MANTIĞA GİRİŞ



el-Madhal, Kitabü'ş-Şifa

İBN SİNÂ

felsefevul.com

Mantığa Giriş

İBNİ SİNA

El-Madhal, Kitabü-ş Şifa

İçindekiler

BİRİNCİ MAKALE.....0

ŞİFA KİTABININ İÇERİĞİNİN TANITILMASI.....0

İLİMLER VE MANTIK.....1

MANTIĞIN YARARI.....3

MANTIĞIN KONUSU.....4

TEKİL VE BİLEŞİK LAFZIN TARİFİ TÜMEL VE TEKİLİN, ZATİ ARAZİNİN TARİFİ ‘O NEDİR’ SORUSUNUN CEVABINDA SÖYLENEN VE SÖYLENMEYEN...5

İNSANLARIN ZÂTİ VE ARAZÎ HAKKINDA SÖYLEDİKLERİNİN ELEŞTİRİSİ 8

İNSANLARIN ‘MAHİYETE DELALET EDEN’ HAKKINDA SÖYLEDİKLERİNİN ELEŞTİRİSİ 10

TEKİL TÜMEL LAFZIN BEŞ KISMA AYRILMASI11

CİNS.....13

TÜR VE TÜMELİN TÜRE BÖLÜNME YÖNÜ.....15

TÜR RESİMLERİNİN ELEŞTİRİSİ.....17

TABİİ, AKLİ VE MANTIKİ SÖZ KONUSU BEŞ ANLAMIN (TÜMELİN) ÇOKLUKTAN ÖNCE, ÇOKLUKTA VE ÇOKLUKTAN SONRA OLUŞU.....19

FASIL.....21

HASSA VE GENEL ARAZ.....25

İKİNCİ MAKALE.....27

BEŞ TÜMEL ARASINDAKİ ORTAKLIKLAR VE AYRILIKLAR: TAMAMININ GENEL OLUŞUNDAN SONRA BİRİNCİSİ, CİNS İLE FASIL ARASINDAKİ ORTAKLIK VE FARKLILIKLARDIR 27

CİNS İLE TÜR ARASINDAKİ ORTAKLIK VE AYRILIKLAR 29

GERİYE KALAN ORTAKLIK VE AYRILIKLAR....31

BEŞ TÜMELİN BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ.....33

BİRİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

ŞİFA KİTABININ İÇERİĞİNİN TANITILMASI

Şeyh Reis Ebu Ali İbn Sînâ (Allah ona iyilikte bulunsun) şöyle dedi:

1. Allah’a hamdden, ona yaraşır övgüden ve peygamberi Muhammed’e ve onun temiz âline rahmet diledikten sonra deriz ki: Bu kitaptaki amacımız -ki umarız zaman kitabı bitirmemize imkân verir ve Allah bizi kitabı yazmaya muvaffak kılar- öncekilere nispet edilen ve tertip ve tahkik edilmiş incelemeye dayanan felsefi ilimlerde doğruluğunu ortaya koyduğumuz esasların ve üzerinde uzun zaman düşünülerek sonunda görüşlerin çoğunun birleştiği bir sonuca varan ve yanısıra içi boş isteklerin terk edildiği hakikatin kavranmasında yardımlaşan anlayışlarla çıkarılmış esasların özünü dercetmektir. Sanatın (Felsefenin) çoğunu dercetmeye; her konuda kuşku mahalline işaret ederek gücüm yettiğince gerçeği açıklayıp solunu çözmeye; gösterdiğimi gören, tasvir ettiğimi kavrayan kimseye açılacağına güvendiğim veya hatırıma

gelmeyen ve fikrime açılmayan şeyler dışında temel esaslarla birlikte onların uzantılarını anlatmaya çalıştım. Gerçekten lafızları kısa tutmaya, yanlışlıkla veya dalgınlıkla olanların dışında tekrardan kaçınmaya gayret ettim. Açıkça yanlış olan veya temel esasları anlatırken ve kuralları tanıtırken yeterince ilgilendiğimiz görüşleri, uzun uzadıya çürütmekten sakındım.

Önceki filozofların kitaplarında olup da dikkate değer olan her şeyi bu kitabımıza aldık. Eğer öteden beri yazıldıkları yerde yoklarsa daha uygun olduğunu düşündüğüm başka bir yerde vardırlar. Bunlara, özellikle Doğa bilimi, Metafizik ve Mantık'ta kendi düşüncemle kavradığım ve kendi araştırmalarımla elde ettiklerimi ekledim.

2. Mantığın ilkelerini mantığa ait olmayan şeylerle uzatmak adet olmuştur. Bu şeyler, hikemî sanata yani İlk Felsefeye (Metafiziğe) aittir. Ben bunlardan herhangi bir şeyi zikretmekten ve bunlarla zaman kaybetmekten kaçındım ve bunları yerine erteledim.

3. Sonra bu kitabın ardından diğer bir kitap yazmayı düşündüm. Bu kitaba Kitabu'l-Levâhık (Eklentiler Kitabı) adını vereceğim. Kitabu'l-Levâhık ömrümle birlikte tamamlanacak, her senede tamamlanan kısımla tarihlenecek ve bu kitabın şerhi, ondaki esasların açılımı ve bunda özetle anlatılan anlamların açıklaması gibi olacaktır.

4. Benim bu iki kitaptan başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi yandaşlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O benim Meşrıkî Felsefeye dair kitabımdir.

5. Bu kitap (eş-Şifâ) ise hem daha ayrıntılıdır hem de Meşşâî (peripatetik) yandaşları daha fazla desteklemektedir.

6. Hakikati hiçbir bulanıklık olmaksızın besberrak elde etmek isteyen kimse, o kitaba bakmalıdır. Fakat haldkati yandaşlarla uzlaşı, ayrıntılı açıklamalar ve anlaşıldığında diğer kitaba ihtiyaç bırakmayacak imalar içeren bir yolla öğrenmek isteyen kimse bu kitabı incelemelidir.

7. Bu kitabın açılışına mantıkla başladım; Bununla Mantık Sahibinin (Aristoteles'in) kitaplarının tertibini izlemeyi amaçladım. Mantıkta mevcut kitaplarda bulunmayan sırlar ve incelikleri zikrettim. Mantığın ardından Doğa bilimini getirdim. Ancak çoğu şeyde bu sanatta öncü kabul edilen kimsenin (Aristoteles'in) tasnifi ve görüşleriyle paralel olamadım. Ardından Geometriyi getirdim. Burada Öklid'in Elementler adlı eserini güzel bir şekilde özetledim, ondaki sorunları (kuşkuları) çözdüm ve onunla yetindim. Ardından Astronomi'de özetle açıklama ve anlatmayı amaçlayan (Batlamyus'un) el-Macesti kitabını aynı şekilde özetledim ve kitabı bitirdikten sonra ilmin tamamlanması için öğrencinin bilmesi gereken ve gözleme dayalı hükümlerle doğal kuralların örtüşeceği ilaveler ekledim. Bunun ardından Aritmetik'te Aritmetiğe Giriş kitabının güzel bir özetini verdim. Sonra matematik ilimleri Musiki ilmiyle bitirdim. Musiki'yi uzun araştırma ve inceden inceye düşünme neticesinde bana açıldığı şekilde özetle yazdım. Sonra kitabı Doğa ötesine nispet edilen ilmin (Metafiziğin) kısımları ve vecihleriyle bitirdim. Metafizikte, Ahlak ve Siyaset'e de işaret ettim, çünkü ilerde bu konuda müstakil ve kapsamlı bir eser yazacağım.

8. Bu kitap, her ne kadar hacmi küçük olsa da, çok bilgi içermektedir. Kitabı derinlemesine düşünen ve tefekkür eden İtimse neredeyse Felsefe sanatının çoğunu ve başka kitaplardan hiç duyulmayan ilave açıklamaları elde eder.

9. Kitabın birinci kısmı, mantıktır. Mantık ilmine başlamadan önce felsefi ilimlerin mahiyetine kısaca işaret edeceğiz ki bu kitabımızı tefekkür eden kimse bir kısım maksatları öğrenen gibi olsun.

İKİNCİ FASIL

İLİMLER VE MANTIK

Deriz ki: Felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüşünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır. Var olan şeyler ise (a) ya varlığı bizim seçme (ihtiyar) ve fiilimizle olmayan, mevcut şeylerdir (b) ya da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeylerdir. Birinci kısımdaki şeylerin bilgisine, teorik (nazari) felsefe denir. İkincisi kısımdaki şeylerin bilgisine de pratik (ameli) felsefe denir. Teorik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Pratik felsefenin amacı, yalnızca bilmek suretiyle değil aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmektir. Şu halde teorik felsefenin amacı, amel olmayan bir düşünceye inanılmasıdır (düşüncenin bilinmesidir); pratik felsefenin amacı ise bir amel hakkındaki düşünceyi bilmektir. Dolayısıyla teorik felsefe, düşünceye nispet edilmeye daha layıktır.

Dış dünyada var olup da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olmayan şeyler ilk olarak iki kısma ayrılır. Birincisi harekete konu olan şeyler, İkincisi ise akıl ve Tanrı gibi harekete konu olmayan şeylerdir. Harekete konu olan şeyler ikiye ayrılır. Çünkü bunlar (a) ya insanlık, dörtgenlik vb. ancak harekete konu olmaları mümkün olacak şekilde var olurlar; (b) ya da böyle bir durum olmaksızın var olurlar. Ancak harekete konu

olmaları mümkün olacak şekilde var olanlar, iki kısma ayrılır. Çünkü bunların (a) ya gerek dış varlıkta gerekse de vehimde belirli bir maddeden soyutlanmaları mümkün değildir, insanlık ve atlık sureti gibi; (b) ya da belirli maddeden soyutlanmaları varlıkta değil ama zihinde mümkündür. Buna dörtgenliği örnek verebiliriz. Zira dörtgenliğin tasavvur edilmesi, onun bir madde türüyle özelleşmesini veya bir hareket durumunun dikkate alınmasını gerektirmez. Harekete konu olması mümkün olan ve fakat harekete konu olmadan var olan şeyler ise hüviyet, birlik, çokluk ve nedensellik gibidir. Dolayısıyla hareketten soyutlanması mümkün olan şeylerin (a) ya (harekete konu olma) imkânı, zorunluluk imkânıdır (b) ya da (harekete konu olma) imkânı zorunluluk imkânı değildir, aksine imkânsız olmaması şeklindedir. Mesela çokluktan ibaret olan sayı, birlik, hüviyet ve nedenselliğin durumu bunun örneğidir. Bunlara (a) ya kendi olmaklıkları açısından bakılır ve bu bakış, soyut olmaları açısından bakıştan ayrılmaz. Çünkü bu açıdan söz konusu şeyleri incelemek, onların bir maddede olması bakımından değildir. Zira onlar, kendi olmaklıkları bakımından bir maddede değildirler. (b) Ya da onlara, ancak bir maddede bulunmak suretiyle var olan bir arazın ilişmesi açısından bakılır. Bu da iki kısımdır: birincisi o arazın düşünülmesinin (tevehhüm), ancak türsel bir maddeye ve harekete nispetle birlikte mümkün olmasıdır. Ateş veya hava olması bakımından bir hakkında düşünmek, unsur (ustukus) olmaları bakımından çok hakkında düşünmek, sıcaklık ve soğukluk olması bakımından illet (neden) hakkında düşünmek ve nefis olması yani bir bedenin hareketinin ilkesi olması bakımından, her ne kadar bizatihi o bedenden ayrılması mümkün olsa da akli cevher hakkında düşünmek gibi. İkincisi ise her ne kadar o araz, ancak bir maddeye nispet ve harekete konu olmakla birlikte arız olabilse de onun hallerinin, belirli bir madde ve hareket düşünülmeksizin düşünülüp anlaşılabilmesidir. Mesela birleştirme ve ayırma (toplama ve çıkarma), çarpma ve bölme, kök ve küp alma ve sayıya ilişen diğer haller gibi. Çünkü bu haller, sayı insanların zihnindeyken veya hareketli, bölünen, ayrılan ve birleşen varlıklarda bulunuyorken sayıya ilişmektedir. Ancak bunların tasavvuru bazen öyle soyutlanır ki tasavvur için türsel maddelerin tayinine gerek kalmaz.

Öyleyse ilimler üç sınıfa ayrılır. Birinci sınıf, mevcutları, düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları ve türleri özelleşmiş maddelere alakalarının bulunması bakımından incelemeyi içerir. İkincisi mevcutları, varlıkta değil ama zihinde maddeden ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Üçüncüsü ise mevcutları, hem varlıkta hem de zihinde (maddeden) ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Birincisi kısım, Doğa ilmidir. İkincisi kısım, saf Matematik ilim ile Matematik ilimler içinde meşhur olan Aritmetiktir. Ancak sayının sayı olması bakımından doğasını bilmek, bu ilmin işi değildir. Üçüncü kısım ise Metafiziktir. Mevcutlar doğa bakımından bu üç kısma ayrıldığından teorik-felsefi ilimler de bu kısımlara ayrılmaktadır.

Pratik felsefeye gelince o, (a) ya bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenlemekte kullanılan ve şehir (devlet) idaresini bildiren görüşlerin öğretilmesiyle ilgilidir. Bu, Siyaset ilmidir, (b) Ya da özel bir insan grubu arasında ortak olan insan ilişkilerini düzenleyen şeylerle ilgilidir ve Ev idaresi olarak bilinir. (c) Ya da tek bir kişinin nefsini arındırmadaki halini düzenlemeyle ilgilidir. Buna, Ahlak ilmi denir. Bütün bunların genel olarak imkânının kavranması, nazari burhan ve şer'i tanıklık ile olurken ayrıntısı ve ölçüsü (ayrıntılı olarak her bir durumun ve ölçüsünün belirlenmesi) ise ilahi şeriat ile gerçekleştirilir.

Teorik felsefede amaç, gerçeği bilmektir. Pratik felsefede amaç ise iyiyi bilmektir.

Şeylerin mahiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olur, kimi zaman da tasavvurda (düşüncede) olur. Dolayısıyla mahiyetler üç şekilde değerlendirilir. Birincisi mahiyetin, iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine ilişenlerine izafe edilmeksin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilişecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, onun zihindeki varlığına özgü vaz’etme, yükleme, yüklemedeki tümellik, tikellik, yüklemedeki zatilik ve arazîlik gibi ilerde öğreneceğin arazlar ilişecektir. Çünkü dıştaki varlıklarda zatilik, arazîlik, bir şeyin mübteda ve haber olması, öncül ve kıyas olması vb. bulunmaz. Şeyler hakkında düşünmeyi ve onları bilmeyi istediğimizde, zorunlu olarak şeyleri tasavvur etme ihtiyacı duyarız. Bu durumda şeylere zorunlu olarak tasavvurda bulunan haller ilişir ve biz, özellikle de düşünce ile bilinmeyenleri elde etmeyi amaçlıyorsak ve bu da bilinenlerden hareketle oluyorsa kaçınılmaz olarak şeylerin tasavvurda sahip olduğu bu halleri dikkate alma gereği duyarız. Şeyler hiç kuşkusuz ancak zihne kıyasla bilinmeyen ve yine aynı şekilde zihne kıyasla bilinendirler. Şeylere ilişerek bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere ulaşmamızı sağlayan hal ve arız, şeylere tasavvurda ilişen hal ve arızdır, ancak bununla birlikte şeylerin zatında sahip oldukları da mevcuttur. Şu halde zorunlu olarak bu halleri, onların niceliğini, niteliğini ve iliştikleri şeyde nasıl itibara alındıklarını bilmemiz gerekmektedir. Çünkü şeyler hakkındaki bu inceleme, şeylerin, zikredilen iki varlık seviyesinden herhangi birinde mevcut olmaları bakımından değil, o iki varlığın hallerinin kavranmasında yarar sağlaması bakımındandır. Bu nedenle Felsefenin, şeyleri var olmaları ve zikredilen iki varlığa bölünmeleri bakımından incelediğini düşünenler, bu ilmi (Mantığı) felsefenin bir parçası olarak görmemektedir. Ancak bu kimselere göre Mantık, şeylerin söz konusu açıdan incelenmesine yararı olması bakımından felsefenin aletidir. Felsefenin, bütün teorik incelemeleri bütün yönlerden içerdiğini düşünenlere göre ise Mantık hem felsefenin bir parçası hem de felsefenin diğer parçaları için bir alettir. İleride bu konuda daha fazla açıklama yapacağız.

Hâlbuki böyle bir meselede yapılan tartışmalar, hem yanlış hem de gereksizdir. Yanlış (bâtıl) olmasının nedeni, iki görüş arasında çelişki bulunmamasıdır. Çünkü her görüş felsefeyle başka bir anlamı kastetmektedir. Gereksiz olmasının nedeni ise bu türlü şeylerle uğraşmanın yarar sağlamamasıdır.

İşte bu tür bir incelemeye, Mantık ilmi denir. Mantık, bilinmeyenin bilgisine ulaştırmaları bakımından zikredilen şeyleri ve başka bir bakımdan değil de bu balamdan onlara ilişen şeyleri incelemektir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

MANTIĞIN YARARI

İnsanın, akıl sahibi olması yönünden yetkinleşmesi, yerinde açıklanacağı üzere, gerçeği (hak) gerçek olduğu için ve iyiyi de onunla amel etmek ve onu elde etmek için bilmesin-dedir. İnsanın ilk fıtratı ve apaçık bilgilerinin (bedihi) ise tek başlarına bu yetkinliğe yardımları azdır. Yetkinliğe ulaşma yolunda insanın elde ettiği şeylerin çoğu, çaba gerektiren bir kazanımla elde edilmektedir. Bu kazanım, bilinmeyenin kazanılmasıdır. Bilinmeyeni kazandıran şey ise bilinendir. Durum böyle olunca insanın öncelikle bilinenden bilinmeyeni nasıl elde edeceğini, bilinenlerin, bilinmeyenin bilgisini vermeleri için kendinde durumu ve düzenlenişinin nasıl olacağını bilmesi gerekmiştir. Yani bilinenler, zihinde zorunlu bir düzene girdiklerinde ve o bilinenlerin sureti söz konusu zorunlu düzende karar kıldığında zihin onlardan, bilmeyi amaçladığı bilinmeyene geçerek onu bilecektir.

Bir şey; iki yönden bilinir. Birincisi sadece tasavvur edilmesidir. Öyle ki o şeyin ismi olup da bu isim telaffuz edildiğinde onun anlamı zihinde temessül eder (canlanır). Bununla birlikte orada bir doğru ve yanlış yoktur. Mesela "insan" denildiğinde veya "şunu yap" denildiğinde, sana söylenen bu şeylerin anlamını bildiğin zaman o anlamı tasavvur etmiş olursun.

İkincisi ise tasavvurla birlikte bir tasdikin bulunmasıdır. Mesela sana ‘her aklık arazdır’ denildiğinde sen yalnızca bu sözün anlamım tasavvur etmekle kalmaz, aynı zamanda onun öyle olduğunu tasdik edersin. Ancak onun öyle olup olmadığından kuşkulanırsan söyleneni tasavvur etmiş olursun -çünkü tasavvur etmediğin ve anlamadığın şeyde kuşkuya düşmezsin- ve fakat onu henüz tasdik etmiş olmazsın. Her tasdik, bir tasavvurla birlikte olur ama aksi geçerli değildir (yani her tasavvur bir tasdikle birlikte bulunmak durumunda değildir). Böyle bir anlam hakkındaki tasavvur, sana zihinde bu telifin suretinin ve aklık ve araz gibi ondan bileşen şeyin meydana geldiğini bildirir. Tasdik (doğrulama) ise zihinde bu suretin bizzat şeylere nispetinin 'bu suret, şeylerle örtüşür’ şeklinde meydana gelmesidir. Tekzip (yanlışlama) ise buna aykırı olandır.

Aynı şekilde bir şeyin bilinmemesi de iki yöndendir. Birincisi tasavvur yönündendir. İkincisi ise tasdik yönündendir. Dolayısıyla bunlardan her birinin bilinmesi ancak kazanım (kesb) iledir. Bunlardan her birinin kazanılması ise daha önceki bir bilinen ve o bilinene ait bir heyet (özellik) ve sıfatla olmaktadır. Bu sıfat ve heyet sayesinde zihin, heyet ve sıfatın bilgisinden bilinmeyenin bilgisine ulaşmaktadır. Burada, tasavvuru bilinmeyenin bilgisini veren bir şey vardır ve bir de tasdiki bilinmeyenin bilgisini veren bir şey vardır. (Tasavvur ifade eden şeylerin tamamını) kuşatan anlama, kendisini bilmenin, bir şeyin tasavvurunun bilgisini vermesi bakımından, kuşatan bir isim verilmesi adet olmamıştır veya bize ulaşmamıştır. Çünkü ilerde açıklanacağı gibi bunların (yani tasavvur veren şeylerin) kimisi tanım, kimisi resim, kimisi misal, kimisi alamet ve kimisi de isimdir. Bütün bunların ortak olduğu şeyi kapsayan ve kuşatan bir isim yoktur. Ama önce bilinen olarak düzenlenen, sonra da kendisi sayesinde tasdik yoluyla başkası bilinen şeye, her nasıl olursa olsun, hüccet (delil) denir. Hüccetlerin bir kısmı kıyas, bir kısmı tümevarım, bir kısmı analoji ve bir kısmı da başka şeylerdir.

İşte Mantık ilminin gayesi, zihne yalnızca şu iki şeyin bilgisini vermektir. Bunlardan ilki, insanın şunları bilmesidir: (a) Tasavvuru gerçekleştiren söz, şeyin zatının hakikatini tarif etmek için nasıl olmalıdır; (b) şeyin zatının hakikatine ulaştırmasa bile ona delalet etmesi için nasıl olur; (c) o işlevi görmediği halde gördüğünü hayal ettirmesi durumunda nasıl fasit olur ve niçin böyle olur; (d) bunlar arasındaki ayrımlar nelerdir? İkincisi ise, yine insanın şunları bilmesidir: (e) Tasdiki gerçekleştiren söz, hakiki anlamda kesin ve çelişmesi imkânsız bir tasdik gerçekleştirmesi için nasıl olur; (f) kesine yakın bir tasdik gerçekleştirmesi için nasıl olur; (g) söz konusu iki suretten birinde bulunmadığı bilakis yanlış ve bozuk olduğu halde bulunduğu zannedildiğinde nasıl olur; (h) söylenildiğinde, kesin tasdikin bulunmadığı bir zan, nefsin meyli ve kanaat oluşturulması için nasıl olur; (ı) teşebbüs, kaçınma, rahatlama, sıkılma gibi tasdik ve tekzibin nefiste bıraktığı etkileri, tasdik olması bakımından değil aksine hayal ettirmesi bakımından nefiste bırakması için nasıl olur, çünkü çoğu hayaller, bu hususta tasdik etkisi bırakmaktadır. Sen balın acı ve tiksindirici olduğunu söylediğinde insan doğası, bunu kesin olarak yalanladığı halde onu yemekten tıpkı ortada bir tasdik veya tasdike benzer ve ona yakın bir şey bulunması durumunda kaçındığı gibi kaçınır; (i) bunlar arasındaki ayrımlar nelerdir; (j) niçin böyle olmuştur? Söz konusu iki amaca yönelip bu sanatı öğrenen kimse bu iki amacın bilgisine ulaştıracak öncüllere ihtiyaç duyar. İşte bu sanat, Mantıktır.

Bazen insan garizesinde tasavvuru gerçekleştiren bir tanım ve tasdiki gerçekleştiren bir delil doğabilir. Fakat bu, (Mantık) sanatının verisi değildir ve başka şeyde yanlışlığından emin olunamaz. Çünkü eğer garize ve kariha, pek çok şeyde olduğu gibi bu hususta bize yeterli olsa ve Mantık sanatını talep etmeye gerek bırakmasaydı düşünce ekollerinde ortaya çıkan ayrılık ve çelişkiler olmazdı ve bir insan, karihasına güvendiğinde zaman zaman kendisiyle çelişmezdi. Aksine insan fıtratı, her ne kadar bazen bir kısım şeylerde beklenmedik bir şeyin bulunması gibi isabet edebilse de, başka pek çok işte yeterli olmadığı gibi Mantık sanatını kazanmadığı sürece bu hususta da yeterli değildir. Yine insan, elde edebileceği miktarda Mantık sanatını elde ettiğinde bu, bütün yönlerden yeterli olacak ve o kimse kesinlikle hata yapmayacak değildir. Çünkü sanatı kaybedebilir ve pek çok durumda kullanmayabilir. Yoksa bunun nedeni, sanatın kendinde yeterli olmaması ve hatayı engellememesi değildir. Ancak orada birkaç şey ortaya çıkar. Birincisi: Sanatı vaz'eden kimsenin, sanatın tam olarak hakkını vermemesi yönündendir. İkincisi sanatın tam olarak hakkını vermesi ama bazı yerlerde ihmal ederek karihayla yetinmesi yönündendir. Üçüncüsü ise çoğu zaman kullanmaktan aciz kalması veya sanatı yitirmesidir. Fakat böyle olsa bile ilim ehli olan kimse, sanatı öğrendiği ve onu kullandığında onun düştüğü yanlışlık, sanatı hiç bilmeyenin düştüğü yanlışlık gibi olmaz. Bununla birlikte o kimse sanatının fiillerinden birini defalarca tekrarlayarak alıştırma yaptığı zaman eğer o hususta hataya düşmüşse sanat onun ihmal ettiği yeri fark etmesini sağlar. Çünkü sanat bilen kimsenin işi, bir kez ve defalarca fasit olduğunda, eğer ahmaklığın son sınırında değilse onu düzeltebilir. Durum böyle olunca her ne kadar o, sanatın tali meselelerinde yanlışlığa düşse de alıştırmanın yardım sağladığı temel meselelerinde yanlışlığa düşmez. İnsanın inançlarında gerçekten önemli olan bir kısım şeyler vardır ve bir kısım şeyler de önem bakımından o şeylerin ardından gelir. Mantık sanatını bilen kimse, yaptığı işi tekrar tekrar mantık kanununa vurmak suretiyle söz konusu temel meselelerde durumun güçlendirilmesine çalışabilir. Sanata yapılan başvurularla yanlıştan emin olma derecesine ulaşılabilir. Tıpkı bir hesabın ayrıntılarını defalarca toplayıp sonunda toplam hakkında şüphesi izale olan kimse gibi.

Kesbe muhtaç bırakmayan bir özellikle desteklenmemiş insanın yetkinleşmesinde bu sanat kaçınılmazdır. Bu sanatın, iç konuşma adını alan iç düşünmeye nispeti, nahvin8 dış konuşma adını alan dış ifadeye nispeti gibidir ve yine aruzun şiire nispeti gibidir. Ancak aruz, şiir yazımında çok fayda vermez hatta sağlam bir zevk, aruza gerek bırakmaz. Arap nahvine de bedevi fıtratı gerek duymaz. Fakat nazar ve düşünme ile bilgi kazanan insan, bu sanattan müstağni kalamaz. Şu var ki Allah tarafından desteklenen ve bu nedenle düşünenlere nispeti, bedevinin sonradan Araplaşanlara nispeti olan insan olması durumunda bu sanata gerek duymaz.

DÖRDÜNCÜ FASIL

MANTIĞIN KONUSU

Zihnin tekil bir anlamdan, bir şeyin tasdikine geçmesi mümkün değildir. Çünkü bu anlamın varlık ve yokluğunun hükmü, o tasdikin oluşturulmasında tek bir hüküm değildir. Bu anlam ister var ister yok farz edilsin eğer tasdik gerçekleşiyorsa, bu durumda o tasdikin gerçekleşmesinde anlamın hiçbir katkısı yoktur. Çünkü tasdiki gerçekleştiren şey, tasdikin illetidir. Bir şeyin, varlık ve yokluk durumlarının her ikisinde de bir şeyin illeti olması mümkün değildir. Tekil anlam, zatında veya halinde varlığı veya yokluğu belirginleşmediği sürece yeterlilik sağlanmadığından, başkasının tasdikine götürmemektedir. Bu anlama, bir varlık veya yokluğu eklediğinde ona başka bir anlam eklemiş olursun. Tasavvur ise çoğu kez tekil bir anlamla gerçekleşir. Bunun nasıl olduğu yeri gelince açıklanacaktır. Ama bu (tasavvurun tekil bir anlamla gerçekleşmesi) pek az şeyde olur. Bununla birlikte çoğu durumda eksik ve güdüktür. Bilakis çoğu şeylerde tasavvuru gerçekleştiren şey, bileştirilmiş (telif) anlamlardır. Bütün bileşimler ise çok şeyden yapılır. Her çok şeyde ise tek tek şeyler vardır. Dolayısıyla her bileşimde tek tek şeyler vardır. Her bileşikteki (mürekkeb) tek, basit adını alır. Çeşitli şeylerden bileşen şeyin basitlerini bilmeksizin onun doğasını bilmek imkânsızdır. Şu halde en uygunu, tekilleri bilmenin, bileşikleri (müellefleri) bilmeden önce olmasıdır.

