يناقض الصغرى. وهو ليس بعض ج ب. فيلزم امكان اجتماع النقيضين، وهو محال.

---

[825]من انها ستة ومجموع الموجهات ثلث عشرة. واما على ما اعتبره المصنف من ان البسائط ثمانية ومجموع الموجهات خمسة عشر فيزيد الضروب كما لا يخفى.

[826]فان كلية الكبرى اما مع كلية الصغرى ايضا او مع جزئيتها.

[827]احديهما الصغرى والاخرى الكبرى.

[828]اى الصغرى الكلية السالبة والكبرى الكلية الموجبة.

[829] بجعله صغري.

[830]هكذا بعض ج ا و لا شئ من ا ب ينتج بعض ج ليس ب وهو يناقض الصغرى اعنى قولنا كل ج ب وقد فرضنا صدقها كالكبرى.

[٣٦٤] واما عكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول، فانما[831] يجرى فى الضرب الاول والثالث كقولنا كل ج ب، ولا شيئ من ا ب، ينتج لا شيئ من ج ا. فنقول كل ج ب، ولا شيئ من ب ا، ينتج لا شيئ من ج ا. و هو المطلوب وكقولنا بعض ج ب، ولا شيئ من ا ب، ينتج ليس بعض ج ا. فنقول بعض ج ب، ولا شيئ من ب ا، ينتج ليس بعض ج ا وهو المطلوب.

[٣٦٥] واما عكس الصغرى مع عكس الترتيب والنتيجة ففى الضرب الثانى، لا غير. لان صغراه[832] سالبة كلية تنعكس الى سالبة كلية. فنجعلها كبرى وكبرى الاصل صغرى. فيرتد الى شكل اول منتج لسالبة كلية هى عكس المطلوب. فاذا عكسناها حصل المطلوب كقولنا لا شيئ من ج ب، وكل ا ب ينتج لا شيئ من ج ا. فنقول كل ا ب، ولا شيئ من ب ج، ينتج لا شيئ من اج. فنعكس النتيجة الى قولنا لا شيئ من ج ا فيحصل عين المطلوب.

[٣٦٦] ***و***يشترط فى الشكل ***الثالث***[833] بحسب الكيف ***ايجاب الصغرى***، وبحسب الجهة ***فعليتها*** بان لا تكون من الممكنتين، بل من غيرهما. وقوله ***مع كلية احديهما*** اى الصغرى والكبرى اشارة الى شرط انتاجه بحسب الكم.

[٣٦٧] وضروبه المنتجة بحسب الاول[834] والثالث ستة حاصلة من ضرب القسمين[835] الحاصلين من ايجاب الصغرى فى ثلثة[836] حاصلة من كلية احدى المقدمتين. وبحسب الجهة مثل[837] ما مر فى الشكل الاول. ***لينتج*** الصغريان ***الموجبتان*** اى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية ***مع*** الكبرى ***الموجبة الكلية وبالعكس*** اى الصغرى الموجبة الكلية ***مع***[838] الكبرى الموجبة الجزئية ***موجبة جزئية***. اما اذا كانت احدى المقدمتين جزئية فظاهر.[839] واما اذا كانتا كليتين **[61]** فلجواز

---

[831]اى لا يجرى فى الضرب الثانى والرابع. لان الصغرى فيهما سالبة. فلا تصلح لصغروية الشكل الاول.

[832]وفى الضرب الاول والثالث الصغرى موجبة والكبرى سالبة وفى الرابع الصغرى سالبة جزئية وهى لا تنعكس.

[833]احدهما الصغرى الموجبة مع الكبرى الموجبة وثانيهما الصغرى الموجبة مع الكبرى السالبة.

[834]وهو ايجاب الصغرى والثالث وهو كلية احديهما.

[835]احدهما الصغرى الموجبة مع الكبرى الموجبة وثانيهما الصغرى الموجبة مع الكبرى السالبة.

[836]احدها ان تكون الصغرى والكبرى كليتين وثانيها ان تكون الصغرى كلية والكبرى جزئية وثالثها بالعكس.

[837]يعنى يكون عدد الضروب بحسب الجهة مأة وثلثة و اربعين.

[838]لا مع الكبريين الموجبة الجزئية والكلية كما يتوهم من ظاهر قوله وبالعكس.

[839]لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين.

ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان جسم، وكل انسان حيوان. فالصادق فى نتيجة بعض الجسم حيوان. لان كل جسم حيوان كما لا يخفى. ***و***ينتج الصغريان الموجبتان[840] ***مع*** الكبرى ***السالبة الكلية او مع***[841] الكبرى السالبة ***الجزئية سالبة جزئية***.

[٣٦٨] وبيان انتاجه، اما ***بالخلف*** وهو جار فى كل ضروبه المنتجة بان يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل كبرى وصغرى الاصل صغرى لينتظم قياسا على [الهيئة] الشكل الاول منتجا لما ينافى الكبرى كما سبق نظيره. ***او بعكس الصغرى*** فى بعض الضروب حتى يرتد الى الشكل الاول، فينتج المطلوب. ***او بعكس الكبرى ثم*** عكس ***الترتيب*** بان تجعل الكبرى الصغرى والصغرى الكبرى، ***ثم*** عكس ***النتيجة*** فى بعضها ليرتد الى الشكل الاول وينتج موجبة جزئية منعكسة الى قضية هي نفس المطلوب كما سبق نظيره.

[٣٦٩] ***و***يشترط فى انتاج الشكل ***الرابع*** بحسب الكيف والكم ***ايجابهما*** اى ايجاب الصغرى والكبرى ***مع كلية الصغرى، او اختلافهما*** اى الصغرى والكبرى ***فى الكيف*** بان يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة ***مع كلية احديهما***.

[٣٧٠] وضروبه المنتجة ثمانية حاصلة من قسمين[842] للشرط[843] الاول وستة حاصلة من ضرب قسمين[844] حاصلين من اختلاف المقدمتين فى ثلثة[845] حاصلة من كلية احديهما. وهى[846]

---

[840]اى الموجبة الكلية والجزئية مع الكبرى السالبة الكلية فهما ضربان. وقوله او مع الكبرى السالبة الجزئية اشارة الى قسم واحد وهو الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية لاشتراط كلية احدى المقدمتين كما عرفت فلا تغفل!

[841]اى او الموجبة الكلية الصغرى مع الكبرى السالبة الجزئية.

[842]احدهما الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية. وثانيهما الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية.

[843]اى الشق الاول من الترديد.

[844]وهما الصغرى الموجبة مع الكبرى السالبة والصغرى السالبة مع الكبرى الموجبة.

[845]احدها الصغرى الكلية مع الكبرى الكلية وثانيها الصغرى الكلية مع الكبرى الجزئية وثالثها بالعكس.

[846]اى الضروب الثمانية.

الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات[847] الاربع، والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية، والصغريان السالبة الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية، والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية. فما[848] لم يشتمل منها على سالبة ينتج موجبة جزئية، وما اشتمل على سالبة ينتج سالبة كلية. وهى فى ضرب[849] واحد، او سالبة جزئية وهى فيما عداه، كما اشار اليه المصنف بقوله ***لينتج*** الصغرى ***الموجبة الكلية مع*** الكبريات ***الاربع*** اى الكبرى الموجبة الكلية والكبرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية، ***و***لينتج الصغرى الموجبة ***الجزئية مع*** الكبرى ***السالبة الكلية***، ***و***لينتج الصغريان ***السالبتان*** اى الكلية والجزئية ***مع*** الكبرى ***الموجبة الكلية***، ***و***لينتج ***كلتاهما*** اى الصغريان السالبتان الكلية والجزئية ***مع*** الكبرى ***الموجبة الجزئية*** هكذا[850] فى النسخ التى رأيناها. ولا يخفى عليك انه سهو من قلم الناسخ. لان الصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الجزئية غير منتج فى هذا الشكل لعدم تحقق شرطه. وهو ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى او اختلافهما فى الكيف مع كلية احيهما كما عرفت. والعبارة الصحيحة ان يقال وكليتهما الح اى كلية السالبتين الصغريين مع الكبرى المجبة الجزئية ***موجبة جزئية ان لم يكن*** فى احدى المقدمتين ***سلب***، ***والا*** اى ان كان فى احديهما سب ***فينتج*** سالبة كلية او جزئية ***بالخلف***.

[٣٧١] وذلك فى خمسة[851] من الضروب اما[852] على الوجه المستعمل فى الشكل الثالث، او على الوجه[853] المستعمل فى الشكل الثاني، ***او بعكس الترتيب*** فى نفس المقدمتين فى

---

[847]اى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والجزئية.

[848]اى الموجبتان الكليتان والموجبة الكلية الصغرى والكبرى الجزئية.

[849]وهو الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية.

[850]اى قوله كلتاهما.

