

Dokuz Eylül Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

2013/1, Sayı 37, ss. 49-93



KARA SEYYİDÎ-İ HAMÎDÎ VE ZİHNÎ VARLIK RİSALESİ: TAHKİK VE DEĞERLENDİRME

Mehmet AYDIN*

ÖZET

Bu makalede, Kara Seyyidî-i Hamidî'nin Risâle fi'l- Vücûdi'z-Zihni (zihni varlık) adlı eserinin tahkik ve değerlendirmesi yapılmıştır. Müellifin takip ettiği sıraya bağlı kalarak, *Risale*deki görüşler sistematik biçimde yeniden ifade edilmiş, Farabi ve İbn Sina'nın görüşlerine atıf yapılarak yorumlanmıştır. Adı geçen risalede, Kara Seyyidî, kelamcılarının zihni varlığı reddetmeleri karşısında, onu ispatlamayı ve onlara karşı savunmayı amaçlamıştır. Eş'arî kelamcılarının göre, sadece dış dünyadaki objektif varlıklar vardır; zihni varlıklar yoktur. Filozoflar ise bir zihni varlık alanının bulunduğunu ileri sürerler. Onlara göre, külli mefhumlar, mahiyetleri oluşturur ve nesnelere soyutlanarak elde edilir. Külli olan mahiyetlerin kavramsal düzeyde birbirlerinden farklı oldukları söylenemez. Ancak dış dünyadaki somut varlıkların birbirlerinden farklı oldukları söylenebilir. Kara Seyyidî kavram oluşturma, bilginin nesnesiyle uygunluğu ve önermelerin doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde durur. Ona göre, zihni varlık problemi, felsefi olarak, varlık ile mahiyet arasındaki ilişki bağlamında ele alınacak bir konudur.

Anahtar Kelimeler: Zihni varlık, akledilirler, cevher, mahiyet, imkân, tasavvur.

KARA SAYYEDE-I HAMÎDÎ AND THE RISALAH OF MENTAL EXISTENCE: CRITICAL EDITION AND EVALUATION

ABSTRACT

This article examines the critical edition and evaluation of the work called "mental existence" (Risalah fi'l-vucudi'z-zihni) of Kara Sayyede-i Hamidi. Adhering to the order followed by the author, it is restated opinions in Risalah, it is interpreted with reference to the views of Al-Farabi and Ibn Sina. In his risalah, Kara Sayyede, seeks to prove and defend the mental existence against muslim theologians who rejected it. According to the Ash'ari theologians, there is only objective existence in the external world, no mental existence. But philosophers argue that there is an area of mental existence. According to them, universal concepts constitute the quiddities and are abstracted from objects. Universal quiddities can not be said to be different from each other in conceptual level. However, external concrete beings can be said to be different. Kara Sayyede focuses on the concept formation, and the correspondence

* Yard. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.
mehmetaydin@deu.edu.tr.

between knowledge and its object, and also the truth and the falsity of propositions. Again according to him, the problem of mental existence is, philosophically, an issue to be handled in the context of relation between existence and quiddity.

Keywords: Mental existence, intelligibles, substance, quiddity, possibility, representation

I.Kara Seyyidî-i Hamîdî'nin Hayatı

Osmanlı'nın yükselme döneminde yaşamış önemli düşünürlerdendir. Doğum tarihini kesin olarak bilmiyoruz ve hayatı hakkında da çok fazla bilgi sahibi değiliz. Ama yine de şu bilgilere güvenebiliriz: Hamidî, ilk formasyonunu devrinin önemli âlimlerinden çeşitli dersleri okuyarak elde etmiştir. Daha sonra Mevlana Alaeddin Ali Fenârî'nin yanında ilmi çalışmalarını sürdürmüştür. Öğreticilik hayatına Sivas, Bursa ve İznik'teki medreselerde müderrislik yaparak başlamış ve daha sonra İstanbul'daki Sahn Medreselerinden birine müderris olmuştur. Sahn müderrisliğinden ayrıldıktan sonra İstanbul kadılığına getirilmiş; ama çok geçmeden 913 (1507) yılında vefat etmiştir. Hayatını ilmi çalışmalarla geçirmiş, Seyyid Şerif Cürcanî'nin *Şerhu'l-Miftah* ve *Şerhu'l-Mevâkef* adlı eserleri üzerinde çalışmış ve bu eserlerdeki çeşitli görüşlere yönelttiği eleştirilerle dikkat çekmiştir. Yazdığı eserlerden, araştırmalarını felsefe ile kelam arasındaki ilişkinin problemleri olduğu ve farklılaştığı konular üzerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır.¹

Eserleri

- 1- **Risale fi'l-Umûri'l-Âmme.** Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Beşir Ağa (Eyüp) Koleksiyonu, no: 000199'daki mecmuada (vr.: 196-198) kayıtlıdır.
- 2- **Risaletü'l-C'al.** Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan Koleksiyonu, no: 000429'daki mecmuada (vr.: 63-78) kayıtlıdır.
- 3- **el-Es'ile ve'l-Ecvibe (Es'ile ve Ecvibe fi Bahsi'l-Mâhiyye)** Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu, no: 000810'daki mecmuada (vr.: 87-88) ve Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, no: 12/11'deki mecmuada kayıtlıdır.
- 4- **Risâletu Bahsi'l-Mâhiyye.** Eser, Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, no: 12/34'deki mecmuada kayıtlıdır.
- 5- **Risâletun Mûteallikatun fi Bahsi'l-Mâhiyye.** Eser, Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, no: 12/35'deki mecmuada kayıtlıdır.

¹ Taşköprüzade, İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi, *Osmanlı Bilginleri [eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye]*, çev., Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s.237-238; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâikü'ş-Şakâik, Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, yayına haz., Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989, s.313.

- 6- **Es'ile-i Kelamiye (Su'âlâtü Kara - Seyyidî fi'l-Kelam).** Eser, Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, no: 12/36'deki mecmuada ve Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 1610/19'daki mecmuada (vr.: 116-117) kayıtlıdır.
- 7- **Risâle fi Halli Müşkilâti Âyâtî't-Talâk.** Eser, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 1610/32'deki mecmuada (vr.:163-165) kayıtlıdır.
- 8- **Hâşiye alâ Şerhi'l-Miftâh (Hâşiyetu alâ Şerhi'l Miftâh li's-Seyyid).** Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, no: 001793'deki mecmuada (vr.:52-67) ve Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, no:2843/5'deki mecmuada (vr.: 166b-174a) kayıtlıdır.
- 9- **Ta'lika alâ'l-Fasli'l-Evvel mine'l-Miftah.** Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, 002823'deki mecmuada (vr.: 64-68) kayıtlıdır.
- 10- **Hâşiyetun alâ Şerhi'l-Mevâkif.** Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, no: 2843/4'deki mecmuada (vr.: 154b-164a) ve Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, no: 1628/4'deki mecmuada (vr.: 69-86) kayıtlıdır.
- 11- **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkif li-Mebâhisi'l-İlleti ve'l-Ma'lûl.** Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Koleksiyonu, no: 2186/8'deki mecmuada (vr.:138b-143a) kayıtlıdır.
- 12- **Risâle fi'l-Vücûdi'z-Zihnî.** Tahkikini yaptığımız ve üzerinde çalıştığımız eserdir. Bu eserin tahkikinde dört nüshaya dayandık.

a) Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa Koleksiyonu, no: 1459'daki mecmuada (206-210 vr) yer alan nüsha: Bu nüshayı, asıl nüsha olarak aldık ve ب rumuzuyla gösterdik.

b) Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Koleksiyonu, no: 1032'deki mecmuada (180-183 vr) yer alan nüsha. Bu nüshayı, ر rumuzuyla gösterdik. Kütüphane kaydında yanlışlıkla Kasım b. Halil'e nisbet edilen bu nüshayı diğer nüshalarla karşılaştırdığımızda, risalenin Kara Seyyidî'ye ait olduğunu gördük. Ancak bu nüshanın son kısmı eksiktir.

c) Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu, no: 4797'deki mecmuada (250-255 vr) yer alan nüsha. Bu nüshayı س rumuzuyla gösterdik.

Risalenin başlığı da sadece bu nüshada şu şekilde geçmektedir: رسالة في الوجود

الذهني للمولى الشهير بقره سيدي

d) Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, no 691'deki mecmuada (220-223 vr) yer alan nüsha. Bu nüshayı J rumuzuyla gösterdik.

II. Zihnî Varlık Problemine Giriş

Risalede “Zihnî Varlık” Probleminin Sunuluşu

Kara Seyyidî, yukarıda söylediğimiz gibi, Osmanlı dönemi düşünürlerindedir. Tahkikini yaptığımız risalesinde filozofların zihnî varlık hakkında ortaya koydukları delilleri sunmakta, onları yorumlamakta ve tartışmaktadır. Bu risalenin tahkikli yayınlanmasında göz önünde tutulan amaç, İslam felsefesinin tarihi seyri içinde zihnî varlık problemine ilgi duyan ve onunla diyalojik ilişki içine giren düşünürümüzün açıklama ve değerlendirmelerini sunmaktır. En azından çağdaş felsefede epistemoloji ve ontoloji alanlarında yapılan tartışmaların kritiğinin yapılmasında çağdaş felsefenin dışından, hatta yabancı bir medeniyetten gelen düşüncelerin etkisini dikkate aldığımızda klasik İslam felsefesine ait felsefi metinlerin yayınlanması ve müzakerelerinin yapılması önemli olsa gerektir. Sadece eleştiri işlevi açısından bakılmış olsa bile, İslam felsefesinin sorunlarını inceleyen müstakil risaleleri yayınlamak ve orada ortaya konan düşünceleri yeniden müzakereye açmanın ufuk açıcı ve aydınlatıcı olduğu yadsınamaz. Kara Seyyidî'nin risalesinde zihnî varlık lehinde ortaya konan deliller ve açıklamalar, işin doğası gereği mantıksal bir çerçevede sunulmuş olmasına rağmen, bu meselenin araştırılması mantığın değil, felsefenin alanı içine girmektedir. Dolayısıyla zihnî varlık sorunu Gazalî sonrası İslam düşünçesinin önemli felsefi sorunlarından biri olmuştur.

Bir araştırmacının İslam felsefesinin tarihi seyri bakımından zihnî varlık tartışmasının nasıl yapıldığını görmesi için öncelikle meselenin tarihçesini, tarihsel seyrini ve ortaya çıktığı kaynağa yönelmesi gerekir. Ama tahkikini yaptığımız risalede bir atıf dışında ortaya konan düşüncelerin kaynaklarına işaret edilmemiştir. Önergelerle ilgili olarak sadece Seyyid Şerif Cürcanî'ye atıf yapılmıştır. Dolayısıyla risalede ortaya konan düşünceler, büyük ölçüde dolaşımında olmasına rağmen, zihnî varlık meselesinin müzakeresi bağlamında müellif tarafından benimsenen ve ona ait olan düşünceler olduğu söylenebilir.

Müellifimizin zihni varlık risalesinin dört nüshasına ulaşabildik. Bunlardan da - ج - rumuzuyla gösterdiğimiz nüshanın son kısmı eksiktir. Risalenin Türkçe tercümesi yerine müellifin düşüncelerinin yeniden ifade edilmesi ve sunulması yolunu seçtik. Bunu yaparken de özellikle Farabi ve İbn Sina'nın düşüncelerine atıfta bulunduk. Kara Seyyidî'nin düşünce ve görüşlerinin yeniden ifade edilmesi ve sunulmasına kendi yorum ve değerlendirmelerimizi kattık. Bundan dolayı risaledeki fikirleri yeniden ifade ederken ve sunarken başlıklar kullandık. Bu başlıklar risalenin kendisinde

bulunmamaktadır. Çalışmamız, risalenin tahkik edilmesi ve içindeki fikirlerin yeniden ifade edilmesi ve sunulması tarzında olduğu için risalede takip edilen sıraya bağlı kaldık. Böylece risalenin kendisinin problematik ve sistematik niteliğinin açıkça görülmesini gölgelemedik ve risalede ele alınan fikirlerin sırasını değiştirme yoluna gitmedik. İfade ettiğimiz gibi yorum, açıklama ve değerlendirmelerle birlikte düşünürümüzün problematiği aşağıda ele alınıp sunulmuştur.

Kara Seyyidî, tahkikini yaptığımız risalesinde, zihnî varlık problemini İslam felsefesinin tarihsel gelişiminde ortaya konulan ve tartışılan kavram ve konular çerçevesinde açıklamaya girişir. Böyle bir girişimde o, zihnî varlığı ispatlamak, daha açık bir ifadeyle, zihnî varlığın gerçekliğini ve epistemolojik değerini ispatlamak için İslam filozoflarının mantık, doğa bilimi ve metafizikte ortaya koydukları düşüncelerden aldığı rasyonel delillere dayanır. Onun açıklamalarına baktığımızda, özellikle cevher, araz, ilk cevherler, ikincil cevherler, ilk akledilirler, ikinci akledilirler, zihin ile dış dünya arasındaki ilişki gibi kavram ve konular zihnî varlık problemine dahil edilmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi bu konu ve kavramların bazıları mantığın, bazıları doğa biliminin ve diğer bazıları da metafiziğin konuları arasında yer alır. Zihnî varlık problemi mantık ve doğa biliminde ele alınmışsa da, onun epistemolojik bir ilke olarak incelenmesi metafizikte yapılır. Böyle bir yaklaşımın benimsenmesinin arkasında Farabî'nin ve İbn Sina'nın, çeşitli ilim dallarında ele alınıp incelenen konuların ispatının sadece metafizikte yapılabileceği düşüncesi yatmaktadır.

Zihnî varlık problemi İslam felsefesinin ilk dönemlerinde kapsamlı ve müstakil bir konu olarak ele alınıp incelenmemiştir. Ama bu, problemi ifade etmeye yarayan kavram ve düşüncelerin Farabî ve İbn Sina'nın eserlerinde bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü zihnî varlık problemini ortaya koymaya yarayan kavramlar ve düşünceler bu iki filozofun eserlerinin değişik yerlerinde bulunmaktadır. Özellikle Gazalî ve Fahreddin er-Razi'nin felsefeye yönelttikleri eleştirilerle başlayan yeni dönemin felsefe ve kelim eserlerinde zihnî varlık, tartışılan felsefi bir mesele olmuştur. Tartışmanın ana eksenini zihin ile zihin dışı arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı konusudur. Filozoflara göre bu ilişki sadece eşyanın algısı ve bilgisi yoluyla kurulabilir. Bilinen objeler olarak eşya, zihnin dışında bulunur ve zihinden bağımsız bir varlığa sahiptirler. Buna rağmen onlar, insan zihninde var olabilirler. Onların zihindeki varlıkları, bizim irademize ve tercihimize bağlı olarak ortaya çıkar. Zihinde ortaya çıkan böyle bir varlık, Gazalî sonrası İslam filozofları tarafından "ilmî varlık" şeklinde adlandırılmıştır. Böylece eşyanın iki varlık tarzının olduğu ortaya çıkar. Birincisi zihnimizden bağımsız olan zihin-dışı veya haricî-nesnel varlık; ikincisi ise

zihnimize bağı olan varlıktır. Zihnimizdeki varlık, zihnin dışındaki varlıkla eşbiçimlidir. Ancak eşyanın zihnimizdeki varoluş tarzına, “zihni” denir.²

Zihni varlıklar, zihni varlıklar olarak ortaya çıkmazlar. Onlara ilişkin bilginin tecrübî bir temeli vardır. Tecrübe sayesinde bilgilerimiz hissi muhtevaları olmadan düşünölebilen kavramlara dair olurlar. Saf duyu formundan çıkarak saf düşünölür statüye ulaşırlar. Zihnimizi dış dünyayı gösteren/yansıtan bir ayna gibi düşünörsük, yönümüzü dış dünyaya çevirdiğimizde bir objenin bilgisinin zihnimizde meydana gelmesiyle dış dünyada mevcut olan varlık tarzından başka bir varlık tarzı zihnimizde gerçekleşir. Zihnimizdeki eşyanın zat ve mahiyetleri dış dünyadaki eşyanın zat ve mahiyetleriyle özdeşdir. İki tür varlık arasındaki fark, sadece varlık tarzlarındadır.³ Bu farklılık da zihnin, varlık ve mahiyetin özdeş olduğu somut varlıklardan mahiyeti soyutlayıp küllî bir mefhum olarak ortaya koyması süreciyle açıklanabilir.

Küllî mefhumlar mahiyetlerdir ve küllîler olarak dış dünyada değil, zihinlerimizde varolabilirler. Dış dünyada ise ferdi varlıkların varlığına katılırlar.⁴Farabi, ferdi varlıklara ya da ferdi cevherlere “ilk cevherler” ve onların küllîlerine de “ikincil cevherler” adını verir. Küllî cevherler, yani ikincil cevherler varlıklarında ferdi cevherlere muhtaçtırlar. Aynı şekilde küllîler ya da ikincil cevherler veya mahiyetler, makul olabilmek ya da zihinde varolabilmek için ferdi cevherlere gereksinim duyarlar.⁵

² Sayyid Mustafa Muhaqqiq Damad, “Some Notes on The Problem of Mental Existence in Islamic Philosophy”, *The Passions of Soul in the Metamorphosis of Becoming*, ed. A-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003, s.113. Zihin ile dış dünya arasındaki ilişki problemi, çağdaş felsefenin önemli sorunlarından biridir ve Heidegger tarafından tasavvur etmenin ne olduğu sorusu bağlamında bu probleme işaret edilmiştir. Ona göre nesnelerin tasavvurlarına içimizde sahip oluruz. Fakat felsefe, birkaç asırdan bu yana, içimizdeki tasavvurların dışımızdaki herhangi bir gerçekliğe uygun düşüp düşmediğini müphemleştirdi. Bu hususta kimi evet, kimi hayır diyor. Kimi başkaları da bu hususta karar verilemeyeceğini, sadece dünyanın, gerçek olanın bütünlüğü anlamında, ancak tasavvur edildikleri nisbette var olduğunu söylüyorlar. Yeni felsefenin düşüncesini Schopenhauer, “dünya benim tasavvurumdur” cümlesi içinde toplayıp özetliyor. Bkz. Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul, 2009, s.25.

³ Sayyid Mustafa Muhaqqiq Damad, a.g.m. s.114.

⁴ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik I*, çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s.182.

⁵ Farabi, *Kitâbu'l-Makûlât*, tahkik, Rafik el-Acem, (*el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 91-92; İbn Sina, *et-Ta'likât*, thk., Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-A'lemi'l-İslâmî, 1404, s. 167-168.

Mahiyetler hangi anlamda küllî mefhumlardır? Bunu açıklayabilmek için önce ilk cevherler ile ikincil cevherler ya da ilk akledilirler ile ikinci akledilirler arasındaki ilişkinin gösterilmesi gerekir. İslam felsefesinde ontolojik ve epistemolojik bir çerçevede tartışılan böyle bir probleme dair Kara Seyyidî'nin düşünceleri, aynı zamanda, onun zihnî varlık hakkındaki anlayışının ana çerçevesini oluşturacaktır.

