

**'Kategoriler'**  
**Hakkında Dört Metin**  
—Rıza Tevfik, İsmail Fenni Ertuğrul,  
Ali Sedad ve Sırrı Giridi—

Semih Atış\*

FOUR TEXTS ON 'CATEGORY'

— Rıza Tevfik, İsmail Fenni Ertuğrul, Ali Sedad and Sırrı Giridi—

Here we publish transcriptions (from Ottoman-Arabic alphabet to Turkish-Latin) of texts of four Turkish thinkers, who represent the milestones of Turkish thought. We selected the texts on the question 'category' from Rıza Tevfik's *Kamus-ı Felsefe*, İsmail Fenni's *Lügatçe-i Felsefe*, Ali Sedad's *Lisan'ul-Mizan* and Sırrı Giridi's *Şerh-i Akaid Tercümesi*. Our criterion in the selection was the historical importance of these texts as well as their real value to those who are interested in the question of 'category'. We also present an introductory note to place these works in their context as to shed light on their importance and our purpose in this study.

**Keywords:** Ali Sedad, Categories, History of categories, İsmail Fenni Ertuğrul, Rıza Tevfik, Sırrı Giridi.

ÖZET

Bu çalışmada Rıza Tevfik, İsmail Fenni Ertuğrul, Ali Sedad ve Sırrı Giridi'nin *kategori* bahsine dair yazdıkları metinler neşredilmiştir. Herbiri düşünce tarihimizin bir menzili olan bu düşünürlerin —sırasıyla— *Kamus-ı Felsefe*, *Lügatçe-i Felsefe*, *Lisan'ul-Mizan* ve *Şerh-i Akaid Tercümesi* nâmlarıyla maruf olan eserlerinden kategorilere dair metinler iktibas edilirken tarihi önemleri kadar bu meseleye alaka gösterecekler için istifadeye şayan olmaları da nazar-ı dikkate alınmıştır. Son olarak metinlerin boşlukta asılı kalmaması için konunun ehemmiyeti, bu çalışmayı yapmamızın amacı ve metinlerin tanıtımını ihtiva eden bir *giriş*-te bu çevrimyazıya ilave edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ali Sedad, İsmail Fenni Ertuğrul, Kategoriler, Kategorilerin tarihi, Rıza Tevfik, Sırrı Giridi.

\* Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Yüksek lisans öğrencisi.

## Giriş

Düşünce tarihinde ziyadesiyle ehemmiyet verilen ve gerçekten derin münakaşaları mucib olan bahislerin başında *kategoriler* gelir. Bu bahsin haiz olduğu ehemmiyet bugün de değerinden birşey kaybetmemiştir. Düşünce tarihi boyunca filozoflar farklı noktaları nazar-ı dikkate alarak farklı kategori cetveleri yapmışlar ve bu da tabiatıyla kategorilerin menşesine dair ciddi münakaşaların doğmasına sebebiyet vermiştir. Mesele kategorilerin varlık, düşünce (=akıl veya duyu) ve dil'den hangisine ait olduğu ile ilgiliydi ve alâka gösterilen başlıca cihet, en başta marifet nazariyesi olmak üzere çeşitli sahalara kapsamaktaydı. Mesela Empirizm-Rasyonalizm tartışmaları bu kabil-dendir.

Kategoriler bahsi elbette bu kadarla sınırlı kalmamış ve öne sürülen yaklaşımların varlık alanını bütünüyle tüketip tüketemeyeceği sorununa (hasr dâvâsına) da yol açmıştı. Bir diğer sorun ise 'kategorilerin mahiyeti' meselesidir ki bu çetin mesele de 'külliler' tartışmasını doğurmakla kalmamış, aynı zamanda —bilhassa Batı'da— Realizm, Nominalizm, Konseptualizm gibi belli başlı üç akım tarafından doğal sonuçlarına değin götürülmesine yol açmıştır.

Kategoriler meselesi bir yönüyle de tasnif-i ulum ile alâkalıdır; zira birbirinden farklı varlık tasavvurlarının yine birbirinden farklı bilgi tasavvurlarını tevliid edeceği gayet tabii idi. Nitekim böyle de olmuştur. [Nitekim ilimler tasnifinin (Tasnif-i Ulum veya Tekasim-i Ulum bahsinin) Metafizik'in fûrû-âtından addolunması bu sebeptedir.]

Kısaca da olsa önemine dikkat çekmeye çalıştığımız *Kategoriler* bahsini, düşünme faaliyetinin gözardı edemeyeceği bir soru konusu (köklü bir mesele) halinde telakki eden fikir erbabına pek rastlanmadığı düşünülecek olursa, hatta bugün bu konuyu cevabı aranması gerekli dinamik bir soru(n) haline getirmek bir yana, hiç değilse düşünce tarihimizin ana damarlarını keşfetmek saikiyle tahkik ve tedkik edilmesi gereken eski (!) bir mesele olarak bile ele alınması gerektiğine inananların sayısının iyiden iyiye azaldığı hesaba katılırsa, ilim mirasımızla aramızda köprü olabilecek nitelikteki bu tür metinlerin neşrine niçin önem atfettiğimiz samırım daha iyi anlaşılır. Oysa içinde yaşadığımız kurak zamanlara nispetle yakın sayılabilecek yıllarda —düşünmenin hemen her sahasında olduğu gibi— ciddi meselelere hakketikleri ciddiyetle yaklaşan ve meselenin bir düşünce adamından beklediği ilgi ve alâkayı kendisinden esirgemeyen birçok âlim vardı; evet, yeni bir şeyler söylemeseler de yeni bir şeylerin söylenmesini mümkün kılacak donanımı gelecek kuşaklara aktarmayı kendine dert edinmiş birçok âlim.<sup>1</sup>

Kuraklığın beraberinde getirdiği susuzluğun şiddetini artırmasına mukabil ne gariptir ki bizler avuçlarımızı daldırıp kana kana içebileceğimiz pınarlardan uzaklaştık. Bu trajik durumun son bulabilmesi, hiç kuşkusuz ki meseleri kendimize ait bir 'soru(n)' haline getirmemiz kadar, hâlâ bereketin-

1 Cumhuriyet döneminde kaleme alınan *kategori* kitabiyatı tedkikatımızın sadece son bölümünü oluşturmakta olup İslam düşünce geleneği içerisinde kategorilere dair yazılan metinlerin neşri —takdir edileceği üzere— daha hacimli bir neşir faaliyetinin konusudur.

den istifade ettiğimiz bu toprağın mahsullerine önem vermemizle de alâkalı. Öyle ki bu hatırlayışın ardından ilmi mirasımızı anlayabilmemizi sağlayacak tüm araçlarla donanmalı ve bu donanım eşliğinde ayağımızı nereye basıyorsa bastığımız bu zemini lâyıki vechile tanımamız gerektiğini unutmamalıyız.

Biz de bu ilke uyarınca hareket etmeye çalıştık ve en azından *kategoriler* bahsinde konuşmaya başlamadan önce yola çıkıp yolun bizi götürdüğü her menzili elden geldiğince not defterimizin bir tarafına kaydettik. Şimdi farklı bir menzildeyiz; bu menzilde deftere kaydedebilecek pek birşey yok. Bu menzil, evrak-ı perişanımızın ilk sayfasının sadece başka defterlere aktarılmakla yetinildiği bir menzil.

Şimdilik sadece aktarmakla, yani donanmakla, tâlibi olduğumuz ilim mirasını biraz olsun tanımakla ve tanıtmakla yetiniyoruz. Yola devam edebilirsek şayet, belki o zaman aktardıklarımızı yorumlayıp değerlendirebileceğimiz bir menzile de varmayı ümid edebiliriz. Defterimizin sayfaları bitince, kimbilir belki o zaman biz de bir şeyler söylemeye cüret edebilir; "ilim maluma tâbidir" fehvasınca malumdan meçhule doğru ilk adımlarımızı atmak cesaretini kendimizde bulabiliriz. Lâkin o zamana kadar defterin her sayfasına bıkmadan, usanmadan sabırla notlar almayı sürdürmemiz ve daha sonra aldığımız bu notları başka defterlere aktarmakla yetinmemiz gerekiyor.

### 1. Rıza Tevfik'in [1869-1949]<sup>2</sup> *Mufasssal Kamus-ı Felsefe*'sinin 'Catégorie' maddesi<sup>3</sup>

Modernleşme döneminin ilk telif edilen Felsefe Sözlüğü *Mufasssal Ka-*

- 2 Rıza Tevfik'in hayatı ve eserleri için bakınız: Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, haz. Abdullah Uçman, İstanbul 1993; *Feylesof Rıza Tevfik*, İstanbul 1328/1910; Kandemir F., *Kendi Ağzından Rıza Tevfik*, İstanbul 1943; Refik C. Ulunay, *Rıza Tevfik/Şiirleri ve Mektupları*, İstanbul 1943; M. R. Esath, *Ölümünden Sonra Rıza Tevfik*, İstanbul 1950; Hilmi Yücebaş, *Bütün Cepheleriyle Rıza Tevfik/Şiirler, Makaleler, Hatıralar*, İstanbul 1950; Abdullah Uçman, *Rıza Tevfik*, Ankara 1986; Abdullah Uçman, "Bölükbaşı, Rıza Tevfik", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, 1/329-330, İstanbul 1999; Şerife Onay, *Rıza Tevfik ve Mufasssal Kamus-ı Felsefesi*, s. 1-10, İstanbul 2003.
- 3 Rıza Tevfik, *Mufasssal Kamus-ı Felsefe*, c.I, İstanbul 1330/1914-15; c. II, İstanbul 1336-1338/1917-18. Modern felsefe terimleri hakkında telif edilen ilk felsefe sözlüğümüz olan *Mufasssal Kamus-ı Felsefe*'ye dair yapılan tek akademik çalışma İsmail Kara'nın danışmanlığında Şerife Onay tarafından hazırlanan yüksek lisans tezidir: Şerife Onay, *Rıza Tevfik ve Mufasssal Kamus-u Felsefesi*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003.

Modern felsefe terimleri problemi İstanbul'un batısıyla kültürel ilişkilerin artması ve modern eğitim kurumlarının açılması ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmış bir meseledir ve sadece kurumsal gayretlerle değil ferdi çabalarla da aşılmaya çalışılmıştır. Bu konuda hem kurumsal bir çabanın ürünü olan *İstilahat-ı İlmiye Encümeni*, hem de encümenin üyesi olan *Babanzâde Ahmed Naim*'in ferdi çabaları hakkında şu değerli çalışmaya bakılmalıdır: İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak/Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul 2001; *İstilahat-ı İlmiye Encümeni*'nin diğer bir azası olan Rıza Tevfik Bölükbaşı'nın modern felsefe terimlerine dair görüşleri için bkz. Şerife Onay, *age*, s. 28-48 [Bu sayfalarda istilâh meselesine dair 4 bölüm vardır: 1) İstilah Meselesi ve II. Meşrutiyete kadar olan dönem, 2) İstilah-ı İlmiye Encümeni, 3) II. Meşrutiyet Dönemi İstilah Çalışmaları (Ziya Gökalp, Babanzâde Ahmed Naim, Mehmed Ali Aynî, Avram Galanti, Salih Zeki), 4) Rıza Tevfik'in İlmi/Felsefi İstilahlar Hakkındaki Görüşleri].

*mus-ı Felsefe* modern felsefe terimleri meselesini sadece terimlere uygun Türkçe karşılıklar bulmak suretiyle aşmaya çalışmamış, terimlerin/kavramların farklı medeniyet havzalarında kazandıkları farklı anlamları da aktarmış, hatta her fırsatta Batı Felsefesi ile İslâm Felsefesi arasında bugün ihtiyacı hissettiğimiz türden ciddi mukayeseler yapmıştır. Bu durumda *Kamus*'ta umumiyetle takip edilen sıranın şu şekilde olduğunu söyleyebiliriz: Mükaddime (lugavî ve ıstılahî tahliller), Terimin/Kavramın Tarihi (Hind, Yunan, İslâm, Devr-i İntibah, Hatime...)

*Kamus*'un birçok maddesine hâkim bu tarihsel sıralamaya, Rıza Tevfik, kendi döneminde oldukça revaçta olan ilerlemeci (evrimci) tarih anlayışına mutabık bir anlam da yüklemiştir. Ancak bazı terimlerde (özellikle metafizik'e ait terimlerde), kavramın Batı Düşüncesi'ndeki anlamı ile İslam Düşüncesi'ndeki anlamı arasında yaptığı karşılaştırmalarda hukema ve mütekellimînin çok önceleri onlar ile aynı seviyeye ulaştıklarını, hatta zaman zaman onları bazı meselelerde aştıklarını belirtmiştir. *Kamus* yazarının İslam Düşünce mirasına yönelik eleştirileri ise yine dönemin güçlü akıntıları doğrultusunda belirlenmiş ve tabiatıyla bu hususta kendi mükteşebatı ve eğilimleri de büyük rol oynamıştır. Yazar, bazı terimlerin anlamlarını da yine aynı şekilde devrin şartlarını dikkate alarak yoruma tâbi tutmuştur.

Bu makalede neşrettiğimiz *Catégorie* maddesi —*Kamus*'un yukarıda kısaca özetlediğimiz özelliklerine uygun olarak— terimin/kavramın anlamını, bu anlam hakkındaki tartışmaları tarihiyle birlikte ele almaktadır. Metnin neşrine —maddenin yapısına uygun olarak— tarafımızdan eklenen başlıklara göre ıstılah şu tarihi süreç içerisinde incelenmektedir: Hind Feylesofları, Yunan-ı Kadim, Revakiyyun, Nev-Felatuniler, Kurûn-ı Vusta, Hukema-yı İslam, Mütekellimin, Devr-i İntibah, Kant, Stuart Mill ve Herbet Spencer.

Rıza Tevfik metne lügavî tahlillerle beraber kendisine ait düşünceleri de ihtiva eden ıstılahî açıklamalarla başlamış; değerlendirmelerinin de yer aldığı tarihi sürecin ardından *hatime* (hülâsa, meselenin ehemmiyeti ve terimin diğer anlamları) bölümüyle metne son vermiştir. Metin bu sırasıyla kategorilere dair sahip olduğumuz en mufassal Türkçe metin olmak özelliğine sahiptir. Rıza Tevfik'in tarihi sıralama içerisinde yaptığı yorum ve değerlendirmeler ise tarihi değerinin ötesinde bizzatîhi *kategoriler* bahsi üzerine düşünmek isteyenler için de ehemmiyetlidir. Bilhassa İslam Düşüncesi'nde mekulâtın kazandığı anlam ile kategorilerin çağdaş felsefedeki anlamı arasında yaptığı derin tedkik mahsulü mukayeseler ve bu mukayeselerin sonunda terimin iki farklı tarihî dönemde kazandığı anlamlar arasında bulunduğu uygunluklar düşünce tarihimiz için önemli olduğu kadar, kategoriler meselesine alâka gösterecekler için de istifadeye şâyan olmalıdır.<sup>4</sup>

Bu vesileyle Kategori maddesinin kaynaklarını da zikretmek gerekir. Kategoriler hakkındaki fikirlerinden bahsettiği veya dolaylı olarak olsa da zikri geçen isimler:

4 Rıza Tevfik'in *kategoriler* meselesinde İslam Felsefesi'ne yaptığı eleştirilere ve bu geleniğin ürünleriyle Çağdaş Batı Felsefesi arasında bulunduğu benzerliklere dair değerlendirmelerimiz müstakil bir yazının konusu olacaktır.

Pythagoras, Empedokles, Alkmeon, Platon, Aristo, Kanada, Plotinus, St. Augustin, Boethius, Alcuin, Scott Erigène, Gerbertus, Anselme, Gilbertus, Albertus Magnus, Ockhamlı William, Francis Bacon, Descartes, Spinoza, John Locke, Leibnitz, David Hume, Kant, Friedrich Adolf Trendelenburg, Robert Mayer, Darwin, Joule [James Prescott], Helmholtz [Hermann Ludwig Ferdinand Von], Huxley [Thomas Henry], Hershell, J Stuart Mill, Herbert Spencer, Charles Renouvier, Lord Kelvin [Sir William Thomson], Wallace.

Neccâr, Nazzam, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasiruddin Tusî, Adududdin el-İcî, Sadeddin Taftazanî, Seyyid Şerif Cürcanî, Celal Devvanî.

Zikredilen kitap adları ise şunlar: *Theaitetos* ve *Le Sophiste* [Platon], *Critique de la Raison Pure* [Akl-ı Sırfı Tenkid, Kant], *Nouvelle Monadologie* [Yeni Monadoloji] ve *Essais de Critique Générale* [C. Renouvier], *Geschichte der Kategorienlehre* [F. A. Trendelenburg], *Mantık (A System of Logic)* [John Stuart Mill].

*Mevakıf* [Kadı Adududdin el-İcî], *Şerh'ul-Mevakıf* [Seyyid Şerif Cürcanî], *Şerh'ul-Makasid* [Taftazanî].

Yazar bu kitaplar arasında *Geschichte der Kategorienlehre*, *Şerh'ul-Makasid* ve *Essais de Critique Générale* hariç diğerlerinden konu ile ilgili nakillerde bulunmuştur. Rıza Tevfik yukarıda adı geçen kitaplar dışında diğer filozofların görüşlerini naklettiği kaynakları ise ismen zikretmemektedir.<sup>5</sup>

Rıza Tevfik'in —kategoriler ile ilgili neşrimizin ilk metnini oluşturan— *catégorie* maddesi hem keyfiyet, hem de kemmiyet itibarıyla Türkçe kaleme alınmış kategori (mekulât) literatürü içerisinde mühim bir yere sahiptir. Konuya alâka göstereceklerin bu metnin değerini takdir etmekte güçlük çekmeyeceklerini sanıyoruz.

## 2. İsmail Fenni Ertuğrul'un [1855-1946]<sup>6</sup> *Lugatçe-i Felsefe*'sinin 'Catégorie' maddesi<sup>7</sup>

Cumhuriyet'in ilk yıllarında basılan *Lugatçe-i Felsefe* Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan ıstılah tartışmalarının âsarı arasındadır. İsminden de anlaşıldığı üzere mufassal olmayan bu sözlük Fransızca madde başlıklarının muhtemel Türkçe karşılıklarını ve kısa tanımlarını vermiştir. Terimin bir filozofta kazandığı özel anlamlarına da zaman zaman işaret eden İsmail Fennî, ıstılahın tarihî gelişimine umumiyetle pek ehemmiyet vermemiş; bazı yerlerde ise sadece özet bilgiler vermekle yetinmiştir.

İsmail Fennî *Lugatçe*'nin madde başlıklarını tespit ederken İstılah-ı İlmi-

5 Rıza Tevfik'in *Kamus*'ta ismen zikrettiği diğer kaynakların kaynaklarını tesbit etmek de önemlidir. Mesela İbn Sina'nın fikirlerini —tıpkı Mutezile'nin fikirlerini naklettiği gibi— *Şerh-i Mevakıftan* nakletmektedir; Aristo'nun fikirlerini ise burada ismen zikretmese de —müellifin Yunanca bildiği ve *Kamus*'un birçok yerinde ismen yaptığı atıflar dikkate alınır— bizzat Aristo'nun eserlerinden yapmış görünmektedir. (*Mufassal Kamus-ı Felsefe*'nin kaynakları için ayrıca bkz. Şerife Onay, *age*, s. 18-20).

6 İsmail Fenni Ertuğrul'un hayatı ve eserleri için bkz. İsmail Kara, "Ertuğrul, İsmail Fenni", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I/417, İstanbul 1999; a.mlf., *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, II/201-268, İstanbul, 1997.

7 İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341/1927.

ye Encümeni'nin de esas aldığı —1902'den itibaren yayımlanmaya başlanan— *Bulletin de la société française de philosophie* adlı dergiyi esas almış; ayrıca Goblot başta olmak üzere diğer sözlüklerden de yararlanmıştı.

Yakın tarihimizin nâ-tamam çalışmalarının<sup>8</sup> yanında tamamlanabilmiş nadir eserler arasında yer alması ve modern felsefe terimleri meselesine dair ferdi gayretlerden biri olması Lügatçe-i Felsefe'nin *catégorie* maddesini tercih etmemizde rol oynamıştır. Düşünce tarihimizin her unsurunun kuvvet ve zaafıyla birlikte ele alınmasının önemi kadar, bugün düşüncenin seyir tarihini, en az düşüncenin kendisi kadar önemsemek zorunda olduğumuz da sanırım izahtan varestedir.

### 3. Ali Sedad'ın [1857-1900]<sup>9</sup> *Lisan'ul-Mizan*undan *Mekulât-ı Aşere Hakkında Teşettüt-i Ârâ-yı Hukema* üstbaşıyla yayımladığımız 5-11. Bölümler<sup>10</sup>

*Lisan'ul-Mizan* —birçoklarınca zan ve iddia edildiği gibi— kendisinden önce yazılan *Mizan'ul-Ukûl*un bir hûlasası değildir. *Lisan* hem sureti, hem de muhtevası itibarıyla yeni bir metindir; zira mufassal bir eser yazmak ile muhtasar bir eser yazmak arasındaki farkın ancak sayfa adedi itibarıyla farklılıktan ibaret olmadığını anlamak için sanırız basit bir mukayese bile yeterli olacaktır.

Bu eserin kategorilere dair neşrettiğimiz kısmında Ali Sedad'ın filozoflar (hukema), kelâmcılar (mütakellimîn) ve çağdaş bilimadamları (ashab-ı fü-

8 Yakın tarihimizdeki nâ-tamam ansiklopedi çalışmaları hakkında şu derkenar yazısına bkz. İsmail Kara, *Ansiklopedilerin Neden Bitmediğine ve Büyük Türklere Dair Birkaç Talikât*, "Dergâh", XI/129, s. 3-6, İstanbul/Kasım 2000.

9 Ali Sedad'ın hayatı ve eserleri için bkz. Necati Öner, *Ali Sedad*, DİA, II/442. Ali Sedad'ın Modern Mantık çalışmalarında müntaz bir yere sahip olan iki eseri vardır: *Mizan'ul-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl* ve *Lisan'ul-Mizan*. Ali Sedad babasının iltifatına (Cevdet Paşa Mantık kitabını —mîn-vechin— oğlunun ismine izafeten *Miyar-ı Sedad* koymuştur) hem teşekkür etmek, hem de arzusunu yerine getirmek için yazdığı *Mizan'ul-Ukûl*de Avrupa'da gelişen Mantık çalışmalarına da yer ayırmıştır. Klasik Mantık'ı iyi bilen Ali Sedad eserinde Avrupa'da gelişen yeni cereyanları nakletmekle kalmamış, yeri geldikçe şiddetli tenkidlerde de bulunmuştur. Bu tenkidler arasında Cebri Mantık'a yönelttiği tenkidler önemlidir. Onun bu konudaki tenkidlerine Salih Zeki mukabelede bulunmuştur. Ali Sedad'ın modern Mantık çalışmalarındaki yeri için bkz. Necati Öner, *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967; a.mlf., *Türkiye'de Yeni Mantık Ceryanlarının İlk Habercisi: Ali Sedad*, AÜİFD, VI/1-4, s. 60-69, Ankara 1959. Lisans tezlerinde hem *Mizan'ul-Ukûl*, hem de *Lisan'ul-Mizan*ın çevrimyazı ve sadeleştirmeleri yapılmıştır.

Ali Sedad'ın bir diğer eseri de *Kavaid'üt-Tahavvülât fi Hareket'iz-Zerrâttur*. Şeklen bir fizik kitabı olarak görünse de konular işlerken arabaşlıklarla çağdaş felsefenin birçok meselesine temas edilmiştir. Özellikle *lâhika* kısmında Materyalizm ile İlim-i Kelâm mesleki arasında bulunduğu benzerlikler ve Panteizm ile birlikte telakkî ettiği Vahdet-i Vücut meslekine yönelik tenkidleri önemlidir. Eserin bu güne kadar fizik kitabı olarak kabul edilerek ihmal edilmesi düşünce tarihimiz açısından çok büyük bir kayıp olmuştur. Ali Sedad'ın her üç eserinin de sayın Düccane Cündioğlu tarafından yayıma hazırlanmış olup *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mantık-Bilim Külliyyâtı* (1861-1928) içerisinde neşredileceğini haber almış bulunmaktayız.

10 Ali Sedad, *Lisan'ul-Mizan*, İstanbul 1306/1889.

nun-i cedide) arasındaki ittifak ve iftirak noktaları hakkında verdiği bilgiler ile bu konuda yaptığı yorumlar ve bilhassa anlatım tarzı ve üslubu, yayımladığımız diğer metinlerle arasındaki en önemli farkları oluşturuyor. Metnin mütekellim ve ashab-ı fünün-i cedide’yi ihtiva etmesi, hukemanın taksiminden farklı olarak “ekvan ve mahsûsat”, “zî-hayata müteallik olan araz” gibi arabaşlıkların açılmasına sebep olmuştur. Bu başlıklar altından modern bilimler (fünün-i cedide) ile İlm-i Kelâm arasında karşılaştırmalar yapmakta-  
dır. İşaret edilmesi gereken önemli özelliklerinden biri de yazarın *Kem ve Nisbet* başlığı altında matematik nesnelere hakkında söyledikleridir. Kısacası bu metin *kategoriler* bahsini tarihi bir mesele olarak görmeyip çağdaş düşüncenin canlı unsurlarından biri olarak telakki etmektedir ki bu da yazarı kendi düşünce mirasıyla çağdaşı olduğu düşünce akımları arasında ciddi mukayeseler yapmaya itmiştir.