Tekilleri bilmek iki şekilde olur. Çünkü (a) ya tekilleri bilmek, onlardan söz konusu bileşimin oluşturulmasına istidatlı olmaları bakımından onları bilmedir (b) ya da tekilleri bilmek, o anlamın iliştiği doğalar ve şeyler olması bakımından onları bilmedir. İkincinin örneği şudur: Ahşaptan ve başka şeylerden bileştirilmiş evi bileştiren kimse, ahşap, tuğla ve toprak gibi evin basitlerini bilmek durumundadır. Ancak ahşap, tuğla ve toprağın, eve ve bileşime elverişli halleri olduğu gibi bunların dışında başka halleri de vardır. Ahşabın, bitkisel bir nefse sahip bir cevherden oluşu ve onun doğasının, sıcak veya soğuk oluşu ya da odunun mevcutlar karşısındaki kıyasının şunun kıyası gibi oluşuna gelince, evin mimarının bunları bilmesine gerek yoktur. Fakat odunun katı ve yumuşak, sağlam ve çürük vs. olmasını evin mimarı bilmek durumundadır. Aynı şekilde Mantık sanatı da bu şeylerin tekillerini dış dünyada ve zihindeki varlık tarzlarından birinde bulunmaları bakımından incelemez ve yine şeylerin mahiyetlerini mahiyet olmaları bakımından incelemez. Aksine Mantık sanatı, bu şeylerin tekillerini daha önce söylediğimiz yönden bu anlamlara ilişen yüklemler, konular, tümeller, tikeller ve başka şeyler olmaları bakımından inceler.

Lafızları incelemek ise bu zorunluluktan kaynaklanan bir durumdur. Mantıkçı, mantıkçı olması bakımından, doğrudan doğruya lafızlarla ilgilenmez. Lafızla ilgilenmesi iletişim ve konuşma yönündendir. Eğer mantığın, sadece anlamların düşünüldüğü salt düşünceyle öğrenilmesi mümkün olsaydı bu yeterli olurdu. Eğer mantık hakkında konuşan kimsenin, içindekini başka bir yolla bildirmesi mümkün olsaydı bu, kesinlikle lafza gerek bırakmazdı. Fakat zaruret, lafızları kullanmaya yönelttiğinden ve özellikle de anlamlarla birlikte lafızlar hayal edilmedikçe anlamları tertibe koyup düşünmek müteazzir olduğundan hatta neredeyse düşünme, insan zihninin, tahayyül edilen lafızlardan yardım almasından ibaret olduğundan, lafızların farklı hallere sahip olması ve bu haller nedeniyle onların nefste örtüştüğü anlamların hallerinin de farklılaşması ve böylece anlamların, lafızlar olmasa sahip olmayacakları bir takım hükümleri bulunması gerekmiştir. Bu nedenle Mantık sanatının bir kısmı lafızların hallerini incelemek zorunda kalmıştır. Eğer söylediğimiz olmasaydı bu kısmın da olmasına gerek duymazdı. Bu zorunlulukla birlikte anlamlarına örtüşen lafızlar hakkında konuşmak, onların anlamları hakkında konuşmak gibidir. Fakat lafızların vaz'ı daha güzel bir iştir.

Bunun dışındaki hususlara gelince "Mantığın konusu, anlamlara delalet etmesi bakmamdan lafızları incelemektir; mantıkçının sanatı, anlamlara delalet etmesi bakmamdan lafızlar hakkında konuşmaktır" diyenin sözünde hayır yoktur. Aksine durumun söylediğimiz şekilde düşünülmesi gerekmektedir. Bu meselede şapşallık yapıp karışıklığa düşen kimselerin bu durumda düşmelerinin nedeni, mantığın konusunun ve mantığa özgü mevcutlar sınıfının gerçekte ne olduğunu kavramamış olmalarıdır. Çünkü onlar, varlığın iki tarzda olduğunu gördüler: (a) Şeylerin dış dünyadaki varlığı, (b) şeylerin zihindeki varlığı. Ve dış dünyadaki varlığı, felsefi bir sanatın veya sanatların incelediğini, zihindeki varlığı ve onun zihinde nasıl tasavvur edildiğini ise bir sanatın veya bir sanatın bir kısmının incelediğini düşündüler. Durumunun ayrımına varıp da şunu bilmediler: Zihindeki şeyler (a) ya dış dünyadan alınarak zihinde tasavvur edilen şeylerdir (b) ya da zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir. Dolayısıyla bu iki şeyin bilgisi bir sanatın işidir. Sonra bu iki şeyden biri, ona ilişen bir araz yönünden mantık sanatının konusu olur. Fakat mantık sanatının konusu olanın, o ikisinden hangisi olduğuna gelince o, İkincisidir. Ona ilişen araz ise onun nefste daha önce bulunmayan başka bir akli suretin meydana gelmesine ulaştıran veya bu ulaşmaya yarar sağlayan veya ulaşmayı engelleyen olmasıdır. Onlar gerçekte mantığın konusunun ve hangi yönden mantığın konusu olduğunun ayrımına varamadıklarından bocalayıp şaşırmışlardır. Bundan sonra daha da açık bir şekilde öğreneceksin ki her teorik sanatın bir konusu vardır ve o sanat, konusunun arazlarını ve hallerinin inceler. Yine öğreneceksin ki bazen konunun bizzat kendisini incelemek bir sanatta, konunun arazlarını incelemek başka bir sanatta olur. Mantığın durumunun böyle bilinmesi gerekir.

BEŞİNCİ FASIL

TEKİL VE BİLEŞİK LAFZIN TARİFİ TÜMEL VE TEKİLİN, ZATİ ARAZİNİN TARİFİ 'O NEDİR' SORUSUNUN CEVABINDA SÖYLENEN VE SÖYLENMEYEN

Öğretme ve öğrenmede lafızları kullanmak gerektiğinden biz diyoruz ki, lafız ya tekildir (müfred) veya bileşiktir (mürekkeb). Bileşik, bütünden kastedilen anlamın bir parçası olan anlama bizzat delalet eden bir parçası olabilen lafızdır. Mesela ''insan kâtiptir' sözümüzdeki insan ve kâtip lafızları gibi. Çünkü sözdeki insan lafzı, bir anlama delalet etmektedir ve yine kâtip lafzı, bir anlama delalet etmektedir. Bu anlamlardan her biri ise 'insan kâtiptir' sözümüzün bir parçasıdır ve onlardan her birinin anlamı, 'insan kâtiptir' sözümüzden kastedilen anlamın, lafızda kastedilen bir delalet olarak parçasıdır. Ama 'canlı' deyip de mesela bu lafzın bir parçası olan can'ın, canlı lafzının anlamının tamamına ya da bir kısmına -canlı lafzı söylendiğinde bu lafzın bir parçası olan can'ın o şekilde delalet etmesi kastedilmemişse- delalet ettiğinin sanılması gibi değildir.

Tekil lafız ise 'bir parçası, kendisinden bizzat kastedilen anlam bütününün bir parçasına delalet etmeyen lafızdır'. Mesela insan lafzının parçaları olan 'in' ve 'san', insan anlamının iki parçasına delalet etmez. Mantıkta, bir parçası anlamının bir parçasına delalet etmemesi durumunda işitme bakımından olan terkip dikkate alınmaz. Mesela kendisiyle bir lakap kastedilip de Şems'in kulu kastedilmemesi durumunda Abdüşşems ismi böyledir. Bu ve benzerleri bileşik (müellef) lafızlardan değil tekil lafızlardan sayılırlar. En eski Talimde (Aristoteles'in mantık külliyatında) tekil lafız şöyle resmedilmektedir: "Parçalan herhangi bir şeye delalet etmeyen lafızlardır". Bir grup mantıkçı bu resmi yetersiz bulmuşlar ve şu ilavenin yapılması gerektiğini söylemişlerdir: "Parçaları, bütünün anlamından herhangi bir şeye delalet etmeyen lafızlardır". Çünkü bazen tekil lafızların parçaları anlamlara delalet ederler fakat bu anlamlar, bütünün anlamının parçaları olmazlar. Bana göre (Aristoteles'in tanımım) yetersiz gören kişi yanılmaktadır; bu fazlalığa, tanımın tamamlanması için değil anlatılması için gerek duyulmaktadır. Çünkü lafzın kendisi kesinlikle delalet etmez. Eğer böyle olmasaydı (yani lafız kendiliğinden delalet etseydi) her lafzın bir anlamı olurdu

ve lafız, o anlamın dışına taşamazdı. Hâlbuki lafızlar, konuşanın iradesiyle delalet ederler. Nasıl ki konuşan, lafzı, göz lafzım pınar anlamında kullanması gibi, bir anlamda kullanıyor ve bu anlam o lafzın delaleti oluyorsa ve sonra gözü, dinar anlamında kullanması gibi başka bir anlamda kullanıyor ve bu anlam da o lafzın delaleti oluyorsa, aynı şekilde lafzı hiçbir anlama delalet etmeksizin söylediğinde lafzın herhangi bir delaleti bulunmamakta ve çoğu Mantıkçıya göre de lafız, lafız olmaktan çıkmaktadır. Çünkü harf ve ses, sanıyorum mantıkçıların çoğunluğuna göre örf (tearüf) bakımından lafız değildir veya bir delaleti içermez.

Durum böyle olunca tekil lafzı söyleyen, onun parçasıyla, bütünün anlamının bir parçasına delalet etmeyi amaçlamaz; yine onun parçasıyla, o parçayla delalet edilebilecek başka bir anlama delalet etmeyi de amaçlamaz. Bunun üzerinde uzlaşı sağlanmıştır. Şu halde tekil lafzın parçası, onun bilfiil parçası olduğu sürece, kesinlikle herhangi bir şeye delalet etmez. Ancak işaret edilen izafeti bulduğumuzda bilkuvve delalet etmesi mümkündür. Bu izafet ise söyleyenin onunla bir delaleti kastetmesidir. Özetle tekil lafzın parçası delalet etse bile o, tekil lafzının parçası olduğu zaman değil, kendi başına bir lafız olduğu zaman delalet eder. Fakat tekilin parçası olduğunda, kesinlikle bir anlama delalet etmez.

Lafız ya tekildir ya da bileşiktir. Tekili incelemenin, bileşiği incelemekten önce geldiği öğrenildi. Sonra tekil lafzın delalet ettiği tek anlam (a) ya tasavvuru bakımından zihinde bir çokluk arasında ‘her biri için o odur’ denilebilecek şekilde eşit derecede ortak olması imkânsız değildir. Örneğin insan sözümüzün nefiste bir anlamı vardır ve bu anlam, Zeyd, Amr ve Halit’e eşit derecede örtüşür. Çünkü onlardan her biri insandır. Yirmi üçgen ayakla kuşatılan küre lafzı hatta güneş ve ay lafızları ve başka pek çok şeyden her biri bir anlama delalet eder ve bu anlamın zihindeki tasavvuru, çokluğun onda ortak olmasını engellemez. Fakat bu ortaklık, zikredilen kürede olduğu gibi bilfiil gerçekleşmemiş olabilir veya güneşte olduğu gibi lafzın mefhumunun dışında bir sebepten dolayı imkânsız olabilir, (b) Ya da tekil lafzın belirli (muhassal) ve kastedilen tek anlamında ortaklığın gerçekleşmesi zihnen imkânsız olur. Mesela ‘Zeyd’ sözümüz gibi. Çünkü her ne kadar Zeyd lafzında pek çok kimse ortak olsa da onların ortaklığı (anlamın kendisi bakımından değil) işitilen (ses) bakımındandır. Oysa Zeyd’in tek anlamı söz konusu olduğunda o anlamlardan herhangi birinin (çokluk arasında) ortak kılınması imkânsızdır. Çünkü onun anlamlarından biri, işaret edilenin zatıdır. İşaret edilen bu şeyin zatının ise zihinde başkasına ait kılınması imkânsızdır. Fakat Zeyd ile onun zatı değil de çok şey arasında ortak olan sıfatlarından biri kastediliyor ise durum değişir. Bu kısmın işitileninde ortaklık imkânsız olmasa bile onun- , la delalet edilen tek anlamda ortaklığın bulunması imkânsızdır. Birinci kısma tümel (külli) denir, ikinci kısma ise tikel (cüzi) denir. Sen biliyorsun ki kimi lafızlar, birinci kısımda olduğu gibidir ve kimi anlamlar ise birinci kısmın anlamında olduğu gibidir. İşte nefiste bu anlamdan anlaşılan şeyin, örtüştüğü çok şeye, benzer (müteşakil) bir nispetle nispet edilmesi imkânsız değildir. Bu nispetin nasıl olduğu ve pek çok şeyin ortak olduğu tek anlam olması bakımından bu anlamda ortak olan şeylerin zatlarında bir varlığının olup olmadığı ve özetle senin zihninde olandan başka hariçte ve ayrık bir varlığının olup olmadığı veya zihinde nasıl meydana geldiği mantıkçı olmak bakımından senin işin değildir. Çünkü bunları incelemek başka bir sanatın veya iki sanatın işidir. Böylece öğrendin ki lafız ya tekildir ya da bileşiktir. Tekil lafız ya tümeldir ya da tikeldir. Yine öğrendin ki biz, bileşiği incelemenin ertelenmesi gerektiği görüşündeyiz.

Yine bil ki biz, tikel lafızlar ve bunların anlamlarını incelemekle ilgilenmiyoruz. Çünkü bunlar sonsuz olduğundan kuşaklamazlar. Tikel lafızlar sonlu olsalar bile tikel olmaları bakımından bunlar hakkındaki bilgimiz, yeri gelince öğreneceğin üzere, bize felsefi bir yetkinlik vermez veya bizi felsefi bir gayeye ulaştırmaz. Bilakis lafızlar meselesinde bizi ilgilendiren tümel lafızların bilgisidir.

Bildiğin gibi tümel lafzın tümel olması, ancak onun yüklendiği tikellere, ya varlıkla ya da düşünülebilmeyle, bir nispetinin olmasıyla gerçekleşir.

Yükleme ise iki şekildedir. Birincisi muvâtaat yüklemesidir. “Zeyd insandır” sözü gibi. Çünkü insan, Zeyd’e hakikatle ve muvâtaatla yüklenmektedir. İkincisi türemenin (iştikak) yüklemesidir. Aldığın insana kıyasla durumu gibi. Çünkü "insan aktır veya aklık sahibidir” denir. Fakat "insan aklıktır” denmez. “Cisim aktır” ve “renk aktır” dendiği olsa bile yüklemin konuya yüklendiği gibi yüklenmez. Bizim burada incelemeyi amaçladığımız yüklemler, muvâtaat yoluyla yüklem olanlardır. Öyleyse tikellere muvâtaat yoluyla nispet edilen, omlara kendi ismini ve tanımını veren tümelin kısımlarını zikredelim. Fakat bazı amaçlara ulaşmamız, bu lafızların taksiminde izlenen bildik yollardan ilk başta ayrılmaya ve onlara ikinci olarak dönmeye bizi mecbur etmektedir.

Bu amaçla deriz ki: Her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun hakikati hatta zatıdır. Her şeyin zatı birdir. Bu bir olan zat, bazen mutlak olarak tek bir anlamdır ve o şeyin o şey olması, bir araya geldiklerinde tek şey için bir zat oluşturan çok anlam sayesinde olmaz. Bunun dış dünyada örneği nadir bulunur. Bu nedenle varlığının kabul edilmesi gerekir. Bazen de bir şeyin zatının bir olması mutlak değildir, aksine onun varlığının hakikati, bir araya geldiklerinde şeyin mahiyetini oluşturan şeylerden ve anlamlardan meydana gelir. Bunun örneği insandır. İnsan, cevher olmaya, uzunluk, genişlik ve derinliğin varsayıldığı boyutlarda uzanıma sahip olmaya, bunlarla birlikte nefis sahibi olmaya ve nefsinin de beslenen, duyumsayan ve iradeyle hareket eden bir nefis olmasına muhtaçtır. Bunların yanı sıra makulleri (akledilirleri) anlayabilecek ve insanlığından değil de dıştan bir engel olmadığı takdirde- sanatları öğrenip öğretebilecek durumda olmaya muhtaçtır. Bütün bunlar bir araya gelince, bunların bütünlüğünden bir tek zat oluşur. İşte bu, insan zatıdır. Sonra ona başka anlamlar ve sebepler karışır. Bu anlam ve sebepler

sayesinde tek tek insan fertleri oluşur ve her bir fert diğerinden ayrışır. Sözgelimi bu kısa, öteki uzun, şu ak, diğeri kara olur. Fakat bu anlam ve sebeplerin hiçbiri, ferdin zatında bulunmadığında ve onun yerine başkası olduğunda bundan ferdin ortadan kalkması gerekli olmaz. Aksine bunlar, ferdin zatını izleyen ve onun gereği olan şeylerdir. Ferdin varlığının hakikati, insanlıkla gerçekleşir. Dolayısıyla her ferdin mahiyeti, insanlıkla gerçekleşir. Ancak onun bireysel varlığı (ferdi inniyyet), bir nitelik, nicelik ve başka şeyle meydana gelir. Ferdin insanlığın dışında başka vasıfları da olabilir ve bütün insan fertleri, insanlığın yanı sıra bu vasıflarda ortak olurlar. Hatta bunlar gerçekte genel insanın vasıflarıdır: Mesela düşünen olması, düşünen nefis sahibi olması ve doğası gereği gülen olması gibi. Fakat onun düşünen olması, bir araya geldiğinde insanı oluşturacak durumlardan biridir. Onun doğası gereği gülen olması ise insanlık oluştuğu şeylerden oluştuğunda, ferde ilişmesi gerekli şeylerdendir. Çünkü şey, düşünen nefsin maddesine bitişmesiyle insan haline geldiğinde, onun maddesinde gülme durumunu zorunlu kılan şaşırmaya konu olur. Nitekim utanma, ağlama, haset, yazma kabiliyeti ve öğrenebilme gibi diğer özellikler de düşünen nefis şeyin maddesine bitiştiğinde şeye ilişir. Bunların herhangi biri meydana geldiğinde şeyde düşünen nefis meydana gelmez. Öyleyse düşünen nefsin meydana gelişi, bunlardan öncedir ve insanlığın meydana gelişi de düşünen nefisle tamamlanır. Söz konusu özellikler ise düşünen nefisten sonraki gereklerdir ve insanlık karar kıldığında bunların meydana gelmesi gerekir.

Şu halde bunlardan senin için açığa çıktı ki burada şeyin hakikati olan bir zat vardır ve onun vasıfları vardır. Bu vasıfların bir kısmından ve başka şeylerden şeyin hakikati oluşur. Vasıfların bir kısmı, şeyin varlığında gerekli olacak şekilde şeyin zatının gereği olmayan arazlardır. Bir kısım vasıflar da şeyin varlığında onun gereği olan arazlardır. Tümel lafızlardan, bir şeyin veya şeylerin hakikatine delalet edenler, mahiyete delalet eden lafızlardır. Böyle olmayan tümel lafızlar ise mahiyete delalet etmezler. Eğer bunlar, varlık bakımından şeyin zatından önce gelmesi gereken ve bir araya geldiklerinde şeyin zatının meydana geldiği, fakat tek başına herhangi birinden şeyin zatının olmadığı ve kendisine delalet eden lafız da şeyin zatının hakikatinin tamamına değil bir kısmına delalet ettiği şeylere delalet ederlerse, mahiyete delalet etmeyen zâtı lafız adını alırlar. Şayet lafız bu iki durumun dışında bir sıfata delalet ederse, ister bu sıfat şeyin gereği olsun isterse olmasın, ona arazî lafız, anlamına da arazî anlam denir.

Sonra burada düşünülmesi gereken bir mesele daha vardır: Acaba 'zâtî lafzın' anlamı, 'mahiyete delalet eden lafzın anlamını genelin özeli kapsadığı gibi kapsar mı kapsamaz mı? Kuşkusuz 'zatî lafız' sözümüz, bir lafza delalet eder ki bu lafzın anlamının şeyin zatına bir nispeti vardır. Şeyin zatının anlamı ise şeyin zatına men-sup değildir. Çünkü bir şeye, onun kendisi olmayan bir şey nispet edilir. Bu nedenle uygun olan şöyle zannetmektir: Zatî lafzına en yaraşır olan, onun mahiyeti oluşturan anlamları içermesidir. Mahiyete delalet eden lafız, zatî olamaz. Bu bakımdan insan, insan için zatî değildir. Fakat canlı ve düşünen, insan için zatîdirler. İnsan, insan olmak bakımından insan için zâtı değilse aksine tek tek fertler için zatî ise bu durumda insanın zatilik nispeti ya ferdin mahiyetinin hakikatinedir ve bu da aynı şekilde insandır; ya da insanın somutlaştığı bütündür ve dolayısıyla bütünün tamamı değil bütün olmak bakımından bütünün kendisinden oluştuğu şeyin bir parçasıdır. Bu durumda tek tek fertler için yalnızca düşünen, canlı, insan ve benzerleri zâti olmamaktadır. Aksine ferdin rengi, kısa oluşu, falanın oğlu oluşu ve bunun gibi arazî şeyler de zâti olabilmektedir. Çünkü bunlar, bütünü oluşturan parçalardır. Bu takdirde bir ferdin zâtisi olması bakımından insan, ancak bunun sahip olduğuna sahiptir.

Bu düşünceler, zâtinin ‘o nedir’ sorusunun cevabında söyleneni içermediğini çağrıştırmaktadır. Fakat zâti sözümüz, her ne kadar dil kuralı bakımından söz konusu göreli anlama delalet etse de, mantıkçıların terminolojisinde başka bir anlama delalet etmektedir. Çünkü tümel lafız, bir anlama delalet etmesi durumunda onun, anlamına ilişen tikellere nispetinin mevcut olmadığı vehmedildiğinde tikellerden o şeyin zatı mevcut olmuyorsa ve bu durumun nedeni, bu şeyin ortadan kalktığının tevehhüm edilebilmesi için o şeyin zatının ilk olarak ortadan kalkması gerektiği değil aksine bunun ortadan kalkmasının, o şeyin ortadan kalkmasını gerektirmesi ise, ister ortadan kalkan bu şey, o şeyin zatının hakikati olsun isterse de o şeyin zatının var olabilmek için muhtaç olduğu şeylerden olsun, o tümel lafza zâti denir. Eğer böyle değilse ve varlıkta veya tevehhümde onunla nitelenen şey, onun kalkmasıyla birlikte var olabiliyorsa veya varlıkta mümkün olmamakla birlikte onun kalkması ötekinin kalkmasının sebebi değil, aksine varlıkta mümkün olmamanın nedeni, onun ortadan kalkmasının ancak önce ötekinin kendinde ortadan kalkmasıyla mümkün olmasıysa ve böylece onun ortadan kalkması, genel olarak ötekinin kalkmasının sebebi değilse o tümel, arazîdir. Varlıkta ortadan kalkan, kalkma ve oturma gibidir. Bunlar çabucak yok olan şeylerdendir. Yine gençlik gibidir. Gençliğin zevali yavaştır. Serinkanlı birinin kızması gibidir. Bunun izalesi kolaydır. Huy gibidir. Huyun izalesi zordur. Varlıkta değil de vehimde ortadan kalkan ise Habeşlinin siyahlığı gibidir. Ortadan kalkmayan ve sebebin ortadan kalkması gibi de ortadan kalkmayan ise insanın doğası gereği şaşırma ve gülmeye konu olması gibidir. Bu, insanın doğası gereği gülen olmasıdır. Çünkü bunun varlıkta insandan kalkması mümkün değildir. Eğer kalkması vehmedilse insanlık da kalkar. Bunun nedeni doğa nedeniyle bu anlama ilişenlerin ortadan kalkmasının, insanlığın ortadan kalkmasının sebebi olması değildir. Aksine bunların ortadan kalkması için önce insanlığın ortadan kalkmasının gerekli oluşudur. Nitekim bu arazlar insanlığın sabit oluşunun da sebebi değildir, aksine insanlık bunların sabit oluşunun sebebidir.

Şu halde canlı, düşünen ve insanın fertlere nispeti ile arazların fertlere nispeti arasındaki farklılık da açıklık kazandı. Çünkü ilk nispet ortadan kalktığı zaman ferdin ortadan kalkması gerekmektedir. Oysa ikinci nispetin ortadan kalkması, ferdin ortadan kalkmasını gerektirmez. Aksine ikinci nispet altına girenlerin bir

kısmı kalkabilir, bir kısmının ise kalkması veya ferdin kalkması mümkün değildir. Fakat bu nispetin ortadan kalkması, ferdi kesinlikle ortadan kaldırmaz. Durum bu yönde olunca zatî, mahiyete delalet edeni kuşatmaktadır. Öyleyse anladın ki tekil tümel lafızların bir kısmı zatî olup mahiyete delalet eder; bir kısmı, mahiyete delalet etmez; bir kısmı da arazîdir.

ALTINCI FASIL

İNSANLARIN ZÂTİ VE ARAZÎ HAKKINDA SÖYLEDİKLERİNİN ELEŞTİRİSİ

Zâti ve arazî arasını ayrıştırmak için şöyle denilmiştir: “Zâti, kaim kılandır, arazî ise kaim kılmayandır.” Sonra zatînin nasıl kaim kıldığı ve arazînin nasıl kaim kılmadığı ortaya konulup aydınlanmamıştır. Yine şöyle denmiştir: “Zâti, şey var olduğu sürece ortadan kalkması düşünülemeyendir, arazî ise şey varlığını sürdürürken ortadan kalkması düşünülebilendir.” Şu halde söylenenlerin doğru ve yanlış taraflarını ortaya koymamız gerekmektedir. Bu amaçla deriz ki: “Zâti, kaim kılandır” sözleri yalnızca mahiyete delalet etmeyen zatîleri içermektedir. Çünkü kaim kılan şey, kendisini değil başkasını kaim kılar. Bunu yukarıda öğrenmiştin. Fakat kaim kılan ile lafzın zahirinden anlaşılanı değil de bizim zatî ile kastettiğimizi kastediyorlarsa bu takdirde birinci kullanımından alınıp zâti lafzıyla eşanlamlı kılınmış bir lafız kullanmışlardır ama bu lafız, nakledildiği anlama delalet etmemektedir. Bu durumda kaim kılandaki anlatım, zâtideki anlatım gibi olmakta ve her birinin de açıklanmaya olan ihtiyacı aynı olmaktadır.

Onların tevehhümde ortadan kalkmaya dayanmalarına gelince yukarıda sana yaptığımız açıklamaları hatırlaman gerekir. Tümel anlam bazen bir kısım vasıflara sahip olur ve meydana gelebilmek için ilkin bu vasıflara muhtaçtır. Bazen de tümel anlamın bir kısım vasıfları olur ve bunlar, tümel anlam meydana geldikten sonra onun ardından gelir ve gereği olurlar. Fakat bir şeyin mahiyetinin meydana gelebilmesi için muhtaç olduğu bütün vasıflar söz konusu olduğunda bu vasıflar, o şeyden olumsuzlandığında şeyin mahiyeti asla akılda meydana gelemez. Çünkü biraz önce açıklandığı gibi şeylerin mahiyetleri vardır ve o mahiyetler, kimi zaman tek tek şeylerde mevcut olurlar kimi zaman da vehimlerde mevcut olurlar. Mahiyet, bu iki varlıktan birinde meydana gelmeyi zorunlu kılmaz. İki varlıktan her biri ise ancak mahiyetin sübutundan sonra sabit olur. Mahiyet bu iki varlıkta var olduğunda iki varlıktan her biri mahiyete özellikler ve arazlar ekler. Bu varlıkların herhangi birinin mahiyete eklediği özellik ve arazlara, mahiyetin diğer varlıkta sahip olmaması mümkündür. Yine mahiyetin mahiyet olması bakımından sahip olduğu gerekleri vardır. Ancak gereklerin mahiyetin gereği olabilmesi için önce mahiyet karar kılar, sonra da o şeyler, mahiyetin gereği olurlar. Mesela çiftlik, ikiliğin gereği olur. Yine üç açısının iki dik kenara eşit olması, üçgenin gereği olur fakat bu, iki varlıktan biri nedeniyle değil üçgen olması nedeniyledir. Bu mahiyetin, mahiyet olması bakımından kendisini önceleyen kaim kılıcıları bulunduğu zaman, daha önce onlar meydana gelmeksizin mahiyet meydana gelmez. Mahiyet meydana gelmeyince de ne akılda ne de dış dünyada meydana gelebilir. Öyleyse mahiyet, akılda meydana geldiğinde onunla birlikte akılda onu kaim kılan şeyler de onu kaim kıldıkları yönden meydana gelmiştir. Mahiyeti kaim kılan şeyler, akılda meydana geldiğinde olumsuzlama mümkün olmaz. Bu durumda söz konusu kaim kılanların, şeyin tasavvuruyla birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Şöyle ki; şey, tasavvur edildiğinde, bunların şeydeki varlığı bilinir ve şeyden olumsuzlanmaları mümkün değildir. Dolayısıyla bunların, zihinde bilfiil kalkmasıyla birlikte mahiyetin sabit olması mümkün değildir. Bunların akılda meydana gelmesi ile akılda bilfiil hatırlanmalarım kastetmiyorum. Çünkü makullerin (akledilirler) çoğu, akılda bilfiil hatırlanmamaktadır. Aksine kastım şudur: Söz konusu vasıfların akılda hatırlanması ve bunların kaim kıldığı şeyin de akılda hatırlanması, öyle ki bunlar akılda hatırlandığında kaim kıldıkları şeyin de akılda bilfiil hatırlanan olması durumunda bu vasıfların, o şeyden olumsuzlanmaları mümkün değildir. Sanki mahiyet zihinde tasavvur edildiğinde, onun bu vasıflardan bilfiil yoksun olduğunu görürsün. Durum böyle olunca makul anlamların zatîleri dediğimiz vasıfların, vasfı oldukları şey için zorunlu olarak bu şekilde düşünülmeleri gerekir. Çünkü önce bunlar tasavvur edilmeksizin mahiyetin tasavvur edilmesi mümkün değildir.