İslam felsefesinde, çok genel anlamda söyleyecek olursak, ilk cevherler hüviyet⁶, ikinci cevherler mahiyet⁷ anlamında kullanılır. Tam da bu çerçevede Kara Seyyidî, filozofların zihnî varlığı ispatlamak için getirdikleri delillerden biri olan mahiyetlerin varlığı ve birbirlerinden farklılığının nasıl düşünüleceğine ilişkin olarak onların görüşlerini sunar. Ona göre, filozoflar küllî olmasından dolayı mahiyetlerin varlığının ve birbirlerinden farklılığının ancak dış-dünyada varolan tikel varlıkların varlığıyla ve birbirlerinden farklı olmasıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini ileri sürerler.⁸ Onlar her mümkün varlıkta iki yönün bulunduğunu ifade ederler: varlık ve mahiyet. Mahiyetler, küllidir ve sadece varlık ile ferdiliklerini kazanırlar. Metafiziğin konusu da varlıktır ya da varlık olarak varlıktır. Dolayısıyla varlık asıldır ya da temeldir. Ama mahiyete geldiğimizde ise onun itibarî olduğu söylenebilir. Evrende varolan bütün varlıklar, varlığın farklı düzeylerinden ibarettir. Mahiyet, mümkün varlıklardan yapılan bir soyutlamadır. Bu durumda “varolması mümkün olmayan” veya

⁶ Hüviyet (identity) kavramı genellikle bir nesnenin diğer nesnelere ayırt edilebilir bir şekilde dış dünyada varolması anlamına gelir ve Türkçe’de “kimlik” terimi ile ifade edilir.

⁷ Mahiyet, bir şeyin özü ve neliği anlamına gelir ve çoğunlukla akledilir ya da düşünülür olanı ifade eder.

⁸ Kara Seyyidî'nin açıklamasını daha belirgin hale getirmek için İbn Sina'nın görüşlerine bakmak yeterlidir. Çünkü İbn Sina'nın ontolojisi, bir mahiyetler ontolojisi olarak da görülebilir. Bu ontolojiye göre mahiyetler ya dış dünyada bilfiil mevcuttur ya da dış dünyada varolmak için varlığa gereksinim duyarlar. Buna bağlı olarak, Zeyd gibi özel isimler, hem bilfiil mevcut olan hem de bilfiil mevcut olmayan mahiyetlere işaret etmek için kullanılır. Belirli bir varlık dış dünyada bilfiil mevcut değilse, onun varlığı kavramsal bir varlıktır. Bu mesele İbn Sina'nın metninde şöyle ifade ediliyor: “Şey ya dış dünyada somut olarak ya da vehim ve akılda mevcuttur. Böyle değilse, o, bir şey değildir. ...Bununla birlikte şöyle denilirse: ‘şey mutlak olarak ma’dûm olabilir,’ bu, incelenmesi gereken bir meseledir. Ma’dûm ile dış dünyada somut olarak mevcut olmayan bir şey kastedilirse, bu, mümkün olabilir; çünkü harici şeyler arasında mevcut olmayan (ma’dûm) bir şeyin zihinde varolması mümkündür. Ama bundan başka bir şey kastedilirse, bu, yanlıştır ve onunla ilgili hiçbir bilgi (haber) verilemez. ... Bilgi (el-haber), kesinlikle zihinde ortaya çıkan bir şey hakkındadır. Mutlak yokluk hakkında hiçbir olumlu bilgi verilemez. Eğer onun hakkında olumsuz (bi’s-selb) bilgi verilirse, ona, bir yönüyle, bir varlık verilir. Çünkü ‘o’ sözümler, bir işareti gerektirir ve zihinde hiçbir yönüyle hiçbir sureti olmayan yokluğa işaret, imkânsızdır.” Bkz., İbn Sina, *Metafizik I*, s. 30. Bu metne göre terimler ya dış dünyada bulunan şeylere ya da sadece zihinde bulunan şeylere işaret eder.

“olmaması zorunlu olan”⁹ imkânsız şeylerin (el-mümteniât) varlığından ve mahiyetlerinden sözedilemez; çünkü onların tikel örnekleri yoktur ve aynı zamanda onların hiçbir hakikatinden bahsedilemez. Ama nefiste tasavvur edilen ve dış-dünyada varolmayan¹⁰ ma’dûm şeylerin (el-ma’dûmât) sadece zihinde bulunan varlıklarının ve mahiyetlerinin olduğu söylenebilir.¹¹ Ancak mantıksal olarak ma’dûm şeyler için verilen olumlu hükümlerin kesinlikle doğrulanması yapılamaz. Çünkü olumlu önermelerin hükümlerinin doğruluğu iki şekilde ifade edilebilir. Birinci şekle göre bir önermede yüklem bir varlık durumunu bildirir; ikinci şekle göre yüklem mefhumuna olumsuzluk (es-selb) dahil olur. Yüklemi olumsuz - olumlu önerme (el-mücibetu’s-sâlibetü’l-mahmûm) ikincisine örnek verilebilir. Bu önermede yüklem varlığı konusunda gerçekleşir. Hükme itibar edildiğinde, yüklem, konunun varlığına bağlıdır. Öyle görünüyor ki burada sunulan bilgiler, zihni varlığın ispatlanmasında başvurulan temel bilgiler konumundadır. Özellikle önermeler üzerinden zihni varlık tartışması yapıldığında, bir varlık durumunu bildiren sıfatla (bi-sifatin vücûdiyyetin) hüküm verilen konunun bizzat mevcut olması gerekir. İleride daha geniş olarak açıklanacağı gibi, bir sıfatın bir şeyde varolması, sıfatın mevsufta husûle gelmesi anlamına gelir. Bu anlamda, bir ilke olarak, bir şeyin bir (başka) şeyde husûle gelmesi, ikinci şeyin bizzat varolmasına bağlı olduğunu ifade eder. Yukarıda geçen ikinci şekille ilgili olarak sunulan bilgilerde “selb” teriminin kullanılması, bir şeye olumsuzlukla karşıtı olan olumsuzlukla bir hüküm verilebileceğine işaret eder. Olumsuzun (selb) bizzat bir varlığı (sübût) yoktur. Ancak olumsuzun (el-îcâb) karşıtı olmakla tavsif edilebilir. Bir suret zihinde meydana geldiğinde, onun imkânsız olduğuna hükmederiz, ama suretin zihinde mevcut olması imkânsız değildir. Sadece dış dünyada varolması imkânsızdır. Burada, suretin zihinde mevcut olması bakımından bir hakikati vardır. Ancak böyle bir durum sadece imkansız şeylerle sınırlı da değildir.¹²

Mümkün, ma’dûm ve mümteni gibi mefhumlardan her biri diğerlerinin olumsuzlanmasıyla tanımlanır. Kara Seyyidi, bu kavramlarla ifade edilen varlık

⁹ İbn Sina, *Metafizik I*, s.33.

¹⁰ İbn Sina, *Metafizik I*, s.30.

¹¹ Külli bir bilim olarak metafizik öncelikle zorunlu ve mümkün, sonra cevher ve araz kısımlarına bölünen varlıklarla ilgilidir. Varlıkların cevher ve arazlara bölünmesi mümkün varlıklar için geçerlidir. Çünkü sadece mümkün varlığın bir mahiyeti ve özü olabilir. Burada varlık, mahiyetten tamamen ayrı olarak ele alınır. Mahiyet eşyanın mefhumuna aittir ve bir şeyin sahip olduğu formu betimler. Cevherin varlığı, kendisine değil, kendisinden başka bir varlığa aittir. Bkz. Muhammad Legenhausen, “Ibn Sina’s Arguments Against God’s Being a Substance”, *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, eds. Christian Kanzian, Muhammad legenhausen, Ontos Verlag, 2007 içinde), s. 120-121.

¹² Fahreddin er-Razi, *el-Mebâbisü’l-Meşrûkyye fi ilmi’l-İlâhiyyât ve’t-Tabiiyyât*, thk, Muhammed el-Mu’tasım Billah el-Bağdâdi, Beyrut 1990, c.I, s.130-131.

alanlarından, özellikle, ma'dûm şeylere ilişkin hükümlerin mantıksal açıdan nasıl düşünülmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşarak, kelam ile felsefe arasındaki ilişkiye önem veren kelimcilerin zihnî varlık konusunda yaptıkları eksik ve yanlış değerlendirmeleri düzeltmeye ya da ortadan kaldırmaya çalışır. “Biz”, diyor o, “ma'dûm şeyler hakkında sadece nefsu'l-emrde geçerli olan olumlu hükümler verebiliriz. Bu hükümler ma'dûm şeyler hakkında sadece “umûmî imkân”a (el-*imkân*'l-*'âm*) göre söylenebilir.¹³ Burada ifade edilen “nefs'ul-emr” (bir şeyin kendisi) ile hem kavramsal hem de haricî gerçeklik düzeyine işaret edildiği hatırlanmalıdır. Ontolojik anlamda nefsu'l-emrdeki varlık, zuhur edeceği zihin ya da dış dünyada kendisini gösterir.¹⁴ Dolayısıyla nefsu'l-emrde geçerli olan olumlu hükümler ancak bu çerçevede anlaşılmalıdır. Bundan dolayı madum'a ilişkin hüküm meselesinin umumi imkan kavramı bağlamında düşünülmesi, umumi imkanın ancak fertlerinin varlığıyla mevcut olacağına itibar edilerek ya da fertleri arasında müşterek olduğu kabul edilerek, onun hakkında hüküm verilebileceğine işaret eder.

Kara Seyyidi risalenin giriş kısmında filozofların zihni varlığı ispatlamak için getirdikleri deliller üzerinde durduğu için nefsu'l-emrle ilgili ayrıntılı açıklamayı daha sonraya bırakmıştır. Bununla birlikte nefsu'l-emrle ilgili olarak verilen hükümlerin doğruluğu ve geçerliliğinin zihnî varlık probleminin tartışılmasında ne kadar önemli olduğuna işaret etmekten de geri durmamıştır.

¹³ Kara Seyyidi, madum hakkında ifade edilen bir sözün olumlu ya da olumsuz olarak geçerli olabileceği durum üzerinde durur. Onun bu mesele üzerine dikkat çekmesi Katib Kazvinî ve Cürçânî'nin madum ve imkansızla ilgili önermelerin mantıksal açıdan olumlu ya da olumsuz olarak ifade edilmesine dair yaklaşımına bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. “Olumlama, madûmda geçerli olmaz; çünkü bir şeyin başka bir şey için olumlanması, ikinci şeyin varlığına bağlıdır. Olumlama, madûm şeyler için geçerli olmayınca, onlardan selbin yapılması doğru olur. Dolayısıyla konu, ma'dûm olabilir. O halde basit olumsuz/lama doğru olur; belirsiz olumlama doğru olmaz. Örneğin “Tanrı'nın ortağı/benzeri görücü değildir” önermesi doğrudur. “Tanrı'nın ortağı/benzeri görmez” önermesi doğru değildir. Çünkü birinci önerme görmenin Tanrı'nın ortağından/benzerinden selbedilmesi anlamına gelir. Konu ma'dûm olunca, her mefhumun ondan selbedilmesi doğrudur. İkinci önerme, “görmeme”nin (ademu'l-basar=görmenin yokluğu) Tanrı'nın ortağı/benzerinde sabit olması anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı'nın benzeri bizatihi mevcut olmalıdır ki onda bir şeyin sübutu mümkün olsun. Ama Tanrı'nın benzeri, varlığı imkânsız olandır.” Bkz. Necmeddin b. Ali el-Kazvinî, *Tabrîrî'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fî Şerhu'r-Risâleti'ş-Şemsîyye*, Mısır 1948, s.99; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Haşiye alâ Tabrîrî'l-Kavâidi'l-Mantikiyye*, Mısır 1948, s. 99.

¹⁴ Gazalî sonrası İslam felsefesinde varlık üzerine yapılan tartışmalarda nefsu'l-emr'in nasıl anlaşılacağı meselesi ciddi bir şekilde sorgulanmıştır. Osmanlı düşünürleri tarafından da bu sorun üzerine incelemeler devam ettirilmiştir. Örneğin İbn Kemâl Paşa varlık sorunu çerçevesinde nefsu'l-emr'in anlamına dair yapılan açıklama ve değerlendirmeleri sunmuştur. Bkz. İbn Kemal, *Varlığın Mahiyete Ziyâde Oluşu*, Yayına hazırlayan (Tahkik ve değerlendirme) Mehmet Aydın, İzmir 2007, s.51.

Nefsu'l-emr bir şeyin kendisi anlamına gelir. Bu kavram ile benim bir şeyi düşünmeme ya da farzetmeme bağlı olmaksızın onun haddi zatında var olduğu ifade edilir. Böyle bir varlık ya asıl ya da gölge varlıktır. Dolayısıyla nefsu'l-emr hem dış dünyadaki asli varlığı hem de zihindeki gölge varlığı içermektedir. Bu iki varlık durumuna göre çeşitli hükümler verilebilir ve verilen hükümlerin doğruluğu ya da yanlışlığında nefsu'l-emr daima dikkate alınır. Nefsu'l-emrde geçerli olan olumlu hükümler bazı şeylerle çift yönlü bir ilişkiye, yani lazımlizum ilişkisine sahiptir. Bu hükümler bazı şeyleri gerektirirken, bazı şeyler de sözkonusu olumlu hükümleri gerektirir. Dolayısıyla umumî imkan kavramının gerçekliğinden sözedilebilir ve bu, diğer kavramlardan ayırt edilebilir. İmkansız şeyler tasavvur edilebilir; ama onların gerçekliğinden sözedilemez. Buna göre imkansız alanı, "Tanrı'nın bir eşi/benzeri vardır" hükmünden daha geneldir, ama ma'dûm'dan daha özeldir.¹⁵ Dolayısıyla nefsu'l-emrde geçerli olan olumlu hükümler ya mefhumlara ya da haricî gerçekliğe göre verilir.

Sonuç olarak mümteni şeylerin değil, ma'dûm şeylerin dış dünyada birbirlerinden ayırt edilebilir somut varlıkları mevcut olabilir. Ama ma'dûm şeyler dış dünyada somutlaşmadan önce de birbirlerinden ayırt edilebilir bir varlığa sahiptir. Bu sonuncu varlık, gölge varlık (el-vücûdu'z-zillî) ve zihinde başkalarından ayırt edilebilir bir varlık (et-temeyyüzü'z-zihnî) olarak adlandırılır. Sözkonusu zihnî varlık bizim zihnimizde ve yüce ilkelere (el-mebâdi'u'l-âliye), yani Tanrı ve Faal Akıl'da bulunabilir. Müellifimiz hem insan zihninde hem de yüce ilkelere bulunan soyut bilgi için zihni varlık terimini kullanmaktan kaçınmıyor. Bu düzeyde şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Zihnî varlık insan zihninde varolabiliyorsa nasıl varoluyor ve zihnî varlığın insan zihninde varolmasında yüce ilkelere rolü nedir? Bu soruya verilecek cevap, her şeyden önce, zihin ile dış dünya arasındaki ilişkinin açıklanmasını gerektiriyor.

Zihin ile Dış Dünya Arasındaki İlişki

Kara Seyyidi, filozofları meşgul eden zihin ile dış dünya arasındaki ilişki konusunu, zihnî suretin haricî gerçeklikle ilişkisi, bilgi ile bilinenin özdeşliği, yani düşünce ile varlığın özdeşliğine dair ileri sürülen felsefî görüşler bağlamında ele alıp tartışıyor. Ona göre zihindeki varlığına itibarla, zihinde mevcut olan şey, bir bilgidir. Zihinde mevcut olan şey, kendisine itibarla, bir bilinendir. Bilgi ile bilinen, özleri bakımından, bir ve aynıdır; ama düşünceye konu olması

¹⁵ Zihnî varlığı kabul etmeyenler son derece geniş olan tasavvur alanını haricî varlıkla sınırlamaya çalışırlar. Bundan dolayı onlara göre, "Tanrı'nın benzeri vardır" gibi bir imkânsız sadece zihinde değil, aynı zamanda realitede de olmalıdır. Eğer Tanrı'nın benzeri zihinde mevcut oluyorsa, onun Tanrı'nın benzeri olmasından dolayı dış dünyada da mevcut olması gerekir. Böyle bir düşünce zihinsel varlık düzenini tamamen ortadan kaldırır. Bkz. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Dîn al-Shirâzî)*, State University of New York Press, Albany 1975, s. 217.

bakımından farklı iki şeydir. Dış dünyadaki şeylerin bilgisinde de aynı durum geçerlidir. Dış-dünyanın bilgisi, ancak nefsin dış-dünyaya yönelmesine bağlı olarak kazanılabilir. Nefs, tikel maddî şeylere yöneldiğinde, duyularla algılanan tikel suretler, onda meydana gelir. Algılanan suretlerin her biri kendi objelerine uygundur. Eğer nefis, algılanan suretleri türün fertleriyle ya da yakın veya uzak cinsleriyle karşılaştırır ve onların ferdi özelliklerini ayıklarsa, onların küllî olan tür ve cinslerinin kendisinde ortaya çıkmasına yatkınlık kazanır. Tikel maddî objelerin suretlerinin nefste hâsıl olmasıyla birlikte, onların tür ve cinslerinin bilgisine sahip olma yatkınlığının kazanıldığı bu durum “ilk akledilir” diye adlandırılır. Bu durumun kazanılmasından önce taakkul gerçekleşmez. İlk akledilirler duyusal algılama düzeyinde ortaya çıkar.

Müellifimize göre nefis algılanan suretleri tasavvur edebilme kapasitesine sahiptir. Ancak suretin ortaya çıkması, nefsin, suretin ait olduğu tikel nesneye yönelmesine bağlıdır. Dolayısıyla bütün suretler ya da algılar nefis tarafından meydana getirilirler. Kara Seyyidi, ayrıca, dış-dünyadaki maddî objelerin suretlerinin nefse ma'lûm olmasının ya da nefis tarafından bilinmesinin imkânını araştırır. Ona göre, eğer suretler, tıpkı arazların mahallerinde şekillenmesi gibi, nefiste şekillenmiyor ve husule gelmiyorsa, onların bilinebilirlik (el-ma'lûmiyye) imkânı yoktur. O halde bu bilinebilirlik ancak diğer nefsanî arazlar gibi, şahsî ve arazî olarak meydana gelir. Dolayısıyla sözkonusu bilinebilirlik, belirli bir ferdiliği ve şahsiliği olan bir bilgi, bir nitelik ve bir araz olarak ortaya çıkar. Öyle görünüyor ki bu açıklama, bazı durumlarda, bilginin zihinde ortaya çıkan arzî bir keyfiyet olduğu görüşünü savunan İbn Sina'nın düşüncesini yansıtmaktadır.¹⁶

Bu bilinebilirin nefse ma'lûm olmasının bir başka imkanı daha bulunmaktadır. Kara Seyyidî'ye göre, husule gelme ve şekillenme olmadan da nefiste bilinebilir olan bir şey ortaya çıkabilir. Bu bilinebilirlik, dışarıdan gelerek eklenmeyi, yani bir araz olarak varolmayı (urûzan) ve ferdiliği (taşahhusan) gerektirmeyen bir şekillenmeyle nefse malum ve münkeşif olur. Bir bilgi olarak ortaya çıkan bu bilinebilirlikte ferdilik, cüzilik ve arazilik şüphesi kesinlikle bulunmaz. Aksine kendi küllî saflığını ve asli kategorisini korur.