#### 4. Sırrî-i Giridî’nin [1844-1895]<sup>11</sup> *Şerh-i Akaid Tercümesi*’ndeki<sup>12</sup> *Kadı Mir ile Tercüme-i Mutavvel*’den ve *Sâir Bazı Âsâr-ı Mutebereden Telhis* başlıklı kısım

Tedkikatımız içinde yer alan iki eserin *kategoriler* bahsine attığı ehemmiyet ihmal edilemezdi. Bunlardan biri *kategorilerin* dil’deki karşılıkları<sup>13</sup> ile ilgili açıklamalar ihtiva eden *en-Nef’ul-Muavvel fi Tercemet’it-Telhis ve’l-Mutavvel*,<sup>14</sup> diğeri de hem Aristo felsefesinin *kategoriler* meselesine dair

11 Sırrî-i Giridî’nin hayatı ve eserleri için bkz. Abdülhamit Binşik “Sırrî-i Giridî”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, c. II s. 531-532, İstanbul 1999.

12 Sırrî-i Giridî, *Şerh-i Akaid Tercümesi*, I-II, Ruseuk 1292. Giritli Sırrı Paşa bu tercüme-yi daha sonra “bazı zevaidini tarh ve gavamızını şerh” suretiyle *Nakd’ul-Kelam fi Akaid’ül-İslâm* (İstanbul 1316) adıyla da yayınlamıştır. Necmuddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî’nin (v. 537/1142) *el-Akaid’un-Nesefiyye* nâmıyla meşhur olan eserine Sadeddin Mesud b. Ömer et-Taftazânî (v. 792/1390) tarafından yazılan şerhin *tercüme-şerhi* olan mezkur eserde Sırrı Paşa hem ana-metni, hem şerhi, hem de *Hayalî, Ramazan Efendi, Siyalkutî*, vb. haşiyeleri tercüme etmiş, bazen de Kelâm (msl. *Mevakif*), *Belâgat* (msl. *Mutavvel*), *Mantık* (msl. *Miftah’ul-Fünun*), *Nazarî Hikmet* (msl. *Kadı Mir*), vb. ilimlere ait eserlerden de nakillerde bulunmuş ve *li’l-mütercim* ibaresiyle kendi kanaat ve yorumlarını da vermiştir. Yukarıda zikri geçen ilimlere ait eserlerden nakillerde bulunurken tercümesi olanların Türkçesini Arapçasına tercih etmesi ya da Türkçe telif eserlerden nakillerde bulunması fevkalâde önemlidir. Mezkur özellikleri ile eser elimizdeki en mükemmel *Şerh-i Akaid* tercümesidir.

13 *Kategoriler*’in dildeki karşılıkları (*Belâgat* terimleri ile ifade edecek olursak mûsned, mûsnedün-ileyh, mütemmimât-ı cümle’deki karşılıkları; *Sarf* ıstılahı ile ifade edersek isim, fiil, harf’teki mukabilleri) konusunda İslam dilbilim geleneği derin tedkiklere sahiptir. *Belâgat* metinlerinin de bu çalışmalar arasında müstesna bir yeri vardır. Mese-la Hatib el-Kazvinî’nin *Telhis’ul-Miftahını*, şerhi olan *Mutavvelle* (Taftazânî) birlikte tercüme ve şerh eden Abdünnafi Efendi [v. 1890] metinde sadece *dil-kategori* ilişkisine değil, onun da fevkinde *dil-düşünce* ilişkisine de sıklıkla işaret etmektedir. XIX. yy’dan sonra dil-kategori ilişkisine dair Batı’da kaleme alınan metinler arasında bkz. Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, s. 87-96, İstanbul 1995.

14 Abdünnafi İffet Efendi, *en-Nef’ul-Muavvel fi Tercemet’it-Telhis ve’l-Mutavvel*, Saraybosna-İstanbul, 1289-1290. Abdünnafi İffet Efendi’nin hayatı ve eserleri için —oldukça zayıf ve yetersiz olmakla birlikte— bkz. İsmail Durmuş, *Abdünnafi İffet Efendi*, DİA, c. I s. 288, İstanbul 1988.

görüşlerini, hem de bu görüşe yöneltilen eleştirileri ihtiva eden *İklil'üt-Teracim*.<sup>15</sup>

Bu iki eserin bir bütün olarak sahip oldukları özellikler onların tedavülde olmalarını gerektirmekle birlikte kendileriyle irtibatımızı sağlayacak bağları koparmış olmamız, hiç kuşkusuz ki bizleri bu eserlerin çok uzağına düşürmüştür. Bu düşkünlüğe son verebilmek için, takdir edileceği üzere öncelikle psikolojik engelleri aşmamamız gerekiyor. Bizden evvelkilerin dil-düşünce-varlık alanında söylemiş olduklarını farketmek [keşf-i kadim] tabiatıyla bu engellerin aşılmasını kolaylaştıracaktır. Biz de bu maksatla *kategoriler* hakkındaki bu çalışmamızda düşünce tarihimizin seyri açısından çok önemli olan bu iki metnin ilgili kısımlarını nakletmeyi uygun bulduk. Metinlerin hazırlık aşamasında yol bize ilginç bir ikramda bulundu. Bu ikramın —*Şerh-i Metn-i Akaid Tercemesinin*— *kategorilerle* ilgili kısımlarından biri, hem adı geçen iki metnin kategorilere dair bölümlerinin özetini ihtiva ediyordu, hem de başka eserlerden de bu özete birtakım ilaveler yapılmıştı ki bu hususiyeti metnin diğerlerine tercih edilerek bu neşre dahil edilmesini sağladı.

Metin'de kategoriler öncelikle *cevher* ve *a'raz* diye ikiye ayrılmakta, ardından da *a'raz gayr-ı nisebi* ve *nisebi* ayrımı ile açıklanmaktadır. Metnin mütekaddimîn ve müteahhirîn arasındaki farklara işaret ettiği *kem* ve *keyfe*de —özelikle *nokta* ve *vahdet* konusunda— verdiği bilgiler önemlidir. Diğer metinlerin sahip olduğu modern üsluba nisbetle bu metnin sahip olduğu klasik üslubun bu neşri tamamlayıcı nitelikte olduğunu düşünüyoruz; ayrıca bu metin klasik bir metnin *kategoriler* konusunu nasıl ele aldığı ile ilgili bir örnek olmak özelliği de taşımaktadır.

15 Osmanlı medreselerinde Nazarı Hikmet [Felsefe] sahasında iktisar rütbesinin değişmez eserlerinden olan Ebheri'nin [ v. 663/1265] *Hidayet'ul-Hikmesinin* [*Hidayet'ul-Hikme* ve Osmanlı düşüncesindeki yeri için bkz. Abdullah Yorulmaz, *Ebheri'nin Hidâyetü'l-Hikme'si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri*, M.Ü. Sosyal Bilimler Entitüsü, İstanbul 2003, yayımlanmamış yüksek lisans tezi], Mir Hüseyin el-Meybûdi [Kadı Mir, v. 904/1498 veya 911/1505] tarafından yapılan şerhinin Muhammed b. Mustafa el-Kefevî [Akkirmanî, v. 1174/1760] tarafından yapılan tercüme-şerhidir. Akkirmanî ana-metin ve şerhine ilave olarak Larî [ v. 979/1571] haşiyesindeki cerh-tadil ile soru ve cevapları metne ilave etmiş; ayrıca *Mevakıf*, *Makasid*, *Tevâli'ul-Envar*, *Hikmet'ul-Ayn*...vb eserlerden nakillerde bulunmuştur. Tüm bu nakil-tercümelerden sonra Akkirmanî'nin kendisi de bu bütüne ilaveler de bulunmaktadı. Bu eser hakkında bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Bkz. Ömer Faruk Altıparmak, *Muhammed b. Mustafa Akkirmanî ve Eseri, İklilü't-Teracim*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.



## CATÉGORIE\*

—Mekule—

Fransızca: *Catégorie*İngilizce: *Category*Almanca: *Kategorie*İtalyanca: *Categoria*

## [MUKADDİME]\*\*

Bu tabir-i mühim bize Yunan-ı kadim feylesoflarının yadigârıdır ve hâlen kıymetli bir kelime-i istilahiye'dir. Yunanî'de *kataigoriyn ti tinos* (=κατηγορειν τι τινοζ) birşey isnad etmek" demektir; hatta lisan-ı âdide bu tabir "zemm u kadh" mânâsına vârid olmaktadır; *katigoriya* (=κατηγορεια) kelimesi bu asıldan müştaktır ve 'mahmul', yani "hamlolunan sıfat" demek takdirindedir.

Yunan felâsife-i kadimesi meyanında evvela bu kelimeye bir haysiyet-i istilahiye veren Eflatun olmuştur. Sonra Aristo'nun muharrerât-ı mantikiyesiyle bu kelime büsbütün kesb-i ehemmiyet ederek şuyû bulmuştur. Bize Aristo'nun âsâr-ı mütercemesiyle intikal etmişti; hatta ilk Arab muharrirleri bu lafzı da —birçok emsali gibi— evvela aynen alıp "katigurya" şeklinde yazmışlar ve bir müddet sonra ona mukabil ve muadil olmak üzere *mekule* kelimesini bulup vazetmişlerdir. Bir şey veyahut bir kimse hakkında mümkün olabilen mahmulât ve isnadât birtakım sözlerle ifade edilebileceği cihetle *mekulât* tabiri asl-ı Yunanîsinin tam tercümesidir; çünkü *mekule* "söylenen söz" demektir. Halbuki istilah mânâsı büsbütün başkalaşmıştır. Ale'l-ıtlak en vâsi bir sınıf yahut bir cins makamında irad olunur. Bizde halk lisanınca az çok muhakkirâne bir edayı mutazammındır; fakat bu eda mânâ-yı istilahiyesine muvâfıktır: "Hacer şecer mekulesinden" yahut "serseri mekulesinden... filan!" deriz, hiçbir zaman "efendi mekulesinden", "kıbar mekulesinden" demeyiz. Maamafih "kıbar takımından" demekte beis yoktur. Garib bir his ve telakki yüzünden *mekule* kelimesi lisan-ı âdimizde böyle bir haysiyet iktisab etmiştir. Hatta Fransızca'da dahi öyledir.

İstilahta *mekulât*, bizce tasavvuru mümkün olan en büyük ve en vâsi sı-

\* Rıza Tevfik [Bölükbaşı], *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, II/ 89-134, İstanbul, 1336-1338 [yıldız işareti \*\* ile verilen dipnotlar bize aittir]

Müellifin bu maddede atıf yaptığı terimler şunlardır: *agnosticisme* [I/139-148], *analogi* [I/206-218], *anticipation* [I/270-276], *antinomie* [I/278-287], *apriori* [I/326-339], *association* [I/424-430], *axiomes* [I/620-639], *caractéristique* [II/55-58], *classification* [II/328-372], *classification des sciences* [II/373-400], *confisme*, *criticisme*, *définition*, *dialectique*, *empirisme*, *eshétique*, *expérince*, *forme et matière*, *qualite*, *idéalisme*, *idée*, *immanent*, *impératif*, *induction*, *l'école écossaise*, *métaphysique*, *méthode*, *nominalisme*, *opération mentale*, *philosophie*, *platonicien*, *postulats*, *prédicables*, *principe*, *proposition*, *rationalisme*, *scholastique*, *sciences naturelles*, *sentiment*, *subjectivisme*, *théologie*, *transcendent*, *universaux*.

\*\* Ara-başlıklar tarafımızdan eklenmiştir.

nıfları (*classe*) gösterir birtakım kelimâttir ki onların heyet-i mecmuası, ma-lumâtımızın en basit, fakat en geniş kadrosunu (*cadre*) teşkil eder. Mesela ale'l-infirad birçok ağaçlar biliriz: erik ağacı, ceviz ağacı, çınar ağacı ve ilh. Bunların cümlesini bir kadro dahiline alıp da bir sınıf teşkil edersek —cümlesine birden ve lâkin bilâ-tayin— "ağaç mekulesi" deriz. Bu suretle "maden mekulesi"nden veyahut "hayvan mekulesi"nden o sınıfı temyiz etmiş oluruz. Burada dahî kalmayıp kadromuzu tevsi edebiliriz. Mesela herhangi bir ağaç-la, herhangi bir maden ve bir hayvan arasında bir vasf-ı müşterek (*qualité commune*) bulabilirsek yalnız onu esas tutarak o üç muhtelif sınıfı birleştirip daha vâsi bir sınıf teşkil edebiliriz; faraza "maddiyât mekulesi" diyebiliriz. Şu takdirce bu mekulede kavak ağacı ile kaya tozu ve ada tavşanı gibi —birbirine hiç benzemeyen— birçok şeyler dahil olabilir; çünkü onların cümlesi sıfat-ı maddiyette birbirlerine müşâriktir ve biz onların mecmûunu birden zikretmek istediğimiz vakit bu sıfat-ı müştereklerini kendilerine hamletmeye mecbur bulunuruz. Onun için söylediğimiz söz —lugat mânâsıyla dahi— bir mekule (*catégorie*) olmuş oluyor.

Burada şayan-ı dikkat birçok şeyler var ki muhtasaran olsun arz etmeliyim; zira tarih-i felsefede bu *mekulât* bahsinden ziyade münakaşâtı mucib olmuş hemen hiçbir mesele yoktur diyebilirim ve mübalağa olmaz. Hatta muâsırın-i muhakkıkından ve Alman mütefekkirinininden [Friedrich Adolf Trendelenburg [1872]\* yalnız bu bahis için bir tarih-i felsefe yazmıştır.\*\*

Mekulât münakaşasının nasıl ve ne gibi mesail-i felsefiyeye vücud verdiğini —yeri geldikçe— arzedeceğim.

Ecnâs-ı âliye'ye irtika edebilmek için zihn-i beşerin ne suretle hareket edebildiğini herkes bilir. İbtida-yı emirde ale'l-infirad idrak ve telakki edebildiğimiz mevcudât-ı muhtelif arasında müşâbehetler (*ressemblance*) görmeye başlıyoruz; sonra bir vasf-ı müşterek teşkil eden o müşâbehetleri esas itihaz ederek birçok efradı bir kadro içine alıyoruz ve bir sınıf (*classe*) vücud getiriyoruz. Bilâhare bu sınıflar arasında dahî münasebetler ve müşâbehetler keşfedip bu sefer hepsinden daha geniş bir sınıf teşkil ediyoruz ve böylece birçok sınıfları yekdiğerine irca (*rédiuire*) ede ede —gittikçe daha büyük— kadrolar içine derc (*intégrer*) etmiş oluyoruz. Bu muamelenin nihayetinde vasil olduğumuz ecnas-ı âliye (*genres suprêmes = summa general*) işte feylesofların *mekulât* dediği en vâsi kadrolardır.

Elbet bu muamele-i zihniyenin istikra'dan (*induction*) ibaret olduğu zahirdir; zira cüziyâttan külliyâta irtika suretiyle hareket ettiğimiz aşikârdır. Bunda da tecrid (*abstraction*) ve tamim (*généralistion*) başlıca şartlardır. Her ferdin (*individu*) hüviyet-i şahsiyesini teşkil eden keyfiyet-i hususiye'yi (*propriétés particulières*) ayırıp atmadıkça, yani tecrid etmedikçe efrad-ı mütenevvia arasında bir vasf-ı müşterek olan keyfiyeti bulamaz, yani birçok vücut ile birbirlerinden farklı olan şeylerin —esasî bir vechile— müteşabih olduklarına hükmedemeyiz. Müşâbehet keyfiyetini esas tutup tamim-i hüküm

\* Metne bizim eklediğimiz köşeli parantez içerisinde verilen tarihler ait oldukları kişilerin vefat tarihleridir.

\*\* Trendelenburg A., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Vol I, *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin 1846.

edemezsek bir mekul-i küllî'ye peyveste olamayız.

Anlaşıyor ki yaptığımız yalnız 'tasnif'ten (*classification*) başka birşey değildir. Tasnif dahi —müteferrik, müteşettit ve bilfiil gayr-ı mahsur olan— malumâtımızı kadrolar dahiline alıp hasretmek için elzem bir ameliye-i zihniyedir (*opération mentale*). Tasnif, Mantık'ta tarif (*définition*) için esastır. Ulum-ı tabiiye'de (*sciences naturelles*) dahi malumâtımızı zabt u rabta almak için lâbüdd bir şarttır. Tabirin haiz olduğu ehemmiyet-i fevkalâde bundan ileri gelir.

Mekulât mevcudât-ı maddiyenin mi eşkal-i umumiyesidir (*formes générales*), yoksa bizim muhakemâtımızın mı eşkal-i umumiyesidir, yoksa bunların haysiyeti-yalnız bazı mefhumât-ı umumiyeye (*notions générales*) isim olmaktan mı ibarettir, yani yalnız lisanın eşkal-i umumiyesinden mi ibarettir veyahut bunlar akıl (*raison*) ve âkilemizin (*entendement*) tasavvurât-ı esasileri (*concepts fondamentaux*) midir?. Elhasıl mekulâtın mahiyeti nedir?

Bu mesele, felsefe âlemini çalkalamış ve hâlen durulmamıştır. Bütün skolastik hukeması bu suallere cevap verebilmek için sarf-ı zihin ve izâa-i vakt ettikleri gibi zamanımızın en büyük feylesofları ve mantikiyyûnu dahi bu babda fikirlerini beyan etmek mecburiyetinden kurtulamıyorlar. Nitekim sırası geldikçe göreceğiz.

Mekulât-ı tasavvurî'nin istikra'dan doğduğunu ve yavaş yavaş büyüyüp bir şekli muayyen aldığı tarih-i felsefe sarahaten bize gösteriyor. Bu tarihin ancak en mühim safhalarını burada muhtasaran arzedebileceğim:

#### [HİND FEYLESOFLARINDA MEKULÂT]

Yunanîlerden evvel Hindlilerde bir "mekulât cetveli" (*table des catégories*) görüyoruz: Hind feylesoflarından Zerriye (*atomisme*) mezhebinin müessisi olan Kanada [M.Ö. 250(?)] nâm hakim bütün mevcudâtın erkân-ı asliyesini cevahir-i maddiye (*substances matérielles*) olmak üzere kabul etmişti; bu cevahirin birtakım a'razı (*accidents*) olduğuna dahi kâil idi.

Hind feylesofunun ittihaz etmiş olduğu usul (*méthode*) cevahir ve a'razı tahlil (*analyser*) edip farklarını göstermek maksadını takib ettiği için felsefesi *Vaiséshikâ* [Vaişesika] ismiyle tarihte şöhret-şiâr olmuştur. Bu tabir Sanskrit (*Sanscrit*) lisanında 'fark' (*différence*) mânâsını ifade eden *viséshâ* kelimesinden müştak imiş.

Kanada bütün mevcudâtı altı *padarthraya*, yani 'mebadi' ve 'mekulât'a sıkıştırıyor. Kendi fikrinde bütün ilim ve hikmetin zübdesi budur; çünkü âlemde ne varsa cümlesi bu altı sınıf-ı umumî'nin kadrosu dahiline dercedilebilir.

Mekulâtın **birincisi**: *dravya*dır ki 'cevher' (*substance*) demektir. Cevahir de dokuz nevdir: toprak, su, ziya, hava, esir (*ether*), zaman, mekan, ruh bir de *manas* ki 'hiss-i samimi' (*sens intime*) demektir. Cevahir-i mezkure bi'l-cümle efâl (*actions*) ve keyfiyâtın (*propriétés*) mahallidir (*siége*).

**İkincisi**: *gunad*dır ki "keyfiyet ve sıfat" (*qualité*) mânâsına gelir. Keyfiyât yirmi dört nevdir, onların meyanında yalnız şu dokuzu keyfiyât-ı makule (*qualités intelligibles*) nevini teşkil eder: akıl (*intelligence*), zevk (*aversion*), elem

(peine), arzu (*désir*), nefret (*aversion*), iradet (*volition*), rezilet (*vice*), fazilet (*vertu*).

**Üçüncüsü:** *karma*, yani 'fiil'dir (*action*) ki bunun da beş türlü olabilir.

**Dördüncüsü:** *samanja*, yani "hasais-i müştereke"dir (*propriétés communes*) ki —Mantık mânâsıyla— fârîka-i cinsiyet ve neviyet demek olur.

**Beşincisi:** *viceshna*, yani 'fark'tır (*différence*) ki Mantık'ta 'hâssa' (*proprium*) dediğimiz keyfiyettir. Her ferdin hüviyet-i mümtazesini tayin eden alâmet-i fârîka demek olur.

**Altıncısı:** *samanaya*, yani 'izafet'tir (*relation*) ki bu mekulede bi'l-cümle niseb ve izafât dahildir.

### [YUNAN-I KADİM'DE MEKULÂT]

Yunan-ı kadim'de ilk defa olarak bir mekulât cetveli tertib eden zât, tabib-feylesof Alcméon de Crotoné'dir [Alkmeion]. Bu adam meşhur Fisagor'un [Pythagoras] şakirdi idi. Mekulâtı *keyfiyât-ı mütenakıza* şeklinde arzetmiştir.

Fisagor'dan ziyadesiyle mütessir olan Eflatun'da bu mekulât tasavvurunun âdeta tevellüd ve suret-i tekamülünü ayanen görebiliyoruz. Sahib-i meslek olan bu hakim-i şehîr *idéeyi* (a'yan-ı sabite, mahiyât) "hakayık-ı eşya" (*la réalité des choses*) olmak üzere telakki eder ve yalnız onların mevcudiyet-ı müstakillesine inanırdı; "mahiyât-ı eşya-yı maddiyenin en güzel ve en mükemmel numunleridir" diye iddia ederdi. Onun için onlara "enmüzec-i evvel" (*prototybe*) demişti. Bu numünelere kadar çıkabilmek için mevcudât-ı münferide ve eşya-yı mütenevvia'dan tecrid-i fikr u nazar etmek ve kesretten vahdete, cüzden külle doğru gitmek şart idi. Eflatun zihnin bu i'tila-yı mantıkisine 'dialectique' diyor ki kendi usûlüdür (*méthode*).

Anlaşıyor ki bu feylesofun *idées* dediği mahiyât, zâten birtakım ecnas-ı âliye numünelerinden başka birşeyler değildir. Filhakika "Theaitetus" nâm muhadarasında (*dialogue*) bunlardan bahsederken *kina peri pandon* (κοίνα περί παντων) diye tarif ediyor ki "herşey hakkında külliyyât" demektir. 'Le Sophiste' nâmıyla meşhur olan diğer bir muhadarasında mekulâta *meyista yeni* (μεγιστα γενη) diyor ki bu da "ecnas-ı âliye" mânâsına gelir. Ecnas-ı mezkure Eflatun nazarında ancak beş türlü olabilir: 1) *on = ov* = vücud = *l'être*, 2) *tafton = ταυτον* = aynıyet = *l'identité*, 3) *eteron = ετερον* = gayriyet = *l'altruité*, 4) *kinisis = κινησις* = hareket = *le mouvement*, 5) *sitatis = στασις* = sükun = *le repostur*.

Bunları tasnif edip saydıktan sonra Eflatun âkibet, cümlesine bir ism-i câmi uyduruyor ve *katigorigeon* (Κατηγορητεον) diyor ki "mevcudâtın cümlesine haml u isnad olunabilen keyfiyât-ı umumiye" demek takdirindedir. Anlaşıyor ki *evvela* bu tabiri kullanan Eflatun olmuştur.

Onun en haysiyetli şakirdi ve en büyük muarızı olan Aristo (Aristote) şu mekulât bahsine herkesten ziyade ehemmiyet vermiş, filhakika onun tasnifi her feylesofun cetvelinden ziyade şöhrat ve itibar bulmuştur.

Mekulâtın mahiyeti hakkında Aristo'nun fikri sarîh değildir. Bazı muharrerâtında "mekulât lisanın eşkal-i umumiyesidir" mânâsı anlaşılıyor. Bazı yerde dahi "eşyanın en umumî ve en vâsi taksimât ve tasnifatına verdiği-

miz umumî isimlerdir" gibi bir mânâ çıkıyor. Bazen de "Mevcudât-ı hakikiyenin bize arzettikleri suver-i umumiye'ye tahsis ettiğimiz tabirât-ı külliye'dir" demek istediği seziliyor ve anlaşılıyor ki meselenin bu cihetini kendi de layıkıyla temmül ve tahkik etmemiştir.

Nihayet bir yerde şu tarifi veriyor ki hayli vazıhdır:

"Κατηγοριαί γενή των κατηγοριών σχήματα τῆς κατηγοριαζ των οντων", yani "Mekulât varlığın en umumî görünüşleridir, kendi tatavvurât-ı umumiyesinin ecnas-ı âliyesidir" demek olur. O halde Aristo bir vücud-ı mutlak kabul ediyor ve onun türlü türlü tavırlarla bize cilve-nümûn olduğuna inanıyor. "Nâ-madud olabilen bu tecelliyât ve tatavvurât arasında en umumî olanları mekulât-ı vücud'dur" demek çıkıyor ki şu takdire göre mekulâtı afakî olarak (*objectivement*) telakki etmiş olması lazım gelir, yani "Mekulât dediğimiz mefhumât-ı külliye'nin (*notions générales*) âlem-i haricî'de alâkadar (*correlatif*) oldukları şeyler vardır, yani mukabilleri mevcuttur" diye düşünmek mecburidir. O halde onları yalnız birtakım mefhumât ve efkâr gibi kabul etmediği anlaşılır.