[851] قوله فى خمسة منها احدها الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية وهو الضرب الاول ويجرى فيه الخلف بكلا الوجهين.

وثانيها الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية وهو الضرب الثانى ويجرى فيه الخلف بالوجه الاول.

وثالثها الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية وهو الضرب الثالث ويجرى فيه الخلف بالوجه الثاني.

ورابعها الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية وهو الضرب الرابع ويجرى فيه الخلف بكلا الوجهين.

بعضها[854] ليرتد الى شكل اول منتج لعكس المطلوب ***ثم*** عكس ***النتيجة*** ليحصل نفس المطلوب، ***او بعكس*** كل من ***المقدمتين*** بالعكس المستوي مع بقاء الترتيب بحاله فى بعضها[855] ليرتد الى شكل اول منتج لنفس المطلوب، ***او بالرد الى*** الشكل ***الثانى بعكس الصغرى*** فى بعضها لينتج المطلوب، ***او*** بالرد الى الشكل ***الثالث بعكس الكبرى*** فى بعضها لينتج ما هو المطلوب. وانما لم يذكر شرط الشكل الرابع بحسب الجهة لطول الكلام فيه. وهو انسب بالمطولات.

[٣٧٢] ***وضابط*** شرائط الاشكال ***الاربعة*** **[62]** وقانونه الذى يعرف منه وجود تلك الشرائط اجمالا ***انه لا بد*** فى انتاجها من احد الامرين: ***اما من عموم موضوعية*** الحد ***الاوسط*** بان يكون جميع افراده محكوما عليها للاكبر او الاصغر ***مع ملاقاته*** اى الاوسط ***للاصغر بالفعل***. وهذا اشارة الى الشروط الثلثة للشكل الاول والثالث. وهو مع قوله ***او حمله***[856] اى حمل الاوسط

وخامسها الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية وهو الضرب الخامس ويجرى فيه الخلف بالوجهين ايضا.

ولا يجرى فى الضرب السادس وهو الصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية باحد الوجهين اصلا. اما الوجه الاول فلعدم وجود ايجاب الصغرى فى قياس الخلف وهو شرط فى الشكل الاول. واما الوجه الثانى فلانه لا ينتج ما ينافى الصغرى كما لا يخفى بادنى تأمل. وقس عليه عدم جريانه فى الضرب السابع وهو الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية وفى الضرب الثامن وهو الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية كل ذلك ظاهر بالتأمل وعليك بالستخراج الامثلة.

[852]فان قولنا كل ج ب وكل د ج ينتج بعض ب د وبيانه بالخلف على الوجه المستعمل فى الشكل الثالث انا نأخذ نقيض النتيجة ونجعله كبرى وصغرى منتجا لما ينافى الكبرى هكذا كل ج ب ولا شئ من ب د فلا شئ من ج د وهو ينافى الكبرى.

[853]بان يقال مثلا كلما صدق قولنا كل ج ب ولاشئ من د ج صدق لا شئ من ب د والا لصدق نقيضه وهو بعض ب د فنجعله صغرى ونضمه الى الكبرى لينتظم قياسا من الشكل الاول منتجا لما يناقض الصغرى هكذا بعض ب د ولا شئ من د ج ينتج بعض ب ليس ج وهو يناقض الصغرى.

[854] وهو اللاول والثانى والثالث والثامن.

[855]وهو الضرب الرابع والخامس وتفصيله فى شرح الشمسية فى هذا المحل.

[856]قوله او حمله على الاكبر الظاهر [اذ لو عطف على قوله ملاقاة لم يفهم منه ايجاب الصغرى مع كليتها فى الشق الاول من شرط الرابع وهو ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى، بل انما يفهم من حينئذ كلية الصغرى وايجاب الكبرى واما عطفه على قوله بالفعل فركيك جدا فتأمل] انه معطوف على مقدر اى مع طلاقاته للاصغر بالفعل وحدها او مع حمله على الاكبر وح {حينئذ} يفهم منه اشتراط فعلية الصغرى فى الشكل الرابع مع انها غير مذكورة

على الاكبر اشارة الى الشق[857] الاول من شرط الشكل الرابع. وقوله ***واما من عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف فى الكيف*** اى اختلاف الصغرى والكبرى. فيه اشارة الى شرط الشكل الثانى بحسب الكم والكيف. وهو مع ما قبله من قوله عموم موضوعية الاوسط اشارة الى الشق الثانى[858] من شرط الشكل الرابع. يعنى لا بد فى الاول والثالث من عموم موضوعية الاوسط لشيئ فى الجملة.[859] فيلزم كلية الكبرى فى الشكل الاول. اذ لا موضوعية للاوسط فيه الا فى الكبرى. ويلزم كلية احدى المقدمتين فى الثالث. اذ الاوسط فيه موضوع فيها معا. و ايضا لا بد من ملاقاة الاوسط للاصغر، اى ايجابه له بالفعل. فيلزم ايجاب الصغرى وفعليةها فيهما[860] معا. ولا بد فى الشكل الرابع من هذا اى عموم موضوعية الاوسط لشيئ. فيلزم كلية صغراه. اذ لا موضوعية للاوسط فيه الا فى الصغرى. وكذا لا بد فيه من ملاقاة الاوسط للاصغر. فيلزم ايجاب صغراه. وكذا لا بد فيه من حمل الاوسط على الاكبر. فيلزم ايجاب كبراه، او من عموم[861] موضوعية الاكبر لشيئ، او عموم موضوعية الاوسط لشيئ مع اختلاف المقدمتين فى الكيف. فيلزم كلية احدى[862] مقدمتيه مع اختلافهما ايجابا وسلبا.

[٣٧٣] ولا بد فى الشكل الثانى من عموم موضوعية الاكبر لشيئ مع الاختلاف فى الكيف. فيلزم كلية كبراه مع اختلاف مقدمتيه ايجابا وسلبا هذا. وفى مساعدة العبارة المذكورة لما ذكرناه نظر كما لا يخفى على المتأمل الصادق. وقوله ***مع منافاة نسبة وصف الاوسط الى***

في كلام المصنف عند تعداد شرائطه وان كانت شرطا فيه فى الواقع مع قعلية الكبرى وشرائط اخرى من حيث الجهة على ما بين فى محله الا ان يبنى الكلام على ما هو الواقع مع قطع النظر عما ذكر ههنا وفيه ما فيه فتأمل!

[857]وهو ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى.

[858]وهو اختلافهما فى الكيف مع كلية احديهما.

[859]قوله فى الجملة قيد للعموم.

[860]اى فى الشكل الاول والثالث.

[861]عطف على قوله من هذا اى او لا بد فى الشكل الرابع من عموم الخ.

[862]فان الاكبر موضوع فى كبراه كما ان الاوسط موضوع فى صغراه.

وصف الاكبر لنسبة اى نسبة وصف الاوسط. والظرف متعلق بالمنافاة ***الى ذات الاصغر*** اشارة الى شرط الشكل الثانى بحسب الجهة.[863]

[٣٧٤] والمراد بنسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر، نسبة واقعة فى كبراه موجهة بجهة ما، وبنسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر، نسبة واقعة فى صغراه كذلك. وانما عبر عن المنسوب اليه فى الكبرى بوصف الاكبر لكونه محمولا فى المطلوب. والا فالمنسوب اليه فيها نفس الاكبر كما ان المنسوب اليه فى الصغرى ذات الاصغر.

[٣٧٥] وليس المراد بمنافاة نسبة الكبرى لنسبة الصغرى، منافاتها لها حال كونهما بين طرفي الكبرى وبين طرفي الصغرى مع تغاير موضوعيهما كما يتوهم فى بادى النظر. اذ لا يتحقق المنافاة مع تغاير الموضوعين، وان اختلفتا ايجابا وسلبا مع اتحاد محموليهما. بل المراد منافاتها لها لو فرضتا متحدتين فى الاطراف سواء كانتا متناقضتين كما فى الصغرى[864] الممكنة العامة الجزئية مع الكبرى الضرورية الكية وبالعكس، او كانت كل واحدة منهما اخص[865] من نقيض الاخرى كما فى سائر الاختلاطات والضروب المنتجة كالصغريين[866] الدائمتين[867] مع الكبريين الدائمتين. وتلك المنافاة لاختلاف المقدمتين ههنا[868] بالايجاب والسلب قطعا.

[٣٧٦] واعلم ان المنافاة المذكورة كلما تحققت تحقق شرط الشكل الثانى بحسب الجهة، فيعلم انتاجه. لكن ليس كلما تحقق شرطه بحسبها تتحقق هذه المنافاة. [اذ هى غير محققة] فى كثير

شرط شكل اول: ايجاب الصغري وفعليتها وكلية الكبري. شرط الشكل الثاني: اختلافهما في الكيف وكلية الكبري اما مع دوام الصغري او انعكاس سالبة الكبري وكون الممكنة مع ضرورية او كبري مشروطة. شرط شكل ثالث: ايجاب الصغري وفعليتها مع كلية احديهما. شرط شكل رابع: ايجابهما مع كلية الصغري او اختلافهما فى الكيف مع كلية احدهما.