Düşünürümüz bilinebilirliğin iki imkânından sözetmekle, aynı zamanda nefsin bilgi sahibi olduğu iki varlık düzeyine işaret etmiş olmaktadır. Bunlardan birincisinde nefste ortaya çıkan suretin şahsiliği, arazlığı ve bireyselliği; ikincisinde ise külliliğine dikkat çekilir. Böylece küllilerin zihnî varlık sorunuyla ilişkili olduğu ve bu soruna dahil olduğu görülür. Kara Seyyidi bilginin cüziliği ve külliliğine dair yukarıda yaptığı açıklamayı İslam filozoflarının kategoriler üzerine yazdıkları kitaplarda ortaya koydukları düşüncelere, özellikle cevher kategorisi hakkında verdikleri bilgilere dayandırır. Farabi, *Kitabu'l-Mekûlât*'ında

¹⁶ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s.212.

ferdî cevherlere “ilk cevherler” ve onların küllilerine de “ikinci cevherler” adını verir. Küllî cevherler varolabilmek için ferdî cevherlere muhtaç olduğu gibi ma’kûl olabilmek için de ferdî cevherlere muhtaçlardır.¹⁷ Öyle görünüyor ki Kara Seyyidi kategorilerde, özellikle cevher kategorisinde sunulan bilgiler ışığında zihnî varlık probleminin değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Onun temel sorunu, cevher kavramının Aristoteles, Farabi ve İbn Sina çizgisindeki klasik içeriğinin kavranmasında ortaya çıkar.¹⁸ Burada “cevher’in ne olduğu ve hangi anlamda anlaşılması gerektiği konusunda açıklığa ulaşırsa, zihnî varlık sorunu üzerindeki örtü daha fazla açılacak ve cevher kavramına özel ilgi gösterilmesi bir anlam taşıyacaktır. Kara Seyyidi’ye göre, ferdî cevherlerden elde edilen küllî de bir cevherdir. Buna “insan” mefhumu örnek gösterilebilir. Hemen belirtmek gerekir ki insan mefhumu, ikincil cevherlerden ya da mahiyetten ibarettir. Ahmet, Ali, Veli gibi fertler ilk cevherlerdir. Bu fertler olmasaydı insan mefhumu da olmayacaktı. Dolayısıyla bilgi üzerine yapılan tartışmanın mahiyet, cevher ve araz üzerine yapılan tartışmadan ayrı tutulamayacağı görülmüyor.

Mahiyet, Cevher ve Araz

Kara Seyyidi’nin mahiyet, cevher ve araz hakkında vermiş olduğu bilgiler tamamen İbn Sina’nın görüşlerini yansıtmaktadır. İbn Sina’ya göre, cevher ortak bir cins olarak düşünüldüğü için onun her bir tikel örneği bir mahiyete

¹⁷ Farabi, *Kitab’ul-Mekfîlât*, s. 91-92. Farabi Aristoteles ile Platon’un cevher konusundaki görüşlerine ve bunlar arasında birbirine karşıt bir yoruma izin verecek bir farklılığın olmadığına işaret eder. Ona göre, Aristoteles mantık ve fizikte ortaya koyduğu amaçlar doğrultusunda ferdî cevherlere (eşhâsu’l-cevâhir) öncelik vermiştir. Çünkü fertler duyularımıza daha yakındır ve aynı zamanda bütün mefhumlarımızı onlardan elde ederiz. Ayrıca düşünülen külliler ancak onlarla varolur. Diğer taraftan Platon küllilere ya da küllî cevherlere öncelik vermiştir. Çünkü onun öncelik verdiği külliler değişikliğe uğramayan, yok olmayan ve ebedî olan basit varlıklardır. Bu varlıklar ise metafiziğin ve ilahiyatın bir konusu olarak ele alınmalıdır. Bkz., Farabî, *el-Cem’ beyne Ra’yeyi’l-Hakîmeyn*, yayınlayan, Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut 1968, s.86. Bu eserin Türkçe Tercümesi için bkz., Farabi, *Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev., Mahmut Kaya [Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde], İstanbul 2003, s. 157-158.

¹⁸ İslam Filozoflarının cevher kategorisiyle ilgili açıklamalarının analizi için bkz., Mohsen Javadi, “Aristotle and Farabi on the Definition and Priority of Substance”, *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, eds., Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen, Ontos Verlag, 2007, s.67-77; Shahram Pazouki, “From Aristotle ‘s Ousia to İbn Sina ‘s Jawhar”, *Substance and Attribute Western and Islamic Traditions in Dialogue*, eds., Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen, Ontos Verlag, 2007, s.173-193; Erwin Tegtmeier, “İbn Sina on Substances and Accidents”, *Substance and Attribute Western and Islamic Traditions in Dialogue*, eds., Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen, Ontos Verlag, 2007, s. 229-237.

sahiptir.¹⁹ Dolayısıyla kategoriler, varlığın değil, mahiyetin temel bölümlerini oluşturur. Mahiyeti olan bir şey, cevherdir. “Bir konuda olmayan varlık”, cevherin tanımıdır. Yani cevherin ‘bir konuda mevcut olmadığı’ni ve ‘bir konuya yüklem yapılamayacağı’ni bilmek gerekir. O halde mahiyet cevherle ilişkilidir. Örneğin Zeyd ve Amr’ın bilfiil mevcut olup olmadıklarını bilmese bile, onlar, mahiyetlerinden dolayı cevher olarak düşünüleceklerdir. İbn Sina’nın düşüncesine göre, buradaki cevherlerin mahiyetleri, ikincil cevherlerden değildir. Zeyd ve Amr ilk cevherlerdendir ve onlar, varlıklarından dolayı değil, mahiyetlerinden dolayı cevher kategorisine dahil edilmişlerdir. Sonuç olarak bir şeyin bilfiil varlığı, mahiyetle ilişkilendirilemez. Bir şeyin bilfiil var olup olmamasını onun sebebi belirler, onun mahiyeti değil. Dolayısıyla bir şeyin cevher olup olmamasını ise mahiyet belirler. Bir mahiyet olarak insanlık Zeyd’e aittir ve onun için zorunludur. O halde varlık bir cevher değildir. İbn Sina’ya göre, eğer biz Zeyd’in mevcut olup olmadığını bilmese bile, onun bir insan ve bir cevher olduğunu söyleyebiliriz. Buna rağmen cevher bir varlık tarzı olsaydı, Zeyd’in fiilen mevcut ya da var olduğunu bilmeksizin, onun bir cevher olduğunu söyleyemezdik. Biz Zeyd’in mevcut ya da var olup olmadığına bakmaksızın onu bir cevher olarak adlandırdığımızda, cevherin, varlıkla değil de mahiyetle ilişkili olduğu ortaya çıkar.²⁰

İbn Sina, cevher hakkında yaptığı açıklamada, hem mahiyet hem de “hakikat” terimini birlikte kullanır. Burada hakikat, dış dünyada bilfiil mevcut olmasa bile, bir şeyin özsel bir ‘gerçekliği’nin (hakikat) olduğu anlamına gelir. Bu yönüyle o, genellikle bir şeyin dış görünüşünü değil de özünü (batın) ifade etmek için başvurduğumuz “zât” terimiyle eş anlamlı olarak kullanılır.²¹ Ama öz anlamındaki zat terimi ile mahiyet terimini birbirine karıştırmamak gerekir. Bu hatırlatmadan sonra, İbn Sina ‘bir konuda bulunmamasına’ rağmen, bütün cevherlerin, bilfiil mevcut olması gerektiği şeklinde anlaşılamayacağına özel olarak işaret eder. Ona göre bir şeyin, ferdi bir cisim olarak bilfiil var olup olmadığını bilmese bile, onun bir cevher olduğunu biliriz. Böyle bir şeyin bilfiil varlığının bir konuda olması ya da bir konuda olmamasına dair sorun, onun var olup olmadığını keşfettikten sonra ortaya çıkar. Ama onun bir cevher olmasından kuşku duyulmaz.²²

¹⁹ Bkz. İbn Sina , *Kitabın’-Şifa, Metafizik II*, çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2005, s. 348.

²⁰ Bkz. İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât III*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993, s. 51-52; Muhammad Legenhausen, “Ibn Sina’s Arguments Against God’s Being a Substance”, s.126-127.

²¹ İbn Sina daha açık bir ifadeyle şöyle demektedir: “Her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir”. Bkz., İbn Sina, *Metafizik I*, s. 29.

²² İbn Sina, *Metafizik I*, s.53-55; İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât, İlahiyât III*, s.44-53; Tercümesi için bkz., *İşaretler ve Tenbiller*, çev., Ali Durusoy- Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera

Kara Seyyidi'nin açıklamasına göre, külli bir mefhum ferdi cevherlerden alınmış olsa bile, yine de o, tıpkı insan mefhumu gibi, bir cevherdir. Çünkü o, zihnin dışında mevcut olduğunda "bir konuda bulunmama" (lâ fi mevzû'in) anlamında bir cevherdir.²³ Bu düşüncenin İslam felsefesindeki köklerine gittiğimizde görüyoruz ki, Farabî'ye göre, zihnin dışında mevcut olan ferdi cevherler cevher sayılmaya daha çok layıktır. Çünkü bunlar, varoluş bakımından kendi küllülerinden daha mükemmeldir.²⁴ Öyle ki ilk cevherler mevcut olabilmek için kendi kendilerine yeterlidir ve varoluş konusunda başka bir şey

Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 130-133; Muhammad Legenhausen, "Ibn Sina's Arguments Against God's Being a Substance", s.127-128.

- ²³ Yukarıda Kara Seyyidi'nin cevher hakkında yaptığı değerlendirmeyi daha açık hale getirmek için İbn Sina'nın Tanrı'nın bir cevher olup olamayacağı tartışması bağlamında onun cevherin anlamı konusunda ileri sürdüğü görüşleri sunmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. İbn Sina demektedir ki "bir kimse bize şöyle diyerek itiraz edebilir: Siz İlk Varlık'a (el-Evvel) 'cevher' adını vermeyi reddediyorsunuz ama onun anlamını O'na vermekten kaçınmıyorsunuz; çünkü O, 'bir konuda bulunmayan bir mevcuttur' (mevcudun lâ fi mevzû'in) ve bu, cevherin anlamıdır ki siz bunu O'na bir cins yaptınız.

Bu itiraza şu cevabı veriyoruz: bu, bir cins olarak cevherin anlamı değildir. Aksine cevher, sürekli bir mahiyete sahip olan bir şey anlamına gelir ki bu mahiyetin varlığı, tıpkı bir cisim ve nefis gibi, bir konuda bulunmaz. Cevherden bu anlam kastedilmiyorsa, onun bir cins olarak düşünülmeceğinin delili şudur: "Mevcut" kelimesiyle ifade ettiğimiz şey (el-medlül aleyh) onun bir cins olmasını gerektirmez. Bununla birlikte "mevcut"a eklenen olumsuzluk (yani bir konuda bulunmama), varlığa sadece ayrılık ilişkisini (nisbetün mübâyenetün) ekler. Bu anlamda, varlığın yanında olumlu hiçbir şey söylenemez. O, bizatihi değil, ama sadece başka bir şeye nisbetle bir şey anlamına gelir. O halde "bir konuda bulunmayan mevcut"ta bir zatın mantıksal olarak sahip olabileceği tek anlam, "mevcut"tur ve ondan sonra gelen şey, olumsuz, görelî ve bir şeyin sahip olduğu somut gerçekliğin (hüviyet) dışındadır. Bu şekilde anlaşılan cevherin anlamı bir cins değildir. Sen bu konuyu kesin bir şekilde öğrenmişsin.

Yine sen Mantık'ta öğrenmişsin ki mesela "her A" dediğimizde, onunla kastettiğimiz şey, eğer A'nın A olmaktan başka bir hakikati olsa bile, "A ile nitelenmiş her şey"dir. Bundan dolayı cevherin tanımında "o, bir konuda bulunmayan mevcuttur" dediğimizde, onun anlamı şudur: "O, bir konuda mevcut olmadığını söylediğimiz bir şeydir"- başka bir ifadeyle "bir konuda bulunmayan mevcut" ona yüklem yapılmıştır ve o şeyin kendinde tıpkı insan, taş ve ağaç gibi bir mahiyeti vardır. Bir cins olabilmesi için cevherin benzer tarzda düşünülmesi gerekir. İki arasında büyük bir farkın olması ve cinsin diğerinin değil de sadece birinin olmasının sebebi şudur: Sen varlığı bilinmeyen bir insan şahsı için "o, zorunlu olarak varlığı bir konuda bulunmayan bir şeydir" dersin. Ama "o, zorunlu olarak şu an /şimdi bir konuda bulunmayan bir mevcuttur" diyemezsin. ...biz bu meseleyi Mantık kitaplarında genişçe tartıştık." Bkz. İbn Sina, *Metafizik II*, ed., Muhittin Macit, çev., Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 92-93. Tarafımızdan çeviride bazı değişiklikler yapılmıştır.

- ²⁴ Farabî, *Kitabü'l-Mekûlât*, s. 91.

muhtaç değildir. Çünkü onlar, mevcudiyetleri konusunda, bir konuya asla muhtaç değildirler.²⁵

Farabi'nin görüşlerini takip eden İbn Sina "bizzat mevcut olan varlıkların" (mevcûdât bi'z-zât) cevher olmasının ancak cevherin araza önceliğiyle açıklanabileceğini belirtir. Ona göre, cevherin araza önceliği, cevherin bir konuda bulunmaması anlamına gelir. Çünkü araz, bir konuda bulunan bir şeydir. Külli bir ilim olarak metafizik varlıklarla ilgilidir. Varlıklar önce zorunlu ve mümkün, sonra da cevher ve araz kısımlarına bölünür. Cevher ve araz bölünmesi sadece mümkün varlıklar için geçerlidir. Bunun sebebi mümkün varlıkların bir mahiyetinin ya da nelîğinin olmasındandır. Bu da gösteriyor ki mahiyet varlıkların ya da eşyanın mefhumlarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla cevher, mahiyetle özdeşleştirilebilir. İbn Sina'ya göre, varlık, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçasıdır. Yani varlık, mahiyeti olan şeylerin mefhumuna/kavranmasına dahil edilmemiştir.²⁶

Farabi ve İbn Sina'nın anlayışını sürdüren Kara Seyyidi fertlerden ya da ferdî cevherlerden çıkarılan küllilerin de cevher olduğunu ifade eder. Çünkü onlar da "bir konuda bulunmayan mevcutlar" olması anlamında cevherlerdir. Bununla birlikte, cevherin nefse girmesi ve şekillenmesi sebebiyle şahsî ve arızî bir bilinebilirlik ortaya çıkar. Böyle bir bilinebilirlik, ferdî bir bilgi, ferdî bir nitelik ve ferdî bir araz olarak bir varoluşa sahiptir.

Ortaya çıkan bu suret, ferdî özelliği yanında zihinde bulunan diğer suretler, nitelikler ve duysal algılarla birlikte tasavvur edilir ve ayrıca kendi türünün bireylerine ve yakın ya da uzak cinsine kadar mukayese edilirse, nefis, kendisinde varolan ilim, nefsanî ve duysal nitelik gibi çeşitli durumlarla ilişkili mefhumların ortaya çıkmasına (li feyezân) yatkınlık kazanır ve bu mefhumlar onda ortaya çıkar (yuffizu). Ancak böyle bir tahlil sürecinde, insan mefhumu ile onun fertlerinin tahlil edildiği parçalara (ezcâuhu'-tahlîliyyetu min efrâdihî) ulaşılır. Burada, Kara Seyyidi, öncelikle ferdî cevherlerin incelenmesi gerektiğine dikkat çeker. Bununla birlikte ferdî cevherlerin zihin tarafından kavranabilmesi için onların küllî kavramlarına ihtiyaç duyulur. Bu çerçevede zihin, cins ve fasl gibi külliler ışığında ferdî cevherleri anlaşılır kılar. Aynı zamanda Kara Seyyidi, yaptığı bu açıklamayla, bir şeyin tahlil edilmesiyle onun bilimsel ve kesin bilgisine ulaşılabilmesine işaret eder. Çünkü burada mantıksal açıdan bir tanımın cins ve fasla yapıldığı dolaylı olarak anlatılmaktadır. Tahlil ve tanımın nasıl yapılacağına dair ortaya konan çerçeve cevherin tanımında da belirleyici olmaktadır. İfade edildiği gibi insan mefhumu veya insanın insan olarak mevcut olması cevherin bir örneğidir. Bu türden bir cevher ferdî cevherlere değil, akledilir veya ikincil cevherlere işaret eder. Yani cevherle, bir şeyin bizatihi

²⁵ Farabi, *Kitabn'l-Mekîlât*, s. 92.