Diğer arazlara gelince, onların zihinde tasavvur edilmesi, mahiyetin zihinde tasavvur edilmesinden önce değildir ve yine mahiyetin tasavvuruyla da birlikte değildir. Aksine onlar mahiyeti var kılmayan bilakis mahiyeti izleyen tabi ve gereklerdir. Bu nedenle mahiyet, bunlar olmaksızın sabit olur. Mahiyet, bu arazlar olmaksızın sabit olduğuna göre önce bunlar tasavvur edilmese veya düşünülmeleri gerekmese de mahiyetin tasavvuru mümkündür. Yukarıda öğrendiğin gibi bu düşünmedeki (taakkuldeki) kastım, bir şeyi doğrudan doğruya dikkate alıp bilfiil düşündüğünde bunun yanı sıra onu kaim talanların fertlerini de bilfiil düşünmen ve dolayısıyla bazen zihninde parçaları düşünmemen değildir. Aksine bununla kastım şudur: Sen iki şeyi de aklına getirdiğinde, kaim kılanın zihinde varlığı bulunmaksızın kaim kılman şeyin zihinde mahiyetiyle bulunması mümkün olacak şekilde kaim kılanı, kaim kıldığı şeyden olumsuzlayamazsın. Durum böyle olunca kaim kılan, kaim kıldığı şeyden olumsuzlaman mümkün olmaz, aksine onun mutlaka kaim kılınan için var olduğu düşünülür.

Arazlara gelince bunların mahiyet için varlığı düşünülmediği aksine yanlış olarak mahiyetten olumsuzlandıkları halde mahiyetin anlamım zihinde sabit kılabileceklerini yadsımıyorum. Bunun bütün arazlarda da böyle olmasını zorunlu görmüyorum. Çünkü kimi arazlar, başka bir arazın aracılığı olmaksızın doğrudan doğruya ve açık olarak mahiyetin gereği olurlar. Bu nedenle arazın mahiyete ilişmesi, şayet mahiyetle kendisi arasındaki bir aracıdan dolayı değilse mahiyetin sabit kılınması ve mahiyet ile arazın beraberce akla getirilmesiyle birlikte arazın mahiyetten olumsuzlanması imkânsızdır. Bu, üçgenin, kenarlarından birinin zihinde doğrusal olarak çıkarılabilecek şekilde düşünülmesi veya üçgene ilişen buna benzer başka bir anlam gibidir.

Kimi zaman arazın varlığı bir aracıyladır. O aracı akla getirilmediği takdirde arazın mahiyetten olumsuzlanması mümkündür. Mesela üçgenin iki açısından her birinin iki dik kenarından daha küçük olması gibi. Eğer ikinci kısmın varlığı mümkün olmasaydı, mahiyetin gerekleri meçhul kalmazdı. Birinci kısım mümkün olmasaydı daha sonra açıklayacağımız üzere bir şey aracılığıyla mahiyetin gereği olan bir ilişenin olumlanması doğru olmazdı. Çünkü eğer aracı, mahiyetin gereği olmaya devam ediyor ve mahiyet için varlığı açık değilse durum sonsuza dek sürer; eğer aracı, mahiyeti kaim kılanlardan ise mahiyetin meçhul gereği, bildiğin gibi, söz konusu kaim kılanın da gereği olur, kaim kılan olmaz. Çünkü kaim kılanı kaim kılan, kaim kılandır. Bu durumda o, işin sonunda aracısız gerek olacaktır. Bir şeyin açık olmayan gereklerinin, zihinde o şeyden kalktıklarının vehmedilmesi bir yönden mümkün iken bir yönden mümkün değildir. Mümkün olan yön, gereğin o şeyden olumsuzlanmasıyla birlikte o şeyin tasavvurunun zihinde bilfiil meydana gelmesi bakımındandır. Bu imkân ve olabilirliğin dikkate alınması, mutlak zihin bakımındandır, imkânsızlık yönü ise gereğin dış varlıkta o şeyden olumsuzlanmasıyla birlikte o şeyin, dış varlıkta meydana geleceğinin düşünülebilmesidir. Öyle ki sözgelimi bu şahsın yaratılışının özünde onun gereği olan beden bulunmaksızın onun mevcut olduğunun düşünülebilmesi gibi. Yine bu üçgenin iki açısının, iki dik kenarından daha küçük olmaksızın mevcut olabilmesi gibi. Kuşkusuz bu tevehhüm yanlıştır, hükmü var olamaz ve onunla birlikte zikredilen gibi değildir. Bu imkân ve olabilirliğin dikkate alınması ise mevcuda örtüşen (mutabık) zihin bakımındandır.

Bundan senin için ortaya çıkmaktadır ki bir kısım sıfatların varlıkta olumsuzlanması mümkün iken bir kısım sıfatların varlıkta değil tevehhümde olumsuzlanması mümkündür. Bir kısım sıfatların mutlak olarak tevehhümde olumsuzlanması mümkündür. Bir kısım sıfatların ise hiçbir şekilde olumsuzlanması mümkün değildir. Bu sıfatlar, ilişenlerdir. Bir kısım sıfatların da olumsuzlanması mümkün değildir. Bunlar ise zâtilerdir. Fakat bunun ilişenden ayrışması şu şekildedir: Zihin, zâtinin zâtisi olduğu şeyin, zâtinin sübutundan önce sübutunu zorunlu kılmaz, tersine bazen zâtinin sübutunun daha önce olmasını zorunlu kılar. Oysa araz, zorunlu olsa ve iliştiği şeyden ayrılmasa bile iliştiği şeyden sonra gelir. Böylece zikredilen iki açıklamayla yetinen kimsenin zâti ve arazî anlamlarını nasıl ortaya koyamadığı açıklık kazanmıştır.

YEDİNCİ FASIL

İNSANLARIN ‘MAHİYETE DELALET EDEN’ HAKKINDA SÖYLEDİKLERİNİN ELEŞTİRİSİ

Mahiyete delalet eden hakkında şöyle denilmiştir: "O, nasıl olursa olsun ortak bir zatîye delalet edendir." Bize bundan daha güçlü bir açıklama ulaşmamıştır. Şimdi halkın kullanımı bakımından zatî lafzından anlaşılanın, bu anlam olup olmadığına ve havassın (Mantıkçıların) kullandığı ve nakil yoluyla uzlaştığı zâtinin, bu anlama delalet edip etmediğine bakalım. Bunu yaptığımızda büyük bir amacı açıklığa kavuşturmuş olacağız.

Genel adet (umumi tearuf) bakımından zatî lafzından anlaşılan, bu anlama delalet etmemektedir. Çünkü bir şeyin mahiyetine delalet eden, o şeyin kendisi sayesinde o şey olduğu anlama delalet edendir. Şeyin neyse o olması ise ancak onun başkalarıyla ortak olduğu ve de kendisine özgü vasıflarının tamamının meydana gelmesiyle tamamlanır. İnsan, canlı olması nedeniyle neyse o olmaz. Aksi halde canlılık, insanlığı meydana getirirdi. Evet, insanın neyse o olması için canlılığa ihtiyaç vardır. Fakat bir şeyin o şey olması için gerek duyulan her şeyin tek başına meydana gelmesi, şeyin, o şey olarak meydana gelmesini sağlamaz. Durum böyle olunca ne tek başına 'bir şeyin başkalarıyla ortak zatîsi' ne de tek başına 'onun kendisine özgü zatîsi' o şeyin mahiyetidir; aksine mahiyetinin bir parçasıdır. Tuhaftır ki 'zâtî' ile 'mahiyete delalet edenin' aynı olduğunu düşünen bir grup, şeye özgü zâtinin ki buna daha sonra fasıl

diyeceğiz zâtîsi olduğu şeyin mahiyetine delalet etmediğini ve dolayısıyla bunun mahiyete delalet eden olmadığını ileri sürmektedir.

İkinci vaz'etme ve özel adet (hususi tearuf) yoluyla mahiyete delalet edendeki durum ise şudur: Biz, canlı ve duyumsayanın (hassasın), insan, at ve öküze yüklem olduklarını görüyoruz. Sonra Mantıkçıların, duyumsayan ve benzerlerini, zâtı cinsler dedikleri şeylerin fasılları olarak adlandırdıkları şeyler arasına kattıklarını görüyoruz. Sonra mantıkçılar, söz konusu şeyleri, cins adını verdikleri şeyler arasına katmamaktadırlar. Onlar birbirinden farklı çok şeyin mahiyetine delalet eden her şeyi, o şeylerin cinsi yapmaktadır. İnsan fertlerine kıyasla insan ve düşünenin (natık) durumu da böyledir. Mantıkçılar insanın, fertlerin mahiyetine delalet ettiğini düşünürler ama düşüneni böyle görmezler. Bu nedenle düşüneni değil insanı canlının türü olarak görürler. Mantıkçılar 'o, ortak zâtı varlığa delalet edendir' dedikleri şeyin, ortak zâtı mahiyete delalet edenden farklı olduğunu düşünürler. Onlara göre tek bir şey, şeylere kıyasla varlık ve mahiyet olmaya elverişli değildir ki bu şey, o şeyler arasında ortak olması bakımından onların mahiyeti olsun ve başka şeylerden ayrışmalarını sağlaması bakımından onların varlığı olsun! Yani çokluk üzerine yüklem olan bir şeyin, çokluk arasında ortak olması bakımından onların cinsi veya türü, çokluğun ayrışmasını sağlaması bakımından onların faslı olmasını, böylece o şeyin, söz konusu şeylerin cinsi veya türü ve bununla birlikte faslı olmasını kabul etmezler. Aksine cinsi bulduklarında, eğer o cins kendisini var kılan bir fasla sahipse, cinsi var kılacak başka bir şey ararlar.

Ayni şekilde bir tür bulduklarında o türün zatında fasıl olan bir şey ararlar. Eğer şey, mahiyete delalet eden olup cins ve tür ise -çünkü o, ortak zatîye delalet edendir- durum bu hükümlerden farklı olacaktır.

Burada ise 'ortak zatîye delalet eden' dedikleri şeyin, mahiyete delalet eden olmasının doğruluğunun önünde başka engeller vardır. Eğer onlardan biri, cins ve tür dedikleri şeyin mahiyete delalet eden olmasında özelleşmesini sağlayacak şöyle bir şart daha ilave ederse: “Ortak zatîlerin en genelinin, ortak zatîye ait delalette içerilmiş olması gerekir, bu en genel de varlığa kesinlikle delalet etmeyen en geneldir. Böylece iki durum arasındaki fark şöyle olmaktadır: Varlığa delalet eden, (bir parçasıyla değil) bütünüyle delalet eder ve varlığa delalet ettiği gibi olur; ortak zatîlerin en geneline delaleti içeren ise, varlığa bilaraz delalet eder, çünkü o, sadece bir parçasıyla varlığa delalet etmektedir. Mesela her ne kadar canlı sayesinde pek çok şey, bitkilerden ayrışsa da bu ayrışma, canimin canlı olarak meydana geldiği şeylerin tamamıyla değil bir kısmıyla gerçekleşmektedir. Çünkü canlı, bu ayrışmayı cisim olması bakımından değil duyumsayan (hassas) olması bakımından yapmaktadır. Bu, ilk olarak varlığa delalet edendir. Bunun sayesinde canlı, varlık ve ayrışmaya delalet etmektedir. Böylece canlının ayrıştırmaya elverişli oluşu zatıyla değil bir parçasıyladır. Oysa duyumsayanın (hassasın) ayrıştırmaya elverişliliği zatıyladır." Biz şöyle deriz: Bu açıklama da zorlamadır ve doğru değildir. İlkin eğer durum böyle olsaydı mesela cevher gibi anlamların en genelini alıp onu, bir şeye delalet edenlerin en özeline bitiştirerek "düşünen bir cevher" dediğimizde o, mahiyete delalet eden olurdu, insanın türü veya cinsi olurdu ve insanın tanımı veya cinsin tanımı "o, düşünen (natık) cevherdir" şeklinde olurdu. Oysa onlara göre insanın veya cevherin tanımı böyle değil aksine 'o, düşünen canlıdır' şeklindedir. Canlı ve cevher bir değildir. Tek bir şeyin yalnızca bir tek gerçek ve tam tanımı olur. Eğer ilk ortakla birlikte ortada bulunan diğerlerinin tamamını tertibe dizme zahmetine katlanırlarsa bizim savunduğumuz sonuç ortaya çıkar: Mahiyete delalet edenin, hakikatin tamamını kuşatması gerekir. Bu takdirde söz konusu zorlama, bu lafzın dilde vaz'edildiği anlamdan ikinci bir uzlaşıya taşınmasına gerek bulunmadığına götürmektedir. Çünkü daha sonra açıklanacağı üzere bu lafzın olduğu şekilde kullanılması, birinci vaz'ını korumakta ve bununla birlikte (diğer) anlamlardaki -ki bunlarla birlikte engellenen engellenmektedir- kullanımı devam etmektedir.

Bütün bunlardan sonra o, başka bakımlardan yanlıştır. Birincisi: Duyumsayalım (hassasın) da hükmü, canimin hükmü gibidir. Duyumsayan da genel ve özel anlamlardan meydana gelmektedir. Ondaki genel anlamlarla, cisim veya şeyin, güç veya suret veya nitelik sahibi olması gibi, ayrışma sağlanmaz. Cisim veya şey, ancak kendilerinden daha özel anlamlarla ayrışır. Bunlar ise cismin veya şeyin bu yolla fertler için idrak gücüne sahip olmasıdır. İkincisi: Canlı, her ne kadar anlamının cisim gibi bir parçasıyla ayrışımsa ve anlamının duyumsayan gibi bir parçasıyla ayrışsa da, bu itibardaki yolumuz bu yol değildir ve bakış açımız da bu bakış açısı değildir. Çünkü biz canlıyı canlı olması bakımından düşünüyoruz. Canlı olması bakımından canlı, tek bir şeydir. O tek şey olması bakımından canlı ise ya bitkilerden ayrışır ya da ayrışmaz. Ayrışmaması durumunda bitkilerin canlıya canlı olmaklığında ortak olması gerekecektir. Bu bir çelişkidir. Ayrıştığı takdirde ise ondan, canlı olması bakımından ayrışma çıkacaktır. Bununla birlikte onun bir parçasından da ayrışma çıkacak ve söz konusu parça, o ayrışmada ilk illet olacaktır. Bir şey, onu bir durama sokacak bir illete sahip olduğunda ve illet de aynı durumda bulunduğunda, o şeyin söz konusu duruma bilaraz sahip olması zorunlu değildir. Pek çok şey, bu sıfattadır.

Sonra burada mahiyete delalet eden için zikrettikleri açıklamaya eklenen başka şartların da bulunmasını ve bu şartlarla cins veya türün fasıldan ayrıştığını ve ayrıştırmaya eklenen başka şartların da olup bunların canlıya değil duyumsayana ait olmasını reddetmiyorum. Fakat bunlar, birinci vaz’etme bakımından olmadığı gibi, bu lafızları kullananların ilk kullanımlarında bu şartların bulunduğunu bildiren bir rivayet bakımından da değildir. Aksine söz konusu şartlar, bu türlü (doğruya karşı) direnişlerin mecbur ettiği zorunluluklardır. 'O nedir' lafzından ilk anlaşılan anlamda yeterlilik ve yetinmeyi sağlayan şey bulunduğunda, bunu bırakıp başkasına gitmek, bir tür acizlik ve inatlaşmaktır. Bu inadın kaynağı ise,

anlattığımız meseleleri duyuncaya kadar akledememiş kimsenin doğruyu kabule ve bunu kavrayamamış olduğunu itirafa direnmesidir.

SEKİZİNCİ FASIL

TEKİL TÜMEL LAFZIN BEŞ KISMA AYRILMASI

Şimdi deriz ki: Sana açıklandığı üzere tekil tümel lafız, ya zatîdir ya da arazîdir. Bir şeyin zatîsi ya bir şekilde mahiyete delalet edebilir ya da hiçbir şekilde mahiyete delalet edemez. Mahiyete delalet eden, ya tek bir şeyin veya zatî olarak farklılaşmayan şeylerin mahiyetine delalet eder ya da mahiyete delalet, zatları zatî bir farklılıkla farklılaşan şeyler bakımından olur. Birincisinin örneği, şu görülen güneş için kullanılan güneş lafzı ile Zeyd ve Amr hakkında kullanılan insan lafzıdır. İkincinin örneği ise öküz, eşek ve atın hepsi hakkında kullanılan hayvan lafzıdır. Mesela biri 'bu şeyler nedir?' diye sorar ve ona 'hayvandırlar' denir. Çünkü hayvan lafzı, bunların hepsinin sorulmuş olması ve ortaklaşa sahip oldukları hakikatin künhü isteniyor olması bakımından tam olarak bunların hakikatine delalet etmektedir. İki yön arasındaki fark şudur: Birinci yön, toplamın mahiyetine ve her birinin mahiyetine delalet etmektedir. Bu bağlamda insan lafzı da Zeyd ve Amr'ın zatî hakikatinin tamamına delalet etmektedir. Bu zatî hakikatin dışına taşan ve fazla gelen taraf, Zeyd ve Amr'ın her birine özgü arazî niteliklerdir. Nitekim daha önceki söylediklerimizden bunu anlamıştın.

İkinci yöne gelince, sen biliyorsun ki tek başına canlılık, tek başına insan ve atın mahiyetine delalet etmez. İnsan ve attan her biri, tek başına canlılıkla, neyse o olmaz. Yine bunlar, canlılıktan arazî şeylerle de fazla gelmezler, bilakis zâtı fasıllarla fazla gelirler. İnsan ve at arasındaki mahiyet ortaklığına, canlı lafzı delalet etmektedir. Duyumsayan (hassas) ise canlı lafzının delalet ettiği bütünlüğün bir parçasına delalet etmektedir. Dolayısıyla duyumsayan, insan ve at arasında ortak olan hakikatin tamamının bir parçasıdır, tamamı değildir. İnsana kıyasla düşünenin durumu da aynıdır. Ancak biri şöyle diyebilir: "Canlının delaletinin aynısına duyumsayan da sahiptir. Nasıl ki canlı, nefis sahibi bir cisim olmak durumunda ise duyumsayan da nefis sahibi bir cisim olmak durumundadır." Biz bunu şöyle cevaplarız: Bizim "lafız bir anlama delalet eder" sözümüz, senin anladığın anlamda değildir. Yani lafız, delalet ettiğinde o anlamın varlığının bulunması gerekmektedir. Çünkü sen biliyorsun ki 'hareketli' lafzı, delalet ettiğinde bir hareket ettiricinin olması gerekmektedir. 'Tavan' lafzı delalet ettiğinde bir temelin olması gerekmektedir. Bununla birlikte hareketli lafzının mefhumu ve delaletinin, hareket ettiren olduğunu, tavan lafzının mefhumu ve delaletinin, temel olduğunu söylemiyoruz. Çünkü lafzın delaletinin anlamı, lafzın birincil kasıtla o anlamın adı olmasıdır. Eğer orada o anlama dışardan bitişen başka bir anlam varsa zihin, birinci anlamın farkına varmakla birlikte onun da farkına varır. Fakat lafız, o anlama birincil kasıtla delalet etmez. Bazen o anlam, lafzın anlamının yüklendiği şeye yüklem olur, duyumsayalım anlamıyla birlikte cismin anlamı gibi; bazen de yüklem olmaz, hareketliyle birlikte hareket ettirenin anlamı gibi. Yine lafzın delaletle içerdiği anlam, iki şekildedir. İlki birinci, diğeri ise İkincidir. Birincisi, 'canlı' sözümüz gibidir. Çünkü canlı lafzı, nefis sahibi ve duyumsayan cismin bütününe denir. İkincil olan ise canlı lafzının cisme delaleti gibidir. Çünkü cismin anlamı, canlılık anlamında zorunlu olarak içerilmektedir (tazammun). Canlılığa delalet eden şey, cisim anlamını da içerir. Ancak bu içerme, dışardan ona işaret etmesi şeklinde değildir ki burada birinci veya ikinci hakiki bir delalet ve bir de harici delalet olsun da lafız delalet ettiği şeye delalet edince zihin, dışardan ona bitişen başka bir şey bulunduğunu ve bu başka şeyin, gerek tazammun (içerimle) gerek mutabakat (örtüşme) yoluyla lafzın mefhumuna dahil olmadığını bilsin!

Bütün bunları özetleyecek ve belirginleştirecek olursak lafızların delaletini üçe ayırırız: (a) Mutabakat delaleti. Canlının, nefis sahibi ve duyumsayan cismin bütününe delaleti gibi. (b) Tazammun delaleti. Canlı lafzının, cisme delaleti gibi, (c) Lüzum delaleti. Tavan lafzının, temele delaleti gibi. Durum böyle olunca konumuza dönüp şöyle diyelim: Duyumsayandan (hassastan) anlaşılan şudur: 'O, duyu sahibi bir şey olup kendisi dışında bir şeyle tamamlanmıştır'. Duyumsayanın bir cisim ve nefis sahibi olması gerektiğini biliriz. Bu durumda duyumsayanın cisme delaleti, lüzum delaletidir. Canlıya gelince onunla bu sanat erbabının (Mantıkçıların) terminolojisi bakımından 'nefis sahibi ve duyumsayan bir cisim olmasını' kastederiz. Şu halde canlının, hakikatin tamamına delaleti, mutabakat delaleti iken hakikatin parçalarına delaleti, tazammun delaletidir. Duyumsayalım mutabakat yoluyla delaleti, yalnızca bir parçayadır; Bütün ve diğer parçalara ise lüzum yoluyla delalet eder. Burada 'delalet eden lafız' sözümüzle bu delalet tarzını kastetmiyoruz. Böylece mahiyete delalet eden lafzın, ne olduğu ve nasıl olduğu açıklık kazanmıştır. Bu sayede zikredilen şüphe de ortadan kalkmaktadır.

Zatîsi olduğu düşünülen herhangi bir mahiyete gerek ortaklık gerek özgülük yoluyla delalet etmeyen şeyin zâtîsi olan lafzın, ortak zatîlerin en geneli olması mümkün değildir. Aksi halde bir şekilde ortak mahiyete delalet ederdi. Öyleyse bu lafız, ondan daha özeldir ve bu nedenle altına girenlerin bir kısmını diğerinden ayırması mümkündür. Dolayısıyla o, varlığa delalet edebilir. Şu halde bir şeyin mahiyetine herhangi bir yönden delalet etmeyen her zatî, varlığa delalet etmektedir.

Bir kimse şöyle diyebilir: "Varlığa delalet edebilen, mahiyete delalet edebilenin ta kendisidir. Çünkü sen duyumsayanın (hassasın), insan, öküz ve atın mahiyetine özel veya ortak bir halle delalet ettiğini yadsıyabilirsin ama işiten, gören ve dokunan arasında ortak bir mahiyete delalet ettiğini yadsıyamazsın. Zatînin, kısımlardan biri diğerine girmeyecek şekilde, 'o nedir sorusunun cevabında söylenen' ve 'hangi şeydir sorusunun cevabında söylenen' şeklinde ikiye ayrılması zorunlu değildir. Bu nedenle mahiyete delalet eden şeyin, varlığa delalet etmeyeceğini açıklayabilmiş değilsin; aksine mantıkçıların kabul etmek zorunda kaldığını sen de kabul etmek zorundasın". Biz bu kimseye şöyle cevap veririz: Önceki şüphe, şunu bildiğin zaman çözülür: Biz, şeylerin varlığına delalet edenin, başka şeylerin mahiyetine delalet edeceğini reddetmiyoruz hatta bazen bunu zorunlu kılıyoruz. Bizim reddettiğimiz şey, mesela duyumsayanın, tıpkı canlının delaleti gibi insan, at ve öküze özgü veya bunlar arasında ortak bir mahiyete delalet etmesi ve bununla birlikte canlının, insan, at ve öküz için zatî olmakta duyumsayanla ortak oluşudur. Çünkü duyumsayan, tıpkı canlının pek çok şey arasında ortak olması gibi pek çok şey arasında ortak bir zatîdir. Biz başka bir hükmü reddediyor ve şöyle diyoruz: Canlı ve duyumsayan, pek çok şey arasında ortak olan zâtîlikteki ortaklıklarından sonra ayrılırlar ve tek başına canlı, kendisi ve duyumsayanın zatîsi olduğu şeylerin ortak mahiyetine delalet eder.

Bilmen gerekir ki biz 'zâtî lafız' dediğimizde bununla bir şey için zâtîyi kastederiz. Sonra 'mahiyettir veya mahiyet değildir' deriz ve bununla onun başka şey için değil o şey için böyle olduğunu kastederiz. O şeyi kastetmediğimizde ise zâtîlikten uzaklaştırmış oluruz. Çünkü bir şey için zatî olan, kimi zaman başka şey için arazî olabilir. Mesela renk, aklık için zâtî iken cisim için arazîdir. Bu durum, bizim “zatî, arazî olmaz" sözümüzü reddetmeyi gerektirmez. Çünkü kastımız şudur: “Zâtî, zâtîsi olduğu şey için arazî olmaz".

Diğer kuşku ise şöyle dediğimizde çözülür: Bizim Varlığa delalet edenle' kastımız, mahiyete değil yalnızca varlığa delalet etmesi mümkün olan şeydir, öyle ki o, ortak veya özel bir mahiyeti tamamlayan var kılıcı bir anlama değil, var kılıcı özel bir anlama delalet eder. 'Varlığa delalet eden' dediğimizde bu anlamı kastederiz. Bir kimse kuşkuya düşerek canlının, işiten, gören ve dokunana nasıl söylendiğini; canlının 'o nedir' sorusunun cevabında söylenip söylenmediğini ve 'o nedir' sorusunun cevabında nasıl söylenebildiğini -ki bu durumda bunlar (yani işiten, gören ve dokunan), calının türleri ve de birbirinden farklı şeyler olmaktadır; bu takdirde ise duyumsayanın bunlara söylenişi, 'o nedir' sorusunun cevabında değildir, çünkü canlının delaleti daha tamdır; nasıl böyle olmasın ki, canlı, ortaklıkla yüklediğimiz şeylere yüklenen en tam yüklemdir- öğrenmek isterse bu kuşku duyan kimsenin, cinsin fasla yüklenişinde anlatacağımız esasları ve durumları beklemesi gerekir. Bu ise birkaç fasıl sonradır.

Bu açıklığa kavuşunca şöyle deriz: Mahiyete delalet eden zatîye "o nedir'in cevabında söylenen" denir. Varlığa delalet eden zatîye ise “o zatında hangi şeydir veya o hangisidir' sorusunun cevabında söylenen' denir.

Arazîye gelince bu, bazen yüklendiği doğaya özgü olur ve başkasına ilişmez. İnsana ilişen gülen ve yazan vasıfları gibi. Buna hâssa (özellik) denir. Bazen hem yüklendiği doğaya hem de başkasına ilişir. İnsan ve başkasına ilişen ak niteliği gibi. Buna genel araz adı verilir. Şu halde tümel-zâtî olan her lafız, ya daha genel mahiyete delalet eder ve cins adını alır; ya daha özel mahiyete delalet eder ve tür adını alır; ya da bir varlığa delalet eder ve fasıl adını alır. Tümel-arazî lafız ise ya yüklendiği doğaya özgü olur ve hâssa adını alır ya da yüklendiği doğa ile başkası arasında ortak bir vasıf olur ve genel araz adını alır.

Dolayısıyla bütün tümel lafızlar ya cinstir, ya fasıldır, ya türdür, ya hâssadır ya da genel arazdır. Cins olan tümel, kendinde cins olmadığı gibi her şeye kıyasla da cins değildir, aksine onda ortak olan şeylerin cinsidir. Yine tür, kendinde tür değildir ve her şeye kıyasla da tür değildir, aksine daha genel olduğu şeylere kıyasla türdür. Aynı şekilde fasıl, ancak zatında onunla ayrışan şeye kıyasla fasıldır. Hâssa ise doğasına ona özgü olarak- iliştiği şeye kıyasla hâssadır. Yine araz da doğasına ona özgü olmayarak- iliştiği şeye kıyasla genel arazdır.

Şimdi tek tek bunların her biri hakkında konuşalım. Sonra da Meşşâîlerin yolunu izleyerek öteden beri adet olduğu şekilde bunların ortaklık ve farklılıklarını inceleyelim.