[864] [وهى التى حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف عن الجانب المخالف للحكم] نحو بعض ج ب بالامكان العام ولا شئ من ا ب بالضرورة فبعض ج ليس ا بالامكان.

[865]اى مطلقا.

[866]بان يكون الصغرى ضرورية والكبرى دائمة وبالعكس. فان الضرورية اخص مطلقا من نقيض الدائمة وهو المطلقة العامة. وكذا الدائمة اخص مطلقا من نقيض الضورية وهو الممكنة العامة.

[867]اى الضرورية والدائمة.

[868]اى فى الشكل الثانى.

من الاختلاطات المنتجة من هذا الشكل كاختلاط الصغرى[869] الممكنة العامة مع الكبرى المشروطة العامة او الخاصة وكاختلاط الصغرى[870] المطلقة **]**شرط شكل الاول ايجاب الصغري وفعليتها وكلية الككبري. شكل اول كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا.شرط الشكل الثاني اختلافهما فى الكيف وكلية الكبري اما مع دوام الصغري او انعكاس سالبة الكبري وكون الممكنة مع ضرورية او كبري مشروطة. شكل ثاني كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا. شرط شكل ثالث ايجاب الصغري وفعليتها مع كلية احديهما. شكل ثالث كل ج ب وكل ج ا فكل ب ا. شرط شكل رابع ايجابهما مع كلية الصغري او اختلافهما فى الكيف مع كلية احديهما. شكل رابع كل ج ب وكل ا ج فكل ب ا.**]** **[63]** العامة مع الكبرى[871] المشروطة العامة او الخاصة او العرفية العامة او الخاصة. فمجرد عدم تحقق هذه المنافاة لا يعلم انتفاء شرطه بحسب الجهة، وعدم انتاجه. وقد وقع نظير ذلك فى بعض امتحانات طرق الحساب كما نبهنا عليه فى شرح الرسالة البهائية.

فصل [العاشر] فى القياس الاقتراني المركب من الشرطيات

[٣٧٧] ***الشرطي*** من القياس ***الاقتراني*** وقد مر تعريفه، ***اما ان يتركب من متصلتين، او منفصلتين، او حملية ومتصلة، او حملية ومنفصلة، او متصلة ومنفصلة. ونتعقد فيه*** اى فى الشرطي من الاقترانى ***الاشكال الاربعة. وفى تفصيلها*** اى تفصيل احكام الاشكال الاربعة المنعقدة فيه طول. لا يليق بهذا المختصر. فليطلب من المطولات.

[٣٧٨] وبيان ما اجمله المصنف: ان الاقترانى الشرطي هو الاقترانى الذى لم يتركب من حمليات صرفة سواء تركب من شرطيات صرفة، او منهما معا. واقسامه الاولية[872] خمسة.[873] وكل

---

[869]فان الممكنة العامة والمشروطة العامة ليستا بمتناقضتين وهو ظاهر. وايضا كل واحدة منهما ليست اخص من نقيض الاخرى. فان نقيض الممكنة العامة هى الضرورية ونقيض المشروطة العامة هى الحينية الممكنة والممكنة العامة ليست اخص مطلقا من الحينية الممكنة. وكذا المشروطة العامة ليست اخص مطلقا من الضرورية كما مر فى البسائط وكذا الكلام فيما يلى ذلك.

[870]نقيضها الدائمة.

[871]اخص من وجه من الدائمة لا مطلقا.

[872]وهى التى يكون المفهوم المردد بينها عرضا اوليا للجنس والاقسام الغير الاولية ما يكون عرضا ثانويا له كالاقسام الانية.

[873]وهى المذكورة صريحا فى كلام المصنف.

من الاولين[874] ينقسم الى ثلثة اقسام. لان الشركة بين المتصلتين او المنفصلين اما فى جزء[875] تام منهما اعنى المقدم او التالى، او فى جزء[876] غير تام منهما، او فى جزء تام[877] من احديهما غير تام من الاخرى. والمطبوع من الاول الاول، ومن الثانى الثانى. اما الاول من الاول فكقولنا كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فز ه فكلما كان ا ب فز ه. وينعقد[878] فيه الاشكال الاربعة. ويجرى فيها شرائطها السابقة بحسب الكم والكيف. وضروبها المنتجة السابقة. لكن الضروب المنتجة للشكل الرابع ههنا خمسة، لاثمانية. لان انتاج الضروب الثلثة الاخيرة من ضروبه الثمانية بحسب تركب[879] السالبة. وهو غير معتبر فى الشرطيات كما صرح به فى شرح الشمسية.

[٣٧٩] واما الثانى من الثانى[880] فكقولنا دائما اما كل ا ب او كل ج د[881] ودائما اما كل د ز او كل د ه فدائما اما كل ا ب او كل ج د. وربما ينعقد فيه الاشكال.

[٣٨٠] والثالث[882] اربعة اقسام. لان الحملية فيه اما صغرى واما كبرى. وایاما كان فمشاركتها مع المتصلة اما[883] بمقدمها او[884] تاليها. وقد ينعقد فيه الاشكال الاربعة.

[٣٨١] والرابع[885] ثلثة اقسام. لان الحمليات اما بعدد[886] اجزاء المنفصلة، او اقل منها، او اكثر. وقد ينعقد فيه الاشكال الاربعة.

---

[874] اي الاول والثاني.

[875] بان يكون مقدم احدى المتصلتين مثلا او تاليها موجودا فى الاخرى بحسب الذات سواء وجد بحسب الوصف ايضا ام لا.

[876] وهو جزء المقدم او التالى من الموضوع والمحمول.

[877] بان يكون مقدم احديهما او تاليها جزئا من مقدم الاخرى او تاليها.

[878] لان الحد الاوسط وهو المشترك له اربع حالات كما فى الاقتراني الحملي.

[879] اى كون السالبة من القضايا المركبة بل من احد الخاصتين اى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة ووجه ذلك مذكور على وجه التفصيل فى شرح الشمسية فى بيان شرائط انتاج الشكل الرابع بحسب الكيف والكم.

[880] وهو المركب من منفصلتين.

[881] فالشركة فيه فى د. وهو جزء غير تام فانه جزء الجزء.

[882] وهو المركب من حملية ومتصلة.

[883] فيحصل من ضرب الاثنين فى الاثنين اربعة.

[884] كقولنا كلما كان هذا الشئ انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشئ انسانا فهو جسم.

[٣٨٢] والخامس[887] ستت اقسام. لان المشاركة بين المتصلة والمنفصلة اما فى جزء[888] تام منهما، او فى جزء غير تام منهما، او فى جزء تام من احديهما غير تام من الاخرى. واياما كان فالمتصلة صغرى،[889] او كبرى فمجموع الاقسام تسعة عشر.

فصل [الحادي عشر] فى القياس الاستثنائي

[٣٨٣] ***الاستثنائي ينتج*** حال كونه مركبا ***من*** الشرطية المتصلة ***وضع المقدم***، فاعل ينتج اى ينتج فيه وضع المقدم وضع التالى، ***و***ينتج ***رفع التالي*** فيه رفع المقدم. وحال كونه مركبا ***من*** المنفصلة ***الحقيقية ينتج*** فيه ***وضع كل*** من الجزئين رفع الاخر، ***كمانعة الجمع***. فانه ينتج وضع كل رفع الاخر، ***و***ينتج ***رفعه*** اى رفع كل وضع الاخر كمانعة الخلو. فانه ينتج رفع كل وضع الاخر. ولما كانت الحقيقية عبارة عن مانعة الجمع والخلو معا كان امرا لانتاج كما ذكره.

[٣٨٤] وتفصيل كلامه: ان القياس الاستثنائي وهو ما كان عين النتيجة او نقيضها موجودا فيه بالقوة القريبة من الفعل اما اتصالي او انفصالي. اذ لا بد من مقدمتين احديهما شرطية، والاخرى حملية. وهى وضع احد جزئيها او رفعه. فان كانت الشرطية متصلة سمى اتصاليا، وان كانت منفصلة تسمى انفصاليا.

[٣٨٥] اما الاتصالي فهو مع وضع المقدم ينتج وضع التالى، ومع رفع التالى رفع المقدم من غير عكس[890] ضورة ان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، وانتفاء **[64]** اللازم يستلزم انتفاء الملزوم. ولا يستلزم[891] انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، ولا وجود[892] اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم.

---

[885]وهو المركب من حملية ومنفصلة.

[886]كقولنا كل ج اما ب واما د واما ه وكل ب ط وكل د ط وكل ه ط ينتج كل ج ط.

[887]وهو المركب من المتصلة والمنفصلة.