²⁶ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâbiyyât III*, s.49; *İşaretler ve Tenbiller*, s. 131.

mevcut olduğu özüne atıfta bulunulmuş olur. Bu yönüyle ikincil cevherler, ferdilerle aynı olmadığı gibi onlardan da tamamen ayrı değildir. Dış-dünyada mevcut ve arazî olan belirli bir şahısta insan mefhumu ve onun zati özellikleri (zâtüyyâti)²⁷ mevcuttur. Ama sözkonusu zati özellikler, insanı dış dünyada somut olarak meydana getiren cüzler (el-eczâu'l-hâriciyyetü'-terkîbiyyetü) konumundadır. Bu yönüyle insan bireylerini dış dünyada meydana getiren cüzler, onlara yüklem yapılamaz, ama aynı zamanda onlar sözkonusu cüzlerden ayrı olarak da bulunmaz. Bu şekilde belirli bir arazî şahsa, insan mefhumu ve onun zati özellikleri, onda mevcut olsalar bile, hamledilemez. Çünkü bu şahsa, ancak onun zihinde hasıl olan mahiyeti ve tahlil edildiği cüzleri hamledilebilir. Burada Kara Seyyidi bize demektedir ki dış dünyada bulunan bir insan ferdi ne sadece somut ve bize görünen yönüyle ne de sadece mefhumu ve zati özellikleri yönüyle ele alınabilecek bir varlıktır. Tahlil sürecinde birbirinden ayrılan iki yön arasında bir ilişki kurulması gerekir. Ama bu ilişkinin nasıl kurulacağı sorusu ortaya çıkar. Kara Seyyidi ferdi varlık karşısında bulunan zihnin, bu varlığı tasavvur ve tahlil etmek suretiyle bizzat onda hasıl olan mahiyet ve tahlil edilen cüzleri üzerinden sözkonusu ilişkinin kurulabileceğini ve bir yargıda bulunulabileceğini ifade eder. Ona göre, bunun dışında sözkonusu varlığın iki yönü arasında ilişki kurmanın ve onunla ilgili bir yargıda bulunmanın başka bir yolu yoktur. Ayrıca dış dünyada mevcut olan belirli bir şahıs için “arazî” nitelemesi yapılabilmektedir. Çünkü “bir konuda mevcut olma” anlamında, araz mefhumu, dış dünyada mevcut olan şahsî hüviyet için söylenebilir. Aynı şekilde bu hüviyetin tahlil edildiği cüzler dış-dünyada mevcut olduklarında, “bir konuda var olma”, yani gerçek tikel bir hüviyette varolma anlamında araz mefhumu onlar için kullanılabilir. Ayrıca “dış-dünyada mevcut olduğunda bir konuda bulunmama” anlamında cevher mefhumu hem bir şahsın somut ve görünen

²⁷ Bizim “zati özellikler” (zâtüyyât) şeklinde ifade ettiğimiz kavram ‘özel varlık, özel unsur, özel kurucu unsur, özel bileşen’ gibi terimlerle de söylenebilir. Metinde geçen sözkonusu terimin daha iyi anlaşılması için İbn Sina’nın açıklamalarına bakmak aydınlatıcı olacaktır. İbn Sina “zâtî” ya da “bizatihi”nin kullanıldığı farklı anlamları verir ve bunlardan özellikle yüklem ve konuya özgü olan iki anlam üzerinde durur. Ona göre bir şey hakkında “o nedir” sorusunu sordüğümüzde ona yüklem yapılan özel bileşeni (zâtî) bizatihi şeklinde ifade ederiz. Bu, o şeyin tanımına dahil edilir. Bundan dolayı ‘özel bileşen’ (zâtî) ile ‘o nedir sorusuna verilen cevap’ arasında hiçbir fark yoktur. Bu anlamda ‘özel bileşenler’ bir şeyin cinsini, cinsinin cinsini, faslı, cinsinin faslı ve tanımını içerir. İkinci anlamda ‘bizatihi’ şu şekilde kullanılır. Bir şey başka bir şeyde meydana geldiğinde (âriz) ve meydana gelen sıfatın (ânz) tanımında ya onun meydana geldiği obje (el-ma’rûz) ya da meydana geldiği objenin konusu veyahut meydana geldiği objenin konusunun cinsi alınır. Bunların tümü özel sıfatlardır (ârizun zâtüyyun) ve ‘o ne ise o’dur’ yoluyla bir şeyde meydana gelen sıfatlardır. Bkz. İbn Sina, *Kitabü’l-Şifâ, II. Analitikler*, çev., Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s.72-73.

varlığını meydana getiren cüzleri hem de bu cüzleri düşünmekle birlikte şahsın kendisi için söylenmesinde bir çelişki ortaya çıkmaz.

Burada cevherin anlamının nasıl anlaşılacağı hakkında çerçevesi çizilen sınırlar içinde onun hangi anlamda haricî varlık ve hangi anlamda zihnî varlık olduğunu belirlemek kolaylaşmaktadır. Cevherin varlığı, sözkonusu arazî şahısla mukayese edildiğinde, haricî varlıktır, çünkü arazın, niteliğin ve bilginin eserleri haricî varlıkta zuhur eder. Bundan dolayı bu eserlerin varolabilmesi için haricî varlığa gerek duyulur. Aynı zamanda sözkonusu eserlerin külliliğinin ortaya çıkarılabilmesi için haricî varlığın bulunması zorunludur.

Cevherin varlığı, belirli bir şahsın somut ve görünen varlığını meydana getiren cüzleriyle mukayese edildiğinde, zihnî varlıktır; çünkü bu cüzlerin eserleri zihnî varlıkta zuhur etmez. Ayrıca zihnî varlık, sözkonusu eserlerin fertlerinden biri değildir. Şahsı meydana getiren cüzlerin eserlerinden hiçbirini zihnî varlıktan çıkarmak doğru değildir.

Cevher ve araz konusunda yukarıda ileri sürülen görüşlerin dışında başka bir anlayışın dile getirilmesini Kara Seyyidi felsefi açıdan imkansız görmektedir. Kabul edilemez görülen anlayışlara şu örnekleri gösterir. Tek bir şahsın, hem cevherin (el-cevheriyye) hem de arazın (el-araziyye) eserlerinin zuhur edeceği bir yer olmasından dolayı, onun hem cevherin hem de arazın bir ferdi olması imkansızdır. Külli mahiyetin, hem cevher hem de araz için külli mahiyet olarak düşünülmesi sorunludur. Özellikle külli mahiyet dış dünyada mevcut olduğunda sorun çıkar. Tek bir varlığın hem cevher hem de araz için ya haricî varlık ya da zihnî varlık olması imkansızdır. İleri sürülebilecek bir başka görüş de şu olabilir: Tek bir varlık, cevher ve arazdan biri için haricî varlık ya da zihnî varlık olabilir. Bu durumda cevher ve arazdan birinin eserleri ya zuhur eder ya da etmez. Böyle bir görüşten de hiçbir sonuç çıkmaz.

Kara Seyyidi zihnî varlık sorununu kendisinden önce gelen Seyyid Şerif Cürçânî ve onun gibi düşünenlerin görüşleri üzerinden tartışır. Bu tartışma, ele alınan sorunun içeriğini geliştirmeye ve daha önceki çabaların ne denli içinden çıkılmaz yollara gittiklerini göstermeye yarar. Yapılan açıklama ve yorumlar, belli sınırlar içinde, sorunun olumlu içeriğini gösterir. Kara Seyyidi tartışmayı özellikle önermelerin doğruluğunun nasıl düşünüleceği üzerinde yoğunlaştırır.

Önerme ve Önermelerin Yapısı

Yukarıdaki açıklamalar önermeler açısından ele alınacak olursa, dış dünyada bilfiil varolan mahiyetler ile bilfiil varolmayan mahiyetlere işaret etmek için özel isimler kullanılır. Dolayısıyla hem dış dünyada hem de zihinde varolan bir şey, bilfiil dış dünyada mevcut olsun ya da olmasın, özel bir varlığa sahiptir. Özel varlığa sahip olan bir şey hakkında önermeler oluşturulabilir. Örneğin “Zeyd bir insandır” ve “Zeyd bir cevherdir” dediğimizde, “insandır” ve “cevherdir” gerçek yüklemelerdir. Zeyd’in dış dünyada bilfiil varolup var

olmadığını bilmesek bile, onun bir cevher olduğunu biliriz. Hatta dış dünyada varolmayan bir şey hakkında doğru ve olumlu bir önerme oluşturabiliriz. “Zeyd bir cevherdir” örneğinde, konunun yani Zeyd’in özel varlığına ya da mahiyetine işaret edilir. İbn Sina “Zeyd gören değildir” şeklindeki olumsuz önerme ile “zeyd görmeyendir” şeklindeki olumlu önerme arasında ayırım yapar. Önceki önerme bir varlığa sahip değilken sonraki bir varlığa sahiptir. “Zeyd görmeyendir” önermesinde yüklem, Zeyd’in ferdi tabiatını, türünü veya cinsini tasvir etmez. Aksine onun dış dünyada mevcut olduğunu bildirir ve buna bağlı olarak onun bir arazını ifade eder. “Zeyd görendir” önermesi dış dünyada ya da zihinde bilfiil bir varoluşunun olup olmadığına bakmaksızın, doğru kabul edilir; çünkü önermede Zeyd’in doğası tasvir edilmekte ve olumlu hüküm verilmektedir.

Bir şey ya dış dünyada ya da zihinde varolmalıdır. Bir başka ifadeyle dış dünyada ya da zihinde var olan şey, bir şey olarak adlandırılır. Buna göre, dış dünyada bilfiil mevcut olan objelerde kesinlik söz konusuyken, sırf zihinde mevcut olan külli kavramlarda belirsizlik söz konusudur. Çünkü zihinde varolan, külli kavramdır ve dış dünyada pek çok örnekte aktüelleşebilir. Dış dünyadaki bir şey ise varlık sayesinde ferdlilik kazanır. Dolayısıyla dış dünyadaki fertler, kesinlik bildirir.²⁸

Mantıkçılar önermeleri olumlu ve olumsuz diye ikiye ayırırlar. Olumlu önerme, yüklemde bildirilenin konuda bulunduğunu; olumsuz önerme ise yüklemde bildirilenin konuda bulunmadığını ifade eden önermedir.²⁹ Önermenin doğruluğu veya yanlışlığı ise önermenin, bildirdiği şeye uygunluğunu veya uygunsuzluğunu ifade eder. Kara Seyyidi dikkatimizi Seyyid Şerif Cürcanî³⁰ ve onun gibi düşününlerin önermelerin doğruluğu konusunda ileri sürdükleri görüşe çeker. Onların görüşlerine yer vermekle, aslında, onların zihni varlığın gerçekliğini kabul etmedikleri imasında bulunur. Buna karşı kendi görüşünü, yani zihni varlığın bir gerçekliği olduğu görüşünü savunmak için onların önermelerin doğruluğu konusunda ileri sürdükleri görüşü tartışır. Onlara göre, olumlu önermenin doğru olması için önermenin konusunun bir tür varlığının

²⁸ Nicholas Rescher, “The Concept of existence in Arabic logic and philosophy”, *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1966, s.72-73; Muhammad Legenhausen, “Ibn Sina’s Arguments Against God’s Being a Substance”, s.136-140.

²⁹ Doğan Özlem, *Mantık*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 117.

³⁰ Cürcanî yüklemi olumsuz-olumlu önermenin basit olumsuz önermeye eşit olduğunu ifade eder. Ona göre olumsuz önerme gibi yüklemi olumsuz-olumlu önermenin doğruluğu konusunun varlığını gerekli kılmaz. Bkz. Seyyid Şerif Cürcanî, *Haşiye ala Şerhi Metâli’l-Envâr*, İstanbul 1303, s. 127. Olumlama ve olumsuzlamanın mevcut fertlerle ilişkili olduğu Cürcanî tarafından dile getirilir. Ayrıntılı açıklama için bkz. Seyyid Şerif Cürcanî, *Haşiye ala Tahriri’l-Kavâidi’l-Mantikiyye*, s.100-101.

olması gereklidir. Bu şekilde anlaşılan bir doğruluk, bizi yüklemi olumsuz-olumlu önermeden kaçınılamayacağı sonucuna götürür. Kolayca görüleceği gibi bu önermeler, basit olumsuz önermelere denktir. Çünkü basit olumsuz önermenin doğru olması için onun konusunun tasavvur edilmesinden önce bir tür varlığının olmasına gerek yoktur. Burada belirtmek gerekir ki ister olumlu ister olumsuz, ister doğru ister yanlış olsun, her önermede sadece konunun tasavvuru zorunludur.

Kara Seyyidi, yukarıda geçtiği gibi, Cürcani ve onunla aynı düşüncede olanların, tasavvurdan önce konunun varlığının gerekli olmadığı şeklindeki görüşünü sunduktan sonra, bu görüşün eleştirisine girişir ve bize yukarıda ifade edilen yüklemi olumsuz-olumlu önermeden kaçınılabilecek yolu gösterir. Ona göre yüklemi olumsuz-olumlu önermenin hakikati şudur: Yüklem konudan selbedildiğinde, yüklem selbedilmesi, konuda gerçekleşir ve bu selb ikinci akledilirlerdendir. İkinci akledilirler, ilk akledilirlerin düşünülmesinden sonra düşünülür ve onlar hariçte var olan şeylerle nitelenmezler. Çünkü hariçte olan şeye, ilk önce, sadece onun tasavvuruyla hüküm verilir. Hariçte olan şey kendi tasavvuruna uygundur (mutâbikan lehu) ve ondan olumlu olarak sözedilir (muhkiyen).

Kara Seyyidî'nin anlattıklarından anlaşılmalıdır ki hariçte, yani dış dünyada varolan şeylerin zihinde ilk kez ortaya çıkan tasavvurları ilk akledilirleri oluşturmaktadır. Ancak zihinde bir varlığının bulunması durumunda, zihinde varolan bir şey ikinci akledilir olarak nitelenebilir. Bundan dolayı zihinde varolan şey hakkında hüküm verilirken onun ikinci kere ortaya çıkan tasavvuruna ihtiyaç duyulur. İkinci tasavvur, bir hüküm verildiğinde, konunun bir tür varlığı konumunda bulunur. Aynı şekilde hükme itibar edildiğinde, ilk tasavvur, konunun bir tür varlığından ibarettir. Olumlu önermelerin doğruluğu konunun varlığını gerektirir. Çünkü bir şeyin [başka] bir şeyde varolması, ikinci şeyin varlığına bağlıdır. Kara Seyyidi burada filozof ve kelamcılar tarafından kullanılan bir ilke olarak bu ifadeye başvurmakla eleştirisine temel oluşturur. Bu ilkeye göre olumlu önermelerde yüklem konusunda gerçekleşmesi, bizzat konunun varlığına bağlıdır. Olumsuz önermelere gelince, bunların doğruluğu, hükme itibar edilmesi halinde, konunun varlığını gerektirmez. Çünkü olumsuz önermeler, konularının olumsuzlanmasıyla doğrulanabilirler. Oysa olumlu önermede konu, yüklemle nitelenmenin gerçekleştiği taraftır.

Müellifimiz olumlu ve olumsuz önermelere dair sahip olduğu görüş açısından yüklemi olumsuz-olumlu önermeler ile basit olumsuz önermenin birbirlerine denk görülmesini eleştirir ve bu anlayışın kendi görüşüyle uyumlu olmadığını göstermeye çalışır. Öncelikle eleştiriye konu olan iki önerme tipiyle ilgili değerlendirmelerde bulunur. Ona göre yüklemi olumsuz-olumlu önermenin muhtevasının bir tahakkuku, yani gerçekte bir varlığı bulunmayabilir (lâ yetehakkaku). Ayrıca bu önermenin hükmüne uygun olan bir sey (mutâbak)

dış dünyada da yoktur. Dış dünyada hükme karşılık gelen bir şey olmadığı için konu selble nitelenmez. Ya da zihinde bulunmayan ve tasavvur edilmeyen bir şey selble nitelenmez. Basit olumsuz önermeye gelince, onun da içeriği tahakkuk etmeyebilir. Aynı şekilde bu önermenin hükmü, yukarıda ifade edilen iki nitelenmeden hiçbiriyle uyuzmaz. Ancak içeriğin gerçekleşmesi ve hükmün uygunluğunun ileri sürülebilmesi için şu söylenebilir: Basit olumsuz önermenin konusunun sırf yokluk (ma'dûman mahzan) olması gerekir. O halde diyoruz ki iki önerme tipi tahakkuk, doğruluk ve yanlışlık bakımından birbirine nasıl eşit olabilir?

Kara Seyyidi bu soruya cevap verirken önermelerdeki nisbetlerin düşünülmesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre hiçbir önerme, haddi zatında bir şeyin başka bir şeyle sırf ilişkili (merbûtan) olmasıyla ya da ondan nefyedilmesiyle oluşturulamaz. Aksine bu ilişkinin (el-irtibât) düşünülmesi ve onun olumlanarak ya da olumsuzlanarak tasdik edilmesi gerekir. Bu olumlama ya da olumsuzlama doğru (sıdkan) ya da yanlış (kızben) olabilir. Bir önerme ancak bu şekilde oluşturulabilir. Bu açıklamaya göre, Kara Seyyidi'nin 'önermelerdeki nisbetlerin düşünülmesi' ifadesini yukarıda geçen 'hükme itibar edilmesi halinde' ifadesiyle birlikte düşündüğümüzde, bir önermenin aynı zamanda bir hükümden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Ama hüküm, sırf bir ilişki ya da nisbet değildir. Zihin, konu ve yüklemi sadece ilişkilendirmekle kalmaz, aynı zamanda iki kavramı (tasavvur) da düşünür. Ancak böyle bir düşünme fiiliyle birlikte bir ilişki ve hükümden bahsedilebilir. İki kavram, yani konu ile yüklem arasında ilişki kurulduğunda, bu ilişkinin varlığı ya kabul edilir ya da edilmez. Bu şekilde olumlu ya da olumsuz önerme oluşturulabilir. Hükümde tasavvurun bulunmasından dolayı, hüküm bir taraftan dış dünyayı temsil ederken, diğer taraftan zihnin bir fiili, yani tasdik olarak ortaya çıkar. O halde tasavvur ve tasdikten ibaret olan bir önermenin başka bir önerme ya da önermelerle ilişkisini nasıl düşüneceğiz?

Önermeler Arası İlişkiler

Kara Seyyidi önermeler arasındaki ilişkinin nasıl düşünülmesi gerektiği üzerinde de durur. Bir hüküm ya da tasdik olarak ortaya çıkan bir önermenin başka bir önermeyle ilişkisi (nisbet) ya önermenin içeriğinin tahakkukuna ya da hükmünün uygunluğuna (mutâbakat) göre tasavvur edilecektir. İçeriklerinin tahakkukuna itibar edilmesiyle birlikte önermeler arasındaki ilişkilerin düşünülmesinden hareketle bu ilişkilerin onların içeriklerinin tahakkukları arasında olması gerekmez. Bu son cümleyi daha açık bir şekilde şöyle ifade edebiliriz. İçeriklerinin tahakkuku göz önüne getirilerek önermeler arasındaki ilişkiler düşünülebilir. Ama bu ilişkilerin, önermelerin içeriklerinin tahakkukları arasında olması gerektiği şeklinde bir sonuç çıkarılamaz. Benzer bir düşünme biçimi, önerme ile içerik arasında ortaya çıkmaktadır. Öyle ki bir önermenin taraflarını, yani konu ve yüklemi düşünmeksizin ve bir hüküm vermeksizin,

önermenin içeriği ile hükmüne uygun düşen bir şeyin tahakkuku olabilir. Aynı şekilde önermenin içeriğinin tahakkuku olmaksızın bir önerme oluşturulabilir. Bu açıklamalar, bize, zihnî varlığın “nefsü'l-emrdeki varlık”tan daha genel olduğunu gösterir. Bir kişi tarafından inanılmış olsa bile, inanılan yanlış önermelerin varlığı zihnî varlığın genelliğini açığa çıkarır. Çünkü inanılan yanlış önermelerin olgusal içerikleri, nefsu'l-emrde tahakkuk etmemesine rağmen, zihinde tahakkuk eder. Öyle görünüyor ki bu tür önermeler olgusal bir içerik taşımamakta, bize gerçek dünya hakkında bir şeyler iletmemektedir; kısacası gerçeklikle uyuşmamaktadır.³¹

Doğru ve yanlış olma, aslında, önermenin gerçeklikle ilişkisinde ortaya çıkar. Doğruluk ya da yanlışlık bu bağlantıda varlık kazanır. Doğruluk dil ile dünya arasındaki uygunluk ilişkisi olarak anlaşılır. Genel anlamda doğruluk, bir ifadenin hakkında olduğu şeye uygunluğudur.³² Kara Seyyidi, bir önerme ile onun olgusal içeriğini dikkate alarak, bir hüküm verilebilmesi ya da bir tasdikın olabilmesi için dış dünyadaki somut bir varlığın (el-vücûdu'l-aynî) olması gerektiğine işaret eder. Ona göre, aynı zamanda, tasdikteki somut varlık, hükmü veren ya da tasdik eden özne için zihnî varlıktır. Benzer bir durum, bir önerme ister olumlu ister olumsuz olsun, tasavvur eden özne için tasavvurlara gerek duyulmasında da geçerlidir.