DOKUZUNCU FASIL

CİNS

Yunanlıların dilinde cins anlamına delalet eden lafız, onların kullanımında birinci vaz’etme bakımından başka bir şeye delalet ediyordu. Sonra ikinci vaz’etme ile Mantıkçıların cins dediği anlama taşındı. Yunanlılar pek çok ferdin ortak olduğu anlama cins diyorlardı. Mesela Aligil gibi soylarına ve Mısırlı gibi beldelerine mensup olmayı örnek verebiliriz. Çünkü Aligil gibi lafızlar, Aligillerin fertlerine kıyasla onlar tarafından cins ismi olarak adlandırılıyordu. Aynı şekilde Mısırlı gibi lafızlar da Mısırda doğanların veya Mısırda oturanların fertlerine kıyasla cins olarak adlandırılıyordu. Yine onlar çok şey arasında ortak olup o şeylerin kendisine nispet edildiği tek bir şeye, o şeylerin cinsi adını veriyorlardı. Sözgelişi onlara göre Ali,

Aligillerin cinsi ve Mısır da Mısırlıların cinsiydi. Bu kısım onlara göre cins olmaya daha layıktı. Çünkü Ali, 'Aligil'in Aligillerin cinsi olmasının ve Mısır da 'Mısırlı'nın Mısırlıların cinsi olmasının sebebiydi. Sanıyoruz sebeple sonuç arasında anlam bakımından uyuşma veya yakınlık varsa, sebep isme sonuçtan daha layıktır. Yine öyle görünüyor ki onlar mesleklerin ve sanatların kendisini o meslek ve sanatlarda ortak olanların cinsleri ve ortaklığın kendisini de cins yapmışlardır. Şu anda Mantıkçıların cins dedikleri anlam, kendisinde ortak olan çok şeye nispeti bulunan tek bir makul olduğu ve bu anlamın birinci vaz'da ismi bulunmadığından ona benzeyen bu şeylerin isminden ona bir isim taşınmış ve cins denmiştir. İşte bu, mantıkçıların hakkında konuştuğu ve 'tür bakımından farklı olan pek çok şeye 'o nedir' sorusunun cevabında söylenendir' şeklinde resmettiği şeydir.

Bu tanımı açıklamaya girişmeden önce tanım ve resmin anlamına küçük bir işarette bulunmalı ve tam olarak incelemesini ise Burhanın açıklandığı cilde ertelemeliyiz. Bu amaçla şöyle deriz: Tanımın birinci amacı, bir şeyin mahiyetine lafızla delalet etmektir. Eğer söz konusu şeyin anlamı tekilse ve (değişik) anlamlardan oluşmamışsa onun zatına ancak sadece o zatı içeren ve başkasının değil o zatın ismi olan bir lafızla delalet edilebilir. Bu durumda anlamı tekil olan şeyin mahiyetini birden fazla lafızla açıklayan şey, onun ismi olamaz. Bazen onun ismiyle eş anlamlı olup onu daha iyi açıklayan bir isim zikredilir. Fakat ismin delaleti, bir bilinmeyenin bilgisini ifade etmeyince, yalnızca onun zatını içermekle kalmayıp onun zatının nispetlerini, ilişenlerini, eklentilerini ve gereklerini de içeren başka bir açıklamaya muhtaç olunur. Bu şeyler anlaşıldığında zihin, bunlardan onun anlamına geçerek onun anlamının farkına varır veya mahiyete geçemeyerek alametlerle ve o vakitte anlaması en kolay olanla yetinir. Böylesi şeyin tanımı yoktur, aksine onun eklentilerini, arazlarını ve gereklerini açıklayan bir lafzı vardır.

Ancak eğer tanımlanan şeyin zatının anlamı, (değişik) anlamlardan oluşmuşsa onun bir tanımı vardır. Bu tanım, o şeyin mahiyetini ortaya koymak için onun mahiyetini meydana getiren anlamlardan oluşan sözdür. Çünkü daha önce zikredilenlerden anlamamız gerektiği üzere bir şeyin zâtilerinin en özel olanı, ya onun cinsi ya da faslıdır. Faslın faslı, cinsin cinsi ve bunlardan oluşan ise bir aracıyla o şeye aittir. Çünkü bunlar, cins ve faslın zımnındadır. Şu halde tanımın, cins ve fasıldan oluşması gerekmektedir. Yakın cins ve onu izleyen fasıllar hazır edildiğinde, bunlardan tanım meydana gelir. Mesela insanın tanımında "o, düşünen canlıdır" deriz. Eğer cinsin ismi yoksa onun tanımı zikredilir. Mesela canlının tanımı olmasaydı onun tanımı zikredilerek 'nefis sahibi ve duyumsayan cisim' denir sonra da buna 'düşünen' eklenirdi. Fasıl tarafında da durum aynıdır. Özetle tanım, bir şeye ait zâti anlamların tamamını içerir ve o şeye (a) ya mutâbakatla (b) ya da tazammunla delalet eder. Mutâbakatla delalet etmesi durumunda bütünlükten çıkan tek bir anlama delalet ederken, tazammunla delalet etmesi durumunda parçalara delalet eder.

Resme (betim) gelince onunla amaçlanan, bir şeyin (yüklenme bakımından ona) eşit eklentilerinden bir söz oluşturmaktır. Bu durumda resim, başka bir şeyin değil o şey altına girenlerin tamamının resmi olmaktadır. Böylece resmin o şeye delaleti, alametin delaletidir. Resmin en güzel durumu şöyledir: Önce uzak veya yakın cins konur, sonra arazlar ve hâssaların tamamı getirilir. Böyle yapılmasa bile söz yine resim olur. Bunun örneği, "insan, tırnakları geniş, dik duran, derisi görünen ve gülen bir canlıdır" denilmesi veya canlı terk edilerek bunların zikredilmesidir. Cins isminin açıklamasında söylenen, cins adı verilen şeyin cinsi gibidir. Kimi söylenenler, yalnızca tek bir şeye söylenir. Kimi söylenenler ise çok şeye söylenir. Çok şeye söylenenler, en yakın cins gibidir. Çok şeye olmaksızın (yani tek şeye) söylenenler ise cinsi içermez. Sonra çok şeye söylenen, zikri geçen beş tümeli içermez. Fakat biz "o nedir'in cevabında tür bakımından farklı olanlar" dediğimizde bu cinse özgü olur. Tür bakımından farklı olanlar' sözümüzle, zâti hakikatleri bakımından farklı olanlar demek istiyoruz. Çünkü tür, her şeyin mahiyeti ve suretindeki hakikatine denir ve türde o şeyin başka şeye nispeti dikkate alınmaz, Özellikle de o şeyin zihinde onda bilfiil ortak olan veya bilfiil değil de bilkuvve ortak olan çok şeye yüklenmesi mümkünse veya ortaklığın düşünülme ihtimali varsa (bu böyledir). Cinsin hakikatinin tespitinde ise bunlardan herhangi birinin dikkate alınmasına gerek duyulmaz. Şeylerin mahiyetleri farklı ise ve sonra mahiyetleri farklı olan bu şeylere, başka bir şey, bu sözdeki gibi söylenmişse o başka şey, cinstir.

Bizim "bu şey, o çokluğa 'o nedir'in cevabında söylenir" sözümüzden söz konusu şeyin, öğrendiğin gibi, (söylendiği o şeyler arasında) ortaklık durumunda bulunduğunu anlamalısın.

Fasıl ise hiçbir şekilde 'o nedir'in cevabında söylenmez. Tür, tür olması bakımından hiçbir şeye bu sıfatta bir söz olarak yüklenmez. Aksine tür, şeye yüklenir ve bu durumda eğer onun kendisi bu sözün söylendiği gibi söylenirse cins haline gelir. Çünkü görelilik kategorisine giren şeylerin tanımları hakkında bilmemiz gerekir ki biz bu tanımlarla, görelilerin, tanımların anlamına sahip olmaları bakımından bir şeye ait olmasını kastederiz. Adeta "bu, cinsin tanımıdır" dediğimizde, içimizde -açıklayacak olsak- 'böyle olması bakımından' sözümüzün delalet ettiği bir fazlalılığı hissederiz. Daha sonra tür adını alacak şeye gelince, birazdan öğreneceğin gibi o, tür bakımından değil sayı bakımından farklı çok şeye yüklenir.

Arazî olan tümellere gelince bunlardan hiçbiri 'o nedir'in cevabında söylenmez. Cinsten başka hiçbir şey bu sıfata sahip değildir. Bütün cinsler, bu sıfata sahiptir. Çünkü biz, bu tanımın anlamını ortaya koyduk ve cins lafzını ise onun ismi yaptık.

Burada bir takım şüpheler ortaya çıkabilmektedir. Bunlardan biri şudur: "Cinsin cins gibi bir şeyi varsa ve bu, çokluk üzerine söylenen ise cinsin de cinsi vardır. Cins, cinsi olan 'çokluk üzerine söylenene' söylendiğinde cinsin kendisine söylenmiş olur." Buna şöyle cevap veririz: 'Çokluğa söylenen', cinse cinsin

söylenişi gibi söylenir. Cins ise ona cinsin söylenişi gibi değil arazın ona söylenişi gibi söylenir. Çünkü “bütün çokluğa söylenenler cinstir, bütün cins olanlar da cinsi olana söylenir" denmez bilakis şöyle denir: ‘Çokluğa söylenene', bir bakımdan cins olmak ilişir, tıpkı canlıya bir bakımdan cins olmanın ilişmesi gibi ki bu bakım, bir şekilde genelliğin dikkate alınmasıdır. Birazdan bütün bunları açıklayacağımız üzere bu durumda cinslik, canlılığı kesinlikle var kılmaz. Daha özel anlamın bazen daha genel anlama -tamamına değil ama bir kısmına- söylendiğini reddetmiyoruz. Cins, ‘çokluğa söylenene', çokluğa söylenenin cinse söylendiği gibi söylenecek olsa saçmalık ve imkânsızlık olurdu.

Burada şüphe uyandıracak durumlardan biri de cinsin tanımında tür lafzının kullanılmasıdır. Çünkü sen, türü tanımlamak istediğinde o tanıma cins adını katma gereği duymazsın. Nitekim bu durum daha sonra açıklanacaktır. Çünkü sana denilecek ki tür, cins altına girmektedir. Oysa her ikisi de öğrenen için bilinmeyendir. Bilinmeyenin bilinmeyenle tarifi, ne tarif ne de açıklamadır. Hâlbuki her tanım veya resim (betim), bir açıklamadır. Bu şüpheye cevaben şöyle denmiştir: “İki göreliden her birinin mahiyeti, diğerine kıyasla söylenir. Cins ve tür de görelidirler. Bu nedenle her birinin, diğerinin açıklamasında zorunlu olarak alınması gerekmektedir." Bu cevap, cins ve tür dışında cins ve türdeki sorunların gündeme geldiği başka şeyler hakkında kuşkuyu artırmaktan ibarettir. Kuşkuyu artırmak ise çözüm değildir. Bu bakımdan muhakkik (durumu derinlemesine inceleyen) şöyle der: Görelilerin tanımları, cins ve türün tanımına indirgenmiştir. Cins ve tür aynı anda bilinmediklerinde bunlardan birinin diğeriyle nasıl tarif edileceğini açıklar mısın bana? Yine çözümde, kuşkunun öncüllerine yönelerek tamamını veya birini inkâr etmek gerekir. Oysa kuşkuya cevap verenin çözümünde, o öncüllerden hiçbirine değinilmemiştir. Çünkü cins ve türün beraberce henüz başlangıç seviyesindeki öğrenciye meçhul olmadığını söylememiştir. Yine bunlardan biri, bilinmeyen diğeriyle tarif edildiğinde bunun, bilinmeyeni bilinmeyenle tarif etmek demek olmadığım da söylememiştir. Çünkü bunu inkâr etmek mümkün değildir. Yine üçüncüyü inkâr etmek de mümkün değildir. Üçüncü şudur: Bilinmeyeni, bilinmeyenle tarif etmek açıklama değildir. Bu öncüllerin tertibi, öncüllerle amaçlanan şeyin doğruluğunu gerektirmiyor da değildir. Çözüm öneren kimse, kuşkunun kıyasının öncüllerine ve telifine değinmediğine göre hiçbir şey yapmamıştır.

Ayrıca bu kimse çözümde büyük bir hataya düşmüştür. Bu hata şudur: Bu kimse çözümde, ‘şeyle birlikte bilinen şey' ile ‘şeyin kendisiyle bilindiği şey' arasında ayrım yapmamıştır. Çünkü şeyin kendisiyle bilindiği şey, kendiliğinden bilinen ve şeyin tarifinin bir parçası olan şeydir; ona başka bir parça eklendiğinde şeyin bilgisine götürür; dolayısıyla o, şeyden önce bilinmektedir. Şeyle birlikte bilinen şeye gelince, şeyi tarif edenlerin tamamı beraberce bilinince, şey bilinir ve bu şeyle birlikte o da bilinir. Onu bilmek, şeyi bilmenin önüne geçmez, dolayısıyla şeyin onunla bilinmesi söz konusu değildir. Bu nedenle o, şeyin tarifinin oluşturduğu bütünlüğün bir parçası değildir. Çünkü şeyi tarif eden bütünlüğün parçaları, bir araya gelmeyince şeyi tarif edemezler. O parçalardan biri, şeye ait anlamın yalnızca bir parçasına delalet eder. Parçalar zikredilmeye devam ederken ve bütün parçalar sayılmamışken şey, hala meçhuldür. Parçalar tamamlandığı takdirde şey bilinmiştir ve şeyle birlikte bilinen de bilinmiştir.

Göreliler ise ancak birlikte bilinirler. Onların bir kısmı, diğeriyle bilinmez. Bu nedenle bir kısmının bilgisi, diğerinden önce değildir ve bir kısmının bilgisinin, diğerinin bilgisiyle birlikte olmaksızın gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Özetle şeyle birlikte bilinen, şeyin kendisiyle bilindiğinden başkadır. Zira şeyin kendisiyle bilindiği, şeyden önce bilinir.

Aynı şekilde biz deriz ki: Göreliler (mütezayifler), söz konusu kuşkuyu çözdüğünü zanneden kimsenin ima ettiği cüretkârlığa göre tanımlanmaz. Aksine görelilerin tanımında bir çeşit incelik vardır ve bu incelik sayesinde söz konusu kapalılık giderilmektedir. Bu, başka bir yerde açıklanmaktadır ancak acil örneği şudur: Sana ‘kardeş nedir' diye sorulduğunda eğer ‘kardeşi olandır' diye cevaplarsan hiçbir şey yapmamış olursun. Aksine “babası, onun kardeşi olduğu söylenen başka bir insanın babası olandır" dersin. Böylece yaptığın açıklamanın parçalarından biri, diğer göreliyle tanımlanmış olmaz. Parçaların tamamını sayınca da iki göreliye delalet etmiş olursun. Söz konusu çözümlemenin fayda vermediği ortaya çıktığına göre kaldığımız yere dönelim. Şöyle deriz:

Tür olarak tür, cinsin görelisi (muzaf) olması bakımından hatta zat olması bakımından cinsin tanımında alınmasa bile cinsin tanımı tamamlanır. Çünkü sen türle mahiyet, hakikat ve sureti kastettiğinde -ki mantıkçıların âdetinde çoğunlukla bunlar kastedilir- tür, cinse göreli olan şeylerden olmaz. Eğer tür bakımından farklılar ile mahiyet ve suret bakımından farklıları kastedersen cinsin tanımı tamamlanır. Sen “cins, ‘o nedir' sorusunun cevabında hakikatler, mahiyetler ve zâti suretler bakımından farklı olan pek çok şeye söylenendir” der- i sen cinsin tanımı tamamlanır ve türü, göreli (cinse muzaf) olması bakımından alıp cinsin tanımında zikretmeye gerek duymazsın. Bununla birlikte görelilik (izafet), tanımın parçasının, tanımla tanımlanan şeyle tanımlanmayacağı şekilde ona' girer. Girme şöyle gerçekleşir: Sen ‘mahiyet bakımından farklıya söylenir' dediğinde ‘mahiyet bakımından farklıyı’, ‘kendisine söylenen' yaparsın. Bu ise ona ilişen göreliliğe işarettir. Tanımın parçasını, tanımla tanımlanan şeyle tanımlanan: yapmamana' gelince bunun nedeni, tanımın parçasının, mahiyetin ta kendisi olması veya mahiyet bakımından farklı bir tümel olmasıdır. Mahiyet olmak bakımından mahiyet ve mahiyet bakımından farklı tümel ise cinsle tanımlanan değildir. Bu durumda sen, cinsi öyle bir tanımla tanımlamış olursun ki bu tanımın sonunda ve bilkuvve tanımla birlikte cinsin görelisi olan türün tanımına dikkat çekmişsindir. Bununla birlikte göreli olması bakımından türü, cinsin tanımının bilfiil bir parçası yapmamışsındır. Ancak görelilerin (mütezayiflerin) tanımında bu tedbirin açıklaması, böyle olması gerekmediği; ve bununla birlikte iki

göreliden her birinin diğerine kıyasla söylenme özelliğinin nasıl korunacağı hususlarını başka bir yerde göreceksin.

ONUNCU FASIL

TÜR VE TÜMELİN TÜRE BÖLÜNME YÖNÜ

Tür de Yunanlıların dilinde Mantıktaki türün anlamından başka bir anlama söyleniyordu. Yunan filozoflarının (ilk anlamından) naklederek Mantıki tür anlamı için kullandıkları lafız, Yunanlılarda birinci vaz'da her şeyin sureti ve başkasına değil o şeye ait hakikati anlamında kullanılıyordu. Onlar, cins altına giren şeylere ait suretler ve mahiyetlerin her birinin, o şeylere özgü olduğunu gördüler ve bunlara böyle olmaları bakımından türler adını verdiler. Tıpkı cins lafzının da genel anlam ve mantıki anlamı içermesi ve mutlak olarak tür lafzının, genel anlamı ve mantıki anlamı içermesi gibi mantıki tür lafzı da mantıkçıların kullanımında iki anlamı içermektedir. Birincisi genel, İkincisi özel olandır. Genel anlam, mantıkçıların cinse göreli (muzaf) olduğunu düşündükleri anlamdır. Mantıkçılar bunu, 'o, cinsin altına sıralanandır' veya 'kendisine ve başkasına bizzat cinsin söylendiğidir' ve benzeri şekillerde tanımlarlar. Özel anlam ise mantıkçıların bazen bir itibarla 'türlerin türleri' dediği anlamdır. Bu, (birbirlerinden) zatî şeylerle farklılaşmayan tikellerin ortak olduğu mahiyete delalet eder. Bu anlama hem birinci anlamda tür denir - çünkü varlıkta cinsin altına girmek durumundadır-, hem de ikinci anlamda tür denir.

Oysa iki mefhum arasında fark vardır. Nasıl olmasın ki! Birinci anlamda cinse göreli iken ikinci anlamda cinse göreli değildir. Çünkü tür, 'o nedir sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenen' olarak tasavvurunda ondan daha genel ve ona söylenen başka bir şeyin bulunmasına muhtaç değildir.

Birinci anlamdaki tür anlamı, ikinci anlamdaki tür anlamının cinsi gibi değildir. Bunun nedeni onu kaim kılmamasıdır. Çünkü tevehhümde bu sıfata sahip bir tür olan şeyin, ikinci sıfata sahip bir tür olmaması mümkündür. Zira zihinde, başka bir tümel altına girmeyip en başta olan ve bununla birlikte fasıllarla bölünmeyen bir tümel tasavvur etmemiz imkânsız değildir. Mesela bir grup düşünüre göre nokta böyledir. Yüklenmesi böyle olanlar, bu surette bulunanlar ve tevehhümde ortadan kalkması mümkün olanlar, daha önce öğrendiğin gibi, zâtı olamaz; zâtı olamayan ise cins olamaz aksine eğer (bir şey) olması gerekiyorsa, cinsin ilişeni ve gereği olur. Buna 'türlerin türü' dendiği de olur. Onun türlerin türü oluşundan anlaşılan, tür oluşundan anlaşılandan yani 'o nedir sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenen' oluşundan farklıdır. Çünkü türlerin türü olarak düşünüldüğünde mutlak tür, onun cinsi gibidir ve tanımına dâhildir. O, mutlak tür sayesinde üstündeki türlere görelidir (muzaftır). Sonra bu iki anlamdan hangisinin Mantıkçıların terminolojisinde daha önce olduğunu tam olarak tespit edemiyorum. Tür isminin ilk olarak taşındığı anlamın, fertlere söylenen mutlak anlam olması, sonra da üstünde daha genel bir şeyin bulunması ona ilişince, genelin altında bu şifada bulunuşuna türlük denmiş olması muhtemeldir.

Yine daha önce olanın, diğer anlam olması da mümkündür. Türlerin türü olmak, bu anlamın gereği olduğundan ve bu anlam, göreliliğinde cinse değil de yalnızca türlüğe özgü olduğundan, türlük adına daha layık kılınmıştır. Yine fertlere bitişik olması bakımından tür adını almıştır. Her ne kadar ben, isimlendirmenin ilk olarak göreli (muzaf) olan tür bakımından olduğuna daha çok meyletsem de bu (yani ilk olarak tür adının hangisine verildiği), benim tespit etme imkânım bulunmayan bir şeydir. Fakat ilk taksimdeki beş tümelden biri olan türün, iki anlamdan hangisi olan tür olduğunu bilmemiz gerekir. Bu bağlamda deriz ki: Beşli bölümlemeyi, iki anlamdan her birini içerip diğerini dışarıda bırakarak yapmak mümkündür. Çünkü "tümel-zâtî lafız, ya mahiyetle söylenen olur ya da böyle olmaz; mahiyetle söylenen, ya tür bakımından farklı olan şeyler arasında ortak bir mahiyetle söylenendir ya da tür bakımından değil de sayı bakımından farklı şeyler arasında ortak mahiyetle söylenendir" denildiğinde mahiyetle söylenenin taksimi, cinsi ve fertlere bitişik türü içerir. Bu durumda cinse göreli olan anlamdaki tür, birinci taksimde dikkate alınmamakta aksine bundan sonra "o nedir sorusunun cevabında tür bakımından farklı çok şeye söylenen", ikiye bölünmektedir. Birincisi, öyle olan ve kendisine böylesi söylenmeyen, bu nedenle sadece cins adı verilenden ibaret olandır. İkincisi ise çok şeye söylenen, kendisine bu sözün sonu söylenen, dolayısıyla bu itibarla tür haline gelendir. Ancak bu taksim, göreli anlamdaki türlük doğasını mutlak olarak çıkarmamakta aksine söz konusu itibarla bu türlüğün bir kısmını çıkarmaktadır. Bu kısım ise cins olan ve türlüğü bulunandır. Yine özel itibarla türün doğasını eksiksiz ve doğru olarak çıkarmaktadır. Taksimi, genel anlamda türü çıkaracak şekilde yapmak da mümkündür. Bu durumda özel anlamda tür, ikinci bölümlemede olacaktır. Böylece tür olan şey, (a) ya türlerin türü olandır ve onu daha özel yapan anlamda tür olmak, ona ilişir (b) ya da cinsleşen türdür.

Fakat sen tümel olması bakımından tümeli taksim ettiğinde ona en uygun itibar, kendileri bakımından tümel olduğu konularına kıyasla bölüneceği bir taksim yapmandır. Böylece orada genel anlamdaki tür ortadan kalkmakta ve ancak daha sonra ikinci bir itibarla meydana gelmektedir. Orada ilk olarak farkına varılan tür, özel anlamda tür olmaktadır. Eğer bu gözetilmez aksine tümel olmaları

bakımından tümellerin aralarındaki haller ve arazlar -tikellere göre değil, birbirlerine göre genellik ve özellikte fazlalık gibi- gözetilirse birazdan belirtileceği üzere göreli olan tür ortaya çıkar.

Söz konusu beşli bölümlemenin, tümelin bölündüğü bütün anlamları kuşatması zorunlu değildir. Çünkü bir şey, bazen tam bir bölümlemeyle kısımlara bölünür ama başka kısımlar bu bölümlemenin dışında kalır ve bunlar, ancak başka bir bölümlemeyle doğru olarak ortaya konulur. Mesela canlıyı, düşünen ve dilsiz kısımlarına böldüğünde, iki kısımdan ibaret olur. Yürüyen ve uçan, bu bölümlemenin dışında kalır. Bunlar, yeni bir bölümlemeye ihtiyaç duyar. Zorlamaya girip 'bu beşli bölümlemenin tümelin kısımlarını ve itibarlarım oluşturan bütün anlamları kuşatması gerekir' dememiz zorunlu değildir. Aksine bilmelisin ki bu zorlamaya ancak isimde -ki bu, tür ismidir- farklı iki kısmın ortaklığı yüklenebilir. Hatta en uygunu şöyle dememizdir: Söz konusu beş kısım ortaya çıktığında bunlar arasındaki ilişkilerden başka bir şey meydana gelir. Bu da ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen kategorilerden daha özel olanın, daha genele nispetle durumudur. Böylece o, daha özelin türlüğü olacaktır. Nitekim böylesine, şahsilik ve tikellik de ilişir. Fakat onlar terkedilmiştir, çünkü dikkate alınmamaktadırlar. Eğer taksimi, göreli (muzaf) anlamındaki türü ki, bu daha geneldir, ortaya koyacak şekilde yaparsak şöyle dememiz gerekir: Zatî lafız, (a) ya 'o nedir' sorusunun cevabında söylenendir (b) ya da 'o nedir' sorusunun cevabında söylenmeyendir. 'O nedir sorusunun cevabında söylenenden' kastettiğimiz, çok şey hakkında 'bunlar nedir' diye sorulduğunda cevap olması mümkün olandır. Sonra deriz ki: "O nedir' sorusunun cevabında söylenen', bazen genellik ve özellik bakımından farklılaşır; bir kısmı daha genel, bir kısmı daha özel olur. "O nedir' sorusunun cevabında söylenen' iki şeyden daha genel olanı, daha özel olanın cinsidir ve bunların daha özel olanı ise daha genel olanın türüdür. Türü bulduğumuzda orada başka bir bölümlemeye bölünür. Bu durumda şöyle deriz: Tür, ya başka bir türün cinsi olma özelliğine sahiptir ya da böyle bir özelliği yoktur. Bu bölümleme, açıkça beş kısımda sona erer ve türün doğası, bu bölümlemede ortaya çıkar. Diğer anlamıyla tür de bir yönden bu bölümlemeye girer. Birinci bölümleme ise böyle değildir.

Söz konusu beş tümele ait meşhur taksime gelince o, birinci taksime daha yakındır. Çünkü onlar şöyle taksim etmektedir: Bütün tekil lafızlar ya bir tek şeye ya da çok şeye delalet ederler. Tek bir şeye delalet eden, şahsi lafızdır. Çok şeye delalet eden ise ya tür bakımından farklı çok şeye ya da sayıca farklı çok şeye delalet eder. Türce farklı çok şeye delalet eden ya zatîdir ya da arazîdir. Zatî ise ya 'o nedir' sorusunun cevabında söylenir ya da 'o hangi şeydir' sorusunun cevabında söylenir. Onlar, 'o nedir' sorusunun cevabında söylenip türce farklı çok şeye delalet edeni, cins yaparlar; 'o hangi şeydir' sorusunun cevabında türce farklı çok şeye delalet edeni, fasıl (ayrım) yaparlar. Arazî ise genel arazdır. Sonra şöyle derler: Sayıca farklı çok şeye delalet eden, ya 'o nedir' sorusunun cevabında söylenir ki bu türdür; ya da ‘o hangi şeydir’ sorusunun cevabında söylenir ki bu, hâssadır (özelliktir).

Onların bu taksimi, hem göreli (muzaf) anlamıyla türü hem de fasıl olması bakımından fasıl doğasım dışarıda bırakmaktadır. Bu taksime giren fasıllar, yalnızca çok sayıda türe yüklenen fasıllardır. Oysa bu, fasıl olması bakımından faslın doğası değildir. Çünkü ilerde açıklanacağı gibi bütün fasıllar böyle değildir. Fakat bir şey dikkate alınırsa durum değişir. Sen, bu şeyi birazdan öğrenecek ve bileceksin ki onlar, bu şeyi dikkate almamışlar ve onun farkına varmamışlardır. Bizim bunu onların özrü olarak kabul etmemiz mümkün değildir. Şu var ki İlk Muallimin (Aristoteles) dikkate almış olması durumu değiştirir. Yine bu taksimde hâssa ile yalnızca türe ait olan faslın arası ayrılmamıştır. Ona nispetle orta seviyedeki bir türün hassası olan hâssa, taksimin dışında kalmaktadır. Dolayısıyla onlar, türün hâssası olması bakımından hassayı değil son türün hâssası olması bakımından hâssayı zikretmişlerdir. Nitekim onlar, sadece son tür olması bakımından türü dikkate almışlardır.

ON BİRİNCİ FASIL

TÜR RESİMLERİNİN ELEŞTİRİSİ

Şimdi türün meşhur tanımlarım inceleyelim. Bu amaçla deriz ki: Cinse göreli olmayan anlamdaki türün tanımını tam olarak yapmışlardır. Çünkü onu şöyle tanımlamışlardır: “O nedir' sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenendir'. Bunun nedeni cins ve genel arazın, bu türle ortak olmamasıdır. Çünkü cins Ve genel arazdan her biri, sayıca farklı çok şeye değil türce farklı çok şeye söylenmektedir. Zira onların ‘sayıca farklı çok şeye söylenendir' sözünden onun yalnızca buna söylendiğini anlamalıyız. Zira sen bu anlamı anlamazsan onun ‘sayıca farklı çok şeye söylenen' oluşu, ‘türce farklı çok şeye söylenen' oluşunu engellemez. ‘Türce farklı pek çok şeye söylenen', bazen ‘sayıca farklı pek çok şeye söylenen’ de olmaktadır. Bu ismi almasının nedeninin, ancak böyle söylenebilmesi olduğunu öğrendiğine göre ‘türce farklı çok şeye söylenen' onun mefhumundan çıkmaktadır. İşte bu, onunla (görelilik bulunmayan anlamdaki tür ile) cins ve genel araz arasını ayıran şeydir.