[888]كقولنا كلما كان ا ب فج د ودائما او قد يكون اما ج د او ه ز ينتج دائما او قد يكون اما ا ب او ه ز.

[889]فيحصل ضرب الثلثة فى الاثنين ستة اقسام.

[890]اى لا ينتج رفع المقدم رفع التالى.

[891]ناظرا الى قوله من غير عكس.

[٣٨٦] واما الانفصالى، فان كانت الشرطية منفصلة حقيقية ينتج مع وضع كل من طرفيها رفع الاخر، ومع رفع كل منها وضع الاخر. وان كانت مانعة الجمع ينتج مع وضع كل منهما رفع الاخر، لا غير. وان كانت مانعة الخلو ينتج مع رفع كل منهما وضع الاخر، لا غير. فلكل مما فيه المتصلة، او مانعة الجمع او مانعة الخلو نتيجتان. ولما فيه الحقيقية اربع نتايج. وشرط انتاجها[893] امور ثلثة: احدها، ان يكون الشرطية موجبة سواء كانت متصلة او منفصلة. وثانيها، ان يكون لزومية ان كانت متصلة او عنادية[894] ان كانت منفصلة. وثالثها، كلية[895] الشرطية او كلية[896] الاستثناء او اتحاد[897] وقتهما بعينه. لكنه فى قوة كليتهما. ولهذا قد يكتفى فى بيان الشرط الثالث بكليتهما كما هو المشهور، فافهم!

[٣٨٧] ***وقد يخص باسم قياس الخلف،*** ويمتاز به ***ما*** اى القياس الذى ***يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه. ومرجعه*** اى رجوع قياس الخلف ***الى استثنائي واقترانـي.*** [معا] يعنى ان من اقسام القياس الاستثنائي قياس الخلف. وهو القياس المستقيم. وانما سمى خلفا. لانه يثبت المطلوب فى خلفه، اى فى ورائه حيث ثبت من جانب نقيضه كما ان مقابلة سمى مستقيما. لانه يثبت المطلوب من قدامه على وجه الاستقامة. وقيل[898] يسمى خلفا، اى باطلا لاشتماله على بيان كون النقيض باطلا. والمشهور ان عده من الاستثنائى باعتبار انه يرجع الى استثنائي من متصلة وحملية، واقترانى من متصلتين. فيكون فى الحقيقة قياسا مركبا[899] كما يقال لو[900] لم يكن

---

[892]يعنى لا ينتج وضع التالى وضع المقدم.

[893]اى الاقسام المذكورة للاستثنائي.

[894]وهى ما يكون التنافى لذات الجزئين كالتنافى بين الزوج والفرد. ويقابلها الاتفاقية كالتنافى بين الكاتب والاسود. فانه لا منافاة بين مفهومي الكاتب والاسود. لكن انفق تحقق السواد وانتفاء الكتابة فى محل.

[895]فانه لو انتفى الامران احتمل ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع والاستثناء على وضع اخر. فلا يلزم من اثبات احد جزئي الشرطية او نفيه ثبوت الاخر او انتفائه. اللهم الا اذا كان وقت الاتصال والانفصال ووضعهما هو بعينه وقت الاستثناء ووضعه. فانه ينتج القياس حينئذ كذا فى شرح الشمسية.

[896]اى كلية الوضع او الرفع.

[897]كقولنا ان قدم زيد مع عمرو فى وقت الظهر اكرمته لكنه قدم مع عمرو فى ذلك الوقت فاكرمته كذا فى شرح الشمسية.

[898]مرضه، لانه لا يلائمه تسمية القياس بالمستقيم فى مقابله.

[899]اى من القياسين.

[900]اشارة الى الاستثنائي.

المطلوب حقا، لكان محال واقعا. لكن وقوع المحال باطل، فيكون عدم حقيقة المطلوب باطلا. اما الملازمة،[901] فلانه لو لم يكن المطلوب حقا، لكان نقيضه حقا. ولو كان نقيضه حقا، لكان محال واقعا. فلو لم يكن المطلوب حقا لكان محال واقعا. واما بطلان اللازم فلكونه بديهيا ويمكن ارجاعه الى استثنائي[902] بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا، لكان نقيضه حقا. لكن كون نقيضه حقا باطل. فعدم كون المطلوب حقا باطل اما الملازمة فلكونها بديهية، واما بطلان اللازم فلانه لو كان نقيضه حقا، لكان محال واقعا. لكن وقوع المحال باطل، والملازمة وبطلان اللازم كلاهما بديهيان. ولا يذهب عليك ان الحكم بشيئ من الرجوعين المذكورين، انما يصح على تقدير ان يكون بطلان النقيض نظريا. اذ لو كان بديهيا لامكن ابطال نقيضه بقياس استثنائي واحد كما لا يخفى، فافهم!

فصل [الثاني عشر] فى الاستقراء والتمثيل

[٣٨٨] ***الاستقراء، تصفح الجزئيات*** اى المبالغة فى تتبعها ***لاثبات حكم كلى***. المشهور فى تعريفه انه الحكم على كلي لوجوده فى اكثر جزئياته على معنى فى اكثر جزئياته فقط. اذ لو حكم بوجوده فى جميع جزئياته من حيث انه جميع جزئياته، لم يكن استقراء ناقصا قسيما للقياس وهو الذي يفيد الظن كما هو المتبادر من الاستقراء عند الاطلاق، بل قياسا مقسما وان كان مسمى بالاستقراء التام ايضا. حيث قسموا مطلق الاستقراء الى تام يفيد اليقين وهو القياس المقسم كقولنا كل حيوان حساس، لان الحيوان الناطق والصاهل والناهق وغيرها كلها حساس، والى ناقص يفيد الظن وهو قسيم القياس كقولنا كل حيوان له سن[903] يتحرك فكه الاسفل عند المضغ. لان الانسان،[904] والبهايم، **[65]** والسباع كلها كذلك. ولا يذهب عليك ان فى التعريف المشهور مسامحة ظاهرة. اذ الحكم على الكلى لوجوده فى اكثر جزئياته نتيجة الاستقراء، لانفسه. فلذلك عدل عنه المصنف الى تعريفه بتصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي. وانت خبير بان فى تفسيره بالتصفح ايضا مسامحة. اذ الاستقراء قسم من الدليل. فيكون مركبا من مقدمات ليشمل التصفح، اى التتبع، لانفسه. والاولى ان يقال هو المؤلف من قضايا يشتمل على الحكم على الجزئيات لاثبات الحكم على الكلي.

---

[901] اشارة الى الاقترانى.

[902] مركب من قياسين استثنائيين.

[903] صنفة حيوان.

[904] و التمساح ليس كذلك.

[٣٨٩] ***والتمثيل بيان مشاركة جزئي*** للجزئي ***الاخر فى علة الحكم*** متعلق بالمشاركة ***ليثبت*** ذلك الحكم ***فيه*** اى فى الجزئي الاخر. وفيه مسامحة كما فى تعريف الاستقراء. والظاهر ان يقال هو المؤلف من قضايا يشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي اخر فى علة حكم ثابت له ليثبت ذلك الحكم فى ذلك الجزئي. وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا كقولهم النبيذ كالخمر فى الاسكار، وهو حرام للاسكار، فيكون النبيذ ايضا حراما. والمراد بعلة الحكم، العلة المستلزمة لاصل الحكم سواء كان علة تامة او ناقصة، لا مطلق العلة ضرورة ان اشتراك مطلق العلة لا يستلزم اشتراك المعلول.

[٣٩٠] واعلم ان القوم قسموا التمثيل الى تمثيل قطعي يفيد اليقين كقولنا العالم كالبيت فى الامكان وهو علة للاحتياج الى المؤثر فيكون العالم محتاجا الى المؤثر ايضا، والى غير قطعي يفيد الظن كقولنا العالم كالبيت فى التأليف وهو علة الحدوث فيكون العالم حادثا ايضا. والظاهر من التمثيل فى مقابلة القياس هو الثانى. اذ الاول يرجع الى القياس[905] قطعا. فينبغى على هذا ان يذكر فى تعريفه قيدا يخرج الاول ككون المشاركة المذكورة ظنية هذا. ولما كان الحكم بتلك المشاركة موقوفا على العلم بكون امر علة مستلزمة لاصل الحكم، وبكونه[906] مشتركا بين الجزئيين وكان [حصول]العلم بذلك موقوفا على طريق يفيده اشار اليه المصنف بقوله. ***والعمدة فى طريقه*** اى فى طريق حصول العلم الاول وجهان احدهما، ***الدوران***. وهو فى الاصطلاح اقتران الشيئ بغيره وجودا وعدما كما يقال الحدوث دائر مع التأليف وجودا وعدما. اما وجودا[907] فكما فى البيت،[908] واما عدما فكما فى الوجب لذاته. والدوران علامة كون المدار[909] علة للدائر.[910] وثانيهما، ***الترديد*** اى السبر[911] والتقسيم. وهما ايراد اوصاف يحتمل العلية عقلا، وابطال علية بعضها ليتعين علية الباقى من التسبير بمعنى اعتبار عمق الجراحة فى المقيص له ليراعى مثله فى المقيص منه. سمى به ابطال علية بعض المحتملات لما فيها من النظر العميق، ومن التقسيم بمعنى بيان الاقسام العقلية.