Doğruluk Kuramı: Önermenin Doğruluğu ve Yanlışlığı

Doğruluk ve yanlışlık hükmün esas özelliklerinden biridir. Doğru veya yanlış olan bir önerme bir hükümdür. Dolayısıyla bir olumlama veya olumsuzlamadan ibaret olan hüküm, ya doğrudur ya yanlıştır. Bu yönüyle doğruluğun hükümlere ilişkin olması gerekir. Bununla birlikte, sonuçta, doğruluğun şeylerin durumuna, yani varolana dayanmak zorunda olduğu kabul edilmelidir. Varolanı olduğu gibi dile getiren ve düşünen kimse doğruluğa sahip demektir.³³

Kara Seyyidi önermelerin doğruluğu sorununu açıklığa kavuşturmak için bazı sorular sorar. Sorulardan biri şudur: önermelerin doğruluğu denilince ne anlaşılır ya da ne anlaşılmalıdır? Bu sorunun cevabı, önermenin doğruluğunun iki görüş ya da kuram içinde sunulabileceği yönündedir. Burada hemen belirtmek gerekir ki Kara Seyyidi'nin doğruluk anlayışı sadece bilgilere ya da önermelere değil, aynı zamanda varlığa ya da varolana ilişkin doğruluk veya hakikat sorununu tartışmayı içerir. Zihnî varlık meselesinde doğruluk konusu hem epistemolojik hem ontolojik bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Böyle bir bakış açısının doğal sonucu ise bilginin ontolojik temelleri ile birlikte soruşturulmasıdır. Doğruluk ile gerçeklik arasında bir ayırım yapmak gerekirse,

³¹ Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, Ankara 2003, s.90.

³² Harun Tepe, *a.g.e.*, s.78; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s.103-104.

³³ Harun Tepe, *a.g.e.*, s.45-46.

kabaca, doğruluk bilgilere ya da önermelere; gerçeklik ise bilenden, bilinçten bağımsız olarak varolan şeylere ilişkin bir özelliktir. Doğruluk, varlığını varolana ilişkin bildirimde bulunan bir özneye muhtaçtır.³⁴

Müellifimize göre, bir önermenin doğruluğundan (sıdk) iki şekilde sözedilebilir: Birincisi önermenin muhtevasının nefsu'l-emrde gerçek ve doğru olmasıdır. İkincisi önermenin hükmünün nefsu'l-emr'e değil, nefsu'l-emrdeki şeye uygun olmasıdır. Bu açıklamaya göre, denebilir ki, Kara Seyyidi bir önermenin doğruluk koşullarını nefsu'l-emr ve uygunluk terimlerine başvurarak açıklamayı kendisine amaç edinir. Özellikle Cürcânî'nin doğruluk konusundaki açıklamalarına yönelttiği eleştirisini daha sağlam bir temele oturtmaya çalışır. Doğruluk koşulunu açıklarken kullandığı nefsu'l-emr ve uygunluğun nasıl anlaşılacağı üzerinde durur. Nefsu'l-emr'in anlamı nedir? Nefsu'l-emr, bir şeyin bizzat kendisidir (haddü zâti's-şey'). Bir şeyin kendisi (zâtu's-şey') ancak varlıkla (el-vücûd) bir şeyin kendisi olur. Varlık, haricî ve zihnî varlıkla sınırlandırıldığında, nefsu'l-emrde varolan şey (el-mevcûd) haricî varolan ve zihnî varolan şeyle sınırlandırılmayı gerektirir. Bu problemin tam olarak anlaşılabilmesi için nefsu'l-emrdeki şey ifadesinde geçen şey kelimesine özel önem verilmesi gerekir. Çünkü doğruluk, aynı zamanda hükmün uygunluğuyla da ilgilidir.

Uygunluğun (mutâbakat) anlamı nedir? Özellikle nefsu'l-emrdeki şeye uygunluk ne anlama gelmektedir? Nefsu'l-emrdeki şeye uygunluk, bir önermenin hükmünün, konunun bizzat kendisinde yüklem varolmasına veya yüklem ondan nefyedilmesine uygunluğundan ibarettir. İster olumlu, ister olumsuz olsun, bir önermenin muhtevastı, yüklem konuya izafe edilmesinin temelidir. Belki de, tam olarak söylemek gerekirse, yüklem konuya izafe edilmesi, iki tarafın birleşmesi ve ayrılmasıdır.

Kara Seyyidi önermenin doğruluğundan ancak iki şekilde sözedilebileceğini ileri sürer. Birincisi önermenin muhtevasının nefsu'l-emrde bir gerçekliğinin olması (tahakkuk) gerekir. İkincisi bir önermenin hükmünün nefsu'l-emre değil, nefsu'l-emrdeki şeye uygun olmasıdır (mutâbakat). Bu açıklamadan anlaşılıyor ki önermenin doğruluğu ilk önce nefsu'l-emrde, yani bir şeyin kendisiyle kastedilen şeyde bir varlığı olmalıdır. İkinci olarak önermenin hükmünün bir şeyin kendisinin varoluşuyla uyumu gerekir. Burada belirtmek gerekir ki nefsu'l-emrin, yani bir şeyin kendisinin sadece düşüncede değil, aynı zamanda olgusalda da bir varoluşa sahip olduğu görülmektedir. Tekrar ifade edecek olursak, nefsu'l-emrdeki şeye uygunluk, önermenin hükmünün konunun bizzat kendisindeki şeye uygunluğundan ibarettir. Bu uygunluk nasıl ortaya çıkmaktadır? Şöyle ki, uygunluk, yüklem konunun kendisinde varolması (sübût) ya da ondan nefyedilmesiyle kurulur.

³⁴ Harun Tepe, *a.g.e.*, s.21.

Yukarıda önermenin muhtevası ya da olgusal içeriğinden sözedilmişti. Kara Seyyidi önermenin muhtevası ile ne kastettiğini açıkça şöyle ifade eder. İster olumlu ister olumsuz olsun, bir önermenin muhtevası, yüklem konuya izafe edilmesinin temelidir (mebde⁷). Belki de bütünüyle yüklem konuya izafe edilmesi, konu ve yüklem birleşmesi ya da ayrılmasından ibarettir. Öyleyse sorulması gereken soru şudur: Yüklemler-olumlu önermelerin muhtevasının nefsu'l-emrde bir tahakkuku ya da bir gerçekliği var mıdır? Varsa bunu nasıl anlamalıyız? Bu soruya cevap olarak Kara Seyyidi demektedir ki sözkonusu önermenin muhtevasının nefsu'l-emrde bir tahakkuku vardır. Bu tahakkuk yüklem konuda varolması ve konunun nefsu'l-emrde, yani konunun zatında, yüklem ilkesiyle (mebde'i mahmûlihâ) ittisafı veya birleşmesi anlamına gelir. Burada ifade edilen "nefsu'l-emr" terimi ile "konunun bizzat kendisi"nin kastedildiğine dikkat etmek gerekir. Çünkü konunun yüklemle vasıflanması veya birleşmesi konunun bizzat kendisinin varolmasını gerektirir. Konunun bizzat kendisi olmadan yüklem konuyla ilişkisinden sözedilemez. Burada yüklem veya yüklem ilkesi ya haricî, ya zihnî bir mevcut veyahut sırf ma'dûm olabilir. Kara Seyyidi bu son açıklamasıyla, yukarıda geçen "yüklem ilkesi"nin ya haricî bir mevcut ya zihnî bir mevcut veya sırf ma'dûm olabileceği anlamına geldiğini belirtir. Ona göre ya haricî varlıkla ya da zihnî varlıkla konunun kendisi bir zat olabilir.

Eğer haricî varlıkla bir zat olunuyorsa, konu, mahiyetin zorunlu/ayrılmaz unsurlarıyla (levâzımı'l-mahiyye) ve kendisine eklenen arazlarla tavsif edilir. Bir başka ifadeyle, konu, dış dünyada mevcut olduğunda mahiyetin ayrılmaz unsurlarıyla ve çeşitli araz ya da sıfatlarla nitelenir. Burada hangi varoluş tarzında olursa olsun, varoluşu nazar-ı itibara alındığında ve nefsu'l-emrdeki bu varoluş özelliğine göre arız olan arazlarla birlikte düşünüldüğünde, mahiyetin kendisi, kendisinden ayrılmayan unsurları gerektirir. Mahiyetin nefsu'l-emrde varolması, onun dış dünyada mevcut olan bir konunun bizzat kendisinde varolması anlamına gelir. Dış dünyada varolan konu hakkında ifade edilen önermelerin içeriklerinin bizzat konunun kendisinde bir gerçekliği vardır. Önermeler ile konu üzerinde hüküm verildiğinde, hükmün konunun bizzat kendisinde varolan şeye uygunluğundan dolayı önerme doğrudur. Açıkça görülmektedir ki burada önermenin doğruluğu ve hükmünün uygunluğu ancak önermenin konusunun dış dünyada bulunması durumunda sözkonusu edilebilir.

Dış dünyada bulunan bir konunun zihindeki varlığı hakkında ileri sürülen önermelerin doğruluğu ve hükümlerinin uygunluğu meselesi ayrı bir sorun oluşturur. Kara Seyyidi bu tür önermelerin doğruluğu ve hükmünün uygunluğu konusunu da soruşturur. Ona göre, böyle bir konunun zihindeki varlığı dış dünyadaki varlığından ayrı bir özellik arzeder. Zihinde varolma özelliğine itibar edildiğinde, konu, kendisine arız olan şeylerle ya da sıfatlarla nitelenmez. Ayrıca zihinde hasıl olan bu varlık hakkında oluşturulan önermelerin içeriklerinin bir gerçekliği yoktur. Bundan dolayı zihinde hasıl olan konu hakkında bir hüküm

verildiğinde, hükmün, konunun bizzat kendisinde varolan şeye uygunluğunun bulunmamasından dolayı önerme yanlışdır. Ama konu, sözkonusu önermelerin içeriklerinin zihinde varolan özelliğiyle tavsif edilebilir. Şöyle ki bu içerikler zihinde bulduklarında onlar zihinle özdeş hale gelirler ve bu şekilde konu zihinle tavsif edilir.

Eğer konunun zâtı, zihni varlık yoluyla, bir zat oluyorsa, bir başka ifadeyle konunun harici varlığı olmayıp sadece zihni varlığı varsa, o da nefsu'l-emrde, yani zihinde mevcut olan konunun kendi zatında, bu varolma hususiyetine göre, kendisine arız olan şeylerle, yani sıfatlarla ve mahiyetinin ayrılmaz unsurlarıyla tavsif edilir. Bu konu hakkında oluşturulan önermelerin içeriklerinin onun bizzat kendisinde bir gerçekliği bulunur. Sözkonusu önermelerle konu hakkında hükümler verildiğinde önerme doğrudur ve konu dış dünyada varolma özelliğine göre kendisine arız olan şeylerle veya sıfatlarla değil, ama onun zihinde varolma özelliğiyle, yani sadece zihinde bulunan içeriğiyle tavsif edilir.

Kara Seyyidi bu konuyla ilgili olarak şunu ifade eder ki bir mefhum, 'özel bir varlıkla' (bi-vücûdin mahsûsin) nitelenmiş bir şeye nisbet edildiğinde, önermenin içeriği tahakkuk eder. Bu içerikle konu üzerinde olumlu hüküm verildiğinde, hükmün, konunun zatındaki şeye uygun olması sebebiyle önerme doğru olur. Ancak burada uygunluğun, konunun özel varlığıyla yakından ilişkili olduğunu dikkatten kaçırmamak gerekir. Olumsuz (selb) olarak hüküm verildiğinde, önerme, yanlış olur.

Bir mefhum kendisine ait olmayan bir konuya ya da bir varlığı olmaksızın varolan bir konuya nisbet edildiğinde, önermenin içeriği tahakkuk etmez. Konunun bir sıfatla nitelenebilmesi için onun bir varlığı olmalıdır. Eğer konunun bir varlığı yoksa önermenin içeriğinin de bir gerçekliği bulunmaz. Bundan dolayı, konu hakkında olumsuz hüküm verildiğinde, önerme doğru olur. Olumlu hüküm verilirse, önerme yanlıştır.

Yukarıda anlatılanların daha iyi anlaşılması için "yazıcı" (kâtib) ve "külli" mefhumlarının nispetlerine bakmak yeterli olacaktır. Bu mefhumlar, bir insan ferdi olan Ali'ye şu şekilde nisbet edilirler: 1. Ali yazıcıdır. 2. Ali küllidir. "Yazıcı" mefhumu dış dünyada bulunan bir insan ferdine, yani Ali'ye nisbet edildiğinde, bu önermenin içeriği Ali'nin kendisinde tahakkuk eder. Birinci önermeyle hüküm verildiğinde, önerme olumsuz olarak değil, olumlu olarak doğru olur. İkinci önermeyle bir hüküm verildiğinde, önerme, olumlu olarak değil, olumsuz olarak doğru olur.

İnsan mefhumu zihinde tahakkuk ettiğinde, tahakkukun, yukarıda doğruluk ve yanlışlık hakkında yapılan açıklamaların tersi bir duruma sahip olduğu ortaya çıkar. Olumsuz önermenin içeriğinin tahakkuku, konuya ait

yüklemnin nefsu'l-emrdeki sübutunun yine bu konudan kaldırılmasından ibarettir.

O halde olumsuz önermenin içeriğinin tahakkuku şu anlama gelir: Olumlu önermenin içeriğinin, yani dış dünyada varolan bir nispetin tahakkukunun, yukarıda ifade edildiği gibi, özel varlığa sahip olan konudan nefyedilmesidir. Bir başka deyişle, Kara Seyyidi, olumsuz önermenin tahakkukunun, olumlu önermenin tahakkukunun nefyedilmesi olduğunu ifade eder. Burada olumlu önermenin konusunun 'özel bir varoluşa' sahip olduğunu belirtmek gerekir. Ancak olumsuzlama da konunun özel bir varlığa, yani zihnî varlığa sahip olmasıyla yapılabilir. Böyle bir olumsuzlama ne anlama gelir? Söz konusu olumsuzlama, bir yönüyle, konunun yokluğuyla sonuçlanabilir. Yani konunun yokluğu ile bir sıfatla nitelediğimiz taraf ya da konu ortadan kalkar. Bir başka yönüyle, olumsuzlama, ittisafın tarafı olsa bile, konunun sıfatla ittisafının nefyedilmesiyle neticelenebilir. Yani, diyor Kara Seyyidi, konunun zatı, iki varlık tarzından birinin özelliğiyle mevcuttur, ama başka bir konuda onunla muttasıf olabilir.

Bu açıklamaya göre, her önermenin içeriğinin tahakkukunda, sözkonusu içeriğin tahakkuk ettiği taraf önemlidir. Aynı şekilde, önermenin doğruluğunda da hükmün uygunluğuna itibar edilmesi gerekir. Ama burada, hükmün, nitelenenin tapıldığı tarafta varolan şeye uygunluğu aranmalıdır. Yüklemin olumsuz-olumlu önermenin içeriğinin nefsu'l-emrde tahakkuk etmesi, basit olumsuz önermenin konusunun, yüklemnin selbiyle nitelenmesinden ibarettir. Basit olumsuz önermenin konusunda, selbin gerçekleşebilmesi için bu konunun tasavvur edilmesi gerekir. Ancak bundan sonra nefsu'l-emrde, yani konunun zatında yüklem selbedilebilir. Yüklemin selbedilmesi özellikle konunun kendisinde meydana geleceği için konunun öncelikli olarak tasavvur edilmesi zorunludur. Ancak bu şekilde, konunun, yüklemnin selbedilmesiyle nitelenebileceği söylenebilir. Buna bağlı olarak konunun bizzat kendi varlığı düşünülebilir. Çünkü burada ifade edilen selb, ikinci akledilirlerdendir. Hemen belirtmek gerekir ki ikinci akledilirler, tasavvur edilmiş mefhumlar olması bakımından tasavvur edilmiş mefhumların doğalarına eklenirler.

Şartlı önermelere gelince onların içeriklerinin nefsu'l-emrdeki tahakkuku, yukarıda ifade edilenlerle karşılaştırılabilir. Şöyle ki: Tâli'nin mukaddemle ittisali ancak mukaddemin varlığıyla gerçekleşir. Bunlardan birinin diğerinden ayrılmasının içeriği ise ya her ikisinde ya da birinde tahakkuk eder.

Açıkça görülmektedir ki, bir önermenin hükmünün nefsu'l-emrdeki şeye uygunluğu, zihinde varolan bir nispetin ifade edilebilir olan bir nispetle (en-nisbetü'l-mahkiyyetu) uyuşması anlamına gelir. Bu açıklamada yer alan "ifade edilebilir nisbet" konunun zatında yüklemnin bilfiil var olması demektir. Ancak sözkonusu nisbet nefsu'l-emrde ortaya çıkar. Yani konunun bizatihi bir varlığının olması gerekir. Kendisinde bir varlık yoksa konunun varlığından

bahsedilemez. Dolayısıyla bu ilişkide taklit eden ve taklit edilen veya ifade eden ve ifade edilen yönler bulunur. Taklit eden ya da ifade eden zihindir; taklit edilen ya da ifade edilen ise bir konudur. Ancak bu ilişki biçiminde konu, nitelik bakımından, yani olumlu ya da olumsuz olarak yükleme vasıflanmanın tarafı olur. Aynı zamanda belirtmek gerekir ki konunun bu biçimde tavsif edilmesi onun hem haricî nisbet hem nefsu'l-emrdeki nisbet olarak adlandırılmasını mümkün kılar.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Kara Seyyidi, tasavvur edebilme ihtimalinin ancak uygunlukla ortaya çıktığını ifade eder. Çünkü ona göre, tasdikle ilişkili olan uygunluk, suretin, ait olduğu suretliye ya da objeye uygunluğu değildir, aksine nitelik bakımından, yani olumlu ya da olumsuz olması bakımından suretin objesine uygunluğudur. O halde tasdikte ortaya çıkan zihni nisbet, haricî nisbeti yansıtır, taklit eder ya da ifade eder (hâkiyetun). Bundan dolayı zihni nisbetin haricî nisbete uygun olması zorunludur. Bir başka ifadeyle zihni nisbetin, haricî nisbete mutabakatının olmadığı söylenemez. Ne var ki ifade eden ve ifade edilenden, yani, zihni nisbet ve haricî nisbetten her birinin iki niteliği bulunur. Her ikisi bu iki nitelikte birleşebilir ya da ayrılabilir. Eğer birincisi (ifade eden) ikincisiyle (ifade edilen) nitelik bakımından, yani olumlu ve olumsuz olmak bakımından uyuşursa, tasdik haricî nisbete uygundur. Uyuşma yoksa tasdik haricî nisbete mutabık değildir.