Bazen de tür ile türce farklı çok şeye söylenen fasıllar arasında ayrım yapılır. Bu faslın örneği, ‘iki eşite bölünen’dir. Çünkü ‘iki eşite bölünen’, ilk bakışta çiftin özelliğidir. Bazen ilk bakışta çizgi, yüzey ve cisme de söylenir. Görünüşte tek başına çift, iki eşite bölünen değildir. Çünkü o, cins gibi olan sayıya izafe

edildiğinde çifte eşit olur. Tür ile türe özgü fasıllar -düşünen gibi- arasında ayrım yapılmaz. Düşünenle temyiz gücünün ilkesine sahip olanı kastediyorum. Çünkü bu özellik yalnızca insana özgüdür. Meleğe söylenen düşünen yüklemesi ise başka bir anlamdadır ve bu anlamda insan ile melek arasında ortaklık bulunmamaktadır. Fakat kimi kendini bilmezler, bu tanımdan söz konusu yönden tür ile fasıl arasını ayıracak bir yön çıkarabilirler. Bu yön şudur: “Bu anlamda türün doğası, sadece sayıca farklı çok şeye söylenmeyi gerektirmektedir; oysa faslın doğası bunu gerektirmez”. Bu zorlama bir yöndür. Fakat 'o nedir sorusunun cevabında' sözü, fasıl ile tür arasının mutlak olarak ayırmakta ve yine hâssa ile tür arasını ayırmaktadır. Çünkü hâssanın o nedir sorusunun cevabında hiçbir katkısı yoktur. Bu resim, sağlamdır, doğrulanmıştır ve türün söylendiği ve yalnızca türlerin türüyle örtüşen anlamla da örtüşmektedir.

Cinse göreli olan anlamdaki türün resimlerine (betimlerine) gelince, onlara göre bunun iki resmi vardır. Birincisi şu sözleridir: "O, cins altına dizilendir". İkincisi ise şudur: “Cinsin o nedir yoluyla söylendiği şeydir". Şimdi bu türün durumunu incelemeliyiz. Bu amaçla deriz ki: 'Cinsin altına dizilendir' ile kastedilen, yükleme bakımından cinsten daha özel olan ise yani cinsin altına giren şeylerin bir kısmına yüklenense, fert, tür, fasıl ve hâssa, bütün bunlar onunla ortaktır. Yok eğer 'o cins altına dizilendir' sözüyle ferdi değil de yalnızca tümel olanı kastediliyorsa lafzın gereğinin dışında bir şey kastedilmiş demektir. Bununla birlikte fasıl, tür ve hâssa, onunla ortaktır. 'Dizilen' ile bu kastedilmiyor aksine daha özel ve aralarında başka bir şeyin aracılığı olmasızın bitişik olan yani cinsin hemen bir derece altında olan kastediliyor ise bu durumda fert çıkar, hâssa ve fasıl girer. ‘Dizilen' ile yalnızca genellik dizilişi bakımından değil anlam dizilişi bakımından da cinse bitişik olan kastediliyor ise hâssa çıkar ve fasıl girer. ‘Dizilen' ile kastedilen özel olan ve doğasına girilen şeyse yani kendisinden üstte olanı kendi anlamında içeren şey kastediliyorsa, bu resim, türe özgü olacaktır. Çünkü ne cins ne de hâssa, faslın doğasına girmektedir. Aksine fasıl, cins ve hâssa için bir konu gibidir ve fasıl, bunlara dâhil değildir. Daha önce öğrendiğin gibi faslın bunlara nispeti, olması gereken lazım bir durumun nispeti gibidir, cevhere girenin nispeti gibi değildir. Fakat ‘dizilen' lafzı, gerek birinci vaz' bakımından gerekse de birinci vaz’dan nakil bakımından, bütün bu şartlarla belirlenmiş olan bu anlama delalet etmemektedir. Mantık sanatının erbabının kitaplarının hiçbir yerinde ‘şunun altına dizilen' denildiğinde bu anlamın kastedildiği belirtilmemektedir.

‘Cinsinin kendisine ‘o nedir’ yoluyla söylendiği şeydir' şeklindeki ikinci resme gelince, ‘o nedir yoluyla söylenen' ile biraz önce ortaya koyduğumuz anlam kastediliyorsa buna ‘o, cinsi ‘o nedir' yoluyla kendisine ve başkasına söylenendir’ sözünü eklemek veya ‘o, cinsi ‘o nedir' yoluyla kendisine ortaklıkla söylenen şeydir' demek gerekir. Bu durumda bu resim, türe özgü olacaktır. Şüphesiz faslın cinsi, fasla kesinlikle ‘o nedir' yoluyla söylenmemektedir. Hâssa ve araz için de durum aynıdır. Ferde gelince onun mahiyeti ancak cinsle tamamlanır. Eğer “O nedir' yoluyla söylenen' ile kastettiklerini kastediliyorsa bu durumda tür ile fasıl, hâssa ve araz arasında fark olacak ama tür ile fert arasında fark olmayacaktır. Fakat onun bu sıfatta bir tümel olduğunu eklersek onunla fert arasında da fark olur. Yine onunla cinsin faslı arasında fark olmamaktadır.

Türü tanımlayıp “tür, 'o nedir' sorusunun cevabında söylenen iki tümelden daha özel olanıdır" diyen kimsenin tür tanımı güzeldir. Tanımın güzelliği şöyle denirse tamamlanır: “Tür, iki tümelden daha özeli olup 'o nedir' sorusunun cevabında söylendir". Temel esasları ve tanımların incelendiği yerleri düşünürsen bunu (yani bu tanımın, güzelliği nasıl tamamladığını) öğrenirsin. Şimdi deriz ki: Cinslerin bir kısmı, cinstir ve başka bir bakımdan türe dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü onun üstünde ondan daha genel bir cins bulunmaz. Bir kısım cinsler de başka bir bakımdan türe dönüşmeye elverişlidir. Çünkü onun üzerinde ondan daha genel bir cins bulunur. Aynı bunun gibi türlerin bir kısmı da türdür ve cinse dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü altında ondan daha özel bir tür yoktur. Bir kısım türlerin ise başka bir bakımdan cinse dönüşmesi mümkündür. Çünkü altında ondan daha özel bir tür bulunur. Bu durumda cinsi üç mertebeye ayırabiliriz. Birincisi yüksek cinstir. Bu cins, kesinlikle tür olamaz. İkincisi orta cinstir. Bu, hem tür hem de cinstir ve altında cinsler vardır. Üçüncüsü ise aşağı cinstir. Bu, hem tür hem de cinstir ve altında cins bulunmamaktadır. Aynı şekilde türde de durum böyledir. Birincisi aşağı türdür. Aşağı türün altında kesinlikle tür bulunmaz ve o, kesinlikle cins değildir. İkincisi yüksek türdür. Yüksek tür, kesinlikle tür olmayan cinsler cinsinin altındadır. Üçüncüsü orta türdür. Orta tür ise hem türdür hem cinstir ve onun cinsi de türdür. Bunun meşhur örneği, cevher kategorisindendir. Çünkü cevher, cinstir ve onun üzerinde hiçbir cins yoktur. Cevherin altında cisim vardır; cismin altında nefis sahibi cisim vardır; nefis sahibi cismin altında canlı vardır; canlının altında düşünen canlı vardır; düşünen canlının altında insan vardır; insanın altında Zeyd ve Amr vardır. Bu durumda Zeyd, Amr ve benzerleri, fertlerdir. Cevher, cinslerin cinsidir. Çünkü onun üzerinde hiçbir cins yoktur. İnsan türlerin türüdür, çünkü onun altında hiçbir tür yoktur. Cevher ile insan arasındakiler ise orta cinsler ve türlerdir. Çünkü onlar, altındakilere kıyasla cins ve üstündekilere kıyasla türdürler. Zira cisim, cevherin türü ve nefis sahibi cismin cinsidir. Nefs sahibi cisim ise cismin türü ve canlının cinsidir. Çünkü o, bitkileri ve canlıyı kuşatmaktadır. Canlı, nefis sahibi cismin türü ve düşünen canlının cinsidir. Çünkü o, nutuk sahibi olmayan hayvanları ve insanı kuşatmaktadır. Düşünen canlı ise canimin türü ve insanın cinsidir. Çünkü insan ve meleği kuşatmaktadır. Bu durumda düşünen canlı, aşağı cinstir ve cevher de yukarı cinstir. Cisim ve onun ardından gelenler, orta cinstir. Cisim, yukarı türdür, insan aşağı türdür, nefis sahibi cisim ve onu izleyenler orta türdür. Cevher altındakilere kıyasla cinslerin cinsi ve yukarı cins iken üstündekilere kıyaslanma durumunun olmaması bakımından tür olmayan cinstir. İnsan, üstündekilere kıyasla türlerin türü ve aşağı tür iken altındakilere kıyasla cins olmayan türdür. İnsanın altındakilere kıyası iki şekildedir. Birincisi bilinen yüklenme şeklinde altındakilere yüklenmesi bakımından

onlara kıyaslanmasıdır. İkincisi ise tür olmamaları bakımından altındakilere kıyasıdır. Yükleme bakmamdan altındakilere kıyası, türe, cinse göreli (muzaf) olmayan türlük anlamını verir. Bu, onların (önceki mantıkçıların) zikrettikleri İkinci anlamdır. Diğer açıdan kıyası ise cins olmayan tür olmasını sağlar. Bu bakımdan o, türlerin türüdür, cins olmayan türdür ve zikredilen anlamda türdür. Bu üçünün mefhumları her ne kadar birbirini gerektirse de farklı mefhumlardır. Tür ismi, bu anlamlardan tek tek her birine verilse bu üç anlama isim ortaklığıyla söylenilmiş olacaktır. Bu durumda türün mefhumlarının tanımları, farklı olacaktır. Eğer tür ismi bunlardan yalnızca birine verilse, söz konusu bire ait olan o söz, onun tanımı olur. Diğerine ait olan söz ise resim olur ve bu resim, ismin mefhumu değildir, aksine onun gereği olan bir alamettir. Nasıl ki türlerin türü altına girenler -insan altına giren katip, çiftçi ve Türk gibi- her ne kadar tür olmasalar da tümel mefhumlarsa aynı şekilde cinslerin cinsi üzerindekilerin de cins olmayan yüklemler olmaları hatta cinslerin cinsinden olan cinslerin ortak olduğu gerek (lazım) anlamlar olmaları mümkündür. Buna varlık ve arazlığı ve pek çok yukarı cinse yüklenen şeyleri örnek verebiliriz. Bunları daha sonra kavrayacaksın.

Cevher için yapılan ve insana kadar gelen söz konusu taksime gelince bu, doğru değildir. Bununla birlikte kastedilen amacın anlaşılmasına zarar vermemektedir. Çünkü nefis sahibi cisim, hayvanlarla birlikte bitkileri de içerdiğinde melekleri içermesi, ancak isim ortaklığıyladır. Bu durumda nefis sahibi cisim, meleklerin altına girdiği bir cins olmamaktadır. Aynı şekilde insan ve meleğe ‘düşünen’ dendiğinde bu, ancak isim ortaklığıyla söylenir. İnsanı var kılan fasıl olan ‘düşünen', meleklere söylenmemektedir. Durum böyle olunca düşünen canlı, meleklerin ve insanın cinsi değildir. Yine nefis sahibi cisim, bitkilerin, meleklerin ve hayvanların cinsi değildir. Bu böyle olunca ölünün, düşünen canlıyı insan ve insan olmayan şeklinde ikiye bölen bir fasıl yapılmasına gerek kalmamaktadır.

ON İKİNCİ FASIL

TABİİ, AKLİ VE MANTIKİ SÖZ KONUSU BEŞ ANLAMIN (TÜMELİN) ÇOKLUKTAN ÖNCE, ÇOKLUKTA VE ÇOKLUKTAN SONRA OLUŞU

Söz konusu beş anlamın anlaşılmasında “bunların bir kısmı doğaldır, bir kısmı mantıkidir ve bir kısmı da aklidir” demek adet olagelmiştir. Bazen “bunların bir kısmı çokluktan öncedir, bir kısmı çokluktadır, bir kısmı da çokluktan sonradır” denir. Bunu (doğal, akli ve mantıki oluşlarını) incelemeyi de her ne kadar beş tümelin tamamı için geçerli iseler de cins ve tür incelemesiyle bağlantılı yapmak adet olagelmiştir. Bu nedenle biz de öncekilere uyarak diyoruz ki: Söz konusu şeylerden her biri -ki beş tümelden her biri için örnekler gelecektir- kendinde bir şeydir, cins veya tür veya fasıl veya hâssa veya genel araz olmakta bir şeydir. Bunun örneğini cinsten seçip şöyle diyelim: Canlı, ister dış dünyada mevcut olsun isterse de nefiste tasavvur edilsin, kendinde bir anlamdır. O, kendinde genel veya özel değildir. Kendinde genel olsa ve canlı, canlı olması bakımından genel olsaydı, hiçbir canlının bireysel (şahsî) olmaması gerekirdi, aksine bütün canlılar genel olurdu. Yine eğer canlı, canlı olması bakımından bireysel (şahsî) olsaydı, yalnızca tek bir fert olabilirdi, canlılık bu ferdi gerektirirdi ve başka bir fert canlı olamazdı. Aksine canlı, kendinde bir şey olup zihinde canlı olarak tasavvur edilir. Canlı olarak tasavvuru bakımından yalnızca canlı olabilir. Eğer onunla birlikte onun genel, özel ve başka bir şey olduğu tasavvur edilirse, onun canlılığına ilave ve canlılığına ilişen bir anlam tasavvur edilmiş olur. Kuşkusuz canlılık ancak ona bitişen ve onu işaret edilir (duyulur) kılan bir şey sayesinde işaret edilen bir fert olabilir. Aynı şekilde canimin akılda da böyle olması, aklın onu özelleştiren (yani belirginleştiren) bir anlamı ona iliştirmesiyle olur. Sonra canlıya, dışardan genel olması ilişmez ki gerçekte tek bir zat, canlının ta kendisi olsun ve dış dünyada da onun bizzat kendisinin çok şeyde bulunması ona ilişmiş olsun. Zihinde ise bu akli canlılık suretine, çok şeye nispetlerinin bulunması ilişir. Böylece söz konusu bir tek şeyin kendisi, çok şeye doğru olarak nispet edilir; Şöyle ki: Akıl, onu o şeylerden her birine yükler. Fakat bunun nasıl olduğu, başka bir sanatın işidir. Bu durumda söz konusu ilişen, canlılığa ilişen genelliğin ta kendisidir. Böylece canlının genellikle ilişkisi, odunun kendisine ilişen şekil ve başka ilişenlerle ve elbisenin ak'la ilişkisi gibi olur. Buna göre elbise kendinde bir anlam ve ak da kendinde bir anlamdır. Bunlar terkibe girerler ve bunlardan bileşen başka bir anlam ortaya çıkar. Aynı şekilde canlı da akılda bir anlamdır; onun genel oluşu veya cins oluşu bir anlamdır ve onun cins olan bir canlı oluşu da bir anlamdır. Öncekiler cins anlamına mantıki cins adını vermişlerdir. Onun mefhumu şudur: 'O, 'o nedir' sorusunun cevabında tür bakımından farklı çok şeye söylenendir'. Bu mefhumda canlıdan ibaret olan bir şeye ve başka bir şeye işaret bulunmamaktadır. Mesela ak'ın kendinde bir makulü (aklediliri) vardır ve bu makulle birlikte onun elbise veya odun olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Onunla birlikte onun elbise veya odun olduğu düşünüldüğünde ise ak'ın ona eklediği bir şey düşünülmüş olur. Aynı şekilde bir’in de kendinde bir makulü vardır. Fakat onun insan veya ağaç oluşu, onun makulünün dışındadır ve bir oluşunun ona eklediği bir şeydir. İşte mantıki cins budur.

Doğal olan ise canlı olması bakımından canlıdır. Canlı olması bakımından canlının makulüne, cinsliğe ait nispetin verilmesi mümkündür. Çünkü o, zihinde bir makul olarak meydana geldiğinde, onun cins olduğunu düşünmek mümkündür. Oysa Zeyd'in zihne alınan tasavvuru için böyle bir şey varsaymak mümkün olmadığı gibi, insanın zihindeki tasavvuru için de mümkün değildir. Bu durumda dış dünyada mevcut olan canlılık doğası, söz konusu ilişen sayesinde insanlık doğasından ve Zeyd'in doğasından farklılaşmaktadır. Çünkü o tasavvur edildiğinde bu sıfattaki -ki bu cinsliktir- bir genelliğin ona ilişmesi mümkündür. Onun bir halde o sıfata elverişli olmasından başka bir harici yoktur. Onların 'doğal cins' sözleriyle kastettikleri, zihinde cins olması mümkün olan doğal şeydir. Fakat bu şey, doğal şeylerde cins değildir, çünkü o, varlıkta kendisinin dışındaki doğal şeylerden bu anlamla farklılaşır. Dolayısıyla bu anlama bir ismin tahsis edilmesi ve o ismin, ona bir halde ilişen şeyin -ki bu cinsliktir- isminden alınmış olması mümkündür.

Akılda cins olan canlıya gelince bu, doğal cinsin makulüdür (yani onun akılda tasavvur edilen halidir). Makul-soyut cinslik ise akılda karar kılmış olması bakımından yine makul cinstir ancak mantıkçının incelediği şeylerden bir şey olması bakımından mantıki cinstir. Her ne kadar bu mantıki cinsin yalnızca akılda varlığı bulunsa da onun akli olmasından anlaşılan, mantıki olmasından anlaşılan olması gerekmez. Çünkü onun akli olmasından anlaşılan anlam, mantıki olmasından anlaşılandan başkadır. Çünkü akli olmasından anlaşılan anlam, mantıki olmasından anlaşılan anlamın gereği ve ilişiğidir, onun ta kendisi değildir. Zira bu ikisinin dikkate alınışlarının farklı olduğu sana açıklandı. Şu halde mantıki cinsin altında iki şey vardır. Birincisi, cins olması bakımından onun türleridir. Diğeri, iliştiği konularının türleridir. Türlerinin onun altında olmasının nedeni şudur: Mutlak cins, yukarı ve aşağı cinsten daha geneldir ve o, altına yerleşen cinslerin her birine kendi tanımını ve ismini verir. Çünkü yukarı ve aşağı cinsten her birine 'o cinstir' denmekte ve bunlar, cinsin tanımıyla tanımlanmaktadır. Konularının türlerine gelince cins, bunlara ismini ve tanımını vermemektedir. Çünkü canlı olması bakımından canimin türü olan insana, canlılıkla birlikte canlıya ilişen cinslik gerek isim gerek tanım olarak yüklenmez. Çünkü canlılığın insana yüklenmesi bakımından insanın gerek isim gerekse de tanımla cins olması gerekmez. Oysa canlılığın ona yüklenmesi bakımından hem isimle hem de tanımla cisim olması gerekir. Eğer türlerden biri cins oluyorsa onun tür olması, üstündeki cinsinin doğası yönünden değil, altındaki şeyler yönündendir. Doğal cins ise bir doğa olması yani cins -mesela canlı- olması yönünden altındakilere kendi ismini ve tanımını verir; fakat doğal cinsin altındakilere kendi ismi ve tanımını vermesi, doğal bir cins olması yani tasavvur edildiğinde böyle olması bakımından cins olabilmesi yönünden değildir. Çünkü bu, altındakiler için zorunlu değildir. Özetle onlar "doğal cins, altındakilere kendi ismi ve tanımını verir" dediklerinde bu söz de tahkik edilmiş değildir. Çünkü doğal cins, bilaraz olarak verir; zira o, doğal bir cins olması bakımından vermediği gibi mantıki bir cins olması bakımından da vermez. Ancak doğal cins, o ikisine doğal bir cins olmak için vaz'edilmiş doğayı verir. Bu doğanın kendisi de doğal bir cins olmadığı gibi mantıki bir cins de değildir. Fakat eğer doğal cins ile yalnızca 'cinslik için vazedilmiş doğayı' kastedersek ve doğal cinsle bizim kastettiğimizi kastetmezsek bu durumda şöyle diyebiliriz: Doğal cins, altındakilere kendi ismini ve tanımını verir. Bu takdirde canlı, sadece canlı olduğu için doğal bir cins olur. Sonra bunun doğru olup olmadığına bak. Akliye gelince onda da bir konu, bir cinslik, bir de terkip vardır ve bunların hepsinin hükmü, doğalın hükmü gibidir. En doğrusu, canlılığın kendinde bazen doğal bir suret olarak adlandırılması bazen de başka bir akli suret olarak adlandırılması ve canlı olmaklığında da hiçbir şekilde, gerek akılda gerekse de hariçte, cins olmamasıdır. Aksine canlılık ancak ya akılda ya da hariçte ona bir itibar bitiştiği zaman cins haline gelir. Daha önce her iki itibara da işaret etmiştik. Fakat makul (akledilir) cinsin doğası olan şey, iki şekilde olabilir: O bazen önce makul olur, sonra da dış dünyada ve dıştaki çoklukta meydana gelir. Tıpkı yapay (sınaî) şeylerden bir şeyi önce düşünen, sonra da onu yapıp meydana getiren kimse gibi. Bazen de makul cinsin doğası olan şey, dış dünyada meydana gelmiştir, sonra akılda suret kazanır (tasavvur edilir). Tıpkı insan fertlerini gören ve insanlık suretini tasavvur eden kimse gibi.

Özetle bazen makul suret, dış dünyada var olan suretin meydana gelmesinin bir şekilde sebebi olur; bazen de dış dünyada var olan suret, makul suretin bir şekilde sebebi olur yani dış dünyada meydana geldikten sonra akılda meydana gelir. Mevcut şeylerin tamamının, Allah'a ve meleklere nispeti, bizim katımızda yapay şeylerin, yapan nefse nispeti gibi olduğundan doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati, Allah'ın ve meleklerin ilminde çokluktan önce mevcuttur. Doğal şeylerden her bir makul, tek bir anlamdır, sonra bu anlamlar, çoklukta varlık kazanırlar. Böylece çoklukta meydana gelirler ve çoklukta hiçbir şekilde birleşmezler. Çünkü dış dünyada genel olan bir şey yoktur, bilakis yalnızca tefrik (ayırma) vardır. Sonra çoklukta varlık kazandıktan sonra bir kez daha bizde makul olarak meydana gelirler. Ancak onların çokluktan önce hangi şekilde oldukları, çoklukla çoğalan veya çoğalmayan tek bir malum zat olarak mı yoksa kendi başlarına var olan idealar olarak mı var oldukları hususuna gelince bu incelememiz, onun için yeterli değildir ve bunu başka bir ilim incelemektedir.

Bil ki cins hakkında söylediklerimiz, tür, fasıl, hâssa ve genel araz hakkında senin için bir misaldir ve sana, tümelin akliliği, mantıkiliği ve doğallığını, çoklukta olanı, çokluktan önce ve sonra olanı kavrama yolunu gösterir. Bil ki doğada cinslerin cinsleri olan şeyler, daha sonra açıklanacağı üzere, birden fazla ve sonludur. Türlerin türleri olan şeylere gelince, bunlardan doğada var olduğu bilinenler sonludur. Ancak bunlar kendiliklerinde bilkuvve sonsuzdurlar. Çünkü nicelik, nitelik, konum vb.nin türlerinin türleri gibi ilerde gelecek kategorilerden olan pek çok türlerin türleri, sonsuzdur. Fertler ise oluşum, öncelik ve sonralık bakımından sonsuzdurlar. Fakat sınırlı bir zaman dilimine hasredilen fertler, zorunlu olarak

sonludur. Ferdin fert olması, ancak türün gereği olan ve olmayan arazî özelliklerin türün doğasına bitişmesi ve türü doğasının, işaret edilir (duyulur) bir maddesinin belirginleşmesiyle olur. Niceliği ne olursa olsun makul özelliklerin, türe bitişmesi değildir. Nihayetinde bu özelliklerde somut bir anlama işaret bulunmadığından fert, bu somut anlamla akılda varlık kazanmaz. Sen “Zeyd uzun, kâtip, denizci, şöyle şöyle" deyip de kaç nitelik sayarsan say aklında Zeyd'in fertliği belirginlik kazanmaz, aksine bu niteliklerin hepsinin toplamından oluşan anlam, birden çok fertte bulunabilir. Ferdi ancak varlık ve de somut (şahsi) bir anlama işaret belirginleştirir. Şöyle demen gibi: "O, falanın oğludur, falan vakitte mevcuttur, uzundur ve filozoftur." Sonra o vakitte, bu sıfatlarda onun bir ortağının bulunmaması rast gelebilir. Bu rast gelmeyi daha önceden de bilebilirsin. Bu bilme, belirli bir kimseye ve belirli bir zamana işaret edilmesi gibi duyu tarafından işaret edilen tarafa yönelen bir idrakle de olur. Bu durumda Zeyd'in fertliği belirginleşir ve bu söz, onun fertliğine delalet eder.

Tek başına türün tabiatına ise ilave bir şey eklenmeden onda çokluğun gerçekleşmesi mümkün değildir. Mantıkçıların çoğunun sandığı gibi Zeyd ve Amr'a söylenen 'o, ferttir' sözümüz (birden fazla şey arasında) ortak bir isim değildir. Fakat ferde belirli bir ferdi kastediyorsak bu durumda fert ortak isim olmaktadır. Hâlbuki mutlak olarak fert, tek bir genel anlama delalet eder. Çünkü Zeyd'e 'o, ferttir' dediğimizde, bu sözle onun Zeyd olduğunu kastetmeyiz aksine onun, mefhumunda ortaklığın gerçekleşmesinin mümkün olmayacak durumda oluşunu kastederiz. Bu anlamda ise Zeyd ile başkası ortaktır. Şu halde ferdik, cinslik ve türlük için vaz'edilen doğalara ilişen durumlardandır. Nitekim ona, cinslik ve türlük ilişir. Tür olan insan ile genel olan insan ferdi (yani hem tür olan hem de fert olan insanı kuşatan insan ferdi) arasındaki fark, sadece isimle değil aynı zamanda sözledir. İnsan sözümüzün anlamı, onun düşünen canlı olmasıdır. Fert insan sözümüz ise işaret edilen maddeye bitişmesi esnasında kendisine ilişen arazla birlikte alman bu doğanın ta kendisidir. O, şu sözümüz gibidir: Tek insan yani özel bir düşünen canlı. Bu durumda düşünen canlı, bundan daha geneldir. Çünkü düşünen canlı, bazen tür olur, bazen de fert yani zikredilen bu tek şey olur. Tıpkı fert olan düşünen canlının, düşünen canlı oluşu gibi, tür de düşünen canlıdır. Genellik, genel şeylerde farklılaşabilir. Genelliklerin bir kısmı, canlının insandan daha genel olmasını sağlayan genellik gibi tikel konular bakımından olur; bir kısmı, canlının cins olarak alınan canlıdan, tür olarak alınan canlıdan ve fert olarak alınan canlıdan daha genel olmasını sağlayan genellik gibi ilave itibarlar bakımından olur. Cinslik, türlük, ve fertlik, canlı altında aynı tertip derecesine sahip olan tikel konulardan değildir, aksine bunlar, canlıya eklenen ve onu özelleştiren itibarlardır. Nasıl ki insan, gülen insan gibi, arazlardan bir arazla birlikte var olabiliyor ve tek başına insanın söylendiği bütün fertlere söyleniyorsa aynı şekilde fert olan insan da böyledir. Çünkü birlik, eşyanın gereği olan gereklerdendir. İlerde açıklayacağımız gibi birlik, şeylerin mahiyetlerini var kılmamaktadır. Dolayısıyla birlik, söylenilen şekilde insanlığa iliştiğinde bunların ikisinden (insan ve birlikten) fert olan insan meydana gelir. Bu fert insanda, bütün fertler ortaktır. Fakat o, bundan dolayı tür olmaz. Çünkü o, bir doğa ile o doğanın gereği olan ama onu var kılmayan bir ilişenin toplamıdır. Böylesi şeyler, tür olmazlar. Bu bakımdan gülenle birlikte, ağlayanla birlikte, hareketli ve sakinle birlikte hatta denizci vb. olabilmeyle birlikte insan, başka bir tür olmaz. Aksine insan, cevheriyle bir türdür ve ona eklentiler eklenir; o eklentiler, türün eklentileridir ve yeni bir türlüğü zorunlu kılan şeyler değildir. Bu ise İlk Felsefe’de (Metafizik’te) öğreneceğin şeylerdendir.