Aristo mekulâtı on kısma ayırıyor ve kabil-i tasavvur olan mevcudât-ı mümkün'e'nin cümlesini —takım takım— bu on sınıftan birine behemehal idhal ediyor:

1. *Cevher*dir (οὐσία), ister ruh, ister madde nevinden olsun.

2. *Kem*dir (ποσόν). Bu da üç neve ayrılır: Eczası birbirinden ayrı olan mekadire "kemmiyet-i munfasıla" (*quan. discontinue*) denilir, a'dad (*nombres*) gibi. Eczası yekdiğerine muttasıl olana "kemmiyet-i muttasıla" (*quan. continue*) tabir olunur, zaman ve hareket gibi. Bir de "kemmiyet-i kayyime" (*quan. permanente*) vardır ki o da *mekandır* (*l'espace*). Eb'ad-ı selase ve eşkal-i hendesiye, hutut ve sutuh ve mücessemât hep buna müteallıktır.

3. *Keyf*edir (ποιόν). Bu da dört türlü olabiliyor: Birincisi itiyadât'tır (*habitudes*), yani gerek cismimizin, gerek ruhumuzun evzâ-ı mahsusasıdır ki aynı efâlin tekerrürü ile kesb edilebilmiştir. Arabların *melekât-ı râsiha* dediği budur, ilim, fazilet, rezilet, tasvir ve tahrir kabiliyetleri gibi. İkincisi kavaid-i tabiiye'dir (*puissances naturelles*), kuvâ-yı cismaniyemiz ile beraber âkile, hâfıza, iradet, havass-ı hams hep bu sınıfa dahildir. Üçüncüsü keyfiyât-ı mahsüse'dir (*qualités sensibles*), haşunet, leyyinet, sıklet, soğuk, sıcak, renkler, sadâlar, kokular ve tuûm-ı muhtelif dahi bu sınıfa girer. Dördüncüsü şekil ve suret'tir (*forme et figure*), kürre-i üstüvane, murabba, mik'ab gibi, ilh.

4. *Eyn*edir (που) ki mahalle ait olan suallere cevap verir: "Hoca nerededir?", "Kalem yazıhane üzerinde mi?", "Çarşıya gittim" gibi.

5. *Metad*r (ποτε) ki zamana müteallık olan suallerle münasebeti vardır: "Sokrat hangi asırda ber-hayat idi?", "Devlet-i Osmaniye'nin teessüsü altıyüz bu kadar sene evveldir", "Dün gördüm", "Yarın gelirim" gibi.

6. *Mülk* (εχειν) yani bir şeye malik olmak keyfiyettir. "Filanın, çifti çubuğu var", "Benim kitabım", ilh.

7. *İzafet* (τροζ τι) ki birşeyin diğeri bir şeye nisbeti demektir. Efendinin uşağına, babanın evladına, padişahın reâyasına, rüyetin mer'î olan şeye nis-

beti gibi...ilh. Yekdiğerine kabil-i kıyas olan şeylerin münasebeti de bu sınıfa girer. "Şu buna müsavidir" veyahut "O bundan fazla veya eksiktir" gibi kaziyeler dahi bu mekuledendir.

**8. Fül**dir (ποιειν). Bu da Sarf'daki (*grammaire*) mânâ-yı istilahiyesi ile lazım ve müteaddi olan bi'l-cümle ef'âli şamdır. Gezmek, sevmek veyahut kesmek, kırmak gibi.

**9. İnfial**dir (πασχειν). Dövülmek, sevmek, kırılmak gibi.

**10. Vaz**dır (κεισθαι). Ayakta durmak, yan yatmak, ileri geri, baş aşağı, üst üste, yan yana gibi.

İşte Eflatun'un şakirdi, İskender-i Kebir'in mürebbisi olan Aristo'nun cetvel-i mekulâtı budur. Meşhur-ı cihan olan bu on mekulenin birincisi cevher, mâ-bâkî dokuzu a'razdır (*accidents*). Bunlar hakim-i mumâ-ileyhin tabirince "vücudun mekulâtı"dır (*catégories de l'être*, Κατηγορια του οντος), yani varlığa hamlolunabilen ahvâl ve keyfiyat-ı külliye'dir.

Aristo'nun bu taksimini pek eski zamanlardan beri muaheze edenler vardı. Nitekim hâlen birçok feylesoflar tenkide devam ediyorlar ve yeniden yeniye mekulât cetvelleri tertib etmekten kendilerini alamıyorlar. Şimdi onların en meşhurlarını zikr ile iktifa edeceğim:

#### [Revakiyyûn'da Mekulât]

Revakiyyûn (*les stoiciens*) mekulâtı "ecnas-ı ûlâ" (*πρωτα γενη*), yani "en geniş ve en âli cinsler" (*γενικωτατα*) diye kabul ederlerdi; fakat onları dörde indirmek suretiyle Aristo'nun cetvelini tadil eylemişlerdi. Bunlar nazarında mekulâtın esası ve a'lâsi *cevher*dir. Buna *to hypokeimenon* (Το υποκειμενον) derlerdi ki "altta duran şey" mânâsına gelir. Latince'nin *sub* (taht) *stantia* (durmak) tabiri asl-ı Yunani'sinin aynen tercümesidir ve bu kelimeyi istilah olarak en evvel kullanan yine Aristo olmuştur. Cevher'e böyle denilmesine sebep "mahall-i hadisât" olması ve bi'l-cümle a'razın "tahtında müstetir" bulunmasıdır. Bâki üç mekule de şunlardır: *keyfe* (ποιον), *mülk ve hâl* (πωζ εχον) ve *izafet* (τροζ τι πωζ εχον).

#### [NEV-FELATUNÎLER'DE MEKULÂT]

Nev-Felatunîler (*les néo-platoniciens*) zamanında bazı mühim tadilât vukûa geldi. Bu fırkanın şüphesiz en büyük feylesofu olan Plotinus [269] mekulâtı 'hissî' (*sensible*) ve 'aklî' (*intelligible*) olmak üzere iki kısma ayırdı ki şayan-ı dikkattir. Bilâhare cümlesinin makulâtтан ibaret olduğunu iddia edenler çoğaldı. Nitekim zamanımız feylesofları ekseriyetle bu fikirdedir. "Plotinus'un mülâhazâtı bu cereyana mebd'e olmuştur" denilebilir. Binaenaleyh bu hakime göre "πρωτα γενη των νοητων = Protota yeni ton noiton", yani makulâtın ecnas-ı ûlâsı vücut (*l'être* = ον), sükun (*repos* = στασις), hareket (*mouvement* = κινήσις), aynıyet (*identité* = ταυτοτης), gayriyet'tir (*altruité* = ετεροτης). Âlem-i hissiye ait olan mekulât dahi: cevher (*substance* = ουσια), izafet (*relation* = τροζ τι), kemmiyet (*quantité* = ποσον), keyfiyet (*qualité* = ποιον) ve hareket'tir (*mouvement* = κινήσις).

## [KURÛN-I VUSTA FEYLESOFLARINDA MEKULÂT]

Kurûn-ı Vustâ Feylesofları Aristo'yu muallim-i evvel tanıdıkları için onun mekulât-ı aşere'sini aynen kabul ve Latince'ye tercüme ettiler: *substantia* (cevher), *quantitas* (kem), *qualitas* (keyfe), *relatio* (izafet), *actio* (fiil), *passio* (infial), *ubi* (eyne), *quando* (meta), *situs* (vaz) ve *habitus* (mülk) dediler; *summa rerum genera*, yani "eşyanın ecnâs-ı âliyesi" nâmıyla bu mekulât, asırlarca mevzû-i bahs oldu. Boethius, Alcuin, Gerbertus, Anselme ve daha birçok büyük skolastikler bu bahse çok ehemmiyet verdiler.

St. Augustin [Aurelius Augustinus, 430] mekulâtı enfûsî bir mahiyetle telakki ederek üçe indirdi: hafıza (*memoria*), âkile (*intellectus*) ve iradet (*voluntas*) ki bunlar varlık (*esse*), bilgi (*nosse*) ve meşîyyet (*velle*) ile alâkadar idi. Anlaşıyor ki bu hakim kuvâ-yı nefsanîye'yi mekulâttan henüz layıkıyla tefrik edemiyordu.

Gilbertus [?] kemmiyet, keyfiyet ve izafet olmak üzere üç mekule kabul etti ve bunların cevher'den infikak edemeyeceğini, yani gayr-ı mufarik (*inhérent*) olduğunu iddia eyledi.

Büyük Albert (Albertus Magnus) [1280] cevher, kemmiyet ve keyfiyet'ten başka mekulât kabul etmiyordu. William of Ockham [1349/1350(?)] mekulâtı "ilk hareket-i zihniyenin vardığı hudud (*termini primae intentionis*)" diye tarif etmiş ve cevher, keyfiyet ile nisbet'ten (*respectus*) ibaret bulmuştu.

Elhâsıl kurun-ı vustada —tükenmez mübahesât açarak kılı kırk yarmaktan zevk alan— skolastik felsefesi bu mekulât bahsini gayet zengin bir maden ocağı gibi işletti durdu. Tabii belli başlı ne kadar ulema ve mütefekkirin varsa hepsi de ayrı ayrı bu mesele hakkında bir fikir beyan edip tasnif cetvelleri yaptılar ki onları sırasıyla buraya dercedebilmek imkan haricinde olduğu kadar da lüzumsuzdur. Yalnız bütün bu mübahasât-ı felsefiye uzun bir münakaşaya yol açtı idi. O münakaşanın nokta-i istinadını teşkil eden mesele-i mühimme hakkında beyan-ı mülâhaza etmek isterim. Çünkü Şark âlem-i irfanında dahi aynı mesailin tamamen aynı suretle mevzû-i bahs olmuş bulunduğunu —hemen şimdi — göstereceğim:

*Skolastik* tabirinde layıkıyla izah etmiş olduğum vechile kurun-ı vusta'da ahkam ve akaid-i diniye felsefe'ye ve —dolayısıyla— herşeye tahakküm ediyordu. Binaenaleyh nusûs-ı iman (*les dogmes de la foi*) kat'an münakaşa götürmez ve mevzû-i bahs olamazdı. O nusûs-ı katîyye dairesinde ne kadar kımıldanmak mümkün ise o kadar felsefe yapılabilirdi. Tabiidir ki herhangi bir mesele-i ilmiye ve felsefiye tahaddüs ederse, evveleminde onun nusûs-ı müselleme ve katî'a'ya karşı vaziyeti tahkik ve tayin edilirdi. *Mekulât* bahsinde de öyle oldu. "Acaba Allah hangi mekulede dahildir?!" diye bir sual hatıra geldi; işte bunun üzerine yeni bir cereyan-ı münakaşa açıldı. Bu vadide en ziyade şayan-ı dikkat olan mülâhazât Scott Erigène'nin [Ioannes Scotus Erigena, 877(?)] fikirleridir ki Şark'ta meşhur Nasiruddin Tûsî tamamen aynı mütalaada bulunmuştur, göreceğiz.

İtikadât-ı felsefiyesiyle bizim Sufiye'den zerre kadar farkı olmayan Scott, Nev-Felatonî (*néoplatonicien*) idi. Zât-ı uluhiyeti sırû'l-esrar addeden ve hakikati itibariyle bir "bilinemeyen Allah'a" (*αγνωστοζ θεωζ*) inanan urefa gibi

düşünürdü. Mekulâtı kabul etmekle beraber onların hakikat-ı cismaniyesi olmadığını iddia ediyordu: "Bi'l-cümle mekulât gayr-ı cismanidir ve hadd-i zâtında makulâtan ibarettir" (*Omnes categorias incorporales sunt per se intellectae*) cümlesiyle bu itikadına düsturî bir şekil vermişti. Fakat Allah'ı bütün mekulâtın fevkinde ve maverasında tutuyordu: "Hiçbir mekule-i mahsus Allah'ı tarif ve tavsife muktedir olamaz!" (*Nulla categoria proprie Deum significare potest*) diyordu. Mekulât kabil-i taakkul ve tasavvur olabilen mevcudât-ı mümkün'e'nin ecnas-ı âliyesini gösterir bir cetvel olduğu için, tabiidir ki Hak Teâlâ (*la Vérité suprême*) bu cetvele dahil olamazdı. Çünkü —bi'l-cümle edyan-ı münezzele'nin itikadınca— zât-ı uluhiyet insanın havsala-i akıl ve tasavvuruna sığmaz ve şânı tavsif olunabilmekten âldir. O devirde pek mühim bir rol oynayan Yahudi Kabbalizm'inin (*Cabalisme*) itikadı dahi aynen bu idi.

Skolastik ilahiyâtın felsefiyât ve uluma tahakkümünden —bittabi!— doğmuş bir sistem olduğu için kurun-ı vusta'da irfan-ı İslâm'ın da usulü bu idi. Böyle olunca —o zaruret icabından dolayı— bizde dahi *mekulât* alâkasıyla aynı meseleler zuhura gelmiş ve aynı nokta-ı nazardan telakki edilmiştir.

#### [HUKEMA-YI İSLÂM VE MÜTEKELLİMÜN'DA MEKULÂT]

İslâm Skolastik felsefesine dâir elde tedavül eden kütüb-i ciddiye meyânında en muteber olanı, şüphesiz Kadı Adud[iddin] el-İcî'nin [756/1355] "Mevakif" nâm eseridir. Bu büyük kitab 'altı mevkif üzerine taksim ve tertib edilmiştir. Birincisi Mebhas-ı İlim (*théorie de la connaissance*) meselelerini münakaşa eder. Beşincisi İlahiyât, altıncısı da Sem'iyât, yani nakil (*tradition*) meseleleriyle uğraşır; mâ-bâkisi, yani ikinci, üçüncü ve dördüncü mevkifler kâmilan a'raz ve cevher bahsinin esasât ve teferruâtına hasredilmiştir. Meşhur Sadeddin Taftazânî'nin [792/1390] "Şerh-i Mekasid" nâmiyle maruf ve medreselerimizde hâlen\*\*\* mütedavil olan kitabının birinci kısmı yalnız *cevher* ve *araz* meselesini tedkik için yazılmış bir eserdir. Bunlar ve daha birçok emsali *mekulât-ı aşere* bahsinin İslâm âlem-i irfanında dahi ne kadar ehemmiyetle telakki edilmiş olduğunu gösterir vesâik-i muteberedir. Filhakika ekser-i mebahis-i felsefiye *mekulât* münakaşasından çıkarılmıştır. Her mesele adım başında bir itirazât-ı mütekebile ile bir sürü mesail-i tâliyeye teferru edip çatallandığı gibi, ehemmiyetsiz teferruâtta dahi kılı kırk yarmak skolastik felsefesince usul iktizasından olduğu için bu bahis karmakarışık bir hâle konulup bırakılmıştır. Halbuki Aristo kemâl-i vuzuh ile mekulâtı bast ve tarif etmişti.

Şarkta en maruf müellifinin yalnız *mekulât* hakkında nasıl düşünmüş olduklarına dâir pek muhtasar bir fikir verip teferruât-ı mesaili külliye ihmal edeceğim. Zaten o tafsilât içinde bugün işe yarar hiçbir şey yoktur.

Bizde en evvel nazar-ı dikkati celbeden cihet hukema-yı İslam ile mütekellimîn-i Ehl-i Sünnet'in fikirleri arasındaki farktır:

\* Adudiddin el-İcî, *el-Mevakif fî İlm el-Kelâm*, Beyrut ts.

\*\* Sadeddin Taftazânî, *Şerh'ul-Makasid*, thk. Abdurrahman Aneyre, Beyrut 1989.

\*\*\* 1917-1918



Hukema-yı müteşerriin dahi —tıpkı felasife-i İslam gibi— *cevher* ve *araz* taksim-i esasisini aynen kabul etmişler. Yalnız a'razî sıfat (*qualites*) olmak üzere telakki ve o haysiyetle tettebbu ediyorlar ki bakılırsa —ilk nazarda— bunun bir mahzuru yoktur. Maamafih asıl bu yüzden skolastik usulü tahakküm ediyor ve felsefe tamamıyla İlahiyât'ın tesirâtına ram olarak mahiyet-i hakikiyesiyle beraber istiklalini zayı ediyor. Çünkü bu sıfat taksimi ancak İlahiyât'ta muteberdir, mesela ulum ve felsefede kat'an manzur değildir; olsa bile ilimde büsbütün başka bir haysiyetle anlaşıldığı için bu kelimenin İlahiyât'ta ika ettiği münakaşâtın ve tevlid eylediği mesailin ulum ve felsefe mebahisinde nazîri güç bulunur. Ancak skolastik'te vardır; çünkü bu yine "felsefe şeklinde ilahiyât" demektir.

*Mekulât* bahsinde şu söylediklerime pek sarıh ve güzel bir misal bulabiliriz. Mesela Eşaire (*les asharites*) evvela cevheri ayırıp a'razî sıfat olarak nazar-ı itibara alıyor, fakat sıfatı ancak İlahiyât'ta muteber olan mânâ-yı istilâhî ile anlıyor. Sonra müselsil-i muttasıl bir taksim-i müsenna (*dichotomie*) yapıyor; eamm (*universal*) olan sıfatı iki kısma ayırıyor: Biri 'sıfat-ı subutiye' (*qualités positives*), diğeri de 'sıfat-ı selbiye'dir (*qualités négatives*). Bu ikinci kısmı tamamen terkederek 'sıfat-ı subutiye'yi yine ikiye ayırıyor: Birine 'nefsiye', diğesine 'maneviye' diyor. Bu sefer 'sıfat-ı nefsiye'yi bırakıyor, 'sıfat-ı maneviye'yi bi-tekrarın ikiye taksim ediyor: Birincisine 'muallele', diğesine de 'gayr-ı muallele' diyor. Bu taksim indî olduğu için —bittabii— frak-ı saire tarafından itirazâta hedef oluyor. Mutezile (*les mo'tazalites*) sıfatı dörde taksim ediyor ve sıfatın zât üzerine zaid olup olmadığı meselesi azim bir münakaşa kapısı açıyor, ilh.

Bütün bu münakaşâta gözetilen maksad-ı yegâne, Zât-ı Bâri'nin şu mekulât-ı aşere kadrosu içine sokulabilmesini menetmektir.

Şüphle yoktur ki bu mebahisin ve mesailin cümlesi İlahiyât'a aittir. Aristo'nun mekulâtı ise makulât-ı mümkin'e'yi hasr u tasnif edebilmek için bir ecnas-ı âliye kadrosu tertib etmekten ibaret idi. Binaenaleyh müteşerriin-i hukemanın elinde *mekulât* bahsi haysiyet-i hakikiyesini zayı edip büsbütün başka birşey olmuş oluyor.

Mütekelliminin başka bir taksimi var: Bunlar —cevher'den sarf-ı nazarla— bütün a'razî iki neve ayırıyorlar: Eğer zevî'l-hayata ihtisas ederse 'hayat' başlıca arazdır ve ona tabî olan şeyler hep arazın envaidir. Mesela idrakât-ı havass ile sair kabiliyetler, faraza ilim, kudret, iradet, şehvet, nefret, kerahet ve daha bunun gibi hayat ile kaim ve ona tabî olan bir çok ahval hep bu kabildendir, binaenaleyh "mekulâtı on kısma hasretmek şüphesiz batıldır" diye hükmediyorlar ki bu mülâhaza cidden mühimdir; bugün bile *mekulât* bahsine taalluk eden münakaşâta esas *hasr* davasıdır. Herkes ona bi-hakkın itiraz etmiş ve —filhakika— bu hususta bir tasnif-i tabii (*classification naturelle*) yapabilmek ihtimali olmadığı için her feylesof —kendi beğendiği vehile— bir mekulât kadrosu tertib edebilmek kasdıyla Aristo'ya bu noktadan tevcih-i itiraza kalkışmıştır, yani *hasr* davasını en muvafık ve en muhakk bir vesile (*prétexte*) ittihaz etmiştir.

Mütekelliminin ikinci kısım hakkında, yani zevî'l-hayata muhtass olmayan a'raz hakkındaki beyanâtı dahi şayan-ı dikkattir. Bu fırka erbabı ikinci

kısım a'raza *ekvan* nâmını veriyor ki bunlar da dört neve münhasırdır: *hareket*, *sükun* ve *ictimâ* ile *iftiraktır*. "Bütün hadisât-ı maddiye bu dört türlü ahval-i umumiyeye dahildirler" demek olur. Havass-ı hamsin herhangibiriyle vaki olan idrakât dahi bu ikinci kısma idhal ediliyor ve o takdirde elvan, esvat, revayih ve tuûm ve bunlara mümasil şeyler dahi bu sınıfta dahil a'razdan madud olmuş oluyor. Zaten bu fikirler dahi Yunaniyyu'l-asldır. En evvel Empedokles (*Ampédocle*) böyle düşünmüştü.

Psikoloji nokta-i nazarından bakılınca pek ibtidai ve zaruri olan bu yanlış mülahazât isbat ediyor ki tuûm, elvan ve esvat gibi 'sırf enfüsi' (*purument subjectif*) olan hadisât-ı ruhiyeye hariçte müstakillen vücud vermek ve onları 'şey'i' (*objectif*) addetmek sebebiyle böyle düşünülüyormuş ki bu da büsbütün teşviş-i ezhana bâdi olmuştur. O zamanlar münakaşât-ı felsefiyenin en büyük bir mahzuru da herhangibir bahsin fena halde çatallanıp çığından çıkması ve nihayet —hallolunamayacak derecede— perişan olması idi. İlâgayri'n-nihaye çatallanmasına sebep de bir taraftan bu gibi yanlış mülahazalar, diğer taraftan da fırka münazaâtının ilham ettiği gayret-i rekabet idi.

Aristo'nun mekulât-ı aşeresini aynen kabul eden —bizde— hukema sınıfıdır. Fakat onlar bile tertib-i aslisini tağıvir ederek başka bir şekle sokmuşlardır. Hele şayan-ı dikkattir ki ekser-i müdevvenât-ı felsefiyede üstad-ı Yunaninin ismi zıkr u takdir olunur. Kadı Adud kitabında Üçüncü Mevkıfın Maksad-ı Sâlis'ini buna hasrediyor ve diyor ki:

Hukema şuna zahib oldular ki araz dokuz mekule'ye münhasırdır ve cevahirin cümlesi başlı başına bir mekule teşkil eder. Bu suretle —mevcudât-ı mümkün'e'nin ecnas-ı âliye'si demek olan— mekulât on nev olmuş olur.\*

Hukema-yı İslâm *istikra-i nakis* yoluyla ecnas-ı âliye'ye peyveste olabildiğimizi nazar-ı dikkate alarak *hasr* davasını reddediyorlar: "Bütün mevcudât yahut mahiyât-ı mümkün'e'yi bu mekulât hasr edebiliyor mu, yani hepsini kucaklayıp ihata edebiliyor mu?", "Mekulât kadrosu haricinde bir şey kalıyor mu, kalmıyor mu?" bu soruların ehemmiyeti zahirdir! Bizî evvela bir kıyas-ı mukassim (*dilemme*) dairesinde mahbus bırakıyor: ya 'evet' ya 'hayır' diyebileceğiz: "Evet, mekulât bi'l-cümle mahiyât-ı mümkün'e'yi hasr ediyor!" der isek "İstikra-i nakis ile yapılan tamim (*generalisation*) neticesinde telakki edebildiğimiz külliyât (*universeaux*) nasıl herşeyi hasr edebilir?!" diye bir soru al-i tarizi'ye hedef oluyoruz ki pek muhıktır. "Hayır, hasr edemez!" diye cevap verirse, "O halde mekulât-ı aşere kadrosu mükemmel ve esaslı bir tasnif değıldir!" diyenlerin bu sözünü teslim etmek zaruri görünür. Bunu teslim edince her feylesofun istediğı gibi bir mekulât cetveli tertib etmesini de pek muhıkk görmeliğimize lazım gelir. İşte *hasr davası* budur. Mekulâtın mahsul-i istikra olduğunda şüphe etmeyen mütefekkirin-i İslam ve hatta bi'l-cümle hukema-yı sâlîfe, bizzarure bu davada nefyen (*negativement*) hüküm verdikleri için Aristo'nun cetvelinde tadilât icrasına —kendilerince— selâhi-

\* Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerh'ul-Mevakif*, V/14-15. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyati, Beyrut 1419/1998.

yet görmüşlerdir. Nitekim müteahhirîn ve muâsırîn-i felâsifenin hemen hepsi bu zikrettiğim esbab ve mülâhazâta binaen Aristo'yu tenkid etmişler ve istedikleri gibi mekulât cetvelleri yapmışlardır. Maamafih bu münakaşa dolayısıyla açılan hasr davası *istikra* meselesine sıkı sıkıya taalluk ettiği cihetle bir mühim bahse daha meydan veriyor:

Hakayık-ı vâcibenin (*vérités nécessaires*) bi'l-istikra keşfolunamayacağı müttetekun-aleyh'tir. Mađem ki mekulât mahsul-i istikradır; hakayık-ı vâcibe üzerine müstenid bir tasnif addedilemez. Öyle olunca ancak 'itibarî' (*conventionnelle*) olmak lazım gelir.