Tasavvurda bir nitelik çokluğu bulunmadığından, suretin, ait olduğu objesine uygunluğunun olmaması mümkün değildir. Çünkü hiçbir suretin, objesine uygun olmamasından sözedilemez. Hatta tasavvur edilmiş olması bakımından, bir hükümden ibaret olan zihni nisbet, ifade edilene yani haricî nisbete mutabıktır. İfade eden ile ifade edilen arasındaki farklılık, ancak onların nitelikleri bakımından düşünülür. Bu farklılık ya nisbetin kendisinin niteliğinin fiili bir varlığı bulunduğu halde olumsuz olarak hüküm verilirse ya da onun fiili bir varlığı bulunmadığı halde olumlu olarak hüküm verilirse düşünülebilir. Dolayısıyla sözkonusu farklılık ancak bu iki yönden mevcuttur.

Kara Seyyidi yukarıda yaptığı açıklamalarda tasavvur ile tasdikteki uygunluğun nasıl anlaşılacağı üzerinde durmuştu. Orada tasdikteki uygunluğun, suretin, ait olduğu objesine uygunluk olmadığını ifade etmişti. Dolayısıyla onun açıklamalarına göre, suretin ait olduğu objesine uygunsuzluğu konusuna açıklık getirilmesi gerekiyordu. Öyleyse, suretin ait olduğu objesine uygunsuzluğu nasıl ortaya çıkıyor? İleri sürülen bu sorunun cevabı Kara Seyyidi tarafından şu şekilde açıklanıyor: Bir insanın sureti görüldüğünde ortaya çıkan görüntü, gerçekte bir insan değildir. Görüntü ile insan arasında bir uygunsuzluk sözkonusudur. Buradaki uygunsuzluğun sebebi şudur: Görme gücü olan göz, insana özgü olan sureti hiss-i müştereğe veremediğinde, görüntüyle algılandığı ölçüde, suretin cüziliğinden başka bir suret çıkarılır. Bu ikinci suret ise ait olduğu türün hayali bir suretidir. Böyle bir suret, gözlerimizi algılayan obje

üzerine çevirip bakışlarımızı onun üzerinde yoğunlaştırdığımızda, nefsin, hiss-i müşterekte bir suret hasil etme yatkınlığının ve alışkanlığının olmamasına bağlı olarak ortaya çıkar. Gözün görüntüye özgü sureti hiss-i müştereye vermede bir yardımının olmamasından dolayı, göz, ancak kendisinde hasil olan sureti ortaya koymak zorunda kalır. Ne var ki görme gücünde ortaya çıkan bu suret, ne insanın suretidir ne de insandan hasil olmuştur.

Müellifimiz, görüntü ve görüntüden çıkarılan suret arasındaki ilişki çerçevesinde söylediklerini sonuna kadar götürdüğünde, uygunluk teorisi bakımından, hatalı bir sonucun meydana geldiğini ifade eder. Ona göre hata, yukarıdaki ifadelerden de görülebileceği gibi, tasavvurda ve bu tasavvura bağlı olarak “insanın bu sureti şöyledir” şeklinde hüküm vermede ortaya çıkar. Burada bir önermenin muhtevasının tahakkuk ettiği tarafın, yani önermenin konusunun bir gerçekliğinin bulunmadığına dikkat etmek gerekir. Önermenin konusunun bir varlıkla/varoluşla mevcut olmamasından dolayı konunun bir gerçekliği yoktur. Bu da önermenin muhtevasının tahakkuk etmemesi anlamına gelir. Hemen belirtmek gerekir ki bir varlıkla mevcut olan konu, muhtevanın tahakkuk tarafından ibarettir. Konunun bir gerçekliği olmadığı halde, önermede olumlu olarak hüküm verildiğinde, hükmün nefsu'l-emrdeki şeye uygunluğu bulunmaz ve kesinlikle doğru olduğu söylenemez.

Düşünürümüz, risalenin başlangıcında söylediklerini hatırlatıcı bir şekilde demektedir ki hiçbir zihin ve idrak edici güç mevcut olmasa bile, biz kesinlikle “Tanrı'nın bir ortağının olması imkansızdır” ve “İki zıddın birleşmesi muhaldir” önermelerini biliriz. Bu ve benzer önermelerle zihnî varlığa delil getirildiğini ve bu önermelerin gerçek (hakk) ve doğru (sıdk) olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, bu, ancak sözkonusu önermelerin nisbetlerinin haricî nisbetlere uygunluğuyla olabilecektir. Aksi takdirde önermeler gerçek ve doğru olmayacaktır. Zira bir zihin mevcut olmadığında hiçbir mefhum da mevcut olamaz; çünkü mefhumların varlığı zihne bağlıdır. Mefhumlar zihinde hasil olduklarında, kendilerinde sübut bulan şeyle tavsif edilmedikleri gibi varlığın onlara nisbet edilmesiyle de tavsif edilmezler.

Yukarıdaki önermelerin yüklemelerinde olduğu gibi imtina, istihale, imkan ve benzeri kavramlar ikinci akledilirlerdendir. Onlardan kurulu önermelerin içerikleri tahakkuk etmez. Belki de onlardan kurulu hiç bir önerme olumlu da olumsuz da tahakkuk etmez, demek gerekir. O halde bu tür şeylerin hiçbir tahakkuku yoktur. Bu şeylerle ittisaf sadece zihinde gerçekleşir. Bir zihin mevcut değilse, yüklemi sözkonusu şeylerden biri olan bir önermenin içeriği asla tahakkuk etmez. Yukarıda ifade edilen şeylerden oluşan bir önerme, konusunun varlığı zihinde bulunmaksızın tahakkuk ederse, yüklemi olumsuz (sâlibetu'l-mahmûl) olsa bile, olumlusu doğru olmaz; çünkü önermenin konusu dış dünyada ve zihinde nefyedilmiştir. Diğer taraftan olumsuz önerme doğru olur; çünkü bütün mefhumlar ma'dûm'dan olumsuzlanmıştır. Dolayısıyla, yüklemi

olumsuz-olumlu önerme, Kara Seyyidi'ye göre, yukarıda yapılan açıklamalarla ilişkili olarak, basit olumsuz önermeye eşit değildir.

İkinci akledilirlerden ibaret olan kavramlarla kurulan önermelerin doğruluğu ve yanlışlığına dair Kara Seyyidi'nin yukarıda yaptığı açıklama İslam filozoflarının, özellikle de İbn Sina'nın anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü İbn Sinacı anlayışa göre imtina, istihale, imkan ve benzeri mefhumlar ikinci akledilirlerdendir ve bu mefhumlar, aynı zamanda, birer zihni hüküm olmaları bakımından dış dünyada değil, sadece zihinde bulunurlar.

Kara Seyyidi'nin İbn Sinacı anlayışa bağlı kalarak yapmış olduğu açıklama ve değerlendirmeler karşısında, bazıları tarafından imkan ve benzeri mefhumların, mahiyetin zorunlu unsurlarından (levâzimu'l-mahiyye) ibaret olduğu iddiası ileri sürülebilir. Bu iddiaya göre, mahiyetin zorunlu unsurları, eşit ölçüde, hem dış dünyada varolan şeye hem de zihinde varolan şeye eklenilen (el-âriziyye) zorunlu unsurlardır. Sadece zihinde varolan şeye eklenildiği kabul edilirse, onların ikinci akledilirlerden olması gerekir. Kara Seyyidi'ye göre, burada ileri sürülen iddiada yer alan son iki cümlenin birbirleriyle çelişip çelişmediğinin araştırılması lazımdır. Eğer çelişmiyorsa, bu iki cümlenin doğru olduğu nasıl açıklanır?

Müellifimiz son iki cümlede ifade edilen düşüncenin kendisinin sahip olduğu anlayışa bir eleştiri olarak yöneltebileceğini ve bu eleştiride de bir haklılık payının olduğunu belirtir. Bununla birlikte, söylediklerinin, tamamen, varlık ile mahiyet arasındaki ilişki konusuyla ilgili olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bir başka ifadeyle, ona göre, zihni varlık sorunu, varlığın mahiyete nisbet edilmesinin niteliği üzerine yapılan araştırma çerçevesinde ele alınan bir konudur. Sözkonusu nisbette iki taraf, yani varlık ve mahiyet bulunur ve taraflardan her biri kendisine özgü bir özelliğe (haysiyet) sahip olur. Yani taraflardan biri diğerine nisbet edildiğinde nisbetin niteliği ile tarafların özelliği ortaya çıkar. Öyle görünüyor ki Kara Seyyidi burada zihnin, ontolojik bir gerçeklik olarak varolanı mahiyet ve varlığa ayırır. Bu ayırımı yaparken zihin hem mahiyete hem de varlığa bir varoluş özelliği verir. Dolayısıyla varlığın mahiyete nisbet edilmesi dış dünyada değil, tamamen zihinde ve tasavvurdadır. Ayrıca mahiyet dış dünyada varlıktan soyutlanmış olarak bulunmaz.

Müellifimiz dış dünyada mahiyetin varlıkla birlikte bulunduğu anlayışına bağlı kalarak varlık ile mahiyetin birlikteliğinin somut bir mevcudu meydana getirdiğine işaret eder. Ona göre dış dünyada mahiyet varlıkla birlikte bulunduğu, yani mahiyet somut bir şeyin yapısına katıldığında, zihin böyle bir mahiyete, yukarıda olduğu gibi, başka bir özellik verir. Bu özellik şu şekilde verilir: Somut bir nesne algılanır ve ondan mahiyet soyutlanıp çıkarılır. Soyutlanan mahiyet zihinde hasıl olduğunda ve ona varlık nisbet edildiğinde, nisbetin niteliği ile birlikte mahiyetin imkan özelliği ortaya çıkar.

Sözkonusu nisbette imkan, imtina ve istihale gibi mefhumlar, varlığa değil de, mahiyete dayanıyorsa, o zaman mahiyetin mümkün ya da imkansız olduğu ileri sürülebilir. Bu da bizi mahiyetin, varlıktan ayrı olarak, dış dünyada ayrı bir varlığının olduğu sonucuna götürür. Bununla birlikte sözkonusu mefhumların mahiyetten zorunlu olarak ortaya çıkması, onların gayr-ı maddi arazlardan sayılması gerektiği şeklinde anlaşılmasına yol açmamalıdır. Zira gayr-ı maddi arazlar, bilinebilirler ya da bilinemezler, bizzat düşünülmüş olabilir ya da başkalarını düşünmenin bir aleti görülebilir. Ama imkan ya da imkansızlık, yukarıda ifade edildiği gibi, gayr-ı maddi bir araz değildir. Dolayısıyla imkan ya da imkansızlık, mahiyetin mümkün ya da imkansız olan fiili varlığına işaret eder. Oysa İbn Sinacı varlık-mahiyet ayırımında mahiyetin varlığı zihnî varlıktır. Fahreddin er-Razi ve onun gibi düşünenlere göre mahiyetin dış dünyadaki varlığı son derece açıktır.³⁵

Bu aşamada hem dış dünyadaki somut varlığın hem de zihinsel ve kavramsal varlığın, eşit derecede, imkanla ittisafının olup olmayacağı sorulabilir. Kara Seyyidi ise imkanın sadece zihinde ve kavramsal tahlil düzeyinde varlıkla nitelenebileceği anlayışına sahiptir. Buna göre, imkanın, eşit derecede, hem harici varlıkla hem de zihnî varlıkla ittisafından hiçbir biçimde sözedilemez. Ayrıca Kara Seyyidi, baştan beri zihnî varlığın gerçekliğine dair ileri sürdüğü delillerin ona karşı çıkanlara bir temel sunmayacağını düşünür.

Neticede, Kara Seyyidi, kendisine yönelik olarak, haklı olduğunu düşündüğü eleştiri üzerine yaptığı açıklamalarla, aynı zamanda, kendi görüşlerinin Kelamcılarının görüşlerinden ayrıldığını da göstermiş olmaktadır. Varlık ile mahiyet arasındaki ilişki konusu, metafiziğin en önemli meselelerinden biri olması yanında, felsefe ile kelam arasında sürüp gelen bir tartışma alanıdır. Dolayısıyla sözkonusu soru ya da eleştiri, aslında Kara Seyyidi'nin zihnî varlık problemini tartıştığı zeminin kelamcılarının bu probleme dair olumlu ve olumsuz yaklaşımlarına karşı korunması ve savunulmasına hizmet etmiştir. Öyle görünüyor ki, zihnî varlığı kabul etmeyenlere karşı zihnî varlığın savunulması ile birlikte bazı kelamcılarının, özellikle Fahreddin er-Razi ve onun görüşlerini takip eden kelamcılarının zihnî varlığa dair kabul ve ret yaklaşımlarının yol açtığı belirsizliğin ortadan kaldırılması ve İbn Sina geleneğinde anlaşıldığı biçimiyle zihnî varlığın açık-seçikliğe kavuşturularak anlaşılır kılınması hedefi güdülmüştür.

Sonuç

Kara Seyyidi, üzerinde çalıştığımız risalesinde, kavramsal düzey ile dış gerçeklik arasında ayırım yaparak zihnî varlığa dair görüşlerini bu ayırıma dayandırmıştır. Onun açıklamalarından anlamaktayız ki bu iki varlık düzeyinin

³⁵ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009, s. 224, 225, 330, 337.

birbirine karıştırılması kelamcılarının zihnî varlığa ilişkin yaklaşımlarının olumsuz olmasında belirleyici olmuştur. Kelamcılar varlığın sadece dış dünyadaki varlıktan ibaret olduğunu ve insan zihninin bu varlığın dışında bir başka varlık alanını, yani zihnî varlık alanını yaratamayacağını ileri sürerler. Zihnî varlığın kabul edilmemesine bağlı olarak ikinci akledilirlerden kurulan önermelerde konuların bir varlığının olduğundan söz edilemeyeceğini söylerler. Bununla birlikte, özellikle, yüklemde olumsuzluk anlamı bulunan olumlu önermeleri basit olumsuz önermelere denk görürler. Bütün bu iddialar ve itirazlar karşısında, Kara Seyyidi'nin Zihnî Varlık risalesinde açıkça ifade edilmeyen ama sezilen amaç, zihnî varlığın felsefi açıdan açık-seçik olan anlamının, kelamcılar tarafından belirsizleştirilerek reddedilebilecek bir duruma düşürülmesinden kurtarmaktır. Kara Seyyidi, Osmanlı Devletinin yükselme döneminde, İslam felsefesinin merkezî konularından biri olan zihnî varlık problemini felsefi açıdan açık seçikliğe kavuşturmakla meşgul olmuştur.

Zihni varlık, insanın irade ve tercihine bağlı olarak zihinde ortaya çıkan bir varlıktır. İnsan, zihnini dış dünyadaki varlıklara yönelttiğinde, onların küllî mefhumlarını oluşturabilir. Bu küllî mefhumlar aynı zamanda eşyanın mahiyetlerine karşılık gelirler. Ne var ki küllî bir mefhum olarak mahiyetlerin dış dünyada bağımsız varlıkları yoktur. Küllî olan mahiyetlerin birbirlerinden farklı oldukları da ancak onların dış dünyadaki somut varlıklarından hareketle söylenebilir. Mahiyetler maddelerinden soyutlanmış olan akledilir suretlerdir; dolayısıyla maddeleriyle birlikte düşünülecek olurlarsa, onların somut varlıklarda buldukları ya da somut varoluşlarının olduğu ifade edilebilir. Tıpkı suretin maddede bulunması gibi küllî olan mahiyetler de somut varlıklarda bulunurlar. Somut varlıklarda buldukları göz önüne getirildiğinde, küllî olan mahiyetler, türün tüm bireylerinde bulunur ve ancak bu düzeyde bireylerin birbirlerinden farklı oldukları ortaya çıkar. Mahiyetlerin sadece zihinde düşünülen varlıklarının olduğu dikkate alındığında, onların zihnî varlığa sahip oldukları ileri sürülebilir. Dış dünyada varolan somut varlıklar açısından, küllî olan mahiyetler, ma'dûm konumundadırlar. Ma'dûm olması bakımından mahiyetlere ya da ikincil cevherlere ancak nefsu'l-emre göre, yani kendinde sahip olduğu şeye göre, geçerli hükümler verilebilir. Kara Seyyidi ma'dûm olarak mahiyetler hakkındaki hükmün "umumi imkan" kavramı çerçevesinde düşünülmesi gerektiğine işaret eder. Ona göre, hükümler hem kavramsal yani zihnî varoluş hem de haricî varoluş düzeyinde ele alınmalıdır. Dolayısıyla somut varlıkların hakikatlerinden, yani varolanların özlerinden, zatlarından ya da mahiyetlerinden sözedilebilir. Ancak böyle bir düşünme tarzıyla gerçekliğin zihinle kavranan akledilir muhtevası ortaya çıkarılır ki bu akledilir muhteva, somut varlıkların özlerinden ibarettir. Somut tikel varlıklar birincil cevheri, onlardan çıkarılan küllî mahiyetler ikincil cevherleri oluştururlar.

Birincil cevherler ile ikincil cevherler arasındaki ilişki hem ontolojiyi hem de epistemolojiyi ilgilendirir. Kara Seyyidi, bu bağlamda, bilginin oluşumunu ele alır ve bilgi ile varlık arasında doğrudan bir ilişki olduğunu gösterir. İkincil cevherlerin bilgisi ikinci akledilirleri oluşturur ve ikinci akledilirler bireysel bir varlığa “bilen olma” özelliğini kazandırır. Bilen sujenin zihninde varolan akledilir suret, bir bilgidir. Zihinde mevcut olan akledilir suretin kendisi ise bilinendir. Bilgi ile bilinen bir ve aynıdır; ancak düşünceye konu olması bakımından farklı iki şeydir. Bu, aynen insan mefhumunun ya da insanlığın tek bir bireye insan olma niteliğini kazandırması gibidir. Sözkonusu mefhum sayesinde birey bir insan olur. Somut varlıklar ya da harici varlıklar, gerçekliklerini küllî kavramlardan alırlar. Bir insan ferdinin gerçekliği onun “insanlığı”ndan ileri gelir. Bir küllî olarak insanlığın somut bir varoluşu yoktur. Onlar ancak zihinde düşünülebilen ve zihinde bir varoluşa sahip olabilen suretlerdir. Bu suretler, ikincil cevherlere tekabül eder.