ONÜÇÜNCÜ FASIL

FASIL

Mantıkçılar, fasıl adıyla birinci anlama ve ikinci anlama delalet ederler. Fakat birinci ve ikinci anlama söylenme şekli, daha önce cins ve türdeki gibi değildir. Çünkü cins ve türde birinci vaz' halka aitken (ikinci vaz'a) taşınması mantıkçılara aitti. Oysa mantıkçıların kendisi, faslı hem birinci vaz'da hem de nakledildiği anlamda kullanmaktadır. Birinci vaz'da kullanımları şöyledir: Mantıkçılar, bir şeyin başka şeyden ayrıştığı her anlama, ister tümel ister tikel olsun, fasıl adını verirler. Sonra mantıkçılar bu ismi, bir şeyin zatında ayrışmasını sağlayan şeye taşımışlardır. Bunu yapmak suretiyle faslı, öncelik ve sonralık bakımından üç şeye söylenen yapmışlardır. Böylece fasıl, genel, özel ve özelin özeli kısımlarına ayrılmıştır. Genel fasıl, bir şeyin başkasından ayrılabildiği, sonra da dönüp o başkasının bu şeyden ayrılabildiği ve şeyin iki vakit bakımından kendisinden ayrılabildiği fasıldır. Bunun örneği, kalkmak ve oturmak gibi şeyden ayrık (mufârık) arazlardır. Kuşkusuz Zeyd oturan olmasıyla ve Amr oturmayan olmasıyla Zeyd, Amr'dan ayrılır. Sonra başka bir kerede Amr oturan olmasıyla ve Zeyd de oturan olmamasıyla Amr, Zeyd’den ayrılır. Bu ayrılma, bilkuvve Amr ile Zeyd arasında ortaktır. Aynı şekilde Zeyd birinde oturan olmasıyla, diğerinde ise oturan olmamasıyla iki vakitte bizzat kendisinden ayrılır. İşte bu, genel fasıldır.

Özel fasıl ise arazî özellikler arasında konunun gereği olan (yani konudan ayrılmayan) yüklemdir. Çünkü ayrılma, ayrılan şeyden ayrılmayan bir arazla gerçekleşince bu, o şeye özgü ayrılma olmaya devam eder. İnsanın, derisinin açık olmasıyla attan ayrılması buna örnek verilebilir. Çünkü derinin açık olmasıyla gerçekleşen bu ayrılma, ata kıyasla insana özgüdür. Bununla başka bir kerede atın insandan ayrılması gerçekleşmez. Çünkü bu sıfatın ata ilişmesi ya kesinlikle mümkün değildir ya da mümkündür. Eğer ilişmesi

kesinlikle mümkün değilse, insan ile at arasındaki bu ayrılmanın var olmaya devam etmesi gerekir. Eğer bu sıfatın ata ilişmesi mümkünse at, bu şifada insandan ayrılmaz aksine aralarında ortaklık vardır. Dolayısıyla bu sıfat, bir ayrım sağladığı zaman iki şeyden yalnızca birini ayırır, diğerini ayırmaz. Özel fasılların bir kısmı, zikrettiğimiz örnekler gibi, sürekli bir ayrım sağlar. Bu, hâssadır. Bir kısmı ise ayırdığı şeye özgüdür fakat sürekli bir ayrım sağlamaz. Mesela siyahlıkla zenci, başka bir insandan ayrılır. Siyahlık, zenciden ayrılmaz fakat başka insanın siyahlaşması mümkündür ve bu takdirde zenci ile başka insan arasında siyahlıkla ayrım olmayacaktır. Şu halde siyahlık, fasıl olması durumunda Habeşliye (zenciye) özgü olur ve Habeşli-ye özgü olmaması durumunda fasıl olmaz.

Oysa genel fasıl ise böyle değildir, aksine genel fasıl, bazen bunu ötekinden ayırır bazen de ötekini bundan ayırır. Dolayısıyla genel fasılla ve özel faslın bu kısmıyla bir türün fertleri birbirinden ayrılır. Fakat özel faslın birinci kısmıyla (ayırdığı şeye özgü olup ona sürekli olarak ilişen kısmıyla), bir türün fertleri birbirinden ayrılmaz. Çünkü bu kısım, türün doğasının gereğidir. Eğer türün fertlerinin bir kısmına ilişse, onun benzerinin başka fertlere ilişmesi imkânsız olmaz ve dolayısıyla onunla ayrılmanın sürekliliği iptal olur. Fakat iliştiği şeye varlığın başlangıcında ilişen -doğumun başlangıcında insanlara ilişmesi gibi- ve daha sonra ilişmesi mümkün olmayan arazlardan olursa durum değişir. Şu halde bu fasılda, mevcut bir fertten ayırdıktan sonra dönüşüme uğrayıp ayırma vasfını kesinlikle yitiren bir kısmın bulunması mümkündür. Çünkü o fert, varlık kazandıktan sonra varlığının başlangıcını yitirmiştir. O halde bununla da bir türün fertleri arasında ayrım gerçekleşir.

Özelin özeli denilen fasla gelince o, türü var kılan fasıldır. O, cinsin tabiatına iliştiğinde onu tür olarak var kılan fasıldır. Bundan sonra cinsin gereği olan şeyler onun gereği olur ve cinse ilişen şeyler ona da ilişir. Dolayısıyla bu fasıl, varlıkta tür olarak var kılman cinsin doğasının zatî özelliği olup cinsin doğasını ayırır, belirginleştirir ve yerleşik bir duruma getirir. Bu, insan için nutuk (düşünme) gibidir. Bu fasıl, kendisiyle birlikte olan diğer şeylerden şöyle ayrılır: O, önce cinsin doğasıyla karşılaşarak onu meydana getirir ve ayırt eder; diğerleri ise bu fasıl, o doğayla karşılaşıp onu ayırt ettikten ve böylece o, kendisinin gereği olan özelliklerin gerekmesine ve ilişenlerin ilişmesine hazır hale geldikten sonra söz konusu genel doğaya eklenirler. Bu nedenle o şeylerin, cinsin doğasının gereği olması ve ona ilişmesi ancak doğa özelleştikten (belirginleştikten) sonra gerçekleşir. Bu, insan için düşünme (nutuk) gibidir. Çünkü düşünen nefis adı verilen güç, maddeye bitiştiğinde canlı, düşünen hale gelir, bilgiyi ve denizcilik, çiftçilik ve kâtiplik gibi sanatları kabule istidatlı hale gelir; yine şaşırıp şaşırtıcı şeylere gülmeyi, ağlamayı, utanmayı ve bunlardan başka insana ait özellikleri kabule istidadı hale gelir. Bu özelliklerden hiçbiri, zihinde önce canlılığa bitişmiş ve bu sebeple canlı, düşünen olmaya istidatlı hale gelmiş değildir, aksine insan, tümel istidat ve tümel insani güçle düşünen adını almıştır ve bu özellikler, onun uzantıları ve tabileridir. Sen bunu en kısa bir düşünmeyle bilir ve kesin olarak anlarsın ki eğer insanda ayrıştırma ve anlamaya istidatlı bir ilk güç bulunmasaydı, söz konusu tikel istidatların hiçbiri olmazdı; o güç de nutuk adı verilen güçtür ve insan bununla düşünen olmuştur. İşte bu, türün doğasını var kılan zâti fasıldır. Türün kara, ak vb. olmasına gelince bunlar, cinsin doğasına ilişen şeylerden değildir ki cinsten, insan olmanın kendisine iliştiği ve eklendiği bir şey çıkarabilsin.

O halde kavraman gerekir ki, özelin özeli olan fasıl ile öteki fasıllar arasındaki ayrım işte budur. Bundan dolayı şöyle diyebilirsin: Fasılların bir kısmı, şeyden ayrılır; bir kısmı ise şeyden ayrılmaz. Şeyden ayrılmayanların bir kısmı, zâtidir ve bir kısmı da arazîdir. Şöyle diyebilirsin: Kimi fasıllar, başkalığı (gayriyyet) meydana getirir; kimisi diğerliği (âheriyyet) meydana getirir. ‘Diğer', cevheri başka olandır. ‘Başka’ ise ‘diğer’den daha geneldir. Eğer ‘diğerle cevheri farklı olanı kastedersen farklı olan her şey, ‘başka’dır ama farklı olan her şey, ‘diğeri değildir. Kimi fasıllar ise yalnızca başkalığı meydana getirir ki bu başkalık ister oturmak ve kalkmak gibi, şeyden ayrılsın isterse de gülen ve tırnakları enli olan gibi şeyden ayrılmasın durum değişmez. Her ne kadar gülenin de cevheri bakımından gülmeyenden farklı olması zorunluysa da onun gülen olması, cevherdeki bu farklılığı meydana getirmemektedir. Aksine gülen, ikincil olarak eklenmekte ve cevherde, farklılık vuku bulduktan sonra ilişmektedir. Onun zatı gereği gerektirdiği ilk şey, yalnızca farklılıktır. Çünkü gülenin, gülenle nitelenen ile gülenle nitelenmeyen arasında bir farklılığı zorunlu kılmaması mümkün değildir. Fakat bu farklılığın, cevhersel bir farklılık olması, gülenin gereği değil başka bir şeyin gereğidir. Bu başka şey ise düşünendir. Şu halde özelin özeli olan fasıl, Mantıkçıların ‘diğer' lafzının kullanımındaki terminolojisi bakımından ‘diğerliği’ gerektiren farklılığın zâti illetidir.

Buradaki amacımız yalnızca bu fasılla sınırlıdır ve diğerleri değil sadece bu fasıl, beş tümelden biridir. Onun hakiki resmi şudur: “O kendi zatında, cinsinden hangi şeydir sorusunun cevabında türe söylenen tekil tümeldir”. Ona şöyle denilmesinde uzlaşı sağlanmıştır: “O, hangi şeydir sorusunun cevabında türe söylenendir”. Sonra bu faslın meşhur resimleri vardır. Mesela mantıkçıların şu sözleri gibi: “Fasıl, tür ile cinsi ayıran şeydir”. Yine: “Fasıl, kendisi sayesinde türün cinsten fazla olduğu şeydir”. Yine: “Cins bakımından farklılaşmayan şeylerin farklılaşmasını sağlayan şeydir”. Yine: “O, hangi şeydir sorusunun cevabında tür bakımından farklı çok şeye söylenendir”.

Şimdi bu resimleri düşünelim, hakikatini ortaya koyalım ve bunlara dair görüşümüze göre bunlar hakkında hüküm verelim. Bu amaçla deriz ki: Bu resimlerden tek tek her birine, fasla denk bir fazlalık eklendiğinde ve o fazlalık da zatında veya zatı için veya zâtı denilmesi olduğunda, bu durumda tür ile cins arasını zatı gereği ayıran zatî şey, fasıl olacaktır. Çünkü hâssa, her ne kadar ayırsa da zâtı değildir ve onun faslı da zâtî değildir. Aynı şekilde şöyle demek gerekir: “O, türün zatı bakımından cinsten fazla olmasını

sağlayan şeydir”. Yine: “O, cinste farklılaşmayan şeylerin, zatları gereği farklılaşmasını sağlayan şeydir”. Yine: “O, zatında hangi şeydir sorusunun cevabında birbirinden farklı çok şeye söylenendir”. Fakat önceki üç resim, her ne kadar fasla eşit olsa da, fasılda cinsin yerini tutan şeyi içermemektedir. Oysa tanım bu şeyle tamamlanmaktadır. Bununla birlikte kimi zaman bu şeyin tanımdan düşürülmesiyle fasla eşit zatî bir delalet olmaktadır. Mesela biri “insan, ölümlü düşünendir” dese insan doğasına delalet eder ve ona eşit olur. Fakat tanımın tamamlanması, cins olan şeyin -ki bu, canlıdır- zikredilmesiyle olur. Bunun niçin ve nasıl olduğu ise başka bir yerde açıklanacaktır. Faslın cinsi gibi olan bu şey, tümeldir ve dolayısıyla bunun ona eklenmesi gerekir.

Diğer resimde tümel zikredilmiştir. Çünkü 'çok şeye söylenendir' denilmiştir. Çokluğa söylenen ise tümelin resmidir. Dolayısıyla bu resimde, cins konumundaki şeyin, her ne kadar ismi zikredilmese de, resmi zikredilmiştir. Fakat 'tür bakımından farklı çok şeye' sözünün üç mefhumu vardır. Birincisi, bu kitabı (Giriş, İsagoji) Mantığın başına ekleyen kimsenin (Porfiryus'un) farkına varmadığı mefhumdur. Bunu yerinde açıklayacağız. Diğer iki mefhum, açıklığa daha yakındır. Bunlardan birincisi şudur: Faslın doğası, fasılla ayrılan bir tek türden başka hiç kuşkusuz çok türü yükleme yoluyla içermektedir. İkincisi şudur: Faslın doğası, türce birbirinden farklı çok şeyin var-lığını zorunlu kılmaktadır. Sanki resmi yapan şöyle demiştir: Fasıl, 'o hangi şeydir' sorusunun cevabında türlere söylenendir ama türlerin bütününe değil, tek tek her birine söylenir. Bu, şu söze benzemektedir: Kılıçla insanlar kesilir; insanlar beraberce kesilmez, aksine birer birer kesilir. Bu yorum, uzaktır ve doğru değildir. Eğer bu yorum, lafızdan anlaşılabilseydi fasılla örtüşen bir resim olurdu. Bu yorumun, söz konusu lafızdan anlaşılması çok güç olup lafızdan birinci anlam anlaşılsa da bu tanım, onların anladığı anlamda kusurludur. Çünkü fasıl olması bakımından faslın doğasına, daha önce öğrendiğin gibi, bir tek türe özgü olmaması gerekli olmaz, aksine bu, bir ilişen olup bazen bir kısım fasıllara ilişir. Dolayısıyla bu, faslın doğasının ilişenidir, faslın faslı değildir. Bununla birlikte o, bütün fasılları kuşatan bir ilişen değildir ki faslın resimlerinde, tanımlardaki faslın yerini alsın, Şu halde tanım kusurludur.

Burada "fasıl, o hangi şeydir sorusunun cevabında söylenendir” sözünde ortaya çıkan bir tartışma ve kuşku mahalli vardır fakat biz bunun açıklamasını, ayrılar (mübayinler) hakkında konuşacağımız vakte bıraktık. Fakat biz, bu resmi kendi ilkelerimize göre ve başka bir yerde açıkladığımız şekilde anlarsak resim, bir resim olarak tamamlanır. Ama burada söz konusu resmi kullanan mantıkçıların anlayışına göre bu resmi eleştireceğiz. Yine bilmelisin ki her fasıl, yalan türlerden yalnızca bir tek türü var kılar. Sonra fasılların iki nispeti vardır: Birincisi böldükleri şeye -ki bu, cinstir- nispeti, İkincisi bölündükleri şeye -ki bu, türdür- nispetidir. Şüphesiz düşünen, canlıyı insana böler ve insanı var kılar. Bu durumda fasıl, cinsi bölen ve türü var edendir. Eğer cins, yukarı cins ise onun yalnızca bölen fasılları olur. Eğer cins, yukarı cinsin altındaysa onun hem bölen (mukassim) hem de var kılan (mukassim) fasılları olur. Var kılan fasıllar, cinsi bölen ve onu tür olarak var kılan fasıllardır. Çünkü cinsin altında türü meydana getirmektedir. Bölen fasıllar ise cinsi bölen ama onun altında türü var kılmayan fasıllardır. Cinsi var kılanlar, cinsten daha özel olamaz. Cinsi bölenler ise cinsten daha özeldir. Şu halde yukarı cinsin bölen fasılları vardır fakat var kılan fasılları yoktur. Son türün ise var kılan fasılları vardır ama bölen fasılları yoktur. Var kılan fasıllardan bölmeyeni yoktur.

Bölen fasıllardan ilk bakışta var kılmayanlar vardır. Bu yalnızca gerçekte fasıl olmayan olumsuz fasılların özelliğidir. Biz, “bir kısım canlılar düşünendir, bir kısmı da düşünen değildir” dediğimizde düşünen olmayanları, düşünen karşısında meydana gelmiş bir tür olarak tespit etmiş olmayız. Ancak düşünen olmayanın, tek bir tür oluşunun denk gelmesi durumu bundan istisnadır. Mesela sayının altına giren 'iki eşit parçaya bölünmeyen' buna örnek verilebilir. Çünkü 'iki eşit parçaya bölünmeyen', tek bir sınıftır ve bu da tektir. Ya da insan, 'düşünen olmayan' canlıyı, 'nutuk sahibi olmayan' canlıların cinsi ve canimin türü yapmakta bir salonca görmeyebilir. Eğer bir kimse bunu yaparsa, 'düşünen olmayanın' gerçekte fasıl olmadığını aksine onun, iliştiği şeylerin gereği olduğunu bildiririz. Bu gibi olumsuzlamaların tamamı böyledir. Çünkü olumsuzlamalar, şeylere ait olmayan anlamlar oluşları bakımından şeylerin gerekleridir. Kuşkusuz düşünen-olmayan, düşünen dikkate alınarak düşünülen bir şeydir. Böylece türün anlamı ve bu anlama ait faslı, türün zatında bir şeydir ve sonra ondan başka bir şeyle nitelenmemek türün gereği olur. Ancak bazen bir şeyin zatında sahip olduğu anlamın gerçekleşmiş durum bildiren (muhassal) bir ismi yoksa bu anlam hakkında 'olumsuz lafız' kullanılmak zorunda kalınabilir. Bu durum, 'olumsuz'un gerçekte o anlamın ismi olduğunu göstermez aksine ismin, o anlamın gereği olduğunu ve bu isimle o anlama yönelmekten vazgeçildiğini gösterir, insandan başka canlı olarak yalnızca 'kişneyen' şey bulunsa ve kişneyen de kendinde o şeyin faslı olsa, sonra kişneyen isminin de isimlendirdiği bir şey bulunmasa ve ona düşünen-olmayan denilip bununla kişneyen kastedilse, bu durumda düşünen-olmayan, fasıl gibi delalet eder. 'Düşünen-olmayan' ise tek tek canlı türlerinin hepsinden daha genel bir şeydir ve 'düşünenin olumsuzlanması' anlamının dışında bu türlerin tamamının ortak olduğu meydana gelmiş ve olumsal bir şey yoktur. Bu nedenle türler arasında ortak olan 'düşünen-olmayan' lafzıyla, söz konusu ortak anlama delalet edilmesi mümkün değildir. Olumsuzlamalar, olumsuzlamalar olmaları bakımından şeyleri var kılan (mukavvim) anlamlar değildir, bilakis onlar, şeylerin zatları karar kıldıktan sonra (ortaya çıkan) izafi ilişenler ve gereklerdir. Dolayısıyla düşünen-olmayan, gerçekte nutku bulunmayan canlıların ortak olduğu fasıl değildir ve onları var kılmaz. Eğer bir kimse bunu fasıl yapmak ve düşünen-olmayan canlıyı önce tür sonra cins yaparak canlıyı tek bir dengeli taksimle başka bir türe ve cinse beraberce ayırmak isterse yapsın. Bu durumda bütün bölen fasıllar aynı zamanda var kılan fasıl olacaktır. Eğer meydana gelmiş ve

gerçekleşmiş olan tarafı seçerse bunlar, fasıl olmayacaktır. Bunlar, türleri var kılmadığı halde nasıl fasıl olurlar! Oysa hakiki fasıllar, böldükleri zaman var kılarlar.

Bazı mantıkçılar, meydana gelmiş anlam bildiren (muhassal) fasılların bir kısmının böldüğünü, sonra beraberce var kılmak için başka bir faslın eklenmesini beklediğini zannetmişlerdir. Mesela düşünenin, canlıyı böldüğü, sonra da türü var kılmak için ölümlünün kendisine eklenmesini beklediği sanılır. Bu, yanlış bir zandır. Çünkü fasıl böldüğü zaman, türü var kılmanın, faslın son türü var kılmasını zorunlu kılacak diye bir şart yoktur. "Türü var kılar" sözümüzle "son türü var kılar" sözümüz arasında fark vardır. Eğer onların "düşünen, inşandan daha geneldir33 sözleri doğru olup düşünen canlı sözü, insan ve meleğe isim ortaklığıyla değil de tek anlamlı lafzın söylendiği gibi söyleniyorsa bu durumda düşünen, her ne kadar son tür olan insanı var kılmıyorsa da, canlının türü ve insanın cinsi olan düşünen canlıyı var kılmaktadır. Sonra 'düşünen canlı' sözümüzün bir bütün olarak tek bir akli anlamı vardır; bu söz, canlıdan daha özeldir ve fasıl değildir aksine fasıl, onun bir parçası olan düşünendir; hâssa da değildir. Dolayısıyla 'düşünen canlı', hiç kuşkusuz canlının bir türüdür.

Aynı şekilde açığa çıkmaktadır ki o, insanın cinsidir. Böyle bir görüşü İsagoji yazarının (Porfiryus'un) kendisi bir yerde açıklamaktadır. Öyleyse düşünen, bir türü var kılmaktadır ki bu tür, cinstir; böldüğü zaman hiç kuşkusuz var da kılmaktadır. Bundan öğreniyoruz ki fasıl, ilk olarak daima tek bir türe söylenendir ve fasıl, o hangi şeydir sorusunun cevabında birden fazla türe ancak aracıyla ikincil olarak söylenmektedir.

Şimdi şöyle deriz: Sen biliyorsun ki her şeyin zatı tektir. Bu nedenle şeyin zatının artmaması ve eksilmemesi gerekir. Çünkü şeyin mahiyeti ve zatı, fazlalık ve eksiklik sınırlarından daha eksik olan olsa, daha fazla olan, daha eksik olandan başka olduğunda daha fazla olan, şeyin zatından başka olacaktır. Aynı şekilde şeyin mahiyeti ve zatının, daha fazla ve yine orta seviyeli olması durumunda da böyledir. Bu üçünün (fazla, eksik ve ortanın) ortak anlamı -ki bu anlam, sayı bakımından değil genellik bakımından birdir- sayıca bir olan şeyin zatı değildir. Sen "fazla, eksik ve orta, tek bir anlamda ortaktır ve bu tek anlam da şeyin zatıdır" diyemezsin. Öyleyse şeyin zatı, fazlalık ve eksikliğe muhtemel değildir. Dolayısıyla şeyin zatını var kılan da fazlalık ve eksikliğe muhtemel değildir. Çünkü eğer böyle olsaydı arttığı zaman, şeyin zatını artmasıyla var kılardı ve şeyin zatı, daha fazla olurdu. Eğer şeyin zatını artmasıyla var kılmayıp eksilmesiyle var kılsaydı şeyin zatı, eksik olurdu. Şeyin zatını var kılan, söz konusu durumların hiçbirinde şeyin zatını var kalmıyorsa o, artması ve eksilmesi bakımından şeyin zatını var kılmamaktadır. Şeyin zatını var kılanın, artması ve eksilmesi bakımından var kılması ancak genel anlamla olabilir ki bunda da söylediğimiz (sorunlar) vardır. Öte yandan söz konusu anlamlar hakkında artma esnasında asim mevcut olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü asla bir şey eklenmiştir. Şey arttığı zaman, ilk önce mevcut olan iptal olur ve onun iptaliyle var kılan da iptal olur. Var kılanın iptaliyle de var kılınan iptal olur. Eksiklik açısından bakıldığında da durum böyledir. Asıl varlık, eksilme esnasında birinci durumdaki gibi değildir, çünkü ikinci halde eksiktir. Şu halde açıklığa kavuşmaktadır ki özelin özeli olan fasıl, eksilme ve artmayı kabul etmez.

Diğer fasıllar ise zattan sonra olduğundan bunların, eksilme ve artmayı kabul etmelerine bir engel yoktur. İster utananın kızarması ve korkanın sararması gibi ayrık (mufârık,), isterse de Habeşlinin siyahlığı gibi ayrık olmayan (gayrı mufârık) olsunlar durum değişmez. Bir kısım insanların zeki ve bir kısım insanların da aptal olmaları, nutuk gücünün artma ve eksilmeyi kabul ettiğini göstermez. Aksine insanların hiçbiri, tıpkı çocuk gibi, kesinlikle anlamasa da bu, onun faslına ilişmez. Çünkü insanın faslı, onun bir engel bulunmadığı zaman nutuktan kaynaklanan eylemleri yapan bir güce sahip olmasıdır. O güç, tektir. Ancak bu güce bazen aletlerin eksikliği ve bazen de aletlerin direnci ve isyanı ilişir. Bu bakımdan onun fiilleri, bazen iptal olma ve düşmeyle, bazen de eksilme ve artmayla farklılaşır. Hâlbuki onun zikredilen anlamı, değişmez. Bu durum kendisinden etkilenenlerin farklılaşmasıyla etkisi farklılaşan ve bazen daha güçlü bazen de daha zayıf yanan bir ateşe benzer ki ateşin bu farklılığının nedeni, onun kendisiyle ve kendisinde etkide bulunduğu maddedir. Aynı şekilde kalp ve beyin de nutuk gücünün aletleridir ve nutuk gücünün ilk anlama, ayrıştırma vb. fiilleri bunlarla gerçekleşir. Kalp ve beyinin mizaçlarının mutedil (dengeli) oluşu ve olmayışıyla söz konusu fiiller farklılaşır. Hâlbuki ne zihin ne anlama ne de bunların benzerleri, insanı var kılan bir fasıldır, bilakis bunlar, ilişenler ve hâssalardır. Zikredilen böylesi istidattaki fazlalık ve eksiklik, iki istidattan doğan istidatta meydana gelen bir şeydir. İki istidattan biri, etkileyenin (failin) istidadı ve öteki, etkilenenin istidadıdır. Etkileyenin istidadında değişiklik olmaz.

Bil ki beş tümelden biri olan fasıl, türe mutlak olarak yüklenen düşünendir, türe türemeyle (iştikakla) yüklenen nutuk değildir. Çünkü söz konusu beş tümel, bir tek şeyin kısımlarıdır. Bu şey ise tümel lafızdır. Beş tümelin tamamında tümel lafzın sureti, tikellerine söylenen olması ve tikellerine kendi adını ve tanımım vermek suretiyle onlar arasında ortak olmasıdır. 'Düşünme', tikellerden hiçbirine kendi adım ve tanımını vermez. Eğer düşünmeye (nutk) fasıl denirse bu, hakkında konuştuğumuz fasü değildir. Hâssa ve arazdaki durumu da bu şekilde anla. Çünkü bu beş tümelin yüklenmesi, zâtilik ve arazîlik bakımından olmasa bile yükleme olması bakımından cins ve türün yüklenmesine kıyasladır.

ONDÖRDÜNCÜ FASIL

HASSA VE GENEL ARAZ

Hâssa da mantıkçılarca iki anlamda kullanılır. Birincisi hâssa, (özellik) ister mutlak olarak isterse de bir şeye kıyasla olsun, bir şeye özgü her anlama denir. İkincisi, türlerden yalnızca bir şeye özgü olup diğer şeylerde (diğer türlerde) bulunmayan şeye denir. Sonra hâssa adı, bazen bununla birlikte bu kısımdan her zamanda her türde mevcut olan şeye özgü kılınır. Burada mantıkçılara göre beş tümelden biri olan hâssa, sanıyorum bunlardan orta olandır. Bu da “o hangi şeydir’ sorusunun cevabında bizzat olmayarak bir türün fertlerine söylenendir’. İster bu tür son tür olsun ister orta tür olsun ve ister bütün vakitlerde bulunsun isterse bulunmasın durum değişmez. Çünkü bütün vakitlerde bulunup genel olan, ister son tür olsun isterse orta tür olsun, bundan daha özeldir. Eğer bu beş tümelden biri olan hâssa, bu ise -her ne kadar türe özgü oluşu bakımından hâssa ismine en layık olan, bundan başka ve daha özel bir anlamsa da- tümel lafzın kısımları beşi aşmaktadır. Hâssa ile kastımızın, hangisi olursa olsun isterse yukarı cins olsun tümele özgü her ilişen olması mümkündür. Bu gerçekten güzel olur ve taksim, hâssayı şu şekilde ortaya koyar: Arazî tümel, ister söylendiği şey yukarı cins olsun ister orta cins olsun isterse de son tür olsun, ya söylendiği şeye özgüdür ya da söylendiği şeye özgü değildir. Fakat öteden beri mantıkçılar, hâssanın bir türe özgü ve faslı izleyen hâssa olarak incelenmesini adet edinmişlerdir. Bu durumda beş tümelden biri olan hâssa, bir türün fertlerine söylenendir ve ister o fertleri kuşatsın isterse de kuşatmasın başka şeye söylenmez. İster bu tür orta tür ister son tür olsun durum değişmez. Bazen mantıkçılar türün, son tür olmasını zorunlu kılarlar.

Bir grup mantıkçı, hâssaların en özelinin dışındaki bütün hâssaları genel arazlardan saymıştır. Hatta onlara göre mesela bir tek türde bulunan fakat bununla birlikte türün tamamında değil, bir kısmında bulunan ve o bir kısımda da bulunması ve bulunmaması mümkün olanlar bile genel arazdır. Buna göre arazî ya bir tek türde ve onun tamamında daima mevcut olur. Bu durumda arazî, hâssa olur. Ya da arazî, böyle olmaz, aksine ya birden fazla türde ya da bir türde mevcut olur ama söylenilen sıfatla değildir (yani o türlerdeki varlığı, türün tamamında ve sürekli olmaz). Bu durumda ise genel araz olur. Fakat bu görüş sorunludur ve şeye, genelliği, özelliği ve tümelliği bakımından delalet etmemekte, aksine başka bir açıdan delalet etmekte ve genel araz ismini anlamsızlaştırmaktadır. Çünkü genel araz, özelin karşısına yerleştirilmiştir. Özel, tek bir türe özgü olduğu için özel olmaya yakışmaktadır. Öyleyse hâssa lafzının kullanımındaki üç anlamdan en özelinin, beş tümelden biri olan anlama delalet ettiğini düşünmek uygun değildir. Söz konusu en genel kullanım, hâssaları dört kısma ayırmaktadır: Birincisi, ata kıyasla iki ayaklının insana ait olması gibi, türe ve tür dışındakilere ait olan hâssadır. Buna en layık olan, türün tamamında bulunandır. İkincisi yalnızca türe f ait hâssadır. Bu ya türün tamamına aittir ya da insan için denizcilik ve çiftçilik gibi türün tamamına ait değildir. Türün tamamına ait olan, ya insanın doğası gereği gülen ve iki ayaklı olması gibi bütün vakitlerde süreklidir ya da insan için gençlik gibi sürekli değildir. Şu halde hâssa (özellik), beş tümelden biri olmaya en layık olması bakımından, söylediğimizdir. Fakat hâssa olmaya en layık olması bakımından hâssa, bütün zamanlarda türün tamamında bulunup türün sürekli gereği olandır. “Şu, türe özgü oluş bakımından gerçek hâssadır ve beş tümelin kısımlarından biri olan hâssa değildir” sözümüzle “beş tümelin kısımlarından biri olup bu bakımdan gerçek hâssa olan şey, türe özgü oluşuyla hakiki hâssadır” sözümüz çelişmemektedir. Bil ki her ne kadar kimi zaman kullanımda esnek davranıp gülenin yerine gülmeyi kullansak da beş tümelden biri olan hâssa, gülme değil gülendir, denizcilik değil denizcidir. Burada da durum fasılda söylenildiği gibidir.