---

[905] بان يقال مثلا العالم ممكن كالبيت وكل ممكن محتاج الى المؤثر.

[906] اى والعلم بكونه.

[907] كالتأليف.

[908] كالحدوث.

[909] اى الموقوف عليه.

[910] اى الموقوف.

[911] يقال سبر الجرح، نظر ما غوره. كذا في الصحاح.

سمى به ايراد الاوصاف المحتملة اللعلية لكونها اقساما عقلية للعلية كما يقال علة الحدوث فى البيت اما التأليف، او الامكان، او الوجود. لكن الامكان لا يصلح للعلية لوجوده فى بعض القدماء،[912] ولا الوجود لتحققه فى جميعها. فتعين التأليف. وكلا الوجهين ضعيف. اما الاول، فلان وجود الدوران ممنوع لجواز التخلف فى بعض المواد وجودا وعدما. وعلى تقدير تسليمه لا يدل على العلية لجواز التلازم الخالى عنها. واما الثانى، فلان حصر العلة المستلزمة للحكم فى الاوصاف المذكورة ممنوع لجواز ان لا يكون شيئ منها مدخل فى العلية. ولو سلم كونها عللا، فيجوز ان لا يكون عللا مستلزمة، بل يكون العلة المستلزمة غيرها.

فصل [الثالث عشر] فى القياس بحسب المادة على الوجه الكلي

[٣٩١] ***القياس اما برهان يتألف من اليقينيات. واصولها*** **[66]** ستة: الاول ***الاوليات***، ***و***الثانى ***المشاهدات***، ***و***الثالث ***التجربيات***، ***و***الرابع ***الحدسيات***، ***و***الخامس ***المتواترات***، ***و***السادس ***النظريات***. يعنى ان البرهان احد الصناعات الخمس التى هى اقسام للدليل باعتبار مادته كما ان الاقسام السابقة اقسام له باعتبار صورته. وباقى الصناعات هو الجدل، والخطابة، والشعر، والمغالطة.

[٣٩٢] فالبرهان قياس مؤلف من اليقينيات. واليقين هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع. واليقينيات اما ضروريات[913] واما نظريات. فالاولى اصول اليقينيات، اى مباد اولى لما عداها منها. وهى خمسة اقسام. اذ التصديق اليقيني اما ان يحتاج العقل فيه الى شيئ غير تصور الطرفين والنسبة اولا. الثانى، هو الاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء. والاول ان احتاج الى مجرد الاحساس فهى المشاهدات[914] كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكقولنا لنا خوف وغضب.

---

[912] كالعقول العشرة.

[913] اى بديهيات.

[914] والمشاهدات اما حسيات او وجدانيات. لانها ان احتاجت الى الاحساس بحس ظاهر تسمى الحسيات. وان احتاجت الى الاحساس بحس باطن [وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة فالحواس عشرة وتسمى المشاعر لكونها مواضع الشعور او الاتها على الاختلاف] تسمى الوجدانيات. فالمثال الاول ناظر الى الاولى والثانى الى الثانية.

والا، فان احتاج الى تكرر الاحساس[915] لا غير فهى المجربات كقولنا السقمونيا مسهل. والا فان احتاج الى الحدس وهو سنوح[916] مقدمات مرتبة من المبداء الفياض مفيدة للمطلوب فهى الحدسيات كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس. والا فان[917] احتاج الى السماع من جمع كثير احال العقل تواطئهم على الكذب فهى المتواترات كقولنا مكة شرفها الله تعالى موجودة وبغداد موجود. واما النظريات[918] فهى القضايا المكتسبة من المعلومات اليقينية بطريق الكسب، والنظر كقولنا العالم حادث المكتسب من قولنا العالم متغير، وكل متغير حادث.

[٣٩٣] ***ثم ان كان الحد الاوسط*** [فيه مسامحة. والمراد نسبة الاوسط الى الاصغر. فانها العلة لنسبة الاكبر الى الاصغر فى الذهن والواقع، لا نفس الاوسط كما لا يخفى. صح] ***مع عليته للنسبة*** اى مع كونه علة لنسبة محمول المطلوب الى موضوعه وهى المعتبر عنها بنسبة الاكبر الى الاصغر ***فى الذهن*** متعلق بالعلية ***علة لها*** اى لتلك النسبة ***فى الواقع*** ونفس الامر، ***ف***البرهان ***لمي*** من اللم. بمعنى العلة فى نفس الامر كقولنا العالم محتاج الى المؤثر. لانه ممكن، وكل ممكن محتاج اليه. ***والا*** اى وان لم تكن نسبة الاوسط الى الاصغر علة لهذه النسبة، اعنى نسبة الاكبر الى الاصغر فى نفس الامر، بل انما يكون العلم بتلك النسبة علة للعلم بهذه النسبة لا غير ***ف***البرهان ***انى*** من الان. بمعنى الثبوت كقولنا زيد انسان، وكل انسان ناطق، فزيد ناطق. فالمراد من النسبة فى الذهن تحققها بصورتها فيه وهو العلم بها، ومن النسبة فى الواقع تحققها بذاتها وهو وجودها فى نفس الامر. وان كان فى الذهن فلا اشكال. وههنا بحث. وهو ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقتراني. اذ لا اوسط فى الاستثنائي اصطلاحا كما عرفت مع ان اللمي والاني جاريان فى الاستثنائيات ايضا. فتخصيصها بالاقترانيات ليس على ما ينبغى. واجيب عنه بانه اراد بالاوسط

---

[915]احدى الحواس الظاهرة او الباطنة.

[916]اى دفعة من غير تدريج كما فى النظريات على ما سبق.

[917]وزاد بعضهم قسما اخر. وقال والا فان احتاج الى شئ شبيه بالكسب فهى قضايا قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج لملاحظة العقل معه اجمالا انه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج ولا يحتاج الى ملاحظته نفصيلا والا لكان نظريا. واورد عليه ان الظاهر انه من الاوليات ان كان الزوج بمعنى المنقسم بمتساويين على قياس المقدمة الضمنية الثابتة بعينها ونظري ان كان بمعنى اخر الا ان يقال معناه مجمل المنقسم بمتساويين وكانه بهذا المعنى ليس اوليا ولا نظريا بحسب وجدانهم مع انه مناقشة فى المثال فليتأمل!

[918]التى هى قسم من اليقينيات.

نسبة الاوسط الى الاصغر، او ما[919] فى حكمها مما يتضمن القياس الاستثنائ. واعلم ان اللمي والاني ربما يستعملان فى غير البرهان من اقسام الاولة على سبيل الحقيقة او المجاز. والمثالان[920] المشهوران فى مادة تعفن الاخلاط والاحمى من غير البرهان.

[٣٩٤] ***واما جدلي***. عطف على قوله اما برهان. ***وهو*** القياس الذي ***يتألف من المشهورات والمسلمات، واما خطابي يتألف من المقبولات والمظنونات، واما شعري يتألف من المخيلات، واما سفسطي يتألف من الوهميات، [67] والمشبهات بالحق***.

[٣٩٥] وتفصيل هذا الكلام: ان الجدل، قياس مركب من المشهورات او المسلمات. فالمشهورات قضايا يعترف بها جميع الناس او جمع كثير منهم كقولهم العدل حسن، والظلم قبيح. والمسلمات قضايا مسلمة عند الخصم كقولنا لواحد من المتكلمين التسلسل باطل مطلقا.[921]

[٣٩٦] والخطابة، قياس مركب من القضايا الظنية سواء كان منشاء الظن حسن الاعتقاد بمن اخبر بها ويسمى مقبولات كالاخبار المسموعة من العلماء والصلحاء، اولا وتسمى مظنونات كقولنا كل من يطوف بالليل فهو سارق.

[٣٩٧] والشعر، قياس مركب من المخيلات. وهى قضايا مفيدة للنفس قبضا وبسطا. وتسمى قضايا شعرية كقولنا الخمر ياقوتة سيالة، والعسل مرة مقيئة.

[٣٩٨] والمغالطة قياس مركب من قضايا كاذبة، اما شبيهة بالمشهورات وتسمى شغبا، او بالاوليات وتسمى سفسطة.[922] لكن المصنف اراد بالسفسطة ههنا المغالطة المشتركة بينهما اطلاقا لاسم الخاص على العام. ووجه حصر الصناعات فى الخمس: ان الدليل ان لم يفد التصديق،

---

[919] و هو الاستثنائي.

[920] احدهما اللمي وهو زيد متعفن الاخلاط و كل متعفي الاخلاط محموم فزيد محموم و الاخر للانى و هو زيد محموم و كل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط.