İşte bu mülâhaza-i muhikka ve mühimme'den kuşkulananarak bazı hukema-yı İslâm mekulâtı *itibarî bir taksim* olmak derekesinden kurtarmak istemişler. Felasife-i İslâm'ın en büyüğü olan İbn Sina (*Avicenna*) [428/1037] hasr'a kail olmuş ve "A'raz nefy ile isbat beyninde dairen münkasimdir" diyerek bu iddiasına delil getirmiştir; yani mâniatu'l-huluuv mebdei (*principe du tiers exclu*) üzerine bu iddiasını isnad etmiştir: "İki ihtimalden halî olmayan şeyler hakayık-ı vâcibe'dendir." Halbuki yine felasife-i İslâm'ın müteayyin simalarından biri olan Fahreddin Râzi (*Razés*) [606/1210] hasrı inkar etmişti. Göreceğiz ki meşhur Kant [1801] dahi hakayık-ı vâcibe üzerine bir cetvel-i mekulât tertib etmek için çok düşünmüş ve büsbütün başka bir tasnif yapmıştır. Alman feylesof-ı müceddidi ile İbn Sina'nın niyeti birdir.

İbn Sina evvela Aristo'nun cetvelini ihtisar ederek dörde indirmiş ve yalnız *cevher*, *kem*, *keyfe* ve *nisbet* kabul etmiştir. Bu tasnif-i muhtasar —bundan birkaç sahife evvel ismi zikrolunan— Gilbertus'unkinin aynıdır.

Hukema-yı İslâm ale'l-ekser böyle muhtasar bir taksim-i esasî kabul ettikten sonra her mekuleyi yine birçok envaya ayırıyorlar idi. Herbirini ayrı ayrı tezekkür ve münakaşa ederken, o sınıfa taalluk edebilen bi'l-cümle mesail-i tâliye dahi o sırada mevzû-i bahs olurdu ki bu tarz tedkikât her bahsin fena halde teşettüt etmesine sebep olmuştur.

Hukema-yı İslâm'a en mühim mesail-i felsefiye'de muarız davranan ve binaenaleyh felsefiyât-ı Yunaniyenin akaid-i diniyeye ve irfan-ı Arab'a hulûl etmesine şiddetle sed çekmek isteyen müteşerrîn-i Ehl-i Sünnet burada dahi muaraza edip bilhassa *hasr* davasına ehemmiyet vermişler ve onu inkar etmişlerdir. Mesele artık bu vadiye çalkalandı gitti ve birçok bahislere daha vücud verdi.

Kadı'nın [Adudiddin İcî] *Mevâkıf* nâm kitabını kemâl-i fetanet ve kifayetle şerh eden Seyyid Şerif Cürcanî [816/1413] İbn Sina'nın bu husustaki mütalaâtını tenkid ettiği sırada "mekulâtın ancak mahsul-i istikra olabileceğini" esaslı bir müddea (*thése*) olarak ileri sürüyor ve bütün bu mesele hakkında vârid-i hâtır olmuş bulunan mülâhazâtı —birkaç sözle— şöylece telhis ediyor:

(...)

İyi bil ki mümkinâtın bu mekulâta inhisarı felasife arasında meşhurrâttandır. Onlar itiraf ediyorlar ki mekulâta vüsul için istikra'dan baş-

\* Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerh'ul-Mevâkıf* I-VIII, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyati, Beyrut 1419/1998.

ka yol yoktur. Halbuki o da ancak bir *zann-ı zaîf* ifade edebilir (yani istikra zihni bir hakikat-ı vacibeye isal edemez). İşte bundan dolayıdır ki felasifenin bazıları ona muhalefet ettiler, mekulâtı dörde irca ettiler: *cevher*, *kem*, *keyfe* ve *nisbet* ki bu sonraki mekule bâki yedi tanesini şamil oluyor. Bazıları dahi *hareketi* başlı başına bir mekule sayarak "mekulât beştir" derler. Araz eğer karr (*permanent*) ise, yani daima ber-karar ise o *hareket*tir. Halbuki *hareket* dahi ya başka bir şeyle beraber taakkul olunabilir ki işte o izafettir, nisbettir veyahut gayra muhtaç olmayarak taakkul olunabilir, o takdirde de ya lizâtihi (*en soi*) kısmeti iktiza eder (yani mahiyeti itibarıyla kabil-i inkisamdır), o da *kemmiyettir* veyahut kısmeti iktiza etmez (yani taksime gelmez), o da *keyfiyettir*. Bu hususta sarahat dahi verdiler ki mekulât ancak mevcudâtın ecnas-ı âliyesidir, binaenaleyh umur-ı âmme ve ondan gayrı şeyler hakkında varid olan mefhumât-ı itibariye (*notions conventionnelles*) mekulâtta dahil değildirler, ister mefhumât-ı subutiye'den (*notions positives*) olsun, ister mefhumât-ı ademiye'den (*notions négatives*) olsun. ilh.\*

İltizamen zikrettiğim şu sözler çok mânâdârdır. Evvela Aristo'nun esası kadrosunu kabul etmekle beraber tertibât-ı dahiliyesini nasıl değiştirdiklerini görüyoruz ve üstad-ı Yunanî'ye ittiba eden hukema-yı İslam'ın burada da kalmayıp mekulâtın haysiyet-i mânâsını tadile kadar varmış olduklarını anlıyoruz. Şu takdirce mekuleler mefhumâtın değil, yalnız mevcudât-ı hakikiyenin ecnas-ı âliyesi olmuş oluyor. O halde kadro hayliden hayliye daralmış bulunuyor; çünkü birçok makulât-ı sâniye'yi almıyor, ihtiva edemiyor.

Bu da bahsin pek ehemmiyetli bir yeridir. Kurun-ı Vusta'yı —altı asır beyhude münakaşât ile— işgal eden meşhur 'külli-yât' (*les universeaux*) meselesinin doğmaya hazırlandığını biz burada görebiliyoruz ve hatta İsmiye mezhebi'nin (*nominalisme*) yavaş yavaş teressüm edip bir biçim almaya başladığını da —iyiden iyiye— hissedebiliyoruz.

Bedaheten sabit oluyor ki o sıralarda birçok mütefekkirin —ki Ehl-i Sünnet dahi aynı iddiada onlarla beraberdir— makulât-ı sâniye'yi, yani hariçte mevcudât-ı müstakilleye münasebet ve taalluku olmayan mefhumât-ı sırfa'yı (*notions pures*) hakayık-ı sâbite (*vérités positives*) nevinden saymayarak tasavvurât (*concepts*) kabilinden olmak üzere telakki ediyorlardı. Vâkıa bu türlü makulâtı beyan edebilmek için elfaz-ı muhtassa vardı; fakat —başta Ehl-i Sünnet olarak— birçok mütefekkirin o gibi kelimelere "müsemmasız isimler" nazarıyla bakıyorlardı. Binaenaleyh elfaz-ı mezkurenin bir hakikat ifade edebildiğine inanmıyorlardı. Onlarca hakikat "hariçte vücudu olan şey" idi. İsmiye İtikadı (*nominalisme*) işte esasen budur. Bunun Felatunî Akidesi'ne (*platonicien*) taban tabana zıd olduğunu tarife hacet yoktur.

Külli-yât münakaşası'nın Felatun ve Aristo taraftarları arasında "külli-yât-ı hams" (*les cinq universeaux*) müzakeresinden doğduğu, tarih-i felsefece muhakkak olan vekayidendir. Bunun dahi mekulât ile münasebeti aşikârdır; çünkü külli-yât mekulât'tan başka birşey değildir. *Hasr* davasının bu müca-

\* Seyyid Şerif Cürcanî, *age*, V/27.

dele-yi fikriyeye sebebiyet vermiş olduğu da —hiç şüphe götürmeyecek derecede— bedihidir.

Bu bahse dâir pekçok sözler vardır ki buraya naklinden sarf ettim. Zâten a'razın hakayık-ı sâbite ve mevcudât-ı müstakille'den olup olmadığı başlı başına bir mesele-i gâmiza teşkil etmiş ve uzun uzadıya münkaşalara meydan açarak —yalnız bu mebhaste bile— hususi fırkaların zuhuruna sebebiyet vermişti. Kadı Adud bunların başlıcalarını zikrediyor; a'razdan bahseden Üçüncü Mevkıfın *isbat'ul-araz* davasına tahsis olunan Maksad-ı Râbî'inde şu sözleri söylüyor:

Arazın vücudunu yalnız İbn Keysan el-Esamm inkâr etti; zira şu fikre zahib oldu ki âlem külliye-i itibarıyla cevahirden ibarettir; binaenaleyh hararet, burudet, levn, ziya ve emsalı onun indinde araz değil, cevherdir. Sağır İbn Keysan'ın bu iddiasına kâil olanlar, yani arazi hakikaten mevcut birşey zannedenler, onun kendi kendine kaim olamayacağına ittifak ettiler. Yalnız Ebu Huzeyl el-Allaf ve Basriyyûn'dan ona ittiba eden bir şîrzime-i kalile —ki şayan-ı ehemmiyet değildirlir (lâ yubali bi-se'nihim!)— arazın bizzât kaim olabildiğine kanaat ettiler. ilh.\*

Görülüyor ki Mutezile fırkasının mehd-i neş'eti ve payitaht-ı irfanı olan Basra (*Bassora*) medresesinin en ileri gelen mütefekkirini a'raza hariçte vücud vermekle galiz bir Hakikiye (*réalisme*) meslekının temellerini atmış oluyorlardı. Nitekim biraz sonra Ebu Huzeyl'in şakirdi ve eimme-i Mutezile'den biri olan Nazzam ile Neccar bu realizm vadisinde büsbütün ileri giderek "el-ecsamu a'razun müctemiâtun" (cisimler a'raz-ı müctemiâ'dan ibarettirler) deyip —âlem-i efkârda— azim bir velvele koparmışlardı.

Ehl-i Sünnet nâmına —kemal-i selâhiyet ve haysiyetle— mücadele eden Kadı Adud kendisince pek garip görünen bu iddiayı —etrafiyla tahlil ve tamamıyla reddetmek için— kitabının Dördüncü Mevkıfında, yani *cevher* mekulesine hasr ettiği bab-ı mufassalın Maksad-ı Sâni'sinde tekrar mevki-i müzakereye koymuştur.

Hülâsa Aristo'nun bu mekulât cetvelini kabul eden ve etmeyen bi'l-cümle felâsife-i İslâm ve mütekellimîn yine o kadroyu —tasnif için— pek elverişli bulmuş ve bilfiil kabul etmiş olmalıdırlar ki bütün mesail-i felsefiye bu kadro dahiline alınarak tetebbu olunmuştur. Evvelcede arzetmiş olduğum vechile *Mevkıfta* münhasıran ilahiyâttan bahseden Altıncı Mevkıf istisna edilirse, herhangi bir mesele-i felsefiyeyi mekulâttan birine müteallık olan bir bab veya fasl-ı mahsusta görebiliriz. Kadı, evvela İbn Sina'nın ve Gilbertus'un taksimini tercih etmiş ve *kem*, *keyfe*, *nisbet* ve *cevher* olmak üzere başlıca dört nev mekule kabul edip a'raza ve cevhere taalluk edebilen mesail-i felsefiyeyi tedkik ve müzakere için ayrıca birer mevkıf tayin eylemiştir. Sonra her mevkıfı mîrsad'lara —yani nokta-ı nazara göre bablara— ve her mîrsad'ı da birçok maksad'lara ayırmıştır ki bunlar neva-ma fasılları teşkil eder. İşte o vakitler fırka-ı mütefekkirin arasında münazaât-ı felsefiyeye vesile veren bütün o muhtelefun-fih meseleler —yerli yerince— bu kadro dahi-

\* Seyyid Şerif Cürcanî, *age*, V/28.

linde bir tertib-i mahsus üzere müzakere olunmuştur.

O tertibin bugün zamanımızca muteber olan tasnife ne kadar uyamadığını göstermek için hülâsaten bir fikir vermek faidelidir sanırım:

Evvela bi'l-cümle mesail-i felsefiyeye şümulü olabilen "umur-ı âimme" (*notions générales*) hakkında mufassal müzakarât var. Burada malumâtın taksimi (*division des connaissances*), vücud ve adem (*l'être le néant*) bahisleri, mahiyet'in (*concept idée*) nefis-i vücud, yani bizzât varlıktan ibaret olup olmadığı veya varlığın bir cüzü yahut vücud üzerine zaid, yani varlıktan fazla ondan maada birşey olup olmadığı, mec'ul olup olmadığı uzun uzadıya münakaşa edildikten başka vücub (*la nécessité*), imkan (*la possibilité, la contingence*) ve imtina (*l'impossibilité*) ile vahdet (*l'unité*) ve kesret (*la pluralité*), illet (*la cause*) ve malul (*l'effet*), basit (*le simple*) ve mürekkeb (*le composé*) bahisleri müzakere edilmiştir.

Bunu müteakib Üçüncü Mevkî'te bütün a'raz tedkik edilmiştir. A'razın tarifi ve isbatı, arazın bir mahalden diğer bir mahalle intikal edememesi, diğer bir arazla kaim olamaması, bir arazın iki zamanda da baki olamaması meseleleri münakaşa edildikten sonra kem (*quantité*) bahsinde mikdar, aded, zaman, mekan mevzu-i münakaşa olmuştur, sonra keyfiyât (*qualités*) kısmına taalluk eden münazarât gelir ki en mühimmi bunlardır; çünkü keyfiyâtın tarif ve taksiminden maada mahsûsât (*les sensations*) ve envai, yani melmûsât (*sensations auditives*), mubsırât (*sensations visuelles*), mesmuât (*sensations auditives*), mezukât (*sensations gustatives*), meşmûmât (*sensations olfactives*) tedkik edilmiştir. Burada ziyanın keyfiyet-i husulü ile beraber cihât-ı sitte, elvan, savt ve huruf, hurufun taksimi, sakin ile ibtida etmek mümkün mü, değil mi ve daha bu gibi birçok meselelere ait münakaşât cereyan eder. Sonra keyfiyât-ı nefsanîye faslı'nda hayat (*la vie*), ilim (*la connaissance*) ve tarifi, bir ilmin iki maluma taalluk edip edemeyeceği; cehl, sehv, nisyan, cehl-i basit, cehl-i mürekkeb, suver-i aklıye'nin suver-i hariciye'den mümtaz olması —ki takdirime göre bu fasilda en ziyade kıymet-i felsefiyeyi haiz olan bahistir—, idrak, ilm-i tafsilî ve icmalî; bilkuvve ve bilfiil ilim; ilm-i zarûrî ve nazarînin (*la con. intuitive et la con. spéculative*) yekdiğerine munkalib olup olamayacağı, irade (*la volonté*), kudret (*le pouvoir*), uykunun kudrete zıdd olup olmadığı, rüyanın hayal-ı bâtil olup olmadığı, ilh... Daha böyle bir sürü mesail-i müteşettite'nin müzakerâtı için meydan açılmış ve bu müzakereler skolastik usulüne göre icra ve idare edilmiştir.

Bugün —ancak mekteb görmüş olan— herkes bilir ki bu kadar müte-nevvi ve başka başka ilimlere müteallık bir alay mesail-i şettâ (*questions diverses*) aynı mekule kadrosu dahiline giremez. Mesela elvan, ziya ve hararet meseleleri Fizik (*la physique*), yani Hikmet-i Tabiiye mevzuâtından olmakla beraber o ilmin —ayrı ayrı— iki kısmına mensub bahisler teşkil eder. Savt bahsi de Hikmet'in bir üçüncü kısmıyla alakadardır. Fakat hurufun keyfiyet-i telaffuzu ve mahreçlerinin tayini Fiziyoloji'ye ait bir meseledir. İdrak ve müdrekât-ı havass, rüyanın hayal-ı bâtil olup olmaması, iradet, kudret gibi şeyler bütün Psikoloji'nin mevzuâtındandır. Lâkin hayat, Biyoloji meselesidir. Aded, zaman, mekan, mikdar felsefiyât-ı Riyaziye'nin mebahis-i hassasın-

dandır. Maamafih Mâba'dettabiyyât dahi vahdet, kesret, zaman, mekan meseleleriyle meşgul olmakta haiz-i salâhiyettir. Hele illet ve malul münhasıran Mâba'dettabiyyât'ta müzakere olunur bir mühim bahistir. Hareket ve bütün mesail-i müteferriası Mihanik İlmi'nin daire-i tettebbuunda dahildir. Vücub, imkan, imtina meseleleri asaleten Felsefe'de, tab'an da Mantık'ta tedkik olunur. Cisim ve ona müteallık olan meseleler kısmen Fizik, kısmen Kimya'yı meşgul eder. Halbuki bizim İslam skolastikleri tarafından *izafet* mekulesine idhal edilerek ayrıca tedkike şayan görülen 'ubuvvet' (*la peternité*) nâmina bir şube-i ilmiyede tezekkür olunur bir mesele-i mühimme yoktur. Ancak Ahlak'ta ve İctimaiyât'ta buna dâir bazı sözler olur ki kat'an mekulât bahsiyle münasebeti yoktur. Nitekim nisyan (*amnésie*) dediğimiz hadise-i ruhiye ancak Psiko-Patoloji'de (*psycho-pathologie*) yani İlm-i Ruh-ı Marazî'de tettebbu olunur bir haldir. Sehv (*erreur*) ile asıl Mantık meşgul olur; çünkü şerâitini tayin eden odur, ilh...

Maamafih şubât-ı ulumun —o zamanlar— henüz layıkıyla tayin edemesi sebebiyle iyi bir tasnif-i ulum (*classification des sciences*) yapılamamasına atfedilmek icab eden bu teşevvüş —az çok— zaruri idi. Bereket versin mekulât kadrosu, mübahasâtta esaslı bir plan olarak telakki edilmiş de mesail-i felsefiye büsbütün herc ü merc olmaktan kurtarılmıştır. Münakaşa esasında laubali ve münasebetsiz bir sürü tarizât-ı müteakabile ile daldan dala sekerek bahsi büsbütün çığından çıkarmak skolastik tarzının en ince hüneri olduğu için mevzû-i bahs olan meseleler arasında da o kadar tuhaf ve kolay kolay akla gelmez rabitalar keşfolunmuştur ki bugün bizim takip ettiğimiz tarik-i tahkik (*méthode d'investigation*) ile hiç o münasebetlere yol bulunamaz. Mahiyetleri itibariyle büsbütün muhtelif olan mesail-i müteşette'yi böyle gelişi güzel mekulât kadrolarına doldurmak hususunda belki bunun da dahli olmuştur. Maamafih şayan-ı dikkat ve sezâvar-ı tahsindir ki böyle bir sürü mesail-i hakikiye ile mesail-i mec'ule ve vehmiye'yi (*imaginaire*) herc ü merc edip yoğururken felasife-i İslam ve mütefekkirin-i Ehl-i Sünnet, mebhas-ı marifet'in (*épistémologie*) en mühim muammâlarını keşf ve tayin edebilmişlerdir. Bu Kamus'ta yeri geldikçe onlardan kıymetli misaller arz edilmiştir.

Bütün bu bahislerde ve umumen felsefiyâtta Ehl-i Sünnet'in en büyük ve esaslı maksadı Vacibu'l-Vücut olan bir Hâlık'ın varlığını isbat için en kavî ve kanaat-bahş deliller keşf ve ikame etmek ve Hâlık'ı halk'tan tamamıyla ayırarak bir mevki-i kudsiyet ve samedâniyette tutmaktır. O sebeple olsa gerektir ki birçok fırkalar gibi Ehl-i Sünnet dahi —az çok tadilat ile— a'razı ve cevheri teslim ve isbat etmekle beraber cevheri —gerek ruh ve gerekse madde nevinden olsun— mahlukâtan addettiği için herşeyin mebde ve meâdi ve kainat ve hadisâtın illet-i kıyamı olarak telakki edememiş ve Allah'ı mekulâtın, hatta akıl ve idrakın fevkinde bir hakikat tanımış ve ona inanmıştır. "Hak Teâlâ" (*vérité transcendente*) işte bu nükteyi mutazammın bir tabir-i meşhurdur.

Bu itikad yalnız Ehl-i Sünnet'e has değildir. Bütün Felatuniler (*les néplatonistes*), Agnostik'ler hep bu fikirdedir. Bu makalede biraz evvel ismi zikrolunan Scott Erigène dahi aynı itikadı sarahaten beyan etmişti. Riyaziyyûn

ve felasife-i İslam'ın güzidelerinden olan Hoca Nasiruddin Tûsî [672/1273] bir şiirini Celal Devvanî [908/1052] naklediyor ki tasnif-i mekulât bahsinde bir kıymetli vesikadır ve tıpkı Scott Erigène'nin itikadına benzer; yalnız cevher'in taksimi biraz farklıdır. Bakınız:

Mevcud, münkasım be-dü-kısmet nezd-i akıl/Ya vacib'ul-vücut ya mümkün'ul-vücut/Mümkün, dü-kısm geçt yakın: cevher u araz/Cevher be-penc-kısm şud ey nâzım-ı ukûd/Cısm u dü-asıl o ki heyulâ ve suretend/Pes nefis u akıl; yâd gir-zûd/Nüh geçt-bâz cins-i araz, in dakika-râ/ender hayal-i nazm, be-men, mi nümûd./Kem est u keyf u eyne u meta u el-muzaaf u vaz/Pes yefalu est u yenfealu u mülk, ey vedud/Ecnas-ı kainat, mekulât-ı aşere şud/Ni-geşt kem ez-in ne ber-in diğeri füzûd/Pes vacib'ul-vücut, ez-in-deh münezzeh-est/Ku bûd piş ez-an ki, ez-inhâ yeki ne-bûd

Yani Hoca Nasiruddin Tûsî diyor ki:

Varolan şey —akıl indinde— iki kısma münkasımdır: ya vacibu'l-vücut ya mümkün'ul-vücut olabilir. Mümkünü'l-vücut olan şey dahi —yakinen— iki kısımdır: cevher ve araz. Cevher de beş kısım olur: Evvelâ cisim, sonra onun iki aslı, yani rüknü ki heyulâ ile suret'tir; ondan mada nefis ve akıl gelir. Bunları da çabucak ezberle, hatırında tut! Cins-i araz dahi dokuzdur. Bu dakikayı bana akıl hayal-i nazm içinde gösterdi. Enva-yı a'raz bunlardır: kem, keyfe, eyne, meta, izafet, vaz, fiil, infial ve mülktür. (İşte bu tertib üzere) kainatın ecnası (yani mevcut olan şeylerin cinsleri) on mekule olmuş oldu: ne bundan azdır ne de ondan bir tane ziyededir. İmdi Vacibu'l-vücut bu on mekuleden münezzehdir (yani soyulmuştur, o kisveye girmez). O Vacibu'l-vücut ki bunlardan hiçbirini yok iken vardı.

Bu koca feylesof-ı İrani'nin talimî (*didactique*) bir maksadla vücuda getirmiş olduğu şu manzumede tamamıyla Aristo'nun taksim-i meşhuru esas olmakla beraber cevher taksimi şayan-ı dikkattir. Cevher "bizzât kaim olan şey"e derler ki a'raza nisbetle mahall-i havadistir, yani hadisâtın vukûunda nokta-i istinaddır. Cisim, akıl —hiç olmazsa akl-ı faal (*intellect actif*)—, nefis —hiç olmazsa insanda nefis-i natika (*l'âme rationelle*) ve kâinatta nüfûs-ı felekiyye— ve her mevcud-i maddinin mâye-i aslisini, hamurunu teşkil eden heyulâ hakkında *cevher* ıtlakı sahihtir. Lâkin *suret* meselesini üstad-ı Yunanî biraz başka türlü anlardı sanıyorum.

Bu nokta ziyadesiyle ehemmiyetlidir; çünkü şekil, müstakillen mevcud, yani cevher olmak üzere kabul edilirse o vakit Eflatun'un mezhebine bir hutvede atlanılmış olur; zira Eflatun'un mahiyâtı müstakillen kaim ve daim bir takım suver-i külliye'den başka bir şeyler değildir. Halbuki Aristo mahiyâtın vücudunu inkâr, red ve ibtal etmek için bir ömür sarfetmiştir.

Gerek İslam, gerek Hristiyan âleminde hemen her mütefekkir mekulâtan bahsetmiş ve yine Aristo kadrosunu itibardan düşürememiştir. Bunların cümlesini zikre hacet yok. Devr-i intibah feylesoflarına geçebiliriz. Yalnız bu bahsin ne suretle *külliyât* münakaşasına vücud vermiş olduğunu tahkik etmek, tarih-i felsefe nokta-i nazarında pek kıymetli bir tettebudur.