Genel araza gelince o, 'tür bakımında farklı çok şeye bizzat olmayarak söylenendir'. Genel araz da aklık gibi değil ak gibidir. Bu araz, çoğu insanın sandığı gibi cevherin mukabili olan araz değildir. Çünkü cevherin mukabili olan araz, konusuna ‘o, odur’ şeklinde yüklenmez, aksine kendisinden konusuna yüklenen bir isim türetilir. Hâlbuki daha önce defalarca geçtiği gibi söz konusu beş tümelin yüklenmesi, tek bir yüklemedir (yani hepsi aynı tarzda yüklenir). Buradaki genel araz, ak, bir vb. dir. Çünkü sen “Zeyd aktır" yani “Zeyd aklık sahibi bir şeydir" dersin. Aklık sahibi şey, Zeyd'e doğru olarak yüklenir. Aklık sahibi şey, cevherin mukabili anlamındaki araz değildir, aksine aklık, bu anlamdaki arazdır. Yine “cisim, muhdestir ve kadimdir" dersin. Muhdes ve kadim, cismin ne cinsi ne faslı ne hâssası ve ne de türüdür, aksine yüklemlerin bu sınıfındandır. Muhdes bu anlamda araz değildir. Aksi halde cisim, her hangi bir türetme olmaksızın arazla nitelenirdi ve dolayısıyla cisim, araz olurdu. Burada arazın anlamı, her ne kadar diğer anlamda araz değilse de, arazîdir. Arazîlerin bir kısmı, özeldir ve bir kısmı da geneldir. Çünkü arazî, zâtinin ve cevherselin mukabilidir. Oysa araz, cevherin mukabilidir. Zâti, bazen araz olur, bazen de cevher olur. Araz olmasının örneği, aklık için renk gibi, araz için araz cinsidir. Arazî de bazen araz ve bazen cevher olur. Burada araz ile arazîyi kastediyoruz.

Henüz cevherin mukabili olan arazın durumunu öğrenmedin. Bu, beş tümelin bilgisini mantığın başına koyanın (Porfiryus’un) dikkate almadığı bir şeydir. Aksine o, genel arazın meşhur tanımlarını zikretmiştir. Mesela mantıkçıların şu sözleri gibi: “Araz, olan ve konusu yani taşıyıcısı bozuluşa (fesada) uğramaksızın bozuluşa (fesada) uğrayandır”. Şu sözleri de bunun benzeridir: “Bizzat bir şey için olması ve olmaması mümkün olan şeydir”; “cins, fasıl, hâssa ve tür olmayan ve daima bir konuda var olandır”.

Bu meşhur tanım ve resimleri (betimleri) derinlemesine düşünelim. Birincisinde bir kısım bozukluklar vardır. Bozuklukların birincisi şudur: Tanımda, arazın cinsi konumundaki şey zikredilmemiştir. Böyle bir duruma, faslın bir kısım tanımlarında da işaret edilmişti. İkinci bozukluk şudur: Oluş ve bozuluşla kastedilen, varlıkta olma ve bozulma ise konusundan hiç ayrılmayan genel arazlar böyle değildir. Oysa onlar, genel arazların bir kısmının konusundan ayrıldığım bir kısmının da konusundan ayrılmadığım kabul etmektedirler. Eğer hem varlıkta hem de vehimde oluşan kastediliyorsa, bu durumda ona (Porfiryus'a) göre eşadlı bir lafız kullanılmıştır. Çünkü oluşan lafzının dış dünyadaki ve vehimdekine söylenmesi, ona göre yalnızca benzerlikledir. Oysa bu, onların sakındığı bir şeydir. Bu, daha sonra sana açıklanacaktır.

Sonra zatî olmayan arazî şeylerin bir kısmı, vehimde kaldırıldığında (onların taşıyıcısı olan) şeyin varlığını sürdürüp fesada uğramaması imkânsızdır. Nitekim bu, daha önce belirtilmişti. Evet, bazen vehim, onun fesada uğramaksızın varlığını sürdürdüğünü düşünebilir. Oysa bu durum, resimde zikredilmemiştir. Bu kapalılıkların tamamım ikinci resimde de bulabilirsin. Çünkü birçok araz, iliştiği şeyin gereğidir ve ona sürekli ilişir. Sürekli olanın var olmaması ise ancak vehimde mümkündür. Oysa resimde vehim şartı koşulmamıştır. Vehim şartı koşulması durumunda da söylediğimiz mahzurlar vardır. Olumsuz olan üçüncü resme gelince, araz fertleri ve tümel olmaları bakımından değil doğa olmaları bakımından doğalar da resimde (yani cins, tür, fasıl ve hâssa olmayıp daima bir konuda bulunmakta) ortaktırlar. Eğer resme 'onun bu sıfata sahip bir tümel olduğu' eklense, resim genel araza özgü olur. Fakat bu sözün sahibi, resme 'onun bir konuda bulunduğu' ekini ilave etmiştir. Bunu eklemesinin nedeni, beş tümelden biri olan bu arazın (yani genel arazın) cevherin mukabili olan araz olduğunu sanmasıdır. Mantıkçılar şöyle demiştir: Bunun eklenmesinin anlamı, bu lafız ile tıpkı şeysaban gibi delaleti bulunmayan lafız arasını ayırmalarıdır. Fakat bu, hurafeden ibarettir. Çünkü 'cins olmayan' sözüyle kastedilen, tümel bir anlama delalet eden ve cins, tür, fasıl ve hâssa anlamı olmayan lafız demektir. Dolayısıyla delaleti bulunmayan lafzın, bu lafızda ortaklığı yoktur. Çünkü araz lafzında, bu işitilen tanımlanmamaktadır ki "o, cins, tür, fasıl ve hâssa değildir" dendiğinde hiçbir şeye delalet etmeyen başka bir lafız, bu lafza ortak olsun ve bununla ötekini birbirinden ayıracak faslın zikredilmesi gereksin. Eğer kastedilen, işitilen olması bakımından bu lafız olsaydı, bir delaleti bulunan ve işitilen başka lafızlar da cins, fasıl, tür ve hâssa olmaması hususunda ona ortak olurdu. Birinci Sanatın birinci makalesi tamamlandı. Allah'a en mükemmel ve şanına yaraşır şekilde hamdolsun.

İKİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

BEŞ TÜMEL ARASINDAKİ ORTAKLIKLAR VE AYRILIKLAR: TAMAMININ GENEL OLUŞUNDAN SONRA BİRİNCİSİ, CİNS İLE FASIL ARASINDAKİ ORTAKLIK VE FARKLILIKLARDIR

Beş tümelin durumu hakkında ayrıntılı olarak yaptığımız açıklamalar anlaşıldığı takdirde, kavrayışlı kimselere, bu beş tümel arasındaki ortaklık ve farklılıkları anlatmaya gerek kalmamaktadır. Ancak (mantığa) giriş kitaplarında bunları anlatmak adet olmuştur. Biz de bu hususta onların (önceki mantıkçıların) izinden gidelim ve onların anlattıklarıyla yetinelim. İlk olarak ortaklıklardan başlayalım. Deriz ki: Beş tümeli kuşatan ortaklık, bunların tümel yani çok şeye söylenen olmasıdır. Eğer Giriş'in (İsagoji'nin) yazarı (Porfiryus) bunu kabul etmişse fasıl, hâssa ve araza ait resimlerin eksikliğini de kabul etmiş demektir. Çünkü bunların resimlerinde tümelliğin zikrini gözden kaçırmıştır.

Beş tümelin tamamı, bir şeyde daha ortaktırlar: Bunlar arasında, yüklemin konusuna yüklendiği tarzda bir yükleme yüklenenler, o yüklemin konusuna da yüklenirler. Buna göre cinsin cinsinin doğası, cinsin yüklendiği şeye yüklenir. Yine faslın cinsi ve faslın faslı da böyledir. Aynı şekilde hâssa ve araza yüklenen de böyledir. Çünkü ak'ın cinsi olan renkli, 'ak Zeyd'e yüklenir, çünkü onun genel arazına yüklenmektedir. Keza ak'ın arazı olan görülen de 'ak Zeyd'e yüklenir, çünkü Zeyd'e ve ak'a görülen denir. Yine gülenin cinsi olan şaşıran da böyledir. Bütün bunlar, tevatu' ile yüklenir yani yüklendikleri şeylere kendi isimlerini ve tanımlarını verirler. Cins ve fasıl, bunların tamamım kapsar.

Meşhur anlayışa göre cinsin doğasının türlere söylenmesi gerekir. Cinsin doğasının türlere söylenmesi zorunlu değilse bile zamanı gelince anlayacağın bir şartla bu imkânsız değildir. Aynı şekilde faslın doğasının da türünden başkasına söylenmesi imkânsız değildir. Fakat bunda, daha önce zikrettiğimiz bir sorun vardır. Mantıkçılar buna düşüneni örnek vermişlerdir. Buna göre düşünen, birden fazla türü içermektedir. Bundaki sorunu da öğrenmiştin. Öğrendiğin şeye ilaveten onlar, bu örneği hakkıyla verememişlerdir. Çünkü düşünen, pek çok türü içermektedir ama bu türler, onun yakın türleri değildir, aksine onlara göre düşünenin canlıya izafe edildiği zaman var kıldığı tek bir türün türleridir. Bunu da daha önce anlatmıştık. Eğer onlar bununla yalan türleri kastetmemişler de hangisi olursa olsun türleri

kastetmişlerse, cins ile tür arasında ortaklık kurarken bunu unutmamaları gerekir. Çünkü kimi türler, pek çok türü içermektedir. Hâlbuki onlara göre bu, cins ile tür arasında ortak bir durum değildir.

İkinci meşhur ortaklık şudur: Cins ve fasıla ‘o nedir yoluyla’ yüklenen şey, bunların altına giren türlere de yüklenir. Öğrendiğin üzere bu ortaklık, cins ve fasla özgü değildir, bilakis geneldir. Fakat şöyle denirse durum değişir: Cins ve fasla o nedir yoluyla yüklenen şey, bunların altına girenlere de ‘o nedir’ yoluyla yüklenir. Ancak bu, açıkça söylenmemiştir. Eğer söylenseydi, ‘o nedir yoluyla yüklenmeyle ‘o nedir' sorusunun cevabında yüklenen’ kastedilmesi durumunda söyledikleri doğru olurdu. Nitekim birazdan açıklanacaktır.

Üçüncü meşhur ortaklık şudur: Cinsin ve faslın kalkması, bunların altına giren türlerin kalkmasının illetidir. Sözgelimi canlılık ve nutuk kalktığında insan, at vb. leri de kalkar. Bu ortaklık, asıl olan başka bir ortaklığa tabidir. Bu ortaklık ise şudur: Cins ve fasıldan her biri, türün mahiyetinin parçasıdır ve türü var kılar. İşte bu, asıl ortaklıktır ve önceki bunun uzantısıdır. Bu ortaklık, cins ve fasıl arasında ortak bir özellik olup diğerlerinde bulunmaz.

Cinsin diğerlerinden ayrıldığı özelliklere gelince meşhur ayrılıkların ilki şudur: Fasıl, tür, hâssa ve arazın yüklendiği şeylerin çoğuna cins de yüklenir. Cinsin, fasıl, tür ve hâssadan daha kapsamlı olduğu açıktır. Çünkü hâssa, türe özgüdür. Fasıl da aynı şekilde türe özgüdür; ancak onun (Porfiryus’un) koşmadığı bir şartla ki bu şart, cinsle onun altına giren fasıl ve hâssanın kıyaslanmasıdır. Arazın ise cinsten daha dar olması gerektiği kendinde açık değildir. Çünkü daha sonra (Kategoriler kitabında) zikredeceğimiz on kategori, türlerini kuşatan arazlardır ve bunlar, genellik bakımından cinsten daha az değildir. Hatta bunların bir kısmı, cinsten daha genel ve daha çoktur. Nitekim cevherin tek bir sınırda sabitesini koruyup daha güçlü ve daha zayıfı kabul etmemesi, cevherden daha geneldir. Eğer bir kimse “bu, olumsuzlamadan ibarettir ve hiçbir anlam ifade etmez” derse biz, her bir kategoriden daha genel gerekler ve arazlar bulabiliriz. Mesela bir ve mevcut hatta muhdes (sonradan var olan) örnek verilebilir. Hatta hareket de böyledir. Çünkü hareket, ona (Porfiryus’a) göre insanın cinsi olan düşünen canlıdan daha geneldir.

Cins ile fasıl arasında zikredilen ikinci ayrılık, cinsin faslı bilkuvve içermesidir. Yani cinslik için konulan doğa dikkate alındığında, faslın bu doğaya sübutu zorunlu olmadığı gibi imkânsız da değildir. Aksine faslın, cinslik doğasına sübutu, mümkündür. Dolayısıyla faslın imkânı, cinsin doğasının tamamım içermeyen bir imkândır, bilakis cinsin doğasında, faslın mukabili olan bir fasıl için yer kalmaktadır. İşte bu içermenin anlamı budur. Çünkü içeren, (içerdiği) her şeyi kaplayan ve onun dışına taşandır.

Üçüncü ayrılık ise cinsin fasıldan önce gelmesidir. Çünkü cinsin bazen belirli bir faslı bulunur, bazen de bulunmaz. Oysa fasıl ancak cinste var olur. Bundan dolayı, cinsin doğası, faslın doğasının kalkmasıyla kalkmaz, fakat faslın doğası, cinsin doğasının kalkmasıyla kalkar. Fakat son iki farklılıkta kuşku vardır. Zira kimi fasıllar, cinsin doğasının dışındadır. Mesela iki eşit parçaya bölünmenin, çiftin faslı olduğu sanılır ve sayının dışındadır. Ancak bu kuşkunun cevabı, sana başka yerlerde açıklanacaktır.

Dördüncü ayrılık şudur: Fasıl, “o hangi şeydir" yoluyla' yüklenirken cins "o nedir' yoluyla' yüklenir. Bu söz tek başına farklılığa delalet etmemektedir. Çünkü iki şey, iki değişik vasıfla nitelendiğinde bu, onların farklılığına delil olmaz. Zira biri "Zeyd ve Amr arasındaki farklılık, bunun duyumsayan (hassas) diğerinin düşünen olmasıdır veya bunun denizci diğerinin derici olmasıdır" dese bu kadar açıklama, ayrım için yeterli değildir. Çünkü mefhumları farklı iki vasıf, bir araya gelebilmektedir. Bu nedenle Zeyd'in duyumsayan olması, her ne kadar mefhum bakmamdan Amr’ın düşünen oluşundan farklı olsa da, Zeyd’in Amr’dan farklılaşmasını gerektirmeyen şeylerden olabilir. Dolayısıyla Amr ve Zeyd'den her biri duyumsayan olmakla birlikte düşünen da olabilirler. Çünkü mefhumları farklı nitelikler, tek bir nitelenende buluşabilirler. Denizci ve derici de böyledir. Aksine (farklılığı gerektiren) iki vasıf arasında olumsuzlama gücü olması gerekir ki duyumsayalım düşünen olmaması ve düşünenin da duyumsayan olmaması gerekli olsun. Sonra onların esaslarına göre cinsin "o nedir' sorusunun cevabında söylenen' oluşu, "o hangi şeydir' sorusunun cevabında söylenen' olmasını engellemez ve bu iki soru arasında söz konusu olumsuzlama gücü yoktur. Zira bir şeyin mahiyetini kaim kılan şeyin, o şeyi, o mahiyete sahip olmayan şeylerden ayırması imkânsız değildir. Bu nedenle mahiyeti kaim kılan şey, ortak olduğu şeye kıyasla "o nedir' sorusunun cevabında söylenen' olurken ayrıldığı şeye kıyasla "o hangi şeydir' sorusunun cevabında söylenen' olur. Eğer kastedilen farklılık buysa bu kadarı, iki farklı açıdan bir şeyin cinsinin, onun faslı da olmasını engellemediği gibi şeyin cinsinin, onun faslı olmasını kesinlikle zorunlu kılmaz. Şeyin faslının, başka bir şeyin cinsi olmasına gelince bu, tahminimce onların reddetmeyeceği bir şeydir. Bu, mesela duyumsayan (hassas) gibidir. Çünkü duyumsayan, bir yönden işiten ve görenin cinsidir ve canlının faslıdır. Eğer biri şöyle derse: "Bir tek şey, bazen tek bir şeyin hem cinsi hem de faslı olur. Eğer tek bir şeyin cinsi ve faslı ise onun cins olduğu açı, fasıl olduğu açıdan farklıdır" ve o kimse "Biz, birine cinslik ismi ve diğerine fasıllık ismi verilen iki itibar arasındaki farkı açıklamak istiyoruz" derse ona muhalefet etmeyiz, susturmayız ve onunla isim tartışması yapmayız. Fakat bizim sözümüz, o kimseye yönelik olmaktan çıkar. Çünkü bizim sözümüz, cins ve fasıl isimleriyle iki farklı doğaya -ki bunların farklılıkları, tek bir şeyin, tek bir konuya nispetle söz konusu iki doğayla nitelenmeyeceği derecededir- delalet eden, hatta doğalardan birinin, iki cevaptan biri olmasını ve diğer doğanın da diğer cevap olmasını mümkün gören kimseye yöneliktir. Ancak bizim “o nedir' sorusunun cevabında söyleneni’ ve “o hangi şeydir’ sorusunun cevabında söyleneni’ anlama yönümüz sana öğretecektir ki “o nedir' sorusunun cevabında söylenen’, “o hangi şeydir’ sorusunun cevabında

söylenen’ olmadığı gibi bunun tersi de olmaz. Bu nedenle o yöne göre bu farklılık doğrudur. Fakat bir kimse “siz birçok yerde özellikle de Kitâbu’l-Burhan’da, faslın da o nedir yoluyla söylenebildiğini belirttiniz” derse biz şöyle deriz: “Bir şey, o nedir sorusunun cevabında söylenendir” sözümüzle “o, o nedir yoluyla söylenendir” sözümüz arasında fark vardır. Nitekim ‘mahiyet’ sözümüzle ‘mahiyete dâhil’ sözümüz arasında da fark vardır. “O nedir’ yoluyla söylenen’, tek başına mahiyete delalet etmese bile mahiyete giren ve o yolda olan her şeydir. “O nedir’ sorusunun cevabında söylenen’ ise ‘o nedir’ sorusu sorulduğunda tek başına cevap olandır. Buna göre fasıl, mahiyete dâhildir ve o nedir yoluyla söylenendir. Çünkü o, ‘o nedir' sorusuna cevap olan şeyin parçasıdır, fakat o, tek başına ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen değildir.

Önde gelen düşünürlerden biri şöyle demiştir: “Fasıl, bir kısım şeylerde ‘o nedir sorusunun cevabında söylenen’ olur. Cins ise daima ‘o nedir’e delalet eder. Çünkü cins, daima şeyin zatının aslına delalet eder. Fasıllar ise kimi zaman etkilere, edilgilere veya başka şeylere izafetler ve münasebetler olurlar. Bundan dolayı cins, o nedir sorusunun cevabı olmaya daha layık görülmüştür”. Bu sözde iki kusur vardır. Birincisi böyle olan fasıllar, var kılan fasıl olamaz, bilakis lazım fasıllardan olur. İkincisi ise bir şey ile başka bir şeyin arası bir vasıfla ayrılmak istendiğinde onunla diğeri arasını ayıran vasfın, diğerinde değil o şeyde sürekli bir varlıkla mevcut olması gerekir. Fakat ayrım vasıfla değil de vasfın daha çok oluşu ve daha layık oluşuyla yapılıyor ve mesela “cins, ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenen olmaya daha layıktır ve fasıl ise daha layık olmayandır” deniyorsa bu takdirde farklılık, bu vasıf bakımından değil liyakat (değer) bakımındandır. Çünkü birinde bulunup diğerinde bulunmayan odur. Ancak böyle yapılması durumunda, tarifin hakikatinden izafi ve arazî bir şeye dönülmüş olur. Böyle yapılmaması durumunda ise cins ile bir kısım fasıllar arasında tanımda ortaklık ve cins ile bir kısım fasıllar arasında da tanımda farklılık oltaya çıkar.

Bundan sonraki ayrılık şudur: Türlerin, yalnızca bir tek cinsi olurken birden çok faslı olabilir. Mesela insan türünün, düşünen ve ölümlü olmak üzere iki faslı vardır. Bu farklılığa, bu örneğin verilmesinde sorun vardır. Çünkü cins, sadece yakın ve türlerin hemen üzerindeki cins olmakla kayıtlanmaksızın mutlak olarak alındığında, bir şeyin çok cinsi de vardır. Genellikle birçok cins, tek bir şeye ait olur, fakat onların hepsi gerçekte o şeyin cinsi olmazlar, bilakis bir kısmı, şeyin cinsinin cinsleridir. Aynı şekilde tertip bakmamdan farklı pek çok fasıl var olabilir ancak bunların tamamı, şeyin gerçek fasılları olmazlar bilakis onların bir kısmı, şeyin cinsinin fasıllarıdır. Nitekim (Porfiryus tarafından) verilen örnekte durum böyledir. Çünkü ‘düşünen’, onların taksimlerini dayandırdıkları bu yola göre, insanın yakın faslı değildir, aksine insanın cinsinin faslıdır. İnsanın yakın ve bitişik faslı, bu görüşe göre, ölümlüdür. Bu ise onun (Porfiryus’un) örneğinde bir tanedir. Hatta nasıl ki cinsin cinsi olmayan yakın cins, onun örneğinde bir tane ise cinsin faslı olmayan yakın fasıl da onun örneğinde bir tanedir ve bu fasıl da ölümlüdür. Ancak bu yer için duyumsayan ve iradeyle hareket eden gibi başka örnekler de bulunabilir. Bu ikisi de ilk bakışta canlının yakın fasıllarıdır. Şu halde yakın cins, yalnızca bir tanedir, yakın fasıllar ise birden çok olabilir. Yine burada başka bir yön daha vardır. Bu yön şudur: Çok sayıda cinslerin, bir kısmının diğerine indirgenmesi ve sonunda tek bir cinsin meydana gelmesi mümkündür. Oysa fasıllar farklıdır ve birbirlerine girmezler. Bu meselede doyurucu açıklamalar yapmak, başka bir sanatın işidir.

Bundan sonraki ayrılık şudur: Cins, madde gibidir, fasıl ise suret gibidir. Bu açıklama şöyle denilerek tamamlanır: Madde gibi olan, suret gibi olandan farklıdır. Cinsin madde olmayıp da madde gibi olmasının nedeni şudur: Madde, bileşiğe (mürekkebe) ‘o, odur’ şeklinde yüklenmez. Cins ise türe ‘cins, odur' şeklinde yüklenir. Birbirinin mukabili olan iki suret için konulmuş madde, bu iki surete ancak iki zamanda bilfiil nispet edilir. Cins ise birbirinin mukabili olan iki faslı aynı anda kuşatır. Madde ile cins arasında bu yerin dışında zikredilen başka farklar da vardır. Cins madde olmadığına göre fasıl da suret değildir. Cinsin madde gibi olmasının nedeni şudur: Cinsin doğası zihinde sureti kabul eder. Fasıl, ona iliştiğinde onu bilfiil var kılan bir şey olur. Nitekim maddenin suret kalındaki durumu da böyledir. Fasıl için cins, suret için madde gibi olduğuna göre cins için fasıl, madde için suret gibidir.

İKİNCİ FASIL

CİNS İLE TÜR ARASINDAKİ ORTAKLIK VE AYRILIKLAR

Cins ile tür arasındaki ilk meşhur ortaklık, fasılla birlikte olan ortaklıktır. Bu ortaklık şudur: Cins ve tür, yüklendikleri şeyden yani cinsi ve türü oldukları şeyden önce gelirler. İkincisi, (beş tümel arasında) genel ortaklıktır: Cins ve türden her biri tümeldir. Bu iki farkı zikreden kimse, bu farkın, beş tümelin tamamını kuşattığını ve daha önce bir kez zikredildiğini unutmuştur. Eğer bunu, öncekinden başka bir ayrılık yapmayı amaçlamışlarsa tümelle mutlak olarak tümelden başka bir anlamın kastedilmesi hatta tikellerinin ortak mahiyeti olan bir tümelin kastedilmesi gerekir.

İlk ayrılık, fasılla birlikte olan ayrılık gibidir. O da şudur: Tür, cinste içerilmektedir fakat cins, türde içerilmemektedir.

Diğer ayrılık da birinci gücündedir. Cinsin doğası, türün doğasından daha öncedir. Yani cinsin doğası var olduğunda, türün doğasının da var olması zorunlu değildir, ama cinsin doğası olmadığında, türün doğasının da olmaması gerekir; türün doğası olmadığında cinsin doğasının da olmaması zorunlu değildir ama türün doğası var olduğunda, cinsin doğasının da var olması gerekir.

Üçüncü ayrılık, ilk iki farklılığa yakındır. Bu ayrılık şudur: Cins, türe tevatu ile tümel olarak yüklenir. Tür ise cinsin doğasına tümel olarak yüklenmez. Bu ayrılık, içeren ve içermeyen bakımından söylenen ayrılığın zımnındadır. Bu ayrılık, ilk bakışta olumluluk ve olumsuzluk gücünde olan ayrılıklardan değildir. Çünkü olumluluk ve olumsuzluk gücündeki ayrılık, cins, türe tevatu ile tümel olarak yüklenir denildiği ve sonra da bu sıfatın kendisi, türden olumsuzlandığında olur. Oysa bu ayrılıkta türden olumsuzlanan, başka bir sıfattır. Bu sıfat şudur: Tür, cinse tevatu ile tümel olarak yüklenmez ve türden olumsuzlan bu şey, olumlanan öteki şeyin ta kendisi değildir, Fakat bu ayrılığın sureti şudur: Tür, cinsin türe nispetle sahip oldukları hususunda cinse denk değildir. Bu ise ancak iki farklı şey arasında olabilir.

Bir diğer farklılık şudur: Tür ve cinsten her biri, diğerinin ondan fazla olmadığı yönden diğerinden fazladır. Cins, genellik bakımından fazladır. Çünkü cins, türün konularından başka şeyler ve konular içermektedir. Tür ise anlam bakımından fazladır. Çünkü tür, cinsin anlamını ve buna ilaveten faslın anlamım tazammun etmektedir. Nasıl ki canlı, genellik bakımından insanı ve insanlığın dışında insan olmayanı tazammun ediyorsa, insan da anlam bakmamdan canlılık anlamını ve canlılık anlamının dışında bir anlamı ki, bu anlam düşünmedir, tazammun etmektedir.

Diğer ayrılık ise zorlamadır. Buna göre türde cinslerin cinsi yoktur, cinste de türlerin türü yoktur. Bununla birlikte her birinde orta derecedeki bulunur.

Cins ve hâssaya gelince bunlar, türe yüklenmek ve ona tabi olmakta ortaktırlar. Yani tür var olduğunda hâssa ve de cins var olur. Bu ortaklık, hâssadan başkasıyla da olabilir. Bu ortaklık, genel hâssayla ortaklıktır.

Başka bir ortaklık daha zikredilmiştir. Bu ortaklık şudur: Cinsin doğası, altındakilere eşit olarak yüklenir. Çünkü canlının türleri, eşit derecede canlıdır ve daha güçlü ve daha zayıfı kabul etmez. Hâssa da böyledir. Mesela gülen, insan fertlerine eşit olarak yüklenir. Bu ortaklık, cins, fasıl ve türün ortaklıkları arasında zikredilseydi daha uygun olurdu. (Porfiryus) orada zikretmeyi unutup burada zikretmiştir. Ayrıca bu, bütün hâssalar için doğru değildir. Çünkü bilfiil utanma, insanların hâssalarındandır ama hepsinde eşit değildir. Yine başka şeyler için başka şeyler de böyledir. Özetle adamın (Porfıryus) ortaya koyduğu hangi burhan (kesin kanıt) hâssanın böyle olduğunu göstermektedir veya hangi tümevarım ona bu sonucu vermiştir?! Buna dair tek bir örnek vermekle yetinmiştir. Kendinde açık olmayan bir şeyin, ilmi açıklaması böyle olmaz. Gerçekte bu hüküm, hâssaların tamamı değil sadece bir kısmı hakkında doğrudur. Bu hâssalar ise suretleri izleyen ve bu nedenle bütün fertlerde sürekli bulunan istidat hâssalarıdır. Ancak maddeleri izleyen sürekli hâssalar, çoğunlukla daha güçlü ve daha zayıf oluşu kabul eder. Adam (Porfıryus) birazdan bu itibarı unutacak ve hâssaya bu farklılığın verilmesiyle bağdaşmayacak şekilde hâssanm tarifine başlayacaktır. Nitekim birazdan öğreneceksin.