[921] اى سواء كان فى الامور المجتمعة فى الوجود اولا وفى الامور موجودة فى الخارج اولا. فانه باطل عند المتكلمين مطلقا خلافا للحكماء. فان الباطل عندهم هو التسلسل فى الامور الموجودة فى الخارج المجتمعة فى الوجود.

[922] السفسطة مأخوذة من سوفسطا معرب سوفا اسطا بمعنى الحكمة المموهة اى الملبسة والمزينة كما ان الفلسفة بمعنى الحكمة مأخوذة من فيلسوف معرب فيلا سوفا بمعنى محب الحكمة.

بل التخييل الجاري مجرى التصديق فهو الشعر. وان افاد التصديق، فان افاد اليقين فهو البرهان. والا فان افاد تصديقا غير جازم فهو الخطابة. والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او تسليم الخصم فهو الجدل. والا فهو السفسطة والمغالطة. ولعل التقسيم اعتباري، يعتبر فيه قيود الحيثية. فلا اشكال فى اجتماع الاقسام فى دليل واحد من وجوه متعددة كما اذا كانت احدى مقدمتيه ظنية، والاخرى جدلية، او كاذبة، او كانت احديهما او كلتاهما ظنية وجدلية او ظنية و كاذبة او جدلية وكاذبة. وفى جعلهم القضايا الشعرية تخييلية صرفة غير متعلقة للتصديق بحيث مشهور. وهو ان الظاهر ان قولنا الخمر ياقوته سيالة، والعسل مرة مقيئة وامثالهما من قبيل القضايا الصادقة المشتملة على الاستعارة والتشبيه كقولنا زيد اسد. واجيب عنه بانه يمكن ان يكون كلامهم فى الامثلة المذكورة اذا استعملت بمعنى التخييل الصرف. ولا مانع من استعمالها بهذا المعنى قطعا. وان جاز استعمالها بمعنى التصديق ايضا على ان المناقشة فى المثال ليست من دأب المحصلين.

خاتمة فى بيان اجزاء العلوم

[٣٩٩] وانما جعل بيانها ختمة للمنطق لكونه تتمة، وتكملة له لاشتمال على بيان اجزائه او لكونه متعلقا بجميع العلوم نافعا فيها كالمنطق. ***فاجزاء العلوم*** ثلثة:

[٤٠٠] احدها، ***الموضوعات. وهى التى يبحث فى العلم عن اعراضها الذاتية*** على ما سبق تحقيقه فى صدر الكتاب.

[٤٠١] ***و***ثانيها، ***المبادى***. وهى تصورية وتصديقية. ***وهى*** اى المبادى التصورية ***حدود الموضوعات، و***حدود ***اجزائها، و***حدود ***اعراضها***. والمراد بالحدود اعم من ان يكون حدودا حقيقية[923] او اسمية[924] وان كانت رسوما حقيقية. وبالموضوعات ما يتناول موضوعات العلوم، والمسائل، وباعراضها اعراضها الذاتية.

---

[923] بعد العلم بوجودها.

[924] قبل العلم بوجودها.

[٤٠٢] والمبادي التصديقية، ***مقدمات بينة*** بنفسها غير محتاجة الى البيان لوضوحها، ***او*** غير بينة بل ***مأخوذة*** [من علم اخر او] مبينة هناك،[925] او فى محل اخر من ذلك العلم ***يبتنى عليها*** اى على تلك المقدمات البينة او المأخوذة. ***قياسات العلم***، بل ادلته المستعملة فيه لاثبات مسائله سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل. ومما يجب ان يعلم ان المبادى التصورية، غير مأخوذة من علم اخر، بل غير مذكورة فى علم اخر. وذلك، لانها ان ذكرت فى علم اخر لا يكون مسائل منه. اذ المسائل من قبيل التصديقات، لا التصورات بل مبادى تصورية له ايضا. **[68]** فلو احتيج فى بيانها الى غيره، لزم الدور او التسلسل. والا فليس استمداد احدهما اولى من الاخر بخلاف المبادي التصديقية. فانها تكون مسائل منه. فلا محذور فى كونها مذكورة فى علم اخر كذا فى حاشية شرح مختصر المنتهى للسيد الشريف قدس سره.

[٤٠٣] ***و***ثالثها، ***المسائل. وهى قضايا يطلب فى العلم*** بيانها.[926] وهى فى الاغلب نظريات، وربما يكون ضرورية كما فى المنطق.[927]

[٤٠٤] ***وموضوعاتها***، اى موضوعات المسائل اما ***موضوع العلم*** كقولنا فى علم النحو مثلا كل كلام اما ان يذكر فيه المسند اولا. فان الكلام موضوعه كالكلمة. ***او نوع منه*** اى من موضوع العلم كقولنا الاسم اما معرب او مبنى. فان الاسم نوع من الكلمة. ***او عرض ذاتى له*** اى لموضوع كقولنا البناء اما بسبب المشابهة لمبنى الاصل او بسبب عدم التركيب. فان البناء عرض ذاتى للكلمة. ***او مركب*** من موضوع العلم وعرضه الذاتى كقولنا كل كلمة معربة اما منصرف او غير منصرف. او من نوع موضوع العلم وعرضه الذاتى كقولنا كل اسم معرب اما معرب بالحروف او بالحركات ***ومحمولاتها*** اى محمولات المسائل ***امور خارجة عنها*** اى عن موضوعاتها اى ليست نفسها، ولا جزئها ***لاحقة لها*** اى للموضوعات ***لذواتها*** اى اعراض ذاتية لها. وقد تقدم فى صدر الكتاب تحقيق ذلك، فلا حاجة الى الاعادة.

---

[925] اى فيما يذكر تلك المقدمات.

[926] اى بالدليل او التنبيه تدبر!

[927] فان قولهم السالبة الكلية تنعكس كنفسها قضية ضرورية كما صرحوا به.

[٤٠٥] ثم القول بان الامور الثلثة المذكورة اجزاء للعلوم مما اشتهر بين المتأخرين. وهو ينافى ظواهر تعريفات القوم للعلوم بالقوانين،[928] والعلم بالاصول على ما اشتهر فى كتبهم. فلذلك قال بعض المتاخرين ان حقيقة كل علم مسائله. والتصديقات بها تنبيها على ان ذلك القول المشهور بينهم مبنى على المسامحة، وجعل بعض شرائط العلوم اجزاء لها مبالغة فى مدخليتها فيها. وذلك[929] للجري على مقتضى صناعة التعريف وترجيح ظاهره على ظاهر غيره.

[٤٠٦] ***وقد يقال المبادي لما يبداء به قبل المقصود*** اى لما يذكر فى اوائل الكتب قبل الشروع فى الفن لارتباطه به فى الجملة سواء كان من مقدمات الشروع او لم يكن منها. ***و***يقال ***المقدمات لما يتوقف عليه الشروع بوجه الخبرة*** اى البصيرة، وفرط الرغبة فى تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او فى نظره ***كتعريف العلم*** برسمه المفيد لاصل البصيرة، ***و***تعريف ***موضوعه*** المفيد لزيادة البصيرة، ***وبيان الحاجة اليه*** اى الى العلم ببيان منفعته، وغايته المتريبة عليه المعتد بها المفيد للخلوص عن العبثية. فعلى هذا يكون المبادي اعم من المقدمات. ومنهم من فسر المقدمة بما يعين فى تحصيل الفن. فيكون المقدمات اعم من المبادي.

[٤٠٧] ***وكان القدماء يذكرون*** فى اوئل كتبهم قبل الشروع فى المقصود ***ما يسمونه الروس الثمانية. الاول*** منها، ***الغرض*** من تدوين العلم، وتحصيله اى الفائدة المترتبة عليه ***لئلا يكون تحصيله عبثا*** فى نظره.

الثانى، المنفعة اى ما يتشوقه الكل اى الطالب وغيره ***طبعا***. وهى الفائدة المعتد بها بالنسبة الى مشقة تحصيله لئلا يعرض له فتور فى طلبه، فيكون عبثا عرفا، بل ***لينبسط فى الطلب ويتحمل المشقة. الثالث، التسمية***. وهى ***عنوان العلم***. وكان المراد منه تعريف العلم برسمه، او بيان خاصة من خواصه [ليكون عنده اى عند الطالب اجمال ما يفصله اى يفصل العلم اياه اى] ليحصل للطالب علم اجمالي بمسائله، ويكون له بصيرة فى طلبه. ***الرابع***، تعيين ***المؤلف***، وبيان شانه، وقدره ***ليكن*** ويطمئن ***قلب المتعلم*** فى قبول كلامه بالاعتماد عليه، ولا يبادر الى الاعتراض

---

[928] اى المسائل.

[929] اى قول بعض المتأخرين.