## [DEVİR-İ İNTİBAH FEYLESOFLARINDA MEKULÂT]

Tarih-i felsefede devr-i intibahın fatihleri ve yeni usulün mürevvicleri [Francis] Bacon [1561-1626] ile [Réne] Descartes'tır [1596-1650]. Bacon, skolastiklerin mefhumât-ı külliyesini mürekkeb (*composé*) olduğu için reddediyor ve o gibi mefhumâtın basit olması lüzumuna inanıyor, hatta onları hurufâta benzetiyor ki gayet basit ve madud birtakım işarât oldukları halde nâmadud terkibâta müsaid bulunarak herşeyi beyan ve tebliğe kifayet gösteriyorlar.

Bu İngiliz feylesofu nazarında mekulât şunlardır: büyük (*maius*), küçük (*minus*), kesret (*multum*), killet (*paucum*), ayn (*idem*), gayr (*diversum*), kuvve (*potentia*), fiil (*actus*), mülk (*habitus*), ziya-yı mülk (*privatio*), küll (*totum*), ecza (*parties*), fail (*agens*), münfail (*patiens*), hareket (*motus*), sükun (*quies*), vücud (*ens*), adem (*non ens*).

John Locke [1632-1704] yalnız cevher (*substance*), tatavvurât-ı vücud (*modes*) ve izafet (*relation*) kabul ederek mekulâtı üçe indirdi ve isabet etti. [Baruch] Spinoza da [1632-1677] aynı fikirdedir. Descartes'in efkâr-ı vehbiyyesini (*idées innées*) şiddetle reddeden bu İngiliz feylesofu mekulâtı herkes gibi anlamıyordu, kuvâ-yı zihniyenin faaliyet-i müşterekesi neticesinde — bi't-tecrübe doğmuş ve bi'l-istikra hasıl olmuş— mefhumâttan addediyor idi. Binaenaleyh bu külliyyât birtakım umûr-ı hariciye'ye (*faits extrinsèques*) taalluk etmekle beraber hiçbir hakikat-ı sâbite'ye, hiçbir şeye delalet edemeyen mefhumât-ı hâliyeden ibaret olmak lazım geliyordu. Bu iddia İsmiye (*nominaliste*) taraftarlarının itikadını sarih bir lisan ile söylüyor.

Bütün âsarını Fransızca yazan Alman feylesof-ı meşhuru [Gottfried Wilhelm] Leibnitz [1646-1716] ancak beş nev mekulât kabul ediyor ve onlara "beş umumî ünvan" (*cinq titres généraux*) nâmını veriyordu ki şunlardır: cevahir (*substances*), kemmiyyât (*quantités*), keyfiyyât (*qualités*), efâl veya infîlât (*actions ou passions*), izafât (*relations*). Leibnitz'in bunları umumî ünvanlar gibi telakki etmiş olması pek fatinâne bir düşünüşdür. Bu tasnifâtın tertib-i eşyaya tevafuku emrinde zihni iz'ac eden bir nokta olmasaydı, bu tarif meselenin mahiyetini halletmiş bulunurdu.

O zamanın belki en büyük feylesofu ve hele en muhârrib münekkidi olan [David] Hume [1711-1776] Locke'un yolunu tuttu. Fakat onun mülâhazâtını kendi meslekine göre tashih etti. O ancak cevheriyet (*substantialité*) ile sebebiyet'ten (*causalité*) ibaret olmak üzere başlıca iki mekule kabul ediyordu. Locke mekulâtın mahsul-i tecrübe olduğunu ve hariçte bir hakikat-ı sabiteye delalet edemeyeceğini iddia etmişti. Hume daha ileri gitti: "Onlar sırf enfüsî (*purument subjective*) ve *pseudo-empirique*, yani tedribiyyu'l-asl görünürde değil, fakat itiyadât-ı zihniye'ye (*habitudes mentales*) müstenid birtakım boş fikirlerdir. Onlar ancak tedai (*association*) mahsulüdür. Binaenaleyh ne akıldan, ne de tecrübeden gelmiştir; yalnız tedai-i efkâr sebebiyle muhayyile'den (*fantaisie*) doğmuştur" dedi. Bu iddia âlem-i irfana azim telaş verdi; Hume'un aleyhine olan İskoçya medresesi (*l'école écossaise*) huruc etti. Mekulâtın tecrübeden gelemeyeceğini iddia ederek ancak âkile'den (*entendement*) doğduğunu ve en esaslı ve kıymetli fikirlerimizi teşkil ettiğini isbata çalıştı.

## [KANT'TA MEKULÂT]

Henüz Almanya'ya hicret edip Königsberg şehrinde yerleşmiş bir İskoç ailesinden doğan Alman feylesof-ı dâhisi [Immanuel] Kant [1801] doğrudan doğruya İskoç medresesinden mütessir oldu. Zaten —kendi itirafınca— Hume'un tenkidât-ı muharribesi uykusunu kaçırmıştı. O feylesofun sadmesiy-le yıkılan mebnâ-yı Mâba'dettabiyyât'ı yeniden inşa etmek için sağlam bir zemin ve metin esaslar arıyordu. Zaman hakikaten tenkid devri idi. Kant Hume'un usul-i tenkidini pek beğeniyor, yalnız neticede herşeyi yıkıp mâba'dettabiyyâtı hiçe çıkarmasından ürküyor ve bu neticeden nefret ediyordu; yoksa kendisi de tenkid ile işe başlamayı muvafık görmüş, hatta bunu usul bile ittihaz etmişti ki ondan dolayı meslekine 'Tenkidîye' (*criticisme*) derler.

Kant "Akl-ı Sırfı Tenkid" (*Critique de la Raison Pure*) nâmıyla en mühim eserini ortaya koydu ve o kitabda Tedribiye (*empirisme*) usulünü reddetmekten maada ciddiyetle müdafaaya koyuldu. Mevadd-ı ilmiyemizin (*de la connaissance le matière*) ancak tecrübe sayesinde iktitaf edilebildiğini, hatta her hakikatın tecrübe ile inkişaf ve tahakkuk edebildiğini iddiadan çekinmedi. Fakat tecrübeyi idare etmek ve mahsulâtını tertibe koyabilmek için her tecrübeye müttekaddim bazı mebadî-i makuleye malik bulunduğumuzu da şiddetle müdafaada musırr davrandı. "Vakıa bu mebadî-i kabliye (*principes a priori*) malumâtımızın ancak suver-i esasiyesini (*formes fondamentales*) teşkil ediyor, lâkin onlar olmadıkça hiçbir nev tecrübe yapmaya imkan bulunamadıktan maada bize —perakende ve mânâsız bir surette— havassımızdan varid olan efkâra bir tertib ve bir mânâ vermek için de ihtimal kalmaz" demişti.

Kant nazarında mekulât, işte malumâtımızın eşkal-i esasiyesinden başka bir şeyler değildir. Eşkal-i malumât dahi tehaddüs (*intuition*) veyahut tefekkür (*penser*) göre iki kısım üzere olabilir. Çünkü biz bazı malumâtımızı bi't-tehaddüs telakki ederiz, bunda nazar (*spéculation*) yoktur, düşünce yoktur. Bazılarını da ancak fikir ve nazarla keşf ve istihsâl edebiliriz.

Tehaddüsün eşkali (*les formes de l'intuition*) zaman ile mekan'dır (*le temps et l'espace*). Zaman hassasiyet-i batiniyemizin (*sensibilité interne*) şeklidir, yani içimizden gelen duyguların cümlesi de zaman hissini verir, zaman zarfında vâki olur. Zaman'dan hariç hiçbir hiss-i batını olamaz. Mekan dahi hassasiyet-i hariciyemizin (*sensibilité externe*) şeklidir. Âlem-i hariciyeden gelen duygularımızın cümlesi de mekan hissini verir ve mekan zarfında vukûa gelir. Tehaddüsî olan ilmimiz bu iki mekulede dahildir. Kant bu bahsi kitab-ı meşhurunun *Esthétique Transcendentale* kısmında tafsil etmiştir.

Tefekkür mahsulü olan malumâtımızın eşkalini de Mantık-ı Mütealide (*logique transcendentale*) tezekkür ve mütalaa etmiştir ki bunlar dahi oniki mekuleden ibarettir ve bütün muhakemâtımız (*jugements*) mekulât-ı mezkurreden birine —behemehal— mensubdur, yani onlardan birinin şeklindedir. Bunlar evvela dört büyük sınıf teşkil eder ki herbiri üç mekuleyi şamildir:

Birinci sınıf kemmiyet'tir (*Quantität*). Bu cinsten olan üç mekule dahi vahdet (*Einheit*), kesret (*Vielheit*) ve külliyyet'tir (*Allheit*).

İkinci sınıf keyfiyet'tir (*Qualität*). Bu da şu üç mekuleye şamildir: haki-

kat-ı âfâkiye, yani varlık (*Realität*), selb/yokluk (*Negation*), mahdudiyet'tir (*Limitation*).

Üçüncü sınıf izafet'tir (*Relation*). Bunun mekulâtı da cevheriyet (*Substantialität*), illiyet (*Kausalität*) ve münasebât-ı mütekaabile'dir (*Wechselwirkung*).

Dördüncü sınıf darb'dır (*Modalität*). Kezalik üç mekuleyi camidir: imkân (*Möglichkeit*), hâliyet (*Wirklichkeit*), vücub (*Notwendigkeit*).

Kant'ın iddiasınca bu mekulâtın hakayık-ı eşyaya hiçbir vechile taalluku ve münasebeti yoktur. Bunlar ancak tahaddüsâtımızın ve muhakemâtımızın alabildiği eşkal-i umumiye'dir. Gerek duygularımız, gerekse düşüncelerimiz bu şekillere muvafakatla mukayyedir. Mekulât haricinde his ve tefekkür etmek imkanı yoktur. İşte bu sebeptendir ki Vücut-ı Mutlak'ı bilmek ve tasavvur etmek insan için mümtenidir, çünkü akıl —muhakemâtın eşkalini tayin eden— bu hududun haricine çıkıp da bir hüküm veremez. Verdi mi Vücut-ı Mutlak'ı tayin etmiş olur.

Kant'ın iddiasınca mademki bu mekulât ancak tahaddüsümüzün ve tefekkürümüzün —imkan dairesinde— alabileceği eşkal-i umumiye'dir, öyle olunca bizim için ilim ancak hadisât (*phénomènes*) nevinden olabilir. Hadisâtı düşünebilmek için de bu mekulât zarfında idrak etmekten başka imkan yoktur. Duygularımız zaman ve mekan haricinde olamaz. Düşüncelerimiz dahi —yukarıda cetvelini arzettiğim— mekulât haricinde olamaz. Şu takdirde mekulâtın hakayık-ı eşya ile kat'an ve katibeten bir münasebeti yoktur. Mademki bu hudud haricine çıkıp da hissedebilmek ve düşünebilmek, biz insanlar için bir emr-i mümtenidir, hiç şüphe kalmıyor ki insan için Vücut-ı Mutlak'ı idrak veya tasavvur etmek muhaldir. Vücut-ı Mutlak bizim cetvel-i mekulâtımıza, yani kayd-ı tasavvura giremez. Biz dahi —muhakemâtımızın suver-i esasiye ve fitriyesini tayin eden— mekulât kaydından kurtulup da düşünemeyiz. Hiçbir vechile Vücut-ı Mutlak'a aklımızı isal edebilecek bir yol yoktur. Binaenaleyh kimse bu hudud-ı fikriye haricine çıkıp da bir hüküm veremez. Verdi mi yanlıştır, o nisebî (*relatif*) bir hükümdür, Vücut-ı Mutlak'a kabil-i tatbik değildir. Onun içindir ki bu hususta verilen hükümler hep bir nev dalalet-i Mantikiye neticesidir, birer safsatadır (*sophisme*).

Görülüyor ki Kant mekulâtı birtakım envaya ayırıyor ve cümlesini de —her türlü tecarib-i mümkin'e mütekaaddim ve münhasıran mahiyet-i zihniyemizden münbais— birtakım mefhumât-ı külliye'ye irca ediyor. Bunlar zâten ve fitraten izafi olan malumâtımızın hududunu teşkil eder ve tamamen surî (*formel*) bir tarz-ı tahassüs veya tefekkürdür. Neva-ma içi boş kalıplardır ki bizce idraki mümkün olan ihsasât ve efkâr kalıplarının içinde doğar ve —behemehal— şeklini alır. İşte Kant'ın bu nazariyesine o sebeble 'Sûriye' (*formalisme*) dahi denilmiştir.

Mekulât ancak muhakememizin eşkal-i mümkinisi olunca elbette enfüsi'dirler (*subjectif*). Eşyanın eşkal-i zâtiyesini değil, yalnız bizim ne tarzlarda, ne tavırlarda hissedebildiğimizi, düşünebildiğimizi gösterir.

Bu Alman feylesof-ı müceddidi o nokta-ı nazardan dahi bir cetvel tertib etmiştir ki kazaya-yı Mantikiye'nin alabileceği eşkal-i umumiye'yi gösterir.

Suver-i Muhakemenin Cetveli  
(Table des formes du jugement)

1. Kemmiyet itibariyle: Bir kaziye müfrede (*singulière*), külliye (*générale*), hususiye (*particulière*) olabilir.
2. Keyfiyet itibariyle: mucibe (*affirmative*), salibe (*négative*), mübheme (*indéfinie*);
3. İzafet itibariyle: hamliye (*catégorique*), şartiye (*hypothétique*), munfasıla (*disjonctive*);
4. Darb itibariyle: mümkünine (*problématique*), zaruriye-i mutlaka, yani kaziye-i akliye (*apodictique*), mutlaka-ı âmme, yani kaziye-i hissiye (*assertorique*) olabilir.

Görülüyor ki Kant'ın mekulât tasnifi usulidir (*systematique*) ve felsefesinde pek mühim ve esaslı bir mevki işgal eder. Hatta fizik (*physique*) ve gariziyât (*physiologie*) esaslarına bina ederek bir diğer cetvel daha tertib etmiştir ki o da şudur:

1. Tahaddüsün, yani ihsasâtın mütearifeleri (*axiomes de l'intuition sensible*)
2. Sabıka-i idrak (*anticipation de la perception*)
3. Mümasilât-ı tecrübe (*analogies de l'expérience*)
4. Bî'l-cümle efkâr-ı tedribiyenin mevzuâtı (*postulats de toute pensée empirique*)

"Tenkid-i Akl-ı Amelî" nâm eserinde mekulât-ı a'mal nâmına da bir cetvel-i diğer tertib etmiştir. ilh.

Kant hakkında arzetmiş olduğum şu mütalaât-ı muhtasaradan birçok netayic-i mühimme istihrac edebiliriz:

Evvela şurası şayan-ı dikkattir ki Plotinus'a gelinceye kadar heman bütün eslaf-ı hukema mekulât dediğimiz mefhumât-ı külliyyenin mahsul-i istikraât olduğunu iddia etmişler ve bütün mevcudât-ı mümkünenin bu kadro dahiline sığamayacağına kanaat getirmişlerdi, yani hasr davasını inkar etmişlerdi ki öyle düşündükten sonra böyle bir karar veriş tabii ve mantıkidir. Bu düşünüş dahi "Menşe-i İlim" bahsinde Tedribye meslekine —bizzarure— taraftarlığı müstelzimdir. "Esbab-ı İlim" (*moyens de connaissance*) bahsinde de ancak İhsâsiye (*sensualisme*) mezhebi ile uyuşabilir.

Saniyen bu hasr davası münasebetiyle İbn Sina'nın nasıl bir tavır aldığı ve a'razın nefy ile isbat beyninde dâir olduğunu iddia ederek meseleyi katiyyen halletmek istediğini gördük idi; yani mekulâtın bütün mevcudât-ı mümkünine'yi şamil ve muhit bulunduğunu —bi-hakkın— iddia edebilmek için o mefhumât-ı külliyyenin istikra-i nakıs mahsulü olmayıp mebâdi-i akl-ı sırf (*les principes de la raison pure*) üzerine istinad ettiğine kani olmuştu ki bu da akliyye (*rationalisme*) itikadının düsturudur, "Esbab u Menşe-i İlim" bahsinde İhsâsiye mezhebi ile asla itilaf edemez.

İbn Sina'dan bahsederken Kant ile bu hususta bir karabet-i fikriye arzettiğini işaretlen söylemiştim. Şimdi görüyorsunuz ki böyle bir karabet var-

dir ve Kant bittabii daha etraflı ve esaslı bir surette bu meseleyi tahkik etmiştir. Fakat hakikat-i halde İbn Sina'nın niyeti ve mesleki ile o Alman feylesofununki arasında mahiyeten fark yoktur. Her ne kadar Kant'ın bu husustaki mütalaâtı münsecim (*coordonné*) ve mükemmel bir sistem teşkil ediyorsa da yine iki esas üzerine müsteniddir ki İbn Sina dahi davasını o esasât üzerine bina etmişti. Birisi mekulâtın makulât-ı sırfadan olması, diğeri dahi tasavvurât-ı mümkünenin cümlesini ihata edebilmesidir. Yalnız Kant bu fikre o kadar vüsat ve kıymet vermiştir ki felsefenin esaslarından birini teşkil eder.

Buraya gelince, meselenin tarihçe-i tekâmülü isbat ediyor ki öteden beri Tedribiyyûn'un (*les empiristes*) siyak-ı nazarı muteber iken Kant'ın zuhuru ile Akliyyûn (*les rationalistes*) temin-i tefevvuk ediyor. Biraz sonra göreceğiz ki [John Stuart] Mill ve [Herbert] Spencer ve daha bazı felâsife-i müteahhîrin Kant'ın mesleğini itibardan düşürüp Tedribiyyûn hesabına uğraşıyorlar ve bi-tekrarin galebe çalıyorlar.

Maamafih her ne olursa olsun —ister yanlış ister doğru düşünmüş olsun— Kant ezhân-ı mütefekkirine şiddetle tesir eden ve derin izler bırakan eâzîm-ı felâsifeden biridir. Onun içindir ki bu adamın zuhuruyla felsefiyât belli başlı bir cereyân almış ve hâla o cereyanın kuvveti dinmemiştir, takib ettiği vadî kurumamıştır.

Bu feylesofun peyrevleri ve taraftarları pek çoktur. Cümlesinin bu meselede nasıl düşünüp ne söylemiş olduklarını buraya yegân yegân nakletmeye lüzum yoktur. Bu hususta kemâl-i ehemmiyetle beyan-ı rey edenlerin yalnız isimlerini saymaya kalkışmak sahifeler doldurur. Aralarında şayan-ı nazar müşabehetler ve mübayenetler olmakla beraber bütün bu mekulât münakaşasının esası bir iki iddiaya müncer olur: "Bu külliyât acaba varlığın suver-i mümkinine'sini (*formes possibles*) mi gösterir?", yoksa "muhakememizin eşkal-i mümkinisini midir?" yahut "aklın mefhumât-ı esasiye'si (*concept fondamentaux*) midir?" veyahut "münhasıran lisanın birer tarz-ı beyanı mıdır?" diye düşünülebilir ki bu takdirde mekulât, mahiyetlerine nazaran mülâhaza edilmiş olur. Bir de "Mekulât tecrübe mahsulü müdür?" yoksa "aklı-ı sırftan münbais hakayık-ı nazariyeden midir?" diye düşünebilir ki bu takdirde dahi bu nev mefhumât, menşelerine nazaran (*quant à leur origine*) mülâhaza edilmiş demektir. Bu suallere muhtelif cevaplar verilebilmesi yüzünden mesalik-i muhtelif vücuda gelmiştir. Bütün bu davaların menşei de Aristo'nun bu hususta mübhem kalan mülâhazâtıdır.

Kant'ın mezheb-i felsefesini tecdid ve ihya etmek gayretiyle tenkidiye-i müteceddide (*neo criticisme*) meslekini tesis eden Fransız feylesof-ı muasırı müteveffa Renouvier'in de muhtasaran fikrini nakl ve cetvelini arz ettikten sonra Tedribiyye itikadını tercih ve tasvib eden mütefekkirin-i zamanenin mütalaâtını bast u mukayese ederek bu bahse nihayet vereceğim.

[Charles] Renouvier [1903] "Yeni Monadoloji" (*Nouvelle Monadologie*)nâmiyla maruf eserinde mekulâtı şu suretle tarif ediyor:\*

\* Charles Renouvier, *Nouvelle Monadologie*, 1899.

Onlar birtakım mefhumât-ı mücerrededir (*notions abstraites*) ki umumî izafetler beyan eder. Müdrekat-ı hissiye, şekillerini mefhumât-ı mezkureden istiare ederler. Gerek mahsûsâtımız, gerekse o mahsûsâta kabil-i tatbik olan muhakemâtımız o mekulâta tâbidirler (*assujetties*). Çünkü mekulât onların şurut-ı istihzarıdır (*conditions de représentation*).

Yani "Gerek mahsûsâtımıza bir mânâ vermek, gerekse o duygularımıza tatbik edeceğimiz muhakemâta zihnimizde suret verebilmek için mekulâta ittibaen düşünmek birinci şarttır, binaenaleyh zaruridir" demek istiyor.

Mekulâtı mefhumât-ı mücerrede'den addetmek Tedribiyyûn iddiasına yakındır; ondan aşağısı Kant'ın fikirleridir.

Renouvier'in itikadınca izafet (*relation*) esastır, mekuletu'l-mekulâttır (*la catégorie des catégories*); mâ-bâkisi hep izafetin durub-ı muhtelifesidir (*moder divers*). Durub-ı mezkurenin herbiri bir ayniyet (*identité*) ile bir fark (*différence*) tazammun eder; her mekule, bu iki keyfiyetin tereküb (*synthèse*) etmesinden hasil olur.

Bu tarif —bilhassa tasnif meselesinde— pek mânâ-dârdır. Çünkü her mekulede filhakika bir suver ve efrad dahildir ki onlar şahsen birçok alâmât-ı farika ile yekdiğerinden mümtazdır. Maamafih yine onların cümlesini aynı sınıfa derc ve idhal ettiren bir vasf-ı müşterek (*propriété commune*), yani bir müşabehet-i esasiye (*ressemblance fondamentale*) dahi vardır. Öyle olmasaydı, o efrad-ı muhtelifeyi aynı cinsten addedip de bir mekuleye sokamazdık. İşte Renouvier'nin *ayniyet* dediği budur ve bu suretle her mekule bu iki unsuru cami ve bu iki keyfiyetten müterekkib bir mefhum-ı küllî olmuş oluyor.

Kant'a ittiba eden ve onun felsefesine hayat-ı taze vermeye çalışan bu Fransız feylesofu, mekulâtı bir de *statique* ve *dynamique* olmak üzere iki sınıfa ayırıyor ki bu taksim de pek yeni birşey değildir. Gerek zâten, gerekse şeklen zaman (*le temps*), inkilab (*le devenir*) ve hareket (*le mouvement*) mânâlarını mutazammın olmayan mekulâta *statik* diyor. Bilakis tevâli (*succession*) keyfiyetini mutazammın olan kısm-ı mekulâta *dinamik* diyor. Tevâli hareketsiz, hareket de zamansız tasavvur olunamaz. Bu da tebeddül ve inkilab demektir.

*Dinamik* tabirinin *hareket* ile ve binaenaleyh *zaman* ile münasebeti vardır. *Statik* tabirinin dahi *mekan* ile alâkası aşikârdır. Yukarıki sahifelerde arz ve izah ettiğim vechile Kant tehaddüsün eşkal-i esasiyesini evvela *zamanî* (batinî) ve *mekanî* (haricî) olmak üzere iki neve ayırmıştı. Zannedersem Renouvier'nin bu tarz taksimi dahi Kant'tan mülhem olsa gerektir. Zâten tabirât-ı mezkure Kant'ındır:

Renouvier bu taksim-i müsenna (*dychotomie*) üzerine şu cetveli tertip etmiştir:

	İzafet ( <i>relation</i> )	Temeyyüz ( <i>distinction</i> )	Taayyün ( <i>identification</i> )	Tahdid ( <i>détermination</i> )
Statik İzafetler ( <i>Relations stat.</i> )	Keyfiyet ( <i>qualité</i> ) Kemmiyet ( <i>quantité</i> ) Vaz ( <i>posotim</i> )	Fark ( <i>différence</i> ) Vahdet ( <i>unité</i> ) Mekanda hudud ( <i>limite espace</i> )	Cins ( <i>genre</i> ) Kesret ( <i>pluralité</i> ) Mekan ( <i>espace</i> )	Nev ( <i>espèce</i> ) Külliyet ( <i>totalité</i> ) İmtidâd ( <i>étendue</i> )
Dinamik, yani Kuvvanî İzafetler ( <i>relat. dyna.</i> )	Tevâli ( <i>succession</i> )	Zamanda hudud ( <i>limite t.</i> )	Zaman ( <i>temps</i> )	Müddet ( <i>durée</i> )
	İnkilab ( <i>devenir</i> )	Nisbet-i menfiye ( <i>rappor nié</i> )	Nisbet-i müsbete ( <i>rap. affirmé</i> )	Tagayyür ( <i>changement</i> )
	Gâiyet ( <i>finalité</i> ) İlliyet ( <i>causalité</i> )	Hâl ( <i>état</i> ) Fîl ( <i>acte</i> )	Meyl ( <i>tendance</i> ) Kuvve ( <i>puissance</i> )	İnfial ( <i>passion</i> ) Kuvvet ( <i>force</i> )

Renouvier'in şu cetvel-i mekulâtını tenkid etmekten kolay birşey olamaz.