Diğer bir ortaklık daha zikredilmiştir. Bu ortaklık, (cins ve hâssadan) her ikisinin de altındakilere tevatu ile yüklenmesidir. Bu yükleme ise cins ve hâssanın yüklemesinin isim ve tanımla olmasıdır. (Porfiryus'un) bunu cins ve hâssa (özellik) dışındakiler için de zikretmesi uygun olurdu. Fakat bunu işiten, tasavvur eden ve kabul edenin, bunun hükmünü Kategoriler kitabında unutmaması gerekir. Çünkü konuya söylenenin ki bu, tevatu ile söylenendir, yalnızca zâtı olduğu zannedilmektedir.

Ayrılıklara gelince onların birincisi şudur: Cins, zat bakımından öncedir, hâssa sonradır. Çünkü hâssa, türün meydana gelmesiyle meydana gelir. Böylece hâssa, ya tırnakların genişliği veya başka bir örnek gibi maddeden çıkar ya da bilginin kabulü gibi suretten çıkar yahut da gülme gibi her ikisinden birden çıkar. İkinci ayrılık şudur: Cins, birden fazla türü içerirken hâssa bir tek türü içerir.

Diğer ayrılık şudur: Cins, her bir türe tümel olarak yüklenir fakat bunun aksi doğru değildir. Çünkü "bütün insanlar canlıdır" dendiği gibi "bütün canlılar insandır" denemez. Hâssada ise bunun aksi alınabilir. Çünkü "bütün insanlar, gülmeye istidadıdır" ve "bütün gülmeye istidadı olanlar da insandır". Bu farklılık, cins ile genel ve sürekli hâssa arasındadır veya cinsin doğası ile mutlak olarak hâssanın doğası arasındadır. Zira o muhtemel değilken bu muhtemeldir. Yani aksinin alınmasına muhtemel olmayı kastediyorum. Bunu, onun zımnında bulunan bir farklılık izlemektedir. Buna göre hâssa, her ne kadar cins gibi (bulunduğu) her tür için ve sürekli olsa da, türün dışındakinde bulunmaz. Oysa cins bulunur.

İlk ayrılıktan çıkarılan diğer bir ayrılık da şudur: Cinsin kalkmasıyla hâssa kalkar fakat bunun aksi doğru değildir. Bir kimse bu ayrılığı, öncelik ve sonralıkla ilgili ayrılıktan başka bir ayrılık yapmak isterse bir yol bulabilir fakat son derece zorlamaya girmiş olur. Cins ve araz ise her biri de çokluğa söylenmesi hususunda ortaktırlar. Bu beş tümelin tamamı için geçerlidir. Keşke (Porfiryus) 'tür bakımından farklı çok şeye' deseydi. Bu durumda özellikle araz ve cins arasına özgü bir ortaklık zikretmiş olurdu ve başka bir ayrılık zikretmezdi. Birinci ayrılık, şudur: Cins, daha önce öğrendiğin gibi, türden öncedir. Tür ise kendisine ilişenden öncedir. Çünkü türe ilişen, onun türlüğünden çıkıyorsa onun türlüğü faslıyla birlikte varlık kazanmış ve sonra ona ilişen ilişmiştir. Bu, sana daha önce açıklanmıştı. Şayet araz, dışarıdan ilişen

arazlardan ise bu durumda önce tür, bir konu olarak meydana gelmiş ve o arazın dışarıdan ilişmesine istidadı olmuştur. Ancak bu ayrılık, cins ve hâssa arasında da mevcuttur.

Diğer ayrılık şöyle zikredilmiştir: Cinsin altına giren şeyler, onda eşit derecede ortaktır; arazın altına giren şeyler ise onda eşit derecede ortak değildir. Bu, çarpık ve düşük bir ifadedir. Çünkü cins ile arazın konuları arasındaki farka işaret etmekte ve sonra dönüp bununla cins ve arazın kendisi arasındaki farka istidlalde bulunmaktadır. Aksine (Porfîryus'un) şöyle demesi gerekirdi: Cins, altındakilere ancak eşit olarak yüklenir; araz ise eşit olmayarak yüklenir. Bu durumda fark, ilk açıklamada gerçekleşmektedir. Hatta şöyle demesi gerekirdi: Arazlar eşit olmayarak yüklenebilir. Çünkü bütün arazlar eşit olmayarak yükleniyor değildir. Mesela dörtgen, üçgen ve diğer şeyler gibi. Oysa adamın (Porfiryus'un) sözü, bütün arazların, eşit olmayarak yüklendiğini vehmettirmektedir. Sonra bundan şu umulur: Arazlarda eşit olmayan yüklemin bulunması mümkünse hâssalarda böyle olmasına engel nedir! Belki arazın (yüklendiği türden) daha genel ve hâssanın (yüklendiği türe) eşit olması, hâssa için ruhsat verilmeyen şeye araz için ruhsat verilmesini sağlamaktadır.

Bundan sonraki ayrılık şudur: Arazlar, fertlerde birincil kasıtla bulunur. Cinsler ve türler ise fertlerden öncedir. Bu farklılık şaşırtıcı derecede çarpık ve kafa karıştırıcıdır. (Porfiryus'un) şöyle demesi gerekirdi: Arazlar, fertlerde birincil kasıtla bulunur; türler ve cinsler ise birincil kasıtla bulunmaz. Veya şöyle demeliydi: Cinsler ve türler, fertlerden öncedir, arazlar ise önce değildir. Bir şeyin daha önce ve birincil kasıtla mevcut olmasına engel nedir! Sonra birincil kastan anlamı, herhangi bir şey aracılığı olmaksızın fertlere yüklenmek ise tür de böyledir. Cins, belki böyle değildir. Çünkü cins, ferde tür aracılığıyla yüklenmektedir. Tür ise ferde birincil kasıtla yüklenmektedir. Yahut da adam (Porfiryus) tür lafzını yanlışlıkla söylemiştir. Çünkü tür lafzına ihtiyacı yoktu. Zira onun çabası, cins ile araz arasını ayırmakla uğraşmaktır.

Bundan sonraki ayrılık şudur: Cinsler, 'o nedir' yoluyla söylenirken arazlar söylenmezler. Bu farklılık, cins ile hâssa (özellik) arasında da vardır. Fakat (Porfiryus) orada gözden kaçırmıştır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

GERİYE KALAN ORTAKLIK VE AYRILIKLAR

Fasıl ve tür, altındakilere eşit olarak yüklenmekte ortaktırlar. Diğer ortaklık, her ikisinin de zâti olduğudur. Bu ortaklık, cins ve fasıl arasında da vardır ama (Porfiryus) zikretmemiştir.

Ayrılığa gelince tür, o nedir yoluyla yüklenir, fasıl ise o hangi şeydir yoluyla yüklenir. Her ne kadar insanın, 'hangi canlıdır' sorusunun cevabı olması mümkün olsa da bu, ona doğrudan doğruya değil düşünen aracılığıyla ilişmektedir. Bu daha önce incelenmişti.

Diğer ayrılık şudur: Kesinlikle tür sadece sayıca farklı çok şeye yüklem olarak var olur. Fasıl ise durumların çoğunda veya birçok durumda türce farklı çok şeye yüklenir. Bu, fasıl ile mutlak tür arasında değil, fasıl ile aşağı tür arasındadır.

Üçüncü ayrılık, faslın türden daha önce olduğudur. (Porfiryus) buna ortadan kalkma yoluyla şöyle diyerek örnek vermiştir: Düşünenin kalkmasıyla insan da kalkar, fakat insanın kalkmasıyla düşünen kalkmaz, çünkü melek de düşünendir. O, ikisi birlikte olan fasıl ve türü zikretmemiş aksine insanın cinsinin faslını alarak onu insanla kıyaslamıştır ve şöyle diyen kimsenin yaptığına benzer bir şey yapmıştır: Tür, fasıldan öncedir, çünkü canlı, cismin türüdür ve o, düşünenden ibaret fasıldan daha öncedir. Nasıl ki bu sözün sahibi, vaz'etmede birbirine denk olan fasıl ve tür söylemeyerek gerçeği çarpıtıyorsa o (Porfiryus) da öyledir. Ancak fasıl, türün varlığının zorunluluğunun illeti olması bakımından türden daha öncedir ve faslın türe nispeti, suretin bileşiğe (mürekkebe) nispeti gibidir.

O (Porfiryus) başka bir ayrılık daha zikretmiştir. Bu ayrılık şudur: İki fasıl, bir araya gelerek türü var kılarlar. İki tür bir araya gelmez ve dolayısıyla bunlardan bir tür oluşmaz. İki fasla, düşünen ve ölümlüyü örnek vermiştir. Daha önce öğrenildiği üzere düşünen ve ölümlü terkipte eşit değildir. Nitekim bunu daha önce açıklamıştık. Ancak bu farklılık, iki itibardan birine göre devam etmektedir: Ya söz konusu iki faslın, duyumsayan ve iradeyle hareket eden fasıllarının cinsinden olduğu düşünülür ya da şöyle denir: Tertip bakımından birbirinden farklı bu iki fasıl, bir araya gelirler ve bunların kendilerinden oluşan şeyde bir araya gelmelerinden tür meydana gelir. Bu tür ise o iki faslın her birinden başka bir şeydir. Tertipte farklı iki tür ise birleşemeyeceklerinden bunların birleşmesinden her birinden başka olan diğer bir tür meydana gelmez. Aksine bu türlerden daha genel olanı, daha özel olanın parçasıdır ve meydana gelen şey, onların birleşmesinden meydana gelmiş değil aksine o ikisinden biri olan bir şeydir. Tertipte farklı olmayan aksine birbirinden ayrı olan iki şey, kesinlikle bir araya gelemezler. Fakat biri şöyle diyebilir: "Düşünen ve ölümlü, her ne kadar insanlar için iki tür değilseler de, kendiliklerinde diğer şeylerden oluşmuş iki türdürler. Bu ikisi, bir araya gelmişler ve bir tür meydana getirmişlerdir. Türleri farklı pek çok doğa da aynı şekilde bir araya gelirler ve bunların bir araya gelmesiyle bunlardan üçüncü bir tür oluşur. Nitekim ikilik ve üçlük bir

araya gelerek beşliği oluştururlar. Beşlik ise ikilik ve üçlükten başka üçüncü bir türdür". Bunun cevabı şudur: Onun (Porfiryus'un) bu farklılığı zikrederken gözettiği itibar, bu itibardan farklıdır. Çünkü onun söylediklerindeki amacı, bizzat kendilerinin ortak oldukları şeylere yüklenen şeylere yönelikti. Bu şeyler, konulara bizzat söylenebilen düşünen ve ölümlü gibi fasıl olduklarında, bir araya gelmeleri durumunda üçüncü bir şey oluştururlar. Bu üçüncü şey, o şeylerin türlerinden bir tür olur ve o şeyler de, tıpkı fertlerin, türlerin konuları olması gibi onun konuları olurlar. Fakat düşünen böyle değildir. Çünkü canlı, o fertlerin mahiyetine dâhildir, ama düşünen ve ölümlünün mahiyetine dahil değildir. Dolayısıyla düşünen ve ölümlü, her ne kadar fertlere yüklense de, onlara kıyasla iki tür değildir. Aksi halde canlıdan ibaret olan cins ile fertler arasında bulunurlar ve iki bölen fasıl değil, canlının altına giren iki tür olurlardı. Şu halde fasıllarda iki fasıl vardır ve bu iki fasıl, konular olan arasında ortak bir türü var kılarlar. Oysa bu durum, türlerde bulunmaz. Ancak 'türler farklı olduğunda bunların bir araya gelmesiyle bir tür yaptıkları ve bu türün konusunun, onların konularından başka olduğuna' gelince bunu inkâr etmiyoruz. Mesela beşliğin konuları, ikilik ve üçlüğün konularından başkadır.

Fasıl ve hâssa ise altındakilere eşit olarak yüklenmekte ortaktırlar. Bilmen gerekir ki bu, sadece bir kısım hâssalarda böyledir. Genel, sürekli ve sûrî (biçimsel) olan hâssa da bunlardandır. Çünkü gülenler, eşit olarak gülendirler. Yine düşünenler, eşit olarak düşünendirler. Yine fasıl ve hâssa, altında girenlerin tamamına ve sürekli yüklenmekte ortaktırlar. Bu da genel-sürekli hâssanın özelliğidir. Fasıl ile hâssa arasındaki ayrılıklara gelince gerçek hâssa, tek bir türe aittir. Fasıl ise birden fasla türde bulunabilir. Ancak bundaki sorunu öğrenmiştin.

(Porfiryus) bunun ardından sanki bunun kendisi veya gereği olan bir ayrılık daha zikretmiş ve şöyle demiştir: Faslın bazen yüklemede aksi alınamaz. Bu nedenle "bütün insanlar, düşünendir" dendiği gibi "bütün düşünenler, insandır" denmez. Gerçek hâssanın ise aksi alınabilir.

Fasıl ve konusundan hiç ayrılmayan araz (gayr-ı mufârık,) arasındaki ortaklık, bunların konularında sürekli bulunmalarıdır.

Bunlar arasındaki ayrılıkların birincisi şudur: Fasıl daima faslı olduğu şeyi içerir ve kesinlikle içerilmez. Adam (Porfiryus) şöyle demiştir: Arazlar, kendileri dışındaki şeyleri içerirler. Bu, arazların genel olması bakımındandır. Yine arazlar, kendileri dışındaki şeyler tarafından da içerilirler. Bu da onlardan birinin yüklendiği veya bulunduğu konunun, onlardan birine özgü olmayıp başkası için de konu olması bakımındandır. Bu nedenle nasıl ki araz konuyu içeriyorsa konu da arazı içerir. Çünkü araz, konularından yalnızca birine yüklenmekle kalmaz ondan başkalarına da ilişir. Bu adam (Porfiryus) daha önce dediği şu şeyi unutmuştur: "Bir tek konunun bazen onda bir araya gelen çok faslı olabilir". Sonra 'içeren' (haviyy) sanki kuşkulu bir lafız olup ilmi değildir ve kullanılması uygun değildir. Çünkü 'içerenin' araz ve cinse olumlanan yönünün mefhumu, olumsuzlanan yönden farklıdır. Bu lafzın başka bir yönü daha vardır ve (Porfiryus) onu söyleseydi daha doğru olurdu. O yön şudur: Araz bazen içerir, bazen de içerilir. Çünkü araz, bir yönden daha genel, bir yönden de daha özeldir. Mesela nasıl ki ak, insandan başkalarına yükleniyorsa insan da aktan başkalarına yüklenir ve bu nedenle ne her insan aktır ne her ak insandır, aksine bazı insanlar aktır, bazı aklar da insandır. Ancak bu, bir kısım arazlarla farklılıktır. İyi. düşün, (Porfiryus) bir şeye ilişip de onu kuşatmayanı nasıl da arazlar sınıfının dışına çıkarmıştır! Hâlbuki daha önce onun, arazlar arasında ve arazlardan olduğunu vehmetmişti. Onun bunu nasıl yaptığına gelince o, farklılaşmayı sağlayan arazların şartlarından birinin de arazın türü içermesi ve türün dışına taşması olduğunu düşünmüştür. Fakat eğer kastı, bu farklılığın bütün arazlar için değil de herhangi bir araz için olduğu ise bu takdirde durum değişir.

Diğer ayrılık şudur: Hiçbir fasıl, fazlalık ve eksildiği kabul etmez aksine fasıllık doğası, fazlalık ve eksikliği kabul etmekten kaçınır. Oysa bir şeyin araz olması, fazlalık ve eksikliği reddetmez. Fakat bu adam (Porfiryus), arazların fazlalık ve eksikliği kabul ettiğini söylemiştir.

Diğer bir ayrılık şudur: Fasıllık, mukabilleri için tek bir konunun bulunmasını ve mesela aynı konunun hem düşünen hem de düşünen-olmayan oluşunu reddeder. Oysa arazlık bunu reddetmez. Zira ayrık olmayan (gayrı mufârık) arazlar arasında birbirine zıt olanların, tek bir konusu olabilir.

Türün, gerçek hâssayla ortaklığı şudur: Bunlardan her biri de diğerine aksolur. Buna göre 'bütün insanlar, gülendir' ve 'bütün gülenler, insandır'. Yine tür ve gerçek hâssa, konularında daima beraberce bulunurlar.

Tür ile gerçek hâssa arasındaki ayrılıklara gelince, bunların ilki şudur: Bir şeyin türü olan şey, başka şeyin cinsi olur. Hâssa ise başka şeyin hâssası olamaz. Bu farklılık, gerçekten karmakarışık ve değersizdir. İlkin (Porfiryus) daha önce cinse göreli (muzaf) olan tür ile başkası arasındaki farklılığı dikkate almıyor aksine aşağı cinsle ilgileniyordu. Şimdi ise bundan vazgeçmekte ve cinse göreli türle ilgilenmektedir. Sonra bundaki sorun azdır. Fakat o, "bir şeyin türü bazen başka bir şeyin hassası olur" deseydi sonra "hâssa ise başka bir şeyin hassası olmaz" deseydi iyi bir farklılık olurdu. Ancak tür hakkındaki hüküm yanlıştır. Eğer o, "bir şeyin türü, başka bir şeyin cinsi olur; hâssa ise başka bir şeyin cinsi olmaz" deseydi bu da doğru olurdu. Ancak hâssa hakkındaki hüküm yanlıştır. Nasıl ki aşağı olmayan tür, cins olursa aynı şekilde aşağı olmayan türün hâssası da cins olur, yukarı türün hâssası olur ve kendi türlerinin cinsi olur. Mesela renk,

hâssa ve cinstir. Eğer (Porfiryus) “bir şeyin türü, başka bir şeyin hâssası olabilir ama hâssa, başka bir şeyin hâssası olmaz” deseydi doğru olurdu.

Diğer ayrılık şudur: Tür, varlıkta önce, hâssa sonradır. Daha önce geçtiği gibi bu, kabule şayan ve makuldür.

Sonra (Porfiryus) diğer bir ayrılık zikretmiştir. Bu ayrılık şudur: Tür, daima bilfiil mevcuttur. Hâssa ise bazı vakitlerde bulunur. Burada da gerçekten bir karıştırma vardır. Çünkü eğer hâssayla bilfiil gülme gibi olanı kastediyorsa, şimdiye kadar izlediği yoldan çıkmaktadır. Eğer hâssayla doğal istidadı kastediyorsa bu, daima bilfiil mevcuttur. Mesela insanın doğası gereği gülen olması, insan için daima bilfiil mevcuttur. Bu ayrılığı -eğer doğruysa- cins ve faslın hâssayla ayrılıkları arasında da zikretmesi gerekirdi.

Diğer ayrılık şudur: Tür ve hâssanın tanımları farklıdır. Bu ayrılık, tür ile hâssa arasındaki duruma özgü değil beş tümelin tamamı arasında mevcuttur. Tür ve araza gelince bunların her ikisi de tümeldir. (Porfiryus) şöyle demiştir: Tür ve araz arası uzak olduğundan bunların ortak olduğu çok şey yoktur. Bunlar arasındaki ayrılığa gelince tür, mahiyet içindir, araz ise mahiyet için değildir. Çünkü bir cevherin türü bir tanedir fakat arazlarının bir tane olması zorunlu değildir. Bu ayrılık, cins ve araz, tür ve hâssa ve cins ve hâssa arasında da vardır. Yine tür, hem varlıkta hem de zihinde arazdan öncedir. Tür, kendisinde ortak olan konuları için eşittir. Oysa araz, zencinin siyah olması gibi sürekli olması durumunda bile eşit olmayabilir. Hâssa ve sürekli araz, konuları için sürekli olmada ortaktırlar. (Porfıryus’un) bu ortaklığı cins ve sürekli araz arasında da unutmaması gerekirdi. Hâssa ve sürekli araz şöyle farklılaşır: Hâssa, tek bir türde bulunur. Oysa sürekli araz, zencinin ve karganın karalığı gibi, birden fazla türde bulunur. Birinci makalede söylenenlere döndüğünde bunu hatırlaman gerekir.

Diğer ayrılık, şudur: Arazdaki ortaklığın, eşitlikle olması gerekmez; hâssada ise eşitlikle olması gerekir. Bundaki sorunu da öğrenmiştin.

İşte bunlar, beş tümeli ilk defa müstakil bir kitapta inceleyenin (Porfiryus’un) zikrettiği meşhur ortaklık ve ayrılıklardır. Biz de onun zikrettiği şekilde ve tertipte zikrettik. Onun zikrettiği ve beş tümelin hepsini kuşatmayan ayrılıkların tamamını ifade etmek ve mesela şöyle demek mümkündür: Şöyle olmak faslın doğasından değildir ve arazın doğasındakilerin bir kısmının mesela şöyle olmak doğasındandır. Bu, onun ‘bununla birlikte süreklidir’ sözünü güzelleştirirdi. Eğer o, uyumu gözetseydi önce beş tümel arasındaki ortaklıkları, sonra dördü arasındaki ortaklıları, sonra üçü arasındaki ortaklıkları, sonra ikisi arasındaki ortaklıkları zikrederdi. Aynı şekilde önce biriyle dördü arasındaki ayrılıkları, sonra ikisiyle üçü arasındaki ayrılıkları, sonra her birine özgü ayrılıkları zikrederdi. Böylelikle zorunlu olanı korumuş olurdu ve beş tümelden ikisi arasındaki ortaklık ve ayrılığı ihmal edip terk etmez, bunları başka ikisi arasında zikretmezdi; belki ihmal ettiği yerde zikretmesi daha uygun ve güzel olurdu.

DÖRDÜNCÜ FASIL

BEŞ TÜMELİN BİRBİRİYLE İLİŞKİSİ

Bu beş tümel lafzı öğrendiğimize göre bilmemiz gerekir ki bunlardan cins olan şey, her şeyin cinsi değil sadece türünün cinsidir. Aynı şekilde faslın da her şeyin faslı olması gerekmez, aksine ya bölen olması bakımından cinsinin faslıdır ya da yar kılan olması bakımından o cinsin türünün faslıdır. Bir tek şey bazen cins veya cins gibi, tür, fasıl ve araz olabilir. Mesela duyumsayan (hassas), idrak-edenin (algılayanın) türü gibidir, işiten ve görenin cinsidir, canlının faslıdır. Yine yürüyen, iki ayaklı ve dört ayaklının cinsidir, taşınanın türüdür, insanın genel arazıdır. Bazen beş tümel, tek bir şeyde buluşabilir.

Cins, kesinlikle faslın cinsi değildir. Fasıl da cinsin türü değildir. Aksi halde başka bir fasla ihtiyaç duyar. Bilakis fasıl, cinsin doğasının dışında bir anlamdır. Mesela düşünen, ‘nu-tuk-düşünme sahibi canlı’ değildir bilakis ‘nutuk sahibi şey’dir. Bununla birlikte bu şeyin cardı olması gerekir. Nutuk sahibi canlı ise insandır. Eğer canlı, düşünenin anlamına dâhil olsaydı ‘düşünen canlı’ dediğinde “canlı, nutuk sahibi canlıdır” demiş olurdun. Çünkü nutuk sahibi ile düşünen bir tek şeydir. Cins, fasla söylenildiğinde bu, konusunun gereği olan arazın söylendiği ve mahiyetine girmediği şeye söylenmesi gibidir. Ancak cins, fasıl için madde gibidir. Faslın cinse nispeti, bir yönden bir kısımda bulunan hassanın nispeti gibidir. Fakat fasıl, cinsi bilfiil mevcut kılar. Bununla birlikte fasıl, tıpkı birçok illette olduğu gibi ve yine madde için surette olduğu gibi, cinsin varlığına girdiği şekilde onun tanımına ve mahiyetine girmemektedir. Bu, fasıl mutlak olarak cinsten daha özel olduğu ve kesinlikle veya gerçekte cinsin dışında olmadığı durumdadır. Çünkü cins ve fasıldan her biri meydana geldiğinde türe söylenir. Bu meseleleri İlk Felsefede (Metafizikte) öğreneceksin.

Cinsin fasla nispeti, genel arazın nispeti gibidir. Genel araz ise bazen cinse kıyasla hâssa ve türe kıyasla genel araz olur. Mesela iradeyle taşınma (yani iradi hareket), canlının hâssalarından bir hâssa iken insan için genel arazdır. Bazen genel araz, yukarı cinsin hâssası olur. Mesela aklık, bileşik (mürekkeb) cismin hassalarından iken insanın genel arazıdır. Bazen bütün cinslerin en üstündeki cinsin hâssalarından

olur. Bazen de genel araz, o kategorinin dışındaki bir şeye iliştiğinde herhangi bir cinsin hâssası olmaz. Mesela 'daha güçlü ve daha zayıfı kabul etmenin imkânsızlığı', cevher ve başkasını kuşatmak suretiyle cevherin gereklerindendir ve cevherin cinslerinden herhangi bir cinsin hâssası değildir. Çünkü ilerde öğreneceğin gibi bu, onun en yukarı cinsinden başkasında da gerçekleşir. Canimin, işaretin eklenmiş olması (belirgin kılınması) ve kendisinde nutkun dikkate alınmaması bakımından bu canlıya nispeti, türün fertlere nispeti gibidir. Çünkü canlının, bu canlıya söylenmesi, yalnızca fertlere kıyasla tür olan türün fertlere söylenmesi gibidir. Canlının, bu canlıya nispeti, cinsin nispeti gibi değildir aksine canlı, düşünen olmaları bakımından canlı fertlerine kıyasla cinstir. Yine düşünen de beraberinde canlılığın dikkate alınmadığı bu düşünene kıyasla böyledir. Zira bu durumda düşünen, söylenilen anlamda bu düşünenin faslı gibi değil, türü gibidir; o, canlı olmaları bakımından canlı fertlerinin faslıdır. Gülen de aynı şekilde insan olarak dikkate alınmayan bu gülenin türü gibidir. Çünkü gülen, insanın ve insan fertlerinin hassasıdır. Aynı şekilde ak da işaret edilen ak olması bakımından bu ak için böyle olup onun türü gibidir. Genel araz, bu ak olması bakımından bu akın değil, onun bu ak oluşunun konusu olan şeyin genel bir arazıdır.

Bil ki bu beş tümel, birbirleriyle ardı ardına terkibe girebilirler. Cins fasılla terkibe girer. Bu bağlamda 'idrak eden', sözgelişi düşünen veya nefis sahibi olan insanın faslının cinsidir. Çünkü o, düşünenin cinsidir. Dolayısıyla o, faslın cinsidir ve ona cinsin faslı olması ilişmiştir. Çünkü 'nefis sahibi', insanın bir kısım orta cinslerinin faslıdır. Cins bazen arazla terkibe girer. Mesela renkli, kara ve ak insanın arazının cinsidir. Fakat bu terkip, birinciden farklıdır. Zira cinsi var kılan faslın, türü var kılması zorunlu değildir. Oysa arazın cinsinin, o türe eklenen bir araz olması zorunludur. Evet, bazen faslın cinsi, türün cinsini var kılar. Aynı şekilde bazen arazın cinsi, türün cinsine eklenen bir araz olur.

Cinsin hâssa ile terkibe (bileşime) girmesine gelince bunun örneği şudur: 'Bilfiil şaşıran', 'bilfiil gülenin' -ki bu, hâssadır-cinsidir. 'Haykıran', hâssa olan 'kişneyenin' cinsidir.

Fasıl da bazen cinsle terkibe girer. Mesela duyumsayan, insanın cinsinin faslıdır. Yine fasıl, hâssayla terkibe girebilir. Bunun örneği Hiç açının, iki dile kenara eşit olması' sözümüzdeki iki kenara nispettir. Çünkü o, üçgenin hâssasının faslıdır. Fasıl bazen arazla terkibe girer. Göz tarafından ayırt edilebilir (görülebilir) olma gibi ki bu, pamuğun arazının (yani renginin) faslıdır.

Hâssa, cinsle terkibe girebilir. Zira yürüme, insanın cinsinin hassasıdır. Hâssa, bazen fasılla terkibe girerek çoğu yerde türün hâssasından ayrılmaz; bazen de türün hâssasından daha genel olur. Bu, fasıl daha genel olduğu zamandır. Mesela çiftin faslı olan 'iki eşit parçaya bölünme' buna örnektir. Çünkü yarıya sahip olmak, bu faslın hâssasıdır. Hâssa bazen genel arazla terkibe girer. Mesela 'görülen', renklinin hâssasıdır. Renkli ise insanın genel arazıdır.

Araz ise bazen cinsle terkibe girerek türün arazından ayrılmaz. Çünkü o, bazen türün arazı olur. Fakat bir kısım tür arazları, cinsin hâssasıdır ama cinsin genel arazı değil hâssasıdır. Bir kısım tür arazları ise hem türün hem cinsin genel arazıdır ve aynı şekilde faslın ve hâssanın arazıdır.