عليه بالاغترار على ظاهر كلامه. ***الخامس***، بيان ***انه من اى علم هو***، اى ذلك العلم هل هو **[69]** من اليقينيات، او الظنيات من النظريات، او العمليات من الشرعيات او غيرها ليطلب المتعلم ما يليق به من المسائل المطلوبه له. ***السادس***، بيان ***انه من اى مرتبة هو*** العلم فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه، او خصوصه، او باعتبار توقفه على علم اخر، وعدم توقفه عليه، او باعتبار الاهمية، او الشرف ***ليقدم*** تحصيله ***على ما يجب*** او يستحسن تقديمه عليه، ويؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تأخيره عنه. ***السابع، القسمة***. وهى بيان اجزاء العلم، وابوابه ***ليطلب*** المتعلم ***فى كل باب ما يليق به***، ولا يضيع وقته فى تحصيل مطالبه. ***الثامن، الانحاء التعليمية***. وهى امور مستحسنة فى طرق العلم. احدها، ***التقسيم***، اى ***التكثير من فوق*** اى من اعم الى ما هو اخص منه كما فى تقسيم الكلي[930] الى الجزئيات. ***و***ثانيها، ***التحليل***. وهو ***عكسه*** اى عكس التقسيم اى التكثير من الاخص الى ما هو اعم كتحليل زيد الى الانسان، وتحليل الانسان الى الحيوان [وتحليل الحيوان الى] الجسم. وثالثها، بيان ***التحديد اى فعل الحد*** اى ايراد حد الشئ. ***و***رابعها، بيان ***البرهان اى الطريق الموصل الى الوقوف على الحق والعمل به.***

[٤٠٨] وانما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا اخر يعين فى تحصيل العلم. ومن وجد ذلك فليضمه اليها. وهذا امر استحساني، لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى. ***وهذا بالمقاصد*** الظرف متعلق بقوله اشبه. يعنى ان الثامن من الرؤس الثمانية، وهى الانحاء التعليمية، ***اشبه*** بالمقاصد منه[931] بالمبادي. فينبغى ان يذكر فى المقاصد كالمبادى التصورية والتصديقية، لا قبل الشروع فيها كما فعله القوم. ففيه تعريض عليهم. واعتذر عنه بعض الفضلاء بان ذكره قبل الشروع فى المقاصد تنبيه على ان عد غير المسائل من اجزاء العلوم. مسامحة منهم. فيكون من المبادى قطعا. هذا اخر ما يتعلق بقسم المنطق من هذا الكتاب. وحل ما فيه من المباحث والابواب.

---

[930]كتقسيم الكلمة الى الاسم والفعل والحرف.

[931]اى من شبهه.

[٤٠٩] واما قسم الكلام منه فقد شرحه بعض[932] مشايخنا الكرام بجمع تفاصيله من شرح المقاصد الذي هو من تأليفات العلامة الثاني، اعنى المحقق التفتازاني من غير تغيير، وتبديل فى عبارته. فصار كانه شرحه مصنفة. ومن الله تعالى التوفيق والعناية فى البداية والنهاية.

[٤١٠] شرعت جمعه، وتأليفه فى اوائل شهر ربيع الاخر. وختمت فى تمام ثلثة اشهر وستة ايام من سنة تسع واربعين ومائة والف من هجرة. من له العز والشرف، ثم الصلوة والسلام على خير الانام محمد واله واصحابه الكرام تم. [1149] **[70]**

[932] وهو الفاضل الشيخ سليمان افندى الواعظ بجامع اياصوفية

فهرس الاعلام

ابو الفتح [الحسيني]: ٧، ٩، ٣١، ٥٤

جلال [الدين] الدواني: ٧، ٢٩

سيد شريف [جرجاني]: ٥، ٢٠، ٢٥، ٢٩، ٦٩

الشيخ [ابن سينا]:١٠، ١٩، ٣٤، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٩، ٦٠

صاحب المطالع [سراج الدين عرموي]: ٣٧

صدر الدين الشيرازي: ١٨

[نصير الدين] الطوسي: ٦

عضد ألملة والدين [الايجي]: ١٥

الفارابي: ١٩، ٣٢، ٥٣، ٦٠

الامام، فخر الدين الرازي: ٤، ١٠

[قتب الدين] الرازي: ٢٠

قره داود: ٣١

محمد امين اسكداري: ١

المصنف [سعد الدين التفتزاني]: ٢، ٤، ٥، ٦، ٩، ١٠، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٠، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٦٨

فهرس الجماعة

اهل العربية: ١٠، ١١، ١٥، ١٧

بعض، بعضهم: ٢، ٦، ١٠، ١٣، ٢٤، ٢٦، ٢٩، ٣٤، ٥٣

... الشارحين: ١٠

... الفضلاء: ٢٥، ٣٥، ٣٩، ٤٣، ٤٩، ٧٠

... القدماء: ٦٦

... المتاخرين: ٥٣، ٦٩

... المتكلمين: ٢

... المحققين: ١١، ٢٩، ٣١، ٥٤

... المنطقيين: ١٣، ٢٤، ٥٦

الجمهور: ١٠، ٢٤، ٢٩

حكماء: ٤، ٢٦، ٥٢، ٦٨

فقهاء: ٧، ٦٦

قدماء: ٤، ٦، ٢٢، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٦، ٧٠

... المنطقيين: ٣٠، ٥٣

قوم: ٦، ١٠، ٢٩، ٣٢، ٤٠، ٤٦، ٤٩، ٦٦، ٦٩، ٧٠

متاخرين: ٦، ٧، ٨، ١٥، ٢٢، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٩

... من المنطقيين : ٢٨

متقدمين: ٤، ٧، ٨

محققين: ٥، ١١، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٥٤

منطقيين: ٩، ١٧، ٢٩، ٣٠، ٤٧، ٥٣،

فهرس الكتب

الاشارات والتنبيهات [لابي علي ابن سينا]: ٢٦

حاشية على شرح التجريد [لصدر الدين الشيرازي]: ١٨

حاشية على التصديقات لشرح الشمسية [لمحمد امين اسكداري]: ٣٤

حاشية على شرح التلخيص [لسيد شريف جرجاني]: ٢٩

حاشية على شرح الشمسية [لسيد شريف جرجاني]: ٥

حاشية على شرح مختصر المنتهي [لسيد شريف جرجاني]: ٦٩

حاشية على شرح المطالع [لسيد شريف جرجاني]: ٢٠، ٢٥

مطالع [الانوار، لسراج الدين عرموي]: ٣٧

شرح الرسالة البهائية [لمحمد امين اسكداري]: ٦٤

شرح الشمسية [لسعد الدين التفتزاني]: ٢٤، ٣١، ٣٢، ٤٦، ٤٧، ٦٢، ٦٤، ٦٥

شرح القسطاس [الافكار في تحكيك الاسرار، لشس الدين سمرقندي]: ٩

شرح المحصل [لنصير الدين الطوسي]: ٦

شرح المطالع [لقتب الدين الرازي]: ٢٠

الشفاء [لابي علي ابن سينا]: ١٤، ٢٢، ٣٢، ٣٨

فهرس الموضوعات

مقدمة فى بيان موضوع المنطق وتعريفه وغايته وبيان الحاجة اليه ٨

[موضوع المنطق] ٢٤

فصل [الاول] فى الالفاظ ٤٠

فصل [ألثاني] فى المعاني المفردة ١٢١

فصل [الثالث] فى المعرف واقسامه ١٨٤

فصل [الرابع] فى مبادى التصديقات ١٩٩

فصل [الخامس] فى اقسام القضية الشرطية ٢٥٧

فصل [السادس] فى التناقض ٢٧٦

فصل [السابع] فى العكس المستوى ٢٩٧

فصل [الثامن] فى عكس النقيض ٣٢٨

فصل [التاسع] فى مقاصد التصديقات وهى مباحث القياس ٣٣٨

فصل [العاشر] فى القياس الاقتراني المركب من الشرطيات ٣٧٧

فصل [الحادي عشر] فى القياس الاستثنائي ٣٨٣

فصل [الثاني عشر] فى الاستقراء والتمثيل ٣٨٨

فصل [الثالث عشر] فى القياس بحسب المادة على الوجه الكلي ٣٩١

خاتمة فى بيان اجزاء العلوم ٣٩٩

فهرس المصطلاحات

انفصال: ٤، ٣٢، ٤٧، ٤٩، ٦٥

انفصالي: ٦٤، ٦٥

الانفكاك: ٥، ١٠، ٢٥، ٣٢، ٣٦، ٣٧، ٣٨

اولوية: ١٦

اولية: ١٦

ايجاب: ٤٠، ٤٤، ٤٨، ٥٠، ٥٥، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢

ايقاع: ٣٠،٣١، ٣٢، ٤٣

ادراك: ٤، ٥، ٧، ٣١، ٤٧

برهان: ٦٦، ٦٧، ٦٨

... التطبيق: ٤٧

... اللمي: ٦٧

... الاني: ٦٧

تالي: ٤٧، ٦٤

تباين: ١٩،

... الكلي: ٢٠

... الجزئي: ٢٠

تخيل: ٤، ٥

ترادف: ١١

اتصال: ٤، ٢٦، ٣٢، ٤٤

التصالي: ٦٤، ٦٥

اتفاقية: ٤٥، ٤٦

اختلاف: ٤٧، ٤٨، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣

اداة / حرف: ١٣، ١٤، ٣١، ٣٢، ٤٧، ٥٨

استدلال: ٥٦

الاستقراء: ٥٧، ٦٥، ٦٦، ٦٨

... التام: ٦٥

... الناقص: ٦٥

اسم: ١٤، ٦٩

اشدية: ١٦

الامكان: ١١، ١٨، ٣٦، ٤٠، ٤٦، ٤٩

... العام: ١٨، ٤٩، ٥٢، ٥٥

... الخاص: ١٨، ٣٦، ٤٣

انتزاع: ٣٠، ٣٢، ٥٨

انشاء: ١٢

جزء: ٥، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٧، ٢٣، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٥٤