Çünkü bu tertibât pek indî görünüyor. Bu cetvelin muhteviyâtını

— gelişi güzel— bir başka türlü dahi tertib edebilirlik ve

— zannederim— yine bu kadar rabitasız olabilir.

Cins ile mekânın, keyfiyet ile vaz'ın arasında —vechen mine'l-vücut— bir münasebet bulunup da bu mekulât bir sınıfa dercedilebilirse, herşey arasında o kadar münasebet bulunarak istenildiği gibi mekulât cetvelleri tertib olunabilir. Zaten bu feylesof yaptığı şu cetveli pek o kadar beğenmemiş olmalı ki *Essais de Critique Générale*\* nâm eserinde başlıca mekulâtı yeni bir tertib üzere saymış ve "izafet, aded, mevzî, tevâli, keyfiyet, tekevün, illiyet, gâiyet, şahsiyet" demiştir.

En doğrusu mekulâtı çoğaltmak değil, azaltmaktır; çünkü bunlar —benim fikrimce— mefhumât-ı itibariyedendir. Yine hepsinden haklısı Hume'un mülâhazâtıdır.

#### [STUART MILL VE HERBERT SPENCER'DA MEKULÂT]

Ondokuzuncu asr-ı miladinin nisf-ı âhîrinde vâki olan muvaffakiyât-i ilmiyenin ezhan-ı mütefekkirine tesiri yeni bir cereyan-ı felsefî husule getirmişti. Usul-i tecrübiye (*méthode expérimentale*) âsar-ı müfidesiyle hakkını isbat ediyordu. O zamanlar sahihan kâşifin-i ulemanın en büyükleri yetişmiş ve hareket-i fikriyeye yeni bir istikamet verilmişlerdi. Nitekim en büyük feylesoflar dahi o sıralarda zuhur etti ve Robert Mayer, Helmholtz, Joule, Lord

\* Charles Renouvier, *Essais de Critique Générale* I-IV, Paris 1854-64.

Kelvin gibi eâzımın hikmet-i tabiiye ve nazariyede keşfiyâtı; Darwin, Wallace, Huxley gibi ulemanın biyolojide harikulade muvaffakiyâtı usul-i tecrübiye lehinde o kadar parlak, o kadar celi burhanlar teşkil ediyordu ki Rasyonalizm felsefesi kendi varlığını izhar ve ihtar için cesaret bile gösterememiş idi. Hatta fitraten Rasyonalist olması lazım gelen Riyaziyyûn bile Tedribiye (*empirisme*) itikadına bağlanmış idi. Hershell gibi zamanının belki en nâm-dâr allame-i riyazisi usûl-ı tecrübiye'yi şiddetle müdafaa etmişti. Felsefede Spencer ve Mill dahi bu devre şeref veren dâhilerdendir. Bu devir Galilei ve Bacon zamanını çok andırır.

John Stuart Mill [1806-1873] aynı zamanda da mantikiyyûn-ı asrın en büyüğü idi. Sarsılmaz bir kanaatle tedribiye felsefesini tervec ettiği için ona göre mufassal bir Mantık kitabı vücuda getirdi.\* Aristo'nun esasât-ı mantikiyesini birer birer tenkid ve tenkid etti. İstikra'yı esas-ı istidlal ittihaz ederek eski kıyas (*sylogisme*) nazariyâtının altını üstüne getirdi. Mütearifât-ı Riyaziye'nin bile mahsul-i tecrübe olduğunu kemal-i cesaret ve emniyetle iddia etti. O zaman Akliyyûn (*rationalistes*) buna dayanamayarak meydan-ı ma'roke'ye atıldılar ve azım münakaşalar oldu idi.

Hakayık-ı kabliye (*vérités à priori*) ve o zümreden olmak üzere mekulât bittabii bu mübahasât-ı şedidenin mevzuât ve mesailinden pek mühim birini teşkil etmişti. Mesalik-i felsefiye ve mutekadât-ı riyaziye ile bu meselenin pek sıkı ve esash alâkaları olduğu için münakaşası daha birçok meseleler tevliid etmiş ve bahse karışanlar çok olmuştu. Bu mücahedede en ziyade Kant'ın mesleki zedelendi; çünkü hedef zaten o idi. Mill bilhassa ona vuruyordu.

Mill'in Mantık'ında bütün bu bahisler tafsilen mündericidir. Bu feylesof, Aristo'nun mekulâtını tenkid ve istihfaf etmiştir. Mülâhazâtını telhisen arz ediyorum:

Bu tasnifin kusurları bedihidir; değeri de o kadar kıfayetsizdir ki tafsilen tenkide şayan bile değildir. Hayat-ı rûz-merrenin ve lisan-ı âdinin kabaca işaret ve tayin etmiş olduğu farklara göre tertib olunmuş âdi bir tarif[ten], bir katologdan ibarettir. Hatta âmiyane bir nazar mahsulü olan bu farkların sebeb-i makulünü anlamak için tahlil-i felsefiye bile teşebbüs edilmemiştir. Bu tahlil kâfi olmasa bile yine tadad olunan o mekulâtın hem nakıs, hem de haşviyât ile mâli bulunduğunu göstermek için kifayet edebilirdi. Bu cetvelde bazı şeyler eksiktir, yoktur; bazı şeyler de muhtelif ünvanlar altında tekrar tekrar görülüyor. Mesela hayvanâtı: insan, çarpâ (*quadrupédes*), at, eşek ve midilli (*poney*) gibi ecnasa tasnif edişe benziyor.\*\*

diyor; yani bu tasnif-i hayvanâтта faraza kuşlar ve böcekler gibi pek mühim sınıflar dahil olmadığı halde dört ayaklılar sınıfından olan at, eşek, midilli beyhude yere zikrolunup ayrı ayrı gösterilmiştir. İşte Aristo'nun mekulât cetveli de tıpkı böyle bir tasnifi andırıyor demek istiyor.

\* John Stuart Mill, *A System Of Logic —Ratiocinative and Inductive—*, 1843 (London 1930).

\*\* John Stuart Mill, *A System of Logic*, s. 29-30, London 1930.



O halde ümid, sevinç, korku, sadâ, koku, taam, elem, lezzet, fikir, muhakeme ve tasavvurât gibi ahval-i ruhiye, ihsasât ve sair hissiyât hangi mekuleye dercedilecektir? İhtimal ki bütün bu şeyler Aristo medresesi erbabı tarafından *fîl* ve *infial* sınıfına idhal edilirdi. Bu suretle ahval-i mezkure meyanında fail olanların taalluk ettiği şeylere izafeti, münfail olanların da kendi sebeplerine nisbeti lâykı vechile yerli yerince gösterilmiş olurdu. Fakat ahval-i mezkurenin kendileri, yani bizzât hissiyât ve tesirât pek fena tasnif edilmiş olurdu. Elbette hissiyât ve ahvâl *hakayık* idadına dahil edilmelidir, halbuki onları ne *cevahir*, ne de *a’raz* mekulesine derc ve kabul edebiliyoruz.\*

diye iddiaya varıyor ve öteden beri muteber olan cetvel-i mekulâtın en büyük kusurunu bu noktada görüyor. Sonra ıstilahât-ı mutebereden olan tabirâtın mutazammın olduğu ve mevazi-i istimaline göre delalet edebildiği meâni-i muhtelifeyi —*lisan* nokta-i nazarından— tahlil ve tedkik ediyor; mezamîn-i kelimâtın ifade-i hakikatten ziyade, mea’t-teessüf iltibaslara tercüman olduğunu gösteriyor ki bu son zamanlarda büyük feylesofların hepsi bu ciheti cidden nazar-ı dikkate almışlar ve kelimât-ı ıstilahiyenin hasebu’t-tezâyüf (*à cause de connotation*) birçok rabitalar, birçok müşâbehetler gösterdiğini, fakat o rabitaların yalnız bünye-i lisan ve keyfiyet-i iştikaktan münbais tedâilerden (*associations*) ibaret olduğunu ve hakayık-ı eşya ile münasebeti bulunmadığını dava etmişlerdi ki bu zan. Mâba’dettabiyyât’ın elfaz-ı revabıtı üzerine müstenid bir sürü mübahesât-ı kelâmîye’den doğmuş olmasını düşündürebilir. Nitekim Mâba’dettabiyyât’ı —hiçbir haysiyetle— kabul edemeyen bazı pozitivistler (*positiviste*) ve onlar gibi düşünen birtakım ulema bu raddeye varmışlar ve felsefe-i nazariye (*phil. spéculative*) mebahisinin revabıt-ı kelimât üzerine müstenid bir silsile-i safsatıyât teşkil ettiğini söylemekten çekinmemişlerdir.

Bu tarz, şüphesiz herşeyden ziyade mekulâtın haysiyetine dokunur. Zira lisanı *mekulât* dediğimiz kelimât-ı câmia kadar revabıt-ı umumiyeyi, iltibasâtı ve meâni-i mübhemeyi şâmil olan elfaz-ı mücerrede yoktur. O halde tertib ve revabıt-ı eşya bu mekulâtın tertib ve münasebâtına tevafuk eder mi, etmez mi bu bir zorlu meseledir.

Stuart Mill bu derece ifrata varmıyor. Yalnız ince bir tenkid-i lisanî (*critique linguistique*) ve ruhî (*psychologique*) ile görüyor ve gösteriyor ki gerek elfaz ve kelimât, gerekse aralarındaki münasebât mevcudâtı ve mevcudât arasındaki revabıtı hakkıyla eda edemiyor. O iddiadadır ki bütün efkâr ve hissiyâtımız ve onları ifadeye alet olan lisanımız keyfiyet-i tedâinin (*la manière d’association*) icabât-ı tabiiyesine göre teşekkül ve terettüb etmiştir. Mill esasen Hume ve Berkeley gibi düşünüyor.

*Mekulât* tasavvuruyla psikoloji ve felsefe meselelerinin en ince ve gizli rabitalarını gösterecek surette birçok tenkidât ve mülâhazâta giriştikten sonra kendi itikadât-ı felsefiyesine tamamen muvafık olmak üzere yeni bir cetvel-i mekulât arz ediyor. Bu cetvelin kaneviçesi (*canevas*), yani “tertib-i esasîsi”, bundan evvel isimlerini zikrettiğimiz birçok feylesoflara atfolunan tasnifin ay-

\* John Stuart Mill, *age*, s. 30.

ındır: Mill dahi *cevher*, *kemmiyet*, *keyfiyet* ve *izafet* nâmlarıyla başlıca dört mekule kabul ediyor ki Gilbertus ile İbn Sina dahi tıpkı bu fikirde bulunmuşlardı. Yalnız bir fark var, bu cetvelin muhteviyâtı yenidir. En evvel hissiyâtı (*sentiments*) nazar-ı dikkate alıyor ve bu tabiri *şairâne* mânâsıyla değil, *psikolojik* mânâsıyla telakki ediyor ki Arab hukeması da tıpkı böyle kabul etmişlerdi. Sonra hissiyâtı *ihsasât* (*sensations*), *efkâr* (*pensées*), *teheyycât* (*émotions*), *iradât* (*volitions*) olmak üzere dört sınıfa ayırıyor. Müteakiben *cevahiri* (*substances*) mülâhaza ediyor. Bunlar —herkesin bildiği ve teslim ettiği üzere— ya *ecsam* (*corps*) veyahut *ervah* (*esprits*) olabilir. Burada Mill, bu iki nev cevhere taalluk edebilen münakaşât-ı Mâba'dettabiyye'yi kat'iyen terk ve ihmal ederek yalnız şu kadcıkcık bir işarât ile kani oluyor ki: "Madde hakkında bilebildiğimiz şeyler bizde onun İka edebildiği İhsasât ile duygularımızın tevellüd ve tecellisindeki nizam ve tertibi idrak etmekten ibarettir. 'Ruh' dediğimiz cevher dahi o hissiyâtın mahall-i meçhulüdür (*réceptient inconnu*). Hissiyât-ı mezkûrenin sebeb-i meçhulü (*cause inconnue*) de 'cisim' (*corps*) tesmiye ettiğimiz diğere cevherdir."<sup>\*</sup>

Demek oluyor ki bildiğimiz —hem en evvel yakinen bildiğimiz— hissiyâttır. Sonra mahiyetini bilemediğimiz iki cevher var: biri cisim, diğeri de ruh'tur. Bu iki cevher yekdiğeriyle münasebattedir. Cisim tesirât-ı vâkıasıyla ruhta birtakım âsar vukua getiriyor ki hissiyât odur. Bu suretle ruh, o âsar-ı telakki eden mahall-i meçhul olmuş oluyor.

Bu münasebât-ı mütekâbile bi'l-cümle mahmulâtı (*attributs*) tevlid ediyor. Çünkü bütün ahval-i ruhiyemizi ya *keyfiyât-ı vicdaniye* veyahut *havass-ı cismaniye* olarak telakki edebiliriz. O takdirce ya ruha yahut cisme hamledebiliriz. İşte *izafât* (*relations*) sınıf-ı umumîsi budur. O iki cevahire nisbetle bunlar *a'raz* sayılır. Bunlar dahi iki tavır (*modalité*) üzere mülâhaza olunabilir: *kemmiyet* ve *keyfiyet*.

Mill mufassal ve mükemmel olan *Mantık* kitabında mekulâta dâir bir hayli tenkidâta giriştikten sonra bu neticeye peyveste oluyor ve bi'l-cümle *izafâtın* eşya arasında değil, kendi hâlât-ı ruhiyemiz arasında mevcut ve caygir olduğunu kaydetmekten kendini alamıyor. Felsefede Hume ve hele Berkeley'in nazariye-i marifetini tasvib ve ıslah eden bu idealist feylesof zaten başka türlü düşünemezdi.

Maamafih kendi tasnifinin kıymet-i ilmiyesinden (*valeur pratique*) kat'an şüphe etmiyor: *Kazayâ* hakkındaki nazariyâtı tedkik ettiğimiz zaman bu cetvelin kıymet-i ameliyesi tezahür edecektir. Daha iyi bir mekulât cetveli tertib edilinceye kadar bu tasnif Aristo'nunkine tercih edilebilir; zira "Mantık'ın müessis-i meşhuru olan üstad-ı Yunanînin mahud mekulât cetveli bir cenin-i sakıt gibidir, yani hem cansız, hem de kemale erememiştir" demek istiyor.

[Herbert] Spencer [1903] mefhumât-ı külliye ve evveliyâtın menşeiine (*origine*) dâir öteden beri Tedribiyyûn (*les empiristes*) ile Akliyyûn (*les rationalistes*) arasında cay-gir olan ihtilâf nazariye-i tekâmül (*doctrine de l'évolution*) sayesinde halletmiştir.

Mekulâtın adedine, tertibine gelince, 'mukavemet' (*résistance*) hissini ib-

\* John Stuart Mill, *age*, s. 35-40.

tidaî ve tahaddüsî olmak üzere esas ittihaz edip bütün mefhumât-ı asliyemizi ondan çıkarıyor. Evvela kuvvet (*force*), sonra madde (*matière*), hareket (*mouvement*), zaman (*temps*) ve mekan (*espace*) fikirleri hep mukâvemet hissinden doğuyor. Bu hisse binaen vâki olan tecaribimizden bi't-tamim ve bi't-tecrîd (*par généralisation et abstraction*) zihnimize böyle birçok mefhumât-ı külliye hasıl olmuştur.

### [HÂTİME]

Hülâsa ayanen görülüyor ki böyle bütün cihan-ı maddî ve manevî hakkındaki efkâr ve hissiyâtımızı hasır ve ihata edebilecek surette basit ve madud birtakım mekulât cetveli yapmak için nâ-madud yollar bulunabilir ve her feylesof mizac-ı zihnîsine göre bir nokta-i nazar intihab edebilir. Burada Aristo'nun nokta-i nazarı lisan ile alâkadardır. Halbuki Kant'ın cetveli mantıkî bir esasa istinad ediyor. Mill'inki sırf psikolojiktir. Spencer'inki ise tamamıyla mihâniki (*mécanique*) bir düşünüşdür, ilh.

Bu mekulât bahsine bütün felasife-i evvelin ve müteahirinin bu derece fevkalade bir ehemmiyet vermesi birçok sebeplere bağlıdır. Bu makalede vermiş olduğum izahâtta o esbabın mahiyet ve kıymeti lâyıkıyla anlaşılmış olsa gerektir.

Evvela, *tasnif-i ilim* itibarıyla meselenin ehemmiyeti derkârdır.

Sâniyen, bu mefhumât-ı külliye'nin menşesine ait olan mübahasâtın Tedribiyye ve Akliyye münakaşâtına esasen ve kaviyyen alâkası vardır. Yekdiğesine şiddetle rakib olan bu iki meslekin usul (*méthode*) meselesiyle rabitası o kadar samimidir ki bu mesele hallolunmadıkça usul layıkı vech üzere taayyün edemez. Ondan maada "Mekulât acaba efkârımızın mı, tahaddüsâtımızın mı, lisanımızın mı, yoksa bizzât eşyanın mı eşkal-i umumiyesidir?" sualine ne türlü cevap verilirse, hakayık-ı eşya'ya ve kendi ilmimizin mahiyet ve kıymetine dâir tertib edebileceğimiz nazariye-i marifet (*théorie de la connaissance*) değışeçeğinden, mekulât hakkında verilecek hükmün mezahib-i felsefiyeye dahi şiddetle tesiri olur. İşte bu gibi sebeplerden dolayı her feylesof bu bahse ehemmiyet vermiş ve bu hususta —behemehal— bir fikir beyan etmek mecburiyetinden kurtulamamıştır.

Bu makalenin daha bidayetinde söylemiştim ki Aristo'nun mahiyet ve haysiyet-i mekulât hakkındaki fikri zerre kadar vazih olmamakla beraber —bu babdaki mülâhazâtından— türlü türlü mânâ çıkarılabildiği için bütün bu münakaşalar onun muharrerâtından, onun başının altından çıkmıştır denilebilir.

Bu kelimeden müştak olmak üzere bir de *catégorique* tabiri vardır ki sıfattır (*adjectif*). Bu kelime, sıfat olarak iki terkib-i ıstilahîde dahildir. Biri *proposition catégorique*tir ki Mantık ıstilahât-ı meşhuresindendir ve *kaziye-i hamliye* demektir. Diğeri *impératif catégorique*tir ki Kant'ın icad etmiş olduğu tabirât-ı ahlâkiyedendir. Bir de *catégorumènes* tabiri vardır ki o da Mantık ıstilahâtındandır ve *mahmulât* demektir.

## CATÉGORIA\*

—Mekule, Kısım, Kabil, Bab—

[Catégoria] *mahmul*, yani bir mevzû'ya isnad olunan sıfat demektir. Mak-sad mahmulün suret-i isnadıdır. Aristo bu suver-i isnadiye'yi, yani bunları teşkil eyleyen muhtelif nisbetleri on neve tefrik ederek bunlara *mekulât-ı aşere* tesmiye etmiştir. Bunların birincisi "kâim bizâtihi", yani "başı başına mevcud olup kendi vücudu başkasının vücuduna gayr-ı muhtaç şey" demek olan bütün mevcudâta şâmil olmak itibariyle cins-i âli'yi, cinsu'l-ecnas'ı teşkil eden *cevher* yahut *vücut* ve dokuzu bizâtihi kâim olmayıp "cevherle kâim şey" demek olan *arazdır*. Her mekule ber-vech-i âti bir suale cevap teşkil eder:

**Cevher** yahut **Vücut** (*substance ou être*): "O nedir?" sualine cevaptır. Bu suale *sıfât-ı zâtıye* ile ve mekulât-ı saireye *sıfât-ı araziye* ile cevap verilir. "Zeyd insandır" gibi.

**Kem** (*quantité*): "O ne kadardır?", "Kaçtır?" gibi kemmiyeti ihtiva eden bir suale cevaptır. "Havass-ı zahire beştir", "Bu kumaş on arşındır" gibi.

**Keyfe** (*qualité*): "O nasıldır", yani "Onun sıfatı nedir?" sualine cevaptır. "Kar beyazdır" gibi.

**Eyne, Mekan** (*lieu*): "O nerededir?" sualine cevaptır. "Ahmet çarşıdadır" gibi.

**Meta, zaman** (*temps*): "Ne vakit?" sualine cevaptır. "Ahmet yarın gelecektir" gibi.

**Vaz** (*situation*): "O ne vaziyettedir?" sualine cevaptır. "Zeyd kâimdir", "Ahmet câlistir" gibi.

**Mülk** yahut **cidde** yahut **lehu** (*possession, avoir, manière d'être, état*): "Onun üzerinde nesi var?", "Ne giymiş?" yahut "Onun bazı kısmını ihata eden ve onunla beraber intikal eden şeydir." "Zeyd başına sarık sarmış, sırtına cübbe giymiş, parmağına yüzük ve beline silah takmıştır" ve "At eğlerlenmiş, gemlenmiştir" gibi. İhata ile intikal bu gömlek onunla intikal ederse de onu ihata etmediğinden ve insanı oturduğu hâne ihata ederse de onunla beraber intikal etmediğinden bunlar *mülk* mekulesinden addolunmazlar.

**İzafet** (*relation*): "O onun nesidir?" gibi bir suale cevaptır. "Zeyd Bekr'in oğludur", "Abdullah Ahmed'in kölesidir" gibi.

**Fiil, yefalu** (*action*). "O ne yapar?" sualine cevaptır. "Ateş yakıcıdır" gibi.

**İnfial, yenfealu** (*passion ou souffrance*) "Ona ne yapılmıştır?" sualine cevaptır. "Hâne yanmıştır" gibi.

Her cümle ve kelâmda —ki Mantikiyyûn buna *kaziye* derler— iki *had* vardır. Bunların bir 'mevzû', diğeri 'mahmul'dür. Mevzû kendisinde bir halin bulunduğu yahut bulunmadığına hükümlenen şey ve mahmul isbat veya nefyolunan haldir. "Hava açıktır" denildiği vakit 'hava' mevzû ve 'açık' mah-

\* İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Feisefe*. s. 80-84. İstanbul, 1341 [1925]

mulü olur. Çünkü 'açıklık' haliyle 'hava'nın üzerine hükmleniyor. Hasılı mevzû 'mahkumun-aleyh', mahmul 'mahkumun-bih' ve edat-ı haber olan 'dır' dahi bu mahkumun-aleyh ile mahkumun-bih beyninde vâki nisbete delalet eden 'râbita'dır. Buradaki hüküm (isnad) *keyfe* mekulesindedir. Çünkü 'açıklık' bir keyfiyettir.

*Les dix -s.* : mekulât-ı aşere.

*Il est débarrassé des -s de entre et de où* : harace an'il-beyni ve'l-eyn=O beyne ve eyne mekulesinden çıkmış, kurtulmuştur, yani mekan ile mukayyed değildir.

*Cela est de la - de l'impossible* : hâzâ min bâb'il-mümteni=Bu mümteni babından, yani mümteni kabilindedir.

Revakiyyûn ve Nev-Eflatuniler dahi *Kategoryas* (Kategori) lafzını 'mahmul' mânâsında kullanmışlarsa da mekulâtın listesini değiştirmişlerdir.

Kant, Aristo'nun listesini usul ve kaide dairesinde yapılmamış addedererek hükümler hakkında ale'l-usul diğer bir liste yapmıştır. Ona göre her hüküm dört noktadan nazar-ı itibara alınabilir. Bunlar dahi *keyfiyet*, *kemmiyet*, *nisbet* ve *cihettir*. Bu dört nokta-ı nazarın herbiri itibariyle üçer nev hüküm mümkündür. Binaenaleyh mekulât başlıca dört nevdir. Lâkin her mekule'de tecrübeden istihsalı mümkün üç nev tasavvur olduğundan mekulâtın darb'ları on iki'ye balığ olur:



Kant'a göre mekulat müdrike-i sırfa'nın tasavvurât-ı esasiyesi ve marifetin fikr-i istidlalinin bi'l-cümle vezaif-i esasiyesini temsil eden suver-i kabli-

16 Cihât-ı hüküm (*modalités*) Mantık kitaplarında üçtür: *zarurat*, *imkan*, *imtina*. Kant *imtina*'nın yerine *hakikati* ikame ediyor.

yesi, yani sırf nazarı şekil ve suretlerdir. Bunlar eşkal-i muhtelifesi cihetiyle nazar-ı itibara alınan hükümlerin mahiyetinden istihraç olunur.

Goblot bu babda şu mütalaayı dermeyan etmiştir.

Marifet tecrübi olarak ihtiva ettiği şeyden tecrid edilirse onda marifetin şekil ve suretleri olan tasavvurlar keşfolunur ve bu tasavvurların kabli (sırf nazarı) ve eşyaya marifet hasil edilmezden evvel mevcut olduğu fikrinde bulunulur. Lâkin bu mekulelerin kabli olarak mevcudiyeti neden ibaret olduğunu tasavvur etmek güçtür. Çünkü Kant'ın dahî itiraf ettiği vehile bilinecek şeyler olmadıkça bilme, marifet yoktur. Mekulât marifetin kabli şekli u suretleridir.

-s *mathématiques* (mekulât-ı riyaziye veyahud tâlimiye): İmtidad ve kemmiyet Riyazâtın mevzûu olduğundan Kant kemmiyet mekulesinde dahil olan mekulelere bu namı verir.