Cevher, ne bir konunun yüklemidir ne de bir konuda varolan bir şeydir. Örneğin Zeyd insan türüne ait bir bireydir. Türün cinsi ise hayvandır. Bireyin türü olan insan ile cinsi olan hayvan, ikincil cevherlerdendir. Böyle bir tahlile göre, bir küllî olarak insanlık, Zeyd’e insan olma özelliğini verir ve böylece biz ona insan deriz. Aynı şekilde, yukarıda ifade edildiği gibi, bu küllînin bir birey tarafından bilinmesi ise bu bireye “bilen olma” özelliğini kazandırır. Buradan hareketle diyebiliriz ki somut bireysel varlıkların mahiyetleri ya da ikincil cevherleri, o varlıkların hakikatlerini ifade eder. Somut varlıkların aklı yönleri ya da küllî yönleri ancak akletmekle açığa çıkarılabilir. Örneğin somut bir birey olarak Zeyd’in üzerinde “insanlığın” etkisinin görünmesiyle birlikte, Zeyd bir insan olarak ortaya çıkar ve kendisi hakkında hüküm verilen bir birey haline gelir. Dolayısıyla Zeyd’in gerçekliği onun insanlığından başka bir şey değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, küllîler var olmayan ya da ma’dûm şeylerdir. Gerçek ilişkiler mevcut şeyler arasındaki ilişkililerdir. Ma’dûm şeyler ortadan kaldırılsa, geriye sadece varlık kalır. Bu da bize alemde varlığın asıl ve öncelikli olduğunu gösterir. Mantıksal hükümlerin de bu temele dayanması gerekir.

Bu çerçevede Kara Seyyidî, olumlu önermelerin iki türünden söz etmektedir. Birinci tür olumlu önermelerde yüklem, konunun varlığını ya da konuda bir şeyin varolduğunu bildirir. İkinci tür olumlu önermelerde yüklem anlamına olumsuzluk dahil olur. Örneğin “Zeyd ayakta durmaktadır” önermesi, birinci türden olumlu bir önermedir. “Zeyd ayakta durmamaktadır” önermesi, ikinci türden olumlu bir önermedir. Kara Seyyidî ikinci türden olumlu önermelerin felsefeciler ile kelamcılar arasında bir problem alanı oluşturduğuna dikkat çekiyor. Ona ve felsefecilere göre, ikinci türden önermeler olumlu önermelerdir ve “Zeyd ayakta değildir” şeklinde anlaşılabilirler. Bundan dolayı “Zeyd ayakta durmamaktadır” türünden olumlu önerme yüklemi olumsuz - olumlu önerme (mücibetu’s-sâlibetu’l-mahmûl) olarak adlandırılmıştır. Kara Seyyidi bu önermenin basit olumsuz önermeye denk görülmesini eleştirir.

Yüklemın mefhumunda olumsuzluk bulunan olumlu önerme ile basit olumsuz önermenin birbirine denk olduğu genellikle Fahreddin er-Razî sonrası kelimacılar tarafından savunulmuştur. Oysa Kara Seyyidi İbn Sinacı bir anlayışla yüklemde olumsuz bir anlam bulunan önermelerin olumlu önerme olduğunu ileri sürer. Fakat ona göre, bu tür önermelerin muhtevasının bir tahakkuku yoktur. Ayrıca bu önermenin hükmüne uygun olan bir şey de dış dünyada bulunmaz. Dış dünyada hükme karşılık gelen bir şey olmadığı için konu selble nitelenmez. Bir başka ifadeyle zihinde bulunmayan ve tasavvur edilmeyen bir şeyin selb ile nitelenme imkanından sözedilemez. Zihin sadece konu ve yüklemi ilişkilendirmekle kalmaz, aynı zamanda iki kavramı da düşünür. Ancak böyle bir düşünme fiiliyle bir ilişki kurulabilir. Sözkonusu ilişkinin varlığı ya kabul edilir ya da edilmez. İlişkinin varlığının kabul edilmesiyle olumlu, kabul edilmemesiyle olumsuz önerme oluşturulur.

Mantıkçılar önermelerin ikinci akledilirlerden oluştuğunu belirtirler. Yani hüküm vermek zihnin bir fiili olduğu için zihinde varolan bilgiye dair bir hüküm verilebilir. Bu da bir şeyin zihinde ikinci tasavvuruna dayanır ki bu tasavvur konunun bir tür varlığı konumundadır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, ikinci akledilirlerden ibaret olan tasavvurlarda konunun varlığı zaten verilmiştir. Bize bilgi veren önermeler ikinci akledilirlerden oluşur. İkinci akledilirler, zihinde ortaya çıkan ilk tasavvurdan sonra ikinci bir tasavvuru gerektirir. İkinci tasavvur, bir hüküm verildiğinde, konunun bir tür varlığını içerir. Buradan da ortaya çıkmaktadır ki olumlu önermelerin doğruluğu konularının varlığını gerektirir. Yüklemde olumsuzluk anlamı bulunan bir önerme basit olumsuz önermeye denk görülemez. Çünkü yüklemi olumsuz-olumlu önermenin bir tahakkuku olmadığı gibi bu önermenin hükmüne mutabık olan bir şey de dış dünyada yoktur. Dolayısıyla sözkonusu önermenin hükmüne mutabık olan bir şey olmadığı için konu selb ile nitelenmez. Aynı şekilde zihinde varolmayan ve tasavvur edilmeyen bir şey de selb ile tavsif edilmez. Oysa basit olumsuz önermenin muhtevasının bir tahakkuku vardır ve bu önermenin konusu selb ile nitelenebilir ve zihinde tasavvur edilebilir.

Kara Seyyidi bir önermenin doğruluğunun iki şekilde olabileceğini belirtir. Ona göre, ilk önce, önermenin muhtevasının nefsu'l-emr'de gerçek ve doğru olması; ikincisi önermenin hükmünün nefsu'l-emr'deki şeye uygun olmasıdır. Bir önermenin doğru olabilmesi için öncelikle nefsu'l-emr'de, yani bir şeyin kendi zatında bir varlığı olmalıdır. Ancak bu şeyin zatının varoluşuna dayanarak bir hüküm verilebilir. Dolayısıyla hüküm, bir şeyin kendisi ile onun varoluşunun uygunluğunu gerektirir. Nefsu'l-emr'deki şeye uygunluk, konunun bizzat kendisinde varolan şeye uygunluğundan ibarettir. Bu uygunluk da yüklemın, konuda varoluşu (sübüt) ya da ondan selbedilmesiyle kurulur. Önermenin muhtevası yüklemın konuya izafe edilmesinden ibarettir. Yüklemi olumlu önermenin muhtevasının nefsu'l-emr'de bir tahakkuku vardır. Bu

tahakkuk, yüklemün konuda varolması ve konunun nefsu'l-emrde, yani konunun kendi zatında yüklemle ittisafı anlamına gelir. Görüldüğü gibi konunun yüklemle vasıflanması, konunun bizzat kendisinin varolmasını gerektirir. Konunun kendisi olmadan yüklemle ittisafıtan sözedilemez. Konunun kendisi ise ya harici varlıkla ya da zihni varlıkla ancak bir zat olabilir. Kara Seyyidi, bu açıklamalarla, ikinci akledilirler düzeyindeki bir tasavvurda konunun varlığının gerekliliğini göstermiş olmaktadır. Böyle bir açıklama çabasının arkasında Kelamcılarının ikinci akledilirler düzeyindeki tasavvurda konunun bir varlığının olmadığı şeklindeki eleştirileri bulunmaktadır.

Kara Seyyidi'nin zihni varlık risalesindeki açıklamalar, felsefe geleneğinin, özellikle varlık sorununun tartışıldığı metafiziğin özünde bulunur. Söz konusu risalede varlığı bilme ya da düşünme tecrübesi bağlamında varlık ile düşünce arasındaki ilişkiye işaret edilmektedir. Varlık üzerine düşünmenin, kelamî değil de, felsefi bakış açısıyla yapılması halinde zihni varlığın ne ve nasıl olduğu sorusuna cevap verilebileceği ortaya çıkmaktadır. Üzerinde çalıştığımız Risale, felsefi bakış açısından bakıldığında, insan zihninin ya da insan varlığının temelindeki bütünlüğe ve birliğe işaret eder. Varlık, varolan şeylerdeki düzenin zeminini oluşturur ve onları birbirine bağlar. Varolanlardaki düzenden bilgiye ve bilginin düzenine geçilir. Bilginin muhtevası ise zihni varlığı bütün yönleriyle ele almayı gerektirir. Ancak böyle bir bütüncül bakış açısıyla hareket edildiğinde düşünmenin ya da bilmenin doğasına dair derin bir kavrayış elde edilir. Düşünmenin sadece somut harici varlıkla sınırlandırılması düşünmenin eksik bir yoruma tabi tutulması anlamına gelir ki böyle bir eksik yorumdan kurtulmak için düşünme ile varlık arasındaki ilişkiye tekrar dönmek gerekir. Kara Seyyidi de İslam felsefesi içerisinde, özellikle, İbn Sina'nın felsefesinde varlığın ne olduğu sorusuna verilen cevaplar çerçevesinde zihni varlık konusunun önemli bir yönünü oluşturan düşünce ile varlık arasındaki ilişki sorununun kelamî olarak değil, felsefi olarak ele alındığında anlamlı ve makul bir çözümünün bulunabileceğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Doğan Özlem, *Mantık*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009.
- Erwin Tegtmeier, "İbn Sina on Substances and Accidents", *Substance and Attribute Western and Islamic Traditions in Dialogue*, eds., Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen, Ontos Verlag, 2007.
- Fahreddin er-Razi, *el-Mebâbisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâbiyyât ve't-Tabiiyyât I*, thk, Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1990.
- Farabi, *Kitâbu'l-Makûlât*, tahkik, Rafik el-Acem, (el-Mantık inde'l-Fârâbi içinde), Daru'l-Meşrik, Beyrut 1985.
- _____, *el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn*, yayınlayan, Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut 1968, s.86. Türkçe Tercümesi için bkz., Farabi, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev., Mahmut Kaya [Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde], İstanbul 2003.
- Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Dîn al-Shirâzî)*, State University of New York Press, Albany 1975.
- Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul, 2009.
- Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, Ankara 2003.
- İbn Kemal, *Varlığın Mahiyete Ziyâde Oluşu*, Yayına hazırlayan (Tahkik ve değerlendirmeye) Mehmet Aydın, İzmir 2007
- İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât, İlâbiyyât III*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993. Tercümesi için bkz., *İşaretler ve Tenbihler*, çev., Ali Durusoy- Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik I*, çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, *Kitabu'ş-Şifâ, Metafizik II*, çev., Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Kitabu'ş-Şifâ, II. Analitikler*, çev., Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, I. Analitikler, İstanbul 2006.
- _____, *et-Ta'likât*, thk., Abdurrahman Bedevî, Mektebu'l-A'lemi'l-İslâmî, 1404.
- İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.

- Mecdi Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şakâik, Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, yayına haz., Abdülkadir Özcan, Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.
- Mohsen Javadi, "Aristotle and Farabi on the Defination and Priority of Substance", *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, eds., Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen, Ontos Verlag, 2007.
- Muhammad Legenhausen, "Ibn Sina's Arguments Against God's Being a Substance", *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*, eds. Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen, Ontos Verlag, 2007.
- Necmeddin b. Ali el-Kazvîni, *Tabrîru'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsıyye*, Mısır 1948.
- Nicholas Rescher, "The Concept of existence in Arabic logic and philosophy", *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1966.
- Sayyid Mustafa Muhaqqiq Damad, Some Notes on The Problem of Mental Existence in Islamic Philosophy, *The Passions of Soul in the Metamorphosis of Becoming*, ed. A-T. Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 2003.
- Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Haşiye alâ Tabrîri'l-Kavâidi'l-Mantıkıyye*, Mısır 1948.
- , *Haşiye ala Şerhi Metâli'i'l-Envâr*, İstanbul 1303.
- Shahram Pazouki, "From Aristotle's Ousia to İbn Sina's Jawhar", *Substance and Attribute Western and Islamic Traditions in Dialogue*, eds., Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen, Ontos Verlag, 2007.
- Taşköprüzade, İsmâuddin Ebu'l-Hayr Ahmet Efendi, *Osmanlı Bilginleri [eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye]*, çev., Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

رسالة في الوجود الذهني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون.³⁶

استدل القائلون بالوجود الذهني عليه بأنه لو انحصر وجود الماهيات الكلية وتميّزها أصلاً³⁷ في وجود الجزئيات الخارجية وتميّزها لزم أن لا يكون للممتنعات، بل للمعدومات مطلقاً وجوداً وتميّزاً أصلاً. فيلزم أن لا يصدق عليها حكم إيجابي قطعاً، لأن صدق الموجبات مطلقاً سواء كان محمولها أمراً ثبوتياً أو كان السلب داخلاً في مفهومه، كما في الموجبة السالبة المحمول، يقتضي ثبوت محمولها لموضوعها، وهو فرع ثبوت موضوعها في نفسه حال اعتبار الحكم عليه.

لكننا نحكم عليها أحكاماً إيجابية صادقة في نفس الأمر، ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام وملزومة، أو لازمة لبعض الأشياء، أو³⁸ كون الممتنع أعم من شريك الباري وأخص من المعلوم إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة سواء كانت علي مفهوماتها أو على ما صدق³⁹ عليها.

فقد ثبت للمعدومات، بل للممتنعات وجوداً وتميّزاً غير الوجود والتميز في الخارج، وهو المراد بالوجود الظلي والتميز الذهني سواء كان في ذهننا أو في المبادي العالية، ولاحظنا منها.

قالوا: ذلك⁴⁰ الأمر الموجود في الذهن، هو العلم باعتباره قيامه بالذهن، ومعلوم باعتباره في نفسه، وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. وكذا حال علم الموجودات الخارجية. وتحقيقه أن النفس إذا التفتت إلى الجزئيات المادية وحصل⁴¹ عندها⁴² صور جزئية محسوسة ينطبق كل واحد منها بذي صورتها فقط. ثم إذا قاست كل واحد منها إلى أبناء نوعه أو جنسه القريب أو البعيد، وحذفت مشخصاتها، استعدت لأن يفيض عليها طباع⁴³ الأنواع الكلية وأجناسها، وإن لم يفصل فصولها المقومة

³⁶ >وبه العون< ساقطة في س.

³⁷ >أصلاً< ساقطة في ر و س و ل.

³⁸ ر و ل : و.

³⁹ ر : ما صدقت، >هي< موجودة في ر.

⁴⁰ ر و ل : و ذلك.

⁴¹ >الخارجية وتحقيقه أن النفس إذا التفتت إلى الجزئيات المادية وحصل< ساقطة في ر.

⁴² ر : عندها.

⁴³ ر و ل : طباع.

عنها. ويسمى كلها بالمعقولات الأولى⁴⁴، إذ لم يسبق عليها تعقل أصلاً، لعدم⁴⁵ فيضانها على تعقل آخر، بل على الإحساس فقط، بخلاف المعقولات الثانية، كما ستحققه إن شاء الله تعالى، فيصير⁴⁶ معلومة لها، إلا أن تلك المعلومة لما لم يمكن بدون الحصول⁴⁷ والارتسام فيها كارتسام الأعراض في محالها، فقد حصلت فيها وقامت بما، كقيام سائر الأعراض النفسانية⁴⁸ لها شخصية وعرضية، فصارت فرداً وشخصاً من أفراد العلم والكيف والعرض. ولو أمكن كونها معلومة للنفس ومنكشفة بدون الحصول والارتسام فيها أو بارتسام لا يقتضي عروضاً وشخصاً⁴⁹ أصلاً لم يحم حوله⁵⁰ شائبة التشخص والجزئية والعرضية قطعاً، بل يبقى على صرافة كليتها ومقولتها الأصلية. فإن كانت مأخوذةً من أفراد جوهرية كان⁵¹ جوهرها أيضاً، كمفهوم الإنسان مثلاً فإنه جوهر بمعنى أنه إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، كما أن الأفراد المأخوذ⁵² هو منها جوهر⁵³ بمعنى أنها موجودات لا في موضوع.

ومع⁵⁴ ذلك قد عرض له⁵⁵ بسبب⁵⁶ حلوله وارتسامه في النفس بمعلومية⁵⁷ شخصية وعرضية فكانت فرداً من أفراد العلم والكيف والعرض؛ إذ لو تصوّرت هذه الصورة بشخصيتها وقيست إلى أبناء نوعها أو جنسها القريب أو البعيد من سائر الصور أو الكيفيات النفسانية أو المحسوسات، استعدت

44 رول : الأول.

45 <توقف> موجودة في ر و س و ل.

46 ر : فتصير.

47 ب و س : الخصوص ؛ نحن آثرنا نسخة ر و ل لاستقامة المعنى.

48 <بما فعرض> موجودة في ر و س و ل.

49 ر : تشخصاً.

50 ر : حولها.

51 ر و ل : كانت.

52 ر : للمأخوذة.

53 ر : جواهر.

54 ر : ومعه.

55 <له> ساقطة في ر.

56 ل : سبب.

57 ل : لمعلومية.

النفس لفيضان⁵⁸ مفهوم العلم والکیفیه النفسانية والکیفیه المحسوسة⁵⁹ أو نحوها، فيفيض عليها⁶⁰ هذه المفهومات، كما يفيض مفهوم الإنسان وأجزاؤه التحليلية من أفرادهِ. ويوجد في ضمن هذا الشخص العرضي⁶¹ الموجود في الخارج مفهوم الإنسان وذاتياته، لكنها بمنزلة الأجزاء الخارجية التركيبية لها، فكما لا يحمل على أفراد الإنسان أجزاءها الخارجية التركيبية ولا ينتزع⁶² عنها. فكذا لا يحمل على هذا الشخص العرضي مفهوم الإنسان وذاتياته وإن كانت موجودة في ضمنه. وإنما يحمل عليه ما حصل في الذهن باعداده من الماهية وأجزائه التحليلية. ولا منافاة في أن تصدق⁶³ على هذه الهوية الشخصية مفهوم العرض بمعنى أنها موجودة في موضوع، وعلى أجزائها التحليلية أيضا، بمعنى⁶⁴ إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع، كما في ضمن هذه⁶⁵ الجزئي الحقيقي. ويصدق على أجزائه⁶⁶ التركيبية أو عليه باعتبارها مفهوم الجوهر بمعنى أنها إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، ولا في أن يصدق على وجوده، أنه وجود خارجي بالقياس إلى الشخص العرضي لظهور آثار العرض والکیف والعلم به، لكونه وجودًا لفردا وانتزاع هذه الكليات منه، وإنه وجود ذهني بالقياس إلى أجزائه التركيبية لعدم ظهور آثارها به، لأنه ليس من أفرادها، ولا يصح انتزاعها منه. فلا استحالة⁶⁷ و⁶⁸ إنما الاستحالة⁶⁹ في أن يكون شخصًا واحدًا فردًا لهما حتى يلزم أن يكون مظهر⁷⁰ آثار⁷¹ الجوهرية والعرضية، وفي أن يكون ماهية كلية ماهية كلية لهما

58 ر : فيضان.

59 <المحسوسة> ساقطة في ل.