جزئي: ١٠، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢١

جزئية: ٦، ١٥، ١٧، ١٨، ٣٣، ٣٤، ٤٤، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥٦

... الاضافي: ٢٠

... الحقيقي: ٢٠

جسم: ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٧٠

... الطبيعي: ٧

... النامي: ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤

جنس: ٥، ٨، ١٥، ٢٠،

... الاجناس: ٢٢

... البعيد: ٢١

... العالي: ٢٢

... القريب: ٢١

... المتوسط:

حجة: ٨

الحد: ٢٨

... الاصغر: ٥٩

... الاكبر: ٥٩

... التام: ٢٨

... الناقص: ٢٨

... الاوسط: ٥٩

ترديد: ١٨،٢٧، ٥٥، ٦٢، ٦٦

تصادق: ١٩، ٢٠، ٢٢، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٣

تصديق: ٥٧، ٥٨، ٦٧، ٦٨، ٦٩

تصور: ٤، ٥، ٦، ٨، ١٠، ١١، ١٥، ١٧، ١٨، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٦٧، ٦٨، ٧٠

التعريف: ٤، ٥، ٦، ١٢، ١٣، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩

... الاسمي: ٢٩

... الفظي: ٢٩

تفاوت: ١٥، ١٦،

تقابل: ٩، ١٥، ٢٦، ١٧، ٤٧،

تقسيم: ٢٨، ٤٦، ٦٦، ٦٨

تمثيل: ٥٧، ٦٥، ٦٦، ٦٨

تنافئ: ٤٤، ٤٥

اتناقض: ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠

جدل: ٦٧، ٦٨

... الاقناعي / البرهاني: ٩
دوام: ٣٨
اللادوام: ٤٠
... الذاتي: ٤٠
... الوصفي: ٤٠

رابطة: ٣١
الرسم: ٢٨
... التام / الناقص: ٢٨

سبر: ٦٦
سلب:
سالبة: ٣٠، ٣٢
... الموضوع / المحمول: ٣٥، ٥٦
سور: ٣٣

شك: ٤، ٥
شكل: ٥١، ٥٨، ٥٩
شيئية: ١١، ٢٥

صغري: ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣
صفسطة: ٦٨

الحدسيات: ٦٧
الحقيقة: ١٥، ١٧، ٦٧
الحقيقية: ٢٠، ٣٩
الحكم / المحكوم عليه / المحكوم به: ٣٠، ٣١
الحمل: ٣٤، ٤٥
... المتعارف: ٢٧
... غير المتعارف: ٢٧
الخاصة: ٢٣، ٢٤
... المطلقة: ٢٣
... الاضافية: ٢٣
خبر: ١٢
الخطابة: ٦٨
خلف: ٦٥

الدائمة المطلقة: ٣٨
الدلالة: ٨
... الطبيعية / العقلية / الوضية: ٩
... اللفظية / الغير اللفظية: ٩
... المطابقة / الضمن / الالتزام: ٩
الدال: ٩
الدليل: ٩

... المستوي: ٥٠

... النقيض: ٥٥

علم: ١٤، ١٥

... الجنس: ١٥

العلم الطبيعي: ٧

العلية: ٦٦، ٦٧

عموم خصوص مطلق: ١٩

عموم خصوص من وجه: ١٩

العنادية: ٤٥، ٦٥،

الفصل: ٢٣

... القريب: ٢٣

... البعيد: ٢٣

... المقوم: ٢٣

... المقسسم: ٢٣

الفكر: ٤، ٥، ٦

القضية: ٣٠

... البسيطة: ٥٧

... الحملية: ٣٠

...الشرطية: ٣٢

المحصلة: ٣٥

... الموجبة / السالبة: ٣٠

ضرب: ٦٠، ٦١، ٦٢

الضرورة: ٥، ١٨، ٢٥، ٣٥، ٣٦، ٣٧

اللاضرورة: ٣٥

الضرورية المطلقة: ٣٦، ٤٠

طرد:

العرض:

... الذاتي: ٧

... العام: ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٥

... الغريب: ٧

... اللازم: ٢٥

... المفارق: ٢٥

العرفية: ٣٩

... العامة: ٣٩

... الخاصة: ٣٩، ٤٠، ٤١

عقد: ٥٣

... الوضع:٥٣، ٥٤، ٦٠

... الحمل: ٦،٢١،٢٧، ٥٣

عكس: ٥٠، ٥٥

... الحقيقي / ... الاضافي: ٢٠
الكلية: ١٧، ٤٤، ٤٦
الكمية: ٤٤
الكناية: ١٧
الكيفية: ٢٨، ٣٥، ٤٤، ٥٨

اللزوم: ٩
... البين: ٩
... الخارجي: ٩
... الذهني: ٩
العرفي: ١٠
اللزومية: ٤٤
اللفظ: ٨، ٩
... المفرد: ١٣
... المركب: ١٢
... التام: ١٢
... الناقص: ١٢

المبادئ: ٦٨
... التصورية: ٦٨
... التصديقية: ٦٨
متباين: ٢٠

... الخارجية / الحقيقية / الذهنية: ٣٤
... الثنائي / الثلاثي: ٣٥
... الشخصية / المخصوصة: ٣٢
... المحصورة: ٣٣
...[ال] معدولة: ٣٤
... ... المحمول: ٣٥
... الموجهة: ٣٥
... المهملة: ٣٣
... الطبيعية: ٣٣
القول الشارح:
القياس: ٥٧
... الاقتراني: ٥٨، ٦٤
... ... الحملي: ٥٨، ٥٩
... ... الشرطي: ٥٨
... الاستثنائي: ٥٨، ٦٤

الكبري: ٥٩
الكلمة: ١٣
... الحقيقية: ٣١
الكلي: ١٨، ١٩، ٢١
... العقلي / الطبيعي / المنطيقي: ٢٦

مظنونات: ٦٧
معرف: ٢٦
المعقولات: ٤
... الاولي: ٤
... الثانية: ٤، ١٧
المعلوم: ٦، ٨
... التصوري: ٨
... التصديقي: ٨
مغالطة: ٦٨
مقبولات: ٦٧
مقدم: ٣٢
ملاحظة: ٥
الملزوم:
الممكنة العامة: ٤٠
المنتشرة المطلقة: ٣٨
منفصلة: ٤٤
... الحقيقية: ٤٥
مانعة الجمع: ٤٥
مانعة الخلو: ٤٥
منقول: ١٧
... الاصطلاحي: ١٧
... الشرعي: ١٧
... العرفي: ١٧
متصلة: ٣٢، ٤٤
متضايف: ٢٧
متواترات: ٦٧
متواطئ: ١٥
مجاز: ١٧
مجربات: ٦٧
المجهول: ٥
... التصوري: ٥
... التصديقي: ٥
محمول: ٣١
مخيلات: ٦٧
مدلول: ٩٩
مرتجل: ١٦
مسائل: ٦٩
مساواة: ١٩
مسلمات: ٦٧
مشاهدات: ٦٧
المشروطة العامة: ٣٧
... الخاصة: ٤٠
مشترك: ١٦
مشكك: ١٦
مشهورات: ٦٧
المطلقة العامة: ٣٩

موضوع: ٣١

يقينيات:٦٦

النسبة: ٣١

... بين بين: ٣١

... الحكمية: ٣١

... التقييدية: ٥

... الانشائية: ٥

نظر: ٥

نقيض:

النوع: ٢١

... الحقيقي: ٢٢

... الاضافي: ٢٢

... الانواع: ٢٢

الوجودية:

الوضع: ١١

... الشخصي: ١١

... النوعي: ١١

... الافراد / الاضافي:

الوقتية: ٤٠

... المطلقة: ٣٧

وهم: ٤، ٥

وهميات: ٦٧

شرح تهذيب المنطق

لمحمد امين اسكداري