-s *dynamiques* (mekulât-ı kuvâiye): Kant 'nisbet' ve 'cihet' mekulâtına bu namı verir.

Nev-İntikadiye mezhebinin müessisi Renouvier mekulâtı biraz farklı olarak "Gayr-ı kabil-i irca ve evvelî kavanini ve onun şekli u suretini tayin ve idare eden niseb-i esasiyedir" diye tarif ve onları farklı bir surette tadad etmiştir.

*Kategori* nâmı bazı kere tasavvurât-ı âimme'ye dahi ıtlak olunur.

## CATÉGORIQUE

—Hamli—

*Proposition* - (kaziye-i hamliye): Beyan ettiği icab veya selb bir şart veya farza tâbi olmayan kaziyedir ki bizim Mantık kitaplarında "Tarafeyni (mevzû ve mahmulü) iki müfrede münhal olan kaziyedir" diye tarif olunmuştur; "Zeyd katıptır" gibi.

*Proposition ou jugement impératif* - (yahut yalnız *imperatif*): cümle-i emriye-i mutlaka, hükm-i mutlak-ı vicdanî, *enenin* (nefs-i natıka) kendi kendine verdiği emr-i mutlak.

Kant, iradenin bila-şart bir kararını hâvi olan hüküm ve kaziye'ye bu nâmı vermiştir. "Valideyne itaat edilmelidir yahud edilmek lazım gelir" gibi.

*Le devoir est un impératif* - : Vazife emr-i mutlak-ı vicdanîdir, yani mücerred kanuna riayetden başka hiçbir sebep ilcasıyla olmayarak itaat edilen bir kanundur.

Mumâ-ileyhe göre bilhassa nefis-i natıka'nın kendi kendine bilâ-şart, yani sıhhatini muhafaza etmek istersek itidal üzere "Ekl et!" [Yemek ye!] gibi bir gayeye vusul için vasıta olmayarak verdiği emir bir hükm-i mutlak, emr-i mutlak'tır ve bunun düsturu şudur: "Daima öyle bir kaideye tevfikane hareket et ki aynı zamanda o kaidenin bir düstur-ı külli olmasını isteyebilesin."

Hasılı Kant'ın felsefesinde bu hükm-i mutlak'tan murad kanun-i ahlak, vazife, mecburiyet-i maneviye'dir.

*Syllogisme* - (kiyas-ı hamli): Yalnız kazaya-yı hamliye'den mürekkep olan kıyas.

## MEKULÂT-I AŞERE HAKKINDA TEŞETTÛT-İ ÂRÂ-YI HUKEMA\*

Aristotalis mekulâtı biri *cevher* ve dokuzu *araz* olmak üzere on addetmiştir ki herbiri bir silsile-i meratibin müntehası olan *cevher*, *kem*, *keyfe*, *eyne*, *meta*, *vaz*, *mülk*, *izafet*, *fül* ve *infialden* ibarettir. İşte cemî malumât bunlardan birine müntehi olur.

Bazı hukema mekulât-ı seb'a-i ahireyi birleştirerek *cevher*, *kem*, *keyfe*, *nisbet* deyu cümlesini dörde taksim eylemişlerdir ve diğer bazıları dahi buna bir de *hareket* mekulesi ilave ederek beşe iblağ eylemişlerdir.

Bu babda hukemadan bazılarının daha başka türlü taksimleri var ise de malumât-ı tasavvuriye'nin tertibi nokta-i nazarından baiddir.

Ber-vech-i mezkur malumâtın mekulât-ı aşere'ye taksim ve tertibi hakayıkın tertib-i tabiisine tevafuk edip etmediği beyne'l-hukema münakaşât-ı kesireyi calib olmuş ve ale'l-husus Port Royal Mantıkçaları dahi bu taksim bir emr-i itibariden ibaret olduğunu beyan eylemişlerdir. Lâkin Aristo'nun tertibinin yerine konulmak istenilen diğer suretler herkesin kendi itibar eylediği bir nokta-i nazardan tayin olunmuş bulunmağla malumâtın Mantıkça mültezim olan bir surette taksimine ve hakayıkın tertib-i tabiisine muvafık olamadığından tatbikât-ı mantikiyede yine Aristo'nun taksimi muteber ve cari olagelmıştır. Lâkin Mütakellim'in bu babda pekçok tedkikâtı olup ulum ve fünün-i cedide dahi ona tevafuk eylediğinden bu babda malumâtın hakikate daha yakın bir surette taksimine bir yeni yol bulunabilir.

Mütakellim'in malumâtın mekulât-ı aşere'ye hasrını tecviz etmeyip bazı umur-ı itibariye bunlardan hariç kalmış olduğu gibi mekulât-ı aşere'nin bir takımı dahi umur-ı itibariye'den ibaret buldukları halde hakayıktan addolunmuş oldukları cihetle taksim-i mezkurun butlanını beyan eylemişlerdir.

## Cevher ve Araz

Hukema cevheri *cisim* ile *mücerredâta* taksim ederler. Mütakellim'in ise mücerredâtı red ve ecsamı ezaun lâ-tetecezza'dan mürekkeb addeylediklerinden onlarca cevher *cisim* ile *cevher-i ferde* taksim olunabilir.

Mütakellim'in den Eşâire'ye göre cisim araz'dan hali olamaz. Zira ecsam-ı mütecanise cevahir-i ferde-i mütemaile'den tereküb eylediklerinden a'raz ile mütemeyyiz olmalarıyla cisim a'razdan hâli olsa *cisim-i mutlak* olur ki *cisim-i mutlak*'in müstakillen vücudu yoktur. Hariçte bulunan ancak umur-ı müteayyine-i mümtazedir.

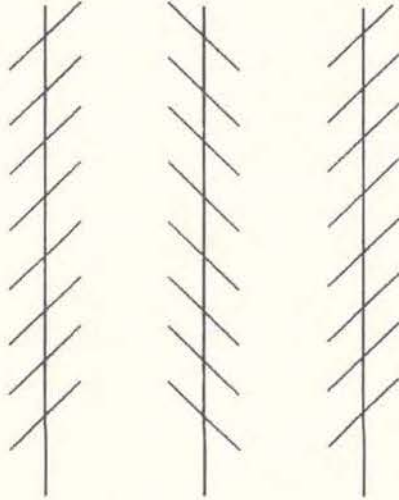
İnde'l-mütakellim'in cevahir ve ecsam *a'yandan* ibaret olup a'raz dahi ya hayat ve ona müteallık olan idrakât-ı hissiye, ilim, kudret, irade ve sair emsali gibi zî-hayata mahsus bulunan veyahut ona mahsus olmayıp hareket, sükun, ictimâ ve iftiraktan ibaret olan ekvan, tuum, elvan, revayih gibi havass-ı hams ile mahsûs olan mahsûsâttır. Bu aksamdan herbiri gayr-ı mahdud ve gayr-ı münhasırdır. Hukemanın *kem* tabir eylediği aded, mikdar-ı hudesî ve zaman inde'l-mütakellim'in münker olup bunlar umur-ı itibariyedir; ve inde'l-mütakellim'in *kevn* tabir olunan eyne'den başka mekulât-ı

\* Ali Sedad, *Lisan-ı Mizan*, s. 10-26, Dersaadet, 1306 [1889]

nisebiye dahi münkerdir.

Âlemin a'yan ile a'razdan ibaret olmasında erbab-ı fûnun-i cedide dahi mütekellimîn'e muvafakat edip mütekellimîn gibi onlar da mücerredât ve kemmin vücudunu inkâr ve bunları —ister eczasını hariçten intiza ederek olsun, ister ise sırf zihni olsun— umur-ı itibariye'den addederler.

Müdekkikîn-i ashab-ı fûnun-i cedide cismin arazdan hali olamayacağı reyinde mütekellimîne muvafakat etmek üzere derler ki: Eşya-yı hariciye'den havass-ı hams ile mehuz olan malumât-ı cüziye eşyanın suver-i hakikiyesi olmayıp harekât ve havadis-i eşyanın âlât-ı hissiyeye olan tesirâtından ibaret bulunan bazı rumuz ve işaretler ki fekat bununla hakikat-ı a'yan ve cevahir kesb-i vukuf ve ittıla olunamaz. Bu tarikle malum olan a'razdır ki akıl ile hadde-i tedkik ve muayeneden geçirilmedikçe bu malumât katıyyet kesbedemez. Mesela şu hatlara nazar ediniz:



Bunların üçü de birbirine müvazi oldukları halde göz ile yekdiğerinden münharif görünüp beynleri pergâr ile ölçülerek tamamiyle müvazi oldukları anlaşılır. Bu, şu hatların suret-i terekübüne müteallık bir hassadır. Yine suda değneğin kırık ve ufukta şems ve kamerin büyük göründükleri meşhurdur.

Maamafih bu gibi ahval âlât-ı hissiyenin suret-i teşekkülüne müteallık galatâtan ibaret olmağla her halde bu yoldaki malumât ile hakikat arasında bir münasebet bulunduğundan hakikatın bir lisanı olan bu rumuz ve işaret suver-i hakikiyeye dâll olabilmeleriyle akıl onların vasıtasıyla hakayık-ı hariciyeye muttali olabilir; yani hissini verdiği malumât-i cüziye'den gerek bedaheten ve gerek fikir ile hakikati cezmedebilir. Meselâ cevahirin vücudu cemî malumât-ı hissiyenin şهادetiyle aklen malum olur, yoksa doğrudan doğruya his öyle bir malumât vermez. Yine muttasıl-ı vahid gibi görünen ecsam



hakikatte ecza-yı lâ-tetecezzâ'dan mürekkeb oldukları halde his onları vaziyetlerine müteallik bir şekil ve surette muttasıl-ı vahid gibi gösterir ise de akıl onun evsafını birer birer mütalaa ederek mesamâtını ve cevahir-i ferdiyeden teşekkülünü cezmeder.

### Ekvan ve Mahsûsât

Ehl-i fûnun-i cedide'ye göre a'raz hareket ve havadis-i hariciye-i eşyanın âlât-ı hissiyeye olan tesirinin suver-i mahsusası olduğu gibi, ekvan hareket-ı intikaliye'ye ve mahsûsât dahi hareket-ı ihtizaziye'ye müteallik olmuş olur.

Filvaki müceddidin-i Maddiyyun'a göre cevahir-i efradın ihtizaz ve hareketi yekdiğerine tesir ederek hisse kadar intikal ve orada tesadüf eyledikleri cisimlerin tabiatına müteallik olan şiddet ve surette arz-ı ihtilaf ederler. Mesela cism-i musavvat kendisine darb olundukda raks ve ihtizaz ederek etrafında bulunan cevahir-i ferdiye'yi telatum ve temevvüc ettirmekle onlarda âlât-ı hissiye'ye tesir ile sada hissini hasil ederler. Yine güneşin tesiri bir seyyal-i rakik vasıtasıyla muntakıl, yani güneşteki hareket kendisini muhit olan seyyalin eczasını temevvüc ve telatum ettirerek etrafa neşr olunur ve bu tesir heva-yı muhitten geçerek bize vasil olur ise histe ziya ve hararet suretini îka eder ve ecsam-ı muhtelif'e tesadüf ederek onlardan varid olur ise ekvan-ı muhtelif'e arz eder ve kamerden münakis olur ise nur denir ve ecsamda fiil-i kimyevî hasil eder. Radiometre denilen aletteki çarkı tahrik eyler. Velhasil ecza-yı ferdiyeye daha nice surette îka-ı tesir etmekle havadis-i muhtelif'e hasil olur. İşte bu tesirât-ı havadis ekvandır. Ziya, hararet, fiil-i kimyevî ve sada böyle olduğu gibi elektrik ve mıknatıs dahi böyledir. Böylece bütün havadis-i tabiiye ekvandan ibaret olup hatta böyle olduğu için bunlardan birinin diğeri tahavvül edebildiği, yani hareketin bir suretten diğeri bir surete geçtiği ve bu tahavvülât daima bir nisbet ve kemmiyet-i muayyenede vaki olduğu fûnun-i cedidenin tahkikât ve terakkiyâtı cümlesindedir.

Şeyh-ul-Eşari ve ona tâbi olanlara göre a'raz iki zamanda baki kalmayıp ânen-fe-ânen teceddüd eder. Ehl-i fûnun-i cedide'nin a'razı hareketin hisse olan tesirâtı addetmelerine nazaran bu mahsûs olan ecsamın eczasının ale'd-devam hareket-i ihtizaziye halinde bulunmalarıyla şerh olunabilir. Ecsamın a'razdan hali olmaması erbab-ı fûnuna göre hareketten hali olmaması demek olur. Hatta erbab-ı fûnun hariçte sükun-ı mutlak'a tesadüf edemeyip sükun'un izafî olduğunu beyan ve sükun-i izafî'yi dahi bir muvazenetten, yani bazı eşyaya nazaran sakin'in muhafaza-yı nisbet eylemesinden ibaret addederler. Lâkin şu suretle ehl-i fûnun ile mütekellimin'in sükun hakkındaki reyleri muhalif addolunamayıp mütekellimin'in enva-ı kevn'den itibar eyledikleri sükunu dahi şu mânâya hamledecek bazı cihetler vardır. Şöyle ki hukemadan bazısı ile Mutezile'den Cübbaî'nin sükun-ı mutlak'ı ispat etmek üzere bir hareket-i müstakime ile müteharrik bulunan bir cisim, amuden vâki olan bir müsademede vâki olduğu gibi hareketinin cihetini değiştirerek aksi cihete doğru yine bir hareket-i müstakime ahzyledikde bu iki suretteki hareket arasında bir sükun bulunduğunu dermiyan etmeleri bazı hukema ile beraber ekser-i Mutezile tarafından reddolunmuş bulunduğu gibi bir

cism-i müteharrikin cevahir-i zahiresi hareket halinde bulundukda cevher-i dahilisi dahi hareket halinde bulunup bulunmadığı yahut daha vazih bir tabir olmak üzere sefine kat'-ı mesafe ederken derununda sakin olan rakibin hareket etmekte addolunup olunmamasında ihtilaf eden bazı mütekellimine, buud-ı mefruz'a göre rakibin ve cevher-i dahilinin dahi harekette olduğu ve sefineye veya cismin sair eczasına nazaran harekette olmadığı zahir olduğundan meselenin *hayyiz*in tarifine taalluku cihetiyle "nizam lafzî olduğu" cevabı verilmiştir ki bundan sükun-i mutlak hayyiz-i mefruz'a nisbet olunmağla farazî ve sükun izafî ise cevahirin ictima ve iftirakına müteallık bir emr-i haricî addolunmuş olduğu anlaşılır.

İmdi maksad malumât-ı tasavvuriyenin ihtilaf-ı zâtilerine nazaran taksimi olduğundan ehl-i fününun şu mezkur olan reyî mekulâtın a'yan ile ekvana hasrolunması demek değildir. Mahsüsâtın ekvandan ibaret olması reyî havass-ı hams vasıtasıyla zihne muntabık olan malumâtın olmayıp fikir ile istihsal olunan makulâtıdır ve *havass-ı hams* ile alınan rumuz ve işaret-tan aklen müstenbittir. Mesela *hararet*, eczanın bir suret-i mahsusada hareketinin alet-i hisse olan tesirinden ibaret olsa bile onun kuvve-i lâmise ile idraki zihinde ekvanın tasavvurunu hasil etmeyip hararetin hareket-i ihtizaziye-i ecza-yı ferdiyenin bir tesiri mahsus olması zihindeki malumâtın müstenbittir.

Bu halde mütekelliminin reyî vechile mahsüsâtın *ekvan* gibi müstakil bir mekule addolunması muvafık-ı hakikattir.

#### Zi-hayata müteallık olan a'raz

Ehl-i fünün-i cedideye göre *cû*, *atş*, *elem* ve sair ihsasât-ı batna mahsüsât-ı hariciyenin tesirâtı gibi vasıta-i a'sab ile merkez-i idrake müntakil olan tesirâtın ibaret olarak kuvve-i lâmisenin bir suret-i ultrasıdır. *Gazab*, *havf*, *aşk* gibi birtakımları da merkezde teşekkül ve tevellüd edip etrafa tesirât-ı muhtelife îka eden harekâttir, hatta birtakım Maddiyyun o dereceye varmışlardır ki her nev idraki ve imal-i fikri eczanın vaziyet ve hareket-i mahsusasından ibaret addetmişlerdir.

Bunlar emr-i taakkulu dimağda bazı eczanın harekâtından ve iradeyi bile bir fiil-i münakis kabilinden, yani tesirât-ı hariciye a'sab ile merkeze müntakil olduktan sonra merkezin tabiat ve istidadı ile veyahut kuvve-i muhafazaya istihzar ettirdiği harekât ile bi't-terekküb tebdil-i şekli u cihet ederek merkezden harice vâki olan tesirden ibaret addettiklerinden bu hususta Cebriye'ye mülhak olmuş olurlar. Lâkin ekvan ile mahsüsâtın esasen hareketten ibaret olmasından dolayı bir mekule'den addolunmaları lazım gelmediği gibi zi-hayata müteallık olan a'raz dahi Maddiyyun'un reyine göre ekvana müteallık farzolunsa bile ayrı bir mekule olması lazım gelmez.

#### Aksam-ı Cevahir ve A'yan

Ehl-i fünün indinde cevahir-i ferdiye işte bu *ekvan*, *mahsüsât* ve *hissi-yât* denilen harekât ile muttasıf olarak a'yanın ecsam-ı aliye ve ecsam-ı gayr-ı aliye denilen iki kısmını teşkil ederler. Şöyle ki ecsam-ı madeniye ve hücri-

veyi teşkil eden cevahir, ekvan ve mahsüsât suretinde bulunan *harekât* ile muttasıf olup *ecsam-ı uzviyye* teşkil eden cevahir dahi *hayat* suretinde bulunan *harekât* ile muttasıf olur.

*Keyfiyet-i nemâ* ehl-i fûnun-i cedide indinde *harekât-ı hayatiyeden* madud olduğundan *nebatât* kısm-ı ahire dahil olur. *Nema* ictima ve iftirak-ı eczadan ve binaenaleyh ekvandan ibaret olsa bile *ecsam-ı nebatiye* ve hayvaniyye teşkil eden ecza-yı hücriye'nin suret-i teşekkül ve neşv ü neması *ecsam-ı madeniye* eczasında vâki olan ekvandan büsbütün başka bir keyfiyettir.

Bazı Tabiiyyun bazı *nebatâtta* hiss u hareket-i cüziyenin vücudunu beyan eylemişler ise de bu his ve hareket hayvanın muttasıf olduğu his ve hareket-i iradiye kabilinden olmayıp *taharruş* ve *intibah* kabilindedir. Bu halde hayvan dahi his ve hareket-i iradiye ile *nebatâtta* müttemeyyizdir.

Mutezile hayatın eczanın telif-i mahsusuyla meşrut olduğuna kail olup cüz-i vahid ile kıyamını tecviz etmezler. *Meaşir-i Eşâire* ise cüz-i gayr-ı münkasım ile kıyamını tecviz ile bünyeye meşrut kılmazlar. Tabiiyyun dahi *ecsam-ı aliyenin* aksam ve eczası ba'de't-tefrik bile neşv ü nema demek olan teğaddi ve tahlil ve terkipte devam edebildiklerini beyan ederler. Demek olur ki bu cevahir-i mütemasilenin bir hareket-i mahsusasıdır ki *ecsam-ı aliyenin* enkazı dahi bilahare bu keyfiyetten büsbütün mahrum olduklarında onları artık bu kısımdan ihrac ile ahcar ve meadin sırasında tadad etmek ve ol halde *ecsam-ı gayr-ı aliyeyi cism-i camid* tabir-i âmmi tahtına derecelemek münasibdir.

Bazı müceddidin-i Tabiiyyun ekvan ile muttasıf olmaları kaydıyla *ecram-ı semaviyye* *ecsamdan* tefrik ederler. Lâkin fûnun-i cedideye göre *ecram-ı semaviyye* teşkil eden mevad kürre-i arzdeki mevaddan olduğundan ve kürre-i arz dahi seyyarâttan bulunduğundan *ecram-ı semaviyenin* *harekâtına* mümasil harekette bulunup onu teşkil eden her cisim bu hareketi icra ediyor demek olmağla *ecram-ı semaviye* her cisme âmm ve şamil olan bir vasıf ile temyiz olunamayacağından onların ecza-yı mecmualarına ârız olan ekvan-ı mahsusayı tasrih etmek lazımdır.

Bazı Tabiiyyun dahi insanı hayvan cinsi tahtına dercetmeyip ondan müstakil ve havadis-i medeniye ve edebiye ile mümtaz addederler.

Şayan-ı dikkattir ki aksam-ı *ecsam* her mertebede yekdiğerinden muhtelif vasıflar ile mümtaz olmayıp bir vasfın vücud ve adem-i vücuduyla müttemeyyiz olur. Mesela *cism-i camid* *cism-i nami'den* nami'ye mukabil bir vasıf ile mümtaz olmayıp *nema'nın* kendisinde bulunmamasıyla mümtaz olur ve bu ise *cism-i nami'nin* esasen *cism-i camidi* teşkil eden cevahir-i efraddan müteşekkil ve onların evsafıyla muttasıf olduktan başka bir de *nümuuv* ile ittisaf ederek daha ziyade kemâle mukarın olmasından ileri gelir ki Tabiiyyun'un "Ecsam ne kadar ekmel olur ise evsaf-ı kemâliyesi dahi ol kadar ziyade olur" demeleri bundan naşidir.

### Kem ve Nisbet

Gerek a'yan ve gerek a'raza müteallık olan mefhumların bazı itibarâta

nazaran zihinde *külliyet*, *cüziyet*, *neviyet*, *cinsiyet* misillü "makulât-ı saniye" ile muttasıf oldukları gibi efrad-ı hakikiyeye kıyasen umur-ı itibariyenin efrad-ı mevhumesinde dahi müşterek meşhurlar bulunduğundan bu meşhurlara dahi ahval-i mezkure ârız olmağla bunlar da silsile-i meratibe dahil olup malumatın bir başka kısmını teşkil ederler. Şu kadar ki Mantikiyyun'dan bazıları aded sırf zihni olup bazı eşkal-i hendesiye'nin ise hariçten intiza olunabileceğini ve mesela şems ve kamerin müşahedesinden *daire* tasavvur olunabileceğini tasrih eylemişlerdir. Lâkin şems ve kamerin Hende-se'de tarif olunan daireye tamamı tamamına mutabakat edemeyeceği malum olduğu halde suret-i mer'iyelerinden daire'nin intiza ve tasavvuru mümkün ise niçin eşhas ve a'yan-ı müteaddidenin müşahedesinden *aded* müntezi ve mutasavver olamasın? Bundan başka hariçteki eşya yekdiğerinden ayrı eczadan tereküb etmekle *kemm-i munfasıl* onların eczasına daha ziyade tevafuk edip *kemm-i muttasıl* muhtass olan bir keyfiyetten ibaret bulunan eşkal-i hendesiye hakikatte muttasıl olmayan eşya-yı hariciyenin fekat suret-i mer'ie ve zahiresine tevafuk edebileceğinden eşkal-i hendesiye hariçten müntezi olsa bile bir galat-ı his ile olabilir. Vâkia eşya hareketlerinde eşkal-i hendesiyenin eczasını resmederler ise de bunun dahi eczası müctemi olmadığından mücerred müşahede ile intiza olunamayıp bunda aklın iânesine muhtaç olunur.

Lâkin eczası ister hariçten müntezi olsun, ister olmasın ve zihinde suret-i husulü nasıl olur ise olsun ulum-i riyaziye'nin mevzûu olan *kem* itibarı olup tarifâtı aklın ihtiradır. Hatta *aded* âhadın ictimamdan ve *şekil* dahi nokta-i hendesiyenin buud-ı mevhumda hareket-i mefruzasından tevellüd eyler. Tabir-i diğerle *aded* âhâd-ı mütemasilenin ve *eşkal* dahi buud-ı mevhumun aksamını tahdid ve tayin ederler.

İmdi hariçte ecza-yı munfasıla ve hareket bulunduğu gibi cüz'ün-lâ-ye-tecezza'nın kabul olduğuna göre *nokta* ve *halâ* dahi tecviz olduğundan "Buud ve imtidadın hariçte vücudu veya misali vardır" denilebilir. Lâkin Riyaziyât'ın mevzuâtından olan *hareket*, *nokta* ve *imtidad* onlara kıyasen tevehüm olunup sırf zihni olan ecza-yı kemmiyedendirler.

#### Umur-ı itibariyenin hakayika suret-i taalluku

"Umur-ı itibariyeden kem ve nisbetin hariçte vücudu yoktur" denilmesi vücud'un tarifinden ileri gelip "Kem ve nisbet hariçte ne bizzât ve ne de bi'l-vasıta kaım ve müşarün-ileyh değildir" demektir, yoksa hariçte eşyadan mehuz olan malumât zihinde bu itibarâtın bulunduğu vechile madud ve mütenasib olurlar.