60 ل : عليه.

61 ر : العرض.

62 ل : ولا ينتزع.

63 ر و ل : أن يصدق.

64 <أنه> موجودة في ر؛ <أما> موجودة في ل.

65 ر و ل : هذا.

66 ل : أجزائها.

67 ر : ولا استحالة.

68 <و> ساقطة في ل.

69 <وإنما الاستحالة> ساقطة في ر.

70 ل : مظهرًا.

حتى يلزم ذلك المخدور إذا كان موجودا في الخارج، وفي أن يكون وجود واحد وجودا خارجيا لهما، أو ذهنيًا لهما، أو يكون وجود واحد وجودا خارجيا وذهنيا لأحدهما حتى يلزم أن يظهر به آثاره، وأن لا⁷² يظهر، ولا يلزم شيء من ذلك، فلا استحالة.

وإنما لم يحترز⁷³ عن الموجبة السالبة المحمول في اقتضاء صدق القضية الموجبة وجودا لموضوعها، كما فعله الفاضل الشريف وغيره، لأنها وإن كانت مساوية للسالبة البسيطة في عدم اقتضاء صدقها وجودا لموضوعها مقدما على تصوّره الذي لا بدّ منه في كل قضية موجبة كانت أو سالبة صادقة كانت أو كاذبة، إلا أنّها لما كانت حقيقتها إثبات سلب المحمول⁷⁴ للموضوع بعد سلبه عنه⁷⁵ وكان السلب من المعقولات الثانية التي لا تعقل⁷⁶ إلا بعد تعقل المعقولات⁷⁷ الأولى ولا يتصف به ما في الخارج حتى يحكم⁷⁸ عليه بتصوره مرة واحدة، ويكون ما في الخارج مطابقا له ومحكيا عنه بالإيجاب، بل إنّما يتصف به ما في الذهن حال وجوده في الذهن. ولهذا يحتاج في الحكم به عليه إلى تصوّره مرة ثانية فيكون المرة⁷⁹ الثانية وجود⁸⁰ الموضوع⁸¹ حال الحكم، والأولى⁸² وجودا له حال اعتبار الحكم الذي يقتضيه صدق الموجبات، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له⁸³ بخلاف⁸⁴ السوالب⁸⁵، فإن صدقها⁸⁶ لا

71 ر و س : الآثار؛ ل : للآثار.

72 ر : وإن لم.

73 ر : لم يحترز.

74 <المسلوب عن الموضوع> موجودة في ر.

75 <بعد سلبه عنه> ساقطة في ر.

76 ر : لا يعقل.

77 ر و س و ل : المعقول.

78 <به> موجودة في ر.

79 ر : بالمرّة.

80 ر : وجودا.

81 ر : للموضوع.

82 ر : وبأولى.

83 <كان فيها حكم سلبي مشار إليه قد اتصف موضوعه حين سلب عنه المحمول لسلبه عنه وحكم إيجابي مطابق لموضوعه المتصف بالسلب فكان وجوده حال الحكم السلبي وجودا لموضوع الإيجاب حال اعتبار حكمه. فكانت

يقتضي⁸⁷ وجودا لموضوعها⁸⁸ حال اعتبار الحكم⁸⁹ لأنها قد يصدق⁹⁰ بانتفاء موضوعها الذي هو طرف⁹¹ اتصافه بالمحمول في موجبها⁹².

فإن قلت: قد تقرّر مما قرّر أن الموجبة السالبة المحمول قد⁹³ لا يتحقق مضمونها ولا مطابق⁹⁴ حكمها ما لم يتصف موضوعها بالسلب ولا يتصف به ما لم يتصور ولم يوجد في الذهن. وأما السالبة البسيطة فلا يتوقف تحقق مضمونها، ولا مطابق حكمها على شيء منهما، بل قد يتحقق مضمونها ومطابق حكمها مع كون موضوعها معلوماً محضاً فكيف يتساويان تحقفاً أو صدقاً وكذباً.

قلت: لا شك أن النسبة المذكورة إنما اعتبرت في القضايا، ولا قضية بمجرد كون شيء مربوطاً لشيء في حدّ ذاته أو منفيًا عنه، بل لا بدّ من أن يلاحظ ذلك الارتباط ويصدق به⁹⁵ إيجاباً أو سلباً سواء كان صدقاً أو كذباً حتى يتحصّل القضية ويتصور نسبتها إلى قضية أخرى، إما بحسب تحقق مضمونها أو بحسب مطابقتها حكمها. ولا يلزم من أن يعتبر نسب القضايا باعتبار تحقق مضمونها أو⁹⁶

مشاركة لسائر الموجبات في اقتضاء صدقه وجودا لموضوعه حال اعتبار الحكم لاشتراك علته ومخالفة له في أن مقتضاها ليس بخارج عما اعتبر فيها < موجودة في ر.

84 ر : بخلافه.

85 ر : وللسوالب، < البسيطة > موجودة في ر.

86 < فإن صدقها > ساقطة في ر.

87 ر : بأن يقتضي، < صدقه > موجودة في ر.

88 ر : لموضوعه.

89 < بخلافها > موجودة في ر.

90 ر : قد تصدق.

91 ر : ظرف.

92 ر : موجبتها.

93 < قد > ساقطة في ر.

94 ر و ل : ولا يطابق.

95 ل : بما.

96 ر و ل : أن.

يكون تلك النسب بين تحقيقات مضموناتها. وكما قد يتحقق مضمون قضية ومطابق حكمها بدونها قبل⁹⁷ أن يتصور طرفاها⁹⁸ ويحكم كذلك. قد يتحقق قضية بدون تحقق مضمونها فيكون هذه⁹⁹ عموم الوجود الذهني من الوجود في نفس الأمر كما في القضايا الكاذبة المعتقدة، ولو لأحد، فإن مضموناتها مع أنها ليست بمتحققة في نفس الأمر موجودة في الذهن. لأن الوجود العيني للتصديق وجود ذهني للمصدق به، كما في التصورات¹⁰⁰ للمتصور سواء كانت القضية صادقة أو كاذبة هذا.

ثم إن صدق القضية يطلق على معنيين: أحدهما تحقق¹⁰¹ مضمونها في نفس الأمر. والثاني مطابقة حكمها لا لنفس الأمر، بل¹⁰² لما في نفس الأمر.

ومعنى نفس الأمر: هو حد ذات الشيء. وذات الشيء لا يكون ذات الشيء إلا بالوجود. ولما انحصر الوجود في الخارجي¹⁰³ والذهني¹⁰⁴ انحصر الموجود في نفس الأمر في الموجود الخارجي والموجود الذهني.

ومعنى المطابقة لما في نفس الأمر: موافقة حكم القضية لما في حد ذات الموضوع من ثبوت المحمول له أو انتفائه عنه. ثم إن مضمون القضية موجبة كانت أو سالبة مبدء محمولها مضافا إلى موضوعها، بل هو عين إضافة محمولها إياه واتصال الطرفين وانفصالهما. وتحقق مضمون الموجبة الحملية في نفس الأمر¹⁰⁵ عبارة عن ثبوت محمولها لموضوعها واتصافه¹⁰⁶ بمبدء محمولها في نفس الأمر، أي: في حد ذات الموضوع، سواء كان المحمول أو مبدؤه موجودا خارجيا أو ذهنيا أو معدوما محضًا، وسواء كان

97 ر : جعل.

98 ر و س و ل : طرفاها.

99 ر و ل : مادة.

100 ر و ل : التصور.

101 ر : تتحقق.

102 <بل> ساقطة في ر.

103 ر : الخارج.

104 ر : الذهن.

105 هنا تمت نسخة ر.

106 ر : واتصافها.

كون¹⁰⁷ ذات الموضوع ذاتا بوجود خارجي أو ذهني. فإن كان بالوجود الخارجي يتصف الموضوع بلوازم الماهية التي تقتضيها ذات الماهية باعتبار وجودها، أي وجود كان وبما يعرض له بحسب خصوصيته¹⁰⁸ هذا الوجود في نفس الأمر، أي: في حدّ ذات الموضوع الموجود في الخارج، ويتحقق مضمونات قضاياه في حدّ ذاته. وإذا حكم عليه بما يكون صادقة لمطابقة حكمها لما في حدّ ذاته، ولا يتصف بما يعرض له باعتبار خصوصيته¹⁰⁹ الوجود الذهني ولا يتحقق مضمونات قضاياه. وإذا حكم عليه بما¹¹⁰ يكون كاذبة لعدم¹¹¹ مطابقة حكمها لما¹¹² في حدّ ذاته، بل يتصف بحقيتها، أي: بكونها بحيث إذا وجدت في الذهن يتصف به. وإن كان بالوجود الذهني يتصف أيضا في نفس الأمر، أي: في حدّ ذات الموضوع الموجود في الذهن بما يعرض له بحسب خصوصيته¹¹³ هذا الوجود ويلوازمها أيضا، ويتحقق مضمونات قضاياه في حدّ ذاته. وإذا حكم عليه به يكون صادقة ولا يتصف بما يعرض له بحسب خصوصية الوجود الخارجي، بل حقيتها.¹¹⁴

والحاصل أنه إذا نسب مفهوم إلى شيء متصف به بوجود مخصوص به لا¹¹⁵ يتحقق هناك مضمون قضية. ثم إذا حكم¹¹⁶ عليه به¹¹⁷ إيجابا يصدق بمطابقة حكمها لما في ذات موضوعه¹¹⁸ بخصوصية وجوده. وإذا حكم سلبا يكذب. وإذا نسب إلى غير موضوعه أو إلى موضوعه الموجود بغير الوجود الذي به صار الموضوع طرف اتصافه لم يتحقق مضمونه. وإذا حكم عليه سلبا يصدق، وإيجابا

107. <كون> ساقطة في ر و س.

108. س و ل : خصوصية.

109. س و ل : خصوصية.

110. ل : به.

111. ل : بعدم.

112. <لما> ساقطة في ر.

113. س : خصوصيته.

114. ل : بحقيتها.

115. <لا> ساقطة في ل.

116. <به> موجودة في ل.

117. <به> ساقطة في ل.

118. ل : الموضوع.

يكذب. ألا يُرى أن مفهوم الكاتب والكلبي إذا نسب إلى الإنسان وتُحقق فرد منه في الخارج يتحقق مضمون القضية الأولى في نفس ذلك الفرد. وإذا حكم عليه بالأول يصدق إيجاباً لا سلباً. وإذا حكم عليه بالثاني يصدق سلباً لا إيجاباً. وإذا تحقق في الذهن مفهوم الإنسان ينعكس الأمر من التحقق والصدق والكذب. وتُحقق مضمون السالبة عبارة عن انتفاء ثبوت المحمول للموضوع في نفس الأمر الذي هو نفس ذلك الموضوع عن ذلك الموضوع.

وحاصله انتفاء تحقق مضمون الموجبة أي النسبة الخارجية عن ذلك الموضوع بخصوص وجوده. وذلك قد يكون بعدمه الذي هو بعينه عدم طرف اتصافه. وقد يكون بانتفاء اتصافه فيه وإن كان طرف اتصافه، أعني ذات الموضوع الموجود بخصوصية أحد وجوديه موجوداً، بل ومتصفاً به في طرف أخرى¹¹⁹ غير طرف اتصافه¹²⁰؛ إذ المعتبر في تحقق مضمون كل قضية تحققه فيما هو طرف تحققه، كما أن المعتبر في صدقها مطابقة حكمها لما في طرف اتصافها. وتُحقق مضمون الموجبة السالبة المحمول في نفس الأمر عبارة عن اتصاف موضوع السالبة البسيطة بتصوره للسلب بسلب المحمول في نفس الأمر، أي: ذات الموضوع¹²¹ الذي تصوّر أولاً للسلب، فاتصف به، ثم لوحظ لإثباته لأن السلب من المعقولات الثانية العارضة لطبائع المفهومات المتصورة من حيث هي. وقس على¹²² تحقق مضمونات الشرطيات في نفس الأمر من تحقق اتصال التالي بالمقدم الثابت في المقدم وانفصال أحدهما عن الآخر¹²³ الثابت فيهما أو في إحداهما¹²⁴.

ولما تبين أن معنى مطابقة حكم القضية لما في نفس الأمر موافقة النسبة التامة الذهنية الحاكية للنسبة المحكية التي في ذات الموضوع من ثبوت المحمول¹²⁵ في نفس الأمر أي ذات الموضوع الموجود

119 ل : آخر.

120 ر : اتصاف.

121 ر : الموجود.

122 <هذا> موجودة في ل.

123 ر : الأخرى.

124 ل : أحدهما.

125 <له> موجودة في ل.

بالذي به صار طرف¹²⁶ الاتصاف بذلك المحمول في الكيف، أي: الإيجاب والسلب وتسمى بالنسبة الخارجية وبالنسبة في نفس الأمر.

ظهر سرّ عدم احتمال التصور بعدم المطابقة بخلاف التصديق؛ لأن معنى عدم المطابقة الذي اختصّ به التصديق، ليس عدم مطابقة الصورة بذى صورة¹²⁷ بنفسه¹²⁸، بل عدم مطابقتها إياه في الكيف، أي: الإيجاب والسلب فالنسبة الذهنية التي في التصديق حاكية عن النسبة الخارجية التي بين الطرفين في حدّ ذاتهما ومطابقة لما لا يحتمل عدم مطابقتها، إلا أن لكل واحد من الحاكي والمحكي عنه كفتين قد تتفقان¹²⁹ فيهما وقد يختلفان. وإن وافقت الأولى الثانية كيفاً، أي: إيجاباً أو¹³⁰ سلبياً يكون التصديق مطابقاً، وإن لم يكن موافقة يكون غير مطابق. ولما لم يكن في التصور تعدّد كيفية لم يكن¹³¹ أن لا يطابق الصورة بذى صورته إذ لا شيء من الصور يكون غير مطابق لذى صورته حتى أن النسبة الحكمية الذهنية من حيث أنه متصور¹³² مطابق لمحكيّة. والاختلاف إنما يتصور في كفتيهما بأن يكون كيفية النسبة في نفسها ثبوتاً ويحكم بالسلب، أو انتفاءً فيحكم بالإيجاب.

وأما الشبح الذي حصل عند رؤية صورة الإنسان، وهو ليس بإنسان في الواقع، فالسرّ في عدم مطابقتها أنه لما عجزت القوة الباصرة عن تأدية صورته الخاصة إلى الحس المشترك حضرت¹³³ من جزئية الصورة صورة تخيل نوع مناسبها¹³⁴ بقدر احساسها بالشبح. وذلك لما أن ألف النفس على أن يحصل¹³⁵ صورة في الحس المشترك عند تقليب¹³⁶ الحدقة وتحديق النظر إلى شيء محسوس به. فإذا لم

126 ل : ظرف.

127 ل : صورتها.

128 س : نفسه؛ <بنفسه> ساقطة في ل.

129 س : تنفغان؛ ل : يتفقان.

130 ل : و.

131 س و ل : لم يمكن.

132 ل : تصوّر.

133 س و ل : أحضرت.

134 ل : مناسبتها.

135 س : أن تحصل.

يساعد الباصرة بإحضار الصورة المخصوصة للشبح اضطرَّ إلى استحضار صورةٍ حاصلَةٍ عندها، وإلا فهذه الصورة ليست بصورته ولا حاصلَةً منه.

هذا خلاصة ما قيل: إن الغلط في التصور¹³⁷ والحكم بأن هذه صورته هذا ثم إنه يجب أن ينتبه أنه ما لم يتحقق طرف تحقق مضمون قضية. وذلك بأن لا يوجد موضوعها بوجود¹³⁸ الذي يكون طرف التحقق لا يتحقق مضمونها. وإذا حكم فيها¹³⁹ إيجاباً لا يطابق لما في نفس الأمر فلا يصدق ألبتة.

فما قيل من أنا نعلم قطعاً أن قولنا شريك الباري ممتنع وإجتماع النقيضين محال، ولو لم يوجد ذهن ولا¹⁴⁰ قوة مدركة وأن مثالهما¹⁴¹ من القضايا التي استدل بها على الوجود الذهني حق وصدق، وليس ذلك إلا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية فليس بحق ولا صدق؛ لأنه إذا لم يوجد ذهن أصلاً لم يوجد شيء من هذه المفهومات لاختصار وجودها في الذهن ولا يتصف بما يثبت لها عند حصولها في الذهن ولا بمحيية ما اتصف به نسبة الوجود إليها، كما تقرر فيما سبق.

ولا شك أن الامتناع والاستحالة والإمكان ونحوها من المعقولات¹⁴² من هذا القبيل فلا يتحقق مضمونات قضاياها حينئذ، بل ولا يتحقق قضية أصلاً لا موجبةً ولا سالبةً؛ إذ لا تحقق لهذه الأمور ولا اتصاف بما إلا في الذهن. ولو لم يوجد ذهن لم يتحقق مضمون قضية محمولها واحد منها أصلاً. ولو تحقق قضية منها بدون وجود موضوعها في الذهن لم يصدق موجبة، وإن كانت سالبة المحمول، لانقضاء موضوعها خارجاً وسلباً¹⁴³، ويصدق السالبة لانقضاء جميع المفهومات عن المعدوم. وحينئذ لا يكون الموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة البسيطة، بل يكون اختص منها لما ذكرنا.

136 س : تقلب.

137 س و ل : التصديق.

138 ل : بوجودها.

139 ل : فيه.

140 <في> موجودة في ر.

141 ل : أمثالهما.

142 <الثانية> موجودة في ل.

143 ل : ذهننا.

فإن قيل: القوم قد جعلوا الإمكان ونحوه من لوازم الماهية، وهي اللوازم العارضية¹⁴⁴، على ما في الخارج وما في الذهن على السواء. وقد جعلها¹⁴⁵ من المعقولات الثانية العارضة لما في الذهن فقط فكيف يصح القولان.

قلت: كلاهما حق أما ما قلنا فلأنه كيفية نسبة الوجود إلى الماهية كما حَقَّق في موضعه ويعطى لكل واحدٍ من طرفيه حيثية، أعني كونها بحيث إذا نسب أحدهما إلى الآخر يكون كيفية نسبة كذا. و¹⁴⁶ يعطى حيثية أخرى لما صدق عليه الماهية في الخارج، أعني كونه بحيث إذا حصل في الذهن ونسب إليه الوجود يكون كيفية نسبة الإمكان. وأما كونه من لوازم الماهية فلأن معناه أنه ليس من العوارض المفارقة ككونها مجهولة أو معلومةً بجملة أو مفصلةً ملحوظة بالذات أو آلةً لملاحظة غيرها. وأما بمعنى أن يتصف به ما في الخارج والذهن على السواء فكلا. ويشهد¹⁴⁷ بما قلنا قولهم في الدليل، وإلا يلزم الانقلاب. والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.¹⁴⁸

144 س و ل : العارضة.

145 ل : جعلتهما.

146 ر : أو.

147 ل : شهد.

148 <وإليه المرجع والمآب> ساقطة في س و ل.