Hakayığın zihinde arzylediği nisbetleri hadde-i tedkikten imrar ve kavaid-i fikir ile tahkik ve tashih ederek istihsal olunan külliyât-ı umur bir ilim ve fenn-i mahsus teşkil eylediklerine nazaran ol ilmin *kavanini* tesmiye olunur. Bu halde kavanin-i ulum evsaf ve havadis-i hariciyenin eşyaya sıdk u şumulünün ne mertebede olduğuna veya ezman ve ahvale nazaran tahakkukları itibariyle veyahut zihnin onlarda itibar eylediği kemmiyete müteallık bir tabir olmuş olur.

*Nisbet* ve *kemmiyet* umur-ı itibariyeden olsa bile eşyanın zihinde arzey-

ledikleri nisbet ve kemmiyet onların hilkatlarındaki nizam ve tertibe taalluk edip zihin bazı itibarâtı kabul ettikten sonra onlardan lâzım gelen kavanin-i riyażiyeyi dahi katiyen cezmettiği gibi zâten zihnin şu suret-i tertib ve intizamına muvafık olarak müretteb olan eşya-yı hariciyenin dahi arzyledikleri tertib ve intizamın sıhhatinde şüphe olunamaz. Şu kadar ki umur-ı itibariyenin eczası zihinde müstahzar olup diğerlerinin ecza-yı tertibi *his* vasıtasıyla istihsal olunan malumâtın bulunmakla onların tertibinden evvel bir de bu cihetle tedkik ve muayene olunmaları lazım gelir.

İşte mevhumât ve muhayyelâtın eczası dahi hariçten alınan malumât-ı cüziye olduğu halde böyle bir nizam-ı tabiiye muvafık olarak tertib olunmadıklarından harice taalluk etmezler. Ulum-i tabiiyedeki faraziyyâta ise şu keyfiyet gözetildiğinden ekseriya onların hariç ile taalluk ve irtibatı sahih olur.

Umur-ı itibariyenin bazen hariçten alınan malumâta tevafuk etmeyen suretleri dahi vardır. Mesela akıl bir hatt-ı müstakimîn tûlunu ilâ-mâ-lâ-nihaye tasavvur ettiği halde malumât-ı hariciye böyle hat ile kabil-i tatbik değildir. Lâkin akıl bunu malumât-ı mezkûreye böyle mücerred bir hat olarak tatbik etmeyip bazı noktalar ile tahdid edeceğinden bunun nihayetsizliği zihinde mücerred kalır. Cism-i talimî'yi tasavvur ettiği halde hariçte ecdam *muttasıl-ı vahid* değildir. Lâkin akıl itibarâtını hariçten alıp hakikatin aynı olmayıp ancak bir işaret ve rumuzu olan malumât-ı hissiyeden bulunan ecza-yı mücerrededen teşkil eylediğinden bunlar eşya-yı hariciyenin suret-i zahiresine muntabık olur.

Ve hele ekvanın bu umur-ı itibariyenin bir misali olduğunda şüphe yoktur. İctima ve iftirakta ecza her halde mütenasib olup harekât dahi *mikdar* ve *zaman* ile mukayyedir. Mesela bir cismin bir daire üzerinde devretmesi ve ol müddette dahi diğer bir cismin başka bir şekil resmetmesi gibi bir tasavvur sahih olup şu kadar ki ol cisimlerin şu suretle hareketleri hariçte mevcut fakat *daire* ve *şekil* zihinde mutasavverdir. İşte bunun için *bir emr-i mevhum* denilir.

Elhasıl malumât-ı hariciyeyi nazar-ı itibara almak kaydıyla muteber olan makulât eşyanın nisbet ve kemmiyyâtına tevafuk ve taalluk eylediğinden bu da aklın hariçten aldığı malumât ile ihtira eylediği makulâtın tevafukuna ve binaenaleyh sıhhat ve hakikate isabetine bir delildir.

'KADI MİR' ile 'TERCÜME-İ MUTAVVEL'DEN ve SÂİR BAZI  
ÂSÂR-I MUTEBEREDEN TELHİS\*

Malum ola ki mevcudât iki kısım olup birisi zâten ademi nâ-kabil, diğeri ademi kabil olarak evvel *vacib* ve sâni *mümkindir*.

*Vacibu'l-vücut* "lâzım'ul-vücut" mefhumunda olup işbu vücut-ı vücut ancak Cenab-ı Bâri'ye muhtastır. Cenab-ı Bâri'nin "lazım'ul-vücut li-zâtihi" olmaklığı zâti vücudunu muktezi olarak zâtullah'tan infikak-ı vücut aklen mümteni olmasıdır. Çünkü *infikak-ı vücut* "vücutun zâttan zail olup bedelinde adem'le ittisafı" demek olduğundan bu mânâ Cenab-ı Bâri'de asla muhtasavver değildir.

İşte şu imtina-i akli'ye delil olarak şârih [Taftazanî?] demiştir ki: Evet! Sâni-i âlem *vacib'u-l-vücut*'dur. Zira *vacib'ul-vücut* olmayıp da mümkün'ul-vücut olmak lazım gelse bir illete o illet dahi diğer bir illete muhtaç olarak imkân ile muhat olan âhad-ı silsile munkatı olmayıp teselsül müstelzim olur; teselsül ise batıl olarak butlan-ı melzum ile matlub olan "vücut-ı Bâri" sabit olur.

Kısm-ı *mümkinin* zâten ademi kabil olmasından murad *vücut* ve *adem* zâta lazım ve mukteza olmayıp ehadu-hüma'nın infikakı caiz olmasıdır. İşbu kısm-ı mümkün dahi iki kısma münkasım olarak biri *cevher*, diğeri *arazdır*. Zira kısm-ı mümkün ya bir mevzûda (mâ-dâne'l-hulul bir mahal-i mukavvimde) olur veyahut olmaz. İmdi eğer mahall-i mukavvim'de olursa *araz* ve eğer olmazsa *cevherdir*. İşte ne kadar mevcudât varsa biri *cevher* ve dokuzu *araz* olan *mekulât-ı aşereye* münhasırdır.

*Araz* olan *mekulât-ı tis'a* şunlardır: *kem*, *keyfe*, *eyne*, *izafet*, *vaz*, *mülk*, *meta*, *fül*, *infial*. Bunlardan *kem* ile *keyfe* *a'raz-ı gayr-ı nisebiye* ve maadası *a'raz-ı nisebiyedir*. *Araz* ya zâten inkisamı muktezi veyahut *gayr-ı muktezi*dir:

[Mekulât-ı Gayr-ı Nisebiye]

[Kem]

Zâten inkisamı muktezi olan *kem* olup iki kısma münkasımdır. Kısm-ı evvel *kemm-i munfasıldır* ki adeddir; kısm-ı sâni *kemm-i muttasıl* olup bu dahi iki kısma münkasımdır:

Evvelkisi *karr'uz-zât*tır ki hat, satıh ve cism-i talimîdir. *Hat* yalnız tûlan münkasım olur, *satıh* tûlan ve arzan münkasım olur, *cism-i talimî* —ki cism-i tabiinin tûl, arz ve umk'undan ibarettir— tûlan, arzan ve umkan münkasım olur.

İkincisi *kemm-i muttasıl-ı gayr-ı karr'uz-zât*tır; 'zaman' gibi.

*Kemm-i munfasıl* Aritmetika'nın mevzûu olduğu gibi *kemm-i muttasıl-ı karr'uz-zât* (hatt, satıh, cism-i talimî'den ibaret) olan 'mikdar' dahi Hende-se'nin mevzûudur. Mikdar *karr'uz-zât* olan *kemm-i muttasıldır*:

\* Giritli Sırrı Paşa, *Şerh-i Akaid Tercümesi*, 1/157-164, Ruscuk 1292.

*Kem* ile de murad yukarıda beyan olunduğu vechile zâten inkisamı kabul eden, yani kendi kendine ve bilâ-vasita kabil-i tecezzi olan arazdır.

*İttisal* ile murad tecezzi farzolunduğu vakit eczası için indinde mütelâki olacakları hadd-i müşterek olmasıdır. Mesela hattı yarı yarıya bölmek farzettüğümüzde yarısının kat' olunduğu yer iki cüzden birinin nihayeti ve öbürünün bidayeti olur. Eğer bed'i tarafeynden itibar olunursa ikisinin de nihayeti olur; makta'-ı nısf gibi: ————. Mesela zamanda mazi ve müstakbel *hal* tesmiye olunan an'da müştereklerdir ki mazinin nihayeti ve müstakbelin bidayetidir. Bu kayıd ile aded'den ihtiraz olunur; zira adedde hadd-i müşterek olmayıp mesela 10 adedi tansif olursa bir nısfının münthesası 5 ve âharın mebdei 6 olarak 5 değildir; ve illâ tansif olmuş olmaz.

*Karr'uz-zât* ile de murad ecza-yı mefruzası sabit olmasıdır; yani *müctemi'uz-zât* demektir ki bu da 'mikdar'dan ibarettir; hatt (tabir-i diğerle *tûl*), sath (tabir-i âharla *arz*), sahn (veyahut *umk*) gibi. ('Sahn' dahi *cism-i talimî* demektir.)

*Müctemi'uz-zât* kaydıyla zamandan ihtiraz olunur; zira zaman ister nefsi müteceddid-i malum'dan ibaret olsun, isterse "müteceddid'den müntezi imtidad-ı mevhumeden ibarettir" denilsin *karr'uz-zât* değildir.

Mikdar eğer *tûl*, *arz* ve *umk*'ta kısmeti kabul ederse *cism-i talimidir*, bunun da nihayeti *sath*'tır ve eğer *tûlen* ve *arzan* kısmeti kabul ederse *sath*'tır, onun da nihayeti *hatt*'tır; ancak *tûlen* kısmeti kabul ederse *hatt*'tır, bunun da nihayeti *nokta*'dır.

Bunlar da inde'l-hükema vücudu müstakil olmayan a'razdır. Bu surette onlarca nikât, hutut ve sutûh-ı cevheriye sabit olmak lazım gelmez.

*Kemm-i munfasıl* odur ki ecza-yı mefruzası beyninde hadd-i müşterek olmaya.

*Hadd-i müşterek* ile murad odur ki cüzeyne nisbeti nisbet-i vahide ola; hattın iki cüzüne nisbetle 'nokta' gibi. Çünkü nokta eğer iki cüzden birinin nihayeti itibar olunursa mümkündür ki öbür cüzünün dahi nihayeti itibar oluna. Bu surette noktanın ehad-ı cüzeyne bir güne ihtisas-ı zâidi olmaz ki öbür cüze de tıpkı öyle ihtisası olmaya. Belki cüzeyne ihtisası müsavât üzereddir; sathın iki cüzüne nisbetle 'hat' ve cismin iki cüzüne nisbetle 'sath' ve zamanın iki cüzüne nisbetle 'an' gibi.

*Hudud-ı müstereke* dahi şol bir şeye bi'n-nev muhalif olmak vacib olur ki hudud-ı müstereke o şeyin hudududur. Zira hudud-ı müsterekenin bir hayiyete mukarın olması vacib olur ki ehad-ı kısmeyne zammolunduğu vakit o inzınam sebebiyle asla tezayüd etmeye. Kezalik o kısm-ı munzam ayrıldığı vakit kendinden birşey tenakus etmeye. Çünkü böyle olmazsa hadd-i müşterek mikdar-ı mukavvinden cüz-i âhar olmuş olur ki bu takdirce iki kısma taksim üçe taksim olur, üçe taksim dahi dörde, belki beşe taksim olur, dörde taksim dahi beşe, belki yediye taksim olur. İşte bunun gibi nokta dahi hattan cüz değildir; belki hatta arazdır, yani hatta ârız olur. Hat dahi satha nisbetle ve sath da cisme nisbetle böyledir. Binaenaleyh *kemm-i munfasılın* eczası beyninde hadd-i müşterek bulunmaz; çünkü mesela 10 adedi 6 ile 4'e taksim ettiğimiz vakit altıncı aded 6'dan madud yani 6'da dahil ve fakat 4'ten

hariçtir. Bu cihetle 10 adedin mezkur iki kısmı beyinde yani 6 ile 4'te emr-i müşterek olmaz. Nokta ise böyle olmayıp yukarıda şu resim  $\text{---|---|}$  ile gösterildiği üzere hattın iki kısmı beyinde hadd-i müşterek olmuştur.

*Kemm-i muttasıl* odur ki ecza-yı mefruzası beyinde hadd-i müşterek *karr'uz-zât* ola; *karr'uz-zât* ne demek olduğu mevziinde beyan olunmuştur.

*Kemm-i muttasıl-ı gayr-ı karr'uz-zât* dahi *zamandan* ibarettir (Nitekim zikri geçmiştir).

Denildi ki: "Eğer ecza-yı zamandan birşey mevcut bulunacak olsa mevcudun maduma ittisali lazım gelirdi ve eğer mevcut bulunmayacak olursa ol halde de madumun maduma ittisali lazım gelirdi ki her ikisi de müstahildir. Yok eğer ecza-yı zamandan bazısına hayalde ittisali itibar olunacak olursa o surette de *karr* kabilinden olmuş olurdu, çünkü bunda ecza-yı zamanın ictimai vardır."

Buna da ber-vech-i âti cevap verilmiştir: Hayal'de mümtedd ve muttasıl olan şu emr bir haysiyete mülabistir ki akıl bunun haricinde vücudunu mülahaza ettiği vakit anda eczasının ictimai mümteni idüğünü cezmeder. İşte bunun 'karr' olmamasının mânâsı budur. Onun için hükema zamanı "felek-i atlas'ın harekesinden ibarettir" dediler.

### Keyfe

Bir heyet-i karre'dir ki li-zâtihi (mahiyeti için) ne kismet<sup>17</sup> ne nisbeti<sup>18</sup> kabul ve iktiza eder.

*Heyet* ile *araz* beyinde fark yoktur. Şu kadar ki urûz (şey-i âharda husulü) itibarıyla *araz* ve fi-nefisihi husulü itibarıyla *heyet* denilir.

İktiza-yı mahal vasıtasıyla kismet veya nisbeti muktezi olan keyfiyâtın tarifte duhulü için 'li-zâtihi' denildi. Mesela siyahlık li-zâtihi muktezi-i kismet olmayıp lâkin mahallinin inkisamıyla münkasım olur. Kezâlik ne kadar *araz* var ise hepsi nisbeti muktezidir ki husul-fi'l-mevzû'dan ibarettir. Lâkin bu nisbet a'raz-ı nisebiye'de olan nisbet gibi li-zâtiha değildir; zira a'raz-ı nisebiye min-haysu'l-mahiye nisbeti muktezidir.

Tarif-i keyfe'de ahsen olan müteahhirinin tarifleridir. Çünkü mütekaddimîn "heyet-i karre" tabir edip müteahhirin ise 'araz' tabir etmeleriyle tabir-i evvelde sâniye nisbetle hafâ vardır. Bir de tarif-i kudema üzere *nokta* ve *vahdet* vâridirler, zira bunlar mevcudâtın oldukları takdirde a'razdan olup bir kavle göre keyfe'den, bir kavle göre mekulât-ı tis'adan hariçlerdir.

*Vahdet* birşeyin tamam-ı zât, yani mahiyetinde müteşariki olan umura münkasım olmayacak haysiyette olmasıdır.

*Nokta* taraf-ı hattır.

Müteahhirin keyfe'yi "bir arazdır ki tasavvuru gayrısını tasavvura tevakuf etmez ve mahallinde olduğu halde kismet ve iktiza-yı zâtî ile lâ-kismeti (bulunmak ile bulunmamaklığı) iktiza eylemez" tabiriyle tarif etmişlerdir.

*Gayr* ile murad emr-i hariçtir.

17 *Kismet* kaydı ile 'kem' hariç kalır.

18 *Nisbet* kaydıyla da sair a'raz huruc eder.



*Tasavvuru gayrısını tasavvura tevaffuk etmez* kaydı a’raz-ı nisebiye’den ihtirazdır; zira a’raz-ı nisebiye’yi tasavvur gayrısını tasavvura tevakkuf eder.

*Tevakkufla* murad gayrın tasavvurunsuz asla tasavvuru mümkün olmamaktır.

*Kısmeti iktiza etmez* kavli ile murad kısmet-i vehmiyedir; tâ ki ‘kem’ hariç ola; zira kem kısmet-i vehmiye’yi kabul iktiza eder.

*Lâ-kısmeti de (bulunmamaklığı) kabul etmez* kaydı ‘vahdet’ ve ‘nokta’yı ihraç içindir; zira bunlar lâ-kısmet iktiza eder.

“Mahallinde olduğu halde kısmet ve lâ-kısmeti iktiza etmez” kaydının faidesi de şudur ki adem-i iktiza-yı kısmet ve lâ-kısmet a’raz-ı nisebiyede olan ‘tevakkuf’ gibi bi-itibar’it-tasavvur olmayıp bi-itibar’il-vücut olduğuna işarettir. Çünkü böyle olmasa ‘kem’ huruç etmez; zira tasavvur kısmet ve lâ-kısmeti müstelzim olmadığı bedihidir.

İşte tafsilât-ı mebsutadan hakikat-ı keyfe malum oldu. İmdi hafi olmaya ki keyfe âti’uz-zıkr dört kısma münhasırdır:

*Evvel* havass-ı hamse-i zâhire ile mahsûs olan keyfiyât-ı râsiha ve gayr-ı râsihadır.

*Sâni* kemmiyât-ı muttasıla veya munfasıla’ya muhtas olan keyfiyâttir: *istikamet, istidare* ve *aded*’de *zevciyet* ve *ferdiyet* gibi.

*Sâlis* keyfiyât-ı istidadiyedir; *salabet* ve *leyyin* gibi.

*Râbi* keyfiyât-ı nefsanîye’dir ki zevat-ı enfüs-i hayvaniye’ye muhtas olan keyfiyâttir; *ilm, hayat, sıhhat, maraz* gibi.

Bu keyfiyât-ı nefsanîye’ye râsiha ve müstahkime olarak mevzûundan asla zâil olmayıp veyahut zevali müteassir olacak haysiyette olursa *meleke*; ve illâ *hâl* denilir.

*Hâle* misal ibtida-i hilkatte kitabet gibi; zira kitabetin evâili *hâl* olup kesb-i istihkam ve rusûh eyledikde *meleke* olur. Demek ki keyfiyât-ı nefsanîye’den râsih olmayanlara *hâlât* ve râsih olanlara *melekât* denilir. Kezalik humret-i hacel<sup>19</sup> ve sufret-i vecel<sup>20</sup> gibi keyfiyât-ı gayr-ı râsiha’ya *infialât* da derler.

Keyfiyât-ı istidadiye ki cins-i istidaddandır; bunlar dahî istidad-ı şedid ile müfesserdür. *Salabet* (katılık) gibi ki ‘lâ-infial’ demek olup *zaaf* tesmiye olunur.

*Leyyin* bir keyfiyettir ki bir şeyin batınına gamz u duhul iktiza edip bu keyfiyet sebebiyle o şey için kıvam ve ittisal-i gayr-ı seyyal hasıl olarak vazından intikal eder. Mesela şem’a gibi; zira seyyale şem’a değildir ve vazından intikal ile murabba, müdevver ve mûka’ab olur ve suhuletle ziyade mümtedd olmaz. Bu vechile leyyinin batınına gamz u duhulü kabulü rutubetten ve temasükü (seyyal olmayıp mevzi-i vahidde kalması) yebuset’ten olur.

*Murabba* dört dil ile mahdud olup dılların cümlesi müsavi ve zevayası hep kaime olan şekil şu vechile: □ resm olunur.

*Müdevver* değirmî tekerlek resminde olan şu vechile O resm olunur.

19 *hecet* “utanıcı, utansak”.

20 *Vecel* “korkak”.

*Muka'ab* birbirine müsavi altı aded murabba ile mahdud olan cisme itlak olunur.

*Salabet* leyyin'e mukabil bir keyfiyettir, yani batına kabul-i gamzdan mâ-nidir.

### Tetimme

Lâkin meşhur olan keyfiyât-ı istidadiye'nin üçüncü bir nevi daha vardır ki o da *istidad-ı şediddir*. Musâraa (güleşçilik ve pehlivanlık) gibi. Halbuki bu birşey değildir. Çünkü pehlivanlık ancak umur-ı selâse ile tamam olur:

Birisi pehlivanlık sanatına marifet bilmek, öbürü pehlivanlığa kudrettir ki bunların ikisi de keyfiyât-ı nefsaniyededir. Diğerî pehlivan olacak adamın âzası atf u nakli güç olur bir haysiyette olmaktır. Bu ise hakikatte lâ-infiâl gibi istidadi babındandır. Binaenaleyh kısm-ı salis sabit olmadı.

### Mekulât-ı Nisebiye

**1. Eyne**, birşeyin mekanda husulü sebebiyle hâsıl olan halettir. Mesela Zeyd'in evde olması gibi.

**2. Meta**, birşeyin zaman veya ânda husulü sebebiyle hasıl olan halettir. Mesela filan gün kûsuf olması gibi.

**3. Vaz**, birşeye bazı eczasının bazı eczasına ve kendisinden haric olan umura nisbeti sebebiyle hasıl olan heyettir; kıyam, kuud gibi.

Denildi ki: "Lâyık olan "Cisim için hasıl olur bir heyettir" denilmeli idi; tâ ki tarif mekule-i keyfe'den olan şekil ile muntakız olmaya."

**4. İzafet**, bir halet-i nisebiye-i mütekerriredir, yani bir nisbettir ki nisbet-i uhraya kıyas ile şeye ârız olur. Nisbet-i uhra da ya nisbet-i ârıza'ya muvafık olur, uhuvvet (karındaşlık) gibi veya muhalif olur ubuvvet (babalık) gibi. Ubuvvet ve bünüvvet ile de temsil olunur. Çünkü ubuvvet bir nisbettir ki bünüvvet (oğulluk) kıyas ile babaya ârız olur; halbuki oğulluk dahi nisbettir. Kezalik bünüvvet bir nisbettir ki ubuvvete kıyas ile oğula ârız olur; halbuki babalık dahi nisbettir. İşte bunun için izafete nisbet-i mütekerrire itlak olundu.

**5. Mülk** ki buna —kesr-i cim ile— 'cidde' dahi derler. Bir şeye kâmilten kendisini veya bazısını ihata eden şey-i âhar sebebiyle hasıl ve intikaliyle muntakıl olan halettir (heyet). Teammüm ve takammus (sarık sarınmak, gömlek giyinmek) gibi.

İntikal kaydıyla 'eyne' hariç olur. Çünkü 'eyne' dahi vâkıan kendini muhit olan mekân sebebiyle şeye hasıl bir heyettir, fakat mekan-ı mütemekkinin intikaliyle muntakıl olmaz.

**6. Fiil** birşeyin gayrısında müessir olmasıdır, müddet-i kat'ta kâti gibi.

**7. İnfial** birşeyin gayrısından müteessir olmasıdır, müddet-i inkitada münkati ve müddet-i istihanede müstehin gibi.

### Lâhika

Zahir olan budur ki fiil ve infial nefis-i tesir ve teessürdür; zira başka bir heyet yoktur ki tesir ve teessür sebebiyle şeye arız ola.

Seyyid şerif Cürcanî Şerh-i Mevakıfta der ki:

Mümkinâtın iş bu mekulât-ı aşere'ye inhisarı hukema beyninde şâyidir ve bunlar müteriflerdir ki inhisar-ı mezkura istikra'dan başka sebil yoktur. Halbuki indlerinde 'istikra' zann-ı zaiften başka birşey ifade etmez. İşte buna mebnidir ki bazısı umuma muhalefet edip mümkinâti şu dörde hasretmişlerdir: *cevher*, *kem*, *keyfe*, bir de kusur-ı yedi mekuleye şamil olan *nisbet*. Bazısı da *hareketi* başlıca bir mekule addedererek başa çıkardı. Hak olan dahi budur ki eğer münfail olursa hareket dahi mekulâtandır. Bazısı da şuna zâhib olmuştur ki *fiil* ve *infial* mekuleleri itibaridirler de *hareket* bunlara münderic olmaz.

### Zeyl

—Vidî'n Müftüsü Hamdi Efendi Hazretlerindedir—

Mesela "Zeyd hayvan-ı nâtıktır" diye tasavvur olunursa *cevher* olarak tasavvur olunmuş olur.

'Tavil' ya 'kasir' deyu tasavvur olunursa *mekule-i kem* ile tasavvur olunmuş olur.

'Ebyez', 'esved' deyu tasavvur olunursa yahut 'sahih', 'mariz' denilirse *keyfe* ile bilinmiş ve onunla tasavvur olunmuş olur.

'Şu mekânda' ve 'Bu mekânda' deyu tasavvur olunursa *eyne* ile mutasavver olur.

'Hangi zamandadır' deyu mutasavver olursa *meta* ile mutasavver olur.

"Amr'ın babası", "Bekr'in dedesi" "Halid'in karındaşı" deyu tasavvur olunursa *izafet* ile bilinmiş olur.

"Darb eder", "katleder" deyu tasavvur olunursa *fiil/en-yefale* ile tasavvur olunmuş olur.

Teşe'üm ve teellüm her ne ile olursa olsun teessürle mutasavver olursa *infial/en-yenfeale* ile tasavvur olunmuş olur.

'Kuud' ve 'kıyam' ya 'izticâ', elhâsil âzasının birbirine ya harice kurb ve bu'du ile tasavvur olunursa *mülk* ile mutasavver olmuş olur.